

NALAR INKLUSIF AYAT-AYAT KEBEBASAN BERAGAMA DALAM TAFSIR AL-MISHBAH

Nor Salam

Sekolah Tinggi Agama Islam Al Yasini pasuruan, Indonesia

E-mail: salamsalembu@gmail.com

Abstrak

Artikel ini mengkaji tentang nalar inklusif dalam tafsir Al-Misbah yang secara khusus mendalami ayat-ayat kebebasan beragama dan implikasinya dalam mewujudkan kesadaran pluralitas beragama dan berkeyakinan di Indonesia. Naskah ini diawali dengan sketsa tafsir Al-Misbah sebagai salah satu tafsir lokal yang telah dihasilkan oleh ilmuwan al-Quran M. Quraish Shihab, kemudian dilanjutkan dengan pembahasan terhadap penafsirann ayat-ayat tentang kebebasan beragama serta analisis mengenai kecenderungan nalar teologisnya. Nalar inklusif seperti terlihat dalam tafsir Al-Mishbah memiliki relevansi tersendiri dalam mengembangkan sikap keislaman yang mampu menghargai dan menyadari adanya keragaman. Model penafiran terbuka seperti yang dilakukan M. Quraish Shihab memberikan harapan baru dalam mendorong terjadinya kehidupan yang harmonis antar umat beragama dengan tetap berpegang teguh pada keyakinan masing-masing.

Kata Kunci: Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan, Nalar Inklusif, Pluralitas, Quraish Shihab, Tafsir Al-Misbah

Abstract

This article examines the inclusive reasoning in the interpretation of Al-Misbah which specifically explores the verses of religious freedom and their implications in realizing awareness of the plurality of religion and belief in Indonesia. This manuscript begins with a sketch of the interpretation of Al-Misbah as one of the local interpretations that has been produced by al-Quran interpreter M. Quraish Shihab, then continues with a discussion of the interpretation of verses on religious freedom and an analysis of the tendencies of theological reasoning. Inclusive reasoning as seen in the interpretation of Al-Mishbah has its own relevance in developing Islamic attitudes that are able to respect and realize diversity. The model of open interpretation as practiced by Quraish Shihab provides new hope in encouraging a harmonious life between religious communities by sticking to their respective beliefs.

Keyword: Freedom of Religion and Belief, Inclusive Reason, Plurality, Quraish Shihab, Tafsir Al-Misbah

Pendahuluan

Ikhtiar mencari rumusan pemahaman keagamaan (baca: tafsir keagamaan) yang mengarah pada kesadaran akan keragaman –terutama keragaman dalam keyakinan –akan selalu menarik untuk diperbincangkan. Setidaknya, karena adanya keragaman termasuk persoalan keyakinan adalah fakta yang tidak dapat ditolak, bahkan sebagaimana ungkap Nurcholish Madjid, kesadaran akan keragaman (pluralitas) harus ditingkatkan menjadi sistem nilai yang memandang secara positif-optimis terhadap kemajemukan tersebut (pluralisme).¹ Hal lain yang menuntut adanya “pencarian” terhadap formulasi keagamaan yang mengarah pada bentuk penghargaan terhadap keragaman adalah justifikasi teologis yang memang sejak awal menandakan bahwa manusia dilahirkan dalam keadaan fitrah, dan dengan fitrah itulah setiap manusia dianugerahi kemampuan bawaan untuk mencari dan mempertimbangkan yang pada akhirnya mampu untuk mengakui Tuhan –atau sesuatu yang dipersepsikan sebagai Tuhan –sebagai sumber kebenaran.²

Dengan demikian, beragama dan berkeyakinan merupakan hasil “petualangan” pemikiran manusia dalam mencari kebenaran yang dijamin baik oleh ayat-ayat al-Quran maupun konstitusi. Dalam konteks hukum di Indonesia, kebebasan setiap individu untuk memeluk agama yang diyakininya telah diatur berdasarkan sila pertama pancasila sebagai kerangka dasarnya. Namun tentunya karena kebebasan yang dimaksudkan bukanlah kebebasan tanpa batas yang dapat mencederai kebebasan orang lain, maka dasar hukum kebebasan beragama didasarkan juga pada sila kedua yakni kemanusiaan yang adil dan beradab.³

Namun demikian, tidak mudah untuk menghadirkan pemahaman dan kesadaran akan adanya kebebasan bagi seseorang untuk memilih keyakinan dan agama yang dinilai sebagai kebenaran. Sekalipun teks suci telah menyatakan dengan tegas bahwa “tidak ada paksaan dalam beragama”, menurut mereka yang enggan untuk menerima realitas kemajemukan, hal itu tidaklah berarti menganulir larangan bagi seorang muslim untuk keluar dari Islam, karena menurut mereka, keluar dari Islam (*al-irtidad*) berarti menganggap Islam sebagai agama yang batil.⁴

Pemahaman di atas tentu tidak dapat dipastikan telah mewakili kebenaran yang dikehendaki oleh syariat Tuhan, karena pada dasarnya, sekalipun syariah (hukum Islam) telah menyajikan aturan-aturan berperilaku yang benar namun para penafsirnya adalah ulama yang memiliki praduga teologis yang menjadi basis dalam formulasi hukumnya.⁵ Karenanya tafsir yang lazim dinyatakan sebagai upaya untuk memahami kandungan kitab suci, yang meliputi

¹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), hal. xviii dst.

² Azyumardi Azra, “Toleransi Agama dalam Masyarakat Majemuk: Perspektif Muslim Indonesia”, dalam, Elza Peldi Taher (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Effendi* (Jakarta: Democracy Project, 2011), hal. 14

³ Rohidin, *Konstruksi Baru Kebebasan Beragama: Menghadirkan Nilai Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab di Negara Hukum Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2015), hal. 64

⁴ Shalih ibn ‘Abdirrahman al-Husain, *al-Hurriyah al-Diniyah fi al-Mamlakah al-‘Arabiyah* (Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-Ta’awun, 1995), hal. 45

⁵ Mohammad Hassan Khalil, *Islam dan Keselamatan Pemeluk Agama Lain* (Bandung: Mizan, 2016), hal. 43

makna, hukum dan hikmahnya,⁶ selalu berkelindan dengan latar belakang penafsir itu sendiri.

Berdasar pada uraian di atas, kajian dalam tulisan ini mencoba untuk mengkaji penafsiran terhadap ayat-ayat tentang kebebasan beragama dalam tafsir al-Mishbah serta implikasinya dalam mewujudkan kesadaran akan pluralitas keyakinan di Indonesia. Kajian ini diawali dengan “sketsa” tafsir al-Mishbah sebagai salah satu tafsir lokal yang telah dihasilkan oleh ilmuwan al-Quran Indonesia, kemudian dilanjutkan dengan pembahasan terhadap penafsiran M. Quraish Shihab terhadap ayat-ayat tentang kebebasan beragama serta analisis penulis terhadap kecenderungan nalar teologis M. Quraish Shihab.

Tafsir al-Mishbah sebagai Eksemplar “Tafsir Lokal”

Berbicara tentang “tafsir lokal” dalam arti sederhanya, sebuah karya tafsir yang telah dihasilkan oleh para intelektual di Indonesia, akan segera tergambar dalam ingatan nama-nama seperti Abdurrauf Singkel yang menghasilkan karya tafsir berjudul Tarjuman al-Mustafid, Syekh Nawawi al-Bantani dengan judul Marah al-Labid, Prof. Mahmud Yunus yang menghadirkan tafsir yang berjudul Tafsir Quran Karim, Tafsir Quran karya H. Zainuddin Hamidi dan Fachrudin HS, Tafsir al-Nur dan Tafsir al-Bayan yang ditulis oleh Prof. TM. Hasbi ash-Shiddieqy, Tafsir Sinar karya HA. Malik Ahmad dan Tafsir al-Furqan yang dikarang oleh A. Hassan dan sekian tafsir lain yang tidak dicantumkan dalam tulisan ini.⁷

Dari sederet tafsir yang penulis sebut sebagai “tafsir lokal”, tafsir al-Mishbah karya Shihab juga layak dimasukkan ke dalam deretan nama di atas. Dalam konteks kajian ini, dipilihnya tafsir al-Mishbah sebagai fokus kajian, didasarkan pada “takdir” keberkelindanan antara sang mufassir dengan konteks yang melingkupinya. Sebagaimana diketahui, Shihab –penulis tafsir al-Mishbah ini –menghabiskan masa “pengembaraan intelektualnya” di lingkungan universitas al-Azhar, Mesir dan bahkan karya tafsirnya itu ditulis selama Shihab berada di Mesir. Aspek lain yang menjadi justifikasi akademik dalam hal ini adalah “warna-warni ideologis” referensi yang digunakan. Dalam pengantarnya, Shihab menyatakan bahwa referensi utama dari penulisan tafsir al-Mishbah, antara lain, tafsir al-Mizan yang ditulis oleh Thabathaba'i (beraliran syiah), tafsir *fi Dzilal al-Quran* karya Sayyid Quthb (“pentolan” *al-Ikhwan al-Muslimun*).

Shihab sendiri tergolong sebagai ilmuwan tanah air yang sangat produktif dengan minat keilmuan seputar ilmu-ilmu al-Quran dan tafsir. Karir akademik Shihab dimulai dari tingkat Sekolah Dasar di Ujung Pandang sebelum akhirnya belajar di pondok pesantren Darul Hadits al-Faqihyah di Malang, Jawa Timur. Setelah itu, tepatnya pada tahun 1958, Shihab melanjutkan pendidikannya di Kairo Mesir yang saat itu diterima pada kelas II tingkat

⁶ Yusuf al-Qardhawi, *Kaifa Nata'amalu Ma'a al-Qur'an al-'Adzim* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2000), hal. 197

⁷ Karya yang cukup komprehensif tentang hal ini, antara lain, Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Heremeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013; Howard M. Federspiel, *Kajian al-Quran di Indonesia*, terj. (Bandung: Mizan, 1996); M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014).

tsanawiyah. Pada tahun 1967, ia memperoleh gelar *licence* (Lc) dari fakultas ushuludin jurusan tafsir-hadis Universitas al-Azhar Kairo. Di universitas yang sama, Shihab pada tahun 1969 memperoleh gelar MA., dalam bidang tafsir al-Quran dengan tesis "*al-I'jaz al-Tasyri'i li al-Quran al-Karim* dan akhirnya pada tahun 1982 Shihab pun berhasil memperoleh gelar doktor dari kampus tertua itu dengan disertasi yang berjudul "*Nadzm al-Durar lil al-Biq'a'i: Tahqiq wa Dirasah*".⁸

Shihab tergolong sebagai ilmuwan yang produktif, hal ini dibuktikan dengan sejumlah karya tulis yang telah dihasilkannya. Satu di antaranya adalah tafsir *al-Mishbah* yang merupakan karya agung Shihab. Dalam penutupnya dinyatakan bahwa tafsir ini diawali penulisannya di Cairo pada hari Jumat tanggal 18 Juni 1999 bertepatan dengan tanggal 4 Rabiul Awal 1420 dan dirampungkan di Indonesia juga pada hari Jumat tanggal 5 September 2003 dan bertepatan dengan tanggal 8 Rajab 1423.⁹ Dalam pengantarnya terhadap tafsir yang berjumlah 15 jilid ini, Shihab menegaskan bahwa dalam tafsirnya itu, ia berusaha untuk menghadirkan bahasan tentang tema pokok atau tujuan sebuah surah.

Hal ini dilakukan karena beberapa sebab, pertama, adanya kesulitan bagi kaum muslimin dalam memahami kandungan ayat-ayat yang terbiasa dibaca seperti surah Yasin, al-Waqiah, al-Rahman dan lain-lain. Bahkan seringkali timbul kesalah pahaman –terutama jika berpedoman pada buku-buku tentang keutamaan surah-surah tertentu dalam al-Quran – dengan sebuah keyakinan misalnya membiasakan membaca surah al-Waqiah maka akan memudahkan rezekinya. Dalam meluruskan kesalah pahaman ini, menghadirkan bahasan tentang tema pokok dalam setiap uraian tafsir merupakan sebuah keniscayaan.¹⁰ Sebab yang kedua adalah dalam rangka menjelaskan tentang keserasian ayat-ayat al-Quran yang seringkali dinilai oleh sebagian kalangan terpelajar sekalipun akan adanya kerancuan sistematika penyusunan ayat dan surat-surat dalam al-Quran. Dugaan ini dapat ditepis dengan menghadirkan tema pokok dalam setiap kajian terhadap surah-surah al-Quran.¹¹

Metode Penelitian

Pengkategorian ayat yang penulis identifikasi sebagai ayat tentang kebebasan beragama adalah ayat-ayat al-Quran yang secara *manthuq* maupun *mafhumnya* menunjukkan terhadap makna kebebasan seseorang dalam memilih untuk beriman ataukah tetap dalam kekufurannya. Di antara Ayat-ayat yang dimaksudkan adalah Qs. Al-Baqarah ayat 256; Qs. Yunus ayat 99; Qs. Al-Kahfi ayat 29 dan Qs. Al-Kafirun ayat 6.

Dalam surat al-Baqarah ayat 256, firman Allah yang dimaksudkan adalah: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

⁸ Mustafa P., M. *Quraish Shihab: Membumikan Kalam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hal. 65-66

⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, vol. 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hal. 645

¹⁰ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, vol. 1, hal. ix

¹¹ Ibid.

(tidak ada paksaan untuk menganut agama islam, sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thagut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang teguh kepada gantungan tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Allah maha mendengar lagi maha mengetahui).¹²

Dalam pemahamannya terhadap ayat di atas, Shihab mengatakan bahwa tidak dibenarkannya pemaksaan dalam hal beragama disebabkan Allah tidak membutuhkan sesuatu dari hamba-Nya, di samping itu, Allah memang sejak awal telah berkehendak untuk menciptakan keragaman sehingga paksaan dalam bentuk apapun tidak dibenarkan dengan tujuan agar setiap manusia dapat merasakan kedamaian yang mana kedamaian itu tak kan dapat diperoleh tanpa adanya kedamaian dalam jiwa setiap pemeluknya.¹³

Namun penting dicatat, bahwa kebebasan yang dimaksud pada ayat di atas dalam pandangan Shihab hanyalah pada persoalan mengikuti akidahnya. Dalam hal ini Shihab menyatakan:

“perlu dicatat bahwa yang dimaksud dengan tidak ada paksaan dalam menganut agama – sebagaimana disebutkan dalam surat al-Baqarah ayat 256 – adalah paksaan untuk menganut akidahnya. Ini berarti jika seseorang telah memilih satu aqidah, katakan saja akidah islamiyah, maka dia terikat dengan tuntunan-tuntunannya dan berkewajiban melaksanakan perintah-perintahnya. Dia terancam sanksi bila melanggar ketetapanannya. Dia tidak boleh berkata Allah telah memberi saya kebebasan untuk shalat atau tidak shalat, berzina atau menikah karena bila dia telah menerima akidahnya maka dia harus melaksanakan tuntunannya.”¹⁴

Selanjutnya dalam surat Yunus yang berbunyi: *وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ* (jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua yang ada di muka bumi seluruhnya. Maka apakah engkau, engkau memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang mukmin semuanya),¹⁵ Shihab menyatakan bahwa ayat ini mengisyaratkan bahwa manusia diberikan kebebasan untuk percaya atau tidak sebagaimana yang dialami oleh kaum nabi Yunus yang pada awalnya tidak mau beriman kemudian dengan kesadarannya pula mereka pada akhirnya beriman sehingga Allah tidak menjatuhkan siksa-Nya.¹⁶

Bagi Shihab, ayat ini juga menjadi bukti bahwa kebebasan untuk memilih dan memilih bukanlah bersal dari kemampuan manusia melainkan dari kasih sayang dan anugerah-Nya sehingga pantas jika ayat tersebut menegaskan jika saja Allah berkehendak tentulah akan beriman semua manusia yang berada di muka bumi ini. Bagi Allah, itu dapat dilakukan dengan cara mencabut kemampuan manusia untuk memilih dan menghiasinya dengan nafsu positif seperti halnya malaikat, namun Allah tidak menghendaki hal demikian dengan tetap

¹² Qs. Al-Baqarah: 256

¹³ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, hal. 515

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Qs. Yunus: 99

¹⁶ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, vol. 6, hal. 161

menganugerahi potensi akal dalam memilih dan kebebasan dalam beragama dan bertindak sebagai ujian bagi manusia.¹⁷

Wajar saja, jika kemudian Allah –melalui ayat di atas –menegur baginda nabi karena dinilai-Nya telah berupaya secara sungguh-sungguh bahkan melebihi kemampuannya untuk mengajak manusia beriman kepada Allah,¹⁸ atau dalam bahasa ibn Katsir, seandainya Allah memang berkehendak pastilah mereka menjadi orang yang beriman, namun Allah tidak menghendaki hal itu disebabkan ada hikmah dibalik ketentuan tersebut, bahkan Allah menegaskan keimanan dan pengingkaran mereka bukanlah menjadi kewajiban dan tanggung jawab nabi Muhammad karena beliau tidak lebih dari sekedar pemberi peringatan sehingga pantas jika pada penggalan ayat berikutnya Allah bertanya dengan bentuk penyangkalan “apakah kamu (Muhammad) akan membenci mereka sehingga mereka menjadi orang yang beriman?”¹⁹ Ayat berikutnya yang penulis identifikasi sebagai ayat kebebasan beragama dalam tafsir *al-Mishbah* adalah ayat 29 surat al-Kahfi yang artinya:

*“Dan katakanlah kebenaran datangnya dari Tuhan kamu. Maka barang siapa yang ingin hendaklah ia beriman, dan barang siapa yang ingin biarlah ia kafir. Sesungguhnya kami telah sediakan bagi orang-orang dzalim neraka yang gejolaknya mengepung mereka, dan jika mereka meminta pertolongan niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah seburuk-buruk minuman dan tempat istirahat yang paling jelek”.*²⁰

Terhadap ayat ini, Shihab terlebih dahulu memahaminya dengan mengkaitkan dengan ayat-ayat sebelumnya (*munasabah ayat*) yang menurutnya, nilai-nilai yang telah disebutkan itu tidak dapat dirubah karena itu adalah *haq* dalam artian sesuatu yang mantap yang tidak mengalami perubahan karena sumbernya adalah Allah Swt., dan karenanya, siapa yang hendak menerimanya silahkan menerima, sebaliknya, siapapun yang hendak menolaknya biar saja mereka dalam keengganannya,²¹ atau boleh jadi menurut Shihab, setelah pada ayat sebelumnya Rasulullah dibimbing untuk menolak usul kaum musyrikin tentang pengusiran kaum miskin dan lemah dari majelis beliau, ayat ini sebagai perintah bagi Rasulullah untuk menegaskan kepada kaum musyrikin yang angkuh bahwa wahyu yang disampaikannya adalah benar-benar berasal dari Allah, jika mereka hendak beriman ataupun ingkar terhadapnya, semuanya tidaklah ada paksaan.²² Hanya saja, bagi mereka yang kafir disediakan api neraka yang menyala-nyala dan bagi mereka yang mukmin akan diberikan balasan sebagaimana dijanjikan kepada orang-orang yang taat.²³

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ تفسير ابن كثير - (ج 4 / ص 259)

²⁰ Qs. Al-Kahfi: 29

²¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, vol. 8, hal. 52

²² Ibid.

²³ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, vol. 8, hal. 52

Kategori terakhir adalah surat al-Kafirun ayat 6 yang berbunyi: لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (bagi kamu agama kamu dan bagiku agamaku).²⁴ *Khitab* ayat ini diperselisihkan di kalangan para mufassir, sebagian menyatakan bahwa ayat tersebut ditujukan kepada orang-orang musyrik sedangkan sebagian mufassir lainnya menyatakan bahwa *khitabnya* adalah orang-orang Yahudi yang tidak menyembah kecuali kepada Allah serta tidak menyekutukannya hanya saja mereka mengingkari sebagian para nabi dan para utusan beserta risalah yang dibawanya bahkan membunuhnya secara dzalim dengan disertai adanya permusuhan.²⁵

Terlepas dari perdebatan tentang *khitab* dari ayat di atas, bagi Shihab, makna penting dari ayat 6 surat al-Kafirun ini adalah ketidakmungkinan untuk menyatukan dalam keyakinan antara ajaran Islam dengan kepercayaan yang mempersekutukan Allah. Hanya saja, makna penting lain yang dapat diungkap dalam ayat itu adalah tuntunan Allah yang harus diindahkan dalam menyikapi kenyataan tersebut, yakni bagi kamu secara khusus agamamu dan bagiku juga agamaku secara khusus yang mestinya akupun memperoleh kebebasan untuk melaksanakannya demikian sebaliknya.²⁶

Lebih lanjut Shihab menyatakan: “didahulukannya kata *lakum* dan *liya* berfungsi untuk menggambarkan kekhususan, karena itu pula masing-masing agama biarlah berdiri sendiri dan tidak perlu untuk dicampur adukkan. Tidak perlu untuk mengajak kami menyembah sembah kalian setahun agar kalian menyembah pula Allah. Inipun tidak berarti bahwa nabi diperintahkan untuk mengakui kebenaran anutan mereka, melainkan hanya mempersilahkan mereka menganut apa yang mereka yakini. Apabila mereka telah mengetahui tentang ajaran agama yang benar dan mereka menolaknya serta bersikeras menganut ajaran mereka, silahkan saja.”²⁷

Dengan demikian ungkap Shihab, ayat di atas merupakan pengakuan eksistensi yang bersifat timbal balik, bagimu agamamu dan bagiku agamaku, sehingga setiap pemeluk agama dapat melaksanakan apa yang dinilainya benar dan baik tanpa memutlakkan pendapat orang lain sekaligus tanpa mengabaikan keyakinan masing-masing. Di sisi yang lain, ayat ini juga menunjukkan absolutitas ajaran agama adalah sikap jiwa ke dalam dan tidak menuntut pernyataan atau kenyataan di luar bagi yang tidak meyakinkannya.²⁸

Mewujudkan Kedamaian dalam Keragaman

John Hick pernah mengemukakan gagasan yang terkenal bahwa terdapat tiga sikap teologis pokok yang dapat diterapkan dalam tradisi keagamaan, yakni eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme.²⁹ Eksklusivisme adalah pendapat yang menyatakan bahwa satu-satunya

²⁴ Qs. Al-Kafirun: 6

²⁵ تفسير الطبري - (ج 4 / ص 662)

²⁶ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, vol. 15, hal. 580

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., hal. 582

²⁹ Dikutip dari, Frank Whaling, “Pendekatan Teologis”, dalam, Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. (Yogyakarta: LkiS, 2009), hal. 344

posisi yang benar adalah posisi keagamaannya sendiri.³⁰ Dari sisi bentuknya, paham ini terbagi menjadi paham eksklusif ke luar yakni sikap eksklusif terhadap agama lain dengan menganggapnya agama yang diyakininya sebagai agama yang paling benar sedangkan agama orang lain sesat, dan eksklusif ke dalam yaitu sikap eksklusif yang terjadi di dalam tubuh agama yang dianutnya. Misalnya dalam islam terdapat berbagai aliran fiqih, kalam, tasawuf dan lain sebagainya.³¹

Jika eksklusivisme menganggap agama yang diyakininya sebagai agama yang paling benar, maka inklusivisme menyatakan bahwa tradisi keagamaan lain juga memuat kebenaran religius namun di hari akhir akan dimasukkan ke dalam posisi yang mereka miliki. Berbeda dengan keduanya, pluralisme adalah pendapat yang menyatakan bahwa tradisi-tradisi keagamaan mengejewantahkan diri dalam beragam konsepsi mengenai yang sejati (*the real*) dan memberi respon terhadapnya sehingga dari sanalah muncul jalan kultural yang berbeda-beda bagi manusia.³²

Terdapat kecenderungan untuk menyandingkan –kalau enggan berkata menyamakan – antara istilah inklusif dan pluralis. Misalnya terdapat satu buku yang berjudul “Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis, bahkan Abuddin Nata dalam buku yang berjudul “Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia”, salah satu sub bahasannya mengulas tentang Islam Inklusif-Pluralis yang dimaknainya sebagai paham yang memandang bahwa agama-agama lain mengandung kebenaran dan dapat memberikan manfaat serta keselamatan bagi pemeluknya.³³ Dengan pandangan keberagaman yang inklusif-pluralis ini akan terwujud dialog antara agama-agama yang berarti baik agama islam ataupun yang lainnya berkewajiban menegakkan agama masing-masing serta melibatkan diri dengan keyakinan orang lain dalam artian mempelajari dan memahami keyakinan-keyakinan tersebut.³⁴

Untuk mempertegas wilayah pemahaman teologi inklusif dan pluralis ini ada baiknya mempersanding pandangan Nurcholish Madjid yang dinilai sebagai penganut inklusivisme dengan identifikasi Michael Amalados dalam memakanai *religious plurality*. Bagi Nurcholish, *religious plurality* tidak harus dimaknai secara langsung sebagai pengakuan akan kebenaran semua agama dalam bentuknya yang nyata sehari-hari, akan tetapi ajaran ini menandakan pengertian dasar bahwa semua agama diberikan kebebasan untuk hidup dengan segala resiko yang akan ditanggung oleh para pengikut agama masing-masing baik secara pribadi maupun kelompok.³⁵

³⁰ Ibid.

³¹ Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2001), hal. 41-42

³² Whaling, “Pendekatan”, hal. 344

³³ Nata, *Peta*, hal. 188

³⁴ Ibid., hal. 190

³⁵ Fatimah Usman, *Wahdatul Adyan: Dialog Pluralisme Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2002), hal. 66

Berbeda dengan konsep yang diketengahkan oleh Michael Amaladoss yang mencirikan *religious plurality* dengan, pertama, apabila agama demikian juga komunitas umatnya dapat memberikan tempat kepada penganut agama lain tidak hanya dalam perasaan toleransi sebagai warga negara kelas dua; kedua, apabila setiap agama dapat membedakan antara keyakinan dan konsekuensi moral mereka; ketiga, apabila ada konsensus yang pasti dapat dicapai oleh masyarakat yang berbeda-beda keyakinan untuk saling menghormati tatanan moral yang penting bagi pribadi dan sikap sosial mereka.³⁶

Berdasarkan peta teologis sebagaimana diungkap John Hick di atas penafsiran Shihab terhadap ayat-ayat yang penulis sebut sebagai ayat kebebasan beragama dapat diletakkan, dan dalam analisa penulis, apa yang dipahami oleh Shihab layak digolongkan sebagai penafsiran yang bersifat inklusif tidak eksklusif dan pluralis. Kesimpulan ini terlihat begitu jelas dalam pola pikir Shihab yang sebenarnya tidak menutup pemahaman yang terbuka terhadap keyakinan agama lain namun bukan berarti juga mengorbankan akidah yang telah dipedomani. Misalnya saja, pada saat memberikan tafsir terhadap firman Allah “seandainya Allah berkehendak niscaya berimanlah semua manusia yang ada di muka bumi”, Shihab mengungkapkan bahwa perbedaan adalah “skenario” yang dikehendaki oleh Allah sementara manusia dikaruniai potensi akal untuk memilih.

Mengutip pandangan J. Raz,³⁷ pilihan seseorang dinilai otonom makala telah memenuhi beberapa unsur, seperti: pertama, pilihan harus bersifat bebas dalam arti tidak boleh dipaksa atau dimanipulasi. Ini berarti memilih beragama atau tidak beragama serta pilihan terhadap satu kepercayaan tidak boleh didasari oleh pemaksaan sehingga tindakan pemaksaan merupakan pelanggaran terhadap otonomi manusia sekaligus otonomi pilihan; kedua, pilihan otonom seseorang haruslah bersifat sukarela serta berdasarkan pada pertimbangan yang matang. Prinsip ini menandakan bahwa beragama harus didasarkan pada pertimbangan rasional yang didukung oleh ketulusan dan niat yang ikhlas; ketiga, haruslah berhubungan dengan persoalan-persoalan yang dinilai penting, dalam hal ini memilih sebuah agama telah memenuhi unsur tersebut karena pada hakikatnya agama berkaitan dengan hidup dan mati.

Sebagai konsekuensi dari adanya kebebasan untuk memilih, siapapun lanjut Shihab tidak dapat dipaksa untuk memilih sesuatu yang tidak sesuai dengan keyakinannya terlebih agama yang merupakan pilihan pribadi berdasarkan potensi akal yang telah dianugerahkan oleh Allah dan karenanya seperti terlihat pada penafsiran Shihab terhadap surat al-Kafirun, *lakum dinukum wa liya din*, merupakan langkah yang harus ditempuh dalam menghadapi perbedaan keyakinan. Sepintas lalu, pemahaman ini cenderung sebagai pemahaman seorang pluralis, namun jika melacak lebih jauh pada konsekuensi-konsekuensi yang ditanggung sebagai akibat dari pilihan masing-masing individu, Shihab belum berani beranjak dari sebuah keyakinan adanya garis pemisah antara siapa yang mukmin dan yang kafir bahkan lebih tegas lagi Shihab menyatakan, adalah ketidakmungkinan untuk menyatukan dalam keyakinan antara ajaran Islam dengan kepercayaan yang mempersekutukan Allah, semakin

³⁶ Ibid., hal. 68

³⁷ Dikutip dalam, Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: PSAP, 2005), hal. 59 dst

jasar nalar inklusif yang dibangun oleh Shihab. Hal ini tentu saja karena dalam nalar inklusif, yang dituntut hanyalah sikap terbuka terhadap agama lain bukan dalam arti mencampur ajarannya.

Penafsiran lain yang tidak kalah pentingnya dari Shihab adalah tentang makna ayat “tidak ada paksaan dalam agama”. Bagi Shihab, seseorang tidak boleh dipaksa untuk mengikuti akidah tertentu sebagaimana dinyatakan dalam *asbabun nuzul* surat al-Baqarah ayat 256 namun sebagai konsekuensinya, ia harus konsisten melaksanakan kewajiban yang telah diatur dalam akidah yang dianutnya.³⁸ Penafsiran Shihab memberikan kerangka penafsiran yang lebih luas untuk memaknai ayat lain yang seakan-akan mengandung ancaman terhadap pilihan keyakinan seseorang seperti yang tertera dalam surat al-Kahfi ayat 29. Pada ayat tersebut, seseorang dipersilahkan untuk beriman atau kafir, namun bagi mereka yang tidak beriman dipersiapkan neraka.³⁹ Mengacu kepada penafsiran bahwa seseorang tidaklah boleh dipaksa untuk menganut akidah tertentu, maka ancaman yang dimaksud harus dibawa ke dalam pengertian siapapun yang ingkar terhadap tuntunan akidah yang dipilihnya maka ia akan mendapatkan siksa neraka sebagai balasan terhadap pelanggaran.

Dalam makna yang demikian ini pula, kiranya tindakan Abu Bakar dalam memerangi orang-orang yang murtad serta orang yang enggan untuk berzakat⁴⁰ tidaklah dinilai sebagai pelanggaran terhadap kebebasan memilih keyakinan namun harus dilihat sebagai ancaman terhadap pelanggaran terhadap tuntunan akidah yang telah dipilihnya, karena islam – sebagaimana ungkap Fazlur Rahman –tidaklah sebagaimana propaganda kristen barat yang telah mengaburkan keseluruhan masalah jihad dengan mempopulerkan slogan “Islam agama pedang,”⁴¹ atau seperti kesimpulan Bernard Lewis yang dengan sangat diplomatis menyatakan “sebagian besar muslim bukanlah kelompok fundamentalis dan kebanyakan kelompok fundamentalis bukanlah teroris namun para teroris saat ini adalah muslim”.⁴² Bagi Rahman, yang dikembangkan dengan pedang bukanlah agama islam tetapi domain politik islam sehingga islam dapat menciptakan tata dunia yang dicita-citakan al-Quran.⁴³

Nalar inklusif seperti terlihat dalam tafsir *al-Mishbah* ini tentunya memiliki relevansi tersendiri dalam mengembangkan sikap keislaman yang mampu menghargai dan menyadari adanya keragaman. Tentu tidak sulit untuk mencari legitimasi tentang keragaman sebagai fakta yang tak terbantahkan di negeri ini, bahkan seperti ungkap Syafii Ma’arif, Indonesia adalah panggung interaksi lintas agama dan kultur. Wilayah yang diapit oleh dua benua,

³⁸ Silahkan dirujuk kembali pada uraian Shihab tentang penafsiran surah al-Baqarah ayat 256 pada uraian sebelumnya.

³⁹ Periksa kembali penafsiran terhadap ayat ini pada uraian sebelumnya.

⁴⁰ Muhammad Husain Haekal, *Abu Bakar al-Shiddiq* (Bogor: PT. Pustaka Litera Antar Nusa, 2012), hal. 87 dan 99

⁴¹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Quran*, terj. (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), hal. 93

⁴² Bernard Lewis, *Islam dalam Krisis: antara Perang Suci dan teror Kotor* (Surabaya: Jawa Pos Press, 2004), hal. 145

⁴³ Rahman, *Tema*, hal. 93

yakni Asia dan Australia serta dua lautan (India dan Pasifik) ini menjadi sebuah wilayah yang begitu strategis sehingga menjadi incaran bangsa lain dengan berbagai motif seperti agama, ekonomi, perdagangan dan penjajahan.⁴⁴ Dalam konteks agama, Hindu dan Budha adalah dua agama raksasa yang memiliki pengaruh luar biasa sebelum kedatangan Islam ke wilayah ini walaupun kemudian Islam yang tak lain adalah agama “pendatang” mampu menggeser pengaruh kedua kekuatan agama yang telah ada –terlepas dari “pahit-manis” proses kemenangannya.⁴⁵

Keanekaragaman ini, termasuk keanekaragaman agama, mensyaratkan adanya sikap terbuka yang dalam istilah John Hick diistilahkan sebagai teologi inklusif. Sikap keterbukaan menjadi sebuah keniscayaan karena sebagaimana ungkap Alwi Shihab, jika yang diharapkan adalah dialog antar umat beragama maka menanggalkan sikap eksklusif sebagai lawan kata dari inklusif mutlak dilakukan sekalipun tidak berarti mengorbankan keyakinan akan kebenaran agama masing-masing namun yang dituntut hanyalah penghormatan terhadap keyakinan agama lain.⁴⁶ Berbeda dengan sikap eksklusif yang hanya akan menimbulkan *truth claim* dan *claim salvation*.⁴⁷

Dialog yang dikehendaki tentu saja bukanlah dialog yang hanya berada dalam tataran permukaan, namun lebih dari itu, dialog yang diharapkan dapat membuka diri bagi setiap pemeluk agama dalam memahami realitas kemajemukan adalah dialog yang mengarah pada sebuah ideologi, dengan kata lain sebagai pandangan hidup yang total.⁴⁸ Dalam bahasa yang berbeda, menurut A. Mukti Ali, dialog yang dimaksudkan adalah dialog antar pemeluk agama yang dibangun di atas beberapa prinsip, seperti prinsip kebebasan hati nurani secara mutlak, prinsip persamaan kemanusiaan secara sempurna dan prinsip solidaritas dalam pergaulan yang kokoh.⁴⁹

Sikap inklusif dalam beragama juga mendapatkan pembenaran normatif dari pengakuan Nabi sendiri yang menyadari bahwa agama yang dibawanya bahkan ajaran-ajarannya telah diturunkan melalui para nabi sebelumnya dan hal ini diakui oleh nabi sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Bukhari dalam kitab *shahihnya*. Dalam sabdanya, nabi menegaskan keterkaitan islam dengan agama-agama sebelumnya laksana sebuah bangunan yang belum sempurna disebabkan kurang satu bata. Ibarat bangunan, Islam pada dasarnya telah selesai dibangun oleh para nabi yang mendahuluinya dan hanya tinggal satu bata yang belum terpasang di salah satu sudutnya. Orang-orang yang datang mengelilingi bangunan itu

⁴⁴ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2015), hal. 59

⁴⁵ Ibid., hal. 60

⁴⁶ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), hal. 58

⁴⁷ Sudarto, *Wacana Islam Progresif: Reinterpretasi Teks Demi Membebaskan yang Tertindas* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2014), hal. 79

⁴⁸ Jamal Ghofir, *Piagam Madinah: Nilai Toleransi dalam Dakwah Nabi Muhammad SAW* (Yogyakarta: Aura Pustaka, 2012), hal. 131

⁴⁹ A. Singgih Basuki, *Pemikiran Keagamaan A. Mukti Ali* (Yogyakarta: SUKA Press, 2013), hal. 233

merasa kagum akan keindahannya namun mereka menyayangkan mengapa ada bagian yang belum terpasang batanya. Nabi menyatakan bahwa Dia adalah bata yang kemudian dipasang pada salah satu sudut yang belum terpasang itu dan pada akhirnya membuat bangunan tersebut menjadi sempurna.⁵⁰

Berangkat dari kesadaran itu, kiranya bukan suatu kebetulan ketika nabi menyusun sebuah konstitusi yang pada gilirannya disebut sebagai piagam Madinah yang didalamnya dimuat tentang prinsip kehidupan bersama yang harus dijunjung tinggi dalam kehidupan yang serba majemuk.⁵¹ Bahkan kedudukan orang Yahudi sebagai kelompok minoritas di Negara Madinah tidak hanya diakui tetapi juga memiliki kedudukan hukum yang sama seperti hak-hak yang dimiliki oleh kelompok mayoritas yang beragama Islam.⁵² Jika ditarik ke dalam konteks keragaman termasuk keragaman agama di nusantara ini, maka sikap inklusif –yang dalam Negara Madinah diwujudkan dalam sebuah piagam tertulis sebagai pandangan hidup bersama –terwujud dalam sila-sila Pancasila sebagai perekat bangsa yang tidak harus diganti dengan kata-kata syariah Islam sebagai dasar Negara.

Penutup

Uraian-uraian sebelumnya membawa pada satu kesimpulan bahwa nalar yang dikembangkan oleh Shihab dalam tafsir *al-Mishbah*nya terkait dengan ayat-ayat yang penulis kategorikan sebagai ayat kebebasan beragama seperti Qs. Al-Baqarah ayat 256; Qs. Yunus ayat 99; Qs. Al-Kahfi ayat 29 dan Qs. Al-Kafirun ayat 6 adalah nalar inklusif. Sebuah nalar berfikir yang terbuka terhadap agama lain namun tetap konsisten dengan keyakinan agama yang dianutnya.

Hasil penafsiran semacam ini memberikan harapan baru dalam mendorong terjadinya kehidupan yang harmonis antar umat beragama dengan tetap berpegang teguh pada keyakinan masing-masing yang telah dipilihnya. Harapan yang demikian hanya akan terwujud jika masing-masing penganut agama di negeri ini mampu menanggalkan sikap eksklusif yang berakhir pada klaim kebenaran masing-masing agama yang kemudian dijadikan alat untuk mempertentangkannya. Sikap yang diharapkan dalam menghadapi keragaman ini adalah nalar inklusif yang harus dikembangkan.

⁵⁰ Ibid., hal. 2

⁵¹ Zakiyuddin Baidhawiy, “Piagam Madinah dan Pancasila: Prinsip-Prinsip Kehidupan Bersama dalam Berbangsa dan Bernegara”, dalam, Wawan Gunawan Abd. Wahid (ed.), *Fikih Kebhinnekaan* (Bandung: Mizan, 2015), hal. 128

⁵² Rahmad Asril Pohan, *Toleransi Inklusif: Menapak Jejak Sejarah Kebebasan Beragama dalam Piagam Madinah* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), 330

Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi, "Toleransi Agama dalam Masyarakat Majemuk: Perspektif Muslim Indonesia", dalam, Elza Taher, Peldi (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Effendi* (Jakarta: Democracy Project, 2011)
- Baidhawi, Zakiyuddin, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: PSAP, 2005)
- _____, "Piagam Madinah dan Pancasila: Prinsip-Prinsip Kehidupan Bersama dalam Berbangsa dan Bernegara", dalam, Wawan Gunawan Abd. Wahid (ed.), *Fikih Kebhinnekaan* (Bandung: Mizan, 2015)
- Basuki, A. Singgih, *Pemikiran Keagamaan A. Mukti Ali* (Yogyakarta: SUKA Press, 2013)
- Federspiel, Howard M., *Kajian al-Quran di Indonesia*, terj. (Bandung: Mizan, 1996)
- Frank Whaling, "Pendekatan Teologis", dalam, Peter Connoly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. (Yogyakarta: LkiS, 2009)
- Ghofir, Jamal, *Piagam Madinah: Nilai Toleransi dalam Dakwah Nabi Muhammad SAW* (Yogyakarta: Aura Pustaka, 2012)
- Ghufron, Ghufron. "Relasi Islam-Kristen: Studi Kasus di Desa Tegalombo, Pati, Jawa Tengah. *Progresiva : Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam*. Vol. 9 No. 1 (2020)
- Gusman, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Heremeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013)
- Haekal, Muhammad Husain, *Abu Bakar al-Shiddiq* (Bogor: PT. Pustaka Litera Antar Nusa, 2012)
- Husain, Shalih ibn 'Abdirrahman (al-), *al-Hurriyah al-Diniyah fi al-Mamlakah al-'Arabiyah* (Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-Ta'awun, 1995)
- Khalil, Mohammad Hassan, *Islam dan Keselamatan Pemeluk Agama Lain* (Bandung: Mizan, 2016)
- Lewis, Bernard, *Islam dalam Krisis: antara Perang Suci dan teror Kotor* (Surabaya: Jawa Pos Press, 2004)
- Ma'arif, Ahmad Syafi'I, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan* (Bandung: Mizan, 2015)
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992)
- Mustafa P., M. *Quraish Shihab: Membumikan Kalam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010)
- Muaddab, Hafis. "Diskursus Minoritas Melalui Kurikulum, Buku, dan Kultur di Sekolah", *Progresiva : Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam*. Vol. 9 No. 1 (2020)
- Nata, Abuddin, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2001)
- Pohan, Rahmad Asril, *Toleransi Inklusif: Menapak Jejak Sejarah Kebebasan Beragama dalam Piagam Madinah* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014)
- Qardhawi, Yusuf (al-), *Kaifa Nata'amalu Ma'a al-Qur'an al-'Adzim* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2000)
- Rahman, Fazlur, *Tema Pokok al-Quran*, terj. (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996)

- Rohidin, *Konstruksi Baru Kebebasan Beragama: Menghadirkan Nilai Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab di Negara Hukum Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2015)
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999)
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000)
- _____, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, vol. 6 (Jakarta: Lentera Hati, 2000)
- _____, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, vol. 8 (Jakarta: Lentera Hati, 2000)
- _____, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, vol. 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2000)
- Sudarto, *Wacana Islam Progresif: Reinterpretasi Teks Demi Membebaskan yang Tertindas* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2014)
- Usman, Fatimah, *Wahdatul Adyan: Dialog Pluralisme Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2002)
- Zuhdi, M. Nurdin, *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014)
- الدر المنثور - (ج 6 / ص 359)
تفسير ابن كثير - (ج 4 / ص 259)
تفسير الطبري - (ج 18 / ص 9)
تفسير الطبري - (ج 24 / ص 662)