



## Pemaknaan Toleransi Perspektif Fakhr Ar-Rāzī

**Dini Mardina**

Kader Ulama Perempuan (PKUP) IIQ Jakarta  
dinimardina12@gmail.com

**Edomi Saputra**

Mahasiswa S3 SPS UIN Syarif Hidayatullah  
edomisaputra@gmail.com

---

### Abstract

Religious tolerance from the past until now is still a central issue. It's easy to say but difficult to do. From year to year there are those who try to disrupt tolerance between religious communities. Uniquely, religious issues are quite sensitive so they are prone to sparking conflict, especially in a pluralistic environment. Religious issues can even easily trigger endless wars. To overcome this problem, there is a need for a tolerant attitude between adherents of one religion and another. Research on religious tolerance has been carried out by many previous researchers. But no one has discussed specifically Fakhr ar-Razi's interpretation of verses in the Koran that relate to tolerance. Such as Qs al-Baqarah [2]: 62, 139-141, 256, al-Maidah [5]: 5, and al-Kafirun [109]: 1-6. The common thread between previous research and that of the author is that they emphasize the importance of inter-religious tolerance to be realized. The main source in this research is at-Tafsīr al-Kabīr by Fakhr ar-Rāzī. Meanwhile, the research method that the author uses is a qualitative method. Language analysis approach. The theory used in this research is the semiological theory formulated by Roland Barthes. As a result, in general Fakhr ar-Razi interpreted the verses of the Koran tolerantly. From this research it can be concluded that Fakhr ar-Razi interpreted Qs al-Baqarah [2]: 62, 139-141, 256, al-Maidah [5]: 5 tolerantly. But when interpreting al-Kafirun [109]: 1-6 Fakhr ar-Razi seems less tolerant.

**Keyword:** Religion; Interpretation; Tolerance

---

### Abstrak

Toleransi beragama dari dulu hingga sekarang masih menjadi isu sentral. Ia mudah untuk dikatakan tapi sulit untuk dijalankan. Dari tahun ke tahun ada saja yang mencoba mengganggu toleransi antarumat beragama. Uniknya, masalah agama cukup sensitif sehingga rawan memantik pertikaian, apalagi di lingkungan yang plural. Isu agama bahkan dapat dengan mudah menyulut peperangan yang tak berkesudahan. Untuk mengatasi persoalan tersebut dibutuhkan adanya sikap toleran antarpenganut agama yang satu dengan yang lain. Penelitian tentang toleransi beragama telah banyak dilakukan para peneliti terdahulu. Tapi belum ada yang membahas secara spesifik tentang penafsiran Fakhr ar-Razi terhadap ayat-

ayat al-Quran yang bersinggungan dengan toleransi. Seperti Qs al-Baqarah [2]: 62, 139-141, 256, al-Maidah [5]: 5, dan al-Kafirun [109]: 1-6. Benang merah antara penelitian terdahulu dengan yang penulis lakukan sama-sama menekankan pentingnya toleransi antarumat beragama untuk diwujudkan. Sumber utama dalam penelitian ini adalah *at-Tafsir al-Kabir* karya Fakhr ar-Rāzī. Sedangkan metode penelitian yang penulis gunakan adalah metode kualitatif. Pendekatan analisis bahasa. Teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori semiologi yang dirumuskan oleh Roland Barthes. Hasilnya, secara umum Fakhr ar-Razi menafsirkan ayat-ayat al-Quran secara toleran. Dari penelitian tersebut dapat disimpulkan bahwa Fakhr ar-Razi menafsirkan Qs al-Baqarah [2]: 62, 139-141, 256, al-Maidah [5]: 5 secara toleran. Tapi ketika menafsirkan al-Kafirun [109]: 1-6 Fakhr ar-Razi terkesan kurang toleran.

**Kata Kunci :** Beragama; Tafsir; Toleransi

## PENDAHULUAN

Persoalan toleransi di Indonesia –terutama toleransi antaragama –selalu menjadi perhatian banyak kalangan. Sebab Indonesia dihuni oleh komunitas yang beragam baik dari segi suku, bangsa, bahasa dan juga agama. Oleh karena itu penelitian tentang masalah toleransi penting untuk dilakukan terutama yang berhubungan dengan agama. Ada banyak penelitian yang sudah dilakukan seputar toleransi antarumat beragama. Beberapa di antaranya;

Marta García-Alonso (2019) mengatakan bahwa toleransi beragama merupakan suatu langkah pragmatis, di mana seseorang dihadapkan pada kenyataan yang tidak menyenangkan, bukan suatu kebajikan positif yang menganut keberagaman (doktrin toleransi). Fitriani (2020) menggarisbawahi bahwa setiap penganut agama misi meyakini bahwa aktivitas menyebarkan agama untuk mendapatkan pengikut sebanyak-banyaknya adalah kewajiban dalam rangka menunaikan titah Tuhan. Tapi, permasalahan akan muncul jika kegiatan misionaris itu dilakukan terhadap orang yang sudah beragama, dimana pihak yang menyebarkan misi tersebut merasa benar karena telah menjalankan perintah Tuhan. Sementara dari pihak yang menjadi sasaran misi juga merasa benar karena telah berusaha untuk mempertahankan keimanannya dari “serangan” luar.

Christian dan Giovanni (2020) toleransi secara sederhana dapat dipahami sebagai sikap tidak melakukan intervensi terhadap pemahaman yang berbeda dan penerimaan terhadap perbedaan-perbedaan tertentu yang tidak menyenangkan. Sementara Hoffman (2020) menegaskan bahwa ketika konflik dibingkai dengan nilai-nilai agama yang bersaing, kekerasan antarkelompok menjadi tak terelakkan, bahkan dapat berlangsung selama beberapa dekade hingga berabad-abad.

Utomo & Wasino (2020) mengemukakan bahwa Indonesia, dengan keanekaragaman budaya, suku, dan agama, telah lama menjadi model bagi dunia karena bisa hidup berdampingan secara damai. Namun, seperti banyak negara lain, Indonesia juga menghadapi tantangan dalam menjaga dan memperkuat toleransi di tengah perubahan sosial dan politik yang cepat. Menurut mereka, toleransi di Indonesia mempunyai akar sejarah yang dalam, terutama pada gerakan nasionalisme yang melatarbelakangi kemerdekaan negara. Namun intoleransi hadir sebagai gagasan sejarah, yang timbul dari egoisme kelompok tertentu dalam bentuk sentimen dan kekerasan.

Dalam pengamatan Nazir dan Rijaz (2021), Perguruan Tinggi Islam di Indonesia berupaya untuk mempromosikan pendekatan Islam yang lebih moderat dengan menekankan pentingnya menjaga jalan tengah dalam praktik keagamaan. Pajarianto dkk, (2022) mengatakan bahwa nilai-nilai agama yang moderat sangat vital dalam memperkuat toleransi beragama di Indonesia. Azka (2021) mengatakan bahwa toleransi diperlukan guna menepis kesalahpahaman. Dalam hal ini Azka mengingatkan bahwa salah paham atau kurangnya saling pengertian antarumat beragama dapat memantik pertikaian yang berkepanjangan.

Dari serangkaian penelitian di atas dapat ditarik benang merah bahwa toleransi terutama antarumat beragama perlu mendapat perhatian yang serius. Lewat artikel ini penulis mencoba mengulas penafsiran ar-Rāzī terhadap ayat-ayat al-Quran yang bersinggungan dengan persoalan toleransi seperti Qs al-Baqarah [2]: 62, 139-141 dan 256; al-Maidah [5]: 5, dan al-Kafirun [109]: 1-6 dalam karyanya *at-Tafsir al-Kabir*. Sebagaimana diketahui pemaknaan toleransi terhadap ayat-ayat al-Qur’an menurut seperti kitab suci-kitab suci agama lainnya memuat materi-materi yang dapat digiring untuk membenarkan pandangan yang toleran ataupun intoleran. Hal ini menjadikan Al-Qur’an sebagai pembenaran terhadap sikap apapun yang dianut oleh kaum Muslim dalam berinteraksi dengan umat agama lain. Kelompok yang intoleran selain berpegang kepada ayat-ayat yang bersesuaian dengan pendapatnya, mereka juga menafsirkan ayat-ayat yang bernuansa

toleran menjadi intoleran. Begitu pula sebaliknya, kelompok yang toleran selain bersikukuh mempertahankan segenap ayat yang memperkuat keyakinannya, mereka juga menafsirkan ayat-ayat yang terkesan bermuatan intoleran menjadi toleran.

## METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan memakai analisis kebahasaan dengan teori semiologi yang dicetuskan Roland Barthes. Tujuan membedah penafsiran ar-Razi terhadap ayat-ayat toleransi beragama. Penelitian tersebut merupakan pendekatan interdisipliner yang melibatkan beberapa disiplin ilmu seperti tafsir, filsafat, dan sosiologi.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Kebebasan Beragama (QS. Al-Baqarah [2]: 256)

Secara bahasa, kebebasan beragama berasal dari dua kata yaitu kebebasan dan beragama. Dalam *Oxford Dictionary of English*, kebebasan diartikan sebagai kesanggupan atau hak untuk bertindak, berpikir, ataupun melaksanakan apa yang diinginkan (Oxford Advance Learner's Dictionary, 2005). Sementara kata beragama dapat diartikan sebagai menganut suatu kepercayaan tertentu. Jadi, secara sederhana kebebasan beragama dapat dipahami sebagai suatu sikap merdeka untuk menganut agama atau keyakinan tertentu.

Pada dasarnya Islam memberi kebebasan untuk memilih. Tapi, setiap pilihan tentu mempunyai konsekuensi tersendiri. Jika pilihan seseorang itu baik maka ia akan mendapatkan kebaikannya. Namun, bila pilihannya ternyata buruk tentu ia sendiri yang akan menanggung akibat negatifnya (M. Quraish Shihab, 1998). Dari sekian banyak jaminan hak-hak dasar manusia yang termaktup dalam dokumen HAM, yang terpenting di antaranya adalah kebebasan beragama (Antonio Cassese, 2005). Kebebasan beragama ini mesti diiringi dengan adanya toleransi antarumat beragama. Dan nilai toleransi ini mesti ditanamkan semenjak dini. Dalam hal ini Jalaluddin Rakhmat menyatakan jika anak dibesarkan dengan toleransi maka ia belajar menahan diri (Jalaluddin Rakhmat, 2021).

Al-Qur'an sendiri sudah berbicara soal kebebasan beragama terutama pada periode Madinah. Hal ini dapat dimengerti, mengingat pada waktu itu umat Islam sudah mulai berinteraksi dengan kalangan *Ahl al-Kitab*. Salah satu diktum yang menyinggung soal kebebasan beragama adalah QS. Al-Baqarah [2]: 256.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ  
“Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat. Barangsiapa ingkar kepada Tagut dan beriman kepada Allah maka sungguh, dia telah berpegang (teguh) pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar Maha Mengetahui.”

Dalam pandangan ar-Razī, QS. Al-Baqarah [2]: 256 ini merupakan sebuah perjanjian untuk tidak melakukan pemaksaan terhadap siapapun agar menganut agama tertentu termasuk Islam. Ar-Razī mencatat beberapa *ta'wil* ayat ini, di antaranya; *Pertama*, Abī Muslim dan al-Qafāl mengatakan perintah untuk beriman memberi ruang untuk memilih (*ikhtiyār*). Sebab, Allah telah menerangkan dalil-dalil tauhid berupa pernyataan baik yang jelas ataupun yang samar. Pemaksaan iman terhadap orang kafir tidak boleh dilakukan karena dunia merupakan lembaga cobaan. Jika paksaan dilakukan, maka cobaan dan ujian –sebagaimana digambarkan pada QS. Al-Kahfi [18]: 29 dan QS. Asy-Syu'arā' [26]: 3-4 –akan batal dengan sendirinya (ar-Rāzī, 2015).

*Takwil* QS. Al-Baqarah [2]: 256 dari al-Qafāl merupakan sintagma (struktur dari *parole*). Penjelasan al-Qafāl tersebut mengandung makna konotasi yang terdiri dari penanda (perintah), petanda (beriman atas paksaan), dan penandaan (kesempatan untuk memilih). Dari sini lahirlah tanda yakni tidak ada paksaan dalam persoalan iman karena yang demikian menegasikan dunia sebagai lembaga cobaan dan ujian.

*Kedua*, pada mulanya kaum Muslim memaksa orang-orang kafir agar beriman (masuk Islam). Jika mereka enggan maka akan dibunuh. Kemudian turunlah QS. Al-Baqarah [2]: 256. Lewat ayat ini semua orang kafir yang telah menunaikan pajak dijamin keselamatannya termasuk dalam urusan agamanya. Namun fuqaha' mengkhhususkan jaminan keselamatan itu hanya bagi *Ahl al-Kitāb* (ar-Rāzī, 2015). Pernyataan ini mengandung beberapa tanda tentang larangan pemaksaan untuk menganut agama Islam. Pertama, orang kafir yang memilih beriman (penanda) tidak akan dibunuh (petanda). Kedua, orang kafir yang memilih bertahan dalam kekafiran (penanda) terancam dibunuh (petanda). Hal ini memuat mitos bahwa suasana politik turut mempengaruhi sikap atau kebijakan yang diambil pemerintah dalam hal toleransi umat beragama. Oleh karena situasi politik pada waktu ayat itu diturunkan sedang dalam situasi perang antara kaum mukmin dan kafir quraysi, maka diberlakukanlah kewajiban pajak bagi kalangan *Ahl al-Kitāb* sebagai kompensasi terhadap perlindungan yang diberikan oleh pemerintah Islam terhadap mereka.

*Ketiga*, janganlah kamu mengatakan bagi siapa yang telah meyakini suatu agama setelah peperangan maka dia akan dipaksa untuk memasuki agama lain –termasuk kedalam agama Islam. Karena kerelaan setelah peperangan untuk menganut Islam bukanlah pemaksaan, sehingga tidak dapat dinisbahkan kepada pemaksaan sebagaimana QS. An-Nisa' [4]: 94 (ar-Rāzī, 2015). *Takwil* yang ketiga ini mengandung makna mitos karena berhubungan dengan ideologi (ide) kondisi setelah peperangan. Ideologinya bahwa seseorang yang meyakini suatu agama lalu masuk Islam setelah berperang tidak dinamakan dengan pemaksaan, tapi dinamakan dengan kerelaan. Sebab, tidak ada situasi yang menyebabkan ia terpaksa untuk mengkonversi agamanya ke dalam Islam.

Dalam pandangan Ahmad Syafi'i Ma'arif, Tuhan tidak memaksa hamba-Nya agar menganut atau tidak menganut agama tertentu. Karena itu siapapun tidak diperkenankan untuk memaksakan agamanya kepada pihak lain dengan mengatasnamakan Tuhan (Ahmad Syafi'i Ma'arif, 2010). Menurut M. Quraish Shihab prinsip لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ berkaitan dengan kebebasan memilih agama. Tetapi kalau seseorang telah menentukan pilihan kepada Islam, maka kebebasan beragama telah dicabut darinya. Ia dituntut patuh dan taat menjalankan ajaran Islam secara *kaffab* (M. Quraish Shihab, 1992). Artinya manusia bebas untuk menentukan atau memilih agama yang akan dianutnya bukan bebas memilih antara mau melaksanakan atau tidak sebagian ajaran agama yang sudah menjadi pilihannya (Kartika, 2018).

Lafaz قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ yakni dalil-dalil dan pernyataan-pernyataan yang jelas, dan tidak tetap setelahnya kecuali metode kekerasan dan mendatangkan keterpaksaan sehingga tidak boleh menafikan pembebanan (taklif) (ar-Rāzī, 2015). Lafaz قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ini mengindikasikan tiga hal; pertama, setiap sesuatu yang jelas dan terang baik secara penjelasan maupun definisi dinamakan pernyataan. Pernyataan merupakan kumpulan keterangan yang diinginkan beserta yang tidak diinginkan. Kata الرشد secara etimologi maknanya mendapat kebaikan. Dalam hal ini, ada dua macam qiraat; الرِّشَادُ dan الرُّشْدُ. Keduanya merupakan bentuk *masdar*. Sementara makna الغي adalah lawan dari kebaikan (ar-Rāzī, 2015).

Hal ini menunjukkan bahwa makna kata الرشد adalah semua yang jelas dan terang merupakan semiologi tingkat pertama (makna denotasi) karena sesuai dengan arti literal kata. Selain itu, ujaran (*parole*) yang diungkapkan ar-Rāzī berupa bagian-bagian penjelasan yang merupakan potongan-potongan pernyataan atau keterangan yang diinginkan dan yang tidak diinginkan merupakan sebuah sintagma.

Kemudian keterangan yang diinginkan ataupun yang tak diinginkan merupakan dua hal yang berbeda sehingga dapat dikategorikan kepada oposisi bilateral.

*Kedua*, lafaz قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ bermakna membedakan antara kebenaran dan kebatilan, iman dan kafir, petunjuk dan kesesatan. Lafaz قَدْ تَبَيَّنَ berarti pemberian batas dan pembedaan. Maksudnya menghasilkan keterangan antara kebenaran dan kesesatan dengan sebab kekuatan dalil-dalil dan memperkuat petunjuk (ar-Rāzī, 2015).

Fakhr ar-Rāzī mengatakan kata طَاغُوت dapat dimaknai dengan setan, tukang sihir, tukang tenung, berhala, semua kelakuan menyimpang dari manusia dan jin sebagaimana QS. Ibrahim [14]: 36 (ar-Rāzī, 2015). Kelima makna kata طَاغُوت ini merupakan *parole* (wacana) beserta sintagma (struktur dari *parole*) yang merupakan satu kesatuan atau saling mendukung satu sama lain. Ar-Rāzī memaknai lafaz وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ sebagai isyarat yang mesti dilakukan orang-orang kafir agar bertaubat dari kekafirannya. Setelah itu ia mesti beriman. Karena dengan beriman ia telah mempunyai pegangan yang kuat. Siapa yang ingin berpegang pada sesuatu pasti terikat dengan talinya. Lafaz لَا انْفِصَامَ لَهَا artinya memutus sesuatu tanpa permulaan (ar-Rāzī, 2015).

Ada dua makna denotasi dari lafaz فَكَّدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى dan kalimat لَا انْفِصَامَ لَهَا. *Pertama*, makna فَكَّدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى “berpegang pada sesuatu pasti terikat dengan talinya” terdiri dari penanda (tali) dan petanda (terikat). *Kedua*, penanda denotatif dari lafaz لَا انْفِصَامَ لَهَا yakni “tali” dan petanda (putus) sehingga menghasilkan tanda memutus sesuatu tanpa diiringi dengan ikatan (tanpa permulaan).

Dari pemahaman di atas dapat diketahui QS. Al-Baqarah [2]: 256 ditafsirkan ar-Rāzī dalam nuansa toleransi. Ia mengakui adanya kebebasan menjalankan ajaran agama terutama bagi kalangan *Ahl al-Kitāb*. Artinya ar-Rāzī menguatkan fakta objektif QS. Al-Baqarah [2]: 256. Namun ia juga melakukan internalisasi dengan memperingatkan adanya konsekuensi dari pilihan bebas –dalam soal keimanan –yang akan diambil oleh siapapun. Menurut Miftahul Jannah, QS. Al-Baqarah [2]: 256 adalah suatu tantangan bagi manusia. Sebab kebenaran Islam telah disampaikan. Namun, mereka tidak dipaksa untuk meyakini Islam sebagai agama (Jannah, 2021).

### Kebebasan Beragama (QS. Al-Kafirun [109]: 1-6)

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (١) لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (٢) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٣) وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ (٤) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٥)  
لَكُمْ دِينُكُمْ وَلي دِينِ (٦)

“Katakanlah (Muhammad), “Wahai orang-orang kafir! Aku tidak akan menyembah apa yang kalian sembah, dan kalian bukan penyembah apa yang aku sembah, dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kalian sembah, dan kalian tidak pernah (pula) menjadi penyembah apa yang aku sembah. Untuk kalian agama kalian, dan untukku agamaku”

Dalam tinjauan ar-Rāzī terhadap QS. Al-Kafirun [109]: 1-6, lafaz لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ia tafsirkan dengan seakan-akan Nabi saw mengatakan kepada pemuka Kafir Quraisy “Aku (Nabi saw) tidak akan menyembah Tuhan kalian untuk masa yang akan datang.” Begitu juga lafaz وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ dimaknai ar-Rāzī dengan seakan-akan Nabi saw berkata “Kalian (pemuka Kafir Quraisy) tidak akan menyembah Tuhanku di masa



yang akan datang.” Sebab, pemuka Kafir Quraisy pada waktu perundingan dengan Nabi saw telah dua kali menawarkan agar mereka dan kaum Mukmin bersama-sama menyembah tuhanNya dan Tuhan umat Islam selama sebulan atau setahun secara bergantian (ar-Rāzī, 2015).

Sewaktu menafsirkan lafaz **لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِى دِين** ar-Rāzī mengutip pendapat Ibn ‘Abbas yang menafsirkannya dengan memunculkan *idiotele* “Bagi kalian kekafiran kalian kepada Allah dan bagiku tauhid dan ikhlas kepada-Nya.” Ibn ‘Abbas mengatakan Allah telah memberi ancaman kepada kaum kafir dengan diturunkannya QS. Al-Kafirun [109]: 1-6 sebagaimana QS. Fuṣṣilat [41]: 40 (...اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ...). Nabi saw sendiri diutus untuk berdakwah kepada orang-orang kafir. Dalam hal ini, Nabi saw bersabda, “Janganlah ikuti aku jika aku mendakwahkan kesyirikan kepada kalian” (ar-Rāzī, 2015). Pemahaman yang demikian bernuansa intoleran. Sebab ar-Rāzī melakukan kategorisasi manusia kedalam dua bentuk yakni kafir dan bertauhid. Kesan intoleran semakin terasa karena ar-Rāzī melukiskan dialog dilakukan secara langsung atau berhadap-hadapan. Artinya kenyataan objektif QS. Al-Kafirun [109]: 6 yang memuat pesan toleransi, di tangan ar-Rāzī berubah arah menjadi intoleran.

Ungkapan “Bagi kalian kekafiran kalian” merupakan *parole* dengan makna mitos. Pernyataan itu memuat penanda kata ganti (*shifter*) plural (bagi kalian). Petanda (kekafiran), tanda (kekafiran orang Quraisy). Artinya, ar-Rāzī telah memvonis kalangan di luar Islam sebagai kafir. Hal yang seperti ini jika dilakukan dalam dialog antarumat bergama tentu merupakan sesuatu yang berbahaya. Pemahaman yang demikian diperkuat pula oleh Jamaluddin (Jamaludin, 2021).

Namun, ketika berbicara tentang balasan di akhirat, ar-Rāzī justru menyatakan bahwa QS. Al-Kafirun [109]: 6 tersebut merupakan pembatasan. Jadi, maknanya “Bagi kalian agama kalian tidak selain kalian, dan bagiku agamaku tidak selainku.” Jadi, semua balasan merupakan ganjaran terhadap semua yang telah dilakukan dan diusahakan, sebagaimana QS. An-Najm [53]: 38 (ar-Rāzī, 2015). Pernyataan ini mengindikasikan bahwa ar-Rāzī memberi ruang kepada umat beragama lain untuk mendapatkan ganjaran – baik balasan atas kebaikan ataupun keburukan – terhadap semua yang telah mereka perbuat selama hidup di dunia. Jika mereka melakukan kebaikan maka ganjarannya pahala. Tapi kalau mereka berbuat kejahatan tentu balasannya siksa. Seandainya ar-Rāzī menggunakan penafsiran yang demikian sewaktu berdialog dengan kelompok di luar Islam –bukan dalam konteks balasan di akhirat saja–maka toleransi antar umat beragama bisa dijaga. Terlebih lagi jika dikaitkan dengan QS. An-Najm [53]: 38-39 karena pemahaman yang demikian tidak memunculkan “fatwa” yang membahayakan kerukunan. Masing-masing umat dipersilakan menjalankan ajaran agamanya, persoalan pahala atau dosa, salah atau benar tidak ditentukan oleh manusia melainkan oleh Allah *‘azza wa jalla*. Karena itulah toleransi antarumat beragama perlu ditumbuhkembangkan guna menghindari pertikaian yang tidak diperlukan. Dalam catatan Herbert Marcus, yang paling berkepentingan terhadap terwujud atau dipertahankannya toleransi adalah pemerintah, baik yang demokratis ataupun otoriter demi *status quo* (Marcus, 2020).

### **Klaim Kebenaran (QS. Al-Baqarah [2]: 139-141)**

قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ (١٣٩) أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أُمَّةَ اللَّهِ وَأَطِيعُوا أَمْرَ اللَّهِ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (١٤٠) تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ حَلَّتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٤١)

“Katakanlah (Muhammad), “Apakah kalian hendak berdebat dengan kami tentang Allah, padahal Dia adalah Tuhan kami dan Tuhan kamu. Bagi kami amalan kami, bagi kalian amalan kalian, dan hanya kepada-Nya

*kami mengikhlaskan hati. Ataukah kalian (orang-orang Yahudi dan Nasrani) berkata bahwa Ibrahim, Ismail, Ishaq, Yaqub, dan anak cucunya adalah penganut Yahudi atau Nasrani? Katakanlah, "Kaliankah yang lebih tahu atau Allah? Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang menyembunyikan kesaksian dari Allah yang ada padanya? Allah tidak lengah terhadap apa yang kalian kerjakan. Itulah umat yang telah lalu. Baginya apa yang telah mereka usabakan dan bagi kalian apa yang telah kalian usabakan. Dan kalian tidak akan diminta (pertanggungjawaban) tentang apa yang dahulu mereka kerjakan."*

Ar-Razī dalam menganalisis QS. Al-Baqarah [2]:139-140 mengatakan bahwa lafaz **أَمْ تَقُولُونَ** yang dibaca dengan *ta' mukhāṭabah* yang berposisi sebagai **أَمْ مُتَّصِلَةٌ** menunjukkan bahwa ada perdebatan antara umat Islam dengan *Ahl Kitāb*. Waktu itu, umat Islam mengajukan pertanyaan kepada *Ahl Kitāb* tentang dua persoalan; pertama, "Ataukah dengan taubid kami akan dinamakan orang-orang yang mentaubidkan Tuhan (*muwahhidun*)."  
Kedua, "Ataukah dengan mengikuti agama para nabi maka kami disebut orang yang patuh?" (ar-Rāzī, 2015).

Kedua persoalan tersebut termasuk mitos berupa taraf ekspresi. Mitos tersebut berisi penegasan terhadap *Ahl al-Kitāb* bahwa umat Islam mentauhidkan Tuhan. Mereka mengikuti para nabi. Mereka orang yang patuh. Penegasannya di sini disusun dalam bentuk pertanyaan yang tidak memerlukan jawaban atau pertanyaan yang menghendaki jawaban, "ya" atau "benar". Namun, jika dibaca **أَمْ يَقُولُونَ** sebagai **أَمْ مُنْقَطِعَةٌ** berarti "Ataukah mereka mengatakan bahwa para nabi diutus sebelum Taurat dan Zabur diturunkan adalah Yahudi atau Nasrani?" (ar-Rāzī, 2015). Pernyataan tersebut merupakan sistem mitos dalam bentuk ekspresi. Mitos tersebut memuat penegasan terhadap *Ahl al-Kitāb* bahwa para nabi yang diutus sebelum Taurat dan Zabur bukanlah Yahudi dan Nasrani. Penegasan di sini disusun dalam bentuk pertanyaan yang tidak memerlukan jawaban.

Ar-Rāzī memaparkan tanda bantahan Allah terhadap perkataan *Ahl al-Kitāb*. Pertama, Nabi Muhammad saw (penanda) telah menetapkan ke-*nubuwah*-annya (petanda) melalui mukjizatnya (penandaan). Ia mewartakan bahwa *Ahl al-Kitāb* telah berdusta dan bersikukuh mempertahankan kedustaan mereka. Kedua, kesaksian Taurat dan Injil (penanda) bahwa nabi mereka membawa ajaran tauhid al-Hanifiyyah (petanda), proses membawa ajaran tauhid al-Hanifiyyah (penandaan). Ketiga, Taurat dan Injil (penanda) turun setelah para nabi diutus (penandaan + petanda). Keempat, *Ahl al-Kitāb* (penanda) mendakwakan sesuatu tanpa ada keterangan yang jelas sehingga Allah mencela perbuatan mereka (penandaan + petanda) (ar-Rāzī, 2015).

Semua bantahan tersebut merupakan struktur dari *parole* (sintagma). Ia menjelaskan poin-poin penting bantahan Allah terhadap perkataan *Ahl al-Kitāb*. Penjelasan tersebut ditujukan untuk membungkam semua perkataan *Ahl al-Kitāb* yang memiliki argumen yang tidak logis. Sehingga pemaknaan dari pemaparan tersebut bersifat denotasi (jelas) dan mudah dipahami.

Allah menegaskan bahwasanya Ia lebih mengetahui dari kalangan *Ahl al-Kitāb* dan *khobar*-Nya lebih benar. Sesungguhnya telah diwartakan dalam wahyu yang diturunkan kepada Nabi Musa as dan Nabi 'Isa as dan Al-Qur'an bahwasanya kaum Muslimah yang lebih berserah diri dibandingkan kalangan Yahudi atau Nasrani (*Ahl al-Kitāb*). Namun mengapa *Ahl al-Kitāb* tidak mengatakan pernyataan yang benar, padahal mereka mengetahui? Mengapa pula mereka menyembunyikannya? Jawabannya, karena mereka meragukannya. Mereka memiliki sifat *wahm* pada perkataan yang jelas (ar-Rāzī, 2015).

Ar-Rāzī menilai *Ahl al-Kitāb* telah berbuat zalim. Ia mengajukan dua alasan; pertama, menyembunyikan kesaksian. Kedua, menutupi keterangan yang jelas dari Tuhan. Jika benar Nabi Nuh as, Nabi Hud as, dan Nabi 'Isa as adalah Nasrani, mustahil Allah menutupi kesaksian itu. Sebab, Allah



Mahasuci lagi Maha Adil. Sementara menyembunyikan kesaksian itu tidak bernilai di “mata” Tuhan. Ia mengetahui segala yang tersurat dan tersirat (ar-Rāzī, 2015).

Ar-Rāzī mencatat bahwa ketika kalangan Yahudi berdebat tentang para nabi, ada beberapa faktor yang perlu diperhatikan; *Pertama*, mereka harus diperingatkan agar beramal dengan kemampuan sendiri dan jangan hanya mengandalkan leluhur saja. *Kedua*, Allah menerangkan bahwa *Ahl al-Kitāb* selalu mengingkari bila kalian melebihi mereka. *Ketiga*, Allah menerangkan metode yang baik dalam berdakwah. Para nabi tidak menyempurnakan sikap mereka, tapi mereka sendirilah yang akan mempertanggungjawabkan amal masing-masing. Tidak ada uzur untuk meninggalkan kebenaran misal dengan keraguan atas keyakinan dahulu yang dipegang, benar atau salah, bermanfaat atau mengandung mudarat, mereka ragu jika harus mengikuti agama begitu saja. Dalam berdakwah, Nabi saw tidak melakukan pengulangan yang sia-sia karena ia mentauladani para nabi terdahulu dalam menegakkan agama Allah. “Hai Muhammad! Lihatlah dakwahmu lebih bermanfaat bagimu. Jika mereka mengulangi kesalahan yang sama, kamu tidak akan mempertanggungjawabkannya (ar-Rāzī, 2015).

Penafsiran ar-Rāzī tersebut bermuatan toleransi. Sebab, ia hanya menggambarkan diskusi antara umat Islam dan *Ahl al-Kitāb*. Walaupun diskusi tersebut berlangsung cukup tegang dengan adanya kritikan pedas terhadap *Ahl al-Kitāb*, tapi di beberapa segi ar-Rāzī masih menaruh respek terhadap mereka seperti mengakui adanya kebenaran dalam kitab suci agama mereka. Selain itu ar-Rāzī juga meminta agar *Ahl al-Kitāb*, diperingatkan untuk beramal dengan kemampuan sendiri dan tidak mengandalkan leluhur. Tapi ar-Rāzī tidak meminta agar mereka masuk Islam apalagi dengan paksaan.

Dalam pandangan Sachedina bahwa masing-masing agama melakukan klaim kebenaran (*truth claim*) secara sepihak. Sejauh ini belum ditemukan formula yang tepat untuk mengkompromikan klaim eksklusif masing-masing penganut agama atas kebenaran. Klaim ini secara inheren menjadi pondasi bagi komunitas iman untuk keselamatan eksklusif mereka. Jadi, dalam komunitas agama hampir tidak ada diskusi tentang pluralisme agama sebagai metode penting untuk hidup berdampingan dengan agama lain. Sebab gagasan semacam itu merupakan kompromi terhadap monopoli mereka atas kebenaran agama (Sachedina, 2020).

### Persoalan Makanan dan Pernikahan (QS. Al-Maidah [5]:5)

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مَتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

“Pada hari ini, dihalalkan bagi kalian segala yang baik-baik, makanan (sembelihan) *Ahl al-Kitāb* itu halal bagi kalian, dan makanannya halal bagi mereka. Dan (dihalalkan bagi kalian menikahi) perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab sebelum kalian, apabila kalian membayar maskawin mereka untuk menikahnya, tidak dengan maksud berzina dan bukan untuk menjadikan perempuan piaraan. Barangsiapa kafir setelah beriman, maka sungguh sia-sia amal mereka dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi.

Salah satu yang menjadi perhatian utama makhluk hidup adalah soal makanan. Islam juga menaruh perhatian pada persoalan tersebut. Para ulama mengatakan makanan yang baik untuk dimakan adalah makanan yang *halalan thayyiban*. Kata *thayyib* adalah kata dalam bahasa Arab yang terambil dari kata *thaba* yang berarti baik, enak, menyenangkan, lezat, menyenangkan, nikmat. Kata tersebut bisa juga diartikan dengan suci atau bersih (Yunus, 1990). Para mufasir menjelaskan kata *thayyib* merujuk kepada makanan yang tidak kotor dari segi zatnya baik karena bercampur dengan najis atau pun karena sudah lewat masa

berlakunya (kadaluarsa). Selain itu ada juga yang memahaminya sebagai makanan yang mengundang selera, ia tidak berbahaya untuk dikonsumsi baik untuk akal ataupun fisik (Shihab, 2000). Dalam catatan Nurdin, kata *thayyib* adalah kebaikan, kemuliaan, kebajikan, keberkahan dan juga nikmat (Nurdin, 2007). Menurut Hamka, makanan yang baik ialah makanan yang tidak ditolak oleh perasaan halus manusia (Hamka, 2015). Al-Quran juga menaruh perhatian pada persoalan makanan termasuk dalam kaitannya dengan toleransi seperti yang tergambar dalam QS. Al-Maidah [5]: 5.

Dalam pandangan ar-Razī, QS. Al-Maidah [5]: 5, menjelaskan bahwa diharamkan bagi kalian kaum Mukmin makanan termasuk hasil sembelihan *Ahl al-Kitāb*. Lebih lanjut ar-Rāzī menyebutkan beberapa bentuk makanan halal; *Pertama*, kehalalan makanan karena disembelih. *Kedua*, kehalalan sembelihan sebelum dan setelah adanya *Ahl al-Kitāb*. Bahkan diperbolehkan mengkonsumsi makanan hasil sembelihan kalangan Majusi sebagaimana *Ahl al-Kitāb*. Hal ini dilatarbelakangi karena kalangan Majusi pernah tidak diambil pajak darinya. *Ketiga*, makanan hasil sembelihan dikatakan halal apabila sesuai dengan tata cara penyembelihan sebagaimana QS. Al-Maidah [5]: 4 (ar-Rāzī, 2015).

Penjelasan di atas merupakan *sintagma* dari ar-Razi tentang kriteria makanan halal sekaligus berisi makna mitos karena mengaitkan dengan masa berlakunya status kehalalan makanan *Ahl al-Kitāb*. Ada perbedaan status hukum yang diberlakukan terhadap makanan hasil sembelihan *Ahl al-Kitāb*. Sebelum turunnya QS. Al-Maidah [5]:5 makanan hasil sembelihan *Ahl al-Kitāb* diragukan kehalalannya. Pasca turunnya QS. Al-Maidah [5]:5 status kehalalan makanan hasil sembelihan kalangan *Ahl al-Kitāb* menjadi jelas dan tegas. Namun, bukan berarti semua makanan *Ahl al-Kitāb* itu halal untuk dikonsumsi oleh kaum Muslim. Makanan halal yang dimaksudkan pada QS. Al-Maidah [5]: 5 adalah yang halal dari segi zatnya (tidak membahayakan) dan diperoleh dengan cara yang halal pula. Artinya bukan makanan hasil pencurian (Nina Nurrohmah, 2023).

Di tengah-tengah ketidakpedulian sebagian orang terhadap kehalalan dalam mencari rezeki, Allah menegaskan yang terpenting adalah proses mendapatkan rezeki itu bukan hasilnya. Yang baik akan menghasilkan hasil yang baik pula, demikian pula sebaliknya (Jaelani, 1999). Kehalalan makanan hasil sembelihan *Ahl al-Kitāb* ini beririsan dengan kehalalan melangsungkan pernikahan dengan perempuan *Ahl al-Kitāb*. Hal ini terlihat dari makna lafaz **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ**. Lewat lafaz ini, ar-Rāzī mencatat lima persoalan inti; *pertama*, mayoritas ulama fiqih menghalalkan pernikahan dengan *Ahl Zimmah* dari *Ahl al-Kitāb*. Namun Ibn ‘Umar melarang pernikahan yang demikian dengan berpatokan pada QS. Al-Baqarah [2]: 221 **(وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ)** yang melarang menikah dengan kalangan musyrik. Ibn ‘Umar khawatir sola status *Ahl Zimmah* dari *Ahl al-Kitāb*, apakah mereka dikategorikan sebagai kalangan musyrik atau tidak. Ibn ‘Umar menduga kuat kalau *Ahl Zimmah* dari *Ahl al-Kitāb* termasuk kategori musyrik. Sebab mengatakan ‘Isa as sebagai Tuhan adalah kemusyrikan yang sangat besar. Menurut ar-Rāzī, kehadiran QS. Al-Maidah [5]: 5 menjawab kekhawatiran Ibn ‘Umar sekaligus memberi kepastian hukum akan kehalalan menikahi perempuan *Ahl Zimmah* dari *Ahl al-Kitāb* (ar-Rāzī, 2015).

Dalam riwayat ‘Aṭā’ dikatakan bahwa Allah swt memberikan keringanan (*rukhsah*) bagi kaum Mukmin untuk menikahi perempuan *Ahl al-Kitāb*. Sebab pada waktu itu jumlah perempuan Muslim masih sangat sedikit sekali. Sementara sekarang ini jumlah perempuan Muslim cukup banyak. Artinya keringanan tersebut menjadi gugur dengan sendirinya. Dengan kata lain, pernikahan dengan perempuan *Ahl al-Kitāb* diperbolehkan selama ada hajat yang menghendaki untuk itu. QS. Al-Maidah [5]:5 sendiri menunjukkan adanya kewajiban untuk menjauh dari kekafiran sebagaimana QS. Al-Mumtahanah [60]: 1 **(لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّيَ)**

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِيٰطَنَةً مِّنْ دُونِكُمْ) dan Ali ‘Imran [3] : 118. Oleh karena itu dalam situasi normal, pernikahan dengan perempuan *Ahl al-Kitāb* tidak diperkenankan. Hal ini dimaksudkan dalam rangka menjauh dari kekafiran. Mengapa demikian? Karena hasil pernikahan akan memperkuat rasa cinta kepada pasangan termasuk agamanya. Selain itu lewat pernikahan seseorang akan memiliki anak. Jika pernikahan dilakukan dengan sesama Muslim maka harta akan bisa diwariskan kepada sang anak. Namun kalau pernikahan dilakukan dengan perempuan *Ahl al-Kitāb*, sementara sang anak memilih untuk mengikuti agama ibunya maka otomatis akan menghambat sistem pewarisan (ar-Rāzī, 2015).

Selain itu, larangan perkawinan beda agama agaknya dilatarbelakangi oleh keinginan untuk mewujudkan tujuan perkawinan yakni “sakinah”. Rumah tangga baru akan langgeng dan tentram jika ada kesesuaian pandangan hidup antara suami dan istri. Sebab, jangankan perbedaan agama, perbedaan budaya bahkan tingkat pendidikan pun tidak jarang menimbulkan kesalahpahaman antara suami dan istri yang berpotensi untuk membubarkan perkawinan (Luthviah, 2021).

Pandangan ar-Rāzī di atas diperkuat oleh M.Quraish Shihab yang mengatakan bahwa QS. Al-Maidah [5]: 5 memang mengizinkan pria Muslim melangsungkan perkawinan dengan perempuan *Ahl al-Kitāb*. Tetapi perlu diingat bahwa izin tersebut adalah jalan keluar terhadap kebutuhan mendesak ketika itu, dimana kaum muslimin sering bepergian jauh tanpa mampu kembali ke keluarga mereka, dan sekaligus juga untuk maksud dakwah. Sementara perempuan Muslim tidak diperbolehkan melangsungkan perkawinan dengan laki-laki non-Muslim, baik *Ahl al-Kitāb*, lebih-lebih kaum musyrik, karena mereka tidak mengakui kenabian Muhammad. Laki-laki Muslim mengakui kenabian ‘Isa, serta menggaris bawahi prinsip toleransi beragama. Laki-laki yang biasanya menjadi pemimpin rumah tangga bisa mempengaruhi istrinya, karena itu bila suami tidak mengakui ajaran agama sang istri maka dikhawatirkan akan terjadi pemaksaan beragama baik secara terang-terangan maupun terselubung (Shihab, 2007).

*Kedua*, makna *وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ* berlaku hanya untuk *Ahl al-Kitāb* yang merdeka. Namun perlu digarisbawahi hendaknya menikah dengan perempuan *Ahl al-Kitāb* yang memelihara kehormatan dirinya (ar-Rāzī, 2015). Hal ini sebagai petanda bahwa ar-Rāzī cukup berhati-hati dalam memberikan izin bagi kaum Mukmin yang ingin menikahi perempuan *Ahl al-Kitāb*.

*Ketiga*, Sa‘īd ibn al-Musayyab dan al-Ḥasan menyatakan *وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ* termasuk ke dalam kategori *Ahl ṣimmah* dan *al-barbiyyāt* yang boleh dinikahi. Mayoritas ulama fiqih mengkhususkan hanya untuk *Ahl Ṣimmah* saja. Sebagaimana pendapat Ibn ‘Abbas yang menyatakan bahwa diantara perempuan *Ahl al-Kitāb* ada yang dihalkkan dan ada juga yang dilarang untuk kami sebagaimana dipahami dari QS. At-Taubah [9]: 29. Jadi, siapa yang membayar pajak (*Ahl ṣimmah*) halal untuk dinikahi. Sementara yang tidak membayar pajak tidak halal dinikahi (ar-Rāzī, 2015). Yang membayar pajak menunjukkan ia tunduk pada pemerintahan Islam. Sementara yang tidak membayar pajak mengindikasikan bahwa ia dari kalangan musuh yang sedang diperangi. Melangsungkan pernikahan dengan pihak musuh secara politis tentu tidak menguntungkan.

*Keempat*, ar-Rāzī mengutip pandangan Abu Saur mengatakan bahwa perempuan kalangan Majusi sah untuk dinikahi (ar-Rāzī, 2015). Hal ini sebagai petanda bahwa ar-Rāzī menganggap kalangan Majusi sama dengan *Ahl al-Kitāb*. *Kelima*, mayoritas ulama fiqih menyatakan bahwa ketentuan tentang bolehnya menikah dengan perempuan *Ahl al-Kitāb* telah ada dalam Taurat dan Injil (ar-Rāzī, 2015). Ar-Rāzī sepertinya membenarkan apa yang dikatakan Arifin bahwa sisi lain pernikahan dengan *Ahl al-Kitāb* merupakan suatu bentuk *maqashid syari‘ah* karena dapat meningkatkan relasi diplomasi antara Muslim dan *Ahl al-Kitāb*. Lewat

diplomasi tersebut Ahl al-Kitab diharapkan dapat membandingkan ajaran Islam dengan agama yang mereka yakini selama ini, hingga akhirnya mereka masuk Islam tanpa paksaan (Arifin, 2019).

Ar-Rāzī menafsirkan Qs Al-Maidah [5]: 5 dengan cukup toleran. Ia menafsirkan sesuai dengan fakta objektif ayat yang menyatakan kebolehan mengkonsumsi makanan hasil sembelihan dan menikahi perempuan *Ahl al-Kitāb*. Walaupun demikian ia juga memberikan catatan kritis dalam kedua persoalan tersebut. Bagi ar-Rāzī, makanan hasil sembelihan kalangan *Ahl al-Kitāb* halal untuk dimakan tapi dengan syarat sembelihan tersebut disembelih sesuai dengan aturan yang sudah ditetapkan. Demikian pula halnya dengan perempuan *Ahl al-Kitāb*, ia boleh dinikahi dengan syarat memelihara kehormatannya dan juga tidak melawan pada pemerintah Islam (*Ahl Zimmah*).

### Keselamatan di Akhirat (Al-Baqarah [2]:62)

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰبِغِينَ مِّنْ ءَٰمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلُوا صَٰلِحَٰتِلَهُمْ ءَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“*Sesungguhnya orang-orang yang beriman, Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in, siapa saja di antara mereka yang beriman kepada Allah, hari akhir dan melakukan kebajikan, mereka mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati.*”

Ar-Rāzī menjabarkan makna QS.Al-Baqarah [2]: 62 dengan mengutip riwayat Ibn ‘Abbas yang menafsirkan lafaz *إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا* dengan tiga makna ; *pertama*, orang-orang beriman kepada para nabi yang diutus sebelum Muhammad seperti ‘Isa as, serta bertaubat dari kebatilan Yahudi dan Nasrani. *Kedua*, orang-orang yang beriman dengan lisan tanpa beriman dengan hati seperti orang-orang munafik. *Ketiga*, orang-orang beriman dengan Muhammad saw secara hakiki dari masa lampau (ar-Rāzī, 2015).

Makna *pertama*, keimanan kepada para nabi yang diutus sebelum Muhammad seperti ‘Isa as, dan taubat dari kebatilan Yahudi dan Nasrani merupakan mitos. Sebab, makna tersebut mengandung aspek historis yang menaturalisasikan konsep. Makna ini sebagai petanda bahwa ar-Rāzī cukup toleran karena ia membenarkan kenabian pada agama lain seperti Yahudi dan Nasrani. Makna *kedua*, “orang-orang yang beriman dengan lisan tanpa beriman dengan hati” merupakan tanda konotasi. Tanda tersebut berawal dari tanda denotasi yakni “orang-orang yang meyakini suatu agama”. Kemudian tanda tersebut meningkat menjadi penanda konotasi. Setelah itu lahirlah petanda konotasi berupa “keimanan majazi”. Sedang penandaannya adalah cara merealisasikan keimanan. Kemudian tanda konotasi “orang-orang yang beriman dengan lisannya” berubah menjadi mitos yakni “orang yang munafik.” Pemahaman seperti ini mengindikasikan bahwa ar-Rāzī mentoleransi orang yang mengaku beriman secara lisan tapi tidak dengan hati. Artinya ar-Rāzī menilai keimanan seseorang secara formal. ia tidak mau terlalu jauh “mencampuri” urusan keimanan seseorang dalam arti yang sesungguhnya. Sebab yang demikian itu berada di luar jangkauan manusia dan hanya Allah yang bisa memastikannya.

Makna *ketiga*, “orang-orang beriman dengan Muhammad saw secara hakiki dari masa lampau” mengandung makna mitos karena mengaitkannya dengan historis masa lampau. Pemaknaan ini menunjukkan bahwa ar-Rāzī cukup toleran karena mengapresiasi kalangan *Ahl al-Kitāb* yang secara hakiki meyakini kenabian Nabi Muhammad saw walaupun mereka tidak sempat mewujudkannya.

Kemudian ar-Rāzī dalam membaca lafaz *هَادُوا* ada dua macam qiraat. *Pertama*, qiraat yang masyhur *هَادُوا* dengan *ḍammah dal* dari ad-Dhahak. *Kedua*, qiraat dari Mujāhid dengan *fathah dal* dan *sukun waw* *هَادُوا*.

Sedang dalam membaca (الصائبين) (الصابتون) ada tiga cara baca. *Pertama*, qiraat yang masyhur, kata (الصائبين) (الصابتون) dengan *hamzah*. *Kedua*, Nafi', Syaibah dan az-Zuhri membaca الصائبين dengan menggabungkan (*madmumah*) dua huruf *ya'* الصائبين menjadi satu الصائبين serta menghapus (*bazf*) huruf *hamzah*, begitu juga dengan bacaan الصابون. *Ketiga*, Abī Ja'far dengan *dua ya'* secara khusus menukar hamzah الصائبين. Adapun yang membaca tanpa *hamzah* الصائبين atau الصابون dari kata صبا يصبوا mengandung makna kecenderungan kepada sesuatu dan menyukainya. Sementara bagi yang menukar *hamzah* الصائبين dan memilih *hamzah* والصائبين maka artinya keluar dari suatu agama menuju suatu agama (ar-Rāzī, 2015). Kata الصائبين yang dibaca tanpa *hamzah* mengandung petanda (konsep) kecenderungan kepada suatu agama, sehingga lahir tanda istiqamah dalam beragama. Sementara bagi yang membaca الصائبين والصائبين dan memiliki petanda (konsep) yakni keluar dari suatu agama menuju suatu agama, sehingga melahirkan tanda konversi agama.

Dalam pandangan ar-Rāzī, biasanya Allah jika menyebutkan dua hal yang berbeda seperti janji baik dan ancaman, membuat suatu kalimat menjadi sempurna. Misalnya saat menyebutkan ketetapan terhadap orang kafir dari kalangan *Ahl al-Kitāb* dan kebolehan suatu hukum bagi orang-orang mukmin dengan cara menunjukkan kebaikan dan keburukannya sebagaimana QS. An-Najm [53]: 31 (ar-Rāzī, 2015).

Ketika menjelaskan makna bacaan الصائبين dan والصائبين yakni keluar dari suatu agama menuju suatu agama, ar-Rāzī menghubungkannya dengan QS. An-Najm [53]: 31. Hal ini termasuk dari wacana (*parole*) yang berbentuk oposisi yang memiliki nilai (*value*). Setiap oposisi, baik itu kebaikan ataupun keburukan memiliki sisi-sisi yang bisa dinilai dari berbagai arah. Baik itu dari segi budaya, agama, sosial, dan lain-lain. Masing-masing saling memiliki satu sama lain. Karena di dalam kebaikan juga ada keburukan, dan di dalam keburukan ada kebaikan. Di sini, penilaian Allah-lah yang mutlak. Begitu juga dengan dua kondisi yang berbeda antara keluar agama dan masuk agama. Ketika seseorang keluar dari suatu agama ia memiliki nilai (*value*) yang buruk karena telah keluar dari suatu agama. Tapi, ketika sudah menganut agama, seseorang memiliki nilai (*value*) baik dalam tindakannya.

Selain itu, ungkapan “setiap kebaikan dan keburukan yang mendapat balasan dari Allah swt” mendapat makna mitos “Allah memberi surga kepada yang berbuat baik dan memberi neraka kepada yang berbuat buruk.” Sebab surga dan neraka adalah puncak tertinggi dari ganjaran yang didapatkan manusia.

Ketika dibaca tanpa *hamzah* الصائبين atau الصابون yang menimbulkan makna “kecenderungan”. Seseorang yang memiliki kecenderungan terhadap suatu keyakinan dan menyukainya. Hal ini diiringi oleh keistiqamahan dan kesungguhan dalam meyakini suatu ajaran agama. Makna kecenderungan merupakan kategori penandaan semiologi yang berbentuk mitos. Ini merupakan penandaan tingkat kedua. Penandanya kosong namun tandanya penuh yakni “seseorang yang memiliki kecenderungan dan menyukai keyakinan yang dianutnya.” Penandaannya berupa sesuatu yang melatarbelakangi seseorang memiliki kecenderungan untuk menganut suatu agama, baik secara historis, ideologis, keadaan budaya, politik, sosial dan sebagainya.

Makna النصرى ada tiga bentuk. *Pertama*, nama desa tempat diturunkannya Nabi 'Isa yang bernama Nazaret, menurut pendapat Ibn 'Abbas, Qatadah dan Ibn Juraij. *Kedua*, karena mereka saling membantu. *Ketiga*, karena 'Isa berkata kepada kaum Hawariyyun من أنصار الله (ar-Rāzī, 2015). Kata الصائبين yaitu barang



siapa yang keluar dari agamanya ke agama lain. Orang-orang Arab menyebut Nabi saw sebagai Sabi'in karena beliau meyakini agama yang berbeda dengan agama yang menyembah bintang apabila keluar dari orbitnya. Ada beberapa pendapat tentang kaum Sabi'in. *Pertama*, dari Mujahid, al-Hasan mengatakan bahwa mereka dari kalangan Majusi dan Yahudi tidak boleh dimakan sembelihannya dan tidak boleh pula menikahi perempuan mereka. *Kedua*, Qatadah menyatakan bahwa mereka merupakan kaum yang menyembah malaikat dan menyembah matahari setiap lima waktu dalam sehari. Lima waktu itu terdiri dari empat bagi setan dan satu bagi ar-Rahman. Empat agama itu yakni Sabi'in (menyembah malaikat), Majusi (menyembah api), orang-orang musyrik (menyembah patung) serta Yahudi dan Nasrani. *Ketiga*, mereka adalah orang-orang yang menyembah bintang karena bintang mengatur alam ini menjadi unsur Kebaikan, kejahatan, kesehatan dan sakit maka sang Khaliq wajib menyuruh manusia menghargainya karena dengan bintanglah, Ilahi mengatur alam kemudian memerintahkan untuk menyembah Allah. Ini adalah mazhab dari pendapat yang menisbahkan dengan orang-orang Keldan yang datang pada masa Ibrahim as (ar-Rāzī, 2015).

Bermula dari tanda denotasi yakni “orang yang keluar dari suatu agama menuju agama lain.” Kemudian berkembang menjadi penanda konotasi. Kemudian petandanya yakni “agama yang tidak lazim.” Penandaannya “sinkretisme atau fusi dalam beragama.” Pada akhirnya melahirkan tanda konotasi yaitu “penyembah bintang.” Sementara tanda mitos adalah orang-orang Keldan yang datang pada masa Ibrahim as. Tanda mitos ini mengandung aspek historis tentang kaum Sabi'in. Kemudian Allah menerangkan bagi kelompok yang keempat (Sabi'in) mereka mendapat pahala di akhirat untuk mengenal keseluruhan tuhan-tuhan yang sesat apabila mereka keluar dari kesesatannya dan beriman kepada agama yang benar. Allah menerima keimanan dan ketaatan mereka dan tentu saja tidak menolak kehadiran mereka (ar-Rāzī, 2015).

Makna **مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ** “keimanan orang-orang masa lampau dan berlangsung hingga masa yang akan datang” menurut mutakallimin. Lafaz **وَالَّذِينَ هَادُوا** dinamakan Yahudi ketika; *pertama*, mereka bertaubat dari penyembahan anak sapi betina (QS. Al-A'raf [7]: 156 **إِنَّا هَدَانَا إِلَيْكَ** dan ini merupakan pendapat Ibn 'Abbas.

*Kedua*, karena mereka menisbahkan kepada Yahuza keturunan Ya'qub yang pertama. Ini dikatakan orang-orang Arab dengan huruf *dal* yang mengalami Arabisasi. *Ketiga*, Abū 'Amr ibn al-A'la menyatakan bahwa mereka menggerak-gerakan badan waktu membaca Taurat (ar-Rāzī, 2015). Ketiga makna di atas menunjukkan adanya mitos karena mengandung historis yang menghubungkan keimanan masa lampau dengan masa yang akan datang. Transmisi keimanan dari zaman Musa as hingga Arabisasi.

Lafaz **عِنْدَ رَبِّهِمْ** bukanlah menurut kedudukan atau posisi. Akan tetapi menurut kebenaran Allah ta'ala. Pemeliharaan itu seperti titipan, melainkan yang dimaksud adalah pasti pahala mereka, meneruskan jalannya apa yang diperoleh di sisi Tuhannya (ar-Rāzī, 2015).

Lafaz **وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** ini menginginkan hilangnya kekhawatiran dan kesedihan baik di dunia dan di akhirat. Mereka akan mendapat pahala sebagaimana QS. Al-Maidah [5]: 69 (**إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ**) dan QS. al-Hajj: 17 (**إِنَّ الَّذِينَ**) (**ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالنَّصَارَى وَالصَّبَاطُونَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**) (ar-Rāzī 2015, 103). Di sini ar-Rāzī memahami fakta objektif QS. Al-Baqarah [2]: 62 cukup inklusif atau toleran terhadap pemeluk agama lain. Hal ini dikarenakan ia mengakui adanya keselamatan –di akhirat –bagi

pemeluk agama lain selain Islam. Segala amal kebajikan yang dikerjakan oleh pemeluk agama lain juga diberi ganjaran pahala. Di Hari Akhir mereka tidak perlu khawatir. Dengan kata lain mereka juga berpeluang untuk masuk surga.

Pemahaman ar-Rāzī ini tentu saja mengundang kontroversi. Namun ia mempunyai landasan yang kuat pada Qs al-Baqarah [2]: 62. Ayat ini dengan sedikit perubahan redaksi diulang kembali pada Qs al-Maidah [5]: 69. Kedua ayat ini tidak dimansukh, berlaku sebagai ketetapan Tuhan dari dulu sampai sekarang. Artinya bagi ar-Rāzī, siapapun yang beriman kepada Allah, Hari Akhir dan berbuat kebaikan maka ia berpeluang untuk mendapatkan keselamatan di Akhirat. Pemaknaan seperti ini termasuk kedalam kategori mitos. Pandangan senada juga dikemukakan oleh Muhammad Asad yang mengatakan bahwa mengatakan Qs al-Baqarah [2]: 62 merupakan visi yang tidak ada bandingannya dengan agama-agama lain. Gagasan tentang “Keselamatan” di sini dibuat dengan persyaratan hanya pada tiga elemen saja yakni kepercayaan pada Tuhan, kepercayaan pada hari kiamat, dan hak atas tindakan kita dalam hidup (Asad, 1980).

## KESIMPULAN

Ar-Razi merupakan mufasir yang toleran dalam memelihara relasi antarumat beragama. Bahkan ia bisa dikategorikan sebagai mufasir yang mengusung semangat pluralisme. Hal ini terlihat dari pemahamannya terhadap sejumlah ayat-ayat al-Quran. Dengan kata lain semangat toleransi yang dikembangkan oleh Ar-Razi masih dalam batas benang merah al-Quran.

## REFERENSI

- Arifin. (2019). Perkawinan Beda Agama. *Jurnal Lentera : Kajian Keagamaan, Keilmuan dan Teknologi*, 18 (1), 150.
- Asad, Muhammad. (1980). *The Message of The Qur'an*. London: E.J Brill.
- Az-Zahrah, Azka Aulia & Dinie Anggraeni Dewi. (2021). Toleransi Pada Warga Negara di Indonesia berlandaskan Ketuhanan Yang Maha Esa. *De Cive: Jurnal Penelitian Pancasila dan Kewarganegaraan*. 1(6), 173.
- Cassese, Antonio (2005). *Hak Asasi Manusia di Dunia yang Berubah*, Terj. A. Rahmad Zainuddin. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Fitriani, Shofiah. (2020). Keberagaman dan Toleransi Antar Umat Beragama. *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, 20(2), 189.
- Jaelani, A.F. (1999). *Membuka Pintu Rezeki*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Marta García-Alonso, (2019). Tolerance and religious pluralism in Bayle. *History of European Ideas*, 45 (6), 812.
- Hamka. (2015). *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Gema Insani.
- Hoffman, Michael. (2020). Religion and Tolerance of Minority Sects in the Arab World. *Journal of Conflict Resolution*. 64(2-3), 435
- Jamaluddin, M. dkk. (2021). Mitologi dalam QS Al-Kafirun Perspektif Semiotika Roland Barthes. *JALSAH: The Journal of al-Quran and as-Sunnah Studies*, 1(1), 50-51.
- Jannah, Miftahul & Moh Jufriyadi Sholeh. (2021) *Kebebasan Beragama dan Berbicara Dalam Bingkai Kajian Tafsir Nusantara*. Revelatia: *Jurnal Ilmu Al-Qur'an and Tafsir*. 2(1), 52-53.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. (2010). *Al-Qur'an dan Realitas Umat*. Jakarta: Republika.
- Marcus, Herbert (2020). *Toleransi Yang Menindas*, penerjemah Fatkhur Rahman. Yogyakarta: Penerbit Circa.

- Marjuni, Kalamuddin Nurdin. (2007). *Kamus Syawarifiyyah: Kamus Modern Sinonim Arab-Indonesia*. Jakarta: Ciputat Press Group.
- Maurier, Christian, & Giovanni Gellera. (2020). Contexts of religious tolerance: New perspectives from early modern Britain and beyond. 5(2), 125.
- Nasir, M., & Rijal, M. (2021). Keeping the Middle Path: Mainstreaming Religious Moderation through Islamic Higher Education Institutions in Indonesia in *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. 11(2), 214.
- Nurrohmah, Nina dkk. (2023). Makanan Pemberian Ahli Kitab. *Al-Muhafiz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*. 3 (1), 162.
- Oxford Advance Learner's Dictionary. 8 Ed. (2005) Oxford: Oxford University Press.
- Pajarianto, H., Pribadi, I., & Sari, P. (2022). Tolerance between religions through the role of local wisdom and religious moderation. in *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*. 78(4), 43.
- Rakhmat, Jalaluddin. (2021). *Psikologi Komunikasi*. Bandung: Simbiosis Rekatama Media.
- Ar-Rāzī, Fakhr. (2015). *at-Tafsir al-Kabir*. Kairo: al-Maktabah at-Taufiqiyyah.
- Romziana, Luthviah. (2021). Pernikahan Lintas Agama Studi Perbandingan Antara Tafsir Al-Mishbah dan Tafsir Al-Azhar. *Revelatia: Jurnal Ilmu Al-Qur'an and Tafsir*. 2 (1), 21.
- Sachedina, Abdulaziz (2020). *The Qur'anic Foundation of Interreligious Tolerance*, Richard J. Jones (eds) International Institute of Islamic Thought.
- Shihab, M. Quraish. (1992). *Membumikan al-Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- , (1998). Wawasan Al-Qur'an tentang Toleransi dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed). *Passing Over Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Gramedia.
- , (2000). *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan.
- , (2007). *Tafsir Al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati.
- Utomo, C. & Wasino. (2020). An Integrated Teaching Tolerance in Learning History of Indonesian National Movement at Higher Education in *Journal of Social Studies Education Research*. 11(1), 65-108.
- Utami, Kartika Nur. (2018). Kebebasan Beragama Perspektif Al-Qur'an. *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*. 16(1), 32.
- Yunus, Mahmud. (1990). *Kamus Arab-Indonesia*. Yayasan Penyelenggara Penterjemah dan Pentafsir Al-Qur'an. Jakarta: Mahmud Yunus wa Dzurriyyah.