

Problem Pluralisme Agama dalam Prespektif al-Qur'an
(Kajian *Muqaranah* Q.S. al-Baqarah (2): 62, Q.S. al-Maidah
(5): 69, Q.S. al-Haj (22): 17)

Muhammad Diaz Supandi
Universitas Darussalam Gontor
E-mail: muhammaddiazsupandi2715@gmail.com

Abstract : This study examines the theological problem of religious pluralism from the perspective of the Qur'an through a comparative (*muqaranah*) analysis of three key verses: Q.S. al-Baqarah (2): 62, Q.S. al-Maidah (5): 69, and Q.S. al-Haj (22): 17. The academic issue arises from the tension between inclusive messages that acknowledge the potential salvation for non-Muslims based on universal faith and righteous deeds, and exclusive verses that emphasize Islamic finality and divine authority. Using a qualitative library research method with a comparative interpretive approach, this study analyzes classical and contemporary commentaries to explore hermeneutical nuances, historical contexts, and possible relational interpretations (*nasikh-mansukh* or specificity-generality). The findings reveal that the Qur'an constructs a multi-layered theological paradigm: it recognizes transcendent criteria for salvation (faith and good deeds), affirms Islam's truth claim, and simultaneously asserts Allah's absolute authority as the final judge. This dialectic avoids both religious relativism and exclusivist dogmatism, offering a balanced framework for interfaith coexistence. The novelty lies in the systematic comparison of these verses, highlighting the Qur'an's internal dynamics and proposing a "Theology of Testimony and Trust" (*Teologi Kesaksian dan Tawakkal*) as an ethical-theological model for engaging with religious diversity.

Keywords: *Religious Pluralism, Comparative Interpretation, Salvation, Witness Theology, Trust in God.*

Pendahuluan

Di tengah realitas masyarakat global yang semakin majemuk, dialog dan interaksi antarumat beragama tidak lagi dapat dielakkan. Fenomena pluralitas agama ini melahirkan konsep pluralisme sebuah pandangan yang tidak hanya mengakui keberagaman, tetapi juga kerap menawarkan perspektif tentang kesetaraan dan validitas relatif dari setiap tradisi.¹ Diskursus ini menimbulkan problematika teologis yang mendalam, terutama dalam agama-agama wahyu yang memiliki klaim kebenaran eksklusif, termasuk Islam. Di satu sisi, tuntutan untuk hidup harmonis dalam perbedaan sangat kuat dan didorong oleh prinsip-prinsip universal seperti keadilan dan penghormatan terhadap martabat manusia.² Namun, di sisi lain, pertanyaan tentang batasan toleransi, validitas keyakinan di hadapan doktrin yang mapan, dan akhir dari keselamatan (salvation) menjadi tantangan serius yang memerlukan jawaban teologis yang jelas dan berdasar.

Dalam konteks Islam, problem akademis utama yang muncul adalah bagaimana merumuskan sikap teologis yang otentik terhadap agama lain tanpa mengabaikan integritas aqidah dan tanpa terjerumus ke dalam relativisme agama yang mengaburkan klaim kebenaran. Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam memberikan sejumlah petunjuk yang menjadi landasan diskusi ini.³ Namun, pemahaman terhadap ayat-ayat tersebut tidaklah monolitik; ia menghasilkan beragam, bahkan kadang bertolak belakang, interpretasi di kalangan ulama dan pemikir Muslim.⁴ Hal ini menciptakan ruang penelitian yang kritis untuk mengkaji bagaimana Al-Qur'an sendiri secara tekstual dan kontekstual membingkai hubungan dengan pemeluk agama lain, serta bagaimana potensi kontradiksi atau perkembangan narasi dalam teks suci tersebut dipahami.

Beberapa ayat sering menjadi pusat gravitasi perdebatan ini, terutama Q.S. al-Baqarah (2): 62, Q.S. al-Maidah (5): 69, dan Q.S. al-Haj (22): 17. Ketiganya menawarkan narasi yang tampaknya berbeda, bahkan menciptakan ketegangan hermeneutis yang produktif. Dua ayat pertama (al-Baqarah: 62 dan al-Maidah: 69) secara eksplisit menyebutkan bahwa orang-orang beriman (Muslim), Yahudi, Kristen, dan Sabiin yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir serta beramal saleh, akan memperoleh pahala dan tidak perlu khawatir. Ayat-ayat ini sering dibaca sebagai basis teologis untuk pluralisme inklusif, yang mengakui kemungkinan keselamatan bagi penganut agama lain berdasarkan parameter iman dan amal universal.

Namun, kompleksitas muncul ketika membaca Q.S. al-Haj (22): 17. Ayat ini menyebutkan kelompok yang lebih luas—kaum mukminin, Yahudi, Sabiin, Nashara, Majusi, dan musyrikin—lalu menegaskan bahwa "sesungguhnya Allah akan memberi keputusan di antara mereka pada Hari Kiamat." Ayat ini tidak secara gamblang

¹ Harda Armayanto, 'Problem Pluralisme Agama', *Tsaqafah*, 10.2 (2014), 325 <<https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v10i2.191>>.

² Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat: Refleksi Tentang Islam, Westernisasi & Liberalisasi* (Jakarta: INSISTS, 2012).

³ Nuraeni Nuraeni, 'Mencari Kalimatun Sawa Dalam Pluralisme Agama (Kajian Dalam Perspektif Islam)', *Living Islam: Journal of Islamic Discourses*, 3.2 (2020) <<https://doi.org/10.14421/lijid.v3i2.2459>>.

⁴ Hamid Fahmy Zarkasyi, 'Liberalisasi Pemikiran Islam', *Tsaqafah*, 5.1 (2007), 1–28.

menjanjikan keselamatan universal, melainkan menyerahkan keputusan final sepenuhnya kepada Allah (*ilâ Allâh al-'arsh kulluhu*), seraya mengisyaratkan adanya perbedaan status dan keyakinan yang harus diadili. Perbedaan penekanan ini melahirkan pertanyaan penelitian yang mendasar: Apakah terdapat perkembangan atau bahkan kontradiksi dalam pesan Al-Qur'an tentang keselamatan non-Muslim? Bagaimana ketiga ayat ini dipahami secara bersama-sama dalam sebuah kerangka teologis yang koheren?

Problem akademis ini diperparah oleh pendekatan tafsir yang sering kali parsial, dengan mengutip satu ayat secara terpisah untuk mendukung suatu pandangan tanpa melakukan pembacaan holistik dan komparatif (*muqaranah*). Studi yang membandingkan ketiga ayat ini secara sistematis dengan memperhatikan asbabun nuzul (konteks pewahyuan), munasabah (korelasi antar-ayat), dan perkembangan historis doktrin Islam masih terbatas.⁵ Penelitian ini berusaha mengisi celah tersebut dengan menggunakan pendekatan *muqaranah* tafsir, yang memungkinkan analisis yang lebih mendalam terhadap nuansa, konteks, dan kemungkinan relasi nasikh-mansukh atau spesialisasi-generalitas di antara ayat-ayat tersebut.

Signifikansi penelitian ini terletak pada kontribusinya terhadap wacana keislaman kontemporer yang sedang berjuang mendefinisikan hubungan antariman di era global. Dengan menganalisis secara kritis ketegangan teks antara pesan inklusif dan batasan eksklusif, penelitian ini berupaya menawarkan pemahaman yang lebih mendalam dan kompleks, sekaligus menghindari simplifikasi yang sering terjadi dalam debat publik. Pendekatan *muqaranah* diharapkan dapat mengungkap dialektika internal Al-Qur'an sendiri dalam merespons realitas keberagaman, yang pada gilirannya dapat menjadi landasan bagi pembangunan teologi kerukunan yang otentik, yang tetap kritis namun konstruktif.

Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk: (1) Menganalisis secara mendalam makna dan konteks masing-masing dari Q.S. al-Baqarah: 62, al-Maidah: 69, dan al-Haj: 17; (2) Membandingkan ketiga ayat tersebut untuk mengidentifikasi titik temu, perbedaan, dan kemungkinan relasi interpretatif di antara mereka; serta (3) Menginterpretasi implikasi perbandingan tersebut terhadap konstruksi teologi Islam mengenai pluralisme agama dan keselamatan. Dengan demikian, diharapkan lahir sebuah pemahaman yang lebih terang dan bernuansa tentang bagaimana Al-Qur'an membingkai "yang Lain" yang beriman, yang pada akhirnya dapat menginformasikan dialog antariman yang lebih substantif dan berkeadilan di tengah kompleksitas dunia modern.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*), yang berfokus pada analisis teks primer (Al-Qur'an) dan sekunder (kitab tafsir serta karya ilmiah terkait). Pendekatan ini dipilih karena sesuai dengan karakteristik objek penelitian yang bersifat teologis-hermeneutis, yang memerlukan pendalaman makna, konteks, dan interpretasi. Metode utama yang diterapkan adalah **metode muqaranah (perbandingan)** dalam ilmu tafsir, yang secara sistematis membandingkan ketiga ayat pokok—Q.S. al-Baqarah (2): 62, Q.S. al-Maidah (5): 69, dan Q.S. al-Haj (22): 17—untuk mengidentifikasi persamaan, perbedaan, dan

⁵ Itmam Aulia Rakhman, 'Implementation of Rudolf Bultmann's Demythologization Theory on the Stories in the Qur'an', *AL QUDS: Jurnal Studi Alquran Dan Hadis*, 9.2 (2025), 415–32.

relasi makna di antara mereka.⁶ Melalui pendekatan ini, penelitian berusaha melampaui pembacaan parsial dengan menyajikan analisis holistik yang memperhatikan aspek kebahasaan (*lughawi*), kontekstual (*asbabun nuzul*), dan hubungan tematik (*munasabah*) antarayat dalam keseluruhan struktur Al-Qur'an.

Teknik pengumpulan data dilakukan dengan menelaah sumber-sumber primer berupa Al-Qur'an dan terjemahan resmi, serta sumber sekunder yang meliputi kitab tafsir klasik hingga kontemporer. Kitab tafsir yang dijadikan rujukan utama mencakup karya-karya representatif dari berbagai corak penafsiran, seperti *Tafsir al-Tabari*, *Tafsir Ibn Kathir* (tafsir bi al-ma'tsur), *Tafsir al-Razi* (tafsir bi al-ra'yi), hingga tafsir tematik modern seperti *Fi Zilal al-Qur'an* karya Sayyid Quthb dan *Tafsir al-Mishbah* karya Quraish Shihab.⁷ Data juga dikumpulkan dari artikel jurnal, buku, dan disertasi akademis yang membahas secara khusus pluralisme agama dan tafsir ayat-ayat terkait. Seluruh data kemudian dianalisis melalui tiga tahap: pertama, analisis independen terhadap masing-masing ayat dengan memperhatikan konteks historis penurunannya dan penafsiran ulama; kedua, analisis komparatif (*muqaranah*) untuk menemukan pola, ketegangan, atau perkembangan makna; dan ketiga, sintesis interpretatif untuk merumuskan implikasi teologis dari temuan perbandingan tersebut.

Untuk memastikan validitas dan kedalaman analisis, penelitian ini menerapkan prosedur analisis data kualitatif model interaktif Miles dan Huberman, yang meliputi reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan. Dalam reduksi data, berbagai penafsiran dikategorisasi berdasarkan tema seperti "inklusi keselamatan", "otoritas keputusan akhir", dan "parameter iman". Data kemudian disajikan dalam bentuk matriks perbandingan untuk memvisualisasikan persamaan dan perbedaan ketiga ayat dari segi redaksi, konteks, dan penafsiran. Kesimpulan ditarik secara verifikasi dengan membandingkan dan menguji konsistensi interpretasi dari berbagai sumber tafsir, sekaligus mempertimbangkan perkembangan diskursus pluralisme dalam studi Islam kontemporer.⁸ Dengan kerangka metodologis ini, penelitian diharapkan dapat menghasilkan pembacaan yang kritis, komprehensif, dan kontekstual terhadap problem pluralisme agama dalam perspektif Al-Qur'an.

Pembahasan

Pluralisme Agama

Dalam wacana kontemporer, pluralisme agama (*al-ta'addudiyah al-diniyyah*) tidak dapat direduksi menjadi sekadar pengakuan pasif terhadap keberagaman keyakinan yang ada di masyarakat. Lebih dari itu, ia merupakan sebuah paham filosofis yang berakar pada asumsi relativisme, yang menyatakan bahwa semua agama—dengan segala perbedaan doktrin dan praktiknya—merupakan jalan yang sama-sama sah dan valid menuju satu kebenaran tertinggi atau keselamatan spiritual.⁹ Dalam diskursus global, narasi ini kerap diusung sebagai solusi etis dan pragmatis untuk meredakan konflik antariman, serta sebagai fondasi bagi terwujudnya masyarakat yang inklusif dan

⁶ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2014).

⁷ Anwar Mujahidin, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Tafsir Al-Qur'an* (Ponorogo: IAIN Ponorogo Press, 2022).

⁸ Jani Arni, *Metode Penelitian Tafsir* (Pekanbaru, Riau: Daulat Riau, 2013).

⁹ Rooseno Hertanto Nur Afif Ardani, Sulfi Amalia, 'RELATIVISME BUDAYA DALAM HAK ASASI MANUSIA', *Cakrawala Hukum*, 15.1 (2017), 30–46.

harmonis. Akan tetapi, dari perspektif teologi Islam, penerimaan terhadap pluralisme model ini menimbulkan problem mendasar, mengingat Islam—sebagaimana agama wahyu lainnya—dibangun di atas klaim kebenaran substantif (truth-claim) yang bersifat final dan universal.¹⁰ Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan kesempurnaan dan kesahihan Islam sebagai satu-satunya agama yang diridhai Allah (Q.S. Ali Imran: 19, 85). Oleh karena itu, mengadopsi paham pluralisme filosofis yang menyamakan semua agama, dipandang sebagai bentuk penyangkalan terhadap prinsip dasar akidah mengenai finalitas kenabian Muhammad SAW dan keberlakuan syariat yang dibawanya hingga akhir zaman.

Namun demikian, penting untuk melakukan distingsi yang tegas antara pluralisme sebagai paham filosofis (relativisme agama) dan pluralitas sebagai realitas sosiologis (al-ta'addud al-dini). Islam secara jelas menolak yang pertama karena bertentangan dengan konsep kebenaran mutlak, namun mengakui dan mengatur yang kedua sebagai bagian dari ketetapan ilahi.¹¹ Al-Qur'an dalam banyak ayatnya mengakui realitas objektif akan perbedaan keyakinan di antara umat manusia (Q.S. al-Hujurat: 13, Yunus: 99), bahkan menetapkan prinsip fundamental “la ikraha fi al-din” (tidak ada paksaan dalam agama) dalam Q.S. al-Baqarah: 256. Pengakuan terhadap fakta pluralitas ini kemudian melahirkan konsep toleransi aktif (al-tasamuh), yang bukan berarti membenaran teologis terhadap keyakinan lain, melainkan bentuk pengakuan terhadap hak eksistensi dan kebebasan berkeyakinan orang lain dalam koridor keadilan (al-'adl).¹² Sebagaimana dirumuskan ulama kontemporer seperti Dr. Yusuf al-Qaradawi, sikap seorang Muslim adalah untuk “bekerja sama dalam hal-hal yang disepakati bersama, dan saling memaafkan dalam hal-hal yang diperselisihkan,” dengan tetap menjaga komitmen untuk menyampaikan dakwah secara bijaksana (bil-hikmah).

Respons para ulama dan cendekiawan Muslim terhadap wacana pluralisme agama dapat dipetakan ke dalam beberapa pendekatan utama yang merefleksikan spektrum pemikiran yang luas. Pendapat pertama, yang diwakili oleh kalangan konservatif seperti Syaikh Abdul Aziz ibn Baz dan fatwa-fatwa Lajnah Daimah lil Buhuts al-'Ilmiyyah wa al-Ifta' Arab Saudi, menolak secara keras terminologi “pluralisme agama”. Penolakan ini dilandasi keyakinan bahwa paham tersebut menyamakan Islam—yang diyakini sebagai agama paripurna—dengan agama-agama lain yang telah mengalami distorsi (tahrif) baik dalam doktrin maupun teks sucinya. Mereka menekankan penafsiran yang eksklusif atas ayat-ayat seperti Q.S. Ali Imran: 85, dan memandang ayat-ayat yang tampak inklusif seperti Q.S. al-Baqarah: 62 hanya berlaku bagi kelompok sebelum kedatangan Islam (seperti ahli kitab yang hidup di zaman Nabi) atau bagi individu yang belum pernah mendapatkan dakwah Islam yang benar (ma'sum).¹³ Bagi kalangan ini, keselamatan di akhirat merupakan hak eksklusif bagi Muslim yang konsisten menjalankan agamanya.

¹⁰ Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London, UK: I.B. Tauris, 2010).

¹¹ Donny Setiawan, 'Multicultural Da'wah Strategy: An Inclusive Approach in Promoting Tolerance and Social Harmony in Plural Societies', *Islamic Perspective on Communication and Psychology*, 2.1 (2025), 56–67 <<https://doi.org/10.61511/ipercomp.v2i1.2025.1677>>.

¹² Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism* (malaysia: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993) <<https://doi.org/10.15476/ELTE.2021.128>>.

¹³ Jonathan Z Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

Pendapat kedua berkembang dari pemikiran para intelektual neo-modernis atau inklusif seperti Asghar Ali Engineer, Abdulaziz Sachedina, dan Nurcholish Madjid. Mereka melakukan pembacaan kontekstual-historis yang lebih dinamis terhadap teks suci, dengan memahami ayat-ayat seperti Q.S. al-Baqarah: 62 dan al-Maidah: 69 sebagai prinsip universal yang tetap berlaku. Asghar Ali Engineer, misalnya, berargumen bahwa esensi iman (ketundukan kepada Tuhan) dan amal saleh (perbuatan kebajikan) dapat diwujudkan dalam kerangka berbagai tradisi keagamaan. Sementara Nurcholish Madjid, melalui konsep “Islam Inklusif”, membedakan antara “Islam” universal sebagai sikap pasrah kepada Tuhan (yang dapat hadir di mana saja) dan “Islam” partikular sebagai syariat formal yang dibawa Nabi Muhammad. Dalam membaca Q.S. al-Haj: 17, mereka melihatnya bukan sebagai penyangkalan terhadap kemungkinan keselamatan non-Muslim, melainkan sebagai penegasan bahwa otoritas keputusan final mutlak berada di tangan Allah, yang rahmat-Nya mungkin melampaui batasan-batasan formal yang dipahami manusia.

Pendapat ketiga mencerminkan jalan tengah (wasathiyah) yang banyak diambil oleh ulama arus utama (mainstream) kontemporer. Quraish Shihab, dalam karyanya “Tafsir Al-Mishbah”, memberikan penjelasan yang berimbang. Ia menegaskan bahwa Al-Qur’an memang mengakui keberadaan “kelompok beriman” di luar komunitas Muslim formal, sebagaimana tercantum dalam Q.S. al-Baqarah: 62. Namun, pengakuan ini disertai catatan bahwa keimanan mereka harus tertuju kepada Allah dan Hari Akhir sesuai dengan cahaya (wahyu) yang pernah mereka terima sebelum mengalami distorsi.¹⁴ Pasca diutusnya Nabi Muhammad SAW dengan risalah yang menyempurnakan, maka syariat yang berlaku adalah yang dibawanya. Dengan demikian, menurut pandangan ini, Islam mengakui potensi kebenaran dan keselamatan pada masa lalu atau dalam konteks tertentu, sambil secara simultan menegaskan kewajiban mengikuti Islam setelah risalahnya sampai dengan jelas.¹⁵ Wahbah al-Zuhaili dalam “Al-Tafsir Al-Munir” juga memberikan penekanan serupa, bahwa ruang lingkup ayat-ayat inklusif itu terkait dengan ahli kitab yang beriman kepada kenabian Muhammad SAW.

Analisis mendalam terhadap Q.S. al-Haj: 17 memberikan dimensi teologis yang sangat krusial dalam diskusi ini. Ayat ini, seperti dijelaskan Imam Fakhruddin al-Razi dalam magnum opus-nya “Mafatih al-Ghaib”, menegaskan dengan lugas bahwa hakim tunggal yang akan memutuskan pertikaian dan perbedaan di antara berbagai kelompok agama—yang disebutkan mencakup Mukminin, Yahudi, Shabi’in, Nashara, Majusi, hingga Musyrikin—pada Hari Kiamat kelak adalah Allah SWT. Ayat ini tidak semata-mata membatalkan janji keselamatan bagi mereka yang beriman dan beramal saleh sebagaimana dalam ayat sebelumnya, tetapi ia berfungsi sebagai pengingat agung bahwa otoritas mutlak untuk menilai hakiki keimanan dan keamalan seseorang sepenuhnya merupakan wewenang Allah, bukan klaim subjektif atau penilaian manusia.¹⁶ Ini meneguhkan prinsip tawakkal dan sekaligus melarang sikap mudah menghakimi (judgmental) terhadap status keselamatan orang lain, karena hanya Allah yang Maha Mengetahui isi hati (qalb) dan kebenaran sejati setiap hamba.

¹⁴ M Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 2019).

¹⁵ Wahbah Az-Zuhayli, *Tafsir Al-Munir Fi Al-Aqidah Wa Al-Syari’ah Wa Al-Manhaj* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2016), II.

¹⁶ Fakhruddin Razi, *Mafatih Al-Ghayb Jilid III* (Beirut, Lebanon: Beirut: Dār al-Fikr, 1862).

Melalui perbandingan (muqaranah) yang cermat terhadap ketiga ayat kunci—Q.S. al-Baqarah: 62, al-Maidah: 69, dan al-Haj: 17—dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an membingkai relasi dengan pemeluk agama lain dalam suatu kerangka yang kompleks, multi-dimensi, dan penuh dinamika. Di satu sisi, terdapat prinsip pengakuan dan penghargaan (recognition and appreciation) terhadap kelompok mana pun yang mengimani Allah dan berkomitmen pada amal saleh, terlepas dari label formal mereka. Di sisi lain, berdiri teguh prinsip diferensiasi dan finalitas (differentiation and finality) yang menegaskan bahwa setelah Islam diturunkan secara sempurna, ia merupakan agama yang haq (benar) yang mengandung konsekuensi kewajiban.¹⁷ Dan yang terpenting, melingkupi kedua prinsip tersebut adalah prinsip otoritas ilahiah mutlak (supreme divine authority), yang merendahkan setiap klaim eksklusivitas yang bersifat manusiawi dan menegaskan bahwa hukum akhir sepenuhnya ada di tangan Allah.

Oleh sebab itu, sikap Islami yang otentik dan bertanggung jawab dalam menghadapi realitas pluralitas agama bukanlah dengan mengadopsi secara membabi-buta paham pluralisme filosofis yang relativistik, melainkan dengan membangun dan mengamalkan apa yang dapat disebut sebagai “Teologi Pengakuan dan Kesaksian” (Theology of Recognition and Testimony). Sebuah kerangka teologis yang memungkinkan seorang Muslim untuk secara tegas dan percaya diri bersaksi (syahadah) atas kebenaran yang diyakininya, sekaligus secara tulus mengakui (recognize) hak hidup, eksistensi, dan kebebasan berkeyakinan pihak lain. Teologi ini mendorong kerjasama dalam ranah kemanusiaan dan keadilan sosial, menjunjung tinggi etika perbedaan, dan pada saat yang sama dengan rendah hati menyerahkan penilaian final tentang kebenaran absolut dan nasib keselamatan setiap manusia sepenuhnya kepada hikmah dan rahmat Allah SWT.¹⁸ Dalam bingkai inilah, dialog antariman menemukan makna sejatinya: bukan untuk mencampuradukkan keyakinan (syncretism) atau mengaburkan identitas, tetapi untuk saling mengenal (li ta'arafu), membangun kehidupan bersama yang damai, dan menyampaikan kesaksian (dakwah) dengan cara yang paling bijaksana (bil-hikmah) dan argumentatif (bil-mau'izhah al-hasanah).

Problem Pluralisme Agama dalam Presfektif Qur'an

Dalam konteks teologi Islam, diskursus pluralisme agama menemui titik kritisnya pada otoritas penafsiran Al-Qur'an. Secara umum, Al-Qur'an mengakui realitas pluralitas agama sebagai bagian dari ketentuan ilahiah (sunatullah), sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. al-Hujurat: 13, “Wahai manusia, Kami ciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal.” Namun, pengakuan sosiologis ini berbeda secara prinsip dengan paham pluralisme filosofis yang menyamakan kebenaran semua agama. Ayat-ayat kunci seperti Q.S. Ali Imran: 19, “Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah Islam,” dan Q.S. Ali Imran: 85, “Barangsiapa mencari agama selain Islam, maka tidak akan diterima,” menjadi fondasi klaim teologis tentang kebenaran final Islam. Para mufassir klasik seperti Ibnu Katsir dalam tafsirnya menegaskan bahwa ayat-ayat ini menetapkan Islam sebagai satu-

¹⁷ Abī al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar Az-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf Juz III* (Arab Saudi: Al-'Ubaykān li al-Nashr, 1998).

¹⁸ Harun Nasution, ‘Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan’ (Depok: Universitas Indonesia Press, 2002), pp. 78–99.

satunya agama yang diridhai Allah setelah diutusnya Nabi Muhammad SAW, sehingga menolak gagasan kesetaraan kebenaran semua agama.¹⁹ Namun, di sisi lain, terdapat ayat-ayat yang memicu interpretasi lebih inklusif, menciptakan ruang dialektika yang produktif dalam tradisi tafsir.

Titik sentral perdebatan terletak pada Q.S. al-Baqarah (2): 62 dan Q.S. al-Maidah (5): 69 yang redaksinya hampir identik: "Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Shabiin, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, mereka akan mendapat pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran pada mereka dan mereka tidak bersedih hati." Ayat ini kerap dijadikan rujukan bagi pandangan inklusif. Mufassir klasik seperti Imam al-Tabari dalam *Jami' al-Bayan* menafsirkan bahwa janji keselamatan ini berlaku bagi empat kelompok tersebut sebelum diutusnya Nabi Muhammad SAW atau bagi mereka yang beriman kepada Nabi Muhammad sebelum risalahnya sampai kepada mereka. Ini dikenal sebagai pendapat bahwa ayat ini telah dinasakh (dihapus hukumnya) oleh ayat-ayat yang menegaskan kewajiban masuk Islam. Namun, mufassir kontemporer seperti Muhammad Abduh dalam *Tafsir al-Manar* menawarkan pembacaan yang lebih kontekstual. Abduh berargumen bahwa ayat ini menekankan parameter universal keselamatan, yaitu iman kepada Allah dan hari akhir serta amal saleh, yang bisa menjadi kriteria transendental melampaui identitas formal.²⁰ Sementara Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah* menyatakan bahwa ayat ini masih berlaku bagi orang-orang yang, karena kondisi tertentu, tidak mengenal Islam secara benar (*ma'sum*), namun esensi keimanan dan ketundukan mereka telah terwujud.

Berbeda dengan dua ayat sebelumnya, Q.S. al-Haj (22): 17 menampilkan perspektif yang lebih luas dan tegas: "Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Shabiin, orang-orang Nasrani, orang-orang Majusi, dan orang-orang musyrik, Allah akan memberi keputusan di antara mereka pada hari kiamat. Sesungguhnya Allah menjadi saksi atas segala sesuatu." Ayat ini memperluas cakupan kelompok menjadi enam, termasuk Majusi dan Musyrikin, dan mengalihkan fokus dari janji pahala langsung kepada otoritas mutlak Allah sebagai hakim di hari akhir. Imam Fakhruddin al-Razi dalam *Mafatih al-Ghaib* memberikan analisis mendalam bahwa ayat ini bertujuan menegaskan keadilan ilahiah: Allah akan mengadili setiap kelompok berdasarkan hujjah (argumentasi) dan cahaya (petunjuk) yang telah sampai kepada mereka.²¹ Ayat ini, menurut al-Razi, tidak membatalkan prinsip iman dan amal saleh, tetapi menegaskan bahwa penilaian final atas penerapan prinsip itu sepenuhnya berada di domain Allah, bukan klaim sepihak manusia. Ini berfungsi sebagai peringatan teologis agar umat Islam tidak terjebak dalam sikap menghakimi (*judgmental*) terhadap keselamatan pihak lain, sekaligus mengakui bahwa hanya Allah yang mengetahui isi hati dan kebenaran sejati.

¹⁹ Ibnu Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Dan Terjemahannya* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2018), v.

²⁰ Mohammed Muneer'deen Olodo Al-Shafi'i, 'The Concept of Al-'aql (the Intellect) According to Al-Tabari, Al-Ghazali, and Muhammad Abduh : A Comparative Study' (International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC-IIUM), 2014).

²¹ Muhammad Fatih, 'Konsep Keserasian Al-Qur'an Dalam Tafsir Mafatihul Ghaib Karya Fakhruddin Ar-Razi: Perspektif Ilmu Munasabah', *PROGRESSA: Journal of Islamic Religious Instruction*, 6.2 (2022), 1-18 <<https://doi.org/10.32616/pgr.v6.2.419.1-18>>.

Ketegangan antara ayat-ayat inklusif (al-Baqarah: 62, al-Maidah: 69) dan ayat-ayat eksklusif (Ali Imran: 85, al-Haj: 17) melahirkan beragam metodologi penyelesaian (tarjih) di kalangan mufassir. Pendekatan nasikh-mansukh (penghapusan) diwakili oleh mufassir seperti al-Qurthubi. Dalam *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, ia berpendapat bahwa janji dalam Q.S. al-Baqarah: 62 telah dimansukh (dihapus) oleh Q.S. Ali Imran: 85, sehingga setelah turunnya Islam, keselamatan hanya bagi mereka yang mengikuti Nabi Muhammad. Pendekatan ini bersifat kronologis-historis dan bertujuan menjaga koherensi doktrin finalitas Islam. Di sisi lain, pendekatan takhsis dan tahqiq al-manath (pengkhususan dan realisasi kondisi) diusung oleh mufassir modern seperti Abdullah Saeed dalam karyanya *Interpreting the Qur'an*. Ia berargumen bahwa Q.S. al-Baqarah: 62 tidak dinasakh, tetapi dikhususkan (makhsus) bagi kelompok yang memenuhi syarat “iman kepada Allah dan hari akhir” secara substantif, terlepas dari label agama.²² Penilaian apakah syarat itu terpenuhi dikembalikan kepada Allah (sebagaimana al-Haj: 17). Pendekatan ini berusaha mempertahankan universalitas prinsip sekaligus mengakui otoritas ilahiah.

Pendapat ulama kontemporer seperti Yusuf al-Qaradawi dalam *Fiqh al-Aqalliyat* dan Wahbah al-Zuhaili dalam *al-Tafsir al-Munir* cenderung mengambil jalan tengah (wasathiyah). Mereka membedakan antara keselamatan (najat) dan penerimaan agama (qabul al-din). Mereka berpendapat bahwa Q.S. al-Baqarah: 62 menunjukkan kemungkinan keselamatan bagi non-Muslim yang beriman dan beramal saleh berdasarkan cahaya yang mereka miliki, namun hal itu tidak berarti agama mereka diterima secara formal di sisi Allah setelah Islam diturunkan. Islam tetap merupakan agama yang haq dan wajib diyakini, namun rahmat dan keadilan Allah dapat melampaui batasan formal manusia.²³ Dengan kata lain, seseorang mungkin “selamat” karena keadilan Allah (al-'adl), tetapi itu tidak menyamakan kebenaran agamanya dengan Islam. Pandangan ini berusaha memadukan penghormatan terhadap keadilan ilahi dengan komitmen pada kebenaran doktrinal.²⁴

Analisis kritis terhadap problem ini mengungkap bahwa Al-Qur'an sengaja membangun dialektika internal untuk menghindari dua ekstrem: ekstrem eksklusivisme yang mudah mengkafirkan dan menghakimi, serta ekstrem relativisme yang mengaburkan kebenaran.²⁵ Q.S. al-Haj: 17 berfungsi sebagai “pengungkit teologis” yang mendelegasikan otoritas penghakiman mutlak kepada Allah, sehingga mencegah klaim-klaim fanatisme sektarian. Dalam perspektif ini, peran umat Islam bukanlah menjadi hakim atas keselamatan orang lain, tetapi menjadi saksi (syuhada) atas kebenaran yang mereka yakini, sekaligus menjadi pelaku amal saleh dan penyampai dakwah yang bijaksana (bil-hikmah). Konsep “la ikraha fi al-din” (tidak ada paksaan dalam agama) dari Q.S. al-Baqarah: 256 menjadi bingkai etis dalam interaksi,

²² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006).

²³ Joseph E.B. Lumbard, 'Decolonizing Qur'anic Studies', *Religions*, 13.2 (2022) <<https://doi.org/10.3390/rel13020176>>.

²⁴ Itmam Aulia Rakhman and Antony Oktavian, 'The Commodification of Holy Verses: Recitation of the Qur'an on TikTok Platform', *International Journal of Local and Global Islamic Dynamics*, 1.01 (2025), 59–77.

²⁵ Muhammad Husayn Tabataba'i, *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an Juz I* (Beirut, Lebanon: Muassasah al-A'lami al-Matbuat, 1999).

sementara keyakinan pada kebenaran Islam tetap dipegang teguh.²⁶

Dari kajian muqaranah ini, dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an menawarkan sebuah paradigma teologis yang kompleks dan dinamis. Ia mengakui potensi kebaikan dan iman di luar komunitas Muslim formal melalui parameter universal (iman dan amal saleh), menegaskan klaim kebenaran final Islam sebagai pesan terakhir, dan sekaligus merendahkan hati manusia dengan menyerahkan keputusan akhir sepenuhnya kepada keadilan dan rahmat Allah yang tak terbatas. Oleh karena itu, sikap Muslim yang sesuai dengan bimbingan Qur'ani adalah bersikap tegas dalam keyakinan (ushul), lentur dan adil dalam interaksi sosial (mu'amalah), serta tawakkal dalam persoalan akhirat yang gaib.²⁷ Pluralitas adalah realita yang diakui dan diatur, sedangkan pluralisme filosofis yang menyamakan semua agama ditolak karena bertentangan dengan prinsip kemutlakan kebenaran wahyu.

Implikasi dari pembacaan ini adalah mendorong lahirnya etika sosial keberagaman yang konstruktif. Seorang Muslim didorong untuk aktif berdialog dan bekerja sama dengan pemeluk agama lain dalam memajukan nilai-nilai kemanusiaan universal (seperti keadilan, kejujuran, dan menolong yang lemah), sebagaimana diajarkan dalam Q.S. al-Mumtahanah: 8-9. Pada saat yang sama, ia memiliki kewajiban untuk menyampaikan dan meneladankan kebenaran Islam tanpa agresi atau pemaksaan.²⁸ Dengan paradigma ini, problem pluralisme agama tidak dilihat sebagai ancaman, tetapi sebagai medan ujian untuk mengejawantahkan keimanan yang penuh keyakinan sekaligus pengamalan rahmat yang inklusif, dalam koridor yang ditetapkan oleh Wahyu.

Analisis Kajian Muqaranah Q.S. al-Baqarah (2): 62, Q.S. al-Maidah (5): 69, Q.S. al-Haj (22): 17

Pendekatan muqaranah atau studi komparatif terhadap ketiga ayat Al-Qur'an ini mengungkap sebuah dialektika teologis yang canggih dan berlapis-lapis seputar konsep keselamatan bagi penganut agama lain. Di satu sisi, Q.S. al-Baqarah (2): 62 dan Q.S. al-Maidah (5): 69—dengan redaksi yang hampir serupa—secara gamblang menjanjikan pahala dan ketenteraman bagi orang-orang beriman, Yahudi, Nasrani, dan Shabiin yang memenuhi syarat iman kepada Allah dan Hari Akhir serta beramal saleh. Ayat-ayat inilah yang kerap menjadi fondasi bagi penafsiran yang lebih inklusif. Namun, kompleksitas muncul ketika Q.S. al-Haj (22): 17 memperluas cakupan kelompok hingga mencakup Majusi dan Musyrikin, sembari menegaskan bahwa keputusan final sepenuhnya berada di tangan Allah.²⁹ Dengan demikian, pendekatan muqaranah tidak sekadar membandingkan teks, tetapi menyelami ketegangan hermeneutis yang disengaja dalam tubuh Al-Qur'an itu sendiri, antara kemungkinan keselamatan yang universal dan penegasan otoritas ilahiah yang mutlak.

²⁶ Ar-Rāghib Al-Aṣḥānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz Al-Qur'ān Al-Karīm*, ed. by Bei (Beirut, Lebanon: dar al kutub al ilmiyah, 2013).

²⁷ Muhammad Panji Romdoni, 'Asbab Al-Nuzul in Surah Al-Baqarah (2): Mulla Huwaisy Perspective of Critical Matn and Sanad', *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 3.3 (2023), 521–30 <<https://doi.org/10.15575/jis.v3i3.30400>>.

²⁸ a'liḥ: al-Ḥāfiẓ Jalāl ad-Dīn As-Suyūṭī, 'Al-Itqān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān' (Saudi arabia: Mujamma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf asy-Syarīf, al-Mamlakah al-'Arabiyyah as-Su'ūdiyyah, 1996), pp. 1–205.

²⁹ Mutawalli Al-Sya'rawī, *Tafsīr Tarjamah Asy-Sya'rāwī Juz 15* (mesir: Akhbar al-Yaum, 1991).

Spektrum penafsiran klasik terhadap Q.S. al-Baqarah: 62 dan al-Maidah: 69 menunjukkan variasi yang luas, mulai dari yang bersifat universalis-kondisional hingga yang sangat restriktif. Imam al-Thabari dalam *Jami' al-Bayan* menafsirkan janji dalam ayat ini sebagai sesuatu yang universal, namun dengan penegasan bahwa keimanan dan amal saleh yang dimaksud haruslah selaras dengan syariat yang dibawa Nabi Muhammad SAW setelah risalahnya sampai.³⁰ Sementara itu, Fakhruddin al-Razi dalam *Mafatih al-Ghaib* memberikan penekanan pada aspek kondisional yang lebih ketat, dengan menyatakan bahwa keselamatan hanya dapat dicapai melalui keimanan yang benar-benar murni dari syirik—suatu kondisi yang menurutnya sangat sulit terpenuhi setelah diutusnya Nabi penutup. Dari sini terlihat bahwa meskipun mengakui prinsip universal, penafsiran klasik umumnya memberikan batasan yang tegas berdasarkan finalitas risalah Islam, yang mencerminkan upaya untuk menjaga koherensi doktrinal dalam tradisi keilmuan Islam.

Di sisi lain, mazhab penafsiran yang lebih eksklusif seringkali menggunakan teori nasikh-mansukh (penghapusan) untuk menyelesaikan ketegangan dengan ayat-ayat lain yang menegaskan finalitas Islam. Ibnu Katsir dalam *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, misalnya, secara tegas menyatakan bahwa janji keselamatan dalam Q.S. al-Baqarah: 62 telah dimansukh (dihapus hukumnya) oleh Q.S. Ali Imran: 85 (“Barangsiapa mencari agama selain Islam, maka tidak akan diterima...”). Argumentasinya bersifat historis-kronologis: janji tersebut hanya berlaku bagi komunitas sebelum diutusnya Nabi Muhammad SAW atau bagi mereka yang belum pernah mendapatkan dakwah Islam yang benar. Pendekatan ini mewakili arus utama eksklusivisme teologis dalam tradisi Sunni, yang bertujuan melindungi kemurnian akidah dari interpretasi yang dianggap dapat merelatifkan kebenaran.

Sebagai respons terhadap penafsiran yang restriktif, para mufasir modern dan neo-modernis menawarkan pembacaan yang lebih inklusif dengan menekankan universalitas esensi iman. Muhammad Abduh dalam *Tafsir al-Manar* menolak penerapan teori nasikh untuk ayat ini. Ia berargumen bahwa “iman kepada Allah dan hari akhir” merupakan esensi universal yang dapat terejawantahkan dalam berbagai tradisi, selama tidak bertentangan dengan prinsip tauhid.³¹ Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah* kemudian mengembangkan gagasan ini lebih jauh dengan membedakan antara “Islam” dalam arti generik sebagai sikap pasrah kepada Tuhan (yang dapat ditemukan di mana saja) dan “Islam” sebagai sistem syariat formal yang dibawa Nabi Muhammad. Dengan demikian, pembacaan modern ini berusaha mendamaikan teks suci dengan realitas pluralisme kontemporer, sambil tetap berusaha menjaga spirit keadilan ilahiah yang melampaui formalisme agama.

Sementara itu, Q.S. al-Haj (22): 17 memperkenalkan dimensi teologis yang krusial dan menjadi penyeimbang, yaitu prinsip otoritas ilahiah mutlak (*al-hakimiyyah al-ilahiyyah*) sebagai penyelesaian akhir atas segala klaim kebenaran. Al-Zamakhsyari

³⁰ Abdulghafur Ghulam Abdulghafur, ‘Al-Ijāz Al-‘Ilmī Fī Āyāt Al-Layl Wa Al-Nahār: Dirāsah Tafsīriyyah Naqdiyyah’, *Majallat Kulliyat Al-Imam Al-A‘zam Al-Jami‘Ah*, 2.3 (2019), 77 <<https://doi.org/10.36047/1227-000-028-003>>.

³¹ Abū Muḥammad Makkī ibn Abī Ṭālib Al-Qaysī, *Al-Kashf ‘an Wujūh Al-Qirā’āt as-Sab‘ Wa ‘Ilāhā Wa Hujajihā*, ed. by ad-Dr. Muḥyī ad-Dīn Ramaḍān (Beirut, Lebanon: Mu’assasah ar-Risālah, 1045).

dalam *al-Kasasyaf* menganalisis kata kunci *yafshilu* (memutuskan) yang menunjukkan adanya persengketaan dan klaim yang saling bertentangan di antara berbagai kelompok agama. Ayat ini, dengan tegas, mengalihkan otoritas penghakiman final dari klaim subjektif manusia kepada Allah SWT. Imam al-Qurthubi dalam *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* kemudian menghubungkannya dengan etika sosial, yakni bahwa selama kelompok lain tidak memerangi Muslim, mereka berhak atas perlindungan hidup dan beribadah, sementara keputusan tentang kebenaran sejati diserahkan sepenuhnya kepada Allah di akhirat.³² Oleh karena itu, ayat ini berfungsi sebagai koreksi teologis terhadap kecenderungan manusia untuk menghakimi keselamatan orang lain, sekaligus menjadi pilar bagi koeksistensi yang damai dalam masyarakat yang plural.

Melalui penerapan muqaranah yang mendalam, menjadi jelas bahwa ketiga ayat tersebut sebenarnya membentuk suatu kerangka berpikir bertingkat yang saling melengkapi, bukan saling menafikan. Al-Syinqithi dalam *Adhwa' al-Bayan* menjelaskan bahwa Q.S. al-Baqarah dan al-Maidah menetapkan prinsip universal keselamatan berdasarkan parameter iman dan amal, sementara Q.S. al-Haj menegaskan otoritas final Tuhan dalam menilai penerapan prinsip tersebut di tingkat individual. Manusia hanya mampu menilai yang lahiriah (*zhahir*), sedangkan Allah Maha Mengetahui yang tersembunyi (*batin*) serta konteks dan niat setiap individu. Sintesis pemahaman ini menghasilkan sebuah pandangan dunia yang seimbang: seorang Muslim wajib meyakini kebenaran agamanya dan aktif mendakwahnya, namun sekaligus dilarang untuk menentukan secara definitif nasib akhirat orang lain, karena ranah itu adalah kekuasaan mutlak Allah semata.

Pendekatan tematik-kronologis dari pemikir kontemporer seperti Abdullah Saeed menawarkan sintesis yang lebih elegan dengan membaca rangkaian ayat-ayat tersebut sebagai perkembangan wacana yang responsif terhadap konteks pewahyuan. Saeed dalam *Interpreting the Qur'an* mengusulkan bahwa ayat-ayat Makkiyah seperti Q.S. al-Haj (yang turun lebih awal) lebih menekankan kesatuan asal-usul manusia dan otoritas hakimiah Allah yang absolut.³³ Sementara itu, ayat-ayat Madaniyah seperti Q.S. al-Baqarah dan al-Maidah (yang turun belakangan) memberikan penjelasan lebih rinci tentang kriteria dan parameter keselamatan dalam masyarakat plural yang telah terbentuk. Pembacaan progresif semacam ini memandang ketegangan antarayat bukan sebagai kontradiksi yang harus dihilangkan, melainkan sebagai dinamika internal wahyu dalam membangun sebuah teologi yang utuh—sebuah teologi yang percaya diri dalam kebenarannya sekaligus rendah hati dalam pengakuan terhadap keluasan rahmat dan misteri keputusan ilahiah.

Pada akhirnya, implikasi paling substantif dari kajian muqaranah ini adalah lahirnya sebuah paradigma etis-teologis yang khas Islam dalam menyikapi realitas pluralitas agama. Paradigma ini dengan tegas menolak kedua ekstrem: relativisme agama yang mengaburkan klaim kebenaran, dan eksklusivisme fanatik yang mudah mengkafirkan. Sebagai gantinya, ia menawarkan apa yang dapat disebut sebagai “Teologi Kesaksian dan Tawakkal”: yaitu bersaksi (*syahadah*) atas kebenaran Islam dengan penuh keyakinan dan menyampaikannya dengan bijak (*bil-hikmah*), sembari bertawakkal

³² Abi 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abi Bakr Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li-Aḥkām Al-Qur'Ān* (Beirut, Lebanon: Muassasah ar-Risalah, 2006).

³³ Saeed.

dengan menyerahkan penilaian akhir atas setiap manusia sepenuhnya kepada keadilan dan rahmat Allah. Prinsip ini selaras dengan pesan Q.S. al-Baqarah: 256 (“Tidak ada paksaan dalam agama”) dan etika dakwah dalam Q.S. an-Nahl: 125. Dengan demikian, kajian komparatif yang mendalam ini tidak berhenti pada analisis historis-semantik belaka, tetapi berbuah pada sebuah kerangka operasional untuk hidup secara tegas dalam keyakinan, santun dalam perbedaan, dan tenang dalam kepasrahan kepada hikmah Ilahi yang Maha Mengetahui.

Kesimpulan

disimpulkan bahwa Al-Qur'an menawarkan sebuah paradigma teologis yang kompleks, dinamis, dan berlapis dalam menyikapi realitas pluralitas agama. Ketiga ayat tersebut tidak boleh dibaca secara parsial dan atomistik, melainkan harus dipahami sebagai sebuah kesatuan dialektis yang saling melengkapi. Q.S. al-Baqarah dan al-Maidah menetapkan prinsip universal keselamatan yang bertumpu pada parameter transenden, yaitu keimanan sejati kepada Allah dan Hari Akhir serta komitmen pada amal saleh. Prinsip ini membuka kemungkinan teologis untuk mengakui adanya kebaikan dan ketundukan hakiki di luar identitas formal Islam. Sementara itu, Q.S. al-Haj memperkenalkan prinsip otoritas ilahiah mutlak yang dengan tegas mengembalikan keputusan final tentang kebenaran dan keselamatan sepenuhnya kepada hakimiah Allah di akhirat. Dialektika yang disengaja ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an secara simultan mengakui potensi universalitas rahmat-Nya dan menegaskan finalitas kebenaran Islam, sekaligus mencegah klaim-klaim eksklusivitas yang bersifat manusiawi.

Dari sisi perkembangan penafsiran, kajian ini mengungkap spektrum pemahaman yang luas di kalangan mufasir, mulai dari pendekatan eksklusif-restriktif hingga inklusif-kontekstual. Mazhab yang menerapkan teori *nasikh-mansukh*, seperti yang dipegang oleh Ibnu Katsir, berusaha menjaga koherensi doktrin finalitas Islam dengan membatasi janji keselamatan pada era sebelum pengutusan Nabi Muhammad SAW. Sebaliknya, mufasir modern seperti Muhammad Abduh dan Quraish Shihab melakukan pembacaan ulang yang menekankan esensi universal dari “iman” dan “amal saleh”, serta membedakan antara Islam sebagai sikap pasrah universal dan Islam sebagai sistem syariat partikular. Di tengah kedua kutub ini, Q.S. al-Haj: 17 berfungsi sebagai penyeimbang dan pengingat teologis yang sangat penting, bahwa segala klaim kebenaran dan penghakiman atas keselamatan orang lain harus berhenti (*tawaqquf*) di hadapan otoritas mutlak Allah. Sintesis dari berbagai pendekatan ini, sebagaimana diuraikan oleh ulama seperti al-Syinqithi dan Abdullah Saeed, menghasilkan pemahaman bahwa Al-Qur'an membangun sebuah kerangka bertingkat yang menghargai aspek lahiriah dan batiniah, universalitas dan partikularitas, serta keyakinan dan kerendahan hati.

Oleh karena itu, implikasi utama dari penelitian ini adalah lahirnya sebuah paradigma etis-teologis Islam yang dapat disebut sebagai “Teologi Kesaksian dan Tawakkal”. Paradigma ini menolak kedua ekstrem yang berbahaya: yaitu relativisme agama yang mengaburkan klaim kebenaran, dan eksklusivisme fanatik yang mudah menghakimi. Sebagai gantinya, paradigma ini mengajak setiap Muslim untuk memegang teguh dua sikap secara bersamaan: pertama, bersaksi (*syahadah*) dengan penuh keyakinan dan percaya diri atas kebenaran Islam, serta aktif mendakwahnya dengan bijaksana (*bil-hikmah*); kedua, bertawakkal dengan menyerahkan penilaian akhir atas iman dan

keselamatan setiap insan sepenuhnya kepada keadilan dan rahmat Allah yang Maha Mengetahui. Dalam bingkai ini, pluralitas agama bukanlah ancaman, melainkan medan untuk mengamalkan akhlak Qur'ani: berinteraksi dengan adil (*al-'adl*), bekerja sama dalam kebaikan (*al-birr*), dan menjaga kemaslahatan bersama, sambil tetap komitmen pada identitas keimanan. Dengan demikian, kajian muqaranah ini tidak hanya memberikan kontribusi akademis yang mendalam, tetapi juga menawarkan landasan teologis yang kokoh dan praktis bagi kehidupan yang harmonis dalam masyarakat majemuk, sesuai dengan petunjuk Al-Qur'an yang rahmatan lil 'alamin.

BIBLIOGRAFI

- Abdulghafur, Abdulghafur Ghulam, 'Al-I'jāz Al-'Ilmī Fī Āyāt Al-Layl Wa Al-Nahār: Dirāsah Tafsīriyyah Naqdiyyah', *Majallat Kulliyat Al-Imam Al-A'zam Al-Jami'Ah*, 2.3 (2019), 77
<<https://doi.org/10.36047/1227-000-028-003>>
- Al-Aṣḥāhānī, Ar-Rāghib, *Mu'jam Mufradāt Alfāẓ Al-Qur'ān Al-Karīm*, ed. by Bei (Beirut, Lebanon: dar al kutub al ilmiyah, 2013)
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Islam and Secularism* (malaysia: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993) <<https://doi.org/10.15476/ELTE.2021.128>>

- Al-Qaysī, Abū Muḥammad Makkī ibn Abī Ṭālib, *Al-Kashf 'an Wujūh Al-Qirā'āt as-Sab' Wa 'Ilāhā Wa Hujjihā*, ed. by ad-Dr. Muḥyī ad-Dīn Ramaḍān (Beirut, Lebanon: Mu'assasah ar-Risālah, 1045)
- Al-Qurtubī, Abī 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr, *Al-Jāmi' Li-Aḥkām Al-Qur'ān* (Beirut, Lebanon: Muassasah ar-Risalah, 2006)
- Al-Shafi'i, Mohammed Muneer'deen Olodo, 'The Concept of Al-'aql (the Intellect) According to Al-Tabari, Al-Ghazali, and Muhammad Abduh : A Comparative Study' (International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC-IIUM), 2014)
- Al-Sya'rawī, Mutawalli, *Tafsīr Tarjamah Asy-Sya'rāwī Juz 15* (mesir: Akhbar al-Yaum, 1991)
- Armayanto, Harda, 'Problem Pluralisme Agama', *Tsaqafah*, 10.2 (2014), 325
<<https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v10i2.191>>
- Arni, Jani, *Metode Penelitian Tafsir* (Pekanbaru, Riau: Daulat Riau, 2013)
- As-Suyūṭī, a'līf: al-Ḥāfiẓ Jalāl ad-Dīn, 'Al-Itqān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān' (Saudi arabia: Mujamma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf asy-Syarīf, al-Mamlakah al-'Arabiyyah as-Su'ūdiyyah, 1996), pp. 1–205
- Az-Zamakhsharī, Abī al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar, *Al-Kashshāf Juz III* (Arab Saudi: Al-'Ubaykān li al-Nashr, 1998)
- Az-Zuhayli, Wahbah, *Tafsir Al-Munir Fi Al-Aqidah Wa Al-Syari'ah Wa Al-Manhaj* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2016), II
- Fatih, Muhammad, 'Konsep Keserasian Al-Qur'an Dalam Tafsir Mafatihul Ghaib Karya Fakhruddin Ar-Razi: Perspektif Ilmu Munasabah', *PROGRESSA: Journal of Islamic Religious Instruction*, 6.2 (2022), 1–18 <<https://doi.org/10.32616/pgr.v6.2.419.1-18>>
- Guessoum, Nidhal, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London, UK: I.B. Tauris, 2010)
- Hamid Fahmy Zarkasyi, 'Liberalisasi Pemikiran Islam', *Tsaqafah*, 5.1 (2007), 1–28
- Kathir, Ibnu, *Tafsir Al-Qur'an Dan Terjemahannya* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2018), v
- Lumbard, Joseph E.B., 'Decolonizing Qur Anic Studies', *Religions*, 13.2 (2022)
<<https://doi.org/10.3390/rel13020176>>
- Mujahidin, Anwar, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Tafsir Al-Qur'an* (Ponorogo: IAIN Ponorogo Press, 2022)
- Mustaqim, Abdul, *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2014)
- Nasution, Harun, 'Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan' (Depok: Universitas Indonesia Press, 2002), pp. 78–99
- Nur Afif Ardani, Sulfi Amalia, Rooseno Hertanto, 'RELATIVISME BUDAYA DALAM HAK ASASI MANUSIA', *Cakrawala Hukum*, 15.1 (2017), 30–46
- Nuraeni, Nuraeni, 'Mencari Kalimatun Sawa Dalam Pluralisme Agama (Kajian Dalam Perspektif Islam)', *Living Islam: Journal of Islamic Discourses*, 3.2 (2020)
<<https://doi.org/10.14421/lijid.v3i2.2459>>
- Rakhman, Itmam Aulia, 'Implementation of Rudolf Bultmann's Demythologization Theory on

- the Stories in the Qur'an', *AL QUDS: Jurnal Studi Alquran Dan Hadis*, 9.2 (2025), 415–32
- Rakhman, Itmam Aulia, and Antony Oktavian, 'The Commodification of Holy Verses: Recitation of the Qur'an on TikTok Platform', *International Journal of Local and Global Islamic Dynamics*, 1.01 (2025), 59–77
- Razi, Fakhrudin, *Mafāṭīḥ Al-Ghayb Jilid III* (Beirut, Lebanon: Beirut: Dār al-Fikr, 1862)
- Romdoni, Muhammad Panji, 'Asbab Al-Nuzul in Surah Al-Baqarah (2): Mulla Huwaisy Perspective of Critical Matn and Sanad', *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 3.3 (2023), 521–30 <<https://doi.org/10.15575/jis.v3i3.30400>>
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006)
- Setiawan, Donny, 'Multicultural Da'wah Strategy: An Inclusive Approach in Promoting Tolerance and Social Harmony in Plural Societies', *Islamic Perspective on Communication and Psychology*, 2.1 (2025), 56–67 <<https://doi.org/10.61511/ipercop.v2i1.2025.1677>>
- Shihab, M Quraish, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2019)
- Smith, Jonathan Z, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982)
- Tabataba'i, Muhammad Husayn, *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an Juz I* (Beirut, Lebanon: Muassasah al-A'lami al-Matbuat, 1999)
- Zarkasyi, Hamid Fahmy, *Misykat: Refleksi Tentang Islam, Westernisasi & Liberalisasi* (Jakarta: INSISTS, 2012)