

The Quran's Perspective on Followers of Other Religions Through the Interpretation of *Tartīb al-Nuzūl* by Abid al-Jabiri

Pandangan Al-Qur'an terhadap Umat Agama Lain Melalui Pembacaan *Tartīb al-Nuzūl* Abid al-Jabiri

Nafisatul Mu'awwanah

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia

nafisatul.muawwanah@uin-suka.ac.id

Keywords : <i>'Ābid al-Jabiri, tartīb al-nuzūl; interfaith tolerance, contextual exegesis.</i>	Abstract Literally, the Qur'anic verses that speak about people of other religions are ambivalent. A number of verses in the Qur'an appear to criticize them, but in some other verses, neutrality is evident. To compromise these verses, Abid al-Jabiri considers the necessity of knowledge regarding the logical connection between the Quran and the Prophet's preaching era through reading the Quran based on the <i>tartīb al-nuzūl</i> . This paper is aimed at looking at the verses of the Qur'an that talk about people of other religions based on <i>tartīb al-nuzūl</i> , by involving the development of the historical context of the Prophet's da'wah. From the results of the reading, it can be seen that first, the Qur'an does not only criticize other religious communities, but also gives appreciation, or is neutral by positioning them as humans in general. Historically, the verses in the form of criticism in the Makkah era were related to the issue of the creed of Muslims and as an answer to the questions of the people of Makkah about the relationship between Islam and other heavenly religions. While the critical verses that were revealed in the Medina era were more of a Qur'anic response to the morals of certain Medina Jews who betrayed the Prophet which at that time led to division. Secondly, the need to live together in harmony through shared understanding is an unavoidable need in the present. The Qur'an criticizes exclusive attitudes and invites openness in religion in order to avoid division.
Kata Kunci : Abid al-Jabiri, <i>tartīb al-nuzūl</i> , toleransi antar agama, tafsir kontekstual.	Abstrak Secara literal, ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang umat agama lain terkesan ambivalen. Sejumlah ayat Al-Qur'an nampak mengkritik mereka, tetapi di beberapa ayat lain terlihat netral. Untuk mengkompromikan ayat-ayat tersebut, Abid al-Jabiri memandang perlunya pengetahuan tentang kaitan logis antara Al-Qur'an dengan masa dakwah Nabi melalui pembacaan Al-Qur'an berdasarkan <i>tartīb al-nuzūl</i> . Tulisan ini bertujuan untuk melihat ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara mengenai umat agama lain berdasarkan <i>tartīb al-nuzūl</i> , dengan melibatkan perkembangan konteks historis dakwah Nabi. Dari hasil pembacaan dapat diketahui bahwa <i>pertama</i> , Al-Qur'an tidak hanya mengkritik umat agama lain, tetapi juga memberikan apresiasi, atau bersifat netral dengan memposisikan mereka sebagai manusia pada umumnya. Secara historis, ayat-ayat yang berupa kritikan di era Makkah berkaitan dengan persoalan akidah umat Islam dan sebagai jawaban atas pertanyaan masyarakat Makkah tentang hubungan Islam dengan agama <i>samawi</i> lainnya. Sedang ayat-ayat kritikan yang turun pada era Madinah lebih kepada respons Al-Qur'an terhadap moral umat Yahudi Madinah tertentu yang berkhianat kepada Nabi yang ketika itu memunculkan perpecahan. <i>Kedua</i> , kebutuhan untuk hidup bersama secara harmonis melalui pemahaman bersama adalah kebutuhan yang tidak bisa dihindarkan di masa sekarang. Al-Qur'an mengkritik sikap eksklusif dan mengajak kepada keterbukaan dalam beragama agar terhindar dari perpecahan.
Article History :	Received : 2023-06-17 Accepted : 2023-11-15 Published: 2023-12-29
MLA Citation Format	Mu'awwanah, N. "The Quran's Perspective on Followers of Other Religions Through the Interpretation of <i>Tartīb al-Nuzūl</i> by Abid al-Jabiri". <i>QOF</i> , vol. 7, no. 2, Dec. 2023, pp. 163-82, doi:10.30762/qof.v7i2.1285.
APA Citation Format	Mu'awwanah, N. (2023). The Quran's Perspective on Followers of Other Religions Through the Interpretation of <i>Tartīb al-Nuzūl</i> by Abid al-Jabiri. <i>QOF</i> , 7(2), 163-182. https://doi.org/10.30762/qof.v7i2.1285

Pendahuluan

Al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui proses, serta berada dalam satu ruang-waktu, latar belakang, dan struktur masyarakat yang dihadapinya ketika itu.¹ Menurut Abdullah Saeed, ketika telah sampai kepada Nabi, pewahyuan diekspresikan oleh Nabi dan ditujukan kepada sebuah komunitas dengan beragam kondisi sosial dan budaya. dan di saat itulah wahyu mulai berperan dalam sejarah.² Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an—khususnya pada masa pewahyuan—merupakan sebuah teks dengan sifat kesejarahan yang khas. Kekhasan ini diperkuat oleh fakta bahwa Al-Qur'an secara aktif merespons realitas masyarakat yang dihadapinya ketika itu, yakni masyarakat Arab abad ke-7 M atau sejak diwahyukan kepada Nabi sampai wafatnya Nabi. Menurut Fazlur Rahman, Al-Qur'an muncul dan berkembang dalam kesejarahan dan aktif merespons permasalahan yang dihadapi oleh Nabi.³ Di antara respons Al-Qur'an yang memiliki perkembangan yang khas adalah respons dan sikap Al-Qur'an terhadap umat agama lain.

Paling tidak, terdapat tiga umat beragama yang dihadapi oleh Al-Qur'an di masa pewahyuan. Tiga umat beragama tersebut adalah kaum penyembah berhala, umat Yahudi, dan umat Nasrani.⁴ Perkembangan respons Al-Qur'an terhadap umat-umat ini begitu khas karena muncul dan berkembang seiring dengan perkembangan kondisi politik dan pembentukan sosial saat itu. Sehingga, terhadap ayat-ayat ini, Al-Qur'an terlihat bersikap ambivalen dan beberapa ayat sulit direkonsiliasikan dengan ayat lain. Pada satu sisi, Al-Qur'an mengkritik umat agama lain. Pada sisi lain, Al-Qur'an menempatkan mereka secara netral, dan bahkan memberikan apresiasi kepada mereka. Dalam hal ini, seringkali para *mufassir* melakukan penakwilan atas ayat-ayat yang kedua untuk mengalahkan ayat-ayat yang pertama, atau menghapus ayat-ayat yang kedua dengan ayat-ayat yang pertama.⁵ Lebih jauh lagi, ayat-ayat tersebut sering dimanfaatkan untuk kepentingan-kepentingan kelompok tertentu.

Untuk mengkompromikan ayat-ayat yang tampak ambivalen, Abid al-Jabiri menggagas perlunya pengetahuan tentang kaitan logis antara Al-Qur'an dengan masa dakwah Nabi. Hal ini akan bisa tercapai jika membaca Al-Qur'an berdasarkan *tartīb al-nuzūl*.⁶ Hal ini dikarenakan Al-Qur'an adalah *naṣṣ* yang mengalami fase keberadaan (*kawn*) dan fase formatif (*takwīr*) yang terjadi pada masa dakwah Nabi. Oleh karenanya, perlu memahami hubungan logis antara prosesi turunnya ayat dengan perkembangan historis dakwah Nabi.⁷ Pentingnya pembacaan Al-Qur'an berdasarkan *tartīb al-nuzūl* ini terlihat dalam karyanya, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm fī Ta'rīf al-Qur'ān*. Dalam kitab tersebut, al-

¹ Mudhofir Abdullah, "Kesejarahan Al-Qur'an dan Hermeneutik," *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 3, no. 1 (2014): 57–77, <https://doi.org/10.15408/quhas.v3i1.1163>.

² Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21 : Tafsir Kontekstual*, ed. Ervan Nurtawab, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2016), 98.

³ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1985), 6.

⁴ Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Al-Rahīq al-Mahtūm: Sirah Nabawiyah* (Jakarta: Ummul Qura, 2014), 338.

⁵ Zulkarnaini Abdullah, *Yahudi dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), 7.

⁶ M.Mansur Abdul Haq and Munawir Munawir, "Konstruksi Asbābun Nuzūl M. Abed Al-Jabiri (Studi Kitab Fahm Al-Qur'ān Al-Hakīm: Al-Tafsīr Al-Wadhīh Hasb Al-Nuzūl)," *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 7, no. 1 (2022): 12–28, <https://doi.org/10.24090/maghza.v7i1.6392>.

⁷ Muhammad Abid al-Jabiri, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakīm at-Tafsīr al-Wāḍih Ḥasba Tartīb an-Nuzul* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 2008), 7.

Jabiri menyebutkan tentang pentingnya memahami ayat Al-Qur'an berdasarkan *tartīb al-nuzūl* dan bukan *tartīb al-muṣḥaf*. Hal ini berguna untuk membantu dalam memahami keterkaitan logis antara *masār al-tanzīl* (prosesi turunnya ayat) dan *masār al-da'wah* (perkembangan dakwah Nabi). Tujuannya adalah untuk menjadikan Al-Qur'an relevan pada masanya (*mu'āṣiran li nafsihī*), sekaligus relevan dengan masa kekinian (*mu'āṣiran lanā*).⁸

Pembacaan yang seperti ini, secara aplikatif dapat dilihat dalam karya tafsirnya, yaitu *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wādhiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*. Agar Al-Qur'an menjadi relevan pada masanya sekaligus relevan dengan kekinian, dalam *mudaddimah* kitab tersebut, al-Jabiri menyebutkan tentang dua bentuk pembacaan dalam memahami ayat Al-Qur'an, yaitu *faṣl* dan *waṣl*.⁹ Pengertian dari *faṣl* adalah *faṣl al-qāri' 'an al-maqrū'* atau pembacaan obyektif atas teks (*maudlū'iyah*). Sedangkan maksud dari *waṣl* adalah *waṣl al-qāri' bi al-maqrū'* atau pembacaan berkelanjutan (*istimrāriyyah*). Kerangka teori ini pada mulanya digunakan oleh al-Jabiri untuk membaca *turāts* dalam karyanya, yaitu *Naḥnu wa al-Turāth*.¹⁰ Hal tersebut kemudian digunakan untuk memahami ayat Al-Qur'an dalam kitab tafsirnya. Adapun pembacaan objektif (*maudū'iyah*) menggunakan tiga pendekatan, yaitu struktural, historis, dan ideologis. Objektivitas pembacaan ini selanjutnya digunakan untuk mengaitkan teks itu sendiri dengan konteks kekinian dari pembaca. Di sini diperlukan pembacaan berkelanjutan (*istimrāriyyah*), dengan menjadikan kekinian sebagai pijakan.¹¹ Paradigma pembacaan inilah yang penulis gunakan untuk memahami bagaimana pandangan Al-Qur'an terhadap umat agama lain agar sejumlah ayat-ayat Al-Qur'an yang tampak ambivalen tersebut dapat dikompromikan.

Selama ini, studi tentang pandangan Al-Qur'an terhadap umat agama lain cenderung difokuskan pada dua hal. *Pertama*, adalah kajian tentang ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang umat agama lain dan mengaitkannya dengan isu toleransi, pluralisme, atau moderasi beragama.¹² Menurut Idris, salah satu solusi untuk mengatasi konflik umat beragama berdasarkan Al-Qur'an adalah dengan adanya jaminan kebebasan beragama.¹³ Selain itu, dalam kajian historisnya, Yasir menjelaskan bahwa piagam Madinah adalah contoh nyata praktik toleransi Islam.¹⁴ *Kedua*, kajian tentang hubungan Islam dan agama-agama lainnya

⁸ Muhammad Abid al-Jabiri, *Madkhal Ilā Al-Qur'ān al-Karīm al-Juz al-Awwal Fī at-Ta'rīf Bi al-Qur'ān* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 2007), 149.

⁹ Jabiri, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakīm at-Tafsīr al-Wādhiḥ Ḥasb Tartīb an-Nuzul*, 7.

¹⁰ Muhammad Abid al-Jabiri, *Naḥnu wa al-Turath: Qira'ah Mu'āṣirah Fī Turathina al-Falsaf* (Beirut: Naḥnu wa al-Turath: Qira'ah Mu'āṣirah fī Turathina al-Falsaf, 1990), 21–25.

¹¹ Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Al-Ghazali, Ibn Rusyd, Thaha Husain, Muhammad Abid al-Jabiri* (Yogyakarta: Teras, 2014), 224.

¹² lihat dalam Muhammad Yasir, "Makna Toleransi Dalam Al-Qur'an," *Jurnal Ushuluddin* 22, no. 2 (2014): 170–80, <http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/ushuludin/article/view/734>; Ade Jamarudin, "Membangun Tasamuh Keberagamaan Dalam Perspektif Al-Qur'an," *Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama* 8, no. 2 (2016): 170–87, <https://doi.org/10.24014/trs.v8i2.2477>; Abu Bakar, "Argumen Al-Qur'an Tentang Eksklusivisme, Inklusivisme Dan Pluralisme," *Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama* 8, no. 1 (2016): 43–60, <https://doi.org/10.24014/trs.v8i1.2470>; Marzatillah Marzatillah and Abd Wahid, "Hubungan Antar Agama Menurut Al-Quran Dan Hadis," *TAFSE: Journal of Qur'anic Studies* 2, no. 2 (2017): 162–79, <https://doi.org/10.22373/tafse.v2i2.13607>; Muhammad Anwar Idris, "Solusi Al-Qur'an Terhadap Problematika Kerukunan Umat Beragama Di Indonesia," *JASNA: Journal For Aswaja Studies* 1, no. 2 (2021): 29–40, <https://doi.org/10.34001/jasna.v1i2.2192>.

¹³ Idris, "Solusi Al-Qur'an Terhadap Problematika Kerukunan Umat Beragama Di Indonesia," 29.

¹⁴ Yasir, "Makna Toleransi Dalam Al-Qur'an," 170.

dalam al-Qur'an. Kajian ini seringkali dilihat dalam perspektif historis atau kesejarahan tentang hubungan Islam dengan agama-agama lainnya.¹⁵ Menurut Hermanto Harun, keharmonisan hubungan umat Islam dengan umat agama lainnya tidak hanya tersampaikan melalui Al-Qur'an, namun juga telah dilaksanakan dan tercatat dalam kesejarahan umat Islam.¹⁶ Menurut Mun'im Sirry, adapun kritik Al-Qur'an atas umat agama lain berkaitan dengan konflik yang terjadi di awal kemunculan Islam dan untuk membentuk identitas Islam.¹⁷ Hal yang sama diungkapkan oleh Darwis Muhdina, bahwa dinamika hubungan sosial-politik Muslim dengan non-Muslim mempengaruhi prosesi turunnya ayat al-Qur'an, dan penafsiran yang muncul atasnya.¹⁸ Berbeda dengan kajian yang telah ada, tulisan ini berusaha melihat bagaimana pandangan Al-Qur'an terhadap umat agama lain melalui pembacaan *tartīb al-nuzūl* Abid al-Jabiri dengan melihat kerelevanan ayat-ayat tersebut di masa turunnya dan di masa sekarang.

Pandangan Al-Qur'an terhadap Umat Agama Lain Melalui Pembacaan *Tartīb al-Nuzūl* Abid al-Jabiri

Menurut Abid al-Jabiri, dalam melihat dan memahami Al-Qur'an harus melihatnya sebagai *naṣṣ* yang mengalami pembentukan dalam beberapa fase di masa dakwah Nabi selama kurang lebih 23 tahun, yaitu sejak pertama kali Nabi menerima wahyu hingga beliau meninggal.¹⁹ Begitu pula mengenai ayat-ayat yang berkaitan dengan umat agama lain, harus dilihat dari masa ke masa berdasarkan prosesi turunnya ayat tersebut. Hal ini akan tercapai jika membacanya dengan berdasarkan susunan turunnya Al-Qur'an atau *tartīb al-nuzūl*.

a. Pembacaan Objektif Umat Agama Lain dalam Al-Qur'an

Untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an tentang umat agama lain, diperlukan pembacaan secara objektif. Pembacaan ini dapat dicapai mana kala seorang pembaca dapat memisahkan dirinya dari objek bacaannya (*faṣl al-qāri' 'an al-maqrū'*).²⁰ Dalam proses pembacaan ini, terdapat tiga langkah yang saling terkait antara satu dengan yang lainnya.

1. Struktur Ayat-Ayat Al-Qur'an tentang Umat Agama Lain

Berdasarkan pendekatan struktural, untuk melihat bagaimana Al-Qur'an memandang umat agama lain lain, perlu berangkat dari teks-teks Al-Qur'an itu sendiri sebagaimana adanya. Langkah ini bertujuan untuk mengidentifikasi tema permasalahan

¹⁵ Lihat dalam Hermanto Harun, "Problematika Kebebasan Beragama (Mengurai Benang Kusut Toleransi Antarumat Beragama Di Indonesia)," *Madania* 17, no. 1 (2013): 53–66; Mun'im Sirry, "Memahami Kritik Al-Qur'an Terhadap Agama Lain," *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 3, no. 1 (2014): 1–15, <https://doi.org/10.15408/quhas.v3i1.1160>; Lenni Lestari, "Abraham Geiger dan Kajian Al-Qur'an: Telaah Metodologi atas Buku Judaism and Islam," *Suhuf* 7, no. 1 (2014): 41–60, <https://doi.org/10.22548/shf.v7i1.22>; Darwis Muhdina, "Orang-Orang Non Muslim dalam Al-Qur'an," *Jurnal Al Adyaan: Jurnal Sosial dan Agama* 1, no. 02 (2015): 104–14, <https://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/adyan/article/view/1336>.

¹⁶ Harun, "Problematika Kebebasan Beragama (Mengurai Benang Kusut Toleransi Antarumat Beragama Di Indonesia)," 53.

¹⁷ Sirry, "Memahami Kritik Al-Qur'an Terhadap Agama Lain," 1.

¹⁸ Muhdina, "Orang-Orang Non Muslim dalam Al-Qur'an," 104.

¹⁹ Jabiri, *Madkhal Ilā Al-Qur'ān al-Karīm al-Juz al-Awwal Fī at-Ta'rif Bi al-Qur'ān*, 149.

²⁰ Said Ali Setiyawan, "Metodologi Penafsiran Tartib Nuzuli Al-Jabiri," *Farabi* 13, no. 1 (2016): 136–55, <https://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/fa/article/view/806>.

tertentu dengan hanya mengacu kepada teks.²¹ Dalam analisis struktural, perlu dilakukan pembacaan secara tematik dengan mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas tentang umat agama lain. Terdapat banyak istilah atau kata kunci yang digunakan Al-Qur'an sebagai penyebutan umat agama lain, di antaranya adalah:

Pertama adalah kata *Ahl al-Kitāb*. Kata *Ahl al-Kitāb* disebut 30 kali di 9 surah (QS. Āli 'Imrān 12 kali, QS. an-Nisā' 4 kali, QS. al-Mā'idah 6 kali, QS. al-Baqarah 2 kali, QS. al-Ḥasr 2 kali, QS. al-Bayyinah 2 kali, QS. al-Ḥadīd 1 kali, dan QS. al-'Ankabūt 1 kali).²² Secara khusus, istilah *Ahl al-Kitāb* mengacu kepada para penganut agama sebelum datangnya Islam. Istilah ini digunakan untuk menyebut mereka yang menyakini akan adanya kitab-kitab suci, seperti: Injil, Taurat, dan Zabur. Namun, di dalam al-Qur'an, istilah ini nampaknya tertuju kepada kaum Yahudi dan Nasrani saja. Adapun penganut agama lain masih diperselisihkan penamaannya, seperti penganut agama Majusi dan Ṣabi'in.²³

Kedua adalah Banī Isrā'īl. Banī Isrā'īl mengacu kepada keturunan Ya'qub anak Ishaq anak Ibrahim, karena Ya'qub disebut juga dengan Isrā'īl. Dari sini muncul penamaan Banī Isrā'īl yang kemudian pada sejarah perkembangannya juga disebut dengan Yahudi, Nasrani, dan umat lainnya dari keturunan Ya'qub. Oleh karenanya ada yang menggolongkan Banī Isrā'īl kepada *Ahl al-Kitāb*. Kata Banī Isrā'īl diulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 43 kali (pada QS. al-Baqarah 6 kali, QS. Āli Imrān 2 kali, QS. al-Mā'idah 6 kali, QS. al-A'rāf 4 kali, QS. Yunus 2 kali, QS. al-Isrā 4 kali, QS. Maryam 1 kali, QS. Ṭāhā 3 kali, QS. ash-Shu'arā 4 kali, QS. an-Naml 1 kali, QS. as-Sajdah 1 kali, QS. al-Mu'mīn: 1 kali, QS. az-Zukhrūf 1 kali, QS. ad-Dukhān 1 kali, QS. al-Jasiyah 1 kali, QS. al-Ahqāf 1 kali, QS. as-Shaff 2 kali).²⁴

Ketiga adalah penyebutan umatnya secara langsung. Umat agama lain yang disebut oleh Al-Qur'an secara langsung adalah umat Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in. Kata Yahudi sendiri dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 37 kali (QS. al-Baqarah 9 kali, QS. Āli Imrān 2 kali, QS. an-Nisā' 1 kali, QS. al-Mā'idah 11 kali, QS. al-An'ām 1 kali, QS. al-A'rāf 1 kali, QS. at-Taubah 2 kali, QS. Yunus 1 kali, QS. ar-Ra'du 1 kali, QS. an-Naḥl 1 kali, QS. al-Ḥajj 2 kali, QS. Muḥammad 1 kali, QS. al-Ḥasyr 1 kali, dan QS. al-Jumu'ah 1 kali).²⁵ Adapun kata Nasrani oleh Al-Qur'an disebut sebanyak 22 kali (QS. al-Baqarah 9 kali, QS. Āli 'Imrān 1 kali, QS. al-Mā'idah 6 kali, QS. at-Taubah 2 kali, QS. Yunus 1 kali, QS. ar-Ra'du 1 kali, dan QS. al-Ḥajj 2 kali).²⁶ Sedang kata Shabi'in yang juga merupakan salah satu agama *samāwiyah* dalam Al-Qur'an hanya disebut tiga kali, dan selalu disandingkan dengan umat Yahudi dan Nasrani (QS. al-Baqarah [2]: 62, QS. al-Mā'idah [5]: 68, dan QS. al-Ḥajj [22]: 17).

Jika dilihat secara struktural atau dari lafaznya saja, maka akan terlihat adakalanya Al-Qur'an mengkritik mereka dan adakalanya bersikap netral, atau bahkan memberikan apresiasi kepada mereka. Dalam beberapa ayat Al-Qur'an disebutkan bahwa ada beberapa *Ahl al-Kitāb* yang baik dan *Ahl al-Kitāb* yang jahat, sebagaimana umat manusia pada umumnya, termasuk sebagaimana umat Islam (QS. Āli Imrān [3]: 110 dan 113). Dalam ayat

²¹ Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Al-Ghazali, Ibn Rusyd, Thaha Husain, Muhammad Abid al-Jabiri*, 224.

²² Muhammad 'Ali al-Ṣābūnī, *Kamus Al-Qur'an: Qur'anic Explorer* (Jakarta: Shahih, 2016), 15.

²³ Ṣābūnī, 16.

²⁴ Fachruddin, *Ensiklopedi Al-Qur'an* (Jakarta: Rineka Cipta, 1992), 116-119.

²⁵ Ṣābūnī, *Kamus Al-Qur'an: Qur'anic Explorer*, 940.

²⁶ Fachruddin, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, 285-288.

lain, juga dijelaskan adanya nikmat Allah yang diberikan kepada Banī Isrā'īl yang berupa diutusnyanya para Nabi kepada Banī Isrā'īl, dan dari beberapa Nabi tersebut diberilah tiga kitab suci, yaitu Zabur, Taurat, dan Injil (QS. al-Jāsiyah [45]: 16). Dalam QS. al-Baqarah [2]: 62, Tuhan memperluas janjinya kepada semua manusia yang berbuat baik dan beriman, terlepas apakah mereka menyakini Al-Qur'an atau tidak. Al-Qur'an tidak menyuruh umat Yahudi untuk meninggalkan Taurat, tetapi memerintahkan mereka untuk berpegang kepada Taurat (QS. al-Mā'idah [5]: 43). Selain itu, Al-Qur'an mengakui adanya umat Nasrani yang bersahabat dengan orang yang beriman (QS. al-Mā'idah [5]: 82). Al-Qur'an menegaskan bahwa pewahyuan Muhammad masih sejalan dengan pewahyuan dari para nabi terdahulu. Tidak semua *Ahl al-Kitāb* bersikap kasar kepada Nabi, sehingga Al-Qur'an memerintahkan untuk saling berargumen dengan *Ahl al-Kitāb* melalui cara yang baik (QS. al-'Ankabūt [29]: 46).

Namun di sisi lain, Al-Qur'an nampak mengkritik *Ahl al-Kitāb*. Di antara kritik yang diberikannya seperti kemurkaan Allah kepada Banī Isrā'īl berkenaan dengan pengakuan mereka sebagai anak Tuhan (QS. al-Mā'idah [5]: 18 dan QS. al-Baqarah [2]: 80). Al-Qur'an menganggap Yahudi dan Nasrani memalsukan kitab suci dengan memutarbalikkan bacaan mereka terhadap al-Kitāb (QS. Āli Imrān [3]: 78). Ditemukan pula penolakan Al-Qur'an terhadap pengakuan Nasrani bahwa Isa adalah putra Allah (QS. at-Taubah [9]: 30). Selain itu, terdapat kritikan kepada Nasrani yang tidak akan merasa senang sebelum umat Islam mengikuti keyakinan mereka (QS. al-Baqarah [2]: 120). Terdapat pula beberapa kritik teologis Al-Qur'an terhadap pengakuan Nasrani bahwa Tuhan itu di antara yang ketiga dari tiga (QS. al-Mā'idah [5]: 73), serta pengakuan Yahudi bahwa mereka adalah anak Allah (QS. al-Mā'idah [5]: 18).

Kritik yang terdapat dalam Al-Qur'an mengenai *Ahl al-Kitāb*, terutama yang berasal dari Yahudi terlihat berkembang ketika memasuki era Madinah. Dalam QS. al-Ḥasyr [59]: 11, sebagian dari *Ahl al-Kitāb* dianggap telah melakukan perbuatan kafir. Secara spesifik yang dimaksud oleh orang-orang kafir dari golongan *Ahl al-Kitāb* dalam ayat tersebut adalah umat Yahudi yang berasal dari Bani Nadir Madinah yang turut memusuhi Nabi. Kritik Al-Qur'an atas *Ahl al-Kitāb* juga dapat ditemukan dalam QS. an-Nisā' [4]: 153. Dalam ayat tersebut, disebutkan bahwa kaum Yahudi dari *Ahl al-Kitāb* dalam kitab suci mereka sendiri dikatakan sebagai kaum yang menyekutukan Tuhan dengan menyembah sapi. Mereka dikritik oleh Al-Qur'an telah menjual ajaran para nabi yang diutus kepada mereka dengan harga yang murah (QS. al-Baqarah [2]: 79).

Polemik dengan Yahudi tidak mempengaruhi hubungan Nabi dengan Nasrani. Terkadang Al-Qur'an memihak Nasrani mana kala terjadi pertentangan Nasrani dan Yahudi dikarenakan antara Nasrani dan Yahudi juga memiliki ketidaksepakatan yang serius. Di antaranya adalah tuduhan Yahudi bahwa umat Nasrani telah menyalib Isa. Al-Qur'an membelanya dengan mengatakan bahwa Isa tidak benar-benar meninggal di tiang salib (QS. an-Nisā' [4]: 156-157). Dari sini terlihat bahwa kritik Al-Qur'an kepada *Ahl al-Kitāb* dari kalangan Yahudi lebih keras dibandingkan dengan kritik Al-Qur'an terhadap umat Nasrani. Bahkan, dalam QS. al-Mā'idah [5]: 82 disebutkan bahwa yang paling banyak membenci umat Muslim adalah orang-orang Yahudi, dan yang paling memiliki kedekatan dengan umat

Muslim adalah umat Nasrani. Meski demikian, secara teologis umat Nasrani mendapatkan kritik dari al-Qur'an. Kritik tersebut berkaitan dengan anggapan umat Nasrani bahwa Tuhan memiliki anak, karena tidak mungkin bagi Nabi yang telah begitu menderita, karena penolakannya terhadap konsep *banātullāh*, begitu saja bersimpati kepada doktrin ini. Beberapa kali Al-Qur'an menekankan bahwa doktrin Nasrani ini adalah sebuah spekulasi (QS. al-An'ām [6]: 101).

2. Historisitas Ayat-Ayat Al-Qur'an tentang Umat Agama Lain

Pendekatan historis berupaya mengaitkan ayat Al-Qur'an dengan konteks historis—yaitu kondisi budaya, politik, dan sosial di mana Al-Qur'an diwahyukan—dan juga menghubungkannya dengan perkembangan dakwah Nabi. Melibatkan konteks historis dalam pembacaan teks adalah keniscayaan.²⁷ Dalam pendahuluan karya tafsirnya, al-Jabiri menyebutkan bahwa perjalanan turunnya ayat Al-Qur'an paralel dengan perjalanan dakwah Nabi. Untuk menempatkan hubungan logis antara turunnya ayat dan dakwah Nabi, al-Jabiri menempatkan perjalanan dakwah Nabi pada dua daerah utama, yakni Makkah dan Madinah, dan membagi prosesi turunnya ayat menjadi *makkiyyah* dan *madaniyyah*. Langkah ini bertujuan untuk menguji validitas dari kesimpulan yang diperoleh dari pendekatan struktural dan juga mendapatkan pemahaman historis dari permasalahan yang sedang dikaji.

➤ Pandangan Al-Qur'an terhadap Umat Agama Lain Sebelum Hijrah

Di antara ayat-ayat yang menjelaskan tentang umat agama lain, yang pertama turun adalah ayat yang berkenaan dengan teologi mereka, baik yang bersikap netral atau kritikan. Beberapa ayat Al-Qur'an bersikap netral dalam memandang umat Yahudi dan Nasrani, yaitu QS. al-Baqarah [2]: 62, QS. al-Mā'idah [5]: 59, dan QS. al-Hajj [22]: 17. Ayat yang hampir bersamaan turun ketika itu adalah ayat tentang kritik atas konsep teologi mereka, seperti dalam QS. at-Taubah [9]: 30 dan 31, QS. al-Mā'idah [5]: 17, 72-73.

Ayat-ayat tersebut termasuk dalam ayat yang dikategorikan sebagai ayat-ayat *makkiyyah*, dan hampir semua ayat-ayat *makkiyyah* berkenaan dengan tauhid atau akidah. Jika dilihat melalui *tartīb al-nuzūl* Abid al-Jabiri, ayat-ayat tersebut diturunkan setelah ayat-ayat yang bertemakan hari akhir. Fase ini disebut dengan fase tauhid, karena sejumlah ayat yang turun berkenaan dengan ayat-ayat tauhid dan batilnya perbuatan syirik.²⁸

Ketika Nabi secara terbuka memperlihatkan ajaran yang dibawanya, orang-orang Quraisy Makkah tidak menghindar atau berpaling dari Nabi. Mereka belum menganggap bahwa apa yang dibawa Nabi sebagai hal yang positif atau negatif, sampai pada suatu ketika Nabi mendakwahkan keesaan Tuhan.²⁹ Fase ini disebut sebagai fase monoteisme atau pengesaan Tuhan. Gagasan adanya satu Tuhan merupakan temuan yang luar biasa, karena

²⁷ Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Al-Ghazali, Ibn Rusyd, Thaha Husain, Muhammad Abid al-Jabiri*, 224.

²⁸ Jabiri, *Fahm Al-Qur'an al-Hakim at-Tafsir al-Wadih Hasba Tartib an-Nuzul*, 378.

²⁹ Muhammad Abd al-Malik ibn Hisham, *As-Sirah an-Nabawiyah Li Ibn Hisham* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, 2011), 230.

bagi orang-orang Quraisy pemujaan terhadap *banātullah* merupakan kewajiban suci bagi semua orang di Arab. Tujuan ayat-ayat yang turun di masa ini adalah untuk melarang para pengikut Muhammad untuk memuja berhala-berhala—atau dalam pandangan masyarakat Quraisy disebut dengan *banātullāh*, yang sebelumnya menjadi sesembahan mereka.³⁰ Selain beberapa ayat yang telah disebutkan, terdapat ayat-ayat lain tentang tauhid yang diturunkan pada fase ini, yaitu sekitar 15 surah (QS. Shad, QS. al-A'rāf, QS. al-Jīn, QS. Yāsīn, QS. al-Furqān, QS. Fāthir, QS. Maryam, QS. Thāhā, QS. al-Wāqī'ah, QS. al-Syu'arā, QS. al-Naml, QS. al-Qashash, QS. Yunus, QS. Hūd, dan QS. Yūsuf).³¹

Selain penguatan akidah atau tauhid, penggambaran Al-Qur'an atas teologi umat agama lain juga bertujuan untuk menjelaskan konsep teologi yang dibawa Nabi kepada masyarakat Arab Makkah. Ketika Nabi hadir di Makkah, masyarakatnya sudah mengenal adanya sesembahan, termasuk sesembahan yang berupa patung sebagaimana yang dilakukan oleh masyarakat Arab penyembah berhala sebagai umat mayoritas, maupun konsep ketuhanan yang dianut oleh umat Yahudi dan Nasrani sebagai umat minoritas. Semenjak diturunkannya surah al-'Alaq tentang kenabian Muhammad, banyak masyarakat Quraisy menanyakan hubungan tuhan mereka dan Tuhan yang disembah oleh Muhammad.³² Bukannya menjelaskan hubungan di antara keduanya, Al-Qur'an justru menegaskan akan ketiadaan hubungan antara Tuhan Nabi dan tuhan-tuhan yang disembah oleh masyarakat Arab Makkah penyembah berhala.

Selain itu, sejumlah masyarakat Quraisy ada pula yang menyakini bahwa Islam adalah agama yang memiliki satu sumber dengan agama Yahudi dan Nasrani. Untuk menjawab hal tersebut, Al-Qur'an menjelaskan melalui ayatnya bahwa umat Islam, Yahudi, dan Nasrani jika beriman dan beramal shaleh maka masuk surga (QS. al-Baqarah [2]: 62, QS. al-Mā'idah [5]: 59, dan QS. al-Hajj [22]: 17).³³ Ayat tersebut menjelaskan persamaan umat Islam dengan umat Yahudi dan Nasrani jika mereka sama-sama beriman dan beramal shaleh. Dari sini nampaknya Al-Qur'an mengamini konsep teologi umat Yahudi dan Nasrani yang masih lurus dan konsisten dengan kitab suci mereka. Namun, dalam penjelasannya, Al-Qur'an juga menyebutkan perbedaan di antara keduanya bahwa ada beberapa sebagaimana umat Yahudi dan Nasrani yang melenceng dari agamanya, bahkan merubah kitab sucinya (QS. at-Taubah [9]: 30 dan 31). Dalam ayat tersebut tertera bahwa Yahudi berkata

³⁰ At-Ṭabarī mengutip hadis Abu Aliyah yang memperkirakan masyarakat Quraisy merasa terganggu sehingga mencoba melakukan kesepakatan dengan Muhammad, bahwa jika Muhammad berkenan membuat pernyataan rekonsiliasi tentang tiga banat Allah, orang Quraisy akan menerimanya ke dalam lingkungan kekuasaan Makkah. Untuk itu dikatakan bahwa Muhammad membacakan dua ayat yang memuja Lata, Uzza, dan Manat, sebagai perantara yang salih, lalu menyadari kemudian bahwa kata-kata itu diilhami oleh setan. Namun, cerita ini bertentangan dengan hadi dan ayat al-Qur'an yang lain, bahwa Muhammad belum memiliki fungsi politik di Makkah, bahkan menolak perjanjian-perjanjian yang sejenis. Menurut versi cerita ini orang-orang Quraisy senang dengan wahyu tersebut. Selanjutnya ayat tersebut diganti dengan bantahan langsung bahwa dewi-dewi itu diragukan eksistensinya melalui datangnya malaikat Jibril dengan membawa wahyu yang menyatakan bahwa dewi-dewi tersebut hanya rekaan manusia. Ini merupakan pencemaran nama para dewi yang paling radikal yang dilakukan oleh al-Qur'an. M. Quraish Shihab, *Membaca Sang Nabi Muhammad: Dalam Sorotan al-Qur'an Dan Hadis-Hadis Shahih* (Tangerang: Lentera Hati, 2018), 336.

³¹ Jabiri, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakim at-Tafsīr al-Wāḍih Ḥasba Tartīb an-Nuzul*, 210–64.

³² Hisham, *As-Sirah an-Nabawiyyah li Ibn Hisham*, 115.

³³ Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Al-Ghazali, Ibn Rusyd, Thaha Husain, Muhammad Abid al-Jabiri*, 237.

“Uzair itu putra Allah”, dan Nasrani berkata “Al-Masih itu putra Allah”, “Sesungguhnya Allah itu ialah Al-Masih putra Maryam”, dan “Bahwasanya Allah salah satu dari yang tiga”. Maka untuk menunjukkan perbedaan itu, tidaklah heran jika Al-Qur’an menilai Yahudi dan Nasrani tersebut berada di luar teologi Ibrahim yang lurus (QS. al-Mā’idah [5]: 17, 72-73).

Jadi, inti dari ayat-ayat tersebut bukanlah untuk mengolok-ngolok umat Yahudi dan Nasrani yang dinilai melenceng. Namun, ayat-ayat tersebut bertujuan untuk menjelaskan konsep teologi ketuhanan Islam yang Esa yang dianut oleh umat Muslim, karena munculnya pertanyaan dan persepsi masyarakat Quraisy Makkah tentang konsep ketuhanan yang dianut oleh Nabi dan umatnya. Konsep teologi Yahudi dan Nasrani yang sesuai dengan *millah* Ibrahim, secara terang-terangan diakui oleh Al-Qur’an untuk menjelaskan hubungan ajaran yang dibawa Nabi dengan ajaran Yahudi dan Nasrani. Sedangkan teks-teks Al-Qur’an yang nampak mengkritik teologi Yahudi dan Nasrani di era Makkah untuk memperlihatkan kepada masyarakat Quraisy akan konsep ketuhanan yang dimiliki Islam, yang memiliki perbedaan dengan konsep ketuhanan yang dianut oleh agama-agama lain yang berkembang ketika itu.

➤ **Pandangan Al-Qur’an terhadap Umat Agama Lain Setelah Hijrah**

Sebelum Islam datang, Madinah telah didukung oleh institusi agama. Ada tiga suku Yahudi yang terkenal di Madinah pada waktu itu, yaitu bani Nadhir, bani Quraidzah, dan bani Qainuqa’. Umat Yahudi Madinah adalah sekutu bagi suku Aus dan Khazraj, yang secara kolektif disebut bani Qailah. Bani Qailah dikenal telah membuat Madinah tidak stabil karena selalu berperang di antara sesamanya. Ketika orang Yahudi ditarik sebagai sekutu bani Qailah, kaum Yahudi Madinah juga turut terpecah, yaitu bani Quraidzah dan bani Nadhir bergabung dengan suku Aus, sedangkan bani Qainuqa’ bergabung dengan suku Khazraj. Sehingga di sisi lain, orang-orang Yahudi juga saling memerangi saudaranya, meski kemudian mereka akan melakukan penebusan jika ada orang Yahudi yang menjadi tawanan. Dari sini, Yahudi Madinah terkenal telah mengamalkan sebagian ajaran yang ada di dalam Kitab Suci mereka yaitu ajaran tentang menebus saudaranya dari kalangan umat Yahudi. Namun di sisi lain, mereka juga meninggalkan sebagian ajaran yang ada di dalamnya, yaitu memerangi sesama umat Yahudi. Sikap Yahudi Madinah yang ini nantinya mendapatkan kritik dari Al-Qur’an (QS. al-Baqarah [2]: 85).³⁴

Nabi adalah harapan bagi penduduk Madinah yang dari awal telah terpecah belah. Harapan tersebut disambut baik oleh Nabi dengan membuat sebuah perjanjian damai yang disebut dengan Piagam Madinah.³⁵ Dalam perjanjian tersebut, dituliskan bahwa semua suku-suku yang berada di Yasrib harus membentuk suatu suku baru yang bersatu dengan menguburkan rasa kebencian di antara mereka. Umat Muslim dan Yahudi disepakati untuk hidup dalam kedamaian dengan kaum penyembah berhala di Madinah, sejauh mereka tidak

³⁴ Abdullah, *Yahudi dalam Al-Qur’an*, 114.

³⁵ Mubarakfuri, *Al-Raḥīq al-Maḥtūm: Sirah Nabawiyah*, 352.

membuat perjanjian lain dengan penduduk Makkah untuk menyingkirkan Nabi.³⁶ Kaum Muslim dan kaum Yahudi memiliki kebebasan dalam menjalankan agama masing-masing serta mendapatkan hak dan kewajiban yang seimbang. Fakta tersebut merupakan instrumen kerjasama dan kesepakatan antara kaum Muhajirin dan Anshar di satu sisi, dan kaum Yahudi di sisi lain.³⁷

Hubungan Nabi dan Yahudi pada awalnya amat baik. Kaum Yahudi sebagaimana orang-orang Arab Madinah lainnya memberi Nabi pengakuan. Bahkan bagi Nabi, umat Yahudi adalah kelompok yang potensial untuk mendukung dakwahnya, karena mereka memiliki tradisi keagamaan dan Kitab Suci yang mereka warisi dari para nabi sebelumnya. Beberapa ayat Al-Qur'an menunjukkan adanya harapan tersebut (QS. al-Baqarah [2]: 41).³⁸ Nabi mendatangi pemimpin-pemimpin Yahudi dan memperoleh persahabatan akrab serta penghormatan. Umat Yahudi Madinah juga menerima baik Nabi dan berharap bisa menarik Nabi menjadi partner yang berpihak kepada mereka.³⁹ Semuanya merupakan harapan agar terbentuknya kerjasama dan persaudaraan antara Yahudi dan Muslim yang baik bagi kedua belah pihak.

Namun pada akhirnya, orang-orang Yahudi berpaling dari Nabi dengan melakukan beberapa pengkhianatan. Dalam perkembangan selanjutnya, terdapat beberapa peristiwa yang membuat orang-orang Yahudi terusir dari Madinah karena pengkhianatan yang mereka lakukan. Setelah kemenangan dalam perang Badar misalnya, Ka'ab ibn al-A'rāf—penyair Yahudi dari bani Nadhir—langsung pergi ke Makkah dan mulai menciptakan syair-syair yang menyulut dan mengadu domba. Syair itu mendesak Quraisy untuk segera menyerang Nabi dan membalaskan kematian anggota suku mereka. Selain itu, orang Yahudi dari bani Qainuqa' memutuskan perjanjian dengan Nabi dan menghidupkan kembali persekutuan lama untuk menyingkirkan Nabi.⁴⁰ Setelah perang Badar, kebencian orang-orang Yahudi terhadap Nabi semakin menjadi. Nabi sempat mengunjungi mereka di pasar Qainuqa' untuk membuat perdamaian. Namun, ajakan tersebut ditolak oleh mereka.⁴¹ Selain itu, setelah Nabi mengalami kekalahan dalam perang Uhud,⁴² orang-orang Yahudi dari bani

³⁶ Kaum Yahudi siap menerima sistem yang baru pada mulanya, dan sebagian memutuskan beralih ke monoteisme Arab yang baru. Namun, Muhammad tidak pernah menyuruh mereka menerima agama Allah kecuali mereka sendiri menghendakinya. Ada dalam satu bagian dalam Al-Qur'an yang menyiratkan bahwa Yahudi yang beralih ke Islam membentuk sebuah komunitas paralel, dan menganggap diri mereka pertama dan paling penting adalah Yahudi. Mereka telah menerima pewahyuan mereka sendiri yang otentik dan sempurna, dan dalam istilah Al-Qur'an, mereka tidak perlu menerima Islam. Karen Armstrong, *Muhammad Sang Nabi: Sebuah Biografi Kritis*, trans. Sirikit Syah, cet. ke-22 (Surabaya: Risalah Gusti, 2014), 214.

³⁷ Abdullah, *Yahudi dalam Al-Qur'an*.

³⁸ Abdullah, 117.

³⁹ Hisham, *As-Sirah an-Nabawiyah li Ibn Hisham*, 201.

⁴⁰ Hisham, 201.

⁴¹ Bani Qainuqa' tidak dapat diajak kompromi, karena itu Muhammad menuju ke perkampungan mereka dan memblokade mereka. Dengan kondisi yang ketakutan mereka menyerah dan menerima keputusan Nabi. Putusan Nabi adalah mengusir mereka keluar Madinah tanpa seorangpun diperbudak, apalagi dibunuh. Armstrong, *Muhammad Sang Nabi: Sebuah Biografi Kritis*, 258–61.

⁴² Di Madinah setelah kekalahan dalam perang Uhud, al-Qur'an tidak mendorong umat Muslim untuk melakukan tindakan di masa depan. Al-Qur'an berulang kali melarang praktek pembunuhan bayi perempuan, orang-orang harus diberi hak-hak dasar kemanusiaan secara penuh dan diperlakukan setara. Mereka harus percaya kepada Tuhan tanpa mengambil jalan kekerasan dan eksploitasi *jāhiliyyah* dan menanamkan keyakinan yang menyenangkan bahwa dia maha pemurah. 6:152, 6:25.

Nadhir berargumen bahwa Nabi hanya seorang yang ambisius, yang tidak memiliki mandat kenabian.⁴³

Pengkhianatan bani Nadhir dan Qainuqa', selanjutnya disusul oleh pengkhianatan bani Quraidzah, tepatnya tahun ke-lima setelah hijrah. Bani Nadhir berusaha untuk mempengaruhi saudara-saudara mereka dari bani Quraidzah untuk bergabung dengan mereka. Pada awalnya pemimpin bani Quraidzah menolak ajakan itu dan tetap setia pada perjanjian Madinah. Tetapi pada akhirnya Yahudi dari bani Quraidzah mengambil sikap memusuhi Nabi.⁴⁴ Umat Yahudi mulai mempermasalahkan ajaran yang diserukan oleh Nabi. Mereka tidak bisa membiarkan ajaran Nabi memiliki pengaruh, sementara mereka puas dengan perlindungan yang mereka dapatkan.⁴⁵ Mereka menghidupkan kembali permusuhan lama, terutama sekali antara kaum Aus dan Khazraj.

Penerimaan Yahudi atas Nabi dapat dipahami sebagai usaha untuk memperkuat posisi Yahudi dalam melawan Nasrani.⁴⁶ Kehadiran Nabi sebagai pemimpin di Madinah menjadikan kaum Yahudi berharap kepada Nabi sebagai sekutu yang berpotensi untuk mendukung mereka melawan Nasrani. Perjanjian kaum Yahudi dengan Nabi pada mulanya adalah sebuah harapan untuk mendukung kepentingan ideologi dan politik mereka. Hanya saja, dengan pengetahuannya yang merasa lebih superior, dari segi politik kaum Yahudi ingin lebih unggul dari kaum Nasrani dan Muslim. Namun faktanya, Nabi justru memiliki posisi politik yang lebih unggul dari keduanya, dan ajaran yang disebarkannya semakin mendapatkan pengaruh.⁴⁷ Dalam tahap ini, kaum Yahudi mulai memikirkan ulang tentang perjanjian yang telah mereka buat dengan Nabi.

Pertikaian Yahudi-Muslim tidak mempengaruhi hubungan Nabi dengan Nasrani. Terdapat beberapa kasus di mana Nabi memihak kepada umat Nasrani. Hanya saja, Al-Qur'an tetap konsisten menyangkal doktrin Nasrani bahwa Tuhan mempunyai anak, karena tidak mungkin bagi Nabi yang dari awal menolak akan Tuhan memiliki anak-anak perempuan, bersimpati kepada doktrin ini. Meski demikian, mungkin saja Nabi juga percaya bahwa tidak semua orang Nasrani mempercayai bahwa Tuhan berputra.⁴⁸

Terlepas dari pertikaian antara Yahudi dan Muslim, terdapat umat Yahudi Madinah yang tetap berada di pihak Nabi. Hal itu karena di antara umat Yahudi masih memiliki tradisi kuno yang menerima kedatangan kelompok yang tunduk kepada Tuhan, meskipun tidak melaksanakan hukum Musa secara sepenuhnya. Bagi mereka umat Muslim dianggap sebagai kawan dan rekan.⁴⁹ Terdapat beberapa Yahudi yang bersahabat di Madinah, yang mengajari Nabi dengan informasi penting tentang Kitab Suci mereka. Bagaimanapun Nabi tetap percaya bahwa pewahyuannya masih sejalan dengan pewahyuan-pewahyuan dari para nabi-nabi terdahulu. Tidak semua umat Yahudi bersikap kasar kepadanya.⁵⁰

⁴³ Armstrong, *Muhammad Sang Nabi: Sebuah Biografi Kritis*, 269.

⁴⁴ Shihab, *Membaca Sang Nabi Muhammad: dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadis-Hadis Shahih*, 599.

⁴⁵ Hisham, *As-Sirah an-Nabawiyah li Ibn Hisham*, 213.

⁴⁶ Jabiri, *Madkhal Ilā al-Qur'ān al-Karīm al-Juz al-Awwal fī at-Ta'rīf bi al-Qur'ān*, 403.

⁴⁷ Abdullah, *Yahudi dalam al-Qur'an*, 2007, 119.

⁴⁸ Armstrong, *Muhammad Sang Nabi: Sebuah Biografi Kritis*, 220.

⁴⁹ William Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (London: Oxford University Press, 1956), 205.

⁵⁰ Shihab, *Membaca Sang Nabi Muhammad: dalam Sorotan al-Qur'an Dan Hadis-Hadis Shahih*, 579.

Dinamika hubungan Yahudi dan Muslim ini membuat ayat-ayat Al-Qur'an yang turun ketika itu turut memberikan jawaban-jawaban yang nampak mengandung kritikan, misalnya QS. al-Baqarah [2]: 87-89.⁵¹ Ayat-ayat tersebut, dan juga ayat yang mengkritik umat Yahudi di bagian awal surah al-Baqarah ini, turun di Madinah dalam konteks dialog antara Yahudi dan Nabi, sampai berujung pada pertikaian dan konflik di antara keduanya. Ayat tersebut adalah puncak peringatan Al-Qur'an atas perilaku moral umat Yahudi. Ayat-ayat sebelumnya, yang dimulai dari QS. al-Baqarah [2]: 40 mengajak kepada umat Yahudi untuk merenung atas segala nikmat Tuhan dan hukuman yang akan diberikan Tuhan karena pengkhianatan mereka. Dari sini, dapat dilihat bahwa ayat-ayat yang turun pada awalnya nampak menggunakan nada yang penuh ajakan dan lebih lembut. Sedangkan, ayat yang turun selanjutnya semakin bernada keras. Hal ini sejalan dengan perkembangan atmosfer hubungan umat Yahudi dan Nabi yang semakin hari semakin mengarah kepada konflik.⁵²

Kritik keras yang dilancarkan Al-Qur'an kepada umat Yahudi Madinah memiliki target yang jelas, yaitu orang-orang yang merasa paling eksklusif sehingga memusuhi Nabi, sombong, dan ingkar. Bantahan Al-Qur'an kelihatan proporsional dan universal. Apa yang disampaikan oleh Al-Qur'an seringkali merujuk kepada kitab dan tradisi yang ada pada umat Yahudi dan Nasrani sendiri, dengan merefleksikan kembali ajaran yang sebenarnya terdapat dalam kitab suci mereka (QS. al-Mā'idah [5]: 18).⁵³ Perlu diperhatikan juga bahwa ketika Nabi menyeru kepada umat Yahudi agar kembali lurus, tidak ada bukti yang terang tentang bagaimana mereka harus menjadi umat yang lurus. Yang menjadi perhatian tentang seruan Nabi yang paling mendasar adalah perilaku atau moral umat Yahudi yang ketika itu dinilai perlu diluruskan kembali agar sesuai dengan ajaran yang mereka yakini, serta bisa saling menghargai antar umat beragama yang sebenarnya memiliki ajaran moral yang sama.

3. Kritik Ideologi atas Tafsiran Ayat-ayat Al-Qur'an tentang Umat Agama Lain

Menurut al-Jabiri, Al-Qur'an harus dipahami sebagai kemandiriannya dari berbagai pemahaman atasnya yang ditemukan dalam berbagai kitab tafsir yang disusun oleh ulama-ulama terdahulu dengan berbagai corak, pendekatan, dan ideologi.⁵⁴ Al-Jabiri merasakan kegelisahan akan penafsiran Al-Qur'an yang cenderung ideologis, penuh dengan kepentingan-kepentingan tertentu yang dihasilkan dari pertarungan ideologi-teologis dalam sejarah Islam Arab, sehingga menghilangkan sisi objektivitas al-Qur'an.⁵⁵ Pemahaman atas ayat Al-Qur'an yang muncul dari kitab tafsir sangat mungkin dipengaruhi oleh ruang dan waktu *mufassīr* yang sarat dengan selubung kondisi sosial-politik *mufassīr*.⁵⁶ Begitupun dengan ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang agama lain, pemahaman-pemahaman tentangnya muncul dilatarbelakangi oleh munculnya konflik politik dan ideologi antara Islam dan agama lain.

⁵¹ Jabiri, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm al-Juz al-Awwal fī at-Ta'rīf bi al-Qur'ān*, 404.

⁵² Abdullah, *Yahudi dalam Al-Qur'an*, 122.

⁵³ Jabiri, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm al-Juz al-Awwal fī at-Ta'rīf bi al-Qur'ān*, 416.

⁵⁴ Jabiri, *Fahm Al-Qur'ān al-Hakīm at-Tafsīr al-Wāḍih Ḥasba Tartīb an-Nuzul*, 7-8.

⁵⁵ Haq and Munawir, "Konstruksi Asbābun Nuzūl M. Abed Al-Jabiri (Studi Kitab Fahm Al-Qur'ān Al-Hakīm: Al-Tafsīr Al-Wadhih Hasb Al-Nuzūl)."

⁵⁶ Jabiri, *Fahm Al-Qur'ān al-Hakīm at-Tafsīr al-Wāḍih Ḥasba Tartīb an-Nuzul*, 7-8.

Berdasarkan kajian historis di atas, dalam kasus hubungan antara kaum Muslim-Yahudi-Nasrani dan umat agama lainnya, menarik untuk dicermati bahwa dalam kehidupan sosial-politik, mereka diperlakukan sebagai warga negara yang berhak hidup dengan menjalankan aktivitas keagamaan mereka. Al-Qur'an tidak memerintah umat beragama di luar Islam untuk dipaksa memeluk agama Islam atau dimusnahkan dari muka bumi. Dalam sejarah Islam awal, hampir tidak ditemukan pembantaian terhadap kaum Yahudi, Nasrani, dan umat agama lainnya karena agama mereka. Sejak awal, Islam melarang untuk memaksa siapapun agar memeluk Islam dan menerima konsepsi tentang perbedaan agama.⁵⁷

Pada perkembangan selanjutnya, yaitu pada masa dinasti Umayyah, kaum Yahudi dan Nasrani adalah warga negara kelas dua. Meski dari segi ekonomi dan politik mereka tidak mendapatkan posisi yang sejajar dengan umat Muslim, namun mereka diperlakukan secara baik.⁵⁸ Dan pada masa kekuasaan Abbasiyyah, meski masih menjadi warga negara kelas dua, banyak kaum Yahudi memiliki peran yang signifikan di bidang politik dan pengembangan ilmu pengetahuan.⁵⁹

Di awal dinasti Umayyah semboyan 'masuk Islam atau mati' sama sekali tidak menonjol. Orang-orang Kristen dan Yahudi yang tetap menjalankan tata cara kelompok, aturan-aturan syari'at dan hukum-hukum agama mereka, diterima sebagai *ahl dhimmi* di dalam komunitas Islam. Namun, sejak masa khalifah 'Umar II ('Umar bin Abdul 'Aziz) kondisi berubah, dan perlakuan terhadap mereka dipandang lebih sulit dibanding perjanjian yang dibuat Nabi dengan kaum Kristen Najran. Mereka diharuskan menyerahkan *jizyah* ganda, yaitu *jizyah riqab* atau pajak kepala, dan pajak pemilikan tanah. Sehingga muncul surat Umar yang meminta kepada salah satu panglima perangnya agar membatasi orang yang masuk Islam, agar sumber keuangan negara tidak menjadi kecil. Karena pembatasan ini pula, banyak *ahl dhimmi* ditemukan di kantor-kantor pemerintah.⁶⁰

Kondisi ini nampaknya bertahan ketika memasuki dinasti Abbasiyyah. Di masa dinasti Abbasiyyah, posisi *ahl dhimmi* adalah tetap sebagai warga kerajaan kelas dua. Mereka diharuskan membayar pajak lebih tinggi. Hanya saja, kebebasan beragama mereka terjamin. Mereka memiliki kebebasan dalam melaksanakan agamanya, hak-hak kepemilikan yang normal, sering diperkerjakan sebagai pelayan negara, dan bahkan menduduki jabatan-jabatan tertinggi. Mereka tidak dipaksa menyerahkan jiwanya untuk mati syahid atau mengasingkan diri karena berlainan kepercayaan.⁶¹ Fenomena seperti ini sempat menimbulkan kecemburuan di kalangan penduduk Muslim yang akhirnya mendesak pemerintah mengeluarkan berbagai peraturan resmi. Hanya saja, peraturan yang khusus ini

⁵⁷ Fungsi yang dimiliki oleh Nabi ketika di Madinah adalah menjadi penengah yang tidak memihak dalam pertengkaran antara yang ada di Madinah sebelumnya. Ini merupakan cara yang revolusioner. Tidak ada penolakan dari kalangan penyembah berhala. Namun setelah itu para penyembah berhala yang tidak masuk Islam lebih low profile, bahkan Abū Qays beralih ke Islam dan menjadi Muslim yang baik dan taat. Begitupun dengan umat Yahudi yang pada mulanya juga menerima sistem yang baru itu, dan sebagian memutuskan beralih ke monoteisme Arab yang baru. Namun, Nabi tidak pernah menyuruh mereka menerima agama Allah kecuali mereka sendiri menghendaknya. Armstrong, *Muhammad Sang Nabi: Sebuah Biografi Kritis*, 214.

⁵⁸ Mohammed Arkoun and Louis Gardet, *Islam Kemaren Dan Hari Esok* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), 71.

⁵⁹ Bernard Lewis, *Bangsa Arab Dalam Lintasan Sejarah: Dari Segi Geografi, Sosial, Budaya Dan Peranan Islam* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1988), 20.

⁶⁰ Arkoun and Gardet, *Islam Kemaren Dan Hari Esok*.

⁶¹ Lewis, *Bangsa Arab Dalam Lintasan Sejarah*, 71.

hanya tertera pada naskah peraturan, dan tidak diperlakukan dengan konsisten. Terbukti dari beberapa peristiwa sejarah bahwa umat agama lain pada umumnya menikmati kebebasan agama yang relatif besar.⁶²

Di masa ini, posisi umat Yahudi dan Kristen berbeda dengan masa sebelumnya. Jika dalam masa sebelumnya, yaitu pewahyuan, kritik keras Al-Qur'an lebih ditujukan kepada Yahudi daripada Kristen. maka hal yang berbeda ditemukan di masa dinasti Islam. Sebagai salah satu kelompok keagamaan yang dilindungi, orang Yahudi justru memiliki posisi yang lebih baik dibandingkan dengan orang Kristen. Hal ini disebabkan karena jumlah mereka yang lebih sedikit, sehingga tidak memunculkan persoalan bagi kedinastian Islam.⁶³

Untuk melihat lebih jauh dinamika hubungan Muslim dan umat agama lain nampaknya perlu memperhatikan juga pandangan Ahl Hukum ketika merumuskan konsep-konsep fiqih yang berhubungan dengan umat agama lain. Hal ini karena adanya relasi antara para Ahl Hukum dengan pemerintah daulah Umayyah dan Abbasiyyah. Para Ahl Hukum menjalin hubungan baik dengan pemerintah dinasti Umayyah dan Abbasiyyah dengan menerima jabatan sebagai hakim negara.

Di antara konsep fiqih yang membicarakan umat agama lain adalah seputar *jizyah*, yang mendasar pada konsep hukum perang. Menurut Syāfi'ī misalnya, *jizyah* diberlakukan kepada *Ahl al-Kitāb* yang hidup di *dār al-Islām* atau yang biasa disebut dengan *dhimmah*.⁶⁴ *Dhimmah* sering diartikan sebagai keterikatan. Dengan ini komunitas Muslim memberikan perlindungan keamanan atas jiwa dan harta orang-orang *Ahl al-Kitāb* yang terlibat dalam perjanjian. Perjanjian ini mewajibkan kepada *Ahl al-Kitāb* untuk memberikan sumbangan *jizyah* dan pajak tanah (*kharāj*) yang besarnya berbeda-beda menurut kasusnya. *Ahl al-Kitāb* dalam hal ini meliputi Yahudi dan Nasrani. Sedangkan mengenai status orang-orang Majusi, terjadi *khilāfiyyah* mengenai kedudukannya, apakah mereka termasuk ke dalam *Ahl al-Kitāb* atau bukan. Lebih lanjut, *Ahl al-Kitāb* juga harus diperangi ketika menolak untuk mengeluarkan *jizyah*.⁶⁵

Ada beberapa ketentuan yang terikat bagi *ahl dhimmi*.⁶⁶ Mereka dikeluarkan dari hak-hak khusus Muslim, tetapi di sisi lain mereka juga dikecualikan dari kewajiban khusus Muslim. *Ahl al-Kitāb* mengikuti aturan agama mereka sendiri mengenai apa yang baik untuk

⁶² Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2008), 441.

⁶³ Hitti, 446.

⁶⁴ Pada masa sebelumnya, *jizyah* dikeluarkan oleh masyarakat pribumi yang telah masuk Islam, yang dapat dilihat di masa pemerintahan Ustman dan sebelumnya. Berkaitan dengan pembagian tanah di Irak dan Mesir, Ustman mengeluarkan kebijakan yang merugikan Ahl al-Qura' (penduduk pribumi), khususnya Bani Tamim. A. Maftuh Abegebriel and A. Yani Abeveiro, *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopedia* (Jakarta: SR-Ins Publishing, 2004), 82.

⁶⁵ Muhammad ibn Idris Syāfi'ī, *Al-Umm* (2008: Dar al-Wafa', Riyad), 379.

⁶⁶ Sistem ini merupakan perkembangan dari praktik hidup bangsa Arab, bahwa suku yang kuat memberikan perlindungan kepada suku atau kelompok yang lemah. Kelompok Yahudi, Kristen, dan kelompok-kelompok non-Muslim lainnya yang berada di bawah kekuasaan kerajaan Islam dikenai aturan-aturan. Tiga unsur dalam pemberian perlindungan terhadap kelompok minoritas yang ada pada masa Muhammad selalu ditemukan dalam masa-masa sesudahnya. Ketiga unsur itu adalah, pemberian perlindungan terhadap musuh dari luar, pemberian otonomi untuk urusan-urusan kelompok, dan kewajiban membayar kepada kas negara. Untuk kewajiban membayar tersebut, dalam perkembangannya muncul pembedaan antara pajak tanah (*kharaj*) dengan pajak hak pilih (*jizyah*), tetapi penggunaan istilah dan bentuk asli kedua jenis pajak ini bervariasi sejak dari awal penerapannya. W. Montgomery Watt, *Politik Islam Dalam Lintasan Sejarah* (Jakarta: P3M, 1988), 70.

mereka.⁶⁷ Pelanggaran perjanjian adalah dengan melancarkan perang terhadap Muslim di dalam negeri mereka sendiri. *Ahl dhimmi* dilindungi oleh hukum-hukum pidana sama dengan orang Muslim.⁶⁸ Permasalahan *Ahl dhimmi* dalam permasalahan fiqih adalah terkait dengan orang-orang *Ahl al-Kitāb* yang tinggal di negara Islam, maka yang demikian harus diberikan rasa aman dengan syarat membayar *jizyah*.⁶⁹

Kebebasan dalam masalah-masalah agama dijamin secara tegas, karena ini adalah dasar otonomi hukum bagi *Ahl al-Kitāb*.⁷⁰ Namun, dalam beberapa literatur fiqih ditemukan aturan yang sangat keras atas kalangan *ahl dhimmi*, yang berupa keharusan kaum Yahudi dan Nasrani untuk menempelkan simbol kayu di rumah mereka, meratakan kuburan dengan tanah, mengenakan busana berwarna kuning, dan lain sebagainya. Satu hal yang membuat keberatan *ahl dhimmi* adalah peraturan yang dibuat Ahl Hukum Islam pada masa itu yang menyatakan bahwa kesaksian orang Yahudi dan Kristen yang memberatkan orang Muslim tidak dapat diterima. Alasannya, karena orang Yahudi dan Kristen dipandang telah mencederai kitab suci mereka, sebagaimana yang terdapat dalam QS. al-Baqarah [2]: 75 dan QS. al-Mā'idah [5]: 14-15.⁷¹

Seiring berkembangnya hubungan Muslim dengan umat agama lain, nampaknya juga mempengaruhi perkembangan penafsiran atas ayat-ayat Al-Qur'an. Imam al-Qurṭubi (671 H) adalah salah satu contohnya. Ketika menafsirkan QS. al-Fatihah [1]: 7, al-Qurṭubi mengutip pendapat mayoritas ulama bahwa maksud dari "orang yang dimurkai" adalah umat Yahudi sedangkan "orang yang sesat" adalah orang Nasrani, meski al-Qurṭubi juga menyebut riwayat lain yang tidak merujuk ke umat Yahudi dan Nasrani dengan memberikan komentar di masing-masing riwayat. Penafsiran ini oleh al-Qurṭubi juga dikaitkan dengan ayat-ayat lainnya, misalnya yang dimurkai oleh Allah dalam QS. Al-Baqarah [2]: 61, Ali Imran [3]: 112, dan al-Fath [48]: 6 adalah umat Yahudi, dan yang sesat dalam QS. Al-Maidah [5]: 77 adalah orang Nasrani.

Ayat lain yang oleh al-Qurṭubi dikaitkan dengan Yahudi dan Nasrani adalah penafsiran kafir dalam QS. al-Maidah [5]: 45. Awal mulanya al-Qurṭubi menjelaskan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan kasus pembunuhan antara bani Quraizah dan bani Nazir yang selanjutnya menunjuk Nabi sebagai penengah.⁷² Setelah itu, al-Qurṭubi menarik beberapa pemahaman di luar konteks spesifik ayat. Dalam penafsirannya, al-Qurṭubi menyinggung Yahudi-Nasrani sebagai *ahl dhimmi* yang dalam ayat ini merujuk kepada istilah kafir, bahwa ketika *ahl dhimmi* datang kepada pemimpin Islam dan meminta pengadilan maka pemimpin harus mengadilinya dengan hukum Islam.⁷³ Selain itu, al-

⁶⁷ Mereka dilarang naik kuda dengan membawa senjata dan harus memberi jalan kepada orang muslim, dilarang melakukan upacara keagamaan secara terbuka dan kebiasaan yang sangat berbeda dengan orang islam, seperti minum-minuman keras. Mereka juga dilarang mendirikan gereja, dan biara baru serta wajib membayar pajak (*jizyah*) di bawah kondisi ketundukan. Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam* (Bandung: Penerbit Nuansa, 2010), 192.

⁶⁸ Syāfi'ī, *Al-Umm*, 379.

⁶⁹ Syāfi'ī, 601.

⁷⁰ Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam* (Bandung: Penerbit Nuansa, 2010).

⁷¹ Hitti, *History of the Arabs*, 442.

⁷² Abu Abdullāh Muhammad ibn Ahmad al-Anshari al-Qurṭubi, *Al-Jamī' Li Ahkām al-Qur'ān: Tafsi'r al-Qurṭubi*, vol. VI (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), 116.

⁷³ Qurṭubi, VI:116-19.

Qurtubi dalam menafsirkan ayat ini juga menyebutkan bahwa berdasarkan ijma', perkataan, atau kesaksian, *ahl dhimmi* dalam masalah *hudud* tidak dapat diterima.⁷⁴

b. Pembacaan Berkelanjutan Pandangan Al-Qur'an terhadap Umat Agama Lain

Objektivitas pembacaan yang telah dilakukan sebelumnya, selanjutnya digunakan untuk mengaitkan teks itu sendiri dengan konteks kekinian dari pembaca. Menurut al-Jabiri, di sini diperlukan pembacaan *wasl* atau pembacaan berkelanjutan (*istimrāriyyah*), dengan menjadikan kekinian sebagai pijakan untuk menjadikan Al-Qur'an relevan di masa kita.⁷⁵ Berdasarkan pembahasan sebelumnya dapat diketahui bahwa pandangan Al-Qur'an tentang umat agama lain, tidak semuanya mengandung kritikan dan kecaman. Ditemukan banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang justru memberikan apresiasi kepada mereka, atau hanya bersifat netral dengan meletakkan mereka sebagai manusia sebagaimana manusia pada umumnya. Ayat-ayat yang berupa kritikan pada masa awal sebelum hijrah, nampaknya tidak ada kaitannya dengan dialog-dialog dengan umat agama lain. Namun, lebih tertuju kepada persoalan akidah umat Islam dan sebagai jawaban atas pertanyaan masyarakat Makkah tentang hubungan Islam dengan agama *samawi* lainnya, yaitu Yahudi dan Nasrani. Sedang ayat-ayat kritikan yang turun pada masa setelah hijrah lebih kepada respons Al-Qur'an terhadap perilaku atau moral umat Yahudi Madinah tertentu yang membahayakan bagi kesatuan masyarakat Madinah.

Pertama, dalam pembacaan ini, al-Jabiri memandang perlunya menjadikan permasalahan kekinian sebagai pijakan. Paling tidak isu kekinian yang berkaitan dengan umat agama lain dimulai sejak abad ke-19 M, yaitu ketika dunia Islam memasuki masa modern. Salah satu ciri masa modern adalah globalisasi. Saat itu, orang hidup dalam dunia global dan berinteraksi dengan orang-orang yang berbeda agama secara lebih sering dari pada generasi-generasi sebelumnya. Kebutuhan untuk hidup bersama secara harmonis melalui pemahaman bersama adalah kebutuhan yang tidak bisa dihindarkan.⁷⁶ Perbedaan konteks inilah yang perlu diperhatikan dalam membaca teks Al-Qur'an yang berbicara mengenai umat agama lain. Jika pada masa awal, ayat-ayat yang berupa kecaman terhadap umat agama lain bertujuan untuk menciptakan kesatuan masyarakat Madinah dan menghindari perpecahan. Namun, untuk konteks yang berubah sekarang, jika ayat-ayat kecaman tetap dipahami apa adanya, maka justru akan memecah belah masyarakat.

Timbulnya masyarakat multikultural telah terjadi di mana-mana sebagai dampak dari globalisasi di masa modern,⁷⁷ yang berbeda dengan kondisi umat Islam pada masa awal. Multikulturalisme sama atau sejalan dengan paham pluralisme, yaitu paham yang bertolak dari kenyataan pluralitas masyarakat. Suatu masyarakat multikultural mengandung potensi konflik, karena adanya perjumpaan antara dua atau beberapa budaya asing. Dalam interaksi-interaksi tersebut dimungkinkan terdapat prasangka-prasangka negatif antar kelompok

⁷⁴ Qurtubi, *Al-Jamī' Li Ahkām al-Qur'ān: Tafsīr al-Qurtubi*.

⁷⁵ Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Al-Ghazali, Ibn Rusyd, Thaha Husain, Muhammad Abid al-Jabiri*.

⁷⁶ Saeed, *Al-Qur'an Abad 21 : Tafsir Kontekstual*, 243.

⁷⁷ Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan Kebebasan dan Kebangsaan* (Jakarta: Kencana, 2010), 180.

agama, ras, budaya, dan etnis. Dalam masyarakat multikultural yang masih mengandung prasangka, bisa pula terjadi diskriminasi,⁷⁸ lebih-lebih dalam hubungan antar agama.⁷⁹ Setiap agama pasti berusaha memelihara dan mempertahankan kemurnian akidahnya, sehingga menimbulkan ketegangan antar agama. Oleh karena itu, diperlukan pembacaan yang berbeda atas teks Al-Qur'an dengan melihat konteks atau kondisi yang berubah pula.

Kedua—sejak masa modern sampai saat ini—dalam dunia Islam telah muncul beberapa *mufassīr* yang berusaha melakukan pembacaan atas ayat Al-Qur'an dengan merespons perubahan dalam dunia Islam tersebut, khususnya dalam hubungannya dengan umat agama lain. Meski demikian, menurut al-Jabiri perlu juga melihat ideologi-ideologi *mufassīr* modern tersebut. Di antara *mufassīr* di masa modern yang telah meninggalkan konsep *dhimmi*—sebuah konsep tentang hubungan negara dengan umat agama lain, dalam mendukung kesatuan sebuah masyarakat dan negara—adalah Abduh. Menurut Abduh, *al-waṭan* atau negara adalah tempat yang aman secara fisik karena adanya rasa memiliki yang sama di antara semua warga negara. Perasaan memiliki itu melintasi jurang pemisah antar agama, termasuk orang-orang Yahudi dan Kristen, yang di masa sebelumnya sering diistilahkan oleh *ahl dhimmi*. Orang-orang yang tinggal di negara yang sama menciptakan ikatan yang mendalam di antara mereka meskipun berbeda agama. Menurut Abduh, persatuan yang diperlukan dalam kehidupan politik, dan jenis persatuan yang terkuat adalah mereka yang hidup dalam negara yang sama, bukan hanya tempat mereka tinggal, tetapi juga tempat bagi hak dan kewajiban publik mereka. Non-Muslim adalah bagian dari bangsa sebagaimana orang Muslim. Dengan demikian harus terjadi hubungan yang baik antara mereka yang berbeda dalam agama.⁸⁰

Pendapat ini senada dengan Yusuf Qardlawi yang mengatakan bahwa perlu dilakukan pembaharuan pemikiran Islam di zaman sekarang. Pandangan yang demikian membuat Qardlawi meninggalkan istilah *kāfir dhimmī* dalam kaitannya dengan agama lain. Menurut Qardlawi, istilah yang tepat untuk memanggil umat agama lain adalah non-Muslim atau *ghayr al-Muslim*. Dalam konteks pemerintahan Islam, hak-hak dan kewajiban non-Muslim dijamin sepenuhnya oleh Islam. Sehingga, orang-orang non-Muslim dapat menikmati ketenteraman dan keadilan sama seperti yang dinikmati oleh orang Muslim.⁸¹ Hubungan yang seperti ini, menurut Qardlawi tertera dalam QS. al-Mumtaḥanah [60]: 8-9. Berdasarkan ayat ini, setiap Muslim harus memperlakukan semua manusia dengan kebajikan dan keadilan, meski mereka tidak mengakui agama Islam, selama tidak menindas para pemeluknya.⁸² Sebagai warga negara yang berdiam di wilayah pemerintahan Islam, mereka—terutama yang berkaitan dengan *Ahl al-Kitāb*—tetap dapat menerapkan hukum yang ada dalam kitab suci mereka.⁸³

Meskipun demikian, Qardlawi tetap mempertahankan konsep *dhimmah*. Menurut

⁷⁸ Rahardjo, 182.

⁷⁹ Rahardjo, 184.

⁸⁰ Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976) Hal ini dapat dilihat dalam bukunya Abduh *Risalah al-Tauhid*, yang di dalamnya juga membahas status Non-muslim dalam negara bangsa. Dalam buku tersebut, bukan *kāfir* yang digunakan oleh Abduh, namun *ghair al-muslimīn*.

⁸¹ Yusuf Qardlawi, *Minoritas Non-Muslim Di Dalam Masyarakat Islam* (Mesir: Maktabah Wahbah, 1994), 12.

⁸² Qardlawi, 16.

⁸³ Qardlawi, 18.

Qardlawi, *dhimmah* mampu memberikan suatu hak kepada masyarakat non-Muslim yang di masa sekarang mirip dengan hak kewarganegaraan politis yang diberikan oleh negara kepada rakyatnya. Dalam hal ini, mereka memperoleh hak-hak dan terikat pada kewajiban-kewajiban sebagai warga negara. Menurut Qardlawi, seorang *dhimmah* adalah mereka yang dalam istilah fuqaha termasuk *ahl dār al-Islām* (anggota negara Islam), atau penyandang kewarganegaraan Islam dalam istilah orang-orang sekarang.⁸⁴

Penutup

Dari beberapa pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa: *pertama*, bagaimana Al-Qur'an memandang umat agama lain melalui ayatnya adalah relevan ketika ia diturunkan. Jika dilihat secara struktural dapat diketahui bahwa pandangan Al-Qur'an tentang umat agama lain, tidak semuanya mengandung kritikan dan kecaman. Ditemukan banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang justru memberikan apresiasi kepada mereka, atau hanya bersikap netral dengan meletakkan mereka sebagai manusia sebagaimana manusia pada umumnya. Secara historis, ayat-ayat yang berupa kritikan pada masa awal sebelum hijrah, nampaknya tidak ada kaitannya dengan dialog-dialog dengan umat agama lain. Namun, hal tersebut lebih berkaitan dengan persoalan akidah umat Islam dan sebagai jawaban atas pertanyaan masyarakat Makkah tentang hubungan Islam dengan agama *samawi* lainnya, yaitu Yahudi dan Nasrani. Sedangkan, ayat-ayat kritikan yang turun setelah hijrah lebih berkenaan dengan respon Al-Qur'an terhadap perilaku atau moral umat Yahudi Madinah tertentu yang melakukan penghianatan kepada Nabi yang pada masa selanjutnya hingga melahirkan perpecahan.

Kedua, ajaran dasar Al-Qur'an sebenarnya kompatibel dengan semangat tuntutan kehidupan masyarakat saat ini, yaitu tuntutan untuk melakukan interaksi dengan orang-orang yang berbeda agama secara lebih sering dari pada generasi-generasi sebelumnya. Kebutuhan untuk hidup bersama secara harmonis melalui pemahaman bersama adalah kebutuhan yang tidak bisa dihindarkan. Jika pada masa turunnya al-Qur'an, ayat-ayat yang berupa kecaman terhadap umat agama lain bertujuan untuk menghindari perpecahan, tetapi untuk konteks yang sekarang, ayat-ayat kecaman jika dipahami apa adanya justru akan memecah belah masyarakat. Al-Qur'an nampak mengajak kepada keterbukaan dan mengkritik sikap eksklusif seperti yang diperlihatkan oleh umat Yahudi Madinah. Semangat itulah yang sebenarnya harus dijaga untuk konteks saat ini, yaitu adanya pemahaman untuk saling menghormati dan keterbukaan antar umat beragama agar terhindar dari perpecahan.

Daftar Pustaka

- Abduh, Muhammad. *Risalah Tauhid*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
Abdullah, Mudhofir. "Kesejarahan Al-Qur'an dan Hermeneutik." *Journal of Qur'ān and Ḥadīth Studies* 3, no. 1 (2014): 57–77. <https://doi.org/10.15408/quhas.v3i1.1163>.
Abdullah, Zulkarnaini. *Yahudi dalam Al-Qur'an*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.

⁸⁴ Qardlawi, 18–19.

- Abegebriel, A. Maftuh, and A. Yani Abeveiro. *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopedia*. Jakarta: SR-Ins Publishing, 2004.
- Arkoun, Mohammed, and Louis Gardet. *Islam Kemaren dan Hari Esok*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1997.
- Armstrong, Karen. *Muhammad Sang Nabi: Sebuah Biografi Kritis*. Translated by Sirikit Syah. Cet. ke-22. Surabaya: Risalah Gusti, 2014.
- Bakar, Abu. "Argumen Al-Qur'an Tentang Eksklusivisme, Inklusivisme Dan Pluralisme." *Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama* 8, no. 1 (2016): 43–60. <https://doi.org/10.24014/trs.v8i1.2470>.
- Fachruddin. *Ensiklopedi Al-Qur'an*. Jakarta: Rineka Cipta, 1992.
- Haq, M.Mansur Abdul, and Munawir Munawir. "Konstruksi Asbābun Nuzūl M. Abed Al-Jabiri (Studi Kitab Fahm Al-Qur'ān Al-Hakīm: Al-Tafsīr Al-Wadhīh Hasb Al-Nuzūl)." *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 7, no. 1 (2022): 12–28. <https://doi.org/10.24090/maghza.v7i1.6392>.
- Harun, Hermanto. "Problematisasi Kebebasan Beragama (Mengurai Benang Kusut Toleransi Antarumat Beragama di Indonesia)." *Madania* 17, no. 1 (2013): 53–66.
- Hisham, Muhammad Abd al-Malik ibn. *As-Sirah an-Nabawiyah li ibn Hishām*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, 2011.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2008.
- Idris, Muhammad Anwar. "Solusi Al-Qur'an Terhadap Problematisasi Kerukunan Umat Beragama di Indonesia." *JASNA: Journal For Aswaja Studies* 1, no. 2 (2021): 29–40. <https://doi.org/10.34001/jasna.v1i2.2192>.
- Jabiri, Muhammad Abid al-. *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakīm at-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb an-Nuzul*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 2008.
- . *Madkhal Ilā Al-Qur'ān al-Karīm al-Juz al-Awwal fī at-Ta'rīf bi al-Qur'ān*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 2007.
- . *Naḥnu wa al-Turath: Qira'ah Mu'āṣirah Fī Turathina al-Falsaf*. Beirut: Naḥnu wa al-Turath: Qira'ah Mu'āṣirah fī Turathina al-Falsaf, 1990.
- Jamarudin, Ade. "Membangun Tasamuh Keberagamaan dalam Perspektif al-Qur'an." *Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama* 8, no. 2 (2016): 170–87. <https://doi.org/10.24014/trs.v8i2.2477>.
- Joseph Schacht. *Pengantar Hukum Islam*. Bandung: Penerbit Nuansa, 2010.
- Lestari, Lenni. "Abraham Geiger dan Kajian al-Qur'an: Telaah Metodologi atas Buku *Judaism and Islam*." *Suhuf* 7, no. 1 (2014): 41–60. <https://doi.org/10.22548/shf.v7i1.22>.
- Lewis, Bernard. *Bangsa Arab dalam Lintasan Sejarah: dari Segi Geografi, Sosial, Budaya dan Peranan Islam*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1988.
- Marzatillah, Marzatillah, and Abd Wahid. "Hubungan Antar Agama Menurut Al-Quran dan Hadis." *TAFSE: Journal of Qur'anic Studies* 2, no. 2 (2017): 162–79. <https://doi.org/10.22373/tafse.v2i2.13607>.
- Mubarakfuri, Shafiyurrahman al-. *Al-Raḥīq al-Maḥtūm: Sirah Nabawiyah*. Jakarta: Ummul Qura, 2014.
- Muhdina, Darwis. "Orang-Orang Non-Muslim dalam Al-Qur'an." *Jurnal Al Adyaan: Jurnal Sosial dan Agama* 1, no. 02 (2015): 104–14. <https://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/adyaan/article/view/1336>.
- Qardlawi, Yusuf. *Minoritas Non-Muslim di dalam Masyarakat Islam*. Mesir: Maktabah Wahbah, 1994.
- Qurṭubi, Abu Abdullāh Muhammad ibn Ahmad al-Anshari al-. *Al-Jamī' li Ahkām al-Qur'ān: Tafsīr al-Qurṭubi*. Vol. VI. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005.

- Rahardjo, Dawam. *Merayakan Kemajemukan Kebebasan dan Kebangsaan*. Jakarta: Kencana, 2010.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1985.
- Şābūnī, Muhammad 'Ali al-. *Kamus Al-Qur'an: Qur'anic Explorer*. Jakarta: Shahih, 2016.
- Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21 : Tafsir Kontekstual*. Edited by Ervan Nurtawab. Cet. ke-1. Bandung: Mizan, 2016.
- Schacht, Joseph. *Pengantar Hukum Islam*. Bandung: Penerbit Nuansa, 2010.
- Setiyawan, Said Ali. "Metodologi Penafsiran Tartib Nuzuli Al-Jabiri." *Farabi* 13, no. 1 (2016): 136–55. <https://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/fa/article/view/806>.
- Shihab, M. Quraish. *Membaca Sang Nabi Muhammad: dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadis-Hadis Shahih*. Tangerang: Lentera Hati, 2018.
- Sirry, Mun'im. "Memahami Kritik Al-Qur'an Terhadap Agama Lain." *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 3, no. 1 (2014): 1–15. <https://doi.org/10.15408/quhas.v3i1.1160>.
- Syāfi'ī, Muhammad ibn Idris. *Al-Umm*. 2008: Dar al-Wafa', Riyāḍ.
- Watt, William Montgomery. *Politik Islam dalam Lintasan Sejarah*. Jakarta: P3M, 1988.
- _____. *Muhammad at Medina*. London: Oxford University Press, 1956.
- Wijaya, Aksin. *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Al-Ghazali, Ibn Rusyd, Thaha Husain, Muhammad Abid al-Jabiri*. Yogyakarta: Teras, 2014.
- Yasir, Muhammad. "Makna Toleransi dalam Al-Qur'an." *Jurnal Ushuluddin* 22, no. 2 (2014): 170–180. <http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/ushuludin/article/view/734>.