

Wasatīyyah dalam Pemikiran Tafsīr Maqāsidī Yūsuf al-Qaraḍāwī: Isu Pluralisme Agama

Muhammad Abdul Aziz*
Universitas PTIQ – PKUMI Jakarta
Email: azizahmad680@gmail.com

Abstract

Tafsīr maqāsidī appears as a response to the phenomenon of partial understanding of the religious text. The mainstreaming of that exegesis is hence deemed an intellectual project aiming to translate the *wasatīyyah* into Islamic teachings. Yūsuf al-Qaraḍāwī, given his position as the main promotor of *wasatīyyah* and *maqāsid* employment in religious understanding, is worth exploring. The article, therefore, aims to explore the dimension of *wasatīyyah* in al-Qaraḍāwī's thought of *tafsīr maqāsidī* with special reference to religious pluralism. The data of this qualitative research is mostly taken from the works of al-Qaraḍāwī while its analysis employs two methods; content and descriptive. The article concluded that *wasatīyyah* in Yūsuf al-Qaraḍāwī's thought of *tafsīr maqāsidī* lies in the balance between *maqāsid kullīyyāt* which is *tawhīd* and *nuṣūṣ juz'īyyāt* which is the religious singular impression as in al-Baqarah 62. The importance of that balancing lies in the attempt to realize the Qur'an's comprehensiveness. For, if the verse is only perceived within the literal perspective of *tawhīd*, it seems to neglect the wording literally promising salvation for other people of religion regardless of time boundaries. Otherwise, if the verse is meant within the religious singular paradigm, namely the salvation for people other than Muslims as long as they observe submission, such an understanding will contradict the universality of Islam itself.

* Jln Lebak Bulus Raya No 2 Kec. Cilandak Lebak Bulus Jakarta Selatan 12440 DKI Jakarta Indonesia.

Keywords: *Wasatiyyah*, Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Tafsīr Maqāsidī*, Religious Pluralism.

Abstrak

Tafsīr maqāsidī muncul sebagai respon terhadap fenomena parsialisme pemahaman teks keagamaan. Karenanya, pengarusutamaan *tafsīr maqāsidī* merupakan proyek intelektual untuk merealisasikan spirit *wasatiyyah* dalam ajaran Islam. Di sini, Yūsuf al-Qaraḍāwī, dengan posisinya sebagai tokoh *wasatiyyah* dan usahanya mempromosikan pemikiran *maqāsid*, penting untuk diteliti. Karena itu, penelitian ini akan mengeksplorasi dimensi *wasatiyyah* yang termanifestasikan dalam pemikiran *tafsīr maqāsidī* al-Qaraḍāwī yang dalam hal ini mengambil isu pluralisme agama sebagai studi kasus. Data penelitian kualitatif ini sebagian besar diambil dari karya-karya al-Qaraḍāwī. Sementara pembahasannya menggunakan dua metode analisis; konten dan deskriptif. Penelitian ini menyimpulkan, *wasatiyyah* pemikiran *tafsīr maqāsidī* al-Qaraḍāwī dalam isu pluralisme agama terletak pada keseimbangan antara *maqāsid kulliyāt* yaitu tauhid dan *nuṣūṣ juz'iyāt* yaitu kesan singularisme agama pada al-Baqarah 62. Urgensi penyeimbangan tersebut terletak pada usaha untuk membuktikan komprehensivitas al-Qur'an itu sendiri. Sebab, jika ayat tersebut hanya dimaknai berdasarkan pemahaman literal tauhid, maka ia akan cenderung mengabaikan redaksi yang secara literal menunjukkan keselamatan bagi mereka tanpa ada batasan waktu. Adapun jika dimaknai sebagai singularisme agama, yakni keselamatan bagi semua umat agama selama ada kepasrahan dalam diri mereka, maka hal ini juga bertentangan dengan konsep dasar universalitas Islam itu sendiri.

Kata Kunci: *Wasatiyyah*, Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Tafsīr Maqāsidī*, Pluralisme Agama.

Pendahuluan

Wasatiyyah adalah satu istilah yang menjadi akar atau bahkan padanan dari istilah moderasi beragama, satu proyek kolaboratif intelektual antara para sarjana dan Pemerintah hari ini yang sedang

menjadi *trending topic* dalam diskursus keislaman.¹ Proyek ini diperlukan dalam rangka mengimbangi berkembangnya pemahaman ekstrim terhadap teks-teks keagamaan. Berbagai peristiwa yang terjadi dalam ruang publik masyarakat Indonesia mengindikasikan bahwa fenomena ekstrimisme tersebut sudah, sedang, dan agaknya masih akan terus terjadi. Di antara yang bisa disebutkan di sini adalah bom bali,² pengeboman gereja,³ dan juga gerakan paramiliter yang berusaha memaksakan berdirinya sebuah negara Islam di sebuah negara multikultural seperti Indonesia yang memang sedari awal disepakati didirikan oleh masyarakat dengan ragam agama dan budaya.⁴ Meskipun sekian kejadian tersebut relatif sedikit jika dibandingkan dengan fenomena perdamaian dalam masyarakat, namun manakala dibiarkan, yang sedikit tersebut akan berkembang dan jika melampau titik ekstrim justru akan kontra-produktif dengan semangat ajaran Islam itu sendiri; terealisasinya kemaslahatan, keamanan, dan kesejahteraan sosial. Dari sini, jika ekstrim bermakna tindakan berlebihan, baik kanan (*ifrāt*) maupun

¹ Karena sedemikian dekat kedua istilah ini, *wasatiyyah* dan moderasi/moderasi beragama, maka dalam artikel ini keduanya akan digunakan secara bergantian. Namun, dengan komprehensivitas makna yang dikandung *wasatiyyah* dibanding moderasi itu sendiri sebagaimana hal ini akan dijelaskan dalam bagian lain dari artikel ini, jika disebut *wasatiyyah*, maka ia juga mencakup moderasi. Sementara jika disebut moderasi, ia tidak lantas sepenuhnya merepresentasikan seluruh makna *wasatiyyah* yang demikian luas.

² Herlina Nurani and Ahmad Ali Nurdin, "Pandangan Keagamaan Pelaku Bom Bunuh Diri di Indonesia," *Journal of Islamic Studies and Humanities* 3, no. 1 (February 12, 2019): 79–102, <https://doi.org/10.21580/jish.31.2936>; "Hambali, Otak Bom Bali 2002, Akan Diadili AS Setelah 15 Tahun Tanpa Dakwaan Di Guantanamo Halaman All - Kompas.Com," accessed October 10, 2022, <https://www.kompas.com/global/read/2021/08/30/163001470/hambali-otak-bombali-2002-akan-diadili-as-setelah-15-tahun-tanpa-dakwaan?page=all>.

³ "Terungkap! Ini Motif Serangan Bom Surabaya-Sidoarjo," accessed October 10, 2022, <https://news.detik.com/berita/d-4019604/terungkap-ini-motif-serangan-bom-surabaya-sidoarjo>.

⁴ "Jenderal NII Ditangkap, Klaim Penerus Sensen Komara Dan Kartosuwiryo," accessed October 10, 2022, <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20220203194152-12-754793/jenderal-nii-ditangkap-klaim-penerus-sensen-komara-dan-kartosuwiryo>.

kiri (*tafrīt*), maka menjadi wajar jika *wasatīyyah* yang memang bermakna mengambil sikap pertengahan menjadi satu solusi.⁵

Yang perlu dicatat di sini adalah bahwa, menurut Penulis, tindakan ekstrim tersebut tidak seharusnya lantas hanya diasosiasikan dengan segala bentuk kekerasan sebagaimana disebutkan di atas. Ia bisa juga diasosiasikan dengan pemaknaan liberal terhadap teks keagamaan. Dalam hal ini, penelitian ini akan mengambil studi kasus pluralisme agama yang salah satu definisinya adalah penyamarataan agama-agama. Apa yang dimaksud penyamarataan agama-agama tersebut adalah bahwa agama-agama yang demikian banyak di dunia ini, dan masing-masing berbeda satu sama lain dalam ritual dan keyakinannya, sesungguhnya adalah sama secara substansi. Implikasi nyata dari prinsip tersebut adalah bahwa setiap agama, betapa pun berbeda-beda satu sama lain dalam ritualnya, adalah sama-sama jalan sah untuk mendapatkan keselamatan Tuhan. Secara sekilas, keyakinan seperti ini berbeda dengan asumsi dasar keberagamaan dari seorang Muslim atau seseorang dari umat agama lain; bahwa agama yang dianutnya lah yang mampu mengantarkan kepada jalan keselamatan. Persoalan seperti ini tentu saja berkaitan dengan sesuatu yang abstrak karena ia menyinggung aspek keyakinan seorang manusia. Ia tidak berkaitan langsung dengan permasalahan sosial konkret yang bisa diobservasi. Meski demikian, hal tersebut tidak lantas persoalan ini tidak layak untuk diteliti. Bahkan dalam batas tertentu yang lebih jauh, ia justru menjadi pondasi awal dari segala keyakinan, ritual, dan aktivitas sosial seseorang yang mengaku beragama. Akurasi dalam menganalisa dan meyakinkannya tentu akan berkontribusi dalam segala aspek kehidupan yang sedang dijalaninya.

Terhadap hal ini sebenarnya beberapa sarjana sudah berusaha untuk meresponnya. Agar lebih efisien, di sini Penulis merasa perlu untuk mencukupkan diri hanya dengan mencantumkan penelitian-penelitian terdahulu tentang pluralisme agama yang berkaitan langsung dengan pemikiran *maqāṣid* Yūsuf al-Qaraḏāwī. Sebab, jika hanya berkaitan secara umum dengan pluralisme agama, maka penelitian tersebut akan menjadi sangat

⁵ Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Fiqh Al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2009).

banyak. Namun jika diberi batasan dalam perspektif pemikiran maqāsid Yūsuf al-Qaraḍāwī, maka akan menjadi sangat terbatas sehingga perlu untuk diberikan eksplorasi dan penjelasan ulang.

Pertama, terkait *tafsīr maqāṣidī* itu sendiri, sebenarnya al-Qaraḍāwī tidak secara spesifik menyebut metode pemahamannya terhadap teks keagamaan sebagai *tafsīr maqāṣidī*. Selain itu, diketahui memang bahwa beliau belum menulis satu karya spesifik di mana judulnya menggunakan redaksi *tafsīr maqāṣidī*. Namun itu tidak berarti bahwa ia tidak menggunakan paradigma berbasis *maqāṣid*, baik *maqāṣid al-qur'ān* maupun *maqāṣid al-sharī'ah*, dalam memahami teks (*tafsīr*) dan mengaplikasikannya dalam memahami teks. Sebab, fakta menunjukkan betapa banyak karya kontemporer yang berusaha mengulas pemikiran *maqāṣid*-nya. Di antaranya adalah *Al-Manhaj al-Maqāṣidī 'ind al-Shaykh al-Qaraḍāwī min Khilāl Fatawāhu*,⁶ dan *Ri'āyat al-Maqāṣid fī Manhaj al-Qaraḍāwī*.⁷ Apa yang kemudian menjadikan penelitian ini berbeda dengan kedua penelitian di atas adalah bahwa keduanya tidak membahas isu pluralisme agama. Penelitian pertama lebih memilih untuk memberikan contoh pemikiran *maqāṣid* tersebut pada ranah fiqh, yaitu hukum mengusap kaos kaki dalam kondisi tertentu, injeksi badan ketika puasa, bekerja pada bank yang mempraktikkan transaksi riba, dan melihat calon istri bagi seorang calon suami dalam masa lamaran, serta beberapa lainnya. Sementara yang kedua tidak memberikan contoh spesifik sebab ia memang lebih berkaitan secara metodologis, yaitu bagaimana *maqāṣid* berperan dalam proses penetapan suatu hukum, gerakan pembaharuan, tasawuf, dan beberapa lainnya.

Kedua, terkait pluralisme agama itu sendiri, ada satu artikel berjudul *Moderasi Islam Dan Aliran Pemikiran Pluralisme Agama* yang merupakan karya Muchammad Toha dan Faizul Muna. Di sini jelas secara spesifik disebutkan redaksi 'pluralisme agama'. Memang dari redaksi judul tidak disebutkan tokoh yang menjadi fokus kajiannya. Namun, di abstrak dan badan artikel, dijelaskan lebih jauh konsep

⁶ Aḥmad Uthmānī and Al-Maṣrī 'Abd al-Ḥaqq, "Al-Manhaj al-Maqāṣidī 'ind al-Shaykh al-Qaraḍāwī Min Khilāl Fatawāhu" (Master's Thesis, Algeria, Ahmed Draia University of Adrar, 2019).

⁷ Waṣfi 'Ashūr 'Alī Abū Zayd, *Ri'āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qaraḍāwī* (Cairo: Dār al-Baṣāir, 2011).

moderasi, pluralisme agama, dengan pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī – bersama Quraish Shihab dan Nurcholish Majid sebagai contoh.⁸ Dari sini, tampak jelas keberadaan relevansi antara artikel ini dengan penelitian yang ada di hadapan Pembaca, yaitu dengan digunakannya empat variabel yakni moderasi, pluralisme agama, dan Yūsuf al-Qaraḍāwī. Penelitian ini ditulis dengan cukup bagus di mana argumen dan kalimat yang digunakan terlihat disusun secara kronologis. Penggunaan konsep moderasi dalam mengklarifikasi isu pluralisme agama yang hari ini kadang masih menjadi perdebatan hangat juga merupakan ide cemerlang – sebagaimana akan digunakan oleh Penulis penelitian terkini. Hanya saja, pembahasan konsep moderasi dan pluralisme agama cenderung dipisahkan; padahal, kedua variabel yang dinyatakan dalam judul mestinya diharapkan mempunyai korelasi yang kuat sehingga memberikan perspektif baru. Praktis, setelah bagian Aliran Pemikiran Pluralisme Agama dimulai, tidak ditemukan di badan tulisan satu pun pembahasan tentang moderasi. Tentu ini satu hal yang cukup disayangkan dan karena kekurangan yang ditinggalkan inilah penelitian terkini ini perlu untuk hadir mengisinya.

Berangkat dari titik inilah, maka kehadiran penelitian ini layak untuk dipertimbangkan. Ia mencoba untuk menguji sejauh mana paham tafsir keagamaan yang berujung pada penyamarataan agama-agama tersebut telah sesuai dengan prinsip dasar *wasatīyyah* yang merupakan karakter utama ajaran Islam. Metode *tafsīr maqāṣidī* digunakan sebagai tawaran untuk kemudian dilihat sejauh mana ia bersinggungan dengan model tafsir keagamaan tersebut. Pemilihan al-Qaraḍāwī tentu tidak berlebihan. Sebab beliau sendiri adalah seorang sarjana sekaligus pendakwah yang demikian prolifk dengan tingkat pengaruh tidak lagi lokal maupun regional, namun sudah berada di level internasional. Tidak salah jika kemudian Bettina Graff melabelinya dengan gelar *the global mufti*.⁹ Berangkat dari sini, maka penelitian ini akan berusaha memahami dan mengidentifikasi

⁸ Muchammad Toha and Faizul Muna, “Moderasi Islam Dan Aliran Pemikiran Pluralisme Agama,” *Journal of Education and Religious Studies* 2, no. 01 (February 5, 2022): 22–28, <https://doi.org/10.57060/jers.v2i01.36>.

⁹ Bettina Graf and Jakob Skovgaard-Petersen, eds., *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*, 1st edition (London: Hurst, 2009).

dimensi *wasatiyyah* yang ada dalam pemikiran *tafsir maqāṣidī* al-Qaraḍāwī terutama dalam pendapat-pendapatnya tentang isu pluralisma agama.

Penelitian ini sepenuhnya bisa dikategorikan sebagai kualitatif. Sebab, ia berangkat dari keresahan Penulis melihat fenomena parsialisme dalam pemahaman keagamaan untuk kemudian dicarikan penjelasannya dalam konsep dan teori terkait yang ada. Penulis menemukan bahwa penyebab utama parsialisme tersebut adalah absennya kesadaran bahwa sebuah teks sebenarnya tidak berdiri sendiri, namun juga terkait antara satu dengan lainnya. Karena itu, memahami satu teks, apalagi dalam hal ini al-Qur'an, tidak bisa berdasarkan hanya pada teks itu sendiri, namun pemahaman yang terlahir darinya masih harus diujicobakan dan diselaraskan dengan teks terkait lainnya yang masih merupakan bagian dari al-Qur'an tersebut. Di sinilah terletak arti penting *tafsir maqāṣidī*, yaitu bagaimana agar pemahaman satu teks itu berlangsung secara holistik dan komprehensif dengan menekankan eksplorasi pembahasannya pada komponen teoritis *maqāṣid* al-qur'an atau pun *maqāṣid al-sharī'ah*. Pembatasan pada pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī berikut spirit *wasatiyyah* yang didengungkannya di sepanjang hidupnya dimaksudkan agar pembahasan tersebut fokus sehingga lebih efektif dan efisien.

Dalam proses analisis, akan digunakan dua metode; konten dan deskriptif. Selaras dengan makna *konten* itu sendiri yang berarti *code* yakni *rules* atau *aturan*,¹⁰ metode konten analisis digunakan untuk memahami, mengidentifikasi, dan mengklasifikasikan berbagai pokok-pokok pemikiran satu subyek tertentu,¹¹ yang dalam hal difokuskan pada pemikiran *maqāṣid* al-Qaraḍāwī yang tersebar dalam berbagai karyanya untuk kemudian diterapkan dalam proses perumusan satu bentuk *tafsir maqāṣidī*. Hal ini penting karena selama ini al-Qaraḍāwī dikenal sangat getol dalam mempromosikan pendekatan *maqāṣid* dalam pemikiran, pendapat, dan fatwanya. Namun masih jarang penelitian yang berusaha untuk

¹⁰ Cambridge University Press, "Code," in *Cambridge Advanced Learner's Dictionary* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008).

¹¹ Ranjit Kumar, *Research Methodology: A Step-by-Step Guide for Beginners*, Third edition (Los Angeles: SAGE Publications Ltd, 2010).

mengadopsinya dalam apa yang disebut *tafsīr maqāṣidī*. Adapun analisis deskriptif, sesuai dengan maknanya yang berarti *menggambarkan*, digunakan untuk mendeskripsikan dalam bentuk susunan kalimat sederhana apa yang telah dirumuskan melalui analisis konten. Penyederhanaan seperti ini akan menjadikan pola pemikiran *tafsīr maqāṣidī* Yūsuf al-Qaraḍāwī menjadi lebih jelas sehingga mudah dipahami.

Al-Qaraḍāwī, Wasaṭiyyah, dan Tafsīr Maqāṣidī

Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah salah satu dari sedikit sarjana yang mendedikasikan perjalanan intelektualnya terhadap pengembangan *maqāṣid*. Apa yang disebut *maqāṣid* di sini bukan hanya terbatas pada *maqāṣid al-sharī'ah* – satu disiplin yang juga sebenarnya mendapat perhatiannya melalui karya yang dituliskannya,¹² namun pada penekanan bahwa Islam lebih mendahulukan esensi (*ma'nā*) daripada bentuk (*shakl*). Ini tidak lantas dipahami bahwa bentuk tidak penting; namun jika kedua-duanya dihadapkan agar dipilih salah satunya, maka yang diperintahkan oleh Islam untuk dipilih adalah esensi tersebut. Penekanan yang terakhir ini perlu dilakukan sebab, berangkat dari pemahaman terhadap kalimat “Islam mendahulukan esensi daripada bentuk” tersebut, sebagian umat Islam kemudian meninggalkan bentuk dan mengagungkan esensi. Sikap seperti ini tentu tidak benar. Sebab dalam kenyataannya, Islam selalu menggabungkan kedua-duanya; bentuk dan esensi. Hanya saja, sekali lagi, yang terakhir lebih ditekankan daripada yang pertama.

Sang Mufti Moderat dari Timur Tengah

Yūsuf al-Qaraḍāwī lahir pada 1926 di Shaft Turab, satu daerah kecil di Mesir. Sejak kecil ia sudah ditinggal mati oleh ayahnya. Karena situasi ini, maka ia kemudian diasuh oleh pamannya. Dalam umur belia, 10 tahun, al-Qaraḍāwī sudah mampu menghafal al-Qur'an. Melihat bakat yang dimilikinya, sang paman

¹² Salah satu contoh karya al-Qaraḍāwī yang bersinggungan langsung dengan *maqāṣid al-sharī'ah* adalah berikut: Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'Ah Bayn al-Maqāṣid al-Kulliyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juz'īyah*, 3rd ed. (Cairo: Dār al-Shurūq, 2008).

akhirnya mengirimnya ke Universitas al-Azhar. Dari institusi inilah kemudian ia mendapat seluruh gelar akademiknya, mulai dari S1 hingga S3.¹³ Disertasi tentang zakat yang ditulisnya merupakan satu karya fenomenal yang mendapat pujian dari seluruh dunia, baik dari kalangan tekstualis maupun kontekstualis.¹⁴ Pada 1961, sebagai salah satu utusan al-Azhar, ia pergi ke Qatar untuk mengajar di sana. Merasa cocok dengan alam pemikiran negara tersebut, dan pada saat yang sama ia merasa banyak berbeda pendapat dengan Pemerintah Mesir, ia akhirnya menetap di negara tersebut hingga akhir hayatnya.

Di Qatar inilah kemudian al-Qaraḍāwī membuat warisan intelektualnya, baik saran-sarannya kepada negara maupun fatwa-fatwanya untuk masyarakat umum. Di sana ia juga mendirikan *al-Qaraḍāwī Centre for Islamic Moderation and Renewal*. Lebih dari itu semua, dengan ratusan karya yang telah ditulisnya, al-Qaraḍāwī dikenal dan pendapatnya mendapatkan sambutan hangat di seluruh dunia – tentu muncul juga para pengritiknya. Atas jasa dan pengaruh besar yang demikian besar inilah kemudian ia diberi gelar *the global mufti*.¹⁵

Satu contoh sikap moderat yang perlu dicatat juga di sini adalah bahwa al-Qaraḍāwī muda sangat terpengaruh dengan ide-ide al-Ikhwān al-Muslimūn dengan tokoh sentralnya Hasan al-Banna. Keterlibatannya dengan Ikhwān inilah yang kemudian menjadikannya sempat akrab dengan penjara. Namun di akhir-akhir hidupnya, ia kemudian keluar dari organisasi tersebut dan bahkan menolak untuk menjadi salah satu dewan penasihatnya. Titik ini Penulis sebut bagian dari sikap moderat sebab meski ia keluar dari Ikhwān yang merupakan sekian decade adalah oposan dari Pemerintah Mesir, namun tidak lantas ia meninggalkan semua nilai-nilai yang diajarkan Ikhwān. Hal ini dibuktikan dengan pidatonya di Maydan al-Tahrir dalam momen Arab Spring yang menyerukan

¹³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ibn Al-Qaryah Wa al-Kuttāb: Malāmiḥ Sirah Wa Masīrah al-Duktūr Yūsuf al-Qaraḍāwī*, vol. 1, 2 vols. (Cairo: Dār al-Shurūq, 2006).

¹⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah Li Aḥkāmihā Wa Falsafatuhā Fī Daw al-Qur’ān Wa al-Sunnah*, vol. 1, 2 vols. (Beirut: Mu’assas al-Risālah, 1973).

¹⁵ Graf and Skovgaard-Petersen, *Global Mufti*.

revolusi di tanah Arab termasuk di Mesir. Artinya, keluarnya dari Ikhwān tidak lantas menimbulkan antipati sehingga tidak lagi mengkritik Pemerintah. Boleh jadi ia memang tidak setuju dengan perubahan ide dan nilai perjuangan Ikhwān, namun ketidaksetujuannya tersebut tidak menjadikan antipati terhadap apa yang telah identik dengan Ikhwān.

Di antara sikap moderat lain dari al-Qaradāwī adalah keputusannya untuk tidak fanatik terhadap madzhab. Dalam sekian karya dan pendapat-pendapatnya, terlihat bahwa wawasannya demikian luas. Ia tidak terpaku pada madzhab tertentu. Namun apa yang dianggap baik dari satu pendapat dalam madzhab tertentu diambil olehnya. Terkait hal ini, ia menyatakan sebagai berikut:

“Hal yang paling perlu dilakukan seorang mufti pada zaman sekarang adalah membebaskan manusia dari belenggu mazhab yang mengikat ke samudra syariat yang luas. Di mana dalam samudranya, terdapat mazhab-mazhab yang diikuti ataupun yang sudah hilang, serta sejumlah pendapat dan perkataan imam-imam kaum muslimin yang tidak menganut mazhab tertentu. Mengutamakan pendapat para ulama-ulama dari kalangan sahabat *radiyallahu anhum*, lulusan madrasah Rasulullah SAW tidak ada keraguan bahwa merekalah orang-orang yang lebih dekat dengan petunjuk yang lurus lagi benar dibandingkan orang-orang setelah mereka.”¹⁶

Ini tidak lantas berarti bahwa bermadzhab itu tidak penting dan tidak perlu. Namun apa yang perlu digariskan adalah bahwa benar bermadzhab itu penting. Namun persatuan antarumat Islam dan umat-umat lain agama juga tidak kalah penting. Di sini terlihat bahwa paradigma bermadzhab harus diletakkan dalam bingkai persatuan dan kerukunan umat. Kemampuan untuk mengidentifikasi urgensi setiap persoalan inilah yang kemudian melahirkan apa yang ditulis oleh al-Qaradāwī sebagai *fiqh al-awlawiyyah*.¹⁷

Wasaṭiyyah dan Pembaharuan

¹⁶ Miskari Miskari, “Fikih Muslim Minoritas Di Non-Muslim Mayoritas,” *Al-Maslahah: Jurnal Ilmu Syariah* 11, no. 1 (April 1, 2015), <https://doi.org/10.24260/almaslahah.v11i1.134>.

¹⁷ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fī Fiqh Al-Awlawiyyāt: Dirāsah Jadīdah Fī Dhaw al-Qur’ān Wa al-Sunnah* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1996).

Dalam bukunya yang berjudul *Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdid: Ma'ālim wa Manārāt*, al-Qaraḍāwī mendefinisikan *wasatiyyah* sebagai “keseimbangan dan keadilan antara dua poros yang saling bertolak belakang, sehingga tidak fanatik kepada satu dari kedua poros tersebut dan menanggalkan yang lain, dan masing-masing poros diperlakukan secara proporsional sesuai dengan hak yang melekat padanya.”¹⁸ Ia mengakui bahwa pertemuannya dengan, dan kecenderungannya untuk memperjuangkan, *wasatiyyah* sudah ada sejak ketika ia masih muda. Berangkat dari sikap moderat di atas, al-Qaraḍāwī kemudian melakukan berbagai program gerakan pembaharuan. Hal ini terefleksikan dalam nama institusi yang didirikannya yaitu al-Qaraḍāwī *Centre for Islamic Moderation and Renewal*. Artinya, *wasatiyyah* dan pembaharuan sebenarnya merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan. Sebab, pembaharuan yang memang dimaksudkan untuk perbaikan tidak bisa dilakukan kecuali berangkat dari sikap moderat. Sikap ekstrim tidak akan pernah melahirkan spirit dan sikap pembaharuan.

Jika *wasatiyyah* diartikan sebagai sikap pertengahan, maka spirit dan jejak *wasatiyyah* al-Qaraḍāwī bisa kita lihat demikian jelas dalam sekian karyanya. Di antara yang bisa disebutkan di sini adalah *Thaqāfatunā bayna al-Infitāh wa al-Inghilāq*,¹⁹ *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Āmāl wa al-Maḥādhir*,²⁰ *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Ikhtilāf al-Mashrū' wa al-Tafarruq al-Madhmūm*,²¹ *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Jumūd wa al-Taṭarruf*,²² *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah bayn al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyah*,²³ *Al-*

¹⁸ al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdid: Ma'ālim Wa Manārāt*, 23.

¹⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Thaqāfatunā Bayna Al-Infitāh Wa al-Inghilāq* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2000).

²⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Āmāl Wa al-Maḥādhir*, n.d.

²¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Ikhtilāf al-Mashrū' Wa al-Tafarruq al-Madhmūm* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2001).

²² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayn al-Jumūd Wa al-Taṭarruf* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2001).

²³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'Ah Bayn al-Maqāṣid al-Kulliyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juz'Iyyah*.

Niqāb li al-Mar'ah bayna al-Qawl bi Bid'atihi wa al-Qawl bi Wujūbihi,²⁴ *Al-Imām al-Ghazālī bayna Mādihīhi wa Nāqidihī*,²⁵ *Al-Fatwā bayna al-Indībāt wa al-Tasayyub*.²⁶ dan *Al-Fiqh al-Islāmī bayna al-Aṣālah wa al-Tajdid*.²⁷

Pemikiran Tafsīr Maqāṣidī al-Qaraḍāwī

Tafsīr maqāṣidī memang masih menjadi satu disiplin yang masih perlu perhatian serius dari para sarjana. Hal ini dikarenakan ia merupakan hasil persilangan antara ilmu tafsir dan usul al-fiqh. Sebagaimana diketahui bahwa tafsir adalah ilmu yang berfungsi untuk menguak makna, baik yang tersurat maupun tersurat, dalam al-Qur'an. Sementara usul al-fiqh adalah disiplin yang selama ini dikenal sangat kental dengan pembahasan seputar *qiyās*, yang merupakan satu dari delapan sumber dan/atau metode ajaran Islam. Salah satu komponen utama dalam *qiyās* adalah kesadaran dan keseriusan seorang sarjana untuk mengidentifikasi mashlahah yang kemudian akan menjadi karakter esensial dalam menghasilkan hukum baru. Pembicaraan tentang mashlahah tidak akan pernah terlepas dari *maqāṣid al-sharī'ah*; sebab inti dari *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri adalah realisasi kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat. Dengan menyadari fakta *tafsīr maqāṣidī* sebagai hasil persilangan kedua disiplin ini, sebagaimana terefleksikan dalam penelitian Ahmad Kamaludin dan Saefudin,²⁸ termasuk juga Mufti Hasan,²⁹ maka setiap peneliti maupun siapa saja yang bersinggungan dengan *tafsīr maqāṣidī* harus menyadari bahwa ia sedang melakukan

²⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Niqāb Li al-Mar'ah Bayna al-Qawl Bi Bid'atihi Wa al-Qawl Bi Wujūbihi* (Amman: Dār al-Furqān, 1996).

²⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Imām al-Ghazālī Bayna Mādihīhi Wa Nāqidihī* (Beirut: Mu'assah al-Risālah, 1994).

²⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Fatwā Bayna al-Indībāt Wa al-Tasayyub*, n.d.

²⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Fiqh al-Islāmī Bayna al-Aṣālah Wa al-Tajdid* (Cairo: Maktabah Wahbab, 1999).

²⁸ Ahmad Kamaludin and Saefudin Saefudin, "Pola Implementasi *Tafsīr maqāṣidī*," *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran dan Keislaman* 5, no. 02 (2021): 181–200, <https://doi.org/10.36671/mumtaz.v5i02.211>.

²⁹ Mufti Hasan, "*Tafsīr maqāṣidī*: Penafsiran al-Qur'an Berbasis Maqasid al-Syariah," *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 2 (December 10, 2017): 15–26, <https://doi.org/10.24090/maghza.v2i2.1566>.

proses penafsiran ayat al-Qur'an dengan menyandarkan basis analisisnya pada aspek-aspek *maqāṣid al-sharī'ah*.

Meskipun sebagian besar analisis *tafsīr maqāṣidī* lebih berdasarkan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagaimana disebutkan di atas, namun, menurut Penulis, harus disadari bahwa apa yang sedang dibicarakan dalam *tafsīr maqāṣidī* adalah sebuah kerja intelektual bernama tafsir. Dan jika berbicara tafsir, maka pembicaraan tersebut tidak akan pernah terlepas dari al-Qur'an yang merupakan obyek utama proses penafsiran itu sendiri. Dengan sudut pandang seperti ini, berikut juga mempertimbangkan aspek pemikiran *maqāṣid*, maka seharusnya yang tidak kalah mendapatkan penekanan adalah *maqāṣid al-qur'ān*; satu istilah yang bahkan sudah muncul sejak al-Ghazali sebagaimana disebutkan dalam karyanya *Jawāhir al-Qur'ān*.³⁰ Hal inilah yang belum banyak mendapatkan perhatian dan ulasan dari para sarjana. Apa yang seharusnya dilakukan oleh seorang peneliti *tafsīr maqāṣidī* adalah harus sedapat mungkin menggabungkan basis analisisnya, baik berdasarkan *maqāṣid al-sharī'ah* maupun *maqāṣidī al-qur'ān*.

Dalam kasus al-Qaraḍāwī, benar bahwa ia tidak berbicara secara eksplisit tentang *tafsīr maqāṣidī*. Namun itu tidak berarti bahwa ia tidak menggunakan *tafsīr maqāṣidī* dalam pemahaman keagamaan dan penerapannya dalam kehidupan praktis. Bahkan lebih jauh bisa dibilang bahwa al-Qaraḍāwī adalah satu dari sedikit sosok para sarjana yang mendedikasikan kehidupan intelektualnya dalam mengarusutamakan *maqāṣid*. Karena itulah, tidak berlebihan jika kemudian muncul berbagai penelitian tentang pemikiran *maqāṣid* al-Qaraḍāwī. Di antara yang bisa disebutkan di sini adalah *Al-Manhaj al-Maqāṣidī 'ind al-Shaykh al-Qarḍāwī min Khilāl Fatawāhu*³¹ dan *Ri'āyat al-Maqāṣid fī Manhaj al-Qarḍāwī*.³² Terkait spiritnya dalam pengarusutamaan *maqāṣid*, pernyataan berikut perlu mendapatkan perhatian:

³⁰ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Jawāhir Al-Qur'ān*, 3rd ed. (Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1990).

³¹ Uthmānī and 'Abd al-Ḥaqq, "Al-Manhaj al-Maqāṣidī 'ind al-Shaykh al-Qarḍāwī Min Khilāl Fatawāhu."

³² Abū Zayd, *Ri'āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qarḍāwī*.

“Syariah tidak cukup hanya dipahami dengan mengetahui beberapa *naṣṣ* yang ternyata sebagiannya lebih bersifat partikular; yang kadang juga tampak berbeda satu dengan lainnya; yang bertebaran di berbagai tempat seakan-akan tidak tersusun dengan teratur. Ia juga tidak bisa dipahami dengan mengisolasi *naṣṣ* yang satu dengan yang lain. Apa yang seharusnya kita lakukan adalah justru memahami partikularitas, perbedaan, dan ketidak-teraturan itu di bawah sinaran paradigma yang holistik, yang merupakan sebuah maha karya yang begitu harmonis. Tidak teratur di mata manusia; namun sedemikian teratur dalam pandangan Tuhan. Karena itu, berbagai teks dan pemahaman yang bersifat cabang harus dipahami dalam kerangka pokoknya; yang partikular harus diletakkan dalam payung yang general; yang mutasyabihat harus dipahami dalam bingkai yang muhkamat; yang masih diperdebatkan harus tunduk kepada yang sudah disepakati. Dengan paradigma seperti itu, maka syariat tersebut akan tampak sebagai sebuah bangunan yang begitu serasi; yang setiap bagian berbeda saling terhubung dan melengkapi satu dengan lainnya. Laksana baju yang tersusun dari beragam rajutan benang yang membujur dan melintang; dari awal hingga akhirnya.”³³

Apa yang dapat ditarik dari kutipan al-Qaraḍāwī di atas adalah bahwa seorang sarjana harus mampu melihat dan mengidentifikasi mana *naṣṣ* yang bersifat partikular dan mana yang bersifat universal. Setelah jelas status *naṣṣ* tersebut, baru kemudian ia diselaraskan dengan *maqāṣid ‘āmmah* yang memang sedari awal bersifat universal sebagai konsekuensi logis dari proses induksi (*istiqrā’*) yang menghasilkannya. Apa yang dilakukan oleh sebagian sarjana adalah acapkali memahami dan memosisikan satu ayat, apapun bentuknya, sebagai kebenaran yang berimplikasi universal. Tentu saja hal seperti ini, disadari atau tidak, akan menggiring kepada pemahaman ekstrim yang tidak merepresentasikan spirit moderasi yang berbasis kesempurnaan. Cara kerja *tafsīr maqāṣidī* seperti inilah yang oleh al-Qaraḍāwī disebutnya sebagai keseimbangan antara *maqāṣid kulliyāt* dan *nuṣūṣ juz’iyyāt* sebagaimana terefleksikan begitu jelas dalam karyanya yang berjudul *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī’ah bayn al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz’iyyah*.³⁴ Termasuk juga kemudian diurai lebih luas

³³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayn al-Jumūd Wa al-Taṭarruf* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2001), 119.

³⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī’ah Bayn al-Maqāṣid al-Kulliyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juz’iyyah*.

oleh salah satu penafsir terbaik pemikirannya yaitu Waṣfī ‘Āshūr dalam karyanya *Ri’āyat al-Maqāṣid fī Manhaj al-Qaraḍāwī*.³⁵ Untuk memperjelas cara kerja di atas, maka penting untuk menerapkannya dalam kasus yang spesifik, yang dalam hal ini dicontohkan dalam isu pluralisme agama sebagaimana terurai di bagian tulisan selanjutnya.

Penerapan dalam Kasus Pluralisme Agama

Dari uraian tentang arti penting *wasatiyyah* dan *tafsir maqāṣidī* di atas, berikut fokus eksplorasinya dalam pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī, langkah selanjutnya adalah menerapkan konsep tersebut dalam isu-isu praktis yang bersinggungan langsung dengan kehidupan dan kepentingan umat dan masyarakat. Pada titik ini, sebagaimana sudah disinggung di atas, penelitian akan mengambil isu pluralisme agama sebagai studi kasus. Apa yang dimaksud dengan pluralisme agama tersebut, sekali lagi, adalah dalam konteks di mana ia didefinisikan sebagai paham yang berkeyakinan bahwa agama-agama yang begitu banyak di dunia ini, meskipun tampak berbeda satu sama lain, pada hakikatnya adalah sama-sama jalan sah menuju keselamatan Tuhan. Di antara sarjana yang berpendapat seperti ini adalah Frithjof Schuon yang mempunyai gagasan *the transcendent unity of religions*; bahwa semua agama, betapa pun berbeda, pada hakikatnya bersatu di level transenden.³⁶ Paham inilah yang kemudian melahirkan implikasi bahwa keselamatan bisa didapatkan oleh siapa saja yang beragama, selama ia melakukan kepasrahan diri dalam agamanya tersebut.³⁷ Apa yang kemudian

³⁵ Abū Zayd, *Ri’āyat al-Maqāṣid Fi Manhaj al-Qaraḍāwī*, 84–87.

³⁶ Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Quest Books, 1984); Dinar Dewi Kania, “Kajian Kritis Pemikiran Epistemologi Frithjof Schuon (1907–1998),” *Tsaqafah* 10, no. 1 (May 3, 2016), <https://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/tsaqafah/article/view/65>.

³⁷ Pendapat tentang keselamatan agama-agama secara khusus juga tampak disebutkan oleh John Esposito di bagian akhir wawancaranya dengan Al Jazeera. Lihat selengkapnya *Islam’s Influence on the US | Centre Stage*, 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=P6koSJTzsyY>; Mohammad Harir Saifu Yasyak, “Dampak Doktrin Pluralisme Agama Terhadap Kehidupan Sosial,”

terjadi adalah seorang Muslim diperbolehkan untuk memeluk agama Islam, sebagaimana ia diperbolehkan juga untuk memeluk agama-agama lain seperti Kristen, Hindu, Budha, dan agama-agama lainnya.

Meski demikian, penelitian ini tidak bermaksud untuk masuk ke dalam perdebatan metafisik dan filosofis tentang ide transendensi semua agama tersebut. Karena ia berada dalam lingkup ilmu tafsir, maka yang menjadi fokus pembahasannya adalah bagaimana menawarkan satu bentuk pemahaman proporsional terhadap teks keagamaan, yaitu berdasarkan prinsip-prinsip *wasatiyyah*. Karena itu, perlu sedari awal dalam bagian analisis ini menampilkan ayat al-Qur'an utuh yang sering kali menjadi titik perdebatan dalam isu pluralisme agama. Adapun ayat yang dimaksud adalah al-Baqarah 62 sebagai berikut:

"Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Sabiin,³⁸ [*wa al-ladhīna hādū wa al-naṣārā wa al-ṣābi'īn*] siapa saja (di antara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari Akhir serta melakukan kebajikan (pasti) mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut yang menimpa mereka dan mereka pun tidak bersedih hati [*wa lā khawfun 'alayhim wa lā hum yahzanūn*]."³⁹

Perspektif Singularisme Agama

Kelompok pertama yang memahami ayat di atas ingin Penulis sebut – meminjam istilah Sumanto al-Qurtuby – dengan

Kalimah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam 15, no. 1 (March 31, 2017): 57–77, <https://doi.org/10.21111/klm.v15i1.835>.

³⁸ Sabiin adalah umat terdahulu yang percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, tetapi tidak memeluk agama tertentu.

³⁹ Menurut Terjemahan Kemenag 2019, ayat ini merupakan ketentuan umum bagi setiap umat pada masa mereka masing-masing. Misalnya, umat Yahudi pada masa Nabi Musa a.s. dan umat Nasrani pada masa Nabi Isa a.s. Selain itu, perlu dinyatakan di sini bahwa transliterasi beberapa kalimat yang ditampilkan dalam terjemahan ayat ini merupakan inisiatif dari Penulis untuk menunjukkan secara langsung bunyi redaksi asli ayat yang menjadi pangkal perdebatan.

perspektif singularisme agama.⁴⁰ Maksud dari singularisme tersebut, maksud Penulis, adalah apa yang sedari awal disebut dalam penelitian ini dengan istilah penyamarataan agama-agama. Singular berarti satu dan singularisme berarti paham yang menyatukan atau menyamakan semua agama walaupun berbeda-beda. Lebih jauh, singularisme agama bermakna bahwa satu paham yang menganggap bahwa semua agama yang demikian berbeda-beda itu pada hakikatnya satu dan bertemu di ruang esoteris. Implikasinya adalah setiap pemeluk agama yang berbeda-beda tersebut, selama mereka menyerahkan diri kepada tuhan mereka, maka akan mendapatkan keselamatan.⁴¹

Dalam perspektif singularis, ayat di atas adalah bukti nyata bagaimana al-Qur'an mengakui pluralitas dan pluralisme agama, yaitu keragaman dan sekaligus menyediakan satu metodologi bagaimana memvalidasi dan mengelola keragaman agama tersebut. Artinya, seseorang tidak perlu disibukkan dengan keyakinan sesama orang lain karena pada hakikatnya, sebagai contoh, baik orang Islam, Kristiani, Yahudi, maupun Shabi'ah, selama mereka berserah diri dan mengerjakan amal saleh, akan mendapatkan keselamatan dari Tuhan. Semua agama pada hakikatnya adalah pintu-pintu yang sama-sama sah dan egaliter dalam perjalanan menuju keselamatan.⁴²

Dalam pandangan Penulis, secara sekilas, memang demikian apa yang bisa ditarik dari ayat di atas. Sebab secara literal redaksi "*wa al-ladhīna hādū wa al-naṣārā wa al-ṣābi'in*" yang kemudian setelah beberapa kata disambung dengan "*wa lā khawfun 'alayhim wa lā hum yaḥzanūn*" sedemikian jelas menunjukkan bahwa orang-orang Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in akan mendapatkan jaminan keselamatan sehingga tidak perlu bersedih hati. Namun, suatu pemahaman yang benar tidak cukup hanya berdasarkan observasi sekilas. Ayat tersebut perlu dipahami dengan benar dan kesimpulan

⁴⁰ Sumanto Al Qurtuby, "Antara Pluralitas dan Pluralisme," *Sumanto Al Qurtuby* (blog), July 9, 2020, <https://sumantoalqurtuby.com/antara-pluralitas-dan-pluralisme/>.

⁴¹ Nasitotul Janah, "Nurcholish Madjid Dan Pemikirannya (Diantara Kontribusi Dan Kontroversi)," *Cakrawala: Jurnal Studi Islam* 12, no. 1 (September 19, 2017): 44–63, <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v12i1.1655>.

⁴² Janah.

yang dihasilkan juga harus didialogkan dan diselaraskan dengan kandungan ayat-ayat lain. Di antaranya adalah kesepakatan sebagian besar – jika tidak semuanya – umat Islam, baik di kalangan awam maupun intelektual, bahwa agama yang benar sesungguhnya hanyalah satu. Karena itu, sebagaimana ditunjukkan oleh Āli Imrān 58 (*wa man yabtaghi ghyar al-islām*), siapa saja yang mencari agama sebagai jalan keselamatan selain Islam, maka agama tersebut tidak akan diterima. Inilah yang kemudian menjadikan isu agama menjadi salah satu yang paling sensitif dalam sejarah kemanusiaan, yang jika salah dalam mengelolanya akan menimbulkan perbedaan yang berujung pada pertikaian yang tidak akan pernah usai. Keyakinan seperti ini juga tidak lantas mencegah umat Islam untuk bersikap toleransi. Justru toleransi tersebut mesti diwujudkan karena ada perbedaan keyakinan. Toleransi di antara dua pihak mewujud karena keduanya merasa ada beberapa perbedaan yang masing-masing tidak bisa lagi mengonsolidasikannya. Karena itu, sebagaimana maknanya yang berarti *membiarkan*,⁴³ toleransi itu menjadikan satu pihak membiarkan pihak lain melakukan apa yang diyakininya, meski pihak pertama tersebut meyakini sebaliknya. Justru jika pada akhirnya semua pihak – dan dalam konteks ini semua agama-agama – menyadari bahwa semua agama-agama yang berbeda tersebut akan mendapatkan keselamatan, maka dalam batas tertentu toleransi tersebut tidak lagi cukup urgen.

Adapun fakta bahwa agama-agama diciptakan berbeda-beda merupakan satu batu ujian (*yuftanūn*; QS (29):2) bagi manusia agar mereka mencari kebenaran. Karena dimaksudkan sebagai bahan ujian, maka perbedaan agama itu seharusnya tidak lantas menjadi argumen bahwa semua agama masing-masing merupakan jalan sah menuju keselamatan. Tentu saja di sini tidak juga dimaksudkan bahwa Penulis sedang bermaksud mengambil alih posisi Tuhan dalam mengklaim keselamatan. Di sini perlu dibedakan antara keselamatan dalam pemahaman manusia dan keselamatan dalam kehendak dan keputusan Tuhan. Seorang Muslim tentu saja berhak untuk setidaknya mengetahui keyakinan dan perilaku yang manakah yang lebih mendekatkan kepada Tuhan. Sebenarnya, hal

⁴³ “Arti Kata Toleransi - Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online,” July 18, 2022, <https://www.kbbi.web.id/komunikatif>.

tersebut bukan sekedar hak Muslim tersebut terkait posisinya sebagai manusia. Namun bahkan Tuhan sendiri yang mengajarkan kepada setiap Muslim dan umat manusia tentang tanda-tanda dan aturan bagaimana mendapatkan keselamatan tersebut. Sampai di sini, yaitu terkait pemahaman manusia terhadap konsep keselamatan sebagaimana yang tertera dalam al-Qur'an, pemahaman yang dihasilkan oleh manusia tersebut masih sebatas asumsi yang bahkan dalam versi terbaiknya pun tidak bisa sepenuhnya diklaim sama persis dengan maksud Tuhan. Artinya, sebenar-benarnya pemahaman tersebut, ia tetap merupakan suatu pemahaman yang bisa benar dan bisa salah – dalam pemahaman manusia. Karena itu, si Muslim tersebut tetap bisa mengklaim pemahamannya benar, namun ia tidak bisa – dan memang tidak boleh – memaksakan kebenaran tersebut untuk diikuti orang lain. Adapun keselamatan yang memang pada hakikatnya benar adalah keselamatan dalam kehendak dan sesuai yang diputuskan oleh Tuhan (*innra rabbaka huwa yafṣil*; al-Sajdah 25).

Keselamatan dalam kehendak Tuhan adalah hasil akhir dari pemahaman manusia akan keselamatan tersebut. Tuhan lah yang pada akhirnya akan menentukan, dengan berdasarkan al-Qur'an yang telah diturunkan-Nya, apakah amalan seseorang diterima atau tidak, apakah kemudian ia akan mendapatkan keselamatan atau justru siksaan abadi. Maka, pada titik ini, tidak ada satu pun manusia yang mampu mengintervensi kehendak Tuhan. Meski demikian, kehendak ini tidak lantas harus diartikan Tuhan semena-mena dalam tindakan-Nya. Sebagai contoh, kebaikan yang dilakukan manusia justru dibalas-Nya dengan siksaan; atau menyia-nyikan hamba yang selama ini menyembah dan mengikuti apa yang telah diperintahkan-Nya. Karena itu, kehendak Tuhan tersebut harus juga dipahami dalam bingkai sikap adil dan bijak Tuhan. Dikatakan adil jika manusia diberikan balasan sesuai dengan apa yang telah dilakukannya, baik berupa kebaikan atau keburukan. Disebut bijak, jika kemudian ada skenario lain yang dikehendaki-Nya.

Dengan penyelarasan seperti di atas, Penulis berpendapat bahwa ayat di atas tidak bisa lantas dipahami sebagai singularisasi agama-agama. Sebab pemahaman seperti itu akan bertentangan dengan sekian banyak ayat, doktrin, dan *maqāṣid* lain yang sudah

demikian lama dianut oleh umat Islam. Meski demikian, tidak dapat disangkal bahwa argumen Penulis ini masih tampak bertentangan dengan redaksi ayat tentang keselamatan agama-agama yang memang ditampilkan demikian nyata. Gap intelektual inilah yang menjadikan mengapa prinsip *wasatīyyah* dalam memahami ayat tersebut melalui metode *tafsīr maqāṣidī* sebagaimana akan diuraikan berikut ini menjadi begitu penting untuk ditambahkan.

Perspektif Wasatīyyah: Antara Maqāṣid Kullīyyāt dan Nuṣūṣ Juz'īyyāt

Apa yang disebut *maqāṣid kullīyyāt* adalah tujuan umum dan universal dari sebuah teks keagamaan.⁴⁴ Universalitas ini berimplikasi pada satu karakter bahwa *maqāṣid* yang masuk dalam kategori *maqāṣid kullīyyāt* harus secara nyata mewujudkan dalam semua teks keagamaan. Menurut Penulis, *maqāṣid kullīyyāt* selaras dengan apa yang disebut oleh para sarjana sebagai *maqāṣid 'āmmah*, yaitu satu jenis *maqāṣid* yang berlaku secara umum, disetujui oleh semua manusia yang ada, baik umat Islam maupun umat lain agama, yang jejaknya menysasar seluruh aspek kehidupan manusia. Di antara contohnya adalah apa yang disebut *al-kullīyyāt al-khams*, yaitu penjiagaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda.⁴⁵ Di era kontemporer ini, para ulama kemudian memperluasnya dalam berbagai entitas universal lainnya seperti yang kebebasan, kesetaraan, dan martabat kemanusiaan. Dalam perspektif ini, tidak ada yang lebih umum dari semua *maqāṣid* yang ada kecuali tauhid, yaitu mengesakan Tuhan. Artinya, sebagaimana diisyaratkan oleh Toshihiko Izutsu,⁴⁶ tauhid adalah nilai umum yang sudah, sedang, dan harus menjiwai seluruh keyakinan, aturan, dan etika ajaran Islam. Tauhid adalah jangkar dari segala aturan yang disebut Islam dan bagi siapa yang mengaku beragama Islam.

⁴⁴ Istilah *maqāṣid kullīyyāt* ini sebenarnya meminjam istilah sama yang digunakan oleh al-Qaraḍāwī dalam salah satu karyanya. Lihat al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*.

⁴⁵ Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā Min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Ḥamzah Ibn Zuhayr Ibn Ḥāfīz, vol. 2 (Madinah, KSA: Sharikah Madīnah, n.d.), 491.

⁴⁶ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Quran: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008).

Maqāsid kulliyāt bisa bersifat universal karena memang kebenarannya sudah teruji. Artinya, satu *naṣṣ* boleh jadi tidak tampak mengandung tauhid, namun jika ditelusuri lebih jauh, ia masih dan pasti akan berhubungan dengan konsep tauhid. Sementara *naṣṣ* lain memang ada yang berkaitan secara langsung mendeklarasikan konsep tauhid tersebut. Artinya, konsep tauhid itu sudah teruji untuk bisa terkandung di sekujur batang tubuh al-Qur'an baik yang bersifat langsung maupun tidak langsung. Uji klinis inilah yang disebut oleh al-Shatibi dengan sebutan *al-istiqrā'* alias penalaran induktif,⁴⁷

Adapun yang disebut *nuṣūṣ juz'īyyāt* adalah *naṣṣ* baik yang berasal dari al-Qur'an maupun hadits dalam posisi keduanya sebagai pijakan utama ajaran Islam. Meski *naṣṣ* itu secara kolektif, dalam kasus al-Qur'an, terdiri dari hanya 114 surat dan 30 juz, namun membaca *naṣṣ* itu sendiri jelas harus satu per satu. Sifat partikular inilah yang kemudian melahirkan karakter *juz'īyyāt* sebagaimana ia disebutkan tepat setelah *nuṣūṣ*. Namun, yang perlu dicatat adalah bahwa, meskipun cenderung partikular, pemahaman terhadap *naṣṣ* tersebut masih harus disinkronisasikan dengan apa yang disebut *maqāsid kulliyāt* di atas.

Maka dalam kasus al-Baqarah 62, terutama ketika melihat ada kecenderungan kontradiksi antara ayat tersebut yang partikular dan *maqāsid kulliy* tauhid yang bersifat universal, usaha untuk melahirkan pemahaman moderat perlu dilakukan. Hanya saja, pemahaman yang hanya mendasarkan pada *maqāsid kulliy* tidak cukup kuat. Sebagai contoh adalah apa yang ditawarkan oleh Kementerian Agama dalam memaknai ayat di atas. Disebutkan bahwa yang dimaksud orang Yahudi, Nasrani, dan Shabī'ah tersebut adalah mereka yang hidup pada zaman dahulu yaitu masa para nabi-nabi sebelum Rasulullah Saw, bukan untuk mereka yang hidup pada hari ini. Pendapat seperti ini tampak bertentangan dengan posisi al-Qur'an itu yang mendeklarasikan diri sebagai petunjuk umat manusia sepanjang masa; dahulu, kini, dan akan datang. Pendapat tersebut seakan-akan bermakna bahwa al-Baqarah tidak

⁴⁷ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shāṭibī, *Acal-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*, ed. Abī 'Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān, vol. 2 ('Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997), 13.

lagi menjadi petunjuk umat hari ini. Ia juga tidak sejalan dengan apa yang disebut Said Nursi sebagai *shabābiyyāt al-qur'ān*;⁴⁸ bahwa al-Qur'an itu senantiasa segar dan menjadi petunjuk bagi setiap orang dari masa ke masa. Jika pemahaman partikular yang dikedepankan, yang terjadi adalah betapa banyak ayat al-Qur'an yang harus sementara diberhentikan karena ia dimaksudkan hanya untuk disampaikan pada orang-orang terdahulu. Sementara ayat al-Qur'an itu mendeklarasikan diri sebagai petunjuk umat manusia sepanjang masa; dahulu, kini, dan akan datang.

Dari dua entitas di atas, adalah tugas penelitian ini untuk merangkum dan meringkas keduanya dalam paradigma wasatīyyah. Maka, sebagaimana diisyaratkan oleh al-Qaraḍāwī dalam karyanya *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah bayn al-Maqāṣid al-Kullīyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'īyyah*,⁴⁹ dalam memahami ayat al-Baqarah 62 di atas, pemahaman terhadap teks tersebut yang memang bersifat partikular harus diletakkan dalam bingkai *maqāṣid kullīyāt* yang bersifat universal. Apa yang ingin dikatakan Penulis adalah bahwa kebenaran pada hakikatnya memang satu. Hal ini berlaku baik dalam ajaran yang mengatur hubungan internal seorang Muslim dengan Muslim lainnya, maupun hubungan eksternal yang mengatur kehidupan seorang Muslim dengan saudaranya dari umat lain agama. Namun dalam hubungan internal, kebenaran di level syariah masih bersifat relatif (*i'tibāriyyah*) dan bisa ditoleransi bahkan dalam batas tertentu menjadi rahmat. Adapun dalam hubungan eksternal, kebenaran di level tauhid bersifat absolut (*ḥaqīqīyyah*) dan tidak terbuka baginya pintu toleransi yang berujung pada pembolean memeluk agama lain.

Meski demikian, ini bukan berarti bahwa Islam membolehkan tindakan anarkis hanya karena perbedaan agama, termasuk di dalamnya konsep dan keyakinan tentang keselamatan para pemeluk agama-agama tersebut. Toleransi dalam perbedaan agama masih dan harus dapat dilakukan karena perbedaan agama tersebut mendapat justifikasi di bawah payung kebebasan beragama

⁴⁸ Sa'īd al-Nūrsī, *Al-Kalimāt*, 6th ed. (Cairo: Sozler Publications, 2011), 467.

⁴⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah Bayn al-Maqāṣid al-Kullīyyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juz'īyyah*, 3rd ed. (Cairo: Dār al-Shurūq, 2008).

(*hurriyyat al-i'tiqād*).⁵⁰ Kebebasan beragama ini pun bukan lantas berarti ada pengakuan sepenuhnya dari Islam atas keabsahan agama-agama lain. Namun lebih kepada kebebasan yang bertanggung jawab; yaitu siap atas segala konsekuensi, baik kebaikan maupun keburukan, sebagai balasan atas kebebasan tersebut. Ia juga bermakna bahwa perbedaan tersebut lebih diposisikan oleh Tuhan sebagai cobaan bagi manusia untuk menelusuri agama apa dan siapa yang benar. Ini juga tidak lantas berarti bahwa Tuhan tidak memberikan petunjuk sama sekali tentang agama mana yang benar. Selaras dengan spirit memudahkan dalam Islam, Tuhan sudah menjelaskan bahwa agama yang benar adalah Islam. Namun, perlu diketahui juga bahwa Islam itu tidak hanya terbatas pada apa yang diturunkan kepada Rasulullah, namun juga apa yang diturunkan pada semua nabi dan rasul setelahnya.

Dari uraian di atas, sebagaimana diisyaratkan oleh al-Qaraḍāwī⁵¹ dan ditunjukkan oleh Quraish Shihab,⁵² maka penafsiran berbasis *maqāṣid* terhadap al-Baqarah 62 di atas kiranya dapat ditawarkan sebagai berikut:

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Sabiin, siapa saja (di antara mereka) yang [benar-benar] beriman kepada Allah dan hari Akhir serta melakukan kebajikan (pasti) mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut yang menimpa mereka dan mereka pun tidak bersedih hati.⁵³

Yang membedakan penafsiran di atas dengan apa yang ditampilkan oleh Kementerian Agama adalah adanya frasa 'benar-

⁵⁰ Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khawjah, "Maqāṣid Al-Sharī'ah al-Islāmiyyah Li Shaykh al-Islām al-Imām al-Akbar Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr," in *Shaykh Al-Islām al-Imām al-Akbar Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr Wa Kitābuh Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, vol. 3 (Qatar: Wuzārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2004), 380.

⁵¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Madkhal Li Ma'rifat al-Islām: Muqawwimātuh, Khaṣā'isuh, Ahdāfuh, Maṣādiruh* (www.al-mostafa.com, n.d.).

⁵² Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 214.

⁵³ Berikut adalah komentar dalam terjemahan Kemenag 2019: Ayat ini merupakan ketentuan umum bagi setiap umat pada masa mereka masing-masing. Misalnya, umat Yahudi pada masa Nabi Musa a.s. dan umat Nasrani pada masa Nabi Isa a.s.

benar'. Meski pendek, frasa tersebut sangat penting. Artinya, adalah bahwa siapa saja dari umat Yahudi, Kristiani, Shabi'ah, dan bahkan umat agama lain, baik di masa dahulu, sekarang, atau pun akan datang, yang benar-benar beriman pada Allah Swt dan Hari Akhir, akan mendapatkan keselamatan. Frasa tersebut berimplikasi pada satu tuntutan bahwa setiap orang yang mengaku beriman pada Allah Swt sudah semestinya harus juga beriman kepada al-Qur'an yang merupakan firman-Nya. Sementara al-Qur'an sendiri dengan tegas dan jelas memosisikan Rasulullah Saw sebagai nabi akhir zaman dan risalah yang dibawanya bersifat universal, maka tidak ada konsekuensi lain, baik bagi umat Islam maupun umat lain agama yang mengaku ber-Islam, yaitu berserah diri kepada Tuhan, kecuali mengimani risalah Rasulullah Saw. Dengan pemahaman seperti ini, maka umat Yahudi, Kristiani, dan Shabi'ah bisa berlaku baik pada zaman dahulu, sekarang, atau bahkan akan datang. Setiap orang bisa dan boleh mengadopsi pola keimanan seperti ini tanpa harus khawatir dianggap tidak toleran terhadap orang lain. Sebab, seabsolut-absolut keyakinan seorang Muslim terhadap paradigma ini, ia tidak akan menyamai kebenaran absolut yang ada pada Tuhan. Setiap Muslim dan manusia berhak untuk memilih agama sebagaimana yang diajarkan Tuhan. Namun Tuhan itulah sendiri yang pada akhirnya memutuskan siapa di antara manusia tersebut yang benar.

Penutup

Penelitian ini berangkat dari kerisauan Penulis dalam melihat fenomena ekstrimisme pemahaman keagamaan. Ekstrimitas tersebut tidak hanya yang bersifat destruktif yaitu menggunakan aksi-aksi kekerasan dalam menyebarkan paham keagamaan, namun menggunakan pemahaman yang cenderung liberal, fokus pada makna literal teks seraya mengabaikan tujuan umum pensyariaan Islam, dapat juga dikatakan sebagai tindakan ekstrim dalam pemahaman keagamaan. Karena permasalahannya adalah ekstrimitas, maka solusi yang bisa digunakan untuk menguraikannya tentu saja adalah *wasatiyyah*, yaitu bersikap pertengahan, merangkul kedua kutub yang saling bersebarangan. Kesadaran akan urgensi wawasan moderat dalam pemahaman keagamaan inilah yang kemudian menjadi motif lahirnya *tafsir*

maqāṣidī. Ketokohan Yūsuf al-Qaraḍāwī sebagai seorang mufti global berikut dedikasinya dalam isu-isu hubungan antarumat beragama, terutama dalam hal ini pluralisme agama, tentu satu hal penting yang perlu mendapat perhatian. Dari sini, nyata bahwa penelitian ini akan berusaha mengungkap dimensi *wasatiyyah* pemikiran *tafsir maqāṣidī* dalam isu pluralisme agama.

Menjawab permasalahan di atas, penelitian ini menyimpulkan bahwa *wasatiyyah* pemikiran *tafsir maqāṣidī* al-Qaraḍāwī dalam isu pluralisme agama terletak pada, *pertama*, kemampuan al-Qaraḍāwī dalam menyeimbangkan antara *maqāṣid kulliyāt* yang dalam hal ini terepresentasikan oleh tauhid dan *nuṣūṣ juz'iyāt* yang dalam hal ini diwakili oleh kesan singularisme agama yang tampak pada al-Baqarah 62. *Kedua*, penyeimbangan tersebut jelas perlu dilakukan sebab jika ayat tersebut hanya dimaknai berdasarkan pemahaman literal tauhid, yang konsekuensinya adalah bahwa umat Yahudi, Nasrani, dan Shabi'ah sebagaimana dimaksudkan oleh ayat sesungguhnya adalah hanya mereka yang hidup pada zaman dahulu, maka pemahaman seperti ini akan cenderung mengabaikan redaksi yang demikian jelas menunjukkan keselamatan bagi umat-umat lain agama. Sementara al-Qur'an sendiri mendeklarasikan diri sebagai petunjuk dalam setiap zaman. Adapun jika dimaknai berdasarkan kesan singularisme agama yang muncul pada ayat tersebut, yakni keselamatan bagi semua umat agama selama ada kepasrahan dalam diri mereka, maka hal tersebut juga bertentangan dengan konsep dasar universalitas Islam yang dibawa Rasulullah Saw sebagai nabi terakhir dengan salah satu konsekuensinya adalah bahwa semua umat agama tidak lain harus mengakui risalahnya. Di sinilah terletak arti penting penggunaan *tafsir maqāṣidī* yang berbasis *wasatiyyah* yang pada akhirnya diharapkan juga melahirkan toleransi keberagaman; kuat dalam keyakinan dan dinamis dalam pergaulan.

Referensi

Abū Zayd, Waṣfī 'Ashūr 'Alī. *Ri'āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qaraḍāwī*. Cairo: Dār al-Baṣāir, 2011.

"Arti Kata Toleransi - Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online," July 18, 2022. <https://www.kbbi.web.id/komunikatif>.

- Cambridge University Press. "Code." In *Cambridge Advanced Learner's Dictionary*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.
- Ghazālī, Abū Ḥamid al-. *Al-Mustaṣfā Min 'Ilm al-Uṣūl*. Edited by Ḥamzah Ibn Zuhayr Ibn Ḥāfiẓ. Vol. 2. 4 vols. Madinah, KSA: Sharikah Madīnah, n.d.
- Ghazālī, Abū Ḥamid al-. *Jawāhir Al-Qur'ān*. 3rd ed. Beirut: Dār Ihyā' al-'Ulūm, 1990.
- Graf, Bettina, and Jakob Skovgaard-Petersen, eds. *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*. 1st edition. London: Hurst, 2009.
- "Hambali, Otak Bom Bali 2002, Akan Diadili AS Setelah 15 Tahun Tanpa Dakwaan Di Guantanamo Halaman All - Kompas.Com." Accessed October 10, 2022. <https://www.kompas.com/global/read/2021/08/30/163001470/hambali-otak-bom-bali-2002-akan-diadili-as-setelah-15-tahun-tanpa-dakwaan?page=all>.
- Hasan, Mufti. "Tafsir Maqasidi: Penafsiran al-Qur'an Berbasis Maqasid al-Syariah." *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 2 (December 10, 2017): 15–26. <https://doi.org/10.24090/maghza.v2i2.1566>.
- Ibn al-Khawjah, Muḥammad al-Ḥabīb. "Maqāṣid Al-Sharī'ah al-Islāmiyyah Li Shaykh al-Islām al-Imām al-Akbar Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr." In *Shaykh Al-Islām al-Imām al-Akbar Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr Wa Kitābuh Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Vol. 3. Qatar: Wuzārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2004.
- Islam's Influence on the US | Centre Stage, 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=P6koSJTZsyY>.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Quran: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008.
- Janah, Nasitotul. "Nurcholish Madjid Dan Pemikirannya (Diantara Kontribusi Dan Kontroversi)." *Cakrawala: Jurnal Studi Islam* 12, no. 1 (September 19, 2017): 44–63. <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v12i1.1655>.
- "Jenderal NII Ditangkap, Klaim Penerus Sensen Komara Dan Kartosuwiryo." Accessed October 10, 2022.

<https://www.cnnindonesia.com/nasional/20220203194152-12-754793/jenderal-nii-ditangkap-klaim-penerus-sensen-komara-dan-kartosuwiryo>.

- Kamaludin, Ahmad, and Saefudin Saefudin. "Pola Implementasi Tafsir Maqasidi." *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran dan Keislaman* 5, no. 02 (2021): 181–200. <https://doi.org/10.36671/mumtaz.v5i02.211>.
- Kania, Dinar Dewi. "Kajian Kritis Pemikiran Epistemologi Frithjof Schuon (1907–1998)." *Tsaqafah* 10, no. 1 (May 3, 2016). <https://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/tsaqafah/article/view/65>.
- Kumar, Ranjit. *Research Methodology: A Step-by-Step Guide for Beginners*. Third edition. Los Angeles: SAGE Publications Ltd, 2010.
- Miskari, Miskari. "Fikih Muslim Minoritas Di Non-Muslim Mayoritas." *Al-Maslahah : Jurnal Ilmu Syariah* 11, no. 1 (April 1, 2015). <https://doi.org/10.24260/almaslahah.v11i1.134>.
- Nurani, Herlina, and Ahmad Ali Nurdin. "Pandangan Keagamaan Pelaku Bom Bunuh Diri di Indonesia." *Journal of Islamic Studies and Humanities* 3, no. 1 (February 12, 2019): 79–102. <https://doi.org/10.21580/jish.31.2936>.
- Nūrsī, Sa'īd al-. *Al-Kalimāt*. 6th ed. Cairo: Sozler Publications, 2011.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *Al-Fatwā Bayna al-Inḍibāṭ Wa al-Tasayyub*, n.d.
- _____. *Al-Fiqh al-Islāmī Bayna al-Aṣālah Wa al-Tajdīd*. Cairo: Maktabah Wahbab, 1999.
- _____. *Al-Imām al-Ghazālī Bayna Mādihihi Wa Nāqidīhi*. Beirut: Mu'assah al-Risālah, 1994.
- _____. *Al-Niqāb Li al-Mar'ah Bayna al-Qawl Bi Bid'atihi Wa al-Qawl Bi Wujūbihi*. Amman: Dār al-Furqān, 1996.
- _____. *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayn al-Jumūd Wa al-Taṭarruf*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.
- _____. *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayn al-Jumūd Wa al-Taṭarruf*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.
- _____. *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Āmāl Wa al-Maḥādhir*, n.d.

- _____. *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Ikhtilāf al-Mashrū' Wa al-Tafarruq al-Madhmūm*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.
- _____. *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'Ah Bayn al-Maqāṣid al-Kulliyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyah*. 3rd ed. Cairo: Dār al-Shurūq, 2008.
- _____. *Fī Fiqh Al-Awlawiyyāt:: Dirāsah Jadīdah Fī Ḍhaw al-Qur'an Wa al-Sunnah*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1996.
- _____. *Fiqh Al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2009.
- _____. *Fiqh Al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah Li Aḥkāmihā Wa Falsafatuhā Fī Ḍaw al-Qur'an Wa al-Sunnah*. Vol. 1. 2 vols. Beirut: Mu'assah al-Risālah, 1973.
- _____. *Ibn Al-Qaryah Wa al-Kuttab: Malāmiḥ Sīrah Wa Masīrah al-Duktūr Yūsuf al-Qaraḍāwī*. Vol. 1. 2 vols. Cairo: Dār al-Shurūq, 2006.
- _____. *Madkhal Li Ma'rifat al-Islām: Muqawwimātuh, Khaṣā'isuh, Ahdāfuh, Maṣādiruh*. www.al-mostafa.com, n.d.
- _____. *Thaqāfatunā Bayna Al-Infitāh Wa al-Inghilāq*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2000.
- Qurtuby, Sumanto Al. "Antara Pluralitas dan Pluralisme." *Sumanto Al Qurtuby* (blog), July 9, 2020. <https://sumantoalqurtuby.com/antara-pluralitas-dan-pluralisme/>.
- Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. Quest Books, 1984.
- Shātibī, Abū Ishāq Ibrāhīm al-. *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Edited by Abī 'Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān. Vol. 2. 6 vols. 'Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997.
- Shihab, Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 1. 15 vols. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- "Terungkap! Ini Motif Serangan Bom Surabaya-Sidoarjo." Accessed October 10, 2022. <https://news.detik.com/berita/d-4019604/terungkap-ini-motif-serangan-bom-surabaya-sidoarjo>.
- Toha, Muchammad, and Faizul Muna. "Moderasi Islam Dan Aliran Pemikiran Pluralisme Agama." *Journal of Education and*

Religious Studies 2, no. 01 (February 5, 2022): 22–28.
<https://doi.org/10.57060/jers.v2i01.36>.

Uthmānī, Aḥmad, and Al-Maṣrī ‘Abd al-Ḥaqq. “Al-Manhaj al-Maqāṣidī ‘ind al-Shaykh al-Qarḍāwī Min Khilāl Fatawāhu.” Master’s Thesis, Ahmed Draia University of Adrar, 2019.

Yasyak, Mohammad Harir Saifu. “Dampak Doktrin Pluralisme Agama Terhadap Kehidupan Sosial.” *Kalimah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam* 15, no. 1 (March 31, 2017): 57–77.
<https://doi.org/10.21111/klm.v15i1.835>.