

SATU TEKS SERIBU TAFSIR *Doktrin Pluralitas dalam Alquran*

Masbukin

Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau
email: masbukin@uin-suska.ac.id

Maulana Ihsan

Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta
email: maulana@uinjkt.ac.id

Arbi

Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau
email: arbi@uin-suska.ac.id

ABSTRAK

Sebagai sebuah teks yang terbuka, Alquran tidak bisa berbicara sendiri, tanpa ada yang membaca. Pembacaan atas teks Alquran akan memunculkan aneka ragam penafsiran atasnya. Pada masa Nabi Muhammad saw, penafsiran ayat-ayat Alqur'an menjadi otoritas beliau. Tidak ada yang menolak maupun membantah kebenaran penafsiran Nabi, namun dalam konteks saat ini, dimana semua umat Islam boleh memberikan tafsir atas ayat-ayat itu, maka tidak ada lagi klaim otoritatif atas kebenaran tafsir mereka. Hal ini menunjukkan bahwa; Pertama, Islam dalam praktek keberagamaannya senantiasa plural, majmuk, tidak tunggal. Penunggalan atas praktek beragama ini, justru akan mempersempit ajaran Islam itu sendiri yang universal dan rahmatan lil-'alamin; dan Kedua, bahwa Islam adalah agama universal dan tidak bersifat eksklusif. Inklusifisme Islam adalah bahwa keselamatan dapat diperoleh melalui kepercayaan kepada Tuhan yang Esa, hari Akhir, dan amal shaleh (konstruktif).

Kata kunci; *Alquran, pluralisme, inklusif*

Pendahuluan

Al Quran yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW merupakan pedoman hidup bagi umat Islam. Al-Qur'an telah menjadi pedoman hidup sejak diturunkannya. Oleh karena itu tidak mengherankan jika kita menemukan banyak tafsir yang muncul sejak diturunkannya Al-Qur'an hingga saat ini. Menurut penulis, hasil tafsir ini merupakan salah satu jihad hamba untuk menggali makna dan nilai Al-Qur'an sebagai pedoman dalam segala aspek kehidupan.

Tulisan ini ingin melihat khazanah tafsir yang menjadi bagian dari praktik dan *tirakatan* para penafsir dalam menafsirkan wahyu dan kandungan Kalam Allah. Jadi, dengan interpretasi, pesan Tuhan dapat dipahami setidaknya sesuai dengan tingkat kemampuan dan perangkat ilmiah pendengarnya. Baru pada akhirnya Al-Qur'an benar-benar menjadi pedoman bagi segala aspek kehidupan.

Beberapa penulis telah memberikan penjelasan terkait dengan penafsiran Alquran ini; misalnya tulisan Abdul Mustaqim, *Dynamics of Quranic Interpretation Studies from Classical, Medieval to Modern Times* (2016) yang memberikan penjelasan bahwa ada dua faktor yang menyebabkan lahirnya berbagai jenis tafsir, yaitu faktor internal dan eksternal. Kedua faktor ini melahirkan produk-produk tafsir, mazhab tafsir yang berbeda. Faktor internal berarti hal-hal yang ada di dalam teks itu sendiri. Faktor *inner text* disini adalah kondisi objek tekstual Al-Qur'an yaitu *tanawwu al-qira'at* yang memungkinkan untuk dibaca dengan berbagai cara. Keberadaan teks Al-Qur'an seperti ini tentu memungkinkan adanya penafsiran yang berbeda-beda.

Seperti yang terlihat dalam temuan kajian Hasanuddin AF berjudul "Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istimbath Hukum dalam Al Quran", tentang "aw lamastum al-nisa" (atau Anda "menyentuh" wanita lain). Pengucapan lam panjang dan pendek yang berbeda dapat menyebabkan interpretasi yang berbeda. Kesimpulan yang ditarik dari kajian ini adalah bahwa kondisi objektif teks Alquran memungkinkan untuk dibaca dengan berbagai cara, yang berimplikasi pada lahirnya penafsiran yang berbeda-beda.

Kondisi internal teks yang kedua adalah keadaan obyektif teks Al-Quran yang bersifat *musytarak*. Yakni satu kata yang mempunyai banyak arti. Kata-kata dalam Al-Quran tentu banyak yang bersifat seperti itu. Mustaqim mengambil salah satu contoh kata *al-qur'u* dalam surah Al-Baqarah ayat 228. Kata tersebut dapat berarti suci, dapat pula bermakna haid. Jadi, tingkatan makna kata yang lebih dari satu memunculkan tafsir yang berbeda.

Selanjutnya yang menyebabkan munculnya tafsir yang beragam adalah faktor eksternal. Faktor eksternal adalah faktor yang berada di luar teks Al-Quran. Seperti situasi dan kondisi yang melingkupi para mufassir dan audiennya, baik kondisi sosio-kultural, konteks politik, pra-anggapan dan sebagainya. Dari sini kita bisa menyimpulkan bahwa kedua faktor baik internal dan eksternal turut memainkan peran penting yang tidak bisa terelakkan memicu munculnya produk tafsir yang tidak berwajah satu.

Di Indonesia sendiri, sebagaimana yang telah di tulis oleh Islah Gusmian dalam *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Herneneutika hingga Ideologi* (2003), menyatakan bahwa usaha untuk menuliskan tafsir Alquran yang dilakukan oleh para ulama Nusantara dapat dilacak mulai dari tahun 1922 hingga 1980-an. Dia kemudian mengurutkan karya tafsir Indonesia berdasarkan periode waktu serta fokus tafsirnya. Dari situ, kita akan mengetahui bahwa fokus karya tafsir yang ditulis oleh ulama Nusantara ternyata cukup beragam. Ada yang fokus menafsirkan Al-Quran hanya pada surah tertentu, ada yang fokus pada juz-juz tertentu, dan ada yang fokus menafsirkan Al-Quran secara utuh 30 juz. Adapun penafsir yang fokus menafsirkan surah tertentu adalah *Tafsir Surah Yasin dengan Keterangan* (1951) oleh A. Hassan, *Tafsir al-Qur'anul Karim, Surah al-Fatihah* (1955) oleh M

uhammad Nur Idris, dan *Tafsir al-Quranul Karim, Yasiin* (1951) oleh Adnan Yahya Lubis. Sementara itu, karya tafsir yang fokus pada juz tertentu yakni, *Al-Burhan, Tafsir Juz 'Amma* (1922) karya H. Abdul karim Amrullah, *Al-Hidayah Tafsir Juz 'Amma* (1930) oleh Ahmad Hassan, *Tafsir Djuż 'Amma* (1954) karya Adnan Yahya Lubis, *Tafsir al-Quranul Karim, Djuż 'Amma* (1955) oleh Zuber Usman, *Tafsir Juz 'Amma dalam Bahasa Indonesia* (1958) karya Iskandar Idris, *Al-Abroor, Tafsir Djuż 'Amma* (1960) oleh Mustafa Baisa, dan *Tafsir Djuż 'Amma dalam Bahasa Indonesia* (1960) oleh M. Said.

Selain tafsir yang fokus pada surah dan juz-juz tertentu, juga fokus menafsirkan Al-Quran 30 juz secara keseluruhan. Di antara produk tafsir itu adalah *Tafsir Qur'an Karim* (1957) H. Mahmud Yunus, *Al-Furqan: Tafsir Alquran* (1962) Ahmad Hassan, *Tafsir al-Qur'anul Karim* (1959) H. A Halim Hassan, H. Zainal Arifin Abbas dan Abdurrahman Haitami, *Tafsir Alquran* oleh H. Zainuddin Hamidy dan Fahrudin Hs., *Tafsir Al-Bayan* (1966) oleh TM. Hasby Ash-Shiddieqy, dan termasuk *Tafsir al-Azhar* karya Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah atau yang biasa dikenal Hamka. Terakhir, *Tafsir Rahmat* karya H. Oemar Bakry.

Dari daftar tersebut terlihat bahwa Al-Quran sebagai kitab suci umat Islam terus ditafsirkan. Tentu, penafsiran dilakukan untuk memahami atau memudahkan audien untuk memahami isi, makna dan petunjuk yang terkandung dalam Al-Quran. Laku para mufassir Nusantara dalam melahirkan produk tafsir menjadi bagian penting dalam rangka membumikan Kalam Allah.

Faktor internal dan eksternal yang memunculkan beragama tafsir sebaiknya tidak dipandang sebatas faktor penyebab. Tetapi alangkah lebih baik kita juga menyadari bahwa mekanisme yang terkandung dalam faktor tersebut akan terus bekerja. Dengan menyadari keniscayaan proses kerja faktor tersebut, seharusnya sudah tidak ada lagi yang namanya klaim kebenaran tunggal dalam tafsir. Al-Quran adalah wahyu Allah yang kebenarannya mutlak, tetapi tafsir adalah produk manusia yang pastinya terdapat kekurangan, terbatas waktu dan kesesuaiannya dengan konteks zaman. Dengan menyadari bahwa tafsir adalah produk manusia, semestinya membuat kita semakin dewasa dalam melihat dan menyikapi beragam produk tafsir dengan segala corak dan kecenderungannya.

Menjelajah Makna Tafsir dan Takwil

Kata tafsir adalah bentuk kata benda dari kata kerja fassara. Tafsir berarti penjelasan, uraian, interpretasi, atau komentar. Kata ini terdapat hanya satu kali dalam al-Qur'an; surat al-Furqan ayat 33 (al-Baqiy, 1945:519). Sementara menurut Manna' Khalil al-Qattan (:232) mengertikan tafsir sebagai upaya menyingkap dan menampakkan makna yang abstrak, yang tertutup, maksud lafal yang musykil, pelik.⁵

Tafsir dalam wacana istilah —menurut Abu Hayyan (1997)— dapat didefinisikan sebagai ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafal-lafal al-Qur'an, tentang petunjuk-petunjuknya, hukum-hukumnya, baik ketika berdiri sendiri maupun kala tersusun, dan makna yang dimungkinkan baginya ketika tersusun, serta hal-hal lain yang melengkapinya. Dalam format yang lebih sederhana, al-Zarkashiy (t.t) menekankan definisi tafsir sebagai ilmu untuk memahami al-Qur'an, serta mengeluarkan hukum dan hikmahnya. Kemudian, substansi definisi ini memberikan muara bagi kemungkinan diidentikkannya istilah tafsir dengan istilah hikmah —kaitannya dengan tafsir dalam perspektif al-Qur'an.

Pengertian tafsir di atas membuka wacana dua dimensinya, yakni sebagai ilmu dan produk. Sebagai ilmu, tafsir merupakan perangkat pengetahuan untuk mengungkap kandungan makna al-Qur'an, baik petunjuk-petunjuk, hukum-hukum maupun hikmah di dalamnya. Sementara sebagai produk, tafsir berupa penjelasan petunjuk-petunjuk, hukum-hukum maupun hikmah yang dikandung al-Qur'an.

Selanjutnya, pengertian ta'wil —secara etimologis— berasal dari kata awwala yang berarti fassara (menafsirkan) dan bayyana (menjelaskan). Atas dasar itu, ta'wil berarti penafsiran (al-tafsir) dan penjelasan (al-tabyin) tentang apa yang dimaksud oleh perintah kalam. Sebagai pengayaan wawasan, penulis angkat sumbangan al-Qathan (1972) yang menjelaskan bahwa pengertian etimologis ta'wil adalah memikirkan, memperkirakan, dan menafsirkan.

Ta'wil berasal dari kata *aul* yang berarti kembali ke asal. Makna ta'wil menurut golongan salaf adalah esensi (*baqiqah*); misalnya *ta'wil al-'amr* (esensi perbuatan yang diperintahkan) dan ta'wil al-ikhbar (esensi dari apa yang diberitakan yang benar-benar terjadi). Sementara dalam tradisi muta'akhhirin, arti ta'wil adalah sampai di manakah akibat yang dimaksud oleh kalam.

Perbedaan kedua pandangan ini jelas. Tetapi, kalau keduanya dimanfaatkan, maka ta'wil dapat dipahami esensi tentang sesuatu yang ditakwilkan, yang dalam esensi itu termuat juga akibat-akibat yang ditimbulkan oleh sesuatu tersebut. Sementara definisi ta'wil adalah memalingkan makna lafal yang kuat (*rajih*) kepada makna yang lemah (*marjuh*) karena ada dalil yang menyertainya.

Definisi yang dikemukakan oleh golongan muta'akhhirin ini tidak sesuai dengan lafal ta'wil dalam al-Qur'an menurut versi salaf. Al-Zarqani mengemukakan bahwa tafsir menjelaskan lafal dari aspek riwayat, dan ta'wil dari aspek dirayah. Tafsir menjelaskan makna yang digali dari topik ibarat, sedangkan ta'wil menjelaskan makna dengan metode isyarat. 11 Paparan di atas memberikan aset mengenai perbedaan arti dan kandungan tafsir dan ta'wil. Tafsir menerangkan petunjuk yang dikehendaki, sedangkan ta'wil menerangkan hakikat yang dikehendaki. Operasionalisasi tafsir lebih dekat pada pendekatan historisfenomenologis, sementara ta'wil pada pendekatan filosofis.

Ragam Tafsir; *Potret Pluralitas Pemahaman Beragama*

Dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, pembacaan bahasa agama (teks Alquran) telah banyak mengalami perkembangan. Alquran tidak lagi dipahami sebagai teks mati. Alquran adalah teks dari banyak interpretasi. Beberapa buku memiliki pengaruh yang lebih luas dan lebih dalam pada jiwa manusia daripada Alquran (Watt, 1998: 1).

Alquran merupakan kitab yang paling banyak dibaca dan dibicarakan oleh manusia, khususnya umat Islam (Watt, 1998: 143). Hal ini karena Alquran merupakan kitab suci dalam bahasa yang dapat memberikan kesempatan untuk berkomunikasi dengan teks itu sendiri dan pesan di baliknya. Oleh karena itu, diperlukan penguatan komunikasi antara pembaca dan teks (Misrawi, 2007: 65-66).

Paul Ricouer meyakini bahwa setiap diskursus yang disusun atau disempurnakan dalam bentuk tulisan disebut teks. (Ricouer, 1981: 145; Misrawi, 2007: 66-67). Dengan demikian Alquran sebagai sebuah teks terbuka, akan memberikan ruang yang sangat terbuka bagi siapa saja untuk meneliti, menelaah, dan menjadikannya sebagai objek "bacaan" bagi siapa saja.

Mengikuti analisis semiotik, Mohammed Arkoun menekankan bahwa teks yang ada di tengah-tengah kita adalah hasil dari pengujaran (*enonciation*). Dengan kata lain, teks ini berasal dari bahasa lisan yang kemudian ditranskripsi ke dalam bentuk teks. Tidak

terkecuali teks-teks kitab suci, termasuk al-Qur'an. Alquran adalah kalam Allah yang diterima dan disampaikan Nabi Muhammad, s.a.w, kepada umat manusia selama tidak kurang dari dua dasawarsa. Terhadap keyakinannya ini, dalam berbagai kesempatan Arkoun selalu menegaskan; baik yang bersifat spontan dari keimanannya sebagai seorang muslim maupun dari pernyataan-pernyataannya yang ingin "membuktikan" keniscayaan petanda terakhir (*signifie dernier*) (Setiawan, 2005: 22; Anwar, 2002; Meuleman, 1994: 26; Arkoun, 1997).

Dalam bahasa yang familier, bahwa Alquran yang awalnya merupakan bacaan yang dihafal dan dibaca dengan merdu, lalu ditulis dan dikodifikasi menjadi mushaf. Menurut Nasr Hamid Abu Zaid, bahwa tekstualitas Alquran dapat dipahami dari berbagai dimensi, pertama, Alquran disusun dalam bentuk ayat dan surat. Bahkan susunan Alquran tidak mengacu pada urutan waktu turunnya, melainkan berdasarkan ijtihad para sahabat yang tentunya diinspirasi oleh Rasulullah, s.a.w. Kedua, dalam Alquran terdapat kategori ayat-ayat yang jelas (ayatun muhkamat) dan ayat-ayat yang perlu penafsiran (ayatun mutasyabihat) (Abu Zaid, 2000: 196; Misrawi, 2007: 67).

Karenanya, Alquran meniscayakan penafsiran yang relevan dengan kondisi ruang dan zamannya, terutama pada ayat-ayat yang memang perlu penafsiran. Konsekuensi dari pemilihan seperti itu, Alquran merupakan teks yang perlu penafsiran yang lebih luas dan terbuka (Misrawi, 2007: 67). Sebuah teks bisa melahirkan berbagai makna yang tidak hanya mengacu pada unsur pembahasan melainkan juga mengacu pada konteks pembaca dan disilin ilmu tertentu.

Sebagai sebuah teks, Alquran mempunyai karakteristik yang sangat menonjol yaitu, kemungkinan munculnya anekaragam makna, baik dilihat dari sudut pandang linguistik maupun sudut pandang sosiologi dan phenomenology (Misrawi, 2007: 67). Senada dengan hal tersebut, Nasr Hamid Abu Zaid (2001: 17-18), menyatakan bahwa, teks Alquran bisa ditafsirkan secara kaya dan luas atau tidak, sangat tergantung pada konteks sosial-budaya dan "hermeneutika dalam" (struktur nilai dan kesadaran) para pembacanya.

Jadi, dalam penafsiran Alquran sangat dituntut kecerdasan dan pencapaian yang serius dari para pembacanya dalam menggali pesan-pesan atau ilmu yang sangat luas dalam al-Qur'an. Dalam penafsiran al-Qur'an, sesungguhnya sering terjadi persentuhan dinamis, bahkan sering tak terduga, antara teks dan pembacanya (Setiawan, 2006: 31). 35

Alquran sebagai sebuah teks, lanjut Nasr Hamid Abu Zayd (2001: 77), pada dasarnya adalah produk budaya. Hal ini dapat dibuktikan dengan rentang waktu terkumpulnya teks Alquran dalam 20 tahun lebih yang terbentuk dalam realitas sosial dan budaya. Oleh karena itu, perlu adanya dialektika yang terus menerus antara teks (al-Qur'an) dan kebudayaan manusia yang senantiasa berkembang secara pesat. Jika hal ini tidak dilakukan, maka teks Alquran akan hanya menjadi benda atau teks mati yang tidak berarti apa-apa dalam kancah fenomena kemanusiaan.

Teks Alquran masih sangat mungkin menjadi obat mujarab, bacaan shalat, atau perhiasaan bacaan yang dikumandangkan tiap waktu. Akan tetapi, visi transformatif dan kemanusiaan Alquran akan bisa hilang begitu saja. Lebih lanjut, Mohammed Arkoun (1987: 79), menegaskan, bahwa sebuah tradisi akan kering, mati, dan mandeg jika tidak dihidupkan secara terus menerus melalui penafsiran ulang sejalan dengan dinamika sosial. Alquran sebagai teks yang telah melahirkan tradisi pemikiran, pergerakan, bahkan perilaku

keagamaan yang sangat luas dalam rentang waktu panjang, tentu saja tidak bisa mengabaikan hal ini.

Oleh karena berbagai macam metode penafsiran dan model tafsir dalam kurun waktu sejarah Islam adalah upaya yang patut dibanggakan sebagai usaha mendinamiskan Alquran yang sangat universal itu. Senada dengan Nasr Hamid Abu Zaid dan Mohammed Arkoun, M. Amin Abdullah, menyatakan bahwa Alquran sebagai sebuah teks, dalam hal ini, berhadapan dengan realitas umat Islam kontemporer yang penuh persoalan sosial dan kemanusiaan. Untuk itu diperlukan sebuah hermeneutika yang melampaui penafsiran-penafsiran klasik terhadap teks al-Qur'an. Tidak saja karena tafsiran semacam itu telah kehilangan konteks eksistensialnya, tapi juga perkembangan metodologis dalam teori-teori penafsiran kontemporer diyakini lebih mampu menyajikan dimensi-dimensi humanistik dari Alquran yang selama ini tidak jarang bersembunyi di balik kekakuan teks-teks yang bernuansa religius (M. Amin Abdullah dalam Ilham B. Saenong, 2002: xxv).

Keragaman Tafsir, Keragaman Cara Beragama

Alquran adalah sebuah kitab suci yang mengajarkan tentang pluralitas sebagai Sunnatullah yang mesti kita yakini. Ajaran mengenai pluralitas itu meliputi berbagai hal tak terkecuali masalah agama. Dalam masalah agama saja mencakup banyak aspek seperti: pluralitas kitab suci, agama, syariat, jalan, metode dan sebagainya.

Tentu saja pluralitas aneka ragam itu dibawa oleh para Nabi dan Rasul yang berbeda. Kendati demikian dalam pluralitas itu mengimplisitkan adanya kesatuan yang sulit dibantah. Karena semua itu semata bersumber dari yang Satu. Dalam sebuah karya cukup menarik oleh seorang sarjana muslim mesir Muhammad Imarah (1999) yang berjudul *Al-Islam wa at-Ta'addudiyah: al Iktilaf wa at-Tanawwu' fi Itharil Wihdah* dan bab agama yang satu dapat disimpulkan bahwa agama perspektif Alquran adalah satu yaitu "al-Islam" dalam arti agama dengan dasar Tauhidullah (mengesakan Allah) mengabdikan dan menyembah hanya kepada-Nya semata.

Sungguhpun syariat dan manhaj (metode) mengandung pluralitas. Sepanjang umat manusia menjunjung tinggi agama seperti itu dan masih disatukan oleh aqidah aqidah yang konstandari agama yang tunggal yaitu mengesakan Allah SWT., mengikhlaskan Ibadah kepada-Nya semata, beriman pada hari Akhirat, dan melakukan amal shalih, maka akan diperoleh keselamatan (Imarah, 1999)

Misalnya dalam konteks surat al-Baqarah: 62 dan al-Maidah: 69

Sesungguhnya orang-orang beriman, dan orang-orang yang jadi Yahudi dan Nasrani dan Shabi'in, barangsiapa yang beriman kepada Allah dan Hari Kemudian dan beramal yang shalih, maka untuk mereka adalah ganjaran dari sisi Tuhan mereka, dan tidak ada ketakutan atas mereka dan tidaklah mereka akan berdukacita (QS. al Baqarah: 62).

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, dan orang-orang Yahudi dan (begitu juga) orang Shabi'un, dan Nashara, barangsiapa yang beriman kepada Allah dan Hari Akhirat, dan dia pun mengamalkan yang shalih. Maka tidaklah ada ketakutan atas mereka dan tidaklah mereka akan berdukacita (QS. al-Maidah: 69)

Menurut Hamka (2015: 211) ayat di atas bermakna sebagai berikut

“Inilah janji yang adil dari Tuhan kepada seluruh manusia, tidak pandang dalam agama yang mana mereka hidup, atau merk apa yang diletakkan kepada diri mereka, namun mereka masing-masing akan mendapat ganjaran atau pahala di sisi Tuhan, sepadan dengan iman dan amal shalih yang telah mereka kerjakan itu. ‘Dan tidak ada ketakutan atas mereka dan tidaklah mereka akan berdukacita (ujung ayat 62), (Hamka, 2015: 211).

Ada penjelasan yang lebih menarik lagi dari Buya Hamka adalah bahwa dengan santun beliau menolak bahwa ayat ini telah dihapuskan (*mansukh*) oleh ayat 85 surat Ali ‘Imran yang artinya: “*Dan barangsiapa yang mencari selain dari Islam menjadi agama, sekali-kali tidaklah akan diterima daripadanya. Dan di Hari Akhirat akan termasuk orang-orang yang rugi.*” (Hamka, 2015:217). Alasan Hamka bahwa ayat ini tidak menghapuskan ayat 62 itu sebagai berikut:

“Ayat ini bukanlah menghapuskan (nasikh) ayat yang sedang kita tafsirkan ini melainkan memperkuatnya. Sebab hakikat Islam ialah percaya kepada Allah dan Hari Akhirat. Percaya kepada Allah, artinya percaya kepada segala firmanNya, segala RasulNya dengan tidak terkecuali. Termasuk percaya kepada Nabi Muhammad s.a.w. dan hendaklah iman itu diikuti oleh amal yang shalih.” (Hamka, 2015:217).

“Kalau dikatakan bahwa ayat ini dinasikhkan oleh ayat 85 surat Ali ‘Imran itu, yang akan tumbuh ialah fanatik; mengakui diri Islam, walaupun tidak pernah mengamalkannya. Dan surga itu hanya dijamin untuk kita saja. Tetapi kalau kita pahami bahwa di antara kedua ayat ini adalah lengkap melengkapi, maka pintu da’wah senantiasa terbuka, dan kedudukan Islam tetap menjadi agama fitrah, tetap (tertulis tetapi) dalam kemurniannya, sesuai dengan jiwa asli manusia.” (Hamka, 2015:217).

Seperti terlihat dalam terjemah di atas, ketiga komunitas agama yaitu kaum Beriman (pada al-Quran) Yahudi dan Nasrani sudah jelas dan hingga kini pun ketiganya masih eksis dan hidup berdampingan di berbagai belahan dunia. Namun siapa gerangan kaum Sabiah itu? Abdullah Yusuf Ali⁶ menjelaskan bahwa kaum Sabiah adalah komunitas agama dalam jumlah sangat kecil yang tersisa sekitar 2.000 pemeluk terdapat didataran rendah Iran dekat Basrah.

Dalam istilah Arabnya mereka disebut “Subbi” (Subba) mereka dipanggil juga Sabian, Nasorean, atau Mandeian atau bahkan kaum Kristen pengikut St. John (Yahya) mereka mengklaim sebagai kaum Gnostic dan mengetahui *the great life*. Mereka berpakaian serba putih dan percaya pada pencelupan berulang kali (baptis) di air. Kitab suci mereka adalah Ginza dalam dialek bahasa Aramik, mereka mempunyai doktrin mengenai “kegelapan dan cahaya”. Seperti dalam agama zoroastrian mereka hidup damai dan harmonis berdampingan dengan kaum muslim

Ada juga yang disebut Pseudosabiah dari Haran dengan ciri rambut panjang dan berpakaian khusus. Mereka mengklaim sebagai pengikut kitab suci. Mereka adalah orang-orang Syria penyembah bintang dengan tendensi helenistik seperti kaum Yahudi yang sejaman dengan Yesus. Namun ada juga yang menghubungkan dengan sejarah paling awal jazirah Arabia Selatan yaitu pada kerajaan Saba di Yaman, yang disinyalir berasal dari keyakinan bangsa Arabia bagian utara, mereka adalah penyembah planet, bintang, bulan, matahari, dan venus.

Terhadap ayat-ayat tersebut diatas, Abdullah Yusuf Ali (1934:22) memberikan komentar bahwa Islam tidaklah mengajarkan doktrin yang bersifat eksklusif dan juga tidak dimaksudkan untuk satu umat secara eksklusif. Jika kaum Yahudi mengklaim sebagai bangsa eksklusif (pilihan Tuhan) dan demikian juga kaum Kristiani karena merupakan sempalan dari Yahudi. Namun organisasi gereja-gereja Kristen modern mengasalkan diri mereka pada “Vicarios Atonement” (perwakilan penebusan dosa) dalam pengertian barang siapa tidak percaya pada hal itu ataupun barangsiapa yang hidup sebelum kematian Yesus secara spiritual sungguh tidak beruntung dihadapan tahta Tuhan.

Sikap Islam sama sekali berbeda dengan pandangan tersebut diatas. Islam sudah ada sebelum Nabi Muhammad mulai mendakwahnya di muka bumi. Bukankah Alquran secara tegas menyebut Ibrahim sebagai seorang Muslim (Q.S. 3:67) ajaran Islam mengenai kepasrahan terhadap kehendak Allah sungguh telah dan akan menjadi ajaran bagi segala jaman dan semua umat manusia (Ali, 1934:33-34). Semua itu kembali bahwa misi Allah adalah satu, bahwa Islam mengakui sebuah keyakinan yang benar dalam bentuk-bentuk yang lain asalkan diikuti dengan sikap yang tulus dan penuh kesungguhan yang didukung oleh akal sehat dan alasan yang benar dan diperkuat dengan perilaku yang baik (amal shalih).

Muhammad Asad (1980), seperti halnya Abdullah Yusuf Ali juga memberikan komentar mengenai kaum Sabiah secara lebih singkat. Menurutnya kaum Sabiah adalah komunitas agama yang monoteistik (percaya pada Ke-Esaan Tuhan) dan berada di tengah antara Yahudi dan Nasrani. Nama Sabiah bisa jadi terambil dari bahasa Aramik “*Tsebbha*” (mencelub diri dalam air/baptis), yang mengindikasikan bahwa mereka adalah pengikut dari John Baptis. Dalam hal ini mereka dapat diidentifikasi dengan kaum Mandeian, yaitu satu komunitas agama yang hingga hari ini masih terdapat di Iraq. Tidak diragukan lagi mereka juga disebut “Sabiah” dari Harrau, yaitu sebuah aliran/sekte gnostik yang masih ada pada abad-abad awal Islam (Asad, 1980:14)

Sementara itu, ketika mengomentari kedua ayat tersebut secara umum Muhammad Asad (1980) menyatakan bahwa ayat-ayat itu meletakkan asas-asas fundamental doktrin Islam dengan visi yang amat luas yang tak terbandingkan dengan keyakinan agama-agama lain. Kedua ayat tersebut secara eksplisit mengajarkan konsep “Salvation” atau keselamatan dengan 3 elemen pokok, percaya pada Allah, percaya pada Hari Pengadilan, dan amal shalih dalam kehidupan. Selanjutnya Asad menyatakan bahwa statement doktrin pokok itu dimaksudkan sebagai sanggahan terhadap bani Israel (baca: Yahudi) yang mengkalim diri mereka sebagai “*The Chosen People of God*” (bangsa pilihan Tuhan). Dan karena itu mereka adalah kaum yang terselamatkan.

Muhammad Quraish Shihab (2002: 214-215), memiliki pandangan yang sedikit agak berbeda, bahwa yang dimaksud “kaum Shabiin” adalah kaum musrik atau penganut agama dan kepercayaan lain. Lebih-lanjut, dia menambahkan *Shabiin* berasal dari akar kata *Shabi*, yang berarti muncul dan tampak, sehingga dipahami bahwa kaum *Shabiin* adalah penyembah bintang, karena menampak pada menjelang dan malam hari. Selanjutnya tafsirnya tidak jauh berbeda, dalam hal ini dengan tafsir Abdullah Yusuf Ali yang menghubungkan dengan kerajaan Saba’ yang penduduknya adalah penyembah matahari dan bintang.

Mengenai pesan pokok kedua ayat tersebut diatas, Quraish Shihab tidak jauh berbeda dalam penafsirannya dengan mufasir sebelumnya, Muhammad Asad. Sesuai dengan Judul karya tafsirnya yaitu mengenai keserasian, dia menghubungkan dengan ayat-ayat

sebelumnya yang membahas kaum Yahudi dengan segenap keingkarannya. Bahwa melalui ayat tersebut, katanya, Allah memberi jalan keluar sekaligus ketenangan kepada mereka yang bermaksud memperbaiki diri. Hal ini sejalan dengan kemurahan Allah yang selalu membuka pintu bagi hamba-hambanya yang insyaf. Kepada mereka disampaikan bahwa jalan guna meraih ridha Allah bagi mereka serta bagi umat-umat lain tidak lain kecuali iman kepada Allah dan Hari Kemudian serta beramal shaleh, yaitu amal-amal yang bermanfaat dan sesuai dengan nilai-nilai yang ditetapkan Allah. Dengan landasan itu mereka akan mendapatkan pahala di dunia maupun diakhirat kelak, serta tidak ada kekhawatiran dan sedih hati. Namun demikian, Quraish Shihab buru-buru menggarisbawahi bahwa “iman kepada Allah dan hari Kemudian” dalam kedua ayat itu bukan berarti hanya kedua rukun itu yang dituntut dari mereka tetapi keduanya adalah istilah yang biasa digunakan oleh al-Qur’an dan Sunnah untuk makna iman yang benar dan mencakup semua rukunnya. Selanjutnya dia menambahkan bahwa jika sementara ada orang yang berpendapat bahwa umat-umat agama yang beriman pada kedua pokok ajaran ini akan memperoleh “keselamatan” dipandanginya, menjadikan semua agama sama. Padahal lanjutnya, agama-agama itu pada hakikatnya berbeda-beda dalam aqidah serta ibadah yang diajarkannya.\

Penutup

Agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad adalah agama universal, yang berdasar pada sikap kepasrahan secara total kepada Allah yang maha Esa. Sikap kepasrahan ini telah dan akan menjadi ajaran bagi segala jamaah dan semua umat manusia. Sikap fundamental ini dapat di rujuk pada diri Nabi Ibrahim sebagai pribadi yang “hanif” dan “muhsin” dengan merujuk pada al-Baqarah: 62 dan al-Maidah: 69 yang meletakkan asas-asas fundamental doktrin Islam, dengan visi yang sangat luas yang tidak terbandingkan dengan keyakinan agama-agama lain, menunjukkan inklusifitas al-Qur’an vis a vis agama-agama laini.

Keselamatan (salvation) dapat diperoleh melalui tiga ajaran dasar pokok: Iman kepada Allah, Percaya pada hari Pengadilan, dan amal shaleh pada kehidupan. Sunggupun ahli kitab sepakat dengan ketiga proposisi diatas, pada tataran praktek dan implementasi, mereka telah gagal. Sebab telah terjadi penyimpangan doktrin pokok, keesaan Tuhan (monoteis), selama itu dalam yahudi terdapat doktrin warisan terhadap “pendeta suci” yangselanjutnya muncul konsep “manusia super” (unggul). Dan demikian juga dalam agama kristiani yang mempertuhankan Isa al-Masih dan aspek-aspek ketuhanan tertentu pada “saints”, orang suci. Dengan demikian, al-Qur’an dengan berbicara mengenai agama-agama itu adalah untuk memberikan dasar pijak pokok bagi agama-agama untuk membangun kehidupan dalam rangka ko-eksistensi yang damai.

DAFTAR PUSTAKA

- Arkoun, Mohammed. 1997. *Berbagai Pembacaan Qur'an*, alih bahasa Machasin, Jakarta: INIS.
- _____. 1987. *Rethinking Islam*, Washington DC: Center for Contemporary Arab Studies.
- 'Ak, Khalid 'Abd al-Rahman. *Usul al-Tafsir wa Qawa'idub*. Beirut: Dar al-Nafa'is, 1964.
- 'Ali, Ahmad Yusuf. *The Holy Qur'an*. Branswood Mryland, AS: Amana Corp., 1989. Baqiy,
- Muhammad Fu'ad 'Abd. 1945, *al-Mu'jam al Mufabras li Alfaẓ al-Qur'an al-Karim*. Dar al-Sha'ab.
- Farmawy, 'Abd al-Hay, 1977, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Mawdu'iy*. Mesir: al-Jumhuriyyah al-Mistriyyah
- Gadamer, Hans-George. 2004. *Kebernan dan Metode, Pengantar Filsafat Hermeneutika*, Ahmad Sahidah (penerjemah), Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Hasaniy, Muhammad bin al-Sayyid Alwiyy al-Malikiy. *Zubdah al-'Itqan fi 'Ulum alQur'an*. Madinah: al-Irshad, 1401 H
- Mahmud, 'Abdullah. t.t., *Manhaj al-Imam Mubammad 'Abdub fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Kairo, Mesir: Nashr al-Rasail al-Jami'ah.
- Misrawi, Zuhairi. 2007. *Al-Qur'an Kitab Toleransi, Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme*, Jakarta: Fitrah.
- Nasr, Sayyed Hossein. 1989. *Knowledge of the Sacred*, New York: State University Press.
- Palmer, Richard E. 2003. *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed (penerjemah), Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Qattan, Manna 'Khalil. 1972, *Mababith fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Mansurat al-'Asr al-Hadith.
- Rahman, Fazlur. 1984, "Some Recent Books on The Qur'an by Western Authors", in *Journal of Religion*, vol. 64
- Ricoeur, Paul. 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences, Essays on language, action and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1974. *The Conflict of Interpretations*, Evanston: Nortwestern University Press.
- Setiawan, Benni. 2005. "Konsep Nalar Islami Mohammed Arkoun dan Implementasinya Terhadap Status Wanita dalam Hukum Kewarisan Islam", *Skripsi tidak diterbitkan*, Yogyakarta: Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga.
- _____. 2006. "Pengaruh Perubahan Sosial terhadap Penafsiran al-Qur'an", dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 11/Th. ke-91/1-15 Juni 2006
- M. Sumaryono, E. 1995. *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.

- Sunardi, St. 1996. “Membaca al-Qur’an Bersama Mohammed Arkoun”, dalam Johan H Meuleman, *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme, Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKiS.
- Sutanto, Hasan. 1989. *Hermeneutik, Prinsip dan Metode Penafsiran al-Kitab*, Malang: Seminari al-Kitab Asia Tenggara.
- Syamsuddin, Sahiron. 2008. “Muhammad Shahrurs Koran Hermeneutik und die Debatte um sie bei muslimischen Autoren”, *Disertasi*, Otto-Friedrich: Universitat Bamberg,
- Suyutiy, Jalal al-Din. t.t., *al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur’an*, Jilid II. Mesir: Dar Ihy al-Kutub al-‘Arabiyyah
- Zarkashi, Badr al-Din Muhammad bin ‘Abd Allah., t.t., *al-Burhan fi ‘Ulum al-Qur’an*. Juz I. Mesir: Dar Ihy al-Kutub al-‘Arabiyyah.
- Zarqaniy, Muhammad ‘Abd al-‘Aziz, t.t., *Manabil al-‘Irfa n fi ‘Ulum al-Qur’an*, Jilid I dan II. Mesir: Dar Ihy al-Kutub al-‘Arabiyyah.