

Date Received : April 2024
Date Accepted : Mei 2024
Date Published : Mei 2024

MODEL PENAFSIRAN APRESIATIF INKLUSIF FAZLUR RAHMAN TENTANG AHLU KITAB

Muhammad Haris Hakam

Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, Indonesia (haris_hakam@iiq.ac.id)

Kata Kunci:

Model Penafsiran,
Apresiasi, Fazlur
Rahman, Ahlu Kitab,
Al-Quran

ABSTRACT

Tulisan ini menjelaskan tentang penafsiran inklusif Fazlur Rahman terhadap ayat ahlu kitab, yang secara tegas menyatakan bahwa apresiasi terhadap tradisi dan agama lain itu sama dengan mengapresiasi agama sendiri, karena setiap agama memiliki kemungkinan adanya kebenaran. Model penafsiran Fazlur Rahman merupakan model tafsir apresiatif terhadap keimanan agama lain dan ahlu kitab juga bakal mendapatkan jaminan keselamatan. Metode yang digunakan dalam tulisan ini adalah metode riset kepustakaan (library research) melalui pencarian dan pengumpulan literatur heterogen yang dibutuhkan. Tulisan ini berkesimpulan bahwa penafsiran Fazlur Rahman tentang ahlu kitab yang berkaitan dengan petunjuk dan keselamatan bukan monopoli agama dan kelompok tertentu. Petunjuk Tuhan bersifat universal bagi siapa saja dan agama apa saja. Yang terpenting adalah melakukan kebaikan. Fazlur Rahman tetap mengakui Islam sebagai agama yang paling benar dan tetap mengapresiasi keberadaan agama-agama lain.

A. PENDAHULUAN

Dalam *Major Themes of the Quran*, (LPMIAI Al-Qolam, 2020) Rahman melakukan upaya kritik terhadap sejumlah sumber Barat tentang al-Quran atas karya yang berisi terkait Pengaruh Yahudi dan Kristen dalam al-Quran dan karya yang berisi terkait rangkaian kronologis pada ayat al-Quran, dan ini bisa jadi dapat mendistorsi keseluruhan aspek dalam al-Quran itu sendiri. Padahal seharusnya, kata Rahman, karya-karya yang termasuk dalam kategori ketiga inilah yang patut mendapatkan perhatian yang lebih luas. (Fazlur Rahman, 1983; W Dozan, 2019) Karena dalam kenyataannya tidak demikian, maka Rahman mencoba memberikan perhatian pada karya dalam kategori ketiga dengan menyusun bukunya itu untuk memenuhi kebutuhan umat Islam kontemporer (L Ainiyatul, 2021).

Salah satu persoalan yang dikaji dalam buku itu adalah persoalan ahlu kitab dan keanekaragaman agama-agama. Menurut Alwi Shihab dalam bukunya, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, pembahasan para pakar tafsir mengenai nasib umat non-muslim, termasuk ahlu kitab, tidak tuntas. Selanjutnya dikatakan, walaupun sebagian pakar tafsir modern seperti memberikan peluang dan harapan akan adanya kemungkinan jaminan Allah kepada kelompok ahlu kitab yang memenuhi syarat-syarat tertentu, namun perlu dicatat bahwa pendapat tafsir klasik dalam persoalan itu masih menggema dan mempengaruhi sebagian penafsir modern (Alwi Shihab, 1997).

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan riset kepustakaan (*library research*) melalui pencarian dan pengumpulan data-data terkait dengan permasalahan yang tengah dibahas. Data-data yang dipaparkan dalam tulisan ini bersumber dari sejumlah literatur heterogen; buku, jurnal, majalah, dan lain-lain yang mendukung terhadap data yang diperlukan. (Wely Dozan, 2020)

Dengan asumsi dasar bahwa persoalan ini belum dikaji secara tuntas oleh para pakar tafsir, maka tulisan ini mencoba mengungkapkan sumbangan Rahman terhadap upaya penafsiran kembali tentang ahlu kitab, khususnya tentang kelompok mana saja yang dapat disebut ahlu kitab, nasib ahlu kitab: masalah keselamatan dan kritik Quran kepada ahlu kitab.

Metode penelitian artikel ini melalui pendekatan analisis deskriptif, dengan jenis penelitiannya kualitatif. Secara istilah penelitian kualitatif merupakan penelitian yang menghasilkan prosedur analisis dengan tidak menggunakan prosedur analisis statistik atau cara kuantifikasi lainnya (Lexy J. Moleong, 2019: 6). Artinya, dalam proses penelitian, cukup dengan analisis data saja. Sementara jenis penelitiannya adalah *Library Reseach* (kepustakaan) dengan sumber literatur datanya dari perpustakaan seperti buku-buku, 17 ensiklopedia, jurnal, tesis, disertasi, kamus, dokumen, majalah dan lain sebagainya (Nursapia Harahap, 2014).

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Latar Sosial dan Intelektual Fazlur Rahman

Rahman lahir pada 1919 di Pakistan. Beberapa pemikir juga muncul dari daerah ini, seperti Syah Waliyullah al-Dahlawi, Sayyid Ahmad Khan, Amir Alidan M. Iqbal. Karena itu tidak mengherankan bila Rahman berkembang menjadi seorang pe. mikir bebas. Meskipun ia dibesarkan di keluarga dengan tradisi mazhab Hanafi, sebuah mazhab sunni yang bercorak lebih rasionalis, karena lebih menggunakan *ra'y* daripada riwayat (hadits), bila dibandingkan tiga mazhab besar lainnya, Maliki, Syafi'i dan Hanbali, tetapi sejak berumur belasan tahun, Rahman telah melepaskan diri dari ikatan-ikatan mazhab-mazhab sunni dan mengembangkan pemikirannya secara bebas. (M A Sifa and M Aziz, 2018) Di samping memperoleh pendidikan secara formal di Madrasah, ia juga menerima pelajaran agama dari ayahnya yang jebolan dari Deoband, yang merupakan institusi pendidikan masyhur di benua Indo-Pakistan (Taufik Adnan Amal, 1996; Z Zulyadain, 2018).

Selanjutnya, Rahman meneruskan studi masternya dengan mengambil studi Sastra Arab di departemen Ketimuran Universitas Punjab, Lahore, pada tahun 1942. Pendidikan di India, pada tahun 1946, mengalami penurunan kualitas pendidikan, dan atas dasar itu ia melanjutkan studi doktoralnya di Inggris, tepatnya di Universitas Oxford, mengambil Filsafat Islam. Pada tahun 1949, ia berhasil meraih gelar Ph.D, yang membahas tentang Ibnu Sina. Setelah lulus, ia tinggal di Barat dan menjadi dosen bidang studi Persia dan Filsafat Islam di Universitas Durham, Inggris, dari 1950-1958. Gelar associate professor, ia peroleh dari Institute of Islamic studies, McGill University (Tamara Sonn, 1995).

Setelah mengembara cukup lama di Barat, Rahman kembali ke Pakistan di awal tahun 60-an. Pendidikan formal yang didapatkan di Barat serta pengalaman akademisnya selama bertahun-tahun di berbagai Universitas di Barat dan latar belakang liberalisme di Indo-Pakistan membuatnya menjadi seorang pemikir bebas, kritis dan radikal. Pada tahun 1962, Rahman ditunjuk sebagai Direktur Lembaga Riset Islam. Pada tahun 1964, ia ditunjuk sebagai dewan Penasehat Ideologi Islam Pemerintah Pakistan. Karena tugas dua lembaga itu, maka Rahman terlibat dalam upaya menafsirkan kembali Islam. Namun, gagasannya seringkali, atau malah selalu, bertentangan dengan pandangan kalangan tradisional dan fundamentalis serta menimbulkan kontroversi yang berkepanjangan.

Karena Rahman merasa negerinya belum siap menerima gagasan-gagasan pembaharuannya, maka ia memutuskan untuk meletakkan kedua jabatannya itu dan hijrah ke Los Angeles menjadi visiting professor di Universitas California pada musim semi, 1969. Pada musim gugur ia pergi ke Universitas Chicago sebagai profesor pemikiran Islam di universitas itu, Rahman menjadi salah seorang guru besar yang dihormati. Ketenaran universitas ini juga disebabkan oleh penunjukkan Rahman sebagai guru besarnya. Tidak kurang dari delapan belas tahun, Rahman menetap di

Chicago, menulis, meneliti, dan mengomunikasikan gagasannya hingga Tuhan memanggilnya pada 26 Juli 1988, karena serangan jantung.

Pada awalnya, dengan penerbitan bukunya, *Avicenna's Psychology* (London, 1952), Rahman mulai memperoleh popularitas Internasional. Dalam buku ini, ia membuktikan adanya pengaruh seorang filosof dan psikolog Islam muslim, Ibnu Sina (w.1037) terhadap seorang teolog Kristen abad tengah, St. Thomas Aquinas (w. 1275). Rahman juga menulis dua buku lain tentang Ibnu Sina: *Prophecy in Islam* (Chicago, 1958) dan *Avicenna's de Anima* (London, 1959). Ia juga dikenal dengan karya-karyanya di bidang kajian tafsir tematik *Major Themes of the Quran* (Minneapolis, 1979), di bidang metodologi sejarah Islam *Islamic Methodology in History* (1965) dan di bidang Pendidikan Islam and Modernity: *Transformation of the Intellectual Tradition* (1984). Beberapa karya lain yang tidak kalah pentingnya adalah *Philosophy of Mulla Sadra* (Albany, 1975), *Islam* (Chicago, 1979), dan *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity* (New York, 1987). (Tamara Sonn, 1995)

Rahman dan Problem Pemahaman Terhadap Ayat Quran

Sebelum menelusuri penafsiran Rahman tentang nasib ahlu kitab, orang harus mengetahui lebih dahulu pandangannya terhadap kajian Quran. Bagi Rahman, problem studi Quran adalah problem pemahaman, bukan problem keaslian. Berbeda dengan para orientalis, seperti Ricard Bell yang mencari unsur-unsur Kristen dalam Quran dan John Wonsbrough yang berpendapat bahwa Quran adalah sebuah kitab yang dipengaruhi tradisi Yahudi (ala *tradition Juive*). Rahman sama sekali tidak mempersoalkan otensitas Quran.

Autentikasi al-Quran sudah diakui, dan menurut Rahman, bahwa al-Quran merupakan wahyu yang diturunkan kepada nabi Muhammad Saw. Kendati demikian, ia juga menegaskan bahwa al-Quran merupakan kata-kata yang dipakai nabi Muhammad Saw dalam pengucapan. (Fazlur Rahman, 1984; V Izza, 2021) Dalam waktu yang berbeda, ia juga menegaskan bahwa secara meyakinkan, al-Quran adalah kalam ilahi, yang tidak bisa dibantah. (Amal, n.d.-a)

Yang urgen baginya adalah memahami ayat al-Quran menggunakan cara atau metode yang tepat, agar pesannya diperoleh dan bermanfaat. Ia menganalogikan dengan puncak gunung es yang di bawahnya terdapat lautan sejarah, dan hanya sepersepuluh saja yang tampak dari atas permukaan. (Fazlur Rahman, 1987; M A Adabi, 2020; M Fazlurrahman, 2018; Rosyida, 2021) Dalam memahami pesan al-Quran, seseorang harus benar-benar memahami juga sejarah nabi Muhammad Saw, ditambah konteks situasi bangsa Arab pra Islam, kebiasaan, cara hidup, dan pandangannya.

Dalam pandangan Rahman, Quran muncul dalam sinaran sejarah dan berhadapan dengan latar belakang sosio-historis. Quran adalah sebuah respons terhadap situasi yang sebagian besarnya merupakan pernyataan-pernyataan moral, religius dan sosial yang menanggapi berbagai persoalan spesifik dalam situasi konkret. Kadang-kadang Quran memberikan jawaban bagi situasi pertanyaan atau masalah khusus, tetapi kadang-kadang ia juga menjelaskan hukum-hukum yang bersifat

umum. (Fazlur Rahman, 1995) Menurut Rahman, untuk membuat Islam selalu relevan dengan lingkungan spesifik pada saat sekarang ini, orang-orang muslim harus mengatasi penafsiran Quran tradisional dan harfiah serta beralih ke pemahaman akan spirit Quran. Mereka harus mengkaji untuk menemukan esensi kewahyuan. (N R Y Wijaya and A Rudi, 2021) Kemudian, ia harus mengkaji lingkungan spesifik dimana ayat itu diturunkan sehingga mereka dapat menerapkan prinsip-prinsip umum yang bersumber dari wahyu itu di saat sekarang ini. (Tamara Sonn, 1995)

Situasi di Mekah sebelum kedatangan Islam juga perlu dikaji secara mendalam. Berbagai upaya harus dilakukan tidak hanya untuk memahami agama Arab pra-Islam, tetapi juga pranata-pranata sosial, kehidupan ekonomis dan hubungan politik. Peran penting suku Quraisy dan pengaruh kekuasaan religio-ekonomisnya di kalangan orang-orang Arab juga harus dipahami. Tanpa memahami semua itu, adalah tidak mungkin memahami pesan Quran secara utuh. (D. Martina Sari, 2021) Ini disebabkan karena Quran memiliki sebuah latar belakang historis, (Abd Aziz, 2021) sehingga jika misalnya, ada orang yang menemukan Quran di Kutub Utara dan ia ingin memahaminya walaupun ia mengetahui bahasa Arab, maka sekali-kali ia tidak akan berhasil memahami kitab suci itu secara utuh. (Abd Aziz and Yuan Martina Dinata, 2019) Karena itu, Quran harus dipahami dalam konteksnya, yaitu konteks dan latar belakang perjuangan Nabi di Mekah dan Madinah.

Dalam *Islam and Modernity*, Rahman menawarkan dua langkah untuk memahami Quran. Pertama, orang harus memahami makna pernyataan Quran dengan mengkaji latar belakang histories ketika sebuah ayat diturunkan. Jadi, langkah pertama adalah memahami makna Quran sebagai suatu keseluruhan di samping jawaban-jawaban khusus. Langkah kedua, adalah menggeneralisasikan respons-respons khusus dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan moral-sosial umum yang dapat disarikan dari ayat-ayat spesifik dan ratio logisnya.

Proses langkah pertama bermula dari persoalan spesifik, untuk dilakukan eksplorasi sistematis terhadap prinsip-prinsip umum, nilai, dan tujuan dalam al-Quran. Sementara langkah kedua, bermula dari perspektif umum kepada perspektif yang lebih spesifik, untuk kemudian diformulasikan dan direalisasikan pada masa kekinian. Dua langkah ini yang dapat menyebabkan perintah dalam al-Quran menjadi efektif untuk dilakukan. (Amal, n.d.-b; Hajriana Hajriana, 2018; Rahman, n.d.)

Dengan demikian yang dipentingkan dalam memahami Quran adalah nilai-nilai moralnya yang bersifat universal, dan bukan keputusan-keputusan hukum yang bersifat spesifik. Berangkat dari kerangka berpikir semacam ini pula, Rahman mencoba menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan ahlu kitab. Karena itu, tidak mengherankan bila Rahman mempunyai pendapat yang berbeda dengan pandangan para pakar tafsir klasik tentang persoalan itu, karena ia berangkat dari metodologi yang berbeda, yang lebih memandang ruh dan esensi pesan-pesan Quran daripada bentuk-bentuk formalnya.

Problem Keselamatan atas Ahlu Kitab

Al-Quran, menolak sikap-sikap eksklusif dalam beragama. Ini yang dijelaskan Rahman ketika ada klaim-klaim kaum Yahudi dan Kristen tentang mereka satu-satunya yang mendapatkan petunjuk dari Tuhan dan bakal masuk ke dalam surga. Menurutnya, klaim atas keselamatan dan petunjuk tidak dimiliki kaum tertentu, namun itu hanyalah kewenangan Tuhan. Karena itu, tidak ada hak klaim bagi suatu kaum bahwa merekalah yang bakal masuk surga dan mereka saja yang mendapatkan petunjuk Tuhan, dan menafikan umat lain yang bakal masuk ke dalam neraka dan jauh dari petunjuk Tuhannya.

Petunjuk bukanlah milik kaum-kaum tertentu, tetapi milik orang-orang saleh. Ini digambarkan Quran ketika Tuhan hendak mengangkat Nabi Ibrahim menjadi pemimpin umat manusia dan Ibrahim bertanya, bagaimana nasib anak cucunya, apakah mereka juga akan diangkat menjadi pemimpin umat manusia. Dengan tegas, Tuhan menjawab, “Ke dalam janji-janjiKu, tidak tercakup orang-orang aniaya. (D R Amalia and W Pratiwi, 2021; Nurcholish Madjid, 1995)

Kalau klaim eksklusif dari kalangan Yahudi dan Kristen serta permintaan Ibrahim agar anak cucunya diangkat sebagai pemimpin manusia itu ditolak oleh Quran, maka demikian juga, Islam tidak berhak mengklaim bahwa hanya dirinyalah yang merupakan petunjuk Tuhan dan hanya pemeluknyalah yang akan memperoleh keselamatan. Secara berulang-ulang, sesuai dengan penolakan yang tegas terhadap sikap eksklusi ini Quran mengakui adanya orang-orang saleh di dalam kaum-kaum tertentu, ahlu kitab, seperti Yahudi, Kristen dan Sabiin, sebagaimana pengakuannya akan adanya orang-orang yang beriman di dalam Islam. (Madjid, n.d.-b; N Damanik, 2020) Pengakuan Quran itu tercermin dalam surat al-Baqarah 2:62 dan al-Maidah 5:69 berikut ini:

Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Nasrani dan Sabiin, siapa saja diantara mereka beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan, tiada kekhawatiran bagi mereka, dan tidak pula mereka bersedih hati.

Ayat ini, pada dasarnya, berbicara tentang empat kelompok: *alladzina amanu* (menunjukkan kepada umat Islam), *alladzina hadu* (umat Yahudi), *al-nasarā* (umat Kristen), dan *al-sabiin*. Para pakar tafsir Quran dari masa klasik hingga masa modern merasa kesulitan menafsirkan ayat ini, apalagi bila dihubungkan dengan surat Ali Imran (3):85, yang memberikan jaminan keselamatan di hari pembalasan hanya kepada pemeluk Islam. (S S Posangi, 2018; Shihab, n.d.-a) Lalu bagaimana menghubungkan dua ayat ini sehingga membentuk sebuah penafsiran yang padu?

Al-Tabari, ahli tafsir kenamaan abad kesepuluh berpendapat bahwa, jaminan Allah tersebut mensyaratkan tiga hal: beriman, percaya kepada hari akhir, dan berbuat baik. Syarat beriman itu termasuk di dalamnya beriman kepada Allah dan Muhammad Saw. Dengan demikian, yang dimaksud dengan ayat ini ialah mereka yang telah memeluk Islam. Al-Qurtubi mengajukan dua pandangan yang tidak berbeda dengan

pandangan Tabari: pertama, ayat itu telah *dinasakh* oleh surat Ali Imran (3):85; kedua, ayat itu hanya berlaku bagi orang-orang yang percaya pada kenabian Muhammad. (Akrom, n.d.; Al-Qurtubi, 1993) Al-Razi, pakar tafsir abad kedua belas, sambil memperkuat pendapat Al-Tabari menyatakan bahwa ketiga syarat yang dikemukakan dalam ayat tersebut tak lain adalah esensi dari ajaran Islam. (Al-Razi, 1992; H Burhanuddin, 2018; K Rahman, n.d.; M Amrullah, 2021; M F Azka, n.d.) Ibnu Katsir yang hidup dua abad kemudian, lain lagi pendapatnya. Ia setuju dengan pendapat Ibnu Abbas yang menyatakan bahwa ayat tersebut telah *dinasakh* dengan ayat ke-85 surat Ali Imran: “*Barang siapa yang mencari agama selain Islam, maka sekali-kali tidak akan diterima, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang merugi.*” Dengan menghubungkan pada ayat ini, Ibnu Katsir berkata, setelah Muhammad diutus, tidak akan diterima perbuatan apa pun kecuali yang sesuai dengan syariat Muhammad. (Ibnu Katsir, 1991)

Berbagai pendapat para tafsir itu, kata Rahman, dapat dikelompokkan ke dalam dua macam penafsiran: pertama, yang dimaksudkan dengan orang-orang Yahudi, Kristen dan Sabiin dalam ayat tersebut adalah orang-orang Yahudi, Kristen dan Sabiin yang telah masuk Islam; kedua, mungkin pula yang dimaksud dengan orang-orang Yahudi, Kristen dan Sabiin adalah orang-orang Yahudi, Kristen dan Sabiin yang saleh sebelum kedatangan Nabi Muhammad saw. (Mahmoud Ayoub, 1984) Menurut Rahman, kedua penafsiran ini jelas salah dan tampaknya dengan sia-sia para penafsir itu berusaha menolak maksud yang sudah jelas dinyatakan oleh kedua ayat itu, yaitu bahwa orang-orang beriman, orang-orang Yahudi, Kristen dan Sabiin asalkan mereka percaya kepada Tuhan, hari akhir dan melakukan kebajikan, maka mereka akan mendapatkan keselamatan pula. (A R Ananda and M Masruchin, 2021; Fazlur Rahman, n.d.) Jadi petunjuk dan keselamatan itu bersifat universal, tidak terbatas pada kaum dan bangsa tertentu.

Sejak awal, Nabi Muhammad Saw benar-benar yakin bahwa kitab-kitab suci terdahulu berasal dari Tuhan dan para penyampainya adalah nabi-nabi Tuhan pula. Karena itu, tanpa keraguan ia mengakui tokoh-tokoh agama yang disebut dalam Perjanjian Lama dan Baru sebagai nabi seperti dirinya. Karena itu, orang harus mempercayai semua nabi itu. Kalau orang-orang Islam mengakui kenabian Musa dan Yesus, maka orang-orang Yahudi harus mengakui kenabian Muhammad. Lebih-lebih sikap ini menjadi sangat kuat karena di antara para pengamat agama-agama itu, ada sekelompok orang yang mengakuinya sebagai nabi dan Quran sebagai kitab suci. (A Royhatudin, 2021; Izza, n.d.; M A A Ghozali, 2021)

Dalam Quran dikatakan, para nabi menyeru kaum-kaum dan bangsa-bangsa yang berbeda pada masa yang berbeda, tetapi ajaran yang mereka sampaikan adalah universal dan identik. Semua ajaran itu berasal dari sumber yang sama dan tunggal, yakni ‘Ibu semua Kitab’ atau “Kitab yang Tersembunyi”. Karena ajaran mereka sama, maka manusia harus menguasai semuanya. Karena itulah Muhammad Saw merasa

berkeharusan untuk mengakui kenabian Nuh, Ibrahim, Musa dan Isa, karena agama dan kenabian adalah satu dan tidak dapat dipecah-pecah, kata Rahman.

Quran memerintahkan Muhammad Saw mengatakan, di samping mempercayai Taurat dan Injil, "Aku mempercayai setiap kitab yang diwahyukan Tuhan". Ini adalah karena petunjuk Tuhan itu adalah universal dan tidak terbatas pada kaum tertentu saja. "Tidak ada suatu kaum yang tidak pernah didatangi oleh seorang pembawa peringatan" (35:24) dan "bagi setiap kaum telah disediakan petunjuk" (13:7). Perkataan "kitab" sering dipergunakan Quran bukan dengan pengertian kitab suci tertentu, tetapi sebagai istilah umum yang mempunyai pengertian keseluruhan wahyu-wahyu Tuhan (92:231). Memang Rahman tidak menyebutkan secara eksplisit adanya kelompok ahlu kitab di luar kaum Yahudi dan Nasrani. Namun ia menegaskan bahwa di setiap kaum pasti ada pemberi peringatan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa, menurut Rahman, ahlu kitab tidak hanya kaum Yahudi dan Kristen, tetapi juga mencakup kelompok-kelompok lain.

Senada dengan pendapat Rahman ini, Rasyid Ridla dalam tafsirnya, *al-Manar*, menegaskan bahwa di luar kalangan Yahudi dan Kristen juga terdapat ahlu kitab. Ia menyebutkan tidak hanya kaum Majusi dan Sabiin sebagai ahlu kitab, tetapi juga Hindu, Budha dan konfusius. Ini disebabkan, kata Ridla karena Kaum Sabiin dan Majusi berada dekat dengan mereka di Irak dan Bahrain. Selain itu, orang memang belum pernah melakukan perjalanan ke India, Jepang dan Cina sehingga mereka mengetahui golongan yang lain. Dalam hal ini, tujuan ayat suci sebenarnya sudah tercapai dengan menyebutkan agama-agama yang dikenal oleh orang Arab, sehingga tidak perlu keterangan asing.

Kalau agama dan kenabian itu satu, mengapa di dunia kemudian muncul multi kaum agama? Apa rahasia dibalik desain Tuhan ini? Quran, kata Rahman, mencoba memberikan jawaban bahwa manfaat positif dari keanekaragaman agama-agama dan kaum-kaum ini adalah agar mereka saling berlomba di dalam kebajikan. Pada Surat 2:164 dan 2:177, setelah menyatakan perubahan kiblat dari Yerusalem ke Mekah, Quran menandakan bahwa kiblat itu sebenarnya tidak penting. Yang penting adalah "kesalehan dan berlomba-lomba di dalam kebajikan". Bahkan kepada kaum muslimin sendiri yang disebut sebagai kaum penengah dan sebaik-baik kaum, Quran tidak menjamin mereka sebagai kaum yang dikasihi Tuhan kecuali mereka memperoleh kekuasaan di dunia, menegakkan salat, berusaha mengentaskan kemiskinan, menyerukan kebajikan, dan mencegah kejahatan. Yang lebih menarik lagi, jika kaum muslimin berpaling, maka Tuhan akan menggantikan posisi mereka dengan kaum lainnya (47:38). (A F N Romadlon, 2018; M A M Kamal, 2019; Ridla, n.d.; U K Rambe, 2019) Dengan demikian, kaum muslimin pun tidak berhak mengklaim diri mereka sebagai "sebaik-baik umat", "umat penengah" dan "kaum istimewa" sebelum mereka dapat membuktikan kebaikan dan keistimewaan mereka kepada umat-umat lainnya.

Kupasan Quran Terhadap Ahlu Kitab

Salah satu fungsi Quran diturunkan adalah sebagai pembenar dan korektor terhadap kitab-kitab sebelumnya. Dalam menggapai doktrin inkarnasi dan trinitas,

sikap Quran berbeda-beda. Ada ayat-ayat Quran yang memandang trinitas sebagai "ekstremisme dalam keyakinan", dan ada pula ayat-ayat yang lebih keras lagi, seperti ayat-ayat yang mencela manusia-manusia penyembah berhala sebagai orang kafir. (Q.s. al-Nisa' (4):171, n.d.) Namun Quran juga berbicara dengan sikap yang penuh kasih mengenai Isa dan pengikutnya. (32.Q.S. al-Maidah (5): 82; 57:27, n.d.) Sikap lembut terhadap penganut Kristen semacam ini tentu sangat berbeda dengan sikapnya terhadap kaum yang lain.

Karena sikapnya yang demikian ini, ada ahli barat yang berpendapat bahwa Muhammad adalah sahabat Kristen dan hampir dapat dikatakan sebagai seorang Kristen. Hanya karena motif politiklah, Muhammad tidak mengakui Kristen secara terang-terangan. Menurut Rahman pendapat ini keliru, karena tidak dapat dibuktikan bahwa ayat-ayat yang semakin keras mengancam Kristen diturunkan belakangan. Justru ayat-ayat yang berbicara dengan penuh kasih terhadap orang-orang Kristen itu diturunkan jauh lebih belakangan pada periode Madinah, misalnya ayat 57:27.

Menurutnya, lebih mungkin adalah bahwa, Muhammad Saw menemukan pandangan-pandangan yang berbeda dari wakil-wakil Kristen yang berbeda atau bahwa seruan Quran itu ditujukan pada kelompok yang berbeda dalam waktu yang berbeda pula. Quran memang sering berbicara dengan sekte-sekte baik dalam agama Yahudi maupun Kristen, sehingga seorang pembaca Quran harus bersikap kritis, karena pernyataan Quran tidak dapat diberlakukan begitu saja terhadap seluruh pemeluk agama dalam pembicaraan itu. Dengan demikian menjadi jelas bahwa Quran tidak dapat menerima ide trinitas dan Yesus sebagai Tuhan. Namun di saat yang sama, Quran mengakui bahwa Yesus beserta pengikutnya mempunyai sifat pengasih dan rela mengorbankan diri sendiri.

Bahkan di kalangan kaum Kristen, kata Nurcholish yang seolah mendukung dan mensyarah pendapat Rahman, ada yang secara diam-diam mengakui kebenaran yang datang dari Nabi SAW. Ini misalnya diturunkan berkenaan dengan sikap sekelompok kaum Kristiani yang banyak memelihara hubungan baik dengan Nabi dan kaum muslimin, yang membuat mereka itu berbeda dengan kaum Yahudi dan Musyrik yang sangat membenci dan memusuhi Nabi dan kaum muslimin. (Damanik, 2005; Madjid, n.d.-a) Hal ini terekam dalam surat al-Ma'idah (5): 82 - 85 berikut ini:

Sungguh engkau (Muhammad) akan mendapat di antara manusia, kaum Yahudi dan orang-orang yang melakukan Syirik sebagai yang paling keras permusuhan mereka kepada kaum beriman. Dan sungguh engkau akan mendapati bahwa sedekat-dekat mereka dalam rasa kasih sayangnya kepada kaum beriman ialah mereka yang menyalakan, "Kami adalah orang-orang Kristen". Demikian itu karena di antara mereka ada pendeta-pendeta dan paderi-paderi, dan mereka itu tidak sombong. Dan apabila mereka mendengar apa yang diturunkan kepada rasul, engkau akan melihat mata mereka berkata, "Ya Tuhan kami, kami telah percaya maka catatlah kami bersama mereka yang bersaksi. Mengapalah kami tidak beriman kepada Allah dan kepada kebenaran yang telah datang, dan kami berharap Tuhan kami akan memasukkan kami beserta orang-orang

yang baik". Maka Allah pun memberi mereka pahala atas ucapan mereka itu, berupa surga-surga yang sungai-sungai mengalir di bawahnya. Mereka kekal abadi di sana. Itulah balasan orang-orang yang baik.(Q.S. al-Maidah (5): 82; 57:27, n.d.)

Dengan demikian, tidak semua kaum ahlu kitab itu sama dalam penentangannya terhadap nabi dan kaum muslimin. Karena itu perlu dibedakan antara yang menentang dan yang simpatik. Dalam hal ini, Quran juga menyebutkan adanya segolongan yang rajin mempelajari ayat-ayat Allah di tengah malam sambil terus beribadah, dengan beriman kepada Allah dan hari kemudian, serta melakukan amal makruf nahi munkar dan bergegas dalam kebaikan.(surat Ali Imran (3): 113-115, n.d.)

Sejak awal perkembangan Islam, kata Rahman, ketika Nabi Muhammad tampil di kalangan masyarakat Mekah terdapat beberapa orang Yahudi dan Kristen yang mempunyai harapan mesianisme dan mendukung perjuangan nabi. Mengenai hal ini banyak bukti-bukti yang mendukungnya. Mereka tidak mau lagi menerima agama Yahudi dan Kristen. Mereka menghendaki agama tersendiri sehingga dapat memperoleh petunjuk yang lebih baik. Setelah Muhammad tampil, Quran berulang kali menyebutkan kelompok yang simpatik dengan ajaran Muhammad ini. Tentang hal ini, Quran berkata, "Kami telah memberikan kitab kepada mereka (Taurat dan Injil), sedang ia mempercayai Quran. Ayat-ayat semacam inilah yang menunjukkan bahwa di kalangan Yahudi dan Kristen terdapat harapan mesianisme dan mendukung Nabi dalam melaksanakan misi dan ajarannya. Namun, terdapat juga kelompok ahlu kitab yang tidak mendukung dan bahkan memusuhi misi nabi dan kaum muslimin, sehingga di akhir periode Mekah, Quran dengan tegas membedakan antara orang Yahudi ini dengan orang Yahudi lainnya yang mengingkari Quran dan Quran dinyatakan sebagai sekte-sekte (*ahzab*).

Karena Muhammad melihat bahwa ahlu kitab telah terpecah belah berada dalam kesesatan serta menolak kenabiannya, maka Quran menjulukinya sebagai seorang ahli hanif dan agamanya disebut dengan "agama yang lurus", sedangkan paganisme dan sektarianisme dalam ahlu kitab dianggap sebagai penyimpangan-penyimpangan. Dengan arti inilah, maka ahli-ahlu kitab bukanlah manusia-manusia hanif. Karena monoteisme yang diserukan kepada kaum Yahudi dan Kristen ini, Quran mengajak ahlu kitab supaya melaksanakan program yang sama (*kalimah sawa*), tidak menyembah selain Allah dan mempersekutukan-Nya.(Q.S. Ali Imran (3): 64., n.d.)

Jika berbagai penyimpangan dari monoteisme murni dalam berbagai sekte dari ahlu kitab ini dikaitkan dengan ajakan Quran kepada ahlu kitab untuk melakukan *kalimah sawa'* dan dengan surat al-Baqarah (2): 62 yang berisi jaminan akan keselamatan mereka asalkan mereka beriman kepada Allah, hari akhir dan berbuat kebajikan, maka akan memberikan pengertian bahwa secara keseluruhan ahlu kitab memang telah menyimpang dari ajaran monoteisme ini. Namun perlu diketahui bahwa walaupun telah terjadi penyimpangan dalam sekte-sekte ahlu kitab, hal ini tidak berarti bahwa tidak ada dari kaum ahlu kitab yang akan selamat, karena seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, di antara mereka ada orang-orang yang beriman kepada Allah,

hari akhir, dan berbuat kebajikan. Bahkan sebagian dari mereka juga mengakui kenabian Muhammad dan Quran sebagai kitab suci. Dengan demikian, perlu digarisbawahi bahwa ahlu kitab yang mendapat jaminan keselamatan adalah ahlu kitab yang memenuhi syarat-syarat tertentu sebagaimana telah digariskan oleh Quran.

Penafsiran Rahman terhadap ayat-ayat ahlu kitab adalah sebuah penafsiran inklusif yang mencoba memberikan angin segar terhadap kalangan ahlu kitab karena selama ini para pakar tafsir dengan berbagai teori dan argumen mereka seolah telah menutup kemungkinan keselamatan bagi ahlu kitab. Apalagi Rahman secara tegas menyatakan bahwa ahlu kitab akan mendapat jaminan keselamatan asalkan mereka memenuhi persyaratan tertentu, yang juga merupakan persyaratan tertentu, yang juga merupakan persyaratan bagi orang-orang Islam. Ini artinya Rahman sungguh-sungguh mengapresiasi tradisi dan agama lain sama seperti ia mengapresiasi agamanya sendiri serta memandang kebenaran agama pada dataran relatif sehingga dalam setiap agama terkandung kemungkinan adanya kebenaran.

Kalau Quran sendiri menolak klaim eksklusif dari kaum Yahudi dan Kristen, maka umat Islam juga tidak berhak mengklaim hanya diri merekalah yang akan mendapatkan keselamatan. Jika umat Islam mengklaim hanya mereka saja yang berhak mendapatkan keselamatan, maka tentu tidak ada bedanya dengan sikap eksklusif ahlu kitab yang hanya mengakui kebenaran agamanya sendiri dan menolak kebenaran agama yang datang kemudian, yakni Islam. Ini merupakan implikasi dari ayat-ayat Quran yang menganggap agama dan kenabian adalah satu dan bersumber dari Yang Tunggal. Oleh karena itu, setiap pemeluk harus mengakui setiap agama dan seluruh nabi sebagai sumber dari kebenaran ilahi tanpa membeda-bedakannya, (Q.S. Ali `Imron (3): 84. 41), n.d.) karena, seperti dikatakan Rahman, mengingkari seorang nabi, apakah itu Musa, Isa, atau Muhammad, berarti mengingkari seluruh kenabian.

Penafsiran semacam ini, terlepas dari banyaknya kalangan yang tidak menyetujuinya karena berbeda dan bahkan bertentangan dengan penafsiran para pakar tafsir klasik, mutlak diperlukan di zaman yang menghendaki para penganut agama untuk tidak hanya melakukan dialog antar agama agar dapat dicapai suatu titik temu sehingga dapat hidup berdampingan secara damai dengan agama lain, tetapi juga harus mampu melakukan transformasi diri dengan sikap terbuka untuk belajar dan menggali kearifan agama dan tradisi lain (Shihab, n.d.-b).

Geofrey Parrinder menyatakan bahwa sikap tidak dihargainya Yesus dan Injil sebagiannya dipengaruhi oleh penafsiran-penafsiran belakangan, sehingga menimbulkan kontroversi berkepanjangan yang membuat agama kita lebih tampak sebagai lawan daripada kawan. Sikap-sikap permusuhan dan saling salah paham ini sudah saatnya ditinggalkan karena kita hidup sebagai tetangga dalam dunia yang satu. Kalau begitu, maka perlu dikembangkan sebuah model penafsiran Quran yang mampu berempati dan memiliki apresiasi terhadap keimanan yang lain.³⁹ Penafsiran model inilah tampaknya yang dikehendaki oleh Rahman.

Memang penafsiran Rahman mensyaratkan sikap terbuka, kritis dan empati terhadap agama lain selain “agama kita”. Dan itulah suatu sikap ilmiah yang perlu dikembangkan terus menerus. Tanpa sikap seperti ini mustahil kita dapat hidup berdampingan secara damai dengan para pemeluk agama lain dan mau belajar dari agama lain. Atau mungkin kita malah menindas para pemeluk agama lain demi dan atas nama “membela agama kita”. Sikap mempertahankan agama dengan cara menindas dan mengorbankan pemeluk agama lain ini bagaimanapun masih terjadi di berbagai belahan dunia hingga saat sekarang ini. Kalau demikian, pertanyaan yang muncul adalah apakah Islam, sebuah agama yang secara kebahasaan berarti perdamaian mengajarkan dan mendukung penindasan dan kekerasan terhadap agama lain? Tentu tidak!

Hanya saja mengikuti penafsiran Rahman yang lebih menekankan esensi dan substansi ajaran Islam, orang pun mungkin bertanya, "Untuk mendapatkan jaminan keselamatan, apakah seorang dari kalangan ahli kitab cukup masuk Islam secara substansial saja dan meninggalkan formalitas agama? Kalau masuk Islam itu tidak perlu formalitas dan hanya cukup yang substansial saja, bagaimana dengan konsep dakwah? Apakah kita masih perlu mengajak orang lain untuk memeluk agama kita?" Semua ini akan kembali pada asumsi dasar Rahman memandang Islam dari bentuk formalnya atau dari sudut esensial-substansial. Tampaknya Rahman cenderung pada sudut pandang yang terakhir ini sehingga ia sering kali kurang respek terhadap bentuk-bentuk formal, seperti dalam kasus kiblat. (Mahdi, 2012)

Kritik kedua yang dapat diajukan adalah apakah jaminan keselamatan bagi ahli kitab itu hanya untuk sebagian kecil dari sekte-sekte ahli kitab yang masih berpegang teguh pada tradisi Ibrahimiyah atau untuk seluruh ahli kitab. Dalam persoalan ini Rahman tidak mengatakannya dengan tegas. Padahal pujian Quran hanya tertuju pada sebagian kecil saja. Hal ini dibuktikan dengan beberapa redaksi Quran yang menggunakan kata *ahl al-kitab* (sebagian dari ahli kitab) dan redaksi-redaksi lain yang senada. (M A Hs, 2019) Kalau demikian halnya, maka jaminan keselamatan itu tidak dapat dipukul rata. Selain itu, ayat yang mengandung jaminan akan keselamatan ahli kitab diletakkan dalam konteks pengecualian (*istisna'*). Namun orang-orang yang beriman juga masuk dalam konteks pengecualian dan dengan demikian berarti bahwa yang mendapatkan keselamatan di antara mereka juga hanya sebagian kecil saja.

Kritik ketiga juga dapat diajukan terhadap pernyataan Rahman, walaupun hanya secara sepintas, bahwa ahli kitab tidak hanya terbatas pada kaum Yahudi dan Kristen, karena menurut Rahman berdasarkan ayat Quran, di setiap kaum pasti ada pembawa berita." Mendengar pandangan semacam ini seorang muslim dapat bertanya, apakah dengan demikian seluruh pemeluk agama selain Islam termasuk dalam kategori ahli kitab? Dengan kata lain, seluruh agama selain Islam adalah termasuk ahli kitab. Kiranya untuk mendukung klaim ini masih diperlukan kajian dan penelitian yang lebih jauh lagi.

D. KESIMPULAN

Pembacaan terhadap penafsiran terkait ahlu kitab mengarah kepada suatu kesimpulan bahwa petunjuk dan keselamatan itu semata kewenangan dan milik Tuhan, bukan monopoli agama dan kaum tertentu. Semua agama, tidak memiliki hak klaim bahwa hanya agama dan golongan mereka saja diberikan petunjuk dan mendapatkan hak jamin atas keselamatan. Petunjuk Tuhan tidak membatasi dirinya kepada wilayah, kaum, dan agama tertentu. Petunjuk Tuhan itu bersifat universal, sebab pernyataan dari Tuhan telah menegaskan bahwa semua kaum akan diturunkan seorang pembawa peringatan. Sifat universalitas itu bermakna bahwa keselamatan tidak dimonopoli oleh agama tertentu. Agama dan kenabian bersumber dari satu, yaitu 'ibu bagi semua kitab-kitab.' Ini yang menjadi agama itu identik dan tidak harus dibeda-bedakan. Agama apa saja, asalnya dari Tuhan. Yang paling substansial dilakukan adalah melakukan kebaikan di alam semesta. Islam, sebagai bentuk evolusi agama yang terakhir, juga memberikan catatan kritis terhadap ahlu kitab, dalam hal ini Kristen dan Yahudi. Fungsi korektor inilah yang dapat menyempurnakan agama-agama sebelumnya. Secara implisit, diketahui bahwa Fazlur Rahman, memiliki keyakinan bahwa Islam merupakan agama paling benar di tengah Kristen dan Yahudi, kendati begitu ia tetap memberikan apresiasi tinggi kepada kedua agama tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- A F N Romadlon. (2018). Penafsiran Tentang Ahl Al-Kitab Dalam Tafsir Al-Azhar. *Al Karima: Jurnal Studi Ilmu Al Quran*.
- A R Ananda and M Masruchin. (2021). Transformasi Perkembangan Tafsir: Model Tafsir Hadis Modern Fazlur Rahman Sebagai Kritik Terhadap Model Tafsir Sebelumnya. *Al-Dzikra*.
- A Royhatudin. (2021). Islam Moderat Dan Kontekstualisasinya (Tinjauan Filosofis Pemikiran Fazlur Rahman). *Proceeding IAIN Batusangkar*.
- Abd Aziz. (2021). Refresentasi Semiotika Al-Quran. *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Keislaman*, 5(1), 58–67.
- Abd Aziz and Yuan Martina Dinata. (2019). Bahasa Arab Modern Dan Kontemporer; Kontinuitas Dan Perubahan. *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Keislaman*, 3(2).
- Akrom. (n.d.). *Al-Qurtubi Dan Qira'at Mutawatirah (Telaah Manhaj, Masadri, Dan Taujih Al-Qira'at Ayat-Ayat Hukum Dalam Tafsir Al-Jami' Li Ahkam Al-Quran*.
- Al-Qurtubi. (1993). *Al-Jami'li Ahkam Al-Quran* (Vol. 1). Dar al Kutub al-'Ilmiah.
- Al-Razi. (1992). *Tafsir Al-Rāzi* (Vol. 2). Dar al-Fikr.
- Alwi Shihab. (1997). *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Mizan.
- Amal. (n.d.-a). *ii. Amal, Islam Dan Tantangan Modernitas Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*.
- Amal. (n.d.-b). *Islam Dan Tantangan Modernitas Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*.
- D. Martina Sari. (2021). *Neomodernisme Dalam Pandangan Fazlur Rahman*.
- D R Amalia and W Pratiwi. (2021). Hermeneutika Perspektif Gadamer Dan Fazlur Rahman. *Al-Fathin*.
- Damanik. (2005). *Agama Dan Nilai Spiritualitas." Philip Khuri Hitti, History of the Arabs: Rujukan Induk Dan Paling Otoritatif Tentang Sejarah Peradaban Islam*. Serambi.
- Fazlur Rahman. (n.d.). *Tema Pokok Al-Quran*.
- Fazlur Rahman. (1983). *Pokok Al-Quran, terj. Anas Mahyuddin*. Pustaka.
- Fazlur Rahman. (1987). *Metode Dan Alternatif Neomodernisme Islam*. Mizan.
- Fazlur Rahman. (1995). *Islam Dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*. Bandung: Pustaka.
- Fazlur Rahman, I. A. M. (1984). *Islam / Fazlur Rahman; penerjemah: Ahsin Muhammad* (1st ed.). Bandung Pustaka.
- H Burhanuddin. (2018). Konsep Pendidikan Nilai Humanis Dalam Al-Qur'an. *Al Ulya: Jurnal Pendidikan Islam*.

- Hajriana Hajriana. (2018). Relevansi Pemikiran Mohammed Arkoun Dalam Pendidikan Islam Di Indonesia. *Syamil: Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education)*, 6(1).
- Ibnu Katsir. (1991). *Tafsir Al-Quran Al-Adhim* (Vol. 1). Maktabah al-Nur al-Ilmiyyah.
- Izza. (n.d.). *Doble Movement: Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman*.
- K Rahman. (n.d.). *Studi Komparatif Tafsiri Taqdir Menurut Fakhruddin Al-Razi Dan Ibnu Kasir*.
- L Ainiyatul. (2021). *Integrasi Hermeneutika Muhammad Syahrur Dan Hermeneutika Fazlur Rahman Sebagai Metode Tafsir Kontemporer*.
- LPMIAI Al-Qolam. (2020). Metodologi Tafsir Kontemporer Dalam Buku Major Themes of the Quran Karya Fazlur Rahman. *Jurnal Pusaka*.
- M A A Ghozali. (2021). Moralitas Qur'ani Perspektif Fazlur Rahman. *Islamic Studies in The Digital Era*.
- M A Adabi. (2020). Studi Tafsir Nusantara: Analisis Metode Tafsir Alternatif Moqsith Ghozali. *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir di Nusantara*.
- M A Hs. (2019). Mewujudkan Perdamaian Di Era Media Versi KH. Maimun Zubair. *Madinah: Jurnal Studi Islam*.
- M A M Kamal. (2019). Pengembangan Studi Ulumul Qur'an. *Ta'dib (Jurnal Ilmiah Pendidikan Dan Peradaban Islam)*.
- M A Sifa and M Aziz. (2018). Telaah Kritis Pemikiran Hermeneutika 'Double Movement' Fazlur Rahman (1919-1988). *Al Hikmah: Jurnal Studi Keislaman*.
- M Amrullah. (2021). *Mental Orang Munafik Dalam Al-Qur'an: Studi Penafsiran At-Tabari Dan Fakhruddin Ar-Razi Terhadap QS. Al-Baqarah Ayat 11-12*.
- M F Azka. (n.d.). *Filsafat Bahasa Dan Penafsiran Al Qur'an Studi Analisis Proyeksi Al Qur'an Tentang Filsafat Bahasa Dalam Tafsir Imam Fakhr Al Din Al Razi*.
- M Fazlurrahman. (2018). Modernisasi Pendidikan Islam: Gagasan Alternatif Fazlur Rahman. *TA'LIM: Jurnal Studi Pendidikan Islam*.
- Madjid. (n.d.-a). *Islam Agama Peradaban*. 76.
- Madjid. (n.d.-b). *Islam Agama Peradaban*.
- Mahdi. (2012). Urgensi Akhlak Tasawuf Dalam Kehidupan Masyarakat Modern. *Jurnal Edueksos*, 1, 149-163.
- Mahmoud Ayoub. (1984). *The Quran and Its Interpreters* (Vol. 1). State University of New York Press.
- N Damanik. (2020). Agama Dan Nilai Spiritualitas. *Al-Hikmah: Jurnal Theosofi Dan Peradaban Islam*.
- N R Y Wijaya and A Rudi. (2021). Perihal Pewahyuan Kepada Para Nabi Dan Para Rasul Menurut Fazlur Rahman. *Jurnal Kariman*.
- Nurcholish Madjid. (1995). *Islam Agama Peradaban*. Paramadina.
- Rahman. (n.d.). *Islam Dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*.

Ridla. (n.d.). *Tafsir Al-Manar*.

Rosyida. (2021). Kritik Interpretasi Otoritatif: Studi Hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl. *Syariat: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Hukum*.

S S Posangi. (2018). Islam Dan Indonesia Modern Dalam Perspektif Teologi Inklusif Nurcholis Madjid. *Farabi*.

Shihab. (n.d.-a). *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*.

Shihab. (n.d.-b). *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Vol. 84).

Tamara Sonn. (1995). "Fazlur Rahman," in *The Oxford Eyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito (p. 408). Oxford University Press.

Taufik Adnan Amal. (1996). *Islam Dan Tantangan Modernitas Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Mizan.

U K Rambe. (2019). Pemikiran Amin Abdullah. *Al-Hikmah: Jurnal Theosofi Dan Peradaban Islam*.

V Izza. (2021). Doble Movement: Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman. *Jurnal Keislaman*, 4(2), 127-143.

W Dozan. (2019). Hermeneutika Sebagai Metode Penafsiran Al-Qur'an (Melacak Teori Hermeneutika Fazlurrahman). *El-Hikam*.

Wely Dozan. (2020). Integrasi Pendekatan Hermeneutika dan Sejarah sebagai Pengembangan Studi Penafsiran al-Qur'an di Era Kontemporer. *Tazkir: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial Dan Keislaman*, 6(2).

Z Zulyadain. (2018). Metodologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparasi Atas Pemikiran Fazlur Rahman Dan Muhammad Syahrur). *El-'Umdah*.