

Konsep dan Gerakan Tawhîd dalam Perspektif Antropologi Agama

Kunawi Basyir

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya

kunawi.fu@yahoo.co.id

Abstract

One of the special characteristic of religion is transcendent, holy, absolute and permanent due to the holy revelation of the divinity and culture is human creation in forms of relativity due to its dynamic characteristic. Human culture will take a sort of changing in accordance with the time and space they lived in. Human will have understanding in accordance with their capability and experience in responding and practicing dogma according to their belief. In this point, they try to return to their original form of being oneness or *ummah wâhidah* either in social and theological fields. The concept of *ummah wâhidah* is well known with the *tawhîd* movement focused on theological and social realm. This paper attempts to see the religious movement of tawhîd Muḥammad in anthropological perspective. It aims to respond the exclusive religious understanding of some groups in Indonesia in threatening plurality and social integration. The paper suggests that the movement of tawhîd Muḥammad is a theological and social movement. Theological movement maintains that all Semitic religions should be tied up with the idea of *millah* Ibrâhîm, not Islamic religion (*aqidah Islâmîyah*) as many salafism argue in the recent days. Besides, the social movement of tawhîd Muḥammad means that tawhîd could unite many groups and ethnics of Arab tribes to build a new face of civilization in more civilized and dynamic.

Key words: Tawhîd, Religion, and Anthropology.

Pendahuluan

Salah satu ciri khas agama adalah bersifat transenden, suci, absolut, dan permanen, karena agama berasal dari wahyu Yang Maha Suci, sedangkan budaya sebagai cipta, karsa, dan olah rasa manusia bersifat relatif, karena mengalami dinamika dan perkembangan terus menerus. Agama akan selalu berkreasi secara dinamis dengan budaya, karena agama dipeluk dan dihayati sebagai pedoman hidup yang akan menjelma menjadi sebuah budaya.¹ Ketika agama dihayati, diamalkan, dan dijelaskan, ia telah menjadi budaya. Bahkan secara ekstrem, para ahli kebudayaan memasukkan agama dalam wilayah unsur-unsur kebudayaan karena pada realitasnya, agama selalu ditempatkan sebagai institusi kultural sepanjang sejarah peradaban manusia.²

Agama dan budaya selalu hidup berdampingan, karena agama selalu mewarnai dalam kehidupan berbudaya untuk memberi arah kesadaran etika agar hasil budayanya lebih bermakna dan ideal. Sementara itu, agama juga memerlukan medium budaya agar ia eksis dalam kehidupan manusia, sebab agama hanya bisa diwujudkan secara konkret dalam belantara kehidupan budaya manusia. Manusia lahir, hidup, dan mati selalu mencari makna, baik untuk awal, tengah, maupun akhir hidupnya. Pencarian makna ini penting sebagaimana kebutuhan mencari makan dan tempat tinggal, karena dalam kenyataannya, makna kehidupan adalah kerinduan kepada Yang Maha Suci, dan ia merupakan kebutuhan manusia yang paling abadi.

Untuk mencari makna kehidupan, manusia akan selalu rindu kepada Yang Maha Suci. Hal ini merupakan bukti nyata bahwa kebudayaan apa pun di dunia tentunya memerlukan kehadiran Yang

¹ Muhaimin, *Dimensi-dimensi Studi Islam* (Surabaya: Karya Abditama, 1994), 57. Bandingkan dengan Sidi Gazalba, *Ilmu, Filsafat, dan Islam tentang Manusia dan Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 95.

² Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), 38. Dalam hal ini Durkheim memberikan batasan lain bahwa agama merupakan sistem keyakinan dan upacara-upacara yang keramat, di mana upacara keagamaannya berorientasi pada komunitas moral, sehingga emosi keagamaan tersebut bersumber pada kesadaran kolektif bagi pemeluknya. Lihat Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, terj. Joseph W. Swain (London: George Allen & Unwin, t.th), 124.

Maha Suci sebagai sebuah refleksi kesadaran manusia dengan Tuhannya. Agama bagi masyarakat modern dimaknai sebagai salah satu struktur institusional penting yang melengkapi keseluruhan kepentingan sosial, dan agama menjadi simbol³ pemersatu aspirasi manusia yang paling dominan.⁴ Di satu sisi, agama mempunyai kemampuan yang bisa melahirkan kecenderungan yang revolusioner, karena agama merupakan sumber semua kebudayaan. Artinya, agama menjadi seperangkat aktivitas manusia dan sejumlah bentuk-bentuk sosial yang mempunyai signifikansi,⁵ sehingga agama difungsikan sebagai suatu simbol yang diimplementasikan untuk menciptakan suasana hati yang baik dan memberikan dorongan yang cukup kuat dan menyeluruh serta berlaku permanen dalam diri manusia dengan rumusan konsep yang bersifat umum tentang segala sesuatu.⁶

Seiring dengan berjalanya waktu, kebudayaan manusia akan mengalami suatu perubahan sesuai dengan ruang dan waktu di mana pelaku budaya itu hidup. Di sinilah manusia akan terbentuk primordialismenya, artinya setiap manusia akan berpikir dan bersikap sesuai dengan kemampuan dan pengalaman dalam kehidupannya (sosio-kultural) yang pada gilirannya akan terjadi sebuah perbedaan dalam menyikapi dan mempraktikkan sebuah dogma sesuai dengan primordial mereka masing-masing. Terjadinya suatu perbedaan dalam keberagamaan membawa dampak tersendiri terhadap adanya suatu perubahan. Baik perubahan terhadap budaya maupun beragama. Di sinilah manusia mulai mempertahankan primordialnya masing-masing (sekte-sekte dalam beragama) yang pada gilirannya akan cenderung terjadi gesekan baik dalam bidang sosial maupun bidang teologi padahal pada asalnya manusia adalah satu (*ummah wāḥidah*) baik satu dalam bidang sosial

³ Simbol adalah sebuah tanda yang memiliki rangkaian hubungan yang kompleks, tetapi tidak ada hubungan langsung atau kesamaan antara tanda dan objek yang ditandai. Lihat Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 32.

⁴ Elgin F., *Social Science* (New York: Macmillan Publishing Company, 1978), 311.

⁵ Thomas E. O'Dea, *Sosiologi Agama* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 13.

⁶ Djamannuri, *Agama Kita dalam Perspektif Sejarah Agama-agama* (Yogyakarta: Karunia Kalam Semesta, 2000), 35.

maupun dalam bidang teologi. Tetapi karena adanya sosial-kultural yang berbeda maka terjadi pula perbedaan-perbedaan dan perselisihan untuk mempertahankan primordialnya masing-masing, kondisi yang demikian Allah menurunkan beberapa Nabi-Nya dengan seperangkat *risālah* yang berbeda-beda antara nabi yang satu dengan nabi yang lain agar kondisi sosial kembali pada konsep *ummah* sebagaimana yang diajarkan oleh Allah dalam kitab suci-Nya.

Konsep *ummah wāḥidah* yang selanjutnya populer dengan istilah “gerakan tawhîd” ini kena dampak dari adanya primordialisme manusia, yaitu terjadinya beberapa sekte baik dalam bidang teologi maupun dalam bidang sosial dan terjadi beberapa perbedaan pandangan dalam memahami dan menyikapinya. Dengan demikian dalam tulisan ini akan dipaparkan tentang bagaimana gerakan tawhîd Muḥammad baik di Makkah maupun di Madinah.

Antara Kebenaran Universal dan Kebenaran Tunggal Islam

Dalam menyongsong abad spiritual peradaban dunia selalu diselimuti nuansa ketidakadilan yang berakibat pada kehidupan keagamaan tidak punya tempat dalam wilayah perdamaian. Hal ini karena adanya pemahaman keagamaan yang berbeda antara satu dengan yang lain terutama ketika memahami baik makna agama maupun makna Islam itu sendiri. Bagi kalangan Islam fundamentalis memaknai Islam sebagai agama yang selama ini mereka pahami dalam taraf kebenaran tunggal (*absolutisme*),⁷ sehingga pemahaman yang dimiliki orang lain tidak ada tempat bagi mereka karena dianggap sesat dan harus diperangi. Pandangan keagamaan inilah yang mendominasi sikap keberagaman komunitas dari zaman ke zaman, sehingga akan mengancam peradaban yang menuju pada sebuah perdamaian dunia. Lain halnya dengan komunitas modernis yang mempunyai pandangan bahwa kebenaran

⁷ Komunitas ini berpandangan bahwa sebuah tradisi partikular mengajarkan kebenaran dan mengandung jalan keselamatan pembebasan (*exclusivisme*). Lihat Jhon Hick “Religious Pluralism”, dalam Mircea Elide (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol.11, (New York: MacMillan Publising, 1987), 331.

agama tidak menjadi monopoli agama tertentu, tetapi bisa ditemukan dalam agama-agama yang lain (agama Semitik).⁸

Wacana kebenaran (keagamaan) itu selalu menjadi polemik bagi dunia intelektual terutama dalam menerjemahkan dan memaknai kata *al-Islâm*. Term ini merupakan salah satu pijakan epistemologi teologi inklusif dalam kajian agama-agama Semitik, sebagaimana yang disampaikan Nurcholish Madjid dengan memformulasi Ibn Taymîyah tentang gagasan Islam universal. Menurut Madjid bahwa term *al-Islâm* dalam QS. Âl ‘Imrân [3]: 19 mempunyai pengertian pasrah, tunduk, dan patuh kepada Allah, Allah Yang Maha Esa, tanpa memberikan peluang untuk melakukan sikap mendasar serupa kepada sesuatu apa pun kepada-Nya, ajaran yang demikian kemudian dibawa oleh para nabi yang inti pangkalnya adalah iman kepada tuhan Yang Maha Esa, kendati manifesto sosio-kulturalnya secara historis berbeda-beda. Hal ini diperkuat dengan QS. al-Nahl [16]: 36 dan QS. al-Anbiyâ’ [21]: 25. Ini artinya Islam di sini bukan bermakna nama sebuah agama yang dibawa Nabi Muḥammad, tetapi mengacu pada makna generik sebagai sikap penuh pasrah dan berserah diri hanya kepada-Ny. Lebih lanjut Madjid menyimpulkan bahwa Islam bukanlah agama eksklusif untuk orang Muslim saja, Islam bukanlah sekte atau sebuah etnis, tetapi Islam adalah ajaran ketundukan kepada yang absolut, bersifat inklusif dan universal tanpa dibatasi identitas komunal. Dalam pandangan *al-Islâm* semua agama adalah satu, karena kebenaran adalah satu (sama).⁹ Dari sini dapat digambarkan bahwa dalam konteks umat manusia yang hidup sezaman dan sesudah Muḥammad, seyogianya bukanlah Islam dalam arti generik, namun Islam dalam arti penyerahan diri (*al-Islâm*).

Senada dengan Madjid, Fazlur Rahman memberikan batasan bahwa Islam secara intrinsik mempunyai pengertian perdamaian, sehingga tidak berlebihan Rahman menyatakan bahwa akar kata *Islâm*

⁸ Komunitas ini mempunyai pandangan bahwa tradisi keagamaan yang dimiliki yang dimiliki oleh seseorang memiliki kebenaran yang menyeluruh, tetapi kebenaran tersebut secara persial terefleksikan pada tradisi lain, sehingga mereka mengakui adanya kebenaran yang sederhana dalam setiap tradisi agama-agama dan kepercayaan. John Hick, *The Encyclopedia of Religion*, 333.

⁹ Lihat Nurcholish Madjid, *Islam dan Doktrin Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2000), 180.

yaitu *s-l-m* berada dalam satu arti dengan akar kata *īmān*, yaitu *a-m-n*, dan juga akar kata *taqwā*, yaitu *w-q-y*. Semua itu merujuk kepada arti aman, menyeluruh, mencegah diri dari kehancuran dan kebinasaan. Ini merupakan fakta bahwa semua kata itu berarti kedamaian, keamanan, dan keseluruhan. Jika umat Islam memahami dan melaksanakan ajaran agamanya secara konsisten, akan tampak bahwa inti pesan Alquran pasti menggariskan jalan bagi mereka untuk maju, toleran, dan sekaligus memiliki rasa kesamaan. Karena nilai dan ajaran Islam sebagaimana yang dinyatakan dalam Alquran dengan Muhammad sebagai utusan beserta Islam yang dibawanya adalah sebagai rahmat bagi sekalian alam. Pernyataan ini memberikan isyarat bahwa rahmat yang berarti kasih sayang, pengertian, simpati, baik hati, dan belas kasih harus disebarkan kepada seluruh makhluk Allah dari berbagai jenis etnis, suku, budaya, dan agama, dan kepada makhluk-Nya yang lain tanpa melihat dari mana mereka berasal.¹⁰

Sejarah menunjukkan lain, di mana setiap agama mengklaim sebagai pembawa *risālah* universal bagi umat manusia dan pembawa kebenaran yang final. Paulus pernah mengatakan kepada kaum Athena yang tersesat, bahwa Tuhan tak pernah membiarkan dirinya tanpa kesaksian. Tuhan telah berfirman pada manusia di semua waktu dan dengan segala macam cara.¹¹ Meski demikian menurut Hans Kung bahwa pandangan universal tentang petunjuk Ilahi terkubur oleh determinisme sejarah akibat persoalan teologis di kalangan gereja, politik, ekonomi, baik yang terjadi di kalangan umat Kristen itu sendiri ataupun masyarakat beriman yang lain.¹² Tampaknya pendapat ini diikuti teolog Kristen liberal Ernst Troeltsch yang mengatakan bahwa dalam semua agama termasuk agama Kristen selalu mengandung elemen kebenaran tetapi

¹⁰ Untuk lebih lengkapnya lihat dalam Fazlur Rahman, *Islam Modern: Tantangan Pembaharuan Islam*, terj. Rusdi Karin dan Hamid (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1987), 128.

¹¹ Roy Deferary, *Unity of the Church Teachers* (Washington: Horder Book, 1995), 78.

¹² Han Kung, *On Being a Cristian* (New York: Doubleday Press, 1968), 113.

tidak satu pun agama yang mempunyai kebenaran mutlak, konsep ketuhanan di muka bumi ini beragam dan tidak hanya satu.¹³

Sedang kelompok Muslim yang diwakili Nurcholis Madjid menyatakan, bahwa *Islām* juga memiliki pandangan bahwa kebenaran universal yang termanifestasi pada wahyu Ilahi¹⁴ dalam sejarah Alquran. Hal tersebut bertujuan agar manusia saling kerja sama dalam kebenaran dan berlomba dalam kebaikan. Kebaikan menurutnya tidak ditentukan oleh identitas etnis, rasionalitas, dan atau agama, melainkan ditentukan oleh nilai Alquran. Namun karena terpengaruh oleh ambisi politik dan nilai-nilai yang bersifat primordial sering kali Islam (sebagai agama) mengorbankan universalitas kebenaran itu.¹⁵ Dalam hal ini Fazlur Rahman mengkritik tajam terhadap tafsir-tafsir klasik yang mengklaim kebenaran hanya pada Islam dengan dalil QS: al-Baqarah [2]: 62 dan QS. al-Mâidah [5]: 48, karena ke empat golongan (Yahudi, Nasrani, Islam, dan Sabi'in) setelah mereka masuk Islam. Dalam hal ini Rahman menyikapi lain, bahwa yang dimaksud Islam dalam ayat tersebut bukan hanya Muslim saja tetapi semua agama baik sebelum kedatangan Muḥammad maupun sudahnya dengan catatan mereka beriman, melakukan kebajikan akan memperoleh keselamatan. Hal ini ditandai ketika Yahudi dan Nasrani menyatakan diri dan memonopoli keselamatan di akhirat Alquran dengan tegas menyangkal bahwa yang berserah diri kepada Allah dan melakukan kebajikan yang akan berhak mendapatkan pahala dari-Nya. Dengan demikian logika dibalik kebaikan,

¹³ Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 18.

¹⁴ Menurut al-Jili sebagaimana dikutip oleh Yunasril Ali, bahwa kitab Taurat, Zabur, Injil, dan al-Qur'an memiliki substansi yang sama, bagian yang historis dan temporal hanyalah simbol dari wahyu yang bersifat esoterik dan abadi. Oleh karena itu perbedaan-perbedaan literal dalam beberapa kitab suci hanyalah menggambarkan adanya dinamika dalam kehidupan spiritual dan sosial, namun kalimat Ilahi adalah satu dilihat dari sisi substansinya. Hal ini sejalan dengan QS. 3: 3. Lebih lanjut dapat dilihat dalam Yunasril Ali, "Ruang Temu Agama-Agama: Pandangan Esoterik al-Jili," dalam *Jurnal Mimbar Agama dan Budaya*, Vol. 21, No. 2, 2004, 123. Lihat juga dalam Yunasril Ali dalam *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn Arabi oleh al-Jili* (Jakarta: paramadina, 1997), 35.

¹⁵ Madjid, *Islam dan Doktrin*, 189.

kebenaran universal yang sama dalam meraih surga Tuhan bukan hanya bagi agama Islam saja akan tetapi juga bagi agama-agama lain. Bagi Rahman kaum Muslim bukanlah satu-satunya dari sekian banyak kompetitor yang berlomba dalam mencapai kebenaran.¹⁶

Kesatuan agama-agama bagi Muḥammad Mustafa Ḥilmî seorang guru besar filsafat dan tasawuf di Universitas Kairo sebagaimana yang dikutip Media Zainul Bahri mengatakan bahwa kesatuan esensi dibalik bentuk-bentuk empiris agama-agama (Yahudi, Kristen, dan Islam) atau bentuk-bentuk sembahsan seperti terhadap berhala dan api bagi Majusi yang datang melalui lidah para nabi sejatinya berasal dari sumber primordial yang sama, yang telah ada sebelum para nabi ini ada. Menurut Ḥilmî sumber itulah yang disebut sebagai *al-Ḥaqīqah al-Muḥammadīyah*. Al-Jīlī memandang bahwa sistem teologi agama-agama apapun pasti tunduk dan beribadah kepada Tuhan Yang Maha Esa. Perbedaan bentuk-bentuk ibadah terjadi hanya karena perbedaan *tajalli asmâ'* dan sifat Tuhan.¹⁷ Ini dapat kita temukan dalam pemikiran seorang filosof berkebangsaan Yahudi Moses de leon yang menyatakan bahwa “Tuhan” adalah Zat Yang Mutlak yang banyak memiliki pengejawantahan atau satu Allah yang menggejala dalam banyak agama. Selanjutnya ia menyatakan bahwa kehidupan Yahudi yang terpencar-pencar dalam diaspora merupakan bentuk ekspresi kehidupan dan keagamaan yang eksklusif dan tertutup hingga datang era modernisasi yang membuka kesempatan bagi mereka untuk menjalin hubungan dengan orang-orang non-Yahudi¹⁸. Sebagaimana konsep *Tajalli* yang dilontarkan al-Jīlī bahwa Allah telah merefleksikan model-model *tajalli* yang beragam. Zabur merupakan bentuk *tajalli* dari sifat-sifat perbuatan-perbuatan (sifat *al-af'âl*) Tuhan, Taurat adalah *tajalli* nama-nama sifat-sifat-Nya (*asmâ' al-ṣifât*)

¹⁶ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), 16.

¹⁷ Konsep *al-Ḥaqīqah Muḥammadīyah* berasal dari paham *Waḥdat al-Adyân* al-Ḥallaj dan Ibn al-'Arabī, yang kemudian diikuti oleh sufi-sufi sesudahnya seperti Ibn Fârid, Jalâl al-Dîn Rûmmî, dan al-Jīlī. Lihat dalam Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama* (Bandung: Mizan Media Utama, 2011), 34-41.

¹⁸ Harold Coward, *Pluralisme Tantangan Bagi Agama-Agama* (Jakarta: Kanisius, 1989), 15-19.

Tuhan. Sementara Injil adalah wadah *tajalli* dari nama-nama zat-Nya (*asmâ' al-dhât*) saja. Sedangkan Alquran bentuk *tajalli* dari zat-Nya yang Murni (*al-Dhât al-Mahd*).¹⁹ Dari sini dapat dipahami bahwa Alquran mencakup kesempurnaan antara beberapa kitab sebelumnya (*dhâtîyah* maupun *sifâtîyah*). Walaupun demikian beberapa kitab suci tersebut tentu memiliki kesamaan-kesamaan esensial dengan demikian berarti terdapat hubungan yang substantif antar agama-agama Semitik.

Dengan demikian berangkat dari teori esoteris dan eksoterik yang digagas Schoun dengan seperangkat filsafat parenialnya dapat kita gambarkan bahwa ada tradisi primordial yang membentuk warisan intelektual dan spiritualitas asli manusia ataupun yang diterima melalui wahyu. Tradisi primordial ini merupakan tradisi kebenaran yang sudah menyejarah dan diakui oleh semua agama, bahwa ada kebenaran tunggal yang abadi dan membentuk agama-agama, yakni kebenaran *Ilâhîyah* (akidah tawhîd). Kebenaran *Ilâhîyah* abadi yang selamanya akan tetap ada, sedang jalan atau metode menuju Tuhan Yang Satu dengan tradisi-tradisi turunan atau ritus (upacara) keagamaan dalam kehidupan sehari-hari boleh berubah-ubah dan berbeda-beda sebagai realitas pluralisme yang mesti ada dalam setiap agama.

Dalam konteks teologis, memahami Islam sebagai agama dan kemudian meyakini dan mengekspresikan merupakan bagian dari manifestasi ajaran yang diyakini masing-masing, di sinilah terdapat beragamnya cara mengekspresikannya. Dengan demikian perbedaan antar kutub keyakinan yang timbul darinya adalah suatu hal yang alamiah. Saling klaim kebenaran (*truth claims*) merupakan fenomena yang jamak. Terlebih setiap gugus keyakinan mempunyai status setara sehingga tidak satu pun dapat digunakan sebagai parameter tunggal untuk menilai keyakinan lain. Hanya Allah sejatinya pihak yang berhak menilai benar tidaknya setiap keyakinan yang saling berselisih paham, pesan ini dapat kita jumpai dalam QS. al-Sajdah [32]: 26.²⁰ Otoritas tunggal Allah untuk menilai kebenaran itu tidak tergantikan oleh siapa pun karena hanya Allah yang benar-benar mengetahui hakikat kebenaran dari refleksi

¹⁹ Bahri, *Satu Tuhan*, 295.

²⁰ Bandingkan dengan QS. al-Nahl [16]: 92.

keimanan setiap orang. Bahkan Nabi Muḥammad pernah diingatkan Allah bahwa ia diutus hanya sebagai penyampai *risâlah*, pemberi kabar gembira dan peringatan (QS. al-Furqân [25]: 56).

Penegasan dan kewenangan Allah tersebut seharusnya menjadi kerangka pandang dan sikap bersama di tengah-tengah keberagaman yang saling klaim kebenaran. Disparitas klaim kebenaran hendaknya tidak menjadi alasan untuk saling menegasikan dan menyalahkan bahkan menghina terhadap kebenaran yang lain (QS. al-Ḥujarât [49]: 11).

Tawhîd sebagai Teologi

Kesadaran akan kesatuan merupakan esensi jiwa sekaligus sebagai kenyataan bahwa manusia hidup dalam perbedaan merupakan fitrah bawaan manusia yang telah ditetapkan Allah yang kemudian populer dengan istilah *sunnat Allâh*. Hal ini jelas memberikan pesan agar menjadikan kesadaran koeksistensi pluralistis sebagai dasar dalam menciptakan masyarakat yang adil damai di tengah tatanan dunia di mana manusia hidup dalam kemajemukan sebagaimana dalam pesan yang disampaikan Allah dalam QS. al-Rûm [30]: 30. Dalam ayat lain juga mendorong manusia agar tidak pernah melupakan penciptaan primordial mereka sebagai berasal dari satu jiwa (QS. al-Nisâ' [4]:1).

Gagasan fitrah dalam ayat tersebut merupakan dasar bagi suatu tatanan masyarakat yang berpedoman pada etika hidup berdampingan di tengah-tengah masyarakat yang plural. Fitrah manusia ini dapat kita pahami sebagai model Alquran mengenai tanggung jawab individu dalam konsep pendirian masyarakat Muslim karena konsep ini akan mampu mendorong semangat akomodasi dan toleransi yang dapat dimanfaatkan dalam rangka mewujudkan kebaikan bersama bagi masyarakat dan berbuat kebaikan tanpa harus memaksakan keinginan, sehingga dapat menghasilkan ruang publik yang sanggup menampung beragam pengalaman keagamaan manusia.

Dari dimensi sosial, Emile Durkheim mengemukakan bahwa pemahaman manusia mengenai Tuhan akan terpancar dari cara mereka melakukan pengaturan sosial dalam suatu kehidupan. Artinya, persepsi

manusia tentang Tuhan dikonstruksi oleh cara berpikir masyarakat.²¹ Dalam hadis *qudsi* populer dengan “Aku menyesuaikan terhadap bagaimana hamba-Ku memersepsi Aku”.²² Hal memberikan gambaran bahwa teologi sebagai sistem berpikir tentang Tuhan merupakan medium yang penting dalam memahami persoalan-persoalan keagamaan yang timbul dari masyarakat yang majemuk. Teologi dalam konteks ini bisa menjadi basis yang kokoh bagi terbentuknya pluralisme, tetapi juga merupakan hambatan dalam mewujudkan nilai-nilai dan semangat dalam menghargai perbedaan. Dengan demikian Weber menempatkan teologi sebagai kekuatan potensial dalam membentuk nilai-nilai yang pada gilirannya akan membentuk karakter keseluruhan suatu masyarakat.²³

Tawhîd sebagai Gerakan Perdamaian

Pembahasan tentang gerakan tawhîd sebagai awal formula teologi yang mampu melahirkan kesadaran pluralisme yang membawa pada perdamaian dunia pertama kalinya dilakukan Nabi Muḥammad. Dengan menegaskan komitmen kerasulannya untuk memperbaiki perilaku dan hubungan interpersonal masyarakat Arab yang sangat heterogenitas. Beliau dengan tegas menyerukan kembali agama Ibrâhîm yang mengajarkan tawhîd sebagai basis teologi yang lurus (*ḥanîf*) untuk membawa masyarakat kota Makkah ke arah aman, damai, dan sejahtera di tengah kemajemukan.

Kalangan mufasir memberikan gambaran tentang kalimat *tawhîd* dalam Alquran, bahwa kata *tawhîd* sebagai kata benda kerja (*verbal noun*) aktif, yaitu memerlukan pelengkap penderita atau obyek, sebagai derivasi atau *taṣrîf* dari kata *wahḥad-yuwahḥid* yang artinya menyatukan atau mengesakan. Namun di dalam Alquran tidak dijumpai secara langsung kata *tawhîd* yang digunakan untuk mengungkapkan keesaan Allah, sebab

²¹ Durkheim, *The Elementary*, 123.

²² Muḥammad b. Ismâ'îl al-Bukhârî. *Al-Jâmi' al-Ṣaḥîḥ*, Vol. 9 (Beirût: Dâr Ibn Kathîr, 1987), 212.

²³ Muhammad Ali, *Teologi Pluralis-Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalin Kebersamaan* (Jakarta: Kompas, 2003), 35.

kata *tawhîd* digunakan sebagai istilah teknis oleh para teolog Muslim (*mutakallimîn*) untuk paham Ketuhanan Yang Maha Esa atau monoteisme. Alquran hanya menggunakan kata *aḥad* yang diterjemahkan dengan kata esa, terambil dari akar kata *wahdât* yang berarti kesatuan, seperti juga kata *wahîd* yang berarti kesatuan, seperti juga kata *wâḥid* yang berarti satu. Kata ini sekali berkedudukan sebagai nama dan sekali sebagai sifat bagi sesuatu. Apabila ia berkedudukan sebagai sifat, maka ia hanya digunakan untuk Allah semata.²⁴

Menurut Nurcholish Madjid, kata *tawhîd* bisa digunakan untuk arti mempersatukan hal-hal yang terserak-serak, terpecah-pecah, tercerai-berai, seperti dalam penggunaan dalam bahasa Arab, *tawhîd al-kalîmah* yang berarti mempersatukan paham atau dalam ungkapan lain *tawhîd al-quwwah* yang berarti mempersatukan kekuatan.²⁵ Sedangkan dalam perspektif teologi, paham *tawhîd* ini secara esensial pada dasarnya merupakan suatu seruan kepada semua agama, karena pada awalnya mengakui prinsip yang sama, karena alasan inilah Allah menjadikan *tawhîd* sebagai koordinat (*kalîmah sawâ'*) dalam menciptakan kerukunan sebagaimana pesan yang disampaikan Allah swt dalam QS. Al 'Imrân [3]: 64).

Secara empiris perkembangan gerakan *tawhîd* menunjukkan kekuatannya sebagai modalitas sosial umat Islam dalam mempromosikan toleransi umat beragama. Sepanjang sejarah kenabian Muḥammad, Islam sebagai suatu agama secara tegas mendeklarasikan *tawhîd* sebagai etika sosial-keagamaan terbukti sanggup menjamin integrasi masyarakat Arab pada waktu itu. Penghargaan intrinsik ajaran Islam tentang kesatuan kemanusiaan (*ummah wâḥidah*) yang menjadi etika *tawhîd* merupakan hal yang paling sentral sebagaimana yang kita jumpai dalam QS. al-Baqarah [2]: 213.

Semangat *tawhîd* yang dikemas dalam ungkapan persaksian dan berbentuk negasi-konfirmasi (*Lâ Ilâh Illâ Allâh*) seharusnya dapat

²⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudlu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1998), 32.

²⁵ Madjid, *Islam Doktrin*, 72.

menjadi kekuatan umat Islam dalam menjawab berbagai tantangan sejarah dan problematika sosial, sebab ia memiliki makna esensial, yaitu membebaskan manusia dari berbagai bentuk otoritas dan petunjuk yang datang dari selain Allah. Dengan mengungkapkan kalimat *Lâ Ilâh Illâ Allâh* sebenarnya setiap Muslim telah bertekad untuk menjadikan Allah semata sebagai pusat kesadaran spiritual, individual, sosial, moral, maupun kesadaran intelektual. Kesetiaannya kepada Allah seyogianya melampaui segala-galanya. Ketaatan, kepasrahan, cinta, pengabdian, dan kemauan yang semuanya itu dialirkan sejalan dengan kehendak dan tuntunan-Nya.²⁶

Gerakan perdamaian yang berbasis pada *tawhîd* dapat kita lacak dari kehidupan Rasulullah ketika di Makkah, karena pada masa ini Rasulullah telah bersinggungan dengan umat berbagai agama dan keyakinan khususnya Yahudi, Nasrani, Majusi, dan kaum Pagan walaupun tidak banyak jumlahnya. Sejak masa ini Allah sudah menyinggung hubungan antar agama tersebut dengan saling menghormati dan tidak saling mencampuri urusan agama masing-masing, sebagaimana yang digambarkan dalam QS. al-Kâfirûn [109]: 6.²⁷ Secara tidak langsung ayat ini menjelaskan bahwa agama adalah urusan privat. Ia tidak bisa dipertukarkan, dinegosiasikan, diintervensi, atau dipaksakan.²⁸

²⁶ M. Luthfi Musthafa, "Etika Pluralisme dalam Nahdlatul Ulama: Gagasan dan Praktek Pluralisme Keagamaan Warga Nahdiyyin di Jawa Timur" (Disertasi—Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel, Surabaya, 2010).

²⁷ Turunnya ayat ini terkait dengan kisah ajakan sekelompok orang Kafir Quraysh terhadap Nabi Muḥammad untuk menyembah Tuhan mereka setahun dan sebaliknya mereka bersedia menyembah Tuhan selama setahun pula. Mereka juga berjanji akan bersedia mengikuti ajaran Nabi sekiranya Tuhan sesembahan Nabi lebih baik dan sebaliknya mereka Nabi untuk mengikuti keyakinan mereka jika ternyata justru Tuhan sesembahan mereka yang lebih baik. Merespons ajakan orang-orang kafir itu, ayat inipun turun. Lihat dalam Abû Ja'far Muḥammad Ibn Jarîr al-Ṭabarî, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, Vol. 12 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 728.

²⁸ Terkait dengan toleransi dan kerukunan antarumat beragama pada masa Rasulullah ini, maka Allah memberikan batasan kepada Nabi Muhammad bahwa ia hanya sebagai pembawa risalah tentang kebenaran dan hanya bertugas memberi peringatan, bukan sebagai pemberi petunjuk. Karena hanya Allah lah yang berhak memberikan hidayah

Terlebih ia merupakan intensitas keyakinan yang berkuat di hati, sehingga hanya Allah yang mengetahui pasti hakikat keberagamaan atau keimanan seseorang. Oleh karena itu, bagi Islam, semangat *tawhîd* yang selanjutnya disebut dengan toleransi antar umat beragama menjadi hal niscaya dalam konteks dinamika keberagamaan yang berpuspa-ragam. Dalam rangka toleransi itu pula umat Islam dilarang membenci, menghina, memaki atau menganiaya orang lain lantaran perbedaan pilihan agama atau keyakinan.²⁹ Pesan ini dapat kita simak dalam QS. al-An'âm [6]: 108.

Keseimbangan toleran yang hendak dicapai melalui pesan *tawhîd* ini adalah pentingnya menghindari tindak penghinaan terhadap agama orang lain, seperti memaki sembahsan maupun memaki orangnya (pemeluk agama lain). Hal ini berarti setiap agama atau keyakinan keagamaan harus dijamin dan dilindungi hak hidupnya demi terwujudnya toleransi dan kerukunan antar sesama umat beragama. Nabi sendiri diingatkan Allah dalam firman-Nya, yaitu Muḥammad hanya diutus sebagai penyampai *risâlah*, pemberi kabar gembira dan peringatan.³⁰ Spirit toleransi dan pengakuan atas kebebasan beragama itu terkait dengan kebebasan memilih sebagaimana dimaklumkan dalam QS. al-Kahfi [18]: 29.

Pada frase ayat itu memberi peringatan betapa beriman atau ingkar, beragama Islam atau bukan, bagi Islam adalah pilihan. Tidak ada paksaan dalam beragama, hanya saja dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa bagi mereka yang tidak beriman, yakni orang-orang zalim telah disediakan neraka. Jika mereka meminta minum, mereka akan diberi minum dengan air besi yang mendidih yang menghanguskan mereka. Ini logis, karena setiap pilihan pasti mengandung konsekuensi. Konsekuensi bagi mereka yang beriman dan yang kafir tentulah berbeda. Namun, perbedaan konsekuensi sama sekali tidak dijadikan alasan bagi Islam untuk memaksakan keimanan seseorang. Pembahasan tentang hubungan antar umat beragama sedikit disinggung pada fase Makkah ini, karena

(petunjuk) pada setiap orang. Lihat dalam QS. al-Ghâshîyah [88]: 21 dan 22; QS. al-Shûrâ [42]: 48; QS. Qaf [50]: 45.

²⁹ QS. al-An'âm [6]: 108.

³⁰ QS. al-Furqân [25]: 56.

didukung kenyataan bahwa komunitas Yahudi dan Nasrani masih sedikit jumlahnya. Walaupun pada fase ini Alquran banyak menyinggung tentang Yahudi dan Nasrani, pembahasan tentang mereka bukan pada wacana kerukunan antar umat beragama melainkan dalam posisi Islam dalam konteks kenabian dan keagamaan yang ada.³¹

Hijrah Nabi Muḥammad ke Madinah menandai adanya era baru dalam perkembangan gerakan *tamḥīd*. Di era ini umat Islam bersinggungan dengan umat dari berbagai agama terutama Yahudi dan Nasrani sebagai agama yang diakui Alquran memiliki mata rantai spiritualitas yang sama, sehingga pada masa inilah, kota Madinah dapat kita katakan sebagai tempat pembentukan *ummah*³² (komunitas Muslim), sedangkan *ummah* pada awal keberadaan Nabi Muḥammad di Makkah hanya salah satu komunitas dari banyak komunitas yang ada di Madinah.

Pada awalnya Nabi Muḥammad hanya pemimpin klan Muhâjirîn, dan kenabiannya hanya diakui oleh minoritas di Madinah. Meskipun otoritasnya sebagai arbitrator³³ diterima oleh mayoritas, penerimaannya

³¹ Al-Qur'an cenderung memandang kaum Yahudi dan Nasrani sebagai *aḥzâb* (kelompok-kelompok yang keluar dari arus kenabian), sedangkan umat Islam sendiri disebut sebagai umat yang *ḥanīf* (yang teguh kepada monoteisme). Islam dan Yahudi serta Nasrani diyakini berasal dari tradisi yang sama, yaitu tradisi Ibrahim. Hanya saja agama-agama lain selain Islam dipandang sebagai agama yang menyimpang. Sedangkan hanya Islam yang secara konsisten yang mewarisi tradisi Ibrahim. Fazlur Rahman, *Major Themes of al-Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), 164.

³² *Ummah* adalah komunitas yang didasarkan atas identitas dan loyalitas keimanan dengan Nabi Muḥammad sebagai pimpinanya. Identitas tersebut menggantikan identitas kesukuan yang selama ini dianut oleh bangsa Arab. Dalam perkembangan selanjutnya konsep *ummah* ini digunakan sebagai pijakan untuk menentukan beberapa ajaran Islam tentang hukum, seperti zakat dan salat. Lihat Marshal G.S. Hidgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization: Classical Age of Islam*, Vol. 1 (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977), 172.

³³ Muḥammad sebagai hakim (arbitrator) yang menangani sengketa orang-orang Madinah. Tugas tersebut tidak terbatas kepada umat Islam saja, melainkan kepada umat yang lain. Tugas sebagai arbitrator tersebut sebenarnya telah meletakkan Nabi Muḥammad. Dalam konteks hukum karena di Arab ketika itu tidak ada lembaga pengadilan yang mapan, selain institusi *ṭahkīm*. Landasan hukum arbitrase itu adalah

sebagai seorang Nabi oleh seluruh penduduk Madinah membuatnya juga diterima sebagai pemimpin bagi semua. Namun demikian, kekuasaan Nabi di Madinah tersebut berkembang seiring dengan perkembangan waktu dan keberhasilannya di bidang politik yang diraih ketika di Madinah.³⁴ Di saat inilah Madinah tumbuh dengan penguatan otoritas Nabi Muḥammad selaku pemimpin yang memiliki misi keagamaan.

Keberadaan masyarakat Madinah pada waktu itu sangat heterogen, dan komunitas-komunitas yang ada di Madinah lebih dinamis dalam membela satu dengan yang lain ketika terjadi serangan dari luar. Nabi Muḥammad pun mendirikan pertahanan dengan sebutan Piagam Madinah.³⁵ Perlu dicatat bahwa visi yang diemban dalam Piagam ini adalah adanya prinsip kesetaraan, yang tidak hanya melandasi antar komunitas beragama, tetapi juga antar kelompok etnis. Dengan demikian, pembahasan tentang hubungan antar komunitas beragama juga perlu memaparkan pola hubungan antar etnis dalam komunitas Muslim. Dalam sejarah masyarakat Muslim tidak dijumpai kemelut *racism* (*ethnic hatred*) karena Islam memiliki kepedulian tinggi terhadap persoalan kesetaraan antar kelompok etnis sebagaimana dalam QS al-Ḥujarât [49]: 13.

kebiasaan-kebiasaan yang berlaku di masyarakat Madinah. Lihat ‘Aṭīyah Musharrafah, *Al-Qaḍā’ fī al-Islām* (t.tp: Shirkah al-Sharq al-Awsaṭ, 1966), 13.

³⁴ Prestasi pertama yang diraih Nabi Muḥammad saat di Madinah adalah keberhasilannya pada perang Badar yang berakibat pada konsolidasi kekuatan arbitrase Nabi Muḥammad di Madinah dan memungkinkan memulai mengambil tindakan-tindakan militer. Di sinilah Nabi Muḥammad dapat mendefinisikan kebijakan-kebijakan terhadap orang-orang Yahudi di Madinah. Prestasi Nabi bukan hanya berhenti pada perang Badar saja, akan tetapi prestasi yang gemilang dilanjutkan ketika terjadi perang Uhud, dan perang Khandak sebagai fase yang menentukan bagi pertumbuhan menuju pembentukan negara. Lihat M.A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation I AD 600-750 (AH 132)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 16.

³⁵ Piagam Madinah terdiri atas empat bagian. *Pertama*, lebih banyak mengatur mengenai hubungan kabilah-kabilah dalam komunitas Muslim. *Kedua*, mengatur hubungan antara umat Islam dengan Yahudi. *Ketiga*, berisi tentang hubungan pendatang dan penerima dikalangan umat Islam. *Keempat*, berisi aturanaturan tentang kabilah-kabilah yang masuk Islam. Badri Yatim, “Muḥammad di Madinah”, dalam Taufik Abdullah (eds.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. 1 (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 121.

Bukti sederhana dari kepedulian Islam tercermin ketika Nabi Muḥammad, dinyatakan sebagai *the chief magistrate* di kota Madinah. Dan agenda politik pertamanya adalah mengeliminasi superioritas etnis Quraish melalui “Dekrit Penyetaraan” dengan etnis Aws dan Khazraj. Berbagai data historis bisa ditemukan untuk menegaskan kepedulian Nabi Muḥammad terhadap pentingnya asas kesetaraan dalam komunitas manusia.³⁶ Eliminasi tersebut merupakan indikasi betapa penghapusan mental *ethnocentrism* telah dijadikan agenda penting dalam aktivitas politik Nabi.³⁷

Salah satu keberhasilan Nabi Muḥammad dalam membangun kota Madinah adalah karena adanya persatuan dan kesatuan yang diikat oleh Piagam Madinah. Menurut Ibn Isḥāq, Rasulullah menulis sebuah surat atas nama kaum Muhājirīn dan Anṣār untuk mengadakan kesepakatan dengan orang-orang Yahudi, mengakui hak mereka atas agama dan harta benda mereka, mengakui hak-hak mereka dan menuntut kewajiban dari mereka. Dengan menerima kesepakatan itu, mereka menjadi satu umat dengan kaum Muslimin dalam berhadapan dengan kaum lain.³⁸ Dengan bergabungnya orang-orang Yahudi menjadi bagian dari *ummah*, maka penduduk Madinah menjadi sebuah komunitas yang memiliki struktur kesetiaan yang kuat dengan tingkat etika yang tinggi,

³⁶ Peradaban Islam seperti ini juga dapat kita temukan pada masa dinasti Umayyah di Spanyol, Fāṭimīyah di Mesir, Turki ‘Uthmānī di Turki, dan Mughal di India, Mereka membuat kebijakan terhadap kaum minoritas berdasarkan etika humanisme dalam al-Qur’an yang secara intrinsik ditunjukkan oleh Nabi Muḥammad saat di Madinah. Sebagai contoh keberhasilan Fāṭimīyah dalam perluasan wilayah Islam dikarenakan adanya toleransi etnis dan agama yang luar biasa dan adanya stabilitas administrasi negara Fāṭimīyah. Farhad Daftary, *The Isma’ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 54. Lihat juga Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (Boston: Little, Brown, 2002), 164.

³⁷ Thoḥa Hamim, “Islam dan Hubungan Antar umat Beragama: Tinjauan tentang Pendekatan Kultural dan Tekstual dalam Perspektif Tragedi Maluku” dalam *Akademika: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 06, No. 2 (Maret, 2000), 119.

³⁸ ‘Abd al-Raḥmān al-Suhaylī, *Al-Rawḍ al-Unūf fī Sharḥ al-Sīrah al-Nabawīyah li Ibn Hishām*, Vol. 4 (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1969), 184.

dan dikombinasikan dengan perlindungan yang lebih memadai dari tradisi-tradisi yang merusak, yaitu dari tradisi hukum balas dendam.³⁹ Karena umat yang satu, maka mereka diikat oleh keharusan saling menolong dan menjaga martabatnya. Dalam persatuan ini, kebebasan kelompok tetap jadi prioritas utama. Masing-masing kelompok mengurus sendiri urusan ke dalam, menyelesaikan persoalan-persoalan internal mereka dengan aturan-aturan yang berlaku untuk kelompoknya, akan tetapi setiap orang tetap menjaga kesatuan suara keluar.

Ketika Muḥammad di Madinah, berbagai rumusan mengenai kerukunan antar umat beragama secara berangsur-angsur menjadi lebih jelas. Berangkat dari konsep *ummah* sebagaimana disebutkan sebelumnya, bangsa Madinah terdiri dari dua komunitas, yaitu komunitas berdasarkan identitas etnis, dan komunitas berdasarkan identitas agama. Berdasarkan identitas agama, komunitas non-Muslim identik dengan sebutan *ahl al-kitāb*.⁴⁰ Sebutan ini ditujukan pada orang Yahudi dan Nasrani.

Ahl al-kitāb di kalangan umat Islam diasosiasikan kepada agama-agama Semitik khususnya agama Yahudi dan agama Nasrani. Hal ini didasarkan realitas historis bahwa agama Semitik yang serumpun dengan Islam yang ada di Madinah adalah agama Yahudi, dan Nasrani. Penggunaan istilah ini dalam ayat-ayat Alquran pun sulit dilepaskan dari realitas historis sebagaimana dalam QS. al-An'ām [6]: 156. Dalam ayat tersebut, kata *ahl al-kitāb* dibatasi oleh sebagian besar ulama pada kaum Yahudi dan Nasrani dengan segala cabang aliran mereka.⁴¹ Selain Yahudi dan Nasrani ada lagi sebuah istilah yang mengacu kepada kelompok agama di Madinah yang sering disebut dalam Alquran, yaitu Ṣabī'ah dan juga Majūsi⁴² sebagaimana disebut dalam QS. al-Mā'idah [5]: 69.

³⁹ Frederick Mathewson Denny, *An Introduction to Islam* (New York: Macmillan Publication Co, 1994), 74.

⁴⁰ *Ahl al-Kitāb* adalah umat yang diberi wahyu samawi, yaitu Yahudi dan Nasrani. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), 75.

⁴¹ Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmīyah, *Al-Mawsū'ah al-Fiqhīyah*, Vol. 7 (Kuwait: Dhāt al-Salāsīl, 1992), 140.

⁴² Sabī'ah dan Majusi adalah kaum dari Yahudi dan Nasrani yang menyembah Malaikat dan penyembah binatang. Ada perbedaan pendapat tentang Sabīah dan Majusi. Menurut mazhab Abū Ḥanīfah dan Aḥmad bin Ḥanbal, Ibn Ḥazm, dan Abū Thawr

Penutup

Kalau kita simak secara antropologi bahwa konsep tawhîd merupakan sebuah gerakan teologi (Periode Makkah) dan gerakan sosial (Periode Madinah). Gerakan teologi tersebut bukan hanya ditujukan pada agama Islam saja akan tetapi ditujukan pada semua agama yang ada pada waktu itu yaitu agama Samawi (Yahudi, Nasrani, dan Islam) untuk kembali pada shari'ah yang diajarkan Nabi Ibrâhîm. Sedang tawhîd sebagai gerakan sosial tampak bahwa konsep tawhîd mampu menunjukkan kekuatan sebagai modalitas sosial umat untuk mempersatukan bangsa Arab yang tercerai-berai, terpecah-belah, dengan cara mempromosikan konsep kerukunan umat beragama untuk membangun kekuatan masyarakat madani.

Daftar Pustaka

- Ali, Muhammad. *Teologi Pluralis-Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalini Kebersamaan*. Jakarta: Kompas, 2003.
- Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabî oleh Al-Jîlî*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Ali, Yunasril. "Ruang Temu Agama-Agama: Pandangan Esoterik al-Jîlî". Dalam *Jurnal Mimbar Agama dan Budaya*, Vol. 21, No. 2, 2004.
- Bahri, Media Zainul. *Satu Tuhan Banyak Agama*. Bandung: Mizan Media Utama, 2011.

berpandangan bahwa kedua kaum itu termasuk *ahl al-kitâb* karena masih bagian dari Yahudi dan Nasrani. Sedang mazhab Shâfi'î, dan mazhab Ḥambalî berpandangan bahwa Sabi'ah dan Majusi adalah bukan *ahl al-kitâb* walaupun bagian daripada kaum Yahudi dan Nasrani, karena kedua kaum tersebut menyembah pada berhala. Lihat Muḥammad Ḥasan al-Himsî, *Tafsîr wa Bayân Mufradat al-Qur'ân* (Beirut: Muassasah al-Imâm, 1999), 10. Muḥammad b. 'Alî b. Muḥammad b. 'Abd Allâh al-Shawkânî, *Fath al-Qadîr al-Jâmi' Bayân Fannay al-Riwâyah min 'Ilm al-Tafsîr*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), 118.

- Coward, Harold. *Pluralisme Tantangan Bagi Agama-Agama*. Jakarta: Kanisius, 1989.
- Daftary, Farhad. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Deferary, Roy. *Unity of the Cruch Teachers*. Washington: Horder Book, 1995.
- Denny, Freederick Mathewson. *An Introduction to Islam*. New York: Macmillan Publication Co, 1994.
- Djamannuri. *Agama Kita dalam Perspektif Sejarah Agama-agama*. Yogyakarta: Karunia Kalam Semesta, 2000.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*, terj. Joseph W. Swain. London: George Allen & Unwin, t.th.
- Durkheim, Emile. *Islam Modern: Tantangan Pembaharuan Islam*, terj. Rusdi Karin dan Hamid. Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1987.
- C. Elgin. *Social Science*. New York: Macmillan Publishing Company, 1978, 311.
- Gazalba, Sidi. *Ilmu, Filsafat, dan Islam tentang Manusia dan Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.
- Hamim, Thoha. "Islam dan Hubungan Antar Umat Beragama: Tinjauan tentang Pendekatan Kultural dan Tekstual dalam Perspektif Tragedi Maluku". Dalam *Akademika: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 06, No. 2, Maret 2000.
- Hamsi (al), Muḥammad Ḥasan. *Tafsîr wa Bayân Mufradat Alquran*. Beirut: Muassasah al-Imâm, 1999.
- Hidgson, Marshal G.S. *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization: Classical Age of Islam*, Vol. 1. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977.

- Hick, Jhon. "Religious Pluralism". Dalam Mircea Elide (ed.). *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 11. New York: MacMillan Publissing, 1987.
- Islâmîyah (al). Wizârah al-Awqâf wa al-Shu'ûn. *Al-Mawsû'ah al-Fiqhîyah*, Vol. 7. Kuwait: Dhât al-Salâsil, 1992.
- Koentjaraningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta, 1990.
- Kung, Han. *On Being a Cristian*. New York: Doubleday Press, 1968.
- Madjid, Nurcholis. *Islam dan Doktrin Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Menocal, Maria Rosa. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Chistians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston: Little, Brown, 2002.
- Muhaimin. *Dimensi-dimensi Studi Islam*. Surabaya: Karya Abditama, 1994, 57.
- Musthafa, M. Luthfi. "Etika Pluralisme dalam Nahdlatul Ulama: Gagasan dan Praktek Pluralisme Keagamaan Warga Nahdiyyin di Jawa Timur". Disertasi—Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel Surabaya, 2010.
- Musharrafah, 'Aṭîyah. *Al-Qaḍâ' fî al-Islâm*. t.tp: Shirkah al-Sharq al-Awsaṭ, 1966.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of Alquran*. Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.
- Râzî (al), Fakhr al-Dîn. *Al-Tafsîr a-Kabîr*, Vol. 4. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1990.
- Shaban, M.A. *Islamic History: A New Interpretation I AD 600-750 (AH 132)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Shawkânî (al), Muḥammad b. 'Alî b. Muḥammad b. 'Abd Allâh. *Fath al-Qaḍîr al-Jâmi' Bayân Fannay al-Riwâyah min 'Ilm al-Tafsîr*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1994.

- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Alquran: Tafsir Maudlu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1998.
- Suhaylî (al), 'Abd al-Raḥmân. *Al-Rawḍ al-'Unûf fî Sharḥ al-Sîrah al-Nabawîyah li Ibn Hishâm*, Vol. 4. Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah, 1969.
- Ṭabârî (al) Abû Ja'fâr Muḥammad Ibn Jarîr. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Alquran*, Vol. 12. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.
- Toha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- O'Dea, Thomas E. *Sosiologi Agama*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.