

BENIH PLURALISME DI INDONESIA

**KRITIK TERHADAP PEMIKIRAN
TEOLOGI AGAMA-AGAMA NURCHOLISH MADJID**

MUHAMAD AFIF BAHAF, MA



BENIH PLURALISME AGAMA DI INDONESIA

Kritik Terhadap Pemikiran Teologi Agama-agama Nurcholish Madjid

Penyusun:

MUHAMAD AFIF BAHAF, MA.

Desain Sampul:

MA-eye Press

Penerbit:

MA-eye Press

Perpustakaan Nasional : Katalog dalam terbitan (KDT)

Cetakan 1– Serang: **MA-eye** Press, 2008

ISBN 978-979-17243-2-6

KATA PENGANTAR

Di dalam limpahan rahmat dan karunia-Nya, puji dan syukur hanya untuk Tuhan Yang Maha Rahman dan Rahim yang tiada terbatas karunia-Nya, yang memungkinkan makhluk-Nya tetap berada pada kesadaran dan rasa syukur atas limpahan rahmat dan karunia-Nya. Karena taufik dan hidayah-Nya, Penulis terdorong untuk menuangkan pengetahuan yang setitik dalam lautan ilmu Allah yang terbentang di dalam makro kosmos dan mikro kosmos, dalam rangkaian kata dan untaian kalimat hingga rampung dalam bentuk buku yang sederhana seperti yang ada di hadapan pembaca ini. Shalawat serta salam terlimpah kepada penerima Kitab Kebenaran, Rasulullah saw, manusia pilihan yang telah menghabiskan seluruh hidupnya untuk membuka tabir yang menghalangi hamba dari Penciptanya, Allah swt, dengan penjelasan-penjelasan ilmu dan teladan sikap dan prilakunya yang dibimbing oleh wahyu.

Penyusunan buku ini, yang semula merupakan tugas akhir dalam merampungkan program magister di Program Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan sedikit perubahan dan perbaikan, dimaksudkan untuk merespon perkembangan yang terdapat di tengah-tengan masyarakat, terutama yang berhubungan dengan masalah bagaimana seharusnya sikap seorang Muslim dalam berhubungan dan bergaul dengan umat lain, karena akhir-akhir ini ada perkembangan trend pandangan dan sikap yang terlalu ekstrim, yaitu pandangan dan sikap yang terlalu menutup diri hingga tidak mampu melihat hal-hal baik yang ada pada umat lain di satu pihak, di lain pihak pandangan dan sikap yang terlalu membuka diri sehingga mengabaikan kebenaran yang terang yang ada pada dirinya. Dua bentuk pandangan yang dapat mengaburkan semangat dan inti ajaran Islam yang terkandung di dalam al-Qur'an dan sunnah Rasulullah saw.

Selain itu dari tulisan yang sederhana ini, penulis berharap dapat memberikan alternatif kepada kaum Muslimin, sehingga pada saat berhubungan dan bergaul dengan umat lain, kaum Muslim tetap dapat bersikap positif tanpa harus mengabaikan kebenaran-kebenaran yang sudah diyakini yang bersifat final dan mutlak. Tapi, walaupun dengan sikap tetap memandang diri sebagai yang benar, kaum Muslim tidak harus terjerumus untuk bersikap dan bertindak negatif terhadap umat lain. Kalaulah harapan-harapan ini terlalu besar untuk direalisasikan oleh buku yang kecil dan sederhana ini, penulis berharap, paling tidak tulisan ini dapat melengkapi dan memperbanyak khazanah ilmu pengetahuan keislaman, serta dapat meramalkan diskursus wacana hubungan agama-agama yang sedang mendapat perhatian luas dari masyarakat, terutama dari kalangan sarjana dan ulama.

Akhirnya, Penulis sampaikan terima kasih kepada; dosen pembimbing, Prof. Dr. Kautsar Azhari Noer, MA dan Dr. Zaenun Kamal, MA, yang mulia Prof. K.H. A. Wahab Afif, M.A dan Prof. H. M.A. Tihami, M.A, M.M, yang tiada pernah bosan menuntun dan mengarahkan penulis dari semenjak memasuki kuliah

S.1 sampai saat ini. Dan penulis sampaikan juga terima kasih kepada rekan sejawat serta pimpinan dimana penulis bertugas, atas motivasi, dukungan dan pengertiannya, dan secara khusus penulis ingin menyampaikan terima kasih yang tulus dan tak terhingga kepada kedua orang tua, K.H. Bahrudin Afif dan Hj. Muhyaroh, yang dengan ketulusan dan kejujurannya telah dan akan terus sampai akhir hayatnya mendidik serta menanamkan pada diri penulis untuk senantiasa secara ikhlas dan jujur berpegang dan memperjuangkan kebenaran kapan dan dimanapun. Dan tidak lupa Penulis sampaikan terima kasih kepada istri tercinta yang telah mencurahkan perhatian dan pengabdianya sehingga penulis merasa lebih ringan dan mudah dalam menyelesaikan tugas dan kewajiban, serta kepada kakanda dan adinda semuanya yang selalu memahami dan memaklumi semua aktivitas yang dijalankan penulis dalam kesehariannya.

Kepada pihak yang telah disebutkan di atas atau pihak-pihak yang tidak disebutkan, Penulis dengan penuh kerendahan dan ketulusan hati hanya mampu mendoakan dan berharap semoga Allah swt dapat memberikan balasan yang berlipat, dan untuk buku ini penulis berharap dapat memberikan manfaat baik kepada diri penulis khususnya, dan kaum Muslimin umumnya. Dan di akhir pengantar ini, dari lubuk hati penulis yang paling dalam, berharap kepada semua pihak agar dapat menyampaikan saran serta kritik konstruktif dalam upaya perbaikan dan penyempurnaan buku ini, dan atas kekurangan serta kekeliruan yang ditemukan dalam buku ini, penulis mohon dibukakan pintu maaf yang seluas-luasnya.

Serang, Desember 2007
Penulis,

Muhamad Afif Bahaf, MA.

DAFTAR ISI

	Halaman
KATA PENGANTAR.....	i
DAFTAR ISI	iii
BAB I PENDAHULUAN	1
BAB II NURCHOLISH MADJID: KARAKTER PEMIKIRAN DAN KARYA-KARYANYA	6
A. Riwayat Hidup	6
1. Latar Belakang Sosial.....	6
2. Latar Belakang Intelektual	10
B. Karakteristik Pemikiran Keislaman Nurcholish Madjid.....	12
1. Karakteristik Keindonesiaan.....	12
2. Karakteristik Kemodernan	16
C. Karya-karya Nurcholish Madjid	19
BAB III TIPOLOGI SIKAP DALAM TEOLOGI AGAMA-AGAMA	23
1. Eklusivisme.....	23
2. Inklusivisme.....	25
3. Pluralisme	28
BAB IV PEMIKIRAN TEOLOGI AGAMA-AGAMA NURCHOLISH MADJID.....	31
A. Wahyu dan Para Nabi : Kontinuitas, Universalitas dan Unitas.....	31
B. Islam: Antara Pesan Universal Agama dan Nama Formal Agama.....	45
C. Ahl al-Kitab: Cakupan serta Implikasi Sosial dan Teologis.....	51
D. Titik Temu Agama.....	65
E. Iman.....	71
F. Kufr.....	73
G. Syirk.....	74

BAB V	ANALISA KRITIS TERHADAP PEMIKIRAN TEOLOGI AGAMA-AGAMA NURCHOLISH MADJID.....	76
	A. Validitas dan Posisi Pemikiran Nurcholish Madjid dalam al-Qur'an	76
	B. Relevansi Pemikiran Nurcholish Madjid Dengan Kondisi Indonesia	95
BAB VI	PENUTUP.....	102
	A. Kesimpulan	102
	B. Rekomendasi	104
DAFTAR PUSTAKA.....		105

BAB I PENDAHULUAN

Kalaulah ada cendekiawan Muslim Indonesia yang pemikiran pembaharuannya selama tiga dasawarsa ini begitu eksis dan banyak mempengaruhi perkembangan wacana keislaman, keindonesiaan dan kemoderenan di Indonesia, bahkan dalam tingkat tertentu begitu hegemonik, secara jujur sulit kiranya untuk tidak menyebut nama Nurcholish Madjid. Selain Nurcholish ada beberapa nama lain seperti Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Abdurrahman Wahid, M. Dawam Raharjo, Adi Sasono, Kuntowijoyo, M. Amin Rais, Ahmad Syafi'i Ma'arif, Jalaluddin Rahmat, A.M. Saefuddin, dan Endang Saefuddin Anshari¹, atau mungkin masih banyak nama lain yang tidak atau kurang dikenal namanya karena sepi dari pemberitaan, tetapi pemikiran Nurcholish lebih menonjol-alih-alih menggunakan istilah unggul- dan lebih populer dibanding dengan lainnya, terutama isu inklusivisme dan atau pluralisme agama dalam teologi agama-agamanya yang saat ini sedang menjadi bahan pembicaraan dan perdebatan.

Kemenonjolan dan kepopuleran pemikiran Nurcholish, tentu bukan hanya suatu kebetulan sejarah, atau disebabkan faktor eksternal lainnya, sekalipun hal itu tidak dapat dipungkiri memang berperan dalam membesarkan nama Nurcholish,

¹ Berdasarkan corak pemikirannya, mereka secara berbeda dipetakan ke dalam beberapa tipologi pemikiran. Fachri Ali dan Bahctiar Efendi dalam buku *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, memetakan pemikiran mereka pada *neo-modernisme*, Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid, *sosialisme-demokrasi*, Adi Sasono, M. Dawam Rahardjo dan Kuntowijoyo, *internasionalisme atau universalisme Islam*, M. Amin Rais, Endang Saefuddin Anshori, A.M. Saefuddin, dan Jalauddin Rahmat, *modernisme*, Ahmad Syafi'i Ma'arif, Djohan Efendi dan Ahmad Wahib (Fachri Ali dan Bahtiar Efendi, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, cet. 3, (Mizan: Bandung, 1992), h. 170-174). Sedangkan Greg Barton memasukkan Djohan Efendi dan Ahmad Wahib ke dalam tipe neo-modernisme bersama-sama Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid (lihat Disertasinya, *The Emergence of Neo-Modernisme: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia* (selanjutnya disebut *The Emergence of Neo-Modnrism*) yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Nanang Tahqiq dengan Judul *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrrhman Wahid*, cet. 1 (Paramadina kerjasama dengan Pustaka Antara, Yayasan Adikarya dan The Ford Foundation : Jakarta, 1999) dan artikelnya, 'Neo-Modernisme: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamaic Thought in Indonesia' (selanjutnya disebut "Neo-Modernisme") dalam *Studia Islamika* Vol. 2, No. 3, 1993). Kesimpulan Greg Barton ini oleh Azyumardi Azra dipertanyakan keakurasiannya. Menurutnyanya bila neo-modernisme didasarkan pada pemaduan antara keilmuan Islam klasik dengan metode analisis Barat, maka Djohan Efendi dan Ahmad Wahib tidak dapat dimasukkan ke dalam neo-modernisme, karena Djohan Efendi dan Ahmad Wahib tidak memiliki akar-akar tradisi Islam klasik. Bahkan lebih dari itu, bagi Azyumardi Azra, Nurcholish sendiri, tidak lagi tepat dimasukkan ke dalam Neo-Modernisme, bila melihat pergeseran pikiran-pikirannya sepulang dari Chicago, tapi lebih tepat disebut neo-Tradisionalis (Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta, dan Tantangan* (selanjutnya disebut *Menuju Masyarakat Madani*), cet. 1 (PT. Rosdakarya: Bandung, 1999), h. 155-157)

tapi lebih dari itu sesungguhnya lebih dikarenakan oleh faktor intrinsik yang ada pada pribadi dan gagasan atau pemikiran Nurcholish sendiri². Misalnya faktor konsistensi³ dan kontinuitas pemikirannya, bila diperhatikan, pemikiran-pemikiran Nurcholish tetap konsisten mengusung inklusivisme atau pluralisme dari pertama kali melontarkan gagasannya pada tahun 70-an sampai dengan sekarang. Apabila ada perbedaan hanya pada tingkat tema saja, sedangkan substansinya sama. Misalnya gagasan sekulerisasinya yang berujung pada tesis “*Islam, yes, partai Islam, no*”⁴ sesungguhnya sebuah upaya Nurcholish membangun inklusivisme atau pluralisme dalam bidang politik, dan gagasan inklusivisme atau pluralismenya ini tidak berubah hingga sekarang, walaupun ada perubahan hanya bergeser temanya saja yakni pluralisme agama. Selain itu argumentasinya, dibangun secara teratur dan sistematis, dan yang paling menonjol adalah kemampuannya menggunakan dan mengelaborasi ayat-ayat al-Qur’an dalam menopang argumentasinya⁵ yang dipadukan dengan disiplin keilmuan Islam klasik dan keilmuan modern, sehingga sulit untuk tidak mengakui kekuatan argumentasinya secara teologis.

² Kamal Hassan menyaksikan Nurcholish sebagai pemuda Islam didikan perguruan tinggi Islam merupakan pribadi yang menakjubkan karena keluasaan bacaannya-Nurcholish menguasai tiga bahasa asing, bahasa Arab, bahasa Inggris dan bahasa Perancis-, bakat intelektual dan serta pengetahuannya yang tidak sedikit (Kamal Hasan, *Muslim Intellectual Responses to “New Order” Modernization in Indonesia* (selanjutnya disebut Muslim Intellectual Responses), diterjemahkan oleh Ahmadi Thaha dengan judul *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim* (Lingkaran Studi Islam (LSI): Jakarta, 1987), h.124). Penilaian yang senada juga diberikan oleh M. Syafi’i Anwar yang mengatakan “sebagai sarjana yang dididik dalam tradisi pesantren dan perguruan tinggi (IAIN), ia (Nurcholish) menguasai khazanah ilmu-ilmu keislaman dan pengetahuan umum baik dari sumber-sumber klasik maupun kontemporer dari kepustakaan asing (Arab maupun Barat) (M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, cet. 1 (Paramadina: Jakarta, 1995), h. 42).

³ Adanya beberapa kalangan yang menilai pemikiran Nurcholish tidak konsisten, menurut Greg Barton disebabkan ketidakintensn dan ketelitian dalam mengkaji tulisan-tulisan Nurcholish. Sebab lanjutnya pemikiran Nurcholish pra dan pasca tahun 1970 tetap konsisten mengusung anti sekulerisme (Greg Barton, *The Emergence of Neo-Modernism*, h. 81 dan 82). Dengan nada yang sama Dawam Rahardjo menilai pemikiran Nurcholish dari tahun 1968 hingga sekarang tetap konsisten dengan pandangan “monotheisme radikal”-nya (M. Dawam Rahardjo, “Islam dan Modernisasi: Catatan atas Paham Sekulerisasi Nurcholish Madjid” (selanjutnya disebut “Islam dan Modernisasi”), pengantar dalam Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet. 5 (Mizan: Bandung, 1993), h. 22)

⁴ Pada saat menyatakan “kita memang bisa bicara “tentang generasi muda Islam yang sadar akan dirinya, dan semakin menampakkan peranannya”, sehingga “kita dapat mempercayai dan menaruh harapan kepada masa depan Islam”, B.J. Boland secara implisit memandang gagasan sekulerisasi Nurcholish ini merupakan angin segar yang dapat mewujudkan kehidupan berbangsa dan bernegara secara lebih terbuka (B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, diterjemahkan oleh Safoedin Bahar dengan Judul *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1972*, cet. 1 (PT Grafitti Pers: Jakarta, 1985), h. 234).

⁵ Sepengetahuan penulis Nurcholish Madjid tidak pernah tidak mengutip ayat al-Qur’an dalam menyusun argumentasinya dalam tulisan-tulisannya, terutama sepulangnya dari Amerika setelah menamatkan program doktoralnya.

Dengan kelebihan dan kekuatan yang terdapat pada pemikirannya yang dibumbui dengan kekontroversialannya tidaklah mengherankan bila gagasan Nurcholish mendapat tanggapan secara luas, baik itu dalam bentuk dukungan maupun dalam bentuk penentangan, tetapi yang pasti pemikirannya telah mewarnai dan mendominasi, setidaknya pada wacana keislaman di Indonesia, sehingga menempatkannya sebagai “*pioneer dan pentolan pembaharu*” pemikiran Islam di masa orde baru⁶. Dan dapat dikatakan bahwa beliaulah yang memberikan landasan bagi gagasan pluralisme agama yang berkembang di Indonesia dewasa ini. Atau dengan kata lain pemikirannya tentang teologi agama-agama menjadi embrio atau benih gagasan pluralisme agama di Indonesia yang menimbulkan polemik di tengah-tengah masyarakat.

Dari semenjak awal dilontarkannya, gagasan-gagasan Nurcholish telah menimbulkan polemik dan perbedaan pandangan baik yang pro maupun yang kontra di tengah-tengah masyarakat. Bila dilihat dari perkembangannya, sifat dan bentuk dukungan atau penentangan nampak mengarah pada ujung yang ekstrim, yang menjurus pada sikap yang kontraproduktif, hal ini yang sempat dikhawatiri oleh Masdar F. Mas’udi, sehingga dia mengingatkan bahwa jika hal itu sampai terjadi, dan dialog konstruktifpun putus, maka masing-masing akan kehilangan kekayaan yang sangat berharga. Yang pertama, dengan kelapangan dadanya dan prasangka baik (*husn al-zhan*) terhadap semua, bisa kehilangan sikap kritisnya. Sebaliknya yang kedua, dengan kecurigaan dan buruk sangka (*su’ al-zhan*) terhadap semua bisa kehilangan sikap positifnya⁷. Tetapi diakui bahwa di pihak penentang Nurcholish lebih emosioanal dalam merespons pemikiran Nurcholish sehingga bersikap dan bertindak secara berlebihan, menghujat, memfitnah, bahkan sampai mengecap kafir, terhadap Nurcholish dan para pendukungnya⁸. Sikap dan tindakan yang dalam kerangka ilmiah dan akademis tidak dapat ditolerir.

Tetapi para pendukung Nurcholish-pun sudah mulai bersikap tidak kritis dan cenderung mengidealkan gagasan-gagasan Nurcholish Madjid, dan sebagai implikasi dari sikap ini, para pendukungnya secara sadar menciptakan Nurcholish-Nurcholish baru dalam jumlah yang banyak sehingga muncul “*Nurcholish komunal*” atau dalam istilah Fachry Ali “*Nurcholish kolektif*”⁹. Terbentuknya

⁶ Dawam Raharjo misalnya secara ekspilisit dan ekspresif menyebut Nurcholish Madjid sebagai pioner atau pelopor pembaharuan Islam masa Orde Baru di dalam pengantarnya pada buku “Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat”. (Edy A. Effendi (ed.), *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat*, cet. 1 (Zaman Wacana Mulia: Bandung, 1999), h. xxii)

⁷ Masdar F. Mas’udi, “Ide Pembaharuan Cak Nur di Mata Orang Pesantren”, dalam *Ulumul Qur’an* Nomor I, Volume IV, 1993, h. 32

⁸ Misalnya, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) lewat majalah bulannya Media Dakwah menyerang Nurcholish secara sengit, dengan menyebut Nurcholish sebagai musuh Islam, telah keluar Islam, agen dari CSIS (R. William Riddle, “Skripturalisme Media Dakwah: Satu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam Masa Orde Baru”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an* Nomor. 3, Volume. IV, 1993, h. 56).

⁹ Sebagai bentuk pengabdian dan loyalitasnya terhadap tokoh yang dikaguminya, Fachry Ali bersama kawan-kawannya berusaha melanjutkan geneologis intelektual rintisan Nurhcolish

kondisi semacam ini tentu bukan merupakan tanggung jawab dan kesalahan Nurcholish, tapi tanggung jawab dan kesalahan para pendukungnya.

Sikap para pendukung Nurcholish ini, telah menempatkan mereka terjebak di dalam gagasan atau pemikiran Nurcholish¹⁰, atau menurut istilah M. Arkoun yang mengadopsi istilah logosentrismenya Derrida, “*terkungkung dalam ” ketertutupan logosentris*”¹¹. Sebuah realitas yang sesungguhnya bertolak belakang dengan semangat dan persepsi Nurcholish tentang “*kebenaran*” yang menurutnya belum “*final*”, melainkan sesuatu yang harus dikejar secara terus menerus dengan sikap lapang dan toleran, tanpa kefanatikan dan tidak membelenggu jiwa, karena inilah sifat dan esensi agama yang benar atau “*al-hanafiyat al-samhah*”¹².

Keterjebakan dalam gagasan Nurcholish ini menjadikan para pendukung Nurcholish terkesan menutup diri dari kebenaran, walaupun hal ini mungkin berlangsung secara tidak disadari, dan juga telah menempatkan diri mereka tidak berbeda dengan sikap para penentang Nurcholish yang konservatif, anti dinamika dan anti progresivitas, padahal dua hal inilah menurut Nurcholish yang menjadi ide dasar pembaharuan¹³. Perbedaannya bila kelompok penentang menolak gagasan Nurcholish secara membata, sedangkan kelompok pendukung menerimanya secara membata pula, atau dengan kata lain para penentang Nurcholish “Konservatif” dari “pembaharuan Nurcholish”, sedangkan para pendukung Nurcholish “konservatif”

dengan cara membentuk *intellectual community* di Ciputat yang banyak mengadakan kegiatan-kegiatan intelektual. Walaupun kemudian secara rendah hati Fachry Ali mengatakan :

Maka, walau tentu hasilnya (ternyata) tidak maksimal, situasi semacam itulah yang memberikan arena pada “tokoh-tokoh baru”, seperti, antara lain, Komaruddin Hidayat, Azyumardi Azra, Bahtiar Effendy, Badri Yatim, Hadimulyo (kini, politisi dalam PPP), Irchamni Sulaiman (kini, konsultan pengembangan masyarakat untuk Ford Foundation dan beberapa lembaga pemerintah) dan berbagai kawan yang lebih muda- Ali Muhanif, Ihsan Ali Fauzi, Ahmadi Thaha, Nanang Tahqiq, Saiful Muzani, Muhamad Wahyuni Nafis, Nasrullah Ali Fauzi sampai pada sang penyair Jamal D. Rahman serta lainnya. Saya sendiri tidak bisa mengatakan apakah dengan kelahiran “tokoh-tokoh” itu, cita-cita menciptakan “Nurcholish Kolektif” telah tercapai (Fachry Ali, “Pengantar” (selanjutnya disebut “Pengantar”), dalam Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, cet. 1 (Paramadina: Jakarta, 1998), h. xxxiv).

¹⁰ Keterjebakan dalam gagasan Nurcholish Madjid ini nampak dari pernyataan jujur Fachry Ali yang sebegitu sangat terpesonanya terhadap Nurcholish Madjid sehingga tidak dapat lagi bersikap kritis, apapun yang keluar darinya ia terima tanpa reserve, bahkan ia bersama kawan-kawannya secara sadar dan kolektif berusaha memapankan gagasan Nurcholish Madjid (Fachri Ali, “Pengantar”, h. xxxii-xxxiii)

¹¹ Untuk informasi lebih lanjut tentang logosentrisme ini, lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern*, terjemahan Rahayu S. Hidayat, cet. 1 (Jakarta: INIS, 1994).

¹² Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer* (selanjutnya disebut *Dialog Keterbukaan*), cet. 1 (Paramadina: Jakarta, 1998), h. 254. lihat juga, Nurcholish Madjid, “Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi Mendatang”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 1, Vol. IV, 1993, h. 19, dan Dawan Rahardjo, “Islam dan Modernisasi”, h. 7-8.

¹³ Nurcholish Madjid, *Islam Kemandirian dan Keindonesiaan* (selanjutnya disebut *Islam Kemandirian*), cet. 5 (Mizan: Bandung, 1993), h. 212.

dalam “pembaharuan Nurcholish”, sikap yang sama-sama tidak kondusif terhadap proses pencarian kebenaran secara terus-menerus.

Kedua macam sikap ini jelas anti progresivitas, berhenti pada apa yang sudah ada dan cenderung memapankan dan membakukan gagasan yang sebenarnya bersifat relatif, nisbi dan tentative, bila sifat ini melekat pada pribadi atau kelompok, maka gelar pembaharu tidak pantas lagi bagi mereka¹⁴. Penulis menyayangkan sikap para pendukung Nurcholish yang kesannya seperti mengkultuskan pribadi dan pemikiran Nurcholish yang seolah-olah bebas dari kekeliruan dan kekurangan sehingga berlaku sepanjang zaman, atau setidaknya tidak menempatkan pemikiran Nurcholish pada bingkai sosio-kultural, sosio-historis, dan sosio-psikologis, yang sewaktu-waktu dapat menjadi kada luarsa dan tidak relevan dengan zaman.

Untuk ini penulis menganggap perlu mengkaji ulang secara kritis gagasan Nurcholish, terutama gagasan inklusivisme atau pluralisme dalam pemikiran teologi agama-agamanya; dalam kerangka akademis yang obyektif, sebagai upaya mencari gagasan atau pemikiran baru sebagai alternatif yang lebih sesuai dengan zaman, atau setidaknya memberi kontribusi semangat kekritisian dalam upaya pencarian kebenaran secara terus-menerus, di tengah-tengah umat yang mulai kehilangan semangat dan daya kritis obyektifnya yang cenderung mencukupkan pada apa yang sudah mapan. Dan pada saat yang lain memberikan pandangan lain tentang pluralisme agama yang lebih sesuai dengan ajaran Islam, sehingga dapat dipahami secara baik dan dapat diterima oleh masyarakat yang menentangnya. Sehingga polemik yang muncul dan berkembang di masyarakat dapat ditekan dan akibat negatif dari polemik itu pun dapat diminimalkan.

¹⁴ Setidaknya demikian menurut pandangan Ahmad Wahib, yang menyatakan bahwa Organisasi pembaharu yang berhenti mencari dan bertanya, sudah puas dengan ide-ide yang ada, tidak mengadakan kritik-kritik yang ada di dalamnya, sudah berhenti gelisah dan gundah, sudah tidak ada lagi gejolak dan pergolakan ide yang intensif di tubuhnya, pada saat itulah organisasi pembaharuan itu bisa dikatakan sudah berhenti menjadi organisasi pembaharu (Djohan Effendi dan Ismed Natsir (ed.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, cet. 5 (LP3ES: Jakarta, 1995), h. 78)

BAB II

NURCHOLISH MADJID: KARAKTERISTIK PEMIKIRAN KEISLAMAN DAN KARYA-KARYANYA

A. Riwayat Hidup

1. Latar Belakang Sosial

Membicarakan karakter, sikap, komitmen, pemikiran dan gagasan seorang tokoh tidak terlepas dari latar belakang kehidupan, baik sosial maupun intelektual-baca pendidikan- yang pernah digeluti dan dilalui tokoh tersebut, karena “*buah itu jatuh tidak akan jauh dari pohonnya*”, begitu menurut bunyi pribahasa. Hal ini pun tentu berlaku kepada Nurcholish sebagai seorang tokoh pemikir dan pembaharu nomor wahid di Indonesia.

Nurcholish yang lahir pada tanggal 17 Maret 1939 di Mojoanyar Jombang, termasuk orang yang beruntung memiliki lingkungan keluarga yang sederhana, bersahaja, alim serta shaleh. Ayahnya, Abdul Majid seorang petani di desa kecil tamatan Sekolah Rakyat (SR) dan salah seorang santri kesayangan Kiai Hasjim Asy'ari yang sempat dinikahkan oleh Sang Kiai dengan salah seorang cucunya- yang kemudian diceraikannya¹⁵ dan menikah lagi dengan perempuan lain pilihan Sang Kiai yang tidak lain putri dari teman baik Sang Kiai, Kiai Abdullah Sajad¹⁶, yang melahirkan Nurcholish- merupakan orang yang paling mempengaruhi kesadaran, sikap dan fikiran Nurcholish dikemudian hari¹⁷.

Pengaruh Abdul Majid terhadap sikap dan kebiasaan Nurcholish diakui sendiri oleh Nurcholish yang mengatakan “saya mirip ayah. religius, moralis, dan selalu ingin tahu”¹⁸. Tentang hobi membacanya, ia mengisahkan¹⁹:

“Karena membaca buku bagi saya merupakan hobi. Setiap mau tidur saya selalu membaca dan ini saya warisi dari ayah. Waktu kecil saya sering tidur disamping ayah, sebelum tidur ia selalu membaca sambil merokok. Cara ayah mensosialisasikan kebiasaan membaca pada saya tersebut, terulang pada anak-anak saya (kecuali tidak sambil merokok).

Abdul Majid sebagai kiai dan atau ulama²⁰ yang lahir dari rahim NU termasuk orang yang melawan arus mainstream, dimana ia tidak masuk dalam

¹⁵ Alasan terjadinya perceraian dengan cucu gurunya adalah persoalan keturunan yang tidak kunjung diberi momongan anak (Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi politik* (selanjutnya disebut *Zaman Baru Islam Indonesia*), cet. 1 (Zaman Wacana Mulia: Bandung, 1998), h. 122.

¹⁶ Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandi, *Zaman Baru Islam Indonesia*, 122.

¹⁷ Lihat Greg Barton, *The Emergence of Neo-Modernisme*, h. 72-73, dan “Neo-Modernisme”, h. 13.

¹⁸ Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, h. 134.

¹⁹ Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, h. 126.

²⁰ Abdul Majid sendiri secara pribadi tidak pernah menyebut diri sebagai Kiai dan bergabung dengan kalangan ulama NU (Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernisme*, h. 72 dan “Neo-Modernisme”, h. 13)

jaringan ulama NU dan juga menolak bergabung dengan partai politik NU, alih-alih penolakannya itu ia justru bergabung dan menjadi pendukung setia partai Masyumi²¹ yang merupakan ibu kandung partai NU sebelum akhirnya berpisah mengambil jalannya masing-masing.

Sikap yang diambil Abdul Majid ini berpengaruh tidak hanya terhadap dirinya tetapi juga terhadap kehidupan Nurcholish. Pengaruh positifnya, pandangan Masyumi yang modernis lewat ayahnya akan masuk secara sadar atau tidak ke dalam kehidupan keluarga, dan selanjutnya akan menyublim ke dalam fikiran dan kesadaran Nurcholish kecil. Sedangkan pengaruh negatifnya, secara kultural, karena lingkungan Nurcholish adalah lingkungan NU yang tradisional yang saat itu berseberangan secara politis dan kultural, maka Nurcholish-pun mendapat perlakuan dari lingkungannya secara sinis, dikucilkan dan dicemooh. Seperti yang terjadi pada saat ia belajar di pesantren Darul ‘Ulum²², terutama oleh kawan sebayanya, Nurcholish diejek dengan julukan sebagai “*anak Masyumi kesasar*”²³. Sikap dan perlakuan teman-temannya ini membuat Nurcholish tidak bertahan lama sekolah di Pesantren Darul ‘Ulum, ia memutuskan untuk pindah ke Pondok Modern Gontor di Ponorogo²⁴.

Di Gontor²⁵, yang dianggap sebagai pesantren Masyumi, Nurcholish untuk pertama kalinya berkenalan dengan suasana yang mencerminkan kehidupan modern di luar lingkungan keluarga, dimana tidak ada pendikotomian orang NU dan orang Masyumi atau orang NU dan orang Muhammadiyah, karakter pesantren yang liberal dan progresif untuk ukuran masa itu. Kurikulumnya tidak lagi mengadopsi secara penuh sistem klasikal madrasah Timur Tengah karena dipadukan dengan gaya modern Barat. Tentang cara pergaulan santri Gontor, dengan mengutip Lance Castle, Greg Barton mengatakan²⁶:

Tidak ada atmosfir yang berbau Arab tentang Gontor. Suasananya sangat Indonesia, tapi pada saat yang sama unsur modern dan Islam menjadi sederhana tapi tidak penuh ketegangan; bersih tapi tidak terlampau kelewat bersih; serius dan agamis tapi bukan keras ataupun fanatik; progresif dan berwawasan ke depan tapi tanpa kata “*revolusioner*”, kata yang memiliki banyak muatan tapi memiliki sedikit arti dalam kamus masyarakat

²¹ Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernism*, h. 74.

²² Nurcholish pernah mengusulkan kepada ayahnya untuk pindah ke NU, tetapi ayahnya menolak usulan anaknya tersebut dengan argumen bahwa yang bisa berpolitik itu Masyumi bukan NU, lagi pula, K.H. Hasyim Asy’ari sendiri pernah mengeluarkan fatwa bahwa Masyumi merupakan satu-satunya wadah aspirasi umat Islam Indonesia (Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, h. 123).

²³ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan*, h. 271.

²⁴ Selain disebabkan oleh faktor ideologi politik, alasan lainnya yang menyebabkan kepindahan Nurcholish adalah faktor kesehatan (Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan*, 271).

²⁵ Menurut penilaian Nurcholish sendiri Gontor dipandang sebagai balai pendidikan Islam yang liberal, tercermin dalam mottonya “*Berpikiran bebas*” setelah “*Berbudi Tinggi*”, “*Berbadan sehat dan berpengetahuan luas*” (Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, h. 208).

²⁶ Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernisme*, h. 76.

Indonesia hari ini. Bagi mereka yang datang dari Jakarta dengan seperangkat kepusingan budaya, slogan-slogan munafik, kecerdasan terpasung, korupsi, sinisme, sikap konsumtif yang menyolok mata, dan sampah berserakan, Gontor menjadi perkampungan kedamaian yang menjanjikan; bahwa puncak kebangkitan Islam paling tidak pernah satu kali singgah di masyarakat Indonesia.

Perkenalan Nurcholish dengan lingkungan dan pemikiran kaum modernis lebih intens dan intim setelah kepindahannya ke Jakarta untuk melakukan studi di IAIN, terutama setelah ia menjadi anggota HMI, yang selanjutnya ia pimpin langsung selama dua priode berturut-turut, tahun 1966-1969 hingga 1969-1971. Selama di Jakarta ia bertemu dan berkenalan langsung secara tatap muka, maupun melalui tulisan atau ceramah dengan tokoh-tokoh utama Masyumi, dan sebaliknya tokoh dan pendukung Masyumi-pun mengenal pribadi dan pandangan Nurcholish, sehingga terjadi hubungan yang erat di antara mereka yang berujung pada dianugerahkannya gelar atau julukan “*Natsir Muda*” pada Nurcholish, sebagai penghormatan dan kekaguman loyalis-loyalis Masyumi terhadap pribadi dan terutama pandangan-pandangan Nurcholish yang dianggap identik atau setidaknya dekat dengan pandangan-pandangan M. Natsir. Tapi Suasana Bulan madu antara Masyumi dan Nurcholish ini dikejutkan oleh gebrakan Nurcholish pada 3 Januari 1970 ia menyajikan makalah yang dari judulnya begitu dingin tapi secara substansial cukup meriuhkan perbincangan intelektual: “*Masalah Integrasi umat dan Keperluan Pembaharuan Pemikiran Islam*”, yang disampaikan pada acara halal bihalal HMI, PII, Persami dan GPI²⁷. Isi makalah ini mengakibatkan rusaknya suasana bulan madu antara Nurcholish dengan pendukung Masyumi, sehingga berakhir dengan perseteruan dan perceraian di antara mereka, serta penganuliran julukan “*Natsir Muda*” bagi Nurcholish²⁸.

Perubahan sikap Nurcholish ini tidak terlepas dari perkembangan sosio-politik Indonesia yang menuntut adanya reevaluasi dan reformasi visi dan misi perjuangan umat Islam, dimana dalam pandangan Nurcholish sikap dan respon yang diambil umat Islam saat itu²⁹ tidak kondusif dan kontra produktif bagi masa

²⁷ Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, h. 128.

²⁸ Yang menarik, perlakuan kurang baik dari sebagian besar pendukung Masyumi ini tidak membuat hubungan emosional Nurcholish terhadap Masyumi berubah, ini terbukti dengan pernyataannya:

“Saya bukan orang Muhammadiyah. Saya jika dilihat dari segi kultural lebih banyak NU-nya dari pada Muhammadiyah. Tetapi training saya kan di Gontor, HMI dan sebagainya. Saya dan ibu saya kan Masyumi. Jadi, kalau ada sesuatu yang boleh diidentifikasi diri saya itu adalah Masyumi, yakni “anak Masyumi”. Bukan Muhammadiyah, bukan NU, atau orang NU yang menjadi Masyumi (Nurcholish Madjid, “Sekapur Sirih” (selanjutnya disebut “Sekapur Sirih”), dalam Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, cet. 2 (Kompas: Jakarta, 2001), h.xvii.

²⁹ Sikap dan respon umat Islam terpolarisasi ke pada tiga bentuk pemikiran; *pertama*, kaum formalis, yakni mereka yang melihat perlunya ditempuh upaya-upaya yang sifatnya formal dan simbolik bagi idealisasi dan implementasi politik Islam. Bagi kelompok ini cita-cita politik Islam

depan umat Islam sendiri, yang mengakibatkan semakin meningkatkan kecurigaan dan ketegangan pemerintah dan militer terhadap umat Islam.

Perubahan diri Nurcholish ini juga disinyalir dipengaruhi lawatannya ke negeri Paman Sam untuk memenuhi undangan program “Profesional Muda dan Tokoh Masyarakat” dan ke beberapa negara Arab yang berlangsung dua kali, yang pertama atas undangan pemerintah Saudi Arabia untuk membawakan makalah, keberangkatan yang kedua sebagai hadiah pemerintah Saudi Arabia sebagai tamu resmi pelaksanaan ibadah haji yang diberikan atas penyajian makalah pada kali undangan pertama³⁰.

Selama menjadi mahasiswa di IAIN, Nurcholish bermukim di salah satu kamar masjid Al-Azhar, yang disediakan secara khusus oleh Buya Hamka. Di tempat ini Nurcholish mendapatkan kesempatan untuk mengembangkan kemampuan menulisnya langsung di bawah bimbingan Buya Hamka, sastrawan dan penulis handal dan produktif, yang saat itu memimpin Majalah Gema Islam dimana tulisan-tulisan Nurcholish banyak menghiasi kolom majalah tersebut. Dan juga berkesempatan melatih keahlian berorasi di bawah bimbingan H. Amirudin siregar yang menjadi sekretaris jendral pertama Majelis Ulama Indonesia (MUI)³¹.

hanya bisa terwujud jika umat Islam hanya mempunyai partai politik tersendiri, dan keberadaannya diakui secara legal formal. Oleh karena itu, adanya partai Islam dianggap suatu keharusan mutlak, sebagai alat untuk mengatasi persaingan politik dan agama antar golongan yang telah menghancurkan kepentingan Islam di masa lalu. Selain itu mereka juga menuntut pengesahan status hukum bagi Piagam Jakarta yang diharapkan bisa menjadi legitimasi bagi perjuangan konstitusional Islam. *Kedua*, mereka yang lebih mengutamakan persatuan dan integrasi kaum Muslim dan kurang menyetujui keterlibatan terlampau jauh dalam politik partisan. Bagi kelompok ini persatuan umat Islam jauh lebih penting dari pada terjun ke politik praktis yang sarat dengan konflik kepentingan dan mendorong disintegrasi kaum Muslim. *Ketiga*, kelompok pragmatis yang melihat bahwa pendekatan yang ditawarkan oleh dua kelompok lainnya terlalu idealistis dan tidak pragmatis. Kecuali menggugat kepemimpinan para pelaku politik Islam lama yang melahirkan “kegagalan” pembangunan internal umat Islam, kelompok ini lebih memilih bersikap akomodatif terhadap perkembangan sosio-politik yang ada. Sikap seperti ini dirasa lebih kreatif dari pada melakukan penghadapan atau negasi terhadap *real politics* orde baru. Sedangkan Nurcholish sendiri mengambil sikap yang berbeda dengan ketiga kelompok tersebut, dengan mengambil sikap yang menekankan pada upaya-upaya intelektual untuk meresponi kondisi religio-politik umat Islam, sebagai kelompok tersendiri (M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, h. 46-47)

³⁰ Lihat Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernisme*, h. 79 dan “Indonesia’s Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual ‘Ulama: The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-Modernism Thought” (selanjutnya disebut “Indonesia’s Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid”), dalam *Studia Islamika* Vol. 4, No. 1, 1997, h. 47. Lihat juga Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, h. 126-127

³¹ Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Ibid*, h. 129.

2. Latar Belakang Intelektual (Pendidikan)

Seperti ayahnya, ia (Nurcholish)-pun sekolah di SR pagi hari dan sore hari di Madrasah³². Ketika memperoleh ijazah SR IV dari Sekolah Rakyat Bareng, pada saat yang sama ia-pun menyelesaikan sekolah agamanya di madrasah ayahnya, Madrasah al-Wathoniyah. Di sekolah, Nurcholish memperlihatkan grafik prestasi akademik yang luar biasa, khususnya selama belajar di Madrasah. Selama tiga tahun lebih Nurcholish memperoleh nilai tertinggi dan juara kelas di madrasah, sehingga menimbulkan rasa malu dan rasa kagum ayahnya. Hal ini disebabkan kedudukan sang ayah saat itu sebagai pendiri dan pengajar di madrasah tersebut³³.

Setamat dari Sekolah Rakyat, 1952, ia dimasukkan ayahnya ke Pesantren Darul ‘Ulum, Rejoso, Jombang. Namun, di Darul ‘Ulum Nurcholish hanya bertahan selama dua tahun dan sempat menyelesaikan tingkat Ibtidaiyah, lalu melanjutkan ke tingkat Tsanawiyah. Menurut Nurcholish sendiri ada dua alasan mengapa ia hanya bertahan dua tahun menyantri di sana, walaupun prestasi akademik Nurcholish di pesantren tersebut mengagumkan³⁴. *Pertama* karena alasan kesehatan, dan *kedua*, karena alasan ideologi atau politik³⁵.

Dengan dua alasan tersebut, terutama faktor ideologi atau politik yang tekanannya begitu kuat dirasakan Nurcholish, akhirnya ia memutuskan pindah ke Pesantren Modern Gontor Ponorogo. Di pesantren yang baru ini Nurcholish mendapatkan suasana yang kondusif, sehingga ia dapat belajar dengan tenang dan konsentrasi penuh, juga mendapatkan wawasan yang luas dan keterampilan berbahasa asing yang kemudian menjadi modal penting dan utama dalam memperluas pemahaman dan wawasan di jenjang pendidikan selanjutnya.

Sebagaimana di Madrasah al-Wathoniyah dan Darul ‘Ulum Jombang, di Gontor, Nurcholish pun menunjukkan keunggulan intelektualitasnya dengan menyabet juara kelas, suatu prestasi akademik yang sulit dicapai jika bukan karena kecerdasan dan kekuatan daya tangkap intelektual. Prestasi yang diraih Nurcholish tersebut mengantarkan dirinya pada promosi kenaikan langsung dari kelas I loncat ke kelas III SMP. Prestasi dan kelebihan Nurcholish ini tidak luput dari perhatian pimpinan Pesantren, K.H. Zarkasyi. Sehingga pada tahun 1960 setelah menamatkan belajarnya di Gontor, sang guru bermaksud mengirim Nurcholish ke Universitas al-Azhar, Kairo. Tetapi niat gurunya tersebut tidak tercapai karena terjadi krisis Terusan Suez di Mesir yang menghambat keberangkatan Nurcholish, karena sulit untuk mendapatkan Visa. Sebagai kompensasi atas kegagalan keberangkatan ke Mesir, K.H. Zarkasyi menghibur Nurcholish dengan

³² Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernisme*, h. 74 dan “Neo- Modernisme”, h. 13-14. Lihat juga Sufyanto, *Masyarakat Tamaddun: Kritik Hermeneutis Masyarakat Madani Nurcholish Madjid*, cet.1 (LP2IF dan Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2001), h. 41.

³³ Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernisme*, h. 74 dan “Neo- Modernisme”, h. 13-14.

³⁴ Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernisme*, h. 74

³⁵ Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, h. 122-123.

memasukkannya ke IAIN Jakarta, dengan berbekal surat dari gurunya, Nurcholish mendaftarkan diri dan diterima sebagai mahasiswa³⁶.

Di IAIN Nurcholish mengambil Fakultas Adab Jurusan Bahasa Arab dan Sejarah Kebudayaan Islam, yang secara kebetulan atau tidak, ia menjatuhkan pilihan pada jurusan tersebut, yang menurut Greg Barton merupakan jurusan di IAIN yang memiliki karakter yang serupa dengan universitas sekuler dengan basis kemanusiaan daripada fiqih dan teologi³⁷. Semangat kemanusiaan ini yang selanjutnya menjadi karakter dan orientasi pemikiran Nurcholish di kemudian hari. Nurcholish meraih gelar sarjana yang sekaligus menyandang lulusan terbaik pada tahun 1968, dengan mempertahankan skripsi yang berjudul “*Al-Qur’an ‘Arabiyyun Lughatan wa ‘Alamiyyun Ma’nan*”.

Setelah beberapa tahun berselang semenjak kelulusannya dari IAIN, Nurcholish disibukkan dengan tanggung jawabnya sebagai Ketua Umum PB HMI dan intelektual muda yang menggelindingkan ide-ide penyegaran pemahaman keagamaan umat. Selanjutnya, pada tahun 1973 nasib mujur mendatangnya seiring kedatangan Fazlur Rahman dan Leonard Binder ke Indonesia yang bermaksud mencari peserta yang tepat untuk peserta program seminar dan lokakarya di University of Chicago yang didanai Ford Foundation. Semula H.M Rasyidi merupakan pilihan Fazlur Rahman dan Leonard Binder sebagai peserta, tetapi karena usianya terlampau tua akhirnya Leonard Binder mencari orang lain, dan akhirnya mengusulkan Nurcholish sebagai penggantinya. Selesai mengikuti program tersebut, Nurcholish meminta kepada Leonard Binder agar ia dapat kembali lagi dengan status mahasiswa. Tetapi ia harus kembali terlebih dahulu ke Jakarta untuk mengambil bagian dalam kampanye Pemilu 1977. Pada bulan Maret 1978 Nurcholish kembali lagi ke Amerika Serikat mengambil program pasca sarjana di University of Chicago, dan di sana Fazlur Rahman mengajaknya untuk mengambil penelitian di bidang kajian keislaman (di bawah bimbingannya) daripada kajian Ilmu Politik (di bawah bimbingan Leonard Binder) yang sejak awal direncanakan Nurcholish³⁸.

Nurcholish merampungkan kuliah di University of Chicago dengan predikat *cum laude* tahun 1984, dengan judul disertasi “*Ibn Taymiya on Kalam and Falsafah: A Problem of Reason and Revelation in Islam*” (Ibn taymiyah dalam Ilmu Kalam dan Filsafat: Masalah Akal dan Wahyu dalam Islam)³⁹. Di Universitas of Chicago ini pemikiran Nurcholish semakin jelas arah dan bentuknya, yang sangat dipengaruhi oleh gagasan neo-modernismenya Fazlur Rahman yang

³⁶ Dedy Jamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia*, h. 123-124.

³⁷ Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernisme*, h. 77

³⁸ Greg Barton, *The Emergence of Neo Modernisme*, h. 84-85, “Neo- Modernisme”, h. 16 dan “Indonesia’s Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid”, h. 49.

³⁹ Lihat Karel Steenbrink, “Nurcholish Madjid and Inclusive Islamic Faith in Indonesia”, dalam Ge Speelman, Jan Van Lin and Dick Mulder (ed.), *Muslims and Christians in Europe Breaking New Ground* (Uitgeverij Kok – Kampen, 1993), h. 31.

berusaha memadukan atau mengkompromikan tradisi Islam dengan dunia modern, atau dengan kata lain menjadi modern dengan tetap mengapresiasi tradisi. Garis pemikiran ini sangat nyata bila dilihat dari pemikiran-pemikiran Nurcholish yang tertuang dalam tulisan-tulisannya. Di mana ia berusaha menjinakkan dan mengadopsi unsur-unsur dan problem-problem kemodernan dengan sumber-sumber Islam klasik.

B. Karakteristik Pemikiran Keislaman Nurcholish Madjid

1. Karakteristik Keindonesiaan

Dalam tulisannya yang berjudul “Sosiologi Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid”, M. Syafi’i Anwar, membuat peta pemikiran Nurcholish. Menurutnya, peta pemikiran Nurcholish secara umum dapat dirumuskan dalam konstruksi dialektika dan kesatuan gagasan tentang keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan. Dialektika dan kesatuan ide besar itu melahirkan ide-ide pendukung (*supporting ideas*) yang berfungsi memperkuat konstruksi seluruh bangunan ide, yakni “neo-modernisme”, “integrasi” dan “pembangunan”. Adapun yang mempersatukan seluruh konstruksi bangunan ide adalah teologi inklusif⁴⁰.

Berdasarkan peta pemikiran yang dirumuskan M. Syafi’i Anwar tersebut, dapat dielaborasi lebih lanjut bahwa bangunan pemikiran teologi Nurcholish adalah bentuk dialektika antara nilai-nilai universal ajaran Islam, nilai-nilai budaya lokal Indonesia, dan nilai-nilai kemodernan Barat. Dalam tulisan Nurcholish yang berjudul “Menemukan Keindonesiaan”, jejak pemikirannya yang seperti itu, dapat dilacak, walaupun tentang unsur keislaman belum begitu nampak, ia mengatakan:

Namun tetap ada segi keindonesiaan yang sampai sekarang masih belum begitu tampak jelas, yaitu segi budaya. Dari segi ini wujud kebhinekaan sudah kongkrit, tetapi apakah wujud ketunggalikaannya? Sebuah jawaban coba diajukan, yaitu bahwa keindonesiaan dalam kebudayaan (nasional) ialah titik pertemuan dari puncak-puncak budaya daerah. Dan karena sebagai manusia bangsa Indonesia tidak mungkin menghindarkan diri dari pergaulan dunia yang semakin sempit ini, maka unsur-unsur keindonesiaan lainnya ialah segi-segi universal dan manusiawi daripada setiap kebudayaan umat manusia⁴¹.

Namun, kemudian Nurcholish memandang bahwa tidak bisa tidak, keislaman adalah unsur keindonesiaan atau milik nasional yang paling menonjol sebagai kepribadian nasional (*national identity*)⁴², bahkan menurutnya, keindonesiaan dan keislaman itu tidak bisa dipisahkan, karena, “*keislaman adalah keindonesiaan dan keindonesiaan adalah keislaman*”. Untuk membuktikan kebenaran tesisnya ini, ia memberikan argumen, *pertama*, Islam adalah agama mayoritas mutlak penduduk Indonesia yang menyebar ke seluruh pelosok Indonesia, *kedua*, diterimanya bahasa

⁴⁰ M. Syafi’i Anwar, “Sosiologi Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid” (selanjutnya disebut “Sosiologi Pembaruan”), Dalam *Ulumul Qur’an* No. 1, Vol. IV, 1993, h. 47.

⁴¹ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, h.132.

⁴² Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, h. 198.

Melayu sebagai Bahasa Nasional Indonesia yang alasannya bukan saja karena bahasa Melayu merupakan bahasa yang paling luas penyebarannya ke seluruh daerah pantai kepulauan Nusantara-yang penyebarannya itu sendiri dibawa oleh agama Islam-, tetapi juga karena bahasa Melayu adalah bahasa yang paling mendukung cita-cita egalitarianisme Islam, dan *ketiga*, keseragaman Budaya Nusantara yang memungkinkan dipermudahnya komunikasi antar kelompok etnis dari tanah penghunian yang secara geografis jauh adalah karena peran dan fungsi Islam⁴³.

Dari ketiga komponen penyusun konstruksi pemikiran keislaman Nurcholish, sangat nyata sekali nilai-nilai universal ajaran Islam yang menjadi unsur utama. Sebab, nilai-nilai universal ajaran Islam lah yang memungkinkan nilai keindonesiaan dan nilai kemodernan mendapatkan tempat dan ruang di dalam Islam, atau bisa juga dikatakan, dalam Islam lah nilai-nilai keindonesiaan dan nilai-nilai kemodernan dapat ditemukan⁴⁴. Oleh karenanya sangat logis bila kemudian dalam bangunan pemikiran Islam Nurcholish sangat nyata kaitan erat antara keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan.

Atas dasar kesejajaran keislaman dengan keindonesiaan ini, Nurcholish mengabsahkan pandangan yang menganggap perlu interpretasi ajaran-ajaran universal Islam untuk bisa memenuhi tuntutan-tuntutan nyata Indonesia, atau dengan kata lain perlunya kontekstualisasi ajaran Islam⁴⁵, dimana sebagai landasannya dapat dipertimbangkan QS. Ibrahim {14}: 4, tentang pengutusan seorang Rasul dengan bahasa kaumnya, pendapat Nurcholish tersebut, lengkapnya sebagai berikut:

“Kalau kita kaji lebih lanjut, penglihatan yang mensejajarkan keindonesiaan dengan keislaman mengisyaratkan pengakuan akan absahnya pandangan yang melihat perlunya membuat interpretasi--jika bukan adaptasi--ajaran-ajaran universal Islam untuk bisa memenuhi tuntutan-tuntutan nyata Indonesia. Dalam kaitan ini, patut kita renungkan makna penegasan dalam al-Qur’an bahwa Tuhan tidak pernah mengutus seorang Rasul pun kecuali dengan bahasa kaumnya (14:4). Dan agaknya bahasa yang dimaksud di sini bukan hanya dalam

⁴³ Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia* (selanjutnya disebut *Tradisi Islam*), cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 58-60

⁴⁴ Pemikiran Nurcholish ini dapat disimpulkan dalam bukunya, *Islam Doktrin*.

⁴⁵ Pandangan Nurcholish yang menganggap urgen usaha pengembangan Islam keindonesiaan, didasarkan pada realitas bangsa Indonesia yang sangat khas, terutama tingkat pluralitasnya yang begitu tinggi, sehingga diperlukan pendekatan dengan strategi yang matang, dimana setiap langkah melaksanakan ajaran Islam di Indonesia harus memperhitungkan kondisi sosial budaya yang ciri utamanya adalah pertumbuhan dan perkembangan. Dimana ide Pertumbuhan dan perkembangan ini yang terefleksikan dalam berbagai ide tentang bagaimana melaksanakan ajaran agama dalam masyarakat. Ini terkait dengan masalah kesadaran historis, yaitu kesadaran bahwa segala sesuatu mengenai tatanan hidup manusia ada sangkut pautnya dengan perbedaan zaman dan tempat (Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. lxvii-ixviii)

batasan linguistis, tetapi mencakup segi-segi kultural yang membuat seorang Utusan Tuhan bisa berkomunikasi dengan rakyatnya⁴⁶.

Oleh karena itu, lebuah lanjut menurutnya, Muslim Indonesia, setelah meyakini dimensi-dimensi universal ajaran Islam, juga harus meyakini adanya hak-hak khusus kita sebagai bangsa untuk menyelesaikan masalah kita kini dan di sini, sesuai dengan perkembangan sosial-budaya masyarakat kita dan tuntutan-tuntutannya.⁴⁷

Apalagi, menurut Nurcholish, secara teknis, untuk melakukan kontekstualisasi atau pribumisasi ajaran Islam perangkatnya telah tersedia dalam ilmu Ushul al-Fiqh, yang memungkinkan terjadinya akulturasi timbal balik antara Islam dan budaya lokal, lewat saluran kaidah Ushul al-Fiqh yang berbunyi, “Adat itu dihukumkan” (*al-‘Adah muhakkamah*), atau, lebih lengkapnya, “Adat adalah syari’ah yang dihukumkan” (*al-‘Adah Syari’ah muhakkamah*). Artinya, adat dan kebiasaan suatu masyarakat, yaitu budaya lokalnya, adalah sumber hukum dalam Islam⁴⁸.

Dari asumsi-asumsi yang dibuatnya ini kemudian tercetus gagasan untuk mengadopsikan nomenklatur Islam ke pada persoalan dan wacana keindonesiaan, sekaligus juga sebagai kontekstualisasi ajaran Islam. Seperti masalah idiologi Pancasila yang masih dipandang kontroversial oleh umat Islam Indoneisa yang masih memandang hanya Islamlah idiologi kaum muslim. Untuk meredam atau mendinginkan dan terutama mengkopromikan dua arus yang seolah bertentangan tersebut, Nurcholish berusaha memberi pengertian umat Islam agar dapat menerima Pancasila sebagai idiologi negara, dengan penjelasan-penjelasan yang menggunakan nomenklatur Islam atau al-Qur’an.

Pancasila atau sila-sila Pancasila, ungkap Nurcholish, itu tidak lain ajaran Islam yang dibahasakan dengan nomenklatur dan dikontekstualisasikan dengan kondisi sosial-budaya Indonesia. Nurcholish menjelaskan:

Jika kita batasi hanya pada perumusan nilai-nilai Pancasila saja, maka unsur-unsur Islam itu akan segera tampak dalam konsep-konsep tentang adil, adab, rakyat, hikmat, musyawarah, dan wakil. Lebih dari itu; dapat disebutkan bahwa rumusan sila keempat Pancasila itu sangat mirip dengan ungkapan dalam bahasa Arab yang sering dijadikan dalil dan pegangan oleh para ulama, *ra’sul hikmah al-masyurah* (pangal kebijaksanaan ialah musyawarah)⁴⁹.

Selanjutnya, bila dilihat dari aspek peran dan fungsi Pancasila bagi bangsa Indonesia yang plural ini, Pancasila berperan sebagai kalimatun sawa (*titik temu*,

⁴⁶ Nurchilish, *Tradisi Islam*, h. 60.

⁴⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. lxxiii.

⁴⁸ Nurcholish, *Islam Doktrin*, h. 550.

⁴⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, h. 69.

common platform)⁵⁰. Secara meyakinkan Nurcholish kemudian menjelaskan, bahwa sila pertama, Ketuhanan Yang Maha Esa, itu sepadan dengan ajaran tauhid para Nabi yang sekaligus menjadi titik temu (*common platform, kalimatun sawa*) agama-agama:

“Pendeknya, Ketuhanan Yang Maha Esa itulah yang secara mutlak memberi arti bagi Pancasila dan sila apa pun dalam kehidupan manusia. Sebab, seperti yang dikatakan oleh Gardner di atas, Ketuhanan Yang Maha Esa itulah yang mendasari dimensi-dimensi moral yang menopang setiap peradaban manusia. Dan Ketuhanan Yang Maha Esa, atau tauhid, itulah yang menjadi sentral dan inti sari dari agama-agama yang dibawa oleh para Nabi, semenjak Nabi pertama sampai nabi terakhir (Muhammad s.a.w). Demikianlah dikatakan dalam Al-Qur’an, 21:25⁵¹.

Sedangkan Pancasila secara keseluruhan sepadan dengan Piagam Madinah yang merupakan titik temu antar berbagai komunitas kemasyarakatan, yang sekaligus juga merupakan institusionalisasi dan legalisasi hak dan kewajiban yang sama pada kelompok-kelompok yang bersangkutan:

Membandingkan Pancasila/UUD 45 Indonesia dengan Piagam Madinah tidak hanya mengisyaratkan kesejajaran pola penerimaan kelompok-kelompok bersangkutan akan nilai-nilai kesepakatan itu. Tetapi juga mengimplikasikan adanya hak dan kewajiban yang sama pada kelompok-kelompok bersangkutan yang bisa disejajarkan⁵².

Formulasi kompromisasi Pancasila dengan Islam yang digagas oleh Nurcholish ini menunjukkan tingginya perhatian Nurcholish terhadap tumbuhnya pola hubungan di antara sesama warga negara Indonesia yang berbeda latar belakang baik agama, etnis, ideologi politik dan kultur dalam suasana yang diwarnai saling menghormati dan dalam kesejajaran.

Gagasan pemikiran Islam Nurcholish lainnya yang menggambarkan upaya kontekstualisasi Islam dengan nilai keindonesiaan, yang sekaligus mencerminkan teologi keindonesiaannya, adalah soal terjemahan kalimat *lailaha illallah* menjadi “tiada tuhan selain Tuhan”⁵³, terjemahan yang terdengar asing dan kontroversial bagi umat Islam Indonesia yang terbiasa dengan terjemahan “tiada tuhan selain Allah”.

Nurcholish menganggap terjemahan tiada tuhan selain Tuhan itu adalah absah, hanya masalah bahasa saja, sedang hakikatnya sama. Sebab bila Tuhan itu hanya boleh disebut dengan Allah, maka bagaimana dengan nabi-nabi terdahulu yang tidak berbahasa Arab. Nabi Musa dulu, misalnya, menyembah siapa. Dalam

⁵⁰ Nurcholish Madjid, “Islamic Roots of Modern Pluralism, Indonesian Experience” (selanjutnya disebut “Islamic Roots of Modern Pluralism”), dalam *Studia Isamika* vol. I, no. 1 (April-Juni), 1994, h. 63.

⁵¹ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, h. 178.

⁵² Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, cet. 1 (Paramadina: Jakarta, 1999), h. 72.

⁵³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. li.

al-Qur'an memang disebut menyembah Allah, tapi dia sendiri tidak menyebut dengan Allah, tapi Yahweh, Jehova. Apalagi terjemahan seperti ini, menurut Nurcholish, bukan yang pertama kali, Buya Hamka misalnya menyebut, bahwa dulu di semenanjung Melayu orang menyebut Allah Ta'ala disalin dengan bahasa Melayu dengan Dewata Mulia Raya. Tidak ada ulama-ulama yang membantah, baik ketika mulai menyalin ke dalam bahasa Melayu maupun sampai kini. Dan bila terjemahan seperti ini ditolak implikasinya ada kaitanya dengan Pancasila. Karena unsur penolakan sebagian orang terhadap Pancasila, dan mereka menganggap bahwa Ketuhanan Yang Maha Esa dalam Pancasila itu bukan tauhid, karena disebut Tuhan, bukan Allah⁵⁴. Di sini, lagi-lagi semangat inklusivisme dan atau pluralisme Nurcholish sangat mewarnai dan mendominasi pemikiran-pemikiran teologinya. Dan memang semangat inilah yang menjadi perekat dari bangunan pemikiran teologinya.

2. Karakteristik Kemodernan

Corak pemikiran Islam Nurcholish lainnya adalah kemodernan. Pemikiran Nurcholish pada wilayah ini dilatarbelakangi oleh keinginannya memperlihatkan bahwa Islam tidak hanya tidak bertentangan dengan isu-isu modernitas, tetapi juga mengandung nilai-nilai yang mendukung modernisasi itu sendiri. Bahkan lebih dari itu, ia ingin memperlihatkan bahwa Islam, pada dirinya sendiri, secara inheren dan aslinya adalah agama yang “selalu modern”⁵⁵. Paling tidak upaya Nurcholish itu

⁵⁴ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan*, h. 261-265.

⁵⁵ M. Dawam Rahardjo, “Islam dan Modernisasi”, h. 27. Untuk menunjukkan kemodernan Islam sejak awal kemunculannya, Nurcholish mengutip pendapat Robert N. Bellah:

Tidak lagi dapat dipersoalkan bahwa di bawah (Nabi) Muhammad masyarakat Arab telah membuat lompatan jauh ke depan dalam kecanggihan sosial dan kapasitas politik. Tatkala struktur yang telah terbentuk dikembangkan oleh para Khalifah pertama untuk menyediakan prinsip penyusunan suatu imperium dunia, hasilnya sesuatu yang untuk masa dan tempatnya sangat modern. Ia modern dalam hal tingginya tingkat komitmen, keterlibatan dan partisipasi yang diharapkan dari kalangan masyarakat jelata sebagai anggota masyarakat. Ia modern dalam hal keterbukaan kedudukan kepemimpinannya untuk dinilai kemampuan mereka menurut landasan-landasan universalistis dan dilambangkan dalam upaya melembagakan kepemimpinan yang tidak bersifat turun temurun. Meskipun pada saat-saat yang paling dini muncul hambatan-hambatan tertentu yang menghalangi masyarakat untuk sepenuhnya melaksanakan prinsip-prinsip tersebut, namun masyarakat telah melaksanakan sedemikian cukup dekatnya untuk menampilkan suatu model bagi susunan masyarakat nasional modern yang lebih baik daripada yang dapat dibayangkan. Upaya orang Muslim modern untuk melukiskan masyarakat dini tersebut sebagai contoh sesungguhnya nasionalisme partisipatif dan egaliter samasekali bukanlah pemalsuan idiologis yang tidak historis. Dari satu segi, kegagalan masyarakat dini tersebut, dan kembalinya mereka pada prinsip organisasi sosial pra-Islam, merupakan bukti tambahan untuk kemodernan eksperimen dini tersebut. Eksperimen itu terlalu modern untuk bisa berhasil. Belum ada prasarana sosial yang diperlukan untuk mendukungnya (Dikutip Nurcholish dari Robert N. Bellah, *Beyond Belief* (Harper and Row: New York, 1970) h. 150-151, dalam Nurcholish Madjid, “Islam dan Negara Islam, Pengalaman Mencari Titik Temu

dimaksudkan, memberi landasan teologis, terutama bagi golongan intelektual, agar mampu memberikan responsi-positif terhadap proses modernisasi, tetapi tetap bertolak dan mengacu kepada iman Islam⁵⁶.

Kenyataannya, menurut Nurcholish, Modern atau zaman Modern dalam prespektif sejarah, dunia dan umat manusia secara keseluruhan merupakan kelanjutan berbagai hasil usaha (*achievements*) umat manusia sebelumnya. Oleh karena itu, pertama-tama zaman Modern harus dipandang sebagai kelanjutan wajar dan logis perkembangan kehidupan manusia. Oleh karena zaman Modern itu merupakan suatu kelanjutan logis sejarah, maka modernitas adalah sesuatu yang tak terhindarkan⁵⁷. Singkatnya, modernitas dalam pandangan Nurcholish adalah suatu keharusan sejarah yang tak terelakkan dan merupakan keharusan sejarah (*historical necessity*), bukan sebagai sebuah pilihan atau penghadapan⁵⁸.

Percikan pemikiran Nurcholish tentang proses modernisasi, tidak lepas dari upayanya menjinakan atau mengadopsikan nilai-nilai yang inheren dengan zaman modern, seperti rasionalisasi, sekulerisasi, liberalisasi, dengan ajaran Islam. Tetapi usahanya tersebut ditanggapi secara salah oleh sebagian besar umat Islam Indonesia, sehingga untuk menghindari kesalahpahaman terhadap gagasan dan istilah yang digunakan, dalam tulisannya “Modernisasi ialah Rasionalisasi Bukan Westernisasi”, ia mengingatkan bahwa modernisasi itu bukan westernisasi apalagi westernisme, rasionalisasi bukan rasionalisme, sekulerisasi bukan sekulerisme dan liberalisasi bukan liberalisme, karena di antara keduanya merupakan dua hal yang berbeda dan masing-masing mengandung implikasi yang berbeda pula. Dan yang paling penting menurut Nurcholish, baik Westernisasi atau westernisme sebagai paham yang membentuk *total way of life* nya bangsa Barat, Rasionalisme sebagai paham yang mengakui kemutlakan rasio, sebagaimana yang dianut orang komunis, atau liberalisme sebagai ajaran sesat yang memandang kemerdekaan mutlak atau tak terbatas, bertentangan dengan ajaran Islam.

Dengan memberikan arti Modernisasi dengan rasionalisasi. Nurcholish ingin menekankan pentingnya berfikir rasional, sehingga akan terjadi apa yang disebut dengan proses perombakan pola berfikir dan tata kerja lama yang tidak akliah, dan upaya menerapkan penemuan mutakhir manusia di bidang ilmu pengetahuan, sebagai hasil rasio atau pemahan manusia terhadap hukum-hukum obyektif yang menguasai alam, ideal, material, sehingga alam bertindak menurut kepastian tertentu yang harmonis. Apalagi semangat tersebut sejalan dengan ajaran agama Islam, yang dasarnya adalah:

1. Allah menciptakan seluruh alam ini dengan *haq* (benar), bukan *bathil* (palsu) (QS. 16:3, 38:27).

Bagi Masyarakat Majemuk di Indonesia” dalam *Islam Agama Kemanusiaan* (Paramadina: Jakarta., 1995) h. 15-16.

⁵⁶ Dawam Rahardjo, “Islam dan Modernisasi”, h. 29-31.

⁵⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 450-451.

⁵⁸ M. Syafi’i Anwar, “Sosiologi Pembaruan”, h. 47.

2. Dia mengaturnya dengan peraturan Ilahi (sunnatullah) yang menguasai dan pasti (QS. 7:54, 25:2)
3. Sebagai buatan Tuhan Maha Pencipta, alam ini adalah baik, menyenangkan (mendatangkan kebahagiaan duniawi) dan harmonis (QS. 21:7, 67:3).
4. Manusia diperintah oleh Allah untuk mengamati dan menelaah hukum-hukum yang ada dalam ciptaan-Nya (QS. 10:101).
5. Allah menciptakan seluruh alam raya untuk kepentingan manusia, kesejahteraan hidup dan kebahagiaannya, sebagai rahmat dari-Nya. Akan tetapi hanya golongan manusia yang berpikir atau berasional saja yang akan mengerti dan kemudian memanfaatkan karunia itu (QS. 45: 13).
6. Karena ada perintah untuk mempergunakan akal pikiran (rasio) itu, maka Allah melarang segala sesuatu yang menghambat perkembangan pemikiran, yaitu terutama pewarisan membuta terhadap tradisi-tradisi lama, yang merupakan cara berpikir dan tata kerja generasi sebelumnya (QS. 2:170, 43:22-25)⁵⁹.

Oleh karena itu, menurut Nurcholish, modernisasi tidak lain perintah Tuhan yang imperatif dan mendasar, dan sebagai konsekuensinya modernisasi adalah suatu keharusan, malah suatu kewajiban bagi seorang Muslim⁶⁰.

Rasionalisasi, yang tekanannya pada penggunaan akal, terutama dalam memahami hukum alam, tanpa diikuti proses sekularisasi, tidak akan pernah terwujud. Sebab bila manusia belum mampu membedakan dan memisahkan antara yang sakral dengan yang profan, yang transenden dengan yang imanen, dan yang ukhrowi dengan yang duniawi, maka sulit akal manusia mampu bekerja secara aktif dan bebas, karena bila segalanya dianggap sebagai yang transenden, sakral dan ukhrawi, akal tidak mampu menjamahnya. Pemisahan antara yang transenden, sakral, ukhrowi dengan yang imanen, profan, duniawi, inilah yang disebut dengan sekularisasi, atau dalam bahasa Nurcholish, sekularisasi tidak lain sebagai upaya untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk meng-*ukhrowi*-kannya⁶¹. Pandangan yang wajar dan menurut apa adanya terhadap dunia ini, bagi seorang muslim adalah akibat logis dari nilai-nilai Tauhid⁶², yang mengajarkan hanya

⁵⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, h. 172-173

⁶⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, h. 172-173

⁶¹ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, h. 207.

⁶² Nurcholish menjelaskan bahwa kalimat syahadat itu mengandung aspek *negasi* dan *afirmasi*. Arti yang terkandung dalam kalimat “tidak ada Tuhan”, mengandung makna peniadaan (*negation*), dan kedua “malainkan Allah atau Tuhan itu sendiri”, mengandung makna pengukuhan (*affirmation*). Coba perhatikan, Islam, yang mengajarkan tauhid, itu justru memulai dengan ajaran meniadakan sama sekali (istilah Arabnya: *nafyun li jinsi*) suatu tuhan atau *ilah*. Memperhatikan hal ini adalah penting sekali. Dan dalam syahadat itu, kemudian dengan segera disusul dengan pengecualian, bahwa tidak semua tuhan itu tidak ada, kecuali satu, yaitu Tuhan itu sendiri, atau Allah (Allah adalah ilah yang telah memperoleh awalan *al* sebagai *definite article*). Jadi, negasi ketuhanan dalam kalimat syahadat adalah negasi terbatas, tidak mutlak. Sebab memang tidak demikian yang dimaksudkan. Yang dimaksudkan ialah membebaskan manusia dari berbagai jenis kepercayaan

Tuhanlah yang transenden dan sakral secara mutlak. Sedangkan kepada selain Tuhan harus dilakukan desakralisasi. Desakralisasi terhadap seluruh obyek duniawi, moral, maupun material. Dengan begitu desakralisasi juga berarti melakukan liberalisasi ajaran-ajaran Islam dari nilai dan pandangan tradisional yang selama ini telah disalahkaprahi sebagai Islam itu sendiri⁶³. Dengan proses liberalisasi ini, diharapkan umat Islam kembali kepada al-Qur'an dan hadits, dan dengan tetap memperhatikan tuntutan ruang dan waktu, sehingga Islam yang pada dasarnya bersifat inklusif dan pluralis, tidak hanya eksis dalam dunia dan kehidupan yang plural di zaman modern ini, tetapi lebih dari itu dapat memberi kontribusi kepada pluralitas itu sendiri, atau dengan kata lain Islam tidak hanya menerima pluralitas itu sebagai suatu realitas semata, tetapi terlibat aktif dalam pluralitas itu sendiri.

C. Karya-karya Nurcholish Madjid

Buku-buku karya Nurcholish yang telah diterbitkan oleh beberapa penerbit di Indonesia, semuanya merupakan kompilasi dari artikel, makalah, bahan kuliah, bahan ceramah dan khutbah yang pernah ditulis Nurcholish, kecuali Buku Khazanah Intelektual Islam yang berbentuk bunga rampai, merupakan suntingan beberapa karya Pemikir Muslim zaman klasik yang telah diterjemahkan Nurcholish sendiri ke dalam bahasa Indonesia. Beberapa buku karya Nurcholish tersebut adalah:

1. *Khazanah Intelektual Islam*, 1986.

Buku ini merupakan usaha awal Nurcholish di sela-sela kesibukannya menuntut ilmu di negeri Paman Sam. Adapun tujuan penyusunan buku ini, seperti yang diturkannya sendiri dalam pengantar buku ini, untuk memperkenalkan secara permulaan kepada para pembaca Indonesia warisan intelektual zaman klasik, seperti karya Al-Kindi, Al-Asy'ari, Al-Farabi, Ibn Sina, Al-Ghazali, Ibn Ruyd, Ibn Taymiyah, ibn Khaldun, dan beberapa warisan intelektual permulaan zaman modern, seperti karya Al-Afghani dan Muhammad Abduh, yang dirasakan Nurcholish masih sedikit mendapat apresiasi, padahal warisan ini sangat bernilai tinggi.

2. *Islam Kemandirian dan Keindonesiaan*, 1988.

Buku ini berbicara tentang persoalan-persoalan yang berhubungan dengan wacana keislaman dan keindonesiaan, Islam dan kemandirian serta Islam dan ilmu pengetahuan. Tema-tema yang pada awal penggulirannya pada tahun 1970-an dan 1980-an menjadi wacana yang begitu menghebohkan dan kontroversial.

3. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemandirian*, 1992.

kepada tuhan-tuhan yang selama ini dianut, kemudian mengukuhkan kepercayaan kepada tuhan yang sebenarnya (Nurcholish Madjid, *Islam Kemandirian*, h. 223)

⁶³ Nurcholish Madjid, *Islam Kemandirian*, h. 206.

Buku ini berupaya menampilkan pemahaman Islam yang komprehensif dengan mengangkat tema-tema klasik seperti tauhid, iman, taqwa, fiqh, ilmu kalam, tassawuf dan tema-tema kontemporer seperti emansipasi dan harkat kemanusiaan, demokrasi, pluralisme, yang disajikan secara berbeda dengan cara penyajian atau pembahasan konvensional, dimana nilai-nilai universal Islam dicoba dikontekstualisasikan dengan nilai dan budaya modern.

4. *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan*, 1993.

Sesuai dengan judulnya, buku ini merupakan respon Nurcholish terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi anak bangsa atau rakyat Indonesia, dengan jangkauan tema dan isu yang luas, seperti masalah kemiskinan, ekonomi, pendidikan, politik, keadilan sosial, kepemudaan, kemahasiswaan dan hukum. Bahasan buku ini benar-benar menampilkan pemikiran “Nurcholish muda” yang bersifat kerakyatan dan keindonesiaan.

5. *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, 1994.

Buku ini merupakan kumpulan tulisan Nurcholish pada kolom “Pelita hati” yang dimuat pada harian Pelita dan pada majalah Tempo. Nurcholish dalam buku ini menjelaskan bahwa Islam menyediakan banyak pintu menuju Tuhan bagi umat manusia, atau dengan kata lain ia berusaha berusaha menjelaskan bahwa semua aspek kehidupan manusia seperti tauhid dan iman, sejarah dan peradaban, tafsir, etika dan moral, spiritual, pluralisme dan kemanusiaan serta sosial dan politik itu adalah pintu menuju Tuhan.

6. *Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, 1995.

Kajian pokok buku ini adalah wajah Islam yang kosmopolit dan universal yang menampilkan nilai humanisme, keadilan, inklusif dan pluralis serta egaliter, tetapi pada saat yang sama menampilkan Islam yang juga menampung nilai-nilai dan kultur parsial dan lokal, sehingga Islam sebagai ajaran yang universal dan kosmopolit tetap menjadi ajaran yang relevan di setiap tempat dan waktu.

7. *Islam Agama Peradaban, Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, 1995.

Tema besar buku ini adalah reinterpretasi dan rekonstruksi ajaran pokok Islam, yang selama ini dipandang Nurcholish telah mengalami pendangkalan, akibat kesalahkaprahan umat dalam melihat ajaran tersebut, yang diidentikan dengan hasil penafsiran ulama. Dengan maksud agar Islam kembali menjadi ajaran yang lebih aspiratif terhadap perubahan dan perkembangan zaman.

8. *Kaki Langit Peradaban Islam*, 1997.

Memaparkan wawasan dan warisan peradaban Islam, sekaligus menjelaskan sumbangan peradaban Islam terhadap peradaban dunia. Juga membahas tentang perkembangan dan dinamika dunia Islam dan dinamika dunia global, serta menjelaskan hubungan di antara keduanya.

9. *Tradisi Islam, Peran dan Fungsinya Dalam Pembangunan di Indonesia*, 1997.

Buku ini memuat fikiran-fikiran Nurcholish tentang peran intelektual Indonesia dalam membangun etos keilmuan dan tradisi intelektual, mengembangkan

demokratisasi serta membangun SDM yang siap memasuki era industrialisasi dan era tinggal landas.

10. *Masyarakat Religius*, 1997.

Buku ini mengangkat persoalan yang sangat familiar dan populer di dalam kehidupan sehari-hari seperti masalah disiplin, kebebasan, pernikahan dan keluarga, iman, hari kemudian, mukjizat dan karamah. Nurcholish menjelaskan semuanya dengan bahasa yang sederhana dan menarik, tetapi bukan berarti substansi permasalahan dikesampingkan. Buku ini termasuk karyanya yang diminati secara luas oleh masyarakat.

11. *Perjalanan Religius Umrah dan Haji*, 1997.

Buku ini merupakan kumpulan ceramah Nurcholish ketika menjalankan ibadah umrah dan haji. Dalam buku ini Nurcholish berusaha menjelaskan alasan atau argumen historis dan doktrinal mengapa Mekkah dijadikan kota suci, mengapa 'umrah antara Yerusalem dan Mekkah, mengapa harus ziarah ke makam Rasulullah.

12. *Bilik-bilik Pesantren*, 1997.

Selain memuat tulisan-tulisan Nurcholish, buku ini memuat satu tulisan Malik Fajar dan satu laporan tim Kompas, masing-masing berjudul Sintesa antara Perguruan Tinggi dan Pesantren, dan Pesantren: Dari Pendidikan Hingga Politik. Bahasan buku ini menyangkut persoalan-persoalan yang erat hubungannya dengan dunia Pesantren, mulai dari merumuskan ulang tujuan, sistem nilai dan pola pergaulan Pesantren hingga keterkaitan Pesantren dengan perkembangan tassawuf dan perkembangan politik kontemporer Indonesia.

13. *Dialog Keterbukaan, Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, 1998.

Buku ini merupakan kumpulan semua wawancara Nurcholish yang pernah dimuat di berbagai media massa dari sekitar tahun 1970-an hingga 1996. Sehingga wajar bila tema dan gagasan dalam buku ini sangat beragam, mulai dari bidang agama, budaya, politik dan pendidikan. Karena tulisan ini hasil wawancara, maka bahasanya pun spontan dan sederhana, tapi ciri khas tulisan Nurcholish seperti kedalaman analisis dan argumentasinya tetap menonjol.

14. *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, 1999.

Mengangkat gagasan-gagasan Nurcholish tentang politik, demokrasi, kebangsaan dan kenegaraan. Nurcholish menjelaskan persoalan-persoalan tersebut dengan argumen yang segar dan jernih, dimana dalam uraiannya dikaitkan dengan persoalan-persoalan kontemporer yang sedang dihadapi bangsa Indonesia, seperti masa depan dan cita-cita politik bangsa, ABRI hubungannya dengan masa depan demokrasi, dan persoalan keadilan dan keterbukaan.

15. *Pesan-pesan Taqwa Nurcholish Madjid*, 2000.

Kumpulan khutbah jum'at di Paramadina, bahasanya ringan, dengan mengangkat masalah keimanan, ketaqwaan, keshalehan serta masalah etika dan akhlak.

16. *Membangun Oposisi Menjaga Momentum Demokratisasi*, 2000.

Buku ini memuat empat makalah Nurcholish, yaitu; Demokrasi, Demokratisasi dan Oposisi, Membangun “Rumah Demokrasi”, Meneguhkan Peran Oposisi, dan Dilema Perkembangan Demokrasi di Indonesia. Sesuai dengan judul bukunya, gagasan utama Nurcholish berbicara di sekitar isu proses demokratisasi yang terjadi dan berlangsung di Indonesia. Dan dalam pandangan Nurcholish proses demokratisasi akan mengalami kemajuan bila tradisi oposisi sebagai proses chek and balance menjadi praktek yang mapan dalam praktek demokrasi. Praktek yang selama ini di Indonesia masih dianggap sesuatu yang tabu dan buruk dalam praktek berdemokrasi.

17. *Fatsoen Nurcholish Madjid*, 2000.

Buku ini merupakan kumpulan karangan Nurcholish yang termuat pada rubrik Fatsoen di Tabolid mingguan berita TEKAD. Dalam buku ini Nurcholish berusaha memberikan satu batasan etika Islami dalam beraktifitas, baik dalam dunia bisnis, dunia politik maupun dunia sosial-keagamaan.

18. *Atas Nama Pengalaman Beragama dan Berbangsa di Masa Transisi*, 2002.

Kumpulan khutbah di Paramadina dan merupakan serial dari buku sebelumnya, Pesan-pesan Taqwa Nurcholish Madjid. Tetapi berbeda dengan buku sebelumnya, persoalan yang diangkat lebih variatif, tidak hanya masalah keislaman, tapi juga mengangkat masalah politik, kekuasaan dan kenegaraan serta sedikit menyingung masalah ekonomi.

BAB III

TIPOLOGI SIKAP DALAM TEOLOGI AGAMA-AGAMA

Pandangan atau sikap penganut agama terhadap agama lain, dalam perjalanan sejarah hubungan agama-agama, setidaknya telah membentuk tiga pola hubungan, dari mulai yang paling tertutup dan fanatik, sampai kepada yang paling liberal dan toleran. Tipologi sikap tersebut adalah eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme⁶⁴. Perkembangan wacana perubahan sikap dari eksklusivisme sampai kepada pluralisme yang sekarang sedang mendapat perhatian besar dari para teolog, pada awalnya adalah pengalaman yang terjadi dalam lingkungan dan tradisi gereja, sebelum akhirnya masuk ke dalam tradisi agama lainnya⁶⁵. Tapi bisa dikatakan walaupun wacana tipologi sikap religiusitas ini berkembang dalam tradisi Kristen, terutama Kristen modern, prakteknya sendiri sudah ada jauh sebelum lingkungan Gereja menyadarinya, terutama bila merujuk pengalaman umat Islam awal, baik pada masa Rasulullah, maupun pada masa Sahabat. Yang disebut-sebut paling mewakili sikap inklusif dan pluralis- inklusivitas dan pluralitas ini tentu dilihat dalam konteks zamannya, karena bila diukur dengan semangat inklusivisme dan pluralisme modern, maka praktek inklusivisme dan pluralisme umat Islam ini belum memenuhi keseluruhan semangat inklusivisme dan pluralisme modern- semangat inklusif dan pluralis umat Islam adalah pada periode Madinah, dimana umat dibangun di atas kemajemukan suku dan agama dengan tetap mengakui dan menjamin eksistensi kemajemukan itu sendiri, dalam pola hubungan yang toleran dan terbuka.

1. Eksklusivisme

Eksklusivisme adalah sebuah pandangan bahwa hanya ada satu tradisi (agama-pen.) tertentu yang mengajarkan kebenaran dan menunjukkan kepada jalan

⁶⁴ Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in The Christian Theologi of Religion* (selanjutnya disebut *Christians and Religious Pluralism*), (SCM Press Ltd: t.tp, t.t), h. 10-105, lihat juga, Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religion* (selanjutnya disebut *Theology and Religious Pluralism*), cet. 1 (Basil Blackwell Ltd./Inc: Oxford, U.K./New York, N.Y., 1986), h. 22-112, Nurcholish Madjid, "Dialog Diantara Ahli Kitab (Ahl Al-Kitab): Sebuah Pengantar" (selanjutnya disebut "Dialog Diantara Ahli Kitab"), dalam George B. Grose dan Benjamin B. Hubbard, *The Abraham Connection: A Jew, Christian and Muslim in Dialogue*, diterjemahkan oleh Santi Indra Astuti dengan Judul Tiga Agama Satu Tuhan Sebuah Dialog, Cet. 1 (Mizan: Bandung, 1998), h.xix. Sedangkan Raimundo Panikkar menggunakan istilah paralelisme untuk pluralisme, lihat dalam bukunya *The Intra-Religious Dialogue* (selanjutnya disebut *The Intra-religious Dialogue*), (Paulist Press: New York, N.Y/Ramsey, N..J., 1978), h. xiv-xix.

⁶⁵ Informasi lebih lanjut tentang perkembangan sikap keagamaan dalam tradisi Kristen lihat Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, dan Alan Race, *Christians and Religious Pluralisme*.

penyelamatan dan pembebasan⁶⁶. John Hick mendefinisikan eksklusivisme sebagai konsep yang memandang bahwa hanya ada satu wahyu Tuhan dan pengikutnya yang autentik-yakni milik sendiri- sehingga tradisi-tradisi agama lain hina dan status pengikutnya kelas dua di mata Tuhan⁶⁷.

Dari beberapa pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa substansi dan semangat eksklusivisme adalah sikap atau pandangan yang menganggap bahwa kebenaran dan keselamatan merupakan monopoli satu agama tertentu saja, sedangkan agama lain, merupakan agama yang bathil dan salah, agama yang tidak diridhai oleh Tuhan, oleh karenanya agama tersebut tertolak, dan pengikutnya tidak akan memperoleh keselamatan.

Secara umum ada beberapa ungkapan yang mewakili sikap eksklusif, seperti, “hanya agama saya yang benar”, “hanya agama saya lah yang didasarkan pada kebenaran wahyu”, dan, “hanya agama saya yang memiliki nilai religius intrinsik untuk memperoleh kesempurnaan beragama”⁶⁸.

Sikap eksklusif ini akibat logis dari sikap seorang anggota dari suatu agama menurut satu cara atau lainnya pastilah menganggap agamanya adalah sebagai yang benar. Klaim kebenaran pada agamanya itu memiliki keharusan pada dirinya sendiri tuntutan eksklusivitasnya. Apabila suatu pernyataan dinyatakan benar, maka pernyataan lain yang bertentangan dengannya tidak bisa benar. Dan jika suatu tradisi manusia menganggap telah menyumbangkan kebenaran universal, maka apa pun yang bertentangan dengan “kebenaran universal” tersebut harus dinyatakan salah⁶⁹.

Oleh karena itu sebagai sikap awal dalam perjalanan agama, Eksklusivisme adalah sikap yang alami dan normal. Dan sehingga Eksklusivitas beragama ini dapat ditemukan pada semua penganut agama, karena memang semua ajaran dan doktrin agama memberikan sumbangan dan peluang kepada pemeluknya untuk bersikap eksklusif. Kristen misalnya menekankan dalam Injil Yohanes, “*Tidak ada seorang pun datang kepada Bapa, kalau tidak melalui aku*” (Yohanes 14:6), dari keterangan kitab suci ini muncul dogma resmi gereja abad III Masehi, *extra ecclesiam nulla salus*, “*di luar Gereja tidak ada keselamatan*”⁷⁰. Sedangkan dalam

⁶⁶ Jhon Hick, “Religious Pluralism” (selanjutnya disebut “Religious Pluralism”), dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 11&12, cet. 10 (Simon & Schuster Macmillan: New York, 1993), h. 331.

⁶⁷ John Hick, “Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralisme”, dalam John Hick and Edmund S. Meltzer (ed.), *Three Faiths – One God: A Jewish, Christian, Muslim Encounter*, cet. 1 (The Macmillan Press Ltd: London., 1989), h. 198.

⁶⁸ Abdul Aziz Sachedina, *This Translation the Islamic Roots of Democratic Pluralism* (selanjutnya disebut *This Translation the Islamic Roots*), diterjemahkan oleh Satrio Wahono dengan judul, *Kesetaraan Kaum Beriman Akar Pluralisme Demokratis Dalam Islam*, cet. 1 (Serambi Ilmu Semesta: Jakarta, 2002), h. 72-75.

⁶⁹ Raimundo Panikkar, *Dialogue Intrareligious*, h. xiv.

⁷⁰ Informasi lebih lanjut tentang eksklusivisme dan eksklusivitas dalam Kristen lihat Hendrik Kraemer, “Christian Attitudes toward Non-Christian Religion”, dalam Carl E. Braaten dan Robert W. Jenson, *A Map of twentieth Century Theology, Reading From Karl Barth to Radical Pluralisme*

Islam, bagi mereka yang bersikap lebih militan menunjukkan pandangan yang sangat eksklusif, walaupun pandangan eksklusif ini tidak ada dasarnya yang jelas dalam al-Qur'an⁷¹, ada beberapa ayat al-Qur'an yang dipahami oleh sebagian ulama sebagai pengabsah pandangan eksklusif, di antaranya; "*Pada hari ini telah kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan nikmat-Ku kepadamu, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu*" (QS. al-Mâidah {5}: 3), "*Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam*" (QS. Ali Imran {3}: 19), "*Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) dari padanya dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang merugi*" (QS. Ali Imran {3}: 85).

Sedangkan Orang-orang Yahudi menganggap identitas eksklusif etnis mereka sebagai manusia pilihan Tuhan. Orang-orang Hindu memuja Veda sebagai yang Mutlak dan Abadi, orang-orang Budha memandang ajaran Gautama sebagai Dharma, yakni satu-satunya yang dapat membebaskan umat manusia dari ilusi dan kesengsaraan⁷².

Sikap Eksklusivisme ini mengandung nilai positif, seperti loyalitas dan totalitas penyerahan diri pada apa yang diyakininya sebagai kebenaran yang mutlak atau absolut, tapi juga mengandung nilai negatif yang besar dan serius seperti, intoleransi, kesombongan, dan penghinaan bagi kelompok yang lain⁷³.

2. Inklusivisme

Inklusivisme adalah sebuah pandangan yang memandang tradisi (agama-pen.) tertentu memberikan kebenaran final, sementara tradisi (agama-pen.) lain, dari pada dianggap agama yang tak bernilai atau bahkan jahat, lebih dianggap sebagai yang menampilkan aspek-aspek dari kebenaran final, atau menunjukkan pendekatan-pendekatan kepada kebenaran final⁷⁴. Sedangkan menurut Alan Race, Inklusivisme dalam theology agama-agama Kristen adalah penerimaan dan penolakan agama lain secara bersamaan, dengan istilah lain "ya" dan "tidak". Di satu sisi menerima kekuatan spiritual dan manifestasi terdalam agama lain, sehingga agama itu pantas dianggap sebagai tempat kehadiran Tuhan. Tapi di sisi lain, menolak agama lain sebagai agama penyelamat selain dari Kristus, karena Kristus adalah satu-satunya Juru Selamat⁷⁵.

Sikap inklusif mencerminkan kemajuan dalam memandang agama lain, di mana kebenaran dan keselamatan bukan dominasi keyakinan atau agama tertentu, tetapi agama lain pun memilikinya, walaupun agama lain itu masih dianggap agama sekunder atau menurut istilah Nurcholish, agama-agama lain adalah bentuk

(Minneapolis, Fortress Press, 1995), h. 222-231, Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, dan Alan Race, *Christians and religious Pluralism*.

⁷¹ John Hick, "Religious Pluralism", h. 331.

⁷² John Hick, "Religious Pluralism", h. 331.

⁷³ Raimundo Panikkar, *Dialogue Intraireligious*, h. xv.

⁷⁴ John Hick, "Religious Pluralism", h. 331.

⁷⁵ Alan Race, *Christians and Religious Pluralism*, h. 38.

implisit agama kita⁷⁶, dengan kata lain sikap inklusif itu suatu kesadaran pandangan penganut agama terhadap kemungkinan benar pada penganut atau agama lain.

Dalam konteks dunia sekarang, orang sulit gagal untuk menemukan nilai-nilai yang positif dan benar-bahkan termasuk tatanan yang paling tinggi-di luar tradisinya. Agama-agama tradisional harus menghadapi tantangan ini. “Isolasi yang ketat” tidak mungkin lagi. Maka kondisi yang paling rasional untuk mempertahankan kebenaran tradisinya adalah dengan menyatakan pada saat yang sama bahwa hal itu termasuk pada semua tingkatan-tingkatan yang berbeda, bahwa ada kebenaran di manapun eksistensinya. Sikap inklusivistik akan cenderung untuk menginterpretasikan kembali hal-hal dengan cara sedemikian, sehingga hal-hal itu tidak saja cocok tapi juga dapat diterima⁷⁷.

Di lingkungan Gereja, teologi inklusif ini memberikan pengaruh yang signifikan, seperti diadakannya revisi terhadap doktrin *extra ecclesiam nulla salus*, sehingga menjadi pandangan yang inklusif dimana Gereja mengakui adanya keselamatan di luar Gereja atau di luar Kristen. Perubahan sikap Gereja dari eksklusif kepada sikap inklusif tersebut dapat dilihat jejaknya dalam dokumen konsili Vatikan II (1962-1965), Setidaknya dalam beberapa hal dari pernyataan resminya, bergerak lebih luas dari eksklusivisme kepada sebuah pandangan bahwa keselamatan manusia bergantung sepenuhnya kepada kematian pengorbanan Kristus, semua manusia bagaimana pun juga bersatu dengan Kristus dan dapat menerima manfaat tindakan penebusannya⁷⁸. Jelas perubahan sikap Gereja ini adalah pengaruh dan desakan teologi inklusif. Oleh Karl Rahner-tokoh yang dipandang arsitek utama inklusivisme-pandangan baru Gereja ini dielaborasi sehingga muncul istilah “*The Anonymous Christian*” (Kristen anonim), yaitu, orang-orang non-Kristiani yang akan mendapat keselamatan dari Tuhan, selama mereka percaya dengan tulus kepada Tuhan⁷⁹.

Menurut Gavin D’Costa konsep inklusivisme Karl Rahner dibangun di atas empat tesis⁸⁰: *Pertama*, serupa dengan tesis Kraemer, hanya saja bagi Rahner, ditegaskan bahwa agama Kristen dan bukan hanya Kristus: agama Kristen memahami dirinya sebagai agama yang mutlak, yang diperuntukan bagi semua orang, yang tidak dikenali oleh agama lain, walaupun agama lain itu memiliki hak yang sama, *kedua*, kelanjutan dari tesis pertama, bahwa itu secara teologis berdasarkan kehendak penyelamatan universal Tuhan (serupa dengan pluralis), diwahyukan dalam Kristus (berbeda dengan pluralis), dan secara historis

⁷⁶ Nurcholish Madjid, *Dialog Diantara Ahli Kitab*, h. xix.

⁷⁷ Raimundo Panikkar, *Dialogue Intrareligious*, h. xvi.

⁷⁸ John Hick, “Religious Pluralism”, h. 331.

⁷⁹ Informasi lebih lanjut lihat, Karl Rahner, “Christianity and The Non-Christian Religion”, dalam Carl E. Braaten dan Robert W. Jenson, *A Map of twentieth Century Theology, Reading From Karl Barth to Radical Pluralisme* (Fortress Press: Minneapolis, 1995), h. 231-246.

⁸⁰ Gavin D’Costa, *Theology and Religious Pluralism*, h. 84-89. Pendapat yang sama juga diberikan oleh Alan Race dalam bukunya, *Christians and Religious Pluralism*, h. 45-48.

ditunjukkan oleh agama Israel, *ketiga*, kelanjutan dari tesis kedua dan dengan masalah dakwah. Pada saat berdakwah, berjumpa dengan seorang non-Kristen, orang non-Kristen tersebut tidak dapat sama sekali dianggap kehilangan rahmat keselamatan, hidup dalam dosa dan moral yang rusak, tidak terjangkau dengan cara apapun oleh rahmat dan kebenaran, *keempat*, tesis tentang Gereja. Bila tesis-tesis sebelumnya diterima, maka Gereja tidak boleh menganggap diri sebagai komunitas elit, mereka yang diselamatkan, sebagai lawan dari kelompok manusia non-Kristen yang tidak mendapat keselamatan. Gereja seharusnya malahan dianggap sebagai barisan terdepan sejarah dan secara historis dan sosial merupakan pernyataan nyata harapan agama Kristen, yaitu hadir sebagai realitas tersembunyi walaupun di luar pandangan Gereja.

Dalam agama Hindu dan Budha dapat ditemukan semangat inklusif ini, misalnya orang Hindu menganggap agama lain sebagai jalan kepada realitas Tuhan Yang Satu. Tapi juga tetap menganggap agama-agama itu melayani tingkat yang berbeda perkembangan spiritual. Menurut Advaita Vedanta, memuja Tuhan personal itu tingkatnya lebih rendah dari penyatuan kepada Brahman trans-personal. Demikian juga orang-orang Budha kerap kali memandang aspek-aspek dari Dharma tercermin secara tidak sempurna pada tradisi (agama-pen) lain⁸¹.

Dalam doktrin Islam inklusivisme ini terdapat dalam konsep “ahl al-kitab”, yang kemudian dalam tradisi Islam pandangan tentang ahl al-kitab ini dielaborasi sehingga lebih inklusif-walaupun wacana dan istilahnya sendiri bukan inklusif-oleh Ibn Taymiyah jauh sebelum terjadinya perubahan pandangan Gereja pada saat Konsili Vatikan II. Pandangan inklusif Ibn Taymiyah itu inti dan semangatnya, menurut Budhi Munawar Rachman, segaris dengan The Anonymous Christian-nya Karl Rahner⁸². Pandangan inklusif Ibn Taymiyah tersebut dapat dilihat dari pendapatnya tentang terjadinya perselisihan orang terhadap keislaman umat Nabi Musa dan Isa:

Manusia berselisih tentang orang terdahulu dari kalangan umat Nabi Musa dan Nabi Isa, apakah mereka itu orang-orang muslim? Ini adalah suatu perselisihan kebahasaan. Sebab “*islam khusus*” (al-islam al-‘khashsh) yang dengan ajaran itu Allah mengutus Nabi Muhammad saw yang mencakup syari’at al-Qur’an tidak ada yang termasuk ke dalamnya selain umat Nabi Muhammad saw. Dan al-islam sekarang secara keseluruhan bersangkutan dengan hal ini. Adapun “*islam umum*” (al-islam al-‘am) yang bersangkutan dengan setiap syari’at yang dengan itu Allah membangkitkan seorang Nabi maka bersangkutan dengan islamnya setiap umat yang mengikuti seorang Nabi dari para nabi itu⁸³.

⁸¹ John Hick, “Religious Pluralism”, h. 331.

⁸² Budhi Munawar Rachman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, cet. 1 (Paramadina: Jakarta, 2001), h. 46.

⁸³ Dikutip dari Nurcholish Madjid, “Dialog Agama-agama dalam Prespektif Universalisme Islam” (selanjutnya disebut Dialog Agama-agama), dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama* (Gramedia Pustaka Utama: Jakarta, 1998), h. 18-19.

3. Pluralisme

Pluralisme adalah sebuah pandangan bahwa keyakinan agama besar dunia merupakan wujud berbeda dari perbedaan persepsi dan konsepsi karena perbedaan respon terhadap Yang Real dan Yang Ultimat, dan bahwa dalam masing-masing agama itu bebas mentransformasikan keberadaan kemanusiaanya dari pemusatan pada diri kepada pemusatan pada Tuhan mengambil tempat. Sehingga Tradisi agama-agama besar dipandang sebagai “ruang” penyelamatan alternatif di dalamnya-atau ”jalan” yang berhubungan dengan-laki-laki dan wanita-wanita dapat menemukan penyelamatan, pembebasan, dan pembalasan⁸⁴.

Dengan demikian bahwa paradigma pluralisme adalah mempercayai bahwa semua agama mempunyai jalan keselamatan, dengan bentuk dan caranya sendiri, tetapi esensi spiritualitasnya sama dan sejajar. Seperti yang dikatakan oleh Raimundo Panikkar, jika agama anda tampaknya jauh dari sempurna, namun bagi anda tetap merupakan suatu simbol dari jalan yang benar dan keyakinan yang sama rupanya berlaku juga bagi yang lain pula; jika anda tidak dapat menolak klaim agama yang lain tetapi juga tidak mungkin memasukan secara utuh ke dalam tradisi anda, maka alternatif yang masuk akal adalah untuk menganggap bahwa semua kepercayaan berbeda-beda yang, meski berliku-liku dan bersimpangan, sesungguhnya mempunyai kesejajaran untuk bertemu pada akhirnya, pada eschaton, pada akhir peziarahan manusia⁸⁵.

Ada banyak ragam rumusan yang mengekspresikan sikap pluralis, misalnya: “agama-agama lain adalah jalan yang sama-sama sah untuk mencapai Kebenaran yang sama”, “agama-agama lain berbicara secara berbeda, tetapi kebenaran-kebenaran yang sah”, atau “setiap agama mengekspresikan bagian penting sebuah Kebenaran”⁸⁶.

Dasar-dasar pluralisme ini diletakkan oleh Ernst Troeltsch, W. E. Hocking, dan Arnold Toynbee, masing-masing mereka membuat prinsip dasar yang saling berhubungan, Ernst Troeltsch dengan ajaran toleransi, W. E. Hocking dengan ajaran rekonsepsi, dan Arnold Toynbee dengan relativisme. Ketiga prinsip inilah yang kemudian dikembangkan oleh perumus-perumus pluralisme berikutnya dari teolog-teolog Kristen, seperti Paul Tillich, John Hick, dan Wilferd Cantwell Smith⁸⁷. Dari ketiga tokoh pluralis ini, yang paling menonjol adalah John Hick. Dengan argumen analogi astronominya yang terkenal dalam mendukung teori pluralismenya. Ia menganalogikan eksklusivisme dan inklusivisme kepada teori “epicycle”nya Ptolemaic- yang berpandangan bahwa bumi berada di pusat alam semesta- yang dalam kontek berteologi berarti bahwa Gereja atau agama Kristen atau Kristus sebagai pusat dunia keagamaan. Sedangkan Pluralisme dianalogikan kepada teori Coperniscus-yang berpandangan bahwa matahari sebagai pusat alam

⁸⁴ John Hick, “Religious Pluralism”, h. 331.

⁸⁵ Raimundo Panikar, *The Intrareligious Dialogue*, h. xviii.

⁸⁶ Nurcholish Madjid, “Dialog Diantara Ahli Kitab”, h. xix

⁸⁷ Lihat Alan Race, *Christians and Religious Pluralism*, h. 70-105.

semesta- yang dalam konteks berteologi berarti bahwa Tuhan berada di pusat, dan semua agama termasuk Kristen melayani dan berputar mengelilingi-Nya⁸⁸.

Nurcholish mendefinisikan pluralisme sebagai suatu sistem nilai yang memandang secara positif-optimis terhadap kemajemukan itu sendiri, dengan menerimanya sebagai kenyataan dan berbuat sebaik mungkin berdasarkan kenyataan itu⁸⁹. Pada kesempatan lain ia menjelaskan apa dan bagaimana sikap seorang pluralis;

Pada dasarnya paham kemajemukan masyarakat atau pluralisme pada hakekatnya, tidak cukup hanya dengan sikap mengakui dan menerima kenyataan bahwa masyarakat itu bersifat majemuk, tapi-yang lebih mendasar-harus disertai sikap tulus menerima kenyataan kemajemukan itu sebagai bernilai positif, dan merupakan rahmat Tuhan kepada manusia, karena akan memperkaya pertumbuhan budaya melalui interaksi dinamis dan pertukaran silang budaya yang beraneka ragam. Pluralisme juga sebagai suatu perangkat untuk mendorong pemerdayaan budaya bangsa...

Jadi pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita adalah majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama, yang justru hanya menggambarkan kesan fragmentasi. Pluralisme juga tidak boleh dipahami sekedar sebagai “kebaikan negatif” (*negative good*), hanya ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisisme (*to keep fanaticism at bay*). Pluralisme harus dipahami sebagai “pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban” (*genuine engagement of diversities within the bond of civility*). Bahkan pluralisme adalah juga sebagai keharusan bagi keselamatan umat manusia, antara lain melalui pengawasan dan pengimbangan yang dihasilkan⁹⁰.

Menurut Muhammad Legenhausen, berdasarkan teori pluralisme John Hick, ada lima bentuk pluralisme yang berkembang dalam lingkungan Kristen; *pertama*, pluralisme religius normatif, yaitu suatu doktrin bahwa secara moral, umat Kristen wajib menghargai pemeluk agama lain, *kedua*, pluralisme religius soterologis (*soteriological religious pluralism*) awalnya bisa didefinisikan sebagai doktrin bahwa umat non-Kristen bisa memperoleh keselamatan Kristiani, *ketiga*, pluralisme religius epistemologis (*epistemological religious pluralism*), suatu klaim bahwa umat Kristen tidak memiliki pembenaran yang lebih baik atas keimanan mereka dari pada penganut agama lain, *keempat*, pluralisme religius aletis (*alethic religious pluralism*) adalah doktrin bahwa kebenaran religius harus ditemukan dalam agama-agama selain Kristen dengan derajat yang sama sebagaimana jika ditemukan dalam agama Kristen, dan *kelima*, pluralisme religius

⁸⁸ Gavin D’Costa, *Theology and Religious Pluralism*, h. 23.

⁸⁹ Nurcholish Majdid, *Islam Doktrin*, h. lxxv.

⁹⁰ Nurcholish Majdid, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat*, cet. I (Paramadina: Jakarta, 1999), h. 62-63.

deontis (*deontic religious pluralism*) yaitu bahwa dipenuhinya kehendak Tuhan tidak membuat orang harus menerima iman Kristiani⁹¹.

Semangat pluralisme menurut Harold Coward dapat dilihat dalam tiga tema dan prinsip umum: *pertama*, bahwa pluralisme keagamaan dapat dipahami dengan paling baik dalam kaitan dengan sebuah logika yang melihat Satu yang berwujud banyak-realitas transenden yang menggejala dalam bermacam-macam agama; *kedua*, bahwa ada suatu pengakuan bersama mengenai kualitas pengalaman agama partikular sebagai alat; dan *ketiga*, bahwa spiritualitas dikenal dan diabsahkan melalui pengenalan kriteria sendiri pada agama-agama⁹².

Menurut Alwi Shihab, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan dari konsep Pluralisme, yaitu⁹³:

Pertama, pluralisme tidak semata menunjuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan. Namun yang dimaksud adalah *keterlibatan aktif* terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Pluralisme agama dan budaya dapat kita jumpai dimana-mana. Di dalam masyarakat tertentu, di kantor tempat kita bekerja, di sekolah tempat kita belajar, bahkan di pasar dimana kita belanja. Tapi seseorang baru dapat dikatakan menyandang sifat tersebut apabila ia dapat berinteraksi positif dalam lingkungan kemajemukan tersebut. Dengan kata lain, pengertian pluralisme agama adalah bahwa tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tapi terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan, dalam kebhinekaan.

Kedua, Pluralisme harus dibedakan dari kosmopolitanisme. Kosmopolitanisme menunjuk kepada satu realita dimana aneka ragam agama, ras, bangsa, hidup berdampingan di satu lokasi. Ambil misal kota New York. Kota ini adalah kota kosmopolitan. Di kota ini terdapat orang Yahudi, Kristen, Muslim, Hindu, Budha, bahkan orang-orang yang tanpa agama sekalipun. Namun interaksi positif antar penduduk ini, khususnya di bidang agama, sangat minimal walaupun ada.

Ketiga, konsep pluralisme tidak dapat disamakan dengan relativisme. Seorang realitvis akan berasumsi bahwa hal-hal yang menyangkut “kebenaran” atau “nilai” ditentukan oleh pandangan hidup atau kerangka berpikir seseorang atau masyarakatnya. Sebagai contoh, “kepercayaan/kebenaran” yang diyakini oleh bangsa Eropa bahwa “Columbus menemukan Amerika” adalah sama benarnya dengan “kepercayaan/kebenaran” penduduk asli benua tersebut yang menyatakan bahwa “Columbus mencaplok Amerika”.

⁹¹ Muhammad Legenhausen, *Islam and Religious Pluralism*, terjemahan Arif Mulyadi dengan judul Satu Agama Atau Banyak Agama: Kajian Tentang Liberalisme dan Pluralisme Agama, cet. 1 (Lentera: Jakarta, 2002), h. 43-46.

⁹² Harold Coward, *Pluralisme Challenge to World Religion*, diterjemahkan oleh Bosco Cavallo, dengan judul Pluralisme, Tantangan bagi Agama-agama, cet 8 (Kanisius: Yogyakarta, 2000), h. 168-169.

⁹³ Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, cet. 2 (Mizan: Bandung, 1998), h. 41-42.

BAB IV

PEMIKIRAN TEOLOGI AGAMA-AGAMA NURCHOLISH MADJID

A. Wahyu dan Para Nabi: Universalitas, Kontinuitas dan Unitas

Dalam pandangan Nurcholish, adanya seorang pilihan Tuhan yang bertugas sebagai penerima berita (Arab: *nabiy*) adalah konsekuensi logis dari keterbatasan kemampuan akal manusia menangkap dan memahami kebenaran hakiki, lebih-lebih lagi tentang Tuhan Yang Maha Esa, dan sekaligus juga sebagai bentuk kemurahan dan kebijaksanaan Tuhan dengan memberikan petunjuk dan hidayah-Nya berupa pengajaran atau berita (Arab: *naba'*), lewat orang pilihan-Nya⁹⁴:

Manusia diperintah untuk menggunakan akalnya, karena dapat merupakan rintisan ke arah kebenaran dan kebaikan. Namun akhirnya akal itu tidak akan cukup untuk menangkap dan memahami kebenaran hakiki, lebih-lebih lagi tentang Tuhan Yang Maha Esa. Karena itu manusia membutuhkan “uluran tangan” Tuhan, dengan petunjuk dan hidayah-Nya berupa pengajaran atau berita (Arab: *naba'*), melalui orang yang dipilihnya sebagai “penerima berita” (Arab: *nabiy*).

Nabi dan atau rasul tidak diutus Tuhan secara serentak pada waktu dan tempat yang sama, sehingga hanya ada satu orang nabi bagi umat manusia atau tiap-tiap umat. Tetapi nabi dan rasul itu diutus secara bertahap dan berulang, sehingga untuk satu umat atau bangsa, bisa saja memiliki lebih dari satu nabi atau rasul yang diutus pada waktu yang berbeda, dengan tugas yang sama, yaitu mengingatkan umat kepada pesan Kebenaran. Berangkat dari sini, maka nabi yang diutus Tuhan bukan hanya nabi-nabi yang namanya disebut dalam al-Qur'an, yang konon berjumlah 25 orang nabi, apalagi kalau menyangka Nabi Muhammad sebagai satu-satunya Nabi dan Rasul. Karena ke 25 nabi yang disebut namanya dalam al-Qur'an itu adalah nabi-nabi yang diutus kepada bangsa Semit, sedangkan nabi dan rasul yang diutus Allah kepada umat atau bangsa lainnya belum disebut. Maka merupakan hal yang amat logis, atas dasar logika ini dan juga keterangan al-Qur'an tentang nabi dan rasul yang diutus kepada tiap-tiap umat, bila seorang muslim mempunyai pandangan bahwa di luar Nabi yang 25 ada nabi-

⁹⁴ Nurcholish Madjid, “Dialog Agama-agama”, h. 14.

Bimbingan Tuhan ini menurut Nurcholish, selain diutusnya seorang Nabi dan Rasul, juga dalam bentuk perjanjian primordial (terjadi sebelum lahir ke bumi) dalam suatu kesaksian dan pengakuan manusia bahwa Allah, Tuhan Yang Maha Esa, adalah Tuhan (Rabb) manusia (Nurcholish Madjid, “Dialog Agama-agama”, h. 10)

nabi dan rasul-rasul lain. Tentang diutusnya nabi dan rasul oleh Tuhan pada tiap-tiap umat, keterangannya terdapat pada ayat-ayat berikut:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَن هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ ﴿٣٦﴾

Artinya: Dan sesungguhnya Kami telah mengutus Nabi pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): “Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah thaghut itu”, maka di antara umat itu ada orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula di antaranya orang-orang yang telah pasti kesesatannya baginya. Maka berjalanlah kamu di muka bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan (Rasul) (QS. al-Nahl{16}: 36).

وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ

هَادٍ ﴿٧﴾

Artinya: Orang-orang yang kafir berkata: “Mengapa tidak diturunkan kepadanya (Muhammad) suatu tanda (kebesaran) dari Tuhannya? ”Sesungguhnya kamu hanya seorang pemberi peringatan; dan bagi tiap-tiap kaum ada orang yang memeberi petunjuk (QS. al-Ra’d {13}: 7).

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾

Artinya: Sesungguhnya kami mengutus kamu dengan membawa kebenaran sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan. Dan tidak ada suatu umat pun melainkan telah ada padanya seorang pemberi peringatan (QS. al-Fathir {35}: 24).

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ فُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَيْرٍ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٧٨﴾

Artinya: Dan sesungguhnya telah Kami utus beberapa orang rasul sebelum kamu, di antara mereka ada yang Kami ceritakan kepadamu dan di antara

mereka ada (pula) yang tidak Kami ceritakan kepadamu. Tidak dapat bagi seorang rasul membawa suatu mu'zijat, melainkan dengan seizin Allah, maka apabila telah datang perintah Allah, diputuskan (semua perkara) dengan adil. Dan ketika itu rugilah orang-orang berpegang pada yang bathil (QS. al-Mu'min {40}: 78).

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ

مُوسَى تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾

Artinya: Dan (Kami telah mengutus) rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan tentang mereka dahulu, dan rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan tentang mereka kepadamu. Dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung (QS. an-Nisa {4}: 164).

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ

وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٦٥﴾

Artinya: Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyestakan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan dialah Tuhan Yang Maha Kuasa dan Maha Bijaksana. (QS. Ibrahim {14}: 4).

Oleh karena itu, menurut Nurcholish, kalau berpegang pada ayat-ayat al-Qur'an tersebut, maka pada setiap kelompok atau komunitas yang memiliki kebudayaan mesti ada seorang nabi di sana yang mengajarkan kebenaran, baik yang menyampaikannya secara lisan (sehingga kebanyakan nabi dan rasul yang dituturkan dalam al-Qur'an pun tidak disebutkan mempunyai kitab suci), atau pun yang disampaikan dengan ditopang kitab-kitab suci⁹⁵. Maka dari keterangan itu, dapat diidentifikasi bahwa setiap "guru kebenaran" atau "guru moralitas" yang dijumpai pada setiap tempat dan waktu dapat dikelompokkan sebagai seorang nabi atau rasul. Sehingga boleh jadi orang-orang yang selama ini dikenal sebagai penganjur kebenaran di luar kalangan bangsa semit, seperti Zoroaster, Budha Gautama, Lao Tze, sebagai seorang nabi, karena mereka semua sebagai seorang "guru kebenaran" dan "guru moralitas". Bahkan di pulau Jawa pun dapat

⁹⁵ Nurcholish Madjid, "Kerukunan dan Kerjasama Antar Umat Beragama dalam Pengembangan Unsur Etika Sumber Daya Manusia Indonesia" (selanjutnya disebut "Kerukunan dan Kerjasama Antar Umat Beragama"), dalam Jimly Asshiddiqie dkk (ed.), *Sumber Daya Manusia Untuk Indonesia Masa Depan*, cet. 3 (PT. Citra Putra Bangsa dan Mizan: Jakarta, Bandung, 1997), h. 27.

dipastikan ada nabi, walaupun namanya bukan “nabi”, sebab nabi dari bahasa Arab atau bahasa Ibrani yang asal katanya *naba'un* yang artinya berita. Jadi nabi adalah orang yang menerima berita, yang secara substansial sepadan dengan orang yang menerima “*wangsit*” dalam tradisi Jawa. Tentang kenabian tokoh-tokoh tersebut atau kenabian semua orang yang dalam hidupnya menjadi “guru kebenaran” dan “guru moralitas” berdasarkan berita yang diterimanya dari Tuhan, Nurcholish berpendapat:

Zoroaster itu Nabi, Budha Gautama itu Nabi, Lao Tze itu Nabi, dan Kong Fu Tzu itu juga Nabi. Sebab Al Qur'an sendiri mengatakan: *wa laqad ba'atsna fi kulli ummatin rasulan*, sungguh telah Kami bangkitkan untuk setiap umat seorang Rosul. Umat secara defenitif adalah suatu komunitas masyarakat yang berbudaya. Kalau di Jawa ada komunitas yang berbudaya, maka di situ ada Nabi. Di Jawa itu ada Nabi. Tetapi jangan mengharap namanya “Nabi”. Sebab “Nabi” berasal bahasa Arab atau Ibrani. Nabi itu berasal dari kata *naba'un* yang artinya berita. Nabi adalah orang yang menerima berita, yaitu orang-orang yang mendapat “*wangsit*”. Secara substansial sama. Yang terpenting keduanya guru kebenaran dan guru moralitas, *the teacher of raighthness* dan *the teacher of morality*. Dan itu semua bangsa memilikinya⁹⁶.

Al-Qur'an memang tidak menyebut nama-nama mereka, tapi itu tidak membuktikan bahwa mereka bukan seorang Nabi, karena tidak disebutnya dalam al-Qur'an nabi-nabi yang dibangkitkan pada setiap umat, terutama nabi yang diutus kepada umat yang secara geografis dan kultural jauh dari umat atau bangsa Semit, menurut Nurcholish, itu untuk menghindari keanehan bagi pendengar atau *istighraq*⁹⁷. Artinya karena al-Qur'an diturunkan dalam lingkungan, komunitas dan tradisi Arab, maka bahasa yang digunakan juga bahasa Arab, karena Allah tidak pernah mengutus nabi atau rasul kecuali dengan bahasa kaumnya, “*Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka* (QS. Ibrahim {14}: 4). Istilah “bahasa” yang ada dalam ayat itu, diartikan tidak dalam pengertian hanya bahasa sebagai alat komunikasi, melainkan termasuk di dalamnya pola pikir hingga ekspresi budaya⁹⁸. Maka dapat dipastikan, al-Qur'an tidak akan berbicara tentang sesuatu yang orang Arab tidak paham, bukan hanya karena bahasa yang digunakan, tetapi juga tidak paham karena tidak tahu dan mengerti tentang persoalan yang dibicarakan. Misalnya kalau al-Qur'an bicara bahwasannya tujuh lapis langit itu tidak tujuh lapis begitu, orang Arab akan menolaknya begitu saja, karena waktu itu kosmologinya masih kosmologi tuleni. Yaitu bahwa langit itu adalah tujuh lapis sebagai atap suci. Maka al-Qur'an menggunakan istilah tujuh lapis langit, karena al-Qur'an tidak mau *istighraq* atau mengatakan sesuatu yang terasa aneh pada

⁹⁶ Nurcholish Majdid, “Sekapur Sirih”, h. xxv-xxvi.

⁹⁷ Nurcholish Majdid, “Sekapur Sirih”, h. xxv

⁹⁸ Nurcholish Madjid, “Dialog Diantara Ahli Kitab”, h. xxiii.

pendengar, sehingga kemudian di tolak⁹⁹. Atau dengan kata lain, bahwa al-Qur'an tidak akan berbicara tentang sesuatu dimana umat yang diajak bicara itu tidak tahu dan mengerti apa yang dimaksudkan, karena adanya kesenjangan intelektual dan pola pikir. Tapi yang jelas, menurut Nurcholish, walaupun al-Qur'an hanya menyebut beberapa nabi terutama dari kalangan bangsa Semit, jumlah nabi itu sendiri banyak, karena banyak nabi yang dibangkitkan Tuhan kepada umat non-Semit yang tidak disebut namanya. Al-Qur'an sendiri telah mengindikasikan adanya utusan Tuhan yang tidak diceritakan dalam kitab suci, "*Dan sesungguhnya telah Kami utus beberapa orang rasul sebelum kamu, di antara mereka ada yang Kami ceritakan kepadamu dan di antara mereka ada (pula) yang tidak Kami ceritakan kepadamu*" (QS. al-Mu'min {40}: 78).

Untuk mendukung banyaknya jumlah nabi, dan kemungkinan kenabian tokoh-tokoh penganjur atau guru kebenaran, seperti yang telah disebutkan, Nurcholish berargumentasi dengan mengutip hadits Nabi, ia menjelaskan dengan cara mengajak lawan bicaranya bermain logika. Nurcholish mengatakan bahwa Rasulullah Muhammad SAW pernah ditanya oleh Abu Hurairah: "Berapakah jumlah seluruh nabi wahai Rasulullah?" Rasul menjawab: "Seratus dua puluh empat ribu nabi. "Kemudian Rasulullah mengatakan: "Tiga ratus lima belas di antaranya adalah rasul". Berdasarkan keterangan Rasulullah dalam hadits itu, jumlah nabi sebanyak 124.000 dan rasul sebanyak 315. Kemudian ambil Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, coba kumpulkan tokoh-tokoh yang besar-besar untuk mencari rasul-rasul tersebut. Jumlahnya tidak akan sampai seratus, jadi yang dua ratus lima belas kemana? Nah, disini kemudian ada seorang seperti Abu Mansur al-Baghdady, dalam kitab *Al-Harban al-Hiraq*, yang merintis bahwa sebetulnya yang disebut *ahl-al Kitab* itu bukan hanya Yahudi dan Nasrani¹⁰⁰.

Nabi yang diutus Tuhan di semua tempat dan waktu kepada tiap-tiap umat, baik yang dikisahkan oleh al-Qur'an atau pun yang tidak dikisahkan al-Qur'an, di antara mereka itu ada kaitan dan hubungan, karena bila di lihat dari pesan yang dibawanya, menunjukkan kesan adanya kesinambungan di antara mereka.

Nabi Muhammad sendiri sebagai Nabi pamungkas, pesan yang dibawanya bukan pesan yang baru sama sekali, tetapi kelanjutan langsung (kontinuitas) dari agama-agama sebelumnya. Atau dengan kata lain, Islam bukanlah agama yang unik, tetapi merupakan kelanjutan agama-agama sebelumnya, khususnya kelanjutan dari agama-agama yang secara "geneologis" paling dekat, yaitu agama-agama Semitik-Abrahamik¹⁰¹. Karena itu posisi Muslim sudah jelas. Ia tidak mengaku mempunyai agama yang khusus untuk dirinya sendiri. Islam bukanlah sebuah sekte atau sebuah agama etnis. Dalam pandangan Islam, semua agama

⁹⁹ Nurcholish Majdid, "Sekapur Sirih", h. xxv

¹⁰⁰ Nurcholish Majdid, "Sekapur Sirih", h. xxiv

¹⁰¹ Nurcholish Madjid, "Hubungan Antarumat Beragama Antara Ajaran dan Kenyataan" (selanjutnya disebut "Hubungan Antarumat Beragama"), dalam *Ilmu Perbandingan Agama Beberapa Permasalahan*, seri INIS Jilid VII (INIS: Jakarta, 1990). h. 108.

adalah satu (sama). Ia adalah agama yang diajarkan oleh semua kitab suci yang diwahyukan. Dalam esensinya, ia bertumpu kepada kesadaran akan Kehendak dan Rencana serta sikap pasrah sukarela kepada Rencana dan Kehendak itu. Jika ada seseorang yang menghendaki agama selain hal serupa itu, maka ia tidak jujur kepada naturnya sendiri, sebagaimana ia tidak jujur kepada Kehendak dan Rencana Tuhan¹⁰². Al-Qur'an sendiri menegaskan tentang kesinambungan dan kesatuan Nabi dan wahyu:

وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ ۚ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا ﴿١٣١﴾

Artinya: Dan kepunyaan Allah-lah apa yang di langit dan di bumi, dan sungguh Kami telah memerintahkan kepada orang-orang yang diberi Kitab sebelum kamu dan (juga) kepada kamu; bertakwalah kepada Allah. Tetapi jika kamu kafir maka (ketahuilah), sesungguhnya apa yang di langit dan apa yang di bumi hanyalah kepunyaan Allah dan Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji (Q.S an-Nisa {4}: 131).

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۗ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿١٣٢﴾

Artinya: Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya) (Q.S asy-Syûra {42}: 13).

Dari ayat-ayat di atas, nampak bahwa bukan hanya aspek kontinuitas, nabi-nabi Tuhan pun bila dilihat dari inti pesan yang mereka sampaikan kepada umatnya, ternyata, mereka semua (nabi dan rasul) membawa pesan yang sama,

¹⁰² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 185. Lihat juga A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an, Transliteration and Commentary* (Dar al-Qiblah: Jeddah, 1403), h. 145.

yaitu, mengajak umatnya agar bersikap pasrah kepada Tuhan Yang Maha Esa atau *al-islam*. Kepasrahan kepada Tuhan Yang Maha Esa ini adalah inti dari semua agama para nabi dan rasul. Dan hal ini amatlah logis, bila dilihat dari persoalan utama manusia kapan pun dan dimana pun, yang selalu terbelenggu oleh kepercayaan-kepercayaan palsu¹⁰³.

Kesadaran akan pesan tentang kepasrahan atau ketundukan kepada Tuhan (*al-islam*) ini bila dinapak tilasi, menurut Nurcholish, pertama kali muncul pada diri nabi Nuh¹⁰⁴. Tentang kesadaran nabi Nuh ini secara eksplisit terdapat dalam rangkaian ayat berikut:

وَأْتَلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَنْفُومِرِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذَكِيرِي بِبَايَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧٦﴾ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِن أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٧٧﴾

Artinya: *Dan bacakanlah kepada mereka berita penting tentang Nuh di waktu dia berkata pada kaumnya: "Hai kaumku, jika terasa berat bagimu tinggal (bersamaku) dan peringatanku (kepadamu) dengan ayat-ayat Allah, maka kepada Allah-lah aku bertawakal, karena itu bulatkanlah keputusanmu dan (kumpulkanlah) sekutu-sekutumu (untuk membinasakanku). Kemudian janganlah keputusanmu itu dirahasiakan, lalu lakukanlah terhadap diriku, dan janganlah memberi tangguh kepadaku.*

Jika kamu berpaling (dari peringatanku), aku tidak meminta upah sedikit pun daripadamu. Upahku tidak lain hanyalah dari Allah belaka, dan aku disuruh supaya aku termasuk golongan orang-orang yang berserah diri (al-muslimuun) (QS. Yunus {10}: 71-72).

Kesadaran Nabi Nuh akan pesan kepasrahan kepada Tuhan (*al-Islam*) ini kemudian menjadi kesadaran nabi-nabi atau utusan Tuhan selanjutnya, dan sekaligus menjadi pesan agama yang mereka bawa kepada umatnya. Ibrahim, Ya'qub, Ismail dan Ishak mewasiatkan agar pasrah kepada Tuhan (*al-islam*):

إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمِ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٢٥﴾ وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ بَنِيَّ ۖ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٢٦﴾

¹⁰³ Nurcholish Madjid, "Dialog Agama-agama", h. 14.

¹⁰⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 432.

أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي
 قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ

لَهُد مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾

Artinya: Ketika Tuhannya berfirman kepadanya: “Tunduk patuhlah (aslim)!” Ibrahim menjawab: “Aku tunduk patuh kepada Tuhan semesta Alam”.

Dan Ibrahim telah mewasiatkan ucapan itu kepada anak-anaknya, demikian pula Ya’qub (Ibrahim berkata): “Hai anak-anakku! Sesungguhnya Allah telah memilih agama ini bagimu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam memeluk agama Islam (orang-orang yang pasrah)

Adakah kamu hadir ketika Ya’qub kedatangan (tanda-tanda) maut, ketika ia berkata kepada anak-anaknya: “apa yang kamu sembah sepeninggalku?” Mereka menjawab: “Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan nenek moyangmu, Ibrahim, Ismail dan Ishaq, (yaitu) Tuhan Yang Maha Esa dan kami hanya tunduk patuh kepada-Nya (QS. al-Baqarah {2}: 131-133)

Begitu pula dengan Nabi Musa dan Nabi Isa yang datang membawa ajaran yang sama dengan pendahulunya, yaitu ajaran pasrah kepada Tuhan:

وَجَبَّوْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا
 أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ ءَأَمِنْتُ أَنَّهُ دِئَابَةُ اللَّهِ أَلاَ إِلَهَ إِلاَّ الَّذِي ءَأَمِنْتُ بِهِ ؕ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَءَأَنَا

مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٩٠﴾

Artinya: Dan Kami memungkinkan Bani Israil melintasi laut, lalu mereka diikuti oleh Fir’aun dan bala tentaranya, karena hendak menganiaya dan menindas (mereka); hingga bila Fir’aun itu telah hampir tenggelam berkatalah dia: “Saya percaya bahwa tidak ada Tuhan melainkan Tuhan yang dipercayai oleh Bani Israil, dan saya termasuk orang-orang yang berserah diri (QS. Yunus {10}: 90)

فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ

الْحَوَارِيُّونَ ۖ كُنْ أَنْصَارُ اللَّهِ ؕ ءَأَمْنَا بِاللَّهِ وَءَأَشْهَدُ بِءَأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿١٠٣﴾

Artinya: Maka tatkala Isa mengetahui keingkaran mereka (Bani Israil) berkatalah dia: “Siapakah yang akan menjadi penolong-penolongku

untuk (menegakkan agama) Allah?” Para *Hawariyyin* (sahabat-sahabat setia) menjawab: “Kamilah penolong-penolong (agama) Allah. Kami beriman kepada Allah; dan saksikanlah bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang yang berserah diri (muslimuun) (QS. Ali Imran {3}: 52)

Ayat-ayat al-Qur’an ini menurut Nurcholish memberikan kesadaran akan segi kontinuitas para nabi dan juga tentang kesatuan agama. Oleh karena itu dalam kesadaran seorang muslim, agama Islam itu sebuah agama universal, untuk sekalian umat manusia. Meskipun kesadaran yang sama juga mungkin terdapat pada agama lainnya, seperti pada agama Kristen dan Yahudi walaupun di antara mereka masing-masing masih menyelipkan penolakannya terhadap agama lain, Yahudi misalnya menolak agama Kristen dan Islam, dan Kristen menolak agama Islam, tetapi pada kaum muslimin kesadaran atas kontinuitas dan kesatuan agama ini, menghasilkan sikap-sikap sosial-keagamaan yang unik-setidaknya sampai lahirnya kesadaran modern tentang hak-hak manusia yang membawa pada perubahan pandangan sosial-keagamaan yang lebih inklusiv dan plural-, yang berbeda dengan sikap-sikap keagamaan pemeluk agam lain, dimana sikap keagamaan umat Islam terhadap agama lain itu menampilkan hubungan yang toleran, menjunjung tinggi kebebasan, keterbukaan, kewajaran, keadilan dan kejujuran¹⁰⁵. Sikap umat Islam ini yang menarik justru muncul dari keyakinan seorang muslim atas paham kepamungkasannya Muhammad sebagai nabi dan rasul Allah, dan kedudukan dan fungsi Nabi Muhammad saw. terhadap wahyu dan kenabian sebelumnya.

Kesadaran akan kedudukan dan fungsi Nabi Muhammad saw. sebagai pengesah pada kitab-kitab suci dan ajaran nabi terdahulu, yang sejajar dengan kedudukan al-Qur’an terhadap kitab-kitab suci yang lalu, yaitu sebagai pembenar (*mushaddiq*), dan penentu atau penguji (*mahaymin*), disamping sebagai pengoreksi (*furqan*) atas penyimpangan yang terjadi oleh para pengikut kita-kitab itu, karena menurut al-Qur’an sendiri, ajaran-ajaran kebenaran itu dalam proses sejarah mengalami berbagai bentuk penyimpangan¹⁰⁶. Fungsi dan kedudukan al-Qur’an

¹⁰⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 179.

¹⁰⁶ Penyimpangan ajaran kebenaran itu menurut Nurcholish diceritakan dalam ayat-ayat berikut:

Artinya: Dia (Allah) mensyariatkan bagi kamu, tentang agama, apa yang dipesankan kepada Nuh, dan yang kami wahyukan kepada engkau (Muhammad), dan yang kami pesankan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa, Yaitu, tegakkanlah semua agama itu, dan janganlah kamu berpecah-belah mengenainya. Terasa berat bagi kaum musyrik apa yang engkau (Muhammad) serukan ini. (QS. Asy-Syura {42}: 13)

Artinya: Wahai para Rasul, makanlah rizki yang baik-baik, dan berbuatlah kebajikan. Sesungguhnya kami mengetahui segala sesuatu yang kamu kerjakan. Dan ini (semua) umatmu adalah umat yang satu, dan Aku adalah Tuhanmu sekalian, maka bertaqwalah kamu kepada-ku. Kemudian mereka (pengikut para Rasul itu) terpecah belah menjadi berbagai golongan, setiap golongan bangga dengan apa yang ada pada mereka. (QS. Al-Mu’minuun {23}: 51-53) (Nurcholish Madjid,

seperti ini, menurut Nurcholish dapat disimpulkan dari deretan ayat-ayat al-Qur'an tentang kaum Yahudi dan Kristen berikut ini¹⁰⁷:

سَمْعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْلُونَ لِّلسُّحْتِ فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ
عَنَّهُمْ وَإِن تَعْرِضْ عَنْهُمْ فَلن يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِن حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ
بِالْقِسْطِ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٤٢﴾ وَكَيْفَ تُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا
حُكْمُ اللّٰهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٣﴾ إِنَّا
أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا
وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللّٰهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا
تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُوا أَن تَتَشَتَّرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَن لَّمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ
اللّٰهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ
وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالجُرُوحَ
قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُٗ وَمَن لَّمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ
فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ ءَاثِرِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا
بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَءَاتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ
مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾ وَليُحْكَمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ

Islam Agama Peradaban, h. 62.. Lihat juga Nurcholish Madjid, "Wawasan al-Qur'an tentang Ahl al-Kitab" (selanjutnya disebut "Wawasan al-Qur'an Tentang ahl al-Kitab") dalam *Panji Masyarakat* No. 757 Tahun XXXIV, 1-10 Juni 1993, 55. b, dan Nurcholish Madjid, "Konsep Muhammad SAW Sebagai Penutup Para Nabi Implikasinya dalam Kehidupan Sosial serta Keagamaan" (selanjutnya disebut "Konsep Muhammad SAW"), dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. 1 (Paramadina: Jakarta, 1994), h. 529-230..

¹⁰⁷ Nurcholish Madjid, "Konsep Muhammad SAW", h. 529-230.

فِيهِ ۚ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾ وَأَنْزَلْنَا
إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ
فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ
جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلٰكِن
لِّيَلْوَكُم فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ
بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾

Artinya: Mereka (kaum Yahudi) itu suka mendengarkan kedustaan dan memakan harta terlarang. Kalau mereka datang kepadamu (Muhammad) maka buatlah keputusan hukum antara mereka (berkenan dengan perkara yang menyangkut mereka), atau berpaling dari mereka. Jika engkau berpaling dari mereka, maka mereka tidaklah akan merugikan engkau sedikit pun juga. Dan jika engkau buat keputusan hukum, maka buatlah keputusan hukum itu antara mereka dengan adil. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berbuat keadilan.

Tetapi bagaimana mereka akan meminta hukum kepadamu, padahal mereka mempunyai Taurat yang di dalamnya ada hukum Allah kemudian mereka berpaling sesudah itu (dari keputusanmu). Mereka bukan kaum yang benar-benar beriman.

Sesungguhnya Kami (Tuhan) telah menurunkan Kitab Taurat yang di dalamnya ada hidayah dan cahaya, yang dengan Taurat itu para Nabi yang berserah diri (kepada Allah) membuat keputusan hukum untuk mereka yang beragama Yunani, demikian pula mereka yang ber-Ketuhanan (rabhaniyyun) dan para pendeta mereka, karena perintah agar mereka memelihara Kitab Allah, dan mereka menjadi saksi atas hal itu. Maka janganlah kamu takut kepada manusia, melainkan takut kepada-Ku, dan jangan pula kamu menjual-ayat-ayat-Ku dengan harga murah. Barangsiapa tidak menjalankan hukum dengan yang diturunkan Allah maka mereka adalah kaum yang kafir.

Dan telah kami tetapkan bagi mereka (kaum Yahudi) dalam Taurat bahwa jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, kuping dengan kuping, gigi dengan gigi, dan luka pun ada balasannya. Namun barangsiapa melepaskan haknya (untuk membalas), maka hal itu menjadi penebus bagi (dosa)-nya. Dan barangsiapa tidak

menjalankan hukum dengan yang diturunkan Allah maka mereka adalah kaum yang dhalim.

Dan Kami susuli jejak mereka dengan Isa putra Maryam sebagai pendukung bagi kitab yang ada sebelumnya, yaitu Taurat. Dan kami karuniakan kepadanya Injil, di dalamnya ada hidayah dan cahaya, sebagai mendukung kebenaran kitab yang ada, yaitu Taurat, dan sebagai petunjuk dan nasihat bagi mereka yang bertaqwa

Karena itu hendaknyalah para penganut Injil itu menjalankan hukum itu dengan apa yang diturunkan Allah. Barangsiapa tidak menjalankan hukum dengan yang diturunkan Allah maka mereka adalah kaum yang fasik

Dan Kami turunkan kepada engkau (Muhammad) dengan benar, sebagai pendukung dari yang ada sebelumnya, yaitu kitab-kitab suci (terdahulu) dan sebagai penentu (kebenaran kitab yang lalu itu). Maka jalankan hukum dengan yang diturunkan Allah, dan jangan mengikuti keinginan mereka sehingga menyimpang dari yang datang kepada engkau, yaitu kebenaran. Untuk masing-masing dari kamu (ummat manusia) telah kami tetapkan tatanan hukum (syir'ah, syari'ah) dan jalan hidup (minhaj). Jika seandainya Allah menghendaki, maka tentu akan dijadikannya kamu sekalian ummat yang tunggal. Tetapi Dia hendak menguji kamu berkenaan dengan hal-hal yang dikaruniakan kepada kamu. Maka berlombalah kamu sekalian untuk berbagai kebajikan. Kepada Allah tempat kembalimu semua, maka Dia akan menjelaskan kepadamu tentang perkara yang pernah kamu perselisihkan (QS. al-Maidah {5}: 42-48).

Keterangan ayat-ayat ini, mendorong kaum Muslimin bersikap membenarkan ajaran kitab sebelumnya dan memberikan hak kepada pemeluknya untuk menjalankan secara benar, sebagai kesadaran akan pluralitas kenyataan hidup manusia sebagai ketetapan Tuhan (*sunnatullah*), termasuk dan terutama hidup keagamaan¹⁰⁸.

Kaum Muslimin sudah semestinya setelah membaca dan memahami ayat tersebut di atas, muncul dan tumbuh sikap yang tolerans dan terbuka. Karena mengandung pesan yang membawa konsekuensi kepada sikap yang pluralis. Pesan surat al-Maidah {5} ayat 42-48 ini, menurut Nurcholish adalah¹⁰⁹:

Pertama, dalam firman itu terdapat penegasan bahwa para penganut agama, dalam hal ini Yahudi dan Kristen, harus menjalankan ajaran kebenaran yang diberikan Allah kepada mereka melalui kitab-kitab mereka, berturut-turut Taurat dan Injil. Kalau mereka tidak melakukan itu, maka mereka adalah berarti kafir dan dhalim

Kedua, al-Qur'an mendukung kebenaran dasar ajaran-ajaran dalam kitab suci itu, tapi juga mengujinya dari kemungkinan penyimpangan oleh para pengikutnya. Jadi

¹⁰⁸ Nurcholish Madjid, "Konsep Muhammad SAW", h. 528-530.

¹⁰⁹ Nurcholish Madjid, "Konsep Muhammad SAW", h. 530.

al-Qur'an mengajarkan kontinuitas agama-agama Tuhan-sebagaimana banyak ditegaskan di berbagai tempat lain dalam al-Qur'an-sekaligus ajaran tentang perkembangan agama-agama Tuhan itu dari masa ke masa.

Kesadaran atas kontinuitas dan kesatuan agama ini, secara imperatif memerintahkan kepada kaum Muslim agar berpegang teguh kepada ajaran kontinuitas itu dengan beriman kepada semua nabi dan rasul tanpa kecuali dan tanpa membeda-bedakan di antara mereka:

Kalaulah Nabi saw. membuat perumpamaan untuk diri beliau sendiri bagaikan hanya sebuah ubin dalam sebuah pojok rumah yang sudah berdiri megah dan indah, maka pesan yang hendak beliau sampaikan sudah amat jelas bahwa beliau dan agama beliau adalah satu dan sama dengan para nabi dan agama-agama yang mereka bawa sebelumnya. Konsekuensi teologis atau ke-akidah-an dari nabi itu luas dan mendalam sekali. Perumpamaan itu berkaitan dengan kewajiban untuk beriman kepada semua nabi dan kitab suci tanpa kecuali:

ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ۚ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ
وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ۚ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ ۚ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ غُفْرَانَكَ
رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾

Artinya: *Rasul beriman kepada apa yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian pula kaum yang beriman; mereka semua beriman kepada Allah, para malaikat-Nya, kita-kitab suci-Nya, dan rasul-rasul-Nya. (Mereka berkata); “Kami tidak membeda-bedakan antara seorang pun dari para rasul-Nya. “Mereka juga berkata, “Kami dengar dan kami taati Ampunan-Mu wahai Tuhan kami, dan kepada Engkau jualah tempat kembali (QS. al-Baqarah {2}: 285)*

قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ
وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ ۚ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ
أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُدٍ مُّسْلِمُونَ ﴿٢٨٦﴾

Artinya: *Katakanlah (wahai orang-orang yang beriman): “Kami beriman kepada Allah, dan kepada apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail dan Ishak, serta Ya’kub dan keturunannya; juga yang diberikan kepada Musa dan Isa, dan yang diberikan kepada semua para Nabi dari Tuhan mereka;*

kami tidak membeda-bedakan antara seorang pun dari mereka, dan kami orang yang berserah diri (kepada Allah) (QS. al-Baqarah {2}: 136)¹¹⁰

Keyakinan kepada para nabi utusan Tuhan ini, tidak hanya kepada nabi-nabi yang disebutkan namanya dalam Kitab Suci, tetapi juga kepada nabi yang tidak disebutkan Kitab Suci¹¹¹. Karena pada dasarnya hakikat pesan yang dibawa para nabi itu satu dan sama, yakni *al-islam*¹¹², sebagai rangkuman pesan Ilahi yang menjadi kebenaran universal, walaupun manifestasi lahiriahnya atau syari'at dan minhajnya¹¹³ berbeda dan beraneka ragam sesuai dengan zaman dan tempat khusus masing-masing Nabi itu¹¹⁴.

¹¹⁰ Nurcholish Madjid, "Keluarga 'Imran, Siti Maryam dan Isa al-Masih", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama* (PT. Gramedia Pustaka Utama: Jakarta, 1998), h. 387.

¹¹¹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. lxxviii

¹¹² Walaupun semua Nabi membawa pesan *al-islam*, tetapi tidak berarti bahwa mereka dan kaumnya menyebut secara harfiah ajaran mereka *al-islam* dan mereka sendiri orang-orang *muslim*. Sebab itu semua peristilahan dalam bahasa Arab, sementara para Nabi dan Rasul itu, sebagaimana disebutkan oleh al-Qur'an dibangkitkan Allah dengan menggunakan bahasa kaumnya masing-masing (Nurcholish Madjid, "Dialog Agama-agama", h. 18).

¹¹³ Dengan mengutip Muhammad Asad, Nurcholish menafsirkan kedua kata ini dengan:

Pernyataan "masing-masing dari kamu" di atas menunjuk kepada berbagai komunitas yang membentuk umat manusia secara keseluruhan. Kata *syir'ah* (atau syari'ah) secara harfiah berarti "jalan menuju ke sumber air" (dari mana manusia dan binatang memperoleh unsur yang tidak dapat dipisahkan dari hidup mereka), dan dalam al-Qur'an digunakan untuk menunjuk ke sistem hukum yang harus ada untuk mencapai kebaikan sosial dan spiritual komunitas. Kata *minhaj*, pada sisi lain, menunjuk kepada "jalan yang terbuka", khususnya dalam pengertian abstrak: yakni, "jalan hidup". Kata *syir'ah* dan *minhaj* lebih terbatas dalam maknanya dibanding dengan kata *din*. Kata terakhir ini mencakup pengertian bukan saja hukum-hukum yang berkaitan dengan agama tertentu, melainkan juga kebenaran spiritual yang pokok dan tidak berubah yang, menurut al-Qur'an, didakwahkan oleh setiap utusan utusan Tuhan. Sementara itu, batang tubuh hukum-hukum khusus (*syir'ah* atau *syari'ah*) yang disampaikan lewat para utusan itu, dan jalan hidup (*minhaj*) yang mereka rekomendasikan, beragam kandungannya, sesuai dengan kebutuhan mendasar waktu yang bersangkutan dan perkembangan kultural yang mencirikan masing-masing komunitas. "Kesatuan dalam keragaman" ini berkali-kali ditekankan dalam al-Qur'an (misalnya dalam kalimat pertama Q.S 2: 148, dalam Q.S 21: 92-93, atau dalam Q. 23: 52 dan selanjutnya). Karena ajarannya memiliki kemungkinan untuk diterapkan secara universal dan ketidakmungkinannya mengalami perubahan secara tekstual (juga karena kenyataannya Nabi Muhammad adalah *khatam al-nabiyyin*, "penutup nabi-nabi", seperti dinyatakan dalam QS. 33: 40), maka Al-Qur'an mewakili titik kulminasi semua pewahyuan dan menawarkan jalan ke arah pemenuhan spiritual yang terakhir dan paripurna. Meski demikian, keunikan yang ada sebelumnya untuk memperoleh rahmat Ilahi: karena-sebagaimana dikemukakan berkali-kali di dalam Al-Qur'an-siapa saja di antara mereka yang sepenuh hati kepada keesaan Allah dan Hari Kiamat (yakni tanggung jawab moral individu) dan melakukan amal baik, maka "tiada rasa takut pada mereka dan tidak bersedih hati. (Nurcholish Madjid, "Islamic Roots of Modern Pluralism Indonsian Experiences", dalam *Studia Islamika* vol. 1, no. 1 (April-Juni) 1994, h. 73. Lihat juga Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an* (Dar al-Andalusia: Gibraltar, 1980), h. 153-154)

¹¹⁴ Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (selanjutnya disebut *Pintu-pintu Menuju Tuhan*), cet. 4 (Paramadina: Jakarta, 2002), h. 2.

Yang dimaksud dengan kesamaan dan kesatuan pesan para Nabi itu bukan kesamaan materil atau formal sebagaimana yang diwujudkan dalam aturan-aturan positif tertentu, bahkan juga tidak dalam pokok-pokok keyakinan tertentu. Tapi kesamaan di sini dimaksudkan kesamaan dalam pesan besar, yang di dalam al-Qur'an dinyatakan dalam kata-kata *washiyyah*¹¹⁵. Dan *washiyyah* dari semua pesan para Nabi dan Rasul ini adalah *taqwa*. Tetapi *taqwa* di sini tidak dalam pengertian yang kita kenal selama ini, seperti “takut kepada Tuhan”, “sikap menjaga diri dari perbuatan jahat”, atau “sikap patuh memenuhi segala kewajiban serta menjauhi larangan Tuhan”. Walaupun pengertian itu semuanya mengandung kebenaran, tetapi tidak merangkum seluruh pengertian tentang *taqwa*. “Takut kepada Tuhan” tidak mencakup segi positif “*taqwa*”, sedangkan sikap menjaga diri dari perbuatan jahat” hanya menjelaskan satu segi saja dari keseluruhan makna “*taqwa*”. Dan “sikap patuh memenuhi segala kewajiban serta menjauhi larangan Tuhan” terdengar terlalu legalistik. Tapi, menurut Nurcholish, pengertian “*taqwa*” yang lebih tepat adalah pengertian “*taqwa*” yang dibuat Muhammad Asad, yang diartikan dengan “*God-consciousness*”, “kesadaran Ketuhanan”. Karena sejiwa dengan perkataan “*rabbhiyyah*” atau “*ribbiyyah*” (kedua-duanya dari akar kata yang sama dengan “*rabb*”, jadi mengandung arti “semangat Ketuhanan”). Yang dimaksud dengan “kesadaran atau semangat Ketuhanan” itu ialah, seperti yang dijabarkan oleh Muhammad Asad, kesadaran bahwa Tuhan adalah Maha Hadir (*omni present*) dan kesediaan untuk menyesuaikan keberadaan diri seseorang di bawah cahaya kesadaran itu. Dalam ungkapan lain, *taqwa* dalam pengertian yang seluas-luasnya dan sedalam-dalamnya ialah keyakinan dan kesadaran bahwa” *Kepunyaan Allah-lah timur dan barat; karena itu kemana pun kamu menghadap, maka di sanalah wajah Allah*” (QS. al-Baqarah {2}: 115) dan bahwa “*Dia (Tuhan) itu bersama kamu di mana pun kamu berada, dan Allah Maha Persiksa akan apa pun yang kamu perbuat*” (QS. al-Hadid {57}: 4)¹¹⁶.

B. Islam: Antara Pesan Universal Agama dan Nama Formal Agama

Dalam pandangan Nurcholish, semua nabi dan rasul yang diutus Tuhan membawa pesan yang sama yaitu berserah diri atau pasrah hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa atau *al-islam*, maka oleh karenanya agama itu sendiri adalah satu *al-islam*¹¹⁷. Pesan tauhid atau Ketuhanan Yang Maha Esa ini adalah inti dari semua

¹¹⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 497-498.

¹¹⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 495.

¹¹⁷ Ayat al-Qur'an yang menjelaskan kesatuan pesan agama ini, menurut Nurcholish adalah:

وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ۗ وَلَقَدْ وَّصَّيْنَا الَّذِيْنَ اٰتَوْنٰهُ الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ ۗ وَاِيَّاكُمْ اِنْ اٰتَقُوْا
 اِلٰهًا ۗ وَاِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ اِلٰهًا مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ۗ وَكَانَ اِلٰهُ غَنِيًّا حَمِيْدًا ﴿١١٥﴾

Artinya: “*Kepunyaan Allah-lah segala sesuatu yang ada di seluruh langit, dan segala sesuatu yang ada di bumi. Dan sungguh Kami pesankan kepada mereka yang telah menerima kitab suci sebelum kamu serta kepadamu juga, hendaknya kamu semua bertaqwa kepada Allah. Jika kamu ingkar, maka (ketahuilah) bahwa*

agama¹¹⁸, dan itulah *al-islam*¹¹⁹. Semua pengelompokan (umat) manusia telah pernah mendapatkan ajaran tentang Ketuhanan Yang Maha Esa atau *al-islam* ini melalui para nabi dan rasul Tuhan¹²⁰. Oleh sebab itu *islam* sebagai agama bukan hanya Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.. Memang benar bahwa agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. Adalah *Islam*, tetapi *islam* itu sendiri sebagai ajaran universal, bukan hanya yang terkait dengan ajaran Nabi Muhammad saw., tapi juga sebagai ajaran agama para nabi dan rasul. Semua nabi dan rasul Tuhan sebelum Nabi Muhammad saw. membawa pesan yang sama, *al-islam*, kepasrahan dan ketundukan kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Allah menjadikan *al-islam* ini sebagai agama semua nabi dan rasul atau agama universal, bukan hanya agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw., menurut Nurcholish, karena kata *al-islam* itu sendiri beserta dengan derivasinya, lebih menunjuk kepada sikap, tenimbang menunjuk pada identitas komunitas atau

sesungguhnya kepunyaan Allah-lah segala sesuatu yang ada di langit dan segala yang ada di bumi. Allah itu Maha Kaya dan Maha Terpuji” (QS. an-Nisa {4}; 131)

أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ
 ﴿١٣١﴾ قُلْ ءَأَمَّنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَشْبَاطِ
 وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نَفَرُّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾

Artinya: “Maka Apakah mereka mencari agama yang lain dari agama Allah, padahal kepada-Nya-lah berserah diri segala apa yang ada di langit dan di bumi, baik dengan suka maupun terpaksa dan hanya kepada Allah-lah mereka dikembalikan. Katakanlah: “kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami, apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishaq, Ya’qub, dan anak-anaknya, dan apa yang diberikan kepada Musa, ‘Isa dan para Nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorang pun di antara mereka dan hanya kepada-Nya-lah kami menyerahkan diri (muslimuun)” (QS. Ali Imran {3}: 83-84).

¹¹⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 180.

¹¹⁹ Dengan mengutip pendapat Ibn Taymiyah, Nurcholish menjelaskan makna al-Islam. Perkataan (Arab) “*al-Islam*” mengandung pengertian perkataan “*al-istislam*” (sikap berserah diri) dan “*al-inqiyad*” (tunduk patuh), serta mengandung pula makna perkataan “*al-ikhlas*” (tulus)... Maka tidak boleh tidak dalam Islam harus ada sikap berserah diri kepada Allah Yang Maha Esa, dan meninggalkan sikap berserah diri kepada yang lain. Inilah hakikat ucapan kata “*La ilaha illa llah*”. Maka jika seseorang berserah diri kepada Allah dan (sekaligus juga) kepada selain Allah, dia adalah musyrik (Nurcholish Majdid, *Islam Doktrin*, h. 181 dan lihat juga Nurcholish Madjid, *Islam, Iman dan Ihsan Sebagai Trilogi Ajaran Ilahi* (selanjutnya disebut Islam, Iman dan Ihsan), dalam Budhi Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. 1 (Paramadina: Jakarta, 1994), h. 464).

¹²⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 1.

kelompok keagamaan tertentu¹²¹. Dengan mengutip pendapat Muhammad Asad, Nurcholish berupaya menguatkan pendapatnya ini:

(...it is obvious that the Qur'an cannot be correctly understood if we read it merely in the light of later ideological developments, losing sight of its original purport and the meaning which it had-and was intended to have-for the people who first heard it from the lips of the Prophet himself. For Instance, when his contemporaries heard the words *islam* and *muslim* they understood them as denoting man's "self surrender to God" and "one who surrenders himself to God" without limiting this to any specific community or denomination....In Arabic, this original meaning has remained unimpaired, and no Arab scholar has ever become oblivious of the wide connotation of these terms. Not so, however, the non-Arab as our day, believer and non-believer alike: to him *islam* and *muslim* usually bear a restricted, historically circumscribed significance, and apply exclusively to the follower of the Prophet Muhammad...

(...jelas bahwa al-Qur'an tidak dapat dipahami secara benar jika kita membacanya hanya di bawah cahaya (pengaruh) ideologi hasil perkembangan kemudian hari, dengan kehilangan pandangan akan tujuan dan makna aslinya yang ada padanya dahulu-dan memang dimaksudkan demikian itu untuk selamanya-bagi orang-orang yang pertamakali mendengarnya langsung dari Nabi sendiri. Misalnya, setiap kali mereka yang sezaman dengan beliau itu mendengar perkataan *islam* atau *muslim*, mereka memahaminya (bahwa *islam*) menunjuk kepada makna "seseorang yang pasrah kepada Tuhan", tanpa membatasi istilah-istilah itu hanya kepada komunitas atau kelompok agama tertentu saja....Dalam bahasa Arab, pengertian orisinal ini tidak pernah rusak (menyimpang), dan tidak ada seorang sarjana ('*ulama*) Arab yang mengabaikan konotasi luas istilah-istilah itu. Namun tidaklah demikian seorang bukan-Arab pada zaman kita, baik yang beriman (kepada Nabi Muhammad) maupun yang tidak beriman: baginya, *islam* dan *muslim* biasanya hanya mengandung suatu makna yang terbatas dan yang secara tertentu digariskan (oleh perkembangan) sejarah, serta secara khusus berlaku hanya untuk para pengikut Nabi Muhammad..¹²².

Islam sebagai sikap, menurut Nurcholish, jika dikembalikan kepada semangat al-Qur'an, tidak hanya terkait dengan kepasrahan manusia terhadap Tuhan, tetapi menyangkut juga kepasrahan seluruh ciptaan atau makhluk Tuhan yang tergambar dalam drama kosmis dalam permulaan penciptaan seluruh alam raya.

¹²¹ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan*, h. 255.

¹²² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 428-429 dan lihat juga Muhammad Asad, *The Message The Qur'an*, "Foreword", h. vi.

Bahkan, pandangan ini sebenarnya terkait dengan prinsip yang lebih luas, yang membentuk bagian yang amat penting *weltanschauung* al-Qur'an, yaitu bahwa sikap pasrah keada Tuhan itu merupakan hakikat dari seluruh alam, yaitu sikap pasrah pihak ciptaan kepada Pencipta-nya, yaitu Tuhan. Ini digambarkan sebagai rangkaian drama kosmis dalam permulaan penciptaan Allah akan seluruh alam raya, dengan firmanya:

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا

طَائِعِينَ ﴿١١﴾

Artinya: *Kemudian Dia (Tuhan) menyempurnakan penciptaan langit, dan langit itu (seperti) asap, lalu berfirman kepadanya dan kepada bumi, "Datanglah (tunduklah, pasrahlah) kamu berdua, dengan taat atau terpaksa!" Maka jawab keduanya itu, "Kami datang dengan taat" (QS. Fushshilat {41}:11)* Maka ketaatan langit dan bumi (yakni, benda-benda mati) kepada Tuhan adalah kepasrahan dan keislamannya¹²³.

Jadi *al-islam*, dalam pandangan Nurcholish bukan hanya sebagai sikap kepasrahan dan ketundukan manusia terhadap Tuhan, tapi juga sebagai sikap kepasrahan dan ketundukkan alam semesta secara keseluruhan-baik benda mati maupun benda hidup- kepada Tuhan, "*Apakah mereka akan mengikuti (suatu agama) selain agama (ketaatan kepada Allah)? Padahal telah pasrah kepada-Nya siapa saja yang ada di langit dan di bumi, karena taat (sadar) atau pun karena terpaksa (tidak sadar), dan semuanya akan dikembalikan kepada-Nya*" (QS. Ali Imran {3}: 83). Tapi, ungkap Nurcholish, kepasrahan dan ketundukan antara keduanya berbeda. Ketundukan dan kepasrahan alam semesta adalah ketundukan dan kepasrahan benda mati yang tidak memiliki pilihan atau kebebasan, atau dengan kata lain ketundukan dan kepatuhan secara otomatis, sedangkan ketundukan dan kepatuhan manusia adalah merupakan pilihan bebas dari kesadaran roh manusia. Ini yang membuat manusia menjadi makhluk yang berkesadaran moral, dalam arti bahwa kepasrahannya kepada Tuhan merupakan pilihan baiknya dengan akibat yang baik (pahala), dan tidak ada sikap itu merupakan pilihan buruknya yang berakibat buruk baginya (dosa)¹²⁴.

Manusia memang diberi kebebasan oleh Tuhan untuk pasrah atau tidak, tetapi sesungguhnya kebebasan manusia ini adalah kebebasan yang terbatas, sebab kebebasan mutlak hanya milik Tuhan. Di antara keterbatasan manusia ini bahwa bagaimana pun dan betapa pun perkembangan dirinya, ia masih tetap harus tunduk dan pasrah kepada Tuhan (melakukan *al-islam*), sejajar dengan perjanjian primordial manusia (anak cucu Adam) dengan Tuhan,

¹²³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 429.

¹²⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 430.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۗ شَهِدْنَا ۗ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ



Artinya: “Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): “Bukankah Aku ini Tuhan-mu?” Mereka menjawab: “Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi”. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: “Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)” (QS. al-A’raf {7}: 172).

Keislaman atau kepasrahan manusia, seperti yang terkandung dalam ayat tersebut, sama nilainya dengan islamnya alam yang pasrah mengikuti hukum-hukumnya. Oleh karena itu, *al-islam* bersifat alami, wajar, fitri dan natural. Sedangkan sikap sebaliknya, yaitu sikap menentang Kehendak dan Rencana Tuhan adalah tidak alami dan tidak wajar, atau *absurd*, seperti absurd-nya alam yang berjalan tidak mengikuti hukum-hukumnya sendiri¹²⁵. Dari sudut pandangan inilah dapat dipahami mengapa al-Qur’an menegaskan bahwa menganut agama selain *al-islam* atau yang tidak disertai sikap penuh pasrah dan berserah diri kepada Allah adalah suatu sikap yang tidak sejati, karena itu tertolak. Sekalipun secara sosiologis dan formal kemasyarakatan seseorang adalah “beragama Islam” atau “muslim”, namun jika tidak ada padanya ketulusan sikap-sikap *al-islam* itu, maka ia juga termasuk katagori sikap keagamaan yang tidak sejati, dan tertolak. Penegasan dalam Kitab Suci itu termuat dalam Firman yang amat terkenal, “Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah *al-islam*” (Alu Imran {3}: 19)¹²⁶. Atas dasar ini, lalu seseorang tidak serta merta akan mendapat kebenaran dan atau mengikuti kebenaran hanya karena masuk dalam “komunitas” agama tertentu. Sedangkan pencarian kebenaran sendiri tidak ada, sehingga seolah-olah “keselamatan” menjadi katagori historis-sosiologis, atau dalam isitilah Nurcholish sendiri, “tiket surga” menjadi katagori historis-sosiologis, padahal “tiket surga” itu menurut Nurcholish katagori pencarian kebenaran¹²⁷.

Islam dalam pengertian generik inilah yang menjadi dasar ajaran yang benar dan tulus yang di bawa oleh semua nabi, tetapi memang benar, bahwa agama yang dibawa Nabi Muhammad saw. tidak hanya karena inti ajarannya *al-Islam*,

¹²⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 432.

¹²⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*. h. 182.

¹²⁷ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan*, h. 255.

tapi Islam itu sendiri telah menjadi nama agama¹²⁸, sehingga *al-islamnya* agama Nabi Muhammad saw. adalah *al-islam par excellence*. Dengan menggabungkan pendapat Smith dan Muhammad Asad, Nurcholish menjelaskan hubungan antara “*al-islam*” sebagai ajaran universal dengan al-Islam sebagai nama agama yang di bawa Nabi Muhammad saw:

Al-Islam adalah sikap benar yang universal, yang menjadi tuntunan naluri setiap orang di semua zaman dan tempat, dan yang menjadi dasar sikap keagamaan yang benar, yang di bawa oleh para nabi dan rasul untuk seluruh bangsa atau umat. Tetapi perkataan (harfiah) “*al-islam*” sendiri dengan segala derivasinya, sebagai kata-kata Arab, dikemukakan dan digunakan dengan jelas oleh Nabi Muhammad, yang beliau seorang Arab. Lagi pula, sebagai utusan Tuhan yang terakhir, Nabi Muhammad adalah yang dengan jelas menangkap dan mengajarkan inti makna semua agama, yaitu, *al-islam*, bahkan ajaran yang beliau bawa adalah bentuk *al-islam par excellence* sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Maka agama itu berhak disebut “Agama Islam” (suatu cara penggunaan yang umum untuk gejala khusus, sama dengan “dokter” yang berarti sarjana untuk ahli penyakit dan obat-obatan, dan “alim” “ulama” yang juga berarti sarjana untuk ahli fiqh)¹²⁹.

Jadi “Islam” memang telah menjadi nama sebuah agama, yaitu agama Rasul Pungkasan. Namun ia bukan sekedar nama, tapi nama yang tumbuh karena hakikat dan inti ajaran agama itu, yaitu pasrah kepada Tuhan (*al-islam*). Dengan begitu maka seorang pengikut Nabi Muhammad saw. adalah seorang *muslim par excellence*, yang pada dasarnya tidak mengeksklusifkan yang lain, yang dalam menganut agamanya itu (seharusnya) senantiasa sadar akan apa hakikat agamanya, yaitu *al-islam*, sikap pasrah kepada Tuhan.¹³⁰ Dan kalaulah ada perbedaan antara agama “al-islam (Islam)” yang dibawa Nabi Muhammad saw. dengan agama “al-islam” nabi sebelumnya hanyalah terletak pada nama atau peristilahan saja, sedangkan inti dan hakikatnya sama yaitu mengajarkan sikap pasrah kepada Tuhan Yang Maha Esa. Agama Nabi Muhammad saw. ini secara harfiah memang disebut agama Islam, sedangkan nabi lain, walaupun mengajarkan kepasrahan kepada Tuhan (*al-islam*), tidak menyebut ajaran mereka al-islam, karena al-islam itu peristilahan dalam bahasa Arab, sementara para nabi dan rasul itu, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur’an, diutus Allah dengan menggunakan bahasa kaumnya masing-masing-lihat QS. Ibrahim {14}: 4-. Karena itu penyebutan para nabi dan rasul itu beserta para pengikut mereka sebagai orang-orang *muslim* dan ajaran atau agama mereka sebagai *al-islam* benar dan dibenarkan. Untuk menjelaskan tentang peristilahan ini, Nurcholish kemudian mengutip pendapat Ibn Taymiyyah:

¹²⁸ Nurcholish Madjid, “Islam, Iman dan Ihsan”, h. 465.

¹²⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*. h. 439.

¹³⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*. H. 441.

Manusia berselisih tentang orang terdahulu dari kalangan umat Nabi Musa dan Nabi 'Isa, apakah mereka itu orang-orang muslim? Ini adalah suatu perselisihan kebahasaan. Sebab "*Islam khusus*" (al-islam al-khashsh) yang dengan ajaran itu Allah mengutus Nabi Muhammad saw yang mencakup syari'at al-Qur'an tidak ada yang termasuk ke dalamnya selain umat Muhammad saw. Dan al-Islam sekarang secara keseluruhan bersangkutan dengan hal ini. Adapun "*Islam umum*" (al-islam al-'amm) yang bersangkutan dengan setiap syari'at yang dengan itu Allah membangkitkan seorang Nabi maka bersangkutan dengan islamnya setiap umat yang mengikuti seorang Nabi dari para nabi itu¹³¹.

C. Ahl al-Kitab: Cakupan serta Implikasi Sosial dan Teologis

Ajaran Islam yang orisinal dan khas, yang tidak ditemukan dalam agama lainnya adalah tentang ahl al-kitab, yaitu pengakuan Islam terhadap kebenaran kitab yang dibawa nabi sebelumnya¹³², dan yang sekaligus juga mengakui hak dan eksistensi kaum berkitab (ahl al-kitab) tersebut, sebagai implikasi logis dari pengakuan akan kebenaran kitab mereka. Ada perbedaan pendapat di kalangan umat Islam tentang siapa saja yang termasuk ke dalam ahl al-kitab, kecuali dua golongan, yaitu Yahudi dan Nasrani, karena di dalam al-Qur'an, Yahudi dan Kristen disebut secara eksplisit sebagai ahl al-kitab. Keduanya memang tidak diperselisihkan oleh umat Islam sebagai ahl al-kitab, karena sudah jelas kedua komunitas keagamaan itu memiliki kitab suci yang hingga sekarang masih ada.

Nurcholish memandang konsep ahl al-kitab ini, sebagai salah satu segi ajaran Islam yang menyangkut para pengikut kitab suci atau ahl al-kitab, yaitu konsep yang memberi pengakuan tertentu kepada para penganut agama lain yang memiliki kitab suci. Tetapi, lanjutnya, pengakuan ini, tidak berarti memandang semua agama adalah sama-suatu hal yang mustahil, melihat kenyataannya agama yang ada adalah berbeda-beda dalam banyak hal yang prinsipil, tetapi memberi pengakuan sebatas hak masing-masing untuk berada (bereksistensi) dengan kebebasan menjalankan agama mereka masing-masing¹³³.

Dalam pandangan Nurcholish, tidak semua kaum berkitab itu disebut dengan ahl al-kitab, walaupun memang term ahl al-kitab itu sendiri ditujukan kepada kaum yang berkitab atau kaum yang menganut kitab, tetapi sesungguhnya yang dimaksudkan adalah kaum berkitab di luar komunitas Muslim, sedangkan kaum Muslim sendiri tidak termasuk ke dalamnya, meskipun mereka juga menganut kitab suci. Jadi sebutan ahl al-kitab itu ditujukan kepada kaum berkitab yang tidak mengakui atau bahkan menentang kenabian dan kerasulan Nabi

¹³¹ Nurcholish Madjid, "Dialog Agama-agama", h. 19.

¹³² Lihat Cyril Glasse, *The Concise Encyclopedia of Islam* (Harper: San Fransisco, 1991), tentang "ahl al-Kitab".

¹³³ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban* h. 59. Lihat juga Nurcholish Madjid, "Wawasan al-Qur'an", h. 51.

Muhammad saw. dan ajaran beliau, sehingga mereka disebut *kafir* atau kaum penentang atau penolak. Nurcholish menyatakan;

Sebutan “Ahli Kitab” dengan sendirinya tertuju kepada golongan bukan Muslim, dan tidak ditujukan kepada kaum Muslim sendiri, meskipun mereka juga menganut kitab suci, yaitu al-Qur’an. Ahli Kitab tidak tergolong kaum Muslim, karena mereka tidak mengakui, atau bahkan menentang, kenabian dan kerasulan Nabi Muhammad s.a.w. dan ajaran yang beliau sampaikan. Oleh karena itu dalam terminologi al-Qur’an mereka disebut “*kafir*”, yakni, “yang menentang” atau “yang menolak” dalam hal ini menentang atau menolak Nabi Muhammad s.a.w. dan ajaran beliau, yaitu ajaran agama Islam¹³⁴.

Dengan mengutip pendapat Abd al-Hamid Hakim, Nurcholish membagi kelompok non-Muslim atau orang yang menolak kenabian dan ajaran Nabi Muhammad saw. kepada tiga jenis kelompok; *pertama*, mereka yang sama sekali tidak memiliki kitab suci, *kedua*, mereka yang memiliki semacam kitab suci, dan, *ketiga*, mereka yang memiliki kitab suci yang terang¹³⁵.

Bila dilihat dari tiga jenis ini, maka umat yang termasuk ke dalam jenis ketiga atau umat yang memiliki kitab suci yang jelas adalah Yahudi dan Nasrani. Di dalam al-Qur’an kedua kelompok umat ini disebut secara tegas dan eksplisit sebagai ahl al-kitab. Sikap atau respon al-Qur’an terhadap kedua golongan ini berbeda-beda, sebanding dengan sikap mereka terhadap Nabi Muhammad saw. dan kaum Muslimin. Terhadap sikap ahl al-kitab yang simpatik dan baik terhadap Nabi Muhammad saw. dan kaum Muslimin, maka al-Qur’an pun meresponnya secara positif dan simpatik, seperti respon al-Qur’an terhadap sikap simpatik dan baik umat Nasrani. Sebaliknya terhadap sikap bermusuhan ahl al-kitab, maka al-Qur’an merespon secara negatif, seperti respon al-Qur’an terhadap sikap kaum Yahudi:

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ
أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِي ۚ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ
قَسِيسِينَ ۚ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٤٦﴾ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى
الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا

¹³⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, h. 61 dan “Wawasan al-Qur’an”, h. 52-53.

¹³⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, h. 61. Sebagai bahan perbandingan Abi al-Fath Muhammad Abdul Karim Ibn Abi Bakar Ahmad al-Syahrastani membagi pemeluk agama kepada ahl al-kitab dan ahl al-sibh kitab, lihat dalam bukunya al-Milal wa al-Nihal yang, (Dar al-Fikr: Beirut-Lubnan, tt), h. 209.

ءَامَنَّا فَأَكْتَبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٤٧﴾ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ
 وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ﴿٤٨﴾ فَأَثَبَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّتْ
 تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۗ وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ ﴿٤٩﴾

Artinya: Sungguh engkau (Muhammad) akan dapati di antara manusia kaum Yahudi dan orang-orang yang melakukan syirik sebagai yang paling keras permusuhanannya kepada kaum beriman; dan sesungguhnya engkau akan dapati bahwa sedekat-dekat dalam kasih sayangnnya kepada kaum beriman ialah mereka yang menyatakan, “Kami adalah orang-orang Nasrani.” 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 lihat mata mereka bercucuran dengan air mata, karena mereka menangkap kebenaran. Mereka berkata, “Ya Tuhan kami, kami telah percaya, maka catatlah kami dengan 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 yang sungai-sungai mengalir di bawahnya. Mereka kekal abadi di sana. Itulah balasan orang-orang yang baik (QS. al-Maidah {5}: 82-85)¹³⁶.

Sikap ahl al-kitab terhadap Nabi Muhammad saw. dan ajaran yang beliau sampaikan memang berbeda-beda, tetapi menurut Nurcholish sikap dasar mereka, baik Yahudi atau Nasrani, adalah sama mengklaim secara eksklusif, bahwa agama mereka adalah agama yang benar,

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصْرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۗ فَاللَّهُ يَحْكُمُ
 بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٥٠﴾

Artinya: “Kaum Yahudi berkata: “Tidaklah kaum Nasrani itu berada di atas sesuatu (kebenaran)”, dan kaum Nasrani berkata: “Tidaklah kaum Yahudi itu berada di atas sesuatu (kebenaran)”. Padahal mereka membaca kitab suci. Orang-orang yang tidak mengerti juga mengatakan

¹³⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, h. 65 dan *Wawasan al-Qur'an*, h. 55-56

seperti perkataan mereka. Maka Allah akan memutuskan perkara antara mereka itu kelak di hari Kiamat berkenan dengan hal-hal yang pernah mereka perselisihkan itu. (QS. al-Baqarah {2}: 113).

Sehingga keduanya mengklaim bahwa hanya kelompok merekalah yang akan mendapat keselamatan dan atau akan masuk surga,

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ

هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١٣﴾ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ

مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٤﴾

Artinya: “Mereka berkata: “Tidaklah akan masuk surga kecuali kaum Yahudi atau Nasrani”. Katakanlah (Muhammad): “Berikan buktimu jika kamu memang benar”. Sebenarnya, berserah diri (aslama) kepada Allah dan dia itu berbuat baik, maka dia akan memperoleh pahalanya di sisi Tuhannya, tiada rasa takut pada mereka dan tidak pula mereka bersedih (QS. al-Baqarah {2}: 111-112)¹³⁷.

Tentang persoalan apakah ahl al-kitab itu tergolong kaum musyrik atau tidak, Nurcholish tidak secara tegas mengatakan ahl al-kitab itu musyrik atau tidak, walaupun sebenarnya persoalan ini sangat penting, karena implikasinya akan berbeda bila ahl al-kitab termasuk kaum musyrik. Tetapi dapat disimpulkan bahwa Nurcholish lebih sepakat kepada pendapat yang mengatakan bahwa ahl al-kitab itu tidak termasuk kaum musyrik. Hal ini bisa disimpulkan dari tekanan beliau yang lebih banyak mengutip pendapat ulama yang berpendapat ahl al-kitab bukan kaum musyrik, apalagi terhadap pendapat-pendapat itu ia tidak melakukan klarifikasi atau diam saja sebagai tanda kesepakatannya terhadap pendapat itu. Seperti pada saat ia kutip pendapat Ibn Taymiah yang menolak pandangan ahl al-kitab termasuk kaum musyrik atau pendapat Rasyid Ridha yang intinya segaris dengan pendapat Ibn Taymiah, sesungguhnya secara implisit Nurcholish meyakini bahwa ahl al-kitab bukan kaum musyrik. Pendapat Ibn Taymiah yang dikutipnya itu, lengkapnya sebagai berikut¹³⁸:

Sesungguhnya Ahli Kitab tidaklah termasuk ke dalam kaum musyrik menjadikan (memandang) Ahli Kitab sebagai bukan kaum musyrik dengan dalil Firman Allah: “Sesungguhnya mereka yang beriman, dan mereka yang menjadi Yahudi, kaum Shabi’in, kaum Nasrani, dan kaum Majusi serta mereka yang melakukan syirik...(QS. al-Hajj {22}: 17). Kalau dikatakan bahwa Allah itu telah menyifati bahwa mereka itu syirik dalam firmanya, “Mereka (Ahli Kitab) itu mengangkat para ulama dan pendeta-

¹³⁷ lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, h. 63-64.

¹³⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, h. 67-68. Lihat juga, Ibn Taymiah, *Ahkam al-Zawaj*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1408 H/ 1988 M), h. 188-190.

pendeta mereka, serta Isa putera Maryam, sebagai tuhan-tuhan selain Allah, padahal mereka tidaklah diperintah melainkan hanya menyembah Tuhan Yang Maha Esa yang tiada Tuhan selain Dia. Maha suci Dia dari apa yang mereka persekutukan itu” (QS. al-Taubah {9}: 31), maka karena Allah menyifati mereka telah melakukan syirik, dan karena syirik itu adalah suatu hal yang mereka ada-adakan (sebagai bid’ah) yang tidak diperintahkan oleh Allah, wajiblah mereka itu dibedakan dari kaum musyrik, sebab asal usul agama mereka ialah mengikuti kitab-kitab yang diturunkan (dari Allah) yang membawa ajaran Tauhid, bukan ajaran syirik. Jadi jika dikatakan bahwa Ahli kitab itu dengan alasan ini bukanlah kaum musyrik, karena kitab suci yang berkaitan dengan mereka itu tidak mengandung syirik, sama dengan jika dikatakan bahwa kaum Muslim dan umat Muhammad tidaklah terdapat pada mereka itu (syirik) dengan alasan ini, juga tidak ada paham *ittihadiyyah* (monisme), *rafdiyyah* (paham politik yang menolak keabsahan tiga khalifah pertama), penolakan paham *qadar* (paham kemampuan untuk memilih, dapat juga yang dimaksudkan *qadar* dalam arti takdir), atau pun bid’ah-bid’ah yang lain. Meskipun sebagian mereka yang tergolong umat (Islam) menciptakan bid’ah-bid’ah itu, namun ummat Muhammad s.a.w. tidak akan bersepakat dalam kesesatan. Karena itu selalu ada dari mereka orang yang mengikuti ajaran Tauhid, lain dari kaum Ahli Kitab. Dan Allah tidak pernah memberitakan tentang Ahli Kitab itu dengan nama “musyrik”.....

Jadi, Yahudi dan Nasrani sebagai kelompok umat yang menolak dan menentang kenabian dan kerasulan Nabi Muhammad saw. serta ajaran beliau yang dikategorikan sebagai ahl al-kitab, dan itu sudah jadi kesepakatan di antara kaum Muslimin, karena memang kedua umat agama ini masih memiliki kitab suci yang jelas hingga sekarang dan al-Qur’an sendiri menyebut mereka secara eksplisit sebagai ahl al-kitab, tidak termasuk kaum musyrik, dan ini berlaku juga tentunya kepada kelompok ahl al-kitab lain, seandainya memang ada kelompok lain di luar Yahudi dan Kristen, sebagai ahl al-kitab.

Bila dilihat dari jenis kaum yang menolak kenabian dan kerasulan Nabi Muhammad saw., berarti ada dua jenis lainnya yang belum jelas, yaitu, umat yang memiliki semisal kitab suci dan yang sama sekali tidak memiliki kitab suci, apakah mereka itu masuk ke dalam ahl al-kitab atau tidak?.

Menurut Nurcholish, ada dua kelompok lain yang disebut al-Qur’an, yaitu Shabhi’in dan Majusi, walaupun penyebutannya tidak seeksplisit Yahudi dan Nasrani, tetapi bila dilihat dari konteks kalimatnya mengesankan mereka seperti golongan ahl al-kitab. Apalagi bila kemudian kesan yang ada dalam al-Qur’an itu dipadukan dengan perlakuan Nabi dan sahabat Nabi terhadap mereka. Misalnya praktek Nabi yang menarik pungutan jizyah dari kaum Majusi di Hajar dan Bahrain, kemudian ‘Umar Ibn al-Khatthab yang menarik pungutan jizyah dari kaum Majusi Persia, serta Utsman Ibn ‘Affan menarik pungutan jizyah dari kaum Berber di Afrika Utara. Maka kesan kuat yang muncul bahwa ada golongan ahl al-

kitab di luar Yahudi dan Nasrani. Sebab jizyah dibenarkan dipungut hanya dari kaum ahl al-kitab, dan tidak pernah dipungut dari kalangan golongan yang tidak termasuk ahl al-kitab seperti kaum musyrik, dan di antara ahl al-kitab di luar kaum Yahudi dan Nasrani ini adalah Majusi dan Shabi'in. Dan untuk kaum Majusi dikelompokkannya mereka pada ahl al-kitab diperkuat oleh Hadits Nabi yang menganjurkan agar memperlakukan kaum Majusi seperti perlakuan kaum ahl al-kitab. Bunyi hadits ini adalah:

Karena itulah Nabi s.a.w. bersabda tentang kaum Majusi, “Jalankan sunnah kepada mereka seperti sunnah kepada Ahli Kitab”, dan beliau pun membuat perdamaian dengan penduduk Bahrain yang di kalangan mereka ada kaum Majusi, dan para khalifah serta para ulama Islam semuanya sepakat dalam hal ini.¹³⁹

Untuk mendukung keterangan yang sudah diberikan tentang masuknya Majusi sebagai ahl al-kitab, Nurcholish mengutip secara panjang lebar pendapat Muhammad Rasyid Ridla, yang juga memasukan Shabi'in sebagai ahl al-kitab, disamping Majusi:

Para ahli fiqh berselisih mengenai kaum Majusi dan Shabi'in. kaum Shabi'in bagi Abu Hanifah adalah sama dengan Ahli Kitab. Begitu pula kaum Majusi bagi Abu Tsa'ur, berbeda dari banyak kalangan yang berpendapat bahwa mereka itu diperlakukan sebagai Ahli Kitab hanya dalam urusan jizyah saja, dan mereka meriwayatkan sebuah hadits dalam hal ini, “Jalankan sunnah kepada mereka seperti sunnah kepada Ahli Kitab, tanpa memakan sembelihan mereka dan menikahi wanita mereka”. Tetapi pengecualian ini tidak benar, sebagaimana diterangkan oleh para ahli Hadits, namun hal itu terkenal di kalangan ahli fiqh. Dan dikatakan bahwa kedua kelompok itu adalah kelompok Ahli Kitab yang mereka kehilangan kitab suci oleh lamanya waktu.

(Pendapat ahli fiqh) itu pula yang dahulu pernah menjadi pendirian saya sebelum saya menemukan kutipan dari salah seorang kaum salaf kita dan ulama ahli agama-agama dan sejarah dari kalangan kita, dan telah pula saya sebutkan dalam *al-Manar* beberapa kali. Kemudian saya temukan dalam kitab *al-Faraq bain al-Firqah* karangan Abu Mansur 'Abd al-Qahir ibn Thahir al-Baghdadi (wafat tahun 426 H.) dalam konteks pembahasan tentang kaum Bathiniyyah: “Kaum Majusi itu mempercayai kenabian Zarathustra dan turunnya wahyu kepadanya dari Allah Ta'ala, kaum Shabi'in mempercayai kenabian Hermes, Walis (?), Plato, dan sejumlah para Filsuf serta pembawa syari'at yang lain. Setiap kelompok dari mereka mengakui turunnya wahyu dari langit kepada orang-orang yang mereka percayai kenabian mereka, dan mereka katakana wahyu itu mengandung perintah, larangan, berita tentang akibat kematian, tentang pahala dan

¹³⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, h. 69. dan lihat, Ibn Taymiyah, *Minhaj al-Sunnah*, suntingan Dr. Muhammad Rasyad Salim, jil. 8 (Mu'assat Qurthubah, 1406/1986), h. 516.

siksa, serta tentang surga dan neraka yang di sana ada balasan bagi amal perbuatan yang telah lewat. “Kemudian dia (al-Baghdadi) menyebutkan bahwa kaum Bathiniyyah mengingkari itu semua¹⁴⁰.

Cakupan ahl al-kitab ini bisa diperluas kepada umat lain yang tidak disebut dalam al-Qur’an, baik yang secara eksplisit seperti Yahudi dan Nasrani, atau pun yang secara implisit seperti Majusi dan Shabi’in. Sebab tidak disebutkannya agama-agama di luar keempat agama itu sebagai tindakan sengaja Tuhan sebagai bentuk Kebijaksanaan-Nya. Tidak disebutnya semua agama dalam al-Qur’an, itu sebagai upaya Tuhan untuk tidak membuat bangsa Arab bingung, atau dengan kata lain al-Qur’an tidak akan menceritakan sesuatu yang asing dan aneh (*istighraq*) dalam pendengaran dan pikiran orang-orang yang diajak bicara pada awal turunnya al-Qur’an (bangsa Arab). Oleh karena itu menurut Nurcholish, dengan mengutip pendapat Muhammad Rasyid Ridla, kaum Hindu, Buddha dan kaum Konfusius (Kong Hucu) termasuk ahl al-Kitab¹⁴¹, sebab pengertian ahl al-kitab tidak terbatas dan tidak boleh dibatasi:

Yang nampak ialah bahwa al-Qur’an menyebut para penganut agama-agama terdahulu, kaum Shabi’in dan Majusi, dan tidak menyebut kaum Brahma (Hindu), Budha dan para pengikut Konfusius karena kaum Shabi’in dan Majusi dikenal oleh bangsa Arab yang sasaran mula-mula adres al-Qur’an, karena kaum Shabi’in dan Majusi itu berada berdekatan dengan mereka di Irak dan Bahrain, dan mereka (orang-orang Arab) belum melakukan perjalanan ke India, Jepang dan Cina sehingga mereka tidak mengetahui golongan yang lain. Dan tujuan ayat suci telah tercapai dengan menyebutkan agama-agama yang dikenal (oleh bangsa Arab), sehingga tidak perlu membuat keterangan yang terasa asing (*ighrab*) dengan menyebut golongan yang tidak dikenal oleh orang yang menjadi adres pembicaraan itu dimasa turunnya al-Qur’an, berupa penganut agama-agama yang lain. Dan setelah itu tidak diragukan bagi mereka (orang Arab) yang menjadi adres pembicaraan (wahyu) itu bahwa Allah juga akan membuat keputusan perkara antara kaum Brahma, Budha dan lain-lain.

Sudah diketahui bahwa al-Qur’an jelas menerima jizyah dari kaum Ahli Kitab, dan tidak disebutkan bahwa jizyah itu dipungut dari golongan selain mereka. Maka Nabi s.a.w. pun, begitu pula para khalifah r.a., menolak jizyah itu dari kaum musyrik Arab, tetapi menerimanya dari kaum Majusi di Bahrain, Hajar dan Persia sebagaimana disebutkan dalam dua kitab Hadits yang shahih (Bukhari Muslim) dan kitab-kitab yang lain. Dan (Imam) Ahmad, al-Bukhari, Abu Dawud, dan al-Turmudzi serta lain-lainnya telah meriwayatkan bahwa Nabi s.a.w. memungut jizyah dari kaum Majusi Hajar, dan dari Hadits ‘Abd al-Rahman ibn Auf bahwa dia bersaksi

¹⁴⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, h. 70.

¹⁴¹ Tentang cakupan ahl al-kitab ini lihat, Nurcholish Madjid, “Hubungan Antar Umat Beragama”, h. 112, dan Nurcholish Madjid, “Kerukunan dan Kerjasama”, h. 27.

untuk ‘Umar tentang hal tersebut ketika ‘Umar mengajak para Sahabat untuk bermusyawarah mengenai hal itu. Malik dan al-Syafi’i meriwayatkan dari dia (Abd al-Rahman ibn ‘Auf) bahwa ia berkata: “Aku bersaksi, sungguh aku telah mendengar Rasulullah s.a.w. bersabda: ‘Jalankanlah sunnah kepada mereka seperti sunnah kepada Ahli Kitab’. Dalam sanadnya ada keterputusan, dan pengarang kitab *al-Muntaqa* dan lain-lainnya menggunakan Hadits itu sebagai bukti bahwa mereka (kaum Majusi) tidak terhitung sebagai Ahli Kitab. Tapi pandangan ini lemah, sebab penggunaan umum perkataan “Ahli Kitab” untuk dua kelompok manusia (Yahudi dan Nasrani) karena adanya kepastian asalnya kitab-kitab suci mereka dan tambahan sifat-sifat khusus mereka tidak mesti berarti bahwa di dunia ini tidak ada Ahli Kitab selain mereka, padahal diketahui bahwa Allah mengutus dalam setiap umat Rasul-rasul untuk membawa berita gembira dan berita ancaman, dan bersama mereka itu Dia (Allah) menurunkan kitab suci dan Ajaran Keadilan (al-Mizan) agar manusia bertindak dengan keadilan. Sebagaimana juga penggunaan umum gelar “ulama” untuk sekelompok manusia yang memiliki kelebihan khusus tidaklah mesti berarti ilmu hanya terbatas kepada mereka dan tidak ada pada orang lain¹⁴².

Di tempat yang terpisah Nurcholish, memperluas cakupan ahl al-Kitab tidak hanya terbatas kepada umat yang memiliki kitab suci atau yang semisal kitab suci, tapi mencakup juga umat yang tidak memiliki kitab suci sama sekali, karena dalam pandangannya tidak semua nabi yang diutus Tuhan pada tiap-tiap umat dikisahkan oleh al-Qur’an, kemudian ajaran kebenaran itu memang sebagian besar disampaikan secara lisan (sehingga kebanyakan para nabi dan rasul yang dituturkan dalam al-Qur’an pun tidak disebutkan tidak mempunyai kitab suci), tapi sebagian lagi disampaikan dengan ditopang kitab-kitab suci. Dan sebagaimana tidak semua rasul dituturkan dalam al-Qur’an, maka logis saja bahwa begitu pun dengan kitab-kitab suci tidak semuanya diceritakan dalam al-Qur’an¹⁴³. Artinya bahwa sekalipun suatu kaum tidak disebut al-Qur’an memiliki kitab suci, tapi itu bukan berarti mereka tidak menerima nabi yang membawa khabar gembira (wahyu), apalagi bahwa hanya sebageian kecil saja nabi yang ditopang dengan kitab suci dalam menyampaikan ajarannya, sebagian besar dari para nabi itu menyampaikan ajarannya secara lisan sehingga tidak meninggalkan apa yang disebut dengan kitab suci. Berdasarkan hal ini, menurut Nurcholish dengan mengutip pendapat Muhammad Asad, cakupan ahl al-kitab tidak hanya umat yang hingga sekarang memiliki kitab suci, tetapi juga umat yang pada mulanya mendasarkan pandangan mereka pada kitab suci yang diwahyukan, sekalipun sekarang kitab suci mereka sudah dirubah atau telah hilang sama sekali:

¹⁴² Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, h. 70-71. Lihat juga *Tafsir al-Manar* Jilid 6, h. 188-189.

¹⁴³ Nurcholish Madjid, *Kerukunan dan Kerjasama*, h.27.

Sebagian ahli tafsir klasik berpendapat bahwa kelompok manusia yang dimaksudkan adalah para penganut Bible, atau sebagian dari kitab itu-yaitu, kaum Yahudi dan Nasrani. Namun demikian, sangat mungkin Firman tersebut mengandung makna yang lebih luas, dan berkaitan dengan semua masyarakat yang mendasarkan pandangan mereka kepada suatu kitab suci yang diwahyukan, yang saat ini sebagian telah diubah atau hilang sama sekali.... Pada awalnya masyarakat tersebut menganut doktrin ke-Esa-an Tuhan yang berpegang bahwa ketundukan dirinya kepada-Nya (*Islam* dalam pengertian yang aslinya) merupakan esensi dari kebenaran agama. Perbedaan-perbedaan di antara mereka adalah hasil dari kebanggaan sektarian dan bersifat saling tertutup¹⁴⁴

Secara implisit Nurcholish merekomendasikan agar memahami ahl al-kitab bukan dalam pengertian teknis tetapi dalam pengertian analogis, sehingga kendala yang selama ini dihadapi dalam melakukan perluasan cakupan ahl al-kitab bisa diatasi. Karena dengan cara analogi, ahl al-kitab tidak dilihat lagi dalam pengertian yang sangat teknis yang membatasi ahl al-kitab hanya kaum yang memiliki kitab suci hingga sekarang, dalam pengertian teknis seperti ini sulit memasukkan umat yang tidak memiliki kitab suci pada golongan ahl al-kitab, tetapi bila memahami ahl al-kitab dalam pengertian analogis, maka cakupan ahl al-kitab dapat diperluas kepada setiap umat yang berpegang pada “guru-guru moral” secara umum. Pendapat Nurcholish ini secara implisit dapat ditangkap pada saat ia mengutip pendapat A. Yusuf Ali seperti berikut:

Kaum pseudo-Sabian dari Harran, yang menarik perhatian Khalifah al-Ma'mun (Ibn Harun) al-Rasyid pada tahun 830 M dengan rambut yang panjang dan pakaian yang khusus, boleh jadi mengadopsi istilah sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an, dengan maksud mendapatkan hak-hak khusus Ahl al-Kitab. Mereka adalah orang-orang Syiria penyembah binatang dengan kecendrungan Hellenistik seperti kaum Yahudi pada masa Isa. Cukup meragukan, apakah mereka berhak disebut Ahl al-Kitab dalam pengertian teknis istilah tersebut. Akan tetapi, saya kira dalam hal ini (meskipun banyak ahli yang tidak setuju) istilah Ahl al-Kitab dapat diperluas melalui analogi, mencakup para penganut Zoroaster yang tulus, Veda, Budha, Kong Hucu dan Guru-guru ajaran moral lainnya¹⁴⁵.

Pengakuan kaum Muslim terhadap konsep ahl al-kitab ini, membawa implikasi teologis maupun sosiologis yang signifikan dalam kehidupan keberagaman. Dengan Konsep ahl al-kitab, secara teologis keyakinan penganut agama lain-baik dalam konteks ahl al-kitab dalam pengertian teknis atau dalam konteks ahl al-kitab yang telah diperluas- diletakkan secara paralel dengan

¹⁴⁴ Nurcholish Madjid, “Dakwah Islam Di Indonesia”, h. 125. Lihat juga Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, (Dar al-Andalus: Gibraltar, 180), h. 69.

¹⁴⁵ Nurcholish Madjid, “Dakwah Islam di Indonesia”, h. 125. Lihat Juga A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*, h. 33, cat, 76.

keyakinan umat Islam sendiri, karena agama Islam dalam keyakinan seorang Muslim merupakan kelanjutan dari agama ahl al-kitab dengan pesan dasar yang sama. Apa yang diajarkan nabi kaum ahl al-kitab sama dengan apa yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw. kepada kaum Muslim, yaitu pasrah dan tunduk patuh hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa. Atau dengan kata lain tugas para rasul Allah tidak lain ialah menyampaikan ajaran tentang Tuhan Yang Maha Esa atau *tauhid*, serta ajaran tentang keharusan manusia tunduk patuh hanya kepada-Nya saja, *al-islam*,

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ



Artinya: “Dan Kami (Tuhan) tidaklah pernah mengutus seorang rasul pun sebelum engkau (wahai Muhammad) melainkan Kami wahyukan kepadanya bahwa tiada Tuhan selain aku, oleh karena itu sembahlah olehmu semua (wahai manusia) akan Daku saja” (QS. al-Anbiya {21}: 25).

Karena prinsip ajaran nabi dan rasul itu sama, maka para pengikut semua nabi dan rasul adalah umat yang satu atau tunggal. Dengan kata lain, konsep kesatuan dasar ajaran membawa kepada konsep kesatuan kenabian dan kerasulan, yang kemudian, dalam urutannya sendiri, membawa kepada konsep kesatuan umat yang beriman, “*Sesungguhnya ini adalah umatmu semua (wahai para rasul), yaitu umat yang tunggal, dan aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah olehmu sekalian akan Daku (saja)*” (QS. al-Anbiya {21}: 92)¹⁴⁶.

Dari pandangan dan semangat ayat ini, menurut Nurcholish, semangat dan maksud keterangan Kitab Suci berikut ini semakin dapat dipahami:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيَّةَ مِنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ

يَحْزَنُونَ

Artinya: *Sesungguhnya mereka kaum yang beriman (kaum Muslim), kaum Yahudi, kaum Nasrani, kaum Shabian, siapa saja yang beriman kepada Allah dan Hari Kemudian serta berbuat kebaikan, maka tiada rasa takut menimpa mereka dan mereka pun tidak perlu kuatir (QS. al-Baqarah {2}: 62).*

Sebuah pesan tentang jaminan teologis, bahwa semua penganut agama, baik Muslim, orang-orang Yahudi, orang-orang Kristen dan orang-orang Sabhian

¹⁴⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h.181.

(Shabi'in) akan mendapat keselamatan atau masuk surga, asalkan mereka percaya kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, dan kepada hari Kemudian (yang pada hari itu manusia akan mempertanggungjawabkan semua perbuatannya dalam suatu Pengadilan Ilahi, dan yang saat seorang manusia akan mutlak hanya secara pribadi berhubungan dengan Tuhan), kemudian, berdasarkan kepercayaan itu, mereka berbuat baik¹⁴⁷. Jadi keselamatan bisa didapatkan oleh siapa pun tanpa melihat latar belakang seseorang, termasuk latar belakang agama, apakah mereka Yahudi, Kristen atau bukan, asalkan memenuhi tiga kriteria itu (percaya pada tuhan, percaya pada Hari Kemudian, dan amal shaleh)¹⁴⁸.

Implikasi lanjutan dari kesatuan pesan agama yang dalam manifestasi lahirnya masing-masing agama berbeda baik dalam bentuk syir'ah atau minhaj, adalah diberinya keleluasaan kepada masing-masing pemeluknya agar menjalankan agamanya dengan baik dan secara sungguh-sungguh, sebaliknya pelanggaran yang dilakukan oleh kaum berkitab terhadap aturan agama yang terdapat dalam kitab sucinya tersebut, akan mendapat kecaman Tuhan sebagai orang yang menolak kebenaran atau *kafir*, *zalim* dan *fasiq* (berkecenderungan jahat). Nurcholish berpendapat:

Sementara demikian itu ajaran tentang hubungan dan pergaulan antar umat beragama, suatu hubungan dan pergaulan berdasarkan pandangan bahwa setiap agama dengan idiom atau *syir'ah* dan *minhaj* masing-masing mencoba berjalan menuju kebenaran¹⁴⁹, maka para penganut agama

¹⁴⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h.186.

¹⁴⁸ Untuk mendukung pendapatnya ini, Nurcholish mengutip pendapat Muhammad Asad: Firman di atas yang terdapat beberapa kali dalam al-Qur'an-meletakkan suatu doktrin dasar Islam. Dengan keluasan pandangan yang tidak ada bandingannya dalam kepercayaan agama lain mana pun juga, ide tentang "keselamatan" di sini dibuat tergantung hanya kepada tiga unsur: percaya kepada Tuhan, percaya kepada Hari Kemudian, dan tindakan penuh kebaikan dalam hidup. Dikemukakannya doktrin itu dalam kaitannya dengan masalah ini-yakni, dalam rangka seruan kepada anak turunan Israel-dapat dibenarkan karena adanya keyakinan palsu Yahudi bahwa kenyataan mereka untuk dipandang sebagai "manusia pilihan Tuhan" (Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 187. Lihat juga Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, h. 14, cat. 50)

¹⁴⁹ Bunyi lengkap ayatnya sebagai berikut:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْتُكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾

Artinya: Dan Kami (Tuhan) turunkan kepada engkau (Muhammad) Kitab Suci (Al-Qur'an) sebagai pendukung kebenaran kitab suci yang ada sebelumnya dan untuk menopang kitab suci itu. Maka jalankanlah hukum (ajaran bijak) antara mereka menurut yang diturunkan Allah, dan janganlah mengikuti mereka menjauh dari kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk masing-masing di antara kamu (umat manusia) telah kami buat syir'ah (jalan menuju kebenaran) dan minhaj (metode pelaksanaannya). Seandainya Allah

diharapkan dengan sungguh-sungguh menjalankan agamanya itu dengan baik. Agaknya sikap yang penuh inklusivisme ini harus kita pahami betul, karena akan membawa dampak kebaikan kita semua.

Bahwa setiap pemeluk agama diharapkan mengamalkan ajaran agamanya dengan sungguh-sungguh, dari sudut pandangan Islam dapat dipahami dari sederetan firman Tuhan tentang Kaum Yahudi, Nasrani, dan Muslim sendiri. Kemudian untuk umat-umat yang lain seperti telah diteladankan oleh para 'ulama dan umat Islam zaman klasik, dapat dilakukan penalaran analogis.

Untuk kaum Yahudi telah diturunkan Kitab Taurat yang memuat petunjuk dan jalan terang, dan yang digunakan sebagai sumber hukum bagi kaum Yahudi oleh mereka yang pasrah kepada Tuhan, dan oleh para pendeta dan sarjana keagamaan mereka. Mereka harus menjalankan ajaran bijak atau *hukm* itu, kalau tidak mereka akan tergolong kaum yang menolak kebenaran, *kafir*....dan *zalim*¹⁵⁰

....Al-Qur'an juga mengatakan Injil yang diturunkan kepada Isa Al-Masih a.s. itu menguatkan kebenaran Taurat, dan memuat petunjuk dan cahaya serta nasihat bagi kaum yang bertaqwa. Para pengikut injil diharuskan menjalankan ajaran dalam Kitab Suci itu, sesuai dengan yang diturunkan Tuhan. kalau tidak, mereka adalah *fasiq*¹⁵¹

menghendaki tentulah Dia jadikan kamu sekalian (umat manusia) umat yang tunggal. Tetapi (dibuat bermacam-macam) agar Dia uji kamu sekalian berkenan menuju berbagai kebaikan. Kepada Allah tempat kembalimu sekalian, maka Dia akan menjelaskan kepadamu tentang hal-hal yang telah pernah kamu perselisihkan (QS. al-Maidah {5}: 48).

¹⁵⁰ Bunyi lengkap ayatnya sebagai berikut:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ مِّمَّا سَخَّكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّسُولُونَ وَالْأَحْبَابُ
بِمَا اسْتَحْفَضُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُوا اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِقَابَتِي ثَمَنًا
قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَخُكْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٨﴾

Artinya: “Sesungguhnya Kami (Tuhan) telah turunkan Taurat, di dalamnya ada petunjuk dan cahaya, yang dengan kitab itu para Nabi yang pasrah (aslamu) (kepada Tuhan) menjalankan hukum (ajaran bijak) untuk mereka yang menganut agama Yahudi, juga para Nabi dan ulama mengikuti kitab Allah yang selalu mereka pelihara dengan baik, dan mereka menjadi saksi atas kitab. (Tuhan berfirman kepada mereka): “Janganlah kamu takut sesama manusia, dan takutlah kepada-Ku, dan janganlah kamu menjual ayat-ayat-Ku dengan harga murah. Barangsiapa tidak menjalankan hukum dengan yang diturunkan Allah maka mereka adalah orang-orang kafir” (QS. al-Maidah {5}: 44). Tentang kecaman fasiq lihat ayat berikutnya (Q.S Al-Maidah {5}: 4).

¹⁵¹ Bunyi lengkap ayatnya sebagai berikut:

وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآيَاتِنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا
لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٥١﴾ وَلِيُخَكِّرَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَخُكْ
بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفٰسِقُونَ ﴿٥٢﴾

Dari pandangan ini, terlepas dari perbedaan penafsiran terhadap ayat tersebut, apalagi bila dikaitkan dengan berbagai prinsip yang dijelaskan dalam banyak firman lain, menghasilkan pandangan dan sikap-sikap kaum Muslim yang cukup unik dikalangan para pemeluk agama-agama, yaitu sikap-sikap yang didasari oleh kesadaran tentang adanya kemajemukan keagamaan (*religious pluralism*), menghasilkan pandangan dan sikap toleran, keterbukaan dan *fairness* dalam sejarah Islam¹⁵². Sikap-sikap itu membawa dampak positif dalam hubungan sosial kaum Muslim dengan pemeluk agama lain (ahl al-kitab), dimana muncul sikap menghormati dan mengakui hak-hak pemeluk agama lain, sehingga kaum Muslim dapat hidup berdampingan secara damai tanpa harus mengorbankan keyakinannya, bahkan lebih dari itu menurut Nurcholish, umat Islam klasik sebagai pemegang kekuasaan menjalankan sikap “*ngemong*” terhadap golongan-golongan lain. Berkenaan dengan sikap terbuka kaum muslim terhadap golongan lain ini, Nurcholish mengutip keterangan Max I Dimont, seorang sejarah Yahudi dalam masyarakat Islam klasik:

Tatkala kaum Yahudi menghadapi masyarakat terbuka dunia Islam, mereka adalah kelompok manusia yang telah berumur 2,500 tahun...

Bagi kaum Yahudi tidak ada yang lebih terasa asing daripada peradaban Islam yang fantastis, yang muncul dari debu padang pasir pada abad ketujuh ini. Tapi juga tidak ada yang lebih mirip. Meskipun Islam mewakili peradaban baru, suatu agama baru, dan suatu lingkungan sosial baru yang dibangun di atas landasan ekonomi baru, namun Islam menyerupai “prinsip kebahagiaan intelektual” yang terwadahi dengan baik, yang pernah dihadiahkan kepada kaum Yahudi seribu tahun yang lalu ketika Iskandar Agung membuka pintu masyarakat Hellenistik kepada mereka. Sekarang masyarakat Islam membuka pintu-pintu masjid mereka, sekolah-sekolah mereka, dan kamar-kamar tidur mereka untuk pindah agama, pendidikan dan pembauran. Tantangan bagi kaum Yahudi ialah bagaimana berenang dalam peradaban yang semerbak ini tanpa tenggelam, atau dalam bahasa sosiologi modrn, bagaimana menikmati kenyamanan somatik, intelektual, dan spiritual yang ditawarkan oleh mayoritas (Islam) yang dominan tanpa lenyap sebagai minoritas marginal.

Kaum Yahudi melakukan hal yang wajar saja. Mereka tinggalkan para penulis kitab keagamaan yang kuno itu dan mengangkat ahli-ahli baru.

Artinya: “*Dan Kami (Tuhan) tampilkan mengiringi jejak mereka dengan Isa putera Maryam untuk mendukung kebenaran Taurat yang ada sebelumnya, dan kami anugrahi dia Injil yang di dalamnya adalah hidayah dan cahaya sebagai pendukung kebenaran Taurat yang ada sebelumnya serta sebagai nasihat bagi orang-orang yang bertaqwa.*

Hendaklah para pengikut Injil itu menjalankan ajaran bijak (hukum) menurut yang diturunkan Allah dalam Injil itu. Barangsiapa tidak menjalankan hukum menurut yang diturunkan Allah, maka mereka adalah orang-orang yang fasiq (QS. al-Maidah {5}: 46-47). (Nurcholish Madjid, “*Kerukunan dan Kerjasama*”, h. 24-26).

¹⁵² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 184.

Mereka bukannya menolak peradaban Islam, bahkan mereka menerimanya. Mereka bukannya menjauhkan diri, bahkan mereka mengintegrasikan diri. Mereka menolak menjadi fosil-fosil yang terparokialkan, dan mereka bergabung dengan masyarakat baru yang sedang bergerak itu anggota pendukung. Bahasa Arab menjadi bahasa ibu mereka; khamar, perempuan, dan lagu-lagu duniawi menjadi hiburan mereka di waktu luang; filsafat, matematika, astronomi, diplomasi, kedokteran, dan sastra, merupakan kesibukan mereka sepenuh waktu. Kaum Yahudi belum pernah mengalami hal sebaik itu¹⁵³.

Kerjasama itu mengakibatkan banyak terjadi hubungan darah karena (kaum muslim laki-laki dibenarkan kawin dengan wanita non-muslim ahl al-kitab), namun tanpa mencampuri agama masing-masing¹⁵⁴. Hal ini bukan sesuatu yang asing dalam Islam, karena konsep ahl al-kitab yang disinari oleh semangat kesatuan keimanan dan kenabian ini memberikan legitimasi bagi kaum Muslim untuk mengkonsumsi makanan hasil sembelihan dan pemberian kaum berkitab (ahl al-kitab) atau sebaliknya makanan kaum muslim halal bagi kaum berkitab, dan juga menjadikan wanita dari kaum berkitab sebagai pendamping hidup laki-laki muslim. Hal ini ditegaskan al-Qur'an:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْحَمَّاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْحَمَّاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٥﴾

Artinya: *Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik, makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal pula bagi mereka. (Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, dengan tidak maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari akhirat termasuk orang-orang yang merugi (QS. al-Maidah {5}: 5).*

¹⁵³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 191-192. Lihat juga Max I Dimont, *The Indestructible Jews* (New York: New American Library, 1973), h. 189-190.

¹⁵⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, h. 60. Lihat juga Max I Dimont, *The Indestructible Jews*, h. 203.

D. Titik Temu Agama

Dalam pemikiran teologi agama-agama Nurcholish, konsep kalimatun sawa' merupakan titik puncak dari seluruh bangunan pemikiran teologi agama-agama yang dikembangkannya. Bila pemikiran teologi agama-agama Nurcholish ini digambarkan dengan sebuah bangunan Piramid, maka, secara berjenjang dari bagian yang paling bawah sampai puncaknya, susunannya adalah konsep kontinuitas, universalitas dan unitas Nabi dan Wahyu, Islam pesan universal agama para Nabi, semua pemeluk agama adalah ahl al-kitab, dan puncaknya kalimatun sawa sebagai kesatuan dalam keragaman.

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa nabi dan rasul, dalam pandangan Nurcholish, adalah suatu kebutuhan manusia, oleh sebab itu maka Tuhan mengutus seorang nabi kepada tiap-tiap umat yang bertugas memberi bimbingan-lihat QS. al-Ra'd {13}: 7-. Bahkan secara tegas al-Qur'an menjelaskan bahwa tidak ada suatu umat pun kecuali telah pernah datang kepadanya seorang pemberi peringatan-lihat QS. Fathir {35}: 24)-, tetapi nabi yang diutus Tuhan itu tidak semuanya dikisahkan oleh Kitab Suci. Tapi yang jelas, bahwa dikisahkan atau tidaknya seorang nabi dan rasul dalam kitab suci, tetap saja seorang nabi dan rasul itu utusan Tuhan yang diutus kepada tiap-tiap umat dengan membawa risalah yang sama, yaitu pesan tauhid (*al-islam*),

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾

Artinya: “Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun sebelum kamu, melainkan Kami wahyukan kepadanya : “Bahwasannya tidak ada Tuhan (yang hak) melainkan Aku, maka sembahlah olehmu sekalian akan Aku” (QS. al-Anbiya {21}: 25).

Oleh karena itu, semua agama nabi adalah *islam* dan semua nabi dan rasul itu sebagai orang yang berislam (*Muslim*). Dalam semangat seperti inilah, dapat dipahami penegasan dalam kitab suci bahwa menganut agama selain *al-islam* atau yang tidak disertai sikap penuh pasrah dan berserah diri kepada Allah adalah suatu sikap yang tidak sejati, karena itu tertolak. Sekali pun secara sosiologis dan formal kemasyarakatan seseorang adalah “beragama Islam” atau “Muslim”, namun jika tidak disertai dengan adanya sikap ketulusan sikap-sikap *al-islam* itu, maka ia juga termasuk sikap keagamaan yang tidak sejati, dan tertolak¹⁵⁵.

Karena *al-islam* atau sikap pasrah dan tunduk kepada Tuhan merupakan ajaran tunggal semua nabi dan rasul, maka semua pengikut nabi dan rasul adalah umat yang tunggal. Dengan kata lain, konsep kesatuan dasar ajaran membawa kepada konsep kesatuan kenabian dan kerasulan, yang kemudian, dalam urutannya sendiri, membawa kepada konsep kesatuan umat yang beriman,

¹⁵⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 182.

إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾

Artinya: “*Sesungguhnya ini adalah umatmu semua (wahai para rasul), yaitu umat yang tunggal, dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah olehmu akan Daku (saja)*” (QS. al-Anbiya {21}: 92).

Ketunggalan umat manusia ini, menurut Nurcholish dengan mengutip Muhammad Asad, jangan dipahami sebagai suatu persekutuan tunggal dalam segala hal yang berkaitan dengan kehidupan praktis manusia. Seperti yang ada dalam mitos “zaman emas” ketika seluruh umat manusia itu bersatu dan sama dalam segala hal. Tapi maksud yang tersirat di situ, sebenarnya, adalah keseragaman nisbi dalam ranah intelektual yang berkembang belum sempurna sebagai satu fase dini (primitif) kesadaran manusia, masih dalam bentuk instinktif yang bersifat naluriah, bukan dalam ranah sosial yang didasarkan atas kesepakatan dan kesadaran intelektual, karena kesadaran ketunggalan ini akan mengalami disintegrasi ketika memasuki wilayah nyata kehidupan manusia karena harus berhadapan dengan perkembangan kesadaran dan pengalaman kehidupan manusia lebih lanjut, sehingga terjadi pluralitas manusiawi.

Muhammad Asad memperingatkan bahwa maksud firman-firman itu bukanlah memberi gambaran tentang adanya mitos “zaman emas” ketika seluruh manusia itu bersatu dan sama dalam segala hal. Yang diisyaratkan di situ, sebenarnya, ialah keseragaman nisbi pandangan instinktif dan kecenderungan naluri yang menjadi ciri kemanusiaan pada permulaan perkembangan dini-(primitif)-nya. Karena keseragaman nisbi itu sesungguhnya tumbuh karena perkembangan intelektual yang belum sempurna (maka disebut instinktif, bersifat naluriah), bukannya tumbuh berdasarkan persetujuan yang sadar di antara para anggota masyarakat, ia tentu akan mengalami disintegrasi berhadapan dengan perkembangan kehidupan manusia lebih lanjut, dan terjadilah pluralitas manusiawi. Tetapi justru demikian itulah “keputusan” (Kalimah) Tuhan yang ditetapkan-Nya sebelum itu (*sabaqat*, telah lewat), yakni, bahwa manusia memang ditakdirkan untuk berbeda dalam pendekatan intelektualnya terhadap permasalahan yang diungkapkannya dalam ajaran Tuhan tentang Kebenaran. Namun inti hakikat manusia sama, termasuk sama dalam kemampuannya yang dibawa dari lahir untuk menyadari adanya Tuhan serta ke-Maha-Esa-an dan ke-Maha-Kuasa-an Tuhan¹⁵⁶.

Ketunggalan umat beriman, terletak pada kesamaan pesan dasar atau prinsip dasar universal (*al-islam*) yang ada dalam risalah kenabian, sedangkan manifestasi lahiriah (*syir'ah* dan *minhaj*) dari pesan dasar itu sendiri berbeda (plural). Manifestasi lahiriah (*syir'ah* dan *minhaj*) ini, sebagai bentuk formal dan

¹⁵⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 442. Lihat Juga, Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, h. 2, catatan 197 dan h. 10, catatan 28 dan 29.

legal agama nabi dan rasul berbeda-beda disesuaikan dengan tuntutan zaman dan perkembangan kebudayaan¹⁵⁷. Perbedaan aspek lahiriah ini konsekuwensi logis dari perkembangan kesadaran manusia dan juga sebagai manifestasi ketentuan Kalimah Tuhan atau sebagai sunnatullah yang pada dasarnya positif. Justru yang menyebabkan perbedaan ini meningkat menjadi bentuk perselisihan di kalangan kaum beriman dan berkitab (ahl al-kitab) adalah kepentingan pribadi (*vested interest*) akibat nafsu untuk mengunggulkan dan memenangkan dalam persaingan:

Landasan prinsip-prinsip itu ialah berbagai nuktah ajaran dalam Kitab Suci bahwa Kebenaran Universal dengan sendirinya, adalah tunggal, meskipun ada kemungkinan manifestasi lahiriahnya beraneka ragam. Ini juga menghasilkan pandangan antropologis bahwa pada mulanya umat manusia adalah tunggal, karena berpegang kepada kebenaran yang tunggal. Tetapi mereka berselisih sesama mereka, justru setelah penjelasan tentang kebenaran itu datang dan mereka berusaha memahami setaraf dengan kemampuan dan sesuai dengan keterbatasan mereka. Maka terjadilah perbedaan penafsiran terhadap kebenaran yang tunggal itu, yang kemudian perbedaan itu kemudian menajam oleh masuknya *vested interest* akibat nafsu memenangkan suatu persaingan. Kesatuan asal umat manusia itu digambarkan dalam firman Ilahi (yang artinya, kurang lebih): “Tiadalah manusia itu melainkan semula merupakan umat yang tunggal kemudian mereka berselisih”¹⁵⁸. Dan Firman-Nya:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ
الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ
أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا
اَخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ۗ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١١٢﴾

Artinya: *Semula manusia adalah umat yang tunggal, kemudian Allah mengutus para Nabi yang membawa kabar gembira dan memberi peringatan, dan Dia menurunkan bersama para Nabi itu kitab suci untuk menjadi pedoman bagi manusia berkenaan dengan hal-hal yang mereka perselisihkan; dan tidaklah berselisih tentang hal itu kecuali mereka yang telah menerima kitab suci itu sesudah datang kepada mereka berbagai*

¹⁵⁷ Nurcholish Madjid, “Kebebasan Agama dan Pluralisme dalam Islam”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama*, (Gramedia Pustaka Utama: Jakarta, 1998), h. 182. Lihat juga Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, h. 2.

¹⁵⁸ Q.S al-Baqarah {2}: 213.

keterangan, karena persaingan antara mereka. Kemudian Allah memberi petunjuk kepada orang-orang yang beriman, dengan izin-Nya, berkenaan dengan kebenaran yang mereka perselisihkan itu. Allah memberi petunjuk kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya ke arah jalan yang lurus (QS. al-Baqarah {2}: 213).¹⁵⁹

Di sinilah kaum Muslim dituntut tidak saja hanya mengetahui adanya kesatuan pesan dasar agama, kesatuan kenabian dan kerasulan serta kesatuan umat manusia, tapi juga mengetahui akan perbedaan-perbedaan yang ada sebagai realitas objektif dari kehidupan manusia. Dari pengetahuannya tentang kesatuan-kesatuan itu, menghasilkan sikap percaya kepada semua nabi dan rasul tanpa membedakan antara mereka baik yang disebutkan dalam kitab suci maupun yang tidak disebutkan-(QS. al-Mu'min {40}: 78)-, dan dengan sendirinya ini akan mendorong kepada sikap yang memandang sama pengikut semua nabi dan rasul, sikap yang tidak membedakan semua pengikut nabi dan rasul, baik yang memiliki kitab suci, yang memiliki semisal kitab suci, ataupun yang sama sekali tidak memiliki kitab suci. Sebaliknya, dengan mengetahui perbedaan-perbedaan yang ada di antara masing-masing agama, akan muncul sikap toleransi dan terbuka. Sehingga dengan kesadaran akan pluralitas ini, kaum Muslim memiliki kesadaran untuk lebih memperhatikan dan menekankan pada aspek kesamaan di antara pemeluk agama, sehingga tetap mampu bersatu dalam keragaman, atau dengan kata lain kaum Muslim harus tetap mengusahakan tecapainya “kesatuan dalam keragaman”.

Atas dasar pandangan itulah kenapa umat Islam dijadikan Tuhan sebagai umat penengah, yang memperlakukan semua pengikut nabi dan rasul secara adil. Umat yang atas dasar keyakinannya menghargai dan menghormati perbedaan pandangan dan keyakinan keagamaan, serta menjamin eksistensi perbedaan itu sendiri. Sehingga kaum Muslim tidak saja hanya menghormati praktek-praktek keagamaan kaum berkitab (ahl al-kitab), tapi lebih dari itu, kaum Muslim, secara sadar melindungi dan mendorong mereka menjalankn ajaran Kitab Suci dengan serius dan sungguh-sungguh. Perlakuan terhadap ahl al-ktab yang seperti inilah yang menjadikan ahl al-kitab pada masa Rasulullah saw. disebut sebagai golongan *ahl al-Dzimmah*, “mereka yang harus dilindungi”. Sebutan ini didasarkan pada kenyataan bahwa ahl al-kitab adalah kaum yang mendapat perlindungan dari Rasulullah saw. dan kaum Muslim. Sedemikian kuatnya ajaran ini dipesankan oleh Rasulullah saw., sehingga Nabi menegaskannya dalam sebuah hadits disertai dengan ancaman, bahwa bukan termasuk ke dalam golongannya, mereka yang mengabaikan atau melakukan hal yang berlawanan dengan ajaran (melindungi ahl al-kitab)-nya itu, “*Barangsiapa menyakiti seorang dzimmi maka ia tidak termasuk golonganku*” (al-Hadits)¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin*, h. 179-180.

¹⁶⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. lxxxviii.

Pengakuan dan perlindungan kaum Muslim terhadap hak-hak pemeluk agama lain, merupakan akibat logis dari pandangan bahwa perbedaan disamping persamaan yang ada merupakan kenyataan yang sudah menjadi kehendak Tuhan. Oleh karena itu perbedaan-perbedaan yang ada tidak harus menjadi hambatan dalam berinteraksi dan berkoeksistensi, sebaliknya perbedaan ini menjadi sarana untuk saling berlomba dalam perbedaan untuk melakukan yang terbaik:

Di bagian terdahulu telah dikemukakan bahwa kemajemukan atau pluralitas umat manusia adalah kenyataan yang telah menjadi kehendak Tuhan. Jika dalam Kitab Suci disebutkan bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar mereka saling mengenal dan menghargai-(Q., 49:13), maka pluralitas itu meningkat menjadi pluralisme, yaitu suatu sistem nilai yang memandang secara positif-optimis terhadap kemajemukan itu sendiri, dengan menerimanya sebagai kenyataan dan berbuat sebaik mungkin berdasarkan kenyataan itu. Dalam Kitab Suci juga disebutkan bahwa perbedaan antara manusia dalam bahasa dan warna kulit harus diterima sebagai kenyataan positif, yang merupakan tanda-tanda kebesaran Allah-(Q.S, 30:22). Juga ditegaskan tentang kemajemukan dalam pandangan dan cara hidup antara manusia yang tidak perlu digusarkan, dan hendaknya dipakai sebagai pangkal tolak berlomba-lomba menuju berbagai kebaikan, dan bahwa Tuhanlah yang akan menerangkan mengapa manusia berbeda-beda, nanti ketika kita kembali kepadanya¹⁶¹.

Tuhan memang telah memperingatkan umat manusia tentang pluralitas sebagai ketetapan-Nya, dan menganjurkan umat manusia agar melihat perbedaan sebagai sesuatu yang positif, tetapi tetap saja ada kemungkinan terjadinya perselisihan yang disebabkan oleh perbedaan itu sendiri-lihat QS. al-Baqarah {2}: 213. Bila perselisihan ini terjadi dan tidak dapat dihindari, umat Islam dengan berpegang pada ajaran kontinuitas wahyu serta Nabi dan Rasul Tuhan, harus tetap memperlakukan ahl al-kitab dengan cara yang baik, dan agar tetap menjaga hubungan dengan baik,

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ
وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ

مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾

Artinya: “Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang yang zalim di antara mereka, dan katakanlah: Kami beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami

¹⁶¹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. lxxv. Lihat juga, Nurcholish Madjid, “Konsep Muhammad SAW”, h. 531.

dan Tuhan kami adalah satu; dan kami hanya kepadanya berserah diri” (QS. al-Ankabut {29}: 46)¹⁶².

Bila perbedaan ini semakin meningkat sehingga tidak dapat dipertemukan dan dikompromikan, umat Islam harus tetap mengingatkan dan mengajak ahl al-kitab untuk kembali kepada “kalimat kesamaan” (*kalimatun sawa*’), hanya menyembah Tuhan Yang Maha esa, sebagai pesan universal agama nabi dan rasul, sebaga titik temu dalam perbedaan. Bila ajakan kembali kepada titik temu pun masih tetap ditolak atau diabaikan, maka kaum Muslim harus tetap bertahan dengan identitasnya selaku orang-orang yang berserah diri kepada Allah (*muslimun*):

Maka sejalan dengan pandangan dasar itu Nabi diperintahkan untuk mengajak Ahli Kitab menuju kepada “kalimat kesamaan” (*kalimat-un sawa*’) antara beliau dan mereka, yaitu, secara prinsipnya, menuju kepada ajaran Ketuhanan Yang Maha Esa atau Tawhid. Tetapi juga dipesankan bahwa, jika mereka menolak ajakan menuju kepada “kalimat persamaan” itu, Nabi dan para pengikut beliau, yaitu kaum beriman, harus bertahan dengan identitas mereka selaku orang-orang yang berserah diri kepada Allah (*muslimun*). Perintah Allah kepada Nabi itu demikian:

قُلْ يٰٓأَهْلَ ٱلْكِتٰبِ تَعٰلَوْٓا۟ اِلَىٰ كَلِمٰتٍۭ سَوَآءٍۭ بَيْنِنَا وَاِنتَكُمۡ اَلَّا نَعْبُدُ اِلَّا ٱللّٰهَ وَلَا نَشْرِكُ بِهٖ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنۡ دُوۡنِ ٱللّٰهِ فَاِنۡ تَوَلَّوۡا۟ فُقُوۡا۟
اَشْهَدُوۡا۟ بِاَنَّا مُسْلِمُوۡنَ

Artinya: *Katkanlah olehmu (Muhammad): “Wahai Ahli Kitab! Marilah menuju kepada kalimat persamaan antara kami dan kamu, yaitu bahwa kita (semua) tidak akan menyembah kecuali Allah, dan kita tidak memperserikatkan-Nya kepada apa pun juga, dan sebagian dari kita tidak menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah. “Kalau mereka itu menolak, maka katakanlah (kepada mereka): “Saksikanlah, bahwa sesungguhnya kami ini adalah orang-orang yang berserah diri (muslimun)”. (QS. Ali Imran {3}: 64)¹⁶³*

Sangat jelas bahwa konsep *kalimatun sawa*’ dalam peimikiran Nurcholish, di satu pihak dalam tataran ideal sebagai prinsip yang secara optimis membuka dan memberi peluang untuk mewujudkan kesatuan di antara penganut agama dengan tetap mempertahankan perbedaan yang ada, dengan istilah populernya mewujudkan kesatuan dalam keragaman, harapan puncak seluruh kaum pluralis,

¹⁶² Nurcholish Madjid, “Hubungan Antarumat Beragama”, h. 109.

¹⁶³ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, h. 62-63.

namun di sisi lain, dalam tataran praksis, berperan sebagai landasan untuk berpisah di tengah jalan bila terpaksa harus berpisah, sebagai bentuk perpisahan yang terhormat dengan tetap menyimpan harapan akan bersatu kembali, karena peluang untuk bersatu itu akan selalu ada, paralel dengan akan selalu adanya kesadaran kepada Tuhan Yang Maha Esa dalam diri manusia.

E. Iman

Iman yang selama ini secara umum dimaknai dengan “percaya”, menurut Nurcholish, walaupun tidak salah, namun tidak mencakup secara keseluruhan makna iman itu sendiri. Karena iman bila dilihat dari akar katanya yang sama dengan kata “aman” dan “amanat”, tidak hanya mengandung pengertian “percaya” semata, tetapi mengandung pengertian “aman” dan “amanat”. Oleh karena itu iman tidak boleh tidak haruslah percaya yang membawa rasa “aman” dan membuat orang mempunyai “amanat”. Pengertian iman seperti ini jelas tidak sekedar “percaya”, dalam arti percaya akan adanya Tuhan. Karena bila pengertiannya seperti ini, maka syetan yang terkutuk pun percaya kepada Tuhan, bahkan Iblis sempat “berdialog” dan “berargumentasi” langsung dengan Tuhan¹⁶⁴. Oleh karena itu iman tidak cukup hanya percaya pada Tuhan, tetapi harus mengandung semangat tauhid, yakni kepercayaan kepada Tuhan yang mencakup di dalamnya pengertian yang benar tentang siapa Tuhan yang kita percayai itu dan bagaimana kita bersikap kepada-Nya serta kepada obyek-obyek selain Dia¹⁶⁵. Atau dengan kata lain iman itu tidak cukup hanya percaya kepada adanya Allah (seperti orang Mekkah dulu), tetapi harus pula “mempercayai” Allah itu dalam kualitas-Nya sebagai satu-satunya yang bersifat keilahian atau ketuhanan, dan sama sekali tidak memandang adanya kualitas serupa kepada sesuatu apa pun yang lain¹⁶⁶. Sebab percaya pada Allah itu masih mengandung kemungkinan percaya kepada yang lain-lain sebagai peserta Allah dalam keilahian¹⁶⁷

Pengertian iman yang mengandung maknanya yang lebih tepat adalah “mempercayai” atau “menaruh kepercayaan” kepada Tuhan. Karena perkataan “mempercayai Tuhan” atau “menaruh kepercayaan” kepada-Nya mengandung satu sikap dan pandangan hidup yang penuh kepasrahan menyandarkan diri (*tawakkal*) kepada Tuhan dan kembali (*ruju’* atau *inabah*) kepada-Nya

Mungkin “mempercayai” atau “menaruh kepercayaan” kepada Tuhan akan sedikit lebih memperjelas makna iman itu. Dalam perkataan “mempercayai Tuhan” atau “menaruh kepercayaan” kepada-Nya terkandung sikap dan pandangan hidup yang dengan penuh kepasrahan menyandarkan diri (*tawakkal*) kepada Tuhan dan kembali (*ruju’* atau *inabah*) kepada-Nya¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 94.

¹⁶⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 75.

¹⁶⁶ Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, h. 4-5.

¹⁶⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 78.

¹⁶⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 94.

Pengertian iman “percaya” atau pun “mempercayai Tuhan” dan atau “menaruh kepercayaan kepada Tuhan” ini secara teknis dan praktis, menurut Nurcholish terkandung dalam rukun iman yang enam (menurut akidah sunni). Oleh karena manusia yang beriman, tindakannya akan selalu didasarkan pada enam rukun iman tersebut.

Kita telah mengetahui pengertian iman secara umum, yaitu sikap percaya, dalam hal ini khususnya percaya pada masing-masing rukun iman yang enam (menurut akidah sunni). Karena percaya pada masing-masing rukun iman itu memang mendasari tindakan seorang maka sudah tentu pengertian iman yang umum dikenal itu adalah wajar dan benar¹⁶⁹.

Oleh karena itu, implikasi lanjutan dari iman, menurut Nurcholish, tidak cukup hanya dengan sikap batin yang percaya atau mempercayai sesuatu belaka, tetapi dalam dimensinya yang lebih mendalam, iman menuntut adanya suatu perwujudan lahiriah atau eksternalisasi dalam tindakan-tindakan¹⁷⁰, atau dengan kata lain menjadikan Tuhan Yang Maha Esa satu-satunya (secara monoteistik) arah dan tujuan kegiatan hidup¹⁷¹. Dalam semangat pengertian inilah sabda Nabi saw. bahwa iman mempunyai lebih dari tujuh puluh tingkat, yang paling tinggi ialah ucapan tiada Tuhan selain Allah dan yang paling rendah menyingkirkan bahaya dari jalanan¹⁷². Oleh sebab itu makna iman sejajar dengan kebaikan atau perbuatan baik, dan karena itu pula iman digunakan di dalam kitab suci dan sunnah Nabi sering memiliki makna yang sama dengan perkataan kebajikan (*al-birr*), takwa, dan kepatuhan pada Tuhan (*al-din*)¹⁷³:

Berdasarkan itu, maka sesungguhnya makna iman dapat berarti sejajar dengan kebaikan atau perbuatan baik. Ini dikuatkan oleh adanya riwayat tentang orang yang bertanya kepada Nabi tentang iman, namun turun wahyu jawaban tentang kebajikan (*al-birr*), yaitu:

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي
الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ

¹⁶⁹ Nurcholish Madjid, “Islam, Iman dan Ihsan”, h. 469.

¹⁷⁰ Nurcholish Madjid, “Islam, Iman dan Ihsan”, *Ibid*.

¹⁷¹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 97.

¹⁷² Nurcholish Madjid, *Islam*, “Iman dan Ihsan”, h. 469-470.

¹⁷³ Nurcholish Madjid, “Islam, Iman dan Ihsan”, h. 471.

الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي
الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

Artinya: Bukanlah kebajikan itu bahwa kamu menghadapkan wajahmu ke arah Timur dan atau pun Barat. Tetapi kebajikan ialah jika orang beriman kepada Allah, hari kemudian, para malaikat, kitab suci dan para Nabi. Dan jika orang mendermakan hartanya, betapa pun cintanya kepada harta itu, untuk kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, orang terlantar di perjalanan, dan untuk orang yang terbelenggu perbudakan. Kemudian jika orang itu menegakkan sholat dan mengeluarkan zakat. Juga mereka yang menepati janji jika membuat perjanjian, serta tabah dalam kesusahan dan penderitaan dan masa-masa sulit. Mereka itulah orang-orang yang tulus, dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa “(QS. al-Baqarah {2}: 177).

Oleh karena itu perkataan iman yang digunakan dalam Kitab Suci dan sunnah Nabi sering memiliki makna yang sama dengan perkataan kebajikan (*al-birr*), taqwa, dan kepatuhan pada tuhan (*al-din*).

Iman, menurut Nurcholish, memiliki kaitan erat dengan Islam dan ihsan, karena Islam tidak sempurna atau malah tidak absah tanpa iman, dan iman tidak absah tanpa ihsan, tapi juga sebaliknya, ihsan mustahil tanpa iman, dan iman tidak mungkin tanpa inisial Islam. Bahkan menurut Nurcholish, bila dipahami lebih lanjut, ternyata ketiga istilah itu memiliki pengertian yang saling terkait, atau bahkan tumpang tindih sehingga satu dari ketiga istilah itu mengandung makna dua istilah yang lainnya. Dalam iman terdapat Islam dan ihsan, dalam Islam terdapat iman dan ihsan dan dalam ihsan terdapat Islam dan iman¹⁷⁴.

F. Kufr

Sedikit sekali pembahasan dan atau uraian Nurcholish terhadap permasalahan *kufr* atau *kafir*, penjelasan Nurcholish tentang “kufr” atau “kafir” hanya ditemukan di sela-sela beberapa tulisannya dengan uraian secara sepintas lalu, sehingga sulit dapat mengetahui pandangannya tentang persoalan “kufr” atau “kafir” secara utuh dan komprehensif.

Terminologi “kafir” dalam al-Qur’an menurut Nurcholish adalah orang yang “menentang” atau “menolak”, dalam hal ini menentang atau menolak Nabi Muhammad saw. dan ajaran beliau, yaitu ajaran agama Islam. Dan oleh sebab itu ahl al-kitab, karena mereka tidak mengakui, atau bahkan menentang, kenabian dan kerasulan Nabi Muhammad saw. dan ajaran yang beliau sampaikan, disebut “kafir”¹⁷⁵. Di tempat lain ia menjelaskan bahwa kaum kafir itu adalah kaum

¹⁷⁴ Nurcholish Madjid, “Islam, Iman dan Ihsan”, h. 463.

¹⁷⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, h. 61. Lihat juga *Islam Doktrin*, h. 186.

penolak kebenaran, meskipun percaya kepada Allah secara monoteistis, seperti sebagian golongan kitab suci atau ahl al-kitab¹⁷⁶.

Terjadinya kekufuran atau penolakan kebenaran ini disebabkan oleh kecongkakan (*istikbar*) dan sikap tertutup karena merasa telah penuh berilmu (*ghulf*)¹⁷⁷. Sehingga tidak mau mengakui kebenaran, walaupun hatinya mengakui kebenaran itu. Penolakan kepada kebenaran ini berlawanan dengan iman, “percaya” atau “mempercayai”, yang secara teknis percaya ini terkandung pada rukun iman, yang salah satunya adalah percaya pada semua nabi dan rasul.

Berdasarkan keterangan yang singkat di atas, dapat diidentifikasi bahwa yang dimaksud dengan kufr adalah penolak kebenaran atau menolak kenabian dan kerasulan Muhammad saw. serta risalah yang dibawanya, sedangkan yang dicirikan kaum kafir itu adalah ahl al-kitab.

G. Syirk

Sama seperti masalah kufr, masalah syirk pun dibahas Nurcholish secara sepintas lalu, tidak secara khusus dalam bahasan yang mendalam.

Menurut Nurcholish, syirk adalah kepercayaan yang sekali pun berpusat pada Tuhan Yang Maha Esa atau Allah, namun masih membuka peluang bagi adanya kepercayaan kepada wujud-wujud lain yang dianggap bersifat ketuhanan atau ilahi, meski lebih rendah daripada Allah sendiri¹⁷⁸, dan atau menundukkan diri kepada sesuatu sesama makhluk¹⁷⁹.

Syirk ini terkait dengan masalah keimanan, oleh karena itu iman yang lurus yang hanya percaya pada Tuhan Yang Maha Esa disebut tauhid, paham Ketuhanan yang Maha Esa, atau disebut juga dengan Islam. Karena Islam menurut Nurcholish, sebagaimana pendapat Ibnu Taymiyah mengandung pengertian perkataan “*al-istislam*” (sikap berserah diri) dan “*al-inqiyad*” (tunduk patuh), serta mengandung pula makna perkataan “*al-ihklash*” (tulus)..... Maka tidak boleh tidak dalam Islam harus ada sikap berserah diri kepada Allah Yang Maha Esa, dan meninggalkan sikap berserah diri kepada yang lain. Inilah hakikat ucapan kita “*La ilaha illa llah*”. Maka jika seseorang berserah diri kepada Allah dan (sekaligus juga) kepada selain Allah, dia adalah musyrik¹⁸⁰.

Oleh sebab itu orang yang percaya pada Tuhan, tetapi masih mengambil tuhan-tuhan lain tidak disebut dengan kaum beriman. Seperti orang-orang Arab sebelum Islam itu sudah percaya pada Allah. Mereka juga percaya bahwa Allah lah yang menciptakan alam raya (seluruh langit dan bumi), serta yang menurunkan hujan. Meski begitu, mereka tidak dapat dinamakan kaum beriman (*al-mu'minun*) dan, karenanya juga tidak disebut kaum bertauhid (*al-muwahhidun*). Sebaliknya

¹⁷⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 79.

¹⁷⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 82.

¹⁷⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 78-79.

¹⁷⁹ Nurcholish Madjid, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat Kolom-kolom di Tabloid Tekad*, cet. 1 (Paramadina dan Tabloid Tekad: Jakarta, 1999) h. 93.

¹⁸⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 181.

mereka disebut kaum yang mempersekutukan atau memperserikatkan Tuhan (*al-musyrikun*; penganut paham *syirik*, yaitu paham bahwa Tuhan mempunyai syarik [serikat, atau sekutu], yaitu “oknum” yang menyertainya dalam hal-hal keilahian)¹⁸¹.

Persoalan syirk inilah yang menjadi garapan utama semua nabi dan rasul, sebab problem utama manusia kapan pun dan di mana pun adalah sama, terbelenggu oleh kepercayaan-kepercayaan palsu sehingga tauhid lah yang menjadi pesan semua nabi dan rasul,¹⁸²

Karena persoalan manusia kapan pun dan di mana pun pada prinsipnya adalah sama, yaitu terbelenggu oleh kepercayaan-kepercayaan palsu, maka Tuhan mengutus Utusan kepada setiap umat tanpa kecuali, dengan tugas suci yang sama: menyeru manusia untuk hanya berbakti kepada Tuhan Yang Maha Esa saja, dan menolak kekuatan-kekuatan jahat yang membelenggu manusia dan merampas kebebasannya-yang disebut *thaghut*, khususnya yang berbentuk sasaran-sasaran kebaktian palsu dalam sistem kepercayaan-kepercayaan palsu.

¹⁸¹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 75.

¹⁸² Nurcholish Madjid, “Dialog Agama-agama”, h. 14-15.

BAB V

ANALISA KRITIS TERHADAP PEMIKIRAN TEOLOGI AGAMA- AGAMA NURCHOLISH MADJID

A. Validitas dan Posisi Pemikiran Nurcholish Madjid dalam Al-Qur'an

Tidaklah mudah untuk menyimpulkan bagaimana posisi pemikiran seseorang dalam al-Qur'an, karena al-Qur'an merupakan kumpulan teks yang sangat terbuka terhadap bermacam-macam tafsiran, atau dengan kata lain al-Qur'an merupakan teks yang multiintrepretable, yang dapat didekati dengan beragam disiplin dan pendekatan, baik bersifat tekstual seperti kaum skripturalis, maupun yang kontekstual seperti kaum liberal. Tapi walaupun demikian diupayakan semaksimal mungkin dalam menentukan keabsahan dan poisisi pemikiran Nurcholish ini, tetap dalam semangat dan cahaya Qur'ani, dan juga tetap dalam koridor semangat ilmiah yang obyektif.

Tentang nabi dan wahyu, ada tiga poin penting yang menjadi dasar pemikiran Nurcholish. *Pertama*, fenomena kenabian adalah fenomena universal, artinya bahwa pengutusan nabi dan rasul itu peristiwa yang dialami oleh setiap umat manusia di setiap tempat dan zaman. *Kedua*, kesinambungan atau kontinuitas kenabian. Para nabi dan rasul -terutama nabi-nabi Semitik-Abrahamik- walaupun diutus secara terpisah, baik dalam waktu maupun tempat, tetapi mereka satu rangkaian nubuwah, dimana nabi yang datang kemudian melanjutkan nabi sebelumnya, dan rangkaian ini berakhir pada kenabian Muhammad saw.. Wahyu yang diterima Nabi Muhammad saw. adalah titik kulminasi dari wahyu-wahyu sebelumnya sehingga mencapai titik kesempurnaan¹⁸³. Setelah al-Qur'an tidak ada wahyu lagi, karena telah ditutup oleh al-Qur'an¹⁸⁴. Al-Qur'an juga sekaligus berfungsi sebagai pembenar (*mushaddiq*), dan penentu atau penguji (*muhaymin*), serta sebagai pengoreksi (*furqan*) penyimpangan yang terjadi oleh pengikut wahyu atau Kitab-kitab Suci yang lalu¹⁸⁵. *Ketiga*, kesatuan (*unitas*) pesan kenabian.

¹⁸³ Nurcholish Madjid, *Konsep Muhammad* s.a.w, h. 531.

¹⁸⁴ Menurut Nurcholish ada tiga hal yang mendukung al-Qur'an dan Nabi Muhammad sebagai peutup, *pertama*, seruan al-Qur'an tertuju kepada seluruh ummat manusia tanpa memperdulikan keturunan, ras, dan lingkungan budayanya; *kedua*, fakta bahwa al-Qur'an menyeru semata-mata kepada amal manusia, dan karenanya, tidak merumuskan yang bisa diterima oleh kepercayaan buta semata, dan *terakhir*, fakta-bahwa berbeda dari semua kitab suci yang diketahui dalam sejarah-al-Qur'an tetap seluruhnya tidak berubah dalam kata-katanya sejak ia diturunkan dalam belas abad yang lalu dan akan selamanya demikian keadaannya, karena ia di antara sedemikian luas, sesuai dengan janji Ilahi. "Dan Kami-(Tuhan)-lah yang pasti menjaganya" (QS. al-Hijr {15}:9) (Nurcholish Madjid, *Konsep Muhammad* s.a.w, h. 532).

¹⁸⁵ Nurcholish Madjid, *Konsep Muhammad* s.a.w., h. 528-529.

Sebagai bahan perbandingan, Maulana Muhammad Ali memberikan gambaran tugas Islam, menurutnya tugas itu adalah:

1. Mewujudkan perdamaian di dunia, dengan menciptakan persaudaraan di antara sekalian agama di dunia.

Kesatuan pesan nabi ini, dalam arus pemikiran Nurcholish merupakan implikasi dari kontinuitas nubuwah, artinya kontinuitas nubuwah itu ada karena ada satu hal yang sama, yang menjadi dasar dari keseluruhan nubuwah di setiap tempat dan zaman. Sebab bila tidak ada satu hal yang mendasar yang sama di antara para nabi, maka tidak ada kontinuitas itu sendiri, karena tidak ada yang melegitimasi anggapan yang satu melanjutkan lainnya. Dan kesatuan kenabian ini terletak pada pesan universalnya, yaitu, *islam*, tunduk dan patuh hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa, menyembah hanya Tuhan Yang Maha Esa, atau pesan *tauhid*¹⁸⁶.

Pemikiran-pemikiran Nurcholish ini bila dikonfirmasi kepada al-Qur'an, menghasilkan gambaran umum yang menunjukkan kepararelan di antara keduanya. Karena al-Qur'an sendiri secara eksplisit memaparkan hal yang sama.

Al-Qur'an dalam beberapa ayat menjelaskan bahwa Tuhan mengutus nabi pada tiap-tiap umat, dengan menggunakan beragam redaksi, diantaranya, "*Kami telah mengutus nabi pada tiap-tiap umat*"¹⁸⁷, "*bagi tiap-tiap kaum ada orang yang memberi petunjuk*"¹⁸⁸, "*tidak ada suatu umatpun melainkan telah ada padanya seorang pemberi peringatan*"¹⁸⁹, "*sesungguhnya telah Kami utus beberapa orang*

2. Menghimpun segala kebenaran yang termuat dalam agama yang datang sebelumnya.
3. Mengoreksi kekeliruan dan kesalahan dalam agama, dan menyaring mana yang benar dan mana yang palsu
4. Mengajarkan kebenaran abadi, yang sebelumnya tak pernah diajarkan, karena keadaan dan kondisi umat manusia kala itu masih tahap permulaan dari tingkat perkembangan mereka.
5. Memenuhi segala kebutuhan aspek moral dan rohani umat manusia yang selalu mengalami perkembangan (Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam* (selanjutnya disebut *The Religion of Islam*), cet. 6 (Ahmadiyah Anjuman Isha'at At Islam: Columbus, Ohio, 1990), h. 5-6.

Menurut Farid Esack yang paralel dengan pendapatnya Fazlurrahman, fungsi kenabian Muhammad ada dua:

1. Berkaitan dengan orang-orang yang menganggap diri mereka sebagai komunitas yang mengikuti kitab suci tertentu, adalah untuk menentang komitmen mereka terhadap tradisi mereka sendiri dan penyimpangan mereka dari tradisi tersebut.
2. Berkaitan dengan seluruh umat manusia, adalah untuk menyampaikan petunjuk al-Qur'an agar diterima dan menjadi pegangan dan pertimbangan (Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralisme: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (selanjutnya disebut *Qur'an, Liberation & Pluralism*), (Oneworld Publications: Oxford, England, 1997) h. 172-173) Sedangkan menurut M. Din Syamsuddin, memiliki dua fungsi;
 1. Konfirmasi dan koreksi, yakni bahwa Islam membenarkan kebenaran-kebenaran yang masih ada, dan mengoreksi penyimpangan-penyimpangan yang terjadi, dalam agama-agama terdahulu,
 2. Islam membawa keterangan dan penjelasan baru tentang kebenaran-kebenaran itu (M. Din Syamsuddin, "Mengapa Pembaruan Islam?," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* no. 1, vol. IV, thn. 1993, h. 68.

¹⁸⁶ Pandangan yang sama tentang diutusnya nabi pada tiap-tiap umat, kesamaan pesan atau wasiat para nabi, dan kontinuitas para nabi juga diberikan oleh Fazlurrahman, lihat dalam Bukunya *Major Themes of the Qur'an* (selanjutnya disebut *Major Theme of the Qur'an*), (Bibliotheca Islamica: Chicago, 1980), h. 163.

¹⁸⁷ QS. al-Nahl {16}: 36

¹⁸⁸ QS. al-Ra'd {13}: 7

¹⁸⁹ QS. al-Fâthir {35}: 24

rasul sebelum kamu”¹⁹⁰. Begitu pula tentang kontinuitas, al-Qur’an secara eksplisit menjelaskannya :

وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ ۚ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا ﴿١٣١﴾

Artinya: Dan kepunyaan Allah-lah apa yang di langit dan di bumi, dan sungguh Kami telah memerintahkan kepada orang-orang yang diberi Kitab sebelum kamu dan (juga) kepada kamu; bertakwalah kepada Allah. Tetapi jika kamu kafir maka (ketahuilah), sesungguhnya apa yang di langit dan apa yang di bumi hanyalah kepunyaan Allah dan Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji (QS. an-Nisa {4}: 131).

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۗ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿٤٢﴾

Artinya: Dia telah mensyari’atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya) (QS. asy-Syura {42}: 13).

Tentang kesatuan pesan dasar agama, al-Qur’an menginformasikan bahwa islam, kepasrahan dan ketundukan kepada Tuhan yang Maha Esa¹⁹¹, adalah pesan

¹⁹⁰ QS. al-Mu’min {40}: 78

¹⁹¹ Arti islam sebagai kepasrahan dan ketundukan kepada Tuhan Yang Maha Esa, juga diuraikan oleh al-Zamaksari-lihat *Tafsir al-Kasyaf* (Intisharat-e Aftab: Teheran, t.t), jilid 1, h. 442; Ameer Ali -lihat *The Spirit of Islam*, cet. III (Low Price Publication: Delhi, 1995), h. 138-, Maulana Muhammad Ali-lihat Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam*, h. 4, dan Thosihiko Izutsu-lihat Thosihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an*, (McGill University Press: Montreal, 1966), h 189.

yang disampaikan oleh semua nabi kepada kaumnya. Nabi Nuh, Ibrahim, Ya'qub, Musa, Isa mewasiatkan *islam*¹⁹².

Penjelasan Nurcholish tentang siapa saja nabi-nabi yang diutus di luar nabi yang dikisahkan atau disebutkan dalam al-Qur'an (25 nabi dan rasul yang menjadi paham umum umat Islam), dapat dipastikan bukan didasarkan pada keterangan eksplisit al-Qur'an dan hadits. Tidak ditemukan nama-nama yang sempat disebutkan Nurcholish sebagai nabi, seperti Zoroaster, Budha Gautama, Lao Tze, Kong Fu Tzu, keterangannya dalam al-Qur'an atau pun Hadits Nabi, baik secara eksplisit maupun implisit. Ia hanya mendasarkan pendapatnya ini kepada keterangan beberapa ulama Islam, terutama ulama kontemporer, yang mengkatagorikan mereka sebagai seorang nabi atas dasar analogi, dan atas dasar keterangan umum al-Qur'an tentang diutusnya nabi pada tiap-tiap umat yang tidak dikisahkan semuanya oleh al-Qur'an.

Oleh karena itu tidak dapat dipastikan kenabian atau kebukannabian nama-nama yang sempat disebut oleh Nurcholish tersebut di atas. Artinya bahwa nama-nama itu, yang disebut-sebut sebagai nabi, kenabian dan kebukannabian kemungkinannya sama. Tidak dikisahnya mereka dalam al-Qur'an memang tidak menunjukkan bahwa mereka bukan seorang nabi, tapi adanya kemungkinan itu juga tidak menunjukkan mereka secara otomatis seorang nabi. Mereka boleh-boleh saja dianggap seorang nabi, tapi tidak berarti mereka secara objektif benar seorang nabi, sekalipun banyak ulama yang memasukkan mereka sebagai nabi, tetapi hal itu tidak membuktikan bahwa mereka benar-benar seorang nabi, karena tetap saja kesepakatan mereka tentang kenabian tidak akan sama dengan kepastian kenabian yang berdasarkan keterangan al-Qur'an, karena seberapa banyaknya pun pendapat manusia tidak akan sampai pada derajat keqat'ian keterangan al-Qur'an.

Cara yang lebih bijaksana menentukan seseorang itu nabi atau bukan-di luar nabi yang namanya disebut atau dikisahkan al-Qur'an-, ditentukan bukan dengan pengakuan sepihak masing-masing tokoh yang memandang dirinya seorang nabi, pengakuan sepihak pengikutnya, atau pun pengakuan orang di luar komunitas tersebut, karena ukuran-ukurannya sangat subyektif, tetapi ditentukan atas dasar substansi pesan yang diajarkan. Karena sulit bagi kita untuk menentukan benar atau tidak seseorang telah menerima berita dari Tuhan berdasarkan pengakuan sepihak, apalagi ada jarak yang cukup jauh di antara orang tersebut dengan kita. Tetapi bila ukurannya informasi berita (wahyu) yang diterima oleh masing-masing dari mereka, dalam hal ini tentu ajaran dasarnya, yaitu tauhid, yang terdapat dalam kitab suci. Maka siapa pun, mengakui atau tidak mengakui dirinya sebagai seorang nabi atau rasul, atau diakui lingkungannya atau tidak, tetap saja ia seorang nabi

¹⁹² Lihat QS. al-Baqarah {2}: 131-133, Yunus {10}: 90, Ali Imran {3}: 52, dan al-Maidah {5}: 111.

Pandangan yang sama tentang diutusnya nabi pada tiap-tiap umat, kesamaan pesan atau wasiat para nabi, dan kontinuitas para nabi juga diberikan oleh Fazlurrahman, lihat dalam Bukunya *Major Themes of the Qur'an*, h. 163.

atau rasul, kalau ajaran dasarnya tauhid, pasrah dan patuh hanya kepada satu Tuhan, Tuhan Yang Maha Esa (*islam*), tetapi bila pesan dasar ajarannya tidak mengusung ajaran tauhid, walaupun dia mengakui sendiri sebagai nabi atau rasul, atau sekalipun dia diakui oleh lingkungan sebagai nabi atau rasul, tetap saja bukan seorang nabi atau rasul. Artinya kita tidak menilai siapanya tapi pada apa (pesan yang dibawa)-nya, bila membawa pesan tauhid siapa pun orangnya, ia adalah seorang nabi atau rasul. Inilah cara yang paling adil dan objektif serta tidak arbiter, untuk menentukan seseorang yang tidak disebut namanya oleh al-Qur'an sebagai nabi atau bukan. Dan yang jelas indikasi yang kuat seorang nabi atau rasul dalam keterangan al-Qur'an adalah orang yang mewasiatkan kepada kaumnya tentang ketauhidan, ajaran tentang pasrah dan tunduk hanya kepada satu Tuhan, Tuhan Yang Maha Esa, baik dalam konsep atau pun dalam penyembahan, bukan hanya yang mengajarkan ajaran kebenaran dan moral saja atau mengajarkan kebenaran dan moral biasa¹⁹³:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ
 مَن هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا
 كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ ﴿٣٦﴾

Artinya: *Dan sesungguhnya Kami telah mengutus Nabi pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): “Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah Thaghut itu”, maka di antara umat itu ada orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula di antaranya orang-orang yang telah pasti kesesatannya baginya. Maka berjalanlah kamu di muka bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan (Rasul) (QS. al-Nahl{16}: 36).*

Tentang kedudukan wahyu atau nabi terakhir, al-Qur'an dan Muhammad saw., terhadap wahyu sebelumnya, terutama tentang fungsi al-Qur'an sebagai pengoreksi penyimpangan yang terjadi pada wahyu sebelumnya akibat sikap dan praktek menyimpang pengikutnya¹⁹⁴, Nurcholish dengan mengutip pendapat Ibn

¹⁹³ Ini sesuai dengan pandangan Nurholish sendiri, tentang tugas seorang nabi, “Karena itu Nabi-nabi tidak hanya mengajarkan bahwa Tuhan itu Ada dan Maha Esa, dan kita diperintahkan untuk memuja hanya Dia Yang Maha Esa itu saja (Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, h. 37)

¹⁹⁴ Perlu diingat bahwa wahyu-wahyu sebelum al-Qur'an tidak terjamin keotentikannya, baik secara teologis dan atau pun secara historis, sehingga sangat besar peluang terjadi perubahan dan penyimpangan baik yang sengaja atau pun tidak, dan al-Qur'an telah menginformasikan telah terjadi penyimpangan wahyu yang dilakukan pemeluknya –lihat QS. al-Baqarah {2}: 75, 79. Berbeda dengan al-Qur'an yang secara teologis dijamin keotentikannya hingga akhir jaman–lihat QS. al-Baqarah {2}: al-Hijr {15}: 9. Penjelasan lengkap tentang bukti keotentikan al-Qur'an baik secara

Taymiyah berpendapat bahwa perubahan (*takhrif*) pada kitab suci lama itu adalah perubahan *khbariyyat*, artinya perubahan yang terjadi hanya di dalam hal-hal yang bersifat berita, terutama hal-hal yang berkaitan dengan Nabi Muhammad saw., dan takhrif itu sendiri bukan dalam bentuk pemalsuan, tetapi berupa penafsiran menyimpang¹⁹⁵, dengan demikian kitab suci lama itu dikoreksi al-Qur'an bukan substansinya. Tetapi bila melihat keterangan-keterangan yang ada di dalam al-Qur'an, seperti kesimpulan Muhammad Ghalib M berdasarkan kajian yang dilakukan terhadap al-Qur'an, penyimpangan-penyimpangan itu terjadi dalam tiga bentuk, yaitu, *pertama*, merubah kitab suci mereka, sehingga menurut al-Qur'an kitab suci mereka tidak orisinal lagi¹⁹⁶, *kedua*, ini yang paling mendasar merubah ajaran tauhid¹⁹⁷, yang justru menjadi misi utama setiap nabi dan rasul yang diutus Tuhan, dan *ketiga*, pelanggaran terhadap hukum-hukum Tuhan¹⁹⁸- yang terakhir ini khusus di kalangan orang-orang Yahudi- yang berkaitan dengan ibadah pada hari sabtu¹⁹⁹.

Bila memperhatikan perkembangan keyakinan di dunia khususnya di Jazirah Arab, yang sudah tidak menunjukkan kemurnian ketauhidan lagi, fungsi dan tugas kenabian Muhammad saw. beserta wahyu yang diterimanya lebih terkait dengan penyimpangan bentuk yang kedua, penyimpangan terhadap ajaran tauhid, dibanding dengan bentuk penyimpangan yang dua lainnya. Oleh karena itu sulit diterima bila kedatangan Nabi Muhammad saw. hanya untuk meluruskan penyimpangan atau perubahan khbariyyat tentang kenabian Muhammad saw. yang dilakukan oleh ahl al-kitab. Pendapat seperti ini hanya membuat kesan seolah bahwa wahyu terakhir ini hanya berkepentingan kepada status kenabian Muhammad saw., sedangkan persoalan lain yang lebih mendasar dan penting, seperti mewasiatkan tauhid, hanya persoalan sekunder.

Wahyu yang semulia al-Qur'an jelas tidak seperti itu, karena penyimpangan tauhid-lah yang menjadi kepentingan utama kenabian Muhammad saw.-seperti juga kepentingan dan tugas semua nabi dan rasul, walaupun jangkauan nabi selain Nabi Muhammad saw. parsial dan terbatas²⁰⁰-yang pada saat turun al-

teologis maupun historis, lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. 10 (Mizan: Bandung, 1995), h. 21-25.

¹⁹⁵ Nurcholish Madjid, "Sekapur Sirih", h. xx-xxi.

¹⁹⁶ QS. al-Maidah {5}: 13-14.

¹⁹⁷ QS. al-Taubah {9}: 30. Sebagai informasi, menurut Ameer Ali kemusyrikan orang Yahudi itu bukan hanya menuhankan Uzair, tetapi juga menyembah dewa-dewa palsu dan berhala (*terafim*) (Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, h. 151).

¹⁹⁸ QS. al-Baqarah {2}: 65.

¹⁹⁹ Muhammad Ghalib M, *Ahl al-kitab Makna dan Cakupannya* (selanjutnya disebut *Ahl al-kitab*), cet. 1 (Paramadina: Jakarta, 1998), h. 88-98..

²⁰⁰ Nurcholish sendiri menganggap bahwa tugas suci Nabi dan Rasul adalah menyeru manusia untuk hanya berbakti kepada Tuhan Yang Maha Esa saja, dan menolak kekuatan-kekuatan jahat yang membelenggu manusia dan merampas kebebasannya-yang disebut *thaghut*, khususnya yang berbentuk sasaran-sasaran kebaktian palsu dalam sistem-sistem kepercayaan palsu (Nurcholish Madjid, "Dialog Agama-agama Dalam Prespetif", h. 14-15.)

Qur'an, dunia secara keseluruhan sedang mengalami kesuraman kemanusiaan dan terutama kesuraman keyakinan. Tentang hal ini Abdulaziz Sachedina berkomentar bahwa Nabi Muhammad saw. berfungsi memulihkan monotheisme sejati Ibrahim yang menurut al-Qur'an, telah terdistorsi oleh penerus awal Ibrahim, kaum Yahudi dan Kristen. Akibatnya, Islam, yang disampaikan Nabi Muhammad saw. kepada manusia, sebagaimana yang disampaikan pula oleh Musa dan Isa, lebih memiliki keunggulan dibanding dengan kedua umat itu. Berdasarkan keunggulan itu, al-Qur'an mengajak ahl al-kitab untuk mempertimbangkan komitmen religius bersama untuk "hanya mengabdikan kepada Tuhan"

قُلْ يَا هَلْ أَكْتَبِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا
 نَشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فُقُولُوا
 أَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

Artinya: *Katakanlah, "Hai Ahli Kitab! Marilah (berpegang) kepada kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah melainkan Allah, dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun dan tidak pula sebagian dari kita menjadikan yang lain sebagai tuhan-tuhan selain dari Allah. "Jika mereka berpaling, hendaklah kamu berkata, "saksikanlah bahwa sesungguhnya kami ini kaum yang berserah diri (muslim)." (QS. Ali Imran {3}: 64)²⁰¹*

Fungsi inilah yang menjadikan dan meletakkan al-Qur'an sebagai ajaran universal, artinya bila nabi-nabi terdahulu hanya bertugas mengingatkan dan mengembalikan ketauhidan kaumnya saja, tetapi Nabi Muhammad saw. mengingatkan dan mengembalikan ketauhidan umat manusia seluruhnya, yang pada saat turunnya al-Qur'an keyakinan manusia terjatuh ke dalam paham politeis²⁰², dari yang samar sampai yang paling jelas. Dalam kondisi dan posisi inilah kemudian wajar bila Tuhan menganjurkan kepada Nabi Muhammad saw. dan kaum Muslimin agar mengajak pengikut nabi dan rasul lain kepada kalimat pertemuan (*kalimatun sawa*'), hanya menyembah Tuhan Yang Maha Esa serta tidak mempersekutukan-Nya dengan tuhan-tuhan lain²⁰³. Bila mereka mengindahkan ajakan Rasulullah saw. ini, sesungguhnya secara otomatis mereka telah mengakui risalahnya dan dengan begitu kenabian Muhammad saw. pun dengan sendirinya diakui tanpa harus menjadikan pengakuan kenabiannya sebagai prioritas utama risalahnya, karena pesan dasar risalah Nabi Muhammad saw. sebagaimana juga semua nabi dan rasul adalah *islam* atau *tauhid*, dan oleh sebab

²⁰¹ Abdulaziz Sachedina, *This Translation of The Islamic Roots*, h. 122-123.

²⁰² Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, h. 143.

²⁰³ QS. Ali Imran {3}: 64.

itu pula mereka-umat (pengikut nabi) lain yang mengindahkan ajakan Rasulullah kepada kalimah sawa'-dipandang telah menganut agama *islam* atau seorang *Muslim*.

Adapun dua bentuk penyimpangan yang lain, walaupun ada hubungannya, hanyalah bersifat sekunder, artinya Nabi Muhammad saw. hanya mengingatkan umat (pengikut nabi) lain agar melakukan hukum-hukum Allah –syir'ah dan minhaj yang telah ditetapkan-Nya untuk mereka- dalam Kitab Suci mereka secara benar dan sungguh-sungguh²⁰⁴ dengan tanpa mempermasalahkan keabsahan hukum-hukum Tuhan-syir'ah dan minhaj- yang dibawa Nabi umat tersebut, karena masing masing umat telah diberikan syir'ah dan minhaj yang berlaku untuk masing-masing kaum²⁰⁵.

Pemikiran Nurcholish tentang Islam sebagai ajaran universal agama dan nama sebuah agama²⁰⁶ sangat jelas jejaknya dalam al-Qur'an. Tentang Islam sebagai ajaran universal bisa dilihat pada ayat-ayat berikut:

أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا
وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ

Artinya: *Maka apakah Mereka mencari agama Allah, padahal kepada-Nya-lah berserah diri (aslama) segala apa yang dilangit dan di bumi, baik dengan suka maupun terpaksa dan hanya kepada Allah lah mereka dikembalikan (QS. Ali Imran {3}: 83)*

²⁰⁴ QS. al-Maidah {5}: 44-47.

²⁰⁵ QS. al-Maidah {5}: 48.

²⁰⁶ Dengan mengutip pendapat Smith, Farid Esack menjelaskan bagaimana terjadinya arus sejarah, yang melibatkan perubahan maupun kontinuitas yang membawa kita dari apa arti *islam* ke 'arti yang telah diberikan kepadanya'. Tafsiran ini berkembang dalam dua sumbu, *pertama*, menyangkut hubungan antara aspek penyerahan diri eksternal dan internal, yaitu antara *Islam* sebagai keyakinan dan *Islam* sebagai konformitas eksternal: ada kesepakatan umum bahwa dari ayat seperti QS. Ali Imran {3}: 83; al-Hujurat {49}: 14 dan yang lainnya, *Islam* dapat diterapkan pada tindakan yang murni eksternal, namun hanya jika tindakan itu dilakukan dengan penerimaan dan pengakuan batin secara penuh, barulah ia bisa disebut Islam dalam makna sepenuhnya kata tersebut.

Kedua, menyangkut masalah aspek individual dan kelompok *Islam*, "Arti yang asli" dari *Islam* terdapat dalam "gabungan pemahaman individu dan kelompok". Smith juga mencatat bahwa "meski bersifat inklusif pada tingkat hubungan individu dan kelompok, terdapat perubahan signifikan dalam cara penggunaan kata "*Islam*" ini, yang secara khusus terkait dengan waktu. "Dalam tafsir tradisional, *Islam* adalah ketundukan individual sekaligus nama satu kelompok, namun dengan penekanan utama pada yang pertama, dan dengan penggunaan ganda secara umum melalui implikasi. Ketika penafsir tidak membuat pembedaan antara ketundukan pribadi dengan umat Muhammad, maka rujukannya "selalu pada kelompok Muslim di masa Nabi Muhammad, bukan pada kelompok tertentu yang ada dan terorganisasi penuh di setiap masa penulisan tafsir" (Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralisme*, h. 131-132).

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ
مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ



Artinya: *Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam, tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Al-Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat maka sesungguhnya Allah amat cepat hisabnya.* (QS. Ali Imran {3}: 19)

Sedangkan Islam sebagai nama sebuah agama yang menunjukkan kepada komunitas tertentu dengan seperangkat undang-undang dan aturan-aturan serta institusinya, bisa dilihat dari konteks berbagai perintah yang terkait dengan kehidupan sosio-religius, seperti masalah perkawinan, perceraian, warisan, dan sebagainya, maupun dari pernyataan QS. al-Maidah {5}: 3 bahwa *“Pada hari ini telah kusempurnakan untukmu din-mu dan telah kuridhai Islam menjadi din-mu”*²⁰⁷.

Sedangkan pendapat Nurcholish tentang perbedaan antara agama (Islam)-nya Nabi Muhammad saw. dengan nabi sebelumnya, yang menurutnya hanya terletak pada nama atau istilah saja, karena terkait dengan perbedaan bahasa di antara para nabi, oleh karena itu boleh menyebut mereka (nabi) dan pengikutnya (ahl al-kitab) sebagai Muslim dan agamanya agama Islam, tidak seluruhnya benar.

Menyangkut sebutan nabi sebagai Muslim dan agamanya Islam sudah senafas dengan keterangan al-Qur’an²⁰⁸, tetapi menyangkut sebutan kepada pengikut nabi sebagai beragama Islam dan seorang Muslim, tidak secara otomatis sebagaimana terhadap nabi. Sebab ketika hal itu dikonfrontir dengan sikap beberapa ayat al-Qur’an tentang agama dan pengikut ahl al-kitab-di sini tidak semuanya sama, karena diantara ahl al-kitab ini ada yang lurus dalam hal keyakinan, dan mereka ini oleh sebagian ulama dianggap telah Islam, dan ada juga yang menyimpang-, terutama umat pengikut Nabi Musa a.s. dan Nabi Isa a.s. yang

²⁰⁷ Farid Esack, *Qur’an, Liberation & Pluralisme*, h. 132.

²⁰⁸ Terkait dengan agama semua para nabi dan rasul, al-Qur’an sangat tegas menyebutkan bahwa semua nabi menyebut agamanya sebagai agama Islam, dan mereka semua menyebut dirinya seorang muslim-lihat QS. an-Nisa {4}: 131, asy-Syuura {42}: 13, Yunus {10}: 71-72, al-Baqarah {2}: 131-133, Ali Imran {3}: 52 dan 111. Di sini kita harus pahami bahwa semua nabi mengaku sebagai beragama islam dan seorang muslim, dengan bahasa mereka masing-masing. Artinya mereka sendiri tidak menyebut diri mereka Islam atau muslim, tetapi menggunakan bahasa mereka yang semakna dengan istilah islam, sedangkan istilah Islam dan muslim dalam ayat itu, karena mereka dikisahkan dalam bahasa Arab atau al-Qur’an.

menyebut diri mereka sebagai Yahudi dan Nasrani²⁰⁹ yang masing-masing dari mereka mengklaim Nabi Ibrahim beragama sama seperti mereka, serta tentang ajakan Nabi Muhammad s.a.w. kepada kedua umat itu untuk masuk Islam akan menghasilkan kesimpulan yang berbeda dengan pernyataan Nurcholish tersebut. Ayat-ayat itu di antaranya adalah QS. Ali Imran {3}: 67;

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ

الْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾

Artinya: “Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, akan tetapi dia adalah seorang yang lurus lagi berserah diri (musliman) (kepada Allah) dan sekali-kali dia bukan termasuk golongan orang-orang yang musyrik (QS. Ali Imran {3}: 67)

dan QS. Ali Imran {3}: 20;

فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ﴿٢٠﴾ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ ؕ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ

وَاللَّهُ بِصِرِّ الْعِبَادِ ﴿٢٠﴾

Artinya: Kemudian jika mereka mendebat kamu (tentang kebenaran Islam), maka katakanlah: “Aku menyerahkan diriku kepada Allah dan (demikian pula) orang-orang yang mengikutiku”. Dan katakanlah kepada Ahlul Kitab dan orang-orang yang ummi: “Apakah kamu mau masuk Islam”. Jika mereka mau masuk Islam, sesungguhnya mereka masuk Islam, sesungguhnya mereka telah mendapat petunjuk, dan jika mereka berpaling, maka kewajiban kamu hanyalah menyampaikan (ayat-ayat Allah). Dan Allah Maha Melihat akan hamba-hamba-Nya (QS. Ali Imran {3}: 20)

Keterangan dua ayat di atas menjelaskan Yahudi dan Nasrani-agama yang dianut oleh orang yang mengaku pengikut Nabi Musa dan Isa- dianggap bukan sebagai agama Ibrahim, ini berhubungan dengan kenyataan bahwa kedua agama itu tidak saja berbeda pada level nama atau istilah tetapi lebih dari itu berbeda pada level pesan dasarnya yang berlaku umum saat turun al-Qur’an²¹⁰. Karena bila

²⁰⁹ Islam berbeda dengan agama lainnya yang namanya didasarkan nama tempat seperti, misalnya “agama Hindu” karena muncul di India, Hindia, atau Hindustan, yakni lembah atau seberang sungai Indus, nama kebangsaan, kesukuan, atau dinasti, seperti, misalnya “agama Yahudi” karena tumbuh dikalangan bangsa, suku, atau dinasti Yehuda atau Yuda, atau nama tokoh pendirinya, seperti, misalnya “Agama Budha” karena tokoh yang mendirikan adalah Budha Gautama, dan “agama Masehi” atau “Kristen” karena tokoh yang mendirikannya adalah Nabi Isa atau Yesus yang bergelar al-Masih atau Kristus (Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 440)

²¹⁰ Lihat QS. al-Taubah {9}:30; al-Ma’idah {5}: 17, 72, 73.

persoalannya hanya terletak pada nama atau peristilahan, semestinya tidak perlu ada penolakan dalam ayat tersebut terhadap agama Yahudi dan Nasrani sebagai agama Ibrahim, yang dalam ayat di atas Nabi Ibrahim as. dijelaskan beragama “Islam” (pasrah dan patuh hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa)-nama atau istilah Arab. Kalau memang benar Yahudi dan Nasrani itu merupakan istilah non-Arab untuk kata “Islam” (pasrah dan patuh hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa), atau bahkan sekalipun Yahudi dan Nasrani itu bukan kata padanan “Islam” atau berbeda pada level nama atau istilah, tidak seharusnya ditolak sebagai agama Ibrahim, bila pesan dasar Yahudi dan Nasrani itu pasrah dan patuh hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa (*islam*), tetapi faktanya kedua agama itu ditolak sebagai agama Ibrahim. Ini menunjukkan bahwa masalahnya bukan hanya terkait dengan persoalan nama atau peristilahan, tapi lebih kepada perbedaan ajaran atau pesan dasar antara agama Ibrahim dengan Yahudi dan Nasrani-agama umat yang mengakui sebagai pengikut Nabi Musa dan Nabi Isa, setidaknya untuk umat pada saat turunnya al-Qur’an-, apalagi ayat ini diakhiri dengan kalimat “sekali-kali bukanlah dia tergolong orang-orang musyrik”, yang menegaskan sedikit banyaknya perbedaan sikap dan keyakinan Nabi Ibrahim dengan dua kelompok penganut agama tersebut yang menjadi pokok pembicaraannya²¹¹. Perbedaan pesan dasar ini semakin nyata bila dikaitkan dengan kandungan QS. Ali Imran {3}: 20 yang mengajak kaum ahl al-kitab untuk masuk Islam. Ajakan ayat ini semakin menegaskan perbedaan Yahudi dan Nasrani atau agama ahl al-kitab dengan agama Islam-baik sebagai agama semua nabi dan rasul yang pernah diutus Tuhan, ataupun (khususnya) agama yang dibawa Nabi Muhammad saw.- bukan hanya pada nama atau peristilahan tapi lebih dari itu perbedaannya terletak pada pesan dasarnya “al-islam”, *pasrah dan patuh hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa*. Sebab tidak ada artinya al-Qur’an memerintahkan Nabi Muhammad saw. dan atau kaum Muslim mengajak masuk Islam pada orang yang sudah Islam, baik sebagai “Islam nama” atau apalagi sebagai “islam ajaran universal”.

Penolakan itu juga bukan dalam konteks agama historis atau agama yang terlembaga, karena secara otomatis bila dilihat dari agama yang terlembaga atau agama komunal, maka tiap-tiap nabi sudah memiliki agama komunal atau agama yang terlembaga, dan semuanya itu sama sekali berbeda, sejajar dengan perbedaan syir’ah dan minhajnya, maka sudah jelas nabi yang satu tidak akan dapat dimasukkan kepada agama historis atau agama yang terlembaga nabi lainnya, apalagi jarak di antara nabi-nabi itu sangat jauh, sehingga di antara mereka tidak pernah ketemu. Nabi Ibrahim tidak pernah berjumpa dengan Nabi Musa dan Isa, lebih-lebih dengan Nabi Muhammad saw. Atas dasar ini tidak mungkin penolakan al-Qur’an dalam ayat di atas dalam konteks agama komunal atau agama yang terlembaga, karena Nabi Ibrahim tidak akan termasuk ke dalam agama komunal apapun, terlebih dalam agama komunal (Islam)-nya Nabi Muhammad saw.

²¹¹ Lihat juga QS. al-An’am {6}: 161-162.

Tentang ke-ahl al-kitab-an Yahudi dan Nasrani, pendapat Nurcholish sudah jelas posisinya dalam al-Qur'an, karena memang kedua kelompok itu secara eksplisit atau implisit disebut sebagai ahl al-kitab, yaitu kaum yang memiliki kitab suci, Taurat untuk Yahudi dan Injil untuk Nasrani²¹². Sedangkan untuk lainnya, seperti Majusi dan Shabian²¹³ adalah hasil ijtihad yang berkembang kemudian, karena pada periode awal kedua kelompok tersebut tidak dikategorikan sebagai ahl al-kitab, meskipun pada masa Rasulullah saw. dan sahabat kedua kelompok itu sudah dikenal. Perintah Rasul dalam sebuah hadits untuk memperlakukan kaum Majusi seperti ahl al-kitab²¹⁴ menegaskan bahwa mereka bukan ahl al-kitab atau tidak sama dengan ahl al-kitab²¹⁵.

Dimasukkannya pemeluk agama selain Yahudi dan Nasrani ke dalam ahl al-kitab dimulai pada masa Tabi'in, dimana Abu al-Aliyah mengatakan kaum Shabiin terkatagorikan ahl al-kitab karena mengenal kitab suci Zabur²¹⁶. Oleh Abu Hanifah dan ulama Hanafiyah serta sebageian Hanabilah, cakupan ahl al-kitab ini diperluas kepada semua kaum yang mempercayai salah seorang Nabi, atau kitab yang pernah diturunkan Allah, maka kaum itu termasuk ahl al-kitab, tidak terbatas pada kaum penganut agama Yahudi dan Nasrani. Dengan demikian, bila ada suatu kelompok yang hanya percaya kepada Zabur (kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Dawud) atau shuhuf Ibrahim dan syits saja, maka ia pun termasuk dalam jangkauan pengertian ahl al-kitab²¹⁷. Di tangan ulama kontemporer, termasuk Nurcholish, dengan mengutip pendapat Muhammad Asad dan Yusuf Ali, memasukan semua pengikut "guru kebenaran" dan "guru moral", baik yang

²¹² Pengungkapan term ahl al-kitab dalam al-Qur'an terutama ayat-ayat Madaniyah lebih bervariasi dibanding dengan, ayat Makiyyah, meskipun khitabnya tetap ditujukan kepada Yahudi dan Nasrani atau salah satu dari keduanya. Pengungkapan term ahl al-kitab ini dapat dikelompokkan kepada:

1. Term ahl-kitab yang merujuk kepada Yahudi dan Nasrani, seperti pada QS. Ali Imran {3}: 64, al-Maidah {5}: 15
2. Term ahl al-kitab yang khusus merujuk kepada kaum Yahudi seperti pada QS. al-Baqarah {2}: 105 dan 109
3. Term ahl al-kitab yang khusus merujuk pada kaum Nasrani seperti pada QS. al-Nisa {4}: 171, al-Maidah {5}: 77 (Muhammad Ghalib M, *Ahl al-kitab*, h. 22-25.)

Senada dengan pendapat di atas Quraish Shihab mengatakan bahwa pemahaman pengertian ahl al-kitab cenderung pada semua penganut agama Yahudi dan Nasrani, kapan, di manapun dan dari keturunan siapapun mereka (M. Quish Shihab, "Ahl Al-Kitab" (selanjutnya disebut "Ahl Al-Kitab"), dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekontruksi dan Renungan Religius Islam*, cet. 1 (Paramadina: Jakarta, 1996), 12)

²¹³ Istilah Shabi'in disebut dua kali dalam al-Qur'an, pada surat al-Baqarah {2}: 62 dan al-Maidah {5}: 69, dan Majusi disebut satu kali dalam surat al-Hajj {22}: 17 (Muhammad Amin Summa, *Pluralisme Agama Menurut Al-Qur'an Telaah Aqidah dan Syari'ah*, cet. 1 (Pustaka Firdaus: Jakarta, 2001), h. 63.

²¹⁴ Lihat Imam Malik, *al-Muwaththa*, (t.t.p: Dar al-Sya'b, t.t), h. 87.

²¹⁵ Muhammad ghalib M, *Ahl al-kitab*, h. 2.9

²¹⁶ Ibn Jarir al-Thabari, Tafsir al-Thabari, (Musthafa al-Babi al-Halabi, 1954), juz VI, h.102.

²¹⁷ Muhammad Ghalib M, *Ahl al-kitab*, h. 2.9-30.

berkitab suci maupun yang tidak, baik yang kitab sucinya telah dirubah atau hilang sama sekali, ke dalam pengertian ahl al-kitab.

Bila yang dimaksud cakupan ahl al-kitab seperti pendapat terakhir, maka dapat dipastikan tidak ada manusia atau ummat yang bukan ahl al-kitab, karena seperti pendapat Nurcholish sendiri, bahwa kepada semua umat manusia pernah diutus seorang nabi²¹⁸ dengan pesan yang sama, yaitu ajaran tauhid²¹⁹, dan oleh karena itu pula umat manusia dipandang sebagai umat yang satu²²⁰, kalau pun terjadi perselisihan yang membawa pada perpecahan disebabkan persaingan untuk saling mengungguli setelah datang keterangan wahyu²²¹ sehingga terjadi penyimpangan dari wahyu yang benar, maka tetap saja perselisihan atau penolakan satu kaum atas nabi yang membawa berita atau keterangan baru tidaklah menyebabkan mereka tidak dianggap ahl al-kitab, mereka tetap dipandang sebagai ahl al-kitab, walaupun penolakan itu terhadap ajakan pasrah dan tunduk kepada Tuhan Yang Maha Esa dan tidak mengambil dan mengangkat tuhan-tuhan palsu sebagai sesembahan²²², mereka tetap sebagai ahl al-kitab bukan kaum musyrik²²³. Lalu apakah ini berarti juga kaum musyrik Mekkah termasuk ahl al-kitab?. Kalau jawabannya sebagai ahl al-kitab, berarti jawaban ini bertentangan dengan keterangan-keterangan al-Qur'an, bila jawabannya sebagai kaum musyrik, dengan alasan-alasan, mereka belum pernah didatangi seorang nabi pun sebelum kedatangan Nabi Muhammad saw., mereka menolak kenabian dan ajaran yang dibawa Muhammad, mereka mengambil tuhan-tuhan lain untuk disejajarkan dengan Tuhan Yang Maha Esa, berarti Tuhan telah berlaku tidak adil kepada penduduk Mekkah. Kepada umat-umat yang lain Ia mengutus seorang Nabi dan Rasul, bahkan kepada umat tertentu-seperti pada bani Israil-mengutus lebih dari satu orang, tetapi tidak kepada penduduk Mekkah, apalagi di dalam ketidak tahuannya itu harus menyandang kemusyrikan, padahal umat lain yang sebelumnya sudah menerima seorang nabi dan rasul, walaupun mengambil tuhan-tuhan lain selain Tuhan Yang Maha Esa²²⁴ tidak dilihat sebagai kemusyrikan, tentu kaum

²¹⁸ QS. al-Fâthir {35}: 24.

²¹⁹ QS. al-Anbiya {21}: 25.

²²⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 181.

²²¹ QS. al-Baqarah {2}: 213.

²²² Nurholish mengartikan syirik sebagai sikap “mempercayai” sesuatu selain Tuhan sendiri sebagai bersifat ketuhanan (ilahi), kemudian memperlakukan sesuatu selain Tuhan itu sama dengan perlakuan kepada Tuhan yang sebenarnya, seperti menyembah, misalnya. Oleh karena itu tidak cukup “percaya” kepada adanya (Allah) (seperti orang Mekkah dahulu), tetapi harus pula “mempercayai” Allah dalam kualitas-Nya sebagai satu-satunya yang bersifat keilahan atau ketuhanan, dan sama sekali tidak memandang adanya kualitas serupa kepada sesuatu apa pun yang lain (Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, h. 4-5)

²²³ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, h. 67-68.

²²⁴ Al-Qur'an menerangkan bahwa Orang Yahudi dan Nasrani mengangkat tuhan lain selain Tuhan Yang Maha Esa:

QS. at-Taubah {9} 30:

Artinya: Orang-orang Yahudi berkata: “Uzair itu putera Allah” dan orang-orang nasrani berkata: “Al Masih itu putera Allah”. Demikian itulah ucapan mereka, mereka pada mulut mereka,

yang tidak tahu karena belum menerima wahyu dan nabi, lebih-lebih tidak dapat dipersalahkan dengan sebutan musyrik.

Kalau alasannya karena penduduk Mekkah menolak kenabian dan ajaran Nabi Muhammad saw., bukankah kaum Yahudi dan Nasrani melakukan hal yang sama, tetapi mereka tetap dianggap sebagai ahl al-kitab. Bila berpijak pada keadilan sudah seharusnya penduduk Mekkah tidak dimasukkan sebagai kaum Musyrik, tetapi faktanya tidak demikian, penduduk Mekkah dianggap kaum musyrik.

Bila mau konsisten dengan cakupan ahl al-kitab yang tidak terbatas dalam makna teknisnya, maka tidak ada yang tidak termasuk kaum ahl al-kitab, termasuk yang dikenal dengan kaum musyrik Mekkah, mereka semestinya dikategorikan sebagai ahl al-kitab. Karena dengan pengertian nabi sebagai “guru kebenaran” dan “guru moral” seperti yang digagas Nurcholish, maka di sana pun ada, misalnya Zaid ibn Amr, yang pernah menganjurkan kepada penduduk Mekkah untuk menganut agama hanif Ibrahim²²⁵. Kalau pun penduduk Mekkah itu menolak seruan seorang Nabi maka itu dipandang sebuah penyimpangan atau bid'ah, seperti yang dilakukan ahl al-kitab (Yahudi dan Nasrani) terhadap Nabi Muhammad saw.. Dengan asumsi yang telah disepakati bahwa sesungguhnya agama umat manusia itu satu²²⁶, kalau pun selanjutnya terjadi perbedaan itu sebagai bentuk

mereka meniru perkataan orang-orang kafir yang terdahulu. Dila'nati Allah-lah mereka; bagaimana mereka sampai berpaling ? (QS. at-Taubah {9} 30)

QS. al-Maidah {5}: 17:

Artinya: Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang menyatakan: “sesungguhnya Allah itu ialah al-Masih putera Maryam”, Katakan (Muhammad): “Siapakah gerangan yang dapat menghalang-halangi kehendak Allah, jika Dia hendak membinasakan al-Masih putera Maryam itu beserta ibunya dan semua orang yang berada di bumi seluruhnya. Kepunyaan Allah-lah yang ada di langit dan di bumi, serta yang ada di antara keduanya. Dia Allah menciptakan apa yang dikehendakinya, dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu” (QS. al-Maidah {5}: 17)

QS. al-Maidah {5}: 72:

Artinya: Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata: “sesungguhnya Allah adalah Al-Masih putera Maryam”, padahal Al-Masih (sendiri) berkata: “Hai Bani Israil, sembahlah Allah Tuhanku dan Tuhanmu”. Sesungguhnya orang yang mempersekutukan (sesuatu dengan) Allah, maka pasti Allah mengharamkan kepadanya surga, dan tempatnya ialah neraka, tidaklah ada bagi orang-orang zalim itu seorang penolongpun (QS. al-Maidah {5}: 72)

QS. al-Maidah {5}: 73:

Artinya: Sesungguhnya kafirlah orang-orang yang mengatakan: “Bahwasannya Allah salah satu dari yang tiga”, padahal tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Tuhan Yang Maha Esa. Jika mereka tidak berhenti dari apa yang mereka katakan itu, maka pasti orang-orang yang kafir di antara mereka akan ditimpa siksaan yang pedih” (QS. al-Maidah {5}: 73).

²²⁵ Karen Armstrong, *A History of God From Abraham to the Present: the 4.000- Year Quest for God* (selanjutnya disebut *A History of God*), (A Mandarin Paperback: London/Auckland/Melbourn, Singapore/Toonto, 1994), h. 160.

²²⁶ Nurcholish sendiri berpendapat bahwa pokok pangkal kebenaran universal yang tunggal itu ialah paham Ketuhanan Yang Maha Esa atau tuahid (secara harfiah berarti “memahaesakan”,

penyimpangan atau bid'ah. Terjadinya perbedaan agama ini akan semakin jelas sebagai bid'ah atau penyimpangan bila dikembalikan kepada agama manusia pertama, yang sekaligus sebagai Nabi pertama dari 25 nabi yang dikenal, yaitu Nabi Adam as. Dan bila ini yang menjadi pegangan maka tentunya semua keyakinan manusia yang menyimpang itu sebagai bentuk bid'ah dari agama Nabi Adam, termasuk keyakinan penduduk Mekkah.

Justru di sini yang perlu dilakukan adalah bagaimana memetakan antara sikap keagamaan para nabi-yang identik dengan agama itu sendiri, sehingga sulit memisahkan antara pandangan dan keyakinan nabi terhadap agama dengan agama itu sendiri-dengan sikap keagamaan pengikut nabi. Karena sikap keagamaan semua nabi sudah tidak diperdebatkan lagi, yaitu Islam, sebab al-Qur'an sendiri telah menjelaskan keislaman dan kemusliman mereka, tetapi tidak demikian dengan pengikut mereka, pengikut nabi tidak secara otomatis sama seperti nabi yang diikutinya. Orang yang mengaku seorang Muslim, sebagai pengikut Nabi Muhammad saw. yang berpaham tauhid, belum tentu berkeyakinan tauhid. Artinya bahwa keimanan pengikut nabi itu tidak hanya dilihat sebatas pengakuan keimanannya kepada Tuhan dan utusan-Nya-terutama keimanan kepada Tuhan-, atau karena secara sosiologis orang itu termasuk ke dalam identitas komunitas agama nabi, tetapi yang harus dilihat bagaimana bentuk pengakuan keimanan (tauhid)-nya itu pada Tuhan. Bila seseorang mengaku beragama nabi tertentu tapi bila konsep ketuhanannya dan cara pengabdianya kepada Tuhan itu tidak segaris dengan konsep dan cara pengabdian nabi itu sendiri, maka ia tidak dapat lagi dianggap seorang *muslim* atau berpaham tauhid, mereka termasuk yang mempersekutukan Tuhan dengan oknum lain. Cara pandang seperti ini sesungguhnya sejalan dengan yang dianjurkan oleh Nurcholish, untuk memahami masalah hubungan tauhid dan sikap percaya atau beriman, walaupun anjuran ini berstandar ganda, karena hanya diperlakukan kepada kaum musyrik Mekkah. Nurcholish berpendapat²²⁷:

Kita barangkali harus membicarakan masalah hubungan antara *Tawhid* dan sikap percaya atau beriman kepada Allah. Keharusan itu dirasakan karena dalam pandangan keagamaan umumnya kaum Muslim Indonesia terdapat kesan amat kuat bahwa *ber-Tawhid* hanyalah berarti beriman atau percaya kepada Allah. Namun jika mengkaji lebih mendalam dan teliti Kitab Suci al-Qur'an, ternyata hasil itu tidaklah sepenuhnya demikian. Misalnya, orang-orang musyrik di Mekkah yang memusuhi Rasul dahulu itu adalah kaum yang benar-benar percaya kepada Allah. Difirmankan dalam Kitab Suci, demikian:

yakni, memahaesakan Tuhan). Bahwa manusia sejak dari semula keberadaannya menganut *tauhid* juga dilambangkan dalam diri dan keyakinan Adam, yang dalam agama-agama Semitik (Yahudi, Kristen dan Islam, kecuali sedikit dari mereka) dianggap sebagai tidak saja manusia pertama, tetapi juga nabi dan rasul pertama (Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 180)

²²⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 74-75.

وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ۗ اللَّهُ ۗ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ ۚ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَتُ رَحْمَتِهِ ۗ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾

Artinya: Dan sungguh jika kau (Muhammad) tanyakan kepada mereka, ‘siapa yang menciptakan seluruh langit dan bumi?’ pastilah mereka akan menjawab, “Allah !” Katakan: ‘Apakah telah kamu renungkan sesuatu (berhala) yang kamu seru (sembah) selain Allah itu?! Jika Allah menghendaki bahaya atasku, apakah bahaya-Nya?! Dan jika Dia menghendaki rahmat utukku, apakah mereka (berhala-berhala) itu mampu menahan rahmat-Nya?! Katakan (Muhammad): ‘Cukuplah bagiku Allah (saja); kepada-Nyalah bertawakal yang mau bertawakal (QS. al-Zumar {39}: 38)

وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٦٣﴾

Artinya: Dan Sungguh jika kau (Muhammad) tanyakan kepada mereka, ‘Siapa yang menurunkan air (hujan) dari langit, sehingga dengan air itu dihidupkan bumi (tanah) sesudah kematiannya?’ pastilah mereka akan menjawab, ‘Allah!’ Katakan: ‘Alhamdulillah!’ Tetapi kebanyakan mereka itu tidak berakal (QS. al-Ankabut {29}: 63)

Firman-firman yang merupakan penuturan tentang kaum kafir itu dengan jelas membawa kita kepada kesimpulan bahwa Tawhid tidaklah cukup dan tidak hanya berarti percaya kepada Allah saja, tetapi mencakup pula pengertian yang benar tentang siapa Allah yang kita percayai itu dan bagaimana kita bersikap kepada-nya serta kepada obyek-obyek yang selain Dia.

Maka orang-orang Arab sebelum Islam itu sudah percaya kepada Allah, Mereka juga percaya bahwa Allah-lah yang menciptakan alam raya (seluruh langit dan bumi), serta yang menurunkan hujan. Meski begitu, mereka tidak dapat dinamakan kaum beriman (*al-mu'minun*) dan, karenanya, juga tidak disebut kaum bertauhid (*al-muwahhidun*). Sebaliknya mereka disebut kaum yang mempersekutukan atau memperserikatkan Tuhan (*al-musyrikun*; penganut paham syirik, yaitu paham bahwa Tuhan mempunyai syarik [serikat, atau sekutu], yaitu, “oknum” yang menyertai-Nya dalam hal-hal keilahian). Padahal

merekapun sadar dan paham betul bahwa sekutu atau “pemeran serta” (*participant*) dalam keilahian Tuhan itu juga ciptaan Tuhan belaka, bukan Tuhan itu sendiri, melainkan sesama makhluk seperti manusia.

Sebaliknya, bila ada seseorang secara sosiologis ia masuk ke dalam identitas komunitas musyrik, bila ia memiliki keyakinan tauhid, maka ia masuk sebagai seorang Muslim atau Mu'min, baik sebelum pengangkatan Muhammad sebagai Rasul maupun sesudahnya. Dan faktanya orang-orang seperti itu ada, menurut Karen Amstrong dengan mengutip Ibn Ishaq, tidak lama sebelum Muhammad menerima panggilan kenabiannya sendiri, sudah ada beberapa orang yang menganut ajaran *hanif* Ibrahim, diantaranya Ubaidillah ibn Jahsy, keponakan Muhammad; Waraqah bin Naufal, yang akhirnya beragama Kristen; Zaid ibn Amr, paman Umar bin Khattab. Zaid ibn Amr²²⁸ malah sempat berkata dan menyeru kepada orang Quraisy yang sedang melakukan ritus di Ka'bah, dengan kata-kata: “Wahai Quraisy, demi yang jiwa zaid berada di tangannya, tak ada seorang pun dari kalian yang mengikuti agama Ibrahim kecuali aku”. Kemudian dengan sedih dia menambahkan, “Ya Tuhan, andaikan aku tahu bagaimana engkau ingin disembah, niscaya aku akan menyembahmu dengan cara itu; namun aku tidak tahu²²⁹.”

Dalam konteks seperti itulah, maka semangat al-Qur'an tentang doktrin penyelamatan di luar agama Nabi Muhammad saw. dapat lebih dipahami, yang menjadikan iman sebagai sarat utama manusia mendapat keselamatan, disamping dua yang lain, amal shaleh dan percaya pada kehidupan selanjutnya (akhirat). Tentang gagasan penyelamatan yang ada pada semua agama ini, tercantum pada QS. al-Baqarah {2}: 62; dan al-Maidah {5}: 69:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّٰبِغِينَ مَن
ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ
وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾

Artinya: *Sesungguhnya orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabi'in siapa saja (di antara mereka) yang*

²²⁸ Bila menggunakan pengertian nabi menurut rumusan Nurcholish, nabi adalah “*guru kebenaran*” dan “*guru moral*”, Zaid ibn Amr ini dapat dikategorikan sebagai seorang nabi.

²²⁹ Karen Amstrong, *A History of God*, h. 191-192. Keterangan lain menyebutkan ada empat orang penduduk Mekkah yang sebelum kedatangan Nabi telah menganut agama hanif Ibrahim, hanya saja yang disebut hanya dua nama yaitu, Waraqah dan Zaid ibn Amr, sedangkan dua nama lagi tidak disebut. Lihat William E. Phipps, *Muhammad and Jesus: A Comparison of the Prophets and Their Teachings*, diterjemahkan oleh Ilyas Hasan dengan Judul Muhammad dan Isa: Telaah Kritis atas Risalah dan Sosoknya, cet 1 (Mizan: Bandung, 1998), h.43.

(benar-benar) beriman kepada Allah dan hari akhir, serta beramal shaleh, maka bagi mereka adalah pahala (dari) sisi Tuhan mereka; tidak ada kekhawatiran bagi mereka dan tidak perlu (pula) mereka bersedih hati (QS. al-Baqarah {2}: 62)

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصِرَىٰ مِنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ

وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٦﴾

Artinya: Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Shabi'in, dan orang-orang Nashrani, siapa saja (di antara mereka) yang (benar-benar) beriman kepada Allah dan hari akhir, serta beramal shaleh, maka tidak (perlu) ada kekhawatiran terhadap mereka dan (tidak pula) mereka bersedih hati (QS. al-Maidah {5}: 69)

Tentang gagasan penyelamatan, Nurcholish berpandangan serupa dengan kedua ayat tersebut, hanya saja ketika menjelaskan hal ini dengan menggunakan pendapat Nashir al-Din al-Baydlawii, pandangannya menjadi tidak jelas, bahkan di dalamnya terkesan kontradiksi. Pendapat Nashir al-Din al-Baydlawi yang dikutip oleh Nurcholish itu adalah:

Orang-orang yang dari kalangan-yang percaya kepada Tuhan dan hari kemudian serta berbuat baik-dalam agama masing-masing sebelum agama itu dibatalkan (*mansukh*), dengan sikap membenarkan dalam hati, akan pangkal pertama (*al-mabda*) dan tujuan akhir (*al-ma'ad*), serta berbuat sejalan dengan syari'at agama itu; juga dikemukakan pendapat: siapa saja dari orang-orang kafir itu yang benar beriman secara tulus dan sungguh-sungguh masuk *al-islam*²³⁰

Yang menjadikan kontradiksi adalah konsep mansukhnya agama al-Baydlawi seperti yang terdapat dalam pendapatnya di atas, bila Nurcholish sejalan dengan pendapat tersebut, maka jelas doktrin keselamatan itu akan buyar, sebab bila konsep mansukh ini diterima, maka tidak ada agama yang sah selain agama Islam, karena sebagai agama terakhir dan sebagai agama titik puncak dari pendahulu-pendahulunya yang dianggap transisional dan terbatas, maka Islam telah menasakh semua agama sebelumnya. Justru konsep naskh seperti inilah yang dijadikan dasar oleh kaum yang menganut paham gagasan keselamatan eksklusif²³¹ untuk mengklaim bahwa tidak ada keselamatan di luar agama Islam, mereka yang tidak menganut agama Islam tidak akan masuk surga, apapun agama yang mereka peluk dan kebajikan apa pun yang mereka lakukan. Bahkan dengan konsep naskh ini, mereka (kelompok yang berpaham keselamatan eksklusif) berargumen bahwa

²³⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 186-187, dan lihat Nashir al-Din al-Baydlawii, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil (Tafsir al-Baydlawii)*, (Mu'assat Sya'ban: Beirut, t.t.) jilid 1, h. 158.

²³¹ Abdul Aziz Sachedina, *This Translation of The Islamic Roots*, h. 64-65.

kedua ayat tersebut (QS. al-Maidah {5}: 6 dan QS. al-Baqarah {2}: 62) telah dibatalkan (naskh) oleh QS. Ali Imran {3}: 85, “*Baransiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) dari padanya*”.

Tentang kalimatun sawa’ sebagai titik pertemuan (*common platform*), pandangan Nurcholish sangat sesuai dengan keterangan al-Qur’an. Titik temu ini dalam keterangan al-Qur’an adalah paham tauhid, tidak menyembah selain Allah dan tidak pula memperserikatkan-Nya kepada apa pun, dan tidak mengangkat sebagian dari kita tidak mengangkat sebagian yang lain sebagai “tuhan-tuhan selain Allah”. Ini berarti bahwa kalimatun sawa’ itu sesungguhnya pesan dasar ajaran agama semua nabi (*islam, tawhid*). Oleh sebab itu ketika terjadi pertentangan di antara pemeluk agama, kaum Muslim dianjurkan menyeru mereka agar kembali kepada titik temu tersebut, tetapi bila tidak juga mau kembali kepada titik temu ini, umat Islam agar tetap pada keyakinannya sebagai seorang Muslim:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا

نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا

أَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾

Artinya: *Katakanlah: Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) pada satu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kami sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah. Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: “Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri kepada (Allah) (muslimun) (QS.al-Baqarah {2}:64).*

Terkait dengan ajakan ayat tersebut, penulis berpendapat, umat yang tidak mau diajak kepada *kalimatun sawa’*, tidak dapat dikategorikan sebagai orang yang beragama Islam baik dalam pengertian “*Islam ‘am*”, atau pun apalagi dalam pengertian “*Islam khashsh*” meminjam istilah Ibn Taymiyah, dan ini berarti bertentangan dan sekaligus menolak pandangan Nurcholish tentang keislaman pemeluk agama lain setelah kedatangan Nabi Muhammad saw.. Karena menolak *kalimatun sawa’* berarti menolak “*islam*”, pasrah dan patuh hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa. Oleh karena itu wajar bila al-Qur’an menyuruh kepada Nabi Muhammad dan kaum Muslim agar tetap pada identitasnya, sebagai seorang Muslim, yaitu orang-orang yang pasrah dan patuh hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa, atau sebagai muwwahid (*orang-orang yang bertauhid*), bila ahl al-kitab menolak ajakan untuk kembali kepada *kalimatun sawa’*.

Selain itu, status atau identitas umat di luar umat pengikut Nabi Muhammad saw., setidaknya setelah pengangkatan beliau menjadi nabi atau rasul, sulit dikategorikan sebagai umat yang beragama Islam (muslim) bila

dikonfirmasikan dengan pandangan Nurcholish tentang iman dan kafir, sekalipun dalam makna generiknya. Ia menjelaskan bahwa iman itu berarti percaya pada hal-hal yang ada pada rukun iman, yang diantaranya percaya pada semua kitab suci dan semua nabi, sedangkan kafir itu menolak kebenaran, dalam hal ini menolak kenabian dan ajaran Nabi Muhammad saw., sebagai salah seorang nabi dan rasul yang membawa kitab suci. Padahal ahl al-kitab sekalipun, seperti yang Nurcholish katakan sendiri menolak kenabian dan ajaran Nabi Muhammad saw.. Ini berarti bahwa mereka bukan mu'min, dan bila bukan mu'min berarti bukan pula muslim. Sebab seperti penuturan Nurcholish sendiri, orang yang tidak beriman tidak absah keislamannya, karena Islam tidak absah tanpa Iman, dan atau karena Islam itu secara otomatis di dalamnya mengandung iman, yakni iman kepada rukun iman. Bila tidak masuk kepada Mu'min dan Muslim berarti mereka kafir.

Kekafiran karena menolak kenabian Muhammad saw. itu diancam dengan siksa neraka, atau dengan kata lain orang kafir itu tidak mendapat keselamatan²³², hal ini berarti bertentangan dengan penyelamatan yang terkandung dalam QS. al-Baqarah {2}: 62 dan QS. al-Maidah {5}: 69.

Pendapat Nurcholish terhadap persoalan syirk terkesan terlalu menekankan identitas komunal, tenimbang sebagai sebuah sikap, tidak seperti pada saat memahami Islam yang lebih diintrodusir sebagai sikap tenimbang identitas komunal. Sehingga Kalau Islam bisa berlaku kepada siapa pun tanpa melihat afiliasi komunalnya, tetapi syirk tidak dapat berlaku kecuali kepada penduduk Mekkah, karena lebih dipandang sebagai identitas komunal daripada sebuah sikap. Semestinya, seperti juga halnya *islam* yang dipandang sebagai sikap, syirk juga harusnya dipandang sebagai sikap, sehingga dapat berlaku terhadap semua kelompok umat manusia.

B. Relevansi Pemikiran Nurcholish Madjid Dengan Kondisi Bangsa Indonesia.

Untuk menakar dan menilai masih relevan atau tidaknya pemikiran Nurcholish, setidaknya ada dua ukuran, yaitu ukuran normatif-doktrinal dan historis-empiris. Ukuran normatif-doktrinal ini berdasarkan keterangan al-Qur'an terutama yang terkait erat dengan persoalan teologi agama-agama, maka akan didapat beberapa point penting yang jadi dasar untuk menilai; *pertama*, perbedaan, keragaman (*pluralitas*) itu adalah ketetapan Tuhan (*sunnatullah*), *kedua*, Tuhan telah utus nabi untuk tiap-tiap umat, dengan membawa syir'ah dan minhaj yang berbeda, dan *ketiga*, Tuhan telah memerintahkan untuk masing-masing umat berbuat yang terbaik dengan syir'ah dan minhajnya itu.

Sedangkan ukuran historis-empiris ini adalah *pertama*, pengalaman dan praktek kaum Muslim²³³ dalam menyikapi keragaman etnis, budaya, terutama

²³² Lihat QS. al-Bayyinah {98}: 1-8.

²³³ Dengan menggunakan kronologi perjumpaan agama Islam dengan agama lain yang dibuat oleh Waardenburg dalam enam tahap perjumpaan, kita memperoleh gambaran historis tentang

kepercayaan, dan *kedua*, realitas objektif kehidupan manusia kontemporer terutama bangsa Indonesia. Untuk memperjelas hal ini ada baiknya kita gunakan pendapat Farid Esack tentang landasan legitimasi esensial kaum beragama lain. Menurutnya ada sejumlah petunjuk tentang legitimasi ini, *pertama*, Ahli Kitab, sebagai penerima wahyu, diakui sebagai bagian dari komunitas. Ditujukan kepada semua nabi, al-Qur'an mengatakan: "Dan inilah umatmu, umat yang satu" (QS. al-Mu'minin {23}: 52). Pembentukan satu umat dengan ungkapan keagamaan yang berbeda-beda telah tersirat di dalam Piagam Madinah. *Kedua*, dalam dua bidang sosial terpenting, makanan dan perkawinan, sikap murah hati al-Qur'an terlihat jelas: makanan "orang-orang yang diberi al-kitab" dinyatakan sebagai sah (halal) bagi kaum Muslim dan makanan kaum Muslim sah bagi mereka (QS. al-Ma'idah {5}: 5). Demikian juga, pria Muslim diperkenankan mengawini "wanita suci dari Ahli Kitab" (QS. al-Ma'idah {5}: 5). Jika kaum Muslim diperkenankan hidup berdampingan dengan golongan lain dalam hubungan yang seintim hubungan perkawinan, ini menunjukkan secara sangat eksplisit bahwa permusuhan tidak dianggap sebagai norma dalam hubungan Muslim-kaum lain. Menariknya teks ini menyebut wanita Ahli Kitab dengan cara yang sama dengan wanita beriman: (*Dan dihalalkan (mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Alkitab sebelum kamu* (QS. al-Ma'idah {5}: 5). Pembatasan kebolehan pada wanita Ahli Kitab menunjukkan bahwa aturan ini berkaitan dengan dinamika sosial komunitas Muslim awal dan dengan kebutuhan akan kepaduan komunitas. Fakta bahwa kebanyakan ahli hukum, seraya setuju terhadap perkawinan dengan wanita Ahli Kitab, yang juga termasuk *ahli dzimmah*, berbeda pandangan tentang apakah diperbolehkan jika mereka berasal dari negara yang memusuhi Islam, juga mencerminkan hal ini. *Ketiga*, dalam bidang hukum agama, norma-norma dan peraturan kaum Yahudi dan Nasrani diakui (QS. al-Ma'idah {5}: 47) dan bahkan dikuatkan oleh Nabi ketika beliau diseru untuk menyelesaikan perselisihan di antara mereka (QS. al-Ma'idah {5}: 42-43). *Keempat*, Kesucian kehidupan religius penganut agama wahyu lainnya ditegaskan oleh fakta bahwa izin pertama yang pernah diberikan bagi perjuangan bersenjata dimaksudkan untuk menjamin terpeliharanya kesucian ini: *Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja dan sinagog-sinagog orang Yahudi, dan masjid-masjid, yang dalamnya banyak disebut nama Allah* (QS. al-Hajj {22}: 40)²³⁴.

perkembangan pluralitas yang dihadapi umat Islam dan sikap umat Islam terhadap pluralitas itu, mulai dari pertama kali turunnya al-Qur'an hingga sekarang, dimana sikap itu walaupun bervariasi tidak sama tergantung sikap umat lain dan para pemimpin Islam, tetapi secara umum sikap itu lebih baik dibanding dengan sikap umat lain. Informasi lebih lanjut lihat Jacques Waardenburg, *World Religions as Seen in the Light of Islam*, dalam *Islam Past Influence and Present Challenge*, A. Welch dan P. Chachia (Edinburg University Press, 1979), h. 248-249.

²³⁴ Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberation, & Pluralism*, h. 160-161.

Dengan ukuran yang pertama kita jelas melihat ada keparalelan antara keterangan al-Qur'an dengan pemikiran-pemikiran Nurcholish yang berbicara tentang masalah yang sama, dan ini menunjukkan secara normatif-doktrinal pemikiran Nurcholish ini masih relevan. Sedangkan dengan menggunakan ukuran historis-empiris, akan terlihat bahwa pemikiran Nurcholish semakin nyata relevansinya dengan kondisi bangsa Indonesia atau malah dalam konteks global sekalipun. Dengan argumen bila pada masa Nabi Muhammad saw. dan sahabat saja semangat inklusifitas dan pluralitas ini mampu menata masyarakat ke dalam masyarakat yang berperadaban, yang berbasis pada kekuatan sipil. Di mana seluruh masyarakat sipil hidup secara berdampingan dalam kesejajaran hak dan kewajiban, tidak ada pendikotomian etnis, sosial, dan keagamaan. Semua Komunitas yang dibangun oleh Rasul di Madinah dijamin hak-hak sosial dan agamanya, tidak ada sikap superioritas etnis dan agama tertentu terhadap etnis dan agama lain, semua dalam posisi yang sama, sebagai satu komunitas. Praktek ini dilaksanakan pada masa di mana pluralitas itu sendiri masih terbatas dan kesadaran masyarakat pada saat itu akan eksistensi dalam pluralitas masih rendah, belum terjadi pertemuan antar peradaban dan antar budaya seperti sekarang. Apalagi untuk masyarakat atau bangsa Indonesia yang tingkat pluralitasnya sangat tinggi, disertai kesadaran atas hak eksistensinya dalam kehidupan sosial, politik, ekonomi dan agama yang tinggi pula.

Dengan kondisi seperti ini, maka untuk menata bangsa dibutuhkan satu manajerial dan perangkat kultural yang berbasis pada semangat inklusifisme dan pluralisme, sehingga pluralitas itu mampu memberikan kontribusi positif bagi kehidupan bangsa dan negara, karena bila tidak dikelola secara tepat, pluralitas itu hanya akan menimbulkan persoalan-persoalan yang kontraproduktif bagi kehidupan berbangsa dan bernegara.

Hanya saja di sini perlu satu pandangan pluralisme yang tidak reduktif, artinya kita dalam mengupayakan pluralisme tidak boleh merelatifkan apa yang sudah kita yakini selama ini, karena sikap seperti ini selain bertentangan dengan semangat alamiyah keagamaan, juga bertentangan dengan semangat pluralisme sendiri. Karena untuk mewujudkan pluralisme itu tidak harus menjadikan agama sama dalam segala hal, karena bila ini yang dimaksud maka tidak perlu lagi kita dengan susah payah mengupayakan pluralisme, bila realitas kehidupan manusia dalam keadaan monolitik. Justru pluralisme itu bermakna dalam keadaan yang plural dan beragam, namun di dalam keragaman itu terjadi koeksistensi yang bermartabat, tulus, jujur, adil dan sejajar, tanpa ada yang dinomorduakan atau dimarginalkan, dimana koeksistensi ini diorientasikan kepada problem-problem kemanusiaan seperti keadilan, kemiskinan, keterbelakangan pendidikan, pembebasan kaum yang terdhalimi, dan lainnya²³⁵.

²³⁵ Konsep tentang Pluralisme yang berbasis pada pembebasan kaum tertindas lebih lanjut baca Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*.

Bila merujuk pada keterangan QS. al-Maidah {5}: 48²³⁶, perbedaan atau pluralitas ini malah harus diarahkan pada semangat kompetitif di antara umat beragama untuk saling menunjukkan keunggulan syir'ah dan minhajnya dalam bentuk praktek-praktek yang positif (amal kebajikan) untuk kepentingan dan tujuan-tujuan positif, dan dalam kompetisi ini amal tersebut akan sampai kepada Tuhan, siapa pun yang melakukannya tidak perlu khawatir. Karena perintah kompetisi dalam ayat ini mengandung implikasi, *pertama*, amal-amal baik yang diakui dan dibalas dengan pahala bukanlah monopoli satu kompetitor mana pun, sebagaimana al-Qur'an mengatakan: *Wahai manusia, kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kami telah membuatmu bersuku-suku dan berbangsa-bangsa agar kamu saling mengenal. Di mata Allah, yang paling mulia di antara kamu adalah yang paling bertaqwa* (QS. al-Hujurat {49}: 13). *Kedua*, Sang Hakim, yaitu, Allah, pasti berada di atas kepentingan picik para peserta kompetisi. *Ketiga*, klaim kedekatan dengan Sang Hakim atau sekedar identifikasi dengan kelompok tertentu mana pun tidak akan tersedia bagi peserta. *Keempat*, hasil dari sebuah kompetisi yang adil tentu tak pernah berupa keputusan yang sudah dipastikan sebelumnya²³⁷.

Bila memperhatikan keterangan-keterangan al-Qur'an, respon al-Qur'an terhadap umat non-muslim apakah dalam bentuk yang positif dan simpatik atau dalam bentuk yang negatif dan antipati, itu terkait dengan sikap dan perlakuan mereka terhadap Nabi Muhammad saw. dan kaum Muslim saat itu secara politis, dan tidak menonjolkan atau didasarkan pada perbedaan keyakinan (teologis), walaupun masalah keyakinan ini poin penting misi kenabian Muhammad saw.. Ini dapat dilihat bahwa respon al-Qur'an terhadap umat lain itu sebanding dengan sikap umat itu terhadap Rasul, risalah dan pengikutnya. Respon al-Qur'an akan positif dan apresiatif bila umat itu bersikap sama terhadap Rasul, risalah dan

²³⁶ Ayat ini dengan pendekatan tafsir inklusivistik mengandung pesan:

1. Seluruh bahasa al-Qur'an tentang masalah ini, termasuk kalimat-kalimat awal dari Q.S al-Ma'idah {5}: 48 dan ayat sesudahnya, merujuk kepada peran Nabi sebagai penengah di dalam komunitas aktual saat itu. Konteksnya membuat jelas bahwa yang dirujuk adalah komunitas agama lain yang hidup berdampingan dengan kaum Muslim Madinah, bukan komunitas ahistoris yang berada di alam nonfisik atau dalam konteks kesejarahan yang berbeda
2. Teks yang sedang didiskusikan, yakni Q.S al-Ma'idah {5}: 48, mengatakan bahwa ketika kembali kepada Allah, "Dia akan memberitahukan kepada kalian apa yang telah kalian perselisihkan". Seandainya teks ini merujuk kepada komunitas pra-Nabi Muhammad yang jalan-jalan mereka diakui sah, murni, dan ditetapkan oleh Tuhan untuk periode tertentu, sebagaimana yang diyakini pada doktrin keterputusan akhir (*supercessionism*), maka tidak ada masalah jika komunitas Nabi Muhammad berbeda dengan mereka, dan tidak ada pula kebutuhan akan informasi tentang perbedaan-perbedaan tersebut.
3. Teks ini menuntut agar respon terhadap keanekaragaman ini berupa saling berlomba dalam kebaikan. Mengingat bahwa setiap kompetisi yang berarti hanya dapat dilaksanakan di dalam komunitas kontemporer yang mengalami situasi yang sama, maka kita hanya dapat berasumsi bahwa mitra kaum Muslim saat itu adalah pemeluk agama lain yang hidup berdampingan dengan mereka (Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, h. 168-169).

²³⁷ Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, h. 171.

pengikutnya, sebaliknya respon al-Qur'an akan negatif dan antipati bila umat itu bersikap negatif dan antipati terhadap Rasul, risalah, dan pengikutnya. Ini dapat dibuktikan, al-Quran merespon secara berbeda terhadap kaum musyrik Makkah, Yahudi dan Nasrani.

Respon sikap al-Qur'an terhadap tiga kelompok tersebut secara bertingkat dari sikap yang paling keras sampai sikap yang paling lunak dan terkesan akrab terhadap umat lain berdasarkan sikap umat itu terhadap Rasul, risalah dan pengikutnya. Terhadap kaum musyrik Makkah kaum yang paling awal melakukan permusuhan dan paling keras permusuhannya terhadap Rasul, risalah dan pengikutnya, al-Qur'an bersikap sangat keras, sedangkan terhadap kaum Yahudi yang mengambil bentuk permusuhan yang kadarnya kurang dari kaum musyrik Makkah, sikap keras al-Qur'an pun mengalami pelunakkan, dan sikap al-Qur'an semakin lunak terhadap kaum Nasrani, karena sikap kaum Nasrani menunjukkan sikap yang simpati dan bersahabat. Kesan seperti ini dapat dilihat dari ayat berikut:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۗ وَقَالَ الْمَسِيحُ
يَبْنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۗ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ
الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ ۗ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن أَنْصَارٍ ﴿٧٢﴾ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا
إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ۗ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ ۗ وَإِن لَّمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ
لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾

Artinya: *Sesungguhnya kamu dapati orang-orang yang paling keras permusuhannya terhadap orang-orang yang beriman ialah orang-orang Yahudi dan orang-orang Musyrik. Dan sesungguhnya kamu dapati yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang beriman ialah orang-orang yang berkata: “sesungguhnya kami ini orang Nasrani”. Yang demikian itu disebabkan karena di antara mereka itu (orang-orang Nasrani) terdapat pendeta-pendeta dan rahib-rahib, dan sesungguhnya mereka tidak menyombongkan diri.*

Dan apabila mereka mendengarkan apa yang diturunkan kepada Rasul (Muhammad), kami lihat mata mereka mencururkan air mata disebabkan kebenaran (al-Qur'an) yang telah mereka ketahui (dari kitab-kitab mereka sendiri); seraya berkata: “Ya Tuhan kami, kami telah beriman, maka catatlah kami bersama-sama orang yang menjadi saksi (atas kebenaran al-Qur'an dan kenabian Muhammad s.a.w.) (QS. al-Ma'idah {5}: 72-73).

Berdasarkan semangat al-Qur'an ini, maka sudah sepantasnya umat Islam dalam berhubungan dengan umat lain tidak didasarkan atas keyakinan dan

kepercayaan umat itu, baik sikap bersahabat atau bermusuhan²³⁸, karena bertentangan dengan perintah al-Qur'an untuk tidak memaksakan keyakinan kepada orang lain, karena “*tidak ada paksaan dalam beragama*”²³⁹, “*siapa yang ingin beriman hendaklah beriman dan siapa yang ingin kafir biarlah ia kafir*”²⁴⁰. Tapi pola dan bentuk hubungan-baik bersahabat atau tidak- didasarkan pada sikap dan praktek mereka kepada umat manusia, khususnya kepada umat Islam;

لَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبْرُوهُمْ وَنَقَسْتُمْ أَلْيَهُم ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٦٠﴾

Artinya: *Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil* (QS. al-Mumtahanah {60}: 8).

Bila bersikap dan berlaku dhalim dan tidak adil, umat apa pun termasuk umat Islam sendiri harus dimusuhi dan dilawan agar ia berhenti berlaku dhalim dan tidak adil sampai ia berhenti, bila mereka sudah berhenti maka kita harus menerimanya lagi sebagai anggota komunitas dengan adil:

وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَفْتَلُوا الَّتِي تَبَغَىٰ حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَآتٍ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٤٩﴾

Artinya: *Dan jika ada dua golongan dari orang-orang mu'min berperang maka damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu dari kedua golongan itu berbuat aniaya terhadap golongan yang lain maka perangilah golongan yang berbuat aniaya itu sehingga golongan itu kembali, kepada perintah Allah; jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), maka damaikanlah antara keduanya dengan adil dan berlaku adillah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil* (QS. al-Hujurat {49}: 9).

Dengan semangat yang sama, Farid Esack ketika berbicara tentang sikap terhadap ahl al-kitab, mengusulkan agar hubungan kaum muslim dengan non-

²³⁸ Bahkan al-Qur'an, menurut Quraish Shihab dengan mengutip pendapat Ibn al-'Arabi Abu Bakar Muhammad ibn 'Abd-I 'l-lah, tidak melarang seorang Muslim untuk berbuat baik dan memberikan sebagian hartanya kepada siapa pun selama mereka tidak memerangi kaum Muslim dengan motivasi keagamaan atau mengusir kaum Muslim dari negeri mereka, inilah maksud Q.S al-Mumtahanah {60}: 8. (M. Quraish Shihab, *Ahl Al-Kitab*, h. 9)

²³⁹ Q.S al-Baqarah {2}: 256.

²⁴⁰ Q.S al-Kahfi {18}: 29.

muslim- terutama kelompok yang disebut ahl al-kitab- tidak banyak mengalami kendala, ada baiknya konsep ahl al-kitab ini diletakkan pada wilayah praktek dan perilaku, bukan pada wilayah dogma, karena konsep ahl al-kitab yang diletakkan pada tilikan teologis (dogma) hanya akan mengakibatkan terkurasnya pikiran umat Islam kepada perselisihan soal cakupan atau siapa kelompok ahl al-kitab, yang tidak pernah mencapai konsensus, karena penafsiran yang dilakukan kaum muslim tidak pernah terlepas dari kecenderungan teologis penafsir²⁴¹.

Melihat kenyataan adanya perbedaan di antara umat Islam sendiri tentang siapa yang disebut ahl al-kitab, dan ini terjadi baik dalam lapangan tafsir, sejarah, atau pemikiran hukum Islam, sehingga sulit mengaharapkan terjadi kesepakatan atau konsensus di antara mereka, maka perlu kita perhatikan proposal Farid Esack itu, agar kendala-kendala yang selama ini ada dalam hubungan antar umat beragama dalam lapangan sosial, ekonomi, budaya, dan politik yang ternyata terkait erat dengan persoalan-persoalan teologis, dapat diatasi, sehingga problem-problem kemanusiaan yang sekarang lebih banyak membutuhkan perhatian, seperti masalah kemiskinan, peperangan, krisis ekonomi, politik dan budaya yang masih ditemukan di hampir seluruh belahan dunia ini, atau setidaknya problem dan krisis, multidimensional yang sedang dihadapi bangsa Indonesia saat ini dapat teratasi dengan adanya kerjasama di antara pemeluk agama.

Melihat kekhasan dan kekhususan keadaan dan kondisi Indonesia, tentu kita membutuhkan konsep pluralisme yang lebih berakar pada kultur bangsa Indonesia, dan bila kita lihat dari karakter pemikiran teologinya yang keindonesiaan dan kemodernan, maka gagasan Nurcholish bisa dijadikan pijakan dasar untuk merekonstruksi paham pluralisme yang berbasis pada budaya lokal dan nasional Indonesia.

²⁴¹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, h. 152.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Dengan bertitik tolak pada pokok pembahasan yang telah ditentukan sebelumnya dalam Bab I, maka sesuai dengan hasil penelitian ini, dapat dikemukakan kesimpulan sebagai berikut.

Pertama, secara umum pemikiran teologi agama-agama Nurcholish posisi dan keabsahannya dalam al-Qur'an signifikan. Sedikit saja dari pemikirannya yang kurang relevan dengan al-Qur'an atau tidak ada landasannya dalam al-Qur'an dan Hadits, serta yang kontradiktif baik dengan al-Qur'an atau pun dengan pemikirannya sendiri. Seperti kenabian tokoh-tokoh, semisal Zoroaster, Budha Gautama, Lao Tze, Kong Fu Tze, yang tidak ditemukan keterangannya dalam al-Qur'an. Penentuan kenabian mereka atas dasar analogi kenabian secara umum yang didasarkan pada keterangan QS. al-Nahl {16}: 36; al-Ra'd {13}: 7; al-Fâthir {35}: 24; al-Mu'min {4}: 78; al-Nisa {4}: 164; dan Ibrahim {14}: 4, dan pendapat beberapa sarjana atau ulama kontemporer.

Pendapat Nurcholish tentang keislaman pengikut nabi-nabi atau ahl al-kitab setelah kedatangan Nabi Muhammad saw. adalah yang paling mengandung kontradiktif, baik dengan keterangan al-Qur'an maupun dengan pendapatnya sendiri. Al-Qur'an misalnya menolak pengakuan sepihak umat Yahudi dan Nasrani bahwa agama Nabi Ibrahim Yahudi menurut umat Yahudi, dan Nasrani menurut umat Nasrani, karena Ibrahim seorang Muslim. Penolakan al-Qur'an ini jelas terkait dengan perbedaan sikap antara kaum Yahudi dan Nasrani dengan Nabi Ibrahim, yang penekanannya terdapat pada kalimat "sekali-kali ia (Ibrahim) tidak termasuk orang-orang yang musyrik"-lihat QS. Ali Imran {3}: 67. Dan kebukanIslaman pengikut nabi-nabi atau ahl al-kitab ini semakin terang dengan adanya ajakan Rasulullah kepada mereka untuk memeluk agama Islam- lihat QS. Ali Imran {3}: 20. Ajakan Rasulullah ini tidak ada artinya bila ahl al-kitab itu sebagai orang Islam, baik sebagai "Islam ajaran universal" atau lebih-lebih "Islam nama".

Berdasarkan keterangan al-Qur'an tersebut di atas, maka perlu dibedakan keislaman semua nabi dan rasul yang diutus Tuhan dengan para pengikut atau umatnya. Sebab kepastian keislaman semua nabi dan rasul sudah jelas keterangannya dalam al-Qur'an, tetapi tidak demikian dengan para pengikutnya.

Selain itu, status atau identitas umat di luar umat pengikut Nabi Muhammad saw., setidaknya setelah pengangkatan beliau menjadi Nabi atau Rasul, sulit dikategorikan sebagai umat yang beragama Islam (muslim) bila dikonfirmasi dengan pandangan Nurcholish tentang iman dan kafir, sekali pun dalam makna generiknya. Karena keislaman itu terkait dengan keimanan, dan iman itu sendiri adalah percaya terhadap rukun iman, yang di antaranya percaya pada semua kitab suci dan semua Nabi. Padahal seperti yang dikatakan Nurcholish

sendiri bahwa ahl al kitab itu menolak kenabian dan ajaran Nabi Muhammad saw.. Itu berarti bahwa mereka bukan mu'min, dan bila bukan mu'min berarti bukan pula muslim. Sebab orang yang tidak beriman tidak absah keislamannya, karena Islam tidak absah tanpa Iman, dan atau karena Islam itu secara otomatis di dalamnya mengandung iman, yakni iman kepada rukun iman.

Tentang cakupan dan atau status kemusyrikan ahl al-kitab dan keselamatan inklusif, terdapat kontradiksi dalam gagasan-gagasannya. Ketika berbicara tentang cakupan ahl al-kitab yang diperluasnya dengan argumen menggunakan keterangan ayat-ayat tersebut di atas yang menjelaskan tidak ada satu umat pun melainkan telah ada padanya seorang nabi-, Nurcholish memperluas cakupan ahl al-kitab hampir tanpa batas. Menurutnya semua umat yang mendasarkan diri pada guru-guru kebenaran dan moral secara umum, baik yang berkitab suci atau pun yang tidak, yang masih ditemukan kitab sucinya atau yang telah hilang, dikategorikan sebagai ahl al-kitab. Dan ahl al-kitab ini menurutnya tidak dapat digolongkan sebagai kaum musyrik, dengan argumen mereka (ahl al-kitab) menganut ajaran monotheis, sebab semua nabi mewasiatkan monotheis-sebagai agama tunggal-kepada umatnya, kalau pun paham monotheis tersebut telah ternoda oleh paham politheis, maka tidak menyebabkan mereka disebut musyrik, tapi hanya sebagai pembuat bid'ah.

Semestinya bila berpegang pada keterangan dan argumentasinya ini, tidak ada yang tidak termasuk ahl al-kitab, dan itu artinya secara otomatis tidak ada pula umat yang musyrik, termasuk penduduk Mekkah yang selama ini dikenal sebagai kaum Musyrik, tapi Nurcholish tidak memasukkan penduduk Mekkah ini -sebagai satu kelompok manusia (ummat) yang tentunya telah juga menerima seorang nabi atau guru kebenaran dan moral. Karena ternyata faktanya di Mekkah memang pernah ada orang yang mengajarkan kebenaran sebelum kedatangan Nabi Muhammad saw., seperti Zaid Ibn Amr yang menyeru penduduk Mekkah agar menganut agama hanif Ibrahim - sebagai ahl al-kitab, dan juga bukan sebagai kaum musyrik. Disini ada kontradiksi dengan pendapatnya yang pertama, yang memperluas ahl al-kitab kepada semua umat yang mengikuti seorang "guru kebenaran" dan "guru moral". Selain itu bertentangan dengan keterangan al-Qur'an tentang tugas seluruh nabi dan rasul yang mengajarkan tentang ajaran tauhid-lihat QS. al-Nahl {16}: 36).

Kesan kontradiksi juga nampak pada gagasan keselamatan inklusifnya, ketika ia menyebutkan semua agama memberikan keselamatan, tapi pada saat yang sama untuk mendukung pendapatnya ini ia mengutip pendapat al-Baidlawi yang berpendapat keselamatan agama itu berlaku sebelum dibatalkan (mansukh) oleh agama yang datang belakangan (baru), yang justru menunjukkan keselamatan eksklusif. Karena berdasarkan pandangan mansukhnya al-Baidlawi ini, maka semua agama telah dimansukh oleh Islam sebagai agama yang datang paling terakhir, dan ini mengandung arti Islam lah agama keselamatan satu-satunya, jelas bertentangan dengan gagasan keselamatan inklusifnya tersebut.

Pendapat Nurcholish terhadap persoalan syirk terkesan terlalu menekankan identitas komunal, tenimbang sebagai sebuah sikap, tidak seperti pada saat memahami Islam yang lebih diintrodusir sebagai sikap tenimbang identitas komunal. Sehingga kalau Islam bisa berlaku kepada siapa pun tanpa melihat afiliasi komunalnya, tetapi syirk tidak dapat berlaku kecuali kepada penduduk Mekkah.

Kedua, Pemikiran Nurcholish, bila diukur dengan dua kriteria, yakni kesesuaian dengan keterangan al-Qur'an (normativ-doktrinal), dan pengalaman dan praktek kaum Muslim (historis-empiris), sangat relevan. Dan khususnya dengan kondisi bangsa Indonesia, malah mungkin bisa menjadi salah satu solusi dari persoalan yang sedang dihadapi oleh bangsa dan negara Indonesia, setidaknya sebagai landasan etik dan moral dalam menyelesaikan persoalan bangsa, terutama problem perselisihan dan perpecahan yang dipicu oleh isu-isu SARA yang semakin eskalatif dewasa ini, dan sudah menjurus ke arah disintegrasi bangsa dan wilayah kesatuan Republik Indonesia.

B. Rekomendasi

Dalam penelitian ini hanya dibahas tiga topik persoalan atau permasalahan, yaitu, pemikiran teologi agama-agama Nurcholish, lebih, sebagai upaya mendeskripsikan materi dan subtansi pemikirannya, Kritik terhadap pemikiran Nurcholish, sebuah upaya untuk memotret kesahihan dan posisi pemikiran Nurcholish dalam al-Qur'an, kekurangan dan kelebihan pemikirannya, dan terakhir untuk mengetahui relevansi pemikirannya dengan kondisi Indonesia saat ini. Persoalan-persoalan ini semuanya sudah dibahas secara memadai dalam penelitian ini, setidaknya menurut kesimpulan penulis.

Tapi di sela-sela penulisan dan penelitian tema-tema bahasan yang telah penulis sebutkan di atas, ada beberapa tema-tema yang penulis tidak dapat bahas secara mendalam, karena hemat penulis untuk membahasnya secara tuntas dibutuhkan ruang dan tempat secara khusus, di antaranya yang paling menarik dan layak untuk diteliti adalah tipologi pemikiran teologi agama-agama Nurcholish.

Selama ini yang berkembang di masyarakat tipologi pemikiran teologi agama-agama Nurcholish dikategorikan secara berbeda, ada yang mentipologisasikan inklusif dan ada pula yang mentipologisasikan Pluralis. Tentu pendapat-pendapat ini masing-masing didasarkan atas argumentasi yang berdasarkan hasil telaahnya. Tapi telaah dan kajian itu belum dilakukan secara khusus, serius, dan mendalam, juga belum memadai. Untuk tahap awal mungkin memadai tapi belum dapat merepresentasikan kajian ilmiah yang lebih serius dan substantif.

Oleh karena itu penulis merekomendasikan topik bahasan yang penulis sebutkan belum secara mendalam dibahas oleh penulis agar dapat dikaji lebih jauh oleh mereka yang berminat mendalami pemikiran Nurcholish.

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Primer

- Madjid, Nurcholish, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet. 5, Mizan : Bandung, 1993.
- _____, *Islam Kerakyatan Dan Keindonesiaan: Pikiran-pikiran Nurcholish Muda*, cet. I, Mizan: Bandung, 1993.
- _____, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, cet. I, Paramadina : Jakarta, 1995.
- _____, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, cet. 3, Paramadina: Jakarta, 1995.
- _____, *Kaki Langit Peradaban Islam*, cet. 1, Paramadina : Jakarta, 1997.
- _____, *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya Dalam Pembangunan di Indonesia*, cet. 1, Paramadina: Jakarta, 1997.
- _____, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam Dalam Wacana Sosial Politik Konemporer*, cet. 1, Paramadinan : Jakarta, 1998.
- _____, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, cet. 1, Paramadina: Jakarta, 1999.
- _____, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat*, cet. 1, Paramadina dan T. Tekad: Jakarta, 1999.
- _____, *Islam Agama Peradaban: Makna dan Relevansi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. 2, Paramadina: Jakarta, 2000.
- _____, *Masyarakat Religius Membumikan Nilai-nilai Islam dan Kehidupan Masyarakat* cet. 2, Paramadina: Jakarta, 2000.
- _____, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, cet. 6, Paramadina : Jakarta, 2002.
- _____, “Hubungan Antar Umat Beragama: Antara Ajaran dan Kenyataan”, dalam *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia: Beberapa Permasalahan*, INIS : Jakarta, 1990.
- _____, “Wawasan al-Qur’an Tentang Ahl- Al-Kitab”, dalam *Panji Masyarakat* No. 757 dan 758, XXXIV, 1993.
- _____, “Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi Mendatang”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 1, Vol. IV, 1993
- _____, “Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experience”, dalam *Studia Islamika*, Volume, 1, Nomor 1, 1994.
- _____, “Islam dan Negara Islam, Pengalaman Mencari Titik Temu Bagi Masyarakat Majemuk di Indonesia” dalam *Islam Agama Kemanusiaan*, Paramadina: Jakarta, 1995.
- _____, “Pluralisme Agama di Indonesia”, dalam *Ulumul Qur’an*, Vol. VI, No. 3, 1995.

- _____, “Kerukunan dan Kerjasama Antar Umat Beragama Dalam Pengembangan Unsur Etika Sumber Daya Manusia”, dalam Jimly Asshiddiqie dkk. (ed.), *Sumber Daya Manusia Untuk Indonesia Masa Depan*, cet. 3, PT. Citra Putra Bangsa dan Mizan : Bandung, 1997.
- _____, “Kata Pengantar”, Dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama*, Gramedia dan Paramadina : Jakarta, 1998.
- _____, “Dialog Agama-agama dalam Perspektif Universalisme Islam”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF., *Passing Over Melintasi Batas Agama*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998
- _____, “Konsep Muhammad SAW Sebagai Penutup Para Nabi Implikasinya dalam Kehidupan Sosial serta Keagamaan”, dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. 1, Paramadina: Jakarta, 1994.
- _____, “Keluarga ‘Imran, Siti Maryam dan Isa al-Masih”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama*, PT. Gramedia Pustaka Utama: Jakarta, 1998.
- _____, “Kebebasan Agama dan Pluralisme dalam Islam”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama*, Gramedia Pustaka Utama: Jakarta, 1998.
- _____, “Dialog Diantara Ahli Kitab (Ahl al-Kitab): Sebuah Pengantar”, dalam Grose, George dan Benjamin B. Hubbard, *The Abraham Connection: A Jew Christian and Muslim in Dialogue*, diterjemahkan oleh Santi Indra Astuti dengan judul Tiga Agama Satu Tuhan: sebuah Dialog, cet. 1, Mizan : Bandung, 1998.
- _____, “Etika Beragama Dari Perbedaan Menuju Persamaan”, dalam Nur Ahmad (ed.), *Pluralitas Agama: Kerukunan Dalam Keragaman*, cet. I, Kompas: Jakarta, 2001.
- _____, “Sekapur Sirih”, dalam Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, cet. 2, Penerbit Buku Kompas: Jakarta, 2001.

Sumber Sekunder

Al-Qur’an, Depag RI

Ali, A. Yusuf, *The Holy Qur’an, Translanton and Commentary*, Dar al-Qiblah: Jeddah, 1403 H/1982 M.

Ali, Maulana Muhammad, *The Religion of Islam*, cet. 4, Ahmadiyya Anjuman Isha’at At Islam: Columbus, Ohio, 1990.

Ali, Syed Ameer, *The Spirit of Islam: A History of The Evolution and Ideals of Islam*, Low Price Publication: Delhi, 1953.

- Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Cet. 3, Mizan: Bandung, 1992.
- Amin Suma, Muhammad, *Pluralisme Agama Menurut al-Qur'an: Telaah Aqidah dan Syari'ah*, cet. 1, Pustaka Firdaus: Jakarta, 2001.
- Amstrong, Karen, *A History of God From Abraham to the Present: The 4.000-Year Quest for God*, Mandarin Paperbackan imprint of Reed International Books Ltd: London/Auckland/Melbourne/Singapore/Toronto, 1994
- Anshari, Endang Saefuddin, *Kritik Atas Paham dan Gerakan Pembaharuan Drs. Nurcholish Majid*, Bulan Sabit: Bandung, 1973.
- Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, cet. 1, Paramadina Jakarta, 1995.
- _____, "Sosiologi Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid", Dalam *Ulumul Qur'an* No. 1, Vol. IV, 1993.
- Arkoun, Mohammed, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Tantangan dan Jalan Baru* terjemahan Rahayu S. Hidayat, cet. I, INIS : Jakarta, 1994.
- Asad, Muhammad, *The Message of The Qur'an*, Dar al-Andalusia: Gibraltar, 1980.
- Asy'arie, Musa, *Manusia Pembentuk Kebudayaan Dalam al-Qur'an*, cet. 1, LESFI: Yogyakarta, 1992.
- Azra, Azyumardi, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan*, cet. 1, PT. Remaja Rosda: Bandung, 1999.
- Bachtiar, Wardi, *Metode Penelitian Ilmu Da'wah*, Logos: Jakarta, 1997.
- Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, cet. I, Jakarta: Paramadina, Pustak Antara, Adikarya IKADI, dan Ford Foundation, 1999.
- _____, "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia", dalam *Studia Islamica*, Vol. 2, No. 3, 1995.
- _____, "Indonesia's Nurcholish Mdjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual 'Ulama': The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-Modernism Thought", dalam *Studia Islamica*, Vol. 4, No. 1, 1997.
- Bellah, Robert N., *Beyond Belief*, Harper and Row : New York, 1970.
- Bolland, B.J, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia 1955-1970*, terjemahan Saafroedin Bahar dengan judul, Pergumulan Islam di Indonesia 1955-1970, cet. 1, PT. Graffiti Press: Jakarta, 1985.
- Coward, Harold, *Pluralism, Challenge to World Religions*, terjemahan Penerbit Kanisius dengan judul *Pluralisme: Tantangan Bagi Agama-agama*, cet. 8, Kanisius: Yogyakarta, 2000.
- D'Costa, Gavin, *Theology and Pluralism Religious: The Challenge of Other Religion*, cet. 1, Basil Blackwell: New York, N.Y/Oxford, U.K, 1986.

- Djaelani, Abdul Qadir, *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholih Madjid*, Yadia: Bandung, 1994.
- Dimont, Max I, *The Indestructible Jews*, New American Library: New York, 1973.
- Effendy, Djohan dan Ismed Natsir (ed.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, cet. 5, LP3ES: Jakarta, 1995.
- Essack, Farrid, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligion Solidarity Against Opression*, Oneworld Publications: Oxford, England, 1997.
- Fazlurrahman, *Major Themes of the Qur'an*, Bibliotheca Islamica: Chicago, 1980.
- Ghalib, Muhammad, *Ahl Al-Kitab: Makna dan Cakupannya*, cet. 1, Paramadina: Jakarta, 1998.
- Glasse, Cyril, *The Concise Encyclopedia of Islam*, Harper: San Fransisco, 1991.
- Grose, George dan Benjamin B. Hubbard, *The Abraham Connection: A Jew Christian and Muslim in Dialogue*, terjemahan oleh Santi Indra Astuti dengan judul *Tiga Agama Satu Tuhan: sebuah Dialog*, cet. 1, Mizan: Bandung, 1998.
- Hasan, Kamal, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*, diterjemahkan oleh Ahmadi Thaha dengan judul *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*, Lingkaran Studi Islam (LSI): Jakarta, 1987.
- Hick, Jhon, *Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism*, dalam John Hick dan Edmund S. Maltzer (ed.), *Three Faiths – One God*, cet. 1, The Macmillan Press Ltd.: London, 1989.
- _____, "Religious pluralism", dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 11&12, cet. 10, Simon & Schuster Macmillan: New York, 1995.
- Izutsu, Thosihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, McGill University Press: Montreal, 1966
- Kraemer, Hendrik, "Christian Attitudes toward Non-Christian Religion", dalam Carl E. Braaten dan Robert W. Jenson, *A Map of twentieth Century Theology, Reading From Karl barth to Radical Pluralisme*, Fortress Press: Minneapolis, 1995.
- Legenhausen, Muhammad, *Islam and Religious Pluralism*, terjemahan Arif Mulyadi dngan judul *Satu Agama Atau Banyak Agama: Kajian Tentang Liberalisme dan Pluralisme Agama*, cet. I, Lentera: Jakarta, 2002.
- Mas'udi, Masdar F., "Ide Pembaharuan Cak Nur Di Mata Orang Pesantren", dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor I, Volume IV, 1993
- Malik, Dedy Jamaluddin dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi politik*, cet. 1, Zaman Wacana Mulia: Bandung, 1998.
- Nadrah, Siti, *Pandangan Keagamaan Nurcholish Madjid: Prespektif Paham Keagamaan Post-Modernisme*, Tesis di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (belum diterbitkan).

- Painikkar, Raimundo, *The Intra-Religious Dilaogue*, Paulist Press: New York, N.Y./Ramsey, N.J., 1978.
- Phipps, William E., *Muhammad and Jesus: A Comparison of the Prophets and Their Teachings*, diterjemahkan oleh Ilyas Hasan dengan Judul Muhammad dan Isa: Telaah Kritis atas Risalah dan Sosoknya, cet. 1, Mizan: Bandung, 1998.
- Race, Alan, *Christian and Religiuos Pluralism: Patterns in the Christian Theologi of Religion*, SCM Press Ltd.: t.tp, t.t.
- Rahardjo, M. Dawam, “Pengantar”, dalam Edy A. Effendi (ed.), *Dekontruksi Islam Mazhab Ciputat*, cet. 1, ZamanWacana Mulia: Bandung, 1999.
- _____, “Islam dan Modernisasi: Catatan atas Paham Sekulerisasi Nurcholish Madjid”, dalam Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet 5, Mizan: Bandung, 1993.
- Rahman, Budi Munawar, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, cet. 1, Paramadina: Jakarta, 2001.
- Rahner, Karl, “Christianity and the Non-Christian Religion”, dalam Carl E. Braaten dan Robert W. Jenson, *A Map of twentieh Century Theology, Reading From Karl barth to Radical Pluralisme*, Fortress Press: Minneapolis, 1995.
- Rasyid, Daud, *Pembaharuan Islam Dan Orientalisme Dalam Sorotan*, Usamah Press: Jakarta, 1993.
- _____, *Menggugat Pembaharuan Pemikiran Keagamaan*, LSIP: Jakarta, 1995.
- Rasyidi, M., *Skulerisme dalam Persoalan lagi?*, Yayasan Bangkit: Jakarta, 1972.
- Riddle, R. William, “Skripturalisme Media Dakwah: Satu Bentuk Pemikiran Dan Aksi Politik Islam Masa Orde Baru”, dalam Jurnal *Ulumul Qur’an* no. 3, vol. IV, 1993
- Sachedina, Abdul Aziz, *This Translation of The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, terjemahan Satrio Wahono dengan judul Kesetaraan Kaum Beriman: Akar Pluralisme Demokratis Dalam Islam, cet. 1, Serambi Ilmu Semesta: Jakarta, 2002.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, cet. 2, Mizan: Bandung, 1998.
- Shihab, Quraish, *Membumikan al-Qur’an*, cet. 10, Mizan: Bandung, 1995.
- _____, “Ahl Al-Kitab”, dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekontruksi dan Renungan Religijs Islam*, cet. 1, Paramadina: Jakarta, 1996.
- Steenbrink, Karel, “Nurcholish Madjid and Inclusive Islamic Faith in Indonesia”, dalam Ge Speelman dkk. (ed.), *Muslims and Chritians in Europe Breaking New Ground*, Uitgeverij : Kampen, 1993.
- Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, cet. 2, Kompas: Jakarta, 2001.
- Sufiyanto, *Masyarakat Tamaddun: Kritik Hermeneutis Masyarakat Madani Nurcholish Majjid*, cet. 1, LP2IF dan Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2001.
- Syahrastani, al, Abi al-Fath Muhammad ‘Abd al-Karim Ibn Abi Bakar Ahmad, *al-Milal wa al-Nihal*, Dar al- Fikr: Beirut-Lubnan, tt.

Syamsuddin, M. Din, “Mengapa Pembaruan Islam?”, dalam Jurnal *Ulumul Qur’an*, no. 1, vol. IV, tahun. 1993

al-Thabari, Ibn Jarir, *Tafsir al-Thabari*, Musthafa al-Babi al-Halabi, 1954.

Waardenburg, Jacques, *World Religions as Seen in the Light of Islam*, dalam *Islam Past Influence and Present Challenge*, A. Welch dan P. Chachia, Edinburg University Press, 1979.

Zamakhsyari, al, Abi al-Qasim Jar Allah Mahmud bin Umar, *al-Kasyaf ‘an Haqa’iq al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta’wil*, Dar al-Fikr: Beirut-Lubnan, 1977.