

PEMAKNAAN KATA *ISLĀM* DAN STATUS KEBERAGAMAN
UMAT BERAGAMA PERSPEKTIF AL-MARĀGHĪ

Agus Rahman Setiawan

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta

E-mail: *agus.setiawan@yahoo.co.id*

Abstract

This article discusses the meaning of term Islam in the Qur'an and its relations to the diversity of religious people statuses. In the interpretation context, this interpretation of Islam brings many opinions, which-if it is classified into two forms of understanding, namely inclusive understanding and exclusive understanding. Inclusive understanding is considered more to fight for unity, unfortunately by its rival this understanding seems too loose, and is claimed not to heed the exclusive elements that are from the beginning in the Qur'an. Exclusive understanding at this stage can cause divisions among religious communities. Therefore in this article, I want to propose an alternative understanding, which accommodates and mediates the two previous understandings, according to al-Marāghī's point of view. This research is a type of qualitative research conducted with study research (literature study), with descriptive-analysis writing methods and thematic figures. Finally in this research, I found that according to al-Marāghī, Islam in the Qur'an has two different contexts of meaning, namely Islam as Religion and Islam as Sharia.

Keywords: *Al-Islām, Al-Marāghī, Exclusive Islam, Inclusive Islam.*

Abstrak

Artikel ini membahas perihal pemaknaan kata *Islām* dalam Al-Qur'an dan kaitannya dengan status keberagaman umat beragama. Dalam dunia tafsir, pemaknaan tentang Islam memunculkan banyak pendapat, yang jika diklasifikasikan menjadi dua bentuk pemahaman, yaitu pemahaman inklusif dan pemahaman eksklusif. Pemahaman inklusif dianggap lebih memperjuangkan persatuan, hanya saja oleh rivalnya pemahaman ini seakan terlalu longgar, dan diklaim tidak mengindahkan unsur-unsur eksklusif yang memang sejak sediakala terdapat dalam Al-Qur'an. Sedangkan pemahaman eksklusif pada tahapnya dapat menyebabkan perpecahan di antara kalangan umat beragama. Oleh karenanya dalam artikel ini, penulis ingin mengemukakan pemahaman alternatif, yang mengakomodasi dan menengahi kedua pemahaman sebelumnya, melalui perspektif al-Marāghī. Penelitian ini termasuk jenis penelitian kualitatif yang dilakukan dengan *study research* (studi kepustakaan), dengan metode penulisan deskriptif-analisis dan tematik tokoh. Pada akhirnya dalam penelitian ini, penulis menemukan bahwa menurut al-Marāghī, Islam dalam Al-Qur'an memiliki dua konteks makna yang berbeda, yakni Islam sebagai Agama dan Islam sebagai Syariat.

Kata-kata Kunci: *Al-Islām, Al-Marāghī, Islam Eksklusif, Islam Inklusif.*

Pendahuluan

Telah lazim diketahui, bahwa pemahaman agama dalam masyarakat tak selalu berdampak positif. Nasaruddin Umar, dalam bukunya menyebutkan, bahwa pemahaman agama memiliki dua dampak, yakni *centripetal* yang merupakan dampak positif berupa penyatuan, dan *centrifugal* yang merupakan dampak negatif berupa pemecah belah.¹

Sebagai daya penyatu, agama mengikat masyarakat dengan sekumpulan nilai dan tujuan bersama.² Sehingga dengannya masyarakat beragama dapat saling bahu-membahu dalam kebersamaan dan kerukunan menuju satu tujuan yang sama. Sedangkan sebagai pemecah, agama yang dipahami tidak secara tunggal dalam masyarakat, terjadi ketika masing-masing penganut agama mengklaim bahwa ajarannya yang paling benar (*truth claim*) sehingga menganggap yang lain salah, kemudian saling mengkafirkan, menyesatkan hingga sampai pada tahap memaksa keyakinan dengan jalan kekerasan.³

Hanya saja, jika ditelaah lebih cermat tentu yang diajukan oleh penganut agama bukannya datang tanpa materi, melainkan berdasarkan dalil-dalil dari kitab sucinya masing-masing. Dalam Islam misalnya, kecenderungan tersebut oleh beberapa mufasir disandarkan atas Q.S Āli Imrān [3]: 19, Q.S Āli Imrān [3]: 85, dan Q.S Al-Mā'idah [5]: 3, yang di dalamnya terdapat kata "*al-Islām*" yang menjadi fokus kajian mereka. Oleh mufasir tersebut, secara konsisten dan searah ayat-ayat tersebut bahwa Islam, lebih spesifiknya Islam secara formal yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, adalah agama di sisi Allah, agama yang diterima, dan agama yang disempurnakan.

Bagi Mun'im Sirry, penafsiran bernada eksklusif tersebut, sekalipun tak selalu secara langsung berdampak kekerasan di ranah sosial, nampak sangat rawan digunakan untuk membenarkan tindakan kekerasan mereka atas

¹Nasaruddin Umar, *Islam Fungsional: Revitalisasi dan Reaktualisasi Nilai-Nilai Keislaman* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014), 80.

²Ulya, *Berbagai Pendekatan dalam Studi Al-Qur'an: Penggunaan Ilmu-Ilmu Sosial Humaniora dan*

Kebiasaan dalam Penafsiran Al-Qur'an (Yogyakarta: Idea Press, 2017), 32.

³Afif Rifai, "Agama dan Integrasi Sosial Antar Pemeluk Agama di Kabupaten Sleman Yogyakarta," *Jurnal Penelitian Agama* 21, no. 7 (1999): 110.

penganut agama lain.⁴ Bahkan jika tidak sampai pada tahapan tindak kekerasan, mengatakan ajaran seseorang sebagai sesat, atau menganggap seseorang sebagai kafir pun pada akhirnya akan mengakibatkan suasana di ranah sosial mengeruh. Sebab persoalan agama memang merupakan hal yang sensitif, sehingga melalui sentimen keagamaan, seseorang atau kelompok orang secara psikologis mudah dimobilisasi.⁵

Pandangan tersebut kemudian disanggah oleh beberapa mufasir lainnya, yang menurut mereka dalam ayat tersebut lebih tepat jika kata Islam ditafsirkan dalam pengertian bahasanya. Bahwa Islam adalah penyerahan diri, sehingga tak hanya merujuk kepada agama secara formal yang diturunkan kepada Nabi Muhammad. Hal ini terkonfirmasi dalam ayat-ayat Al-Qur'an, bahwa sebenarnya dalam Al-Qur'an menyandarkan kata Islam dan turunannya tak hanya kepada Nabi Muhammad. Melainkan juga kepada nabi-nabi sebelumnya, sehingga memaknai Islam hanya sebagai agama yang dituturkan kepada Muhammad seakan menyempitkan makna dari ayat tersebut. Dari pandangan tersebut menurut Mun'im Sirry tidak lain adalah untuk menunjukkan bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang menopang toleransi dan penghormatan terhadap penganut agama lain.⁶

Hal ini lantas menimbulkan pertanyaan lainnya. Said Aqil Siraj menyebutkan bahwa tidak ada agama tanpa adanya *truth claim*, sebab tanpanya agama sebagai bentuk distingtif tidak akan memiliki kekuatan simbolik yang menarik pengikutnya.⁷ Dengan demikian, pendapat tersebut tak hanya terkesan berlebihan, tetapi juga menghilangkan distingsi, yang menjadi kekuatan

untuk menarik pengikutnya. Bahkan bisa jadi dalam tahap selanjutnya akan mengakibatkan kebingungan massal para penganut agama tentang alasan kenapa sebuah agama dipilih untuk dianut, sebab pada dasarnya menawarkan keistimewaan yang sama.

Fakta tersebut menjadi pemicu bagi penulis untuk sekali lagi mencoba mendiskusikan tema yang bisa disebut telah usang ini, tapi dengan perspektif baru dengan tanpa menghilangkan unsur-unsur inklusif dan eksklusif dalam Al-Qur'an secara seimbang. Dalam upaya tersebut, penulis ingin mencoba menampilkan wacana yang dibangun oleh Ahmad Musthafā al-Marāghī dengan menggunakan metode deskriptif-analisis.

Definisi *Al-Islām* dan Penggunaannya dalam Al-Qur'an

Al-Islām secara bahasa sebagaimana terdapat dalam *Mu'jam Al-Maqāyīs Al-Lughab*, berasal dari kata *aslama-yuslimu-islāman* yang merupakan sinonim dari kata *al-inqiyād* yang berarti tunduk.⁸ Sama halnya disebutkan dalam kamus *Al-Munjid*, bahwa kata *al-Islām* dimaknai sebagai tunduk, patuh, memasrahkan diri, dan menyerahkan diri.⁹

Pemaknaan tersebut pun sejalan dengan yang ada dalam kamus Al-Qur'an. Disebutkan oleh Jalaluddin Rakhmat, seperti terdapat dalam karya Sayyid Alī Akbar Quraisy yang berjudul *Qamus-e Qur'ān*, memaknai kata *aslama* sebagai patuh,

⁴Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Quran Terhadap Agama Lain* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013), xxiii–xxiv.

⁵Ahsanul Khalikin dan Fathuri Fathuri, ed., *Toleransi Beragama di Daerah Rawan Konflik* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2016), 1.

⁶Sirry, *Polemik Kitab Suci*, xxiii–xxiv.

⁷Said Aqil Siraj, *Islam Kalap dan Islam Karib* (Jakarta: Daulat Press, 2014), 25.

⁸Abū Al-Husain Ahmad bin Fāris bin Zakariyā, *Mu'jam Al-Maqāyīs Al-Lughab* (Beirut: Dār Al-Fikr, 1994), 427.

⁹Louis Maluf, *Al-Munjid fi al-Lughab wa al-'Alām* (Beirut: Dār el-Mashriq, 1973), 347.

pasrah, berserah diri.¹⁰ Begitupun tertera dalam *Kamus Ilmu Quran* karya Ahsin W. Al-Hafiz, yang memaknai kata *al-Islām* sebagai “memelihara dalam keadaan selamat sentosa”, dan juga berarti “menyerahkan diri”, “tunduk”, “patuh” dan “taat”.¹¹

Sedangkan dalam *Mufradāt Al-Qur’ān* karya Raghīb al-Iṣfahānī, pembahasan makna bahasa tersebut tidak dilakukan secara eksplisit, melainkan lebih menjelaskan perihal tingkatan-tingkatan kepasrahan. Dalam penjelasannya, ia membagi *Islam* ke dalam dua kategori: (1) Islam dalam arti mengakui dengan lidah saja (Q.S al-Ḥujurāt [49]: 14), yang tingkatannya dibawah iman. (2) Islam yang tingkatannya di atas iman, yakni pengakuan dengan lidah, dengan keyakinan dalam hati, pelaksanaan dalam tindakan dan penyerahan diri kepada Allah (Q.S Al-Baqarah [2]: 131 dan Q.S Āli ‘Imrān [3]: 19).¹²

Dalam Al-Qur’an, kata *Islām* serta beberapa derivasinya, sebagaimana disebutkan oleh Muḥammad Fu’ād Abd. Al-Bāqī, dalam kitab *Mu’jam Al-Mufabras li al-Alfāz Al-Qur’ān*, disebutkan sebanyak 157 kali. Derivasi kata tersebut pun memiliki makna dan konteks yang bukan tunggal, melainkan beragam. Di antaranya: “tunduk dan patuh” (Q.S Al-Baqarah [2]:131), “berserah diri” (Q.S Al-Ṣāffāt [37]: 103), “taat” (Q.S Al-Jin [72]: 14), “masuk Islam” (Q.S Āli ‘Imrān [3]: 20), “agama Islam” (Q.S Āli ‘Imrān [3]: 85), “Muslim/orang Islam” (Q.S Al-Aḥzāb [33]: 35), “perdamaian” (Q.S Al-

Anfāl [8]: 61), “keselamatan” (Q.S Ṭāhā [20]: 47), “kesejahteraan” (Q.S Maryam [19]: 33), “ucapan salam” (Q.S Al-Nūr [24] 61), “suci” (Q.S Al-Ṣāffāt [37]: 84), “surga” (Q.S Al-An‘ām [6]: 127), “sifat Allah” (Q.S Al-Ḥashr [59]: 23), “keseluruhan” (Q.S Al-Zumar [39]:29), “tangga” (Q.S Al-Ṭūr [52]: 38).¹³

Dari beberapa ayat yang dipilih oleh penulis, dapat dilihat bahwa tak dapat disangkal bahwa sesungguhnya ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad dengan Al-Qur’an sebagai pedomannya, memiliki titik kesamaan dengan ajaran yang dibawa oleh Nabi Nuh, Nabi Ibrahim, Nabi Musa dan Nabi Isa. Titik kesamaan ini dilihat dalam hal sikap penyerahan diri kepada Allah. Bahkan tidak salah jika dikatakan bahwa ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad merupakan kelanjutan atau warisan dari pendahulu-pendahulunya tersebut.¹⁴

Lebih lanjut, jika menilik derivasi kata *islam* dalam Al-Qur’an, dapat dilihat bahwa dalam banyak hal kata *muslim* pun disandarkan kepada nabi selain Nabi Muhammad. Misalnya kepada Nabi Nuh (Q.S Yūnus [10]: 72), kepada Nabi Ibrahim dan anak-anaknya (QS Āli ‘Imrān [3]: 67 dan Q.S Al-Baqarah [2]: 132-133, kepada Nabi Isa dan Musa (Āli ‘Imrān [3]: 52 dan Q.S Yūnus [11]:84, juga kepada para nabi dan rasul lintas zaman (Q.S Al-Baqarah [2]: 136). Bahkan tak hanya itu, kata *muslim* juga disandarkan kepada makhluk selain manusia, bahwa segala apa yang ada di langit dan di bumi berserah kepada Allah

¹⁰Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Al-Quran Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), 44.

¹¹Ahsin W. Al-Hafiz, *Kamus Ilmu Al-Quran* (Jakarta: Amzah, 2012), 123.

¹²Al-Raghīb Al-Iṣfahānī, *Mufradāt Al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Shamiyah, 1996), 423.

¹³Muḥammad Fu’ād ‘Abdul Al-Bāqī, *Mu’jam Al-Mufabras li al-Alfāz Al-Qur’ān Al-Karīm* (Kairo: Dār Al-Hadith, 1364), 356–57.

¹⁴Terjemahannya: “Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa, yaitu Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang yang musyrik (untuk mengikuti) agama yang kamu serukan kepada mereka. Allah memilih orang-orang yang Dia kehendaki dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya).” (Q.S Al-Syu>rā [42]: 13)

Q.S Āli ‘Imrān [3]: 83, meski dalam bentuk yang berbeda. Dalam hal ini, Nanang Tahqiq menyebutkan bahwa penyerahan diri makhluk selain manusia tersebut dengan suka rela atau terpaksa.¹⁵

Merespons penjabaran tersebut, Hammudah Abdalati kemudian memberi penegasan bahwa sesungguhnya hanya satu agama yang disebutkan dalam Al-Qur’an, yaitu Islam dan pengikutnya disebut Muslim. Kata tersebut mengandung arti penyerahan diri kepada kehendak Tuhan dan kepatuhan terhadap hukum-Nya. Sehingga, setiap manusia atau bahkan setiap makhluk hidup selain manusia yang berserah diri dan patuh kepada Tuhan disebut muslim secara moral agama.¹⁶

Sampai pada pembahasan ini, sebenarnya semua mufasir sependapat. Sebab mufasir paling eksklusif pun tak akan mengabaikan pemaknaan secara bahasa dari setiap kata dalam ayat tertentu. Perdebatan sesungguhnya terjadi tatkala menjelaskan tentang bagaimana seharusnya sikap umat beragama setelah Nabi Muhammad diutus. Selain itu, perdebatan panjang tentunya juga terjadi dalam hal penentuan apakah setelah di utusnya Nabi Muhammad, Islam yang berada di sisi Allah, diterima, dan disempurnakan adalah Islam dalam makna formal, atau dalam makna general.

Diskursus Penafsiran Kata *al-Islām*

Sebagaimana telah disinggung secara singkat pada pembahasan sebelumnya, bahwa terdapat dua model penafsiran dalam menjelaskan kata *al-Islām* dalam Al-Qur’an. Pada pembahasan ini, berdasarkan klasifikasi Mu’nim Sirry, penulis selanjutnya menyebut model penafsiran yang

mengatakan bahwa Islam adalah agama formal, agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad, dan mengesampingkan ajaran-ajaran sebelum Nabi Muhammad sebagai penafsiran “eksklusif”. Sedang penafsiran model kedua yang mengatakan bahwa Islam adalah suatu nilai ajaran tentang berserah diri, yang meliputi seluruh ajaran nabi dan rasul, disebut sebagai penafsiran “inklusif”. Lebih lanjut penulis akan menguraikan penjelasan dari dua model tersebut dari para mufasir dengan argumentasi-argumentasi mereka, dalam menafsirkan Q.S Āli ‘Imrān [3]: 19 dan 85, berikut akan diurai secara lengkap:

Pertama, Penafsiran secara Inklusif. Salah satu mufasir yang secara inklusif terkait pembahasan ini adalah Ismail Haqqi al-Buruswi. Dalam penjelasannya tentang Islam, ia mengatakan bahwa tak ada agama yang diridai Allah selain Islam. Ia menegaskan bahwa Islam adalah satu-satunya ajaran yang diwasiatkan kepada para nabi dan rasul sejak Nabi Adam. Lanjutnya, sekalipun pada praktiknya masing-masing nabi dan rasul tersebut diberi syariat-syariat sebagai jalan yang berbeda-beda, namun perbedaan tersebut tak semena-mena melenyapkan kesatuan inti dan kesatuan hakikat ajaran Islam secara umum.¹⁷

Sejalan dengan pemikiran sebelumnya, Rasyīd Ridā menyebutkan bahwa Islam sebagai *Dīn al-Ḥaqq* (agama yang benar) dalam ayat tersebut lebih dikaitkan dalam makna linguistiknya, lebih spesifiknya dalam makna ketundukan. Oleh karena itu, makna tersebut pun mencakup seluruh syariat yang dibawa oleh para nabi terdahulu. Dengan demikian, dapat terpahami dalam penjelasan selanjutnya, bahwa ayat tersebut pada dasarnya menampakkan secara

¹⁵Nanang Tahqiq, “Perdebatan Dan Argumentasi Semua Agama Adalah Islam,” *Ilmu Ushuluddin* 1, no. 4 (2012): 371, <https://doi.org/10.15408/ilmu-ushuluddin.v1i4.1019>.

¹⁶Hammudah Abdalati, *Islam in Focus* (New Delhi: Crescent Publishing Company, 1975), 10–11.

¹⁷Ismail Haqqi Al-Buruswi, *Terjemah Tafsīr Rūḥul Bayān*, diterjemahkan oleh Syihabuddin Syihabuddin dan Herry Noer Ali, vol. 3 (Bandung: Diponegoro, 1995), 287.

tidak langsung makna “Islam” sebagai ketundukan adalah ruh dari agama Islam, dengan syariat yang beragam. Lebih lanjut ia menegaskan bahwa Islam tidak memandang dari syariat, periode dan tempat.¹⁸

Seakan sepakat dengan pernyataan kedua sebelumnya, Abdullah Yusuf Ali, dalam komentarnya terhadap kata “Islam” menyebutkan bahwa seorang muslim seharusnya tidak mengakui mempunyai agama yang khas untuk dirinya. Sebab, lanjutnya, Islam bukanlah sebuah sekte atau agama etnis. Dalam pandangannya agama adalah satu, karena kebenaran adalah satu.¹⁹

Muhammad Asad dalam kalimat yang sedikit berbeda mengatakan bahwa Islam seharusnya hanya dimaknai sebagai kepasrahan kepada Tuhan, tanpa membatasinya sebagai komunitas atau kelompok agama tertentu. Lanjutnya, dalam bahasa Arab pengertian orisinal ini tak pernah terbatas. Hanya saja, dalam perkembangan selanjutnya, seorang non-Arab memaknainya dengan terbatas yang secara tertentu digariskan oleh perkembangan sejarah, yakni berlaku khusus untuk pengikut Nabi Muhammad.²⁰

Menegaskan penafsiran-penafsiran sebelumnya, Hamka dalam tafsirnya mengungkapkan bahwa yang benar-benar agama di sisi Allah adalah yang menyerahkan diri kepada Allah saja. Sehingga siapapun yang mencapai tahap penyerahan diri kepada Allah, tidak bersekutu dengan yang lainnya, walaupun tidak memeluk ajaran atau syariat Nabi Muhammad, maka dengan sendirinya telah mencapai Islam.²¹

Kedua, penafsiran secara eksklusif. Ibn Katsir adalah salah satu yang berada di barisan mufasir yang menafsirkan Islam secara eksklusif. Dalam tafsirnya, ia menjelaskan bahwa agama-agama di sisi Allah adalah Islam, dalam arti mengikuti para rasul dan setiap risalah yang diturunkan kepadanya pada setiap saat hingga berakhir pada Nabi Muhammad. Setelah turunnya wahyu terakhir, maka jalan menuju Allah telah ditutup kecuali melalui jalan Muhammad. Sehingga, dalam pendapatnya ia menegaskan siapapun yang memeluk agama yang tidak sejalan dengan syariat Nabi Muhammad tidak pernah diterima.²²

Sayyid Qutb, dalam hal lain menjelaskan, benar bahwa Islam bukan sekadar simbol-simbol individual ibadah, dalam bentuk salat, haji dan puasa. Melainkan sebagai agama dalam makna *istislām*, menyerah, patuh, taat, dan *ittiba*.²³ Hanya saja, penyerahan diri tersebut pun tak boleh berdiri sendiri, tetapi harus berbarengan dengan memahami dan menjalankan hakikat *shahadah* penyaksian kepada Allah dan menjadikan kitab Allah sebagai hakim dalam setiap perkara. Lebih dari itu, berislam bagi seorang muslim harus mengikatkan diri pada *manhaj* kehidupan yang dibawanya dari Tuhan, seperti halnya syariat dan hukum-hukumnya.²⁴

Sementara itu, Muhammad Nawawi al-Jawi, dalam tafsirnya mengutarakan bahwa Āli ‘Imrān [3]: 19, yang dapat dimaknai sebagai tidak ada agama yang di sisi Allah selain Islam—dalam arti mengajarkan tauhid dan mengamalkan syariat mulia yang menjadi pegangan para rasul. Disebutnya, sebagai sangkalan terhadap klaim

¹⁸Rashīd Ridā, *Tafsīr Al-Manār*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 257.

¹⁹Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran, Text, Translation, and Commentary* (New Delhi: Goodwords Books, 2003), 145.

²⁰Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2017), vi.

²¹Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsīr Al-Azhar*, vol. 2 (Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2003), 732–33.

²²Sayyid Quthb, *Tafsīr fi Zbilalil Qur’an*, diterjemahkan oleh As’ad Yasin dkk (Jakarta: Gema Insani, 2001), 49.

²³Quthb, *Tafsīr fi Zbilalil Qur’an*, 49.

²⁴Quthb, *Tafsīr fi Zbilalil Qur’an*, 101.

keistimewaan Yahudi dan Nasrani yang mengatakan bahwa tiada agama yang lebih utama dari agama yang mereka anut.²⁵ Dengan demikian penulis menyimpulkan bahwa Islam dalam ayat tersebut dimaknai dan disematkan sebagai Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad.

Tak jauh berbeda dengan penjelasan-penjelasan mufasir di atas, al-Baghawī dalam tafsirnya menjelaskan bahwa Islam (dalam arti agama formal yang dibawa Nabi Muhammad) disebut sebagai agama yang diridai dan berada di sisi-Nya, karena al-Baghawī, kaum Yahudi dan Nasrani telah keluar dari Islam (Islam dalam arti generik) yang kemudian menjadi orang yang tersesat karena mengingkari kenabian Muhammad dan tidak mengesakan Allah.²⁶

Perdebatan Dialektis Perihal Keberagaman Umat Beragama

Hal lain yang tak kalah penting dalam pembahasan ini adalah perkara status keberagaman umat beragama, setelah datangnya syariat Muhammad. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa apakah penganut syariat dari ajaran sebelumnya lantas harus mengikuti ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad, karena validitas syariat yang sebelumnya dianggap telah berakhir, sebagaimana telah sedikit disinggung dalam pembahasan sebelumnya.

Syaban Muḥammad Ismā'īl, sebagaimana dikutip Sadullah Affandy, mengungkapkan salah satu alasan tentang tereliminasi validitas syariat ajaran sebelumnya. Perihal pengeliminasian syariat sebenarnya bukanlah wacana baru, bahkan telah terjadi dalam terjadi

dalam kitab suci terdahulu, seperti halnya yang terjadi pada kitab Perjanjian Baru (Injil) yang banyak menghapus syariat yang terdapat dalam Perjanjian Lama (Taurat). Begitupun Taurat yang telah menganulir tradisi sebelumnya, dari sejak ajaran Nabi Adam as. hingga Nabi Ibrāhīm as.²⁷

Lebih detail, Ibn Katsir menjabarkan perihal penganuliran syariat-syariat pada masa sebelumnya. Misalnya, penghalalan terhadap berbagai jenis binatang kepada Nabi Nuh, hanya saja penghalalan tersebut dianulir setelah kapal mendarat. Pernikahan dua saudara dikalangan Bani Israil dan keturunannya pernah diperbolehkan, kemudian dibatalkan oleh Taurat dan kitab-kitab suci setelahnya.²⁸

Pemahaman tentang penganuliran ini pada dasarnya berkaitan dengan teori *nasikh*. *Nasikh* secara terminologis menurut Affandy, setelah melalui berbagai pencarian makna, dimaknai sebagai penghapusan suatu dalil *shara'* oleh dalil *shara'* yang datang kemudian. Dalam pemaknaan secara umum tersebut, pemahaman ini tidak dipermasalahkan. Bahkan mufasir inklusif pun menerimanya. Hanya saja, jika mengkaitkan *nasikh* dengan penganuliran keseluruhan ajaran syariat terdahulu.²⁹

Sadullah Affandy, mengklasifikasikan perkembangan makna tersebut menjadi dua, yakni *Nasikh* Intra-Quranik dan *Nasikh* Ekstra-Quranik. *Nasikh* Intra Quranik dimaksudkan sebagai penghapusan antar ayat dalam Al-Qur'an, sedangkan *Nasikh* Ekstra-Quranik dimaknai sebagai penghapusan "agama-agama" pra Islam.³⁰ Kedua model tersebut sama-sama disinyalir

²⁵Muhammad Nawawi, *Tafsir Al-Munir (Marah Labid)*, diterjemahkan oleh Bahrun Abubakar dan Anwar Abubakar (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2011), 330.

²⁶Abū Muḥammad Ḥusain Ibn Mas'ūd Al-Baghawī, *Ma'ālim Al-Tanzil fī Tafsīr Al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut: Dār Al-Turāth Al-'Arabī, 1420), 421–22.

²⁷Sadullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam: Kajian Tafsir atas Keabsahan Agama Yahudi*

dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam (Bandung: Mizan, 2015), 104.

²⁸Abū Fidā Ismail Ibn Katsīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*, vol. 1 (Beirut: Dār Al-Fikr, 2005), 145.

²⁹Ahmad Fawaid, "Polemik Nasakh dalam Kajian Ilmu Al-Qur'an," *SUHUF* 4, no. 2 (2011): 254-255, <https://doi.org/10.22548/shf.v4i2.56>.

³⁰Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama*, 69.

sebagai jalan menuju pengeliminasian validasi syariat pra-Muhammad.

Kedua perkembangan makna ini pun tentunya menuai berbagai kritik. *Nasikh* Intra-Quranik misalnya, teori yang bertujuan sebagai “metodologi alternatif” dalam mensudahi problem “kontradiksi” di antara ayat-ayat Al-Qur’an yang dianggap bertentangan dan tak bisa dikompromikan, dianggap memiliki kerancuan-kerancuan yang fatal.

Beberapa hal yang dikomentari adalah bahwa masih belum adanya kesepakatan terkait syarat-syarat keabsahan *nasikh*, juga tidak adanya kesepakatan mengenai berapa jumlah ayat yang dihapuskan, dan mana saja yang menghapuskan. Lebih jauh lagi, jika kembali kepada tujuan awal teori ini diberlakukan karena adanya kontradiksi dan tidak dapat lagi dikompromikan, sedang perihal dapat atau tidaknya suatu ayat dipersatukan pun masih tak menemui perdebatan. Sebab, terkadang suatu ayat dianggap kontradiksi oleh beberapa mufasir namun bagi yang lain dianggap sejalan dan bisa dipersatukan.³¹ Sebagai contoh, dapat dilihat dari dianggapnya Q.S Al-Baqarah: [2]: 62 yang notabene merupakan ayat yang menjadi pegangan kuat mufasir inklusif—kontradiksi dengan ayat yang turun setelahnya, yakni Q.S Āli ‘Imrān [3]: 85 dan beberapa ayat yang senada.

Mengenai hal ini, Affandy merespons, bahwa jika terdapat di dalam Al-Qur’an ayat yang satu sama lain dapat menghapus, maka akan berdampak serius, terlebih jika penghapusan tersebut terkait ayat-ayat tentang hukum. Hal

tersebut menurutnya akan mengacaukan posisi Al-Qur’an sebagai sumber hukum.³² Lebih spesifik, Abu Ja’far al-Ṭūsī, sebagaimana dikutip oleh Mun’im Sirry, Tuhan tidak akan menarik janji keselamatan-Nya ketika Dia telah berjanji.³³

Mengenai hal ini, Fazlur Rahman berkomentar, bahwa perbedaan pesan-pesan dalam Al-Qur’an disebabkan adanya kondisi sosio-historis yang berlainan pada saat suatu ayat diturunkan. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa setiap ayat yang turun, hadir untuk merespons problem historis. Oleh karenanya, proses pemahaman terhadap ayat-ayat tersebut harus dilakukan secara proporsional, dengan mengamati kondisi sosio-historis suatu ayat tertentu. Dengan demikian tak ada lagi ruang bagi kontradiksi antara ayat satu dengan yang lainnya.³⁴

Perlawanan yang lebih jelas terlihat tatkala membahas *Nasikh* Ekstra-Quranik. Al-Ṭabari, mengutip riwayat Ibn ‘Abbās yang mengisyaratkan bahwa terhapusnya seluruh agama dengan hadirnya Islam, berikutan dengan keselamatan yang ditawarkan syariat sebelumnya.³⁵ Baginya telah jelas bahwa Q.S Āli ‘Imrān [3]: 19 dan 85 telah menganulir keselamatan bagi pemeluk agama sebelumnya.³⁶ Ibn Katsir menegaskan bahwa keselamatan agama-agama di luar Islam adalah atas dasar keimanannya. Lebih jelasnya, ia ingin mengatakan bahwa keimanan umat Yahudi adalah ketika ia berpegang teguh pada Taurat dan Sunah Nabi Musa hingga tiba periode Nabi Isa. Kemudian

³¹Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama*, 77–82.

³²Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama*, 126.

³³Sirry, *Polemik Kitab Suci*, 68.

³⁴Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas* (Bandung: Pustaka, 1984), 6–7.

³⁵Terjemahannya: “Ibn ‘Abbās berkata: ayat ini (Q.S Al-Baqarah [2]: 62) dihapus dengan Q.S Āli ‘Imrān [3]: 85, dengan hadirnya Islam maka menghapus seluruh agama. Adapun pemberian pahala kepada mereka, berlaku sebelum

diutusnya Nabi saw. Agama-agama tersebut dengan sendirinya terhapus dengan hadirnya agama yang dibawa Nabi saw.” Muḥammad Jamāl al-Dīn Al-Qāsimi, *Maḥāsīn Al-Ta’wīl*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), 317.

³⁶Ibn Jarīr Al-Ṭabari, *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’wīl Al-Qur’ān*, vol. 2 (Mesir: Mustafa al-Bābī al-Halabī, 1998), 155.

pada periode selanjutnya, orang-orang yang berpegang teguh pada Taurat dan Sunah Nabi Musa dan tidak mengikuti Nabi Isa akan binasa. Sehingga hal tersebut juga berlaku pada periode selanjutnya, ketika datang syariat Muhammad, maka pengikut Nabi Isa yang tidak mengimani Nabi Muhammad tidak akan diterima.³⁷ Atas pernyataan tersebut, Al-Qāsimī menjelaskan, kesimpulan seperti itu terkemuka karena pada dasarnya, berdasarkan hadis Ibn ‘Abbās kata *al-Islām* bermakna sebuah sistem bukan sikap.³⁸

Berdasarkan hadis, Syaban Muḥammad Ismā‘il menyatakan bahwa Islam sebagai risalah Muhammad bukanlah agama tersendiri, melainkan kelanjutan dari perjalanan panjang sejarah. Sehingga hadirnya syariat Muhammad bukanlah sebagai pemutus mata rantai paralelitas syariat sebelumnya, melainkan sebagai penyempurna. Hal tersebut disebutkan sebagai strategi Allah dalam membangun kesinambungan agama-agama dalam upaya mengedukasi umat beragama dengan secara bertahap.³⁹

Abdulaziz Sachedina menambahkan bahwa justru dalam Al-Qur’an disebutkan validitas wahyu-wahyu sebelumnya (Q.S Al-‘Ala [87]:18-19), serta para rasul pembawanya (Q.S Al-Ṣāffāt [37]: 37) dalam tema utamanya. Meskipun di lain sisi menolak bentuk penyelewengan terhadap wahyu Tuhan yang dilakukan oleh pengikut Musa dan Isa, ia kemudian mengiyakan bahwa tidak ada dalil kuat dari Al-Qur’an, baik langsung atau tidak, perihal penghapusan syariat terdahulu.⁴⁰ Bahkan dalam buku lain ia mengungkapkan bahwa hadis yang dikutip sebagai penguat argumen tersebut sebagai lemah (*da‘if*) atau jarang terdengar (*gharīb*), sehingga

disebutkan bahwa pembatalan tersebut tidak sah sebab, sumber argumentasinya cacat.⁴¹

Hal tersebut kemudian mendapatkan bantahan, Muhammad hasan Qadran Qaramaliki. Ia kemudian menyodorkan satu ayat yang menyinggung soal penurunan kitab-kitab suci, kemudian dalam ayat tersebut Allah menyebut Al-Qur’an sebagai *muhaymin*—yang mendominasi kitab suci sebelumnya (Q.S Al-Mā‘idah [5]: 48). Dalam ayat tersebut terdapat ungkapan bahwa “*Dengan ini (Al-Qur’an) telah kami turunkan dengan kebenaran sebagai pembenar kitab-kitab sebelumnya, penjaga dan pelindung*”. Ia kemudian menjelaskan bahwa maksud *muhaymin* dalam ayat tersebut adalah sebagai kitab samawi terakhir yang membenarkan eksistensi kitab suci sebelumnya dan mengandung prinsip dasar serta ajaran benar kitab-kitab tersebut. Kemudian disebutkan bahwa dengan demikian Al-Qur’an memiliki kekuatan dominasi (*haimanah*) dan pemerintahan atas kitab ilahi sebelumnya.⁴²

Dari sisi lain, Muhammad hasan Qadran Qaramaliki mengkritik argumen inklusif, dengan mengutip mengutip Q.S Āli ‘Imrān [3]: 81-82, bahwa:

“*Dan (ingatlah) ketika mengambil janji teguh dari para nabi (dan umatnya) bahwa kapan saja kitab dan pengetahuan kuberikan kepada kalian, kemudian datang seorang nabi yang membenarkan apa-apa yang kalian bawa, kalian harus beriman kepada mereka, “Apakah kalian menerima hal ini? Dan berjanji teguh dengannya?” Mereka berkata, “Ya, Kami berjanji.” (Kepada mereka, Allah) berkata, “Maka saksikanlah bahwa Aku juga salah satu saksi.” Maka siapa yang berpaling dari ajaran ini adalah orang yang fasik.*”

³⁷Ibn Katsīr, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Azīm*, 1:216.

³⁸Al-Qāsimī, *Mahāsīn Al-Ta’wil*, 1:297 & 345.

³⁹Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama*, 108.

⁴⁰Abdulaziz Sachedina, *Is Islamic Revelation of Judaeo-Christian Revelation* (Kanada: Concilium, 1994), 96.

⁴¹Sachedina, *Is Islamic Revelation*, 62.

⁴²Muhammad Hasan Qadran Qaramaliki, *Al-Qur’an dan Pluralisme Agama: Islam Satu Agama di antara Jalan yang Lurus dan Toleransi Sosial* (Jakarta: Sadra Press, 2011), 23.

Dengan pernyataan bahwa menurut kaum inklusif menyatakan adanya kesamaan validitas dan tentunya berkaitan dengan nilai setiap syariat, maka pengambilan janji serta tuntutan untuk beriman dan membela nabi tentu tak lagi berlaku.⁴³ Sedikit melebarkan pembahasan, ia menyinggung bahwa adanya prinsip dakwah adalah untuk mengajak orang mengikuti suatu ajaran tertentu. Sehingga sangat absurd jika ajaran Nasrani dan Yahudi tidak di-*nasikh*. Ia mengilustrasikan bahwa dakwah nabi ibarat menuntun orang buta ke arah dan jalan yang benar, bukan seperti pelukis yang hanya memajang lukisan di lokasi pameran.⁴⁴

Pada kesempatan selanjutnya, kaum eksklusifis kembali menggelontorkan argumentasi bahwa telah ingkarnya penganut syariat terdahulu, padahal telah jelas dituliskan dalam kitab sebelumnya pun bahwa kedatangan Muhammad dan syariat yang dibawanya telah diramalkan oleh kitab tersebut. Tak hanya itu, bahkan mereka berencana untuk menjatuhkan Muhammad.⁴⁵ Dengan peristiwa ini, Muhammad menyimpulkan bahwa telah ada penyelewengan terhadap ajaran Yahudi dan Nasrani.⁴⁶ Hal ini jelas merupakan masalah, dan dianggap sebagai alasan mengapa kebenaran pada kitab sebelumnya dipertanyakan.

Islam Sebagai Agama dan Islam Sebagai Syariat: Sebuah Analisis Terhadap Tafsir al-Marāghī

Dari pembacaan yang telah dilakukan penulis terhadap *Tafsir Al-Marāghī*, penulis menyimpulkan paling tidak penafsiran al-Marāghī dapat dikategorikan dalam dua hal, yaitu Islam sebagai agama, dan Islam sebagai syariat.

Penjelasan secara rinci mengenai persoalan tersebut akan dijelaskan di bawah:

Pertama, penjelasan perihal Islam sebagai Agama, dapat ditinjau misalnya dalam Q.S Āli ‘Imrān [3]: 19. Al-Marāghī secara terperinci terlebih dahulu memaknai kata *al-Dīn* sebagai pembalasan, taat dan tunduk. Sedangkan kata *al-Islām* berarti suatu bentuk ketaatan, ketundukan dan penyerahan diri. Lanjutnya, sungguh semua risalah yang didatangkan oleh nabi kepada manusia, ruh dan intinya adalah Islam, yakni menyerahkan diri, taat dan tunduk.⁴⁷ Secara keseluruhan ayat tersebut dapat dijelaskan bahwa “sesungguhnya ketundukan di sisi Allah adalah ketundukan yang total”. Dari sana dapat disimpulkan bahwa *al-Islām* dalam konteks ayat tersebut merupakan *tawkid* dari kata *al-dīn*.

Menyambung penjelasan tersebut, dalam penjelasan Q.S Āli ‘Imrān [3]: 85, al-Marāghī mengatakan bahwa bila tidak mengatakan pemeluknya pada ketaatan dan kepatuhan kepada Allah, maka itu hanyalah gambaran tradisi yang tidak berarti. Bahkan, hal tersebut juga bisa menambah rusaknya jiwa dan menambah gelapnya hati. Sehingga, agama bisa dikatakan sebagai sumber pertikaian dan permusuhan antara umat manusia dunia yang merupakan sumber kerugian di akhirat kelak. Sebab ia tak mendapat kenikmatan abadi dan mendapat siksaan yang pedih.⁴⁸

Poin tersebutlah yang selalu diwasiatkan oleh para nabi, meskipun dalam beberapa kewajiban dan amal, setiap nabi memiliki bentuk yang berbeda-beda. Sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur’an, penyandaran kata *muslim* telah digunakan untuk seluruh nabi seluruh zaman sebelum Nabi Muhammad, sebagaimana telah disinggung di atas.

⁴³Qaramaliki, *Al-Qur’an dan Pluralisme Agama*, 16.

⁴⁴Qaramaliki, *Al-Qur’an dan Pluralisme Agama*, 37–40.

⁴⁵Sirry, *Polemik Kitab Suci*, 20.

⁴⁶Sirry, *Polemik Kitab Suci*, 46.

⁴⁷Aḥmad Mustafā Al-Marāghī, *Tafsir Al-Marāghī*, vol. 1 (Beirut: Dār Al-Fikr, 2006), 318–19.

⁴⁸Al-Marāghī, *Tafsir Al-Marāghī*, 1:366.

Dengan penjelasan tersebut, al-Marāghi menyebutkan bahwa muslim hakiki adalah orang yang menyerahkan diri hanya kepada Allah sehingga bersih dari kotoran syirik, berlaku ikhlas dalam amalnya, dan disertai keimanan, tanpa memandang dari “agama” apa yang ia anut dan dalam zaman apa ia berada.⁴⁹ Hal ini mengisyaratkan bahwa tidak ada perselisihan antara Nabi Allah, dan diutusnyanya nabi-nabi tersebut bukan untuk memecah belah manusia menjadi golongan-golongan yang berselisih.

Selain itu, pemaparan perihal bersepakatnya para rasul pada satu perkataan yang adil, bahwa mereka tidak akan tunduk kecuali kepada tuhan yang mempunyai kekuasaan mutlak dan tidak menyekutukannya, hal ini kemudian dikenal dengan doktrin ketauhidan (Q.S Āli ‘Imrān [3]: 64). Hal ini dibuktikan oleh al-Marāghi dengan mengutip Injil Yohanes disebutkan bahwa *“Inilah yang dinamakan kehidupan abadi, bendaknya mereka mengetahui, Engkau adalah Tuhan yang hakiki, dan Yang mengizinkan Al-Masih yang telah Engkau utus”* perihal ketauhidan Nabi Isa. Al-Marāghi juga mengutip Taurat untuk membuktikan ketauhidan Nabi Musa, *“sesungguhnya Allah adalah Tuhanmu, janganlah kamu mempunyai Tuhan lain di hadapan-Ku.”*⁵⁰

Sedangkan untuk membuktikan bahwa Nabi Ibrahim memiliki inti ajaran yang sama dengan Nabi Muhammad, al-Marāghi mengutip Q.S Al-An‘ām [6]: 161. Dalam penjelasan ayat tersebut al-Marāghi berujar bahwa:

“Sesungguhnya Tuhanku telah memberi petunjuk kepadaku melalui wahyu berupa anugerah sebagai jalan yang lurus yang tidak ada kebengkokan atau keraguan yang dapat memberi petunjuk kepada orang yang

menempuknya dalam mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Lebih jelas ia menambahkan, jalan lurus tersebutlah yang akan menjadikan tegaknya urusan manusia dalam penghidupan mereka di dunia atau urusan mereka di akhirat. Agama itu adalah apa yang ada pada Ibrahim, agama yang bersih dari kemusyrikan atau perbuatan yang berbau kebatilan.”

Dalam tradisi agama samawi, sosok Nabi Ibrahim memang memiliki andil yang sangat besar, sehingga ia disebut sebagai bapak semua “agama”.⁵¹ Ia dianggap sebagai titik awal proses pembentukan dan perjuangan monoteisme autentik.⁵² Oleh karenanya, kaum Yahudi dan Nasrani kemudian bersengketa dan saling berdebat memperebutkan Nabi Ibrahim, bahwa pada ajaran merekalah Nabi Ibrahim berada Q.S Āli ‘Imrān [3]: 65. Mengenai hal ini al-Marāghi menyebutkan bahwa sebenarnya hanya ada satu agama, namun kemudian seolah-olah menjadi dua adalah akibat adanya unsur aniaya dan fanatisme yang melampaui batas oleh pemimpin mereka, dengan tafsir yang menyesatkan.⁵³ Hal ini kemudian diluruskan dalam Q.S Āli ‘Imrān [3]: 67, bahwa Nabi Ibrahim tidak berada pada kebiasaan mereka melainkan Ibrahim adalah orang-orang yang taat hanya kepada Allah, berpegang pada sinar hidayah yang diperintahkan agar ia amalkan. Ia juga adalah orang yang khusus kepada Allah dengan merendahkan diri dan menutupi segala kewajiban dan ketetapan-Nya.⁵⁴ Penjelasan tersebut lagi-lagi menjelaskan tentang adanya kesamaan visi dan inti ajaran setiap nabi, yakni berserah diri.

Kedua, pembahasan Islam sebagai syariat akan penulis awali dengan penjabaran *Tafsir Al-Marāghi* terhadap Q.S Al-Mā’idah [5]: 48. Dalam ayat tersebut, dijelaskan oleh al-Marāghi

⁴⁹Al-Marāghi, *Tafsir Al-Marāghi*, 1:319.

⁵⁰Al-Marāghi, *Tafsir Al-Marāghi*, 1:352.

⁵¹Iqbal Harahap, *Ibrahim Bapak Semua Agama: Sebuah Rekonstruksi Sejarah Kenabian Ibrahim AS* (Tangerang: Lentera Hati, 2014), xiii.

⁵²Muarif, *Monoteisme Samawi Autentik: Dialektika Iman dalam Sejarah Peradaban Yahudi, Kristen dan Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 69.

⁵³Al-Marāghi, *Tafsir Al-Marāghi*, 1:320.

⁵⁴Al-Marāghi, *Tafsir Al-Marāghi*, 1:354.

bahwa setiap umat telah diberi syariat tersendiri, dengan syariat tersebut manusia diwajibkan menegakkan hukum-hukum-Nya. Bersamaan dengan itu, diberikan pula sunah dan jalan yang diwajibkan agar mereka menempuhnya.⁵⁵ Hal itulah yang menyebabkan adanya perbedaan syariat amaliyah antara satu umat dengan yang lain, sebab disesuaikan dengan keadaan masyarakat, tabiat umat, dan watak mereka. Hanya saja, dengan perbedaan tersebut, seperti telah disinggung di atas tetap berlaku satu inti dan prinsip yang sama, yakni mengesakan Allah dan berserah diri kepada Allah. Sehingga disampaikan olehnya, bahwa agama adalah satu sekalipun syariatnya berbeda-beda.⁵⁶

Lebih lanjut, al-Marāghī menjelaskan bahwa terdapat evolusi syariat, yakni syariat yang datang terakhir dimaksudkan sebagai penyempurna syariat sebelumnya. Ia menyebutkan ketika manusia berada dalam periode anak-anak, syariat yang turun adalah syariat yang berkaitan dengan materi, dan ketegasan terhadap hukum, seperti terdapat pada syariat kaum Yahudi. Ketika periode *tamyīz*, syariat yang diturunkan meningkat dengan mengandung banyak hal berkaitan perasaan dan naluri kejiwaan, seperti terdapat dalam kaum Nasrani. Sedangkan ketika telah sampai umur dewasa, maka yang berlaku adalah syariat yang berisi dan terkandung banyak hal yang merangsang kemerdekaan berpikir.⁵⁷

Sekalipun masih terdapat hal-hal yang mengenai hukum dan pendidikan tentang naluri kejiwaan dan ruhani, hal tersebut bukanlah sesuatu yang dominan dalam kitab ini. Lanjut al-Marāghī, dalam kitab ini manusia diberi semacam petunjuk yang berupa nilai yang kemudian dengannya manusia dapat menyelesaikan permasalahan kemasyarakatan, politik, budaya ataupun yang lainnya. Dengan sifat “nilai” yang luwes, maka manusia bisa berijtihad menentukan

keputusan yang paling tepat berdasarkan konteks zaman, tempat dan kondisi masyarakat tertentu. Sehingga dengan demikian Islam menjadi cocok untuk segala zaman dan tempat.⁵⁸

Pernyataan ini sejalan dengan penjelasan al-Marāghī tatkala menjelaskan Al-Mā'idah [5]: 3. Dalam penjelasannya, ia mengutip tiga ulama salaf:

“Dalam sebuah riwayat dari Ibn ‘Abbās, bahwa dia berkata: tatkala Nabi saw. melakukan wuquf di Arafah, maka turunlah Jibril, pada saat beliau sedang mengangkat tangan bersama kaum muslimin, berdoa kepada Allah untuk menyampaikan ayat: Pada hari ini telah aku sempurnakan bagimu agamamu, yakni perkara halal maupun haram bagimu, sehingga sesudah ini tidak turun lagi perkara halal ataupun haram. Juga potongan selanjutnya ayat ini Dan aku cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Aku ridai Islam menjadi agama bagimu.”

Ibn Jarīr dan Ibn Mundhir mengenai ayat ini menampilkan pernyataan lain bahwa, Allah mengabarkan kepada Nabi-Nya dan kaum muslimin, bahwa Dia benar-benar telah menyempurnakan keimanan mereka. Maka, mereka tak memerlukan tambahan lagi untuk selama-lamanya. Sebab mereka telah dicukupkan untuk selama-lamanya, dan benar-benar telah meridai keimanan itu sehingga takkan memurkai untuk selama-lamanya. Sementara itu Zamakhsyari, dalam *al-Kashāf* mengatakan bahwa kalimat pada ayat tersebut seolah-olah pernyataan raja tatkala mengucap: *“pada hari ini sempurnalah kerajaan bagi kita yang mengisyaratkan bahwa telah sempurnalah apa yang kita kehendaki, dan mereka bisa sampai kepada tujuan-tujuan kemanfaatan mereka. Juga telah aku cukupkan nikmat-Ku kepadamu dan memilibkan Islam untukmu di antara yang lain,*

⁵⁵ Al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, 2:306.

⁵⁶ Al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, 2:306.

⁵⁷ Al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, 2:306.

⁵⁸ Al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, 2:306.

dan aku nyatakan kepadamu bahwa Islam sajalah satu-satunya agama yang diridai.”⁵⁹

Berdasarkan pernyataan Ibn ‘Abbās di atas, al-Marāghī ingin menjelaskan telah sempurnanya halal dan haram. Dapat diyakini, bahwa penyempurnaan ini bersangkutan dengan syariat yang dibawa Nabi Muhammad kepada kaumnya. Hal ini tentu sejalan dengan evolusi syariah yang dijelaskan di atas, bahwa syariat Nabi Muhammad adalah bentuk sempurna dari syariat sebelumnya.

Sehingga secara tidak langsung turut menyempurnakan *al-Dīn al-Islām* (yang dimulai sejak Nabi Adam), dan juga menjadikannya tak perlu ada penambahan lagi, sebab telah sempurna apa yang dikehendaki dan telah sampai pada tujuan dan kemanfaatan-kemanfaatan mereka. Hal ini tentunya masih ada kaitannya dengan pembahasan tentang Q.S Al-Mā’idah [5]: 48 yang sebelumnya telah dibahas. Maksud penulis adalah terkait syariat Muhammad sebagai “syariat orang dewasa” yang menyisakan banyak ruang bagi manusia untuk berfikir, bahkan kata al-Marāghī porosnya adalah ijtihad. Oleh karenanya pernyataan tentang “telah sempurna apa yang dikehendaki dan telah sampai pada tujuan dan kemanfaatan mereka” dapat dimaknai bahwa bentuk Islam yang ada pada Muhammad telah tepat guna bagi manusia yang oleh Allah sengaja diciptakan sebagai makhluk yang berakal, berpikir dan mempunyai watak dapat memahami dan siap menerima ilmu, berkembang melewati tahapan-tahapan hidup, dan tunduk pada undang-undang perkembangan.⁶⁰

Perihal evolusi atau perkembangan, tentunya menyisakan sesuatu untuk ditinggalkan, dalam arti akan adanya proses berpaling dari sesuatu yang belum disempurnakan menuju ke sesuatu yang telah disempurnakan. Hal tersebut lazim terjadi, dan begitupula pola terjadinya evolusi syariat. Dalam agama Islam dikenal istilah naskh,

yaitu “penghapusan”, “pencabutan” atau “pembatalan”, terhadap sesuatu yang hadir dahulu karena suatu sebab. Dengan penjelasan sebelumnya, tentang syariat yang kehadirannya disesuaikan berdasarkan tempat waktu bahkan watak dan tabiat manusianya, sebenarnya hal tersebut merupakan inisiatif yang patut diapresiasi. Hanya saja dalam penerapannya masih menemui banyak perdebatan dan dalam hal ini apa yang digagas oleh al-Marāghī perihal naskh nampaknya dapat mengeluarkan kita dari perdebatan panjang tersebut. Al-Marāghī dalam penjelasannya terhadap Q.S An-Naḥl [16]: 101, memaknai *naskh* sebagai penggantian hukum yang digunakan oleh umat sebelumnya dan terdapat di dalam kitab suci sebelumnya. Penggantian ini jelas tak bersifat total, sebab sebagian hukum dalam syariat Nabi Muhammad merupakan kelanjutan hukum yang ada pada syariat sebelumnya, melainkan ada sebagian yang baru, ada sebagian yang dijiplak seratus persen, ada juga yang dimodifikasi sesuai dengan perkembangan zaman.⁶¹

Gagasan ini tentunya menjadi alternatif yang diyakini mampu menengahi perdebatan perihal apakah ada ayat Al-Qur’an yang dihapuskan dan segala pertanyaannya, juga dapat menghindari adanya pembatalan keselamatan yang telah dicatat dalam Al-Qur’an.

Kemudian al-Marāghī menambahkan penjelasannya terkait ayat tersebut, al-Marāghī menjelaskan bahwa Allah lebih mengetahui apa yang bermaslahat bagi makhluk-Nya dalam hukum-hukum yang digantikan-Nya, dan terdapat hikmah serta faedah yang mengikutinya. Guna memperjelas penjelasan ini ia kemudian memberi analogi tentang seorang dokter yang memerintahkan pasiennya untuk berobat dengan obat yang ditentukan. Kemudian selang beberapa waktu dokter melarang obat itu atau mungkin

⁵⁹ Al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, 2:264.

⁶⁰ Al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, 2:306.

⁶¹ Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama*, 213.

sekadar menggantikan dengan obat lainnya atau bahkan menyuruh pasien tersebut menggunakan obat yang berlawanan dengan obat yang pertama, jelasnya lebih lanjut, hal tersebut tentunya dilakukan berdasarkan pengamatannya terhadap keadaan pasien tersebut, bahwa dengan kondisi terbarunya pasien membutuhkan obat dengan jenis yang berbeda. Demikian halnya dengan syariat-syariat. Ia digariskan sesuai dengan zaman, tempat dan keadan yang meliputinya. Kadang muncul sesuatu yang mengubahnya dan menuntut adanya syariat lain yang lebih tepat bagi kondisi yang datang berikutnya.⁶²

Affandy memperjelas, bahwa tidak dapat dipastikan suatu kemaslahatan di suatu tempat dan waktu tertentu dapat berlaku juga pada pada tempat dan waktu lain. Bahkan bisa jadi berujung menjadi kemudharatan. Sehingga diubahnya aturan suatu hal dapat diasumsikan karena Allah menilai ada sesuatu yang lebih baik dari yang sebelumnya. Hal ini lah yang melahirkan pernyataan bahwa “kemaslahatan (*ḥikmah*) adalah saudara kandung dari syariat-syariat yang diterapkan oleh Allah”.⁶³

Dari sisi kitab, al-Marāghī pun mengakui bahwa Al-Qur’an adalah pembenar kitab-kitab sebelumnya, juga merupakan saksi kitab-kitab itu dalam hal memberi keterangan mengenai hakikat kitab itu sebenarnya. Sehingga dengan keunggulan yang terdapat dalam Al-Qur’an tersebut, al-Marāghī mengatakan agar sebaiknya memutuskan perkara perkara di antara sesama Ahli Kitab dengan hukum-hukum yang telah diturunkan Allah kepadamu, jangan dengan apa yang diturunkan kepada mereka. Sebab apa yang ada pada mereka telah disempurnakan dalam bentuk Al-Qur’an.⁶⁴ Barangsiapa yang menempuh jalan kebenaran dan percaya terhadap

apa yang datang dari sisi Allah yang terdapat dalam kitab tersebut maka ia akan memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat, dan barangsiapa menyelewengkan kebenaran tersebut, maka akibat dari kesesatannya tersebut akan menimpa dirinya.⁶⁵

Penjabaran di atas sejalan dengan apa yang disebutkan oleh Ibn ‘Arabī. Ia memberi respons terhadap sebuah riwayat dari Ibn Masūd dan Jābir bin Abdullah, bahwa suatu ketika Rasulullah saw. membuat garis lurus di tanah dan garis lain di sebelah kiri dan kanan garis pertama. Kemudian, ia meletakkan jarinya di atas garis yang lurus itu, seraya mengatakan sesungguhnya ini adalah jalanku (*shariat* dan *minhāj* yang diturunkan kepadaku) maka ikutilah olehmu. Dari penjelasan tersebut, Ibn ‘Arabī menjelaskan bahwa syariat Nabi Muhammad adalah jalan terbaik yang membawa kebahagiaan.⁶⁶

Status Keberagaman Umat Beragama: Sebuah Jalan Kompromistis

Jika dilihat sekilas dari dua penjabaran di atas, akan terkesan sedikit kontradiktif. Sebab dalam beberapa kesempatan mengatakan secara luas, bahwa Islam adalah pemahaman yang luasm bahkan melintasi batasan syariat. Namun dalam beberapa hal mensyaratkan agar mengikuti syariat Nabi Muhammad.

Hanya saja, menurut penulis justru hal tersebut adalah cara kompromi al-Marāghī terhadap perdebatan dua arah yang telah berlalu. Bahwa benar bahwa barang barang siapa masih memegang inti agama, yakni berserah diri kepada Allah dan tidak menyimpang, maka status keagamaan kelompok yahudi ataupun Nasrani dapat diterima. Pertanyaan berikutnya adalah, apa bedanya penganut Yahudi dan Nasrani dengan

⁶² Al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, 5:177.

⁶³ Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama*, 194.

⁶⁴ Al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, 2:305–307.

⁶⁵ Al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, 4:192.

⁶⁶ Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn ‘Arabi, Rumi dan Al-Jili* (Bandung: Mizan, 2011), 112–13.

Islam (penganut Nabi Muhammad, dan mengikuti syariatnya), sebab menjadi Yahudi, Nasrani saja tanpa menjadi seorang beragama Islam yang bersyariatkan syariat Muhammad tak ada ruginya?

Dari pemahaman penulis, hal tersebut tak sepenuhnya tepat. Meskipun benar dalam satu sisi kita melihat adanya kesamaan, namun dari sisi lain, al-Marāghī menyebutkan bahwa Islam Muhammad adalah Islam yang paling sempurna, baik dari sisi syariat dan kitabnya apa yang ada pada Muhammad adalah yang paling sesuai dengan zaman ini. Dengan demikian, berlandaskan dua pernyataan tersebut, dapat dikatakan bahwa dalam hal ini al-Marāghī mengisyaratkan adanya gradasi keislaman seseorang. Barangsiapa yang menyerahkan diri kepada Allah, namun tak mengikuti syariat Muhammad tetap merupakan muslim, sehingga tetap sah keberagamaannya, hanya saja kedudukannya di bawah seseorang yang menyerahkan diri kepada Allah dan mengikuti syariat Muhammad dan apa yang dibawanya.

Meminjam penjabaran Murtadha Muthahhari, pengakuan terhadap Allah belumlah sempurna tanpa disertai pengakuan terhadap walinya. Sebab pengakuan terhadap Allah mencakup pengakuan tentang penjelmaan-penjelmaan hidayah dan petunjuknya yang bersifat lahiriah. Meskipun keduanya terkesan sama dalam hal penyerahan diri kepada Allah. Murtadha Muthahhari mengatakan dari beberapa sisi mereka masih jelas memiliki perbedaan yang mencolok. Menurutnya, seorang muslim yang tidak mengimani Nabi Muhammad tidak memiliki program yang tepat dalam melakukan setiap peribadahnya kepada Tuhan dan pengamalan sosial kepada manusia, sehingga peluang ketepatannya sangat rendah. Sedangkan

orang muslim yang mengimani Nabi Muhammad memiliki program yang tepat dan sempurna, sehingga peluang kebenarannya sudah dapat dipastikan.⁶⁷

Jika diibaratkan, sebagai seorang petani, muslim yang tidak mengimani Nabi Muhammad, adalah petani yang bertani namun tanpa memahami aturan-aturan sistematis penanaman. Sehingga, sekeras dan sesungguhnya-sungguh apakah yang telah dia lakukan, ia tidak akan memperoleh hasil layaknya seorang petani yang berpijak pada aturan-aturan pertanian yang benar, yang membajak dan menabur benih pada saat yang tepat, serta meakukan langkah-langkah teknis penanaman yang benar, lalu menuainya tepat waktu. Dalam hal ini, seorang muslim yang mengimani Muhammad diibaratkan sebagai petani yang mengikuti aturan-aturan sistematis penanaman tersebut.⁶⁸

Dalam sisi lain, pengingkaran atau tidak berimannya seseorang kepada Nabi Muhammad meski bukan penentu keislaman seseorang tetap saja berpengaruh dalam keberagamaan. Oleh karenanya, seseorang akan menerima balasan dosa karena telah mengingkari kebenaran berupa kenabian, syariat dan kitab suci yang lebih sesuai dengan zaman tersebut. Tetapi, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya hal tersebut tidak mengugurkan keberagamaan seseorang dan juga tidak menyebabkannya sia-sianya seluruh amal. Ia tetap menerima ganjaran atas penyerahan dirinya kepada Allah.

Hanya saja dengan kebenaran tentang keislaman dan kesempurnaan Islam dan syariat Muhammad tersebut dapat kita temukan kebijaksanaan lain dari Allah. Al-Marāghī dalam menjelaskan dalam Q.S Al-Mā'idah [5]: 67, bahwa rasul memang diperintah untuk menyampaikan kepada semua orang terkait apa

⁶⁷ Murtadha Muthahhari, *Keadilan Ilahi: Asas Pandangan Islam*, diterjemahkan oleh Agus Efendi (Bandung: Mizan, 2009), 316.

⁶⁸ Muthahhari, *Keadilan Ilahi*, 317.

yang diturunkan kepadanya, dan merupakan dosa bila tak menyampaikannya. Hanya saja sekalipun jika dakwah tersebut diabaikan, maka hal ini tidak akan membahayakan sama sekali. Sebab sebagaimana tercantum dalam Q.S Al-Shūrā [42]: 48 “*kewajibanmu tidak lain adalah menyampaikan.*”

Hal tersebut mengisyaratkan bahwa sekalipun Islam datang dengan kebenaran yang luhur dan membawa jalan yang terbaik untuk umat manusia tak lantas menjadikan umatnya sah melakukan dakwah dengan cara memaksa, mengintimidasi, atau bahkan dengan kekerasan dan sebagainya, sebab hal tersebut bukanlah menjadi ciri khas Islam.⁶⁹ Sebagaimana terdapat dalam Q.S Al-Baqarah [2]: 256, al-Marāghī menjelaskan bahwa Allah tidak menganjurkan untuk melakukan pemaksaan dalam beragama. Sebab iman harus dibarengi dengan perasaan taat dan tunduk dan hal tersebut tidak dapat dicapai dengan cara memaksa, melainkan hanya mungkin dilakukan dengan jalan menyampaikan argumentasi yang kuat dalam melakukan dakwah. Dalam kelanjutan penjelasannya, alasan pelarangan hal ini adalah karena telah jelas jalan yang benar dan yang sesat.⁷⁰ Sehingga seperti yang telah dijelaskan di atas, tugas kita hanyalah menyampaikan dengan argumen-argumen, selebihnya keputusan dikembalikan kepada masing-masing pribadi.

Husein Muhammad merespons pernyataan tersebut dengan mengungkapkan bahwa, pada dasarnya penerimaan atas keyakinan haruslah

didasarkan atas kesadaran dan ketulusan.⁷¹ Nurcholish Madjid mengembangkan pernyataan tersebut dengan menyatakan bahwa penerimaan terhadap suatu keyakinan adalah menyangkut pemenuhan alam manusia, sehingga pertumbuhan perwujudannya pada manusia selalu bersifat dari dalam, tidak tumbuh, apalagi dipaksakan, dari luar. Lanjutnya, sikap keagamaan hasil paksaan dari luar tidaklah otentik, karena kehilangan yang paling mendasar dan mendalam, yaitu kemurnian dan keikhlasan.⁷²

Di samping itu, sebenarnya tak ada satu pun yang bisa menjadikan seseorang beriman, bahkan itu Nabi Muhammad. Otoritas tersebut adalah hak Allah, yang bahkan jika Dia menghendaki seluruh penduduk bumi dapat dijadikan-Nya beriman, misalnya menciptakan mereka dalam keadaan selalu beriman dan taat layaknya malaikat, sehingga manusia selalu dalam keadaan kebaikan.⁷³

Namun manusia dengan kemampuan akalnyapun dapat membedakan antara kejahatan dan kebaikan dalam bentuk petunjuk natural prawahyu yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia. Melalui petunjuk tersebut manusia dituntut mengembangkan kemampuan untuk menilai dan memilih mana tindakan terbaik. Sehingga dengannya manusia dapat menentukan perkara-perkara melalui kehendak dan kemauannya sendiri yang tentunya dituntut untuk mempertanggungjawabkan keputusan tersebut.⁷⁴

⁶⁹ Al-Marāghī tatkala menjelaskan Q.S Al-‘Ankabūt [29]: 46, mengatakan bahwa dalam Islam diajarkan bahwa dakwah yang benar adalah dengan cara yang lembut dan halus. Lebih rinci ia menyampaikan agar kita mengimbangi amarah mereka dengan cara menekan amarah, dan menghadang sikap urakan mereka dengan cara sikap yang tenang dan hati-hati. Penjelasan ini dibarengi olehnya dengan mengutip Q.S Al-Mu‘minūn [23]: 96, bahwa “*tolaklah perbuatan buruk mereka dengan lebih baik*”. Serta Q.S An-Nahl [16]:125 bahwa “*serulah (manusia) kepada*

jalan Rabbmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik.” Al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, 7:192.

⁷⁰ Al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, 1:261.

⁷¹ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme Kepada Mabaguru Penceraban* (Bandung: Mizan, 2011), 18.

⁷² Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), 426.

⁷³ Al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, 4:188.

⁷⁴ Sachedina, *Is Islamic Revelation*, 151–52.

Kesimpulan

Dari penjabaran tersebut, dapat disimpulkan bahwa al-Marāghī menghasilkan satu pandangan yang pada akhirnya menengahi perdebatan terkait pemaknaan Islam, di antara pemaknaan inklusif dan eksklusif. Jika kaum Inklusifis lebih melonggarkan pemaknaan Islam dan menyetarakan validitas dan nilai syariat-syariat para Nabi dengan menganggap bahwa penyerahan diri adalah ruh dan inti, dan kaum eksklusif terlalu menutup rapat validitas hanya ajaran Muhammad dengan argument bahwa telah teranulirnya validitas syariat terdahulu setelah adanya syariat terbaru. Maka al-Marāghī mengutarakan pendapat Islam dapat dimaknai sebagai dua hal. *Pertama*, benar secara bahasa Islam berarti penyerahan diri, kepada Allah tanpa memandang agama apa yang ia anut, dan dari zaman apa ia berada, yang mana hal tersebut merupakan ruh dalam agama. Hal tersebut disebut oleh al-Marāghī Islam sebagai Agama. *Kedua*, Islam sebagai Syariat, menjelaskan bahwa sekalipun adanya kesamaan ruh dan inti, tak dapat dikesampingkan bahwa Islam dapat dimaknai sebagai syariat Nabi Muhammad, hal ini seperti terdapat dalam Q.S al-Mā'idah [5]: 3. Dari sana bahkan disebutkan bahwa syariat ini adalah yang paling sempurna di antar yang lain. Sehingga dikatakan lebih spesifik, jalan ini adalah jalan yang lebih baik untuk mencapai kebahagiaan, dengan tidak menganulir status validitas syariat sebelum Nabi Muhammad.

DAFTAR RUJUKAN

- Abdalati, Hammudah. *Islam in Focus*. New Delhi: Crescent Publishing Company, 1975.
- Affandy, Sadullah. *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam: Kajian Tafsir atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam*. Bandung: Mizan, 2015.
- Al- Hafiz, Ahsin W. *Kamus Ilmu Al-Quran*. Jakarta: Amzah, 2012.
- Al-Baghawī, Abū Muḥammad Ḥusain Ibn Mas'ūd. *Ma'ālim Al-Tanzīl fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Vol. 1. Beirut: Dār Al-Turāth Al-'Arabī, 1420.
- Al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād 'Abdul. *Mu'jam Al-Mufabras li al-Alfāz Al-Qur'ān Al-Karīm*. Kairo: Dār Al-Hadīth, 1364.
- Al-Buruswi, Ismail Haqqi. *Terjemah Tafsir Rūḥul Bayān*. Diterjemahkan oleh Syihabuddin dan Herry Noer Ali. Vol. 3. Bandung: Diponegoro, 1995.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Quran, Text, Translation, and Commentary*. New Delhi: Goodwords Books, 2003.
- Al-Iṣfahānī, Al-Raghib. *Mufradāt Al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Shamiyah, 1996.
- Al-Marāghī, Aḥmad Mustafā. *Tafsīr Al-Marāghī*. Beirut: Dār Al-Fikr, 2006.
- Al-Qāsīmī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Maḥāsīn Al-Ta'wīl*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Al-Ṭabari, Ibn Jarīr. *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Al-Qur'ān*. Vol. 2. Mesir: Mustāfa al-Bābī al-Halabī, 1998.
- Amrullah, Abdul Malik Abdul Karim. *Tafsir Al-Azhar*. Vol. 2. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2003.
- Asad, Muḥammad. *The Message of the Qur'an*. Diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan, 2017.

- Bahri, Media Zainul. *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn 'Arabī, Rumī dan Al-Jili*. Bandung: Mizan, 2011.
- Fawaid, Ahmad. "Polemik Nasakh dalam Kajian Ilmu Al-Qur'an." *Subuf* 4, no. 2 (2011): 247–70.
<https://doi.org/10.22548/shf.v4i2.56>.
- Harahap, Iqbal. *Ibrahim Bapak Semua Agama: Sebuah Rekonstruksi Sejarah Kenabian Ibrahim AS*. Tangerang: Lentera Hati, 2014.
- Ibn Katsīr, Abū Fidā Ismail. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*. Vol. 1. Beirut: Dār Al-Fikr, 2005.
- Khalikin, Ahsanul, dan Fathuri Fathuri, ed. *Toleransi Beragama di Daerah Rawan Konflik*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2016.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- Maluf, Louis. *Al-Munjid fī al-Lughab wa al-'Alām*. Beirut: Dār el-Mashriq, 1973.
- Muarif, Muarif. *Monoteisme Samawi Autentik: Dialektika Iman dalam Sejarah Peradaban Yahudi, Kristen dan Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.
- Muhammad, Husein. *Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Penceraban*. Bandung: Mizan, 2011.
- Muthahhari, Murtadha. *Keadilan Ilahi: Asas Pandangan Islam*. Diterjemahkan oleh Agus Efendi. Bandung: Mizan, 2009.
- Nawawi, Muhammad. *Tafsīr Al-Munir (Marah Labid)*. Diterjemahkan oleh Bahrūn Abubakar dan Anwar Abubakar. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2011.
- Qaramaliki, Muhammad Hasan Qadran. *Al-Qur'an dan Pluralisme Agama: Islam Satu Agama di antara Jalan yang Lurus dan Toleransi Sosial*. Jakarta: Sadra Press, 2011.
- Quthb, Sayyid. *Tafsīr fī Zhilalil Qur'an*. Diterjemahkan oleh As'ad Yasin, dkk. Jakarta: Gema Insani, 2001.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas*. Bandung: Pustaka, 1984.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam dan Pluralisme: Akhlak Al-Quran Menyikapi Perbedaan*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Riḍā, Rashīd. *Tafsīr Al-Manār*. Vol. 3. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Rifai, Afif. "Agama dan Integrasi Sosial Antar Pemeluk Agama di Kabupaten Sleman Yogyakarta." *Jurnal Penelitian Agama* 21, no. 7 (1999).
- Sachedina, Abdulaziz. *Is Islamic Revelation of Judaeo-Christian Revelation*. Kanada: Concilium, 1994.
- Siraj, Said Aqil. *Islam Kalap dan Islam Karib*. Jakarta: Daulat Press, 2014.
- Sirry, Mun'im. *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Quran Terhadap Agama Lain*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013.
- Tahqiq, Nanang. "Perdebatan Dan Argumentasi Semua Agama Adalah Islam." *Ilmu Ushuluddin* 1, no. 4 (2012): 363–92.
<https://doi.org/10.15408/ilmu-ushuluddin.v1i4.1019>.
- Ulya, Ulya. *Berbagai Pendekatan dalam Studi Al-Qur'an: Penggunaan Ilmu-Ilmu Sosial Humaniora dan Kebahasaan dalam Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Idea Press, 2017.
- Umar, Nasaruddin. *Islam Fungsional: Revitalisasi dan Reaktualisasi Nilai-Nilai Keislaman*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.
- Zakariyā, Abū Al-Husain Ahmad bin Fāris bin. *Mu'jam Al-Maqāyīs Al-Lughab*. Beirut: Dār Al-Fikr, 1994.