

**STUDI PENAHSIRAN Q.S. AL-BAQARAH [2] AYAT 62: ANTARA
AGNOSTISISME DAN ILUSI HOMOGENITAS BERAGAMA**

SKRIPSI

OLEH :

MOH. IKHYA ULUMUDDIN AL HIKAM

NIM : 17240029



PROGRAM STUDI ILMU AL QUR'AN DAN TAFSIR

FAKULTAS SYARI'AH

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM

MALANG

2021

**STUDI PENAHSIRAN Q.S. AL-BAQARAH [2] AYAT 62: ANTARA
AGNOSTISISME DAN ILUSI HOMOGENITAS BERAGAMA**

SKRIPSI

OLEH :

MOH. IKHYA ULUMUDDIN AL HIKAM

NIM : 17240029



PROGRAM STUDI ILMU AL QUR'AN DAN TAFSIR

FAKULTAS SYARI'AH

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM

MALANG

2021

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Demi Allah,

Dengan kesadaran dan rasa tanggung jawab terhadap pengembangan keilmuan,

Penulis menyatakan bahwa skripsi dengan judul:

STUDI PENAFSIRAN Q.S. AL-BAQARAH [2] AYAT 62: ANTARA AGNOSTISISME DAN ILUSI HOMOGENITAS BERAGAMA

Benar-benar merupakan skripsi yang disusun sendiri berdasarkan kaidah penulisan karya ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan. Jika dikemudian hari laporan penelitian skripsi ini merupakan hasil plagiasi karya orang lain, baik sebagian maupun keseluruhan, maka skripsi sebagai persyaratan predikat gelar sarjana dinyatakan batal demi hukum.

Malang, 11 Desember 2021

Penulis,



Moh. Ikhyia Ulumuddin Al H

NIM 17240032

HALAMAN PERSETUJUAN

Setelah membaca dan mengoreksi skripsi saudara Moh. Ikhya' Ulumuddin Al-Hikam NIM: 172400329 Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang dengan judul:

STUDI PENAFSIRAN Q.S. AL-BAQARAH [2] AYAT 62: ANTARA AGNOSTISISME DAN ILUSI HOMOGENITAS BERAGAMA

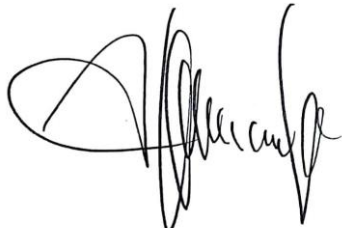
Maka pembimbing menyatakan bahwa skripsi tersebut telah memenuhi syarat-syarat ilmiah untuk diajukan dan diuji oleh Majelis Dewan Penguji.

Malang, 11 Desember 2021

Mengetahui,

Ketua Program Studi

Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir,



Ali Hamdan, M.A., Ph.D

NIP 197601012011011004

Dosen Pembimbing,



Dr. Muhammad, Lc., M.Th.I

NIP 19890408 201903 1 017

MOTTO

بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ
(العنكبوت: ٤٩)

“Sebenarnya (al-Qur’an) itu adalah ayat-ayat yang jelas di dalam dada orang-orang yang berilmu. Hanya orang-orang zalim yang mengingkari ayat-ayat Kami.”

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillahirabbil'alamin, yang telah memberikan rahmat dan pertolongan penulisan skripsi yang berjudul: **“STUDI PENAFSIRAN Q.S. AL-BAQARAH [2] AYAT 62: ANTARA AGNOSTISISME DAN ILUSI HOMOGENITAS BERAGAMA”** dapat kami selesaikan dengan baik. Shalawat dan salam kita hadiahkan kepada baginda Nabi Muhammad SAW yang telah memberikan uswatun hasanah kepada kita dalam menjalani kehidupan ini secara syar’i. Dengan mengikuti beliau, semoga kita tergolong orang-orang yang beriman dan mendapatkan syafaatnya kelak di hari akhir kiamat. Amin.

Dengan segala pengajaran, bimbingan/pengarahan, serta bantuan layanan yang telah diberikan, maka dengan segala kerendahan hati penulis menyampaikan ucapan terima kasih tiada taranya kepada:

1. Ayah dan Ibu penulis, H. Sugianto, S.H dan Hj. Farokhah, S.Pd.I yang telah mencintai, membesarkan, merawat, mendidik, menempa, membiayai, menanamkan pola pikir dan mental, mensupport, serta selalu mengalirkan doa setiap waktu hingga penulis dapat merasakan susah senangnya menjalani studi strata-1. “Semoga sehat, berkah dan panjang umur, Ibu Ayah, hingga dapat melihat kesuksesan anakmu kelak!”
2. Kakak saya, Khoridatul Bahiyah, S.Pd., M.Pd.I, beserta suaminya, Mas Munir yang selalu bersedia menjemput dan mengantar penulis ke Malang dalam situasi tertentu, juga adik saya, M. Nasrul Rizki Akbar. Merekalah yang selalu

memberikan semangat kepada penulis dalam mengerjakan skripsi. Tak lupa juga kepada nenek yang senantiasa mendoakan dengan ikhlas dan tanpa pernah berhenti.

3. Segenap keluarga dan kerabat yang telah mendoakan dan mendukung perjalanan pendidikan penulis.
4. Dr. Muhammad, Lc., M.Th.I selaku dosen pembimbing yang telah meluangkan waktunya dalam membimbing dan memotivasi penulis untuk menyelesaikan skripsi ini, juga telah memberikan arahan dalam menempuh perkuliahan selama delapan semester.
5. Prof. Dr. H. M. Zainuddin, M.A selaku Rektor Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.
6. Dr. Sudirman, M.A selaku Dekan Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.
7. Ali Hamdan, M.A., Ph.D selaku Ketua Prodi Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.
8. Segenap dosen dan Staf Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang yang telah memberikan pembelajaran kepada kami semua. Dengan niat yang ikhlas, semoga amal mereka semua menjadi bagian dari ibadah untuk mendapatkan ridha Allah SWT.
9. Dr. H. Thoriquddin Lc., M.HI, selaku dosen wali penulis selama menempuh kuliah di Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. Terimakasih penulis haturkan kepada beliau yang telah memberikan bimbingan, saran, serta motivasi selama menempuh perkuliahan

10. Kepada Dr. KH. Ahmad Shiddiq, S.E., M.M Pengasuh dan Pendiri Pondok Pesantren Nurul Islam, Mojokerto dan seluruh guru-guru penulis ketika menempuh pendidikan di sana. Tanpa jasa mereka penulis tidak mungkin sampai di fase ini, semoga ilmu di pesantren dahulu selalu bermanfaat dalam kehidupan.
11. Sahabat-sahabat Lingkar Kajian Tafsir wa al-Mufasssirun yang setiap hari Kamis selalu menjadi tambahan wawasan, berpikir dan bertukar argumen.
12. Paguyuban IAT, skuad Al-Barokah dan segenap angkatan perdana Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Mereka adalah sosok sahabat yang keren, ceria dan solid. Terimakasih untuk delapan semester kebersamaannya.

Dengan terselesaikannya laporan skripsi ini, harapannya ilmu yang telah diperoleh selama kuliah dapat memberikan manfaat amal kehidupan di dunia dan akhirat. Sebagai manusia yang tak pernah luput dari kekhilafan, penulis sangat mengharapkan pintu maaf serta kritikan dan saran dari semua pihak demi upaya perbaikan di waktu yang akan datang.

Malang, 11 Desember 2021



Moh. Ikhyar' Ulumuddin A.

PEDOMAN TRANSLITERASI

A. Umum

Transliterasi ialah pemindahalihan tulisan Arab ke dalam tulisan Indonesia (Latin), bukan terjemahan bahasa Arab ke dalam bahasa Indonesia. Termasuk dalam kategori ini ialah nama Arab dari bangsa Arab, sedangkan nama Arab dari bangsa selain Arab ditulis sebagaimana ejaan bahasa nasionalnya, atau sebagaimana yang tertulis dalam buku yang menjadi rujukan. Penulis judul buku dalam *footnote* maupun daftar pustaka, tetap menggunakan ketentuan transliterasi ini.

Banyak pilihan dan ketentuan transliterasi yang dapat digunakan dalam penulisan karya ilmiah, baik yang ber-standard internasional, nasional maupun ketentuan yang khusus penerbit tertentu. Transliterasi yang digunakan Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang menggunakan EYD plus, yaitu transliterasi yang didasarkan atas surat keputusan bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, tanggal 22 Januari 1998, No. 158/1987 dan 0543. B/U/1987, sebagaimana tertera dalam buku pedoman Transliterasi Bahasa Arab (*A Guide Arabic Transliterasi*), INIS Fellow 1992.

B. Konsonan

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf Latin dapat dilihat pada halaman berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak Dilambangkan	Tidak Dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	S a	Ş	Es (Titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ha	Ĥ	Ha (Titik di atas)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Ž	Zet (Titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Sad	Ş	Es (Titik di Bawah)
ض	Dhad	Ḍ	De (Titik di Bawah)
ط	Tha	Ṭ	Te (Titik di Bawah)

ظ	Zha	Z	Zet (Titik di Bawah)
ع	‘Ain	‘.....	Apostrof Terbalik
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qof	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء/أ	Hamzah’	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

Hamzah (Á) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (’).

C. Vokal, Panjang dan Diftong

Setiap penulisan bahasa Arab dalam bentuk tulisan latin vokal *fathah* ditulis dengan “a”. *Kasroh* dengan “i”, *dlommah* dengan “u”, sedangkan bacaan panjang masing-masing ditulis dengan cara berikut:

Vokal Pendek		Vokal Panjang		Diftong	
اَ	A		آ		Ay
اِ	I		إِ		Aw
اُ	U		ؤ		Ba’

Vokal (a) panjang = a Misalnya قال Menjadi Qāla

Vokal (i) panjang = i Misalnya قيل Menjadi Qīla

Vokal (u) panjang
= u Misalnya دون Menjadi Dūna

Khusus untuk bacaan ya’ nisbat, maka tidak boleh digantikan dengan “i”, melainkan tetap ditulis dengan “iy” agar dapat menggambarkan ya’ nisbat diakhirnya. Begitu juga, untuk suara diftong wawu dan ya’ setelah *fathah* ditulis dengan “aw” dan “ay”. Perhatikan contoh berikut:

Diftong (aw) =		Misalnya	قاول	Menjadi	Qawlun
Diftong (ay) =		Misalnya	خير	Menjadi	Khayrun

D. Ta’ marbutah

Ta' marbutah ditransliterasikan dengan “*t*” jika berada di tengah kalimat, tetapi apabila *ta' marbutah* tersebut berada di akhir kalimat, maka ditransliterasikan dengan menggunakan “*h*” misalnya الرسالة للمدرسة menjadi *al-risalat li al-mudarrisah*, atau apabila berada di tengah-tengah kalimat yang terdiri dari susunan *mudhaf* dan *mudhaf ilayh*, maka ditransliterasikan dengan menggunakan *t* yang disambungkan dengan kalimat berikutnya, misalnya في رحمة الله menjadi *fi rahmatillah*.

E. Kata Sandang dan Lafdh Al-Jalalah

Kata sandang berupa “*al*” (ال) ditulis dengan huruf kecil, kecuali terletak di awal kalimat, sedangkan “*al*” dalam lafadz jalalah yang berada di tengah-tengah kalimat yang disandarkan (*idhafah*) maka dihilangkan. Perhatikan contoh-contoh berikut ini:

1. Al-Imam al-Bukhariy mengatakan.....
2. Al-Bukhariy dalam muqaddimah kitabnya menjelaskan.....
3. *Billah 'azza wa jalla*

F. Nama dan Kata Arab Terindonesiakan

Pada prinsipnya setiap kata yang berasal dari bahasa Arab harus ditulis dengan menggunakan sistem transliterasi. Apabila kata tersebut merupakan nama Arab dari orang Indonesia atau bahasa Arab yang sudah terindonesiakan, tidak perlu ditulis dengan menggunakan system transliterasi. Perhatikan contoh berikut:

“.....Abdurrahman Wahid, mantan Presiden RI keempat, dan Amin Rais, mantan Ketua MPR pada masa yang sama, telah melakukan kesepakatan

untuk menghapuskan nepotisme, kolusi, dan korupsi dari muka bumi Indonesia, dengan salah satu caranya melalui pengintensifan salat di berbagai kantor pemerintahan, namun....”

Perhatikan penulisan nama “Abdurrahman Wahid”, “Amin Rais” dan kata “salat” ditulis dengan menggunakan tata cara penulisan bahasa Indonesia yang disesuaikan dengan penulisan namanya. Kata-kata tersebut sekaligus berasal dari bahasa Arab, Namun ia berupa nama dari orang Indonesia dan terindonesiakan, untuk itu tidak ditulis dengan cara “Abd al-Rahman Wahid”, “Amin Rais”, dan bukan ditulis dengan “Shalat”.

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI.....	iii
HALAMAN PERSETUJUAN	iv
HALAMAN PENGESAHAN	iv
HALAMAN MOTTO	vi
KATA PENGANTAR	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xvii
DAFTAR ISI	xiii
ABSTRAK	xix
ABSTRACT	xx
مستخلص البحث	xxi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. LATAR BELAKANG	1
B. RUMUSAN MASALAH	3
C. TUJUAN PENELITIAN	3
D. MANFAAT PENELITIAN	3
E. BATASAN MASALAH	5

F. METODE PENELITIAN	6
G. PENELITIAN TERDAHULU	8
H. KERANGKA TEORI.....	11
I. SISTEMATIKA PENELITIAN.....	12
 BAB II TINJAUAN PUSTAKA	 15
A. Penafsiran Q.S. al-Baqarah [2] Ayat 62	15
1. <i>Asbāb al-Nuzūl</i> Q.S. al-Baqarah [2]: 62	15
2. Definisi <i>Allazīna Āmanū</i> , Yahudi, Nasrani, dan Kaum Šābi’īn dalam Q.S. al-Baqarah [2] Ayat 62	17
3. Penafsiran “Iman” dalam Q.S. al-Baqarah [2] Ayat 62	24
B. Diskursus Iman dan Islam: Muhammad Syahrur dan Pemikirannya	27
1. Teori “ <i>Taklifiyyah</i> ” dan “ <i>Ghairu Taklifiyyah</i> ”	30
C. Definisi Agama	37
1. Definisi <i>al-Dīn</i> dan <i>al-Islam</i> dalam Terminologi Para Ahli	40
D. Sejarah, Definisi dan Pandangan Agnostisisme	42
E. Homogenitas Beragama: Definisi dan Realitas	50
 BAB III HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN	 56
A. Q.S. al-Baqarah [2] Ayat 62 dan Konsekuensi Pemikiran Teologis	56
1. Aplikasi Teori “ <i>Taklifiyyah</i> ” dan “ <i>Ghairu Taklifiyyah</i> ” atas Q.S. al-Baqarah [2]: 62	56
2. Posisi Teologis <i>Allazīna Āmanū</i> , Yahudi, Nasrani, dan Kaum Šābi’īn dalam Q.S. al-Baqarah [2] Ayat 62	58

1. Negasi Q.S. al-Baqarah [2]: 62 atas Pandangan Agnostisisme dan Homogenitas Agama	60
BAB IV PENUTUP	63
A. KESIMPULAN	63
B. SARAN	64
DAFTAR PUSTAKA.....	66
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	71

ABSTRAK

Moh. Ikhya Ulumuddin Al Hikam, 17240029, 2021. *Studi Penafsiran Q.S. al-Baqarah [2]: 62: Antara Agnostisisme dan Ilusi Homogenitas Beragama*, Skripsi. Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Syari'ah, Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang. Dosen Pembimbing: Dr. Muhammad, Lc., M.Th.I.

Kata Kunci: Agama Samawi, Agnostisisme, Homogenitas Beragama

Pengakuan al-Qur'an atas adanya jaminan keselamatan bagi orang-orang beriman, Yahudi, Nasrani, dan Kaum Sabi'in dalam Q.S. al-Baqarah ayat 62 telah melahirkan diskursus teologis monoteistik yang panjang dan tak kunjung selesai. Fakta sejarah bahwa ketiga agama samawi memiliki figur patrimonial yang sama-sama kembali kepada Nabi Ibrahim as adalah salah satu duduk perkara utamanya. Beberapa menyangkal bahwa hanya Islamlah agama yang benar di sisi Allah sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Ali Imran ayat 19. Sedang di sisi yang berlawanan, Q.S. al-Baqarah ayat 62 justru diasumsikan memiliki tendensi homogenitas dalam beragama, khususnya di antara agama samawi. Jika dipahami secara literal, ayat ini memang berpotensi melahirkan berbagai pemahaman teologis yang liar dan *misleading*. Wacana homogenitas agama dan agnostisisme adalah dua di antaranya.

Atas dasar itu, penulis kemudian memetakannya ke dalam dua fokus persoalan yang ingin dibahas, yaitu: bagaimana posisi teologis orang-orang beriman (*alladzīna āmanū*), Yahudi, Nasrani dan Kaum Sabi'in dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 62, dan bagaimana negasi ayat tersebut atas pandangan agnostisisme dan homogenitas beragama.

Penelitian ini merupakan bentuk metode penelitian kualitatif dengan pendekatan historis-kritis dan mengadopsi teori "Taklifiyyah-Ghairu Taklifiyyah" yang dirumuskan Muhammad Syahrur sebagai alat pembedah (*tool of analysis*). Berdasarkan pelacakan epistemologis term Iman dan Islam, hasil dari penelitian ini menunjukkan, Islam adalah agama universal yang sesuai dengan fitrah manusia. Sehingga penyebutan Yahudi, Nasrani, dan Kaum Sabi'in bukanlah simbol pengabsahan sebuah agama, melainkan penisbatan nama suatu kaum dan menyeragamkannya dengan Islam adalah tidak mungkin. Sedang paham agnostisisme adalah bentuk disorientasi dalam memahami kebenaran teologis. Keduanya secara konkrit dinegasikan oleh Q.S. al-Baqarah ayat 62.

ABSTRACT

Moh, Ikhyia Ulumuddin Al Hikam, 17240010, 2021. Interpretation Study at QS. Al Baqarah (2): 62: Between Agnosticism and the Illusion of Religious Homogeneity. Department of Al-Qur'an and Tafsir Sciences, Faculty of Shari'ah, Maulana Malik Ibrahim State Islamic University Malang. Advisor: Dr. Muhammad, Lc. M.Th.I

Keywords: Agnosticism, Heavenly Religion, Religious Homogeneity

The Qur'an's affirmation of ensuring safety for believers, Jews, Christians and Sabians in QS. Al-Baqarah (2): 62 has generated a long and endless monotheistic theological discourse. On the basis of historical, that the three monotheistic religions possess the inherited personalities that both go back to the Prophet Abraham AS and this case is one of the main issues. On the other hand, some of the surah may deny that religion is a true religion with God, as I mentioned in QS. Al-Imran (3): 19. On the contrary, QS. Al-Baqarah (2): 62 assumes the trend of religious defilement, especially among the heavenly religions. Literally, this verse has the potential to generate savage and misleading theological understandings. Religious homogeneity and agnosticism discourse are two is located.

In that case, the researcher divided them into two issues: First, how does the theology of the believers (*alladżina āmanū*), the Jew, the Christians, and the Sabians sit in QS. Al-Baqarah (2): 62. Second, how does the verse deny the views of agnosticism and religious homogeneity.

The researcher used a qualitative research by using the historical-critical approach, and adopted the theory of "Taklifiyyah and Ghairu Taklifiyyah" by Muhammad Shahrour as the analysis tool in this research. Based on the epistemological tracking of the terms of faith and islam, the results of this study show that Islam is universal religion that is innately appropriate for people. So that the mention of the Jew, the Christian, and the Sabian is not a symbol of endorsement of the religion, but rather a reference to the people. Because likening it with Islam is impossible. Meanwhile understanding agnosticism is a form of confusion in understanding theological truths. Both are concretely negated by QS. Al-Baqarah (2): 62.

مستخلص البحث

محمد احيا علوم الدين الحكام، 17240029، 2021. دراسة تفسير سورة البقرة: 62: بين اللاأدرية ووهم التناجس الديني، قسم علم القرآن والتفسير، كلية الشريعة، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج. المشرف: د. محمد الماجستير.

الكلمات المفتاحية: الدين السماوي، اللاأدرية، التناجس الديني

إن إقرار القرآن بضمان السلامة للمؤمنين واليهودي والنصارى والصابئين في سورة البقرة: 62 قد ولدت خطابا لاهوتيا توحيديا طويلا ولا ينتهي. على أساس التاريخية، أنّ الديانات السماوية الثلاثة تملك الشخصيات الموروثة التي تعود كلاهما إلى النبي إبراهيم عليه السلام، وهذه الحال تكون من إحدى القضايا الرئيسية. ومن ناحية أخرى، قد نكر بعض السورة، أن الدين دين صحيح عند الله، كما ذكرت في سورة ال عمران: 19. وبالعكس، أن سورة البقرة: 62 تنفرض على إتجاه التناجس الديني، خاصة بين الأديان السماوية. وإذا تم فهمها حرفيا، هذه الآية لديها القدرة على توليد تفاهات اللاهوتية المتوحشة والمضللة. الخطاب حول التناجس الديني واللاأدرية اثنان منهم.

فذلك الحال، يقوم الباحث بتقسيمهما إلى المسألتين، وهما: أولا، كيف موقع لاهوتية المؤمنين واليهودي والنصارى والصابئين في سورة البقرة: 62. ثانيا، كيف نفت الآية آراء اللاأدرية والتجانس الديني.

استخدم الباحث بحثا كيفيا بمنهج التاريخي الناقد، ويتبنى نظرية "التكليفية وغير التكليفية" لمحمد شهور كأداة التحليل في هذا البحث. ونتائج هذه الدراسة، أن الإسلام دين عالمي مناسب بفترة الناس. بحيث أن إيراد اليهودي والنصارى والصابئين ليس من رمز المصادقة على الدين، بل نسبة إلى القوم. لأن تشبيهها مع الإسلام أمر مستحيل. وأن فهم اللاأدرية هو شكل من أشكال الارتباك في فهم الحقائق اللاهوتية. وتنكرهما سورة البقرة: 62 حقيقا.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam konteks kehidupan beragama, agama dibagi menjadi dua kategori: agama bumi (*al-din al-ardl*) dan agama langit (*al-din al-samawi*). Agama Samawi atau bisa disebut dengan teologi langit, sejatinya sama seperti ilmu ketuhanan (teologi) yang lain, yang tidak lain merupakan rumusan keprihatinan sistematis dan pengumpulan pemikiran manusia tentang persoalan-persoalan ketuhanan yang terjadi pada kurun era atau penggal sejarah tertentu yang melingkupinya.

Sejarah lahirnya Islam sendiri sebagai salah satu agama samawi tidak mungkin dapat dipisahkan dengan tradisi monoteisme Semitik yang di dalamnya terdapat sejarah tradisi agama Yahudi dan sejarah kelahiran Agama Nashrani.¹ Dengan menempatkan agama semitik ke dalam jalan sejarah yang satu, dapat dipahami bahwa terdapat tokoh-tokoh sakral yang secara estafet memiliki perjalanan sejarah keagamaan yang panjang hingga era lahirnya Nabi Muhammad yang umum dianggap sekaligus sebagai kelahiran Agama Islam.²

Secara literal, Q.S al-Baqarah ayat 62 umumnya dipahami hanya sebatas penjelasan seputar tentang siapa yang dimaksud Yahudi, Nasrani dan *Ṣābi'īn*, yang dalam ayat tersebut mendapat garansi keselamatan akhirat dari Allah Swt. Atas dasar dorongan apologetik, ayat ini menjadi menarik untuk dijelaskan mengenai

¹ Health Sciences, "Kestinambungan Dan Kesamaan Agama-Agama Menuju Multikulturalisme Beragama" 4, no. 1 (2016): 1–23, hlm. 4.

² Hasbi Arijal, "Problem Konsep Monoteisme Dalam Agama-Agama Semit," *Kalimah* 13, no. 1 (2015): 115, <https://doi.org/10.21111/klm.v13i1.281>, hlm. 105.

posisi kaum-kaum tersebut dan bagaimana keselamatan yang diperoleh agar kebenaran ajaran yang dibawa Nabi Muhammad tidak pertanyakan ulang (diragukan). Bahwa, sebagaimana pemahaman umumnya, *īmān* yang dimaksud dalam redaksi ayat tersebut adalah iman yang sesuai dengan rukun iman yang telah dirumuskan sejak lama terutama oleh para ulama muhaddisin dan fuqaha'. Di mana, rukun imanlah yang menjadi tiket utama masuk surga. Ia tidak bisa negasikan dan diambil secara sepotong atau sebagian saja (*partial*), melainkan harus menyeluruh (*totality*) keenam-enamnya.

Dari logika itu, bagi kaum Yahudi, Nasrani, dan Şābi'īn mustahil akan mendapat garansi keselamatan akhirat sebab mereka tidak mungkin bersyahadah atas kerasulan Nabi Muhammad Saw karena faktor historis yang membenteng. Di samping itu, terdapat ayat lain dalam al-Qur'an yang menyatakan bahwa barang siapa yang mengambil agama lain selain Islam, maka ia tidak akan diterima dan di akhirat akan merugi (Q.S. Ali Imran [3]: 85). Lebih dari itu, pada realitas yang lain, saat ini, Yahudi dan Nasrani telah menjadi sebuah agama yang tentunya, tidak hanya berbeda prinsip secara teologis, tetapi tidak mungkin disejajarkan secara paralel dengan Agama Islam dalam meraih keselamatan dan kebahagiaan akhirat.³

Memang, jika dipahami secara *ad hoc* dan tekstual, Q.S. al-Baqarah [2]: 62 sekilas memungkinkan melahirkan dua konsekuensi pemahaman teologis; *pertama*, seseorang akan menjadi agnostik terhadap kebenaran Tuhan, atau *kedua*, menganggap semua agama adalah homogen atau seragam. Pada konteks

³ Liza Wahyuninto and Abd. Qadir Muslim, *Memburu Akar Pluralisme Agama* (Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2010), hlm. 73.

paradigmatik, homogenitas agama sendiri sebenarnya dapat dipetakan ke dalam dua hal; sosiologis dan teologis. Namun, sebagaimana ayat yang menjadi objek teliti di sini, homogenitas yang dimaksud adalah secara teologis.

Kenyataan majemuk, khususnya bangsa Indonesia, menjadi suatu realitas tersendiri. Intensitas interaksi multi-etnis serta umat lintas agama menjadi realitas sosial yang konsekuen. Realitas keberagaman tersebut pada gilirannya akan menuntut masing-masing penganut agama untuk bersikap saling toleran dan saling menghargai kepercayaan agama satu sama lain dalam rangka menjaga kesatuan dan kerukunan bangsa.⁴ Di sinilah, homogenitas agama menjadi rentan disalahpahami. Sementara itu, jelas bahwa tidak mungkin kebenaran satu agama bisa disejajarkan secara paralel dengan agama-agama lain di luarnya.⁵ Pro-kontra penafsiran pada ayat di atas, memang rentan berbuah konflik dan permusuhan. Di samping itu, efek domino dari perbedaan itu berakibat pada terbentuknya polaritas di sisi sosial dan ambiguitas di sisi spiritual. Pada wilayah ambiguitas spiritual inilah paham agnostisisme menemukan lahan subur untuk lahir dan berkembang.⁶

Dari kenyataan tersebut, wilayah akidah Islam semakin hari terasa kian mendapat tantangan yang kompleks. Berbagai aliran dan paham teologi muncul bersamaan dengan problem-problem klasik nampak masih menggelayut dan tak

⁴ Nur Kafid, "AGAMA DI TENGAH KONFLIK SOSIAL: Tinjauan Sosiologis Atas Potensi Konflik Keberagaman Agama Di Masyarakat," *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat* 12, no. 1 (2015): 1, <https://doi.org/10.22515/ajpif.v12i1.1180>, hlm. 6.

⁵ Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas Atau Historisitas?*, cet vi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 72.

⁶ I Gusti Ngurah Agung Purwatamashakti and Yeniar Indriana, "Pengalaman Menjadi Agnostik Di Indonesia Sebuah Pendekatan Interpretative Phenomenological Analysis (Ipa)," *Jurnal Empati* 9, no. 4 (2020): 313–19, hlm. 314.

kunjung selesai. Karena itu, penulis di sini mencoba menguraikannya melalui sudut pandang yang berbeda, yang diadopsi dari teori Taklifiyyah dan Ghairu Taklifiyyah Muhammad Syahrur, dan dihadapkan pada persoalan teologi kontemporer yaitu homogenitas beragama dan paham agnostik yang, nampaknya, sedang marak dipasarkan di tengah masyarakat publik agama.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan dari beberapa problematika di atas, penulis menyimpulkan terdapat dua rumusan masalah yang ingin dibahas, yaitu:

1. Bagaimana posisi teologis Q.S. al-Baqarah [2]: 62?
2. Bagaimana ayat Q.S. al-Baqarah [2]: 62 memuat makna agnostik dan implikasi homogenitas beragama?

C. Tujuan Penelitian

1. Menjelaskan posisi teologis dalam QS. al-Baqarah [2]: 62
2. Menjelaskan bagaimana negasi Q.S. al-Baqarah [2]: 62 atas pandangan agnostisisme dan homogenitas beragama

D. Manfaat Penelitian

Sesuai dengan dunia keilmuan, manfaat dari sebuah penelitian memang perlu dipertanyakan, sehingga menjadi jelas kontribusi dan peranannya. Dalam penelitian ini, penulis mengkaji ayat 62 dari Surah al-Baqarah yang berbicara tentang agama-agama besar di dunia hingga saat ini; Islam, Yahudi dan Nasrani. Harapan penulis semoga penelitian ini dapat menjadi sumbangsih bagi khazanah keilmuan al-Qur'an secara teoritis, dan juga aktualisasi bagi kehidupan majemuk secara praktis.

1. Secara Teoritis

Mengembangkan khazanah pengetahuan dan referensi tentang ayat-ayat yang berbicara mengenai keimanan bagi umat beragama di luar Islam khususnya agama samawi melalui perspektif Muhammad Syahrur tentang konsep Keimanan dan Keislamannya. Kedua, mengembangkan wacana keilmuan terkait dengan terma agnostisisme yang merupakan pemikiran teologi trans-nasional. Sehingga, khazanah keilmuan tetap dinamis ikut serta dan tidak tertinggal dengan wacana-wacana pemikiran asing.

2. Secara Praktis

Berdasar pada ayat 62 QS. al-Baqarah, posisi dan nasib agama-agama tersebut atas kebenaran keyakinannya perlu diperjelas sehingga tidak justru menjadi sumber konflik, seperti selama ini terjadi. Homogenitas beragama sebagai wacana pemikiran keagamaan sendiri menurut untuk diperjelas batas-batasnya, serta bagaimana menyikapinya secara lebih tepat dan benar. Harapan penulis, penelitian ini dapat memberi arah aktualitas yang inklusif atas polemik dan arogansi kebenaran oleh masing-masing agama selama ini yang diikuti dengan fanatisme-fanatisme kekakuan. Sehingga, peristiwa kekerasan atas nama agama yang terus muncul dan bermunculan dapat ditekan. *Kedua*, tawaran dari model penafsiran dalam penelitian ini terhadap posisi agama-agama dalam Q.S. al-Baqarah: 62 akan memberi perspektif baru yang signifikan.

E. Batasan Masalah

Batasan penelitian ini adalah tentang penafsiran Q.S. al-Baqarah [2] ayat 62, bagaimana ia memiliki implikasi pandangan agnostisisme dan konsekuensi homogenitas beragama.

F. Pendekatan dan Metode Penelitian

Dalam sebuah penelitian penulisan, metodologi merupakan bagian penting yang tidak bisa disampingkan. Karena seperti dalam pengertian umumnya, metode merupakan suatu cara yang ditempuh dalam melakukan atau mengerjakan sesuatu. Dalam adagium Arab mengatakan "*al-Thariqatu aham min al-madah* (metode terhadap suatu persoalan jauh lebih penting daripada isi materi)" sehingga dalam konteks kepenulisan, proses dan hasil penulisan sangat dipengaruhi oleh suatu metode yang digunakan.

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian pada penulisan ini termasuk dalam kategori kualitatif yang berbasis pada penelusuran kepustakaan (*library research*). Sebagai konsekuensi dari penggunaan term variabel yang bertendensi filsafat yakni agnostisisme dalam judul penulisan ini, maka pendekatan yang dilakukan penulis adalah pendekatan filosofis.

2. Sumber dan Jenis Data

Adapun sumber data yang dikumpulkan dalam penulisan ini terbagi menjadi dua, primer dan sekunder. Data dengan jenis primer adalah data yang menjadi rujukan utama dalam penelitian. Di sini, yang menjadi data

primer adalah di antaranya: *“Islam wa al-Iman: Mandzumat al-Qiyam”* karya Muhammad Syahrur, atau versi terjemahnya; *“Islam dan Iman: Aturan-aturan pokok”*; *“Kontestasi merebut Kebenaran Islam di Indonesia”* karya Aksin Wijaya; *“Agnosticism a Fery Short Introduction”* karya Robin Le Poidevin, *“Titik Temu Agama-agama”* karya Fritjhof Schoun. Sementara sumber sekunder di antaranya seperti; *“Tafsir Mafatih al-Ghaib”* karya Fakhru Razi, *“Tafsir Jami’ al-Bayan ‘an Takwil al-Qur’an”* karya Ibnu Jarir al-Thabary, *“Tafsir al-Qur’an al-‘Adhim”* karya Ibnu Katsir, *“Asbab an-Nuzul”* karya as-Shuyuthi, begitupun sumber-sumber dengan data dalam bentuk jurnal dan karya ilmiah yang lain.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam proses penelitian penulisan ini, terlebih dahulu penulis mengumpulkan informasi-informasi yang ada dan data dari semua jenis data baik primer maupun skunder. Data dan informasi yang telah terkumpul selanjutnya akan dianalisis secara kritis sebelum selanjutnya akan diklasifikasi dalam bab dan sub-bab bahasan yang telah ditentukan.

4. Teknik Pengolahan Data

Sebagai langkah kelanjutan dari pengumpulan data, teknik pengolahan data merupakan bagian penting bagi penulis untuk selanjutnya ditentukan ke dalam data yang dibutuhkan. Dalam proses ini, penulis melakukan teknik pengolahan data menggunakan metode deskriptif-analisis dan historis-kritis. Berbagai data yang telah dikualifikasi kemudian akan

dilakukan pendeskripsian secara analitis dan teliti, kemudian diinterpretasikan secara kritis dalam artian memahami jalan pikiran sumber data dan menilainya se-objektif mungkin terhadap bahasan yang sesuai dan proporsional.

G. Penelitian Terdahulu

Dalam proses membangun penelitian ini, penulis menelusuri pra-penulisan terhadap berbagai kajian dan penelitian yang terkait dengan penafsiran QS al-Baqarah ayat 62 yang telah ada supaya tidak terjadi pengulangan yang sama di satu sisi, dan dapat melakukan penemuan objek analisis baru di sisi lain.

Dari banyak karya tulisan yang penulis telusuri, ditemukan beragam bentuk tulisan yang memiliki relevansi dengan kajian penulis seperti:

Karya dalam bentuk buku, secara spesifik bisa dikatakan tidak ditemukan. Namun secara konteks pembahasan yakni yang berkaitan dengan persoalan Iman, Agama, dan pengambilan makna secara substantif, sudah banyak buku yang terlahir. Seperti buku karya George B. Grose dan Benjamin J. Hubbard yang berjudul "*Tiga Agama Satu Tuhan, Sebuah Dialog.*" Buku ini menyajikan penjelasannya melalui model dialog dengan arahan-arahan terlontar melalui pertanyaan yang diungkapkan. Grose, pada dialog di bagian kedua, menjelaskan keterkaitan kepercayaan masing-masing aliran monoteisme, bahwa secara historis, dari ketiga agama samawi, Yudaisme merupakan tradisi besar pertama yang memberikan pandangan tentang monoteistik kepada dunia. Namun, meskipun begitu, bukan berarti semua aspek Kristen dan Islam sebagai agama yang datang

setelahnya memiliki pengaruh Yudaisme. Grose lebih memandang pada sisi historisitasnya bahwa rantai pertalian hakikat antara ketiganya justru terletak pada titik perpisahannya.⁷

Selanjutnya dalam Jurnal *Gema Teologi*, sebuah kajian dengan judul "Orang Kristen dalam al-Qur'an, Belajar dari Tafsir Surah al-Baqarah (2): 62 dan al-Maidah (5): 82-85" ditulis oleh Wahyu Nugroho. Dalam tulisannya tersebut, Nugroho menjelaskan kedudukan orang Kristen dalam berbagai ayat dalam al-Qur'an melalui pandangan-pandangan *mufassir*. Ia memetakan para *mufassir* kedalam tiga kategori; klasik, kontemporer dan *mufassir* Indonesia. *Mufassir* klasik direpresentasikan oleh ath-Tabari dan Ibnu Katsir. Sementara *mufassir* kontemporer yang disimbolkan dengan semangat purifikasi dan militansinya, ia memilih Tafsir Sayyid Quthb. Kemudian *mufassir* dari Indonesia digawangi oleh Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka) dan Quraisy Shihab.⁸ Dalam penjelasannya, Nugroho menyebutkan bahwa antara Islam dan Kristen, sebagai agama samawi, memiliki banyak kesamaan-kesamaan, baik dalam hal istilah-istilah, nama orang, maupun konsep-konsep. Orang Kristen dalam al-Qur'an terkadang disebut dengan an-naṣārā (sing. an-naṣrānī) terkadang dengan kata *ahl al-kitāb* dan *ahl al-injīl*. Sehingga, setelah membaca keterangan para *mufassir*, ia menyimpulkan bahwa posisi orang Kristen dalam al-Qur'an sangat positif. Seperti

⁷ George B. Grose and Benjamin J Hubbard, *Tiga Agama Satu Tuhan Sebuah Dialog*, terj (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 66.

⁸ Wahyu Nugroho, "Orang Kristen Dalam Al-Qur'an," *Gema Teologi* 39, no. 2 (2015): 207, <http://journal-theo.ukdw.ac.id/index.php/gema/article/view/204/190>.

dalam Surah al-Maidah (5): 82-83, yang menyatakan bahwa orang Kristen lebih dekat (kepada orang Islam daripada orang Yahudi dan orang Musyrik).⁹

Terakhir, karya tulis yang memiliki sisi relevansi secara konteks bahasan dengan kajian penulis adalah terdapat pada Jurnal *Kajian Keislaman Madania* dengan judul “Problematika Kebebasan Beragama (Mengurai Benang Kusut Toleransi Antar Umat Beragama di Indonesia)” yang ditulis oleh Hermanto Harun. Ia mencoba mengurai polemik keberagamaan ditengah keberagaman masyarakat majemuk di Indonesia melalui pandangan kenegarawanannya. Menurut Hermanto Harun, pembahasan mengenai hubungan agama dan negara tidak bisa dipisahkan meskipun pada kenyataannya negara Indonesia bukan disebut sebagai negara agama. Namun, dalam kenyataan lain negara ini memiliki penduduk yang kebetulan beragama Islam sebagai mayoritas, sehingga persinggungan ajaran-ajarannya telah menjadi *living law* yang hidup di tengah masyarakat.¹⁰ Sementara di satu sisi, bangsa ini terdiri dari banyak pemeluk agama, sedang di sisi lain, ajaran agama Islam mengatur secara penuh kehidupan umatnya, dimana hal itu tidak terlepas dari persoalan hukum, budaya dan norma-norma. Problem itu menurutnya, dapat di'tenang'kan melalui pemahaman Hak Asasi Manusia dan kebebasan beragama yang telah diatur dalam undang-undang. Apalagi Islam sendiri merupakan agama yang menaruh perhatian secara signifikan terhadap hak-hak sosial dan bahkan kebebasan keyakinan.

⁹ Nugroho, hlm. 217

¹⁰ H Harun, “Problematika Kebebasan Beragama (Megurai Benang Kusut Toleransi Antarumat Beragama Di Indonesia),” *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*, no. April (2020): 62, <https://ejournal.iainbengkulu.ac.id/index.php/madania/article/view/2842>.

Perlu diketahui, bahwa judul penelitian penulis erat kaitannya dengan konteks agama samawi (*Abrahamic Faith*), serta relasi iman dengan wilayah transendental (sakral). Sehingga dapat ditemukan banyak pembahasan terkait hal tersebut di berbagai tulisan. Namun penelitian penulis bisa diyakinkan berbeda dengan kajian yang sudah ada. Sebab, penulis akan menjelaskan basis epistemologi agama, iman dan islam dalam ayat yang dimaksud melalui perspektif yang berbeda dan sama sekali jarang diketahui atau ditemukan pada umumnya.

Dalam kerangka variable, penulis menghubungkannya dengan term s Atsuraya li an-Nasyr “agnostisisme” yang memiliki muatan makna filosofis sebagai upaya netralitas penulis yang menegaskan bahwa tidak sedang berada di ‘posisi fanatisme manapun’.¹¹ Di samping itu, pembahasan mengenai konsepsi teologis adalah pembahasan yang bersifat absolut dan mutlak yang tidak mampu dijangkau oleh usaha rasio manusia, di mana puncak dari sebuah pengetahuan itu hanyalah perkiraan manusia untuk lebih dekat dengan kebenaran Ilahi itu. Oleh karenanya, pengambilan term “agnostik” barangkali menjadi kajian yang menarik untuk dibahas dalam penelitian ini.

H. Kerangka Teori

1. Konsep *taklifiyyah* dan *ghoiru taklifiyyah*

¹¹ Hal ini sebagaimana disampaikan oleh James LCox bahwa agnostitisme sebagai metodologi terhadap penelitian yang terkait dengan agama memberikan nilai yang lebih netral. James L Cox, “Religion without God : Methodological Agnosticism and the Future outsf Religious Studies,” 2003, 1–11, http://www.thehibberttrust.org.uk/documents/hibbert_lecture_2003.pdf, hlm. 8.

Seperti yang telah dipahami (dan disepakati) oleh banyak kalangan selama ini, “Islam” dan “Iman” merupakan dua hal dan dua kata yang berbeda. Jika dianasir lebih mendasar, sebenarnya titik perbedaan itu bertolak dari hadis Nabi ketika didatangi oleh Jibril untuk mengajukan pertanyaan tentang Iman, Islam dan Ihsan.¹² Dari hadis itu, para ulama kemudian merumuskan dasar akidah yang disebut dengan rukun iman dan rukun Islam, dimana, secara generik, bisa dikatakan bahwa rukun iman merupakan pedoman teoritis dan rukun Islam sebagai kerangka praktisnya.

Begitupun dengan bentuk kata derevasinya, ketika berubah menjadi kalimat *fa'il* (*mu'min* dan *muslim*) dan dalam bentuk kalimat *mashdar* (*iman* dan *islam*). Dimana, seluruh kata turunannya dimaknai tidak berbeda secara epistemologis. Dalam pembahasan ini, penulis menggunakan teori “*taklifiyyah*” dan “*ghoiru taklifiyyah*” Muhammad Syahrur sebagai pisau analisis untuk mengurai secara kritis basis epistemologi term “Islam” dan “Iman” dalam al-Qur’an, bahwa kedua kata tersebut sama sekali berbeda, baik dalam segi definisi terlebih pada fungsinya.

Menurut Syahrur, kata “Iman” dalam al-Qur’an merupakan konteks yang memiliki keterkaitan dengan unsur-unsur *taklifiyyah*, yakni kewajiban atau pemberatan, seperti kewajiban sholat, puasa, zakat, haji, perang dan sebagainya. Misalnya dalam QS. al-Baqarah ayat 183 tentang kewajiban puasa, Allah menggunakan kata *āmanu* sebagai *mukhattabnya* yakni ditujukan kepada orang-orang beriman. Sedangkan term Islam atau apapun kata derivasinya, merupakan sebuah etimologi yang berkaitan dengan konteks pengakuan atas tiga hal; eksistensi

¹² Muhammad bin Sholeh bin Muhammad Al-Utsaimin, *Syarh Al-Arba'i an-Nawawiyah* (Dar Atsuraya li an-Nasyr, n.d.), 19.

Allah, hari akhir dan perkara amal saleh.¹³ Rekonstruksi epistemologis yang dilakukan Syahrur menjadi bridge yang tepat dalam membedah penelitian ini.

Kedua term di atas menjadi sangat penting untuk dibedakan, sebab dalam konteks kajian QS. al-Baqarah ayat 62 yang memuat dua kata iman di dalamnya, manakalah diartikan tidak berbeda, akan berimbas pada konsepsi keimanan tiga agama yang berada di dalam ayat tersebut.

I. Sistematika Penelitian

Demi tujuan agar kajian ini mudah dipahami dan memiliki arah yang jelas, penulis membagi secara sistematis bagian-bagian pembahasan ke dalam empat bab:

- 1) *Bab I*: pendahuluan yang terdiri dari latar belakang yang berisikan berbagai problem akademik sehingga memunculkan ide untuk melakukan penelitian ini, batasan masalah, rumusan masalah berdasarkan latarbelakang akademik, tujuan penelitian yang merupakan jawaban atas masalah, manfaat penelitian secara teoritis dan praktis, penelitian terdahulu yang meliputi variabel dalam judul penelitian, kerangka teori sebagai pisau analisis, metode penelitian untuk memudahkan menjawab rumusan masalah dan sistematika penulisan.
- 2) *Pada Bab II*, berisikan teks ayat dan arti literalnya, disertai penjelasan mengenai asbab al-Nuzul dari Q.S. al-Baqarah [2] Ayat 62. Sebagaimana ayat tersebut berbunyi, penulis akan menguraikan definisi dasar tentang siapa

¹³ Muhammad Syahrur, *Islam Dan Iman, Aturan-Aturan Pokok Rekonstruksi Epistemologis Rukun Islam Dan Rukun Iman* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015). hlm 40.

yang dimaksud dengan *Allāzīna Āmanū*, Yahudi, Nasrani, dan Kaum Ṣābi'īn. Di sini penafsiran-penafsiran yang bersifat umum dan familiar dari para mufassir menjadi sumber penjelasan. Karena pada ayat tersebut terdapat kata iman dua kali, maka penulis perlu menjelaskan deskripsi iman yang kedua sebagai basis epistemologi dasar. Pada sub-bab berikutnya, teori tentang iman dan Islam diinfiltrasi, mengadopsi teori Taklifiyyah dan Ghairu Taklifiyyah dari Muhammad Syahrur. Secara garis besar, penulis membagi pembahasan ayat ke dalam dua bagian. Bagian pertama yakni “*inna allāzīna āmanū wa allāzīna hādū wa al-naṣārā wa al-ṣabiīn*” dan bagian ke dua yakni; *man āmana billah wa al-yaum al-ākhir wa ‘amila ṣālihan* (Q.S. al-Baqarah [2]: 62).

- 3) *Pada Bab III*, penulis akan mengaplikasikan dasar-dasar definisi dan teori-teori pada bab sebelumnya. Bagaimana Teori Taklifiyyah dan Ghairu Taklifiyyah menjadi alat untuk membedah fenomena homogenitas beragama dalam Q.S. al-Baqarah [2] Ayat 62. Pada konteks ini, posisi teologis di antara *Allāzīna Āmanū*, Yahudi, Nasrani, dan Kaum Ṣābi'īn dalam Q.S. al-Baqarah [2] Ayat 62 akan dipetakan dan ditentukan berdasarkan kajian tentang keimanan dan keIslaman yang telah diuraikan pada bab sebelumnya. Pada poin akhirnya, variabel Agnostisisme dan Homogenitas Beragama sebagai konsekuensi teologis dari pembacaan Q.S. al-Baqarah [2] Ayat 62 dapat terjawab. Di mana, bidikan utama pada bagian ini adalah konvergensi terhadap sebuah pemaknaan yang menimbulkan

polemik dalam kerangka generiknya, sehingga absurditas itu diuraikan melalui konsep dan konteks yang jelas dan terang.

- 4) *Bab IV*, ini merupakan bab terakhir yang sekaligus menjadi penutup dari penulisan ini. Adapaun isinya adalah kesimpulan dan saran. Kesimpulan dari semua pembahasan yang telah ditulis di atas, sehingga menjadi jelas posisi dan signifikansi dari penelitian penulis.

BAB II

A. PENAFSIRAN Q.S. AL-BAQARAH [2] AYAT 62

1. *Asbāb al-Nuzūl* Q.S. al-Baqarah [2]: 62

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

Artinya: “*Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Ṣābi’īn, siapa saja (di antara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari akhir, dan melakukan kebajikan, mereka mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut pada mereka, dan mereka tidak bersedih hati.*” (Q.S. al-Baqarah [2]: 62)

Sebagaimana pada umumnya, untuk memahami sebuah ayat maka aspek *asbāb al-nuzūl* menjadi langkah primer yang harus dijelaskan terlebih dahulu. Pentingnya pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* dapat membantu dalam menentukan makna lafadz tertentu secara lebih tepat dan meyakinkan. Fazlur Rahman misalnya, menganggap *asbāb al-nuzūl* sebagai “historical values” yang sangat penting dipahami untuk mengukur alasan-alasan sebuah hukum ditetapkan.¹⁴ Sedangkan menurut Ibnu Taimiyah, mengetahui *asbāb al-nuzūl* membantu untuk memahami sebuah ayat, karena pengetahuan tentang sebuah akibat yang ditimbulkan mengharuskan pengetahuan atas penyebab terjadinya (*ma’rifah asbāb al-nuzūl*

¹⁴ Dalam konteks ini Rahman membahasakannya sebagai “pure cognition” (kognisi murni). Tujuannya adalah untuk mengungkap nilai-nilai moral yang murni sebagai *ratio legis* yaitu alasan lahirnya ketetapan hukum dan memetakan nilai moral dari hukum tersebut yang senantiasa mampu relevan di setiap zaman. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago, 1982). hlm. 15.

*yu'ayyinu 'ala fahm al-āyah, fa inna al-'ilm bi al-musabbab yūrišu al-'ilm bi al-sabāb).*¹⁵

Bersumber dari kitab *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* karya al-Suyūṭi, bahwa ayat ini turun sebagai respon terhadap Salman al-Farisi yang bertanya kepada Rasulullah mengenai para sahabatnya. Ibnu Abi Hatim dan al-Adni meriwayatkan dalam musnadnya, dari Ibn Nujaih, dari Mujahid mengatakan: Salman bercerita, “Ketika aku bertanya kepada Rasulullah tentang agama yang pernah aku anut sebelumnya, dan aku ceritakan kepada beliau tata cara salat dan beribadahnya, Allah kemudian menurunkan ayat ini.” Pada uraian ini, al-Suyuti juga memberi catatan kaki penjelasan tentang Kaum Ṣābi’īn. Menurut mereka adalah umat sebelum Nabi Muhammad yang mengetahui bahwa ada Rabb yang Maha Esa, tetapi mereka juga meyakini adanya kekuatan-kekuatan dari bintang-bintang yang mempengaruhi kehidupan manusia.¹⁶

Sedangkan al-Wahidi, dalam *asbāb al-nuzūl*-nya menjelaskan melalui jalur Abdullah ibn Katsir, dari Mujahid berkata, “Ketika Salman al-Farisi bercerita kepada Rasulullah tentang sahabat-sahabat mereka dahulu, Rasulullah menjawab, “Mereka semua di dalam neraka.” Seketika perasaan Salman menjadi hancur, “Seakan seluruh bumi terasa gelap bagiku.” Kemudian Allah menurunkan ayat ini (Q.S. al-Baqarah [2]: 62), Salman berkata, “Seakan-akan terdapat beban gunung yang telah disingkirkan dari tubuhku.” Sementara itu, berikutnya Wahidi juga mengutip tambahan sebuah hadis namun dianggap berstatus mursal oleh Ibn Jarir,

¹⁵ Muhammad ‘Abd al-‘Adzim al-Zarqani, *Manahil Al-Irfani Fi ‘Ulum Al-Qur’An* (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2003), hlm. 65.

¹⁶ Imam Jalaluddin Al-Suyouti, *Asbabun Nuzul*, terj (Solo: Insan Kamil, 2016), hlm. 18.

yakni dari jalur ‘Amr dari Suddi, berkata “Ayat ini turun untuk merespon persoalan sahabat Salman al-Farisi.” Ketika menghadap Rasulullah, Salman menceritakan tentang ibadah dan kesungguhan sahabat-sahabatnya. Salman berkata, “Ya Rasulullah, mereka juga mendirikan salat, melakukan puasa, beriman kepadamu, bahkan bersaksi bahwa engkau diutus sebagai nabi.” Ketika ia selesai menceritakannya, Rasulullah menjawab, “Wahai Salman, mereka ada di neraka.” Kemudian Allah menurunkan ayat ini (Q.S. al-Baqarah [2]: 62).¹⁷

Penjelasan *asbāb al-nuzūl* di atas menjadi latar setting secara mikro bagaimana ayat tersebut kemudian turun, yakni hanya meliputi antara Rasulullah dan Salman saja. Terlepas dari itu, menganalisis ayat ini di kondisi saat ini tentu akan berbeda. Jika di dalamnya disebut, Yahudi Nasrani dan Ṣābi’īn, maka tentu tidaklah sama dengan realitas Yahudi, Nasrani dan Sabi’in di masa kini. Jawaban Rasulullah yang ‘direvisi’ oleh al-Qur’an mengindikasikan perkara ini sebagai sesuatu yang implikatif dan berakibat panjang. Ratusan tahun berlalu, perubahan sosial-teologis pemeluk agama Yahudi, Nasrani berikut juga Kaum Ṣābi’īn –pent, semakin berbeda.

2. Definisi *Allaḏīna Āmanū*, Yahudi, Nasrani, dan Kaum Ṣābi’īn dalam Q.S. al-Baqarah [2] Ayat 62

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ.....

¹⁷ Ali Al-Wahidi, *Asbab Al-Nuzul* (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1991). hlm. 32.

“*Sesungguhnya orang-orang yang beriman, Kaum Yahudi, Nasrani, dan Šābi’īn ...*” (Q.S. al-Baqarah [2]: 62)

Agama Samawi atau bisa disebut dengan teologi langit, adalah laiknya sama seperti ilmu ketuhanan (teo-logi) yang lain, yang tidak lain merupakan rumusan keprihatinan sistematis dan pengumpulan pemikiran manusia tentang persoalan-persoalan ketuhanan yang terjadi pada kurun era atau penggal sejarah tertentu yang melingkupinya. Perbincangan soal ketuhanan dalam upaya ringkasan hanya pada wilayah agama samawi pada dasarnya adalah sebuah reduksi dan tidak pernah benar-benar representatif. Sebab, ia sangat rawan terselip klaim-klaim kebenaran agama (*religion truth claim*) dan keimanan-keimanan yang bersifat absolut dan hegemonik.

Sejarah lahirnya Islam sendiri sebagai salah satu agama samawi tidak mungkin dapat dipisahkan dengan tradisi monoteisme Semitik yang di dalamnya terdapat sejarah tradisi agama Yahudi dan kelahiran Agama Nashrani. Dengan menempatkan agama semitik ke dalam jalan sejarah yang satu, dapat dipahami bahwa terdapat tokoh-tokoh sakral yang secara estafet memiliki perjalanan sejarah keagamaan yang panjang hingga era lahirnya Nabi Muhammad yang secara bentuk organisasi identitas (*identity organization*) dianggap sekaligus sebagai kelahiran Agama Islam.

Kaitan dengan ayat 62 dari Q.S. al-Baqarah, kemudian memantik para mufassir khususnya, untuk menjelaskan lebih panjang bagaimana posisi teologis yang dimaksud dari ayat tersebut. Hal ini, tidak terlepas dari konsekuensi jaminan

eskatologis yang dalam ayat tersebut disebut akan mendapat keselamatan di sisi Allah Saw. kelak. Misalnya dapat kita lihat dari tafsir al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi al-Ta'wil al-Qur'an*. Di awal penafsiran ayat ini, al-Thabari memulai dengan menjelaskan tentang *Allāzīna Āmanū* bahwa mereka adalah orang yang membenarkan kerasulan Nabi Muhammad (*al-muṣadiqūn al-rasūlallah*) dan membenarkan atas apa yang dibawa olehnya tentang kebenaran dari Allah (*fi mā ātāhum bihī min al-haq min 'indillāh*). Sedangkan yang dimaksud dengan **الذين** **هادوا** di sini adalah mereka orang Yahudi. Adapun sebab mereka disebut orang Yahudi, karena ucapan mereka **«إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ»** dalam Q.S. al-A'raf ayat 156. Selanjutnya penjelasan tentang **وَالنَّصَارَى** yang dikutip dari pendapat Abu Ja'far. Bahwa secara lafdzhiyah, **"النصارى"** adalah bentuk kata plural (jamak), kata tunggalnya (*mufrād*) adalah **نصران**. Terdapat pendapat pula, bahwa mereka dinamakan begitu karena secara sosio-kultur mereka saling menolong di antara mereka. Namun, di antara bukti-bukti paling kuat dari sebab penamaan Naṣārā atau Naṣrānī adalah dari pendapat Ibn Abbas, Qatadah, dan Ibn Juraij, yaitu karena dinisbatkan kepada nama desa mereka yaitu Naṣirah (**ناصره**), sehingga penduduk desanya disebut **الناصريين** dan Nabi Isa sendiri sering disebut **"الناصري"** yaitu penduduk desa **ناصره**. Yang terakhir adalah Kaum **الصَّابِئِينَ** atau **الصَّابِئ** (dalam bentuk mufradnya) menurut pendapat Abu Ja'far adalah orang yang baru meninggalkan agamanya (yang lama), menuju agama lain (yang baru) sebagaimana

dinamakan murtad dalam tradisi Islam. Orang Arab biasa menyebut orang yang berpindah agama semacam itu dengan sebutan *Ṣābi'*. Al-Thabari menegaskan, ulama ahli takwil berbeda pendapat dalam hal ini, tentang siapa yang dikehendaki dari nama *Ṣābi'īn* ini. Sebagian mereka berkata, setiap orang yang keluar dari satu agama menuju ke tanpa agama, “Yang dikehendaki nama ini oleh Allah adalah kaum yang tidak memiliki agama.” Namun sebenarnya terdapat banyak sekali pendapat tentang kaum *Ṣābi'īn* yang dihimpun oleh al-Thabari dari banyak riwayat. Misalnya yang bersumber dari Mujahid yang mengatakan *Ṣābi'īn* adalah kaum antara Majusi dan Yahudi. Sedang yang bersumber dari Ibn Juraij, beranggapan bahwa mereka adalah suatu Kabilah kulit hitam dari Irak, mereka bukan Majusi, bukan Yahudi dan bukan Nashrani.¹⁸

Secara lebih sistematis, beragam pendapat tentang penafsiran *Allāzīna Āmanū*, Yahudi, Nasrani, dan Kaum *Ṣābi'īn* dalam Q.S. al-Baqarah [2] Ayat 62 ini, diterangkan oleh Muhammad Fakhruddin al-Razi dalam tafsirnya, *Mafātih al-Ghaib*.¹⁹ Banyaknya pendapat di kalangan para mufassir dalam menerjemahkan maksud *allāzīna āmanū* di sini menurut al-Razi disebabkan karena pada akhir ayat ini terdapat kalimat *man āmana billah wa al-yaum al-ākhir*. Lafadz *man āmana billah* di sini akan menentukan maksud dari *inna allāzīna āmanū*. Terlepas dari munasabah tersebut, secara bentuk kalimat, lafadz ini mengalami pengulangan kata

¹⁸ Muhammad Ibn Jarir Al-Thabary, *Jami' Al-Bayan Fi Al-Takwil Al-Qur'an*, cet. 1 (Mu'assasah al-Risalah, 2000), hlm. 143.

¹⁹ Fakhruddin Al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, cet. III (Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Araby, 2000), hlm. 535-536.

“*imān*” yang sama seperti dalam Q.S. al-Nisa’: 136 (). Dalam hal ini, Fakhrurazi menyimpulkan terdapat tiga pendapat, di antaranya:

Riwayat dari Ibn Abbas mengatakan yang dimaksud dengan *inna allazīna āmanū* adalah orang-orang yang beriman pada kenabian Isa sebelum pengutusan Nabi Muhammad seraya berlepas diri dari kebatilan ajaran Yahudi dan Nasrani. Contohnya seperti Quss bin Sa’idah, Pendeta Bahirah, Habib bin al-Najjar, Zaid bin ‘Amr bin Nufail, Waraqah bin Nufail, Salman al-Farisi, Abu Dzar al-Ghifari, dan Wafd al-Najasyi. Jadi, seolah-olah ayat ini berkata, “Sesungguhnya orang-orang yang beriman sebelum pengutusan Nabi Muhammad dan orang-orang yang berada dalam kebatilan Agama Yahudi dan Nasrani, siapa saja yang beriman kepada Nabi Muhammad setelah ia diutus, dan kepada Allah serta hari akhir, maka mereka mendapat pahala dari sisi Allah Swt.

Pendapat kedua dari Sufyan al-Tsauri. Ia menisbatkan penafsiran ayat ini pada awal surat al-Baqarah. Di mana Allah menjelaskan secara berurutan, tentang sifat keimanan orang-orang munafik, Nashrani, dan Kaum Şābi’in. Sehingga seolah-olah dalam ayat ini Allah mengatakan, setiap dari mereka yang sadar dan menjalankan iman dengan sebenar-benarnya akan berubah status menjadi mukminin.

Pendapat ketiga berangkat dari ulama mutakallimin. Yang dimaksud dari *innallazīna āmanū* adalah orang-orang yang telah beriman kepada Nabi Muhammad kemudian mereka mempertahankan keimanannya hingga akhir hayat.

Selanjutnya penafsiran tentang الَّذِينَ هَادُوا, dengan segala kompleksitasnya, al-Razi merumuskannya menjadi tiga pendapat; *pertama*, pendapat dari Ibn Abbas. Mereka disebut Yahudi karena, ketika mereka bertaubat dari menyembah sapi, mereka berkata «إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ» (Q.S. al-A'raf: 156). *Kedua*, penamaan Yahudi dinisbatkan kepada Yahudza, anak pertama dari Ya'kub. Huruf *zal* (ذ) kemudian diubah menjadi *dal* (د). Sesungguhnya orang Arab apabila mendengar nama-nama 'Ajam, mereka mengubah sebagian huruf-hurufnya. *Ketiga*, pendapat dari Abu 'Amr bin al-'Ala'. Mereka dinamakan Yahudi karena mereka mengubah (يَهَوُّوْنَ) bacaan Taurat.

Berikutnya penafsiran tentang النَّصَارَى, dari sekian banyak riwayat dirumuskan menjadi tiga, di antaranya; *pertama*, Nabi Isa diturunkan di desa yang bernama "Nāṣirah". Maka penamaan Naṣrāni dinisbatkan padanya. Ini adalah pendapat dari Ibn Abbas, Qatadah, dan Ibn Juraij. *Kedua*, karena mereka senang saling menolong di antara mereka sendiri. *Ketiga*, karena Nabi Isa mengatakan kepada mereka «مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ» dalam Q.S. Ali Imran: 52.

Yang terakhir adalah tentang Kaum Ṣābi'īn. Di kalangan mufasir sendiri, terdapat banyak *qaul* dari madzhab tafsir mereka dalam mendefinisikan kaum sabi'in. Di antaranya dapat disimpulkan ke dalam tiga pendapat; *pertama*, riwayat dari Mujahid dan Hasan mengatakan, mereka adalah golongan Majusi dan Yahudi yang tidak memakan sembelihan-sembelihan (hewan ternak) dan tidak menikahi wanita-wanita mereka. *Kedua*, pendapat Qatadah menyatakan, mereka adalah kaum

yang menyembah malaikat dan sholat kepada matahari lima kali dalam sehari. Dikatakan juga, bahwa jumlah agama di dunia ada lima: empat datang dari setan (Şābi'īn yang menyembah malaikat, Majusi menyembah api, orang-orang musyrik yang menyembah berhala, Yahudi dan Nasrani), dan satu datang dari Allah Swt. *Ketiga*, adalah pendapat paling dekat, yang mengatakan Şābi'īn adalah kaum yang menyembah bintang-bintang. Kemudian pendapat ini terbagi lagi ke dalam dua poros: *pertama*, adalah mereka yang mengatakan sesungguhnya pencipta alam semesta adalah Allah Swt. Dan Ia memerintahkan untuk memuliakan bintang-bintang serta menjadikannya sebagai kiblat dalam sholat dan berdoa. *Kedua*, berpendapat Allah Swt. sebagai pencipta seluruh alam semesta, tetapi bintang-bintanglah yang mengatur alam semesta, termasuk dalam hal kebaikan dan keburukan, sehat dan sakit, sekaligus yang menciptakannya. Maka wajib bagi manusia memuliakannya karena ia adalah tuhan pengatur, yang mengatur alam seluruhnya dan ia sendiri juga menyembah Allah Swt. madzhab yang berpendapat demikian ini dinisbatkan kepada kaum Kildaniyyin, yaitu kaum Nabi Ibrahim.²⁰

3. Penafsiran “Iman” dalam Q.S. al-Baqarah [2] Ayat 62

... مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا ...

“... siapa saja (di antara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari akhir, dan melakukan kebajikan ...” (Q.S. al-Baqarah [2]: 62)

²⁰ Sekitar tahun 1900 SM, Nabi Ibrahim diutus kepada Kaum Kaldan atau Kildan yang berada di Kota 'Ur yang sekarang menjadi Irak. Kota 'Ur berada di sebelah selatan tepi sungai Furat, sekitar jarak 150 kilometer sebelah barat Kota Bashrah. Lihat, Iqbal Harahap, *Ibrahim As. Bapak Semua Agama* (Tangerang: Lentera Hati, 2014), hlm. 48.

Secara umum, ayat ini dipahami hanya sebatas menjelaskan tentang siapa yang dimaksud Yahudi, Nasrani dan Ṣābi'īn di sini, yang mendapat garansi keselamatan akhirat dari Allah Swt. Atas dasar dorongan apologetik, ayat ini menjadi menarik untuk dijelaskan mengenai posisi kaum-kaum tersebut agar kebenaran ajaran yang dibawa Nabi Muhammad tidak pertanyakan ulang (diragukan). Bahwa *īmān* yang dimaksud dalam redaksi ayat tersebut adalah iman yang sesuai dengan rukun iman yang telah dirumuskan sejak lama oleh para ulama muhaddisin dan fuqaha'. Di mana, rukun imanlah yang menjadi tiket utama masuk surga. Ia tidak bisa negasikan dan diambil secara sepotong atau sebagian saja (*partial*), melainkan harus menyeluruh (*totality*) keenam-enamnya. Sehingga bagi kaum Yahudi, Nasrani, dan Ṣābi'īn hampir mustahil bersyahadah atas kerasulan Nabi Muhammad Saw karena faktor historis yang membentang. Lebih dari itu, pada saat ini, Yahudi dan Nasrani telah menjadi sebuah agama yang tentunya, tidak hanya berbeda prinsip secara teologis, tetapi tidak mungkin disejajarkan secara paralel dengan Agama Islam dalam meraih keselamatan dan kebahagiaan akhirat.

Redaksi hadis terkait persoalan ini misalnya terdapat di dalam Sahih Muslim:

وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَرُهَيْزُ بْنُ حَرْبٍ، جَمِيعًا عَنِ ابْنِ عُثَيْبَةَ، قَالَ رُهَيْزُ:
 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبرَاهِيمَ، عَنْ أَبِي حَيَّانَ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ جَرِيرٍ،
 عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا بَارِزًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ
 رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكِتَابِهِ،
 وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الْآخِرِ»

Artinya: Diceritakan dari Abu Bakar bin Abi Syaibah, Zuhrah bin Harb, semuanya dari Ibn 'Ulaiyah, Zuhair berkata: "Diceritakan dari Ismail bin Ibrahim, dari Abi Hayyan, dari Abi Zur'ah bin 'Amr bin Jarir, dari Abu Hurairah," berkata: "Suatu ketika Rasulullah Saw. sedang berkumpul dengan banyak orang, kemudian ada seorang lelaki yang mendatanginya. Lalu ia berkata, "Wahai Rasulullah, apa 'iman' itu?" beliau menjawab, "yaitu iman kepada Allah, malaikat Allah, kitab-kitab Allah, hari perjumpaan dengan Allah, utusan-utusan Allah, dan kepada hari akhir."²¹

Hadis di atas, menjadi dasar dalil perumusan rukun iman berjumlah enam, yang terus dipegang kokoh hingga saat ini oleh mayoritas umat muslim. Sementara itu, dapat dilihat, Q.S. al-Baqarah [2] ayat 62 ini mengandung dua kata *īmān* di dalamnya, yang menuntut dapat dipetakan secara lebih egaliter dan dapat dikaitkan dengan keimanan dari kaum lainnya. Sedang di sisi lain, kenyataan redaksi ayat menyebut syarat mendapat keselamatan hanya cukup beriman kepada Allah dan hari akhir saja (مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ), disusul dengan beramal saleh sebagai pendukungnya (وَعَمِلَ صَالِحًا). Tafsir *Jami' al-Bayan fi al-Ta'wil al-Qur'an* karya Ibn Jarir al-Thabari misalnya, menafsirkan *imān* (مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) dengan merujuk pada penafsiran tentang keimanan di awal surat al-Baqarah ayat 3 (الَّذِينَ (يُؤْمِنُونَ)).²² Di sini, al-Thabari banyak meriwayatkan dari pendapat-pendapat para

²¹ Muslim Ibn Hujaj Al-Qusyairi, *Sahih Muslim* (Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Araby, n.d.), hlm 39.

²² Al-Thabary, *Jami' Al-Bayan Fi Al-Takwil Al-Qur'an*, hlm. 143

sahabat mengenai iman, di antaranya dari Ibnu ‘Abbas, Utsman bin Salih al-Sahmi, Amar bin Hasan, mereka semua menafsirkan “imān” adalah “al-Taṣḍīq”. Sedangkan riwayat dari Ma’mar dan Zuhri mengatakan “imān” adalah perbuatan (عمل).²³

Sementara itu, menurut Ibn Katsir dalam tafsirnya, menukil pendapat dari Ibn Abbas dikatakan bahwa setelah ayat ini, turun ayat berikutnya yakni Q.S. Ali-Imran [3]: 85 (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ).

Hal ini, memuat indikasi ketentuan tentang tidak akan diterimanya jalan manapun dan amal apapun kecuali sesuai dengan ajaran syariat Nabi Muhammad yang dibawa setelah beliau diutus menjadi Nabi. Adapun sebelum masa pengutusan Nabi Muhammad, setiap kaum selama mereka mengikuti ajaran Nabinya masing-masing di zamannya maka mereka tetap akan mendapat petunjuk (هدى), jalan (سلييل), dan keselamatan (نجاه).²⁴ Sedang pendapat dari Fakhruddin al-Razi, makna مَنْ أَمَّنْ

بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ di sini bahwa keempat golongan ini (, jika mereka beriman kepada Allah, mereka akan mendapatkan pahala di akhirat. Hal ini agar menunjukkan bahwa semua tuhan-tuhan yang dibuat mereka adalah menyesatkan. Jika mereka mau meninggalkan kesesatan itu, dan beriman kepada agama yang benar, maka Allah akan menerima keimanan dan ketaatan mereka. Menurut al-Razi, konsekuensi dari beriman kepada Allah di sini adalah termasuk wajib beriman kepada utusan-utusan Allah, dan konsekuensi dari beriman kepada hari akhir adalah

²³ Al-Thabari, jld. 1, hlm. 234

²⁴ Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Aḥim*, (Dar al-Ṭhayyibah: 1999), hlm. 285.

beriman kepada segala hukum-hukum akhirat. Keduanya telah menggabungkan antara segala sesuatu yang berhubungan dengan agama dalam hal taklif, dan dalam hal akhirat, termasuk pahala dan siksa.²⁵

4. Diskursus Iman dan Islam: Muhammad Syahrur dan Pemikirannya

Persoalan tentang iman dan Islam secara teoritik selalu dikaitkan dengan dan bermuara pada rukun-rukunnya. Rukun-rukun iman dan Islam digali oleh para ulama fuqaha' dan muhaddis melalui hadis-hadis Nabi Saw. Karena itu, ilmu ini dianggap klasik. Hal ini kemudian membawa diskursus iman dan Islam kepada anggapan sebagai sesuatu yang mapan dan tidak 'tersentuh' sedikitpun. Walaupun tersentuh, paling tidak hanya berbentuk narasi-narasi yang menjelaskan lebih panjang saja, dan lebih bersifat pengulangan-pengulangan.

Di tengah situasi yang dianggap final ini (atau stagnan?), muncul sosok pemikir dari Syiria, Muhammad Syahrur. Ia lahir pada 11 April 1938 di Syiria.²⁶ Perjalanan intelektualnya sebelum menjadi pemikir besar seperti sekarang begitu panjang. Namun begitu, jalan studinya sejak di jenjang strata satu hingga doktornya sebenarnya bukan tentang disiplin keislaman, tetapi teknik.²⁷ Karena sejarah pendidikannya yang 'menyimpang' itu, kemunculan Syahrur sebagai pemikir (yang sering dilabeli) liberal memang cukup mengejutkan. Tidak sedikit yang menolak mentah-mentah pemikirannya karena dianggap tidak memiliki kapasitas berbicara

²⁵ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, (Berit: Ikhyat' al-Turos al-Arabi), hlm. 537.

²⁶ Muhammad Syahrur, *Al-Kitab Wa Al-Qur'an: Qira'ah Al-Mua'shirah*, terj (Damaskus: al-Ahali li al-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1991), hlm. 5.

²⁷ Azhari Andi, Luqman Hakim, and Mutawakkil Hibatullah, "Reinterpretasi Sunnah (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur Terhadap Sunnah)," *Living Hadis* 1, no. 1 (2016), <https://doi.org/http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/Living/article/view/1069/975>, hlm. 82.

tentang disiplin keislaman. Syahrur mulai tertarik dan menaruh konsentrasi lebih pada seputar diskursus keislaman saat ia menjalani program doktoralnya di Ireland National University. Ia mulai mengkaji dan mendalami al-Qur'an melalui pendekatan linguistik, filsafat, dan sains modern.²⁸

Syahrur hadir dengan pandangan-pandangan barunya. Pemikiran-pemikirannya banyak dikaji oleh berbagai kalangan. Namun demikian, tidak seperti sebagian pemikir lainnya yang hanya menggelindingkan 'bola panas' di tengah lahan intelektual, Syahrur memiliki dasar pengetahuan yang kokoh dan basis epistemologis yang kuat. Setidaknya ada empat buku yang ditulisnya; *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qira'ah al-Mu'āṣirah* (1992), *Dirāsāh Islāmiyyah al-Muāṣirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'* (1994), *al-Islām wa al-Imān: Manzūmat al-Qiyam* (1996), dan *Naḥwa Ushūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi: Fiqh al-Mar'ah* (2000).²⁹ Selain tulisannya dalam bentuk buku di atas, Syahrur juga menulis beberapa artikel lainnya yang diterbitkan di beberapa jurnal dan majalah, seperti: "Islam and The 1995 Beijing World Conference on Women: dalam *Kuwaiti News Paper* yang kemudian diterbitkan menjadi sebuah buku dengan judul *Liberal Islam: A Sourcebook* (1998), "The Devine Text and Pluralism in Muslim Societies," dalam *Muslim Politic Report*, berikutnya "*Mītsāq al'Amal al'Islāmy*" (1999) terbitan al-Ahali Publishing House (penerbit keempat buku induknya).³⁰ Melalui karya-karyanya di ataslah Syahrur memformulasikan pemikiran monumental yang

²⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, disertasi (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 95.

²⁹ Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), hlm. xiv.

³⁰ Sahirun Syamsuddin, "Konsep Wahyu Al-Qur'an Perspektif M. Syahrur," *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 1, no. 1 (2000). hlm. 48.

mengembangkan dunia ortodoksi intelektual muslim.³¹ Di antara keempat bukunya di atas, *al-Islām wa al-Imān: Manzūmat al-Qiyam* adalah karya yang membahas dan menggugat kemapanan paradigma iman dan Islam selama ini.³² Pembacaannya melalui metode linguistik di dalamnya terlihat sangat tajam. Mungkin inilah yang diwarisi oleh Syahrur dari disiplin teknik dan matematika yang ditempuh dalam karir studinya.

Teori “*Taklifiyah*” dan “*Ghoiru Taklifiyah*”

Rukun iman di dalam kitab-kitab ushul, atau disiplin fiqh, maupun *al-adābiyyat al-islāmiyyah* atau *ulūm al-dīniyyah* (kitab-kitab keislaman) telah ditetapkan dan disepakati berjumlah enam, yakni; iman kepada Allah, kepada malaikat Allah, kitab-kitab Allah, rasul-rasul Allah, hari akhir, dan ketetapan Allah (*qada’* dan *qadar*). Pada bab ini kita akan memperhatikan ayat-ayat yang berbicara tentang *īmān*, Islam dan beberapa kata derivasinya.

Mari kita perhatikan berikut adalah ayat-ayat yang memuat kata “iman” dan “Islam” namun memiliki makna yang berbeda;

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ

³¹ Dari sekian banyak teori yang dilahirkan, “Teori Hudūd” (*the theory of limits*) merupakan induknya. Teori hudūd (dalam bahasa Indonesia: teori batas), merupakan sebuah teori yang bersumber dari keilmuan eksakta. Syahrur menggunakan teori ini untuk memahami al-Qur’an yang ia sebut sebagai Tanzil al-Hakim terutama terkait dengan persoalan *muhkamāt* atau ayat-ayat hukum. Dengan teori ini kemudian terlihat perbedaan epistemologis antara al-Kitab dan al-Qur’an, atau *Kitāb al-Risālah* dan *Kitāb al-Nubūwah* sebagai konsekuensi logis dari batas-batas hukum dari Allah (*hudūdullah*). Abdul Mustaqim, “Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran Alquran,” *Studi Alquran Dan Hadis* 1, no. 1 (2017), <https://doi.org/http://journal.staincurup.ac.id/index.php/alquds>. hlm. 6.

³² Lihat Muhammad Syahrur, *Al-Islam Wa Al-Iman: Mandzumat Al-Qiyam* (Damaskus: al-Ahali li al-Thaba’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1996).

“*Sesungguhnya laki-laki dan perempuan muslim, laki-laki dan perempuan mukmin ...*” (Q.S. al-Ahzab [33]: 35)

عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مَسْلَمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ ...

“*Jika Nabi menceraikanmu, boleh jadi Tuhan akan memberi ganti kepadanya dengan istri-istri yang lebih baik dari kamu, yang muslimah, dan yang mukminah ...*” (Q.S. al-Tahrim [66]: 5).

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ

...

“*Orang-orang Arab Badui berkata, “Kami telah beriman.” Katakanlah (Muhammad) “Kamu belum beriman, tetapi berkatalah kami telah tunduk (Islam) ...*” (Q.S. al-Hujurat [49]: 14

Berdasarkan ayat-ayat di atas, kita dapat mengetahui tentang tiga hal. *Pertama*, bahwa iman dan islam adalah dua hal yang memiliki makna epistemologis yang berbeda. *Kedua*, kata islam selalu lebih dulu disebutkan daripada iman. *Ketiga* – tetapi, secara bobot (*moral value*) iman lebih berat daripada islam.

Bagi kelompok skripturais³³ rukun Islam telah final dengan lima prinsip di mana tidak akan ‘selamat’ orang yang tidak menegakkannya; *syahādatain*, shalat, zakat,

³³ Syahrur membagi pemikiran Arab kontemporer ke dalam dua peta besar yaitu: kelompok skripturalis-literalis dan kelompok yang mempropagandakan sekularisme dan modernitas. Kelompok pertama, menurut Syahrur, adalah kelompok yang terbelenggu dengan warisan masa lalu. Hasil pemikiran dari para pendahulu dianggap menyimpan kebenaran absolut. Sedang kelompok kedua, lebih lantang menyerukan modernitas di tengah masyarakat Arab. Padahal, menurut Syahrur, persoalan Arab saat ini bukanlah tentang sekularisme tetapi demokrasi. M. Zainal Abidin, “Reformulasi Islam dan Iman: Kembali Kepada *Tanzil Hakim* dalam Perspektif Muhammad Syahrur,” *Millah* 1, no. 1 (2003), <https://doi.org/https://journal.uui.ac.id/Millah/article/view/6059/5474>. hlm. 110.

puasa, dan haji. Untuk lebih lanjut, mari kita perhatikan ayat-ayat di bawah ini yang menyebut iman atau orang beriman di dalamnya:

..... فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا

“... *Sesungguhnya sholat adalah kewajiban yang ditentukan waktunya bagi orang-orang beriman.*” (Q.S. al-Nisa [4]: 103)

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

“... (yaitu) *Orang-orang yang beriman kepada yang Gaib dan mendirikan sholat dan menginfakkan sebagian rezeki mereka.*” Q.S. al-Baqarah [2]: 3).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ

“*Wahai orang-orang yang beriman diwajibkan atas kalian berpuasa ...*” (Q.S. al-Baqarah [2]: 183)

Kita dapat perhatikan bahwa ayat-ayat kewajiban (yang termuat dalam rukun Islam) di atas dibebankan kepada orang mukmin (iman) bukan orang muslim (Islam). Menurut Muhammad Syahrur, perintah-perintah Allah yang sifatnya berlawanan dengan fitrah manusia, misalnya seperti ketiga perintah di atas (sholat, zakat, puasa) juga perintah-perintah lain yang berlawanan dengan naluri fitri manusia seperti berjihad (Q.S. al-Hujurat [29]: 15), berperang (Q.S. al-Baqarah [2]: 216), qishas (Q.S. al-Baqarah [2]: 178), dan sejumlah perintah lainnya ditujukan pada orang-orang mukmin, bukan muslim. Perintah-perintah ini oleh Syahrur kemudian disebut dengan “Taklifiyah”.³⁴ Satu contoh perintah menunaikan zakat

³⁴ Syahrur, *Al-Islam Wa Al-Iman: Mandzumat Al-Qiyam*, hlm. 36-37.

misalnya. Mengeluarkan harta yang Allah sendiri tetapkan rasa cinta manusia kepadanya adalah bentuk perbuatan yang berlawanan dengan naluri manusia. “*Dan kamu mencintai harta benda dengan kecintaan yang berlebihan.*” (Q.S. al-fajr [89]: 20). Oleh karena itu redaksi *mukhatabnya* ditujukan kepada orang mukmin. Begitupun ayat-ayat perintah tentang puasa, sholat, haji, dan lain sebagainya. Mari kita perhatikan ayat di bawah ini:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ

“*Sesungguhnya orang-orang yang beriman hanyalah orang-orang yang percaya (iman) kepada Allah dan rasul-Nya, kemudian mereka tidak ragu dan berjihad dengan harta dan jiwa mereka di jalan Allah. Mereka itulah orang-orang yang benar.*” (Q.S. al-Hujurat [49]: 15).

Sementara itu, pada sisi yang lain, ayat-ayat yang ditujukan kepada (redaksi) orang muslim adalah sesuatu yang sejalan dengan fitrah manusia. Hal ini oleh Syahrur disebut “Ghoiru Taklifiyah”. Dan bukti ini berlanjut pada argumen bahwa Islam tidak hanya terbatas pada pengikut Nabi Muhammad Saw. Beberapa ayat di bawah ini misalnya:

فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ

“(Nuh berkata) *Jika kamu berpaling (dari peringatanku), aku tidak meminta upah sedikitpun darimu. Upahku tidak lain hanyalah dari Allah belaka, dan aku*

diperintah untuk menjadi orang yang berserah diri (muslim).” (Q.S. Yunus [10]: 72)

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ
“Ibrahim bukanlah orang Yahudi dan bukan Nasrani, tetapi dia adalah orang yang lurus dan muslim, dia tidak termasuk orang-orang musyrik.” (Q.S. Ali Imran [3]: 67).

رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ

“(Yusuf berkata), ‘Ya Tuhanku, sesungguhnya Engkau telah menganugerahkan kepadaku sebagian kerajaan dan telah mengajarkanku sebagian ta’bir mimpi. (Ya Tuhan) Pencipta langit dan bumi. Engkaulah pelindungku di dunia dan akhirat, wafatkanlah aku dalam keadaan Islam dan golongkanlah aku dengan orang-orang yang salih.’” (Q.S. Yuusuf [12]: 101).

وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ
إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ

“Dan Ibrahim telah mewasiatkan ucapan itu kepada anak-anaknya, demikian pula Ya’kub. (Ibrahim berkata), ‘Hai anakku, sesungguhnya Allah telah memilih agama ini bagimu, maka jangan kamu mati kecuali dalam keadaan muslim.’” (Q.S. al-Baqarah [2]: 132).

فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ

“Lalu, Kami keluarkan orang-orang beriman yang berada di negeri Kaum Luth itu. Dan, Kami tidak mendapati di dalamnya kecuali sebuah rumah dari orang yang berserah diri (muslim).” (Q.S. al-Dzariat [51]: 35-36).

وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا
مُسْلِمِينَ

“(Tukang sihir Fir’aun berkata) ‘Dan kamu tidak dapat menyalahkan kami karena kami telah beriman kepada ayat-ayat Tuhan kami ketika ayat-ayat itu datang kepada kami. Ya Tuhan kami, limpahkan kesabaran kepada kami dan wafatkan kami dalam keadaan muslim.’” (Q.S. al-A’raf [7]: 126).

وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ
الْعَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ

“Dan Kami memungkinkan Bani Israil meintasi laut, lalu diikuti oleh Fir’aun dan bala tentaranya untuk menganiaya dan menindas mereka. Hingga ketika Fir’aun hampir tenggelam dia kemudian berkata, ‘Saya beriman bahwa tidak ada Tuhan kecuali Tuhan yang dipercayai oleh Bani Israil dan saya termasuk orang-orang yang berserah diri (muslim).’” (Q.S. Yunus [10]: 90).

فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ
اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

“Tatkala Isa mengetahui keingkaran mereka, dia berkata, “Siapakah siapakah yang akan menjadi penolongku untuk agama Allah?’ Para Hawariyin berkata, ‘Kami yang menjadi penolong-penolong Allah, kami beriman kepada Allah, dan saksikanlah bahwa kami adalah orang yang muslim.’” (Q.S. Ali-Imran [3]: 352).

Pemahaman yang dapat kita ambil dari serangkaian ayat-ayat di atas adalah bahwa Nabi Nuh, Nabi Ibrahim, Nabi Yusuf, Nabi Ya'kub, Nabi Luth, Fir'aun dan Tukang Sihirnya, Hawariyyun (sahabat-sahabat setia Nabi Isa) adalah seorang muslim. Jika hal ini didasarkan pada perumusan rukun Islam, maka seharusnya mereka tidak dikatakan muslim, karena jelas tidak memenuhi poin-poin kerukunan; *syahadatain*, sholat, zakat, puasa, dan haji. Karena itu, menurut pendapat Syahrur Islam tidak tertentu hanya pada pengikut Nabi Muhammad Saw.

Jika rukun Islam selama ini dianggap hanya seputar persoalan ritual saja, maka seolah akan bertentangan dengan apa yang disampaikan dalam al-Qur'an. Agama yang diridhai Allah hanyalah Islam. Agama lain tidak mungkin diterima, karena bukan berasal dari-Nya. Tetapi perlu dicatat, agama Islam menurut Allah adalah agama yang fitrah insaniyyah (yang sesuai, sejalan dan tidak bertentangan dengan naluri manusia) sebagaimana ayat di bawah ini Allah berfirman:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ
ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

“Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); sesuai fitrah Allah, karena Dia telah menciptakan manusia sesuai dengan (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada penciptaan Allah. Itulah agama yang lurus, tetapi manusia banyak tidak mengetahui.” (Q.S. al-Rum [30]: 30).

Berdasarkan ayat di atas, jelas Allah memberitakan agama dari-Nya adalah yang tidak bertentangan dengan sifat naluri manusia. Maka rukun Islam pun harusnya bersifat fitri. Nah, apakah puasa misalnya, sesuai dengan naluri manusia?

Tidak. Manusia menurut fitrahnya membutuhkan makan dan minum baik untuk keinginan semata maupun untuk keberlangsungan hidupnya. Ini semua adalah argumen untuk menguji rukun Islam. Lalu bagaimana rukun Islam yang dirumuskan oleh al-Qur'an? Syahrur mengatakan ayat di bawah ini adalah landasan rukun Islam yang benar menurut al-Qur'an:

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

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang Yahudi, Nasrani, dan Šābi’īn yang beriman kepada Allah, Hari Akhir, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran bagi mereka, dan tidak pula bersedih hati.” (Q.S. al-Baqarah [2]: 62).

Sampai di sini, atas dasar ayat di atas, yang sesuai dengan penelitian penulis, Syahrur berpendapat Tanzil al-Hakim (al-Qur'an) sendiri telah meletakkan rumusan rukun Islam berjumlah tiga yaitu;

1. Iman penerimaan atas eksistensi Allah
2. Iman sebagai penerimaan atas Hari Akhir (termasukatas Hari Kebangkitan)
3. Amal saleh.

Ketiga rukun di atas memiliki dua sisi makna: teoritis dan praktis. Secara teoritis mengharuskan iman kepada Allah dan Hari Akhir tanpa pengecualian. Sedang secara praktis, iman tersebut harus dibersamai dengan tindakan nyata berupa amal saleh.

B. DEFINISI AGAMA

Definisi tentang agama, dalam berbagai alasan, merupakan sebuah pertanyaan yang sulit disepakati secara universal sampai saat ini. Di salah satu sebabnya adalah, apakah ia harus diejawantahkan berdasarkan teori-teori, atautkah pengalaman intuisi. Keduanya sama-sama tidak terlepas dari intrinsik subyektivitas. Sementara, pengetahuan menuntut obyektivitas sebagai basis yang konkrit bagi ilmu pengetahuan. M. Quraish Shihab memandang bahwa mendefinisikan agama, dalam kenyataan pluralitas di dunia ini, sangat tidak mudah. Belum lagi jika hal itu amat dipengaruhi oleh ukuran pemahaman seseorang pada suatu ajaran tertentu. Catatan sejarah gereja di Eropa sebagai salah satu contoh perubahan pandangan sebagian ilmuwan dan banyak masyarakat Eropa berdasarkan hakikat dan peran agama.³⁵

Secara Epistemologis, kata agama kerap kali digunakan secara general ketimbang pelafalan *igama* atau *ugama* dalam versi lain.³⁶ Kata “agama” berasal dari bahasa Sansekerta. Bahasa Sansekerta sendiri merupakan rumpun bahasa antara Indo-Jerman, dalam arti kata *a* yaitu “tidak”, dan *gama* berarti “kacau”. Sehingga, tujuan ontologis dari adanya agama itu sendiri adalah sebagai pedoman (*guidelines*) untuk membimbing manusia supaya tidak kacau dalam menjalani dan memaknai kehidupan. Senada dengan apa yang diterangkan Karen Armstrong

³⁵ Ketika pengaruh gereja di Eropa menindas para ilmuwan yang dari banyak penemuan-penemuan sains mereka dianggap bertentangan dan melawan kitab suci, para ilmuwan tersebut pada akhirnya lebih memilih menjauhi dan meninggalkan agama. Quraish Shihab, *WAWASAN AL-QURAN: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Cet VIII (Bandung: Mizan, 1998). hlm. 375.

³⁶ Kata agama memiliki pelafalan yang beragam di berbagai daerah, misalnya pelafalan “igama” yang mungkin sering terdengar di daerah Jawa Barat. Di Sumatera Utara dan Semenanjung Melayu lebih terdengar dengan pelafalan “ugama”. Sementara di Jawa tengah dan Jawa Timur menggunakan pelafalan yang lebih umum yaitu “agama”. Tetapi di luar batas bahasa Indonesia, ketika ia menyebar ke daratan Eropa, maka pelafalannya juga berbeda. Di Belanda disebut dengan *religie*, sedang di Inggris menjadi *religion* atau *religious*. Sofyan Sauri and Herlan Firmansyah, *Filsafat Ilmu Pendidikan Agama* (Bandung: Arfino Raya, 2019). hlm. 115

dalam “Sejarah Tuhan”, bahwa kesadaran manusia ketika pertama kali menyaksikan keadaan dunia yang serba dipenuhi oleh misteri, menjadikan mereka menyadari bahwa ada realitas di luar sana yang tidak mampu dijangkau oleh usaha manusia. Sehingga kesadaran untuk meyakini sesuatu yang sakral kemudian terbentuk dan diimani sebagai yang agung dan yang mutlak dengan harapan mendapat petunjuk dan bimbingan spiritual.³⁷

Hal ini juga dikemukakan oleh seorang filsuf pragmatisme kelahiran Amerika, William James. Ia menegaskan bahwa manusia sebagai makhluk yang selalu beragama, “Selama manusia masih memiliki naluri cemas dan mengharap, selama itu pula ia beragama (berhubungan dengan Tuhan).” Itulah sebabnya, mengapa perasaan takut dan kekhawatiran manusia menjadi salah satu faktor terbesar bagi manusia untuk selalu membutuhkan agama.³⁸

Edward Burnett Tylor³⁹ misalnya, sebagai seorang yang *concern* terhadap konsep dan studi ketuhanan, beranggapan bahwa setiap definisi tentang agama akan terucap sesuai dengan keyakinan pribadi yang alami. Oleh karena itu, definisi agama tidak bisa hanya sebatas percaya kepada Tuhan, sebagaimana yang dilakukan oleh Kristian atau Yahudian. Pernyataan semacam ini justru hanya akan mendiskriminasi kelompok lain di luar mereka.⁴⁰ Tylor kemudian merumuskan

³⁷ Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan*, Terj (Bandung: Mizan, 2018). hlm. 20.

³⁸ Shihab, *WAWASAN AL-QURAN: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*. hlm. 376.

³⁹ Biografi yang lengkap tentang Edward Burnett Tylor ditulis oleh Robert Ranulf, *Tylor* (London: Chapman and Hall, 1936). R.R. Marett merupakan salah seorang murid Tylor sekaligus seorang teorisi tentang agama yang membela pendapat-pendapat Tylor. Sejarah hidup Tylor secara lebih ringkas dapat ditemukan pada tulisan Andrew Lang, seorang yang lebih mengklaim dirinya sebagai teman dan kritikus Tylor daripada sebagai pengikutnya. Tulisan ini sendiri dipersembahkan sebagai kado ulang tahun Tylor ke-75. Lihat Andrew Lang, *Edward Burnett Tylor* (Oxford: Clarendon Press, 1907), hlm. 1-15.

⁴⁰ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, Terj (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), hlm. 45

definisi agama dalam versinya sendiri yang menurutnya lebih objektif dan dapat diterima secara universal, bahwa agama, dalam pandangannya adalah “keyakinan terhadap sesuatu yang spiritual”.⁴¹

Konsepsi spiritual itu sendiri merupakan satu-satunya alasan yang mendasar bagi suatu keyakinan untuk lahir. Walaupun mungkin, kita dapat menemukan kesamaan dan kemiripan di setiap agama-agama, namun karakter yang satu-satunya melekat di dalam setiap agama, baik kecil maupun besar, modern atau purba, marginal maupun mayoritas adalah keyakinan terhadap sesuatu yang spiritual yang berpikir, berperilaku dan berperasaan sebagaimana manusia.⁴²

1. Definisi *al-Dīn* dan *al-Islam* dalam Terminologi Para Ahli

Diksi “*al-Dīn*” dalam bahasa arab memang lebih sering digunakan dalam pengertiannya sebagai agama, disamping kata *millah* yang secara epistemologis juga berarti agama. Dalam dataran epistemologis, banyak ulama’ mengembangkan terma *al-Din* dengan metode dan pendekatan tafsir tematis. Sebagaimana Quraish Shihab menerangkan

Deduksi penafsiran tentang agama semacam itu juga dilakukan oleh Muhammad Syahrur. Ia menguraikan bahwa, kata *al-Din* berasal dari kata “دين” yaitu, “الإتيان” (mengikuti atau menaati), dan “الذل” (merendahkan). Maka *al-Dīn* berarti ketaatan, sehingga dari kata itu kemudian lahir kata المدينة dan المدنية. Konsepsi kata المدينة itu sendiri memiliki makna bahwa terdapat undang-undang atau

⁴¹ Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, ed. John Murray, cet. II (New York: Dover, 2016), hlm. 2

⁴² Pals, *Seven Theories of Religion*.

aturan yang dapat dijalankan, diikuti dan ditaati secara kolektif dan koordinatif di dalamnya. Dalam konteks hukum, firman Allah SWT. { ملك يوم الدين } dapat ditafsirkan sebagai “Raja di hari penghakiman.”⁴³ Maka kata “*al-Dīn*” dalam konteks Agama Islam memiliki makna sesuatu yang dapat mendekatkan manusia kepada Allah dalam pengertian terhindarnya manusia dari sifat-sifat kebinatangan, serta meniscayakannya untuk selalu taat kepada Allah. Hal ini menjadi semakin jelas manakala kita melihat bagaimana secara etimologis kata “*al-Dīn al-Islam*” berkembang dalam berbagai derivasinya seperti panjang lebar diuraikan oleh Syed Muhammad al-Naquib al-Attas dalam bukunya *Islam Secularism and Philosophy of the Future*. Al-Attas, menyimpulkan makna utama *al-Dīn* menjadi empat bagian: (1) *keadaan berhutang*; (2) *penyerahan diri*; (3) *kuasa peradilan*; (4) *kecenderungan alami*. Makna-makna tersebut menurut al-Attas memiliki konteksnya sendiri-sendiri yang pada gilirannya membawa pada maksud keyakinan, kepercayaan, perilaku, dan ajaran yang diikuti oleh seseorang secara individu maupun kelompok. Kata *al-Dīn* berasal dari kata *dāna* kemudian berkembang menjadi banyak derivasi serta etimologi lainnya seperti: *dayn* (hutang), *daynūnah* (penghakiman), *idānah* (hukuman), *madīnah* (suatu kota), *maddana* (membangun), *tamaddun* (yang berperadaban) di mana kesimpulan akhirnya, proses kehidupan agama tidak lain adalah proses pemberadaban, *maddana*, yang akan menghasilkan kebudayaan dan peradaban, *tamaddun*.⁴⁴

⁴³ Muhammad Syahrur, *Al-Kitab Wa Al-Qur'an* (Damaskus: Al-Ahaly, n.d.). hlm. 716.

⁴⁴ Lebih lanjut lihat Syed Muhammad al-Naquib Al-Attas, *Islam Dan Sekularisme*, terj cet. (Bandung: PIMPIN, 2011), hlm. 63-66.

Definisi Islam sendiri sebagai bagian dari agama, memiliki banyak perspektif dan pendapat. Mohammad Arkoun, memberi pengertian bahwa Islam cenderung memiliki makna tentang kepasrahan total seorang hamba kepada Tuhannya dengan pembuktian menaati semua perintah-perintahnya dan menjauhi larangan-larangannya. Karena Islam sebenarnya adalah tindakan dari iman.⁴⁵ Tidak jauh dari perspektif itu, Abdillah Toha mendefinisikan bahwa muslim adalah sikap zhahiriyyah, sedang mukmin adalah bagian bathiniyyahnya. Muslim adalah urusan ucapan (*syahadatain*) dan perbuatan secara fisik, sementara mukmin adalah hati dan perilakunya. Islam adalah format, sedangkan iman adalah substansinya.⁴⁶

Demikian banyak definisi Islam dan iman. Di antaranya ada yang mendefinisikan sama dan tidak. Secara lebih jelas, perbedaan pemikiran ini telah dipetakan oleh Aksin Wijaya menjadi dua kubu: pertama, adalah mereka yang menerima Islam sinonim dengan istilah iman. Kendati demikian, mereka tetap membedakan pengertian terhadap keduanya. Istilah Islam dimaknai sebagai kepasrahan dan ketundukan total, sedangkan iman dimaknai sebagai kepercayaan. Kedua, mereka yang berpendapat istilah Islam dan iman bukanlah sinonim, tetapi keduanya berdialektika.⁴⁷

C. SEJARAH, DEFINISI DAN PANDANGAN AGNOSTISISME

⁴⁵ Mohammad Arkoun and Louis Gardet, *Islam Kemarin Dan Hari Esok*, terj (Bandung: PUSTAKA, 1997), hlm. 52-53.

⁴⁶ Abdillah Toha, *Buat Apa Beragama?* (Bandung: Mizan, 2020), hlm. 39.

⁴⁷ Aksin Wijaya, *Kontestasi Merebut Kebenaran Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 102-104.

Agnostisisme sebagai sebuah pandangan sekaligus sikap dan respons teologis, dalam sejarah, pertama kali diungkapkan oleh seorang orator ulung dan penulis besar berkebangsaan Inggris, Thomas Henry Huxley.⁴⁸ Ia menyampaikan kata ini di depan komunitas Masyarakat Metafisika yang dibentuk oleh James Knowles, Dr. Stanley dan istrinya, Lady Augusta pada tahun 1868. Henry Huxley adalah di antara anggota pertama dari Lembaga ini.⁴⁹ Di tengah forum ilmiah Masyarakat Metafisika inilah Huxley menyadari akan banyaknya pandangan teologis yang kemudian membuatnya bingung pada ‘kedudukannya’ sendiri. Masalah keduanya adalah, ia tidak dapat menemukan suatu istilah yang dapat mewakili ‘perasaan’ itu. Setiap kata yang ia pikirkan selalu bertendensi pada keyakinan tertentu, yang ia tidak rasakan. Pada saat tertentu, Huxley kemudian sadar bahwa kebingungan (ketidakpastian) ini sendirilah yang menjadikan ia menemukan definisinya: agnostisisme.

Pada perjalanan selanjutnya, Huxley kemudian diidentifikasi oleh publik ke dalam dua kedudukan yang berlawanan. Di satu sisi, Huxley dengan agnostisismenya dicurigai hanyalah sebagai kedok bagi ateisme yang dapat merusak agama. Sedang pada sisi lain, agnostisisme dipahami oleh masyarakat nampak seperti

⁴⁸ Robin Le Poidevin, *Agnostisisme, Sebuah Pengantar Singkat*, terj (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021), hlm. 38.

⁴⁹ Suatu ketika, seorang editor majalah bergensi *Nineteenth Century*, James Knowles sedang menghibur kepala sekolahnya yang lama, Charles Pritchard dan penyair kenamaan Alfred Tennyson di rumahnya “The Hollies” di Clapham Common. Knowles mengusulkan pembentukan kelompok berbasis teologis sebagai forum diskusi ilmiah mengenai masalah-masalah keagamaan secara egaliter dan tanpa fanatisme. Usulan ini kemudian sampai pada undangan yang dialamatkan pada Dr. Stanley seorang dekan di Westminster. Stanley menerima dan mendukungnya. Menurut Stanley persoalan-persoalan teologis selama ini terlalu nampak eksklusif dan sempit terutama dalam mempertautkannya dengan sains. Pembentukan kelompok ini kemudian diberi nama “Masyarakat Metafisika” atas usulan istri Stanley dengan keanggotaan dari banyak kalangan: ilmuwan, politisi, filsuf, bahkan perdana menteri sendiri. Robin Le Poidevin, *Agnostisisme, Sebuah Pengantar Singkat*, terj (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021), hlm. 36-37.

sebuah kepercayaan, kredo, agama, meskipun tidak prestisius, dengan artikel-artikel imannya sendiri. Realitas ini akhirnya membawa Huxley pada keputusan untuk meluruskan pandangan agnostisisme yang telah berkembang liar di benak publik dan menuliskannya menjadi sebuah buku berjudul “Agnosticism and Christianity”. Ia menjelaskan sebagai berikut:

“Agnostisisme tidak tepat jika ia digambarkan sebagai kredo “negatif”, atau memang sebagai kredo sesungguhnya dalam bentuk apapun, kecuali sejauh ia dapat mengekspresikan keyakinan mutlak akan keabsahan suatu prinsip. Prinsip ini dapat diuraikan dengan berbagai cara. Tetapi semuanya akan menjadi keliru bagi seseorang yang meyakini bahwa ia telah mencapai kebenaran objektif dan proposisi terhadap apapun, kecuali dia dapat menghasilkan suatu bukti untuk membenarkan kepastian itu. Inilah yang ditegaskan oleh Agnostisisme, dan inilah yang esensial bagi Agnostisisme. Saya sendiri tidak terlalu peduli untuk mengatakan sesuatu sebagai “tidak bisa diketahui”.⁵⁰

Namun demikian, pada saat Huxley sedang menyusun klarifikasi ini di dalam bukunya, Kamus Bahasa Inggris Oxford telah lebih dahulu mendefinisikan bahwa “agnostik” adalah “orang yang berpendapat bahwa bukti apapun yang berada di luar dan di balik fenomena material tidak dapat diketahui”.⁵¹ Hal ini dapat dikatakan kekalahan Huxley dalam pertempuran etimologis. Sebab, terdapat fakta yang aneh

⁵⁰ Thomas Henry Huxley, “Agnosticism and Christianity,” *Science and Christian Tradition* V (1904). hlm. 310.

⁵¹ Poidevin, *Agnostisisme, Sebuah Pengantar Singkat*, hlm. 45

bahwa antara tahun 1869-1883 yang menjadi periode diskusi tentang agnostisisme sedang memuncak, Huxley justru tidak pernah mengungkapkannya dalam bentuk cetak bahwa ia adalah pencetus kata itu, meskipun kata itu telah diucapkan pada forum Masyarakat Metafisika. Namun, kata “agnostik” telah begitu menyebar di kalangan masyarakat walaupun mereka tidak tahu siapa pencetusnya.⁵²

Agnostisisme bukanlah ateisme yang sama sekali menolak eksistensi ketuhanan, namun juga bukan teisme yang berketuhanan. Lalu, di manakah agnostisisme berpijak di antara dua poros besar; ateisme dan teisme? Bahwa agnostisisme adalah kedudukan “tidak tahu”. Sebuah sikap kompromi yang mengepak-ngepakkan sayap di tengah-tengah antara teisme dan ateisme. Jika diajukan sebuah pertanyaan; “apakah Tuhan ada?”, maka kaum teis tentu menjawab “iya” dan kaum ateis dengan jawaban “tidak”. Namun, jawaban “tidak tahu” oleh kaum agnostik bukanlah *jawaban* bagi pertanyaan ini. Ini adalah tidak lebih merupakan suatu sikap terhadap, atau komentar atas perdebatan antara kaum teistik dan ateistik, dan bukan kedudukan dalam perdebatan itu sendiri.⁵³ Sampai di sini, bahkan kemudian, kaum agnostik tidak dapat dikatakan berada di tengah-tengah. Melainkan, ia berada di sisi yang selalu berlawanan dari kaum teis dan ateis.⁵⁴ Adalah pandangan yang sepenuhnya klasik dalam tradisi agama teistik bahwa

⁵² Istilah itu kemudian baru dicetak sembilan tahun setelahnya melalui bantuan para penyunting jurnal-jurnal populer seperti *Spectator*. Salah seorang penyunting bernama Richard Hutton kemudian menulis sebuah artikel berjudul “Paus Huxley” dan menggambarkan Huxley sebagai sosok Agnostik yang hebat. Ia bahkan mempengaruhi masyarakat umum dengan mengajak mereka menyadari bahwa betapa sedikit yang mereka ketahui atas apa yang dipercayainya. Lihat Richard H. Hutton, “Pope Huxley,” *Spectator* 43 (1870), hlm. 135.

⁵³ James L Cox, “Religion without God : Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies,” 2003, 1–11, http://www.thehibberttrust.org.uk/documents/hibbert_lecture_2003.pdf, hlm. 4.

⁵⁴ Poidevin, *Agnostisisme, Sebuah Pengantar Singkat*, hlm. 22.

manusia tidak memiliki cukup bahasa yang memadai untuk menangkap Tuhan. Seorang filsuf Italia, Santo Anselmus mendefinisikan dengan sangat menarik tentang hal ini bahwa Tuhan adalah “yang lebih dari yang tidak dapat dipahami”. Lebih dari itu, Anselmus juga mengungkapkan sebuah definisi tentang Tuhan yang melampaui pikiran kita: “.... karena itu, Tuhan bukan hanya Engkau yang lebih besar daripada apa yang tidak dapat dipikirkan. Tetapi juga, Engkau yang lebih besar daripada apa yang dapat dipikirkan.”⁵⁵

Atas dasar premis-premis inilah, dikatakan bahwa kalangan teis pun dapat menjadi agnostik dalam beberapa hal-hal tertentu. Tentang sifat-sifat dan esensi Tuhan misalnya. Agama teistik secara alami kemudian dapat melahirkan unsur agnostisisme-nya jika ia menarik sebuah perhatian pada kesadaran bahwa sejauh ini kebesaran Tuhan melampaui segalanya, dan pemahaman kita jauh lebih lemah dibandingkan pemahaman-Nya. Dengan demikian, ia telah memupuk sintesis sebuah misteri; agnostisisme. Thomas Aquinas (1224-1274) sebagai teolog dan filsuf besar Italia, mengajukan sebuah kesimpulan dengan menyatakan:

“Seorang manusia biasa sampai kapanpun tidak dapat melihat esensi Tuhan kecuali dia diangkat dari kehidupan fana ini. Asumsinya adalah bahwa ... cara di mana sesuatu mengetahui tergantung pada bagaimana ia terjadi. Jiwa manusia, selama berada dalam kehidupan ini, memiliki keberadaan dalam materi jasmani. Oleh karena itu, pada dasarnya tidak dapat mengetahui apapun kecuali apa yang berbentuk materi atau apa

⁵⁵ Santo Anselmus, *Proslogion*, ed. M. J. Charlesworth, terj (Oxford: Clarendon Press, 1965), hlm. xv.

yang dapat diketahui melalui bentuk tersebut. Jelas, bagaimanapun, esensi Tuhan (ilahi) tidak dapat diketahui melalui sifat kebendaan materi ...⁵⁶

Pembuktian akan keberadaan (eksistensi) Tuhan memang kerap kali dilakukan oleh variabel-variabel rasional dan premis yang logis, namun bersamaan itu pula, premis itu akan dibatalkan oleh syarat-syarat yang tidak mampu dicapai oleh logika. Hal ini pernah digambarkan oleh Carl Sagan (1934-1996) dalam bukunya *The Demon-Haunted World*. Sagan menulis pengandaian tentang sebuah percakapan dirinya dan para pembaca tentang seekor naga yang berada di garasi mobilnya:

Aku membawa seseorang menuju garasi. “Tunjukkan padaku,” ia berkata. Seseorang itu hanya melihat tangga, kaleng cat kosong, dan roda tiga tua. Tidak ada naga. “Di mana naga itu?” ia berkata.

“Oh, dia ada di sini,” saya menjawab dengan tangan melambai samar. “Saya lupa menjelaskan bahwa naga itu tidak terlihat.” Ia kemudian mengusulkan untuk menyebarkan tepung di seluruh lantai garasi untuk menangkap jejak kaki naga.

“Gagasan bagus!” saya berkata, “sayangnya naga ini melayang di udara.” Kemudian ia mengusulkan lagi, untuk memasang sensor inframerah agar api naga dapat terdeteksi.

⁵⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, ed. Herbert McCabe, terj (London: Eyre and Spottiswoode, 1964), hlm. 12.

“Gagasan bagus! Tapi api yang tidak terlihat juga tidak panas”, saya menjawab. Kemudian ia mengusulkan lagi supaya menyemprotkan cat ke ruang garasi dan membuatnya terlihat.

“Gagasan bagus!” saya menjawab. “Tapi ia naga yang inkorporeal sehingga catnya tidak akan menempel.”⁵⁷

Pengandaian percakapan ini digambarkan oleh Sagan untuk menunjukkan bahwa setiap yang supernatural, supranatural, atau yang sakral, adalah sulit dapat dibuktikan. Ketika dilakukan uji logika, tidak peduli seberapa premis-premis rasional diajukan, selalu ada ‘alasan’ distorsif yang membatalkan logika pengujian itu sendiri. Silogisme yang dilakukan oleh Carl Sagan ini juga sama dilakukan oleh Bertrand Russell (1872-1970 melalui sebuah teko yang diandaikan berada berputar di antara Bumi dan Mars.⁵⁸ Di sini, sulit mengatakan apakah alasan yang diberikan dan hasil yang ditunjukkan berupa dan berangkat dari sesuatu yang subyektif atau obyektif. Yang jelas, hasil uji logika hampir tidak pernah mampu menjadi konklusi definitif. Jadi, dari dialektika naga Carl Sagan di atas, Robin Le Poidevin dalam bukunya *Agnosticism: A Very Short Introduction* merumuskan tiga poin pesan moral yang terdapat di dalamnya:

1. Fakta bahwa bahwa kita tidak dapat membuktikan ada atau tidaknya naga sebagai yang tidak masuk akal jika ia ada.

⁵⁷ Carl Sagan, *The Demon-Haunted World: Science as A Candle in The Dark* (London: Headline, 1997), hlm. 171.

⁵⁸ Russell, Bertrand, “Is There a God?” dalam John G. Slater, *The Collected Essays of Bertrand Russell*, peny (London and New York: Routledge, 1997), hlm. 547-548.

2. Fakta bahwa kita tidak dapat membuktikan ada atau tidaknya naga sebagai yang tidak masuk akal jika ia tidak ada.
3. Fakta bahwa kita tidak dapat membuktikan ada atau tidaknya naga menjadikannya memiliki kemungkinan ada yang sama dengan kemungkinan tidak adanya.

Dari ketiga poin rumusan ini, tiga pelajaran berikutnya ditambahkan secara lebih tepat oleh Dawkins yang diambil dari teko Russel:

1. Bahwa sementara ini kita tidak dapat berbicara 100% secara pasti tentang kemungkinan adanya teko (dan naga) menjadi sangat kecil daripada kemungkinan bahwa ia tidak ada.
2. Tanggung jawab untuk menetapkan kedudukan teko (dan naga) adalah pada pembela yang mengatakan ada. Sebab, yang menjadi pra-asumsi awal adalah, bahwa teko (dan naga) tidak ada. Tetapi kita perlu menjauhkan alasan positif dari pra-asumsi ini.
3. Para teisme memiliki kedudukan yang mirip dengan kepercayaan pada teko (dan naga). Fakta bahwa kita tidak dapat membuktikan bahwa Tuhan tidak ada adalah argumen yang sangat lemah sebagaimana agnostisisme yang menganggap keberadaan Tuhan sama besar kemungkinannya dengan tidak adanya. Dan jika memungkinkan kemungkinan bagi Tuhan ada lebih dari persentase 0% cukup menjadi dianggap sebagai agnostik (karena ia menyisahkan sedikit ruang untuk keraguan, betapapun kecilnya), maka kitapun juga harus menjadi agnostik bagi perumpamaan teko (dan naga).

Dari penjelasan panjang di atas, penulis menggarisbawahi bahwa agnostisisme lahir karena situasi kebingungan spiritual. Bahkan dari pengertian tentang Kaum Ṣābi'īn pada pembahasan sebelumnya, penulis berasumsi bahwa terdapat indikasi kuat tentang yang dimaksud dari Kaum Ṣābi'īn adalah agnostisisme di masa kini. Kemudian untuk menarik pada kajian penafsiran dari Q.S. al-Baqarah ayat 62 di sini, maka harus dilihat sisi tentang bagaimana agama-agama samawi (Islam, Yahudi, dan Kristen) sama-sama memiliki potensi keselamatan di sisi Tuhan, sebagaimana redaksi ayat tersebut berbunyi. Kesimpulannya adalah, ayat 62 dari Q.S. al-Baqarah memiliki indikasi yang absurd secara *leter lejk* jika ia dipahami oleh masing-masing pemeluk agama samawi yang disebutkan. Sehingga konsekuensi teologis yang akan muncul sebagai respon darinya, menurut penulis, adalah kebingungan itu sendiri, yang dalam hal ini dapat direpresentasikan oleh agnostisisme. Di samping itu, agnostisisme sendiri merupakan sebuah posisi identitas dan prinsip-prinsip epistemologis (*Agnosticism thus constitutes both an identity position and an epistemological principle*).⁵⁹

D. HOMOGENITAS BERAGAMA: DEFINISI DAN REALITAS

1. Pemetaan Wilayah Teologi: Esoteris dan Eksoteris

Dalam konteks kehidupan beragama, agama dibagi menjadi dua kategori: agama bumi (*al-din al-arḍi*) dan agama langit (*al-din al-samawi*). Agama bumi berjumlah sangat banyak, bahkan tak terhitung. Sementara agama langit, berjumlah

⁵⁹ Emma Bell and Scott Taylor, "Uncertainty in the Study of Belief: The Risks and Benefits of Methodological Agnosticism," *International Journal of Social Research Methodology* 17, no. 5 (2014): 543–57, <https://doi.org/10.1080/13645579.2013.798973>, hlm. 3.

tiga, yakni Yahudi, Nasrani dan Islam. Agama samawi memiliki figur sejarah yang sama-sama kembali kepada partimonialistik Ibrahim sebagai Bapak Agama. Karena sebab kesamaan itulah persoalan-persoalan kebenaran kerap menjadi kontestasi *truth-claim* di antara ketiganya.

Tidak ada peristiwa sejarah bagi dunia Barat dan Timur yang lebih tragis dari pada permusuhan yang terasa masih berlangsung hingga sekarang di dalam keluarga agama-agama monoteis Abrahamik. Walaupun sebenarnya anak-anak Ibrahim itu (Yudaisme, Kristen, dan Islam) memiliki dalil-dalil dasar monoteisme Ibrahim yang sama dan prinsip-prinsip etis yang bersumber darinya. Meskipun begitu, menurut Syeed Hossein Nasr, ada banyak pertanyaan-pertanyaan sejarah yang memiliki citra religius tertentu yang bahkan diidentifikasi oleh sebagian kalangan sebagai tradisi khas dari keagamaan itu sendiri. Misalnya pengalaman historis bangsa Yahudi di Eropa (pengusiran orang Yahudi dari benua Eropa, atau genosida etnis oleh Nazi), yang sangat berbeda dengan dunia Islam yang tidak pernah mengalami peristiwa tragis semacam itu.

Pada realitas lain, konflik berabad-abad antara dua poros *main-stream* keagamaan terbesar; Islam dan Barat (yang secara umum dipahami sebagai implikasi peradaban Kristen) dengan sederet insiden yang menyertainya, seperti: tulisan-tulisan hingga lukisan-lukisan biografis yang secara terang menghina Nabi Muhammad dalam bahasa Latin, framing peristiwa 11 September,⁶⁰ invansi tentara

⁶⁰ Karen Armstrong dalam bukunya *Islamophobia* menunjukkan data-data yang cukup lengkap bahwa liputan islamofobis dalam media 'telah lepas kendali'. Karen Armstrong, *Islamofobia*, terj (Bandung: Mizan, 2018), hlm. 193-214.

salib ke dalam jantung dunia Islam dan lain sebagainya,⁶¹ dilakukan oleh peradaban Barat seolah-olah mereka masih membawa luka lama dari peristiwa agama dalam perjalanan sejarah sebelumnya. Belum lagi, kisah menyedihkan bangsa Palestina dan Bosnia, Azerbaijan dan Armenia, serta korban-korban konfrontatif lainnya yang berangkat dari identifikasi religius tradisi Ibrahim.

Pada titik inilah kemudian, lahir banyak kesadaran-kesadaran untuk menyudahi perkelahian dalam bingkai religius tersebut melalui dialog dan kajian-kajian historis-teologis. Pada paruh kedua abad 20, wacana-wacana seputar tentang pluralisme, toleransi, homogenitas agama, dialog antar dan intra agama, multikulturalisme, semiotika historis, hingga munculnya sekte-sekte atau denominasi yang ingin lepas dari pengaruh pertikaian politis masa lalu, menguat ke permukaan di tengah masyarakat publik agama (*religious public sphere*). Tiga agama samawi (Yahudi, Kristen, dan Islam) yang selama ini diyakini sebagai agama sendiri-sendiri oleh al-Qur'an ditegaskan adalah satu jenis agama yang berasal dari sumber yang sama, bermuara pada figur yang sama, yakni Nabi Ibrahim As. Dalam kenyataan ini, agama kemudian didekati melalui pemahaman yang lebih inklusif dan dialogis. Lahirnya homogenitas agama atau dapat dipahami sebagai penyeragaman agama adalah satu kenyataan yang lahir dari dialektika itu.

⁶¹ Perang Salib antara Muslim dan Kristen terjadi selama 196 tahun, sejak 1095-1291 M. Perang Salib adalah perang paling lama dalam sejarah umat manusia. Bahkan jeda di antara satu perang dengan perang berikutnya bukan karena perdamaian, tetapi sepenuhnya digunakan untuk melakukan persiapan matang, menghimpun tenaga dan mengorganisasi ulang kekuatan. Sesuai dengan namanya, Perang Salib dimotivasi kuat oleh pilar-pilar sentimen keagamaan. Di pihak Kristen perang ini dianggap sebagai Perang Suci (*the holy war*). Sedang di kalangan muslim, perang ini disebut jihad. Keduanya sama-sama menjanjikan pahala besar dari Tuhannya. Faisal Ismail, *Sejarah dan Kebudayaan Islam Periode Klasik (Abad VII-XIII M)* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017), hlm. 377-393.

Homogenitas agama tentu tidak sama dengan sinkretisme. Sinkretisme merupakan sebuah disorientasi dalam beragama dan *misleading* karena mencoba mencampuradukkan ajaran-ajaran agama. Sedang homogenitas adalah menganggap semua agama sama di depan kebenaran. Peniruan (*imitation*) dan perwujudan Dzat yang maha tinggi terlihat dalam semua agama wahyu dengan tingkat kejelasan berbeda-beda.

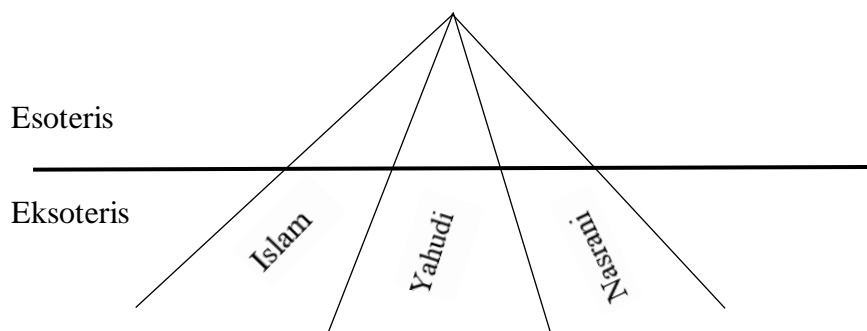
Adalah Nurcholish Madjid, sosok pemikir yang sering dilabeli sebagai liberal, telah memberikan pendapat yang berbeda dari apa yang telah dideskripsikan oleh para ulama tentang Yahudi, Nasrani, dan Islam. Menurut Madjid, Nabi Muhammad dan Islam merupakan dua sisi mata uang yang tak terpisahkan. Dalam konteks ini, Islam dapat diartikan sebagai “*proper name*” bagi agama yang dibawa Nabi Muhammad, sedang Yahudi adalah “*proper name*” bagi agama yang dibawa Nabi Musa, dan Nasrani adalah “*proper name*” bagi agama yang dibawa Nabi Isa.⁶²

Di sini penulis mengasumsikan bahwa Q.S. al-Baqarah ayat 62 memiliki konsekuensi teologis untuk ditarik ke sana ke mari. Adalah mungkin, menganggap Yahudi, Nasrani dan Islam sama-sama agama yang mendapat jaminan keselamatan dari Allah sebagaimana redaksi ayat tersebut berbunyi. Tetapi keselamatan yang bagaimana ia seharusnya dipahami? Jika secara *ad hoc* barangkali tidak dapat ditolak bahwa ayat tersebut mengindikasikan terjadinya homogenitas agama bagi para pemeluk agama monoteistik. Kerangka esoteris yang transenden dan dimensi eksoteris yang plural menjadi absurd ditemukan batas-batasnya. Karena itu,

⁶² Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, cet vi (Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2006), hlm. 181.

masalah kesatuan dan perbedaan dalam agama wahyu diubah menjadi masalah bentuk-bentuk kehidupan spiritual, yakin esoteris dan eksoteris. Dimensi eksoteris diyakini, walaupun plural dalam kenyataan lapangannya, berakar pada Yang Absolut. Tetapi apakah mereka mengalaminya sendiri secara langsung, atau –jika mereka tidak mampu mengalaminya secara langsung—mereka berada sangat dekat dengan apa yang diyakininya benar, walaupun tidak dapat dijelaskan secara sempurna.

Kajian yang sangat menarik mengenai dasar-dasar dimensi batas antara esoteris dan eksoteris ini dilakukan oleh Fritjhof Schuon, seorang teolog dan pemikir berkebangsaan Swiss. Schuon menegaskan, perbedaan dasar sebenarnya bukan antara agama yang satu dan agama yang lain. Tetapi di dalamnya terletak suatu garis horizontal yang memisahkan antara yang esoteris dan eksoteris. Dapat dikatakan garis pemisah itu bukan membagi wilayah besar historis dari agama-agama secara vertikal. Sebaliknya, garis pemisah tersebut hanya ditarik satu kali membelah berbagai agama yang lahir sepanjang sejarah (Islam, Yahudi, dan Kristen khususnya), sedang di atas garis tersebut terletak paham esoterisme, sementara di bawahnya terletak paham eksoterisme.



Menurut Schuon, agama-agama semitis (baca: samawi) merupakan agama yang paling banyak menemukan relevansi jika dibandingkan dengan kepercayaan atau agama lain. Ia memandang bahwa menyatakan “semua agama menuju dan bertemu pada entitas tunggal yang mutlak dan absolut” adalah benar, namun perlu diperjelas konteks dan segmentasinya. Ia menegaskan bahwa hal itu bisa diterima dan sepakati manakala kebenaran itu ada pada tataran esoteris. Sementara pada tataran eksoteris setiap agama tidak bisa disamakan.⁶³ Konstruksi pemahaman yang dibangun oleh kajian yang telah ada, tidak melakukan pendeideologisasi terhadap makna agama, esensi agama dan cenderung menghasilkan bias-bias posisi yang probabilistik.

⁶³ Frithjof Schuon, *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, terj (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), hlm. 11.

BAB III

HASIL PENELITIAN

A. Q.S. AL-BAQARAH [2] AYAT 62 DAN KONSEKUENSI PEMIKIRAN TEOLOGIS

1. Aplikasi Teori Taklifiyah dan Ghoiru Taklifiyah atas Q.S. al-Baqarah [2]: 62

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

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang Yahudi, Nasrani, dan Šābi’īn yang beriman kepada Allah, Hari Akhir, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran bagi mereka, dan tidak pula bersedih hati.” (Q.S. al-Baqarah [2]: 62).

Dalam teori ini, Syahrur membagi dua jenis iman dan dua jenis kategori keimanan dalam Tanzil al-Hakim (al-Qur’an). *Pertama*, iman yang berarti “taklifiyyah” yaitu yang memuat perintah-perintah (pemberatan) melaksanakan kewajiban-kewajiban syariat Nabi Muhammad Saw. *Kedua*, iman yang bermakna Islam (Ghairu Taklifiyyah) sebagai batas minimum yang dituntut Allah dari manusia. Misalnya tercermin dalam firman Allah, *“Orang-orang kafir itu sering (di akhirat) menginginkan sekiranya mereka dahulu (di dunia) menjadi orang muslim.”* (Q.S. al-Hijr [15]: 2). Islam adalah fitrah, dan fitrah adalah Islam. Semua makhluk diberikan bentuk fitrahnya masing-masing. Semut diberikan fitrah masuk rumah mereka agar tidak terinjak (Q.S. al-Naml [27]: 18), atau lebah ditirahkan

membuat sarang di bukit-bukit (Q.S. al-Nahl [16]: 68) misalnya, sama hakikatnya dengan yang diwahyukan kepada manusia bahwa Tuhannya adalah Allah Swt.

Allah berfirman:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ
فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا

“Katakanlah, ‘Sesungguhnya aku ini hanya manusia seperti kalian yang diwahyukan kepadaku, ‘Bahwa sesungguhnya Tuhan kalian adalah Tuhan Yang Esa.’ Barang siapa mengharap perjumpaan dengan Tuhannya maka hendaknya ia mengerjakan amal saleh dan janganlah ia mempersekutukan seorang pun dalam beribadah kepadaNya.” (Q.S. al-kahfi [18]: 110).

Fitrah keIslaman tidak membutuhkan pengajaran dari langit. Tetapi iman, dalam artian berupa ritual, perilaku, perbuatan dan sebagainya, membutuhkan pengajaran. Oleh karena itu Allah mengutus para rasul dan nabi-Nya untuk memberi petunjuk kepada manusia tentang bagaimana ritual yang mendekatkan hamba kepada Tuhannya. Karena itu, di sini bagi orang-orang yang telah berIslam diperintahkan hendaknya mereka juga mengimani Rasulullah Muhammad dengan menjalankan syariat yang telah dibawanya. Dalam al-Qur’an Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ
الَّذِي أُنزِلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ
ضَلَالًا بَعِيدًا

“Wahai orang-orang beriman, berimanlah kepada Allah, para rasul-Nya dan kepada kitab-kitab Allah yang diturunkan kepada rasul-Nya, serta kitab yang Allah

turunkan sebelumnya. Barang siapa yang kufur terhadap Allah, malaikat Allah, kitab-kitab Allah, utusan-utusan Allah dan hari akhir, sungguh ia telah tersesat sejauh-jauhnya.” (Q.S. al-Nisa [4]: 136).

Kata *amana* pada ayat di atas tersebut dua kali. Sebagaimana teori Taklifiyyah dan Ghairu Taklifiyyah. Bahwa iman terdapat dua wilayah kerja: keimanan dalam bentuk melakukan perintah-perintah syar’i, dan keimanan dalam arti kepercayaan itu sendiri.⁶⁴

Kaitannya dengan Q.S. al-Baqarah [2]: 62 ini, bahwa *alladzina amanu* yang menjadi mukhatabnya adalah mereka yang telah beriman kepada Nabi Muhammad Saw dan menjalankan syariat-syariatnya. Sedang untuk kata iman yang ke dua (*man amana billah*) adalah iman yang bermakna Islam. Karena itu dapat disederhanakan bahawa Islam lebih umum dari pada iman. Islam adalah agama seluruh umat manusia. Oleh sebab itu, Allah menyebut agama di sisinya adalah Islam, bukan iman. “*Sesungguhnya, agama bagi Allah adalah Islam, dan barang siapa yang mengikuti agama selain Islam mereka tidak akan diterima.*” (Q.S. Ali Imran [3]: 19).

2. Posisi Teologis *Allazīna Āmanū*, Yahudi, Nasrani, dan Kaum Šābi’īn dalam Q.S. al-Baqarah [2] Ayat 62

Selama ini jika kita mendengar kata “Islam”, secara otomatis akan dipahami sebagai agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. Sebaliknya, jika nama Nabi Muhammad diucapkan, paradigma umum akan mendefinisikan Islam sebagai

⁶⁴ Muhammad Syahrur, *Islam Dan Iman*, terj (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015), hlm. 56.

agama yang dibawanya. Islam dan Nabi Muhammad bagaikan dua sisi mata uang yang tak terpisahkan. Islam Nabi Muhammad diyakini sebagai agama yang sempurna sebagaimana disampaikan al-Qur'an (al-Maidah [5]: 3), juga agama yang diridhai-Nya (Q.S. Ali Imran [3]: 19). Karena itu tidak akan diterima seseorang yang mengambil selain Islam sebagai agama (Q.S. Ali-Imran [3]: 85). Agama Samawi yang terdiri dar Yahudi, Nasrani, dan Islam,

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata, ‘Sekali-kali tidak akan masuk surga kecuali orang-orang Yahudi atau Nasrani.’ Itu adalah angan-angan mereka. Katakanlah (Muhammad), ‘Tunjukkan bukti kebenaranmu jika kamu orang yang benar.’” (Q.S. al-Baqarah [2]: 111)

Orang-orang Yahudi dan Nasrani mengklaim surga adalah milik mereka, kelompok agama di luar mereka tidak akan bisa masuk surga. Al-Qur'an mengatakan bahwa semua itu hanya anggapan-anggapan mereka tanpa dasar. Sehingga dengan tegas al-Qur'an memberikan koreksi atas anggapan tersebut:

بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“(Tidak demikian!) Melainkan barang siapa yang menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah, sedang ia juga berbuat baik, maka akan mendapat pahala di sisi

Tuhannya dan tidak ada rasa takut pada mereka dan tidak pula bersedih hati.”
(Q.S. al-Baqarah [2]: 112).

Bila dipahami lagi lebih dalam, secara logis tentu saja Allah sebagai Tuhan hanya menurunkan satu agama saja untuk umat manusia, yaitu Islam yang telah ada sejak Nabi Nuh As. Agama lain tidak akan diterima karena tidak bersumber dari-Nya. Bagaimana mungkin, --jika Allah menurunkan banyak agama (agama samawi; Yahudi, Nasrani, dan Islam) kemudian Allah hanya menerima satu agama saja (Islam) dan umat Nabi Muhammad saja. Buat apa Allah menurunkan banyak agama jika hanya meridhai satu agama? Tentu saja ini tidak benar dan tidak dapat diterima, baik oleh akal maupun dalil-dalil *naqli*.

Jadi Yahudi dan Nasrani bukanlah sebuah agama. Keyakinan ini diperkuat lagi dengan menyebut Nabi Ibrahim yang menjadi simpul figur utama ketiga agama sebagai seorang muslim yang lurus, bukan seorang Yahudi dan Nasrani (Q.S. Ali-Imran [3]: 67).

3. Negasi Q.S. al-Baqarah [2]: 62 atas Pandangan Agnostisisme dan Homogenitas Agama

Pandangan agnostisisme merupakan pandangan yang mengalami *misorientasi*. Ia secara kronologis lahir di tengah posisi spiritual yang serba saling sengkabut di sebuah komunitas Masyarakat Metafisika yang dibentuk oleh James Knowles, Dr. Stanley dan istrinya, Lady Augusta pada tahun 1868. Thomas Henry Huxley yang mencetuskan pertama kali kata ini mengaku, bahwa kala itu ia sedang dilanda kebingunan. Namun, ia sulit mengungkapkan suatu kata yang mewakili

perasaannya tersebut. Setiap kali ia mencoba mengungkapkan kata-kata, kata itu selalu bertendensi pada suatu kepercayaan tertentu. Sehingga kemudian Huxley menyadari bahwa kebingungan itu sendirilah yang mewakilinya. Itu lah kata atau istilahnya; *a* yang berarti tidak, *gno* yang berarti tahu.

Kebenaran risalah Nabi Muhammad atas agama Islam yang lurus (*hanif*) merupakan sesuatu yang bersifat fitri untuk seluruh manusia di muka bumi. Itu adalah standar batas minimal yang dituntut Allah atas manusia.

Sementara homogenitas agama adalah bentuk penyeragaman agama. Memang, secara literal, ayat 62 dari Q.S. al-Baqarah ini memuat indikasi untuk mengarah pada pemikiran itu. Sehingga tidak sedikit kemudian pandangan-pandangan yang lahir dari pondasi berpikir dan paradigma keberagaman yang mempropagandakan semua agama adalah sama. Padahal, al-Qur'an sendiri jelas menegaskan, agama yang diterima di sisi Allah hanya agama Islam. Lebih dari itu, pemetaan antara alladzina amanu, Yahudi, Nasrani, dan Kaum Sabiin telah memberi titik terang atas absurditas perbedaan di antara keempatnya.

Selama ini agama samawi, yang terdiri dari Islam, Yahudi, dan Nasrani, yang bermuara pada satu figur sejarah Nabi Ibrahim As. tidak terlepas dari pertikaian untuk saling mengklaim kebenarannya masing-masing. Al-Qur'an memberi koreksi bahwa tidak agama yang diridhainya kecuali Islam. Sehingga menyamakan mereka dengan Islam tentu tidak mungkin. Terlebih lagi, yahudi dan Nasrani adalah penisbatan nama suatu kaum, bukanlah sebuah agama.

BAB IV

PENUTUP

a. Kesimpulan

Berdasarkan penelitian yang telah diuraikan di atas, penulis menyimpulkannya sebagai berikut:

1. Maksud dari *Allazīna Āmanū* adalah orang-orang yang semasa dengan Nabi Muhammad dan beriman kepadanya. Karena itu mereka dibebani perintah-perintah sesuai syariat Nabi. Ini dinamakan “Taklifiyyah.” Yahudi dan Nasrani adalah nama penisbatan sebuah kaum, bukan agama. Karena itu Nabi Ibrahim sendiri dikatakan bukan seorang Yahudi atau Nasrani, melainkan seorang muslim yang lurus (Q.S. Ali Imran [3]: 67). Untuk kaum *sabiin*, terdapat banyak riwayat. Riwayat yang paling masyhur menyebutkan mereka adalah kaum yang menyembah *kawakib*, tetapi mereka juga percaya Allah sebagai pencipta alam semesta. *Man āmana billah wa al-yaum al-ākhir*, adalah syarat primer keselamatan akhirat. Inilah yang dinamakan “Ghairu Taklifiyyah”. Sepanjang mereka semua beriman kepada Allah (dalam arti mengakui eksistensi Allah), Hari akhir (yaitu *yaum al-hisab*) dan beramal saleh, mereka akan mendapat jaminan keselamatan akhirat dan pahala dari Allah Swt.
2. Q.S. al-Baqarah secara literal memiliki dua konsekuensi pemikiran teologis yaitu; Agnostisisme dan Homogenitas beragama (penyeragaman agama). Berdasarkan penelitian penulis, ayat ini jelas menegaskan keduanya. *Pertama*, karena Yahudi dan Nasrani bukan sebuah agama. Sehingga menyeragamkannya dengan Islam adalah tidak mungkin (Q.S. Ali Imran [3]: 85). Karena itu, dalam ayat ini kata *Alladzina* diulang dua kali untuk membedakan antara *alladzina amanu* dan *alladzina hadu wa al-nasara wa sabiin*. *Kedua*, agnostisisme yang lahir dari situasi kebingungan spiritual

menjadi terang benderang di sini. Bahwa posisi Islam sebagai agama yang sejak dahulu dibawa oleh para Nabi memberi peluang kepada pemeluk agama samawi yang lain untuk menerima Islam yang dibawa Nabi Muhammad Saw, yaitu Islam yang fitrah insaniyyah (Q.S. al-Rum [30]: 30).

b. Saran

Sebagai catatan penutup pada penelitian ini, penulis ingin memberikan beberapa saran-saran sebagai berikut:

1. Penelitian ini merupakan penelitian yang berusaha membedah ayat 62 dari Q.S. al-Baqarah dari segi konsekuensi teologis yang menyertainya. Penggunaan dua variabel agnostisisme dan homogenitas beragama adalah bentuk pra-asumsi penulis secara solipsistik. Dengan demikian, penelitian pada ayat ini sangat terbuka untuk dilakukan penelitian-penelitian berikutnya dalam rangka mengembangkan khazanah pengetahuan dari al-Qur'an, mengingat dinamika zaman semakin menunjukkan tantangan-tantangan yang tak pernah berhenti.
2. Penelitian ini barangkali dapat dikatakan masih jauh dari nilai sempurna. Terdapat banyak kekurangan dan celah di dalamnya. Karena itu, kritik yang membangun dari semua pihak sangat penulis tunggu untuk perbaikan penelitian penulis sendiri dan untuk pengembangan penelitian-penelitian selanjutnya.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Amin. *Studi Agama Normativitas Atau Historisitas?* Cet vi.

Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Abidin, M. Zainal. "Reformulasi Islam Dan Iman: Kembali Kepada Tanzil Hakim

Dalam Perspektif Muhammad Syahrur." *Millah* 1, no. 1 (2003).

<https://doi.org/https://journal.uui.ac.id/Millah/article/view/6059/5474>.

Al-'Utsaimin, Muhammad bin Sholeh bin Muhammad. *Syarh Al-Arba'i an-Nawawiyyah*. Dar Atsuraya li an-Nasyr, n.d.

Al-Attas, Syed Muhammad al-Naquib. *Islam Dan Sekularisme*. Terj cet. Bandung: PIMPIN, 2011.

Al-Qusyairi, Muslim Ibn Hujaj. *Sahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Araby, n.d.

Al-Razi, Fakhruddin. *Mafatih Al-Ghaib*. Cet. III. Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Araby, 2000.

Al-Suyouti, Imam Jalaluddin. *Asbabun Nuzul*. Terj. Solo: Insan Kamil, 2016.

Al-Thabary, Muhammad Ibn Jarir. *Jami' Al-Bayan Fi Al-Takwil Al-Qur'an*. Cet. 1. Mu'assasah al-Risalah, 2000.

Al-Wahidi, Ali. □ *Asbab Al-Nuzul*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1991.

Andi, Azhari, Luqman Hakim, and Mutawakkil Hibatullah. "Reinterpretasi Sunnah (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur Terhadap Sunnah)." *Living Hadis* 1, no. 1 (2016). <https://doi.org/http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/Living/article/view/1069/975>.

Anselmus, Santo. *Proslogion*. Edited by M. J. Charlesworth. Terj. Oxford: Clarendon Press, 1965.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Edited by Herbert McCabe. Terj. London:

Eyre and Spottiswoode, 1964.

Arijal, Hasbi. "Problem Konsep Monoteisme Dalam Agama-Agama Semit."

Kalimah 13, no. 1 (2015): 115. <https://doi.org/10.21111/klm.v13i1.281>.

Arkoun, Mohammad, and Louis Gardet. *Islam Kemarin Dan Hari Esok*. Terj.

Bandung: PUSTAKA, 1997.

Armstrong, Karen. *Islamofobia*. Terj. Bandung: Mizan, 2018.

———. *Sejarah Tuhan*. Terj. Bandung: Mizan, 2018.

Bell, Emma, and Scott Taylor. "Uncertainty in the Study of Belief: The Risks and

Benefits of Methodological Agnosticism." *International Journal of Social Research Methodology* 17, no. 5 (2014): 543–57.

<https://doi.org/10.1080/13645579.2013.798973>.

Cox, James L. "Religion without God : Methodological Agnosticism and the

Future of Religious Studies," 2003, 1–11.

http://www.thehibberttrust.org.uk/documents/hibbert_lecture_2003.pdf.

Edward Burnett Tylor. *Primitive Culture*. Edited by John Murray. Cet. II. New

York: Dover, 2016.

Fazlur Rahman. *Islam and Modernity*. Chicago: The University of Chicago, 1982.

Grose, Goerge B., and Benjamin J Hubbard. *Tiga Agama Satu Tuhan Sebuah*

Dialog. Terj. Bandung: Mizan, 1998.

Harahap, Iqbal. *Ibrahim As. Bapak Semua Agama*. Tangerang: Lentera Hati, 2014.

- Harun, H. "Problematika Kebebasan Beragama (Megurai Benang Kusut Toleransi Antarumat Beragama Di Indonesia)." *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*, no. April (2020): 62.
<https://ejournal.iainbengkulu.ac.id/index.php/madania/article/view/2842>.
- Hutton, Richard H. "Pope Huxley." *Spectator* 43 (1870).
- Huxley, Thomas Henry. "Agnosticism and Christianity." *Science and Christian Tradition* V (1904).
- Ismail, Faisal. *Sejarah Dan Kebudayaan Islam Periode Klasik (Abad VII-XIII M)*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2017.
- John G. Slater. *The Collected Essays of Bertrand Russell*. Peny. London and New York: Routledge, 1997.
- Kafid, Nur. "AGAMA DI TENGAH KONFLIK SOSIAL: Tinjauan Sosiologis Atas Potensi Konflik Keberagaman Agama Di Masyarakat." *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat* 12, no. 1 (2015): 1.
<https://doi.org/10.22515/ajpif.v12i1.1180>.
- Lang, Andrew. *Edward Burnett Tylor*. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin Dan Peradaban*. Cet vi. Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2006.
- Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani. *Manahil Al-Irfani Fi 'Ulum Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2003.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Disertasi. Yogyakarta:

LKiS, 2010.

———. “Teori Hudud Muhammad Syahrur Dan Kontribusinya Dalam Penafsiran Alquran.” *Studi Alquran Dan Hadis* 1, no. 1 (2017).

<https://doi.org/http://journal.staincurup.ac.id/index.php/alquds>.

Nugroho, Wahyu. “Orang Kristen Dalam Al-Qur’an.” *Gema Teologi* 39, no. 2

(2015): 207. <http://journal->

[theo.ukdw.ac.id/index.php/gema/article/view/204/190](http://journal-theo.ukdw.ac.id/index.php/gema/article/view/204/190).

Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion*. Terj. Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.

Poidevin, Robin Le. *Agnostisisme, Sebuah Pengantar Singkat*. Terj. Yogyakarta:

IRCiSoD, 2021.

Purwatomashakti, I Gusti Ngurah Agung, and Yeniari Indriana. “Pengalaman

Menjadi Agnostik Di Indonesia Sebuah Pendekatan Interpretative

Phenomenological Analysis (Ipa).” *Jurnal Empati* 9, no. 4 (2020): 313–19.

Ranulf, Robert. *Tylor*. London: Chapman and Hall, 1936.

Sagan, Carl. *The Demon-Haunted World: Science as A Candle in The Dark*.

London: Headline, 1997.

Sauri, Sofyan, and Herlan Firmansyah. *Filsafat Ilmu Pendidikan Agama*.

Bandung: Arfino Raya, 2019.

Schuon, Frithjof. *Mencari Titik Temu Agama-Agama*. Terj. Jakarta: Pustaka

Firdaus, 2003.

- Sciences, Health. "Kestinambungan Dan Kesamaan Agama-Agama Menuju Multikulturalisme Beragama" 4, no. 1 (2016): 1–23.
- Shihab, Quraish. *WAWASAN AL-QURAN: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Cet VIII. Bandung: Mizan, 1998.
- Syahrur, Muhammad. *Al-Islam Wa Al-Iman: Mandzumat Al-Qiyam*. Damaskus: al-Ahali li al-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1996.
- . *Al-Kitab Wa Al-Qur'an: Qira'ah Al-Mua'shirah*. Terj. Damaskus: al-Ahali li al-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1991.
- . *Al-Kitab Wa Al-Qur'an*. Damaskus: Al-Ahaly, n.d.
- . *Islam Dan Iman, Aturan-Aturan Pokok Rekonstruksi Epistemologis Rukun Islam Dan Rukun Iman*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.
- . *Islam Dan Iman*. Terj. Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.
- . *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Syamsuddin, Sahirun. "Konsep Wahyu Al-Qur'an Perspektif M. Syahrur." *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 1, no. 1 (2000).
- Toha, Abdillah. *Buat Apa Beragama?* Bandung: Mizan, 2020.
- Wahyuninto, Liza, and Abd. Qadir Muslim. *Memburu Akar Pluralisme Agama*. Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2010.
- Wijaya, Aksin. *Kontestasi Merebut Kebenaran Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Nama : Moh. Ikhya Ulumuddin Al Hikam
TTL : Pasuruan, 22 Juli 1999
Alamat : Dsn. Kemranggen Ds. Winong, Gempol Pasuruan
No. Telp/ Email : 082231302730 / mohammadalhikam@gmail.com
Cita-Cita : Professor
Motto Hidup : Bahwa semua ada fasenya!

Riwayat Pendidikan Formal:

1. MI Bahrul Ulum Winong Gempol (2005-2011)
2. Mts Nurul Islam Mojokerto (2011-2014)
3. MA Nurul Islam Mojokerto (2014-2017)
4. S1 UIN Maulana Malik Ibrahim Malang (2017-2021)

Riwayat Pendidikan Non Formal:

1. Pondok Pesantren Nurul Islam Mojokerto
2. Ma'had Sunan Ampel Al-Ali Maulana Malik Ibrahim Malang
3. Pondok Pesantren Anwarul Huda Malang
4. Pondok Pesantren Tahfiz al-Qur'an Majelis Khoir Malang