

KOEKSISTENSI AGAMA-AGAMA DALAM AL-QURAN

(Studi Penafsiran Muḥammad al-Shinqīṭī tentang *Term al-Dīn* dalam Kitab *Aḍwa' al-Bayān Fī Idāḥ al-Qur'ān Bi al-Qur'ān* Perspektif Tafsir *Maqāṣidī*)

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat

Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir



**UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A**

Oleh

Abd. Muin
NIM. 02040521001

PASCASARJANA

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
SURABAYA**

2022

PERNYATAAN KEASILAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Abd Muin

NIM : 02040521001

Program : Megister (S-2)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa TESIS yang saya tulis ini benar-benar merupakan karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 15 Desember 2022

Saya yang menyatakan



Abd Muin

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis yang berjudul “Koeksistensi Agama-Agama dalam al-Quran (Studi Penafsiran Muḥammad al-Shinqīṭī tentang Term al-Dīn dalam Kitab *Aḍwa’ Al-Bayān fī ‘Idāḥ al-Qur’ān bi al-Qur’ān* Perspektif Tafsir *Maqāṣidī*) yang ditulis oleh Abd. Muin telah disetujui pada Selasa Tanggal 13 Desember 2022

Oleh

Pembimbing 1



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

Pembimbing 2



Dr. Ahmad Yusam Thobroni, M.Ag.

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Tesis berjudul "Koeksistensi Agama-Agama dalam al-Quran (Studi Penafsiran Muhammad al-Shinqīṭī tentang *Term al-Dīn* dalam Kitab *Adwa' Al-Bayān fī 'Idāh al-Qur'ān bi al-Qur'ān* Perspektif Tafsir *Maqāṣidī*) yang ditulis oleh Abd. Muin ini telah diuji dalam ujian tesis pada tanggal 28 Desember 2023

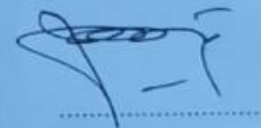
Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Muh. Fathoni Hasyim, M.Ag

2. Dr. Nafi' Mubarak, SH, M.HI.

3. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.

4. Dr. Ahmad Yusam Thobroni, M.Ag.



Surabaya, 05 Juni 2023
Direktur



Prof. Masdar Hilmy, S.Ag, M.A, Ph.D.

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

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

Nama : Abd. Muin
NIM : 02040521001
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana/ Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
E-mail address : muinalfatih7@gmail.com

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

Skripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

Koeksistensi Agama-Agama dalam al-Quran


(Studi Penafsiran Muḥammad al-Shinqīṭī tentang Term *al-Dīn* dalam Kitab *Aḍwa' Al-Bayān fī 'Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān* Perspektif Tafsir *Maqāṣidi*)

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.

Penulis



Abd. Muin

ABSTRAK

Penulis : Abd Muin
NIM : 02040521001
Program Studi : Pascasarjana Ilmu al-Quran dan Tafsir
Kata Kunci : Koeksistensi Agama-agam, Muḥammad al-Shinqīṭī, Tafsir *Maqāṣdī, Term al-Dīn*

Keragaman agama di Indonesia merupakan keniscayaan yang harus dirayakan. Namun, untuk menjaga keharmonisan antarpemeluk agama menemukan banyak tantangan berupa banyaknya konflik horisontal antarpemeluk agama. Salah satu penyebabnya adalah fundamentalisme agama dalam kalangan umat Islam yang bersumber dari pendangkalan pemahaman terhadap agama. Oleh karena itu, penulis mengangkat penelitian terkait koeksistensi agama-agama yang berbasiskan nilai-nilai Qurani. Agar lebih spesifik, penulis mengambil kitab tafsir karya Muḥammad Amīn al-Shinqīṭī yang berjudul *Aḍwa' al-Bayān fī Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif bertipe *grounded-theory* dengan jenis penelitian kepustakaan. Objek penelitiannya adalah penafsiran terhadap *term al-dīn* pada ayat al-Quran yang memiliki konteks persinggungan antara Muslim dan non-Muslim dalam *Aḍwa' al-Bayān*. Melalui Teknis analisis *conten analysis* dengan pendekatan teori *tafsīr maqāṣidī*.

Melalui metode tersebut, Penulis menemukan. *Pertama*, berdasarkan pendekatan teori *tafsīr maqāṣidī*, maksud dari penafsiran al-Kafirun: 6, al-Baqarah: 217, 257 dan al-Mumtahanah: 8-9 perseptif al-Shinqīṭī adalah penguatan mental percaya diri, kesadaran sosial tentang pluralitas agama dan dorongan berbuat baik dan adil kepada non-Muslim. Ketiga rangkaian ini mengarah pada tatanan kehidupan antaragama berdasarkan konsep koeksistensi. *Kedua*, koeksistensi yang dibangun dalam tafsir *Aḍwa' al-Bayān* memiliki relevansi dengan konsep toleransi beragama berupa persamaan dalil dalam al-Qur'ān, adanya visi anti-totalistik secara tersirat dalam toleransi beragama dan kesamaan tujuan antara toleransi beragama dan koeksistensi agama-agama berupa pengelolaan keberagaman.

Berdasarkan temuan tersebut, penulis memberikan saran penelitian berupa kajian terhadap kitab-kitab tafsir yang berasal dari ulama kontemporer di Makkah dan Madinah dan penelitian mengenai al-Shinqīṭī dari segi penafsirannya terhadap sifat Allah dan metode *istimbāṭ al-hukmi* dari al-Qur'ān dalam kitab *Aḍwa' al-Bayān*.

ABSTRACT

Author : Abd Muin
NIM : 02040521001
Study Program : Postgraduate in Al-Quran and Interpretation
Keyword : Coexistence of Religions, Muḥammad al-Shinqīṭī, Tafsir *Maqāṣidī*, Term *al-Dīn*

The diversity of religions in Indonesia is a necessity that must be celebrated. However, to maintain harmony among religious adherents, there are many challenges in the form of many horizontal conflicts between religious adherents. One of the causes is religious fundamentalism among Muslims which originates from a shallow understanding of religion. Therefore, the author raises research related to the coexistence of religions based on Quranic values. To be more specific, the author takes a book of interpretation by Muḥammad Amīn al-Shinqīṭī entitled *Aḍwa' al-Bayān fi Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*.

This study uses grounded-theory type qualitative research methods with the type of library research. The object of his research is the interpretation of the term *al-dīn* in the verses of the Koran which have the context of contact between Muslims and non-Muslims in *Aḍwa' al-Bayān*. Through technical analysis of content analysis with the *tafsīr maqāṣidī* theory approach.

Through this method, the author found. First, based on the *tafsīr maqāṣidī* theory approach, the meaning of the interpretation of al-Kafirun: 6, al-Baqarah: 217, 257 and al-Mumtahanah: 8-9 perceptive al-Shinqīṭī is strengthening mental self-confidence, social awareness about religious plurality and encouragement to act kind and fair to non-Muslims. These three series lead to an interreligious life order based on the concept of coexistence. Second, the coexistence that is built in the interpretation of *Aḍwa' al-Bayān* has relevance to the concept of religious tolerance in the form of similarities in the arguments in the Qur'ān, the existence of an anti-totalistic vision implicit in religious tolerance and the similarity of goals between religious tolerance and the coexistence of religions in the form of diversity management.

Based on these findings, the authors provide research advice in the form of a study of commentary books originating from contemporary scholars in Mecca and Medina and research on al-Shinqīṭī in terms of his interpretation of the nature of God and the *istimbāṭ al-hukmi* method of the Koran in the book *Aḍwa' al-Bayān*.

HALAMAN JUDUL.....	i
SURAT PERNYATAAN	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
PENGESAHAN PENGUJI.....	iv
PERSETUJUAN PUBLIKASI	v
ABSTRAK	vi
ABSTRACT.....	vii
DAFTAR ISI.....	viii
BAB 1 PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	13
C. Rumusan Masalah.....	15
D. Tujuan Penelitian.....	15
E. Kegunaan Penelitian	15
F. Kerangka Teoretik	16
G. Kajian Terdahulu	20
H. Metode Penelitian.....	23
I. Sistematika Pembahasan.....	27
BAB II: LANDASAN TEORETIS	30
A. Kajian <i>al-Dīn</i> dalam al-Qur’ān.....	30
1. Pengertian <i>al-Dīn</i> dan Derivasinya dalam al-Qur’ān.....	30
2. <i>Al-Dīn</i> dan Keterkaitan antara <i>Islām</i> , <i>Millah</i> dan <i>Shari’ah</i>	41
3. Ayat Mengenai <i>Term al-Dīn</i> dalam konteks Ayat Persinggungan Muslim dan non-Muslim	44
B. Konsep Koeksistensi Agama-Agama	48
1. Koeksistensi: Pengertian dan Sejarah Kemunculannya	48
2. Potret Koeksistensi Agama-Agama dalam Sejarah Peradaban Islam	52
3. Koeksisten Agama-Agama: dari Islam menuju Pluralisme Agama, <i>Ukhwah Insāniyah</i> dan <i>Ukhwah Waṭaniyah</i>	55

C. Tinjauan Singkat Mengenai Toleransi Antarumat Beragama	48
BAB III: BIOGRAFI MUHAMMAD AL-SHINQIṬY DAN	
EPISTEMOLOGI <i>AḌWA' AL-BAYĀN</i>	66
A. Biografi Intelektual Muḥammad al-Āmin bin Muḥammad al-Mukhtār al-Jaknī al-Shinqiṭī.....	66
B. Epistemologi Kitab <i>AḌwa' al-Bayān Fī Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān</i>	73
1. Sumber Penafsiran	74
2. Metodologi Penafsiran.....	81
3. Kecenderungan Penafsiran.....	88
C. Agama dalam <i>Term al-Dīn</i> Persepektif al-Shinqiṭī:	92
D. Penafsiran <i>Term al-Dīn</i> pada Konteks Ayat Persinggungan Antaragama dalam <i>AḌwa' al-Bayān</i>	96
BAB IV: KOEKSISTENSI AGAMA-AGAMA BERDASARKAN	
KAJIAN <i>AL-DĪN</i> DALAM <i>AḌWA' AL-BAYĀN</i> PERSPEKTIF	
<i>TAFSIR MAQĀṢIDĪ</i> DAN RELEVANSINYA.	115
A. Koeksistensi Agama-Agama: Analisis terhadap Penafsiran <i>AḌwa' al-Bayān</i> Perspektif Teori Tafsir <i>Maqāṣidī</i>	115
B. Relevansi Konsep Koeksistensi Agama-Agama dalam <i>AḌwa' Al-Bayān</i> terhadap Toleransi Beragama	124
BAB V: PENUTUP	127
A. Kesimpulan.....	127
B. Saran	128
DAFTAR PUSTAKA	129

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Keberagaman dalam beragama tidak bisa dilepaskan dari bangsa Indonesia, sebuah negara yang mempunyai penduduk dua ratus tujuh puluh juta penduduk dengan pertumbuhan rata-rata dari tahun 2010-2020 mencapai 1,25%.¹ Penduduk yang sebegitu besarnya tersebut, tentunya memiliki keanekaragaman meliputi sosial, ras, kelompok sektarian dan tentunya agama. Keragaman tersebut haruslah dikelola dengan baik, terutama terkait keragaman menyangkut dengan sistem nilai keyakinan yang diartikulasikan sebagai agama.² Adanya keragaman agama di Indonesia meliputi Islam 87.21%, Katolik Roma 3.58%, Protestan 6.04%, Hindu 1.03%, adapun Budha, Konghucu dan agama adat memperoleh presentase 0.31%.³

Kenyataan keberagaman agama di Indonesia ini, haruslah dikelola dengan baik. Agar stabilitas nasional dapat terus dijaga demi terciptanya pertumbuhan ekonomi dan sosial yang semakin baik. Para pendiri bangsa Indonesia sangat menyadari akan hal ini. Oleh karena itu, untuk mempertemukan segala elemen yang ada di Indonesia. Soekarno pertama kali mengusulkan lima prinsip melalui pidato 1 Juni di PBB, kelima prinsip yang dinamakan Soekarno sebagai Pancasila tersebut meliputi *kebangsaan, kemanusiaan, mufakat dan demokrasi*,

¹ Direktorat Desiminasi Statistik, ed., *Statistik Indonesia 2021* (Badan Pusat Statistik, n.d.), 78.

² Ahmad Suradi, John Kenedi, and Buyung Surahman, "Religious Tolerance in Multicultural Communities: Towards a Comprehensive Approach in Handling Social Conflict," *Udayana Journal of Law and Culture* 4, no. 2 (2020): 230.

³ Azyumardi Azra, "Pluralism, Cp-Existence And Religious Harmony: Indonesian Experience in the 'Middle Path,'" in *Contemporary Islam: Dinamic, No Static*, ed. Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer, and Meena Sharify-Funk (London and New York: Routledge, 2006), 228.

kesejahteraan sosial, dan ketuhanan yang berkebudayaan. Namun, rumusan Pancasila masih belum final hingga akhirnya disempurnakan melalui panitia sembilan yang terdiri dari Soekarno, Muhammad Hatta, Muhammad Yamin A.A Maramis Soebardjo, KH. Wahid Hasjim, KH. Kahar Moezakir, H. Agoes Salim dan R. Abikusno Tjokrosoejoso. Hasil dari rumusan panitia sembilan tersebut merubah sila kelima dari Pancasila bentukan Soekarno menjadi sila pertama dan berbunyi “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Rumusan tersebut dinamai oleh M. Yamin sebagai Piagam Jakarta yang disahkan pada 22 Juni 1945.¹

Pada perkembangan sejarahnya, pasca Soekarno melaporkan hasil perundingan panitia sembilan kepada rapat kedua di sidang Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan (BPUPK) pada 10-17 Juli 1945. Pada sidang tersebut, Piagam Jakarta memetik perdebatan yang luar biasa tidak hanya di kalangan nasionalis. Namun juga dari kalangan Islam lantaran tujuh kata yang disematkan setelah kata Ketuhanan pada sila pertama.² Adalah Hatta yang berusaha melobi kalangan Islam, diantaranya Ki Baoes Handikoesoemo, KH Wahid Hasyim dan Teuku Hasan. Demi menjaga integrasi Indonesia, utamanya mempertahankan bagian Indonesia Timur yang mayoritas beragama Kristen. Maka, tujuh kata “dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-

¹ Yudi Latif, *Wawasan Pancasila: Bintang Penuntun Unuk Pembudayaan* (Bandung: Mizan, 2018), 47.

² Fakta sejarah ini menunjukkan, bahwa kalangan Islam pada masa perumusan dasar negara yang tidak mengedepankan egoisme sektoral keagamaan mereka. Sehingga mereka memikirkan nasib agama minoritas selain Islam ketika Piagam Jakarta, khususnya tujuh kata di belakang tidak hanya mengistimewakan golongan Islam saja, yang pada akhirnya dapat menimbulkan sub-ordinat golongan selain Islam.

pemeluknya” diganti menjadi “Yang Maha Esa”. Sehingga sila pertama Pancasila menjadi “Ketuhanan yang Maha Esa” sebagai titik temu bagi semua kepercayaan agama di Indonesia kemudian disahkan pada 18 Agustus 1945.³

Kompromisitas penggantian tujuh kata tersebut dianggap oleh sebagian kalangan sebuah kekalahan politik wakil-wakil umat Islam di BPUKI. Namun tidak demikian bagi Alamsyah Ratu Perwiranegara, menteri Agama tahun 1978 menganggap modifikasi ketujuh kata itu merupakan hadiah umat Islam kepada bangsa Indonesia di hari kemerdekaannya berupa komitmen umat Islam terhadap persatuan bangsa. Pernyataan Alamsyah tersebut jika ditafsirkan pada konteks Indonesia sekarang, maka menunjukkan bahwa loyalitas umat Islam terhadap Pancasila sudah tidak perlu dipertanyakan lagi, membeturkan Islam dengan Pancasila tidak hanya cacat secara konseptual, tapi juga ahistoris. Lebih dari itu, menurut Syafi'i Maarif penyematan kata Esa pada sila pertama Pancasila bukan refleksi sosiologis namun merupakan implementasi dari ketauhidan, urat tunggang iman dalam sistem kepercayaan Islam. Selain itu, andaikan umat Islam tidak menjadi bagian mayoritas dari Indonesia, bisa dipastikan Pancasila tidak mencantumkan sila Ketuhanan, alih-alih frasa Yang Maha Esa.⁴

Sila pertama Pancasila tersebut diterjemahkan pada bentuk konstitusional berupa UU Dasar 1945 Pasal 29 yang terdiri dua ayat yang berbunyi. Ayat 1 “Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa”. Ayat 2 “ Negara

³ Latif, *Wawasan Pancasila: Bintang Penuntun Unuk Pembudayaan...*, 54.

⁴ Ahmad Syafii Maarif, *Islam Dan Pancasila Sebagai Dasar Negara: Studi Tentang Perdebatan Dalam Konsituante* (Bandung: Mizan, 2017), 150.

Menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaan itu”.⁵

Namun pada perjalanan sejarah Indonesia, semangat persatuan dan koeksistensi agama-agama di Indonesia mengalami berbagai cobaan di akar rumput. Sekedar menyebut beberapa contoh, *pertama* kejadian di Ambon konflik yang bermula dari komunitas Islam di Batumerah Bawah melawan komunitas Kristen di desa Batumerah Atas di kota Ambon, yang merambat ke seluruh Ambon, sehingga di setiap sudutnya terbagi menjadi dua kubu yang saling serang. Masalah kesalahpahaman yang berujung konflik bersentimen agama tersebut menurut pengamat tidak berdiri sendiri, namun ada kejadian sebelumnya yang mendorong kerusuhan tersebut. Ada yang berpendapat, konflik itu adalah akibat pengusuran 38 pejabat teras beragama Kristen oleh Gubernur M. Saleh Latuconsina. Pemecatan ini dikomentari oleh KH Abdurrahman Wahid sebagai sikap ego sektoral “Makanya, mbok mereka ingat di Indonesia ini serba berimbang. Jangan mau menang sendiri. akibatnya jadi seperti ini”. Cerita lain yang tak kalah mengerikan menyebutkan, bahwa akar konflik agama di Ambon bermula dari tindakan balas dendam para preman Ambon yang terusir dari Ketapang Jakarta kepada saudara sesuku yang beragama Islam lantaran tidak membela saat para preman tersebut terpojok waktu kerusuhan Ketapang. Sehingga para preman tersebut pulang untuk menyulut kerusuhan. Terlepas dari berbagai

⁵ Dewi Rukmini, “Isi Bunyi Pasal 29 UUD 1945 Tentang Kebebasan Beragama Dan Maknanya,” *Tirto.Id*, last modified 2021, accessed September 26, 2022, <https://tirto.id/isi-bunyi-pasal-29-uud-1945-tentang-kebebasan-beragama-dan-maknanya-gIPa>.

penyebab konflik Ambon, per 23 Januari 1999 yang terlapor ada 43 orang tewas, ratusan terluka, tiga masjid dan tiga gereja terbakar.⁶

Kedua, peristiwa Situbondo pada tahun 1997, sebuah peristiwa di mana komunitas umat Islam di Situbondo membakar beberapa gereja sehingga mengakibatkan kerusakan yang masif. Kejadian ini dipicu oleh kemarahan para pemuka agama Islam dan santri karena vonis yang terlalu ringan dianggap tidak adil terhadap penista kiai/ustadz. Kemarahan terhadap lembaga peradilan setempat menjalar terhadap komunitas Kristen, sebagai komunitas yang dianggap menjadi bagian dari terdakwa. Wujud kemarahan terhadap komunitas Kristen setempat dimanifestasikan oleh para santri dan masyarakat dengan membakar gereja. Merespon kerusakan tersebut, KH Abdurrahman Wahid sebagai ketua Pengurus Besar NU pada waktu itu, meminta maaf terhadap orang Kristen kemudian memerintahkan masyarakat di Situbondo merenovasi bangunan gereja yang telah dirusak.⁷

Ketiga, penolakan terhadap pembangunan Masjid Nur Musafir oleh masyarakat Batuplat, Kecamatan Alak Kota Kupang. Konflik tersebut bermula dari upaya kaum Muslim di Batuplat ingin membangun masjid pada tahun 2003. Namun, pembangunan tersebut ditolak oleh warga sekitar karena dianggap lokasi pembangunan Masjid Nur Musafir berada di tengah pemukiman warga Kristen. Merespon penolakan tersebut, Walikota Kupang menghibahkan tanah untuk membangun Masjid kepada Yayasan Nur Musafir. Pasca proses pembangunan

⁶ Yusi A Pareanom et al., "Getir Ambon Di Idul Fitri," *Tempo* (Jakarta, February 1, 1999).

⁷ Faisal Ismail, *Islam, Konstitusionalisme Dan Pluralisme* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 25.

berjalan, penolakan masyarakat terjadi lagi pada tahun 2011. Masyarakat yang didukung oleh Gerakan Mahasiswa Kristen Indonesia (GMKI) dan Persatuan Pemuda Kristen Kota Kupang. Mereka menuduh bahwa Masjid Nur Musafir tidak melengkapi syarat Peraturan Bersama (PB) Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 dan 8 2006. Namun, Walikota Kupang mengakui bahwa persyaratan pembangunan Masjid Nur Musafir sudah lengkap. Hal ini diperparah oleh sikap DPRD Kota Kupang yang juga menolak pembangunan masjid. Peta konflik yang terjadi di Kupang bukan hanya melibatkan bentrokan akar rumput antara komunitas Islam dan Kristen, namun juga konflik di kalangan elite antara Walikota dan DPRD Kupang. Jika diperdalam lagi, penolakan masyarakat Kristen terhadap pembangunan masjid karena mereka menganggap pembangunan masjid tersebut merupakan upaya islamisasi terhadap masyarakat Batuplat dan dianggap tidak memenuhi persyaratan PB 2 Menteri. Yang tak kalah mengerikan lagi, aksi penolakan tersebut dianggap sebagai bentuk solidaritas terhadap sesama kaum Kristen di Jawa yang juga mengalami kesulitan dalam membangun rumah ibadah.⁸

Beberapa kasus di atas, merupakan bagian kecil dari sederatan konflik antar umat beragama di Indonesia. Melihat dari tiga kasus di atas, dapat dipelajari yang terjadi di Ambon merupakan pelampiasan dendam suatu kelompok kepada kelompok tertentu, yang kemudian dibalut oleh sentimen agama. Provokasi berdasarkan sentimen agama tersebut menemukan momentumnya karena

⁸ Reynold Uran and Ffirmansyah A. D. Mara, "Beribadah Yang Terpasung: Eksplorasi Peta Konflik Masjid Nur Musafir Kota Kupang," in *Praktik Pengelolaan Keragaman Di Indonesia: Kontestasi Dan Koeksistensi* (Yogyakarta: Center for Religious and Cros-cultural Studies, 2015), 98.

sebelumnya ada kecurigaan antarkelompok Islam dan Kristen. Adapun kejadian di Situbondo, merupakan reaksi terhadap putusan yang tidak adil/terlalu ringan terhadap penghina kiai/ustadz. Masyarakat kemudian mengarahkan kebencian tersebut kepada agama yang dianut oleh terdakwa. Akibatnya, kebencian terhadap seseorang, berubah kepada kebencian terhadap agama tertentu, sehingga amuk masa tertuju pada semua pemeluk agama Kristen di Situbondo. walau tanpa ada sangkut-pautnya sama sekali dengan masalah awal, hal ini jika tidak diredam dengan segera bukan mustahil mengarah kepada gnosida. Sedangkan yang terjadi di Kupang dapat dibaca sebagai menguatnya sentimen keagamaan karena kecemasan akan hilangnya hegemoni komunitas tertentu atas komunitas lain. Oleh sebab itu, masyarakat di Batuplat menganggap pendirian Masjid Nur Musafir sebagai islamisasi, bukan sebagai kebebasan beragama yang dijamin oleh undang-undang.

Agar penelitian ini terarah, penulis mencukupkan menganalisis akar konflik antaragama di Indonesia dalam dimensi tubuh umat Islam. Sebagai agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia, konflik antarumat beragama tidak dipungkiri juga bersumber dari sikap fudamentalisme dan radikalisme umat Islam yang menemukan wujud tertingginya dengan tindakan teror. Tindakan kekerasan terhadap minoritas jika diurutkan menjadi berikut: Pada mulanya, merupakan sikap merasa berbeda dengan golongan lain, mencari titik perbedaan sebanyak mungkin mengabaikan banyaknya kesamaan. Selanjutnya, kesadaran akan perbedaan tersebut menyulut kebencian terhadap yang lain. Pada tahap

selanjutnya sikap kebencian tersebut diartikulasikan dengan kekerasan verbal dan fisik terhadap yang lain.

Menurut KH Abdurrahman Wahid, ada tiga faktor yang menyebabkan fundamentalisme dalam tubuh umat Islam di Indonesia. *Pertama*, adanya pengaruh paham Islam transnasional ke dalam tubuh umat Islam. Masuknya paham Wahabi dan Ikhwanul Muslimin dari Timur Tengah yang sukses merubah wajah Islam di Indonesia yang semula dikenal dengan toleran, lembut dan penuh kedamian berubah menjadi agresif, intoleran dan penuh kebencian. Hal ini karena, ideologi Wahabi-Ikhwanul Muslimin merubah Islam dari agama menjadi ideologi. Islam yang semula terbuka menjadi tertutup dalam jubah ideologi dan platform politik. Pemahaman keagamaan kelompok garis keras merasa paling benar memahami kitab suci sehingga mereka berhak memaksakan pemahaman mereka terhadap orang lain. Mereka tidak menyadari, bahwa pemahaman mereka terhadap agama, walau berdasarkan kitab suci dan *sunnah* nabi tersebut merupakan pemahaman mereka terhadap agama juga relatif karena sebenarnya pemahaman agama mereka adalah usaha manusia terkait dengan tempat, waktu dan kemampuan memahami yang terbatas. Sebenarnya yang mereka perjuangkan hanyalah kepentingan ideologi dan politik yang dibungkus atas nama agama sebagai pelindung. Sehingga siapa saja yang menyerang ideologi dan platform politik kelompok Islam transnasionalis tersebut, akan dituduh dan dianggap sebagai serangan terhadap Islam sehingga dianggap kafir dan murtad.⁹

⁹ Abdurrahman Wahid, "Musuh Dalam Selimut," in *Ilusi Negara Islam*, ed. Abdurrahman Wahid (Jakarta: The Wahid Institute, 2009). 19.

Kedua, merupakan implikasi logis dari yang pertama. Oleh karena ideologisasi ajaran Islam sehingga pemahaman agama Islam kaum fundamentalisme agama menjadi tertutup. Akibatnya, segala ideologi dan isme akan mereka tolak dengan dalih kesempurnaan Islam. Kalaupun mau memandingkan Islam dengan ideologi lain, itu hanya ingin menunjukkan keunggulan Islam terhadap isme-isme yang lain. Sifat sombong seperti ini, membuat fundamentalisme Islam tidak menghargai perkembangan di luar walau sudah maju beserta rumusan kongkritnya, alih-alih akan disematkan sentimen negatif, seperti produk sekuler, liberal dan komunis. Hal inilah dinamakan sebagai mental benteng, apapun yang datang dari luar Islam akan dianggap sebagai pengganggu akan kemurnian Islam. Sikap menutup diri seperti ini, tidak hanya membuat umat Islam semakin terbelakang, tapi juga menyuburkan sentimen dan kebencian terhadap kelompok di luar Islam. Padahal, agama Islam sangat tidak relevan jika hanya dijadikan alat untuk membentengi diri. Islam harus diletakkan sebagai petunjuk dan mengarahkan isme-isme tersebut bagi kebutuhan hakiki umat manusia seperti nasionalisme, sosialisme dan lain-lain.¹⁰

Ketiga, adanya pendangkalan pemahaman ajaran Islam dalam tubuh umat Islam sendiri. Penafsiran yang salah terhadap ajaran Islam membuat orang Islam melakukan tindakan yang bertentangan dengan spirit perdamaian Islam. Hal ini yang dinamakan pendangkalan pemahaman agama. Misal, adanya pembenaran bersikap keras terhadap kaum kafir berdasarkan QS. al-Fath [48]: 29.

¹⁰ Abdurrahman Wahid, "Mengapa Mereka Marah," in *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, ed. Muh. Shaleh Isre (Yogyakarta: LKiS, 2016). 115.

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ

Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan Dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka.

Padahal konteks *kuffār* merujuk pada orang-orang musyrik di Makkah yang menentang Nabi Muhammad. Umat Islam hanya boleh melakukan kekerasan jika mereka diusir dari rumah mereka.¹¹

Dari ketiga faktor yang penyebab fundamentalisme agama dalam tubuh umat Islam yang berpotensi terjadinya konflik antaragama di Indonesia tersebut. Penulis mengambil faktor ketiga sebagai landasan kegelisahan akademik dari penelitian ini. Yaitu, pendangkalan agama yang termanifestasikan dengan kesalahan interpretasi ayat al-Qur’ān mengenai hubungan antaragama. Sekedar menyebut contoh, apa yang telah ditafsirkan Ustad Adi Hidayat (UAH) terhadap al-Kāfirūn ayat 6.

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

“Untukmu agamamu, dan untukkulah, agamaku.”

UAH menyatakan ayat tersebut tidak hanya memberikan batasan *ubudiyah* antara umat Islam dan non-Muslim. Namun melebihi itu, segala atribut peribadatan seperti pengucapan selamat natal, pembuatan ketupat bahkan penjagaan terhadap peribadatan agama lain, juga tidak diperkenankan. Statemen ini dilandasi dengan

¹¹ Abdurrahman Wahid, “Bersumber Dari Pendangkalan,” in *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Dan Demokrasi* (Yogyakarta: The Wahid Institute, 2006), 299.

ungkapan paradoksial bahwa “toleransi yang paling hebat adalah *zero tolerance*”.¹²

Penafsiran UAH dinilai problematik lantaran UAH tidak bisa membedakan ranah sosial-budaya dan ranah agama. Perayaan hari raya ketupat merupakan ekspresi kebudayaan, bukan agama. Sedangkan pengucapan selamat natal menurut Habin Ali Zainal Abidin bukan dalam rangka membenarkan keyakinan Kristen, namun merupakan sikap simpat terhadap kaum Kristen dan merasa berbahagia atas sebab kebahagiaan orang lain.¹³

Oleh karena kegelisahan akademik di atas, penulis meneliti . Oleh karena itu, penulis mengangkat penelitian terkait koeksistensi agama-agama yang berbasis nilai-nilai Qurani. Namun, konsep koeksistensi agama-agama tidak begitu familiar di Indoensia, bahkan Kementerian Agama RI dalam modul moderasi beragama tidak menyebutkan bahwa kehidupan koeksistensi sebagai salah satu bentuk implementasi moderasi beragama.¹⁴ Oleh karena itu, penulis mencari bentuk relevansi konsep koeksistensi agama-agama dengan toleransi beragama, suatu terma yang begitu familiar di Indonesia, khususnya bagi aktivis perdamaian antarumat beragama.

Objek penelitian ini adalah penafsiran di kitab *Aḍwa' al-Bayān fī 'Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān* karya Muḥammad al-Āmin bin Muḥammad al-Mukhtār al-

¹² Ceramah Pendek, “Menyikapi Toleransi Yang Kebablasan [Tafsir Surah Al Kaafirun] | Ustadz Adi Hidayat Lc MA,” December 28, 2016, <https://youtu.be/G1aS2-hdtdY>.

¹³ Sanad Media, “Ngaji | Mengucapkan Selamat Natal Dianjurkan | Habib Ali Al Jufri,” December 25, 2019, <https://youtu.be/B6LQvZXMK0>.

¹⁴ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019).

Jaknī al-Shinqīṭī terhadap *term al-dīn* yang tersebar dalam al-Qur’ān dalam konteks ayat-ayat yang menerangkan persinggungan antara Muslim dengan non-Muslim perspektif teori *tafsīr maqāsidī*. Penulis memilih kitab *Aḍwa’ al-Bayān fī ‘Idāh al-Qur’ān bi al-Qur’ān* karena dalam kitab tersebut al-Shinqīṭī secara jelas menggunakan pendekatan penafsiran *al-Qur’ān bi al-Qur’ān*.¹⁵ Pendekatan ini, berimplikasi secara langsung pada pendekatan tematik, karena melalui penafsiran al-Qur’ān dengan al-Qur’ān, al-Shinqīṭī mencoba mekonstruksi semua ayat yang berkaitan dengan tema tertentu. Gaya analisis tematik itu, merupakan pintu pertama untuk menemukan *maqāsid* al-Qur’ān melalui metode induktif dan konklusif.¹⁶

Sebagai contoh dalam menafsirkan al-Kafirun: 6, al-Shinqīṭī menganalisis ayat tersebut dengan menyandingkan dengan al-Qasas: 55, Yunus: 41 dan al-Kahfi: 29. Berdasarkan beberapa ayat tersebut, maksud al-Kafirun: 6 adalah menegaskan perbedaan antara yang batil dengan yang hak, tidak boleh ada pencampuran antarsesama agama. Penegasan bahwa semua agama harus berjalan dengan caranya masing-masing dalam al-Kafirun: 6 bukan berarti membenarkan perilaku menyimpang orang-orang kafir. hanyalah sebagai peringatan.¹⁷

Melihat dari penafsiran tersebut, al-Qur’ān terkait hubungan antara Muslim dan non-Muslim dalam pembacaan al-Shinqīṭī mempunyai dua dimensi. Sisi

¹⁵ Muḥammad al-Āmin bin Muḥammad al-Mukhtār al-Jaknī Al-Shinqīṭī, *Aḍwa’ Al-Bayān Fī ‘Idāh Al-Qur’ān Bi Al-Qur’ān* (Makkah: Dār al-‘Ālim al-Fawāid, 2006), Vol 1, 8.

¹⁶ Metode induktif dan konklusif ini menjadi salah satu langkah metodologis *tafsīr maqāsidī*. Selain dari dua langkah metodologis tersebut, Waṣfī ‘Asyūr menawarkan langkah metodologis menemukan maksud al-Qur’ān melalui teks al-Qur’ān, *lagacy* ulama, lihat Waṣfī ‘Asyūr Abū Zayd, *Naḥwa Al-Tafsīr Al-Maqāsidī Li Al-Qur’ān Al-Karīm Ru’yah Ta’sīsiyyah Li Manhaj Jadīd Fi Tafsīr Al-Qur’ān* (Kairo: Mufakkirun li Dhawliyyah wa Nashr, 2019), 49-60.

¹⁷ Al-Shinqīṭī, *Aḍwa’ Al-Bayān Fī ‘Idāh Al-Qur’ān Bi Al-Qur’ān*, Vol 9, 585.

pertama, mengatakan dengan tegas bahwa perilaku orang-orang kafir tersebut menyimpang, adapun di sisi yang lain al-Qur'ān tetap mengisaratkan penghargaan atas eksistensi mereka dan membiarkan mereka dengan bebas menganut pahamnya bahkan kebebasan itu menyangkut pengingkaran terhadap risalah Nabi Muhammad. Berdasarkan kesadaran sosial inilah konsep koeksistensi agama-agama dibangun. Penelitian mengelaborasi hasil penafsiran konsep *al-dīn* untuk mengembangkan konsep koeksistensi agama-agama yang tertuang dalam penafsiran *Aḍwa' al-Bayān fī Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, melalui pendekatan *tafsīr maqāsidī*.

B. Identifikasi Dan Batasa Masalah

Melihat dari latar belakang di atas, penulis mengidentifikasi masalah sebagai berikut:

1. Kenyataan banyaknya penduduk di Indonesia dengan keragaman, suku, ras, keyakinan.
2. Usaha *Founding Parent* bangsa Indonesia untuk mengakomodir berbagai perbedaan di Indonesia dalam Pancasila sebagai dasar negara.
3. Konflik antarkelompok agama yang terjadi dalam masyarakat heterogen di Indonesia sehingga koeksistensi agama-agama di Indonesia belum terwujud.
4. Belum familiarnya konsep koeksistensi agama-agama di Indonesia.
5. Terjadinya infiltrasi ideologis Islam transnasional dari kelompok Wahabi dan Ikhwanul Muslimin ke tubuh umat Islam Indonesia.

6. Munculnya ujaran kebencian kelompok mayoritas terhadap minoritas yang diespresikan dengan penghancuran rumah ibadah.
7. Timbulnya sentimen dan saling curiga antarkelompok agama berupa tuduhan Islamisasi atau Kristenisasi yang menghinggapi paradigma berfikir ketika kelompok agama tertentu melihat kelompok agama lain.
8. Terjadinya solidaritas kekerasan dari kelompok agama di suatu daerah terhadap kelompok agama yang sama di daerah lain yang menyebabkan diskriminasi berantai antardaerah di Indonesia.
9. Munculnya sikap menutup diri kelompok umat Islam dari perkembangan dan realitas di luar Islam beserta nostalgia historinya, sehingga menciptakan sikap eksklusif yang mengarah pada fundamentalisme.
10. Proses pendangkalan agama yang menjurus pada pemahaman radikalisme yang terjadi dalam tubuh umat Islam berupa mis-interpretasi terhadap sumber ajaran Islam; yakni al-Qur'ān dan Hadis.

Oleh karena identifikasi masalah dirasa terlampau banyak. Penulis membatasi masalah hanya sebatas konflik antarkelompok agama yang terjadi dalam masyarakat heterogen di Indonesia sehingga koeksistensi agama-agama di Indonesia belum terwujud dan belum dikenalnya konsep koeksistensi agama-agama di Indonesia. Oleh karena itu, penulis berusaha menjawab kedua masalah tersebut dengan merumuskan konsep koeksistensi agama-agama berbasis nilai-nilai Qur'ani berlandaskan penafsiran al-Shinqiṭī dan mencari bentuk relevansinya kepada salah satu konsep yang sudah terkenal di Indonesia, yaitu toleransi beragama. Adapun bentuk rumusan masalahnya sebagaimana berikut.

C. Rumusan Masalah

1. Bagaimana penafsiran al-Shinqīṭī terhadap *term al-dīn* perspektif *tafsīr maqāṣidī* membangun konsep koeksistensi agama-agama ?
2. Bagaimana relevansi koeksistensi agama-agama perspektif al-Shinqīṭī terhadap toleransi beragama ?

D. Tujuan Penelitian

1. Mengetahi penafsiran al-Shinqīṭī terhadap *term al-dīn* perspektif *tafsīr maqāṣidī* yang membangun konsep koeksistensi agama-agama
2. Mengetahui relevansi koeksistensi agama-agama perspektif al-Shinqīṭī toleransi beragama.

E. Kegunaan Penelitian

1. . Teoritis

Penelitian ini diharapkan memberikan sumbangsih terhadap kerukunan umat beragama dan mengembangkan wacana-wacana relasi antara koeksistensi antaragama di Indonesia khususnya dan dunia pada umumnya. Mengembangkan kajian terhadap *term al-dīn* dalam ayat-ayat dalam *Aḍwa' al-Bayān fī Iḍāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān* yang membahas persinggungan antara Muslim dan non-Muslim menurut perspektif *tafsīr maqāṣidī*.

2. Praktis

- a. Bagi Peneliti, memberikan penambahan wawasan keilmuan bagi penulis guna meneruskan perjuangan dan pemikiran keislaman moderat dengan jangkar al-Qur'ān dan Hadis dengan pendekatan yang modern

- b. Bagi komunitas perdamaian di Indonesia, diawali dengan organisasi Gusdurian yang penulis aktif di dalamnya, semoga penelitian ini menambah wawasan keislaman para aktifis pewaris perjuangan Gus Dur mengenai koeksistensi antaragama di Indonesia sudut pandang *tafsīr maqāsidī*. Serta kepada FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama) dan kepada organisasi atau komunitas yang berkomitmen terhadap hubungan perdamaian lintas agama di Indonesia serta melindungi kelompok minoritas yang rentan.
- c. Bagi pembaca, terutama bagi para peneliti tafsir dan Al-Qur'ān yang terjaring dalam jurusan IAT (Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsir) ataupun di luar jurusan IAT, baik peneliti yang berada di jurusan Ushuluddin ataupun pemerhati kajian keislaman. Semoga dapat memberikan wawasan konsep koeksistensi antaragama dalam sudut pandang *tafsīr maqāsidī*. Agar terciptanya generasi Muslim yang mempunyai orientasi ketuhanan dan kemanusiaan secara berimbang di dalamnya.

F. Kerangka Teoritik

Tafsīr maqāsidī merupakan sebuah pendekatan baru dalam dunia penafsiran yang menjadi ciri utama epistemologi tafsir kontemporer. Jika penafsiran terdahulu dalam mengambil makna al-Qur'ān berputar pada kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ lā bi khusūṣ al-sabāb* dan *al-'ibrah bi khusūṣ al-sabāb lā bi 'umūm al-lafẓ*. Adapun landasan teoritis *tafsīr maqāsidī* adalah *al-'ibrah bi maqāsid al-shari'ah*.¹⁸ Menurut Abdul Mustaqim *tafsīr maqāsidī* merupakan jalan tengah antara dua kutub ekstrim penafsiran yakni mufasir penyembah teks serta

¹⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010). 24.

mengabaikan konteks dan mufasir yang mengabaikan teks demi konteks.¹⁹ Adapun pembagian *maqāshid* al-Qur'ān ada lima macam.²⁰ *Pertama*, *maqāshid* umum, sebuah tujuan universal kenapa al-Qur'ān diturunkan. *Kedua*, *maqāshid* khusus al-Qur'ān, yakni maksud yang khusus pada *term* tertentu semisal kata *insan* dalam al-Qur'ān, mengenai topik bahasan tertentu, misalnya keluarga dalam al-Qur'ān. *Ketiga*, *maqāshid* surah al-Qur'ān yakni menemukan maksud dari sebuah surah tertentu secara garis besar yang didukung oleh beberapa *maqāshid* pertikuler ayat-ayat dalam surah tersebut. *Keempat*, *maqāshid* ayat al-Qur'ān, yaitu ungkapan maksud ayat al-Qur'ān secara terpisah satu sama lain dengan pendekatan bahasa Arab. *Kelima*, *maqāshid* kata dalam ayat al-Qur'ān untuk mengungkap tujuan dari sebuah kata dalam al-Qur'ān.

Kerangka epistemik *tafsīr maqāshidī* menurut Waṣfī 'Āshūr, ada empat.²¹ *Pertama*, melacak *maqāshid al-Qur'an* dengan mengacu pada teks al-Qur'ān sendiri, ada beberapa ayat yang menjelaskan tujuan al-Qur'ān diturunkan. Menurut Ahmad al-Raysūny secara garis besar ada empat tujuan al-Qur'ān yang secara eksplisit disebutkan secara jelas dalam al-Qur'an. Yaitu, mengesakan Allah dan beribadah kepada-Nya (Hud: 1-2), memberikan petunjuk agama dan dunia untuk manusia (al-Maidah: 16), penyucian jiwa dan pengajaran kebijaksanaan (al-Baqarah: 151) dan menegakkan kebenaran dan keadilan (al-Maidah: 48).²²

¹⁹ Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Beragama," in *Pidato Pengukuhan Guru Besar Dalam Bidang Ulumul Qur'an UIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta, 2019). 5.

²⁰ Abū Zayd, *Naḥwa Al-Tafsīr Al-Maqāshidī Li Al-Qur'ān Al-Karīm Ru'yah Ta'sīsiyyah Li Manhaj Jadīd Fi Tafsīr Al-Qur'ān*. 19.

²¹ Ibid. 46.

²² Ahmad al-Raysūny, *Maqāshid Al-Maqāshid: Al-Ghayāt Al-'Alamiyyah Wa Al-'Alamiyyah Al-Shari'ah* (Bairut: al-Shakbah wa al-'Arabiyyah li al-Abhāth wa al-Nashr, 2013). 11.

Kesimpulan al-Raysūny dalam menyusun gambaran besar tujuan al-Qur’ān tersebut berasal dari sudut pandang *teosentris*, artinya bangunan tujuan al-Qur’ān bersumber dari tauhid dan ibadah, diturunkan menjadi keadilan, kebenaran dan hidayah. Tidak seperti al-Raysūny, Ibn ‘Āsyur yang melacak tujuan al-Qur’ān dari sudut pandang antroposentris berdasarkan al-Nahl/: 89.²³ Menurut Ibn ‘Āshūr berdasarkan ayat ini bertujuan untuk memperbaiki manusia dalam lingkup individu, kelompok masyarakat dan antarkelompok negara/antarnegara.²⁴ Adapun Kuntowijoyo mendefinisikan tujuan al-Qur’ān hadir dengan lebih bumi lagi alih alih sangat sosialis, yang disebutnya sebagai cita-cita profetik yakni “menciptakan masyarakat yang adil dan egaliter yang didasarkan pada iman” yang bersumber dari ayat 110 surat Ali Imran.²⁵ *Kedua*, melacak al-Qur’ān dengan metode induktif, yakni sebuah kerangka mengumpulkan bagian-bagian kecil, atas dasar kategorisasi yang sama. Kemudian menetapkan status keseluruhan bagiannya berdasarkan bagian-bagian sampelnya. Secara teknis, Ibn ‘Āshūr menyebutkan tatanan operasional metode induktif menjadi dua langkah. Langkah pertama, mengumpulkan beberapa topik-topik yang berbeda *‘illah* kemudian dicari hikmah atas berbagai topik tersebut, lalu menetapkan bahwa hikmah tersebut merupakan tujuan bersama dari berbagai topik tersebut. Langkah

²³ Muhammad Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Tafsīr Al-Tharīr Wa Al-Tanwīr* (Tunisia: Maktabah Dār al-Tunisiyah li al-Nashr, 1984). 34.

²⁴ Penulis memberikan terjemahan alternatif *term* ‘*umrān* sebagai negara/antarnegara. Secara normatif definisi tersebut bertentangan dengan definisi yang digagas oleh Ibn ‘Āshūr sendiri yang menyebutkan ‘*umrān* sebagai dunia Islam. Penulis mengartikannya sebagai negara berdasarkan kata kunci bahwa maksud ‘*umrāniyah* adalah proses interaksi antar kelompok yang atas dasar kebaikan bersama, *common good*. Kata kunci ini sangat berkesesuaian dengan bentuk negara yang mana wadah untuk berinteraksi dari berbagai kelompok dengan latar belakang geografis, budaya, kepercayaan dan pandangan politik yang beragam dalam satu pemerintahan dan undang-undang yang sama.

²⁵ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Jakarta: Tiara Wacana, 1998). 360.

kedua, melacak beberapa topik yang berbeda, namun memiliki *'illah* yang sama, maka *'illah* yang sama tersebut ditetapkan sebagai tujuan hukumnya.²⁶

Ketiga, menemukan tujuan al-Qur'ān dengan menempuh metode kongklusif, merupakan kelanjutan dari metode induktif. Setelah langkah induktif selesai selanjutnya menyimpulkan secara general dengan analisis penelitian. *Keempat* melacak pendapat ulama yang menyimpulkan sebuah tujuan al-Qur'ān. Sejauh yang bisa disebutkan disini, Rashid Riḍa mengatakan bahwa tujuan al-Qur'ān adalah menjelaskan tujuan ajaran ajaran Islam meliputi: beriman kepada Allah, beriman kepada hari kebangkitan dan beramal saleh, menjelaskan apa yang tidak diketahui manusia terkait masalah kenabian dan kerasulan, menjelaskan kefitrahan manusia dan kerangka berfikir sehat, kebijaksanaan, pengetahuan dan hati yang jernih, menjelaskan kemaslahatan kehidupan sosial dalam bingkai persaudaraan universal, menjelaskan hikmah dari berbagai tuntutan kewajiban Islam, menjelaskan hukum pengelolaan negara, menjelaskan pengelolaan kekayaan dengan baik, menjelaskan aturan berperang untuk meminimalisir dampak buruknya, menjelaskan emansipasi gender dan mengangkat martabat wanita dan menjelaskan pembebasan dari segala bentuk perbudakan dan kolonialisme.²⁷

Ada beberapa aturan yang dipakai dengan agar metodologi *tafsīr maqāṣidī* tidak menyimpang menuju tafsir *madhmumah* karena menuju penafsiran subjektif yang tidak terkendali. Waṣfi 'Āshūr merumuskan aturan metodologi *tafsīr*

²⁶ Muhammad Tāhir Ibn Āshūr, *Maqāṣid Al-Shari'ah Al-Islamiyyah* (Bairut: Dār al-Kutub al-Banānī, 2011). 26-28

²⁷ Muhammad Rashid Riḍa, *Al-Wahy Al-Muhammadi Thubūt Al-Nubuwwah Bi Al-Qur'ān* (Bairut: Mu'assah 'Izzud al-Dīn, 1985). 191.

maqāṣidī sebagai berikut;²⁸ disimpulkan dari proses yang benar, memenuhi syarat-syarat *mufassir maqāṣidī*, mengutamakan *maqāṣid* tekstual dan otentik dari al-Qur’ān, mengedapankan *maqāṣid* umum al-Qur’ān²⁹ dan menyelaraskan dari beragam *maqāṣid* umum, khusus, surat, ayat dan kata dalam al-Qur’ān dalam struktur hirarkis.

G. Penelitian Terdahulu

Penelitian terkait koeksistensi antaragama dan *tafsīr maqāṣidī* telah banyak dikarang oleh para peneliti, entah berupa jurnal, penelitian akhir atau paaper yang dipresentasikan. Dalam melacak penelitian terdahulu disini, penulis akan melacak penelitian terkait koeksistensi antaragama dan *tafsīr maqāṣidī* untuk menemukan *research gap* antara penelitian ini dengan penelitian terdahulu.

1. Penelitian akhir yang berjudul *Tafsir Ayat-ayat Waris Perspektif Tafsīr Maqāṣidī Ibn ‘Ashūr* karangan Moh Mauluddin.³⁰ Dalam penelitiannya, Mauluddin menemukan bahwa Ibn ‘Asūr menafsirkan ayat-ayat tersebut melalui analisis teks sehingga dapat diambil nilai-nilai universalnya sebagai tujuan hukum. Dalam menafsirkan ayat-ayat waris dengan *tinjauan maqāṣid al-sharī’ah*, prinsip-prinsip yang dipegang dan menjadi landasan berfikir Ibn ‘Ahsūr adalah tujuan umum shariat, yaitu untuk mendatangkan *maṣlahah* dan

²⁸ Abū Zayd, *Naḥwa Al-Tafsīr Al-Maqāṣidī Li Al-Qur’ān Al-Karīm Ru’yah Ta’sīsiyyah Li Manhaj Jadīd Fi Tafsīr Al-Qur’ān*. 75

²⁹ Waṣfi ‘Ashur tampaknya terinspirasi dari pendektan holisme dalam filsafar sistem hukum Islam atas universalitas syariah Islam, sehingga tidak boleh ada ketidak selarasan antara kaidah hukum universal atas hukum-hukum tunggal dan persial. Oleh karena prinsip holisme tersebut, tidak boleh ada pertentangan antara bagian universal dan partikular, alih-alih eksistensi bagian partikular tersebut untuk menguatkan bagian universal. Lihat Jasser Auda, *Maqāṣid Al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London and Wasington: The International Institute Of Islamic Thought, 2007). 199.

³⁰ Moh Mauluddin, “Tafsīr Ayat-Ayat Waris Perspektif Tafsīr Maqāṣidī Ibn ‘Ashūr” (Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2018).

menolak *mafsadah*. Ayat-ayat waris yang Ibn ‘Ahsūr tafsirkan terdapat relevansi dengan teori *maqāsid al-sharī’ah* yang ia bangun. *Maqāsid al-sharī’ah* yang tampak pada penafsiran ayat-ayat waris tersebut adalah fitrah (*al-fiṭrah*), maslahat (*al-maṣlahah*), dan kesetaraan (*al-musāwah*). Perbedaan penelitian Mauluddin dengan penelitian penulis antara lain, jika Mauluddin mengangkat pembagian waris sebagai objek materialnya, maka penulis mengangkat koeksistensi antaragama. Perbedaan lain terletak pada titik objek formalnya, yakni jika penulis menjadikan Muḥammad al-Shinqiṭī sebagai objek formalnya melalui perspektif *tafsīr maqāsidī*, sedangkan Mauluddin hanya mencupkan diri dari Ibn ‘Ashūr.

2. Penelitian Ihda Hani’atun Nisa’ yang berjudul *Pembacaan Tafsir Maqashidi terhadap Keselamatan Agama Selain Islam dalam Al-Qur’an*.³¹ Dengan menggunakan pendekatan *tafsīr maqāsidī* Abdul Mustaqim terhadap ayat-ayat keberagaman Nisa’ menemukan bahwa ayat yang menunjukkan superioritas agama Islam terhadap agama lain bukan dalam konteks lembaga keagamaan sebagaimana yang dipahami sekarang, namun lebih kepada arti generiknya. Selain itu, al-Qur’ān juga mengakui eksistensi agama lain, hal ini sangat memungkinkan adanya keselamatan bagi pemeluk agama selain Islam. Hal ini karena, keselamatan bukan tergantung pada lembaga keagamaan melainkan sikap pasrah dalam beriman dan berbuat baik. Penelitian yang disusun oleh Nisa’ walaupun bersinggungan dengan eksistensi agama selain Islam, yang menjadi fokus Nisa’ adalah status non-Muslim di akhirat kelak. Hal ini berbeda

³¹ Ihda Hani’atun Nisa’, “Pembacaan Tafsir Maqashidi Terhadap Keselamatan Agama Selain Islam Dalam Al-Qur’ān,” *Ilmu Ushuluddin* 7, no. 2 (2020).

dari penulis yang menjadikan non Muslim sebagai objek penelitian dari sudut pandang kehidupan koeksistensi antaragama di dunia.

3. Penelitian oleh Fatima Fayes Al-Herbawi yang berjudul *The Role of Education in Promoting Interreligious Coexistence*.³² Penelitian bertujuan untuk mendefinisikan pentingnya hidup berdampingan antaragama dan peran pendidikan dalam mempromosikannya. Fatima Fayes menemukannya bahwa peranan guru sangat menentukan dalam mempromosikan hubungan dalam bingkai koeksistensi antaragama. Hal ini penting karena kehidupan dalam bingkai koeksistensi merupakan kebutuhan hakiki saat ini, selain itu hidup berdampingan dalam perbedaan merupakan hukum alam yang sudah Allah tetapkan bagi hamba-hambanya yang berbeda warna kulit, kepercayaan, agama dan pemikiran. Penelitian Fatima Fayes membangun argumentasi pentingnya koeksistensi antar-agama dari sudut pandang pendidikan, sedangkan penulis membangun argumentasi koeksistensi antaragama berdasarkan al-Qur'an perspektif *tafsir maqāsidī*.
4. Penelitian yang dilakukan oleh Moh Thowhidul Islam yang berjudul *Paceful Coexistence of Various Religious Group in Islam; Some Examples from History of Muslim Societies*.³³ Thowhidul Islam, berangkat dari kegelisahan akademik banyaknya pertikaian di negara Muslim. Padahal kehidupan koeksistensi agama-agama menemukan landasan dalam Islam yakni surat al-Hujurat ayat 13 dan teladan peradaban Islam awal yang terkam dalam suasana

³² Fatima Fayes Al-Herbawi, "The Role of Education in Promoting Interreligious Coexistence," *Journal of Educational and Psychological Science* 4, no. 38 (2020).

³³ Thowhidul Islam, "Peaceful Coexistence of Various Religious Group in Islam; Some Examples from History of Muslim Societies," *Journal of Islamic Thought and Civilization* 8, no. 2 (2018).

koeksistensi antara Islam dengan agama-agama lain. Penelitian ini berfokus untuk memotret peradaban Islam awal yang mampu hidup berdampingan dengan agama lain dengan damai. Hal ini berbeda dengan penulis yang ingin menggali konsep koeksistensi agama-agama dalam al-Qur'aan kemudian menemukan relevansinya dengan keragaman Indonesia.

5. Penelitian akhir yang berjudul *Ḥifẓ al-Dīn dalam al-Qur'an Perspektif Tafsir Maqāṣidī Ibn 'Āsyur*, yang disusun oleh Arif Husen.³⁴ Penelitian Husen bertujuan untuk mengemukakan gagasan Ibn 'Āsyur terkait menjaga agama dalam al-Qur'ān. Setelah Husen meneliti berbagai term terkait *al-dīn* terhadap ayat-ayat yang tersebar di berbagai ayat kemudian dinilai dari sudut pandang *tafsir maqāṣidī* Ibn 'Āsyur, Husen menemukan bahwa penjagaan agama meliputi tiga aspek, yakni akidah, ibadah dan akhlak. Tidak hanya sampai disitu, artikulasi penjagaan terhadap agama bisa juga berupa menjaga keberlangsungan umat Islam itu sendiri. Penelitian Arif Husen tersebut berfokus pada keberlangsungan ekosistem dalam tubuh agama Islam meliputi akidah, ibadah dan akhlak dalam meneliti konsep *al-dīn* dalam al-Qur'ān. Hal ini berbeda dengan penulis yang mengkaji konsep *al-dīn* dalam al-Qur'ān dalam ayat-ayat yang berkonteks persinggungan antara Muslim dengan non-Muslim, melalui sudut pandang *tafsir maqāṣidī*.

H. Metode Penelitian

Secara umum, metodologi ialah bentuk metode dan aturan yang mesti diikuti oleh setiap peneliti, sedangkan metode adalah rencana regular yang

³⁴ Arif Husen, "Ḥifẓ Al-Dīn Dalam Al-Qur'an Perspektif Tafsir Maqāṣidī Ibn 'Āsyur" (Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021).

sistematis sebagai cara melakukan sesuatu.³⁵ Dari metodologi itu kemudian kebenaran suatu penelitian menjadi terarah dan dapat dipertanggungjawabkan. Metode penelitian niscaya digunakan oleh peneliti supaya sebuah penelitian dapat ditemukan urutan dan tahapan proses penelitiannya, yakni dengan alat apa dan prosedur yang bagaimana proses penelitian akan dilaksanakan.³⁶ Lebih mengerucut lagi metode penelitian tafsir merupakan riset terhadap hasil riset seorang penafsir yang menafsirkan al-Qur'an.³⁷

1. Metodologi dan Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan metodologi penelitian kualitatif. Jennifer Mason mendefinisikan, penelitian kualitatif ialah memproduksi pandangan umum tentang kerja sesuatu bahan secara intensif menyambungkan konteks dengan penjelasan, sehingga peneliti sanggup untuk memproduksi temuan penting tentang generalisasi antarkontekstual (*cross-contextual generalities*).³⁸ Karakteristik penelitian kualitatif adalah berusaha mengkonstruksi realitas dan memahami maknanya, sehingga konsen dalam aspek proses, peristiwa serta autentisitas.³⁹ Jika John Creswell, seperti dikutip oleh Raco, mengklasifikasi pendekatan kualitatif ke dalam lima objek bahasan, yakni biografi, fenomenologi, etnografi, *grounded-theory* dan studi kasus.⁴⁰ Kategori penelitian penulis dalam hal ini tergolong pada jenis keempat. Yakni

³⁵ Gumilar Rusliwa Somantri, "Memahami Metode Kualitatif," *Makara Sosial Humaniora* 9, no. 2 (2005): 57.

³⁶ Asep Saepoll Hamndi and E. Bahrudin, *Metode Penelitian Kuantitatif Dalam Penelitian* (Yogyakarta: Deepublis, 2014).

³⁷ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2015). 21

³⁸ Jennifer Mason, *Qualitative Researching* (London: SAGE Publications, 2002). 1

³⁹ Somantri, "Memahami Metode Kualitatif." 58

⁴⁰ J. R. Raco, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik Dan Keunggulannya* (Jakarta: PT Grasindo, 2010). 1

penelitian ini berusaha menemukan sebuah konklusi atau sebuah teori, aplikasinya adalah menemukan basis pemahaman koeksistensi agama-agama pada kajian *term al-dīn* dalam tafsir *Aḍwa' al-Bayān fī 'Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān* dengan pendekatan *tafsīr maqāsidī*.

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan sebuah penelitian yang melalui serangkaian proses yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca dan mencatat serta mengolah bahan penelitian.⁴¹ Dalam perakteknya penulis akan mengumpulkan bahan pustaka, membaca, mencatat serta mengolah pustaka mengenai koeksistensi antaragama, teori *tafsīr maqāsidī* dan pemahaman konsep *al-dīn* dalam ayat-ayat yang memiliki konteks persinggungan antara Muslim dengan non-Muslim serta relevansinya bagi demokrasi di Indonesia.

2. Sumber Data

Sebuah penelitian ilmiah, ada dua jenis sumber data dapat dipakai, yakni sumber primer dan sumber sekunder.⁴² Penelitian ini pun memiliki kedua sumber data tersebut. *Pertama*, sumber primer. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah kitab Tafsir *Aḍwa' al-Bayān fī 'Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. *Kedua*, referensi sekunder. Data sekunder dalam penelitian ini adalah *Naḥwa al-Tafsīr al-Maqāsidī li al-Qur'ān al-Karīm Ru'yah Ta'sīsiyyah li Manhaj Jadīd fī Tafsīr al-Qur'ān* karngan Waṣfī 'Asyūr Abū Zayd. Beserta beberapa mencakup berupa spektrum keilmuan terhadap konsep koeksistensi

⁴¹ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2014). 3.

⁴² Suryana, *Metodologi Penelitian: Model Praktis Penelitian Kuantitatif Dan Kualitatif* (Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia, 2010). 38

agama-agama yang tersebar dalam kitab, buku, jurnal, skripsi dan tesis yang berkaitan dengan tema penelitian ini.

3. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library research*) yang tidak memiliki sumber dari wawancara dan pengamatan lapangan, maka pengumpulan data dilakukan dengan pengumpulan literatur-literatur terkait, baik dari data primer maupun sekunder dengan langkah tertentu. *Pertama*, penulis menetapkan tema yang akan dikaji, yakni koeksistensi antaragama dalam penafsiran kitab *Aḍwa' al-Bayān fī 'Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān* dan studi terhadap konsep *al-dīn* dalam ayat-ayat yang memiliki konteks persinggungan antara Muslim dengan non-Muslim perspektif *tafsīr maqāsidī*.

Kedua, melakukan pengelompokan data dan menyeleksi khususnya artikel ilmiah, penelitian akhir dan literatur Islam klasik dan literatur berbahasa Indonesia, Inggris dan Arab terkait koeksistensi agama agama dalam al-Qur'ān, *tafsīr maqāsidī* dan studi terhadap konsep *al-dīn* dalam ayat-ayat yang memiliki konteks persinggungan antara Muslim dengan non-Muslim serta relevansinya bagi demokrasi di Indonesia.

4. Teknik Analisis Data

Data tersebut akan dikaji secara cermat melalui metode diskriptif analisis yaitu suatu metode yang menggambarkan hasil temuan penelitian yang didasarkan dari berbagai sumber yang bertemakan sama.⁴³ Bisa dikatakan, teknik analisa data dalam penelitian ini menggunakan teknik *content analysis*,

⁴³ Winarto Surahmad, *Dasar Dan Thenic Research* (Bandung: Tarsino, 1978). 138

yakni menganalisis dan mengeksplorasi semua kelompok data atau berkaitan dari berbagai kategori ⁴⁴

I. Sistematika Pembahasan.

Penulis menjelaskan sistematika penulisan tesis yang penulis susun sebagai berikut:

Bab I, pendahuuan berisi latar belakang masalah, identifikasi masalah, batasan masalah, kerangka teoritis, tinjauan pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan. Hal ini dimaksudkan agar proses penelitian tetap konsisten dan seistematika dalam rencana penelitian yang telah digariskan sejak awal

Bab II, menjelaskan konsep *al-dīn* secara bahasa dan penulis akan mengategorisasikan *term al-dīn* dan segala derivasinya dalam al-Qurān. Mengenai pemaknaan *term al-dīn*, penulis merujuk kepada kamus induk bahasa Arab. Selanjutnya penulis menjelaskan keterkaitan antara *al-dīn* dengan *shari'ah*, *islam* dan *millah*. Selanjutnya, penulis mengidentifikasi ayat yang mengandung *term al-dīn* yang berkonteks persinggungan antara Muslim dan non-Muslim. Tidak cukup sampai di situ, penulis juga membahas mengenai koeksistensi agama-agama. Bermula dari melacak definisi dan sejarah munculnya istilah tersebut, potret historis pengalaman umat Islam dalam mengaplikasikan kehidupan koeksistensi dan melacak landasan normatif dari al-Qur'ān mengenai pluralisme agama, persaudaraan *insāniyah* dan *waṭaniyah*. Kemudian, sebagai

⁴⁴ Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, and Jonny Saldana, *Qualitative Data Analysis* (United States of America: SAGE Publications, 2014).

pelengkap landasan teoreits, penulis menyertakan secara definitif mengenai toleransi beragama.

Bab III, dalam bab ini penulis akan menerangkan biografi intelektual Muḥammad al-Āmin bin Muḥammad al-Mukhtār al-Jakni al-Shinqiṭi disertakan penjelasan epistemologi tafsir *Aḍwa' al-Bayān fī 'Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān* yang meliputi, sumber penafsiran, metodologi penafsiran dan kecenderungan penafsiran. Selain itu penulis membahas konsep agama dalam *term al-dīn* persepektif al-Shinqiṭi dan menjelaskan penafsiran Muhammad al-Shinqiṭi terhadap *term al-dīn* dalam ayat yang mempunyai konteks persinggungan antara Muslim dan non-Muslim

Bab IV, secara khusus bab ini berisi mengenai analisis yang menggabungkan antara bab dua dan tiga menggunakan pendekatan teori *tafsīr maqāṣidī* beserta relevansinya terhadap pengelolaan keragaman. Dalam mengimplementasikan hal tersebut, penulis menganalisis penafsiran Muhammad al-Shinqiṭi terhadap *term al-dīn* dalam ayat yang mempunyai konteks persinggungan antara Muslim dan non-Muslim dan mencari konsep koeksistensi agama-agama dalam penafsiran al-Shinqiṭi melalui kajian terhadap penafsiran *term al-dīn* pendekatan teori tafsir *maqāṣdī*. Kemudian mengaitkan konsep koeksistensi agama-agama yang digali dari penafsiran *Aḍwa' al-Bayān* dengan toleransi beragama untuk mencari relevansinya.

Bab V, merupakan penutup yang berisi kesimpulan bagi jawaban problem akademik dalam hal ini rumusan masalah. Kemudian saran-saran konstruktif bagi peneitian selanjutnya.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

LANDASAN TEORETIS

A. Kajian *Al-Dīn* dalam al-Qur'ān

1. Definisi *al-Dīn* dan Derivasinya dalam al-Qur'ān. Keterkaitannya dengan *Millah*, *Syariah* dan Islam.

Kajian terhadap *term al-dīn* sebelum dikaitkan langsung dengan definisinya dari al-Qur'ān, penulis terlebih dahulu memulainya dengan mendekati kajian *al-dīn* dari sisi epetimologinya. *Al-Dīn* tersusun dari tiga huruf *hija'iyah* dalam bentuk *thulāthi mujarrad*-nya, yakni *dal*, *ya'* dan *nun* (د ي ن) Ibn Mandhur dalam *Lisān al-'Arab* mengungkapkan setidaknya ada tujuh makna yang dihasilkan dari rangkaian tiga huruf tersebut.¹ *Pertama*, bermakna sebagai salah satu manifestasi dari nama Allah, *dayyan* (دييان) bermakna sebagai pembuat, pengambil keputusan dan pengadil. Sebagaimana diriwayatkan dari para Salaf, dari Ali bin Abi Ṭalib pernah berkata;

كان ديان هذه الأمة بعد نبينا

“Dia (Allah) adalah pengambil keputusan terhadap umat ini setelah para Nabi-Nya”.

Kedua, bermakna hutang *daynun* (الدين) sebagaimana dikutip oleh al-Anṣārī

أدين وما ديني عليكم بمغرم

“Aku berhutang, dan tidaklah hutangku kepada kalian menjadi hilang”

Ketiga, bermakna pembalasan *al-dīn* (الدين) sebagaimana ungkapan terkenal;

وعلم بأن كما تدين تدان أي كما تجازي تجازى بفعلك بحسب ما عملت

“Ketahuilah, sebagaimana kamu melakuka, kamu akan diperlakukan. Artinya, kamu akan dibalas sesuai kadar dari perbuatanmu”

¹ Ibnu Mandhur, *Lisān Al-Arab* (Bairut: Dār Shādri, n.d.), Vol 2, No 1467-1470.

Keempat, bermakna ketaatan atau bisa juga bermakna Islam. *Kelima*, bermakna kebiasaan, sebagaimana terungkap dalam perkataan orang Arab;

ما زال ذلك ديني وديني

"semua ini tetap menjadi kebiasaanku dan kesibukanku"

Keenam, bermakna sebagai kehinaan dan ketundukan, sebagai turunannya kata *madīnah*; sebagai kelompok yang dipaksa menjalani sistem di bawah kekuasaan. *Ketujuh*, bermakna sebagai keadaan yang memaksa seseorang masuk ke dalamnya, sebagaimana terungkap dalam perkataan orang Arab yang terekam dalam kisah Naḍr bin al-Shumail;

سألت أعربيا عن شيء فقال : لو لقيتني على دين غير هذه لأخبرتك

"Aku bertanya kepada orang Arab pedalaman mengenai sesuatu hal, kemudian dia menjawab: Jika engkau menemuiku dalam keadaan diluar ini, niscaya aku akan mengabarkanmu".

Melihat dari berbagai definisi tersebut, ada satu kata kunci yang menghubungkan kelima makna di atas, yakni sebuah ketundukan dan penguasaan atas satu hal kepada hal yang lain.¹ Didefinisikannya agama Islam sebagai *al-dīn*, karena Islam menuntut pemeluknya untuk mengikuti dan tunduk pada aturannya.²

Ketujuh rangkaian makna tersebut, menurut Naquib al-Attas konsep *al-dīn* berangkat dari makna hutang, bermuara pada kebiasaa. Lebih jelasnya al-Attas menerangkan bahwa *al-dīn* merupakan turunan dari kata *al-daynin* perhutangan. Hutang piutang ini, secara otomatis mengakibatkan ketertundukan pemilik

¹ Ibnu Fāris, *Maqāyis Al-Lughah* (Bairut: Dār al- Fikri, 1979). Vol 2, 319.

² Ragib al-Asfahani, *Mufradat Alfaz Al-Qur'ān* (Demaskus: Dar al-Qalam, 2009), 323.

hutang kepada pemilik piutang, ini merupakan manifestasi *al-dīn* yang bermakna ketundukan. Kemudian, adanya proses ketertundukan dalam lingkaran kegiatan hutang piutang ini, bisa terjadi dan aman jika yang bersangkutan berada dalam sistem pemerintahan yang kredibel, adil dan manusiawi, yang dikenal sebagai konsep *madinah*, atau peradaban, *tamadun*. Sistem pemerintahan yang adil dan efektif, tidak bisa terwujud jika tidak ada hakim sebagai pemutus segala perkara yang terjadi dalam masyarakat. Ini merupakan manifestasi dari *al-dīn* yang bermakna sebagai hakim. Seiring berjalannya waktu, semua sistem yang berjalan secara konsisten tersebut, akan menciptakan tatanan masyarakat yang lama sehingga keadaan ini dianggap biasa atau terbiasa dalam masyarakat dan pemerintahan, hal ini merupakan manifestasi *al-dīn* sebagai kebiasaan.³

Makna *al-Dīn* dalam al-Qur'ān tidak lepas dari ketujuh makna yang telah disebutkan di atas. Pada bagian ini penulis mengurai *term al-dīn* dalam ayat-ayat al-Qur'ān dengan pendekatan tematik dan kronologis. Pendekatan pertama mengelompokkan *term al-dīn* yang bermaknakan sama dari berbagai sudut al-Qur'ān. Adapun pendekatan kedua, mencoba menganalisa secara kronologis dengan memetakan keseluruhan *term al-dīn* bagian *makkiyah* dan bagian *madaniyah*.

Term al-dīn sejauh yang bisa dilacak dalam *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān* ada terulang sebanyak 72 kali, Sedangkan turunan dari derivasi

³ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena To The Metaphysics Of Islam* (Kuala Lumpur: Internasional Insntitute of Islamic Thought and Civilization, 1995), 41-44.

kata *al-dīn* berupa *al-daynin* yang bermakna hutang sebanyak lima kali.⁴ kata *madīn* sebanyak dua kali, *madā'in* sebanyak tiga kali dan *madīnah* sebanyak 14 kali.⁵

Keragaman kalimat yang berasal dari huruf *dal*, *yak* dan *nun* pada bentuk *thulathi mujarrad*-nya di dalam al-Qur'ān dilihat dari bentuk katanya sebagai berikut. Pertama, derivasi *daynun* yang bermakna hutang, sebagaimana dalam ayat al-Baqarah [2]: 282;

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya”

Kedua, derivasi *al-dīn*, ada dalam al-Qur'ān terdiri dari empat bentuk; bentuk *al-dīn* sebagai *singular*, *dīnan* sebagai plural, *dīnihi* ketika bergandengan dengan kata ganti orang ketiga tunggal, *dīnī* dan *dīni* saat bersambung dengan kata ganti orang pertama, *dīnihim* ketika bersanding dengan kata ganti orang ketiga plural, dan *dīnikum* saat bersanding dengan orang kedua plural. Berdasarkan berbagai derivasi tersebut, Menurut Abu Zidan al-'Arabī makna *terem al-dīn* terbagi menjadi tiga makna, yakni sebagai agama, sebagai ketundukan dan sebagai pembalasan.⁶ Redaksi *al-dīn* yang bermakna agama bisa terlihat dari Ali Imran [3]: 19.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ

“Sesungguhnya agama (yang diridhai) disisi Allah hanyalah Islam”

⁴ Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāz Al-Qur'ān*(Bairut: Dār al-Ma'arif, 2010), 507-509.

⁵ 'Abd al-Bāqī, 855-856.

⁶ Abu Zidan Al-'Arabī, *Muṣṭalahāt Al-Qur'ān Al-Karīm* (Solo: Dār al-Ṭāmiḥīn, 2018), 43.

Al-Ṣābunī menafsirkan ayat ini sebagai “*shari‘at* yang diterima oleh Allah hanyalah Islam dan Tidak ada agama yang diridai oleh Allah kecuali Islam”.⁷ Indikasi bahwa *al-dīn* dalam ayat tersebut bermakna sebagai agama, karena disandingkan dengan *term Islām*. Namun, yang dimaksud Islam di sini tidak hanya sebatas Islam yang dikenal sekarang sebagai institusi keagamaan yang dibawa Nabi Muhammad saja. Maksud dari Islam di ayat tersebut merupakan manifestasi dari inti semua agama yang diturunkan Tuhan kepada nabi-nabi-Nya yang beragam sebagian amalan dan ketentuan.⁸

Kedua, bermakna sebagai ketundukan sebagaimana tertera dalam al-Nahl: 52;

وَلَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصْبَاً أَفْغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ ﴿٥٢﴾

“Dan kepunyaan-Nya-lah segala apa yang ada di langit dan di bumi, dan untuk-Nya-lah ketaatan itu selama-lamanya. Maka mengapa kamu bertakwa kepada selain Allah?”

Ibn Qutaybah sebagaimana dikutip oleh al-Shaukāī, menyatakan bahwa tidak ada seorangpun yang ditaati, kecuali akan berubah dan berakhir. Hanyalah Allah yang ditaati selamanya, karena kata *wāṣib* berarti tetap dan selamanya.⁹

Ketiga, bermakna sebagai pembalasan. Sebagaimana tertera dalam surah al-Fatihah: 4;

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾

“Yang menguasai di hari Pembalasan”

⁷ Muḥammad ‘Ali Al-Ṣābunī, *Ṣafwah Al-Tafāsir* (Bairut: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1981), Vol 1, 191.

⁸ Riḍa, *Tafsīr Al-Manār*, Vol, 3, No. 257.

⁹ Muḥammad ‘Ali bin Muḥammad Al-Shaukāī, *Fath Al-Qadīr* (Mesir: Dār al-Wafa’, n.d.), Vol 3, 233.

Kata *al-dīn*, erat kaitannya dimaknai sebagai pembalasan, jika didahului dengan kata *yaum*,¹⁰ yakni hari sehingga rangkaian dua kata tersebut bermakna sebagai *hari pembalasan*.¹¹ Dari ketiga kategori pemaknaan kata *al-dīn* di atas, ada satu surah yang menurut penulis sebagai anomali, menyimpang dari tiga kategorisasi Abu Zidan, yakni surah Yusuf: 76 yang bermakna peraturan dan kebiasaan:

ط مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ

“Tiadalah patut Yusuf menghukum saudaranya menurut undang-undang Raja, kecuali Allah menghendaki-Nya.”

Derivasi ketiga adalah *madīn*, bentuk kalimat ini ada dua dalam al-Qur’ān yang satu bermakna sebagai hari pembalasan dan satunya bermakna kendali, salah satunya dalam surah al-Waqiah: 86.

فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ

“Maka mengapa jika kamu tidak dikuasai (oleh Allah)?”

Ayat di atas, bisa juga bermakna sebagai balasan, berdasarkan konteks rangkaian suratnya, ayat tersebut adalah respon terhadap pengingkaran orang kafir terhadap hari pembalasan yang abadi, seperti terekam dalam al-Baqarah: 80. Kemudian ayat tersebut merespon dengan ayat tersebut, jika dinarasikan penjabaran ini sebagai berikut:

Kalian akan sadar akan kebenaran para rasul di saat kalian sakaratul maut. Jika kalian tidak menginginkan pembalasan, kenapa tidak kembali saja pada dunia, karena hari pembalasan tidak dapat terelakkan. Jika tidak ada

¹⁰ Makna *al-dīn* yang bermakna pembalasan ada juga dalam bentuk *madīn* sebagaimana diungkapkan dalam surah al-Safat: 53 dan bahkan berdasarkan pendapat *tabi’in* kata *al-dīn* dalam surah al-Dhariyat: 6 bermakna hari pembalasan, walau tidak menyertakan kata *yaum*, lihat Ibn ‘Atiyah Al-Andalūsī, *Muharrar Al-Wajiz Fi Tafsir Al-Kitāb Al-‘Azīz* (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001).

¹¹ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia Al-Qur’ān: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Penerbit PARAMADINA, 2022), 113.

hari pembalasan, pastinya kalian dapat memilih sebagaimana kalian di dunia bebas memilih lantaran tidak ada karma.¹²

Derivasi keempat bermakna sebagai kota yang termanifestasikan dengan diksi *madīnah* sebagai bentuk singularnya dan *madā'in* sebagai bentuk plural.

Derivasi ini salah satunya muncul dalam al-Kahfi: 19 dan al-A'raf: 111

فَاتَّبِعُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ ﴿١٩﴾

Maka suruhlah salah seorang di antara kamu untuk pergi ke kota dengan membawa uang perakmu ini, dan hendaklah Dia Lihat manakah makanan yang lebih baik, Maka hendaklah ia membawa makanan itu untukmu.

قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ ﴿١١١﴾

Pemuka-pemuka itu menjawab: "Beri tanggulah Dia dan saudaranya serta kirimlah ke kota-kota beberapa orang yang akan mengumpulkan (ahli-ahli sihir),

Adapun lebih detailnya, sebaran *term al-dīn* dan derivasinya dalam al-Qur'ān, lihatlah tabel berikut.

No	Makna	Bentuk Kalimat	Letak Ayat
1	Hutang	دَيْنٍ	<i>Al-Baqarah: 282, al-Nisa: 11 dan al-Nisa: 12 (diulang tiga kali)</i>
2	Agama	الدين	<i>Al-Baqarah: 132, 193, 256, Ali Imran, 19, 83. Al-Nisa: 46, al-A'raf: 29, al-Anfal: 39, 72 al-Taubah 11, 29, 33 (diulang dua kali), 36, 122, Yunus: 22, 105, Yusuf: 40, al-Haj: 78, al-Nur: 2 al-Ankabut: 65, al-Rum: 30 (diulang dua kali), 43, Lukman 32, al-Ahzab: 5, al-Zumar: 2, 3, 11, Ghafir: 14, 65, al-Shuro: 13 (diulang dua kali), 21, al-Fath: 28 (diulang dua kali), al-</i>

¹² Fakhrudin al-Rāzī, *Mafātiḥ Al-Ghaibi* (Bairut: Dār al-Fikri, 1981), Vol 29, 201.

			<i>Mumtahanah: 8, 9, al-Saf: 9 (diulang dua kali), al-Infitar: 9, al-Tin; 7, al-Bayinah: 5 (diulang dua kali), al-Maun: 1 dan al-Nasri: 2.</i>
		دِينًا	<i>Ali Imran: 85, Al-Nisa: 125, al-Maidah: 3 dan al-'An'am: 161.</i>
		دِين	<i>Al-Kafirun: 6,</i>
		دِينِي	<i>Yunus: 104 dan al-Zumar: 14.</i>
		دِينِكُمْ	<i>Al-Baqarah: 217, Ali Imran: 37, al-Nisa 171, al-Maidah: 3 (diulang dua kali), 57, 77, al-Taubah: 12, Ghafir: 26, al-Hujurat: 16, al-Kafirun: 6</i>
		دِينِهِ	<i>Al-Baqarah: 217, al-Maidah: 54.</i>
		دِينِهِمْ	<i>Ali Imran: 24, al-Nisa: 146, al-An'am: 70, 137, 159, al-A'raf: 51, al-Anfal: 49, al-Nur: 25, 55, al-Rum: 32, Yunus: 104 dan al-Zumar 14.</i>
3	Ketaatan	الدين	<i>Al-Nahl: 42,</i>
4	Ketundukan	مدِين	<i>Al-Waqiah: 86</i>
5	Pembalasan	مدِين	<i>Al-Safat: 53.</i>
		الدين	<i>Al-Fatihah: 4, al-Hijir: 35, al-Shu'ara: 82, al-Safat: 20, Sad: 78, al-Dzariyat: 6, 12, al-Waqiah: 56, al-Ma'arij: 26, al-Muddastir: 46, al-Infitar: 15, 17, 18 al-Mutafifin: 11.</i>
6	Kebiasaan	الدين	<i>Yusuf: 76</i>
7	Kota	مدينة	<i>Al-A'raf: 127, al-Taubah: 101, 120, Yusuf: 30, al-Hijir: 67, al-Kahfi: 19, 82 al-Naml: 48, al-Qasas: 15, 18, 20, al-Ahzab: 60, Yasin: 20, al-Munafiqun: 8</i>

Term *al-dīn* dalam al-Qur’ān pertama kali turun pada periode Makkah tidak berartikan sebagai agama, melainkan bermakna sebagai hari pembalasan dalam *al-Muddastir*: 46.

وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾

“Dan adalah Kami mendustakan hari pembalasan”

Al-dīn sebagai agama baru turun pada suarah al-Kafirun: 6 dan al-Ma‘un

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾

“untukmu agamamu, dan untukkulah, agamaku”

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ ﴿١﴾

“Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama?”

Menarik diperhatikan bahwa *al-dīn* dalam al-Kafirun menurut konteks rangkaian ayatnya berdimensi teologis karena berisi penolakan Nabi Muhammad berbagai dalam peribadatan *mahdah* dengan kaum pagan Quraish. Adapun *al-dīn* dalam al-Ma‘un menurut rangkaian ayat setelahnya berkonteks sosiologis, lantaran ayat setelahnya menegaskan orang yang mendustakan agama ini adalah orang yang pamrih dan tidak mempunyai kepedulian sosial. Kedua fakta ini menunjukkan, sejak awal Islam sebagai agama berkomitmen dengan dua tujuan sekaligus, yakni menanamkan keimanan kepada Allah dan mengesakannya serta usaha untuk menyelamatkan manusia dengan menegakan keadilan dan kepedulian sosial. Amal baik tanpa iman adalah kesia-siaan sedangkan iman tanpa amal baik dicela oleh Allah, sebagaimana diisyaratkan oleh surat al-Maa’un.

Meskipun makna *al-dīn* sebagai agama telah ada sejak masa awal pewahyuan. Namun, derivasi *al-dīn* yang menyandingkan *term Islam* dalam satu ayat baru turun di periode Madinah. Yakni pada al-Baqarah: 132, Ali Imran: 19, 85 dan al-Maidah: 3.

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿١٣٢﴾

Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, Maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan Dia di akhirat Termasuk orang-orang yang rugi.

Term al-dīn dalam al-Qur'ān yang bermakna agama tertuang dalam beberapa konteks. antara lain, sebagai penegasan eksistensi agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad, sebagai penjelasan dari sikap keberagaman Nabi Ibrahim, sebagai gambaran mempertegas keesaan Allah, sebagai kritk terhadap keberagaman non-Muslim dan sebagai potret persinggungan antara Muslim dan non-Muslim.

Maksud dari konteks persinggungan antara Muslim dan non-Muslim dalam ayat yang mengandung *term al-dīn* sebagai agama di sini adalah ketika al-Qur'ān memakai kalimat *al-dīn* sebagai agama untuk menjelaskan nilai-nilai moral bagaimana seharusnya mengelola keberagaman antaragama dan keyakinan. Misalnya, surat al-Baqarah ayat 256.

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

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. karena itu Barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut 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.

Al-Qur'ān Dalam ayat tersebut menerangkan bahwa tidak ada paksaan dalam agama, lantaran agama Islam sudah terang benderang bukti kebenarannya. Oleh karenanya, tidak relevan lagi memaksa seseorang untuk menerima Islam. Seseorang yang lapang dadanya dan terang hatinya akan memeluk agama Islam dengan sukarela. Sebaliknya, seorang yang buta hatinya akan menolak Islam, sia-sia saja memaksanya masuk Islam. Di lain sisi, keberagaman keyakinan merupakan bagian dari ujian Tuhan, setelah Allah menurunkan Islam sebagai agama tauhid yang sudah jelas kebenarannya, manusia diuji apakah dia bersedia menerima Islam apakah tidak. Jika seseorang dipaksa memeluk agama Islam, maka esensi dari sebuah ujian tersebut akan hilang.¹³

Ayat 256 surah al-Baqarah tersebut menggambarkan bagaimna al-Qur'ān menyebutkan *term al-dīn* dalam konteks hubungan antara Muslim dan non-Muslim. Ayat di atas sangat jelas bahwa Allah mengajarkan sebuah nilai akan kebebasan beragama karena agama merupakan keyakinan berasal dari hati yang tidak bisa dipaksakan. Selain terdapat dalam al-Baqarah ayat 256, tersebut *term al-dīn* dalam konteks persinggungan Muslim dan non-Muslim terdapat 14 ayat. Yaitu, *al-Baqarah: 193, 217, 256, al-Anfal:39, 72, al-Taubah: 11, 12, 29, Ali Imran: 85, al-Kafirun: 6, al-Maidah: 57, Yunus 104 dan al-Mumtahanah: 8, 9.*

¹³ Muhammad Jamāl al-Dīn Al-Qāsimī, *Maḥāsīn Al-Ta'wīl* (Kairo: 'Īsa al-Bābī al-Kalbī, 2007), 665.

2. *Al-Dīn* dan keterkaitannya dengan *Millah*, *Islām* dan *Shari‘ah*.

Kitab suci al-Qur’ān tidak hanya mengungkapkan agama dengan term *al-dīn* saja. Al-Qur’ān juga menyebut agama dengan *millah*, *syari‘ah* dan *Islam*. *Millah* (مِلَّةٌ) yang berarti agama dalam al-Qur’ān disebutkan sebanyak 14 kali. Sebagaimana ungkapan Nabi Muhammad; *dua pemeluk agama yang berbeda tidak saling mewarisi* (لا يتوارث أهل الملتين) ada yang mengatakan *millah* jejak-jejak atau akumulasi dari semua ajaran agama yang diturunkan oleh Allah kepada rasul-rasul-Nya.¹⁴ Itulah mengapa, dalam al-Qur’ān, *millah* sering disandingkan dengan tokoh Nabi Ibrahim, sebagai simbol dari bapak dari nabi-nabi. Allah berfirman dalam al-Nahl: 123.

ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٣﴾

Kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muhammad): "Ikutilah agama Ibrahim seorang yang hanif" dan bukanlah Dia Termasuk orang-orang yang mempersekutukan tuhan.

Hanif adalah sifat yang Allah lekatkan dengan Nabi Ibrahim, sebagai representasi bahwa Ibrahim senantiasa mencari kebenaran sampai kepada titik terjauhnya. Sifat semangat mencari kebenaran juga harus termanifestasi menjadi *muslim*, bersamangat pasrah dan taat hanya kepada Allah.¹⁵

Adapun *shari‘ah* dalam al-Qur’ān terulang sebanyak empat kali dengan bentuk *fi‘il maḍī* dan *maṣḍar*. Menurut kamus *shari‘ah* adalah wadah air minum yang ditempatkan di pinggir sungai atau kolam digunakan oleh manusia untuk

¹⁴ Mandhur, *Lisān Al-Arab*, Vol 11, 631.

¹⁵ Nurcholis Madjid, "Ibrahim Yang Hanif," in *Karya Lengkap Nurcholis Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, Kemoderenan* (Jakarta: Nurcholis Madjid Society, 2020), 1759.

minum. Makna lain dari *shari'ah* adalah apa yang ditetapkan oleh Allah kepada nabi-Nya memerintahkan untuk mengerjakannya, seperti puasa, zakah haji, dll.¹⁶

Allah berfirman dalam al-Jatsiyah: 18.

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾

Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui

Abu Bakar al-Jazā'irī menafsirkan ayat di atas sebagai berikut.

Maka aku tetapkan untukmu Muhammad, sebuah perkara agama Islam, seperti nabi-nabi sebelumnya. Maka ikutilah itu, jangan sampai berpaling darinya lantaran mengikuti keinginan orang-orang musyrik yang menyakitimu dan angan-angan Ahli Kitab yang tersesat. Mereka semua adalah orang-orang bodoh yang tidak mengerti petunjuk Allah.¹⁷

Padanan *al-dīn* dalam konteks agama yang terakhir adalah *islām* sebagai nama yang menjadi nama institusional dari agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Memang pada faktanya, al-Qur'ān menyandingkan *term* Islam hanya kepada subjek yang menjalani hidupnya dengan benar, baik dalam konteks cerita nabi-nabi terdahulu ataupun cerita mengenai dinamika kehidupan Nabi Muhammad yang terpotret dalam al-Qur'ān. Jumlah *term al-islām* dan derivasinya ada sebanyak 26 kali. Makna epitemologis dari kata *islām* adalah keselamatan, pasrah dan agama. Namun, secara terminologi, berislam adalah menampakkan penerimaan terhadap ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad. berdasarkan al-Hujurat: 14.

¹⁶ Mandhur, *Lisān Al-Arab*, Vol 8, 176.

¹⁷ Abi Bakar Jābir Al-Jazā'irī, *Aysār Al-Tafāsir Li Kalām Al-'Aliy Al-Kabīr* (Jeddah: Rāsm li al-Da'ayah wa al-I'lān, 1999), Vol 5, 32.

﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

Orang-orang Arab Badui itu berkata: "Kami telah beriman". Katakanlah: "Kamu belum beriman, tapi Katakanlah 'kami telah tunduk', karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu; dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tidak akan mengurangi sedikitpun pahala amalanmu; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

Ayat ini jelas menggambarkan bahwa menjadi Muslim berarti menampakkan ketaatan dan penerimaan terhadap ajaran Nabi Muhammad. Walaupun hati orang tersebut tetap ingkar, mereka juga dibebankan hukum-hukum Islam yang berlaku. Jika hati dan perilaku selaras dapat tunduk dan menerima ajaran Nabi Muhammad. Maka, orang itu sampai kepada derajat mukmin; seorang yang beriman.¹⁸

Jadi, al-Qur'ān menyebutkan agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad sebagai *al-dīn*, *millah*, *shari'ah* dan *al-islām*. Walaupun secara sekilas sama, Muḥammad Rashid Riḍa mengemukakan perbedaan antara keempat *term* tersebut. Jika agama diungkapkan dengan *al-dīn*, itu berarti sebagai manifestasi ketundukan dan ketaatan hamba kepada tuhan. Jika agama diungkapkan sebagai *shari'ah*, penekanannya adalah penjelasan dan penentuan ajaran agama oleh Allah kepada hambanya. Jika ungkapan agama sebagai *millah*, itu berarti al-Qur'ān ingin menunjukkan kolektivitas ajarannya dan jika agama diungkapkan dengan sebutan *islām*, yang berarti kepasrahan dan ketundukan yang merupakan manifestasi dari implementasi ajaran agama.¹⁹

¹⁸ Mandhur, *Lisān Al-Arab*, Vol 12, No 294.

¹⁹ Muhammad Rashid Riḍa, *Tafsīr Al-Manār* (Kairo: Dār al-Manār, 1979), Vol 3, No 257.

3. Ayat Mengenai *Term al-Dīn* dalam konteks Ayat Persinggungan Muslim dan non-Muslim.

Penulis merasa perlu menampilkan satu persatu dari terjemahan aya-ayat Mengenai *Term al-Dīn* dalam al-Qur'an sebagai penegasan dari objek material dari penelitian ini

a. al-Baqarah 193

وَقَتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ۗ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿١٩٣﴾

Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah. jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), Maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim.

b. al-Baqarah 256

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. karena itu Barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut 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.

c. al-Baqarah: 217

وَلَا يَزَالُونَ يُقْتَلُونَكُم حَتَّىٰ يَرُدُّوكُم عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا ۗ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُم عَن دِينِهِ ۖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۗ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۗ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾

Mereka tidak henti-hentinya memerangi kamu sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran), seandainya mereka sanggup. Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu Dia mati dalam kekafiran, Maka mereka Itulah yang sia-

sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka Itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.

d. al-Maidah: 57

يَتَّيِبُهَا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ
وَالْكَفَّارَ ءَأَوْلِيَاءَ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil Jadi pemimpinmu, orang-orang yang membuat agamamu Jadi buah ejekan dan permainan, (yaitu) di antara orang-orang yang telah diberi kitab sebelumnya, dan orang-orang yang kafir (orang-orang musyrik). dan bertakwalah kepada Allah jika kamu betul-betul orang-orang yang beriman.

e. al-Anfal: 39

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ۚ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا
يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٩﴾

Dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah. jika mereka berhenti (dari kekafiran), Maka Sesungguhnya Allah Maha melihat apa yang mereka kerjakan.

f. al-Anfal: 72

إِنَّ الدِّينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوَأُ وَنَصَرُوا
أَوْلِيَاكَ بَعْضُهُمْ ءَأَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن لَّيْتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ
يُهَاجِرُوا ۚ وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ ۗ وَاللَّهُ
بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾

Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan (kepada orang-orang muhajirin), mereka itu satu sama lain lindung-melindungi. dan (terhadap) orang-orang yang beriman, tetapi belum berhijrah, Maka tidak ada kewajiban sedikitpun atasmu melindungi mereka, sebelum mereka berhijrah. (akan tetapi) jika mereka meminta pertolongan kepadamu dalam (urusan pembelaan) agama, Maka kamu wajib memberikan

pertolongan kecuali terhadap kaum yang telah ada Perjanjian antara kamu dengan mereka. dan Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan.

g. al-Taubah: 11-12

فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ ۗ وَنُفِصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أِيمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَأَأَيِّمَنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ ﴿١٢﴾

jika mereka bertaubat, mendirikan sholat dan menunaikan zakat, Maka (mereka itu) adalah saudara-saudaramu seagama. dan Kami menjelaskan ayat-ayat itu bagi kaum yang mengetahui. Jika mereka merusak sumpah (janji)nya sesudah mereka berjanji, dan mereka mencerca agamamu, Maka perangilah pemimpin-pemimpin orang-orang kafir itu, karena Sesungguhnya mereka itu adalah orang-orang (yang tidak dapat dipegang) janjinya, agar supaya mereka berhenti.

h. al-Taubah: 29

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

Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari Kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan RasulNya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (Yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam Keadaan tunduk.

i. Ali Imran: 85

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾

Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, Maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan Dia di akhirat Termasuk orang-orang yang rugi.

j. Yunus: 104

قُلْ يَتَّيِّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن أَعْبُدُ
اللَّهِ الَّذِي يَتَوَفَّنَا وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٤﴾

Katakanlah: "Hai manusia, jika kamu masih dalam keragu-raguan tentang agamaku, Maka (ketahuilah) aku tidak menyembah yang kamu sembah selain Allah, tetapi aku menyembah Allah yang akan mematikan kamu dan aku telah diperintah supaya Termasuk orang-orang yang beriman",

k. al-Mumtahanah: 8-9

لَا يَنْهَى اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفْتَلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِن دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ
وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَى اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي الدِّينِ
وَأَخْرَجُوا مِن دِينِكُمْ وَظَنُّوهُ عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ
الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾

Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan Berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang Berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. dan Barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, Maka mereka Itulah orang-orang yang zalim.

l. al-Kafirun: 6

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾

Untukmu agamamu, dan utukkulah, agamaku.

B. Konsep Koeksistensi Agama-Agama

1. Koeksistensi: Pengertian dan Sejarah Kemunculannya

Koeksistensi berasal dari bahasa Inggris *coexistence*. Menurut kamus oxford kata tersebut berarti *the state of being together in the same place at the same time*; hidup bersama (dengan perbedaan) ditempat yang sama dan di waktu yang sama. Versi lain, *to live in uneasy/peaceful coexistence within one nation*.²⁰ Berdasarkan pengertian di atas kunci dari koeksistensi adalah bersedia mengakui eksistensi yang lain dan mau hidup berdampingan. Seorang sarjana Muslim Fatima Fayes al-Herbawi mengartikan *coexistence* dalam bahwa Arab sebagai *ta'āyush* yakni hidup bersama.²¹

Patut diperhatikan bahwa kehidupan bersama dengan yang lain tidak hanya berdasarkan faktor kebetulan belaka. Hidup bersama ditempat yang sama dan di waktu yang sama dengan orang lain, merupakan sebuah komitmen dan pilihan yang diimplementasikan sepanjang waktu.²² Kebutuhan akan sebuah komitmen dalam kehidupan berbasis koeksistensi, lantaran kehidupan bersama tersebut dengan orang yang berbeda dari segi keyakinan, ideologi dan kebijakan publik. Karakteristik kehidupan koeksistensi dapat berwujud sebagai berikut. *Pertama*, mengembangkan tatanan kehidupan antarindividu dan antarkelompok tanpa ada niatan sedikitpun untuk saling meniadakan satu sama lain. *Kedua*, bersedia belajar dan saling mengerti satu sama lain. *Ketiga*, saling menghormati

²⁰ *The Oxford Dictionary of American English* (New York: Oxford University Press, 2005), 126.

²¹ Al-Herbawi, "The Role of Education in Promoting Interreligious Coexistence."

²² Al Muatasim Said Saif Al Maawali, "The Omani Experience of Multi-Religious Coexistence and Dialogue: A Historical Approach of the Omani Principles and Its Luminous Examples," *Journal of Islamic Thought and Civilization* 11, no. 1 (2021): 62, <https://doi.org/https://doi.org/10.32350/jitc>.

dengan komitmen toleransi dan membuat kesepakatan untuk menyelesaikan konflik antarkelompok dengan tanpa kekerasan.²³

Sejarah munculnya *term coexistence* pertama kali di Eropa Timur, tepatnya di Rusia pada saat negara tersebut masih berbentuk pemerintahan komunis Uni Soviet di bawah pengaruh Lenin. Negara Uni Soviet yang mempropagandakan konsep ini dianggap oleh Barat khususnya Amerika untuk melindungi ideologi despotik Uni Soviet, hal ini lantaran Soviet menggunakan konsep koeksistensinya, untuk melengkapi propaganda melawan kapitalistik dan isolasi dari kelompok yang berbeda serta dorongan untuk pemberontakan. Artinya, *coexistence* versi Soviet sebagai wujud solidaritas sesama komunis. Namun pada tahun 1989, konsep *coexistence* dari Uni Soviet didefinisikan kembali oleh Barat dengan memasukkan prinsip-prinsip non-agresi, menghormati kedaulatan dan tidak menintervensi urusan internal negara lain.²⁴ Walaupun pada mulanya gagasan koeksistensi digunakan untuk hubungan antarnegara, pada perkembangan selanjutnya koeksistensi sangat relevan untuk merumuskan kehidupan individu dan kelompok yang berbeda dari segi keyakinan agama, etnis, daerah dan pilihan politik.

Berdasarkan tataran implikasinya, koeksistensi ada dua, yakni koeksistensi aktif dan koeksistensi pasif. Koeksistensi aktif gambaran kondisi masyarakat heterogen yang hidup berdampingan, saling menghormati dan toleran. Masing-masing kelompok memiliki akses yang sama terhadap sumber daya dan

²³ Thowhidul Islam, "Peaceful Coexistence of Various Religious Group in Islam; Some Examples from History of Muslim Societies," *Journal of Islamic Thought and Civilization* 8, no. 2 (2018): 186, <https://doi.org/https://doi.org/10.32350/jitc>.

²⁴ Eugene Weiner, "Coexistence Work: A New Profession," in *The Hand Book of Interethnic Coexistence*, ed. Eugene Weiner (New York: The Continuum Publishing Company, 198AD), 14.

kesempatan yang sama juga. Pengeloaan keberagaman dalam kategori ini berorientasi kepada terciptanya keadilan terhadap masing-masing kelompok.

Adapun klasifikasi kedua adalah koeksistensi pasif, jenis kedua ini didefinisikan sebagai potret kehidupan heterogen di suatu tempat, namun masih dapat kesenjangan sosial antara satu kelompok terhadap kelompok yang lain. Alih-alih institusi yang menaungi beberapa kelompok tersebut, tidak kuasa membendung ketimpangan sosial itu, bahkan mendukung favoritisme terhadap kelompok tertentu. Ketimpangan struktural ini menghambat kelompok yang rentan tersebut. Walaupun demikian, kondisi yang tidak adil tersebut masih bisa dikontrol untuk tidak sampai mengarah kepada konflik berbentuk kekerasan. Oleh karena setiap unsur masyarakat dalam suatu tempat tersebut masih bisa hidup berdampingan di tengah ketidakadilan. Kondisi masyarakat tersebut disebut sebagai koeksistensi pasif.²⁵

Di mata sebagian akademisi Barat, konsep koeksistensi ini tidak populer dan disangkal. Hal tersebut karena beberapa faktor. *Pertama*, akar sejarah gagasan koeksistensi berasal dari musuh besar dunia Barat, yakni komunisme. *Kedua*, gagasan kehidupan koeksistensi tampaknya dianggap pilihan kedua berdasarkan perspektif moral. Hal ini lantaran, setiap orang atau kelompok ingin sebanyak mungkin orang lain untuk mengikuti dirinya dan sepaham dengan dirinya. Jikalau ini tidak terwujud, maka opsi kedua adalah hidup berdampingan dengan yang berbeda tersebut. Langkah terakhir inilah yang disebut sebagai pilihan kedua. *Ketiga*, masih banyak yang pesimis akan

²⁵ Islam, "Peaceful Coexistence of Various Religious Group in Islam; Some Examples from History of Muslim Societies." 186.

terbentuknya kehidupan damai antarindividu dan kelompok yang berbeda, ini tidak ada ubahnya mengharapkan singa dan domba tidak saling menyakiti.²⁶

Walau banyak yang pesimis terhadap gagasan kehidupan koeksistensi, gagasan koeksistensi akan berguna setidaknya untuk dua hal. *Pertama*, kehidupan yang berlandaskan koeksistensi akan membendung karakter totalistik dari sebuah ideologi. Kemunculan ideologi seperti komunisme, fasisme dan beberapa dari nasionalisme kebangsaan menghendaki dunia yang homogen dalam naungan ideologinya dan menghendaki ketaatan total dari pengikutnya untuk membela sebuah ajaran ideologisnya. Apapun yang menghalangi cita-cita utopisnya itu, harus dihancurkan walaupun dengan genosida sekalipun. Konsep koeksistensi akan sedikit mengekang kehendak totalistik tersebut. Meminjam ilustrasi singa dan domba di atas, meskipun singa dan domba tidak bisa berdamai setidaknya keduanya bisa minum di satu oase yang sama, walau dengan perasaan cemas atas kehadiran yang lain. *Kedua*, konsep koeksistensi membantu memberi waktu jeda dalam perebutan kekuasaan. Tanpa konsep koeksistensi, kehidupan dalam dimensi politik hanya terbatas pada dua periode, yakni periode perjuangan penuh dedikasi dan periode kemenangan atau kekalahan. Gagasan untuk membangun komitmen bersama memungkinkan terciptanya dimensi ketiga, yakni periode “sementara”, boleh jadi jeda sementara ini berlangsung tanpa akhir. Hal ini dapat terjadi jika kedua individu atau kelompok yang bertentangan tersandera dalam kepentingan yang sama (seperti

²⁶ Weiner, “Coexistence Work: A New Profession.” 15.

ekonomi) sehingga keduanya mampu menciptakan “panggung sementara yang permanen”.²⁷

2. Potret Koeksistensi Agama-Agama dalam Sejarah Peradaban Islam

Setelah dirasa cukup menjelaskan definisi koeksistensi dan sejarahnya. Penulis merasa perlu untuk menjelaskan juga mengenai potret historis bagaimana kehidupan koeksistensi, khususnya koeksistensi agama-agama dalam sejarah peradaban Islam diimplementasikan. Tujuan menjelaskan bagian ini ada tiga. *Pertama* untuk mengingatkan bahwa pertemuan peradaban antara Islam dan tradisi agama yang lain dalam bingkai kehidupan koeksistensi bukanlah hal baru, namun sudah mengakar dalam sejarah Islam. *Kedua*, sebagai gambaran bentuk aplikasi koeksistensi agama-agama yang untuk diteladani. *Ketiga* dan ini yang terpenting, ingin menunjukan apa yang disebut Nurcholis Madjid bahwa proses Islamisasi terhadap daerah-daerah bekas agama Kristen dan Yahudi di Timur Tengah merupakan proses yang alami tanpa adanya tekanan dan tendensi dari kekuasaan kaum Muslim. Hal ini dibuktikan masih terjaganya komunitas-komunitas Kristen kuno di timur tengah yang khas, lengkap dengan warisan peradabannya.²⁸ Dari sejarah panjang kisah komitmen umat Islam atas keberagaman. Penulis hanya membatasi tiga saja.

Pertama, Ketika Nabi Muhammad dan kaum Muslim memperoleh kekuatan politik di Madinah, Nabi Muhammad berkomitmen untuk menjalin hubungan baik dengan Ahli Kitab. Untuk itu, beliau membuat perjanjian konstitusional

²⁷ Ibid. 17.

²⁸ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1998). 232.

yang dikenal dengan sebutan Piagam Madina. Pasal perjanjian tersebut antara lain. a) sesungguhnya mereka satu umat, lain dari (komunitas) manusia lain. b) sesungguhnya orang Yahudi yang mengikuti kita berhak atas pertolongan dan santunan, sepanjang (mukmin) tidak terzalimi dan ditentang (olehnya). c) setiap pasukan yang berperang bersama kita harus bahu membahu satu sama lain. d) kaum Yahudi memikul biaya bersama mukmin selama dalam peperangan. e) kaum Yahudi dari Bani 'Auf adalah satu umat dengan mukmin. Bagi Yahudi agama mereka, bagi kaum mukmin agama mereka. Kebebasan beragama ini berlaku bagi sekutu mereka. f) kaum Yahudi yang lain diperlakukan sama dengan Yahudi Bani 'Auf. g) bagi mukmin ada biaya dan bagi mukmin ada biaya. Mereka berdua bahu membahu menghadapi musuh piagam ini.²⁹

Kedua, kisah Umar Adalah Umar yang menaklukkan Yarussalem pada masa dia berkuasa. Saat Umar memenuhi datang ke Yarussalem setelah kemenangan tentara Islam, penduduk Kristen Yarussalem meyangka Khalifah Umar akan sembahyang di dalam gereja mereka yang suci sebagai tanda kemenangannya. Namun Umar menolak untuk masuk ke dalam gereja, Umar menegaskan “Jika aku melakukan sembahyang di dalam gereja, umat Islam akan menggunakannya sebagai alasan untuk merubah fungsi gereja itu menjadi masjid, jelas bukan itu tujuan kami. Teruslah hidup dan beribadah sesuka kalian; namun ketahuilah bahwa mulai sekarang kami akan hidup di antara kalian, beribadah dengan cara kami dan menetapkan contoh yang lebih baik. Jika kalian menyukai apa yang kalian lihat, bergabunglah bersama kami. Jika tidak, biarkan saja. Allah SWT

²⁹ Mohammad Shoelhi, *Demokrasi Madinah; Model Demokrasi Cara Rasulullah* (Jakarta: Republika, 2003). 106.

telah berpesan kepada kami: tidak ada paksaan dalam agama”. Kemudian, Umar sembahyang di selatan batu pondasi gereja.³⁰

Tidak cukup sampai di situ, demi memastikan kehidupan damai di Yarussalem, Umar membuat perjanjian yang dinamakan Piagam Aelia, isi perjanjian tersebut adalah pemberian hak kepada penduduk sekitar berupa keselamatan jiwa dan harta, gereja-gereja akan tetap berdiri dan salib-salib mereka akan tetap dilindungi dan isi gereja tidak akan dirampas. Adapun kewajiban penduduk Aelia adalah membayar *jizyah* kepada penguasa Muslim.³¹

Ketiga, Kisah dari masjid Cordoba atau Mezquita Cordoba yang dipotret oleh Hanun Salsabila Rais dalam buku 99 Cahaya di Langit Eropa. Masjid Cordoba yang didirikan oleh Sultan Al Rahman pada masa dinasti Umayyah. Ada suatu fakta menarik dalam masjid Cordoba tersebut, yakni arah mihrab yang menghadap ke selatan. Padahal, arah kiblat agak sedikit ke tenggara. Hal ini di tengarai bukan lantaran Sultan Al Rahman tidak tahu arah kiblat, karena kenyataan sejarahnya jemaah masjid Cordoba saat itu tetap shalat menghadap tenggara, ke arah kiblat. Penentuan mihrab yang menghadap ke selatan tersebut karena jika dipaksakan menghadap ke tenggara, maka bangunan masjid Cordoba harus merobohkan gereja di depan masjid. Namun Sultan Al Rahman tidak mau itu terjadi.³²

³⁰ Muhammad Iqbal, “Ketika Umar Bin Khathab Menaklukkan Yarussalem,” <https://www.google.com/amp/s/amp.tirto.id/ketika-umar-bin-khathab-menaklukkan-yarussalem-clfp>.

³¹ Muh Basuki, “Toleransi Umar Bin Khattab Dalam Peristiwa Pembebasan Yarussalem Dan Mesir 15-20 H/ 636-641 M” (UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017). 75.

³² Hanun Salsabila Rais and Rangga Almahendra, *99 Cahaya Di Langit Eropa* (Jakarta: Gramedia, 2013). 273

3. Koeksistensi Agama-Agama: dari Islam Menuju Pluralisme Agama, *Ukhwah Insānīyah* dan *Ukhwah Waṭānīyah*

Praktek kehidupan berbasis koeksistensi sebagaimana yang telah diceritakan di bagian sebelumnya tidak akan pernah terjadi jika tidak ada konsep normatif yang kuat dari dalam agama Islam. Menurut Marshall G Hodgson runtutan ajaran Islam dari dari bermula dari ajaran vertikal individual menuju sosial-horizontal. Pada mulanya ajaran Islam merupakan manifestasi-manifestasi dari perintah dari Allah kepada manusia. Perintah paling adalah bentuk ekspresi lahiriah dalam bentuk tindakan simbolik sebagai bentuk pengabdian kepada Tuhan, yang lebih dikenal dengan sebutan ibadah. Sebuah perintah ibadah, tidak hanya dikemas dalam lingkup individual namun juga bentuk komunal seperti ibadah di tempat bangunan suci masjid. Ibadah dalam bentuk komunal ini, menemukan momentumnya saat ibadah haji yang diikuti oleh setiap Muslim di segala penjuru dunia. Tidak cukup sampai di situ, wujud pengembangan ajaran agama Islam ke ranah sosial ditegaskan secara eksplisit dalam wujud ajaran normatif. Kedua dimensi antara norma individual-vertikal dan norma sosial-horizontal bagaiman dua sisi gambar di satu koin yang sama.³³

Kumpulan individu dalam agama Islam tersebut, dikenal dengan sebutan *ummah*, yaitu komunitas pengikut Nabi Muhammad yang memiliki hak dan kewajiban setara secara umum. Pertalian antarindividu dalam *ummah* tidak hanya diartikan sebagai pengikut nabi yang sama, bahkan al-Qur'ān menyebut

³³ Marshall G. S. Hodgson, *The Ventur of Islam: Conscience and History in a Word Civilization* (London: The University of Chicago Press, 1974). Vol 1, 74.

pertalian tersebut dengan ikatan persaudaraan. Sebagaimana tertera dalam surah al-Hujurat: 9

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾

Orang-orang beriman itu Sesungguhnya bersaudara. sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat.

Persaudaraan kekerabatan dibentuk karena merujuk pada garis keturunan yang sama. Adapun pertalian keimanan disebut juga sebagai persaudaraan, lantaran keimanan merupakan asal abadi setiap janin manusia. Oleh karenanya, orang-orang yang meyakini konsep tauhid dan ajaran yang sama, akan berimplikasi kepada ikatan persaudaraan berlandaskan asal yang sama dan ikatan kekerabatan yang murni.³⁴

Ikatan persaudaraan sesama Muslim bukan hanya sebatas komunitas Muslim yang hidup di masa Nabi Muhammad, tapi meluas ke segala penjuru dunia dan diwarisi dari satu generasi ke generasi. Pertumbuhan pemeluk Islam, bisa dari anak-anak yang lahir dari keluarga Muslim atau berasal dari orang mualaf yang membaca dua kalimat shahadat. Entah darimana asalnya, pemeluk agama Islam merupakan pribadi yang berkomitmen kepada visi al-Qur'ān dan keutusan Nabi Muhammad yang secara tegas dijelaskan dalam Surah al-Anbiya: 107 dan Ali Imran 110.

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾

³⁴ Al-Qāsimī, *Maḥāsini Al-Ta'wīl*. 5455.

“Dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah.

Misi Nabi Muhammad adalah membawa amanat persaudaraan bagi kehidupan. Kata *rahmah* berasal dari kata *rahīm* dari seorang ibu, simbol dari persaudaraan. Sedangkan *al-‘ālamīn* adalah sebutan dari manusia seluruhnya. Ayat ini menegaskan Islam hadir untuk membawa keutuhan manusia dan menjaukannya dari kekerasan.³⁵

Adapun Ali Imran ayat 110 adalah gambaran cita-cita profetik yaitu terbentuknya tatanan sosial yang adil dan egaliter berdasarkan keimanan.³⁶ Hodgson menyebut ayat tersebut sebuah ramalan dan semua umat Islam berusaha merealisasikan ramalan tersebut.³⁷ Demi menunjang cita-cita sosial agama Islam tersebut, ada tiga rumusan yang perlu direalisasikan umat Islam. yaitu kesadaran pluralisme agama, implementasi persaudaraan kemanusiaan dan perwujudan ikatan kebangsaan.

Rumusan pertama adalah gagasan pluralisme. Pluralisme bukan berarti bahwa harus menerima agama lain sebagai kebenaran sejajar dengan agama sendiri, atau melepaskan keyakinan *truth claim* dari agama masing-masing dan menganggap agama sendiri relatif kebenarannya sebagaimana agama lain.

³⁵ Abdurrahman Wahid, “Islam: Perjuangan Etis Ataupun Ideologis,” in *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Dan Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006). 111

³⁶ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. 330.

³⁷ S. Hodgson, *The Ventur of Islam: Conscience and History in a Word Civilization*. 71.

Definisi pluralisme yang benar adalah kesediaan untuk menerima, menghormati dan bahkan menghargai mereka yang berbeda agama dan keyakinan dengan diri sendiri. Menerima kenyataan adanya kemajmukan, hidup berdampingan dan bekerja bersama untuk memajukan bangsa dan kemanusiaan. Satu sama lain menyadari atas perbedaan tersebut, tanpa harus menganggap benar apa yang diyakini masing-masing, tapi saling bergembira atas keberadaan satu sama lain. Meski berbeda keyakinan, sinergisitas dalam membangun kehidupan yang lebih adil, lebih bermutu, lebih aman dan sejahtera harus dilakukan secara bersama-sama. Pertanyaan siapa yang akhirnya benar, biarlah itu kita serahkan kepada Allah yang Maha Adil dan Maha Luhur, Allah tidak akan kesulitan menghisab setiap masing-masing dari manusia di akhirat nanti.³⁸

Penulis tidak setuju dengan MUI yang mendefinisikan pluralisme agama adalah paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif. Oleh sebab itu, semua pemeluk tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama lain salah, lebih lanjut MUI mengatakan bahwa pluralisme mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan berdampingan di surga. Definisi tersebut mengarah kepada relativisme, yang tidak hanya harus ditolak akan tetapi juga mustahil. Seorang yang beriman, entah dengan agama manapun tidak akan mungkin menerima ini.³⁹

³⁸ Frans Magnis-Suseno, "Bhinneka Tunggal Ika: Kehidupan Bersama Agama-Agama," in *Ketika Makkah Menjadi Las Vegas* (Jakarta: Gramedia, 2014). 203

³⁹ Syafii Anwar, "Pluralisme Dan Amanah Kecendikiawanan: Belajar Bersama Dawam Rahardjo," in *Demi Toleransi Demi Pluralisme* (Jakarta: Democracy Project, 2012). 203.

Pluraisme bukan berarti identik dengan sinkretisme apalagi dipahami sebagai nihilisme. Pluralisme agama adalah kesadaran sosial berupa keyakinan seorang pemeluk agama meyakini bahwa agamanya adalah yang paling benar. Pada saat yang sama ia juga harus menyadari bahwa orang lain juga mempunyai keyakinan seperti itu, tapi dengan keyakinan dan agama yang berbeda.⁴⁰

Jika seorang mempunyai kesadaran sosial berupa pluralisme agama, akan dengan mudah menjalin hubungan dengan individu dan kelompok yang berbeda berdasarkan prinsip koeksistensi. Jalanan hubungan harmonis tersebut, akan mengarah pada rumusan kedua yaitu terjalinnya persaudaraan universal, sesuatu yang dikenal dalam literatur keislaman sebagai *ukhwah insāniyah*, sebagaimana digambarkan dengan jelas dalam al-Nisa ayat pertama.

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا
كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ۗ وَالْأَرْحَامَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.

Firman Allah pada ayat pertama surat Al-Nisa, menggambarkan seruan untuk bertakwa kepada Allah. Seruan tersebut, disandarkan kepada fakta bahwa Allah yang menciptakan manusia dari diri yang satu. Kalimat *nafsun wāhidah* (نفس واحدة) menurut Fakhruddin Rāzi dalam tafsirnya yang dikutip dalam kitab

⁴⁰ Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam* (Jakarta: Democracy Project, 2011). 757

Tafsīr al-Manar mengandung tiga takwil yang berbeda. *Pertama*, Allah menciptakan setiap masing masing dari manusia dari satu person, lalu menciptakan pasangannya dari jenis person tersebut, sehingga mereka berdua sama dalam kodrat kemanusiaan. *Kedua*, sebagian penafsir mengkontekstkan sasaran pembicaraan atau *audiens* dalam ayat ini kepada kaum Quraisy. Maka yang dimaksud dari “diri yang satu” adalah Qashā, karena semua penduduk Quraisy berasal dari Qashā. *Ketiga*, takwil ketiga menyatakan Adam lah yang dimaksud dalam kalimat (نفس واحدة) ini.⁴¹

Pengarang *Tafsīr al-Manar* memilih takwil yang pertama, menurut penjelasan dari Rāshid Riḍā. Suatu penjelasan yang benderang jika ditelusuri dari sumber riwayat dan dari hal yang umum diketahui bahwa kata *nafs* berarti suatu sifat-sifat dasar alami dan eksistensi dasar dari sebuah manusia, yang dengannya manusia lebih istimewa daripada makhluk lain. Maksudnya, Allah menciptakan manusia dari jenis yang sama dan dari hakikat kemanusiaan yang sama pula, tidak peduli apakah hakikat tersebut berasal dari Adam, seperti keyakinan agama Abrahamik dan mayoritas umat Islam, atau berasal dari selain Adam. Atau berasal dari salah satu manusia purba diantara jenis manusia purba yang hidup di zaman pra-sejarah, seperti yang diyakini oleh Arkelog. Entah hakikat itu berasal dari hasil sebuah proses evolusi dari salah satu hewan di daratan, atau hakikat itu muncul melalui proses penciptaan manusia secara terpisah tanpa mengikuti evolusi, hal ini ditegaskan oleh firman Allah dalam

⁴¹ Riḍā, *Tafsīr Al-Manār*. Vol 4, 324.

surat al-Mu'minun bahwa sesungguhnya Allah menciptakan Manusia dari sari pati dari tanah.

Hakikat kemanusiaan terlihat begitu kongkrit dalam rentetan surat Al-Hujurat pada ayat penciptaan (yakni ayat 13 surat Al-Hujurat) bahwa pada kenyataannya manusia secara keseluruhan mempunyai substansi yang tunggal, yaitu kemanusiaan universal. Atas dasar substansi tersebut, berdiri kokoh persamaan persepsi dalam nurani terhadap kebaikan bersama dan berusaha menghindari kerusakan masif dikarenakan manusia secara nurani memiliki solidaritas global, walau diantara mereka terbentang berbagai macam perbedaan. Di tengah keragaman jenis ras dan etnis, mereka berseru “mereka adalah saudara kami atas dasar kemanusiaan”. Maka, ikatan kemanusiaan membuat mereka mempunyai keseragaman nurani dan keterkaitan satu sama lain, tidak peduli terhadap perdebatan mengenai asal usul manusia berasal dari Adam atau dari kera, maupun dari yang lain.⁴²

Rumusan ketiga adalah persaudaraan sebangsa dan setanah air. Walaupun ikatan ini merupakan bagian dari pertalian kemanusiaan universal, penulis merasa perlu menyematkan persaudaraan berdasarkan negara sebagai rumusan ketiga dari implementasi koeksistensi sebagai perluasan dari solidaritas sesama Muslim lantaran kenyataan pasca kolonialisasi Eropa terhadap negara Asia dan Afrika berkahir, nasionalisme telah menjadi bagian yang sangat nyata. Ikatan nasional yang awalnya hanya cukup digunakan untuk membangun perlawanan

⁴² Ibid. Vol 4, 324.

kolektif terhadap penjajah, kemudian berubah menjadi ideologi konstruksi identitas pasca kemerdekaannya untuk membangun bangsa berdaulat. Hal ini sangat berkesuaian dengan ucapan Ernest Renan yang dikutip oleh Soekarno “bahwa bangsa adalah satu nyawa, suatu asas akal yang terjadi dari dua hal: *pertama*, rakyat itu dulunya harus bersama-sama menjalani satu riwayat; *kedua*, rakyat itu sekarang harus mempunyai kemauan, keinginan hidup menjadi satu.⁴³ Lebih detail lagi, apa yang ditumuskan oleh Benedict Anderson ketika menyebut proses nasionalisme:

Artefak-artefak budaya yang berjenis khusus melalui penyulingan seponatan atas persilangan berbagai kekuatan historis; namun sekali telah tercipta, artefak-artefak tersebut menjadi ‘modular’, dapat ditanamkan, dengan berbagai derajat kesadaran diri, ke berbagai bentangan sosial yang luas untuk melebur dan dileburkan dengan serangkaian tata politis dan ideologis.⁴⁴

Tidak hanya berhenti pada kesadaran akan kepemilikan sejarah dan visi yang sama, pertalian ikatan kebangsaan harus menerjemahkan visi dan sejarah tersebut dalam serangkaian tata politis dan tata ideologis. Dalam konteks Indonesia, penerjemahan ini dilakukan oleh Badan Penyidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia yang terdiri dari perwakilan golongan politik (nasionalis dan Islam), perwakilan golongan strategis (aristokrasi) dan perwakilan golongan minoritas: empat orang penganut agama Kristen dari Indonesia Timur, satu orang perwakilan golongan Tionghoa, satu orang perwakilan dari golongan Arab dan satu perwakilan dari golongan peranakan Belanda. Tugas dari Badan ini

⁴³ Ir Soekarno, “Nasionalisme, Islamisme, Dan Marxisme,” in *Nasionalisme, Islamisme, Marxisme* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021). 10.

⁴⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Yogyakarta: Insist, 2008). 8.

adalah merumuskan Pancasila sebagai tata ideologis dan konstitusi sebagai tata politis bangsa Indonesia.⁴⁵

Rumusan tata politis dan tata ideologis tersebut adalah bentuk kongkrit dari ikatan kebangsaan yang hanya nyata dalam bayangan, artinya walaupun para anggota dalam bangsa sekecil apapun tidak tahu sebagian besar anggota lain. Namun, di benak orang yang menjadi bagian dari bangsa itu hidup sebuah bayangan tentang kebersamaan mereka. Adapun sifat dari bayangan tersebut memiliki batas, walaupun terkadang masih ambigu, di luar bangsa mereka adalah bangsa-bangsa lain. Artinya tidak ada satupun bangsa di dunia ini yang membayangkan dirinya meliputi semua umat manusia di bumi.⁴⁶ Mengacu pada pendekatan ini, ikatan kebangsaan di satu sisi memiliki bersifat universal karena melampaui perbedaan ras, keyakinan, bahasa dan budaya. Di sisi yang lain, dibatasi sekat-sekat teritorial dengan bangsa lain.

C. Tinjauan Singkat Mengenai Toleransi Antarumat Beragama

Toleransi atau *tolerance* menurut kamus *Oxford* adalah kemampuan atau kemauan untuk mentolerir sesuatu, khususnya pendapat dan perilaku yang tidak disetujui. Toleransi dalam konteks sains, merupakan kondisi terus bertahan terhadap suatu hal tertentu, seperti obat, transplantasi atau kondisi tertentu tanpa adanya reaksi yang merugikan; seperti contoh, unta gurun memiliki toleransi

⁴⁵ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas Dan Aktualitas Pancasila* (Jakarta: Gramedia, 2011). 329.

⁴⁶ Anderson, *Imagined Communities*. 10.

tinggi terhadap dehidrasi.⁴⁷ Toleransi secara definitif dapat berarti sebagai tindakan mengakui dan menghormati kepercayaan dan perilaku orang lain, begitu juga sebaliknya.⁴⁸

Konsep toleransi dalam konteks agama atau antarumat beragama adalah masing-masing kelompok umat beragama berusaha membangun sebuah suasana kondusif, aman dan tentram bagi masing-masing pemeluk agama untuk berkeyakinan dan melaksanakan ibadah tanpa dihalang-halangi oleh siapapun.⁴⁹ Menurut Yusuf al-Qardawī toleransi beragama dalam tataran implemtatif terbagi menjadi tiga tingkat. *Pertama*, tingkat yang paling rendah. Yaitu, jika seorang Muslim membiarkan orang lain memiliki kepercayaan selain Islam, tidak mengintimidasinya dengan ancaman pembunuhan dan penyiksaan. Namun, penganut agama selain Islam tersebut tidak diberikan ruang untuk mengimplementasikan ritual keagamaanya dan mengamalkan ajaran agamanya. *Kedua*, toleransi dengan tingkatan sedang, yaitu ketika seorang Muslim memberikan hak berkeyakinan terhadap non-Muslim. Selanjutnya memberikan ruang bagi non-Muslim tersebut untuk mengamalkan ajaran agamanya, selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Seperti keharusan berdiam diri bagi kaum Yahudi di hari sabtu. *Ketiga*, toleransi dengan tingkatan tinggi, yaitu ketika seorang Muslim memberikan ruang kepada non-Muslim untuk hidup sesuai dengan ajaran agamanya, walaupun bertentangan dengan ajaran Islam. Seperti,

⁴⁷ Archie Hobson, ed., *Oxford Dictionary of Difficult Words* (New York: Oxford University Press, 2001). 455.

⁴⁸ Khadijah Muda and Siti Nor Azhani Mohd Tohar, "Definisi, Konsep Dan Teori Toleransi Beragama," *Sains Insani* 5, no. 6 (2020). 195

⁴⁹ Shofiah Fitriani, "Keberagaman Dan Toleransi Antar Umat Beragama," *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 20, no. 2 (2020).

memakan babi dan meminum *khamer* tidaklah dilarang dalam ajaran Ahli Kitab, walaupun dalam ajaran Islam makanan dan minuman tersebut haram, umat Islam tetap memberi ruang terhadap non-Muslim hidup sesuai dengan ajaran agamanya masing-masing. Walaupun orang Yahudi dan Nasrani tetap bisa melanjutkan hidup meskipun tidak mengonsumsi babi dan *khamer*, melarang non-Muslim untuk mengonsumsi yang menurut mereka boleh tidaklah diperkenankan. Islam tidaklah mengajarkan pelarangan dan mempersempit kehidupan non-Muslim.⁵⁰



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁵⁰ Yūsuf Al-Qarḍawī, *Fatāwā Mu'Āsirah* (Kuwait: Dār al-Qalām, 1992). Vol 2, 670.

BAB III

BIOGRAFI MUḤAMMAD AL-SHINQIṬI DAN EPISTEMOLOGI *ADWA'* *AL-BAYĀN FĪ 'IDĀḤ AL-QUR'ĀN BI AL-QUR'ĀN*

A. Biografi Intelektual MuḤammad al-Āmin bin MuḤammad al-Mukhtār al-Jakni al-Shinqiṭi

MuḤammad al-Shinqiṭi dilihat silsilah nasabnya adalah Ibnu MuḤammad Mukhtār bin 'Abd al-Qādir bin MuḤammad bin Aḥmad bin Nūḥ bin Sayyidī Aḥmad bin Mukhtār salah satu anak dari Karīr bin Muawafī bin Ya'qūb bin Jākin, nenek moyang dari suku Jaknīn atau yang dikenal dengan sebutan Jakanāt. Suku ini tersambung kepada suku Humair, salah satu dari suku-suku Arab.

MuḤammad al-Shinqiṭi lahir di kota Shanqīṭ dari negara Mauritania, sebuah daerah di Jazirah Arab bagian barat benua Afrika barat pada tahun 1907 Masehi. Di daerah kelahiran MuḤammad al-Shinqiṭi, ada dua kelompok masyarakat. Yakni, kelompok Arab dan penduduk setempat; kelompok Arab di daerah itu tidak mengalami asimilasi bahasa daerah, sehingga kelompok tersebut tetap menggunakan bahasa Arab sebagai percakapan sehari-hari. Suku Jākin identik dengan suku yang berkomitmen pada pengetahuan agama, penunggang kuda dan berdagang dalam karakteristik dan pengembaraan mereka. Sehingga tidak heran, jika suku Jākin terdiri dari orang-orang yang fasih bahasa Arabnya dan luhur akhlakunya serta keunggulan mereka dari segi pengetahuan agama dan bahasa Arab.

Dalam lingkungan seperti inilah MuḤammad al-Shinqiṭi tumbuh. Dia sudah dididik sejak dini oleh lingkaran keluarganya sendiri, sebagaimana

pengakuannya “Saat aku masih kecil, masih menghafalkan juz *amma*, ayahku meninggal dunia. Dia meninggalkan aku warisan berupa ternak dan uang. Kemudian aku tinggal di rumah pamanku, aku menghafalkan al-Qur’ān melalui sepupuku bernama ‘Abdullah bin Muḥammad Mukhtār bin Ibrahim bin Aḥmad Nūh”.¹

Setelah Muḥammad al-Shinqīṭī menyelesaikan hafalan al-Qur’ānnya, dia memulai belajar pengantar dari ilmu al-Qur’ān, tajwid, rasm dan ilmu *qira’āt*. Kemudian al-Shinqīṭī belajar pengantar Nahwu, sejarah Nabi Muhammad, silsilah bangsa Arab dan pengantar dari fikih madhhab Imam Malik karangan Ibnu ‘Āshur. Semua itu al-Shinqīṭī dapatkan di lingkaran keluarga pamannya.

Setelah dianggap menyelesaikan pendidikan di lingkaran keluarganya, al-Shinqīṭī melanjutkan petualangan mencari ilmu kepada ulama-ulama di negara Mauritania, semuanya berasal dari etnis Jaknīn. Al-Shinqīṭī belajar mengembangkan ilmu *nahwu*, *ṣarraf*, *uṣūl*, *balāghah*, *tafsīr* dan *hadīth*. Reputasi al-Shinqīṭī di mata ulama daerahnya sangat baik, berkat kecerdasannya, dia bisa menyerap ilmu dari para gurunya. Hal ini berdasarkan ingatan al-Shinqīṭī terhadap perkataan gurunya terhadapnya “Allah membuat manfaat ilmu seorang guru kepadaku, sehingga beliau berkata kepadaku: Sesungguhnya para ahli fikih berkata ‘jika di suatu tempat ada orang cerdas yang tidak ada padanannya kecuali segelintir. Maka, status kewajiban mendalami ilmu agama yang *farḍu kifāyah*,

¹ Mūsā ‘Atīq, “Qawā‘id Al-Maqāṣid Wa Taṭbīqātihā ‘Inda Al-Shanqīṭī Min Khalāl Al-Tafsīr Aḍwa’Al-Bayān” (Batna 1 University, 2011). 14

menjadi *farḍu 'ain*. Oleh karena itu, takutlah kepada Allah dalam persoalan umat, status *farḍu 'ain* tersebut telah dibebankan kepadamu”.²

Muḥammad al-Shinqiṭī belajar di madrasah di daerah Shinqiṭ dengan sistem pendidikan yang terpusat, semacam asrama dimana murid mendalami ilmu agama, bahasa, ilmu hisab dan kisah-kisah umat terdahulu. Pengasuh madrasah tersebut adalah Ṭurṭūshī pengarang kitan *Siraj al-Muluk*. Para siswa diberi kebebasan dan keleluasaan untuk mengikuti pelajaran atau tidak mengikuti. Tidak ada bayang-bayang sanksi dan peraturan ketat lainnya. Oleh karena ketekutanannya dalam belajar dari madrasah tersebut, Muḥammad al-Shinqiṭī tumbuh sebagai seorang yang kokoh dalam pemikirannya, berpendirian dalam sikap keagamaannya sehingga tidak *taqlid* dengan siapapun dan terikat dengan mazhab manapun.³

Pengembaraan Muḥammad al-Shinqiṭī selanjutnya kepada tanah suci, namun bukan karena mencari ilmu sebagaimana tradisi para ulama yang melakukan pengembaraan mencari guru dan pindah sekolah untuk mencari ilmu sampai keluar daerah, tujuan Muḥammad al-Shinqiṭī karena menunaikan ibadah haji. Namun, pada perkembangan selanjutnya, Muḥammad al-Shinqiṭī malah menetap di tanah suci tersebut lantaran peristiwa yang membangkitkan kesadarannya.

² Zā'id bin Muḥammad al-Kahlān Al-Ghāmidī, “Istimbāt Min Al-Qur’ān Al-Karīm Inda Muḥammad Al-Āmin Bin Muḥammad Al-Mukhtār Al-Jakni Al-Shanqiṭī Min Khalāl Al-Tafsīr Aḍwa'al-Bayān” (Ummul Qura University, 2013). 68.

³ Alī Abā Ḥasān, “Al-Shinqiṭī Wa Madrasah Al-Najah Fi Al-Zubair,” in *Mudhakkarāt Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqiṭī* (Iraq: Al-Babtain Central Library for Arabic Poetry, 2015). 29.

Perubahan kesadaran tersebut menyangkut informasi gerakan pemurnian ajaran agama di Saudi Arabia yang dikenal dengan sebutan wahabi. Semula Muḥammad al-Shinqiṭī, menyalahpahami gerakan wahabi yang ada di Saudi Arabia karena dipengaruhi oleh propaganda yang memperkeruh gerakan pemurnian Muhammad bin Abdul Wahab. Namun, hal tersebut mulai berubah ketika Muḥammad al-Shinqiṭī melakukan bertemu dengan Khalid al-Khudrī di samping kemah Khalid. Saat itu, Khalid sedang bersama kelompoknya sedang memberikan kuliah mengenai adab. Muḥammad al-Shinqiṭī, menyaksikan saat itu, kapasistas Khalid al-Khudrī bagaikan laut tak bertepi. Di akhir pertemuan, Khalid menyuruh Muḥammad al-Shinqiṭī untuk menemui ‘Abdullah al-Zāḥim dan ‘Abdul al-‘Azīz bin Ṣālih saat tiba di Madinah.

Kemudian Allah mempertemukan Muḥammad al-Shinqiṭī dengan kedua ulama tersebut. Muḥammad al-Shinqiṭī mengungkapkan kepada ‘Abdullah al-Zāḥim dan ‘Abdul al-‘Azīz bin Ṣālih segala kegelisahan akademiknya mengenai gerakan wahabisme. Kemudian kedua ulama Madinah tersebut, menjelaskan posisi mazhab fikih dan *manhaj* akidah mereka terhadap Muḥammad al-Shinqiṭī. Melalui pertemuan intens, terutama dengan ‘Abdul al-‘Azīz bin Ṣālih, Muḥammad al-Shinqiṭī dikenalkan dengan kitab *al-Mugni*, yang menjadi pedoman fikih Imam Hambali dan kitab *Minhaj lil al-‘Aqidah* karangan Ibnu Taymiyah pegangan ulama Saudi terkait akidah. Setelah melalui proses panjang, Muḥammad al-Shinqiṭī menyimpulkan bahwa Saudi Arabia dalam fikihnya mengikuti salah satu Imam Ahlu Sunnah yakni Imam Ahmad bin Hambal dan *manhaj* akidah mereka memiliki akar genealogi sampai pada generasi *salaf* yang

berpegang teguh kepada al-Qur’ān dan Hadis. Pertemuan dengan ‘Abdullah al-Zāhīm dan ‘Abdul al-‘Azīz bin Šālih tidak hanya merubah paradigma negatif mengenai gerakan pemurnian wahabisme. Namun juga membuat Muḥammad al-Shinqiṭī untuk menetap di Saudia Arabia, merubah niatan sebelumnya yang kembali ke Mauritania selepas ibadah haji.⁴

Karir Muḥammad al-Shinqiṭī di Madinah dimulai dari menjadi guru di Masjid Nabawi, melalui koneksi antara ‘Abdul al-‘Azīz bin Šālih yang dekat dengan penguasa Saudian Arabia: Raja ‘Abdul ‘Aziz. Di Masjid Nabawi, Muḥammad al-Shinqiṭī mengajarkan al-Qur’ān dengan metode sebagai berikut. Pertama, al-Shinqiṭī menenrangkan *mufradat*, *i‘rab*, *taṣrif*, *balaghah* dalam al-Qur’ān. Setelah pengenalan aspek bahasa telah selesai, kemudia menerangkan kandungan hukum Islam yang ada dalam beberapa ayat *aḥkām* dengan pendekatan *ushūl*, *‘ulūm al-Qur’ān*, *‘ām* dan *khās*, *nashīkh*, dan *mansūkh* dan *asbāb al-nuzul*. Selain di Masjid Nabawi, al-Shinqiṭī juga mengajar di masjid dekat kediamannya di Madinah khusus murid-murid senior. Sambil mengajar di Masjid Nabawi, al-Shinqiṭī juga mengajar tauhid, fikih, tafsir dan sejarah di Universitas Riyāḍ selama 10 tahun. Kemudian saat Universitas Islamiyah di Madinah dibuka pada tahun 1962, al-Shinqiṭī pindah mengajar ke sana.⁵

Pada tahun 1965 Muḥammad al-Shinqiṭī melakukan perjalanan yang bersejarah ke negara-negara yang berpenduduk Muslim di Benua Afrika. Melalui

⁴ Muḥammad ‘Abdul al-Qādir Šālih, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn Fi Al-‘Aṣri Al-Hadīth* (Libanon: Dār al-Ma‘rifah, n.d.). 182.

⁵ Ja’far Assagaf, “Muhammad Al-Amīn Al-Syinqiṭhy (W.1393 H/ 1973 M) Dan Karya Tafsīr Adhwā’ Al- Bayān Fī Idhāh Al-Qur’ān Bi Al-Qur’ān,” *Esensia* XIV, no. 2 (2013): 245.

sponsor dari Universitas Islamiyah di Madinah, al-Shinqiṭī melakukan safari dakwah ke sepuluh negara Afrika di antaranya; Sudan, Niger, Nigeria, Pantai Gading, Hadome, Mali, Sinegal, Guene dan Mauritania. Misi safari dakwah tersebut selain menyebarkan agama Islam, juga untuk mengikis kesalahpahaman gerakan wahabisme yang ada Arab Saudi. Hasil dari safari dakwah dari Muḥammad al-Shinqiṭī terbilang berhasil, hal ini terungkap dari ucapan tokoh agama di Mauritania menanggapi dakwah Muḥammad al-Shinqiṭī “Kebenaran telah datang kepada setiap masing-masing dari kami, tidak ada lagi kejanggalan”.⁶

Muḥammad al-Shinqiṭī menghembuskan nafas terakhir pada usia 68 tahun di Makkah al-Mukarramah pasca beliau melaksanakan ibadah haji pada hari kamis 17 Dzul Hijjah 1393 Hijriah. Kemudian, jenazahnya dimakamkan di Makkah pada hari jumat setelahnya. Pemimpin solat jenazahnya adalah Shaikh Abdul al-‘Azīz bin Bāz di Masjid Haram. Adapun di Masjid Nabawi, solat jenazah secara ghaib dipimpin langsung oleh Shaikh ‘Abd al-‘Azīz bin Ṣālih Āli Ṣālih, imam sekaligus khatib di Masjid Nabawi.⁷

Karir Muḥammad al-Shinqiṭī yang sangat cemerlang tidak terlepas dari kecerdasan yang sudah terasa saat masih anak-anak. Sebagaimana kenangannya yang terekam oleh muridnya ‘Aṭīyyah Muḥammad Sālim. Al-Shinqiṭī mengatakan “Pada masa anak-anak, aku lebih suka bermain daripada belajar. Kemudian datang teman-temanku membacakan beberapa huruf hijaiyah untuk mengajariku,

⁶ Aḥmad Sayyid Ḥisānin Isma‘il al-Shīmī, “Al-Shinqiṭī Wa Manhajuhu Fi Al-Tafsīr” (Universitas Kairo, 2001). 244.

⁷ Al-Ghāmidī, “Istimbāṭ Min Al-Qur’ān Al-Karīm Inda Muḥammad Al-Āmin Bin Muḥammad Al-Mukhtār Al-Jakni Al-Shanqiṭī Min Khalāl Al-Tafsīr Aḍwa’al-Bayān.” 81.

ba, bi bu. Kemudian aku berkata ‘aku bisa membacakan itu semua’, ‘buktikan’ kata teman-temanku. Lalu aku membacakan beberapa dari huruf hijaiyah sesuai dengan kaidah-kaidahnya sehingga mereka meninggalkan aku. Sejak saat itu, aku merasa bisa membaca al-Qur’ān, dan aku senang dengan *qirā’ah*’.⁸ Selain dikenal dengan kecerdasannya, Muḥammad al-Shinqīṭī dikenal dengan ketakwaanya, dia berusaha menghindari segala hal yang dianggapnya sebagai kemaksiatan. Berdasarkan cerita dari anaknya; Abdullah “Sewaktu ketika kami bepergian menggunakan mobil, lalu kami berhenti di *rest area*, tiba-tiba kami mendengar musik dari berbagai penjuru. Sepontan Ayah langsung meresepon kondisi demikian, bagaikan sedang terbakar ‘telah datang kepada kita sebuah kejelekan anakku, pergi, pergi, aku berlindung kepada Allah’.⁹

Setelah meninggalnya, Muḥammad al-Shinqīṭī meninggalkan warisan intelektual berharga berupa karya-karya yang meliputi sejarah, akhlak, fikih logika, dan tafsir. Di antara karya-karyanya yang terkenal antara lain. *Fi Ansāb al-‘Arab Nazaman, Alfiah fi al-Manṭiq, Nazamun fi al-Farāid, Man’i al-Majāz fi al-Munzāl li Ta‘abbud wa al-Ijāz, Daf’u Īhām al-Idṭirāb ‘an Āyi al-Kitā, Madhkarah al-Uṣūl ‘alā Rawḍah al-Nāzir* dan *Aḍwa’ al-Bayān fi Iḍāḥ al-Qur’ān bi al-Qur’ān*.¹⁰ Kitab tafsir *Aḍwa’ al-Bayān* tidak selesai ditulis oleh al-Shinqīṭī karena terlebih dahulu meninggal dunia, al-Shinqīṭī hanya mampu menyelesaikan

⁸ ‘Aṭīyyah Muḥammad Sālim, “Tarjumah Li Shaikh,” in *Aḍwa’ Al-Bayān Fi Iḍāḥ Al-Qur’ān Bi Al-Qur’ān* (Bairut: Dār al-Fikri, 1995). Vol 9, 485.

⁹ al-Shīmī, “Al-Shinqīṭī Wa Manhajuhu Fi Al-Tafsīr.” 113.

¹⁰ Sālim, “Tarjumah Li Shaikh.” 497-499.

penafsiran sampai dengan surah al-Hasri sebanyak tujuh jilid. Dua jilid selanjutnya, diselesaikan oleh murid terdekatnya; ‘Aṭīyah Muḥammad Sālim.¹¹

B. Epistemologi Tafsir *Aḍwa’ al-Bayān fi Iḍāḥ al-Qur’ān bi al-Qur’ān*

Istilah epistemologi berasal gabungan dua bahasa Yunani; *epistem* yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti teori atau pengetahuan sistemik. Secara terminologis, epistemologi adalah salah satu cabang filsafat yang mempelajari tentang keaslian pengertian, struktur, metode dan validitas pengetahuan.¹² Pengertian lain dari epistemologi adalah keyakinan yang terjustifikasi. Maksud dari terjustifikasi adalah keyakinan yang didukung oleh alasan yang baik.¹³ Jika *term* epistemologi disandingkan dengan kata tafsir maka maknanya adalah kajian kritis terhadap sebuah kitab tafsir dari sudut pandang epistemik. Jadi, penelitian tafsir yang selama ini hanya terfokus pada mengurai pemaknaan al-Qur’ān dari seorang mufasir tertentu bergeser menjadi kajian terhadap kerangka epistemik yang digunakan oleh mufasir dalam menyusun kitab tafsirnya.¹⁴ Pada bagian ini penulis menerangkan epistemologi kitab tafsir *Aḍwa’ al-Bayān fi Iḍāḥ al-Qur’ān bi al-Qur’ān* meliputi sumber penafsiran, metodologi penafsiran, kecendrungan penafsiran dan karakteristik penafsiran.

¹¹ al-Shīmī, “Al-Shinqīṭī Wa Manhajūhu Fi Al-Tafsīr.” 333.

¹² M. Nur Ghufroon and Asmadi Alsa, “Kepercayaan Epistemologis Dan Faktor-Faktor Yang Memengaruhinya,” *Jurnal Psikologi* 40, no. 1 (2013): 103.

¹³ Brian C. Barnett, “Pendahuluan: Apa Itu Epistemologi,” in *Pengantar Filsafat Epistemologi*, ed. Brian C. Barnett (Yogyakarta: Penerbit Antinomi, 2022). 2.

¹⁴ An-Najmi Fikri R, “Studi Tafsir Al-Qur’an Dengan Pendekatan Teori Epistemologi,” *Tanwir.ID*.

1. Sumber Penafsiran

Sumber penafsiran merupakan titik awal permulaan dalam memproduksi makna al-Qur'ān yang disebut sebagai penafsiran. Menurut 'Alī al-Ṣābūnī ada tiga sumber penafsiran, yakni penafsiran dengan *riwāyah*, *dirāyah* dan *ishārī*. Penafsiran dengan sumber *riwāyah* adalah penafsiran yang berasal dari sumber-sumber otoritatif dari al-Qur'ān, sunnah Nabi Muhammad dan pemahaman sahabat yang memang ditujukukan menafsirkan ayat secara spesifik.¹⁵ Adapun sumber penafsiran dari *dirāyah* adalah proses produksi makna al-Qur'ān dari rasionalitas mufasir yang berlandaskan pada bahasa Arab, pemahaman terhadap struktur bahasa Arab, pemahaman kepada budaya percakapan orang Arab klasik dan menguasai berbagai disiplin ilmu yang sangat dibutuhkan dalam memahami al-Qur'ān, seperti *nahwu*, *ṣarraf*, *ilmu balāghah*, *Uṣūl al-Fiqhī*, penguasaan terhadap *asbāb al-nuzūl*, *nṣikh* dan *mansukh* serta ilmu *qirā'āt*.¹⁶ Sedangkan sumber penafsiran *ishārī* adalah proses rekonstruksi makna al-Qur'ān yang membelakangi makna eksplisit ayat berdasarkan isyarat-isyarat dari Allah. Atau melalui usaha orang-orang 'arif dengan *mujahadah* jiwa, mereka berharap akan pancaran *nūr ilāhiyah* sehingga makna implisit al-Qur'ān terang bagi mereka. Sebagai catatan, makna implisit tersebut harus bisa memungkinkan penggabungannya dengan makna eksplisit ayat.¹⁷

Muḥammad al-Shinqīṭī hanya menggunakan sumber penafsiran berdasarkan sumber *riwāyah* dan *dirāyah* saja. Kategori dari *riwāyah* berupa al-

¹⁵ 'Alī Al-Ṣābūnī, *Al-Tibyān Fi 'Ulūm Al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Iḥsān, 2003). 67.

¹⁶ Ibid. 155.

¹⁷ Ibid. 171.

Qur'an, penafsiran Nabi Muhammad, sahabat dan para generasi *tabi'in*.¹⁸ Adapun sumber *dirāyah* dalam tafsir *Aḍwa' al-Bayān* berasal dari para ulama tafsir yang terbentang dari masa *tābi'in* sampai dengan masa al-Shinqiṭī.¹⁹ Jadi, kreasi murni dalam penjelasan yang panjang dari al-Shinqiṭī di *Aḍwa' al-Bayān* sangat sedikit sekali jika enggan menyebutnya tidak ada sama sekali. Kontribusi al-Shinqiṭī hanya merangkai penafsiran berdasarkan sumber *riwāyah* kemudian memilah pendapat ulama yang sesuai dan terkadang memberikan konklusi di bagian akhir pembahasan serta memberikan keterangan hukum dalam penafsiran ayat-ayat *aḥkām*.

Aplikasi terhadap sumber penafsiran dari dimensi *ma'thūr* dapat dilihat dari contoh-contoh berikut. *Pertama*, menafsirkan al-Qur'ān dengan al-Qur'ān.

يَذُنِّي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّيَ
فَارْهَبُونِ ﴿٥٧﴾

Hai Bani Israil, ingatlah akan nikmat-Ku yang telah aku anugerahkan kepadamu, dan penuhilah janjimu kepada-Ku, niscaya aku penuhi janji-Ku kepadamu; dan hanya kepada-Ku-lah kamu harus takut (tunduk).

Muḥammad al-Shinqiṭī mengatakan, ayat ini tidak menyebutkan secara spesifik apa nikmat Allah yang dianugerahkan kepada Bani Israil. Penyebutan spesifik nikmat tersebut, ada di al-Baqarah: 57, 49 dan al-Qasas : 5.²⁰

¹⁸ Para Ulama Tafsir berbeda pandangan mengenai kategorisasi tafsir *tābi'in* sebagai *tafsīr bi al-ma'thūr/al-riwāyah*. Sebagian mengatakan bahwa penafsiran *tābi'in* sebagai *tafsīr bi al-ma'thūr* karena sebagian besar dari mereka mengambil penafsirannya dari para sahabat secara langsung. Sebagian lagi mengatakan bukan, karena mereka tidak terlibat dari proses dialektis pewahyuan al-Qur'ān. al-Dharqānī tidak memasukkan tafsir *tābi'in* sebagai *tafsīr bi al-ma'thūr*, Lihat Muḥammad 'Abd Al-'Azīm Al-Dharqānī, *Manāhil Al-'Irfān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Kairo: Maṭba'ah 'Isā al-Bābī al-Ḥalbī, n.d.). Vol 2, 14.

¹⁹ al-Shīmī, "Al-Shinqiṭī Wa Manhajuhu Fī Al-Tafsīr." 327.

²⁰ Al-Shinqiṭī, *Aḍwa' Al-Bayān Fī 'Idāḥ Al-Qur'ān Bi Al- Al-Qur'ān*. Vol 1, 88.

وَضَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَىٰ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا

ظَلَمُونَا وَلٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٢٧﴾

Dan Kami naungi kamu dengan awan, dan Kami turunkan kepadamu "manna" dan "salwa". makanlah dari makanan yang baik-baik yang telah Kami berikan kepadamu; dan tidaklah mereka Menganiaya kami; akan tetapi merekalah yang Menganiaya diri mereka sendiri.

وَإِذْ نَجَّيْنَاكَ مِن آءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكَ وَمَيِّسَتَحِيُونَ

نِسَاءَكَ وَفِي ذٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكَ عَظِيمٌ ﴿٢٨﴾

Dan (ingatlah) ketika Kami menyelamatkan kamu dari (Fir'aun) dan pengikut-pengikutnya; mereka menimpakan kepadamu siksaan yang seberat-beratnya, mereka menyembelih anak-anakmu yang laki-laki dan membiarkan hidup anak-anakmu yang perempuan. dan pada yang demikian itu terdapat cobaan-cobaan yang besar dari Tuhanmu.

وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ

﴿٢٩﴾

Dan Kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi (Mesir) itu dan hendak menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi (bumi).

Kedua, menggunakan sumber penafsiran dari hadis-hadis yang menjelaskan ayat secara spesifik. Contohnya ketika Muḥammad al-Shinqiṭī menafsirkan al-Hijr: 87.

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴿٢٧﴾

Dan Sesungguhnya Kami telah berikan kepadamu tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang dan Al Quran yang agung.

Muḥammad al-Shinqiṭī mengatakan bahwa tidak dijelaskan dalam al-Qur'ān apa yang dimaksud dari tujuh ayat yang diulang-ulang dalam al-Qur'ān. Jika demikian, maka alternatif kedua adalah mencari keterangan ayat tersebut dalam sunnah. Menurut keterangan dalam hadis, maksud tujuh ayat yang dibaca

berulang-ulang itu adalah surah al-Fatihah, berdasarkan riwayat dari al-Bukhārī. “Ber cerita kepadaku Muḥammad bi Bishār, bercerita kepadaku Ghandar, bercerita kepadaku Sha‘bah dari Khubaib bin ‘Abd al-Raḥman dari Ḥafṣin bin ‘Aṣim dari ‘Abī Sa‘īd bin al-Ma‘lā: Ketika aku sedang salat, Nabi Muhammad lewat di dekatku, kemudian beliau memanggilku. Aku tidak menghampiri beliau sampai aku selesai salat. Lalu aku mendatangi Nabi ‘kenapa kemu tidak menghampiriku?’ ‘aku sedang salat wahai Nabi’ kemudian Nabi Muhammad bersabda ‘apakah kamu tidak mengetahui, bahwa Allah berfirman *yā ayuhalladhīna āmanū istajībū lillāh wa lirrasūl*’ kemudian Nabi Muhammad melanjutkan sabdanya ‘ketahuilah aku terangkan kepadamu sebuah surat yang agung sebelum aku keluar dari masjid’ kemudian nabi Muhammad keluar dari masjid dan bersabda ‘*alhamdulillah rabbi al-‘ālamīn*, itu adalah tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang dan al-Qur’ān yang agung, Allah berikan itu kepadaku.²¹

Ketiga, sumber penafsiran *ma’tḥūr* yang digunakan oleh Muḥammad al-Shinqīṭī adalah penafsiran para sahabat dan *tabi‘īn* terhadap al-Qur’ān. Komentar generasi Islam pertama terhadap al-Qur’ān dirujuk oleh al-Shinqīṭī lantaran penafsiran mereka dianggap bersumber dari rasulullah jikalau berkaitan dengan pembahasan yang berkaitan dengan *asbāb al-nuzūl*, situasi hari kiamat, hari akhir dan permasalahan gaib lainnya. Juga jika penafsiran tersebut tidak berasal dari sahabat yang tidak terkenal dengan periwayatan *isrāīliyat* dari para sahabat yang masuk Islam dari kalangan Ahli Kitab.²² Sedangkan penafsiran *tabi‘īn* dianggap sebagai penafsiran otoritatif lantaran mereka dididik langsung

²¹ Ibid. Vol 3, 236.

²² al-Shīmī, “Al-Shinqīṭī Wa Manhajuhu Fi Al-Tafsīr.” 421.

oleh sahabat dan karena mereka adalah orang-orang yang diridai oleh Allah sebagaimana diisyaratkan firman-Nya dalam al-Taubah: 100:

Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) dari golongan muhajirin dan anshar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah ridha kepada mereka dan merekapun ridha kepada mereka.

Menurut al-Shinqiṭī, ayat di atas merupakan jaminan atas keselamatan generasi kedua. Juga sebagai dalil bahwa orang yang membenci dan mencela generasi *tabi'īn* merupakan orang-orang tersesat karena membenci seseorang yang diridai oleh Allah sama halnya menentang Allah.²³

Contoh penafsiran al-Sinqiṭī yang bersumberkan pada pendapat sahabat yaitu surat al-Isra: 17

وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا ﴿١٧﴾

Dan berapa banyaknya kaum sesudah Nuh telah Kami binasakan. dan cukuplah Tuhanmu Maha mengetahui lagi Maha melihat dosa hamba-hamba-Nya.

Mengutip Ibnu Abbas, bahwa yang dimaksud dengan *qurūn* di sini adalah umat yang hidup dalam rentang waktu antara masa Nabi Adam sampai dengan keutusan Nabi Nuh. Mereka adalah generasi Islam, kemudian Allah membinasakan umat-umat yang menyimpang setelah mereka.²⁴

Adapun contoh penafsiran yang bersumber dari pendapat *tabi'īn*, seperti tafsir terhadap al-Anbiya':78-79.

²³ Ibid. 424.

²⁴ Al-Shinqiṭī, *Aḍwā' Al-Bayān Fī 'Idāḥ Al-Qur'ān Bi Al- Al-Qur'ān*. Vol 3, 581.

وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ
 شَاهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ۗ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۗ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ
 الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ ۗ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ﴿٧٩﴾

Dan (ingatlah kisah) Daud dan Sulaiman, di waktu keduanya memberikan keputusan mengenai tanaman, karena tanaman itu dirusak oleh kambing-kambing kepunyaan kaumnya. dan adalah Kami menyaksikan keputusan yang diberikan oleh mereka itu. Maka Kami telah memberikan pengertian kepada Sulaiman tentang hukum (yang lebih tepat) dan kepada masing-masing mereka telah Kami berikan Hikmah dan ilmu dan telah Kami tundukkan gunung-gunung dan burung-burung, semua bertasbih bersama Daud. dan kamilah yang melakukannya.

Mengutip Hasan Baṣrī menurut riwayat Bukhārī: bahwa Allah mengajarkan kepada hakim untuk tidak mengikuti nafsu, takut kepada manusia dan bersedia mengambil uang suap. Kemudian Hasan membacakan ayat di atas dan berkata ‘Allah memuji Sulaiman dan mengampuni Daud. Al-Shinqiṭī menambahkan, jikalau tidak karena perkara Nabi Sulaiman dan Nabi Daud yang terekam dalam dua ayat ini, niscaya kita memandang sebuah pengadilan adalah sesuatu yang mencelakakan. Namun nyatanya, Allah memuji Sulaiman dengan ilmunya dan memaafkan Daud dengan ijtihadnya.²⁵

Adapun sumber penafsiran dari *ra’yi* dalam *Aḍwa’ al-Bayān* adalah kutipan dari penafsiran para mufasir terdahulu yang sudah memiliki kompetensi dan terkenal dari generasi Islam ketiga sampai masa al-Shinqiṭī. Hal ini menunjukkan bahwa *Aḍwa’ al-Bayān* merupakan bagian dari matarantai tradisi penafsiran al-Qur’ān yang tidak lahir di ruang hampa, ada keterkaitan dengan peradaban penafsiran kitab suci al-Qur’ān dari berbagai generasi. Ada

²⁵ Ibid. Vol 4, 749.

setidaknya sepuluh ulama tafsir yang dijadikan rujukan oleh Muḥammad al-Shinqīṭī yaitu; Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, ‘Abdullah Muḥammad bi Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, Abī Bakr bin al-‘Arabī al-Mālikī, Ibn ‘Aṭīyyah al-Andalūsī, Fakhruddin al-Rāzī, Abu al-Qāsim Jārullah al-Zamakhsharī, Abī Ḥayyan al-Andalūsī, Isma‘īl bin ‘Umar bin Kathīr al-Dimishqī, Muḥammadbi ‘Alī al-Shawkānī, Abū Faḍil Shihāb al-Dīn Maḥmūd al-Alūsī, Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīmbin Tamīmah al-Ḥarānī.²⁶

Contohnya, sebagaimana penafsiran al-Kahfi: 98 ketika al-Shinqīṭī mengutip pemikiran mufasir lain.

قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا ﴿٩٨﴾

Dzulkarnain berkata: "Ini (dinding) adalah rahmat dari Tuhanku, Maka apabila sudah datang janji Tuhanku, Dia akan menjadikannya hancur luluh; dan janji Tuhanku itu adalah benar".

Mengutip Zamakhsharī, kata ganti *hādḥā* dalam ayat di atas merujuk pada benteng yang dibangun oleh Zulkarnain. Jadi, perkataan Zulkarnain tersebut adalah ‘benteng ini merupakan bentuk kasih sayang dari Tuhanku kepada para hamba-Nya’ yakni berdirinya dan tegaknya benteng. Jika sudah dekat hari kiamat, benteng tersebut akan runtuh dan rata dengan tanah. Kata *dakkā* adalah ungkapan bagi sesuatu bangunan yang sudah rata setelah menjulang tinggi.²⁷

²⁶ ‘Atīq, “Qawā‘id Al-Maqāṣid Wa Ṭaṭbīqātihā ‘Inda Al-Shanqīṭī Min Khalāl Al-Tafsīr Aḍwa’ Al-Bayān.” 57.

²⁷ Al-Shinqīṭī, *Aḍwa’ Al-Bayān Fī ‘Idāḥ Al-Qur’ān Bi Al- Al-Qur’ān*. Vol 4, 232.

2. Metode Penafsiran

Tafsir *Aḍwa' al-Bayān fi Iḍāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān* disusun berdasarkan kegelisahan akademik Muḥammad al-Shinqiṭī yang melihat keadaan umat Islam yang sudah tidak berharap pada janjinya Allah, tidak takut pada ancaman-Nya dan membelakangi al-Qur'ān. Oleh karena itu perlu ada pemaknaan terhadap al-Qur'ān, menerangkan hukum-hukumnya dan menanamkan nilai-nilainya. Muḥammad al-Shinqiṭī menyambut itu dengan menyusun kitab tafsir yang dalam tataran metodologis berdasarkan dua visi. Pertama, tafsir al-Qur'ān yang bersumber dari al-Qur'ān juga. Artinya, produksi makna al-Qur'ān melalui al-Qur'ān sendiri sehingga terangkai makna al-Qur'ān yang otentik. Selain itu, sudah menjadi kesepakatan ulama bahwa penafsiran al-Qur'ān paling otoritatif adalah berdasarkan al-Qur'ān itu sendiri. Visi kedua, adalah menerangkan hukum-hukum fikih berdasarkan ayat al-Qur'ān, sunnah Nabi Muhammad dan berdasarkan berbagai pendapat para ulama fikih yang dipilih pendapat yang paling mendekati kebenaran tanpa ada bias mazhab dan bias tokoh.²⁸

Berangkat dari dua visi tersebut, struktur penulisan tafsir *Aḍwa' al-Bayān fi Iḍāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān* berdasarkan susunan *tajzī'ī*.²⁹ Akan tetapi

²⁸ Ibid. Vol 1, 8.

²⁹ susun *tajzī'ī* adalah susunan tafsir yang ditafsirkan mengikuti susunan mushaf al-Qur'ān dan menganalisis ayat per-ayat dengan basis disiplin ilmu yang membantu dalam mengkonstruksi makna, seperti riwayat-riwayat atau mengkaitkan dengan ayat yang berhubungan. Tujuan dari penyusunan tafsir *tajzī'ī* adalah memotret pemahaman al-Qur'ān sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh Allah. Dan pemahaman tersebut terus berevolusi mengikuti perkembangan zaman, usaha untuk melengkapi berbagai sisi kehidupan dan berbagai jenis eksperimentasi sosial dan hal-hal yang baru lainnya. Berangkat dari itu semua, tafsir *tajzī'ī*, terus berkembang dalam usaha menjawab segala persoalan hidup tersebut 'sesuai' apa yang dikehendaki oleh Allah walaupun disisipi ketidakpastian apakah ini sesuai apa tidak dengan makna yang dikehendaki Allah. Jadi tafsir *tajzī'ī*, adalah usaha seseorang menafsirkan al-Qur'ān dari awal surah al-Fatihah

susunan *tajzī'ī* dalam *Aḍwa' al-Bayān* terlihat bagaikan bahasan tematik. Hal ini karena implemetasi teradap visi pertama Muḥammad al-Shinqīṭī yang mengkoherensikan ayat-ayat yang saling berkaitan ketika memproduksi makna. Seperti contoh, ketika menafsirkan al-Mu'minuun: 107

رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ﴿١٠٧﴾

Ya Tuhan Kami, keluarkanlah Kami daripadanya (dan kembalikanlah Kami ke dunia), Maka jika Kami kembali (juga kepada kekafiran), Sesungguhnya Kami adalah orang-orang yang zalim."

Allah menerangkan tentang permintaan penduduk neraka yang meminta keluar untuk dengan berjanji, jika kami mengulangi perbuatan yang tidak diridai oleh Allah, maka kami adalah orang-orang yang zalim. Kemudian Allah menjawab:

قَالَ أَحْسَبُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ﴿١٠٨﴾

Allah berfirman: "Tinggallah dengan hina di dalamnya, dan janganlah kamu berbicara dengan aku."

Banyak keterangan dalam al-Qur'ān mengenai permintaan penduduk neraka yang berharap keluar, namun Allah menegaskan bahwa hal itu tidak akan terjadi. Sebagaimana dalam al-Maidah: 37, al-Baqarah: 167, al- Hajj: 22 dan al-Sajadah: 20.³⁰

يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ ﴿٢٠٧﴾ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴿٢٠٨﴾

Mereka ingin keluar dari neraka, Padahal mereka sekali-kali tidak dapat keluar daripadanya, dan mereka beroleh azab yang kekal.

sampai dengan akhir al-Nas dengan pemaknaan ayat per-ayat yang berangkat dari segala persoalan hidup manusia, lihat Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *Madrasah Al-Qur'āniyah* (Bairut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, n.d.). 10.

³⁰ Al-Shinqīṭī, *Aḍwa' Al-Bayān Fī 'Idāḥ Al-Qur'ān Bi Al- Al-Qur'ān*. Vol 5, 903.

وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأُ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ
حَسْرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ﴿١٧٧﴾

Dan berkatalah orang-orang yang mengikuti: "Seandainya Kami dapat kembali (ke dunia), pasti Kami akan berlepas diri dari mereka, sebagaimana mereka berlepas diri dari kami." Demikianlah Allah memperlihatkan kepada mereka amal perbuatannya menjadi sesalan bagi mereka; dan sekali-kali mereka tidak akan keluar dari api neraka.

كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴿١٧٨﴾

Setiap kali mereka hendak ke luar dari neraka lantaran kesengsaraan mereka, niscaya mereka dikembalikan ke dalamnya. (kepada mereka dikatakan), "Rasailah azab yang membakar ini".

وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا
عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ ﴿١٧٩﴾

Dan Adapun orang-orang yang Fasik (kafir) Maka tempat mereka adalah Jahannam. Setiap kali mereka hendak keluar daripadanya, mereka dikembalikan ke dalamnya dan dikatakan kepada mereka: "Rasakanlah siksa neraka yang dahulu kamu mendustakannya."

Metode pendekatan tafsir al-Qur'ān dengan al-Qur'ān seperti contoh tersebut hampir ada dalam setiap ayat yang ditafsirkan oleh al-Shinqīṭī secara berurutan mengikuti mushaf al-Qur'ān. Walaupun penyandingan ayat-ayat terkait sangat dominan, tafsir *Aḍwā' al-Bayān* tidak bisa dikategorikan sebagai tafsir tematik karena tidak ada penegasan tema tertentu secara spesifik dalam kumpulan ayat yang dibahas. Juga al-Shinqīṭī memang tidak berniat mengklasifikasikan al-Qur'ān berdasarkan tema. Dia hanya menyatukan rangkaian sebuah ayat yang berkaitan untuk memperjelas sebuah *term* dalam al-Qur'ān, menjelaskan maksud ayat, mengutip ayat lain yang memberikan

gambaran spesifik dan menyangdingkan ayat-ayat yang berhubungan secara kausal.³¹

Oleh karena konsentrasi Muḥammad al-Shinqiṭī menyangdingkan berbagai ayat, maka salah satu implikasinya adalah al-Shinqiṭī tidak menafsirkan setiap ayat yang dilewatinya. Jumlah ayat yang tidak ditafsirkan cukup signifikan. Berdasarkan presentasi dari surah al-Kahfi, Maryam, Taha dan al-Anbiya, jumlah ayat yang tidak ditafsirkan hampir separuh.³² Lebih jelasnya ada di tabel berikut.

Surah	Jumlah ayat	Ayat yang ditafsirkan	Ayat yang tidak ditafsirkan
al-Kahfi	110	64	58
Taha	135	66	49
Maryam	98	75	77
al-Anbiya	112	64	57

Visi kedua dalam penyusunan kitab *Aḍwa' al-Bayān* adalah menjelaskan hukum-hukum al-Qur'ān secara detail mencakup keterangan dari al-Qur'ān, sunnah dan memaparkan pendapat ulama kemudian memilih salah satu yang paling dianggap sahih tanpa bias mazhab dan otoritas. Sebagai tambahan, Muḥammad al-Shinqiṭī ketika menafsirkan ayat dengan keterangan yang panjang, khususnya mengenai tema-tema fikih, maka ditambahkan sub pembahasan *tambihun*, semacam catatan pinggir dan sub pembahasan *furū'un tata'alaqah bi hādhihi al-āyah/mas'alah* yang mengakomodir penjelasan-penjelasan *fiqihiyah* yang bersifat pelengkap. Penjelasan di tersebut, menemukan

³¹ Ibid. Vol 1, 17-21.

³² al-Shīmī, "Al-Shinqiṭī Wa Manhajuhu Fi Al-Tafsīr." 378.

tataran implementatifnya di penafsiran al-Shinqīṭī yang sangat panjang terhadap al-Nisa 101.

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿١٠١﴾

Dan apabila kamu bepergian di muka bumi, Maka tidaklah mengapa kamu men-qashar sembahyang(mu), jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu.

Ayat ini memberikan gambaran akan keringanan untuk meringkas salat. Peringkasan salat bukan pada jumlahnya, namun pada detail gerakannya. Artinya keringanan tersebut memberikan dispensasi dalam salat yang mana itu tidak dibolehkan ketika keadaan aman. Seperti salat hanya satu rakaat, atau salat berjemaah di belakang imam, kemudian jemaah dibagi menjadi dua kelompok. Setiap masing-masing kelompok mengambil satu rakaat saja. Atau salat tidak menghadap kiblat dan salat di atas kendaraan.

Muḥammad al-Shinqīṭī menyusun argumentasi bahwa konteks peringkasan tersebut mengenai detail gerakan berdasarkan ayat setelahnya.

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتِهِمْ فِإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَّرَائِكُمْ وَلَتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتِهِمْ ۗ وَذَٰلِكَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ ۚ عَن أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَّيْلَةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًىٰ مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ ۗ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ

أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿١٠٢﴾

Dan apabila kamu berada di tengah-tengah mereka (sahabatmu) lalu kamu hendak mendirikan shalat bersama-sama mereka, Maka hendaklah segolongan dari mereka berdiri (shalat) besertamu dan menyandang senjata, kemudian apabila mereka (yang shalat besertamu) sujud (telah menyempurnakan serakaat), Maka hendaklah mereka pindah dari

belakangmu (untuk menghadapi musuh) dan hendaklah datang golongan yang kedua yang belum bersembahyang, lalu bersembahyanglah mereka denganmu, dan hendaklah mereka bersiap siaga dan menyandang senjata. orang-orang kafir ingin supaya kamu lengah terhadap senjatamu dan harta bendamu, lalu mereka menyerbu kamu dengan sekaligus. dan tidak ada dosa atasmu meletakkan senjata-senjatamu, jika kamu mendapat sesuatu kesusahan karena hujan atau karena kamu memang sakit; dan siap siagalah kamu. Sesungguhnya Allah telah menyediakan azab yang menghinakan bagi orang-orang kafir itu.

Argumentasi kedua adalah Imam Bukhari menyebut ayat tersebut dalam pembukaan bab *ṣalāh al-khawuf* yang menerangkan hadis-hadis yang memotret tata cara rasulullah dan para sahabat salat ketika berperang. Argumentasi selanjutnya untuk mendukung bahwa peringkasan salat pada konteks ayat tersebut tidak dalam jumlahnya lantaran, untuk meringkas jumlah rakaat salat tidak diharuskan dalam keadaan takut. Hal ini berdasarka riwayat Nabi Muhammad meringkas jumlah rakaat salat pada ketika keadaan aman, saat haji wadak.³³

Setelah mengkonstruksi makna al-Qur'ān berlandaskan sumber *ma'thūr*, Muḥammad al-Shinqiṭī mengatakan peringkasan tata cara salat sebagaimana Mujahid, Dahhak, al-Sidy yang dikutip oleh Ibnu Kathīr.³⁴ Kemudian pembahasan meluas kepada ketentuan jumlah rakaat saat bermukim, bepergian dan dalam keadaan takut. Dari semua perdebatan hadis dipaparkan dalam *Aḍwa' al-Bayān*, penulis menilai al-Shinqiṭī mermuara pada pendapat Ibnu Abbas dan Jubair bin Maṭ'am bahwa salat difardukan empat rakaat ketika *muqim*, saat bepergian menjadi dua rakaat, dan ketika takut menjadi satu rakaat.³⁵

³³ Al-Shinqiṭī, *Aḍwa' Al-Bayān Fī 'Idāh Al-Qur'ān Bi Al- Al-Qur'ān*. Vol 1, 397-398.

³⁴ Ibid. Vol 1, 399.

³⁵ Ibid. Vol 1, 402.

Kemudian, al-Shinqiṭī melanjutkan pada pembahasan yang disebutnya sebagai *tambihun*. Pembahasan al-Shinqiṭī pada sub-bab ini dibagi menjadi dua poin. *Pertama*, mengatakan bahwa ayat al-Nisa: 102 secara tersirat menunjukkan akan kewajiban salat berjemaah. Hal ini karena, suatu hal yang diperintahkan di saat terdesak, maka perintah tersebut bersifat tetap. Jika memang bukan perkara yang diwajibkan, niscaya Allah tidak memerintahkan salat berjemaah di saat suasana takut. *Kedua*, salat *khawuf* tidak hanya berlaku di zaman Nabi Muhammad, melainkan berlaku sampai dengan hari kiamat walaupun dalam redaksi ayat tersebut berbunyi *wa idha kunta fihim fa'akumta lahum al-ṣalāh* (Dan apabila kamu berada di tengah-tengah mereka (sahabatmu) lalu kamu hendak mendirikan shalat bersama-sama mereka).³⁶

Muḥammad al-Shinqiṭī menutup penafsiran al-Nisa 101 dengan sub pembahasan yang dinamainya sebagai *furū'un tata'allaqah bi hadhih al-ayah*. Dalam konteks ayat ini pembahasannya mencakup tema pensyariaan *qaṣar* dalam perjalanan dan hukum bagi orang-orang tetap menggenapi jumlah rakaat, batas-batas waktu perjalanan yang diperbolehkan melakukan *qaṣar*, penetapan batas jarak sebagai syarat *qaṣar*, masalah mengenai batas waktu pembolehan meng-*qaṣar* salat ketika sampai di wilayah tujuan. Permasalahan mengenai tidak bolehnya perjalanan yang bertujuan maksiat meng-*qaṣar* salat dan permasalahan batalnya dispensasi meng-*qaṣar* salat bagi musafir yang menikah di tengah perjalanan.³⁷

³⁶ Ibid. Vol 1, 420.

³⁷ Ibid. Vol 1, 424.

3. Kecenderungan Penafsiran

Pada mulanya, tradisi penafsiran al-Qur'ān memiliki kecenderungan yang sama, yakni kecenderungan *ma'thūr*, ulama tafsir yang pertama kali menyusun kitab tafsir secara utuh, seperti Ibnu Majah dan al-Ṭabarī hanya mengumpulkan berbagai sumber penafsiran dari Nabi, sahabat dan ulama semasanya untuk mengkonstruksi makna al-Qur'ān. Kemudian, ulama sesudahnya menyempurnakannya dengan melacak otentifikasi riwayat-riwayatnya. Tradisi penafsiran berbasis rasionalitas baru dimulai pada masa dinasti Abbasiyah. Sejak saat itulah, sumber penafsiran *ra'yi* mulai menjamur bersama tumbuhnya kajian bahasa, sektarianisme ideologis, sektarianisme mazhab dan penerjemahan kitab-kitab filsafat helenisme. Ulama Muslim pada masa itu memiliki keahlian di berbagai disiplin ilmu. Ketika dia menafsirkan al-Qur'ān, secara otomatis pembawaan epistemiknya turut mewarnai penafsirannya. Seorang yang ahli filsafat akan cenderung melontarkan kutipan-kutipan filosofis dan memberikan bantahan terhadap beberapa kejanggalan filosofis kelompok lainnya. Seorang yang ahli fikih akan detail sekali saat menjelaskan ayat-ayat berdimensi hukum, seorang yang ahli sejarah akan sering mengutip hikayat orang-orang terdahulu, seorang yang menganut ideologis tertentu dan sekte tasawuf tertentu cenderung mengarahkan arah penafsirannya menuju legitimasi ideologis dan sekte tasawufnya.³⁸

Jadi, kecenderungan penafsiran sudah ada sejak abad pertengahan hijriah.

Pada masa sekarang, kajian mengenai kecenderungan kitab tafsir menjadi

³⁸ Muḥammad Husain Al-Dhahabī, *Al-Ittijāhāt Al-Munkharifah Fi Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm: Dawāfi'uhā Wa Daf'Uha* (Kairo: Maktabah Wahbiyah, 1986). 15-16.

perhatian di beberapa kalangan sarjana. Salah satunya adalah Fahd bin Abdurrahman al-Rūmī. Menurutnya, kitab tafsir yang dikarang pada abaf 14 hijriah memiliki kecenderungan penafsiran berdasarkan aspek akidah, epistemik, susastra, dan penggabungan rasionalitas serta pembacaan sosiologis.³⁹

Fahd bin Abdurrahman al-Rūmī mengklasifikasikan kecenderungan kitab tafsir *Aḍwa' al-Bayān* dari segi aspek ideologisnya mengikuti kecenderungan penafsiran Sunni.⁴⁰ Salah satu tandanya adalah penafsiran al-Shinqīṭī yang memasukkan seluruh istri-istri Nabi Muhammad dalam konteks Ahli Bait pada al-Ahزاب: 33.

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ
وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا



Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, Hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

Menurut al-Shinqīṭī, sangat tidak benar jika cakupan yang disucikan dalam keluarga Nabi Muhammad hanya sebatas keluarga Ali dan Fatimah saja. Karena objek ayat tersebut, mengarah pada istri-istri Nabi berdasarkan ayat sebelumnya, yakni al-Ahزاب: 28.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ
وَأُسْرِحْكِنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

³⁹ Fahd bin Abdurrahman bin Sulaymān Al-Rūmī, *Ittijāhāt Al-Tafsīr Fi Qarni Al-Rābi' u 'Ashar* (Bairut: Mua'sasah al-Risālah, 1997). 17-20.

⁴⁰ Ibid. 132.

Hai Nabi, Katakanlah kepada isteri-isterimu: "Jika kamu sekalian mengingini kehidupan dunia dan perhiasannya, Maka Marilah supaya kuberikan kepadamu mut'ah dan aku ceraikan kamu dengan cara yang baik.

Juga ayat setelahnya; al-Ahzab 34.

وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Dan ingatlah apa yang dibacakan di rumahmu dari ayat-ayat Allah dan Hikmah (sunnah nabimu). Sesungguhnya Allah adalah Maha lembut lagi Maha mengetahui.

Telah menjadi kesepakatan para ulama *ūṣūl* bahwa sebab turunnya rangkaian ayat al-Ahzab 28-34 karena istri-istri Nabi, maka tidak layak mengeluarkan mereka dengan dalih pengkhususan. Kalaupun kata ganti dalam kalimat '*ankum* di al-Ahzab: 33 menggunakan *jama'* *mudhakkar*, itu berarti Allah memasukkan Ali dan kedua cucu Nabi Hasan dan Husain. Sudah menjadi kesepakatan dari kalangan ahli bahasa Arab, jika rujukan kata ganti bercampur antara laki-laki dan perempuan, maka yang digunakan adalah kata ganti *jama'* *mudhakkar*.⁴¹

Fahd bin Abdurrahman al-Rūmī juga mengklasifikasikan tafsir *Aḍwa' al-Bayān* dari segi aspek epistemiknya dengan kecenderungan *atharī*.⁴² Kecendrungan ini didefinisikan oleh al-Rūmī sebagai penafsiran yang menggunakan al-Qur'ān, sabda Nabi Muhammad dan perkataan sahabat sebagai basis epistemiknya. Dalam penyusunannya, mufasir tidak hanya memindahkan saja sumber-sumber tersebut. Namun mufasir memerlukan perjuangan dalam mengklasifikasikan dan menyusun rangkaian ayat, sunnah dan perkataan sahabat

⁴¹ Al-Shinqīṭī, *Aḍwa' al-Bayān Fī 'Idāḥ al-Qur'ān Bi al-Qur'ān*. Vol 6, 635.

⁴² Al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr Fī Qarni al-Rābi' u 'Ashar*. 522.

yang sesuai. Selain itu, sang mufasir juga menyeleksi otentifikasi ratusan, bahkan ribuan riwayat yang dikutipnya.⁴³

Dalam kasus *Aḍwa' al-Bayān*, menurut penulis kecenderungan kitab tafsirnya tidak hanya *atharī* saja, sebagai perwujudan visi keduanya al-Shinqīṭī juga cenderung ke arah fikih. Hal ini karena, tafsir *Aḍwa' al-Bayān* bercirikan sebagaimana ciri penafsirkan yang berkecenderungan fikih. Ciri-cirinya antara lain: *Pertama*, menjelaskan ayat-ayat fikih dengan menjelaskan status hukumnya, seperti wajib, sunnah haram dan lainnya dalam pembahasan peribadatan dan muamalah. *Kedua*, fokus mufasir melakukan *istimbat* melalui al-Qur'ān. *Ketiga*, biasanya sang mufasir juga berstatus sebagai ahli fikih, hal ini ditandakan oleh pembahasan fikih yang sampai tuntas. *Keempat*, melakukan penjelasan panjang dari al-Qur'ān, hadis, ijma dan akal.⁴⁴

Sebagai pemungkas pembahasan mengenai kenderungan tafsir *Aḍwa' al-Bayān*, perlu disebutkan karakteristiknya juga. Menurut 'Aṭīyyah Muḥammad Sālīm, yakni penegasan *haqiqiyyah* terhadap *term* sifat-sifat Allah, menjelaskan hikmah *syar'iah* dari hukum-hukum yang dijelaskan, menerangkan sebuah idealisme mengenai syariat, akidah dan akhlak, menerangkan kemaslahatan universal melalui pengaturan yang seimbang dan menerangkan semangat pembebasan.⁴⁵

⁴³ Ibid. 519.

⁴⁴ Markaz Nūn li al-Ta'lif wa Al-Tarjūmah, *Darāsāti Fī Manāhij Al-Tafsīr* (Bairut: Jami'iyyah al-Ma'ārif al-Islāmiyah al-Thaqāfiyyah, 2012). 213.

⁴⁵ Al-Shinqīṭī, *Aḍwa' Al-Bayān Fī 'Idāh Al-Qur'ān Bi Al- Al-Qur'ān*. Vol 9, 499.

C. Agama dalam *Term al-Dīn* Persepektif al-Shinqiṭī

Agama dalam al-Qur'ān disebut dengan *term al-dīn* disebut sebanyak 79 kali. Namun, perlu diperjelas apakah agama dalam konteks *al-dīn* dalam al-Qur'ān hanya merujuk pada agama Islam saja, atau jika diperluas termasuk Ahli Kitab, atau semua kepercayaan dan tata-nilai yang disebut sebagai agama, termasuk aliran kepercayaan yang bersifat lokal di seluruh dunia. Pada tahap ini, penulis memotret konteks pemaknaan agama dalam *term al-dīn* perspektif al-Shinqiṭī. Hal ini dimaksudkan agar jelas pandangan al-Shinqiṭī dalam merumuskan cakupan nilai al-Qur'ān yang mengatur hubungan antara Muslim dan non-Muslim. Al-Shinqiṭī tidak menjelaskan *al-dīn* secara definitif, bahkan walaupun saat menafsirkan *term al-dīn* yang terletak di bagian awal mushaf. Seperti dalam surah al-Fatihah: 4 hanya menerangkan bahwa yang dimaksud *al-dīn* pada ayat tersebut adalah pembalasan.⁴⁶ Walaupun demikian, untuk mengkonstruksi pemaknaan al-Shinqiṭī terhadap *term al-dīn*, penulis mengumpulkan penafsiran al-Shinqiṭī pada ayat yang memuat *term al-dīn*, khususnya *al-dīn* yang bermakna agama.

Penafsiran pertama terhadap *term al-dīn* yang bermakna sebagai agama oleh al-Shinqiṭī adalah al-Baqarah: 132

وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ

مُسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾

Dan Ibrahim telah Mewasiatkan Ucapan itu kepada anak-anaknya, demikian pula Ya'qub. (Ibrahim berkata): "Hai anak-anakku!

⁴⁶ Ibid. Vol 1, 35.

Sesungguhnya Allah telah memilih agama ini bagimu, Maka janganlah kamu mati kecuali dalam memeluk agama Islam".

Menurut al-Shinqiṭī makna dari *al-dīn* pada ayat di atas adalah agama Islam karena ada indikasi *illā wa antum muslimūn* pada akhir ayat.⁴⁷ Namun makna *term al-dīn* tidak hanya mengacu pada Islam saja, melainkan seluruh agama, berdasarkan penafsiran al-Shinqiṭī pada al-Fatah; 28 yang menyatakan bahwa agama Islam, akan menang menghadapi segala agama.⁴⁸

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا

Dia-lah yang mengutus Rasul-Nya dengan membawa petunjuk dan agama yang hak agar dimenangkan-Nya terhadap semua agama. dan cukuplah Allah sebagai saksi.

al-Shinqiṭī menyatakan:

أنه مظهر دين الإسلام على كل دين

Sesungguhnya Allah menjadikan agama Islam sebagai pemenang atas segala agama.

Penafsiran al-Shinqiṭī di ayat lain, memaknai *al-dīn* sebagai ibadah, berdasarkan firman Allah dalam al-Zumar: 2

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿٢﴾

Sesungguhnya Kami menurunkan kepadamu kitab (Al Quran) dengan (membawa) kebenaran. Maka sembahlah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya.

Lebih jelas al-Shinqiṭī menyatakan

مخلصا له الدين أي مخلصا له في عبادته من جميع أنواع الشرك صغيرها وكبيرها

⁴⁷ Ibid. Vol 1, 102.

⁴⁸ Ibid. vol 1, 167.

mukhlisan lahu al-dīn adalah memurnikan untuk Allah segala bentuk ibadah dari segala bentuk syirik kecil dan besar.⁴⁹

Tidak hanya bermakna ibadah, *al-dīn* juga bermakna kepercayaan dan berkeyakinan. Sebagaimana penafsiran al-Shinqiṭī terhadap al-Hujurat: 16

قُلْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٦﴾

Katakanlah: "Apakah kamu akan memberitahukan kepada Allah tentang agamamu, Padahal Allah mengetahui apa yang di langit dan apa yang di bumi dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu?"

Al-Shinqiṭī menafsirkan:

وذلك بادعائكم انكم مؤمنون ، والله لا يخفى عليه شيء من حالكم، وهو عالم بأنكم لم تؤمنوا وعالم بكل ما في السموات والارض وعالم بكل شيء

Itu hanya pengakuanmu bahwa kalian beriman, tidak samar bagi Allah melihat keadaan kalian. Dia tahu bahwa kalian tidak beriman dan Dia tahu atas segala sesuatu yang ada di langit dan bumi, Dia mengetahui segala sesuatu.⁵⁰

Allah menyebutkan keimanan dalam konteks klaim Arab Badui pada ayat di atas sebagai *al-dīn*.

Sudah menjadi jelas bahwa makna *al-dīn* persepektif al-Shinqiṭī adalah gabungan antara ritual dan kepercayaan sekaligus yang dikenal dengan sebutan agama secara formal⁵¹ sebagaimana yang tertera dalam al-Qur'an secara eksplisit.

Namun perlu dicatat, bahwa agama yang termanifestasi dalam *term al-dīn* dalam

⁴⁹ Ibid. Vol 7, 46.

⁵⁰ Ibid. Vol 7, 677.

⁵¹ Merujuk definisi agama menurut Robert N. Bellah sebagaimana dikutip oleh Ahmad-Norma adalah seperangkat simbol dan tindakan yang menghubungkan manusia dengan eksistensi tertinggi (Tuhan). Jadi, agama adalah gabungan dari sistem keyakinan dalam diri manusia terhadap eksistensi tertinggi (iman kepada Tuhan) dengan tindakan simbolik manusia untuk terhubung dengan eksistensi tertinggi tersebut (ibadah), lihat Ahmad-Norma Permata, *Institusionalisme vs Rasionalisasi* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), 192.

persepektif al-Shinqiṭī tidak hanya sebatas agama samawi saja. Tetapi mencakup seluruh agama, termasuk agama paganisme dalam masyarakat Quraish, sebagaimana penafsiran al-Shinqiṭī ketika menafsirkan al-Kafirun: 6 yang menyebut kepercayaan masyarakat Quraish sebagai *al-dīn*.

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾

Untukmu agamamu, dan untukkulah, agamaku."

وليس هذا تقريرهم على دينهم الذى هم عليه, ولكن من قبيل التهديد والوعيد⁵²

Ayat ini bukan dalam rangka membenarkan agama yang mereka peluk. Akan tetapi sikap ayat ini adalah memberikan ancaman dan peringatan.

Secara eksplisit al-Shinqiṭī tidak mengartikan *al-dīn* secara definitif.

Namun beberapa indikasi dari keterangan di atas menunjukkan bahwa al-Shinqiṭī mengikuti makna tekstual al-Qur'ān dalam menafsirkan *term al-dīn* yaitu bermakna agama secara umum, tidak dibatasi dengan nama agama apapun, kecuali ada indikasi yang mengarah pada agama Islam.

Menurut Quraish Shihab, dalam konteks al-Kafirun, sebagian ulama memaknai *dīn* sebagai balasan, karena kepercayaan pagan penduduk Makkah pada waktu itu tidak dianggap sebagai agama. Jika demikian, maka ayat tersebut berarti masing-masing kelompok akan menerima balasan yang sesuai. Orang Quraish akan mendapatkan balasan, sedangkan Nabi Muhammad akan mendapatkan balasan juga. Namun, ada yang memaknai *dīn* dalam konteks ayat di atas sebagai agama. Jika demikian, makna ayat tersebut bukan berarti menyuruh Nabi membenarkan agama pagan, tapi hanya mempersilahkan mereka menganut

⁵² Al-Shinqiṭī, *Aḍwā' Al-Bayān Fī Idāḥ Al-Qur'ān Bi Al-Qur'ān*, Vol 9, 584.

apa yang mereka yakini, setelah mereka tahu ajaran Islam sebagai agama yang benar, namun tetap bersikeras menolaknya.⁵³ Penulis cenderung memilih pendapat kedua yang menyatakan bahwa *dīn* dalam konteks al-Kafirun:6 sebagai agama, berdasarkan pendapat Quraish Shihab yang menerangkan hikmah ayat tersebut yaitu menerangkan absolutisme ajaran agama adalah sikap jiwa ke dalam, tidak menuntut kenyataan dan kenyataan dari luar.⁵⁴

D. Penafsiran *Term al-Dīn* pada Konteks Ayat Persinggungan Antaragama dalam *Aḍwa' al-Bayān*

Term al-Dīn pada konteks persinggungan antara Muslim dengan non-Muslim ada setidaknya sebelas ayat. Yaitu, al-Baqarah: 193, 217, 256 al-Anfal: 39, 72, al-Taubah: 11, 29, Ali Imran: 85, Yunus: 104, al-Mumtahanah: 8-9 dan al-Kafirun: 6. *Aḍwa' al-Bayān* menafsirkan dari berbagai ayat di atas hanya al-Baqarah: 217, 256, al-Mumtahanah 8-9 dan al-Kafirun. Walaupun hanya lima yang tersisa, kajian mengenai *term al-dīn* dalam konteks hubungan Muslim dengan non-Muslim sudah sangat memadai untuk memotret sikap Muḥammad al-Shinqīṭī yang mengarah pada konsep hubungan antara Muslim dan non-Muslim yang berangkat dari kajian *al-dīn* dalam al-Qur'ān yang berkonteks persinggungan antara Muslim dan non-Muslim. Berikut penafsirannya.

1. Tafsir al-Kafirun: 6

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾

Untukmu agamamu, dan utukkulah, agamaku."

⁵³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2005). Vol 15, 581.

⁵⁴ Ibid. Vol 15, 582.

Padanan ayat ini sebagaimana seperti pada Yunus 41 dan al-Qasas: 55.

وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيءُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ

Jika mereka mendustakan kamu, Maka Katakanlah: "Bagiku pekerjaanku dan bagimu pekerjaanmu. kamu berlepas diri terhadap apa yang aku kerjakan dan akupun berlepas diri terhadap apa yang kamu kerjakan".

وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ سَلَمٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي

الْجَاهِلِينَ ﴿٦٠﴾

Dan apabila mereka mendengar Perkataan yang tidak bermanfaat, mereka berpaling daripadanya dan mereka berkata: "Bagi Kami amal-amal Kami dan bagimu amal-amalmu, Kesejahteraan atas dirimu, Kami tidak ingin bergaul dengan orang-orang jahil".

Sebagai catatan, bukan berarti ayat 6 surah al-Kafirun membenarkan agama orang kafir. Akan tetapi penegasan ini sebagai bentuk peringatan. sebagaimana dalam al-Kahfi: 29.

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ

بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴿٦١﴾

Dan Katakanlah: "Kebenaran itu datangnya 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.

Surah al-Kafirun merupakan surah yang membawa misi perdamaian, yakni tidak adanya segala jenis penyatuan dalam ajaran. Karena apa yang ditarakan oleh kaum *kuffar* Quraish adalah saling menyembah objek sesembahan satu sama lain. Al-Qur'an menggambarkan, bahwa kebenaran berada di sisi yang berlawanan dengan kebatilan. Penggabungan kebenaran dan kebatilan sama

halnya dengan mempersamakan keduanya. Hal ini tidaklah logis dan salah walaupun pencampuran tersebut hanya sementara.⁵⁵

2. Penafsiran al-Baqarah: 217

وَلَا يَزَالُونَ يُقْتَلُونَكَمَّ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمَّ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا ۗ

Mereka tidak henti-hentinya memerangi kamu sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran), seandainya mereka sanggup.

Tidak diterangkan dalam ayat ini apakah kaum kafir bisa mengembalikan umat Islam dari agamanya (menjadi *murtad*). Namun, di bagian al-Qur'an yang lain, tepatnya pada al-Maidah: 3 Allah menyatakan ketidakmampuan dan keputusan mereka.

الْيَوْمَ يَبِيسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ ۗ

Pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku.

Kemenangan umat Islam, tidak hanya terjadi di masa lalu. Bahkan Islam akan selalu mengungguli agama-agama lain. Sebagaimana firman Allah surah al-Saf:

9

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ۗ

Dia-lah yang mengutus Rasul-Nya dengan membawa petunjuk dan agama yang benar agar Dia memenangkannya di atas segala agama-agama meskipun orang musyrik membenci.

Ayat serupa ada di surah al-Taubah: 33 dan al-Fatah 28.⁵⁶ Nuansa yang dibangun dalam penafsiran al-Baqarah: 217 adalah optimisme. Bukan sentimen

⁵⁵ Al-Shinqīṭī, *Aḍwā' Al-Bayān Fī 'Idāḥ Al-Qur'ān Bi Al-Qur'ān*. Vol 9, 136.

⁵⁶ Ibid. Vol 1, 168.

dan kecurigaan akan pemurtadan dari agama Islam. Justru, umat Islam harus percaya diri akan agamanya, lantaran Islam diciptakan sebagai pemenang dalam pergerakan sejarah umat manusia.

3. Penafsiran al-Baqarah: 256

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِرْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ
بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. karena itu Barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut 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.

Ayat ini menunjukkan secara eksplisit bahwa tidak ada paksaan untuk masuk kepada agama Islam. Padanan ayat tersebut adalah ayat 99 surah Yunus dan al-Syuura: 48.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا
مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾

Dan Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka Apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya ?

فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۗ إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ ۗ وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا
رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا ۗ وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ ﴿٥٨﴾

Jika mereka berpaling Maka Kami tidak mengutus kamu sebagai Pengawas bagi mereka. kewajibanmu tidak lain hanyalah menyampaikan (risalah). Sesungguhnya apabila Kami merasakan kepada manusia sesuatu rahmat dari Kami Dia bergembira ria karena rahmat itu. dan jika mereka ditimpa kesusahan disebabkan perbuatan tangan mereka sendiri

(niscaya mereka ingkar) karena Sesungguhnya manusia itu Amat ingkar (kepada nikmat).

Ayat tersebut secara eksplisit bertentangan dengan beberapa ayat al-Qur'an yang lain seperti pada al-Fatah: 16.

قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولَىٰ بِأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُوهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۗ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۗ وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿٦٦﴾

Katakanlah kepada orang-orang Badwi yang tertinggal: "Kamu akan diajak untuk (memerangi) kaum yang mempunyai kekuatan yang besar, kamu akan memerangi mereka atau mereka menyerah (masuk Islam). Maka jika kamu patuhi (ajakan itu) niscaya Allah akan memberikan kepadamu pahala yang baik dan jika kamu berpaling sebagaimana kamu telah berpaling sebelumnya, niscaya Dia akan mengazab kamu dengan azab yang pedih".

Pertentangan tersebut bisa diselesaikan dengan dua alternatif. *pertama*, ayat tersebut turun pada konteks Ahli Kitab. Pendapat ini didukung oleh hadis yang diriwayatkan Ibnu Jarir dari al-Ḍahhāk:

bahwa sesungguhnya rasulullah memerintahkan kami untuk memerangi seluruh Jazirah Arab penyembah berhala sampai mereka mengucapkan dua kalimat *shahādāt*. Adapun untuk selain mereka (pemeluk agama), kami menuntut dari mereka sebuah upeti. Lalu Ḍahhāk membaca al-Baqarah 256.

Riwayat lain, dari Ibnu Abbas, ketika manusia sebagian besar masuk Islam, maka Ahli Kitab harus membayar *jizyah*. *Kedua*, ayat ini telah dihapus oleh ayat-ayat pedang/peperangan, yaitu al-Taubah: 5.

فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ
وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ
عَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٧﴾

Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, Maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu dimana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah ditempat pengintaian. jika mereka bertaubat dan mendirikan sholat dan menunaikan zakat, Maka berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dari kedua alternatif tersebut, alertantif pertama yang paling Sahih.

Sebab turunnya al-Baqarah: 256 berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas. Diceritakan ada seorang laki-laki dari Bani Sālim bin ‘Auf dikenal dengan sebutan Ḥaṣīn memiliki dua putra yang memeluk agama Nasrani walaupun dia sendiri beragama Islam. Kemudian, Ḥaṣīn mengadu kepada Nabi Muhammad: apakah sebaiknya aku memakasa mereka berdua, walaupun mereka tetap teguh memilih Nasrani? kemudian Allah menurunkan ayat.⁵⁷

4. Penafsiran al-Mumtahanah 8-9

لَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن دِينِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا
إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ مُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ
وَأَخْرَجُواكُم مِّن دِينِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ
الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾

Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan Berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-

⁵⁷ Ibid. Vol 9, 284.

orang yang Berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. dan Barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, Maka mereka Itulah orang-orang yang zalim.

Sebagian mufasir menyatakan bahwa ayat delapan di atas merupakan bentuk dispensasi dari ayat pertama dari surah al-Mumtahanah.

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا عَدُوِّيْ وَعَدُوِّكُمْ اَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ اِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوْا بِمَا جَآءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُوْنَ الرَّسُوْلَ وَاِيَّاكُمْ ۗ اَنْ تُوْمِنُوْا بِاللّٰهِ رَبِّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَدًا فِىْ سَبِيْلِىْ وَاَتَّبِعْتُمْ مَّرْصَاتِىْ ۚ تُسِرُّوْنَ اِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَاَنَا اَعْلَمُ بِمَا اَخْفَيْتُمْ وَمَا اَعْلَنْتُمْ ۗ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سُوْءَ السَّبِيْلِ ﴿٨﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil musuh-Ku dan musuhmu menjadi teman-teman setia yang kamu sampaikan kepada mereka (berita-berita Muhammad), karena rasa kasih sayang; Padahal Sesungguhnya mereka telah ingkar kepada kebenaran yang datang kepadamu, mereka mengusir Rasul dan (mengusir) kamu karena kamu beriman kepada Allah, Tuhanmu. jika kamu benar-benar keluar untuk berjihad di jalan-Ku dan mencari keridhaan-Ku (janganlah kamu berbuat demikian). kamu memberitahukan secara rahasia (berita-berita Muhammad) kepada mereka, karena rasa kasih sayang. aku lebih mengetahui apa yang kamu sembunyikan dan apa yang kamu nyatakan. dan Barangsiapa di antara kamu yang melakukannya, Maka Sesungguhnya Dia telah tersesat dari jalan yang lurus.

Kedua ayat 8-9 merupakan pembagian terhadap non-Muslim menjadi dua kategori. Oleh karena kategori berbeda, maka sikap kaum Muslim terhadap mereka juga berbeda. Kategori pertama adalah non-Muslim yang tidak memerangi umat Islam karena agama dan tidak mengusir umat Islam dari rumah mereka. Untuk non-Muslim kategori pertama ini, sikap Muslim terhadap mereka masuk dalam ayat 8. Kategori kedua, adalah non-Muslim yang memerangi kaum Muslim dan mengusir mereka dari rumah mereka. Maka perlakuan terhadap mereka tergambar dalam ayat 9.

Sebagian mufasir mengatakan bahwa ayat delapan merupakan keringanan dan telah dihapus oleh ayat pedang.⁵⁸ Adapun ayat sembilan merupakan penegasan dari ayat pertama dari surat.

Ayat delapan dan sembilan dari surah al-Mumtahanah merupakan keterangan dari kategorisasi orang-orang yang tidak mengimani Muhammad. *Pertama*, adalah orang yang berkomitmen hidup damai, tidak memerangi dalam agama dan tidak mengusir umat Islam dari rumah mereka, maka Allah tidak melarang untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap mereka. *Kedua*, adalah individu atau komunitas non-Muslim yang tidak berkomitmen hidup damai dengan kaum beriman; mereka memerangi umat Islam karena agama dan mengusir umat Islam dari rumah mereka. Untuk kategori kedua ini, Allah melarang umat Islam untuk menjadikan mereka sebagai mengambil wali.⁵⁹ Allah membedakan antara berbuat baik dan berlaku adil dengan menjadikan teman setia. Hal ini terlihat dari dua indikasi yakni keumuman sifat kafir dan kekhususan mengusir Nabi Muhammad dan para sahabat dari tempat tinggal.

Sudah maklum bahwa mengusir rasulullah dan umat Islam dari rumah tanah air mereka adalah puncak dari menyakiti dan memerangi mereka. Larangan menjadikan orang kafir sebagai teman setia untuk menegaskan sikap oposisi terhadap kaum kafir yang memusuhi rasul, lantaran sikap oposisi merupakan sikap yang berlawanan dengan sikap mengambil kawan dekat. Oleh

⁵⁸ Ayat pedang yang dimaksud adalah al-Taubah: 5 sebagaimana dimaksud pada penafsiran al-Baqarah: 193.

⁵⁹ *al-walā'* dan *tawālī* berarti sebuah ikatan dari dua pihak atau lebih yang menghasilkan sebuah hal yang tidak dimiliki selain mereka. Ikatan yang sangat dekat ini bisa diimplementasikan dari hubungan kekerabatan, pertalian agama, teman dekat, penolong, tokoh panutan, lihat al-Asfahani, *Mufradat Alfaz Al-Qur'ān*. 885. Atau

karena itu, Allah menetapkan orang seperti tersebut sebagai orang zalim; siapa yang lebih zalim daripada menjadikan teman setia orang yang menyakiti rasulullah dan sahabatnya.

Adapun kategori yang umum, yaitu orang mengingkari kebenaran yang datang kepada mereka. Namun, tidak memerangi umat Islam karena agamanya, memusuhi kaum Muslim dan tidak mengusir kaum Muslim dari tanah airnya dan tidak berkoalisi terhadap orang yang menyakiti kaum Muslim, bahkan tidak mendukung dalam pengusiran kaum Muslimin. Untuk kategori seperti ini, satu sisi tidak boleh menjadikan mereka teman setia karena kekafiran mereka, di sisi lain tidak dilarang berbuat baik dan berlaku adil untuk mereka. Hal ini karena ayat kedua ini masih berkaitan dengan ayat pertama surah.

Topik perdebatan mengenai ayat 8-9 al-Mumtahanah adalah terkait apakah ayat tersebut tetap atau apakah di-*nasakh*? Pembahasan mengenai status ayat ini merupakan hal yang sangat penting sekarang mengingat perlunya menjalin hubungan antarnegara yang baik demi perdamaian di dunia dan keterhubungan satu sama lain di segala tempat serta terbukanya suatu negara terhadap yang lain.

Ulama tafsir sebagian mengatakan bahwa ayat ini telah dihapus dan digantikan dengan ayat pedang; al-Taubah: 5 berdasarkan perkataan al-Qurtubī menurut riwayat Abi Zaid dari Qātadah bahwa ayat 8-9 al-Mumtahanah berkonteks pada awal hadirnya Islam, namun selepas datang ayat perang kedua ayat tersebut dihapus. Menurut riwayat lain, ayat tersebut berkonteks saat masa masih ada ikatan perjanjian, ketika perjanjian itu habis maka hukum ayat tersebut juga habis, masa berlaku ayat ini berakhir ketika pembebasan kota

Makkah. Berdasarkan riwayat lain, keringanan berbuat baik terhadap non-Muslim ini hanya berlaku pada orang-orang yang lemah seperti wanita, anak-anak dari kalangan *musyrikin*. Dalam riwayat lain juga dijelaskan, objek ayat ini khusus untuk orang beriman yang tidak mampu berhijrah saat kewajiban hijrah datang. Semua keterangan di atas menegaskan, bahwa ayat 8-9 al-Mumtahanah telah dihapus lantaran sudah habis masanya dan tidak relevan lagi dengan konteks sekarang.

Alternatif kedua mengenai status ayat 8-9 al-Mumtahanah adalah tetap. Menurut al-Qurtubī yang menukil dari beberapa ahli takwil dan berdasarkan sebuah riwayat bahwa ayat tersebut turun dalam kasus Ummi Asmā'; Ibu dari anak perempuan Abi Bakar yang datang berkunjung pada putrinya setelah hijrah, sedangkan dia belum masuk Islam. Ummi Asmā' datang kepada putrinya untuk memberi hadiah. Kemudian, putrinya enggan menerima Ummi Asmā' sehingga dia meminta izin kepada Nabi Muhammad. Lalu Rasulullah mengizinkan putri Ummi Asmā' untuk menyambung pertalian silaturahmi dengan ibunya.

Kisah di atas ternyata tidak menjamin bahwa ayat tersebut tidak dihapus lantaran menurut kitab *Tarikh al-Bukhārī* kedatangan Ummi Asmā' ke Madinah di masa gencatan senjata antara Rasulullah di Madinah dengan kaum kafir Quraish. Adapun masa gencatan senjata terjadi masa awal hijrah. Adapun ketika dilihat sebab turunnya surah, masa turunnya surah adalah setelah masa akhir perjanjian, lantaran telah dilanggar oleh kaum pagan dan persiapan umat Islam untuk pembebasan Makkah. Selain itu, kedatangan Ummi Asmā' walaupun datang setelah masa gencatan senjata, apakah perempuan juga bisa memasuki

Madinah selama perjanjian ataukah tidak? Sudah menjadi jelas bahwa cerita mengenai Ummi Asmā' tidak mengindikasikan apa-apa tentang apakah al-Mumtahanah 8-9 dihapus apakah tidak.

Namun demikian, ketika melihat keumuman *lafaz* akan ditemukan secara gamblang bahwa siapapun yang tidak bermusuhan dengan kaum Muslim dan tidak berbuat buruk kepada mereka. Orang tersebut, dalam kekafirannya mempunyai kedekatan dengan umat Islam. Hal tersebut lantaran berbuat baik terhadap non-Muslim di saat umat Islam lemah sudah jelas dalam ketetapan syariah. Jadi, jika ada klaim mengenai penghapusan status hukum tersebut, harus disertakan bukti yang kuat dan *naş* yang menyeluruh.

Ketiadaan penghapusan juga didukung oleh beberapa ahli takwil sebagaimana dinukil oleh al-Qurṭubī bahwa al-Mumtahanah 8-9 merupakan keringanan bagi kaum Muslimin saat dalam keadaan lemah dan takut, dengan catatan tetap hati-hati dalam menjaga keimanan mereka. Secara tersirat hukum ayat tersebut menghendaki ketetapan pengamalannya. Adapun di saat keadaan umat Islam kuat secara politik dan dalam konteks perdamaian karena tidak ada peperangan antara umat Islam dengan non-Muslim. Ketika umat Islam berada di puncak perdamaian, maka tidak ada halangan untuk berbuat baik kepada non-Muslim dan bersikap adil terhadap mereka. Hal ini dalam rangka mengangkat derajat Islam dan kaum Muslimin, alih-alih perbuatan baik terhadap non-Muslim akan menjadi sebuah dakwah Islam dengan perbuatan baik serta pergaulan dengan hati yang lembut tanpa adanya permusuhan kepada non-Muslim yang memang tidak memusuhi umat Islam. Dorongan untuk berbuat baik ini

sebagaimana diisyaratkan pada akhir ayat delapan; *Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil*. Sifat adil yang disematkan pada ayat delapan merupakan lawan kata dari sifat zalim yang disematkan pada akhir ayat sembilan. Jadi, orang adil adalah mereka yang berbuat baik serta *fair* terhadap orang yang mempunyai komitmen perdamaian, mereka dicintai oleh Allah, sedangkan orang zalim ialah orang Islam yang berteman setia terhadap orang memusuhi umat Islam.

Indikasi lainnya mengenai tidak adanya penghapusan adalah ketiadaan pertentangan antara al-Mumtahanah 8-9 dengan ayat pedang. Hal tersebut karena, perintah untuk memerangi suatu kaum bisa jadi sebelumnya umat Islam berbuat baik kepada kaum tersebut. Seperti seorang Muslim yang menyeru suatu kaum untuk masuk Islam sebelum memeranginya dan termasuk kebaikan pula bahwa umat Islam masih mau menerima Ahli Kitab sebuah upeti dan perintah memperlakukan *kafir dhimmī* dengan adil dan baik.

Sebagaimana kisah Za'inah dalam Ṣaḥīḥ Bukhārī pemilik dua wadah air yang tidak dibunuh oleh pasukan umat Islam, tidak ditawan dan tidak merampas. airnya bahkan, air tersebut diberikan kepada para sahabat dan minum Nabi Muhammad. Kemudian Rasulullah mengambil air tersebut sedikit dan memanggil semua sahabatnya untuk memanfaatkan air yang ada dalam wadah itu. Lalu berkata kepada Za'inah "Ketahuilah, sesungguhnya Allah yang memberikan kami minum, kami hanya mengambil air dari wadah milikmu sedikit". Para sahabat menghormati Za'inah, berlaku baik padanya dan mengumpulkan untuknya makanan serta mengantarnya ke kediamannya. Maka

Za‘inah terkesan dengan semua itu, dan mengajak kaumnya untuk memeluk Islam.

Juga kisah Thamāmah yang menjadi tawanan perang nabi. Umat Islam, walaupun melihat musuhnya telah tidak berdaya, hal ini bukan berarti halangan untuk berbuat baik. Nabi Muhammad memulai harinya dengan memberi minum susu kepada para tawanan dari tujuh ekor unta sampai rasulullah membebaskan mereka. Kemudian Thamāmah memeluk Islam dengan sukarela. Kisah ini juga ditegaskan dalam firman Allah dalam al-Insan: 8-9.

وَيُطْعَمُونَ أَلْطَعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا ﴿٩﴾

Dan mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim dan orang yang ditawan. Sesungguhnya Kami memberi makanan kepadamu hanyalah untuk mengharapkan keridhaan Allah, Kami tidak menghendaki Balasan dari kamu dan tidak pula (ucapan) terima kasih.

Pada tahun sembilan hijriah, Madinah merupakan kota yang sering didatangi utusan; baik dari kalangan Muslim atau non-Muslim dan Nabi Muhammad memperlakukan keduanya secara adil dan baik seperti delegasi dari Kristen Najran dan lainnya. Suatu ketika datang utusan dari Bani Tamim dengan congkak dan menuntut untuk dibebaskan tawanan dari Bani Tamim. Kemudian dia meminta izin kepada rasulullah untuk membebaskan tawanan Bani Tamim dengan menampakkan kecongkakan, utusan Bani Tamim mempersilahkan umat Islam mengambil tawanan tersebut untuk dijadikan budak. Kemudian rasulullah membebaskan tawanan Bani Tamim dan memberi beberapa dispensasi. Kisah ini merupakan petunjuk mengenai tidak adanya *nasakh* pada al-Mumtahanah 8-9

karena delegasi dari Bani Tamim yang menentang dan congkak namun tidak memerangi dan tidak mengusir Rasulullah dari rumahnya. Komunitas Muslim di Madinah bertetangga dengan Bani Tamim berdasarkan komitmen sebagaimana disampaikan Rasulullah, bahwa Nabi Muhammad diutus bukan berdasarkan kecongkakan, melainkan berdasarkan kebaikan tindakan, ketegasan sikap dan kelembutan hati. Maka mereka memeluk agama Islam. Inilah inti dari semua yang diterangkan di awal.

Imam al-Ṭabarī menerangkan masalah ini selepas menukil beberapa riwayat dengan penegasan bahwa konteks ayat ini mencakup seluruh agama. Umat Islam tidak masalah berbuat baik, berlaku adil dan membangun silaturahmi kepada semua pemeluk agama karena keumuman sifat ayat. Bahkan, berbuat baik terhadap terhadap non-Muslim yang tidak mempunyai perjanjian damai karena kedekatan kerabat dan nasab atau tidak mempunyai hubungan nasab sekalipun tidaklah dilarang. Selama tidak menyebarkan rahasia dari kelompok Islam dan tidak adanya perlakuan intimidasi kaum kafir dengan kekerasan. Hal ini telah kami kuatkan dengan kisah dari Ummi Asma' di awal.

Adapun firman Allah *Innalāha Yuḥib al-Muqsiṭīn*, sesungguhnya Allah mencitai orang membalas kebaikan manusia dan memberikan kebaikan dan keadilan pada mereka. Maka, berbuat baiklah terhadap orang yang berbuat baik kepadamu.

Keterangan penting dari Imam Syafi'ī dalam kitab *Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*. Menurut Imam, sebagian kaum Muslim enggan berhubungan dengan kaum

pagan Quraish di Makkah setelah turun ayat untuk memerangi kaum pagan dan larangan menjadikan kaum musyrik wali. Kemudian turun al-Mujadalah: 22.

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا
 ءَابَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ
 مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ
 أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٢٢﴾

Kamu tak akan mendapati kaum yang beriman pada Allah dan hari akhirat, saling berkasih-sayang dengan orang-orang yang menentang Allah dan Rasul-Nya, Sekalipun orang-orang itu bapak-bapak, atau anak-anak atau saudara-saudara ataupun keluarga mereka. mereka Itulah orang-orang yang telah menanamkan keimanan dalam hati mereka dan menguatkan mereka dengan pertolongan yang datang daripada-Nya, dan dimasukan-Nya mereka ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya. Allah ridha terhadap mereka, dan merekapun merasa puas terhadap (limpahan rahmat)-Nya. mereka Itulah golongan Allah. ketahuilah, bahwa Sesungguhnya hizbullah itu adalah golongan yang beruntung.

Setelah umat Islam takut akan timbulnya cinta kepada kaum musyrik ketika berhubungan dengan memberikan harta. Maka turun ayat 8-9 al-Mumtahanah. Imām Syafi‘ī berkomentar untuk mengkomparasikan kedua ayat tersebut. Menurutnya, ketersambungan antara umat Islam dan non-Muslim berupa pemberian harta, berbuat baik, berlaku adil, bertutur lembut dan berkorespondensi secara hukum Allah tidaklah dilarang karena tidak masuk dalam kategori menjadikan teman setia terhadap non-Muslim yang menjadi pendukung musuh-musuh umat Islam. Hal tersebut lantaran berbuat baik, adil kepada orang yang tidak menampakan permusuhan, bahkan terhadap orang yang menampakkan permusuhan dari kalangan non-Muslim harus juga berbuat baik, yang dilarang oleh agama hanyalah menjadikan orang kafir yang memusuhi

Islam sebagai teman setia, bukan berbuat baik dan berlaku adil. Telah datang teladan dari Nabi Muhammad bahwa beliau mendapatkan tawanan dari perang badar dan memperlakukan mereka dengan baik. Padahal di antaranya adalah Abū ‘Izah al-Jamahī yang terkenal permusuhannya dengan Nabi yang sudah melawan nabi secara fisik dan ucapan. Juga tawanan pasca perang Badar yaitu, Thamāmah bin Athāl yang terkenal permusuhannya kepada nabi, bahkan berkomitmen untuk membunuh Nabi. Sikap yang ditunjukkan Nabi Muhammad setelah penawannya adalah kebaikan sehingga Thamāmah memeluk Islam bahkan nabi menyiapkan bekal makanan untuk perjalanan pulang Thamāmah.

Selain kisah tersebut, petunjuk untuk berbuat baik bahkan untuk non-Muslim yang menentang Allah dan Nabi-Nya sebagaimana terekam dalam firman Allah.

وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٥٧﴾

Sudah barang tentu, seorang tawanan adalah mereka yang menentang Allah dan rasul-Nya.

Sikap berbuat baik dan berlaku adil terhadap semua golongan non-Muslim yang telah dibenarkan oleh al-Ṭabarī dan al-Syafi‘ī merupakan ruh dari syariat Islam. Pendapat dari al-Ṭabarī dan al-Syafi‘ī sangat pas jika diimplementasikan pada konteks sekarang lantaran umat Islam sekarang perlu bekerjasama dan membangun perdamaian di dunia yang terdiri dari negara-negara berpenduduk Ahli Kitab dan kaum pagan. Tidak mungkin sekarang sebuah negara/komunitas Muslim hidup sendiri tanpa berhubungan dengan kumpulan negara-negara yang

terikat dalam perjanjian kerjasama dan perdamaian. Tidak bisa dilupakan juga, bahwa dalam lingkungan yang heterogen, untuk bertahan hidup harus bekerjasama dalam segi kegiatan produksi, perdagangan dan distribusi satu sama lain. Ayat 8-9 al-Mumtahanah menempati posisi penting sebagai landasan untuk bermuamalah dengan non-Muslim dalam baik dalam konteks antarindividu sampai pada konteks antarnegara. Walaupun demikian, sikap negara Islam ketika berhubungan dengan peradaban Barat harus dengan catatan tidak adanya kecondongan hati dan harus memprioritaskan sesama negara Islam. Artinya, negara Islam harus menolong negara dengan mayoritas penduduk Muslim, jika memang diharuskan membantu negara lain yang bukan Islam atau berpenduduk mayoritas non-Muslim maka tidak ada larangan.

Semua keterangan di atas memiliki landasan normatif yang kuat berupa potret sikap Nabi Muhammad dan penggantinya terhadap komunitas Yahudi di Khaibar. Padahal komunitas Yahudi Khaibar merupakan bagian dari yang dimaksud ayat pertama dalam surah al-Mumtahanah dan larangan untuk menjadikan mereka teman setia sebagaimana terekam dalam al-Maidah: 51.

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا الْيَهُودَ وَالنَّصْرٰى اَوْلِيَاۗءَ ۗ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاۗءُ بَعْضٍ ۚ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ
 مِّنْكُمْ فَاِنَّهٗ مِنْهُمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ ﴿٥١﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin(mu); sebahagian mereka adalah pemimpin bagi sebahagian yang lain. Barangsiapa diantara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, Maka Sesungguhnya orang itu Termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.

Benturan antara komunitas Muslim di Madinah dan komunitas Yahudi membuat komunitas Yahudi di Khaibar terusir dari Madinah dan tanah Khaibar berada di

tangan rasulullah. Setelah pengusiran tersebut, komunitas Yahudi Khaibar tidak lagi memerangi umat Islam. Pada saat itu, Nabi Muhammad memperlakukan mereka dengan mengembalikan mereka ke tanah kelahiran mereka kemudian memberikan mereka sebagian dari kebun-kebun kurma bekas milik mereka di tengah bagian milik umat Islam. Bersamaan dengan itu, umat Islam tidak menjadikan mereka sebagai budak, sebagaimana lumrah bagi seorang yang kalah perang, bahkan mereka mendapatkan bagian sama dengan kaum Muslim. Ada sebuah pidato politik Nabi Muhammad yang sangat terkenal terhadap komunitas Yahudi Khaibar melalui riwayat Ibnu Rawḥah:

“Sesungguhnya kalian makhluk Allah yang aku benci, dan aku akan datang kepada kalian sebagai makhluk yang paling Allah cintai. Aku akan memberikan kepada kalian separuh dari kebun dan menahan kalian separuh.” Kemudian komunitas Bani Khaibar mengatakan. “Lantaran ini, berdiri langit dan bumi”. Kebijakan Rasulullah ini diteruskan sampai masa Abu Bakar dan Umar hingga komunitas Yahudi di Madinah hilang.

Pembahasan yang panjang mengenai relevansi pentingnya memperlakukan non-Muslim dengan adil dan baik akan kami tutup dengan penegasan bukti bahwa ayat 8-9 al-Mumtahanah tidak dihapus terletak pada Luqman: 15.

وَأِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۗ وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا
مَعْرُوفًا

Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan dengan aku sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, Maka janganlah kamu mengikuti keduanya, dan pergaulilah keduanya di dunia dengan baik.

Berbuat baik kepada orang tua tetap didahulukan meskipun sang orang tua tersebut berada dalam kekafiran, bahkan berusaha menjerumuskan anak dalam kemusyrikan.

Sebagai penutup untuk memperkuat anjuran berbuat baik kepada non-Muslim yang tidak memerangi orang Islam karena agama dan mengusir dari rumah. Sebagaimana tergambar dalam bagian akhir surat.

فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ
وَأَتَوْهُنَّ مَا أَنْفَقُوا

Jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman Maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. dan berikanlah kepada (suami suami) mereka, mahar yang telah mereka bayar.

Keharusan membayar kompensasi berupa mahar terhadap mantan suami dari wanita Muslimah yang masih berstatus kafir. Walaupun mantan suami tidak bisa berbuat apa-apa lagi, Allah tetap menyuruh mengembalikan mahar tersebut dan hal ini merupakan suatu bentuk dari perilaku adil.⁶⁰

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁶⁰ Al-Shinqīṭi, *Aḍwā' Al-Bayān Fī 'Idāḥ Al-Qur'ān Bi Al-Qur'ān*. Vol 9, 90-97.

BAB IV

KOEKSISTENSI AGAMA-AGAMA BERDASARKAN KAJIAN *AL-DĪN* DALAM *AḌWA' AL-BAYĀN FĪ IDĀḤ AL-QUR'ĀN BI AL-QUR'ĀN* PERSPEKTIF *TAFSIR MAQĀSIDĪ* DAN RELEVANSINYA.

A. Koeksistensi Agama-Agama: Analisis terhadap Penafsiran *AḌwa' al-Bayān* Perspektif Teori Tafsir *Maqāsidī*.

Membaca *AḌwa' al-Bayān fī Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān* dengan pendekatan teori *maqāsidī* tidaklah terlalu sulit, alih-alih memang metode dari tafsir *AḌwa' al-Bayān* dalam mengkonstruksi makna al-Qur'ān melalui penyandingan ayat al-Qur'ān dengan ayat al-Qur'ān yang lain memang identik dengan metode induktif dan konklusif yang menjadi basis salah satu metodologi *tafsīr maqāsidī*. Artinya, al-Shinqīṭī mengeluarkan maksud ayat melalui metode induktif dan konklusif tersebut, sebagaimana pengakuan dari al-Shinqīṭī “Jika pemaknaan ayat dengan ayat yang lain tidak mencukupi menggambarkan maksud al-Qur'ān. Maka, kami akan mengutip beberapa hadis”.¹

Berdasarkan pengakuan tersebut, dapat disimpulkan bahwa *AḌwa' al-Bayān* memang didesain untuk menangkap maksud setiap pembahasan dari sebuah ayat melalui metode pengumpulan maksud persial dari ayat-ayat yang berkaitan. Pada bagian ini penulis menganalisis inti dari penafsiran terhadap *term al-dīn* yang berkonteks ayat persinggungan antara Muslim dengan non-Muslim dalam kitab *AḌwa' al-Bayān fī Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*.

Ayat 217 surat al-Baqarah secara eksplisit berisi pesan mengenai komitmen kaum kafir untuk memerangi kaum Muslim sehingga mereka mampu

¹ Ibid. Vol 1, 35.

mengembalikan umat Islam terhadap kekafiran. Ayat ini mengabarkan kaum kafir akan pemurtadan umat Islam, jika kaum kafir tersebut mampu. Seorang bisa saja menilai non-Muslim secara negatif berdasarkan ayat ini. Namun, al-Shinqiṭī tidak melihat dari sudut pandang usaha pemurtadan tersebut, fokus al-Shinqiṭī tertuju pada kata kunci *inistaṭa'ū* (jika mereka mampu). Adapun jawaban tersebut, menurut al-Shinqiṭī secara jelas tidak mampu dan tidak akan pernah mampu. Sebagaimana ditegaskan dalam al-Maidah: 3, al-Saf: 9, al-Taubah: 33 dan al-Fatah 28. Berdasarkan rangkaian ayat yang dikemukakan al-Shinqiṭī tersebut menyatakan bahwa Islam dalam konteks pergulatannya dengan komunitas agama lain, akan keluar sebagai pemenang. Konsep ini berimplikasi pada mental percaya diri umat Islam untuk bergaul dengan tradisi agama lain, tidak takut tercemar akidahnya alih-alih mampu memberi dampak positif terhadap pihak lain.

Penafsiran al-Baqarah: 256 berbicara lebih jauh lagi. Sebagai ayat yang menegaskan tidak ada paksaan dalam beragama disandingkan dengan ayat Yunus: 99 dan al-Syura: 48 sebagai pesan agar umat Islam melihat kenyataan dunia apa adanya. Tidak perlu lagi ada memakasakan orang lain untuk masuk Islam, biarlah itu terjadi secara natural. Kesatuan agama tidak akan mungkin terjadi dan memang tugas umat Islam hanya menyampaikan kebenaran, entah itu melalui ucapan atau melalui tindakan. Keragaman agama dalam kehidupan ini disebut oleh Nurchalis Madjid sebagai *sunnatullah*, yang tidak dapat diinkari, alih-alih dilawan.²

² Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*. xxxxxxiv.

Walaupun ada sebagian ulama yang mengatakan al-Baqarah 256 berkontradiksi dengan al-Fatah: 16, namun pengarang tafsir *Aḍwa' al-Bayān* berusaha mencari titik temu dengan menyatakan tidak adanya pemaksaan untuk masuk agama Islam hanya ditujukan pada Ahli Kitab, adapun selain mereka umat Islam berhak memaksa.

Pembolehan memaksa non-Ahli Kitab untuk masuk Islam sangatlah problematik dilihat dari dua hal. *Pertama*, ayat yang dikutip yaitu al-Fatah: 16 tersebut tidaklah tepat untuk mewakili secara umum non-Muslim yang bukan Ahli Kitab. Hal ini karena, konteks ayat tersebut membicarakan kalangan Arab Badui yang munafik dari suku Mazaynah, Ashja' dan Jahīnah. Mereka keluar untuk berperang mengikuti rasululullah ke perang Khaibar hanya untuk mendapatkan harta rampasan, mereka tidak berjihad di jalan Allah takut terhadap musuh sebagaimana mereka tidak mengikuti perang Hudaibiyah. Khusus untuk Arab Badui yang munafik akan datang suatu kaum yang memerangi mereka atau mereka menyerah (Muslim).³ *Kedua*, hal ini bertentangan dengan penafsiran *Aḍwa' al-Bayān* sendiri pada penafsiran al-Mumtahanah: 8-9, mengenai tidak adanya batasan berbuat baik kepada kaum kafir pada konteks ayat 8-9 al-Mumtahanah.

Adapun penafsiran al-Kafirun: 6. Dalam *Aḍwa' al-Bayān* ayat tersebut disandingkan dengan al-Qasas: 55, Yunus: 41 dan al-Kahfi: 29. Berdasarkan beberapa ayat tersebut, tujuan ayat al-Kafirun:6 adalah menegaskan perbedaan antara yang batil dengan yang hak. Tidak boleh ada pencampuran antar sesama

³ Al-Jazā'irī, *Aysār Al-Tafāsir Li Kalām Al-'Aliy Al-Kabīr*. Vol 5, 104.

agama, bukan berarti membenarkan perilaku menyimpang orang-orang kafir, tapi lebih sebagai peringatan.⁴ Melihat dari penafsiran al-Kafirun: 6 tersebut, hubungan antara Muslim dan non-Muslim dalam pembacaan al-Shinqīfī mempunyai dua dimensi. Sisi pertama, mengatakan dengan tegas bahwa perilaku orang-orang kafir tersebut menyimpang tidak bisa disamakan atau dicampur dengan Islam, adapun di sisi yang lain al-Qur’ān tetap mengisaratkan penghargaan atas eksistensi mereka dan membiarkan mereka dengan bebas menganut pahamnya bahkan walaupun kebebasan itu menyangkut pengingkaran terhadap risalah Nabi Muhammad.⁵

Berdasarkan penafsiran al-Baqarah: 256 dan al-Kafirun: 6 tersebut, *Aḍwa’ al-Bayān* bertujuan sebagai penegasan agar umat Islam melihat pemeluk agama non-Islam mengutip Jalaluddin Rahmat berdasarkan bukan dari paradigma subjektif, namun dengan sudut pandang objektif. Dalam artian, keberadaan agama tidak ditentukan oleh pertimbangan-pertimbangan teologis dari agama lain. Jadi, umat Islam tidak perlu terlalu disibukkan dengan keimanan pemeluk agama lain; tidak perlu bersedih terhadap keimanan orang lain yang kita anggap sesat, alih-alih memaksa seseorang memeluk agama Islam. Kita harus mengakui

⁴ Kajian terhadap penafsiran surat al-Kafirun: 6 seringkali mengarah pada topik moderasi beragama, karena dalam ayat tersebut mengandung nilai-nilai toleransi dan tenggang rasa, lihat Nazil Mumtaz al-Mujtahid, Muhammad Alfikri, and Solihah Titin Sumanti, “Penguatan Harmoni Sosial Melalui Moderasi Beragama Dalam Surah Al-Kafirun Perspektif Komunikasi Pembangunan (Analisis UINSU ‘Kampus Moderasi Beragama’),” *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* 11, no. 01 (2022): 531–544, <http://jurnal.staialhidayahbogor.ac.id/index.php/ei/article/view/2042>, Namun, penulis mengkaitkan al-Kafirun: 6 dengan konsep koeksistensi agama-agama, karena penulis menganggap bahwa sikap tenggang rasa dan toleransi masih bersifat pasif dalam merespon struktur masyarakat heterogen dalam agama, dibandingkan dengan konsep koeksistensi agama-agama.

⁵ *Term al-dīn* dalam konteks persinggungan ayat persinggungan antara Muslim dan Non-Muslim yang turun pertama kali adalah al-Kafirun: 6, sebagai ayat yang turun pertama, ayat tersebut juga mencakup pembangunan mental kaum Muslim berupa bangunan identitas personal berdasarkan agama.

bahwa keragaman agama yang ada di luar eksistensi dirinya ada secara objektif dan bagian dari realitas sosial. Kesadaran sosial seperti inilah yang menjadi basis dari pluralisme agama.⁶

Adapun penafsiran al-Mumtahanah: 8-9 menegaskan tataran implementatif bagaimana memperlakukan non-Muslim. *Aḍwa' al-Bayān*, dalam mengkonstruksi penafsiran ayat tersebut dimulai dengan klasifikasi non-Muslim menjadi dua. *Pertama*, non-Muslim yang memerangi umat Islam karena agama, mengusir umat Islam dari rumah mereka dan tidak menjadi pendukung terhadap segala hal yang mengarah kepada menyakiti umat Islam. Terhadap kategori non-Muslim seperti ini, umat Islam dilarang menjadikan mereka sebagai teman dekat.⁷

Kedua, non-Muslim baik secara individu maupun kelompok yang tidak memerangi Muslim karena agama, mengusir dari rumah dan mendukung dalam pengusiran tersebut. Umat Islam untuk kategori non-Muslim seperti ini, tidak dilarang berbuat baik dan berlaku adil, alih-alih Allah cenderung menganjurkannya berdasarkan kata kunci di akhir ayat 8: *Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berbuat adil.*

Aḍwa' al-Bayān mengembangkan kedua kategorisasi di atas berdasarkan kata kunci *tidak dilarang berbuat baik dan berlaku adil* dan *mengambil wali*.

Pengembangan dari kata kunci tersebut menciptakan makna alternatif berupa

⁶ Jalaluddin Rahmat, "Islam Sebagai Agama Madani," *Al-Tanwir*, last modified 2015, accessed December 10, 2022, <https://www.altanwir.net/buletin/islam-sebagai-agama-madani-kh-jalaluddin-rahmat>.

⁷ Sangatlah sulit menerjemahkan padanan mengambil *wali* ke dalam bahasa Indonesia dalam konteks ayat 8-9 al-Mumtahanah. Penulis terpaksa menerjemahkan *wali* dengan kawan dekat. Walaupun penulis rasa itu kurang persisi, karena *wali* merupakan ikatan yang menciptakan komitmen yang paling tinggi, bahkan melampaui ikatan agama. Sebagaimana tergambar dalam Ali Imran: 28 *Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin.*

non-Muslim yang hidup damai tidaklah boleh dijadikan wali dan non-Muslim yang menentang umat Islam, juga tidak dilarang berbuat baik kepada mereka.

Jika disederhanakan ajaran al-Qur'ān yang mengatur hubungan antara umat Islam dan non-Muslim terbagi menjadi dua. *Pertama*, umat Islam dilarang menjadikan wali non-Muslim yang hidup damai, alih-alih yang memerangi umat kaum Muslim karena agama dan menyakiti umat Islam. *Kedua*, umat Islam tidak dilarang berbuat baik dan berlaku adil, bahkan dianjurkan terhadap non-Muslim yang memerangi kaum Muslim apalagi terhadap non-Muslim yang mempunyai komitmen perdamaian dengan kaum Muslimin.

Konsep di atas, dibangun melalui rangkaian al-Mumtahanah: 8-9, al-Insan: 8-9, Luqman: 15 dan al-Mumtahanah: 10 yang dianalisis secara induktif dan konklusif untuk menemukan maksud. Tidak cukup sampai di situ, *Aḍwa' al-Bayān* juga menggunakan eksperimentasi ulama dan pembacaan terhadap tuntutan zaman dalam merumuskan maksud al-Mumtahanah: 8-9.

Eksperimentasi ulama yang dikutip adalah Ibu Jarīr al-Ṭabarī dan Imam al-Syafi'ī. Menurut kedua ulama tersebut, makna al-Mumtahanah: 8-9 merupakan jawaban atas keengganan umat Islam berbuat baik pada kerabat mereka yang masih kafir setelah turun perintah perang dan larangan untuk menjadikan kaum kafir sebagai wali. Maka, ayat tersebut menegaskan bahwa menyambung hubungan dengan harta, perbuatan baik, bersikap adil, bertutur lembut dan berkorespondensi dengan non-Muslim bukanlah termasuk bagian dari menjadikan wali. Bahkan, perbuatan baik tersebut tidak hanya sebatas bagi yang berkomitmen dalam perdamaian saja, perbuatan adil dan baik juga harus

ditujukan oleh mereka yang menentang. Buktinya, Rasulullah memperlakukan dengan baik para tawanannya, padahal di antara para tawanannya ada tokoh-tokoh yang paling menentang Nabi Muhammad.

Langkah terakhir untuk memotret maksud al-Mumtahanah: 8-9 dalam *Aḍwa' al-Bayān* adalah menjadikan realitas sosial sebagai penafsirannya. Realitas dimaksud yaitu kenyataan dunia yang sudah terhubung satu sama lain sebagai satu-kesatuan yang disebut sebagai globalisasi. Tidak ada suatu negara yang hidup terisolasi, pasti berinteraksi satu sama lain untuk bekerjasama dalam bidang perdagangan dan produksi.

Tiga komponen dari penafsiran dalam *Aḍwa' al-Bayān* terhadap *term al-dīn* terhadap ayat berkonteks persinggungan antara Muslim dan non-Muslim di atas yang berupa pembentukan mental percaya diri, kesadaran sosial terhadap pluralitas dan anjuran berbuat baik dan berlaku adil terhadap non-Muslim jika dirangkai dengan metode induktif yang lebih luas atau jika dianalisis menggunakan pendekatan teori sistem,⁸ maka maksud dari ketiga komponen tersebut mengarah pada tatanan sosial berbasis koeksistensi agama-agama.

Tesis ini, didukung setidaknya tiga hal. *Pertama*, kesadaran sosial akan adanya pengakuan terhadap pemeluk agama lain sebagai realitas objektif merupakan bentuk konkrit dari antitesa visi totalistik yang menjadi musuh abadi kehidupan koeksistensi. *Kedua*, diperlukannya melakukan kebaikan kepada umat yang berbeda agama bahkan kebaikan itu dapat berupa melindungi umat lain beribadah. Sebagaimana contoh yang dikemukakan dalam *Aḍwa' al-Bayān*

⁸ Teori sistem adalah rangkaian unit-unit yang berinteraksi berorientasi berdasarkan tujuan, lihat Auda, *Maqāṣid Al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. 34.

mengenai penerimaan rasulullah terhadap utusan Kritten Najran. Menurut kisah, Nabi Muhammad mempersilahkan utusan Kristen Najran tersebut melakukan ibadah menurut keyakinan mereka di Masjid Nabawi. Hal tersebut bisa terjadi lantaran Nabi Muhammad terbiasa hidup plural, pengalaman hidup Nabi Muhammad yang dilindungi Abi Ṭalib, maka tidak heran jika nabi menghormati agama lain.⁹ Memberikan perlindungan terhadap agama merupakan perwujudan komitmen untuk hidup berdampingan secara damai, komitmen inilah yang menjadi dasar dari koeksistensi. *Ketiga*, tuntutan berbuat adil terhadap non-Muslim akan berdampak pada koeksistensi aktif yang membagi sumber daya secara merata yang berorientasi pada keadilan.

Penafsiran kajian *al-dīn* pada konteks ayat persinggungan umat Muslim dan non-Muslim dalam kitab *Aḍwa' al-Bayān* yang mengarah pada tujuan koeksistensi agama-agama dapat diuji validitasnya dengan dua cara. *Pertama*, adanya legitimisasi dari *maqāṣid* tekstual al-Qur'ān; tepatnya pada surah al-Hadid ayat 5.

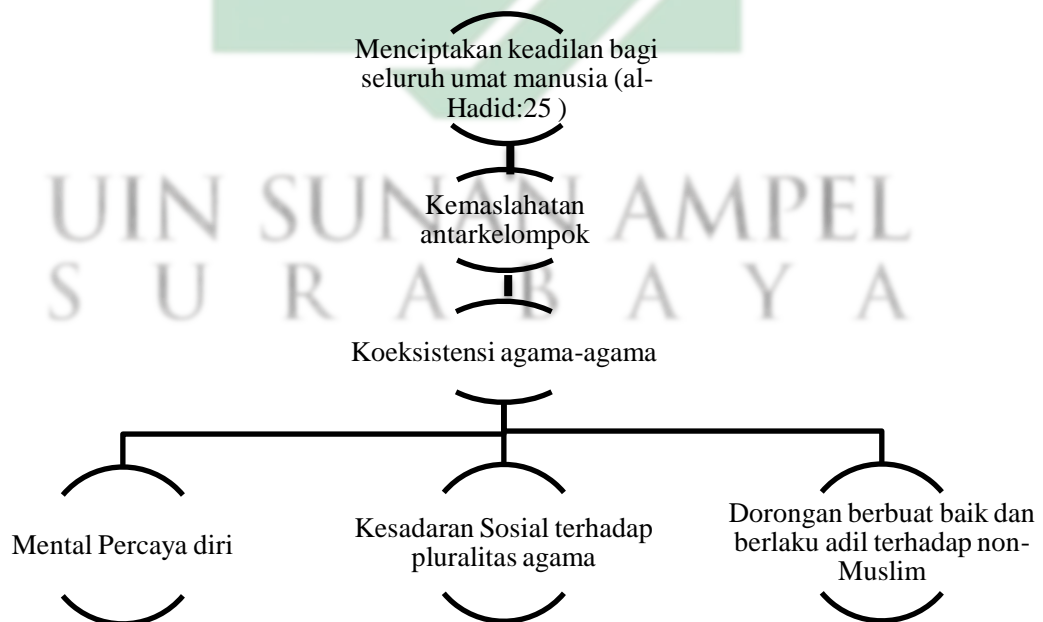
لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ

Sesungguhnya Kami telah mengutus Rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan.

Kedua, adanya koherensi dalam susunan hirarkis dari berbagai *maqāṣid* persial ayat menuju *maqasid* tema dan pembahasan sampai menuju maksud umum al-Qur'ān. Penguatan mental merupakan maksud dari beberapa *maqāṣid*

⁹ Abdurrahman Wahid and Daisaku Ikeda, *Dialog Peradaban Untuk Toleransi Dan Perdamaian* (Jakarta: Gramedia, 2011). 185.

ayat secara persial dari al-Maidah: 3, al-Saf: 9, al-Taubah: 33 dan al-Fatah 28. Kesadaran sosial mengenai perbendaan agama merupakan akumululasi dari *maqāṣid* persial dari al-Baqarah: 256, al-Kafirun: 6, Yunus: 99, al-Syura: 48, al-Qasas/28: 55, Yunus: 41 dan al-Kahfi: 29. Sedangkan anjuran berbuat baik terhadap non-Muslim merupakan akumulasi dari *maqāṣid* persial dari al-Insan: 8-9, Luqman: 15 dan al-Mumtahanah: 10. Berdasarkan ketiga komponen di atas, maka *maqāṣid* penafsiran *term al-dīn* pada kontek ayat persinggungan antara Muslim dan- non Muslim dalam *Aḍwa' al-Bayān* mengarah pada koeksistensi agama-agama. Jika di tarik ke atas menuju *maqāṣid* yang lebih umum maka akan ditemukan relevansinya dengan *maqāṣid* kemaslahatan kehidupan antarkelompok. agar lebih jelas, penulis menampilkan susunan hirarkis sebagai berikut.



B. Relevansi Konsep Koeksistensi Agama-Agama dalam *Aḍwa' Al-Bayān* terhadap Toleransi Beragama

Berdasarkan Indeks Kerukunan Umat Beragama yang diterbitkan oleh Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan tahun 2019, toleransi merupakan indikator paling signifikan untuk menciptakan kerukunan umat beragama. Yaitu, sebuah kehidupan umat beragama yang harmonis dan rukun serta saling menghormati satu sama lain.¹⁰ Jika perdamaian dunia tidak pernah terwujud tanpa adanya perdamaian antaragama, sebagaimana diungkapkan oleh Hans Kung,¹¹ maka implementasi toleransi antarumat beragama sangatlah penting diperjuangkan.

Konsep koeksistensi agama-agama perseptif al-Shinqiṭī berdasarkan penafsirannya perspektif tafsir *maqāṣidī* terhadap al-Kafirun: 6, al-Baqarah: 217, 256 dan al-Mumtahanah: 8-9 memiliki relevansi dengan konsep toleransi antarumat beragama. Hal tersebut dapat dilihat berdasarkan tiga sisi. *Pertama*, al-Shinqiṭī membangun argumentasi konsep koeksistensi agama-agama pada al-Mumtahanah: 8-9 penafsiran al-Shinqiṭī terhadap ayat di tersebut berupa ayat 8-9 surah al-Insan, sama dengan Yusuf al-Qarḍawī dalam kitab *Fatāwā Mu'āṣirah*, dalam membangun konsep toleransi antarumat beragama yang digali dari al-Qur'an.¹² Hal ini mengindikasikan bahwa toleransi beragama dan koeksistensi agama-agama memiliki satu nafas yang sama berdasarkan kesamaan dalil.

¹⁰ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*. 80.

¹¹ Istiningsih and Sri Sumarni, "The New Paradigm of Tolerance-Character Building Based On Multiculturalism through Religion Education," *IOSR Journal of Research and Method in Education* 6, no. 6 (2016): 43.

¹² Al-Qarḍawī, *Fatāwā Mu'āṣirah*. Vol 2, 674.

Kedua, toleransi antarumat beragama tercipta dari prinsip kelapangan dada untuk menerima kenyataan akan adanya entitas agama lain, mengakui dan menghormati segala kepercayaan dan peribadatan dari agama lain tersebut. Hal ini berkesesuaian dengan konsep koeksistensi agama-agama yang dibangun oleh al-Shinqiṭī dimana salah satu prinsipnya adalah anti-totalistik yang terimplementasikan pada pengakuan terhadap keberadaan eksistensi agama lain sebagai kenyataan yang tidak dapat dihindari dan dilawan berdasarkan al-Kafirun: 6 dan al-Baqarah: 256. Seorang yang bertoleransi terhadap agama lain, pasti menyadari bahwa dunia tidak dapat diseragamkan. Bahkan, terkait perbedaan terkait detail-detail kecil dalam tataran *madhhab fiqih* tidak boleh ada penyeragaman dengan pemaksaan. Hal tersebut telah dicontohkan oleh *Salaf al-Ṣāliḥ*; Imam Mālik bin Anas ketika menolak gagasan Khalifah Abbasiyah, al-Mansyūr untuk menyebarkan kitab Imam Malik dan memerintahkan seluruh umat Islam di bawah naungan Khilafah Abbasiyah mengikuti kitab tersebut. Namun Imam Malik menolak dengan tegas “Jangan lakukan itu, kepada mereka yang sudah datang *qawl*. Mereka telah mendengarkan hadis-hadis, meriwayatkan berbagai riwayat, mengambil dari kaum sebelum mereka, memilihnya dari yang diperselisihkan di antara manusia. Birlah setiap negeri memilih buat diri mereka sendiri”.¹³

Ketiga, antara toleransi dan koeksistensi sebenarnya mengarah pada tujuan yang sama, yaitu bagaimana keberagaman dapat dikelola dengan baik agar menjadi aset bangsa, karena jika tidak dikelola dengan baik maka keragaman

¹³ Jalaluddin Rahmat, “Perbandingan Mazhab Dalam Islam,” in *Islam Alternatif: Ceramah-Ceramah Di Kampus* (Bandung: Mizan, 1994), 241.

tersebut menjadi hambatan bagi pembangunan nasional, karena bangsa tidak akan tumbuh di tengah perang saudara.¹⁴ Cara mengelola keberagaman tersebut adalah dengan membumikan toleransi antarumat beragama dalam bentuk terendahnya, adapun pada wujud tertingginya adalah penanaman konsep koeksistensi aktif antaragama untuk mendistribusikan keadilan berdasarkan ayat al-Mumtahanah 8-9 menurut persepektif Muḥammad al-Shinqīṭī.



¹⁴ Muhadjir Darwin, “Keberagaman Etnis Dan Aliran Agama: Tantangan Baru Dalam Pembangunan Bangsa Madani,” in *Ketika Makkah Menjadi Seperti Las Vegas: Agama Politik Dan Ideologi*, ed. Mirza Tirta Kusuma (Jakarta: Gramedia, 2014). 316.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Muhammad al-Shinqīṭī dalam *Aḍwa' al-Bayān* menafsirkan bahwa maksud ayat al-Baqarah: 217 adalah membangun mental percaya diri, maksud al-Baqarah: 256 dan al-Kafirun: 6 adalah kesadaran sosial akan pluralitas agama dan maksud al-Mumtahanah: 8-9 adalah berbuat baik dan adil terhadap non-Muslim. Jika ketiga komponen ini dirangkai melalui pendekatan teori *tasīr maqāṣdī*, maka ditemukan bahwa ketiga komponen tersebut mengarah pada kehendak al-Qur'ān dalam mengatur kehidupan antaragama tumbuh dalam suasana koeksistensi. Konsep koeksistensi agama-agama jika ditarik menuju tujuan al-Qur'ān yang lebih universal, maka mengarah pada tujuan al-Qur'ān untuk memperbaiki tatanan sosial antarkelompok dan berkesesuaian dengan *maqṣud* tekstual al-Qur'ān yang berupa membangun keadilan bagi umat manusia yang tertera pada al-Hadid: 25.

Tatanan kehidupan antaragama yang berbasis konsep koeksistensi yang dibangun dalam tafsir *Aḍwa' al-Bayān* memiliki relevansi dengan konsep toleransi antarumat beragama ditinjau dari tiga poin. *Pertama*, dalil yang identik antara kedua konsep tersebut dalam al-Qur'an khususnya al-Mumtahanah: 8-9. *Kedua*, toleransi beragama secara otomatis mengakui keragaman agama yang ada dalam suatu tempat, hal ini sangat berkesesuaian dengan prinsip anti-totalistik dari konsep koeksistensi agama-agama perspektif al-Shinqīṭī. *Ketiga*, antara konsep toleransi beragama dan koeksistensi agama-agama memiliki relevansi dari sisi kesamaan tujuan, yaitu pengelolaan keberagaman agama dalam satu tempat agar menjadi

asset bangsa, yang menjadi pembeda hanyalah tingkatannya.

B. Saran

Selesainya penelitian tesis ini yang berjudul Koeksistensi Agama-Agama dalam al-Qur'ān (Studi Penafsiran Muhammad al-Shinqīṭī tentang *Term al-Dīn* dalam Kitab *Aḍwa' al-Bayān fī Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān* Perspektif Tafsir *Maqāṣidī*) penulis harap memberikan sedikit sumbangan bagi khazanah keilmuan Islam. Namun demikian, masih banyak yang mesti dilanjutkan. Berangkat dari penelitian ini, penulis menyarankan beberapa hal untuk penelitian selanjutnya.

1. Dilakukan penelitian lebih lanjut terkait kitab-kitab tafsir yang berasal dari ulama kontemporer di Makkah dan Madinah tentang moderasi beragama.
2. Dikembangkan penelitian mengenai Muḥammad al-Shinqīṭī dari berbagai objek. Seperti penafsiran sifat Allah, *metode istimbāṭ al-hukmi dari al-Qur'ān dalam kitab Aḍwa' al-Bayān*. dan lain-lain.
3. Pengembangan penelitian mengenai moderasi beragama yang digali dari tafsir-tafsir beraliran klasik di abad modern, seperti Tafsir karangan al-Sha'rāwī, Ibnu 'Āshūr, Ṭaba'ṭabā'ī dan lain semacamnya.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu’ad. *Al-Mu’jam Al-Mufahras Li Alfāz Al-Qur’ān*. Bairut: Dār al-Ma’arif, 2010.
- Abū Zayd, Waṣfī ‘Asyūr. *Naḥwa Al-Tafsīr Al-Maqāṣidī Li Al-Qur’ān Al-Karīm Ru’yah Ta’sīsiyyah Li Manhaj Jaḍīd Fi Tafsīr Al-Qur’ān*. Kairo: Mufakkirun li Dhawliyyah wa Nashr, 2019.
- ‘Arabī (al), Abu Zidan. *Muṣṭalahāt Al-Qur’ān Al-Karīm*. Solo: Dār al-Ṭāmiḥīn, 2018.
- ‘Atīq, Mūsā. “Qawā‘id Al-Maqāṣid Wa Taṭbīqātihā ‘Inda Al-Shanqīṭī Min Khalāl Al-Tafsīr Aḍwa’ Al-Bayān.” Batna 1 University, 2011.
- Andalūsī (al), Ibn ‘Aṭiyah. *Muḥarrar Al-Wajiz Fi Tafsīr Al-Kitāb Al-‘Azīz*. Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001.
- Asfahani (al), Ragib. *Mufradat Alfāz Al-Quran*. Demaskus: Dar al-Qalam, 2009.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. Yogyakarta: Insist, 2008.
- Anwar, Syafii. “Pluralisme Dan Amanah Kecendikiawanan: Belajar Bersama Dawam Rahardjo.” In *Demi Toleransi Demi Pluralisme*. Jakarta: Democracy Project, 2012.
- Assagaf, Ja’far. “Muhammad Al-Amīn Al-Syinqithy (W.1393 H/ 1973 M) Dan Karya Tafsīr Adhwā’ Al- Bayān Fī Idhāh Al-Qur’ān Bi Al-Qur’ān.” *Esensia* XIV, no. 2 (2013): 239–256.
- Auda, Jasser. *Maqāṣid Al-Shari‘ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London and Wasington: The International Institute Of Islamic Thought, 2007.
- Azra, Azyumardi. “Pluralism, Cp-Existence And Religious Harmony: Indonesian Experience in the ‘Middle Path.’” In *Contemporary Islam: Dinamic, No Static*, edited by Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer, and Meena Sharify-Funk. London and New York: Routledge, 2006.
- B. Miles, Matthew, A. Michael Huberman, and Jonny Saldana. *Qualitative Data Analysis*. United States of America: SAGE Publications, 2014.
- Bāqir al-Ṣadr, Sayyid Muḥammad. *Madrasah Al-Qur’āniyah*. Bairut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, n.d.
- Basuki, Muh. “Toleransi Umar Bin Khattab Dalam Peristiwa Pembebasan Yarussalem Dan Mesir 15-20 H/ 636-641 M.” UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017.

- C. Barnett, Brian. "Pendahuluan: Apa Itu Epistemologi." In *Pengantar Filsafat Epistemologi*, edited by Brian C. Barnett. Yogyakarta: Penerbit Antinomi, 2022.
- Ceramah Pendek. "Menyikapi Toleransi Yang Kebablasan [Tafsir Surah Al Kaafirun] 1 Ustadz Adi Hidayat Lc MA," December 28, 2016. <https://youtu.be/G1aS2-hdtdY>.
- Darwin, Muhadjir. "Keberagaman Etnis Dan Aliran Agama: Tantangan Baru Dalam Pembangunan Bangsa Madani." In *Ketika Makkah Menjadi Seperti Las Vegas: Agama Politik Dan Ideologi*, edited by Mirza Tirta Kusuma. Jakarta: Gramedia, 2014.
- Dhahabī (al), Muḥammad Husain. *Al-Ittijāhāt Al-Munkharifah Fi Tafṣīr Al-Qurʾān Al-Karīm: Dawāfi'uhā Wa Daf'Uha*. Kairo: Maktabah Wahbiyah, 1986.
- Dharqānī (al), Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil Al-'Irfān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Kairo: Maṭba'ah 'Īsā al-Bābī al-Ḥalbī, n.d.
- Direktorat Desiminasi Statistik, ed. *Statistik Indonesia 2021*. Badan Pusat Statistik, n.d.
- Fāris, Ibnu. *Maqāyis Al-Lughah*. Bairut: Dār al- Fikri, 1979.
- Fikri R, An-Najmi. "Studi Tafsir Al-Qur'an Dengan Pendekatan Teori Epistemologi." *Tanwir.ID*.
- Fitriani, Shofiah. "Keberagaman Dan Toleransi Antar Umat Beragama." *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 20, no. 2 (2020).
- Ghāmīdī (al), Zā'id bin Muḥammad al-Kahlān. "Istimbāt Min Al-Qurʾān Al-Karīm Inda Muḥammad Al-Āmin Bin Muḥammad Al-Mukhtār Al-Jakni Al-Shanqīṭī Min Khalāl Al-Tafṣīr Aḍwa'al-Bayān." Ummul Qura University, 2013.
- Ghufron, M. Nur, and Asmadi Alsa. "Kepercayaan Epistemologis Dan Faktor-Faktor Yang Memengaruhinya." *Jurnal Psikologi* 40, no. 1 (2013): 102–126.
- Hamndi, Asep Saepoll, and E. Bahruddin. *Metode Penelitian Kuantitatif Dalam Penelitian*. Yogyakarta: Deepublis, 2014.
- Ḥasīn, Alī Abā. "Al-Shinqīṭī Wa Madrasah Al-Najah Fi Al-Zubair." In *Mudhakkarāt Muḥammad Al-Amīn Al-Shinqīṭī*. Iraq: Al-Babai Central Library for Arabic Poetry, 2015.
- Herbawi (al), Fatima Fayes. "The Role of Education in Promoting Interreligious Coexistence." *Journal of Educational and Psychological Science* 4, no. 38 (2020).

- Hobson, Archie, ed. *Oxford Dictionary of Difficult Words*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Husen, Arif. “Ḥifẓ Al-Dīn Dalam Al-Qur’an Perspektif Tafsir Maqāṣidī Ibn ‘Āsyur.” Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021.
- Ibn ‘Āshūr, Muhammad Ṭāhir. *Tafsīr Al-Thaīr Wa Al-Tanwīr*. Tunisia: Maktabah Dār al-Tunisiah li al-Nashr, 1984.
- Ibn Āshūr, Muhammad Ṭāhir. *Maqāṣid Al-Shari‘ah Al-Islamiyyah*. Bairut: Dār al-Kutub al-Banānī, 2011.
- Iqbal, Muhammad. “Ketika Umar Bin Khathab Menaklukan Yarussalem.” <https://www.google.com/amp/s/amp.tirto.id/ketika-umar-bin-khathab-menaklukkan-yarussalem-cLfp>.
- Ir Soekarno. “Nasionalisme, Islamisme, Dan Marxisme.” In *Nasionalisme, Islamisme, Marxisme*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.
- Islam, Thowhidul. “Peaceful Coexistence of Various Religious Group in Islam; Some Examples from History of Muslim Societies.” *Journal of Islamic Thought and Civilization* 8, no. 2 (2018): 183–203.
- Ismail, Faisal. *Islam, Konstitusionalisme Dan Pluralisme*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Istiningsih, and Sri Sumarni. “The New Paradigm of Tolerance-Character Building Based On Multiculturalism through Religion Education.” *IOSR Journal of Research and Method in Education* 6, no. 6 (2016): 38–45.
- Jazā’irī (al), Abi Bakar Jābir. *Aysār Al-Tafāsir Li Kalām Al-‘Aliy Al-Kabīr*. Jeddah: Rāsm li al-Da’ayah wa al-I‘lān, 1999.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Jakarta: Tiara Wacana, 1998.
- Latif, Yudi. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas Dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia, 2011.
- . *Wawasan Pancasila: Bintang Penuntun Unuk Pembudayaan*. Bandung: Mizan, 2018.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam Dan Pancasila Sebagai Dasar Negara: Studi Tentang Perdebatan Dalam Konsituante*. Bandung: Mizan, 2017.
- Mujtahid (al), Nazil Mumtaz, Muhammad Alfikri, and Solihah Titin Sumanti. “Penguatan Harmoni Sosial Melalui Moderasi Beragama Dalam Surah Al-Kafirun Perspektif Komunikasi Pembangunan (Analisis UINSU ‘Kampus Moderasi Beragama’).” *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* 11, no. 01

(2022): 531–544.
<http://jurnal.staialhidayahbogor.ac.id/index.php/ei/article/view/2042>.

Maawali (al), Al Muatasim Said Saif. “The Omani Experience of Multi-Religious Coexistence and Dialogue: A Historical Approach of the Omani Principles and Its Luminous Examples.” *Journal of Islamic Thought and Civilization* 11, no. 1 (2021): 60–78.

Madjid, Nurcholis. “Ibrahim Yang Hanif.” In *Karya Lengkap Nurcholis Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, Kemoderenan*. Jakarta: Nurcholis Madjid Society, 2020.

———. *Islam Doktrin Dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1998.

Magnis-Suseno, Frans. “Bhinneka Tunggal Ika: Kehidupan Bersama Agama-Agama.” In *Ketika Makkah Menjadi Las Vegas*. Jakarta: Gramedia, 2014.

Mandhur, Ibnu. *Lisān Al-Arab*. Bairut: Dār Shādri, n.d.

Markaz Nūn li al-Ta’līf wa Al-Tarjumah. *Darāsāti Fī Manāhij Al-Tafsīr*. Bairut: Jami’iyyah al-Ma’ārif al-Islāmiyah al-Thaqāfiyyah, 2012.

Mason, Jennifer. *Qualitative Researching*. London: SAGE Publications, 2002.

Mauluddin, Moh. “Tafsir Ayat-Ayat Waris Perspektif Tafsir Maqāshidī Ibn ‘Ashūr.” Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2018.

Muda, Khadijah, and Siti Nor Azhani Mohd Tohar. “Definisi, Konsep Dan Teori Toleransi Beragama.” *Sains Insani* 5, no. 6 (2020).

Mustaqim, Abdul. “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Beragama.” In *Pidato Pengukuhan Guru Besar Dalam Bidang Ulumul Qur’an UIN Sunan Kalijaga*. Yogyakarta, 2019.

———. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

———. *Metode Penelitian Al-Qur’an Dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2015.

Naquib al-Attas, Syed Muhammad. *Prolegomena To The Metaphysics Of Islam*. Kuala Lumpur: Internasional Insntitute of Islamic Thought and Civilization, 1995.

Nisa’, Ihda Hani’atun. “Pembacaan Tafsir Maqashidi Terhadap Keselamatan Agama Selain Islam Dalam Al-Quran.” *Ilmu Ushuluddin* 7, no. 2 (2020).

Pareanom, Yusi A, Agus S Riyanto, Ali Nur Yasin, and Ardi Bramantyo. “Getir Ambon Di Idul Fitri.” *Tempo*. Jakarta, February 1, 1999.

Permata, Ahmad-Norma. *Institusionalisme vs Rasionalisasi*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.

- Qardawī (al), Yūsuf. *Fatāwā Mu‘Aṣīrah*. Kuwait: Dār al-Qalām, 1992.
- Qāsimī (al), Muhammad Jamāl al-Dīn. *Mahāsin Al-Ta’wīl*. Kairo: ‘Īsa al-Bābī al-Kalbī, 2007.
- Rachman, Budhy Munawar. *Reorientasi Pembaruan Islam*. Jakarta: Democracy Project, 2011.
- Raco, J. R. *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik Dan Keunggulannya*. Jakarta: PT Grasindo, 2010.
- Rahardjo, Dawam. *Ensiklopedia Al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Penerbit PARAMADINA, 2022.
- Rahmat, Jalaluddin. “Islam Sebagai Agama Madani.” *Al-Tanwir*. Last modified 2015. Accessed December 10, 2022. <https://www.altanwir.net/buletin/islam-sebagai-agama-madani-kh-jalaluddin-rahmat>.
- . “Perbandingan Mazhab Dalam Islam.” In *Islam Alternatif: Ceramah-Ceramah Di Kampus*. Bandung: Mizan, 1994.
- Rais, Hanum Salsabila, and Rangga Almahendra. *99 Cahaya Di Langit Eropa*. Jakarta: Gramedia, 2013.
- Raysūny (al), Ahmad. *Maqāṣid Al-Maqāṣid: Al-Ghayāt Al-‘Alamiyyah Wa Al-‘Alamiyyah Al-Shari’ah*. Bairut: al-Shakbah wa al-‘Arabiyyah li al-Abhāth wa al-Nashr, 2013.
- Rāzī (al), Fakhrudin. *Mafātih Al-Ghaibi*. Bairut: Dār al-Fikri, 1981.
- Rūmī (al), Fahd bin Abdurrahman bin Sulaymān. *Ittijāhāt Al-Tafsīr Fi Qarni Al-Rābi’u ‘Ashar*. Bairut: Mua’sasah al-Risālah, 1997.
- Riḍa, Muhammad Rashid. *Al-Wahy Al-Muhammadi Thubūt Al-Nubuwwah Bi Al-Qur’ān*. Bairut: Mu’assah ‘Izzud al-Dīn, 1985.
- . *Tafsīr Al-Manār*. Kairo: Dār al-Manār, 1979.
- Rukmini, Dewi. “Isi Bunyi Pasal 29 UUD 1945 Tentang Kebebasan Beragama Dan Maknanya.” *Tirto.Id*. Last modified 2021. Accessed September 26, 2022. <https://tirto.id/isi-bunyi-pasal-29-uud-1945-tentang-kebebasan-beragama-dan-maknanya-glPa>.
- S. Hodgson, Marshall G. *The Ventur of Islam: Conscience and History in a Word Civilization*. London: The University of Chicago Press, 1974.
- Ṣālih, Muḥammad ‘Abdul al-Qādir. *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn Fi Al-‘Aṣri Al-Hadīth*. Libanon: Dār al-Ma’rifah, n.d.
- Sālim, ‘Aṭiyyah Muḥammad. “Tarjumah Li Shaikh.” In *Aḍwa’ Al-Bayān Fi Iḍāḥ*

- Al-Qur'ān Bi Al-Qur'ān*. Bairut: Dār al-Fikri, 1995.
- Sanad Media. “Ngaji 1 Mengucapkan Selamat Natal Dianjurkan 1 Habib Ali Al Jufri,” December 25, 2019. <https://youtu.be/B6LQvZXMK0>.
- Şābūnī (al), ‘Alī. *Al-Tibyān Fi ‘Ulūm Al-Qur’Ān*. Kairo: Dār al-Iḥsān, 2003.
- Şābūnī (al), Muḥammad ‘Alī. *Şafwah Al-Tafāsir*. Bairut: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1981.
- Shaukāī (al), Muḥammad ‘Alī bin Muḥammad. *Fath Al-Qadīr*. Mesir: Dār al-Wafa’, n.d.
- Shīmī (al), Aḥmad Sayyid Ḥisānin Isma‘il. “Al-Shinqīṭī Wa Manhajuhu Fi Al-Tafsīr.” Universitas Kairo, 2001.
- Shinqīṭī (al), Muḥammad al-Āmin bin Muḥammad al-Mukhtār al-Jakni. *Aḍwa’ Al-Bayān Fī ‘Idāh Al-Qur’ān Bi Al-Qur’ān*. Makkah: Dār al-‘Ālim al-Fawāid, 2006.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Shoelhi, Mohammad. *Demokrasi Madinah; Model Demokrasi Cara Rasulullah*. Jakarta: Republika, 2003.
- Somantri, Gumilar Rusliwa. “Memahami Metode Kualitatif.” *Makara Sosial Humaniora* 9, no. 2 (2005): 57.
- Suradi, Ahmad, John Kenedi, and Buyung Surahman. “Religious Tolerance in Multicultural Communities: Towards a Comprehensive Approach in Handling Social Conflict.” *Udayana Journal of Law and Culture* 4, no. 2 (2020): 230.
- Surakhmad, Winarto. *Dasar Dan Thenic Research*. Bandung: Tarsino, 1978.
- Suryana. *Metodologi Penelitian: Model Praktis Penelitian Kuantitatif Dan Kualitatif*. Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia, 2010.
- Tim Penyusun Kementerian Agama RI. *Moderasi Beragama*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019.
- Uran, Reynold, and Fiirmansyah A. D. Mara. “Beribadah Yang Terpasung: Eksplorasi Peta Konflik Masjid Nur Musafir Kota Kupang.” In *Praktik Pengelolaan Keragaman Di Indonesia: Kontestasi Dan Koeksistensi*. Yogyakarta: Center for Religious and Cros-cultural Studies, 2015.
- Wahid, Abdurrahman. “Bersumber Dari Pendangkalan.” In *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Dan Demokrasi*. Yogyakarta: The Wahid Institute, 2006.

———. “Islam: Perjuangan Etis Ataukan Ideologis.” In *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Dan Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.

———. “Mengapa Mereka Marah.” In *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, edited by Muh. Shaleh Isre. Yogyakarta: LKiS, 2016.

———. “Musuh Dalam Selimut.” In *Ilusi Negara Islam*, edited by Abdurrahman Wahid. Jakarta: The Wahid Institute, 2009.

Wahid, Abdurrahman, and Daisaku Ikeda. *Dialog Peradaban Untuk Toleransi Dan Perdamaian*. Jakarta: Gramedia, 2011.

Weiner, Eugene. “Coexistence Work: A New Profession.” In *The Hand Book of Interethnic Coexistence*, edited by Eugene Weiner. New York: The Continuum Publishing Company, 198AD.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2014.

The Oxford Dictionary of American English. New York: Oxford University Press, 2005.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A