

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

AL-QUR' AN DAN PLURALISME AGAMA

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Journal volume
Authors	Fadli, Adi
Publisher	IAIN Mataram
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-11 05:25:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/233129

AL-QUR'AN DAN PLURALISME AGAMA: PERSPEKTIF MAHMOUD MUSTHAFA AYOUB

Adi Fadli

Abstract

Islam is revealed by God in order to put human life in the right order in which they can reach and make justice, peace, welfare, and salvation of life. To make all those ideal objectives come true Muslims need some method of interpretation to the Qur'an, as ultimate Islamic normative base, to have it be in mutual accord with its real social-cultural context. It must be done in respective to its current epistemological development so that every methods developed in this subject is scientifically and methodologically acceptable.

One of modern Muslim thinkers in this area is Mahmud Musthafa Ayoub who tries to find out new interpretation method to the sacred texts of Qur'an in relation to religious pluralism. His way of interpretation asserted the Islamic tendency toward dialogue efforts in solving any problems related to religious pluralism. His way differs from most Muslims' way that tends to make the ideal message of Islam untouchable. He concludes that Islam wants Muslims to continuously make interreligious dialogue, especially with its two older brothers in Abrahamic religions—Jews and Christian.

Keywords: *Pluralisme, al-Qur'an, Jidâl Ahsan.*

KETIKA tujuan dari agama adalah untuk menyejahterakan dan mendamaikan kehidupan manusia, maka idealnya tujuan itu mestinya dapat dicapai dengan cara menafsirkan dan membumikan ajarannya sesuai dengan kebenaran dan kehendak Tuhan. Namun, sayangnya idealita dengan realita kadang bagaikan jurang curam yang sangat jauh terpisah. Kesalahan bukan terletak pada ajaran kitab suci, tetapi lebih pada cara tafsir atau interpretasi pemeluk itu sendiri. Walaupun memang pada dasarnya pencapaian terhadap kebenaran mutlak merupakan suatu hal yang mustahil, tetapi usaha untuk terus interpretasi, reinterpretasi dan reinterpretasi kembali yang kontinu diharapkan akan dapat membawa pada pencapaian idealita dari suatu agama.

Di antara ajaran kitab suci yang sejauh ini sering menimbulkan penafsiran yang dapat mendorong kepada lahirnya berbagai tindak kekerasan adalah yang berkaitan dengan pluralitas (agama). Padahal menurut kitab suci al-

Qur'an pluralitas merupakan sunnatullah, yang mengandung makna sebagai simbol atau tanda kebesaran Tuhan (Qs. Rum [30]: 20); sebagai sarana berinteraksi dan berdialog antarsesama manusia (Qs al-Hujurat [49]: 13); sebagai ujian dan sarana manusia dalam berlomba menuju kebaikan dan prestasi (Qs al-Mâ'idah [5]: 48); dan sebagai motivasi beriman dan beramal shaleh (Qs. al-Baqarah [2]: 60). Namun, apabila idealitas al-Qur'an itu tertuang dalam pikiran manusia menjadi sebuah tafsir maka tidak jarang menghasilkan pemahaman-pemahaman yang berpotensi mendorong munculnya keyakinan, sikap, perilaku yang justru bertentangan dengan idealitas-idealitas tadi, terutama munculnya berbagai bentuk *truth claim*. Akibat yang lebih serius dari pemahaman semacam ini adalah potensinya dalam mendorong munculnya berbagai bentuk ketegangan, konflik, kekerasan dan anarkhisme yang mengatasmakan agama. Hal semacam itu, pada gilirannya akan semakin memosisikan agama dan para pemeluknya kepada posisi yang tidak menguntungkan, karena agama dan pemeluknya kemudian diidentikan dengan berbagai tindak kekerasan dan anarkhisme.

Dalam situasi seperti di atas, maka penting untuk berupaya memberikan pemaknaan baru pada agama melalui penafsiran kitab suci dalam rangka menghidupkan kembali Tuhan dalam kesadaran setiap diri kita dan menjadikan kehidupan ini indah, sejuk dan penuh dengan kedamaian?! Jawabannya yang mungkin tepat adalah "mungkin", dan kemungkinan ini dapat diraih dengan cara mengubah cara pandang dan paradigma berfikir kita terhadap al-Qur'an. Tulisan ini mencoba melihat tawaran Ayoub (baik itu merupakan gagasan baru atau *ta'kid* dari ide yang telah ada) dalam masalah ini untuk membangun dialog yang lebih responsif antara al-Qur'an dengan realitas.

Mengenal Ayoub

Nama lengkap Ayoub adalah Mahmoud Musthafa Ayoub, lahir pada tahun 1935 di sebuah desa Syi'ah, di Ayn Qana, Libanon Selatan. Ia mengenyam pendidikan tinggi di *University of Phensylpania*, dimana ia memperoleh M.A. dalam bidang pemikiran agama pada tahun 1966, dan gelar Ph.D.nya di *Harvard University* pada tahun 1975 dalam bidang Sejarah Agama. Beliau mengajar di berbagai perguruan tinggi di Amerika Serikat, Kanada, Inggris dan Libanon dan sejak tahun 1977 ia menjadi Profesor of *Islamic Studies* di *Departement of Religion*, Temple University, Philadelphia, Amerika Serikat. Di antara karyanya adalah *Redemptive Suffering ini*

Islam: A Study of Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism. Dalam bidang tafsir, Ayoub telah menerbitkan dua di antara sepuluh jilid buku yang direncankannya dengan judul *The Qur'an and Its Interpreter I* dan *II* (Albany: State University of New York Press, 1984 dan 1992). Tulisan (makalah) Mahmoud Ayoub telah lebih dari 60 makalah yang telah diterbitkan dengan beragam tema, dari khazanah (turats) intelektual Islam sampai pada dialog Muslim-Kristen, seperti *nahwa al-jidâl al-'ahsan* (1997).¹

Tafsir Kontekstual Mahmoud Ayoub

Kecenderungan negatif sebagian besar kaum Muslim dalam melihat dan memahami agama lain dengan kaca mata al-Qur'an membuat Ayoub menjadi gelisah. Apakah proses *tafahim* dalam rangkaian sejarah belumlah cukup untuk membuka mata kebanyakan kaum Muslim, ataukah belum mencapai pada taraf *ta'miq al-tafahim* (pemahaman mendalam) yang menyejarah dan komprehensif. Atau Tuhan telah salah arah dalam mengirim wahyunya, sehingga *kalâm*-Nya tidak dapat dipahami oleh bahasa bumi, namun jelas ini adalah suatu hal mustahil.

Berangkat dari kegelisahan inilah, Ayoub mencoba memberikan kontribusi positif dalam memahami teks kitab suci. Hal ini merupakan dialog internal, sehingga diharapkan kaum Muslim dalam semua strata sosial dapat tercerahkan dalam memahami bahasa al-Qur'an dengan benar dan kemudian akan jelas tercermin dalam semua bahasa tingkah lakunya. Dalam bahasa lain bahwa proses pelurusan *tafahim al-ummah* (dialog internal) akan mengantarkan kepada dialog eksternal yang lebih positif. Walaupun memang *determination-social-religius-culture* tidak dapat dipisahkan dari diri seorang mufassir, namun penjumlahan dari sekian banyak usaha tersebut atau titik-titik itu akan dapat diharapkan menghasilkan garis yang lebih obyektif. Jelasnya, apa yang dilakukan oleh Ayoub merupakan *ijtihad al-fard* menuju *ijma' kulli*. Perlu ditegaskan lagi di sini bahwa proses menuju dialog eksternal (melihat dan memahami agama lain) ini adalah dalam bingkai kaca mata al-Qur'an saja.

Selanjutnya Ayoub berusaha membaca, memahami, menafsirkan dan kemudian mereinterpretasi kembali ajaran al-Qur'an untuk lebih membumi. Penafsiran Ayoub mempunyai ciri khas tersendiri yaitu cara dan metode yang dilakukan adalah lintas mazhab, merujuk kepada mufassir klasik sampai

¹Mahmoud Ayoub, *Dirâat fî 'Alâqat al-Masihiyah al-Islâmiyah* (t.t.p.: t.p., t.t.).

modern dan kesimpulan yang diambil tidak terikat oleh tafsiran lahiriyah saja, namun maknawi juga.²

Al-Qur'an dan Seruan untuk Dialog³

Usia dialog antaragama adalah setua agama itu sendiri, baik secara teologis maupun historis. Secara teologis Islam dan Ahli Kitab⁴ bertemu karena sama-sama merupakan *Abrahamic religions* dengan ciri khasnya yaitu monoteisme. Dengan kata lain bahwa *kalimatin sawâ'in*—dalam Qs. Âli Imrân (3): 64—yang diserukan Islam kepada *Ahl al-Kitâb* merupakan titik temu dialogis, dimana ketiga agama itu bertemu pada agama Ibrahim yang mengesakan Tuhan.⁵

Secara historis, Muhammad telah bertemu dengan orang Kristen jauh sebelum beliau diangkat menjadi Nabi, yaitu ketika beliau berusia 9 tahun diajak oleh pamannya Abu Thalib untuk berdagang. Dalam perjalanan itulah beliau bertemu dengan Bahirah, seorang biarawan Kristen di Busra, dimana mengingatkannya dengan sebuah ramalan dalam sebuah naskah kuno tentang kedatangan seorang nabi di tanah Arab.⁶

Menurut Ayoub bahwa al-Qur'an ketika berbicara dialog antaragama bersikap ambivalen; disatu sisi mengakui keberadaan agama lain, tetapi pada sisi lain membatalkan agama lain dengan konsep *naskahnya*. Konsep dialog

²Mahmoud Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, vol I, (New York: State University of New York, 1984), 2-3.

³Istilah dialog dalam al-Qur'an dipakai dengan lafaz *jidâl* (Qs. al-Nahl [16]: 125) dan *al-jidâl al-ahsan* (Qs. al-'Ankabût [29]: 46) yaitu terlibat secara akrab dengan seseorang dalam sebuah diskusi atau perdebatan. Dialog dilakukan dalam kerangka universalitas keimanan dari berbagai agama. Sedang yang dimaksud dengan dialog antarumat beragama adalah percakapan dua atau berbagai pihak kalangan penganut agama untuk mengungkapkan pandangan mereka secara tepat; dan sebaliknya mendengarkan pandangan mitra dialog secara terbuka tanpa apriori. Lihat Mahmud Ayoub, *Mengurai Konflik Muslim-Kristen dalam Perspektif Islam*, ter. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), 192. Djohan Efendi, *et. al.*, "Dialog Antarumat Beragama" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid 6 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve), 212.

⁴Ahlul Kitab adalah istilah yang berasal dari al-Qur'an ini terutama merujuk pada komunitas Yahudi, Kristen, dan Shabi'un (tidak sering disebut) sebagai pemilik kitab-kitab suci Tuhan sebelum al-Qur'an. Lih. John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, ter. Eva Y. N., Femmy Syahrani, Jarot W., dan Poerwanto Rofik S., jilid 1 (Bandung: Mizan, 2001), 78.

⁵Dawam Raharjo, *Ensiklopedi al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2002), 102-5.

⁶Efendi, *et. al.*, "Dialog...", 213

inilah yang kemudian ingin direinterpretasi kembali sehingga pengakuan terhadap agama lain oleh al-Qur'an hendaknya juga dibarengi dengan tidak membatalkannya sekaligus. Bagaimana kemudian konsep dialog ini dibangun? Ayoub mengkaji pluralisme dengan mengambil objek kajiannya adalah Qs. al-Hajj (22): 17, Qs. al-Baqarah (2): 62, Qs. al-Mâ'idah: 69 dan Qs. al-Mâ'idah (5): 82-85. Dia berpendapat bahwa kajian pluralisme akan mengantarkan kita kepada dialog antaragama.

Ayoub memulai kajiannya dengan melihat pendapat-pendapat para mufassir, tidak peduli apa ia Sunni atau Syi'i, Tradisionalis atau Modernis, Mu'tazilah atau lainnya, seperti dalam buku tafsirnya, pendapat mufassir yang dirujuk adalah Ibnu Arabi (*Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*), Ibnu Katsir (*Tafsîr al-Qur'ân al-Adhîm*), al-Naisaburi (*Gharâ'ib al-Qur'ân wa Raghâ'ib al-Furqân*), al-Qummi (*Tafsîr al-Qummi*), al-Qurthubi (*al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*), Sayyid Qutb (*Fi Zhilâl al-Qur'ân*), al-Razi (*Fath al-Qadîr*), al-Thabari (*Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl 'Âyi al-Qur'ân*), al-Tabarsi (*Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*), al-Thabathaba'i (*al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*), al-Wahidi (*Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*) dan al-Zamakhshari (*al-Kasyshâf*) dikaji kemudian menguraikannya dan menyimpulkannya dengan berusaha tidak keluar dari konsep *rahmatan li al-'âlamîn*-nya Islam. Sebab, menurutnya ketika al-Qur'an berbicara pada hati kaum Muslim yang shaleh melalui para pembacanya, maka al-Qur'an berbicara tentang situasi sosio-politik dan religius umat Islam melalui para mufassirnya.⁷

Menurut Ayoub para mufassir tersebut di atas cenderung untuk mengubah pesan dialog positif al-Qur'an menjadi negatif, hanya karena sebagai lanjutan dari persaingan ekonomi, sosial-politik dan agama. Beberapa pemikir muslim yang menurut Ayoub termasuk dalam kategori itu seperti Sayyid Quthb, Abdul Qadir bin Syaybat al-Hamd, Muhammad Sayyid al-Thantawi, Muhammad Mutawalli Sya'rawi, M. Jawad al-Balaghi, khususnya dengan pandangan mereka yang menyatakan bahwa kedatangan Islam membatalkan agama sebelumnya. Alasannya adalah berdasarkan prinsip keunggulan Islam atas agama lain (*supercessionism*), juga keunggulan Muhammad atas nabi-nabi sebelumnya sebagaimana yang dikedepankan oleh Abdul Qadir. Pembatalan yang dianut oleh al-Thantawi dengan syarat yaitu bila agama sebelum Islam belum menerima seruan Islam, maka amalannya diterima, *wa illa fala*. Hal senada juga diungkapkan oleh Sayyid Hawa.⁸

⁷Ayoub, *Mengurai...*, 170.

⁸*Ibid.*, 175-186.

Sedang Muhammad Jawad al-Mughniya, Nasir Makarim al-Syirazi dan Sayyid Mahmud al-Talqani mengatakan bahwa Islam juga mengakui agama sebelumnya. Al-Taliqani lebih lanjut menyatakan Yahudi dan Nasrani adalah orang yang telah masuk Islam, sedang kata: *man âmana bi al-Lâb* adalah orang yang memiliki keimanan yang benar dalam hati. Jika pendapat ini ditarik ke dalam jangkauan lebih luas, maka agama selain *Ahl al-Kitâb* pun diakui oleh Islam, sebagaimana juga yang dikedepankan oleh Rasyid Ridha dalam tafsir *al-Manâr*-nya.⁹ Adapun Wahbah al-Zuhaili rupanya dalam kebingungan antara membatalkan atau mengakui, tapi ia cenderung untuk mengatakan bahwa Islam membatalkan agama sebelumnya karena *Ahl al-Kitâb* sekarang tidak menjaga, memelihara teks kitab sucinya dan salah juga dalam menafsirkannya.¹⁰

Dalam hal dialog Muslim-Kristen, Sayyid Qutb lebih ekstrim lagi dengan mengatakan bahwa setiap kerja sama sosial, ekonomi Muslim-Kristen adalah penyerahan bodoh pada hegemoni Kristen. Berbeda dengan al-Sya'rawi dan al-Zuhaili yang walau berpendapat adanya naskh, namun membuka dan mengajurkan untuk dialog. Al-Sya'rawi beralasan, Kristen dalam pikirannya adalah *dzimmi*, sedang al-Zuhaili lebih dialogis dengan melihat tangisan orang Kristen sebagai apresiasi emosional atas firman Tuhan, dan Kristen dalam pikirannya mungkin mereka mengakui Muhammad tanpa menjadi Muslim. Adapun al-Mughniyya lebih mencermati pemikiran Kristen dengan humanismenya adalah lebih dekat dengan Islam daripada pemikiran Yahudi sehingga dialog Muslim-Kristen adalah sangat memungkinkan, berdasar ayat *aqrabahum mawaddah*.¹¹

Setelah mengemukakan pandangan para mufasir dan pemikir muslim tersebut, Ayoub mencoba mengemukakan pandangannya dalam masalah ini. Lebih lanjut dia menarik tesis dari Qs. al-Mâ'idah: 82-85 bahwa ayat tersebut menggambarkan dialog harmonis dan persahabatan Muslim-Kristen dalam ruang dan waktu yang tidak terbatas, tetapi dengan syarat kehidupan iman mereka sesuai dengan yang disyaratkan ayat-ayat tersebut dan yang lainnya seperti Qs. Al-Hadîd (57): 27. Ayoub juga menjelaskan bahwa ayat-ayat yang menjadi kajian ini tidak menegasikan agama lain, tetapi bersifat naratif, sehingga tidak bisa dinaskh sebab kronologi turunnya adalah *innâ bâdza wa al-ladzî jā'a bibî 'Isâ liyukbrija min misykatîn wâhidatin*.

⁹*Ibid.*, 186-192.

¹⁰*Ibid.*, 180-1.

¹¹*Ibid.*, 200-3.

Pada akhirnya Ayoub membuat kesimpulan bahwa dalam hal pluralisme agama al-Qur'an bersifat ambivalen, pada satu sisi bersifat dialogis, dan pada sisi lain adialogis, namun ayat-ayat adialogis mestinya dipahami sebagai ayat yang tidak menegasikan ayat-ayat positif yang lebih banyak dan tegas, sehingga akan memunculkan pengakuan terhadap agama lain dan *jidâl 'âdil* dan *ahsan* Muslim-Kristen. Juga, perlu diperhatikan bahwa al-Qur'an menerima keragaman agama dan juga mengancam konflik antaragama. *al-ta'addudiyah al-dîniyyah* atau *tanawwu' al-'adyân* yang dimaksud di sini adalah dalam bingkai universalitas keimanan pada Allah, nabi dan kitabnya dimana *syumuliyat/wahdat al-îmân* tidak bermakna seragam, akan tetapi agama lain diserukan untuk mengakui nabi-nabi beserta kitab-kitab yang dibawanya untuk kemudian beribadah sesuai dengan ajaran kitabnya masing-masing. Dari *tanawwu' al-'adyân* dan *syumuliyat/wahdat al-îmân* inilah kemudian akan diharapkan munculnya sebuah dialog yang harmonis atau sikap yang dialogis.

Mencermati Rekonstruksi Pluralisme Mahmoud Ayoub

Ayoub ingin membuktikan bahwa al-Qur'an *shâlihun likulli zâmân wa makân* dengan menggunakan pendekatan kontekstual, yaitu teks dengan konteks mempunyai hubungan yang tidak dapat dipisahkan. Teks mestinya dipahami dengan benar dan berusaha melihat ide-ide universal di balik teks tersebut untuk kemudian dirunut relevansi dengan konteks kekinian. Teks dalam hal ini bukan berarti lepas dari konteks historis atau *historical construct-*nya, namun lebih dari itu yaitu semua hal yang ikut serta memaknai dan menjadikan ia sebagai teks. Hal ini terlepas dari teks itu berdiri sendiri, namun juga tidak menutup kemungkinan ia independen untuk dapat menemukan makna universalitas teks.

Sebenarnya apa yang ingin dibangun oleh Ayoub sama halnya dengan apa yang dikemukakan oleh Arkoun dan Rahman, dimana adanya hubungan antara teks dan konteks.¹² Arkoun dalam memandang pluralisme pemikiran

¹²Secara umum, upaya penafsiran al-Qur'an yang dikembangkan adalah berada dalam kerangka *maudhû'i*, yang berangkat dari *framework*. *Pertama*, bertolak dari filsafat sosial yakni dengan melihat realitas pluralitas agama sebagai *sunnat al-Lâh* atau kenyataan sosial, kemudian dilihat eksplanasi dan konsepsinya dalam al-Qur'an. Begitu halnya yang dilakukan oleh Ayoub dengan gagasan dialognya, juga Rahman dengan teori *double movement*-nya. *Kedua*, berangkat dari konsep dan istilah-istilah kunci (*keywords*) dalam al-Qur'an yang sarat makna, seperti *fithrah*, *'adl*, *taqwa* dan lainnya. Contoh yang paling tepat dalam hal ini adalah apa yang dilakukan oleh Dawan Raharjo dengan *Ensiklopedi al-Qur'an*-nya. Ayoub juga mendasarkan pemikirannya pada *keywords* al-Qur'an tersebut bahwa tidak

keagamaan menggunakan pendekatan sosial, ia berupaya memperhatikan bentuk kultural yang lebih spesifik dari masyarakat beragama, juga sekaligus mencermati dinamika sosial umat beragama. Sedang analisisnya bercorak interpretatif; masyarakat tidak lagi diperlakukan sebagai 'mesin', tetapi *system of meaning* (sistem pemahaman makna) atau dengan kata lain bahwa corak interpretasi selalu mempertimbangkan realitas dunia kehidupan yang terbentuk lewat pemahaman bahasa. Rekonstruksi Arkoun adalah proyek kritik historis dan epistemologis (rethinking Islam) terhadap berbagai prinsip, makna-makna, definisi-definisi Islam yang selama ini salah dipahami dan berseberangan dengan prinsip fundamental Islam sebagai *rahmat li al-'âlamîn*.¹³ Namun corak kritik historis yang dilakukan oleh Ayoub lebih bercorak interpretatif-komparatif dengan tidak meninggalkan pesan universal yang dibawa Islam. Ayoub melihat teks dengan melakukan eksplorasi dari mufassir klasik sampai modern, kemudian setelah melihat perbandingan interpretasi semua mufassir, Ayoub mencoba mengambil jalan tengah dengan tanpa melupakan prinsip fundamental Islam yaitu sebagai *rahmat li al-'âlamîn*.

Adapun bentuk dialog yang ingin digapai oleh Ayoub adalah *al-Jidâl al-Muntij* atau dialog positif. Hal ini bukan berarti dengan pengakuan keberadaan agama-agama lain akan bermuara pada penyatuan agama, namun lebih pada *tautsiq imâni* kepada agama masing-masing bagi setiap pemeluk.

Disamping solusi *al-Jidâl al-Hasan*¹⁴ Ayoub, menarik pula dua pendekatan yang ditawarkan oleh Amin Abdullah dalam bingkai hal pluralisme ini. Kedua pendekatan ini merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, yaitu *pertama*, pendekatan *imani* (believer); pendekatan ini lebih bersifat

mungkin ayat-ayat al-Qur'an saling kontradiksi, namun interpretasi terhadap ayat tersebutlah yang mestinya dikaji ulang kembali. Oleh karenanya, Ayoub bisa dikatakan menggunakan pendekatan *kontekstual*, yaitu kontekstualisasi ayat-ayat al-Qur'an dilakukan dengan dua gerak bolak-balik hermeunitis (antara teks dan konteks) untuk menemukan keseimbangan antara tuntutan praksis dengan universalitas makna teks. Lihat Umi Sumbulah, *Merekonstruksi Realitas Pluralisme Agama dengan Perspektif al-Qur'an*, dalam Jurnal el-Harakah, edisi 59 tahun XXIII, Maret-Juni 2003, 77., Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000).

¹³Amin Abdullah, "Studi Agama Era Post-Positivisme: Implikasinya bagi Dialog Antaragama", dalam Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama* (Yogyakarta: Benteng, 2000), xiv-xix.

¹⁴Alwi Shihab menyatakan bahwa dialog positif adalah ketika seseorang mendengar mitra dialognya berbicara, akan lebih mengukuhkan iman yang dianutnya. Lih. William E. Philips, *Muhammad dan Isa* (Bandung: Mizan, 2001), 2.

apriori, penuh dengan *truth claim* dan *salvation claim*, sehingga lebih bercorak eksklusif, *kedua*, pendekatan *historis-ilmiah*; dimana lebih bersifat aposteriori, empiris, *open ended*, dialogis dan toleran tanpa perlu menanggalkan baju normativitas ajaran agama yang dipeluknya.¹⁵

Walau masih menyisakan banyak pertanyaan, dan itu dalam ranah *imâni*, (misal: *law asya' Mûsa lattaba'ani*), namun bagaimanapun, pendekatan *imâni* perlu terus dikaji sehingga menemukan pemaknaan yang sempurna terhadap teks (baik itu al-Qur'an dan Hadits). Terutama terhadap hadits, sebab selama ini cenderung kurang dikaji.

Hal yang perlu ditambahkan di sini adalah bahwa para mufasir, termasuk di dalamnya Ayoub, Arkoun dan Rahman dalam membicarakan suatu ayat dalam al-Qur'an kurang memperhatikan *munâsabab bayn al-âyat*¹⁶ ketika membicarakan suatu tema (ayat) kurang memperhatikan munasabah ayat sebelum dan sesudahnya, sehingga mungkin dari hal ini pesan komprehensif al-Qur'an kurang bisa dipahami. Relevan dengan masalah ini, Amin Abdullah menyatakan, "umat Islam perlu sepenuhnya menyadari bahwa hanya melalui pemahaman al-Qur'an secara komprehensif dan utuh akan dapat ditemukan pokok-pokok ajaran yang berkaitan dengan pluralisme keberagamaan manusia".¹⁷ Hal inilah yang mungkin dimaksud dengan kepekaan yang 'bersahaja' oleh Amin Abdullah dalam melihat pluralisme dan dialog antaragama, dan bukannya 'ideal-language' yang bersifat reduktif-positivistik.¹⁸ Dalam hal ini, Quraisy Shihab, pakar tafsir tematik di Indonesia menegaskan bahwa

"Berbicara mengenai wawasan al-Qur'an tentang suatu masalah tidak akan sempurna, bahkan boleh jadi keliru, jika pandangan hanya tertuju kepada satu dua ayat yang berbicara menyangkut hal tersebut. Karena cara demikian akan melahirkan pandangan parsial yang tidak sejalan dengan tujuan pemahaman wawasan, lebih-lebih bila analisis dilakukan terlepas dari konteks (*munâsabab*) ayat, sejarah, *asbâb al-nuzûl* (latar belakang turunnya

¹⁵Abdullah, "Studi Agama....,xxx.

¹⁶Sebab tidak cukup kiranya dalam memahami sebuah ayat al-Qur'an hanya dengan mengambil dan menghubungkannya dengan tema yang sesuai dengan ayat tersebut. Dalam pada inilah *munâsabab bayn al-âyat* (yaitu hubungan antara ayat yang menjadi kajian dengan ayat persis sebelum dan sesudahnya, karena bukankah hal tersebut menyangkut masalah konteks ayat tersebut) sangat dibutuhkan dan menjadi urgen.

¹⁷Abdullah, "Studi Agama...., xxi.

¹⁸*Ibid.*, xi-xii.

ayat), penjelasan Nabi (*al-Sunnah*), dan sebagainya, yang dihimpun oleh pakar-pakar al-Qur'an dengan istilah pendekatan 'tematis' (*maudhû'i*).¹⁹

Lebih lanjut, Quraishy Shihab menerangkan bahwa dalam konteks hubungan dengan Yahudi dan Kristen ada beberapa istilah yang digunakan al-Qur'an, yaitu *al-Yahûd* sebanyak 8 kali, sedang *Nashârâ* sebanyak 14 kali, *Ahl al-Kitâb* 31 kali dan *al-ladzîna bâdû* 10 kali, dan beberapa istilah lainnya. Misalnya istilah selain istilah Ahl Kitab, al-Qur'an juga memakai istilah *ûtû al-kitâb*, *ûtû nashîb min al-kitab*, *al-Yahûd*, *al-ladzîna Hâdû*, *Banî Isrâ'îl*, *al-Nashârâ*, dan lainnya. Ketika al-Qur'an memakai istilah *al-Yahûd*, maka kesan yang muncul adalah kecaman atau gambaran negatif tentang mereka, misalnya ketidakrelaan orang-orang Yahudi dan Nasrani terhadap kaum Muslim sebelum mengikuti mereka (Qs. al-Baqarah [2]: 120), dan tidak bolehnya kaum Muslim menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai penolong (Qs. al-Mâ'idah [5]: 51).

Bila al-Qur'an memakai istilah *Nashârâ* dan *al-ladzîna hadu*, maka terkadang digunakan dalam konteks positif dan pujian seperti Qs. al-Mâ'idah [5]: 82 yang menjelaskan tentang mereka yang paling akrab persahabatannya dengan orang-orang Islam; dan juga kandas kandas bersifat netral, bukan kecaman dan bukan juga pujian, seperti Qs. Al-Hajj (22): 17 yaitu tentang keputusan Tuhan yang adil terhadap mereka dan kelompok lain. Dengan demikian bila al-Qur'an memakai *al-Yahûd* maka pasti ayat tersebut berupa kecaman atas sikap-sikap mereka, namun bila menggunakan *Nashârâ*, tidak mesti berupa kecaman seperti halnya istilah *al-Ladzîna Hâdu*.²⁰ Dari sinilah kemudian dapat kita lihat secara jelas atau dapat memahami isi kandungan al-Qur'an secara komprehensif bahwa ayat-ayat adialogis tidak datang untuk menegaskan ayat-ayat diologis, sebagaimana diungkap oleh Ayoub. Hal ini terlihat jelas misalnya dari sejumlah istilah yang digunakan dalam al-Qur'an untuk menyebut agama lain (Yahudi dan Kristen), yang masing memiliki makna menurut konteks sosio-historis tertentu.

Penutup

Akhirnya, meski permasalahan yang diangkat oleh Ayoub masih dalam dataran *badarat al-nash*, namun usahanya adalah ikhtiyar atau *muhâwalah* yang jelas menuju kepada proses pemahaman yang lebih menuju *hadlrat al-'ilm* dan *hadlrat al-falsafah*. *Al-wa'yu al-nafsi* dan *al-wa'yu al-ijtimâ'i* atau kepekaan

¹⁹Quraishy Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2000), 347.

²⁰*Ibid.*, 348-9.

'bersahaja'—meminjam istilah Amin Abdullah—merupakan kunci awal untuk menemukan titik temu dari garis panjang suatu ajaran (pluralitas agama). Dari titik temu inilah kemudian akan melahirkan sebuah dialog (dua arah, *tawashau*, *ta'arafu* dan *jidāl aḥsan*) yang membuahkan (*al-muntij*) manisnya rasa kebersamaan dan bukan duri yang meninggalkan luka dalam. Masihkah kepekaan (*al-wa'yu*) itu ada dan hidup dalam setiap diri kita, sehingga kita dapat lebih paham terhadap diri kita sendiri dan tidak berputih mata terhadap orang lain?!!. Semoga.