



Skripsi

ISLAM DALAM AL-QURAN
(Studi Analisis Penafsiran Kata *Al-Islām* dalam
Tafsir Al-Maraghi)

Oleh:

Agus Rahman Setiawan
(NIMKO : 6972020114002)

Pembimbing:

Hasyim Adnani, MA

Skripsi ini diajukan kepada STFI Sadra untuk memenuhi syarat
melakukan penelitian lebih lanjut untuk memperoleh gelar S1

PROGRAM STUDI S1 ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR
SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM SADRA
JAKARTA
2019

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

Laporan skripsi ini disusun oleh,

Nama : Agus Rahman Setiawan
Nimko : 6972020114002
Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Instansi : Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra Jakarta
Judul : Islam dalam Al-Quran (Studi Analisis Penafsiran
Kata *Al-Islām* dalam Tafsir al-Marāgi)

Telah disahkan oleh dewan sidang skripsi:

Hasan Asy'ari, ME Date _____ (.....)
(*Dosen Penguji*)

Nano Warno, Ph.D Date _____ (.....)
(*Dosen Penguji*)

Hasyim Adnani, MA Date _____ (.....)
(*Dosen Pembimbing*)

LEMBAR PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Agus Rahman Setiawan

NIM/NIMKO : 14.3.1.111.002/6972020114002

Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa penelitian yang berjudul “Islam Dalam Al-Quran (Studi Analisis Penafsiran Kata *Al-Islām* dalam Tafsir Al-Marāgi)” ini merupakan hasil karya peneliti sendiri, bukan hasil dari plagiasi atau pun karya orang lain. Jika di kemudian hari ditemukan pelanggaran, maka saya siap menerima sanksi dari instansi terkait.

Demikian surat pernyataan ini saya buat untuk digunakan sebagaimana mestinya.

Jakarta, 8 Juli 2019
Yang menyatakan,

Agus Rahman Setiawan

*“Skripsi adalah bukti
bahwa doa tak pernah cuma,
dan usaha tak pernah hanya”*

-Iwan Maxi-

ABSTRAK

Dalam tradisi tafsir Quran, penafsiran tentang kata *al-Islam*, terutama dalam QS. Ali Imran [3]: 19, 85 dan QS. Al-Maidah [5]: 3 memang menghasilkan banyak perdebatan. Di antara perdebatan tersebut beberapa kelompok menafsirkan Islam dalam beberapa ayat di atas secara eksklusif, yakni Islam dalam makna syariat Muhammad. Sedang dalam beberapa ayat lainnya dalam al-Quran dapat kita temukan bahwa predikat muslim bukanlah hanya diberikan kepada Nabi Muhammad saja, melainkan juga kepada Nabi sebelumnya. Sehingga dengan dasar tersebut beberapa mufasir lainnya menafsirkan kata *al-Islam* dalam ayat tersebut secara inklusif, yakni Islam dalam makna agama, meliputi syariat Musa, dan Isa atau yang kini sering dikaitkan dengan Kelompok Yahudi dan Nasrani. Melalui Tafsir al-Marāgi peneliti ingin menyampaikan perspektif lain di antara dua perdebatan tersebut. 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 ditemukan bahwa menurut al-Marāgi, Islam dalam al-Quran memiliki dua konteks makna yang berbeda, yakni Islam sebagai Agama dan Islam sebagai Syariat.

Kata Kunci: *Al-Islām, Islam Inklusif, Islam Eksklusif, Al-Marāgi, Islam Sebagai Syariat, Islam Sebagai Agama*

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterai Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turabiyān* dengan beberapa pengecualian.¹

A. Konsonan

| | | |
|--------|--------|-------|
| b = ب | z = ز | f = ف |
| t = ث | s = س | q = ق |
| th = ث | sh = ش | k = ك |
| j = ج | ṣ = ص | l = ل |
| ḥ = ح | ḍ = ض | m = م |
| kh = خ | ṭ = ط | n = ن |
| d = د | ẓ = ظ | h = ه |
| ẓ = ذ | ‘ = ع | w = و |
| r = ر | G = غ | y = ي |

B. Vokal

1. Pendek

| | |
|--------|------------------|
| ـَ = a | كَتَبَ kataba |
| ـِ = i | سُئِلَ su'ila |
| ـُ = u | يَذْهَبُ yaẓhabu |

¹ STFI Sadra, *Pedoman Penulisan Skripsi, Tesis, dan Disertasi Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra Periode 2012-2017*, (Jakarta: STFI Sadra, 2012) 42.

2. Panjang

| | |
|----------|----------------|
| أ... = ā | قَالَ qāla |
| إِي = ī | قِيلَ qīla |
| أُو = ū | يَقُولُ yaqūlu |

3. Diftong

| | |
|----------|--------------|
| أَي = ai | كَيْفَ kaifa |
| أُو = au | حَوْلَ ḥaula |

C. Ta' Marbutah (ة)

Ta'marbutah yang diidafkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti lafal معرفة الله في ditulis *fi ma'rifat Allāh*. “Ta” marbutah yang bersambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis “h”, seperti lafal المدينة الفاضيلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggandakan dua huruf, seperti lafal عقلية ditulis *'aqliyyah*, فعلية ditulis *fi'liyyah*, dan قوة ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata seperti عدو ditulis *'aduw*.

E. Kata sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf shamsiyyah maka ditulis sesuai dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf al-qamariyyah.

F. Pengecualian transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia seperti lafal سنة الله maka akan ditulis sunnatullāh, dan juga asma al-husna seperti عبدالرحمن maka akan ditulis ‘Abdurrahmān dan جلال الدين maka akan ditulis Jalāluddīn.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah swt., Tuhan Sang Maha Cinta dan Kasih Sayang, berkat rahmat dan hidayat-Nya peneliti dapat menyelesaikan laporan penelitian ini. Shalawat serta salam semoga tersampaikan kepada Baginda Muhammad saw., utusan Tuhan yang mengajarkan perdamaian, kasih sayang dan kebajikan serta pembawa rahmat bagi seluruh alam.

Penelitian Skripsi berjudul “Islam Dalam Al-Quran (Studi Analisis Penafsiran Kata *Al-Islām* dalam Tafsir Al-Marāgi)” merupakan usaha peneliti untuk melakukan reinterpretasi atas semakin berkembangnya penafsiran kata Islam yang dilakukan secara eksklusif oleh beberapa mufasir. Namun, bukan untuk menjadi yang sebaliknya, yakni menafsirkan secara inklusif total, melainkan berusaha menghadirkan penafsiran yang menengahi dua kutub tersebut, menghadirkan tafsir inklusif yang tetap tidak mengabaikan sisi eksklusif yang terdapat di dalamnya.

Setelah melalui berbagai proses, dan kendala yang menghadang selama proses penelitian, pada akhirnya penelitian ini dapat tersaji dengan semaksimal mungkin, sesuai kemampuan peneliti. Tak tergambar rasa bahagia yang muncul setelahnya, mengingat penelitian ini menghabiskan banyak waktu, tenaga, dan pikiran. Tentu saja tersajinya penelitian ini bukanlah atas usaha peneliti sendiri, melainkan karena bantuan yang diberikan oleh berbagai pihak.

Demikian peneliti mempersembahkan hasil penelitian ini kepada pembaca. Peneliti mengucapkan terimakasih kepada pihak-pihak yang telah turut membantu penyelesaian hasil laporan ini. Ucapan terimakasih kepada:

1. Para *Stakeholder* STFI Sadra yang telah memberikan berbagai fasilitas yang mendukung tersusunnya Skripsi ini, juga yang telah memberi kesempatan kepada peneliti untuk melakukan penelitian, hingga proses perizinan.
2. Hasyim Adnan, MA., selaku dosen pembimbing yang telah dengan murah hati mengantarkan penelitian ini hingga ujung meja sidang. Tanpa itu semua penelitian ini tidak akan diselesaikan dengan maksimal.
3. Fuad Mahbub Siraj Ph.D., yang telah mengorbankan waktunya untuk senantiasa menjadi teman diskusi sekaligus guru yang membimbing, mengarahkan, mengoreksi, hingga peneliti dapat menyelesaikan laporan ini.
4. Orang tua peneliti, Bapak Muhadi dan Ibu Markinah yang selalu memberi dukungan baik secara materiil maupun moril dan doa kepada peneliti serta selalu memberikan motivasi ketika terdapat masalah meskipun tidak hadir secara lahiriah di sisi peneliti. Tetapi segala dukungan yang tersalurkan dari keduanya sangat berarti guna terus menguatkan fisik, pikiran dan jiwa peneliti, dalam menerjang setiap kemalasan, kepenatan dan kebingungan dalam proses penyusunan skripsi ini.
5. Seluruh teman angkatan 2014 yang selalu memberikan dukungan bagi peneliti untuk terus semangat dan memberi keceriaan ketika menemui kendala.
6. Teman asrama, yang senantiasa menemani dan bersama dalam segala kondisi. Ketika dalam kondisi terpuruk kami mengeluh bersama, dalam kondisi bahagia kami main *game* bersama, dan dalam kondisi tertekan kami amnesia bersama.
7. Kepada seluruh penulis buku yang menjadi referensi dalam penelitian ini, juga dosen, guru, teman seangkatan, senior, ataupun junior yang sempat menjadi teman diskusi, baik secara langsung tatap muka, tatap ponsel, atau tatap kata dalam setiap paragraf buku yang ditulisnya. Berbagai sumber, informasi, dan pengetahuan yang penulis dapat dari mereka amat sangat membantu dalam tersusunnya baris demi baris skripsi ini.

Peneliti menyadari bahwa penyusunan hasil peneitina ini masih jauh dari kata sempurna, namun semoga dengan kerja keras ini pembaca berkenan untuk dapat memberi kritik juga saran yang membangun bagi peneliti, sehingga peneliti dapat belajar dari kesaahan dan memperbaikinya guna meningkatkan kualitas penulisan berikutnya.

Jakarta, 8 Juli 2019

Peneliti

Agus Rahman Setiawan

DAFTAR ISI

| | |
|---|-----------|
| LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI..... | i |
| LEMBAR PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI | ii |
| ABSTRAK | iv |
| PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN | v |
| KATA PENGANTAR | viii |
| DAFTAR ISI | xi |
| BAB I PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang | 1 |
| B. Permasalahan | 14 |
| 1. Identifikasi Masalah | 14 |
| 2. Pembatasan Masalah | 15 |
| 3. Rumusan Masalah | 15 |
| C. Tujuan Penelitian | 15 |
| D. Manfaat Penelitian | 16 |
| E. Kajian Pustaka | 16 |
| F. Metodologi Penelitian | 22 |
| G. Sistematika Penulisan | 23 |
| BAB II TINJAUAN UMUM SEPUTAR KATA | |
| AL-ISLĀM DALAM AL-QURAN | 24 |
| A. Pengertian Kata al-Islām | 24 |
| 1. Pengertian Islam Secara Etimologis | 24 |
| 2. Pengertian Islam Secara Terminologis | 27 |

| | |
|--|--------|
| B. Pengertian Kata al-Dīn | 32 |
| 1. Pengertian Din secara Etimologis | 32 |
| 2. Pengertian Din secara Terminologis | 34 |
| C. Kata al-Islām dalam al-Quran | 37 |
| D. Diskursus Penafsiran Kata al-Islām di Kalangan Mufasir.. | 41 |
| 1. Penafsiraaan Islam Inklusif | 42 |
| 2. Penafsiran Islam Eksklusif | 48 |
| E. Perdebatan Dialektis Terkait Naskh Syariat Pra Muhammad dan Ayat-Ayat Polemik terhadap Komunitas Agama Lain | 51 |
| 1. Perdebatan Terkait Naskh Syariat Pra Muhammad | 51 |
| 2. Perdebatan Terkait Ayat-Ayat Polemik terhadap Komunitas Agama Lain | 57 |
| BAB III TINJAUAN UMUM TAFSIR AL-MARĀGI | 62 |
| A. Biografi Mufasir | 62 |
| B. Karakteristik Tafsir al-Marāgi | 66 |
| 1. Latar Belakang Penulisan dan Profil Tafsir al-Marāgi | 66 |
| 2. Corak Tafsir al-Marāgi | 68 |
| 3. Metode Tafsir al-Marāgi | 71 |
| 4. Sumber Rjukan Tafsir | 76 |
| 5. Sistematika Penyajian Tafsir | 78 |
| C. Komentar Ulama dan Intelektual Muslim Terhadap al-Maragi dan Tafsirnya | 81 |
| BAB IV ISLAM PERSPEKTIF TAFSIR AL-MARĀGI | 84 |
| A. Penafsiran Kata Islam Perspektif al-Marāgi | 84 |

| | |
|--|-----|
| 1. Islam Sebagai Agama | 85 |
| 2. Islam Sebagai Syariat | 91 |
| | |
| B. Relevansi Penafsiran Kata Islam Perspektif al-Marāgi terhadap Keberagaman Umat | 105 |
| | |
| BAB V PENUTUP | |
| A. Kesimpulan..... | 110 |
| B. Saran | 111 |
| | |
| DAFTAR PUSTAKA | 112 |

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Secara umum, fungsi agama dalam kehidupan dapat dilihat dari aspek personal dan sosial. Aspek personal agama memiliki fungsi untuk memenuhi kebutuhan yang sifatnya individual seperti halnya kebutuhan akan keselamatan, kebermaknaan hidup, pembebasan atas rasa bersalah, kekhawatiran akan kematian, dan seterusnya. Sementara pada aspek sosial agama berfungsi untuk memberikan kesadaran peran manusia dalam kehidupan berkeluarga dan bermasyarakat, seperti halnya menjalin ikatan persaudaraan, kesadaran akan keberagaman, hubungan transaksional dan berbagai macam penyelesaian masalah sosial dalam rangka menciptakan keharmonisan dalam tatanan kehidupan.¹

Hanya saja, pemahaman agama dalam masyarakat tak melulu berdampak positif. Nasaruddin Umar mengatakan bahwa agama memiliki dua dampak, yakni dampak positif yang berupa daya penyatuan (*centripetal*) dan juga dampak negatif yang berupa daya pemecah belah (*centrifugal*). Agama sebagai penyatu dapat terlihat dari berbagai doktrin agama-agama yang lebih mementingkan kerukunan antar manusia.² Analisis yang disampaikan oleh Emile Durkheim tentang fungsi agama dalam ranah sosial mengafirmasi hal tersebut, bahwa agama merupakan sumber keteraturan sosial dan moral yang mengikat anggota masyarakat ke dalam suatu proyek sosial bersama, sekumpulan nilai

¹ Lajnah Pentashih Mushaf al-Quran, *Hubungan Antar Umat Beragama: Tafsir Al-Quran Tematik*, (Jakarta: LPMA, 2008), hal. 1

² Nasaruddin Umar, *Islam Fungsional: Revitalisasi dan Reaktualisasi Nilai-Nilai Keislaman*, (Jakarta: Quanta, 2014), hal. 80

dan tujuan bersama.³ Sedangkan agama sebagai daya pemecah belah terjadi ketika masing-masing penganut agama mengklaim bahwa ajaran yang dianutnya adalah ajaran yang paling benar sehingga menganggap yang lain salah, kemudian saling mengkafirkan, saling menyesatkan, hingga pada tahap memaksa keyakinan dengan jalan kekerasan.⁴ Dari dua kemungkinan itu, Sindhunata mengatakan bahwa dengan agama, orang bisa saling mencinta, tetapi dengan agama pula orang bahkan bisa saling menghancurkan dan membunuh.⁵

Memang pada dasarnya kecenderungan untuk mengklaim sebagai yang paling benar (*truth claim*) sudah menjadi watak dasar dari masyarakat beragama. *Truth claim* memang selalu ada dalam kepercayaan atau agama manapun, baik dari sisi normatif ataupun sosiologis. 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.⁶

Tak dapat kita abaikan bahwa *truth claim* dalam satu sisi harus dipegang teguh, bahkan berpendirian bahwa agama kita adalah agama yang terbaik atau satu-satunya wahyu sejati bukanlah ekspresi dari fanatisme agama atau intoleransi, melainkan sebuah ekspresi keyakinan dan keimanan spiritual. Tertabraknya batas antara keimanan dan fanatisme baru terjadi manakala seseorang tidak dapat menghargai tradisi agama dan keyakinan lain.⁷

³ Ulya, *Berbagai Pendekatan dalam Studi al-Quran: Penggunaan Ilmu-Ilmu Sosial, Humaniora dan Kebahasaan dalam Penafsiran al-Quran*, cct. 1 (Yogyakarta: Idea Press, 2017), hal. 32

⁴ Lihat, Afif Rifa'i, "Agama dan Integrasi Sosial Antar Pemeluk Agama di Kabupaten Sleman Yogyakarta", dalam *Jurnal Penelitian Agama*, (Purwokerto: STAIN Purwokerto, No. 21, Tahun 1999), hal. 110

⁵ Sindhunata, dalam pengantar buku Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2003), hal. 13

⁶ Said Aqil Siraj, *Islam Kalap dan Islam Karib*, (Jakarta: Daulat Press, 2014), hal. 25

⁷ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths: Titik Temu dan Titik Seteru antara Islam, Kristen dan Yahudi*, (Jakarta: Serambi, 2006), hal. 309

Sehingga dapat dipahami bahwa fanatisme bukanlah ditandai oleh tiadanya kesepakatan, melainkan tidak adanya penghargaan dan toleransi. Bentuk fanatisme tersebutlah yang biasanya memunculkan tindakan pemaksaan untuk terciptanya pemahaman yang sama terhadap ajaran agama, yang sama halnya dengan meniadakan agama itu sendiri dan kemudian akan menyebabkan prasangka negatif dan konflik.⁸ Sebab persoalan agama memang merupakan hal yang sensitif, sehingga melalui sentimen keagamaan, seseorang atau kelompok orang secara psikologis mudah dimobilisasi.⁹

Dalam tradisi Islam, kecenderungan terhadap adanya *truth claim* oleh beberapa mufasir disandarkan atas penafsiran kata *al-Islām* dalam al-Quran. Sekalipun sebagaimana telah disebut di atas bahwa *truth claim* sebenarnya adalah hal yang wajar dalam sebuah agama, namun penafsiran tersebut dianggap kurang tepat oleh kelompok mufasir lainnya. Jika langsung merujuk ke ayat seperti halnya dalam QS. Āli Imrān [3]: 19¹⁰, QS. Āli Imrān [3]: 85¹¹, dan QS. al-Māidah [5]: 3¹² serta beberapa ayat yang senada lainnya akan

⁸ Moh. Rohib, *Ilmu Pendidikan Islam Pengembangan Pendidikan Integratif di Sekolah, Keluarga dan Masyarakat*, (Yogyakarta: LkiS, 2009), hal. 189

⁹ Ahsanul Khalikin dan Fathuri (ed), *Toleransi Beragama di Daerah Rawan Konflik*, (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2016), hal. 1

¹⁰ QS. Āli Imrān [3]: 19

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

Terjemahannya: “*Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi al-Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya.*”

¹¹ QS. Āli Imrān [3]: 85

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

Terjemahannya: “*Barangsiapa mencari kepatuhan (din) selain Islam maka kepatuhan itu sekali-kali tidak akan diterima darinya, dan di akhirat ia termasuk di antara orang-orang yang rugi.*”

¹² QS. Al-Maidah [5]: 3

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

terlihat adanya dua model yang saling bertolak belakang. Model pertama, memahami bahwa Islam yang dikatakan dalam ayat tersebut adalah Islam sebagai agama formal—agama yang dibawa oleh Nabi Muḥammad—sehingga terkadang membuahkan sikap *truth claim* karena seakan mengesampingkan kebenaran agama (agama dengan “a” kecil)¹³ yang lain. Sedang model lainnya mengatakan bahwa kata Islam dalam ayat tersebut adalah suatu nilai ajaran, yaitu ajaran tentang berserah diri—yang merupakan terjemahan leksikal dari kata *al-Islām* itu sendiri. Mun’im Sirry menyebut kelompok yang menafsirkan dengan model pertama sebagai kelompok “eksklusifis”, dan kelompok kedua sebagai kelompok “inklusifis”.¹⁴

Muḥammad Nawawī al-Jāwī merupakan salah satu mufasir yang lebih cenderung menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan model pertama. Dalam tafsirnya ia mengatakan bahwa, setelah turunnya QS. Āli Imrān [3]: 19, maka tiada agama yang diridhai Allah selain agama Islam, yaitu yang mengajarkan tauhid dan mengamalkan syariat mulia yang menjadi pegangan para rasul. Meski dalam ayat tersebut tidak dijelaskan secara lugas, bahwa syariat mana yang di maksud—syariat secara keseluruhan atau terbatas syariat yang dibawa oleh Nabi Muḥammad. Akan tetapi dalam penjelasan berikutnya ia menyatakan bahwa ayat ini diturunkan ketika orang-orang Yahudi mengklaim bahwa tiada agama yang lebih utama dari agama Yahudi dan ketika orang-orang Nasrani mengklaim bahwa tiada agama yang lebih utama selain agama Nasrani. Ayat ini disebutkan turun sebagai sangkalan.¹⁵ Dengan demikian jelaslah,

Terjemahannya: “...pada hari itu telah ku sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku ridhai Islam itu jadi agama bagimu...”

¹³ Dalam hal ini, agama dengan “a” kecil dimaksudkan sebagai syariat yang diturunkan kepada setiap nabi, sedangkan agama dengan “A” besar dimaksudkan sebagai Agama yang mencakup syariat tersebut.

¹⁴ Mun’im Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Quran terhadap Agama Lain*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2013), hal. xxiii-xxiv

¹⁵ Muḥammad Nawawī al-Jāwī, *Tafsīr al-Munīr: Marāḥ Labīd*, diterjemahkan oleh Bahrun Abu Bakar, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2011). hal. 330

bahwa maksud syariat dalam kalimat tersebut adalah syariat yang dibawa oleh Nabi Muḥammad.

Sejalan dengan pendapat di atas, al-Baghawī menjelaskan bahwa, disebutnya *al-Islām*—dalam arti agama formal yang dibawa oleh Nabi Muḥammad—sebagai agama yang diridhai Allah adalah karena ia menganggap bahwa kaum Yahudi dan Nasrani telah keluar dari Islam. Dalam hal ini yang ia maksudkan sebagai “keluar dari Islam” adalah dalam artian generik, berserah diri. Sehingga karenanya mereka menjadi orang yang tersesat karena mengingkari kenabian Muḥammad dan tidak mengesakan Allah.¹⁶

Hal tersebut juga tersampaikan dalam tafsir Ibn Kathīr, dikatakan bahwa QS. Ali Imran [3]:19 adalah kabar dari Allah bahwasanya tidak ada agama di sisi-Nya selain Islam. Ia lebih jelas menegaskan bahwa Islam dalam hal ini dimaksudkan sebagai mengikuti para rasul dan setiap apa yang mereka bawa pada setiap saat hingga berakhir pada Muhammad. Sehingga setelah turunnya wahyu kepada Nabi Muhammad, maka jalan menuju Allah telah ditutup kecuali melalui jalan Muhammad dan barangsiapa yang memeluk agama yang tidak sejalan dengan syariatnya tidak akan pernah diterima.¹⁷

Menanggapi penafsiran yang bernada eksklusif seperti yang dilakukan oleh beberapa mufasir di atas, Jalaluddin Rakhmat kemudian turut andil dalam berkomentar bahwa pernyataan tentang hilangnya validitas semua syariat pra Muhammad setelah datangnya syariat Muhammad, sebab adanya Islam telah menganulir syariat sebelumnya, adalah suatu yang mengada-ada. Ia menjelaskan lebih lanjut, bahwa tidak akan tepat mengibaratkan hal tersebut layaknya kedatangan uang Republik yang menjadikan tidak berlakunya uang Belanda. Baginya argumentasi tersebut tidak memiliki dalil yang memperkuatnya dalam al-Quran ataupun sunah. Baginya ayat yang

¹⁶ Abū Muḥammad Ḥusain ibn Mas’ud al-Baghawī, *Ma’ālim al-Tanzil fi Tafsīr al-Qurān*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H) hal. 421-422

¹⁷ ‘Abū al-Fidā’ Ismail Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, Vol. 1, (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), hal. 216

bermakna umum tidak boleh diartikan khusus kecuali dengan keterangan yang kuat.¹⁸

Jika melihat kepada pengertian secara bahasa, dalam “Mu’jam al-Maqayis fiy al-lughah”, Islam yang berasal dari asal kata *aslama-yuslimu-Islaman* merupakan sinonim dari kata *al-inqiyad* yang berarti tunduk.¹⁹ Sementara itu dalam kamus “Al-Munjid”, Islam bermakna tunduk, patuh dan memasrahkan diri, menyerahkan diri.²⁰ Ketundukan dan kepatuhan serta penyerahan diri tersebut dipersembahkan kepada Allah dengan tanpa tawar menawar.²¹

Ketundukan atau penyerahan diri tersebutlah yang membedakan Islam sebagai agama monoteis dengan agama politeis.²² Agama politeis mendewakan para dewa untuk kepentingan pihak yang mendewakan, di mana dewa diminta untuk mencocoki kehendak sang peminta melalui persembahan yang *notabene* semacam sogokan. Sebaliknya, agama monoteis semacam Islam, mendorong penyembahan terhadap Tuhan sebagai wujud ketundukan kepada zat yang memang wajib disembah.²³

Ketundukan semacam itu tidak semata-mata diajarkan oleh Nabi Muḥammad, para Nabi dan Rasul sebelum beliau juga membawa ajaran tentang ketundukan tersebut, sebab dalam al-Quran pun disebutkan bahwa mereka adalah seorang muslim.

¹⁸Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan*, (Jakarta: Scrambi Ilmu Semesta, 2006), hal. 30

¹⁹Abû Al-Husain Ahmad ibn Fâris ibn Zakariya, *Mu’jam Al-Maqâyis fiy Al-Lughah*, (Beirut: Dâr Al-Fikr, 1994), hal 487

²⁰ Louis Ma’luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A’lam*, al Mathabah al-Katsulikiyyah (ed.), (Beirut: Dar el-Mashreq, 1973), hal. 347

²¹ Muḥammadin, “Kebutuhan Manusia Terhadap Agama”, dalam *Jurnal Ilmu Islam*, (Palembang: IAIN Raden Fatah Palembang, Th. XIV/ No. 1, 2013), hal. 105

²² Dalam kepasrahan dan ketundukan pada Tuhan tersebut, menurut Husein Muhammad, terkandung keyakinan bahwa hanya Tuhanlah satu-satunya yang harus disembah, dipuja dan diagungkan. Lihat, Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme kepada Mahaguru Pencerahan*, Cet. I, (Bandung: Mizan Media Utama, 2011), hal. 5-6.

²³ Wawancara pribadi dengan Fuad Mahbub Siraj, Jakarta, 15 Mei 2018

Hal tersebut secara jelas dapat kita lihat dalam kitab suci, bahwa derivasi kata *al-Islām* atau sikap pasrah kepada Tuhan itu tak hanya ditujukan kepada ajaran Muhammad, kata tersebut disandarkan pula pertama kali disandarkan sebagai inti agama Nabi Nuḥ, sebagaimana tercatat dalam QS. Yunūs [10]: 72²⁴. Dalam ayat tersebut Nabi Nuḥ mendapat perintah Allah untuk menjadi salah seorang muslim. Selain itu dalam QS. Āli Imrān [3]: 67²⁵, dikatakan bahwa Ibrāhīm adalah seorang yang lurus dan muslim, ia pun tidak termasuk golongan orang-orang yang mempersekutukan Tuhan. Ajaran pasrah (*al-Islām*) tersebut kemudian diwasiatkan oleh Ibrāhīm dan Ya'qūb, kepada anak-anaknya, sebagaimana tersebut dalam QS. Al-Baqarah [2]:132-133²⁶. Begitu pula dengan Nabi ʿIsā dan Mūsā, ajaran yang beliau bawa juga merupakan ajaran pasrah kepada Tuhan, sebagaimana tersebut dalam QS. Āli Imrān [3]: 52²⁷ dan QS. Yunūs [10]: 84²⁸. Lebih luas lagi, dalam QS. al-Baqarah [2]:

²⁴ Terjemahannya: *“Maka jika kamu berpaling (dari perintah-Ku), aku tidak meminta imbalan sedikitpun darimu. Imbalanku tidak lain hanyalah dari Allah, dan aku diperintahkan agar termasuk golongan orang-orang Muslim (berserah diri).”* (QS. Yunus [10]: 72)

²⁵ Terjemahannya: *“Ibrahim bukanlah seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, tetapi dia adalah seorang yang lurus, Muslim dan tidaklah termasuk orang-orang musyrik.”* (QS. Ali Imran [3]: 67)

²⁶ Terjemahannya: *“Dan Ibrahim mewasiatkan (ucapan) itu kepada anak-anaknya, demikianlah pula Yakub. ‘Wahai anak-anakku! Sesungguhnya Allah telah memilih agama ini untukmu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam keadaan Muslim. Apakah kamu menjadi saksi saat maut akan menjemput Yakub, ketika dia berkata kepada anak-anaknya, ‘Apa yang kamu sembah sepeninggalku?’ Mereka menjawab, ‘Kamu akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan nenek moyang mu yaitu Ibrahim, Ismail dan Ishak, (yaitu) Tuhan yang Maha Esa dan kamu (hanya) berserah diri kepadanya.’”* (QS. Al-Baqarah [2]: 132-133)

²⁷ Terjemahannya: *“Maka ketika Isa merasakan keingkarannya mereka (Bani Israil, dia berkata, ‘Siapakah yang akan menjadi penolongku untuk (menegakkan agama) Allah?’ Para Hawariyyun (sahabat setianya) menjawab, ‘Kamilah penolong (agama) Allah. Kami beriman kepada Allah, dan saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang Muslim.’”* (QS. Ali Imran [3]: 52)

²⁸ Terjemahannya: *“Dan Musa berkata, ‘Wahai kaumku! Apabila kamu beriman kepada Allah, maka bertawakallah kepada-Nya, jika kamu benar-benar orang Muslim (berserah diri).’”* (QS. Ali Imran [3]: 84)

136²⁹ disebutkan pula dalam al-Quran bahwa sesungguhnya ajaran yang diserukan oleh para Nabi dan Rasul lintas zaman adalah Islam.

Bahkan tak hanya itu, jika kita melihat pada QS. *Āli Imrān* [3]: 83³⁰, maka dari ayat tersebut dapat kita lihat bahwa derivasi kata *al-Islām* pun disandarkan kepada kepada makhluk selain manusia, sebab dijelaskan dalam ayat tersebut segala apa yang di langit dan di bumi berserah diri kepada Allah, yakni dengan berserah diri (berislam) dengan suka-rela atau terpaksa.³¹

Hal tersebutlah yang menjadi salah satu landasan bagi para mufasir yang cenderung menafsirkan Islam secara inklusif. Seperti halnya Abdullah Yusuf Ali, yang cenderung lebih terbuka dalam menafsirkan kata *al-Islām*. Dalam komentarnya terhadap QS. *Āli Imrān* [3]: 85 ia menyatakan bahwa:

“Seorang Muslim tidak mengakui mempunyai agama yang khas untuk dirinya. Islam bukanlah sebuah sekte atau agama etnis. Dalam pandangannya, agama adalah satu (sama) karena kebenaran adalah satu (sama). Ia adalah agama yang diajarkan oleh semua Nabi yang terdahulu. Ia adalah kebenaran kepada suatu kesadaran tentang adanya kehendak dan rencana Tuhan serta sikap pasrah suka rela (dengan senang hati) kepada kehendak dan rencana itu. Kalau seseorang menghendaki agama selain sikap itu, ia tidak sejati (palsu) kepada hakikat dirinya sendiri, sebagaimana ia tidak sejati kepada kehendak dan rencana Tuhan. Orang semacam itu tidak dapat diharapkan

²⁹ Terjemahannya: “Katakanlah, ‘Kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami, dan kepada apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Yakub, dan anak cucunya, dan kepada apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorangpun di antara mereka, dan kami berserah diri kepada-Nya.’”(QS. Al-Baqarah [2]: 136)

³⁰ Terjemahannya: “Maka mengapa mereka mencari agama yang lain selain agama Allah, padahal apa yang di langit dan di bumi berserah kepada-Nya, (baik) dengan suka maupun terpaksa, dan hanya kepada-Nya mereka dikembalikan.”(QS. *Āli Imran* [3]: 83)

³¹ Nanang Tahqiq, “Perdebatan dan Argumentasi Semua Agama adalah Islam”, dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Vol. 1, No. 4, Juli 2012), hal. 371

mendapatkan petunjuk, sebab ia dengan sengaja telah menolak petunjuk itu.”³²

Pemaparan yang disampaikan di atas, secara jelas menolak pemaknaan Islam sebagai institusi. Sebaliknya, ia menegaskan Islam adalah sikap pasrah suka rela.

Sementara itu, Rasyīd Riḍā menjelaskan makna Islam dalam QS. Ali Imrān [3]: 19 dan 85 dengan lebih dahulu mendefinisikan Islam dari sisi bahasa. Ia menjelaskan bahwa Islam yang merupakan bentuk *maṣḍar* dari *aslama* memiliki makna “tunduk”, “menyerah”, “memenuhi” atau “melakukan”.³³

Lebih lanjut dalam memaknai dua ayat tersebut, ia menegaskan bahwa Islam sebagai *ḍīn al-Ḥaqq* (agama yang benar) dalam ayat tersebut berkaitan dengan seluruh makna linguistik istilah tersebut, namun lebih spesifik bermakna ketundukan. Sehingga kata Islam di sana juga mencakup seluruh syariat yang dibawa oleh para nabi terdahulu. Sebab pada hakikatnya, Islam adalah *rūḥ* dari agama Islam dengan syariat-syariat yang beragam yang diturunkan kepada setiap nabi.³⁴ Dengan demikian, lanjut Rasyīd Riḍā, Muslim sejati dalam pandangan al-Quran adalah siapa saja yang bersih dari noda-noda syirik terhadap Allah, ikhlas dalam beramal disertai keimanan. Tak memandang dari agama, periode dan tempat.³⁵

Buya Hamka dalam “Tafsir al-Azhār” juga mengungkapkan bahwa, QS. Ali Imrān [3]: 19 bercerita tentang hakikat bahwa yang benar-benar agama di sisi Allah adalah yang menyerahkan diri kepada-Nya saja. Jika tidak begitu, maka ia bukan agama. Sehingga agama yang diajarkan Nabi sejak Adam hingga Muhammad tidak lain adalah Islam. Semua ajaran nabi-nabi tersebut mengajak

³² Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran, Text, Translation, and Commentary*, (New Delhi: Goodwords Books, 2003) hal. 145, catatan 418

³³ Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Juz III, Cet ke-3 (Beirut: Dar-al-Fikr, tt), hal. 257

³⁴ Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Juz III, hal. 257

³⁵ Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Juz III, hal. 257

manusia supaya berislam, yakni menyerahkan diri dengan tulus-ikhlas kepada Tuhan, percaya kepada-Nya saja. Itulah hakikat Islam, sehingga siapapun yang telah mencapai tahap penyerahan diri kepada Allah yang esa, tidak bersekutu dengan yang lain, maka walaupun dia tidak memeluk ajaran atau syariat Muhammad, maka dengan sendirinya ia telah mencapai Islam. Syariat nabi bisa berubah karena perubahan zaman dan tempat, namun hakikat agama yang dibawa tetap satu.³⁶ Ia melanjutkan Islam pada hakikat aslinya memang tidak mengenal perbedan kulit, maupun keturunan, demikian seperti dituliskan dalam menafsirkan QS. Ali Imran [3]: 85.³⁷

Apa yang disebutkan oleh beberapa mufasir inklusif di atas, menurut Mun'im Sirry tidak lain adalah untuk menunjukkan bahwa al-Quran adalah kitab yang menopang toleransi dan penghormatan terhadap Ahli Kitab.³⁸ Tak keberatan memang, penafsiran tersebut hadir di tengah suasana hubungan antar beragama yang kian memanas, kiranya untuk meredam dan mendamaikan antar umat beragama. Sebab ditengah menyeruaknya ketegangan antar umat beragama, dimunculkan konsep universal yang dapat melingkupi ajaran-ajaran para nabi—khususnya yang terdapat pada Yahudi, Kristen, dan Islam (dalam konteks syariat Muhammad) selain bahwa secara geneologis dan normatif maupun genetif memiliki satu muara yang sama.³⁹

Namun sebenarnya dari kaca mata pandang mufasir eksklusif, makna universal tersebut bukannya ditolak secara keseluruhan. Sebab tak bisa dipungkiri memang bahwa Islam pada dasarnya memiliki makna penyerahan diri. Mereka pun tak memungkiri bahwa nabi-nabi sebelum Muhammad adalah muslim dan ajaran penyerahan diri tersebut diajarkan kepada pengikutnya.

³⁶ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid 2, (Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2013), hal 732-733

³⁷ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid 2, hal. 827

³⁸ Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. xxiii-xxiv

³⁹ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama: Millah Ibrahim dalam Tafsir Al-Mizan*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2016), hal. 3

Hanya saja, memang terdapat celah yang oleh kebanyakan sarjana inklusif sering diabaikan, misalnya unsur-unsur “eksklusif” dalam al-Quran.⁴⁰

Selain tiga ayat utama—yang meskipun masih dalam perdebatan—tak dapat dipungkiri bahwa adanya ayat lain yang bernada eksklusif. Misalnya yang disampaikan oleh Muhammad Hasan Qadran Qaramaliki, tentang ayat yang membicarakan perjanjian Nabi untuk mengimani dan menolong seorang Rasul datang kemudian, seperti terdapat pada QS. Ali Imran [3]: 81,⁴¹ serta beberapa ayat lain yang disebut oleh Mun’im Sirry sebagai ayat-ayat polemik—dalam arti ayat yang muncul sebagai kritik terhadap ajaran lain.⁴²

Penelitian ini nampak perlu kembali mendapat perhatian yang lebih. Sebab selain semakin gencarnya terjadi pengikisan makna terhadap kata *al-Islām* dalam realitas empirik, baik di kalangan pengkaji Islam ataupun lebih luas lagi di kalangan masyarakat umum,⁴³ wacana pengembalian makna Islam pada makna yang sebenarnya juga merupakan upaya menyatukan perbedaan-perbedaan yang ada pada setiap syariat yang diturunkan para Nabi, dalam satu titik temu, yakni sikap berserah diri kepada Allah. Hal tersebut kiranya juga dapat mengikis lahirnya konflik serta tragedi kemanusiaan berkepanjangan yang berlatar agama atau lebih tepatnya berlatar pemahaman agama.⁴⁴ Sebab dengan titik temu tersebut, akan terbentuk kondisi yang ideal untuk membangun wacana dialog dan kerjasama agama-agama terutama untuk

⁴⁰ Mun’im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. xxiv

⁴¹ Muhammad Hasan Qadran Qaramaliki, *Al-Quran dan Pluralisme Agama: Islam Satu Agama di antara Jalan yang Lurus dan Tolcransi Sosial*, (Jakarta: Sadra Press, 2011), hal. 16

⁴² Mun’im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. xxii

⁴³ Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam*, (Yogyakarta: AK Group Yogya, 2004), hal. 12

⁴⁴ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama*, hal. 237

menciptakan kehidupan sosial yang rukun⁴⁵ di mana satu sama lain menganggap masing-masing sebagai saudara di bawah Tuhan yang sama.⁴⁶

Mengenai permasalahan ini, penulis ingin mengungkap secara lengkap melalui pandangan Ahmad Muṣṭafā al-Marāgi. Al-Marāgi berpendapat bahwa semua ajaran dan syariat yang didatangkan kepada para nabi, ruh atau intinya adalah Islam yakni menyerahkan diri, tunduk dan menurut. Meskipun dalam satu sisi terdapat beberapa kewajiban dan bentuk amalnya terdapat sedikit perbedaan. Baginya, seorang muslim yang hakiki adalah ia yang bersih dari kotoran syirik, berlaku ikhlas dalam amalnya, dan disertai keimanan, tanpa memandang ‘agama’ apa yang dianutnya dan dalam zaman apa ia berada.⁴⁷ Sekalipun demikian, tak dapat dipungkiri bahwa ajaran yang paling lengkap dan sempurna, yang tak memerlukan lagi tambahan selama-lamanya adalah ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad.⁴⁸

Penafsiran yang disampaikan al-Marāgi tersebut dalam satu sisi tidak menafikan bahwa Islam adalah suatu syariat yang telah disempurnakan dari pada syariat sebelumnya. Namun juga tidak mengabaikan betapa pentingnya persatuan umat dengan mengungkapkan bahwa sekalipun terdapat perbedaan syariat, masih terdapat pula sisi penyatu antar syariat-syariat yang telah ada sebelumnya, yakni sikap berserah diri sepenuhnya kepada-Nya. Hal inilah yang dimaksud oleh Nurcholish Madjid, bahwa al-Quran telah mengajarkan kita untuk menemukan dan mengembangkan lebih lanjut titik-titik persamaan ajaran berbagai agama, dan pembahasan tentang kata *al-Islam* ini adalah salah satu ide untuk mencari dan

⁴⁵ Amin Abdullah, “Memutus Mata Rantai Kekerasan antar-Umat Beragama” dalam buku Robert. B. Baowollo (ed), *Menggugat Tanggung Jawab Agama-Agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia*, (Yogyakarta: Kanisius, 2010), hal. 97

⁴⁶ Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam*, hal. 99

⁴⁷ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid I, (Beirut: Dar El-Fikr, 2006), hal. 319

⁴⁸ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid II, hal. 264

menemukan prinsip-prinsip yang berkesinambungan dalam agama-agama.⁴⁹

Selain itu, pemilihan tafsir al-Marāgi sebagai bahan kajian adalah karena ia memiliki solusi alternatif yang menurut peneliti mampu menengahi perdebatan yang ada. Misalnya dalam hal isu *naskh*, yang mana topik ini merupakan tema sentral yang menopang kemana arah pembahasan ini. Bukannya menerima bahwa ada sebagian ayat Quran telah dihapus, yang mana penghapusan tersebut dapat menghapus pula salah satu yang berkenaan terkait keselamatan umat lain bahkan keabsahan agamanya. Namun, ia juga bukan menerima mentah-mentah dengan mengatakan bahwa tidak ada sumber yang akurat yang mengajarkan tentang *naskh* dan mengkritik tentang kerancuan *naskh*. Al-Marāgi dalam penjelasannya terhadap QS. An-Nahl [16]: 101, memahami *naskh* sebagai penggantian hukum yang digunakan oleh umat sebelumnya dan terdapat di dalam kitab suci syariat sebelumnya.⁵⁰ Penggantian ini tentunya tak bersifat total, sebab sebagian syariat Nabi Muhammad merupakan kelanjutan dari syariat sebelumnya, melainkan ada sebagian yang baru, ada sebagian yang dijiplak seratus persen, ada juga yang dimodifikasi sesuai dengan perkembangan zaman.⁵¹ Sehingga gagasan ini tentunya menjadi alternatif terbaik untuk melintasi perdebatan perihal apakah ada ayat al-Quran yang dihapuskan, dan segala pertanyaannya, bahkan juga dapat menghindari adanya pembatalan keselamatan yang telah dicatat dalam al-Quran.

Secara umum, sebagaimana diketahui bersama, al-Marāgi adalah *mufasīr* yang corak tafsirnya *al-Adabī al-Ijtimaī*,⁵² yakni

⁴⁹ Nurcholish Madjid, “Kesenambungan Agama-Agama”, dalam buku *Perjalanan Religius Umrah dan Haji*, hal. 4, diakses dari <http://nurcholishmadjid.net>

⁵⁰ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid V, hal. 177

⁵¹ Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam: Kajian Tafsir atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), hal. 213

⁵² Lihat, Abdurrahman Rusli Tanjung, “Analisis Terhadap Corak Tafsir *Al-Adaby al-Ijtima’i*”, dalam *Jurnal Analytica Islamica*, (Medan: Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, Vol. 3 No. 1, 2014), hal. 171.

corak tafsir yang menjelaskan berbagai petunjuk ayat-ayat al-Quran yang berkaitan langsung dengan masyarakat, serta usaha-usaha untuk menanggulangi persoalan-persoalan masyarakat.⁵³ Sudah jelas bahwa suatu penafsiran terhadap al-Quran akan berpengaruh kepada kehidupan sosial masyarakat. Dalam hal ini, meskipun pada dasarnya pembahasan tentang *al-Islām* dalam al-Quran termasuk pembahasan yang berorientasi untuk memperluas pemahaman masyarakat, yang demikian artinya akan masuk dalam tataran konsep, namun pada tahapnya pemahaman terhadapnya akan berpengaruh kepada ranah praktis pula. Sebab tak bisa disangkal bahwa hasil penafsiran serta penjelasan terhadap kata “Islam” yang terdapat di dalam akan berpengaruh terhadap bagaimana pola perilaku muslim dalam memandang umat yang berbeda.

Berbagai uraian yang telah tersebutlah yang melatarbelakangi penulis untuk membahas tema tentang *al-Islām* dengan menggunakan tafsir *al-Marāghī* karya Ahmad Mustafa Al-Marāghī.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang yang telah tertulis, maka dapat ditemukan beberapa masalah:

- a. Adanya degradasi pemahaman tentang Islam, bahwa dalam pemahaman umum, Islam hanya dipahami sebagai syariat (risalah yang dibawa Nabi Muhammad). Padahal al-Quran merekam bahwa Islam adalah risalah yang dibawa oleh semua nabi, sejak Nabi Adam.
- b. Adanya anggapan bahwa Islam adalah agama formal terkadang menjadikan umat Islam sendiri melupakan makna substantif yang merupakan inti ajaran yang dari Islam, yaitu berserah diri.

⁵³ Abdurrahman Rusli Tanjung, “Analisis Terhadap Corak Tafsir *Al-Adaby al-Ijtima’i*”, hal. 163.

2. Pembatasan Masalah

Dalam penelitian ini, peneliti memfokuskan diri kepada permasalahan “Bagaimana *al-Marāgi* menafsirkan kata *al-Islām* dalam al-Quran”. Banyaknya kata *al-Islām* beserta derivasinya dalam al-Quran, menjadikan penulis membatasi penelitian dengan memfokuskan kajian pada ayat tertentu, yaitu pada kata yang di dalamnya memiliki konteks Islam sebagai agama dan syariat. Sehingga dalam hal ini, yang akan dikaji lebih dalam adalah kata Islam dengan berbagai derivasinya yang memiliki makna “masuk Islam”, “agama Islam”, “muslim/orang Islam” juga yang bermakna “berserah diri”, “tunduk patuh” dan “taat” sebab penyerahan diri, ketundukan, kepatuhan, dan ketaatan kepada Tuhan Yang Maha Esa adalah inti dari ajaran Islam, dari sejak Nabi Adam hingga Nabi Muhammad. Di sini akan diuraikan pula ayat-ayat yang bernada eksklusif, untuk melihat sisi tersebut dari seorang inklusifis.

3. Rumusan Masalah

Dengan masalah pokok yang telah tersebut di atas, maka dapat dirumuskan bahwa masalah untuk penelitian ini adalah:

- a. Bagaimana penafsiran *al-Marāgi* terhadap kata *al-Islām*?
- b. Bagaimana relevansi penafsiran *al-Marāgi* terhadap kata *al-Islām* terkait keberagaman umat?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan yang ingin dicapai dari penelitian ini adalah:

1. Menjelaskan bagaimana penafsiran *al-Marāgi* terhadap kata *al-Islām*.
2. Menjelaskan bagaimana relevansi penafsiran *al-Marāgi* terhadap kata *al-Islām* terkait keberagaman umat.

D. Manfaat Penelitian

Suatu penelitian yang baik adalah penelitian yang mampu memberi manfaat. Oleh karena itu, penulis mengharapkan penelitian ini mampu memberi manfaat bagi seluruh kalangan, baik secara teoritis maupun praktis. Diantara manfaat-manfaat tersebut diantara lain adalah:

1. Untuk memenuhi tugas akhir sebagai syarat memperoleh gelar sarjana.
2. Sebagai tambahan khazanah pemikiran ilmiah dalam dunia akademis khususnya Prodi Ilmu al-Quran dan Tafsir, dengan sumbangan gagasan tentang “Islam dalam al-Quran: Studi Analisis Penafsiran Kata *al-Islām* dalam Tafsir al-Marāgi”.

E. Kajian Pustaka

Sejauh pengamatan yang penulis lakukan, ada beberapa penelitian berkenaan dengan tema yang membahas tentang Islam, yang dikaji dari segi studi kata Islam itu sendiri dalam al-Quran. Di antara, jurnal, skripsi, buku atau hasil penelitian lainnya yang memiliki keterkaitan dengan penelitian penulis adalah:

1. Jane I. Smith, “An Historical and Semantic Study of Term ‘Islam’ as Seen in Sequence of Quran.”

Karya yang mulanya merupakan desertasi ini, mengkaji makna term *al-Islam* dari penafsiran para mufasir klasik sampai mufasir modern. Kajian ini pada dasarnya lebih terfokus pada pembahasan dalam QS. Ali Imran [3]: 19. Ia kemudian menyimpulkan bahwa ada benang kontinuitas yang bertahan selama empat belas abad. Seraya menyebutkan riwayat Imam Ahmad: “Islam mula-mula sebagai satu pokok, lalu berdahan, dan kemudian tumbuh bercabang-cabang”, ia menemukan bahwa pokok tersebut adalah pengakuan dan respon terhadap

hakikat dan kehendak tuhan.⁵⁴ Dari hasil pembacaan peneliti, penelitian milik Jane I. Smith sifatnya lebih umum, sebab ia mengkaji penafsiran kata Islam dari penafsiran mufasir klasik hingga modern. Sedangkan apa yang peneliti tulis dalam penelitian ini lebih khusus terkait penafsiran dari al-Marāgi, mufasir modern, salah satunya guna melihat relevansinya terhadap konteks keberagaman saat ini.

2. Ajat Sudrajat, “Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik Historis Pemaknaan Islam dalam al-Quran Menuju Titik Temu Agama-Agama Semitik”

Buku yang berasal dari sebuah tesis ini memuat pembahasan kata al-Islam dari segi linguistik dan historis kata tersebut. Ia mengulik satu persatu setiap kata *al-Islam* dengan berbagai derivasinya, juga menjelajah makna tersebut secara historis dari masa sebelum Nabi Muhammad, masa Nabi Muhammad, dan masa setelah Nabi Muhammad. Dari penelusuran tersebut Ajat Sudrajat menemukan bahwa kata tersebut telah ada sejak sebelum masa Nabi Muhammad, sehingga kata tersebut juga digunakan pada masa Nabi Musa, Nabi Isa dan kata tersebut memiliki kesinambungan makna yang sekaligus merupakan titik temu agama-agama semitik.⁵⁵ Perbedaan yang mencolok dari penelitian Ajat Sudrajat, dengan penelitian ini adalah bahwa yang Ajat Sudrajat memokuskan diri pada Linguistik dan Historis kata *al-Islam*, sedangkan penelitian ini lebih fokus pada penafsiran kata *al-Islam* dari perspektif al-Marāgi.

3. Perdana Aysha Puteri, *Makna Islam dalam al-Quran dan Implikasinya terhadap Pandangan Keberagaman Umat*.

⁵⁴ Lihat, Jane I. Smith, *An Historical and Semantic Study of Term ‘Islam’ as Seen in Sequence of Quran*, (Montana: Scholar Press for Harvard Theological Review, 1975)

⁵⁵ Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam*, (Yogyakarta: AK Group Yogya, 2004)

Penelitian ini berupaya untuk mengungkap mengenai perbedaan pandangan dan pemahaman dari beberapa mufasīr terkait kata *al-Islam*, yang diambil dari kata *salīma*. Peneliti ini meneliti beberapa karya besar tafsīr seperti dengan konteks dan rentan waktu yang berbeda dalam upayanya membandingkan penafsiran antar satu tafsir dengan tafsir lainnya. Dari beragam penafsiran tersebut peneliti menyimpulkan bahwa terjadi pengerucutan menjadi hanya dua pandangan, yaitu pandangan eksklusif dan inklusif.⁵⁶ Penelitian yang dilakukan Perdana Aysha Puteri, dan penelitian ini memiliki perbedaan pada hal objek kajian. Objek kajian yang diangkat oleh Perdana Aysha Puteri memuat enam kitab, yakni kitab “Tafsir Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil ‘ay al-Quran” karya al-Ṭabarī, “Al-Jami’ li ‘Ahkam al-Qur’an” karya al-Qurṭubī, “Tafsir al-Azhar” karya Buya Hamka, “Tafsir al-Misbah” karya Quraish Shihab, “Tafsir al-Quran al-Hakim” karya Rasyīd Riḍā dan “Tafsir al-Quran al-‘Azim” karya Ibn Kathīr. Sedangkan penelitian ini mengambil hanya satu objek kajian yakni Tafsir al-Marāgi, sehingga dari sudut pandang al-Marāgi lah akan dibahas lebih luas, terkait term Islam juga konteks yang terdapat di dalamnya.

4. Syukron Ali Himawan, “Penafsiran M. Quraish Shihab atas term al-Islam dalam kitab Tafsir al-Misbah”.

Skripsi ini mencoba membahas term *al-Islām* menurut pandangan Quraish Shihab, dengan mengkaji kata *al-islām* dalam dua pengertian, *al-islām* sebagai institusi (agama formal), dan *al-islām* sebagai penyerahan diri. Peneliti mengambil fokus kajiannya pada ayat al-Quran seperti QS. al-Māidah: 3, QS. Āli Imrān: 19, QS. al-Anām: 125, QS. al-Zumar: 22, dan QS. al-Saff:

⁵⁶ Lihat, Perdana Aysha Puteri, *Makna Kata Islam dalam al-Quran dan Implikasinya terhadap pandangan Keberagamaan Umat*, (Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017)

7.⁵⁷ Perbedaan yang terdapat antara penelitian Syukron Ali Himawan dan penelitian ini adalah pada objek tafsir yang dikaji, bahwa Syukron Ali Himawan memilih “Tafsir al-Misbah”, sedang penelitian ini mengambil “tafsir al-Marāgi” sebagai objek kajian.

5. Fauziyyah Hayyuningtyas, “Kata Islam dalam al-Quran (Kajian Penafsiran Sayyid Quṭb dalam Kitab Tafsīr Fi Zilāl al-Qurān)”.

Skripsi ini menjabarkan makna al-Islam dengan objek kajian *Tafsīr Fi Zilāl al-Qurān*. Berangkat dari pemahaman bahwa kata Islam yang dalam bahasa induknya (bahasa Arab) menunjukkan suatu makna luhur dan nilai moral yang tinggi yaitu “berserah diri kepada Allah”, namun pada perjalanannya kata *al-islām* mengalami perkembangan makna. Dari sana sang peneliti tertarik mencoba menelisik lebih lanjut terkait pemaknaan terhadap kata tersebut dengan membatasi penelitian dengan hanya mengambil kata Islam dalam bentuk masdar yang terdapat dalam QS. al-Māidah: 3, QS. Āli Imrān: 19 dan 85, QS. al-Anām: 125, QS. al-Zumar: 22, dan QS. al-Saff: 7.⁵⁸ Dalam hal ini, perbedaan dapat dilihat, jika penelitian ini mengambil “Tafsir al-Marāgi” sebagai objek kajian sedangkan Fauziyyah Hayyuningtyas mengambil “Tafsir Fi Zilāl al-Qurān”. Dari sisi pengkajian pun terlihat perbedaan, jika Fauziyyah Hayyuningtyas hanya mengkaji hanya ayat yang berbentuk *maṣdar al-Islām*, sedangkan penelitian ini mengambil tak hanya satu bentuk tersebut.

⁵⁷ Syukron Ali Himawan, *Penafsiran M. Quraish Shihab atas term al-Islam dalam kitab Tafsir al-Misbah*, (Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga, 2010)

⁵⁸ Fauziyyah Hayyuningtyas, *Kata Islam dalam al-Quran: Kajian Penafsiran Sayyid Qutbdalam Kitab Fi Zilal al-Quran*, (Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015)

6. Nanang Tahqiq, “Perdebatan dan Argumentasi Semua Agama adalah Islam”.

Karya tulis yang diterbitkan di Jurnal Ilmu Ushuluddin ini membedah konsepsi-konsepsi serta makna-makna tentang Islam, baik secara etimologis maupun terminologi, baik lewat perspektif historis ataupun doktrin-ideologis.⁵⁹ Perbedaan yang ada dalam penelitian karya Nanang Tahqiq dan penelitian ini adalah jika Nanang Tahqiq terfokus pada penjelasan makna Islam yang general. Sejalan dengan fokus tersebut, penelitian ini mengembangkan fokus tersebut dengan juga melihat dari sisi lain ayat-ayat yang bernada eksklusif, untuk mencari titik temu antara ayat-ayat yang bernada inklusif dan juga ayat-ayat eksklusif tersebut.

7. Moh. Ali Wasik, “Islam Agama Semua Nabi dalam Perspektif al-Quran.”

Penelitian ini menjelaskan bahwa Islam adalah ajaran yang dibawa oleh semua nabi, sejak Nabi Adam hingga Nabi Muhammad. Pada Nabi sebelum Muhammad Islam hanya bermakna sifat. Sedangkan pada masa Nabi Muhammad, Islam bermakna sifat sekaligus nama agama. Kemudian ditegaskan bahwa yang menjadi pembeda adalah syariah satu nabi dengan yang lainnya.⁶⁰ Penelitian Moh. Ali Wasik ini mengambil fokus terkait pembuktian bahwa agama yang dibawa oleh semua nabi. Sedangkan penelitian ini membahas lebih jauh lagi, bahwa benar pembuktian tersebut juga merupakan bagian dalam penelitian ini, namun tak berhenti di situ, penelitian ini mengulas lebih lanjut dan lebih dalam terkait term “Islam” mulai dari

⁵⁹ Lihat, Nanang Tahqiq, “Perdebatan dan Argumentasi Semua Agama adalah Islam”, dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, (Jakarta: IN Syarif Hidayatullah Jakarta, Volume 1, No. 4, Juli 2012)

⁶⁰ Lihat, Moh. Ali Wasik, “Islam Agama Semua Nabi dalam Perspektif al-Quran” dalam *Jurnal Esensia*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 17, No. 2, Oktober 2016)

perdebatan penafsiran katanya, hingga isu penghapusan ajaran sebelum Nabi Muhammad.

8. Misbahudin Jamal, “Konsep al-Islām dalam al-Quran”.

Penelitian berupa jurnal ilmiah ini mencoba menguraikan arti Islam secara bahasa hingga penggunaannya, di beberapa ayat dan bagaimana pandangan para tokoh mufasir terhadap makna kata *al-Islām*.⁶¹ Perbedaan yang terdapat dalam penelitian karya Misbahul Jamal dengan penelitian ini adalah bahwa apa yang disampaikan lebih bersifat permukaan, dalam arti hanya memcomot pemaknaan kata Islam dari beberapa mufasir, tanpa membahas lebih lanjut ayat yang dibahas tersebut dengan melihat konteks yang meliputi ayat tersebut. Sedangkan apa yang dituliskan pada penelitian ini lebih berisi pendalaman terhadap penafsiran al-Marāgi, terkait penafsiran kata Islam dan konteks ayat tersebut, sekalipun dalam salah satu pembahasan memerlukan penjelasan yang umum dari mufasir lain maka hal tersebut hanya sebagai cara untuk mencari di mana posisi al-Marāgi dalam diskursus ini.

9. Mulyadi, “Konsep Islam Dalam al-Quran Perspektif Tekstual dan Kontekstual”.

Penelitian yang diterbitkan dalam sebuah jurnal ini mencoba memahami konsep islam dalam al-Quran dengan dua teknik interpretasi, yaitu tekstual dan kontekstual. Teknik tekstual dalam penelitian ini diwakili dengan penafsiran Sayyid Qutb, dan teknik kontekstualnya diwakili dengan penafsiran Rasyīd Riḍā. Kedua konteks ini memiliki fokus yang berbeda, Islam dalam pemahaman tekstual lebih terfokus pada teks apa adanya dalam pengertian sebuah keyakinan, akidah, dan doktrin yang telah baku, melembaga, dan bersifat holistik, yang mengatur segala aspek kehidupan manusia. Islam dalam pemahaman kontekstual, Islam dimaknai tak hanya dari pemahaman teks,

⁶¹ Misbahul Jamal, “Konsep al-Islam dalam al-Quran”, dalam *Jurnal al-Ulum*, (Gorontalo: IAIN Gorontalo, Volume 11, Nomor 2, Desember 2011)

tetapi lebih jauh dengan mempertimbangkan unsur kontekstual yang melingkupi teks yang merupakan sebuah instrumen agama dengan seperangkat doktrin yang universal dan progresif. Sehingga Islam dimaknai dengan pengertian sesuai dengan fitrahnya sebagai agama rahmatan li al-‘alamin, yang menjadikannya untuk bersifat luwes, dan dinamis.⁶² Jika penelitian Mulyadi berusaha mengulik kata al-Islam dengan teknik tekstual dan kontekstual gaya Sayyid Qutb, dan Rasyīd Riḍa. Maka dalam penelitian ini penulis lebih memilih untuk menelusuri pemaknaan kata *al-Islām* dengan menggunakan tafsir al-Marāgi sebagai objek kajiannya.

F. Metodologi Penelitian

Penelitian ini termasuk jenis penelitian kualitatif yang dilakukan dengan *study research* (studi kepustakaan). Karena itu dalam rangka menjawab rumusan masalah di atas, penulis mengeksplorasi, menggali, dan menganalisis data-data pustaka yang terkait dengan tema penulis, baik berupa buku, jurnal, ataupun hasil penelitian lainnya.

Penelitian ini menggunakan metode metode deskriptif-analisis, yaitu peneliti tak hanya melakukan deskripsi terhadap objek penelitian melakukan analisa dengan melakukan elaborasi terhadap sumber-sumber yang lain, guna menjawab permasalahan yang akan dikaji. Di samping itu, sebagai kajian tafsir, penelitian ini jga dapat dikatakan ditulis dengan metode tematik tokoh, yang mana penelitian dilakukan dengan mengumpulkan penafsiran suatu tokoh berdasarkan tema yang ditentukan penulis.

Terkait dengan sumber penelitian, penulis membaginya menjadi dua: primer dan sekunder. Sumber primer dalam penelitian ini adalah karya tulis al-Marāgi yang mengandung tema yang akan

⁶² Mulyadi, “Konsep Islam Dalam al-Quran Perspektif Tekstual dan Kontekstual”, dalam *Jurnal Studi Islam*, (Pamekasan: IAIN Madura, Volume 5, Nomor 1, Juni 2018)

diteliti. Seperti kitab tafsir *al-Marāgi* serta karangan lainnya yang relevan dengan penelitian ini. Adapun sumber sekundernya, penulis mengambil dan menelaah artikel-artikel ilmiah dan tulisan lainnya tentang *al-Marāgi* serta tema yang terkait tentunya.

G. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan penelitian ini tersusun sebagai berikut: *Bab Pertama*, Pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, metode penelitian dan sistematika penelitian.

Bab Kedua, peneliti akan menampilkan tinjauan umum tentang kata *al-Islām*, terkait pengertian, serta diskursus terkait tema tersebut.

Bab Ketiga, di bagian ini penulis ingin membedah objek yang hendak diteliti, yaitu Tafsir *al-Marāgi*, mulai dari riwayat penulisnya, latar belakang penulisan tafsir tersebut, serta karakteristiknya, yakni meliputi metode dan corak tafsir tersebut.

Bab Keempat, pemaparan mengenai pandangan *al-Marāgi*, tentang kata Islam dan turunannya dalam al-Quran dalam al-Quran serta analisis terhadap kedua pandangan penafsir tersebut disertai dengan relevansi penafsiran terhadap ayat tersebut.

Sedangkan pada *Bab Kelima*, merupakan penutup yang berisikan kesimpulan atas pembahasan mengenai tema ini. Kemudian dilanjutkan dengan saran-saran yang bersifat membangun bagi penelitian ini dan penelitian yang akan datang dengan keterkaitan tema yang sama.

BAB II

TINJAUAN UMUM SEPUTAR KATA *AL-ISLĀM* DALAM AL-QURAN

A. Pengertian Kata *al-Islām*

1. Pengertian Islam secara Etimologis

Jika melihat ke pengertian dasar, yakni secara bahasa, dalam “Mu’jam al-Maqayis fiy al-Lughah” menyebutkan bahwa kata *al-Islām* berasal dari asal kata *aslama-yuslimu-Islaman* merupakan sinonim dari kata *al-inqiyad* yang berarti tunduk.¹ Sementara itu dalam kamus “al-Munjid”, Islam bermakna tunduk, patuh dan memasrahkan diri, menyerahkan diri.²

Mengutip Jalaluddin Rakhmat dalam bukunya, dikatakan bahwa beberapa kamus al-Quran, seperti yang terdapat dalam karya Sayyid Afī Akbar Quraisy yang berjudul “*Qamus-e Quran*”, memaknai kata *aslama* sejalan dengan apa yang disebutkan di atas, yakni sebagai patuh, pasrah, berserah diri.³ Begitupun tertera dalam “Kamus Ilmu Quran” karya Ahsin W. Al-Hafiz, yang memaknai kata *al-Islam* sebagai “memelihara dalam keadaan selamat sentosa”, dan juga berarti “menyerahkan diri”, “tunduk”, “patuh” dan “taat”⁴. Namun dalam beberapa kamus al-Quran yang lebih klasik justru tidak disebutkan makna asal tersebut secara eksplisit, melainkan menyebutkan

¹ *Abū Al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariya, Mu’jam Al-Maqāyīs fiy Al-Lughah, (Beirut: Dār Al-Fikr, 1994), hal 487*

² Louis Ma’luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A’lam, al Mathabah al-Katsulikiyyah (ed.), (Beirut: Dar el-Mashreq, 1973), hal. 347*

³ Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak al-Quran Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), hal. 44

⁴ Ahsin W. Al-Hafiz, *Kamus Ilmu Al-Quran*, Cet. ke-4 (Jakarta: Amzah, 2012), hal. 123

tingkatan-tingkatan Islam, yang menunjukkan pada tingkatan kepasrahan.⁵

Seperti yang tertulis dalam “Mufradat al-Quran” karya al-Rāḡib al-Iṣfahānī, bahwa Islam terbagi menjadi dua macam: (1) Islam yang bermakna hanya mengakui dengan lidah saja, makna ini diambil dari QS. al-Ḥujurāt [49]: 14⁶. Islam jenis ini disebut oleh al-Isfahani sebagai islam yang tingkatnya dibawah iman. (2) Islam bermakna lebih tinggi, yakni pengakuan dengan lidah dibarengi dengan keyakinan dalam hati, pelaksanaan dalam tindakan, dan penyerahan diri kepada Allah dalam segala hal yang telah ditetapkan dan ditentukan, makna ini diambil dari QS. al-Baqarah [2]: 131⁷ dan QS. Ali Imran [3]: 19⁸ Islam jenis ini tingkatannya berada di atas iman.⁹

Demikian pula dituliskan oleh Mushtafawi, dalam kitab “al-Tahqiq fi kalimat al-Quran al-Karim” sebagaimana dikutip oleh Jalaluddin Rakhmat. Ia membagi tingkatan Islam menjadi tiga tingkat: *Pertama*, Kepasrahan dalam amal lahiriah, gerakan badaniah dan anggota-anggota jasmani, yang mana makna ini diambil dari QS. al-Ḥujurāt [49]: 14.¹⁰ *Kedua*, Islam yang

⁵ Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme*, hal. 44

⁶ Terjemahannya, “*Orang-orang Arab Badui itu berkata: ‘Kami telah beriman’. Katakanlah (kepada mereka): ‘Kamu belum beriman, tetapi katakanlah: Kami telah tunduk’, karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tiada akan mengurangi sedikit pun (pahala) amalanmu; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*”. (QS. al-Ḥujurāt [49]: 14)

⁷ Terjemahannya, “*Ketika Tuhannya berfirman kepadanya: ‘Tunduk patuhlah!’ Ibrahim menjawab: ‘Aku tunduk patuh kepada Tuhan semesta alam’*”. (QS. al-Baqarah [2]: 131)

⁸ Terjemahannya, “*Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah hanyalah Islam...*” (QS. Ali Imran [3]: 19)

⁹ Al-Raghib al-Isfahānī, *Mufradāt al-Qurān*, (Beirut: Dar al-Syamiyah, 1996), hal. 423

¹⁰ Terjemahannya, “*Orang-orang Arab Badui itu berkata: ‘Kami telah beriman’. Katakanlah (kepada mereka): ‘Kamu belum beriman, tetapi katakanlah: Kami telah tunduk’, karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tiada akan mengurangi sedikit pun (pahala) amalanmu;*

seimbang dan sejalan antara lahir dan batin, sehingga tidak ada pertentangan dalam amalnya, niatnya dan hatinya. Makna demikian dapat ditemukan dari QS. al-Rum [30]: 53¹¹. *Ketiga*, Islam yang ditandai dengan hilangnya kontradiksi sama sekali. Baik dalam amal, niat, maupun eksistensi zat. Pada tingkatan ini tidak ada eksistensi diri atau melihat diri. Seluruh wujudnya tenggelam dalam samudra wujud Yang Haq, fana dalam kebesaran dia. Pada tingkatan ini, nampaklah hakikat makna penyerahan diri dan penyesuaian diri kepada al-Haq yang mutlak. Musthfawi mengambil makna ini dari pembacaannya terhadap QS. Ali Imran [3]: 19¹², yang merupakan tingkatan tertinggi, yang dalam istilah *irfān*, ketika orang sudah meninggalkan *al-katsrah* menuju *al-wahdah*.¹³

Jika melihat dalam bahasa lain, kata al-Islam yang berasal dari Bahasa Arab, memiliki keidentikan makna dengan istilah *shalom* dalam Bahasa Ibrani. Selain memang memiliki keidentikan dari sisi pelafalan, istilah tersebut juga memiliki keidentikan dalam hal pemaknaan, yaitu kedamaian (*peace*) dan keharmonisan. Disamping itu, kata *shalom* juga sering diungkapkan dengan kata *salem*, *selamin*, *salom*, *shalem*, yang meskipun dalam hal-hal tertentu memiliki makna tersendiri, namun secara umum bermakna keselamatan dan keharmonisan yang berasal dari kata *shalom*, karena kata itulah yang sering digunakan.¹⁴

sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". (QS. al-Hujurāt [49]: 14)

¹¹Terjemahannya, "*Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang-orang yang buta (mata hatinya) dari kesesatannya. Dan kamu tidak dapat memperdengarkan (petunjuk Tuhan) melainkan kepada orang-orang yang beriman dengan ayat-ayat Kami, mereka itulah orang-orang yang berserah diri (kepada Kami)*". (QS. al-Rum [30]: 53)

¹² Terjemahannya, "*Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah hanyalah Islam...*" (QS. Ali Imran [3]: 19)

¹³ Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme*, hal. 46

¹⁴ Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam*, (Yogyakarta: AK Group Yogya, 2004), hal. 72-73

Hanya saja sebagian lain memaknai *shalom* dalam Bahasa Ibrani dengan pengertian makna yang lebih luas dari sekaar kata peace dalam Bahasa Inggris. Kata Shalom menurut George Front More, sebagaimana dikutip oleh Ajat Sudrajat, juga bisa berkonotasi keadilan, kebenaran, sehingga setiap individu bisa dikatakan damai (*shalom*) bila keadaan aman, sejahtera, sehat, dan merasa puas, karena hal itu berhubungan antar satu orang dengan yang lainnya. Dalam konteks lain, menurut Bernhard W. Aderson, menyebutkan bahwa shalom ini dapat diartikan sebagai hubungan baik antara manusia dengan Tuhan, dilakukan dengan cara berkorban.¹⁵

2. Pengertian Islam secara Terminologis

Sebagaimana diakui dari sisi bahasa, suatu terminologi disahkan memiliki pandangan dunianya sendiri, sebab terminologi digunakan untuk pengertian-pengertian dan istilah-istilah teknis sehingga lebih spesifik, dan dapat pula dipakai menurut kecenderungan serta kepentingan sang pemberi definisi, tanpa harus setia pada pengertian aslinya. Sehingga umumnya terdapat kebebasan dalam memberikan makna secara terminologi.¹⁶ Sehingga dalam hal ini, sah saja jika terminologi dibatasi, dalam batas-batas tertentu, misalnya pada pengertian syariat Nabi Muḥammad, meski tak jarang pula yang mendefinisikannya secara leksikal sebagai suatu bentuk pasrah dan berserah diri.¹⁷ Berikut adalah pandangan-pandangan para pengkaji Islam terkait pengertian kata Islam secara terminologis:

Yatimin Abdullah dalam bukunya, memaknai Islam sebagai agama yang bersumber pada wahyu yang datang berasal dari Allah swt., yakni agama sepanjang sejarah manusia sejak

¹⁵ Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam*, hal. 73-74

¹⁶ AS. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, (Oxford: Oxford University Press, 1974), hal. 892

¹⁷ Nanang Tahqiq, "Perdebatan dan Argumentasi Semua Agama adalah Islam", dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 35, hal. 369

Nabi Adam as. hingga Nabi Muḥammad saw.¹⁸ Sementara itu Toshiko Izutsu, mengatakan bahwa Islam adalah melakukan penyerahan diri dan komitmen terhadap Tuhan dan rasul-Nya secara sukarela.¹⁹

Dalam ini Muḥammad Arkoun, menawarkan pengertian yang sedikit lebih detail, bahwa berislam adalah merasakan getaran cinta kepada Allah dan rasa ingin menyandarkan diri pada apa yang diperintahkan kepadanya, secara sukarela. Jelasnya lebih lanjut, orang-orang yang berislam bukannya diperintahkan untuk pasrah di hadapan Tuhan. Mereka mengalami limpahan cinta menuju Tuhan, suatu transformasi yang mendorong mereka untuk menerima apa yang dimiliki Tuhan, melalui wahyu, mengangkat manusia ke derajatnya sendiri. Pengangkatan derajat tersebut mendatangkan perasaan syukur manusia kepada Sang Pencipta yang telah memberikan limpahan segala sesuatu kepada makhluk. Dengan demikian terbangunlah suatu hubungan ketaatan yang penuh rasa cinta dan syukur antara Khalik dan makhluk.²⁰

Menurut Murtaḍa Muṭahhari, Islam adalah kepasrahan kepada *al-Ḥaq* (dalam arti kebenaran atau Allah), dan bukan hanya agama terakhir yang dibawa Nabi Muḥammad. Sehingga atas dasar itu siapapun yang berserah diri kepada kebenaran yang ia temukan dalam kehidupannya, lalu berkomitmen meyakini sepenuhnya, ia dianggap menganut agama yang benar, tanpa ada batasan agama dan identitas apapun.²¹

Berbeda dengan pemaknaan di atas, Harun Nasution mengatakan bahwa Islam adalah ajaran-ajaran yang diwahyukan

¹⁸ M. Yatimin Abdullah, *Studi Islam Kontemporer*, (Jakarta: Amza, 2006), hal. 7

¹⁹ Tim Sembilan, *Tafsir Maudhu'i al-Muntaha*, jilid I, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004), hal. 87

²⁰ Muḥammad Arkoun, *Rethinking Islam*, diterjemahkan oleh Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, (Yogyakarta: Lembaga Penterjemahan dan Penulis Muslim Indonesia, 1996), 17

²¹ Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme*, hal. 50

oleh Tuhan kepada masyarakat manusia melalui Nabi Muḥammad saw sebagai Rasul. Islam pada hakikatnya membawa ajaran-ajaran yang bukan hanya mengenai satu segi, melainkan mencakup berbagai segi dari kehidupan manusia.²²

Searah dengan pengertian yang disampaikan oleh Harun Nasution, Muḥammad Hasan Qadran Qaramaliki, memaknai Islam lebih khusus dibandingkan dengan beberapa makna sebelumnya. Ia mengatakan bahwa Islam bukanlah bermakna seluruh ajaran samawi dan apapun semua bentuk penyerahan diri pada Allah swt., melainkan lebih khusus sebagai syariat yang dibawa dan disampaikan Nabi Muḥammad saw.²³

Begitu pula disampaikan oleh Mahmud Syaltut, menurutnya Islam adalah agama Allah yang diwasiatkan dengan ajaran-ajarannya sebagaimana terdapat dalam pokok-pokok dan syariat Nabi Muḥammad yang mewajibkannya menyampaikan kepada seluruh umat manusia serta mengajak untuk memeluknya.²⁴

Sementara itu, Islam dalam definisi yang diajukan oleh Said Hawa adalah hidayah yang sempurna bagi manusia melalui Nabi Muḥammad, karena Allah telah menjadikannya sempurna dan paripurna. Sehingga tidak ada satu masalah pun yang tidak diberi penjelasan hukum Islamnya. Mulai dari masalah akidah, ibadah, politik, sosial, ekonomi, perang, damai dan sebagainya.²⁵

Sedangkan Nurcholish Madjid seakan mengambil makna dari perpaduan dari dua makna yang telah disebutkan di atas. Ia memaknai Islam sebagaimana pengertian Islam secara

²² Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, (Jakarta: UI Press, 1979), hal. 14

²³ Muḥammad Hasan Qadran Qaramaliki, *Al-Quran dan Pluralisme Agama: Islam Satu Agama di antara Jalan yang Lurus dan Tolcransi Sosial*, (Jakarta: Sadra Press, 2011), hal. 110

²⁴ Mahmud Syaltut, *Islam sebagai Akhidah dan Syariah*, (Bandung: CV. Diponegoro, 1990), hal. 9

²⁵ Said Hawa, *Al-Islām*, diterjemaahkan oleh Abdul Hayyie al-Katani, (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), hal. 18

etimologis, yakni sikap pasrah kepada Tuhan, yang mana hal tersebut merupakan tuntutan alami manusia. Kemudian Ia melanjutkan bahwa Islam adalah inti dari semua ajaran para Nabi. Hanya saja ajaran Nabi Muḥammad disebutkan sebagai Islam *par excellence*, sebab menjadi pamungkas dan penyempurna ajaran penyerahan diri dari para nabi sebelumnya.²⁶

Sepadan dengan makna yang dicantumkan di atas, Abul A'la Maududi, mengartikan bahwa Islam adalah kulminasi dari ajaran monoteis yang diajarkan sebelum Nabi Muḥammad datang. Yang dalam kata lain dimaksudkan bahwa Islam adalah satu-satunya keyakinan yang terus menerus diwahyukan Allah kepada umat manusia sejak awal, dan melalui Nabi Muḥammad keyakinan ini kembali diajarkan dalam bentuk yang murni dan sebagai puncak tertinggi Islam sebelumnya.²⁷

Dengan penegasan yang berbeda, C.C. Torrey mengatakan bahwa Islam adalah agama “ketundukan” dan “penyerahan diri” kepada Allah, sebagaimana tercermin dari ketundukan Ibrāhīm dan anaknya, Ismā'īl tatkala menghadapi ujian Tuhan untuk mengorbankan Ismā'īl. Peristiwa itu mengilhami untuk menjadikan agama Muḥammad dengan nama agama “Islam”. Yang tidak lain sebagai istilah dari suatu bentuk monoteisme ketat, sistem keyakinan yang sederhana, dan hasrat yang kuat pada kekuasaan tertinggi dalam wujud zat yang abstrak, sebagai kekuatan Islam dalam menikmati bentuk kepasrahan total.²⁸

²⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1998) hal. 451

²⁷ Abul A'la Maududi, “Apakah Arti Islam”, dalam Altar Gauhar (ed), *The Challenge of Islam*, diterjemahkan oleh Anas Mahyudin, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1982), hal. 2

²⁸ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam: Kajian Tafsir atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), hal. 167

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa terdapat dua pengertian terkait kata “Islam”, yakni Islam sebagai sikap dan Islam sebagai institusi. Dari satu sisi, sebagaimana dicatat oleh Mun’im Sirry, kebanyakan penulis memang menyatakan bahwa kata “Islam” dalam al-Quran dimaksudkan untuk memaknai sebuah sikap ketundukan dan penyerahan diri.²⁹ Lanjutnya, sembari mengutip Helmer Riggren, bahkan sejak zaman pra-Muhammad, Islam telah digunakan dalam arti ketundukan dan penyerahan diri yang merupakan fenomena yang dikenal dalam kehidupan beragama, maupun perasaan kebergantungan penuh kepada Tuhan.³⁰

Sementara itu—tanpa mengesampingkan adanya kesatuan dalam hal penyerahan diri kepada Allah—dari sisi lain Quraish Shihab mengatakan, jika diamati dalam al-Quran tidak ditemukan kata Islam sebagai nama Islam sebagai nama agama kecuali setelah agama ini sempurna dengan kedatangan Nabi Muhammad saw. Sehingga dengan demikian tidak salah dipahami bila kata Islam disandarkan sebagai ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Sebab baik ditinjau secara agama maupun sosiologis, dapat diketahui bahwa itulah nama syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.³¹

²⁹ Mun’im Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Quran terhadap Agama Lain*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2013), hal. 89

³⁰ Mun’im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. 90

³¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, vol 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), hal 41

B. Pengertian Kata *al-Dīn*

Dalam pembahasan pada subbab sebelumnya, banyak sekali disinggung terkait istilah *al-Islām* dalam konteks *al-dīn*, yang secara umum dimaknai agama, terutama tatkala membicarakan tiga ayat utama pembahasan ini (QS. Ali Imran [3]: 19 & 85 dan Q. Al-Maidah [5]: 3). Sehingga nampaknya hal tersebut perlu diperjelas lebih dini.

1. Pengertian *al-Din* secara Etimologis

Kata *al-din* adalah bentuk *maṣdar* dari kata kerja *dāna-yadīnu*. *Ibn Manẓūr* dalam kamusnya menjelaskan bahwa makna *dīn* adalah sebagai *al-warā' wa al-taqwa* (kesalehan dan ketakwaan) dan *al-jazā' wa al-mukāfa'ah* (pembalasan) dan *al-ṭā'ah* (ketaatan).³² Sedang dalam “Al-Munjid” kata tersebut dimaknai sebagai *al-jazā' wa al-mukāfa'ah* (pembalasan), *al-qadha* (ketentuan), *al-Malik/al-muluk wa al-sulṭan* (kekuasaan), *al-tadbir* (pengurusan), *al-hisab* (perhitungan).³³

Dawam Rahardjo, dalam “Ensiklopedia Al-Quran”, menyebutkan lebih lengkap pemaknaan terhadap kata *al-dīn*, di antara pemaknaan tersebut adalah, cara atau adat kebiasaan, peraturan, undang-undang, taat atau patuh, menggunakan ketuhanan, pembalasan, perhitungan, hari kiamat, nasihat dan agama.³⁴ Penggunaan kata *al-din* dalam al-Quran, seperti dikutip oleh Dawam Rahardjo dari Moenawar Chalil, disebutkan beberapa kali menunjukkan artian pembalasan atau balas jasa³⁵, penyembahan atau ibadah³⁶, hukum atau undang-undang

³² Muḥammad ibn Mukarram Ibn Manẓūr, *Lisān a-‘Arab*, Jilid III (Beirut: Dar al-Ṣādir, 2003), 466-468

³³ Louis Ma’luf, *Al-Munjid*, hal. 231

³⁴ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002), hal. 111

³⁵ Lihat, QS. al-Fatihah [1]: 3, al-Zāriyāt [51]: 6, al-Infitār [82]: 17

³⁶ Lihat, QS. Al-A’raf [7]: 29, QS. Al-Zumar [39]: 3

negara³⁷, agama atau millah³⁸, dan patuh dan taat³⁹. Sehingga dengan demikian, dalam cakupan Islam, *dīn* tidak hanya menyangkut hubungan vertikal antara manusia dengan Tuhan, melainkan juga hubungan horizontal manusia dengan manusia.⁴⁰ Tak sampai di situ, Moenawar Chalil juga mencari makna *al-din* tersebut dengan menyusuri berbagai hadiṣ dan atsar, dari sana maka ia temukan bahwa al-din berarti nasihat, budi pekerti luhur, undang-undang dan bermasyarakat.⁴¹

Bila diperhatikan lebih lanjut, makna-makna tersebut sangat berkaitan dengan makna asalnya yakni kepatuhan dan kepasrahan. Misalnya, hukum disebut *din* karena peraturan tidak bisa tegak tanpa adanya kepathan. Tradisi atau adat biasanya disebut *din* karena perilaku tertentu dipatuhi dan dijalankan terus-menerus, lalu seluruh anggota komunitas harus pasrah kepadanya.⁴² Bermasyarakat bisa disebut *din* karena orang-orang yang bersangkutan bersikap patuh dan taat mengikuti undang-undang atau budi pekerti luhur.⁴³

Dalam bahasa Indonesia, kata *din* disejajarkan dengan kata agama, yang pada dasarnya berasal dari kata Sanskerta bentukan dari kata “A” dan “Gama” yang artinya secara berturut-turut “tidak” dan “kacau”. Dari sana menunjukkan bahwa Agama berarti suatu peraturan yang menghindarkan manusia dari kekacauan, serta mengantarkan manusia menuju keteraturan dan ketertiban.⁴⁴

³⁷ Lihat, QS. Yusuf [12]: 76

³⁸ Lihat, QS. al-An'am [6]: 156, QS. al-Kafirun [109]: 6

³⁹ Lihat, QS. al-Nahl [16]: 52

⁴⁰ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Quran*, hal. 112

⁴¹ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Quran*, hal. 113

⁴² Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme*, hal. 40

⁴³ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Quran*, hal. 112

⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi: hidup Bersama Al-Quran*, (Bandung: Mizan, 2007) hal. 72

2. Pengertian *al-Din* secara Terminologis

Ṭabāṭabā'i membagi definisi *din* atau agama menjadi dua pengertian. *Pertama*, Agama dalam makna umum dan luas digambarkan dengan tiga kata, yaitu sunnah, ṭarīqah, dan sabīl, ketiga istilah tersebut berlaku di masyarakat. Dari pengertian ini, mengisyaratkan bahwa agama setiap orang—entah beriman atau tidak, entah mengakui atau tidak mengakui Allah—orang tersebut tetap dianggap beragama. Sebab, setiap orang pasti mengikuti hukum-hukum tertentu dalam kehidupan, baik berlandaskan wahyu ataupun tidak. Seperti halnya patuh kepada adat yang berkembang di masyarakat.⁴⁵

Pengertian tersebut nampaknya mendapat dukungan yang masif dari para ahli agama dari Barat, seperti John Hick, Paul Tillich, dan Ninian Smart. John Hick dalam pandangannya mengatakan bahwa agama mencakup seluruh jenis klasifikasi kepercayaan dan keyakinan serta ideologi, baik theistic (berketuhanan) maupun *non theistic* (tidak berketuhanan).⁴⁶ Sedang Paul Tillich menyatakan, yang termasuk agama adalah ideologi atau *quasi-religions* (pengganti agama).⁴⁷ Sementara itu, Ninian Smart, mendefinisikan agama sebagai filsafat hidup atau pandangan hidup.⁴⁸

Kedua, agama dalam arti khusus adalah kategori sunnah dan tariqah Ilāhiyah. Dalam pengertian ini, Ṭabāṭabā'i ingin menyatakan bahwa agama sebagai serangkaian aturan Tuhan

⁴⁵ Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'i, *Mengungkap Rahasia al-Quran*, diterjemahkan oleh A. Malik Madani dan Hamim Ilyas (Bandung: Mizan, 1998), hal 24

⁴⁶ John Hick, "An Interpretation of Religion", dikutip oleh Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal.168

⁴⁷ Paul Tillich, "Christianity and the Encounter of the World Religion", dikutip oleh Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal.168

⁴⁸ Ninian Smart, "Dimension of the Sacred: An-Anatomy of the World's Beliefs", dikutip oleh Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, Cet. I, (Jakarta: Gema Insani, 2005), hal. 14

yang menuntun kepada perbuatan dan akhlak yang dibawa para utusan-utusannya untuk dijadikan pegangan umat manusia.⁴⁹

Hal tersebut selaras dengan apa yang disampaikan oleh Agus Salim bahwa agama merupakan ajaran tentang kewajiban dan kepatuhan terhadap aturan, petunjuk, perintah yang diberikan Allah kepada manusia melalui utusannya, kemudian menyampaikannya melalui pendidikan kepada manusia.⁵⁰

Demikian pula yang disampaikan oleh Mukti Ali, baginya agama adalah suatu kepercayaan pada adanya Tuhan Yang Maha dan hukum-hkm yang diwahyukan kepada utusannya bagi kebahagiaan hidup manusia di dunia dan Akhirat.⁵¹ Senada dengan pernyataan Mukti Ali, Mehdi Ha'iri Yazdi berpendapat bahwa agama adalah kepercayaan kepada yang mutlak atau kehendak mutlak sebagai kepedulian tertinggi.⁵²

Tak berbeda jauh, Harun Nasution menyebutkan bahwa agama membawa peraturan-peraturan yang merupakan hukum, yang harus dipatuhi orang. Peraturan-peraturan itu sifatnya mengikat sehingga membuat seseorang patuh dan tunduk kepada Tuhan dengan menjalankan ajaran-ajaran agama.⁵³

Mengenai kedua pembagian tersebut, Muḥammad Taqī Mizbāḥ Yazdī mengomentari bahwa agama dalam makna umum dalam pembagian Ṭabāṭabā'i, termasuk agama yang batil, karena baginya agama adalah kepercayaan atau keyakinan atas adanya pencipta bagi alam semesta dan manusia, begitu pula dengan petunjuk-petunjuk praktis yang bersesuaian keyakinan

⁴⁹ Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'i, *Inilah Islam*, diterjemahkan oleh Ahsin Muḥammad, cet.1, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2005), hal. 23

⁵⁰ Agus Salim, *Tauhid, Taqdir, dan Tawakkal*, (Jakarta: Tintacemas, 1967), hal. 6

⁵¹ A. Mukhtar, *Tunduk kepada Allah: Fungsi dan Peran Agama dalam Kehidupan Manusia*, (Jakarta: Khazanah Baru, 2001), hal. 10

⁵² Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Khuduri*, (Bandung: Mizan, 1994), hal 169

⁵³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI-Press, 1985), hal. 1

tersebut.⁵⁴ Dari sana, ia menyebut bahwa agama yang haq adalah agama yang theistic, dan agama non theistic adalah batil.⁵⁵

Hal tersebut nampaknya sejalan dengan unsur-unsur agama yang dikemukakan oleh Harun Nasution: *Pertama*, kekuatan gaib, hal ini disebabkan karena manusia adalah makhluk yang merasa dirinya lemah sehingga berharap pada kekuatan gaib itu sebagai tempat meminta pertolongan. Sehingga manusia harus mewujudkan hubungan baik dengan kekuatan gaib tersebut. Hubungan baik tersebut dapat diwujudkan dengan mematuhi perintah dan larangan kekuatan gaib tersebut. *Kedua*, keyakinan manusia bahwa kesejahteraan di dunia ini dan hidupnya diakhirat tergantung pada adanya hubungan baik dengan kekuatan gaib yang dimaksud. *Ketiga*, respon manusia bersifat emosional. Seperti rasa takut pada agama-agama primitif, dan perasaan cinta pada agama-agama monoteisme. *Keempat*, paham akan adanya yang kudus dan suci dalam kekuatan gaib, dalam bentuk kitab yang mengandung ajaran-ajaran agama bersangkutan.⁵⁶

Oleh Parsudi Suparlan, unsur-unsur tersebut mendapat dukungan secara tidak langsung. Tegasnya, suatu sistem keyakinan agama berbeda dengan sistem isme-isme, yang banyak berkembang di dunia Barat, sebab landasan keyakinan keagamaan adalah pada konsep yang suci, yang dibedakan dari yang duniawi dan yang gaib atau supranatural menjadi lawan dari hukum-hukum alamiah.⁵⁷

Melihat pemaparan definisi mengenai din yang telah tersebut di atas baik dalam makna etimologis dan terminologis,

⁵⁴ Hasan Yusufian, *Kalam Jadid: Pendekatan Baru dalam Isu-Isu Agama*, terj. Ali Passolowangi (Jakarta: Sadra Press, 2014) hal. 6

⁵⁵ Muḥammad Taqī Mishbāh Yazdī, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, diterjemahkan oleh Ahmad Marzuki Amin, (Jakarta: Penerbit Al-Huda, 2005), hal. 1-2

⁵⁶ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, hal. 2-3

⁵⁷ Parsudi Suparlan, dalam Roland Robertson, *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, (Jakarta: Rajawali Press, 1993), hal. V

maka tak keliru jika Wilfred C. Smith, penulis buku “Memburu Makna Agama” mengatakan bahwa istilah din ataupun agama adalah suatu istilah yang amat kompleks untuk didefinisikan. Sebab dari sekian definisi yang ada tetap terdapat kegagalan yang berulang-ulang untuk menemui kata sepakat, untuk mencapai jawaban yang memuaskan sertiap orang.⁵⁸

Hanya saja, dalam kaitannya *al-dīn* dan *al-Islām*, penjelasan tersebut amat menunjang guna melanjutkan ke jenjang yang lebih tinggi.

C. Kata *al-Islām* dalam al-Quran

Kata al-Islam dalam al-Quran disebut dalam beberapa bentuk derivasi. Muḥammad Fuād ‘Abd. Al-Bāqi, dalam kitab “*Mu’jam Mufahras Li al-Alfaz al-Qurān*” berdasarkan pengamatannya, menyebutkan bahwa terdapat 157 kali penyebutan kata Islam dengan berbagai derivasinya.⁵⁹

Derivasi kata yang ada tersebut pun memiliki makna dan konteks yang bukan tunggal, melainkan beragam. Di antaranya: “tunduk dan patuh” (seperti terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]:131), “berserah diri” (seperti terdapat dalam QS. Al-Shaffat [37]: 103), “taat” (seperti terdaat dalam QS. Al-Jin [72]: 14), “masuk Islam” (seperti terdapat dalam QS. Ali Imran [3]: 20), “agama Islam” (seperti terdapat dalam QS. Ali Imran [3]: 85), “Muslim/orang Islam” (seperti terdapat dalam QS. Al-Ahzab [33]: 35), “perdamaian” (seperti terdapat dalam QS. Al-Anfal [8]: 61), “keselamatan” (seperti terdapat dalam QS. Taha [20]: 47), “kesejahteraan” (seperti terdapat pada QS. Maryam [19]: 33), “ucapan salam” (seperti terdapat pada QS. Al-Nur [24] 61), “suci” (seperti terdapat dalam QS. al-Saffat [37]: 84), “surga” (seperti terdapat dalam QS. Al-An’am [6]: 127), “sifat Allah” (seperti

⁵⁸ Wilfred C. Smith, *Memburu Makna Agama*, diterjemahkan oleh Landung Simatupang, (Bandung: Mizan Pustaka, 2004), hal. 29

⁵⁹ Muḥammad Fuād ‘Abd. Al-Bāqi, *Mu’jam Mufahras Li al-Alfaz al-Qurān*, (Lebanon: Dār al-Kutub, 2008), hal. 268-270

terdapat dalam QS. Al-Hasr [59]: 23), “keseluruhan” (seperti terdapat dalam QS. Az-Zumar [39]:29), “tangga” (seperti terdapat dalam QS. At-Tur [52]: 38).

Sebagaimana disebutkan di bab awal, bahwa penelitian ini tidaklah bertujuan untuk mengkaji kata Islam seluruhnya, tetapi lebih terfokus pada kata yang di dalamnya memiliki konteks Islam sebagai agama dan Islam sebagai syariat Muḥammad. Sehingga dalam hal ini, yang akan dikaji lebih dalam adalah kata Islam dengan berbagai derivasinya yang memiliki makna “masuk Islam”, “agama Islam”, “muslim/orang Islam” juga yang bermakna “berserah diri”, “tunduk patuh” dan “taat” sebab penyerahan diri, ketundukan, kepatuhan, dan ketaatan kepada Tuhan Yang Maha Esa adalah inti dari ajaran Islam, dari sejak Nabi Adam hingga Nabi Muḥammad.

Secara umum, sebagaimana telah disebutkan di atas kebanyakan penulis menyatakan bahwa kata *al-Islām* dalam al-Quran dimaksudkan untuk memaknai sebuah sikap ketundukan dan penyerahan diri. Memang demikianlah al-Quran, yang walaupun beberapa ayat masih dalam perdebatan apakah itu lebih dimaksudkan kepada sikap penyerahan diri atau lebih kepada institusi.

Memang tak ada yang menyangkal bahwa ajaran yang dibawa oleh Nabi Muḥammad dengan al-Quran sebagai pedomannya, memiliki titik kesamaan dengan ajaran yang dibawa oleh Nabi Nuh, Nabi Ibrahim, Nabi Musa, dan Nabi Isa, yakni dalam hal sikap penyerahan diri kepada Allah. Bahkan apa yang dibawa oleh Nabi Muḥammad merupakan kelanjutan atau warisan pendahulunya tersebut.⁶⁰ Dan hal tersebut juga ditegaskan dalam al-

⁶⁰ Terjemahannya: “*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).*” (QS. Al-Syūrā [42]: 13)

Quran pula tentang pengakuan dan penghormatan kitab suci agama-agama sebelumnya⁶¹ dan juga adanya perintah untuk mengimani rasul-rasul dan kitab-kitab suci yang turun kepada mereka.⁶² Sa'dullah Affandy, mengutip Ali Ihsan Yitik dari buku *“Islam and Pluralism Does Quran Approve Religious Pluralism?”*, mengatakan bahwa respon inklusif al-Quran tersebut merupakan cerminan atas sikap paralel dalam menerima kehadiran “agama” lain, bahkan juga pengakuan al-Quran terhadap eksistensi komunitas lain sebagai sosio-religius yang sah, pengakuan spiritualitas, norma hukum dan sosial keagamaan.⁶³

Sebagaimana telah disebut sebelumnya, bahwa semua nabi dan rasul memiliki titik kesamaan, secara jelas dapat kita lihat dalam al-Quran tersebut pula bahwa derivasi kata *al-Islām*, tak hanya ditujukan kepada ajaran Muḥammad, kata tersebut disandarkan pula sebagai inti agama Nabi Nuḥ, sebagaimana tercatat dalam QS. Yunūs [10]: 72.⁶⁴ Dalam ayat tersebut Nabi Nuḥ mendapat perintah Allah untuk menjadi salah seorang muslim. Selain itu dalam QS. Āli Imrān [3]: 67⁶⁵, dikatakan bahwa Ibrāhīm adalah seorang yang lurus dan muslim, ia pun tidak termasuk golongan orang-orang yang mempersekutukan Tuhan. Ajaran pasrah

⁶¹ Terjemahannya: *“Sesungguhnya ini benar-benar terdapat dalam ṣuḥuf (lembaran) yang terdahulu, yaitu lembaran Ibrahim dan Mūsā.”* (QS. Al-A’lā [87]: 18-19)

⁶² Terjemahannya: *“Rasul telah beriman kepada al-Quran yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman. Semuanya beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya dan rasul-rasul-Nya. (Mereka mengatakan): ‘Kami tidak membeda-bedakan antara seseorang pun (dengan yang lain) dari rasul-rasul-Nya,’ dan mereka mengatakan: ‘Kami dengar dan kami taat’. (Mereka berdoa): ‘Ampunilah kami ya Tuhan kami dan kepada Engkaulah tempat kembali.’”* (QS. al-Baqarah [22]: 285)

⁶³ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 49

⁶⁴ Terjemahannya: *“Maka jika kamu berpaling (dari perintah-Ku), aku tidak meminta imbalan sedikitpun darimu. Imbalanku tidak lain hanyalah dari Allah, dan aku diperintahkan agar termasuk golongan orang-orang Muslim (berserah diri).”* (QS. Yunus [10]: 72)

⁶⁵ Terjemahannya: *“Ibrahim bukanlah seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, tetapi dia adalah seorang yang lurus, Muslim dan tidaklah termasuk orang-orang musyrik.”* (QS. Ali Imran [3]: 67)

(*al-Islām*) tersebut kemudian diwasiatkan oleh Ibrāhīm dan Ya'qūb, kepada anak-anaknya, sebagaimana tersebut dalam QS. Al-Baqarah [2]: 132-133⁶⁶. Begitu pula dengan Nabi 'Isā dan Mūsā, ajaran yang beliau bawa juga merupakan ajaran pasrah kepada Tuhan, sebagaimana tersebut dalam 'Alī Imrān [3]: 52⁶⁷ dan QS. Yunūs [11]: 84⁶⁸. Lebih luas lagi, dalam QS. al-Baqarah [2]: 136⁶⁹ disebutkan pula dalam al-Quran bahwa sesungguhnya ajaran yang diserukan oleh para Nabi dan Rasul lintas zaman adalah Islam.

Bahkan tak hanya itu, jika kita melihat pada QS. 'Alī Imrān [3]: 83⁷⁰, maka dari ayat tersebut dapat kita lihat bahwa derivasi kata *al-Islam* pun disandarkan kepada kepada makhluk selain manusia, sebab dijelaskan dalam ayat tersebut segala apa yang di

⁶⁶ Terjemahannya: “Dan Ibrahim mewasiatkan (ucapan) itu kepada anak-anaknya, demikianlah pula Yakub. ‘Wahai anak-anakku! Sesungguhnya Allah telah memilih agama ini untukmu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam keadaan Muslim. Apakah kamu menjadi saksi saat maut akan menjemput Yaqub, ketika dia berkata kepada anak-anaknya, ‘Apa yang kamu sembah sepeninggalku?’ Mereka menjawab, ‘Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan nenek moyang mu yaitu Ibrahim, Ismail dan Ishak, (yaitu) Tuhan yang Maha Esa dan kamu (hanya) berserah diri kepadanya.’”(QS. Al-Baqarah [2]: 132-133)

⁶⁷ Terjemahannya: “Maka ketika Isa merasakan keingkaran mereka (Bani Israil, dia berkata, ‘Siapakah yang akan menjadi penolongku untuk (menegakkan agama) Allah?’ Para Hawariyyun (sahabat setianya) menjawab, ‘Kamilah penolong (agama) Allah. Kami beriman kepada Allah, dan saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang Muslim.’”(QS. Ali Imran [3]: 52)

⁶⁸ Terjemahannya: “Dan Musa berkata, ‘Wahai kaumku! Apabila kamu beriman kepada Allah, maka bertawakallah kepada-Nya, jika kamu benar-benar orang Muslim (berserah diri).’”(QS. Ali Imran [3]: 84)

⁶⁹ Terjemahannya: “Katakanlah, ‘Kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami, dan kepada apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Yakub, dan anak cucunya, dan kepada apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorangpun di antara mereka, dan kami berserah diri kepada-Nya.’”(QS. Al-Baqarah [2]: 136)

⁷⁰ Terjemahannya: “Maka mengapa mereka mencari agama yang lain selain agama Allah, padahal apa yang dilangit dan di bumi berserah kepada-Nya, (baik) dengan suka maupun terpaksa, dan hanya kepada-Nya mereka dikembalikan.”(QS. Ali Imran [3]: 83)

langit dan di bumi berserah diri kepada Allah, yakni dengan berserah diri (berislam) dengan suka-rela atau terpaksa.⁷¹

Dengan demikain, disebut oleh Hammudah Abdalati, bahwa al-Quran menyebut hanya satu agama yang sesungguhnya, bernama 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 yang berserah diri dan patuh kepada Tuhan disebut Muslim secara moral agama. Hal tersebutlah yang menjadi alasan mengapa al-Quran menyebut Ibrahim dan seluruh nabi sebagai Muslim dan ajaran agama yang dibawanya adalah Islam.⁷²

Sampai di sini, kita dapat mengatakan tak ada perbedaan pendapat yang mumpuni. Hanya saja, yang menjadi pertanyaan adalah bagaimanakah seharusnya manusia setelah Nabi Muḥammad datang. Dengan kata lain, perdebatan mengenai makna Islam tersebut dimulai tatkala membicarakan apakah Islam yang diterima, yang diridhai Allah, dan berada di sisi Allah setelah datangnya syariat Nabi Muḥammad adalah Islam dalam arti umum seperti dijabarkan di atas, atau Islam yang terikat dalam keimanan terhadap Nabi Muḥammad dan syariat yang dibawa olehnya. Hal tersebut akan dibahas pada subbab berikutnya.

D. Diskursus Penafsiran Kata al-Islam di Kalangan Mufasir

Perdebatan mengenai makna *al-Islam* dimulai tatkala membicarakan apakah Islam yang diterima, yang diridhai Allah, dan berada di sisi Allah setelah datangnya syariat Nabi Muḥammad adalah Islam dalam arti umum seperti dijabarkan di atas, atau Islam yang terikat dalam keimanan terhadap Nabi Muḥammad dan syariat yang dibawa olehnya. Mengenai permasalahan ini terdapat dua

⁷¹ Nanang Tahqiq, "Perdebatan dan Argumentasi Semua Agama adalah Islam", hal. 371

⁷² Hammudah Abdalati, *Islam in Focus*, (New Delhi: Crescent Publishing Company, 1975), hal. 10-11

golongan mufasir, yakni mufasir yang memaknai Islam secara inklusif, sebagai sikap berserah diri yang sekaligus sebagai ajaran semua Nabi dan mufasir yang memaknai Islam secara eksklusif, hanya sebagai sikap berserah diri yang melalui perantara ajaran Muḥammad. Penjabaran tentang perdebatan tersebut dapat kita lihat dari penafsiran para mufassir dalam menafsirkan QS. Ali Imran [3]: 19⁷³ dan 85⁷⁴, berikut akan diurai secara lengkap:

1. Penafsiran Islam Inklusif

Ismail Haqqi al-Buruswi, mengenai surah Ali Imran [3]: 19 mengatakan bahwa tidak ada agama yang diridhai Allah selain Islam. Agama inilah satu-satunya yang diturunkan kepada para rasul sejak Nabi Adam, yakni agama yang berhakikat tauhid, dengan syariat-syariat berbeda sebagai jalan. Keragaman syariat tersebut tak dapat sama sekali melenyapkan kesatuan inti dan kesatuan hakikat tersebut.⁷⁵

Sementara itu, Rasyīd Riḍā menjelaskan makna Islam dalam QS. Ali Imrān [3]: 19 dan 85 dengan lebih dahulu mendefinisikan Islam dari sudut bahasa. Ia menjelaskan bahwa

⁷³ QS. Ali Imran [3]: 19

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

Terjemahannya: “*Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi al-Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya.*”

⁷⁴ QS. Ali Imran [3]: 85

وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ دِينًا قُلْنَا قَبْلُ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

Terjemahannya: “*Barangsiapa mencari kepatuhan (din) selain Islam maka kepatuhan itu sekali-kali tidak akan diterima darinya, dan di akhirat ia termasuk di antara orang-orang yang rugi.*”

⁷⁵ Ismail Haqqi al-Buruswi, *Tafsir Ruhul Bayan*, Juz III, diterjemahkan oleh Syihabuddin (Bandung: Darul Fikr, 1996), hal. 287

Islam yang merupakan bentuk *maṣḍar* dari *aslama* memiliki makna tunduk, menyerah, memenuhi atau melakukan.⁷⁶

Lebih lanjut dalam memaknai dua ayat tersebut, ia menegaskan bahwa Islam sebagai *dīn al-Ḥaqq* (agama yang benar) dalam ayat tersebut berkaitan dengan seluruh makna linguistik istilah tersebut, namun lebih spesifik bermakna ketundukan. Sehingga kata Islam di sana juga mencakup seluruh syariat yang dibawa oleh para nabi terdahulu. Sebab pada hakikatnya, Islam adalah *rūḥ* dari agama Islam dengan syariat-syariat yang beragam yang diturunkan kepada setiap nabi.⁷⁷

Dengan demikian, lanjut Rasyīd Ridā, Muslim sejati dalam pandangan al-Quran adalah siapa saja yang bersih dari noda-noda syirik terhadap Allah, ikhlas dalam beramal disertai keimanan. Tak memandang dari agama, periode dan tempat.⁷⁸

Buya Hamka dalam tafsir al-Azhar mengungkapkan bahwa, QS. Ali Imran [3]: 19 bercerita tentang hakikat bahwa yang benar-benar agama di sisi Allah adalah yang menyerahkan diri kepada-Nya saja. Jika tidak begitu, maka itu bukan agama. Sehingga agama yang diajarkan Nabi yang dahulu sejak Adam hingga Muḥammad tidak lain adalah Islam. Semua ajaran nabi-nabi tersebut mengajak manusia supaya berislam, yakni menyerahkan diri dengan tulus-ikhlas kepada Tuhan, percaya kepada-Nya saja. Itulah hakikat Islam, sehingga siapapun yang telah mencapai tahap penyerahan diri kepada Allah yang esa, tidak bersekutu dengan yang lain, maka walaupun dia tidak memeluk ajaran atau syariat Muḥammad, maka dengan sendirinya ia telah mencapai Islam. Syariat nabi bisa berubah karena perubahan zaman dan tempat, namun hakikat agama

⁷⁶ Rasyīd Ridlā, *Tafsīr al-Manār*, Juz III, Cet ke-3 (Beirut: Dar-al-Fikr, tt), hal.

⁷⁷ Rasyīd Ridlā, *Tafsīr al-Manār*, Juz III, hal. 257

⁷⁸ Rasyīd Ridlā, *Tafsīr al-Manār*, Juz III, hal. 257

yang dibawa tetap satu.⁷⁹ Ia melanjutkan Islam pada hakikat aslinya memang tidak mengenal perbedaan kulit, maupun keturunan, demikian seperti dituliskan dalam menafsirkan QS. *Āli Imrān* [3]: 85.⁸⁰

Abdullah Yusuf Ali, dalam komentarnya terhadap kata *al-Islām* yang terdapat dalam Surat *Āli Imrān* [3]: 85 ia menyatakan bahwa:

“Seorang Muslim tidak mengakui mempunyai agama yang khas untuk dirinya. Islam bukanlah sebuah sekte atau agama etnis. Dalam pandangannya agama adalah satu (sama) karena kebenaran adalah satu (sama). Ia adalah agama yang diajarkan oleh semua Nabi yang terdahulu. Ia adalah kebenaran kepada suatu kesadaran tentang adanya kehendak dan rencana Tuhan serta sikap pasrah suka rela (dengan senang hati) kepada kehendak dan rencana itu. Kalau seseorang menghendaki agama selain sikap itu, ia tidak sejati (palsu) kepada hakikat dirinya sendiri, sebagaimana ia tidak sejati kepada kehendak dan rencana Tuhan. Orang semacam itu tidak dapat diharapkan mendapatkan petunjuk, sebab ia dengan sengaja telah menolak petunjuk itu.”⁸¹

Pemaparan yang disampaikan di atas, secara jelas menolak pemaknaan Islam sebagai institusi. Sebaliknya, ia menegaskan Islam adalah sikap pasrah sukarela.

Tak berbeda dengan penafsiran A. Yusuf Ali, Muḥammad Asad menambahkan bahwa *al-Islām* atau *Muslim* seharusnya dipahami dengan makna seseorang yang pasrah kepada Tuhan, tanpa membatasi istilah-istilah itu hanya kepada komunitas atau kelompok “agama” tertentu saja. Ia melanjutkan dengan menyebutkan bahwa dalam bahasa Arab, pengertian orisinal ini tidak pernah menyimpang—dalam arti terbatas, dan

⁷⁹ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid 2, (Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2013), hal 732-733

⁸⁰ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid 2, hal. 827

⁸¹ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran, Text, Translation, and Commentary*, (New Delhi: Goodwords Books, 2003) hal. 145, catatan 418

tidak ada seorang sarjana (ulama) Arab yang mengabaikan pemaknaan secara luas istilah itu. Namun ia menganggap, dalam perkembangannya, seseorang yang non-Arab yang beriman—kepada Nabi Muḥammad, ataupun yang tidak beriman, memaknainya dengan makna yang terbatas dan yang secara tertentu digariskan oleh perkembangan sejarah, serta khusus berlaku untuk para pengikut Nabi Muḥammad.⁸²

Sementara itu, Hasbi Ash-Shiddieqy, penulis tafsir *al-Quranul Majid an-Nur*, mengenai ayat ini mengatakan bahwa Islam adalah agama yang diwasiatkan oleh para nabi kepada umat-umatnya untuk mewarnai segala gerak dalam kehidupan. Sebab, sejatinya Islam adalah orang yang berserah diri kepada Allah secara mutlak dengan jiwa dan hatinya, patuh kepada hukum Allah yang ia pegangi dan berlaku adil dalam kehidupan sosial serta mengedepankan perdamaian.⁸³ Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa dalam penafsirannya atas ayat ini, Islam adalah agama yang universal, tidak terbatas oleh suatu syariat agama tertentu.

Bagi kelompok ini, syariat-syariat yang diturunkan kepada Nabi untuk manusia ibarat sebuah rumah, jika kurang satu batu bata saja dalam satu sudutnya, maka bangunan tersebut dianggap belum layak disebut sebagai rumah.⁸⁴ Hal ini seperti sabda Rasul berikut.

“Sesungguhnya perumpamaanku dengan para nabi sebelumnya, diibaratkan seseorang yang membangun sebuah rumah. Orang tersebut membangunnya dengan bagus dan indah, namun di sudut rumahnya tersisa satu bata (al-labīnah) yang belum terpasang. Semua orang terheran-heran sambil mengelilingi rumah itu, mereka berkata: “kenapa batu bata itu tidak terpasang?””, Nabi kemudian

⁸² Muḥammad Asad, *The Message of the Quran*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2017), hal. vi

⁸³ Muḥammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Quranul Majid an-Nur*, (Jakarta: Cakrawala Publishing, 2011), hal. 344

⁸⁴ Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 107

menjawab: “akulah batu bata itu. Akulah penutup para nabi.”⁸⁵

Dalil tersebut, menurut Sya’ban Muḥammad Ismail sebagai salah satu pernyataan bahwa Islam sebagai risalah Muḥammad bukanlah agama tersendiri, melainkan satu kesatuan dan merupakan kelanjutan dari perjalanan sejarah syariat-syariat yang turun sebelumnya. Baginya sabda Nabi Muḥammad di atas merupakan gambaran posisi risalah Nabi adalah sebagai penyempurna, bukan sebagai pemutus mata rantai paralelitas ‘agama-agama’ sebelumnya. Hal tersebut merupakan strategi Allah Yang Maha Bijaksana dalam mendesain bangunan kesinambungan agama-agama sebagai sentuhan kreasi Ilahiah dalam upaya mengedukasi umat beragama. Yakni dengan memberlakukan syariat tidak diturunkan secara langsung, melainkan bertahap.⁸⁶ Menambahkan pernyataan tersebut Ibn ‘Arabī, sebagaimana dikutip oleh Media Zainul Bahri, menyatakan bahwa pemberlakuan syariat yang bertahap itu disebabkan berbedanya tingkat kesiapan umat manusia dalam menerima syariat.⁸⁷

Dengan demikian, menurutnya, tidak akan terjadi lompatan kesenjangan bagi pemeluk agama dalam mengapresiasi ajaran-ajaran. Selain itu pula penahapan juga dimaksudkan untuk meniadakan kemandekan (*tawaqquf*), regresi atau setback (*raj’at*) suatu ajaran, serta meminimalisir paradoks antara syariat satu dengan yang lainnya.⁸⁸

Jalaluddin Rakhmat kemudian turut andil dalam berkomentar bahwa pernyataan tentang hilangnya validitas

⁸⁵ Lihat, Muḥammad ibn Ismā’īl ibn Ibrāhīm al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, hadis ke 3535, (Beirut: Dār al-Fikr, tt) hal. 418

⁸⁶ Sya’ban Muḥammad Ismail, “Nazariyyah al-Naskh”, dikutip dari Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 108

⁸⁷ Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn ‘Arabī, Rūmī dan Al-Jīlī*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2011), hal 48-49

⁸⁸ Sya’ban Muḥammad Ismail, “Nazariyyah al-Naskh”, dikutip dari Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 108

semua syariat pra Muḥammad setelah datangnya syariat Muḥammad, sebab adanya Islam telah menganulir syariat sebelumnya, adalah suatu yang mengada-ada. Ia menjelaskan lebih lanjut, bahwa tidak akan tepat mengibaratkan hal tersebut layaknya kedatangan uang Republik yang menjadikan tidak berlakunya uang Belanda. Baginya argumentasi tersebut tidak memiliki dalil yang memperkuatnya dalam al-Quran ataupun sunah. Imbuhnya, ayat yang bermakna umum tidak boleh diartikan khusus kecuali dengan keterangan yang kuat.⁸⁹

Abdulaziz Sachedina mempertegas bahwa kehadiran al-Quran bukanlah sebagai penghapus syariat sebelumnya. Sependapat dengan yang disampaikan oleh Jalaluddin Rakhmat, ia mengatakan bahwa tak ada pernyataan dalam al-Quran, baik langsung maupun tidak. Justru nyatanya malah al-Quran menyebutkan validitas wahyu-wahyu sebelumnya⁹⁰ serta para rasul pembawanya⁹¹ dalam tema utamanya, meskipun menolak segala bentuk penyelewengannya terhadap wahyu Tuhan oleh pengikut Musa dan Isa.⁹²

Buya Hamka kemudian menambahi perspektif lain, bahwa penafsiran eksklusif yang menonjolkan keimanan dan keyakinan masing-masing, dengan superioritas keagamaan yang dimilikinya, akan menyebabkan sikap fanatik, dengan menganggap agama lain yang berbeda sebagai musuh yang harus diperangi.⁹³

⁸⁹ Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme*, hal. 30

⁹⁰ Lihat, QS. Al-A'la [87]:18-19

⁹¹ Lihat, QS. Al-Sāffat [37]: 37

⁹² Abdulaziz Sachedina, *Is Islamic Revelation of Judaeo-Christian Revelation* (Kanada: Concilium, 1994), hal. 96

⁹³ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz I, hal.

2. Penafsiran Islam Eksklusif

Wahbah Zuhaili dalam menjelaskan QS. Ali Imran [3]: 19, menyatakan bahwa, apa yang tertulis dalam ayat tersebut adalah penjelasan tentang agama yang diridhai Allah untuk para hamba-Nya sejak dari awal penciptaan hingga hari kiamat, yakni Islam. Ia melanjutkan bahwa, Islam yang dimaksud adalah mengikuti seluruh para rasul dan risalah yang dibawa olehnya, di setiap waktu dan tempat hingga ditutup oleh Nabi Muḥammad saw. Ia juga mengatakan bahwa berislam adalah mengikuti dan beriman kepada semua syariat yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul, yang mengacu pada inti atau prinsip ajaran tauhid, ketundukan, kepasrahan dan adil dalam segala hal. Dengan penjelasan ini Wahbah Zuhaili juga ingin menyampaikan bahwa barangsiapa yang meninggal dengan beragama selain agama yang dibawa oleh Nabi Muḥammad, maka tidak diterima oleh Allah.⁹⁴

Dalam tafsir Ibn Kathir, mengatakan bahwa QS. Ali Imran [3]: 19 adalah kabar dari Allah bahwasanya tidak ada agama di sisi-Nya selain Islam, yakni mengikuti para rasul dalam setiap apa yang mereka bawa pada setiap saat hingga berakhir pada Muḥammad. Setelah turunnya wahyu kepada Nabi Muḥammad, maka jalan menuju Allah telah ditutup kecuali melalui jalan Muḥammad. Sehingga barangsiapa yang memeluk agama yang tidak sejalan dengan syariat Muḥammad tidak akan pernah diterima.⁹⁵

Sayyid Qutb, mengenai QS. Ali Imran [3]: 19 tersebut menjelaskan bahwa Islam bukan hanya sekadar simbol-simbol individual dalam bentuk shalat, haji, dan puasa. Islam yang dimaksud sebagai agama yang di sisi Allah dan diridhai olehnya adalah dalam makna *Istislam*, menyerah patuh, taat, dan

⁹⁴ Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, Jilid 2, (Jakarta: Gema Insani, 2013), hal. 214

⁹⁵ Abū Fidā' Isma'īl Ibn Katsīr, *Tafsir al-Quran al-ʿAẓīm*, Vol. I (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), hal. 216

ittiba?⁹⁶ Namun berislam juga bukan hanya sekedar mengucapkan kesaksian keimanan kepada Allah, tanpa mengikuti makna dan hakikat syahadah penyaksian kepada Allah dan menjadikan kitab Allah sebagai hakim dalam memutuskan segala urusan manusia. Lebih dari itu, berislam juga bukan hanya sekedar mengucapkan kesaksian keimanan kepada Nabi Muḥammad, namun juga mengikuti makna dan hakikat *syahadat* tersebut, yakni mengikatkan diri pada *manhaj* kehidupan yang dibawanya dari Tuhan, mengikuti syariat yang dibawa dan disampaikannya, dan berhukum kepada kitab suci yang beliau bawa untuk manusia.⁹⁷

Baydawi setelah menjelaskan Islam sebagai penyerahan diri, pada penafsiran QS. Ali Imrān [3]: 19, mengatakan bahwa tak ada agama yang diridhai Allah kecuali Islam, yaitu Islam dalam makna bertauhid serta berpegang teguh kepada ajaran Nabi Muḥammad saw. Hal ini disambungkan dengan apa yang tercantum dalam QS. al-Baqarah [2]: 41, “... *dan berimanlah kamu dengan apa yang telah Aku turunkan (Al-Quran) yang membenarkan apa yang ada padamu (Taurat).*” Ayat tersebut menegaskan bahwa tak ada kontradiksi antara mengikuti ajaran Nabi Musa dan mengikuti ajaran Nabi Muḥammad. Sebab, kemunculan ajaran yang dibawa oleh Nabi Muḥammad merupakan bagian dari ajaran Nabi Musa as. Begitu juga tak ada kontradiksi dengan kenabian lainnya.⁹⁸

Dalam tafsirnya, Muḥammad Nawawī al-Jāwī mengatakan bahwa, dengan turunnya QS. Āli Imrān [3]: 19, maka tiada agama yang diridhai Allah selain agama Islam, yaitu yang mengajarkan tauhid dan mengamalkan syariat mulia yang

⁹⁶ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilal al-Quran: di Bawah Naungan al-Quran*, diterjemahkan oleh As’ad Yasin dkk., (Jakarta: Gema Insani, 2001), hal. 49

⁹⁷ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilal al-Quran: di Bawah Naungan al-Quran*, hal. 101

⁹⁸ Abu Sa’id Abdullah Baydawi, *Tafsir al-Baydawi*, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1408 H), hal. 85

menjadi pegangan para rasul. Meski dalam ayat tersebut tidak dijelaskan secara gamblang, bahwa syariat mana yang dimaksud—syariat secara keseluruhan atau terbatas syariat yang dibawa oleh Nabi Muḥammad, akan tetapi ia kemudian menjelaskan bahwa ayat ini diturunkan ketika orang-orang Yahudi mengklaim bahwa tiada agama yang lebih utama dari agama Yahudi dan ketika orang-orang Nasrani mengklaim bahwa tiada agama yang lebih utama selain agama Nasrani. Ayat ini, disebutnya, turun sebagai sangkalan.⁹⁹ Dengan demikian jelaslah, bahwa maksud syariat dalam kalimat tersebut adalah syariat yang dibawa oleh Nabi Muḥammad.

Sementara itu, meskipun sejalan dengan pendapat di atas, al-Baghawī menjelaskan bahwa, disebutnya Islam (Islam dalam arti agama formal yang dibawa oleh Nabi Muḥammad) sebagai agama yang diridhai Allah adalah karena ia menganggap bahwa kaum Yahudi dan Nashrani telah keluar dari Islam (Islam dalam artian generik, berserah diri) dan menjadi orang yang tersesat karena mengingkari kenabian Muḥammad dan tidak mengesakan Allah.¹⁰⁰

Pernyataan ini dikuatkan oleh Sya'bān Muḥammad Ismail mengatakan, seperti dikutip oleh Sa'dullah Affandy, bahwa ihwal pengeliminasian syariat terdahulu atas syariat terbaru juga terjadi dalam tradisi kitab suci terdahulu, bahwa Perjanjian Baru (Injil) banyak menghapus syariat yang terdapat dalam Perjanjian Lama (Taurat), begitupun Taurat banyak menganulir tradisi sebelumnya—dari ajaran Nabi Ādam as. hingga Nabi Ibrāhīm as.¹⁰¹

Lebih jelasnya disampaikan oleh Ibn Katsir tentang pengabrogasian terhadap kitab-kitab suci terdahulu, misalnya

⁹⁹ Muḥammad Nawawī al-Jāwī, *Tafsīr al-Munīr: Marāḥ Labīd*, diterjemahkan oleh Bahrun Abu Bakar, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2011). hal. 330

¹⁰⁰ Abū Muḥammad Ḥusain ibn Mas'ud al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzil fi Tafsīr al-Qurān*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Turāth al-'Arabī, 1420 H) hal. 421-422

¹⁰¹ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 104

perintah kepada Nabi Adam untuk menikahkan putrinya kepada putranya, kemudian diharamkan oleh Allah pernikahan kakak beradik tersebut. Lalu, penghalalan oleh Allah atas berbagai jenis binatang kepada Nuh setelah mendarat dari kapal, kemudian dihapuskan kehalalan itu. Pernikahan dua saudara dikalangan Bani Israil dan keturunannya dahulu diperbolehkan, kemudian dibatalkan oleh Taurat dan kitab-kitab suci setelahnya. Demikian pula peristiwa Ibrahim yang diperintahkan menyembelih putranya, tapi dibatalkan sebelum hal itu terjadi.¹⁰²

E. Perdebatan Dialektis Terkait *Naskh* Syariat Pra Muḥammad dan Ayat-Ayat Polemik terhadap Komunitas “agama” lain.

Lebih lanjut, terjadi perdebatan dialektis dalam pengungkapan argumen yang dilancarkan dari kedua belah pihak tersebut, terutama dalam menindaklanjuti pembicaraan tentang *Naskh* atau abrogasi, yang telah disinggung sebelumnya serta masalah ayat-ayat polemik terhadap komunitas agama lain. Berikut akan diuraikan di bawah ini:

1. Perdebatan terkait *Naskh* Syariat Pra Muḥammad

Sebelum terlalu jauh melangkah, nampaknya perlu diketahui terlebih dahulu yang dimaksud dengan *naskh* sebenarnya. Secara etimologis, kata *naskh* berarti “penghapusan”, “pencabutan” atau “pembatalan”, sedangkan secara terminologis kata tersebut sebenarnya masih menjadi perdebatan. Namun akhirnya, setelah melakukan beberapa penelitian serius dengan mengurai definisi-definisi yang disampaikan oleh para tokoh beserta semua dinamika perkembangan maknanya, Sa’dullah Affandy berhasil menemukan satu definisi yang menurutnya paling tepat, yaitu

¹⁰² Abū Fidā’ Isma’il Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, Vol I, hal. 145

penghapusan suatu dalil syara' oleh dalil syara' yang datang kemudian.¹⁰³

Sedangkan tujuan diberlakukannya teori ini adalah sebagai 'metodologi alternatif' dalam mengusaikan problem 'kontradiksi' di antara ayat-ayat al-Quran yang dianggap bertentangan, dan tidak bisa dikompromikan, misalnya melalui metode *takhṣiṣ al-‘āmm* (pengkhususan ata pengecualian ayat-ayat yang bersifat umum), *taqyīd al-muḥlaq* (pembatasan ayat-ayat yang absolut) atau *tabyīn al-mujmal* (penjelasan ayat-ayat yang global) dan *ta'wīl* (mengembalikan ayat kepada makna lain yang dapat diterima).¹⁰⁴ Sehingga dengan teori ini, ayat-ayat yang dianggap bertentangan harus dihapus salah satunya, yaitu yang secara kronologis turun lebih awal.¹⁰⁵

Bagi pendukung teori *naskh*, teori ini sebenarnya disandarkan pada apa yang ada pada al-Quran sendiri, bagi mereka QS. al-Baqarah [2]: 106,¹⁰⁶ QS. Al-Ra'd [13]: 39,¹⁰⁷ dan QS. an-Nahl [16]:101,¹⁰⁸ adalah justifikasi kebenaran akan teori

¹⁰³ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 74

¹⁰⁴ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 74

¹⁰⁵ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 74

¹⁰⁶ QS. al-Baqarah [2]: 106

مَا تَسْخَرُونَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَاتٍ بَخِيرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَمْ تَتْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Terjemahannya: "Ayat mana saja yang kami naskh-kan, atau kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu." (QS. Al-Baqarah [2]:106)

¹⁰⁷ QS. Al-Ra'd [13]: 39

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

Terjemahannya: "Allah menghapus dan menetapkan apa yang Dia kehendaki. Dan di sisi-Nya terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuzh)." (QS. al-Ra'd [13]: 39)

¹⁰⁸ QS. an-Nahl [16]:101

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفَوِّدٌ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

Terjemahannya: "Dan apabila Kami mengganti sesuatu ayat dengan ayat yang lain, dan Allah lebih mengetahui apa yang diturunkan-Nya, mereka berkata, 'Sungguh engkau (Muhammad) hanya mengada-ada saja.' Sebenarnya kebanyakan mereka tidak mengetahui." (QS. An-Nahl [16]: 101)

tersebut. Meskipun ayat-ayat tersebut masih dapat diperdebatkan.¹⁰⁹

Sebaliknya, kalangan pengkritik teori *naskh* ini menyebutkan bahwa teori ini sebenarnya masih rapuh. Jika dilihat dari hal yang paling kecil saja, maka akan kita lihat bahwa mereka yang saling menyepakati teori tersebut sendiri belum mampu menyamakan pendapat terkait syarat-syarat keabsahan *naskh*. Sehingga pada tahap selanjutnya pun tidak ditemui kesepakatan mengenai berapa jumlah ayat yang *mansukh*, ayat-ayat apa saja yang *mansukh*. Bahkan sebenarnya, masalah terkait apakah ada ayat-ayat al-Quran yang di-*naskh* pun belum benar-benar *clear*. Jika kita melihat kembali ke awal, teori ini diberlakukan karena menganggap ada beberapa ayat yang kontradiktif dan tak dapat lagi dikompromikan, sedangkan perihal dapat-tidaknya suatu ayat dipersatukan masih belum menemui ujung. Sebab terkadang suatu ayat dianggap kontradiksi oleh satu mufasir, namun bagi yang lainnya dianggap tidak bertentangan, karena ia berhasil mengkompromikannya.¹¹⁰

Kerancuan tersebut direspon oleh Fazlur Rahman, baginya setiap pesan-pesan yang “berbeda” dalam al-Quran dikarenakan adanya kondisi sosio-historis yang berlainan pula pada saat ayat-ayat tersebut diturunkan, dengan kata lain setiap ayat al-Quran hadir untuk merespon problem historis. Sehingga, masing-masing ayat yang dianggap bertentangan itu pada dasarnya dapat dipahami secara proporsional, dengan melihat kondisi sosio-historis saat pewahyuan ayat tersebut. Dengan demikian tak ada lagi pertentangan-pertentangan antara satu ayat dengan ayat lain yang mengakhibatkan munculnya pemikiran tentang *naskh*.¹¹¹ Ahmad Hasan menambahi bahwa

¹⁰⁹ Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 76

¹¹⁰ Lihat, Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 77 dan 82

¹¹¹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, (Bandung: Pustaka, 1984), hal. 6-7

konteks QS. Al-Baqarah [2]: 106 sama sekali tidak mengindikasikan pembatalan atau penghapusan intra Quranik.¹¹² Sebab jika terdapat di dalam al-Quran ayat satu dengan yang lainnya dapat saling menghapus maka akan berdampak serius, apalagi kalau yang terhapus adalah ayat hukum maka akan mengacaukan posisi al-Quran sebagai sumber hukum.¹¹³

Penghapusan antar ayat dalam al-Quran atau jika menggunakan istilah Sa'dullah Affandy, dapat disebut sebagai naskh intra-Quranik turut dipermasalahakan oleh mufasir inklusif karena teori ini pada dasarnya oleh para pendukung teori *naskh*—yang sebagian besar adalah mufasir eksklusif—turut menghapuskan QS. Al-Baqarah: [2]: 62¹¹⁴, dan beberapa ayat senada, dengan menghadirkan QS. Ali Imran [3]: 85¹¹⁵ dan beberapa ayat senada. Yang merupakan basis penerimaan keselamatan atas umat lain. Sedangkan menurut Abu Ja'far al-Tusi, sebagaimana dikutip oleh Mun'im Sirry, Tuhan tidak akan menarik janji keselamatan-Nya ketika ia telah berjanji.¹¹⁶

Dari sisi lain terdapat pendapat yang menerima *naskh* dalam makna etimologinya, namun menolak jika *naskh* harus

65 ¹¹² Ahmad Hasan, *Pintu Itihad Belum Tertutup*, (Bandung: Pustaka, 1984), hal.

¹¹³ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 126

¹¹⁴ QS. Al-Baqarah: [2]: 62

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالصَّالِحِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

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

¹¹⁵ QS. Ali Imran [3]: 85

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

Terjemahannya: “*Barangsiapa mencari kepatuhan (din) selain Islam maka kepatuhan itu sekali-kali tidak akan diterima darinya, dan di akhirat ia termasuk di antara orang-orang yang rugi.*”

¹¹⁶ Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. 68

diterapkan dalam hubungan intra Quranik.¹¹⁷ Kelompok ini memperluas makna naskh yang awalnya hanya “pembatalan” dalam hal fikih/hukum Islam menjadi “pembatalan” wahyu pra al-Quran.¹¹⁸ Menurut Al-Ṭabari, riwayat yang disampaikan oleh Ibn ‘Abbas terkait adanya isyarat perubahan Tuhan terhadap “agama” terdahulu¹¹⁹ berdasarkan asumsi yang terdapat pada QS. Ali Imran [3]: 19 dan 85, bahwa agama yang benar di sisi Allah adalah Islam, sehingga menganulir janji keselamatan bagi pemeluk agama sebelumnya.¹²⁰

Lebih lanjut Ibn Katsir menyebutkan bahwa keselamatan agama-agama di luar Islam adalah atas dasar keimanannya. Dengan kata lain, keimanan umat Yahudi adalah ketika ia berpegang teguh pada Taurat dan Sunah Nabi Musa hingga tiba periode Nabi ‘Isā. Pada periode selanjutnya, orang-orang yang tetap berpegang teguh pada Taurat dan Sunnah Nabi Mūsā dan tidak mengikuti Nabi ‘Isā akan binasa. Begitupun apabila pada periode Muḥammad, penganut Nabi Isa yang tetap berpegang teguh kepada Injil dan Syariat Nabi Isa, dan tidak mengimani Nabi Muḥammad tidak akan diterima.¹²¹ Mengenai pernyataan tersebut Al-Qāsimī menambahkan diambilnya kesimpulan tersebut adalah karena sebagaimana disampaikan dalam hadis Ibn ‘Abbas kata *al-Islām* dalam ayat tersebut bermakna sebuah sistem bukan sikap. Sehingga dapat dipastikan bahwa Islam

¹¹⁷ A. Fawaid, “Polemik Nasakh dalam Kajian al-Quran”, dalam *SUHUF Jurnal Kajian al-Quran*, (Jakarta: Balitbang Kemenag RI, Vol. 4, No. 2, 2011), hal. 254-255

¹¹⁸ Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 109

¹¹⁹ Terjemahannya: “*Ibn Abbās berkata: ayat ini (QS. al-Baqarah [2]: 62) dihapus dengan QS. Ali Imran [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.*” Lihat: Muhammad Jamal al-Dīn al-Qāsimi, *Maḥāsin al-Ta’wīl*, Vol. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), 317

¹²⁰ Al-Ṭabari, *Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wīl al-Quran*, Vol. II (Mesir: Muṣṭafa al-Bāḥi al-Halabī, 1998), hal 155

¹²¹ Abū Fidā’ Isma’il Ibn Katsīr, *Tafsir al-Quran*, Vol. I, hal. 216

yang dimaksud adalah ajaran yang dibawa oleh Nabi Muḥammad dengan al-Quran sebagai kitab sucinya.¹²²

Abdulaziz Sachedina—seorang cendekiawan muslim yang berpandangan inklusif—mengomentari bahwa hadis yang dikutip tersebut adalah hadis lemah (*ḍaif*) atau jarang terdengar (*gharīb*), sehingga pembatalan tersebut tidak dapat diakui keabsahannya karena sumber tersebut secara periwayatan telah cacat.¹²³ Hingga pada akhirnya yang akan selalu menjadi pertanyaan adalah siapa yang mendapat otoritas dalam menentukan status suatu syariat telah dinyatakan *mansūkh*, sebab tak ada secara jelas petunjuk dari Tuhan mengenai masalah tersebut.

Namun, Muḥammad Hasan Qadrdan Qaramaliki menentang keras pernyataan bahwa tidak ada dalil kuat yang mengemukakan seputar *naskh* syariat sebelumnya. Ia kemudian mengemukakan satu ayat yang mengatakan bahwa setelah menyinggung soal penurunan kitab-kitab suci, Allah menyebut al-Quran sebagai *muhaymin* yang mendominasi kitab suci sebelumnya, seperti yang terdapat dalam QS. Al-Maidah [5]: 48, bahwa “*Dengan ini (al-Quran) telah kami turunkan dengan kebenaran sebagai pembenar kitab-kitab sebelumnya, penjaga dan pelindungnya*”.¹²⁴

Berdasarkan frasa awal dan akhir ayat tersebut, ia melanjutkan argumennya bahwa:

“Maksud dari *Muhaymin* adalah sebagai kitab samawi terakhir yang membenarkan eksistensi kitab suci sebelumnya dan mengandung prinsip dasar dan ajaran benar kitab-kitab tersebut, al-Quran memiliki kekhasan berupa *haimanah* “dominasi” dan pemerintahan atas kitab ilahi sebelumnya.

¹²² Muḥammad Jamal al-Dīn al-Qāsimī, “Maḥāsīn al-Ta’wīl”, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyah, 1997), hal. 297 dan 345 dikutip dari Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 143-144

¹²³ Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, hal. 62

¹²⁴ Muḥammad Hasan Qadrdan Qaramaliki, *Al-Quran dan Pluralisme Agama*, hal. 23

Segi inilah yang meneguhkannya sebagai risalah pamungkas Allah, dasar argumentasi dan kriteria kebenaran.”¹²⁵

Dengan dominasi tersebut, otomatis kitab ilahiah lain yang merupakan pegangan syariat-syariat sebelumnya tak lagi berperan, sebab al-Quran telah turun dengan kedudukan yang lebih tinggi.

2. Perdebatan terkait Ayat-Ayat Polemik terhadap Komunitas Agama Lain

Ayat-ayat polemik yang dimaksudkan di sini adalah repons negatif al-Quran terhadap umat lain, misalnya dalam kasus penolakan ajaran Muḥammad yang dilakukan oleh kaum Yahudi dan Nasrani. Dalam kata lain, dapat dikatakan bahwa kata polemis di sini dipahami sebagai kritik terhadap umat lain. Mengenai hal ini, Mun’im Sirry, dalam bukunya yang berjudul “Polemik Kitab Suci”, mengatakan bahwa al-Quran menaruh perhatian serius terkait persoalan penolakan orang Yahudi dan Nasrani terhadap kenabian Muḥammad.¹²⁶

Dengan membawa keyakinan bahwa risalah yang dibawanya adalah kelanjutan dari risalah Nabi dan Rasul sebelumnya, dibuktikan bahwa kitab yang dibawanya, al-Quran, mengafirmasi dan membenarkan kitab suci sebelumnya¹²⁷. Ditambah lagi kedatangannya telah diramalkan dalam kitab suci sebelumnya, membuat Nabi Muḥammad menaruh harapan besar bahwa risalah yang dibawanya akan mudah diterima. Namun kenyataan yang ditemui ternyata berbeda, melihat respon yang didapatinya, bahwa mereka tak mengakui ajaran tersebut maupun mengakui status kenabian Muḥammad, bahkan bagi

¹²⁵ Muḥammad Hasan Qadran Qaramaliki, *Al-Quran dan Pluralisme Agama*, hal. 23

¹²⁶ Mun’im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. 30

¹²⁷ Terjemahannya, “*Dengan ini (al-Quran) telah kami turunkan dengan kebenaran sebagai pembenar kitab-kitab sebelumnya, penjaga dan pelindungnya.*” (QS. Al-Maidah [5]: 48)

umat Yahudi, Muḥammad tidak mewakili kenabian otentik, tapi justru sebagai ancaman.¹²⁸

Hal inilah yang kemudian memunculkan pandangan tentang pengingkaran oleh umat Yahudi dan Nasrani, sebagaimana telah disebutkan juga oleh Muḥammad Hassan Qadrdan Qaramaliki, mengutip QS. Ali Imran [3]: 81-82. yang berbunyi:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي فَاَلَوْ أَقْرَضْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ۖ فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

Terjemahannya: *“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.”*

Muḥammad Hassan Qadrdan Qaramaliki, dengan ayat di atas, kemudian mengungkapkan argumen eksklusifnya bahwa jika kebenaran syariat sebelumnya bernilai sama, maka pengambilan janji serta tuntutan untuk beriman dan membela Nabi saw tentu tak lagi berarti.¹²⁹ Tegasnya, fungsi dakwah Nabi Muḥammad adalah untuk mengajak orang mengikuti ajarannya. Sehingga sangat absurd jika ajaran Nasrani dan Yahudi tidak *dinaskh*, sehingga mengisyaratkan bahwa masih berlaku kebenarannya dan sama nilainya dalam Islam. Ia mengilustrasikan dakwah Nabi Muḥammad ibarat menuntun

¹²⁸ Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. 11-20

¹²⁹ Muḥammad Hasan Qadran Qaramaliki, *Al-Quran dan Pluralisme Agama*, hal. 16

orang buta ke arah dan jalan yang benar, bukan seperti pelukis yang Cuma memajang lukisannya di lokasi pameran.¹³⁰

Ayat tersebut selain memunculkan bukti perjanjian Nabi dan umat terdahulu, juga mengisyaratkan keterhubungan al-Quran dengan kitab suci sebelumnya. Keterhubungan itu tak hanya ditunjukkan dalam bentuk membenarkan secara formal, bahkan jika kita mengamati, al-Quran mengatakan kepada mereka yang meragukan kebenaran risalah Muḥammad, maka ia memerintahkan untuk merujuk kitab suci yang diturunkan sebelumnya.¹³¹

Namun faktanya, janji yang telah mereka sepakati diingkari, dan bahkan tak hanya menolak Muḥammad, mereka juga berencana menjatuhkannya.¹³² Dengan peristiwa ini, Arent Jan Wensinck, sebagaimana dikutip Mun'im Sirry, menyebutkan bahwa Muḥammad menyimpulkan adanya penyelewengan ajaran Yahudi dan Nasrani, baik dalam ajarannya maupun landasan agama itu sendiri, yang tidak lain adalah kitab sucinya.¹³³ Dan

¹³⁰ Muḥammad Hasan Qadran Qaramaliki, *Al-Quran dan Pluralisme Agama*, hal. 37-40

¹³¹ “Dan Kami tidak mengutus (rasul-rasul) sebelum engkau (Muḥammad), melainkan beberapa orang laki-laki yang Kami beri wahyu kepada mereka, maka tanyakanlah kepada orang yang berilmu jika kamu tidak mengetahui.” (QS. Al-Anbiya’ [21]:7). Perintah tersebut dimunculkan sebab, sebagaimana telah disebut al-Quran pula bahwa, “Orang yang telah Kami datangkan kitab kepada mereka, mereka mengetahui bahwa al-Quran itu diturunkan dari Tuhan dengan sebenarnya” (QS. Al-An’am [6]: 114), kemudian apabila dilihat pada ayat lain maka akan ditemukan pernyataan bahwa, “Al-Quran itu adalah suatu kebenarandari Tuhan kami.” (QS. al-Qashash [28]: 53)

¹³² Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. 20

¹³³ Arent Jan Wensinck, “Muḥammad and the Jews of Medina” dikutip dari Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. 46

hal tersebut juga disebutkan dalam al-Quran, QS. Al-Baqarah [2]: 75¹³⁴ dan 79¹³⁵.

Bagi kelompok eksklusifis, hal ini tak lain dianggap sebagai salah satu alasan mengapa kebenaran yang ada pada kitab sebelumnya tidak lagi bisa diakui atau setidaknya diragukan validitas dan kesakralannya.¹³⁶

Mengenai masalah ini, terdapat dua pemaknaan tahrif dalam al-Quran. Yakni yang *pertama*, sebagai perubahan dan pengerusakan langsung pada bunyi teksnya, dan *kedua*, sebagai penyelewengan pada penafsiran atau penafsiran palsu.¹³⁷

Jamal al-Din al-Qasimi, mengenai hal ini mengatakan bahwa pengubahan yang terjadi pada kitab-kitab sebelumnya hanyalah sedikit, dan sebagian besar tidak diubah. Hal ini dikatakan bahwa al-Quran masih menegaskan kepercayaannya terhadap kitab tersebut, seperti disebut dalam QS. Ali Imran [3]: 93 bahwa, “*Katakanlah: Bacalah Taurat, lalu bacalah jika kamu orang-orang yang benar*”.¹³⁸

Rasyid Riḍā menjelaskan lebih lanjut bahwa apa hilang dan disimpangkan tidaklah menghilangkan substansi agama mereka sehingga tetap harus diakui, sebab tidak menyimpang sejauh bahwa petunjuk dari ajarannya sepenuhnya terpelihara.

¹³⁴ QS. Al-Baqarah [2]: 75

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

Terjemahannya: “*Apakah kamu masih mengharapkan mereka akan percaya kepadamu, padahal segolongan dari mereka mendengar firman Allah, lalu mereka mengubahnya setelah mereka memahaminya, sedang mereka mengetahui.*”

¹³⁵ QS. Al-Baqarah [2]: 79

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ نَمًّا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ

Terjemahannya: “*Maka kecelakaan besar bagi mereka yang menulis Al-Kitab dengan tangan mereka sendiri, lalu dikatakannya: ‘Ini dari Allah’, dengan maksud untuk memperoleh keuntungan yang sedikit dengan perbuatan itu. Maka kecelakaan besar bagi mereka akibat dari apa yang mereka kerjakan.*”

¹³⁶ Mun’im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. 174

¹³⁷ Mun’im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. 168

¹³⁸ Jamal al-Dīn al-Qasimi, *Mahāsin al-Ta’wīl*, dikutip dari Mun’im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. 175

Ridā kemudian menampilkan QS Al-Maidah [5]: 43, bahwa “*Mereka mempunyai Taurat, yang di dalamnya ada hukum Allah*”.¹³⁹ Sejalan dengan pernyataan ini Muḥammad Husain Tabataba’i, menjelaskan bahwa ayat-ayat lain menunjukkan bahwa Taurat dan Injil masih berisi petunjuk (*hudan*) dan cahaya (*nur*), dalam QS Al-Maidah [5]: 44¹⁴⁰ dan 46¹⁴¹ pernyataan tersebut didasarkan. Hal tersebut berarti bahwa petunjuk dan cahaya tersebut masih dapat menjadi penuntun Bani Israel pada pengetahuan dan hukum yang sangat cocok untuk kondisi mereka, sehingga keraguan terhadap kitab-kitab sebelumnya mampu dikikis.¹⁴²

¹³⁹ Muḥammad Rasyid Rida, “Tafsir al-Manar”, dikutip dari Mun’im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. 188

¹⁴⁰ Terjemahannya, “*Sesungguhnya Kami telah menurunkan Taurat di dalamnya ada petunjuk dan cahaya*” (QS Al-Maidah [5]: 44)

¹⁴¹ Terjemahannya, “... *Dan kami menurunkan Injil kepadanya, di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya*” (QS Al-Maidah [5]: 46)

¹⁴² Muḥammad Husain Tabataba’i, *al-Mizān fi al-Tafsīr al-Qur’ān*, dikutip dari Mun’im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. 200

BAB III

TINJAUAN UMUM TAFSIR AL-MARĀGI

A. Biografi Mufasir

Tafsir al-Marāgi ditulis oleh seorang mufasir yang bernama lengkap Aḥmad Muṣṭafā bin Muḥammad bin Muhammad bin ‘Abdul Mun’im a-Marāgi. Ia terlahir pada 10 Oktober 1883 di kota Maragah, sebuah kota yang terletak di pinggiran Sungai Nil kira-kira 70 km ke arah selatan Kota Kairo, Mesir.¹ Selanjutnya Ia lebih dikenal sebagai al-Marāgi yang dinisbatkan pada kota kelahirannya.²

Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgi terlahir dari keluarga yang agamis, dalam arti ketaatan terhadap agama dan pengetahuan tentang keagamaannya. Jelas saja, 5 dari 8 putra laki-laki Syekh Muṣṭafā al-Marāgi (ayah Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgi) adalah ulama besar yang cukup terkenal.³ Di antaranya adalah Syekh Muḥammad Muṣṭafā al-Marāgi⁴, Syekh Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgi⁵, Syekh ‘Abd

¹ Amiratul Munirah Yahaya dan Mustaffa Abdullah, “Reform Thoughts in Tahfis al-Marāgi By Shaykh Ahmad Mustafa al-Marāgi”, dalam *Online Journal of Research In Islamic Studies*, Vol. 1, No. 2, Edisi Mei-Agustus 2014, hal. 65

² Ia bukan satu-satunya orang yang mendapatkan julukan dengan kata al-Marāgi sebab julukan tersebut juga disematkan kepada ayahnya saudara-saudaranya serta keturunannya. Selain itu, Syekh Umar Ridha Kahlalah menyatakan dan memuat biografi bahwa terdapat 13 orang yang bernama atau mendapat julukan al-Marāgi di luar keluarga Ahmad Musthafa al-Marāgi, hal ini tidak lain karena mereka sama-sama berasal dari kota Maragah. Lihat, Umar Ridha Kahlalah, *Mu’jam al-Mu’allafin*, (Beirut: Dar Ihya al-Ulum, 1368 H), hal. 319

³ Hasan Zaini, *Tafsir Tematik Ayat-ayat Kalam Tafsir Al-Marāgi*, (Jakarta: PT. Pedoman Ilmu Jaya, 1997), hal. 16

⁴ Ia pernah menjadi Syekh al-Azhar dua periode: tahun 1982-1930 dan 1935-1945

⁵ Pengarang tafsir al-Marāgi, tafsir yang menjadi objek pada penelitian ini

al-‘Azīz al-Marāgi⁶, Syekh ‘Abdullah Muṣṭafā al-Marāgi⁷, Syekh ‘Abd al-Wafā’ Muṣṭafā al-Marāgi⁸.

Tradisi keluarga tersebut dalam melahirkan generasi emas nyatanya tak terputus. Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgi sendiripun melahirkan anak-anak yang berprestasi dan berperan dalam masyarakat. Di antara anaknya terdapat 4 anak yang menjadi hakim, serta tak sedikit pula yang menjadi ulama.⁹

Saat menginjak usia sekolah, Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgi didaftarkan ke madrasah di desanya, dan di sanalah ia memulai perjalanannya dalam mendalami al-Quran. Ia termasuk orang yang memiliki tingkat kecerdasan yang tinggi, hal ini dapat dilihat dari pencapaiannya yang telah berhasil menghafal Quran beserta penguasaan ilmu tajwid dan juga telah menguasai dasar-dasar syariah di usai kurang dari 13 tahun. Di madrasah tersebut pula ia menamatkan pendidikan tingkat menengah.¹⁰

Setelahnya, ia melanjutkan pendidikan ke Universitas al-Azhar tepatnya pada tahun 1314 H/ 1897 M. Di universitas tersebut ia belajar banyak cabang ilmu pengetahuan, seperti Bahasa Arab, *Balāghah*, Tafsir, Ilmu al-Quran, Hadis, Ilmu Hadis, *Fiqh*, *Uṣūl Fiqh*, Akhlak, Ilmu Falak dan sebagainya.¹¹ Ia tak hanya kuliah di satu tempat saja, melainkan merangkap kuliah di Dar al-‘Ulum Kairo¹². Berkat ketekunan dan keuletannya, ia berhasil menyelesaikan studi

⁶ Pernah menjadi dekan Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar dan Imam Raja Faruq

⁷ Pernah menjadi inspektur umum Universitas al-Azhar

⁸ Pernah menjadi Sekretaris Badan Penelitian dan Pengembangan Universitas al-Azhar

⁹ M. Khoirul Hadi, Karakteristik Tafsir al-Marāgi dan Penafsiran Tentang Akal, dalam *Hunafa: Jurnal Studi Islamika*, (Palu: IAIN Palu, Volume 11, Nomor 1, Juni 2014), hal. 157

¹⁰ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Al-Fath al-Mubin Fi Tabaqat al-Ushuliyin*, (Beirut: Muhammad Amin, 1934) hal. 202

¹¹ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Al-Fath al-Mubin Fi Tabaqat al-Ushuliyin*, hal. 202

¹² Dahulu merupakan perguruan tinggi tersendiri namun kini menjadi bagian dari Universitas Kairo

di dua kampus berbeda tersebut secara bersamaan pada tahun 1909.¹³

Dalam masa belajarnya tersebut ia sempat berguru kepada Muḥammad ‘Abduh, Seorang ulama tafsir yang terkenal dengan karya monumentalnya “Tafsir al-Manar”. Selain Abduh, ia juga pernah belajar kepada Muḥammad Bakhīt al-Muḥḥi’, dan Wāhid Rifā’i al-Fayyūmī.¹⁴ Mereka adalah sosok yang turut berpengaruh dalam membentuk intelektualitas al-Marāgi.

Setelah lulus dari dua Universitas bergengsi di Mesir tersebut, ia kemudian mengawali karir dengan menjadi guru di sekolah menengah dan menjadi direktur Madrasah Mu’alimīn di daerah Fayumi, kira-kira 300 km di sebelah barat daya kota Kairo. Lalu pada tahun 1916 ia diangkat menjadi utusan Universitas al-Azhar untuk mengajar ilmu-ilmu syariah Islam di Universitas Qurthum, Sudan.¹⁵

Sekembalinya dari Sudan, tahun 1920, ia kemudian diangkat menjadi dosen Bahasa Arab dan Ilmu-ilmu syariah Islam, Ilmu *Balāghah* dan sejarah kebudayaan Islam di Dar al-Ulum hingga tahun 1940. Sementara itu di Universitas al-Azhar ia hanya dipasrahi untuk mengajar Ilmu Balaghah, dan Sejarah Kebudayaan Islam. Tak hanya sebagai tenaga pengajar, pada tahun 1928 dan 1935 ia mendapat amanat untuk menjadi Rektor di Universitas al-Azhar.¹⁶ Dalam masa kepemimpinannya di al-Azhar, ia berusaha melanjutkan usaha melakukan pembaharuan, terutama dalam mengubah pola pikir umat Islam untuk bersikap terbuka dalam pendidikan. Hanya

¹³ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir Al-Quran: Dari klasik Hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013), hal. 98

¹⁴ Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedi Kitab-kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-kitab Tafsir dari Masa lasik sampai Masa Kontemporer* (Depok: Lingkar Studi al-Quran, 2013), hal 169

¹⁵ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir Al-Quran: Dari klasik Hingga Kontemporer*, hal. 98-99

¹⁶ Hasan Zaini, *Tafsir Tematik Ayat-ayat Kalam Tafsir Al-Marāgi*, (Jakarta: PT. Pedoman Ilmu Jaya, 1997), hal. 20

saja rencana tersebut tersendat tantangan yang amat kuat terutama dari kalangan ulama tradisional.¹⁷

Selain di dua instansi pendidikan tersebut, pada rentang waktu yang sama ia juga masih mengajar di beberapa madrasah, di antaranya Ma'had Tarbiyah Mu'allimah dan di percaya memimpin Madrasah Usmān Basya di Kairo.¹⁸

Dalam masa pengabdianya tersebut, ia menetap di daerah al-Hilwan—sebuah kota satelit yang terletak sekitar 25 km sebelah Kota Kairo—hingga akhir hayatnya. Pada 9 Juli 1952 ia meninggal dunia di usianya yang ke 69. Atas jasa-jasanya, kemudian namanya di abadikan sebagai salah satu nama jalan menuju kota itu, jalan al-Marāgi.¹⁹

Sebagai seorang intelektualis tak lengkap kiranya jika tak menghasilkan karya-karya berupa tulisan. Begitupun al-Marāgi, yang rela menyisihkan waktu untuk mengabadikan ilmu dan pengetahuannya dengan menulis, di sela-sela kesibukannya mengajar. Darinya, banyak karya-karya ilmiah yang dapat kita saksikan, di antaranya ialah:

- a. *Ḥisbah fī al-Islām*
- b. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*
- c. *'Ulūm al-Balāghah*
- d. *Muqaddimah al-Tafsīr*
- e. *Buḥūth wa Arā fī Funūn al-Balāghah*
- f. *Al-Diyānah wa al-Aḥlāq*
- g. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm (Tafsīr al-Marāghī)*²⁰

¹⁷ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), hal. 78

¹⁸ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir Al-Quran: Dari klasik Hingga Kontemporer*, hal. 99

¹⁹ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir Al-Quran: Dari klasik Hingga Kontemporer*, hal. 99

²⁰ Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedi Kitab-kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-kitab Tafsir dari Masa lasik sampai Masa Kontemporer*, hal 169

B. Karakteristik Tafsir Al-Marāghī

1. Latar Belakang Penulisan dan Profil Tafsir al-Marāghī

Sebelum masuk kepada pembahasan utama, penting kiranya penulis menegaskan bahwa karya tafsir yang penulis gunakan sebagai objek penelitian dalam tulisan ini adalah tafsir al-Marāghī, sebuah karya tafsir lengkap 30 juz, karya Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, untuk menghindari kekeliruan.²¹

Tafsir al-Marāghī ditulis atas dasar banyaknya pertanyaan-pertanyaan yang dilontarkan kepadanya, yakni tentang tafsir apakah yang paling mudah dan bermanfaat bagi para pembaca, serta dapat dipelajari dalam waktu yang tidak lama. Pertanyaan tersebut kemudian menumbuhkan rasa kegelisahannya, sebab ia tak kunjung dapat memberikan jawaban atas pertanyaan tersebut.²²

Ia tentu tak menganggap bahwa banyak kitab-kitab tafsir yang tak bermanfaat, ia justru menganggap bahwa semua kitab-kitab tafsir tentunya memberikan manfaat, hanya saja, tak jarang penjelasannya terlalu pelik ditambah lagi banyak para mufasir yang meramu dengan istilah-istilah ilmiah yang sulit dipahami oleh orang-orang awam. Seperti tambahan istilah dari ilmu *Balāghah*, *Naḥwu*, *Ṣaraf*, *Fiqh*, Tauhid dll. Baginya hal tersebut justru merupakan penghambat bagi orang-orang yang awam dalam memahami al-Quran secara benar. Ditambah lagi banyak juga tafsir yang menggunakan ilustrasi cerita-cerita yang

²¹ Sebagaimana diketahui, Ahmad Musthafa al-Marāghī pun memiliki saudara bernama Muhammad Musthafa al-Marāghī yang juga memiliki suatu karya tafsir dan sama-sama murid dari Muhammad Abduh. Bedanya, Karya tafsir Muhammad Musthafa al-Marāghī terdiri dari beberapa *chapter* yang setiap *chapter*nya adalah tafsiran dari surat-surat tertentu dalam al-Quran, hanya saja tidak setiap surat ia tafsirkan sehingga tak selengkap karya adiknya. Beberapa surat yang ia tafsirkan tersebut adalah tafsir surat Luqman, al-Hujurat, al-Hadid, al-Furqan, al-‘Asr, al-Baqarah, Ali ‘Imran, al-Anam, dan al-Syurā.

²² Ahmad Mustafa al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, Jilid I, (Beirut: Dar El-Fikr, 2006), hal. 3

bertentangan dengan akal dan fakta-fakta ilmu pengetahuan yang bisa dipertanggungjawabkan.²³

Berdasarkan kenyataan tersebut, ia mencoba untuk memenuhi kebutuhan masyarakat dalam menggunakan metode baru yang lebih simpel dan menggunakan bahasa yang efektif dan mudah dimengerti, meski tidak mengesampingkan pentingnya data ilmiah dan argumentasi-argumentasi.²⁴ Dan tentunya, sebagai intelektual yang telah begitu banyak terlibat dalam urusan bahasa Arab— baik belajar ataupun mengajar, menulis ataupun meneliti *uṣlūb-uṣlūb* melalui ayat-ayat al-Quran dan sunah serta tata bahasa arab yang berbentuk syair atau prosa— Ia merasa berkewajiban menuangkan hasil keterlibatannya dalam urusan bahasa Arab ini, sehingga lahirlah sebuah kitab tafsir yang diberi nama *Tafsīr al-Marāgi*.²⁵

Untuk memenuhi permintaan masyarakat, ia sengaja melakukan pembacaan dan analisis terhadap karya-karya tafsir terdahulu yang memiliki beraneka macam kecenderungan dan ragam gaya bahasa, hingga memahami secara keseluruhan isi kitab-kitab tersebut. Lalu setelahnya, ia mencoba mencerna dan menyajikan suatu penafsiran dengan gaya bahasa yang mudah diterima.²⁶

Dalam proses penulisannya, al-Marāgi juga berkonsultasi kepada dokter medis, astronom, sejarawan, dan orang-orang dalam bidang tertentu. Sebab meskipun al-Marāgi menolak menggunakan istilah-istilah yang berasal ilmu pengetahuan lain, dapat dipahami bahwa penting kiranya membarengi pembahasan tafsir dengan ilmu pengetahuan, walau hanya sebagai pemberi penjas.²⁷

²³ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid I, hal. 3

²⁴ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid I, hal. 4

²⁵ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid I, hal. 12

²⁶ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid I, hal. 14

²⁷ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid I, hal. 13

Berdasarkan sumber yang ada, diketahui bahwa tafsir ini ditulis selama kurang lebih 10 tahun, dari tahun 1940 hingga 1950. Al-Marāgi Marāgi merupakan orang yang sangat tekun dan ulet dalam menjalankan tugas dan mengejar target. Terbukti dalam sehari ia hanya membutuhkan waktu istirahat sebanyak empat jam, sementara sisanya digunakan untuk menjalankan tugas mengajarnya dan mengejar targetnya dalam menuliskan tafsiran ayat-ayat al-Quran. Kegiatan menulis tafsir tersebut dilakukan setelah shalat tahajut pada sepertiga malam, dan diistirahatkan ketika berangkat kerja, lalu sepulangnya ia tak kunjung beristirahat layaknya kebiasaan orang, namun melanjutkan tulisannya yang terkadang sampai tengah malam.²⁸

Tafsir al-Marāgi karya Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgi ini pertama kali diterbitkan pada tahun 1951 di Kairo. Pada terbitan pertama ini, Tafsir al-Marāgi terdiri atas 30 jilid, yang berarti sesuai dengan pembagian juz dalam al-Quran. Hanya saja pada terbitan kedua tafsir ini hadir dengan jumlah 10 jilid, meski pada terbitan lainnya juga pernah tampil dengan jumlah 15 jilid.²⁹

2. Corak Tafsir al-Marāgi

Setiap manusia pastinya memiliki minat dan horizon yang berbeda-beda. Hal tersebutlah yang terkadang membentuk cara seseorang berekspresi, entah itu dalam hal berperilaku, ataupun berkarya. Begitu juga dalam suatu penafsiran. Setiap tafsir tentunya memiliki sifat yang khusus yang mewarnai penafsirannya. Sebab tafsir adalah suatu bentuk ekspresi intelektualitas seorang mufasir ketika menjelaskan segala ujaran-ujaran yang tertulis dalam al-Quran sesuai dengan kemampuan manusia.³⁰

²⁸ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir Al-Quran: Dari klasik Hingga Kontemporer*, hal. 99-100

²⁹ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir Al-Quran: Dari klasik Hingga Kontemporer*, hal. 101

³⁰ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2009), hal.199

Dalam literatur tafsir istilah yang menggambarkan kata tersebut dinamai sebagai *lawn*, yang dalam bahasa Indonesia disebut sebagai corak, warna dan ada pula yang menyebutnya nuansa. Maksud istilah tersebut adalah sifat khusus atau kecenderungan yang mewarnai suatu penafsiran³¹ atau dalam pengertian lain dapat disebut sebagai ruang dominan yang menjadi sudut pandang dari suatu karya tafsir.³²

Munculnya keanekaragaman disiplin ilmu, seperti Ilmu *fiqh*, ilmu kalam, ilmu tasawuf, ilmu bahasa dan sastra, ilmu filsafat serta bermacam disiplin ilmu lainnya, yang pada perkembangan selanjutnya setiap disiplin ilmu tersebut menggunakan basis pengetahuannya sebagai kerangka memahami al-Quran. Dari sanalah kemudian muncul apa yang disebut sebagai *tafsīr fiqhī* (Tafsir yang bercorak hukum), *tafsīr i'tiqādī* (tafsir yang bercorak teologi), *tafsīr falsafī* (tafsir yang bercorak filsafat), *tafsīr 'Ilmī* (tafsir yang bercorak ilmiah), *tafsīr ṣufī* (tafsir yang bercorak tasawuf), *tafsīr ahlāqī* (tafsir yang bercorak akhlaq), dan *tafsīr al-adāb al-ijtima'ī* (tafsir yang bercorak sosial-kemasyarakatan). Hal ini juga menunjukkan bahwa maksud dari kalimat “sesuai dengan kemampuan manusia” —seperti disebutkan oleh Ahmad Izzan yang dikutip pada awal paragraf— adalah adanya keanekaragaman penjelasan dan cara menyampaikan seorang mufasir, sebab setiap mufasir memiliki spesialisasi keilmuan dan horizon yang berbeda.

Berdasarkan hasil pengamatan yang telah peneliti lakukan. Peneliti menyimpulkan bahwa corak atau nuansa yang ada dalam kitab tafsir al-Marāgi adalah *al-adāb al-ijtima'i*.

Corak tafsir ini, disebut oleh Muhammad Husain al-Dzahabī sebagai tafsir yang menjelaskan ayat-ayat al-Quran berdasarkan ketelitian ungkapan-ungkapan yang disusun dengan

³¹ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal.199

³² Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2002), hal. 231

bahasa yang lugas dengan tujuan pokok diturunkannya al-Quran kemudian mengaplikasikannya pada tatanan kehidupan sosial.³³

Tak jauh berbeda dengan pengertian yang disebutkan di atas, Manna' Khalil al-Qaṭṭān menyebutkan bahwa tafsir dengan corak *al-adāb al-ijtima'i*, adalah tafsir yang diperkaya dengan riwayat dari salaf yang berisi tentang uraian sunatullah yang berlaku dalam kehidupan sosial, tafsir jenis ini juga berusaha menguraikan gaya ungkapan al-Quran yang musykil dengan menyingkapkan maknanya dengan istilah-istilah yang mudah, turut berusaha menerangkan masalah-masalah yang musykil, dengan maksud mengobati penyakit sosial di tengah masyarakat melalui petunjuk al-Quran.³⁴

Hal tersebut dapat kita buktikan dengan melihat salah satu penafsiran dalam tafsir al-Marāgi terhadap QS. al-Dukhān [44]: 34-37. Dalam awalan ayat tersebut ia berusaha mengungkap istilah yang musykil dalam quran, seperti kata *Munsharīn* yang diterjemahkan sebagai orang yang dibangkitkan. Ia juga mencoba mengungkap istilah *tubba'* yang dikatakan sebagai jamak dari *Tababi'ah*, atau sebutan bagi raja-raja Yaman, ini juga gelar yang serupa dengan gelar Firaun yang berarti raja bagi orang-orang Mesir kuno.³⁵

Ayat ini adalah ayat yang membicarakan tentang orang-orang Musyrik Makkah, yang mengatakan bahwa kematian hanyalah sekali dan tidak akan ada lagi kebangkitan. Yang kemudian menantang kebenaran ungkapan al-Quran dengan meminta dihidupkan kembali bapak-bapak mereka yang telah mati. Dengan tak berusaha memperumit pembahasan mengenai hal ini, al-Marāghi langsung mengungkapkan bahwa

³³ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasirun*, jilid 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1976) hal. 342

³⁴ Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Quran*, (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 1996) hal. 482

³⁵ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid 9, hal. 83

sesungguhnya ulangan hidup pada hari kiamat adalah setelah binasanya dunia. Sehingga tidak mungkin ungkapan al-Quran tersebut berlaku ketika mereka meminta pembuktian tersebut. Permintaan tersebut bahkan dijawab dengan nada mengancam dan memperingatkan dengan tentang azab Allah yang tidak bisa ditolak. Pada akhir penafsiran al-Maraghi kemudian mengungkapkan bahwa pembahasan ini adalah peringatan bagi kaum Quraish agar berhati-hati sehingga apa yang ditimpa bangsa-bangsa terdahulu, atas kekafiran dan keingkarnya terhadap kebangkitan dan penghimpunan, tidak kembali menimpa kaum Quraish.³⁶

Dari penjelasan tersebut, dapat kita lihat bahwa arah penafsirannya memang adalah pada penyadaran masyarakat, atau menerangi masalah-masalah kemasyarakatan dengan petunjuk-petunjuk al-Quran. Terutama seperti yang terdapat pada akhir penafsiran, yang mana ia menunjukkan maksud ayat tersebut, bahwa hal tersebut adalah peringatan agar apa yang ditimpa kaum terdahulu tak terjadi lagi.

3. Metode Tafsir al-Marāgi

Metode atau yang dalam bahasa Inggris *method*, merupakan serapan kata dari bahasa Yunani, *methodos*. Sedang dalam bahasa arab kata ini diterjemahkan sebagai *ṭarīqat* atau *manhaj*. Dalam Bahasa Indonesia, istilah metode didefinisikan sebagai, “Cara yang teratur berdasarkan pemikiran yang matang untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang bersistem untuk dapat melaksanakan suatu kegiatan guna mencapai suatu yang ditentukan.”³⁷

³⁶ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid 9, hal. 84

³⁷ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ke-3, cetakan ke-1, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), hal. 740

Sedangkan dalam ranah tafsir, metode dimaksudkan sebagai cara yang teratur dan berdasarkan pemikiran yang matang untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksud Allah dalam ayat-ayat al-Quran. Dari definisi tersebut, dapat dipahami bahwa metode tafsir al-Quran berisi seperangkat kaidah dan aturan yang harus ditaati ketika menafsirkan ayat-ayat al-Quran.³⁸

Berdasarkan pembagian yang dilakukan oleh al-Farmawī dapat diketahui bahwa terdapat empat metode penafsiran al-Quran, yaitu *tahfīliy* (analisis), *ijmāly* (global), *muqārin* (perbandingan), dan *maudhu'i* (tematik).³⁹

Metode *tahfīliy* (analisis), adalah suatu metode penafsiran dengan menguraikan makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Quran dari berbagai seginya, sesuai dengan spesialisasi, kecenderungan, dan horizon mufasir.⁴⁰ Penafsiran model ini biasanya disajikan dengan memasukkan pengertian umum kosa kata ayat, Munasabah/hubungan ayat⁴¹, *asbāb al-nuzūl*,⁴² hukum yang dapat ditarik, dan mengungkapkan

³⁸ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal.97

³⁹ Abd Hayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍu'i*, (Kairo: al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1997), hal. 23

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Menyelami Ayat-Ayat al-Quran*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hal. 378

⁴¹ *Munasābah* secara umum terdapat dua makna. *Pertama*, hubungan kedekatan antara suatu ayat atau kumpulan dengan ayat lainnya, pengertian ini mencakup banyak ragam seperti hubungan kata demi kata dalam satu ayat, hubungan ayat dengan ayat sesudahnya, hubungan kandungan ayat dengan penutupnya, hubungan surah dengan surah berikutnya, hubungan awal sudah dengan penutupnya, hubungan nama surah dengan tema utamanya, dan hubungan uraian akhir surah dengan uraian awal surah berikutnya. *Kedua*, hubungan makna satu ayat dengan ayat lain, misalnya pengkhususannya, atau penetapan syarat terhadap ayat lain yang tidak bersyarat dan lain-lain. Lihat, M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Menyelami Ayat-Ayat al-Quran*, hal. 243-244

⁴² *Asbāb al-Nuzūl* adalah peristiwa yang terjadi pada masa turunnya ayat, baik sebelum maupun sesudah turunnya, di mana kandungan ayat tersebut berkaitan atau dapat dikaitkan dengan peristiwa itu. Maksud peristiwa di sini bisa jadi berupa

pendapat-pendapat para ulama. Bahkan tak jarang ada yang menambahkan uraian tentang penjelasan tata bahasa dalam ayat-ayat yang ditafsirkan.

Metode *ijmāli* (global) adalah cara pengemukaan isi dan kandungan al-Quran dengan hanya menguraikan makna-makna umum. Sehingga di dalamnya tidak dicantumkan al-Asbab al-Nuzul, munasaban ayat, apalagi makna-makna kosakatanya.⁴³

Metode *muqārin* adalah cara penafsiran dengan melakukan perbandingan antar ayat yang sedang ditafsirkan dengan ayat-ayat yang berbeda redaksinya namun masih berbicara tentang persoalan yang sama, atau membandingkan dengan hadis. Tak ketinggalan, dalam metode ini juga terkadang disebutkan pandangan-pandangan ulama terkait penafsiran ayat yang sama.⁴⁴

Metode *mauḍū'i* adalah cara penafsiran yang mengarahkan pembahasan pada suatu tema tertentu, lalu mencari pandangan al-Quran tentang tema tersebut dengan jalan menghimpun semua ayat yang membicarakan tema tersebut, kemudian menganalisis dan memahami ayat demi ayat, lalu menghimpunnya ayat yang bersifat umum dikaitkan dengan yang khusus, yang *muṭlaq* digandengkan dengan yang

kejadian tertentu, bisa juga bentuk pertanyaan yang diajukan. Lihat, Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi: Mengkaji Historisitas al-Quran melalui Studii Ayat-Ayat Maki-Madani dan Asbab al-Nuzul*, (Bandung: Mizan, 2018), hal. 41

⁴³ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Menyelami Ayat-Ayat al-Quran*, hal. 381

⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Menyelami Ayat-Ayat al-Quran*, hal. 382

*muqayyad*⁴⁵, sembari memperkaya uraian dengan hadis-hadis yang berkaitan.⁴⁶

Menurut pengklasifikasian ini, peneliti menyimpulkan bahwa al-Marāgi menggunakan metode, yakni *tahfīliyy*. Hal ini menurut peneliti tidak bertentangan dengan pernyataan al-Marāgi pada muqaddimahnyanya, yang ingin menyampaikan sebuah tafsir yang mudah dimengerti dan efektif. Sebab penjelasan yang panjang dan lengkap tak berarti sulit dimengerti, justru banyaknya informasi dan pengetahuan yang disampaikan akan mempermudah seseorang dalam memahami. Begitupun pula efektif, tak juga melarang penjelasan yang merinci, sebab efektif bermakna ada efeknya⁴⁷, atau dalam hal ini efeknya adalah pembaca dapat mengerti maksud suatu ayat, dan penjelasan yang merinci tersebutlah salah satu yang dapat menyebabkan seseorang mengerti.

Kesimpulan yang diambil oleh peneliti bahwa al-Marāgi menerapkan metode *tahfīliyy* adalah karena dalam penafsirannya terdapat beberapa tanda yang mengisyaratkan bahwa tafsir ini menerapkan metode *tahfīliyy*. Contohnya seperti mencantumkan arti kosakata, menjelaskan munāsabah ayat, menampilkan riwayat-riwayat, menampilkan beberapa pendapat ulama, dan terkadang menyertakan *asbab al-nuzul*.

⁴⁵ *Muṭlaq* adalah lafadz yang menunjuk satu atau beberapa satuan dari segi substansinya tanpa ikatan apapun. *Muqayyad* adalah lafadz yang menunjuk kepada satu atau beberapa satuan yang diberi ikatan berupa lafadz yang terpisah darinya, sehingga maknanya tak lagi seluas makna sebelum adanya ikatan. Contohnya, kata muslim adalah lafadz *muṭlaq*, tapi jika diberi tambahan kata Indonesia, sehingga membentuk kata Muslim Indonesia, kata tersebut menjadi *muqayyad*. Lihat, M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Menyelami Ayat-Ayat al-Quran*, hal. 188-189

⁴⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Menyelami Ayat-Ayat al-Quran*, hal. 385

⁴⁷ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), hal. 375

Hal ini dapat terlihat dari penafsiran dalam bagian awal tafsirnya al-Marāgi, yang hampir selalu memasukkan arti kosakata terhadap kata yang sulit, seperti ketika menafsirkan QS. al-An'am [6]: 1-3. Di sana ia menjelaskan makna kata seperti *al-Hamdu* (pujian yang baik dan zikir yang indah) *az-Zulumah* (keadaan ketika setiap tempat tidak mempunyai cahaya, baik cahaya secara indrawi atau maknawi 'aqli), dan *al-Ja'lu* (membuat, menciptakan, atau menciptakan).⁴⁸

Dalam penjelasannya terhadap ayat tersebut, Ia menampilkan beberapa riwayat dalam mempertegas ucapannya bahwa kegelapan ada terlebih dahulu daripada cahaya, dengan mengutip hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Tirmizi, tentang penciptaan makhluk dalam keadaan gelap yang kemudian Allah memercikkan sebagian dari cahaya-Nya.⁴⁹

Selain itu, ia juga menjelaskan munasabah /hubungan ayat tersebut, untuk memperkuat kesimpulannya dengan menampilkan QS. al-Nahl [16]:78. Bahwa Allah mengeluarkan manusia dari perut ibu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu apapun. Sebab secara maknawi cahaya itu bisa berarti ilmu, hidayah, dan kegelapan bisa berarti kebodohan dan hawa nafsu.⁵⁰ Tak hanya itu, terkadang al-Maraghi juga menjelaskan hubungan ayat dengan ayat sesudahnya atau sebelumnya, dan bahkan ia juga tak ketinggalan untuk menjelaskan hubungan antar surah dengan surah berikutnya.

Dalam ayat ini, al-Marāgi juga berusaha menampilkan pandangan ulama mengenai persoalan yang sedang dibahasnya. Misalnya tentang makna kegelapan dan cahaya, ketika berbicara tentang yang berhak menerima pujian adalah Dia Yang telah mengadakan kegelapan dan cahaya. Di sana, ia mencantumkan pendapat dari Ibnu Jarir at-Ṭabari, bahwa ayat tersebut terdapat

⁴⁸ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid 3, hal. 40

⁴⁹ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid 3, hal. 41

⁵⁰ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid 3, hal. 41

suatu unsur bantahan terhadap kaum Majusi yang mengatakan bahwa alam ini mempunyai dua uhan, yakni tuhan cahaya, yang menciptakan kebaikan dan tuhan kegelapan yang menciptakan kejahatan.⁵¹

Hanya saja dalam ayat ini ia tidak menyebutkan asbab al-Nuzūl ayat. Kehadiran asbab al-Nuzul dalam tafsir al-Marāgi dapat kita lihat misalnya dalam penjelasannya terhadap QS. al-Nisa' [4]: 51-54. Dalam ayat tersebut ia menyebut bahwa ayat tersebut turun berkaitan dengan beberapa orang dari Bani Nadir, yang mendatangi Bai Quraisy, yang kemudian orang-orang Quraisy menyuruh mereka bertanya kepada seorang pendeta yang tahu tentang kitab-kitab pertama, dengan pertanyaan apakah agama kalian (agama bani Nadhir) lebih baik dari agama Muhammad. Setelah ditanya oleh Bani Nadhir, jawaban pendeta itu adalah bahwa agama kalian lebih baik dari agama Muhammad, dan kalian lebih mendapat petunjuk dari pada dia dan pengikutnya. Sehingga turunlah ayat 51-54 tersebut.⁵²

4. Sumber Rujukan Tafsir

Dalam menulis tafsir, al-Marāgi menggunakan beberapa karya sebagai rujukan dan pedoman. Daftar-daftar sumber rujukan tersebut disebutkan dalam muqaddimah tafsirnya, yang menunjukkan bahwa al-Marāgi menjunjung tinggi kejujuran ilmiah dalam penulisan tafsirnya. Berikut adalah daftar sumber yang menjadi rujukan dalam penyusunan tafsirnya⁵³:

- a. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*, karya Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr at-Ṭabarī (wafat 310 H)
- b. *Tafsīr al-Kasysyāf 'an Haqā'it Tanzīl*, karya Abu al-Qasim Jāru-lāh az-Zamakhshari (wafat 538 H)

⁵¹ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid 3, hal. 41

⁵² Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid 2, hal. 162

⁵³ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid 1, hal. 15

- c. *Hasyiah Tafsir al-Kasysyāf*, karya Syarafuddin al-Ḥasan ibn Muḥammad at-Tīby
- d. *Anwār al-Tanzīl wa Aswār al-Ta'wīl*, karya Nāṣir al-Dīn ‘Abdullah Ibn ‘Umar Baiḍawi (wafat 692 H)
- e. *Tafsīr Abū al-Qāsim al-Ḥusain Ibnu Muḥammad*, karya Al-Rāgib al-Aṣfahānī (wafat 500 H)
- f. *Tafsīr al-Basīt*, karya Imam Abū Ḥasan al-Wāhidī al-Naisābūrī. (wafat 468 H)
- g. *Tafsīr al-Kabīr Mafātīh al-Gaib*, karya Fakh al-Dīn al-Rāzī (wafat 610 H)
- h. *Tafsīr al-Bagawī M’ālim al-Tanzīl*, karya al-Ḥasain ibn Mas’ūd al-Bagawī (wafat 516 H)
- i. *Garā’ib al-Qurān*, karya Nizām al-Dīn al-Ḥaṣan ibn Muḥammad al-Qummy
- j. *Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm*, karya Ismāil ibn Kaṣir al-Quraisy al-Damasyqi
- k. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, karya Aṣīr al-Dīn Abi Hayyan Muḥammad ibn Yūsuf al-Andalusy
- l. *Nazm al-Durur fī Tanāsub al-Āyi wa al-Suwar*, karya Burhan al-Din Ibrahim ibn Umar al-Biqai
- m. *Rūh al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Quran al-Aḍīm wa al-sabb’u al-Maṣānī*, karya Maḥmūd Al-Alūsī
- n. *Tafsīr al-Qurān al-Hakīm* lebih sering disebut *Tafsīr al-Manār*, karya Muḥammad ‘Abduh dan Muhammad Rasyīd Riḍā
- o. *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, karya Ṭanṭāwī Jauharī
- p. *Sīrah ibn Hisyām*, karya Ibnu Hisyām
- q. *Syarah al-Allāmah Ibn Ḥajar*, karya Ibnu Hajar al-Asqālani
- r. *Syarah al-Allāmah al-Ainī*, karya Badruddin al-Aini
- s. *Lisān al-Arab*, karya Ibnu Manẓūr
- t. *Asās al-Balāghah*, karya Zamakhsyari
- u. *Ṭabaqāt al-Syāfi’iyah*, karya Tajuddin bin Ali bin Abdul Kafy as-Subki.

- v. Al-A'lām al-Muwaqī'in, karya Ibnu Qoyim al-Jauziyah.
- w. Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qurān, karya Jalal al-Din al-Suyuti.
- x. Muqaddimah Ibn Khaldūn, karya Ibnu Khaldun.

5. Sistematika Penyajian Tafsir

Setiap mufasir pun memiliki cara yang berbeda dalam hal sistematika penyajian tafsir yang disusunnya. Maksud sistematika penyajian yang dimaksud di sini adalah, rangkaian yang dipakai dalam penyajian tafsir. Islah Gusmian, dalam bukunya, mengkategorikan sistematika penyajian tafsir menjadi dua macam: (1) sistematika penyajian runut, dan (2) sistematika penyajian tematik.⁵⁴

Pertama, Sistematika penyajian runut adalah suatu model sistematika penyajian dalam penulisan tafsir yang rangkaiannya mengacu pada dua hal (1) urutan surah yang ada dalam mushaf standar (2) mengacu pada urutan turunnya wahyu. Model penyajian runut pertama, yaitu penyajian runut yang berdasarkan urutan surah yang ada dalam mushaf standar adalah model yang telah akrab kita temui, seperti yang terdapat dalam karya tafsir klasik seperti *Tafsīr Jalālain* atau dalam tafsir *al-Ṭabarī*, maupun karya tafsir kontemporer layaknya *Tafsīr al-Manār*, *Tafsīr al-Mizān*. Sedangkan model kedua, penyajian runut yang berdasarkan pada urutan turunnya wahyu, adalah salah satu metode yang jarang digunakan oleh para ulama tafsir. Beberapa tafsir yang menggunakan metode ini adalah *al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qurān* karya Bint al-Syāthi' dan *Surah Al-Rahmān wa Sumar Qishār* karya Syawqī Dha'īf.⁵⁵

Dalam sistematika penyajian runut pun, mufassīr menyampaikan penjelasannya melalui teknis penyajian yang

⁵⁴ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, hal. 122

⁵⁵ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, hal. 122-123

berbeda-beda satu sama lain. Seperti menyampaikan jumlah ayat di awal surat, menyebutkan nama-nama lain surat tersebut, memberi penjelasan perkata sebelum menjelaskan ayat secara rinci, dan seterusnya.⁵⁶

Kedua, Sistematika Penyajian Tematik adalah suatu bentuk rangkaian penulisan karya tafsir yang struktur penyampaianya ditulis berdasarkan tema-tema tertentu atau pada ayat, surat dan juz tertentu. Dalam hal ini, tema, ayat, surah dan juz ditentukan oleh peneliti sendiri.⁵⁷

Berdasarkan pengamatan peneliti atas tafsīr al-Marāgi dan juga dengan memperhatikan kategorisasi yang diajukan oleh Islah Gusmian, dapat diambil kesimpulan bahwa sistematika yang digunakan oleh Ahmad Musthafa al-Marāgi adalah penyajian runut, yaitu berdasarkan urutan surat yang ada pada mushaf standar. Jelas kiranya jika kita melihat tafsir tersebut, bahwa penyajiannya dimulai dari surat al-Fatiḥah sampai dengan surat an-Nās secara beruntun, layaknya mushaf standar.

Sementara itu, dalam hal teknik penyampaian tafsir, al-Marāgi secara jelas telah menyampaikan pada muqadimah tafsirnya. Berikut adalah uraiannya:

a. Menyampaikan Ayat-ayat di awal pembahasan

Di awal pembahasan, tafsir ini menampilkan ayat-ayat terlebih dahulu, biasanya dua atau lebih ayat yang memang telah disusun sedemikian rupa untuk memberikan pengertian yang menyatu.⁵⁸

b. Penjelasan Kata-kata

⁵⁶ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, hal. 123

⁵⁷ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, hal. 128

⁵⁸ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid 1, hal. 12

Untuk mempermudah pembaca, tafsir ini menyertakan penjelasan kata secara bahasa, terhadap kata yang sulit dipahami.⁵⁹

c. Pengertian Ayat secara *Ijmal*

Tafsir ini juga menyebutkan makna ayat-ayat secara ijmal, hal ini fungsinya untuk memberikan pengertian secara global terhadap ayat-ayat di atasnya, sebelum memasuki pembahasan tafsir yang menjadi topik utama.⁶⁰

d. Mencantumkan *al-Asbāb al-Nuzūl*

Al-Marāgi menyadari akan pentingnya keberadaan *al-Asbāb al-Nuzūl* dalam suatu penafsiran, sehingga dalam tafsirnya dicantumkan pula riwayat sahih dari hadis tentang sebab-sebab turunnya suatu ayat tertentu, yang menjadi pegangan para mufasir.⁶¹

e. Menggunakan gaya bahasa yang mudah dan efektif

Sebagaimana disampaikan pada latar belakang penulisan, bahwa al-Marāgi menginginkan sebuah tafsir yang mudah dipahami, sehingga ia memutuskan untuk tidak menggunakan istilah-istilah ilmu pengetahuan lain, seperti Ilmu *Ṣaraf*, *Naḥwu*, *Balāghah* dan sebagainya. Sebab baginya hal tersebut justru mempersulit tidak sedikit pembaca awam. Selain itu, al-Marāgi juga menggunakan bahasa yang ringkas, tidak berbelit-belit.⁶²

⁵⁹ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid 1, hal. 12

⁶⁰ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid 1, hal. 12

⁶¹ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid 1, hal. 12

⁶² Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid 1, hal. 13

f. Menyeleksi kisah-kisah

Al-Marāgi dalam tafsir ini sangat menjaga diri dari menyampaikan kisah-kisah *isrā'illiyāt*⁶³. Sebab menurut pandangannya, banyak sekali kitab-kitab tafsir terdahulu yang menampilkan kisah-kisah yang kontradiktif dengan akal sehat, bertentangan dengan kenyataan dan nilai-nilai agama itu sendiri.⁶⁴

C. Komentar Ulama dan Intelektual Muslim Terhadap al-Marāgi dan Tafsirnya

Sebagai orang yang berpengaruh dalam tradisi keilmuan Islam, tentunya banyak mata yang terbuka dan mulut yang berkomentar terkait kontribusinya tersebut, secara kepribadiannya terlebih terhadap karya monumentalnya, Tafsir al-Marāgi. Berikut penulis kemukakan beberapa komentar dari para ulama dan intelektual Muslim terkait al-Marāgi dan Tafsirnya.

1. Muhammad Hasan Abdul Malik (Dosen Tafsir Fakultas Syariah Universitas Ummul Qura Makkah)

Ia mengatakan bahwa Ahmad Mustafa al-Marāgi banyak mengambil pelajaran dari orang-orang sebelumnya dan memberikan pengembangan atasnya. Selain itu, pemikiran dan pandangan yang dicantumkan pada tafsirnya dianggap sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat. Dalam dunia tafsir, al-Marāgi adalah seorang pembaharu atau reformis, baik dalam segi sistematika maupun dalam segi bahasa. Hal ini dapat kita lihat dari beberapa pandangan-pandangannya yang relatif masih

⁶³ *Isrā'illiyāt* adalah istilah yang dibuat ahli tafsir untuk menamai kisah-kisah Yahudi yang menyerap masuk ke dalam masyarakat Muslim melalui tafsir al-Quran. Namun terkadang, istilah ini diperluas maknanya, ada memaknainya sebagai semua kisah lama yang dikarang-karang untuk dimasukkan ke dalam tafsir dan hadis, lalu disandarkan kepada kaum Yahudi, Nasrani dan dan lainnya, namun sama sekali sumber dasarnya tidak dijumpai dalam sumber-sumber lama. Lihat, Muḥammad Husain ad-Dzahabī, *Isrā'illiyāt dalam Tafsir dan Hadis*, (Bogor: PT. Pustaka Litera Antar Nusa, 1993), hal. 9

⁶⁴ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid 1, hal. 13

baru, terutama yang ada kaitannya dengan filsafat, kemasyarakatan, dan politik.⁶⁵

2. Abdurrahman Hasan Habannaka (Dosen Tafsir dan ‘Ulum al-Quran di Dirasah ‘Ulya Universitas Ummul Qura Makkah)

Ia mengatakan, keunggulan al-Marāgi dapat menyajikan pandangan-pandangan serta pendapat yang sesuai dengan keadaan zaman. Seperti diungkapkan dalam komentar pertama, Abdurrahman Hasann mengungkapkan bahwa ia memiliki pemikiran-pemikiran yang baru dibanding dengan mufasir sebelumnya.⁶⁶

3. Muhammad Tantawi (Ketua Jurusan Tafsir dan Dosen Tafsir pada Pascasarjana Universitas Islam Madinah)

Bagi Muhammad Tantawi, al-Marāgi adalah seorang ahli yang menguasai banyak ilmu-ilmu syariat dan bahasa Arab, karya tulisnya dalam bidang ilmu agama terutama bahasa Arab dan tafsir pun banyak ditemukan. Ia juga sosok pemikir pembaharu yang bebas meski begitu pemikirannya bukanlah yang termasuk menyimpang dari syariat. Bahkan, tak ragu al-Marāgi disebut oleh Muhammad Tantawi sebagai penyempurna dari pendapat-pendapat ulama terdahulu.⁶⁷

4. Muhammad Jum’ah (Ketua Juruasn Tafsir di Fakultas al-Quran al-Karim Universitas Islam Madinah)

Baginya, al-Marāgi adalah seorang ahli yang sangat menguasai ilmu-ilmu alat yang paling dibutuhkan oleh mufasir, yakni bahasa Arab, nahwu, saraf, ilmu tafsir Quran, hadis, hukum-hukum syariat dan masih banyak lagi. Dalam pola penafsirannya, al-Marāgi mengikuti cara yang ditempuh oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, yang menggabungkan

⁶⁵ Hasan Zaini, *Tafsir Tematik Ayat-ayat Kalam Tafsir Al-Marāgi*, hal. 20

⁶⁶ Hasan Zaini, *Tafsir Tematik Ayat-ayat Kalam Tafsir Al-Marāgi*, hal. 20

⁶⁷ Hasan Zaini, *Tafsir Tematik Ayat-ayat Kalam Tafsir Al-Marāgi*, hal. 20

metode *bi al-ma'sur* dan *bi al-ra'y*. Dalam merangkai ayat dengan ayat, ia terlihat mengikuti Tafsir ar-Razi, hanya saja ia tidak banyak mengikuti pemikiran ar-Razi dalam penafsirannya.⁶⁸

5. Abdul Mun'im M. Hasanin (Guru Besar Tafsir dan 'Ulum al-Quran di Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar)

Abdul Mun'im, menyebutkan bahwa al-Marāgi adalah seorang ahli yang menguasai banyak ilmu agama seperti tafsir, naḥwu, ṣaraf, balāghah, akhlak, dan lain-lain. Sebagai seorang pembaharu, al-Marāgi termasuk pembaharu yang masih berada pada koridor yang sesuai dengan yang ada di dalam al-Quran dan hadis-hadis yang *qat'i*.⁶⁹

6. Ahmad Yusuf Sulaiman Syahin (Dosen Tafsir dan Ulumul Quran di Fakultas Dar al-'Ulum Universitas Kairo)

Sebagai mufasir al-Marāgi adalah sosok yang lengkap, ia memiliki ilmu-ilmu yang dibutuhkan bagi mufasir, seperti ilmu nasikh-mansukh, ilmu asbab al-nuzul, bahasa arab, usul fiqh, dan ilmu agama lainnya. Sebagai pemikir, ia tak ketinggalan untuk membantu masyarakat mesir dari problematika-problematika yang timbul akibat penjajahan di negaranya, Mesir.⁷⁰

⁶⁸ Hasan Zaini, *Tafsir Tematik Ayat-ayat Kalam Tafsir Al-Marāgi*, hal. 21

⁶⁹ Hasan Zaini, *Tafsir Tematik Ayat-ayat Kalam Tafsir Al-Marāgi*, hal. 21

⁷⁰ Hasan Zaini, *Tafsir Tematik Ayat-ayat Kalam Tafsir Al-Marāgi*, hal. 23

BAB IV

ISLAM PERSPEKTIF TAFSIR AL-MARĀGI

A. Penafsiran Kata Islam Perspektif Tafsir al-Marāgi

Telah menjadi perbincangan panjang, sebagaimana dijelaskan di BAB II, mengenai Islam, dari segi definisi maupun lebih jauh dari segi penafsiran kata dan persoalan di balik penafsiran tersebut oleh para mufasir ataupun cendekiawan muslim. Ditemukannya perbedaan definisi tentang Islam, tak lain adalah akibat dari berbedanya sudut pandang seseorang tersebut dalam memahami Islam, bahwa sebagian memahami Islam sebagai sikap dan sebagian memahami Islam sebagai institusi. Dua pemahaman tersebut nyatanya tak bertolak belakang, sebab jika dilihat lebih jauh dalam al-Quran maka dari satu sisi akan kita dapati bahwa memang kedua pengertian tersebut terdapat di dalamnya.

Setelah mengamati tafsir al-Marāgi, penulis menemukan dua istilah yang tepat untuk mengungkapkan bagaimana “Islam” dalam perspektif al-Marāgi. Istilah tersebut adalah Islam sebagai agama dan Islam sebagai syari’at. Islam sebagai agama, berisi suatu prinsip universal dan permanen, yang dibawa oleh seluruh nabi, sehingga tiada pembeda di antaranya. Sedangkan Islam sebagai syariat terdiri atas kewajiban untuk menjalankan hukum-hukum amaliyah yang disesuaikan dengan keadaan masyarakat, tabiat umat dan watak mereka, sehingga mengalami perubahan antar satu utusan dengan utusan lainnya. Lebih lanjut, kedua klasifikasi tersebut akan menjadi lebih jelas dipahami dengan mengulas penafsiran-penafsiran al-Marāgi tentang kata Islam dan beberapa ayat yang berkaitan dengannya, berikut penjabarannya:

1. Islam sebagai Agama

Ada baiknya, pembahasan ini diawali dengan pembahasan mengenai QS. Ali Imran [3]: 19 dan 85, yang sebagaimana diketahui ayat tersebut paling menimbulkan banyak perdebatan di kalangan para mufasir dan merupakan poin penting untuk menjadi titik tolak dalam pembahasan ini kedepannya.

Dalam QS. Ali Imran [3]: 19, al-Marāgi secara terperinci awalnya terkait pemaknaan *al-Dīn* dan Al-Islam sebelum masuk terlalu dalam kepada konteks penafsiran ayat tersebut. Disebutkannya, *al-Dīn* secara literal dapat dimaknai sebagai pembalasan, taat dan tunduk. Sedang kata *al-Islām* berarti suatu bentuk ketaatan, ketundukan dan penyerahan diri¹ dan sesungguhnya semua risalah yang didatangkan oleh Nabi kepada umat manusia, ruh atau intinya adalah Islam, yakni menyerahkan diri, taat dan tunduk.² Sehingga jika dilihat 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 kalimat tersebut merupakan *taukīd* dari kata *al-dīn*.

Menyambung penjelasan tersebut, dalam penjelasan QS. Ali Imran [3]: 85, al-Maraghi mengatakan bahwa agama bila tidak mengantarkan pemeluknya pada ketaatan dan kepatuhan kepada Allah, maka itu hanyalah gambaran tradisi yang tidak berarti. Bahkan, imbuhnya, hal tersebut juga bisa menambah rusaknya jiwa dan menambah gelapnya hati. Pada saat itulah, agama bisa dikatakan sebagai sumber pertikaian dan permusuhan antara umat manusia dunia dan merupakan

¹ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid I, (Beirut: Dar El-Fikr, 2006), hal. 318

² Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid I, hal. 319

sumber kerugian di akhirat kelak. Sebab ia tak mendapat kenikmatan abadi dan mendapat siksaan yang pedih.³

Sehingga poin utama tersebutlah yang selalu diwasiatkan oleh para Nabi, meskipun dalam beberapa kewajiban dan amal, setiap nabi memiliki bentuk yang berbeda-beda. Secara historis, sebagaimana tercatat dalam al-Quran, seruan untuk menjadi salah seorang muslim telah digemakan sejak zaman Nabi Nuh.⁴ Kemudian ajaran pasrah (*al-Islām*) tersebut turun sebagai ajaran Nabi Ibrahim dan diwasiatkan kepada anak-anaknya yaitu Ismail dan Ishaq, juga Ya'qub yang mewasiatkannya kepada anak-anaknya.⁵ Sama halnya kepada 'Isā dan Mūsā, yang mewasiatkan ajaran pasrah kepada kaumnya, sebagaimana tersebut dalam surat 'Alī Imrān ayat 52⁶ dan surat Yunūs ayat 84⁷. Bahkan lebih lugas lagi, dapat dikatakan bahwa ajaran tersebut adalah ajaran yang dibawa sejak Nabi Adam, dan seluruh nabi setelahnya.⁸

³ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid I, hal. 366

⁴ Terjemahannya: *"Maka jika kamu berpaling (dari perintah-Ku), aku tidak meminta imbalan sedikitpun darimu. Imbalanku tidak lain hanyalah dari Allah, dan aku diperintahkan agar termasuk golongan orang-orang Muslim (berserah diri)."* (QS. Yunus [10]: 72)

⁵ Terjemahannya: *"Dan Ibrahim mewasiykan (ucapan) itu kepada anak-anaknya, demikianlah pula Yakub. 'Wahai anak-anakku! Sesungguhnya Allah telah memilih agama ini untukmu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam keadaan Muslim. Apakah kamu menjadi saksi saat maut akan menjemput Yakub, ketika dia berkata kepada anak-anaknya, 'Apa yang kamu sembah sepeninggalku?' Mereka menjawab, 'Kamu akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan nenek moyang mu yaitu Ibrahim, Ismail dan Ishak, (yaitu) Tuhan yang Maha Esa dan kamu (hanya) berserah diri kepadanya.'" (QS. Al-Baqarah [2]: 132-133)*

⁶ Terjemahannya: *"Maka ketika Isa merasakan keingkaran mereka (Bani Israil, dia berkata, 'Siapakah yang akan menjadi penolongku untuk (menegakkan agama) Allah?' Para Hawariyyun (sahabat setianya) menjawab, 'Kamilah penolong (agama) Allah. Kami beriman kepada Allah, dan saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang Muslim.'" (QS. Ali Imran [3]: 52)*

⁷ Terjemahannya: *"Dan Musa berkata, 'Wahai kaumku! Apabila kamu beriman kepada Allah, maka bertawakallah kepada-Nya, jika kamu benar-benar orang Muslim (berserah diri).'" (QS. Ali Imran [3]: 84)*

⁸ Mengenai hal ini Nanang Tahqiq, memberi penjelasan bahwa pernyataan secara implisit tersebut terdapat dalam QS. Maryam [19]: 58, yang mana dalam ayat

Dengan penjelasan tersebut, kemudian al-Maraghi tanpa ragu menyebut 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.⁹ Hal tersebut sekaligus mengisyaratkan bahwa tidak ada perselisihan di antara Nabi Allah, dan memang mereka diutus bukan untuk memecah belah manusia menjadi golongan-golongan yang saling berselisih.

Dalam al-Quran sebenarnya juga telah dipaparkan perihal telah bersepakatnya para Rasul dan juga terdapat dalam kitab-kitab yang diturunkan kepada mereka pada satu perkataan yang adil, bahwa tidak akan tunduk kecuali hanya kepada Tuhan yang mempunyai kekuasaan mutlak dan tidak menyekutukan-Nya dengan apapun serta sebagian dari kita tidak menjadi sebagian lainnya sebagai Tuhan, yang lebih sering disebut sebagai doktrin ketauhidan, sebagaimana tercatat dalam QS. Ali Imran [3]: 64.¹⁰ Untuk memperjelas hal tersebut, al-Marāgi kemudian menerangkan beberapa bukti ketauhidan yang ada dalam kenabian sebelumnya. Seperti kepada Nabi Isa, dalam Injil Yohanes disebutkan bahwa *“Inilah yang dinamakan kehidupan abadi, hendaknya mereka mengetahui, Engkau adalah Tuhan yang hakiki, dan Yang*

tersebut terdapat kata dzurriyyah (keturunan). Hal tersebut dapat dipahami bahwa para nabi memiliki hubungan keturunan. Bukan saja karena alasan keturunan secara fisik, melainkan juga mereka dihubungkan secara spiritual melalui keyakinan dan kebenaran fundamental yang sama: keesaan Tuhan. Dalam hal ini, pengesaan para nabi pasti mengandung ajaran sikap pasrah, dan sikap pasrah adalah identik dengan *Islām*. Lihat, Nanang Tahqiq, “Perdebatan dan Argumentasi Semua Agama adalah Islam”, dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, (Jakarta: IN Syarif Hidayatullah Jakarta, Volume 1, No. 4, Juli 2012), hal. 371

⁹ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid I, hal. 319. Berikut kutipan dari kitab aslinya:

فالمسلم الحقيقي من كان خالصا من شوائب الشرك, مخلصا في أعماله مع الإيمان من أي ملة كان, وفي أي زمان وجد

¹⁰ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid I, hal. 352

mengizinkan Al-Masih yang telah Engkau utus.” Kepada Nabi Musa dalam Tauratnya, disebutkan bahwa “sesungguhnya Allah adalah Tuhanmu, janganlah kamu mempunyai Tuhan lain di hadapan-Ku.”¹¹

Begitupula kepada Nabi Ibrahim kedatangannya dengan ajaran tersebut, bahkan diabadikan dalam al-Quran QS. Al-An’am [6]: 161. Dalam penjelasan ayat tersebut al-Marāgi 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 menempuhnya dalam mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Lebih jelas ia menambahkan, jalan lurus tersebutlah yang akan menjadikan tegaknya urusan manusia dalam kehidupan 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.”¹²

Ayat tersebut menurut al-Maraghi merupakan pendustaan terhadap orang-orang Makkah yang mengaku bahwa mereka menganut agama Ibrahim, namun berkeyakinan bahwa para malaikat adalah anak-anak perempuan Allah. Juga pendustaan terhadap Yahudi yang mengatakan Uzair adalah anak Allah, dan terhadap Nasrani yang mengatakan Isa itu anak Allah.¹³

Adanya pengklaiman oleh Yahudi dan Nasrani tersebut seolah-olah menggambarkan bahwa Sosok Nabi Ibrahim, dalam tradisi agama samawi, memang memiliki andil yang sangat besar. Ia dianggap sebagai titik awal dari proses pembentukan dan perjuangan monoteisme autentik, sehingga kehadirannya

¹¹ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid I, hal. 352

¹² Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid III, hal. 172

¹³ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid III, hal. 172

amat dijunjung dan diakui oleh Yahudi, Nasrani dan ‘Islam’.¹⁴ Jika kita menengok sedikit ke belakang Nabi Ibrahim memanglah sangat dimuliakan di kalangan Yahudi dan Nasrani, hal tersebut tak lain adalah karena dalam kitab-kitab mereka Ibrahim memuji tentang dirinya, baik dalam perjanjian lama maupun dalam perjanjian baru.¹⁵ Menambahi pernyataan tersebut, Mun’im Sirry dalam buku “Polemik Kitab Suci” menyebutkan bahwa:

“Bagi orang Yahudi Ibrahim memiliki status khusus sehingga dapat dikatakan ‘tanpa Ibrahim tidak akan ada agama Yahudi’. Janji Ibrahim yang terekam dalam Kitab Kejadian memberikan landasan bagi identitas orang Israil sebagai umat pilihan. Rujukan terhadap janji-janji tersebut muncul di sepanjang halaman kitab Taurat. Begitu pula terdapat dalam tulisan awal orang Kristen, didapati bahwa golongannyalah yang merupakan pewaris sejati tradisi Ibrahim.”¹⁶

Hal tersebutlah yang menjadikan kaum Yahudi dan Nasrani bersengketa dan saling *berhujjah* memperebutkan Nabi Ibrahim, bahwa dia (Ibrahim) berada pada agama mereka (Yahudi atau Nasrani), sebagaimana terrekam dalam QS. Ali Imran [3]: 65.¹⁷ Padahal, kata al-Maraghi, agama hanyalah satu, namun kemudian seolah-olah agama menjadi dua, yaitu agama Islam autentik (yang murni) sebagaimana sebelum diubah, dan agama lainnya yang merupakan hasil modifikasi nya dari agama yang murni tersebut. Hal ini tidak lain adalah karena adanya unsur aniaya dan fanatisme yang melampaui batas yang dilakukan para pemimpin mereka yang menyesatkan orang-orang dengan menafsirkan dan menakwilkan nas-nas

¹⁴ Muarif, *Monoteisme Samawi Autentik: Dialektika Iman dalam Sejarah Peradaban Yahudi, Kristen dan Islam*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), hal. 69

¹⁵ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid I, hal. 353

¹⁶ Mun’im Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Quran terhadap Agama Lain*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2013), hal. 21

¹⁷ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid I, hal. 353

agama mereka berdasarkan pendapat dan hawa nafsu, bahkan merubahnya.¹⁸

Dengan peran Ibrahim yang sangat penting sebagai teladan monoteis, maka sama sekali tak mengejutkan apabila Ibrahim sangat berakar dalam polemik al-Quran terhadap politeisme atau pembentukan monoteisme.¹⁹ Sehingga hal tersebut lantas ditegaskan dalam QS. Ali Imran [3]: 67, bahwa Nabi Ibrahim sama sekali tidak berada pada kebiasaan-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 khusyu' kepada Allah dengan merendahkan diri dan menutupi segala kewajiban dan ketetapan-Nya.²⁰

Hal tersebut mengisyaratkan sekali lagi, bahwa dalam agama yang dibawa oleh para Nabi, ruh atau inti ajaran ini merupakan penyerahan diri hanya kepada Allah. Selain itu, juga merupakan kritik terhadap klaim orang Yahudi sebagai umat pilihan Tuhan karena hubungan kekerabatan mereka dengan Ibrahim.²¹ Menggenapkan pernyataan tersebut, F. E. Peters menyebut bahwa ayat ini adalah seruan untuk kembali kepada bentuk monoteisme yang murni, sebagaimana keaslian “agama Ibrahim”,²² setelah mengalami banyak penyimpangan pada masa-masa sebelumnya.

Dalam penjelasan terhadap ayat QS. Al-Baqarah [2]: 112 al-Marāgi menjelaskan bahwa pertentangan antara Yahudi dan Nasrani tak seharusnya terjadi, sebab pada dasarnya agama yang mereka yakini tidaklah berbeda. Hanya saja, keduanya sama-sama tak mengimani secara keseluruhan, yakni perihal kenabian. Ia menjelaskan mengenai kandungan ayat

¹⁸ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid I, hal. 320

¹⁹ Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. 22

²⁰ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid I, hal. 354

²¹ Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. 23

²² F. E. Peters, *The Children of Abraham: Judaism, Christianity, Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hal. 21

selanjutnya bahwa demikianlah orang-orang yang tidak mengetahui, mereka mengucapkan kata-kata yang tidak berdasarkan bukti nyata. Padahal jika mereka mengetahui dengan benar maka sudah barang tentu tidak akan berselisih pendapat tentang pokok-pokok agama. Tetapi tampaknya mereka bukanlah pengikut agama, melainkan pengabdikan hawa nafsu sehingga terpecah menjadi golongan-golongan.²³

2. Islam sebagai Syariat

Pembahasan ini akan diawali dengan firman Allah yang terdapat dalam QS. Al-Maidah [5]: 48. Dalam ayat tersebut, al-Marāgi menjelaskan bahwa untuk setiap umat telah diberi Tuhan syariat tersendiri yang atasnya manusia diwajibkan menegakkan hukum-hukum-Nya. Selain itu diberikan pula sunah dan jalan yang diwajibkan mereka menempuhnya untuk membersihkan jiwa dan memperbaiki hati mereka.²⁴ Sehingga sebagaimana kita ketahui syariat amaliyah antara satu umat dengan yang lain saling berbeda, sebab disesuaikan dengan keadaan masyarakat, tabiat umat dan watak mereka.

Mengenai hal tersebut, Hasan Hanafi melontarkan pernyataan menarik bahwa syariat bukanlah sesuatu yang berada di luar konteks yang kokoh tak berubah, melainkan berada dalam konteks yang mengalami perubahan demi perubahan. Sehingga dapat disimpulkan bahwa syariat hadir sebagai respon terhadap situasi dan kondisi zaman,²⁵ dan perubahan yang terjadi karenanya adalah bentuk adaptasi (penyesuaian) terhadap kondisi.²⁶ Sekalipun demikian, seluruh utusan Allah, dengan berbagai syariatnya, berada pada satu prinsip agama yang sama, yakni mengesakan Allah, dan

²³ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid I, hal. 111

²⁴ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid II, hal. 306

²⁵ Hasan Hanafi, *Dirāsāt Islāmīyyat*, (Mesir: Maktabah al-Anjalu al-Mishriyah, tt), hal. 71

²⁶ Faisal Ismail, *Islam, Doktrin dan Isu-Isu Kontemporer: Refleksi, Eksplanasi dan Argumentasi*, (Yogyakarta: IRciSoD, 2016), hal. 53

berserah diri kepadanya. Dalam bahasa Qatadah, seperti yang dikutip al-Marāgi, agama adalah satu, sekalipun syariatnya berbeda-beda. Dengan demikian dapat dimengerti bahwa yang dimaksud syariat adalah hukum-hukum amaliyah yang berbeda-beda menurut masing-masing rasul, kemudian syariat yang datang terakhir dimaksudkan sebagai penyempurna syariat sebelumnya—dalam bahasa yang lebih umum hal ini disebut sebagai evolusi syariat—sebab manusia dan kondisi zaman makin lama makin menyempurna dan makin kompleks pula.²⁷

Al-Marāgi menyebutkan, ketika umat manusia berada dalam periode anak-anak, syariatnya yang turun adalah syariat yang berkenan dengan hal-hal materi, dan ketegasan terhadap hukum, seperti terlihat pada syariat kaum Yahudi. Ketika berada dalam periode *tamyiz*, maka syariat yang diturunkan adalah yang banyak berkaitan dengan perasaan dan naluri kejiwaan, seperti pada syariat Nasrani.²⁸

Demikian pula ketika umat manusia telah sampai pada umur dewasa dan memiliki kemerdekaan berpikir, maka diberikan syariat yang terakhir yakni syariat yang didasarkan pada terbukanya pintu ijtihad berpikir. Sehingga sekalipun masih terdapat hal-hal yang mengenai hukum dan pendidikan tentang naluri kejiwaan dan ruhani, hal tersebut bukanlah sesuatu yang dominan dalam kitab ini. Dalam kitab ini, lanjut al-Marāgi, 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

²⁷ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid II, hal. 306

²⁸ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid II, hal. 306

tertentu. Sehingga dengan demikian Islam menjadi cocok untuk segala zaman dan tempat.²⁹

Dari pernyataan tersebut, akan sesuai kiranya jika melihat pernyataan yang terdapat pada Al-Maidah [5]: 3. Al-Marāgi, mengutip tiga ulama salaf, dalam menjelaskan ayat ini menuliskan:

“Dalam sebuah riwayat dari Ibn Abbas, 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 Jarir dan Ibn Munzir 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 telah mencukupkan, untuk selama-lamanya, dan benar-benar telah meridai keimanan itu sehingga takkan memurkai untuk selama-lamanya.

Sementara itu Zamakhsyari, dalam al-Kasyaf 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 memilihkan Islam untukmu di antara yang lain, dan aku nyatakan kepadamu bahwa Islam sajalah satu-satunya agama yang diridai.”³⁰

²⁹ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid II, hal. 306

³⁰ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid II, hal. 264

Dari pernyataan Ibn Abbas yang dikutip oleh al-Marāgi, tentang telah sempurnanya halal dan haram, dapat diyakini bahwa penyempurnaan ini bersangkutan dengan syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad kepada kaumnya. Hal ini tentunya sesuai sebagaimana apa yang telah disebutkan di atas, tentang evolusi syariat. Dalam arti bahwa, syariat Muhammad yang merupakan bentuk sempurna dari bentuk-bentuk syariat yang telah ada, bahkan dalam penjelasan terhadap ayat lain al-Marāgi menjelaskan bahwa syariat yang ada di dalamnya memuat keluasan ilmu dan kekuasaan-Nya, yang mengangkat akhlak, adab, dan pengetahuan umat hingga mencapai derajat yang tidak tercapai oleh umat lain.³¹

Sehingga hal tersebut turut menyempurnakan *al-Dīn al-Islām* (yang dimulai sejak Nabi Adam)³², 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 menurut penulis masih ada hubungannya dengan pembahasan tentang QS. Al-Maidah [5]: 48 yang sebelumnya telah dibahas. Apa yang penulis maksud adalah terkait syariat Muhammad sebagai “syariat orang dewasa” yang menyisakan banyak ruang bagi manusia untuk berfikir, bahkan kata al-Marāgi porosnya adalah ijtihad.³³ Maka 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 sengaja dijadikan oleh Allah sebagai makhluk yang berakal, berpikir dan mempunyai watak dapat memahami dan siap menerima

³¹ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid V, hal. 177

³² Nanang Tahqiq, “Perdebatan dan Argumentasi Semua Agama adalah Islam”, hal. 376

³³ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid II, hal. 306

ilmu, berkembang melewati tahapan-tahapan hidup, dan tunduk pada undang-undang perkembangan.³⁴

Dalam hal 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 lumrah kiranya, dan begitupula yang terjadi dalam 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, maka sebenarnya hal tersebut bernilai positif. Meskipun dalam penerapannya masih menemui banyak perdebatan, apa yang digagas oleh al-Marāgi perihal *naskh* nampaknya dapat mengeluarkan kita dari perdebatan panjang tersebut. Al-Maraghi dalam penjelasannya terhadap QS. An-Nahl [16]: 101, memahami *naskh* sebagai penggantian hukum yang digunakan oleh umat sebelumnya dan terdapat di dalam kitab suci syariat sebelumnya.³⁵ Penggantian ini tentunya 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.³⁶

Apa yang disampaikan al-Marāgi di atas nampaknya disepakati oleh Muḥammad ‘Abd al-Muta’āl al-Jabrī, ia mengatakan bahwa fokus *naskh* bukan pembatalan ayat al-Quran, melainkan pembatalan beberapa hukum dalam syariat

³⁴ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid II, hal. 306

³⁵ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid V, hal. 177

³⁶ Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam: Kajian Tafsir atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), hal. 213

terdahulu, oleh syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad.³⁷ Gagasan ini tentunya menjadi alternatif terbaik untuk melintasi perdebatan perihal apakah ada ayat al-Quran yang dihapuskan, dan segala pertanyaannya, bahkan juga dapat menghindari adanya pembatalan keselamatan yang telah dicatat dalam al-Quran.

Melanjutkan penjelasannya terhadap ayat tersebut, al-Marāgi menjelaskan bahwa Allah lebih mengetahui apa yang bermaslahat bagi makhluk-Nya dalam hukum-hukum yang digantikan-Nya, dan ada hikmah serta faedah yang mengikutinya. 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 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.³⁸ 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.³⁹

Sa'dullah Affandy menyebutkan bahwa dapat dipastikan bahwa suatu kemaslahatan di suatu tempat dan waktu tertentu dapat berlaku juga kemaslahatan yang sama di tempat lain, bisa jadi di tempat dan waktu yang berbeda hal itu menjadi kemudabatan. Sehingga apabila kemaslahatan

³⁷ Muḥammad ‘Abd al-Muta’āl al-Jabrī, “Al-Naskh fī al-Syarī’at al-Islāmiyah Kamā Afhamhu”, dikutip dalam Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 110

³⁸ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid V, hal. 177

³⁹ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid V, hal. 177

dapat berubah karena konteksnya, dapat saja Allah kemudian melarang kemaslahatan tersebut pada waktu lain, karena diketahui aturan tersebut tidak memberikan kemaslahatan lagi. Hal ini lah alasan munculnya pernyataan bahwa kemaslahatan (hikmah) sebagai saudara kandung dari syariat-syariat yang ditetapkan oleh Allah.⁴⁰

Uraian di atas kemudian nampak sejalan dengan apa yang disebutkan oleh Ibn ‘Arabī. Ia berkomentar terhadap sebuah riwayat dari Ibn Mas’ūd dan Jābir bin ‘Abdullah, bahwa 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 (syariat dan minhaj yang diturunkan kepadaku) maka ikutilah olehmu. Selanjutnya ia mengatakan, dan jangan kalian mengikuti jalan-jalan lain itu, seraya menunjuk kepada garis-garis yang terdapat di sebelah kanan dan kiri dari garis yang lurus.” Dari keterangan tersebut, Ibn Arabi menegaskan bahwa syariat Nabi Muhammad adalah jalan terbaik yang membawa kebahagiaan.⁴¹

Dari sisi kitab, apa yang datang kepada Nabi Muhammad, sebagaimana dijelaskan al-Marāgi, merupakan pembenar kitab-kitab sebelumnya, dan saksi atas kitab-kitab itu dengan memberi keterangan mengenai hakikat kitab-kitab itu sebenarnya. Tak hanya itu, dengan kitab ini kita ditunjukkan keadaan umat yang diberi kitab-kitab terdahulu, namun ia sengaja melupakan sebagian besar darinya, bahkan merubah sebagian besar dengan melakukan penakwilan yang jauh dan tak mau mengamalkan isinya.⁴² Sebab kebanyakan dari mereka telah menyimpang bahkan dari pokok-pokok atau

⁴⁰ Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 194

⁴¹ Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn ‘Arabī, Rūmī dan Al- Jīlī*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2011), hal. 112-113

⁴² Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid II, hal. 305

landasan yang diajarkan dalam agama sendiri, juga pada pesan yang terdapat di dalam kitabnya perihal ramalan mengenai kedatangan Nabi Muhammad yang terdapat dalam kitab suci mereka.

Mengenai hal yang tersebut di atas, meski dalam konteks yang sedikit berbeda, dijelaskan dalam QS. Ali Imran [3]: 81, bahwa Allah sebenarnya telah mengambil janji dari para Nabi bahwa ketika mereka kedatangan seorang Rasul, maka mereka harus beriman dan menolongnya, meskipun mereka telah diberi kitab dan hikmah. Meski hal ini tak lantas berarti penghapusan syariat Nabi pertama, karena tujuan perintah Allah adalah membenarkan dakwah dan menolong dari orang-orang yang menyakiti dan yang menentangnya, kecuali bila Nabi setelahnya mengajarkan penghapusan tentang syariat dari nabi sebelumnya.⁴³

Dalam konteks kedatangan Nabi Muhammad dengan kitab dan syariatnya, al-Marāgi menjelaskan bahwa *ahl al-kitab* dituntut mengikuti Muhammad saw sesuai janji yang

⁴³ Al-Marāgi menjelaskan lebih luas konteks penghapusan syariat, bahwa sekalipun kedatangan Nabi setelahnya tak mengajarkan penghapusan syariat, ia tetap harus membenarkan pokok-pokok syariatnya, tanpa mengubah syariat sebelumnya. Sehingga, masing-masing nabi melakukan berbagai kewajiban bersama umatnya masing-masing. Mengenai hal ini, al-Marāgi menganalogikan dengan seorang raja yang mengutus dua amir dalam masa yang sama, untuk wilayah dua wilayah berbeda yang bertetangga. Wajib bagi setiap amir membantu lainnya tatkala diperlukan, karena keduanya masih berada dalam naungan satu kawasan yang lebih luas yang mewajibkan bekerja sama demi kemaslahatan bagi kawasan yang lebih luas tersebut. Perbedaan itu sebenarnya terjadi karena terkadang dalam suatu wilayah berbeda terdapat situasi, tradisi dan watak para rakyatnya. Sehingga hal tersebutlah yang mengakhibatkan adanya perbedaan peraturan pula. Demikian pula keadaan para Nabi, satu sama lain saling mengimani terhadap yang diturunkan kepada koleganya, meski dalam masalah furu' berbeda tetapi dalam pokok-pokoknya tetap sama. Ia memberi contoh hal tersebut terjadi pada masa Nabi Luth yang beriman kepada Nabi Ibrahim, meski dalam masalah furu' berbeda, dan mendukung ajakannya. Yang mana keduanya berada pada satu masa. Hal ini tidak dipahami sebagai penghapusan, sebab ada perbedaan keadaan wilayah tersebut, layaknya analogi di atas. Ada juga satu contoh lain yang terjadi pada masa Nabi Musa dan Nabi Harun yang diutus untuk umat yang sama dan waktu yang sama, maka dalam segala hal keduanya sama. Lihat Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid I, hal. 363-364

diambil oleh Nabi Musa dan Nabi Isa.⁴⁴ Sebab apa yang dibawanya adalah sesuatu yang lebih sesuai dengan zaman dan perkembangan yang ada di dalamnya. Selain itu, telah dijelaskan dalam al-Quran pula bahwa apa yang dibawa Muhammad merupakan pembenaran terhadap hakikat agama, yang pada masa sebelumnya disembunyikan bahkan diubah.

Lebih lanjut al-Marāgi menegaskan, dengan keunggulan yang terdapat dalam al-Quran tersebut, putuskanlah 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-Quran.⁴⁵ Sehingga 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.⁴⁶

Dengan demikian, al-Marāgi menyimpulkan bahwa pada masa Muhammad dan setelahnya, seharusnya menjadikan Rasul sebagai hakim dalam perkara-perkara yang mereka perselisihkan atau dalam perkara yang kebenarannya tidak tampak oleh mereka, tidak keberatan menerima keputusan yang telah ditetapkan oleh Rasul, serta tunduk dan patuh kepada keputusan itu.⁴⁷ Sebab Muhammad adalah “perantara” yang diturunkan oleh Allah untuk membawa syariat yang menyempurnakan syariat sebelumnya juga membawa kitab yang menjadi pembenar kitab-kitab sebelumnya, dan saksi atas kitab-kitab itu dengan memberi keterangan mengenai hakikat kitab-kitab itu sebenarnya.

⁴⁴ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid I, hal. 364

⁴⁵ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid II, hal. 307

⁴⁶ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid IV, hal. 192

⁴⁷ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid II, hal. 172

Sehingga dia juga lah yang diberi tugas oleh Allah untuk menegakkan kebenaran yang terdapat di dalam keduanya.

Uraian tersebut menegaskan bahwa dalam segi syariat, kitab suci, dan kenabian apa yang diturunkan oleh Allah mengalami kontinuitas, yang mana satu sama lain saling menyempurnakan. Sehingga dalam al-Quran pula diperintahkan untuk mengimani semua nabi-nabi dan kitab-kitab suci yang diturunkan kepadanya tanpa membedakanya.⁴⁸ Sebagaimana diilustrasikan oleh Rasulullah bahwa, *“Sungguh perumpamaanku dengan para nabi sebelumnya diibaratkan seseorang yang membangun sebuah rumah. Orang tersebut membangunnya dengan bagus dan indah, namun di sudut rumah tersebut tersisa batu bata yang belum terpasang. Semua orang terheran-heran, sambil mengelilingi rumah itu mereka berkata: kenapa bat bata itu tidak terpasang? Nabi kemudian menjawab: Akulah batu bata itu. Akulah penutup para nabi.”*⁴⁹

Nurcholish Madjid mengomentari ilustrasi tersebut mengandung pesan yang amat gamblang bahwa Nabi dan agama yang dibawanya adalah sebgun, satu, dan sama dengan nabi-nabi sebelumnya. Secara teologis hal ini mempunyai konsekuensi yang berkaitan dengan kewajiban untuk beriman kepada semua nabi dan kitab suci mereka tanpa pengecualian.⁵⁰

Dari dua penjabaran istilah dan beberapa penafsiran yang telah dikemukakan tersebut al-Marāgi melihat betapa Islam sebagai agama pondasi yang tak bisa ditinggalkan sama sekali. Hal tersebut dapat kita lihat dari penjabarannya tatkala menegaskan

⁴⁸ Lihat, QS. Al-Baqarah [2]: 136 dan 28, QS. al-Nisā [4]: 163-165, serta QS. al-Jātsiyah [45]: 16-18

⁴⁹ Muhammad ibn Ismā’il ibn Ibrāhīm al-Bukhārī, *Ṣaḥīh al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt, hadis ke 3535) hal. 418

⁵⁰ Nuurcholish Madjid, “Keluarga Imran, Siti Maryam dan Isa al-Masih”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Passing Over: Mclintasi Batas Agama*, (Jakarta: Gramedia-Paramadina, 1998), hal. 384

keagamaan Ibrahim sebagai seorang Muslim murni yang berserah diri total kepada Allah, setelah adanya klaim dari kelompok Yahudi dan Nasrani bahwa Ibrahim berada pada agamanya. Dari sana al-Marāgi memperlihatkan kepada kita meski tak secara eksplisit bahwa kelompok Yahudi dan Nasrani telah sedikit menyimpang, karena sejatinya apa yang ada pada Yahudi dan Nasrani dan apa yang ada pada syariat Muhammad berintikan pada satu hal yang sama, yaitu Penyerahan diri. Sehingga sesungguhnya tak perlu ada tindakan pengklaiman tersebut dan dengan ada pengklaiman tersebut seakan menunjukkan bahwa beberapa kaum Yahudi dan Nasrani telah meninggalkan ajaran inti tersebut.

Selanjutnya, dengan penegasan akan pentingnya inti ajaran tersebut, al-Marāgi menafsirkan bahwa barangsiapa yang masih memegang inti agama tersebut maka keagamaannya akan diterima. Hal tersebut dapat menjadi alasan yang paling tepat bahwa keagamaan kelompok Yahudi dan Nasrani dapat diterima, dengan syarat masih memegang inti ajaran tersebut.

Yang menjadi pertanyaan selanjutnya, dengan demikian maka apa bedanya penganut Yahudi dan Nasrani dengan Islam (penganut nabi dari Adam hingga Muhammad, dan mengikuti syariatnya), sebab menjadi Yahudi, Nasrani saja tanpa menjadi seorang beragama Islam yang bersyariatkan syariat Muhammad tak ada ruginya juga. Dari kacamata penulis, hal tersebut tak sepenuhnya benar. Memang dalam satu sisi kita melihat adanya kesamaan, namun sebagaimana dari sisi lain, al-Marāgi 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-Marāgi mengisyaratkan adanya gradasi keIslaman seorang. Seseorang yang menyerahkan diri kepada Allah, namun tak mengikuti syariat Muhammad tetap merupakan muslim, sehingga diterima keberagamaannya, hanya saja

kedudukannya di bawah seseorang yang menyerahkan diri kepada Allah dan mengikuti syariat Muhammad dan apa yang dibawanya.

Meminjam penjelasan 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, jelas lebih lanjut Murtadha Muthahhari, dari beberapa sisi 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.⁵¹

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.⁵²

Dalam sisi lain, pengingkaran atau tidak berimannya seseorang kepada Nabi Muhammad meski bukan penentu keIslaman seseorang tetap saja berpengaruh dalam keberagamaan. Sehingga ia akan menerima ganjaran dosa karena telah

⁵¹ Murtadha Muthahhari, *Keadilan Ilahi: Asas Pandangan Islam*, diterjemahkan oleh Ags Efendi, (Bandung: Mizan Pustaka, 2009), hal. 316

⁵² Murtadha Muthahhari, *Keadilan Ilahi*, hal. 317

mengingkari kebenaran berupa kenabian, syariat dan kitab suci yang lebih sesuai dengan zaman tersebut. Tetapi, tidak juga sepenuhnya keberagamaannya ditolak dan tak mendapat ganjaran apa-apa. 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-Marāgi dalam penjelasannya terhadap QS. Al-Maidah [5]: 67, menjelaskan bahwa rasul memang diperintah untuk menyampaikan kepada semua orang terkait apa yang diturunkan kepadanya, dan merupakan dosa bila tak menyampaikannya.⁵³ Hanya saja sekalipun jika dakwah tersebut diabaikan, maka hal ini tidak akan membahayakan sama sekali. Begitupula jika aku tidak meminta upah dan balasan atas apa yang aku seru kepada-Nya, maka hal itu karena pahala dari amalanku dan balasanku tak lain adalah ada pada Tuhanku yang telah mengutusku kepadamu. Dialah yang akan memberi balasan kepada ku sepenuhnya, baik kamu mau beriman atau tidak, dan aku disuruh untuk masuk ke dalam golongan orang-orang yang patuh dengan melaksanakan apa yang aku seru kepadanya.⁵⁴ Sebab sebagaimana tercantum dalam QS. Asy-Syura [42]: 48 bahwa *“kewajibanmu tidak lain adalah menyampaikan.”*⁵⁵

Hal tersebut seakan 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.⁵⁶ Dalam QS. Al-Baqarah [2]:

⁵³ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid II, hal. 322

⁵⁴ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid IV, hal. 177-178

⁵⁵ Dalam QS. Ali Imran [3]: 20, juga dijelaskan perihal yang sama, bahwa *“Jika mereka berpaling, maka kewajiban kamu hanyalah menyampaikan (ayat-ayat Allah).”*

⁵⁶ Al-Marāgi tatkala menjelaskan QS. Al-Ankabut [29]: 46, mengatakan bahwa dalam Islam diajarkan bahwa dakwah yang benar adalah dengan cara yang

256, al-Marāgi menjelaskan bahwa Allah tidak menganjurkan untuk melakukan pemaksaan dalam beragama. Sebab iman harus dibarengi dengan perasaan taat dan tunduk. Dan hal tersebut tidak akan 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.⁵⁷ Sehingga seperti yang telah dijelaskan di atas, tugas kita hanyalah menyampaikan dengan argumen-argumen, selebihnya keputusan dikembalikan kepada masing-masing pribadi.

Mengenai hal ini, Husein Muhammad mengungkapkan bahwa, pada dasarnya penerimaan atas keyakinan haruslah didasarkan atas kesadaran dan ketulusan.⁵⁸ Dalam kalimat yang sedikit berbeda Nurcholish Madjid mengembangkan pernyataan tersebut, 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.⁵⁹

Di samping itu, sebenarnya tak ada satu pun yang bisa menjadikan seseorang beriman, bahkan itu Nabi Muhammad.⁶⁰ Otoritas tersebut adalah hak Allah, yang bahkan jika Dia menghendaki seluruh penduduk bumi dapat dijadikan-Nya

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 QS. Al-Mu’minun [23]: 96, bahwa “*tolaklah perbuatan buruk mereka dengan lebih baik*”. Serta QS. An-Nahl [16]:125 bahwa “serulah (manusia) kepada jalan *Rabbmu* dengan hikmah dan pelajaran yang baik. Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid VII, hal. 192

⁵⁷ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid I, hal. 261

⁵⁸ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2011), hal. 18

⁵⁹ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, Cct. I, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), hal. 426

⁶⁰ Dalam QS. Yunus [10]: 100 dijelaskan bahwa “Tidak ada seorang pun akan beriman kecuali dengan izin Allah”

beriman, misalnya menciptakan mereka dalam keadaan selalu beriman dan taat layaknya malaikat, sehingga manusia selalu dalam keadaan kebaikan.⁶¹ 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 mempertanggung jawabkan keputusan tersebut.⁶²

B. Relevansi Penafsiran Kata Islam Perspektif Al-Maraghi terhadap Keberagamaan Umat

Poin yang penting ditangkap dari penafsiran al-Maraghi di atas salah satunya adalah bahwa Islam adalah suatu penyerahan diri, dan sebagai agama, ajaran penyerahan diri tersebut wajib dijadikan dasar utama, dalam segala hal. Namun nyatanya, dalam fenomena sehari-hari kita justru sering menemukan apa yang diucapkan oleh cendekiawan Islam terkemuka, Muhammad Abduh, bahwa “Aku melihat Muslim, tapi tidak melihat Islam.” Jika kita sebelumnya menemukan pernyataan al-Marāgi bahwa banyak kaum Yahudi yang hanya mengaku-ngaku menjadi pengikut Musa atau kaum Nasrani yang mengaku-ngaku menjadi pengikut Isa, maka demikian pula telah banyak juga orang “Islam” yang hanya mengaku-ngaku menjadi pengikut Muhammad. Sehingga mungkin apa yang dinyatakan oleh Abduh tersebut tepat kiranya, yang secara tidak langsung mengisyaratkan kepada kita bahwa telah banyak Muslim yang melupakan substansi Islam itu sendiri.

Cukup banyak Muslim yang menjadikan Islam hanya sebagai “pakaian”. Pakaian di sini dapat berarti suatu *majazi*

⁶¹ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid IV, hal. 188

⁶² Abdulaziz Sachedina, *Beda Tapi Setara: Pandangan Islam Tentang Non-Islam*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), hal. 151-152

namun juga bisa berarti pakaian dalam arti yang sebenarnya. Jika mengambil makna *majazi*, kita dapat melihat bahwa kebanyakan Muslim menjadikan Islam hanya sebatas simbol saja, tanpa mendalami hingga kepada nilai Islam yang substansif. Syarifuddin Jurdi, mencontohkan hal tersebut telah sering berlaku dalam ranah politik, yang mana simbol-simbol keagamaan ditebar sedemikian rupa, tanpa memandang lebih jauh substansinya.⁶³ Menambahi perkara tersebut, Azyumardi Azra mengatakan bahwa dalam politik penggunaan agama, yakni simbol-simbol agama, apakah yang berupa lambang, ayat-ayat al-Quran, maupun hadis Rasulullah hanya sebagai kepentingan semata.⁶⁴ Lanjutnya, hal tersebut merupakan sebuah penyalahgunaan, yang bertentangan dengan substansi Islam.⁶⁵ Bahkan ada pula yang menjadikan Islam hanya sebagai “pakaian” dalam arti yang sebenarnya, bahwa seseorang telah merasa dirinya paling berIslam hanya dengan berpakaian dan berpenampilan dengan gaya kearab-araban, namun perbuatannya tak menunjukkan bahwa dirinya adalah Islam. Menurut Ubaidillah Achmad hal tersebut akan menjadikan kaburnya bentuk Islam yang substansial, yang tertutup oleh formalitas berupa “pakaian” belaka.⁶⁶

Hal ini diakui oleh Azyumardi Azra bahwa antusiasme keagamaan yang berkembang tampaknya baru sampai pada tingkatan yang lebih cenderung bersifat formalistis daripada substantif. Sebagaimana terlihat jelas dalam perilaku dan etos sosial Muslim, bahwa terdapat indikasi kuat tentang adanya kesenjangan antara kesemarakkan dan berbagai patologi sosial yang dihadapi umat dan bangsa.⁶⁷ Layaknya apa yang disebut oleh al-

⁶³ Syarifuddin Jurdi, *Sosiologi Islam dan Masyarakat Modern: Teori Fakta dan Aksi Sosial*, (Jakarta: Kencana, 2010), hal. 97

⁶⁴ Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Jadi Buih*, (Bandung: Mizan, 2000), hal. 138

⁶⁵ Azyumardi Azra, *Islam Substantif*, hal. 131

⁶⁶ Ubaidillah Achmad, “Islam Formalis Versus Islam Lokalis”, dalam *Jurnal Addin*, (Kudud: IAIN Kudus, Vol. 10, No. 1, Februari 2016) hal. 237

⁶⁷ Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000), hal. xvii

Marāgi, bahwa tiada keislaman dan keimanan yang tanpa disertai dengan amal saleh. Pandangan tersebut mengajarkan agar kita tidak terjebak dalam perilaku formalistik semata, lalu melupakan substansinya.

Sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, inti dari Islam adalah penyerahan diri kepada Allah. Sehingga, Muslim seharusnya mendasarkan segala ibadah dan perilakunya dalam konteks penyerahan diri kepada Allah. Dengannya, Budhy Munawar-Rachman menyebutkan, akan tercipta kebaikan spiritual atau *ihsān* yang membuat kita mampu “melihat Tuhan di mana-mana” dan menjadi “mata, telinga, dan tangan Tuhan” di dunia ini.⁶⁸

Di samping itu, esensi bahwa Islam adalah agama yang berintikan penyerahan diri kepada Allah, yang mana pesan tersebut didakwahkan oleh setiap Nabi, mengisyaratkan kepada kita bahwa hal tersebut merangkul kita pada suatu bentuk persaudaraan universal.⁶⁹ Atas hal tersebut, ada tugas pokok yang tak boleh dilupakan, selain menjaga kontinuitas inti Islam yakni berserah diri, dan memperhatikan bahwa syariat Muhammad adalah sebangun dengan syariat atau ajaran nabi terdahulu. Sehingga alih-alih merendahkan syariat sebelumnya karena keistimewaan yang ada pada Muhammad, justru seharusnya mengimani keseluruhan yang ada padanya sebagai satu bangunan yang utuh yang saling menyempurnakan.

Dengan titik temu sebagai sesama umat berserah diri ini juga dapat meredakan tensi keberagaman antar umat yang beragam yang tidak jarang terjadi gesekan di antaranya, bahkan menjadikan suasana semakin harmonis.⁷⁰ Sebab dengan titik temu

⁶⁸ Budhi Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, cct. II, (Malang: PUSAM MM, 2018), hal. 690

⁶⁹ Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci*, hal. 104

⁷⁰ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama: Millah Ibrahim dalam Tafsir Al-Mizan*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2016), hal. 237

tersebut, akan terbentuk kondisi yang ideal untuk membangun wacana dialog dan kerjasama agama-agama terutama untuk menciptakan perdamaian dunia.⁷¹

Poin lainnya yang tidak kalah penting dalam penafsiran al-Marāgi di atas adalah perihal dijadikannya Islam sebagai syariat yang terbaik, yang menyempurnakan rangkaian syariat sebelumnya. Dengannya, Nabi Muhammad sebagai “perantara” diperintahkan untuk menyampaikan kepada manusia. Sekalipun al-Marāgi secara lugas menjelaskan kebenaran yang sempurna pada Islam, tak lantas menjadikan Allah memerintahkan kita untuk mengajak umat lain dengan cara memaksa, bahkan sebagaimana telah disebutkan di atas kita hanya berkewajiban menyampaikan ajaran tersebut, diterima atau tidaknya bukan keluar dari tanggung jawab kita. Sehingga pemaksaan adalah metode yang tidak diperlukan, bahkan dalam ayat lainnya metode tersebut terbukti tidak dibenarkan. Sebab, manusia adalah makhluk yang berakal yang keyakinannya hanya bisa tergerak dengan tulus apabila diajak dengan menjabarkan argumentasi, hikmah dan pelajaran yang baik, serta disampaikan dengan lembut dan halus.

Moral al-Quran ini nampaknya agak dikesampingkan beberapa tahun belakangan. Sebab banyak sekali ditemukan dakwah yang justru menampilkan sisi “garang” seperti dengan kekerasan, intimidasi, pemaksaan dan pemboikotan yang justru bukan mendekatkan umat lain kepada Islam, melainkan menjauhkannya. Tak hanya itu, bahkan seperti yang disebutkan oleh Nasaruddin Umar, sikap yang olehnya disebut sebagai sikap maskulin tersebut akan mengakhibatkan adanya kerusakan dalam lingkungan sosial.⁷² Sehingga, penjabaran yang dijelaskan oleh al-

⁷¹ Amin Abdullah, “Memutus Mata Rantai Kekerasan antar-Umat Beragama” dalam buku Robert. B. Baowollo (ed), *Mcnggugat Tanggung Jawab Agama-Agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia*, (Yogyakarta: Kanisius , 2010), hal. 97

⁷² Nasaruddin Umar, *Islam Fungsional: Revitalisasi dan Reaktualisasi Nilai-Nilai KcIslaman*, (Jakarta: Quanta, 2014), hal. 96-97

Marāgi nampak penting dan relevan dengan fenomena yang berlaku saat ini.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan dalam bab-bab sebelumnya, dapat kita tarik kesimpulan bahwa:

1. Al-Marāgi menafsirkan al-Islam sebagai berserah diri kepada Allah tanpa memandang ‘agama’ apa yang ia anut, dan tanpa melihat “agama” apa yang dianut, dan dari zaman apa ia berada. Hal tersebut sekaligus menegaskan bahwa dalam perspektif al-Marāgi, kelompok Yahudi dan Nasrani yang berserah diri kepada Allah bisa masuk dalam kategori muslim, dan diterima keagamaannya. Meskipun demikian, dalam ayat al-Maidah [5]: 3, al-Marāgi menyebutkan bahwa Islam dengan syariat Muhammad merupakan penyempurna syariat yang lainnya. Sehingga sekalipun penganut Yahudi dan Nasrani dapat masuk kategori sebagai orang Islam, namun keIslamannya tidak termasuk Islam yang sempurna, karena ia tak mengikuti Muhammad, syariatnya dan kitab yang dibawanya.
2. Relevansi yang bisa diambil dari penafsiran al-Marāgi dalam kaitan keberagaman umat adalah, bahwa tak sedikitnya kaum beragama Islam yang hanya menampilkan bentuk “formal” dari Islam, tanpa mengamalkan ajaran paling inti dari Islam yakni menyerahkan diri kepada Allah dan mengaktualisasikan ajaran tersebut kepada amal saleh pada kehidupan sehari-hari. Padahal penyerahan diri kepada Allah adalah hal terpenting dari Islam itu sendiri, sekaligus merangkul kita pada suatu bentuk persaudaraan universal, sesama umat yang berserah diri, bersama kaum Yahudi dan Nasrani. Sehingga alih-alih merendahkan syariat sebelumnya karena keistimewaan yang ada pada Muhammad, justru seharusnya mengimani keseluruhan yang ada padanya sebagai satu bangunan yang utuh yang saling

menyempurnakan. Selain itu, ada poin yang tak bisa ditinggalkan bahwa dengan adanya titik temu antara Yahudi, Nasrani dan Islam menjadikan komunitas antar ketiganya menjadi harmonis dalam kehidupan sosial.

B. Saran

Setelah melakukan penelitian dan mempelajari berbagai hal terkait tema yang peneliti angkat, penulis merasa terdapat beberapa poin yang dapat dijadikan catatan/saran untuk melakukan penelitian berikutnya, diantaranya adalah:

1. Dalam kajian tafsir satu tema yang dikaji dari satu perspektif, metode berbeda dapat menghasilkan kesimpulan yang berbeda pula. Sehingga, peneliti menyarankan agar peneliti selanjutnya untuk meneliti dari perspektif lain, terutama perspektif filosofis atau pun sufistik, mengingat perspektif tersebut, sebab dari sependek pengetahuan peneliti, belum sempat menemukan penelitian yang mengambil perspektif tersebut.
2. Sudah sepatutnya peneliti memohon kemurahan hati para pembaca yang budiman, agar memaklumi dan memaafkan jika terdapat kesalahan atau kekeliruan, baik dari dalam hal penulisan, pemaparan materi, pengajuan argumentasi dan penarikan kesimpulan, lebih jauh lagi penulis mengharapkan adanya koreksi dan agar dapat diperbaiki dikemudian hari.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU:

- Abdalati, Hammudah, *Islam in Focus*, New Delhi: Crescent Publishing Company, 1975
- Abdullah, Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996,
- Abdullah, M. Yatimin, *Studi Islam Kontemporer*, Jakarta: Amza, 2006
- Affandy, Sa'dullah, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam: Kajian Tafsir atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam*, Bandung: Mizan Media Utama, 2015,
- Al- Hafiz, Ahsin W., *Kamus Ilmu Al-Quran*, Cet. ke-4 Jakarta: Amzah, 2012,
- Al-Bāqī, Muhammad Fuād ‘Abd., *Mu’jam Mufahras Li al-Alfaz al-Qurān*, Lebanon: Dār al-Kutub, 2008
- al-Baghawī, Abū Muḥammad Ḥusain ibn Mas’ud, *Ma’ālim al-Tanzil fi Tafsīr al-Qurān*, Juz 1, Beirut: Dār al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H,
- al-Bukhārī, Muhammad ibn Ismā’īl ibn Ibrāhīm, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, hadis ke 3535, Beirut: Dār al-Fikr, tt,
- al-Buruswi, Ismail Haqqi, *Tafsir Ruhul Bayan*, Juz III, diterjemahkan oleh Syihabuddin Bandung: Darul Fikr, 1996
- al-Dzahabi, Muhammad Husain, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, jilid 2 Beirut: Dar al-Fikr, 1976,
- Al-Farmawī, Abd Hayy, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mauḍu’i*, Kairo: al-Hadharah al-‘Arabiyyah, 1997,
- Ali, Abdullah Yusuf, *The Holy Quran, Text, Translation, and Commentary*, New Delhi: Goodwords Books, 2003,
- al-Isfahānī, Al-Raghib *Mufradāt al-Qurān*, Beirut: Dar al-Syamiyah, 1996,

- al-Jāwī, Muḥammad Nawawī, *Tafsīr al-Munīr: Marāḥ Labīd*, diterjemahkan oleh Bahrūn Abu Bakar, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2011,
- al-Marāgi, Ahmad Mustafa, *Al-Fath al-Mubin Fi Tabaqat al-Ushuliyyin*, Beirut: Muhammad Amin, 1934
- al-Marāgi, Ahmad Mustafa, *Tafsīr Al-Marāgi*, Jilid I, Beirut: Dar El-Fikr, 2006,
- al-Qattan, Manna' Khalil, *Studi Ilmu-ilmu Quran*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 1996,
- al-Shhiddieqy, Muhammad Hasbi, *Tafsir al-Quranul Majid an-Nur*, Jakarta: Cakrawala Publishing, 2011
- Al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil al-Quran*, Vol. II Mesir: Muṣṭafa al-Baḥī al-Halabī, 1998
- Arkoun, Muhammad, *Rethinking Islam*, diterjemahkan oleh Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, Yogyakarta: Lembaga Penerjemahan dan Penulis Muslim Indonesia, 1996,
- Asad, Muḥammad, *The Message of the Quran*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2017
- Azra, Azyumardi, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Jadi Buih*, Bandung: Mizan, 2000,
- , *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000,
- Badruzaman, Abad, *Dialektika Langit dan Bumi: Mengkaji Historisitas al-Quran melalui Studii Ayat-Ayat Maki-Madani dan Asbab al-Nuzul*, Bandung: Mizan, 2018,
- Bahri, Media Zainul, *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn 'Arabī, Rūmī dan Al-Jīlī*, Bandung: Mizan Media Utama, 2011,
- Baowollo, Robert. B. (ed), *Menggugat Tanggung Jawab Agama-Agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia*, Yogyakarta: Kanisius, 2010,

- Baydhawi, Abu Sa'id Abdullah, *Tafsir al-Baydhawi*, Jilid 1, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1408 H,
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008,
- Dirks, Jerald F., *Abrahamic Faiths: Titik Temu dan Titik Seteru antara Islam, Kristen dan Yahudi*, Jakarta: Serambi, 2006,
- Ghafur, Waryono Abdul, *Persaudaraan Agama-Agama: Millah Ibrahim dalam Tafsir Al-Mizan*, Bandung: Mizan Pustaka, 2016,
- Ghofur, Saiful Amin, *Mozaik Mufasir Al-Quran: Dari klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013,
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2002,
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid 2, Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2013,
- Hanafi, Hasan, *Dirāsāt Islāmīyyat*, Mesir: Maktabah al-Anjalu al-Mishriyah, tt,
- Hasan, Ahmad, *Pintu Itihad Belum Tertutup*, Bandung: Pustaka, 1984
- Hawa, Said, *Al-Islām*, diterjemaahkan oleh Abdul Hayyie al-Katani, Jakarta: Gema Insani Press, 2004,
- Hayuningtyas, Fauziyyah, *Kata Islam dalam al-Quran: Kajian Penafsiran Sayyid Qutbdalam Kitab Fi Zilal al-Quran*, Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015,
- Hidayat, Komaruddin dan Ahmad Gaus AF, *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, Jakarta: Gramedia-Paramadina, 1998,
- Himawan, Syukron Ali, *Penafsiran M. Quraish Shihab atas term al-Islam dalam kitab Tafsir al-Misbah*, Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga, 2010,
- Hornby, AS., *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford University Press, 1974,

- Husain, Muḥammad, *Isrā'illiyyāt dalam Tafsir dan Hadis*, Bogor: PT. Pustaka Litera Antar Nusa, 1993,
- Ibn Katsīr, Abū Fidā' Isma'il *Tafsir al-Quran al-Azīm*, Vol. I Beirut: Dār al-Fikr, 2005
- Ibn Zakariya, Abū Al-Husain Ahmad ibn Fâris, *Mu'jam Al-Maqâyîs fiy Al-Lughah*, Beirut: Dâr Al-Fikr, 1994,
- IMZI, Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-kitab Tafsir dari Masa lasik sampai Masa Kontemporer* , Depok: Lingkar Studi al-Quran, 2013,
- Ismail, Faisal, *Islam, Doktrin dan Isu-Is Kontemporer: Refleksi, Eksplanasi dan Argumentasi*, Yogyakarta: IRciSoD, 2016
- Izzan, Ahmad *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2009
- Jurdi, Syarifuddin, *Sosiologi Islam dan Masyarakat Modern: Teori Fakta dan Aksi Sosial*, Jakarta: Kencana, 2010,
- Kahlalah, Umar Ridha, *Mu'jam al-Mu'allafin*, Beirut: Dar Ihya al-Ulum, 1368 H
- Khalikin, Ahsanul dan Fathuri (ed), *Toleransi Beragama di Daerah Rawan Konflik*, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2016,
- Kimball, Charles, *Kala Agama Jadi Bencana*, Bandung: Mizan Media Utama, 2003,
- Lajnah Pentashih Mushaf al-Quran, *Hubungan Antar Umat Beragama: Tafsir Al-Quran Tematik*, Jakarta: LPMA, 2008,
- Ma'luf, Louis, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, al Mathabah al-Katsulikiyyah (ed.), Beirut: Dar el-Mashreq, 1973,
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1998
- Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram Ibn, *Lisān a-‘Arab*, Jilid III Beirut: Dar al-Ṣādir, 2003

- Maududi, Abul A'la, "Apakah Arti Islam", dalam Altar Gauhar (ed), *The Challenge of Islam*, diterjemahkan oleh Anas Mahyudin, Bandung: Penerbit Pustaka, 1982
- Muarif, *Monoteisme Samawi Autentik: Dialektika Iman dalam Sejarah Peradaban Yahudi, Kristen dan Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2018
- Muhammad, Husein, *Mengaji Pluralisme kepada Mahaguru Pencerahan*, Cet. I, Bandung: Mizan Media Utama, 2011,
- Mukhtar, A, *Tunduk kepada Allah: Fungsi dan Peran Agama dalam Kehidupan Manusia*, Jakarta: Khazanah Baru, 2001,
- Murtadha Muthahhari, *Keadilan Ilahi: Asas Pandangan Islam*, diterjemahkan oleh Ags Efendi, Bandung: Mizan Pustaka, 2009,
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI-Press, 1985
- , *Pembaharuan dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996
- Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Agama*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004,
- Peters, F. E., *The Children of Abraham: Judaism, Christianity, Islam*, Princeton: Princeton University Press, 2004,
- Puteri, Perdana Aysha, *Makna Kata Islam dalam al-Quran dan Implikasinya terhadap pandangan Keberagamaan Umat*, Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017,
- Qaramaliki, Muhammad Hasan Qadran, *Al-Quran dan Pluralisme Agama: Islam Satu Agama di antara Jalan yang Lurus dan Toleransi Sosial*, Jakarta: Sadra Press, 2011,
- Quthb, Sayyid, *Tafsir Fi Zhilal al-Quran: di Bawah Naungan al-Quran*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin dkk., Jakarta: Gema Insani, 2001

- Rachman, Budhi Munawar, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, cet. II, Malang: PUSAM MM, 2018,
- Rahardjo, Dawam, *Ensiklopedi Al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002,
- Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas*, Bandung: Pustaka, 1984,
- Rakhmat, Jalaluddin, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006,
- Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Juz III, Cet ke-3, Beirut: Dar-al-Fikr, tt,
- Robertson, Roland, *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, Jakarta: Rajawali Press, 1993,
- Rohib, Moh., *Ilmu Pendidikan Islam Pengembangan Pendidikan Integratif di Sekolah, Keluarga dan Masyarakat*, Yogyakarta: LkiS, 2009,
- Sachedina, Abdulaziz, *Beda Tapi Setara: Pandangan Islam Tentang Non-Islam*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004,
- , *Is Islamic Revelation of Judaeo-Christian Revelation*, Kanada: Concilium, 1994,
- Salim, Agus, *Tauhid, Taqdir, dan Tawakkal*, Jakarta: Tintaemas, 1967,
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Menyelami Ayat-Ayat al-Quran*, Tangerang: Lentera Hati, 2013,
- , *Secercah Cahaya Ilahi: hidup Bersama Al-Quran*, Bandung: Mizan, 2007,
- , *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* an Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an, vol 2, Jakarta: Lentera Hati, 2005
- 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: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2013,
- Smith, Jane I., *An Historical and Semantic Study of Term 'Islam' as Seen in Sequence of Quran*, Montana: Scholar Press for Harvard Theological Review, 1975,
- Smith, Wilfred C., *Memburu Makna Agama*, diterjemahkan oleh Landung Simatupang, Bandung: Mizan Pustaka, 2004,
- Sudrajat, Ajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam*, Yogyakarta: AK Group Yogya, 2004,
- Sudrajat, Ajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam*, Yogyakarta: AK Group Yogya, 2004,
- Syaltut, Mahmud, *Islam sebagai Akhidah dan Syariah*, Bandung: CV. Diponegoro, 1990,
- Ṭabāṭabā'i, Muḥammad Ḥusain, *Inilah Islam*, diterjemahkan oleh Ahsin Muḥammad, cet.1, Bandung: Pustaka Hidayah, 2005,
- , *Mengungkap Rahasia al-Quran*, diterjemahkan oleh A. Malik Madani dan Hamim Ilyas, Bandung: Mizan, 1998,
- Tim Sembilan, *Tafsir Maudhu'i al-Muntaha*, jilid I, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004,
- Toha, Anis Malik, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, Cet. I, Jakarta: Gema Insani, 2005,
- Ulya, *Berbagai Pendekatan dalam Studi al-Quran: Penggunaan Ilmu-Ilmu Sosial, Humaniora dan Kebahasaan dalam Penafsiran al-Quran*, cet. 1, Yogyakarta: Idea Press, 2017,
- Umar, Nasaruddin, *Islam Fungsional: Revitalisasi dan Reaktualisasi Nilai-Nilai Keislaman*, Jakarta: Quanta, 2014,
- Yazdi, Mehdi Ha'iri, *Ilmu Khuduri*, Bandung: Mizan, 1994,

- Yazdī, Muḥammad Taqī Mishbāh, *Iman Semesta: Merancang Piramida Keyakinan*, diterjemahkan oleh Ahmad Marzuki Amin, Jakarta: Penerbit Al-Huda, 2005,
- Yusufian, Hasan, *Kalam Jadid: Pendekatan Baru dalam Isu-Isu Agama*, terj. Ali Passolowangi, Jakarta: Sadra Press, 2014,
- Zaini, Hasan, *Tafsir Tematik Ayat-ayat Kalam Tafsir Al-Marāgi*, Jakarta: PT. Pedoman Ilmu Jaya, 1997
- Zuhaili, Wahbah, *Tafsir al-Munir*, Jilid 2, Jakarta: Gema Insani, 2013

JURNAL:

- Achmad, Ubaidillah, “Islam Formalis Versus Islam Lokalis”, dalam *Jurnal Addin*, Kudus: IAIN Kudus, Vol. 10, No. 1, Februari 2016
- Fawaid, A., “Polemik Nasakh dalam Kajian al-Quran”, dalam *SUHUF Jurnal Kajian al-Quran*, Jakarta: Balitbang Kemenag RI, Vol. 4, No. 2, 2011
- Hadi, M. Khoirul, Karakteristik Tafsir al-Marāgi dan Penafsiran Tentang Akal, dalam *Hunafa: Jurnal Studi Islamika*, Palu: IAIN Palu, Volume 11, Nomor 1, Juni 2014
- Jamal, Misbahul, “Konsep al-Islam dalam al-Quran”, dalam *Jurnal al-Ulum*, Gorontalo: IAIN Gorontalo, Volume 11, Nomor 2, Desember 2011
- Muḥammadin, “Kebutuhan Manusia Terhadap Agama”, dalam *Jurnal Ilmu Islam*, Palembang: IAIN Raden Fatah Palembang, Th. XIV/ No. 1, 2013
- Rifa’i, Afif, “Agama dan Integrasi Sosial Antar Pemeluk Agama di Kabupaten Sleman Yogyakarta”, dalam *Jurnal Penelitian Agama*, Purwokerto: STAIN Purwokerto, No. 21, Tahun 1999,
- Tahqiq, Nanang, “Perdebatan dan Argumentasi Semua Agama adalah Islam”, dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Jakarta: IN Syarif Hidayatullah Jakarta, Volume 1, No. 4, Juli 2012,

Tanjung, Abdurrahman Rusli, “Analisis Terhadap Corak Tafsir *Al-Adaby al-Ijtima’i*”, dalam *Jurnal Analytica Islamica*, Medan: Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, Vol. 3 No. 1, 2014

Wasik, Moh. Ali, “Islam Agama Semua Nabi dalam Perspektif al-Quran” dalam *Jurnal Esensia*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 17, No. 2, Oktober 2016

INTERNET:

Nurcholish Madjid, “Kecinambungan Agama-Agama”, dalam buku *Perjalanan Religius Umrah dan Haji*, hal. 4, diakses dari <http://nurcholishmadjid.net>