

**BAHAYA
LIBERALISME DAN
PLURALISME AGAMA
TERHADAP
AKIDAH BELIA MUSLIM**

Wan Adli Wan Ramli

Tajuk

BAHAYA LIBERALISME DAN PLURALISME AGAMA
TERHADAP AKIDAH BELIA MUSLIM

Wan Adli Wan Ramli

Cetakan Pertama: 2012M / 1433H

Hakcipta terpelihara.

Tidak dibenarkan mengeluarkan ulang mana-mana bahagian isi kandungan buku ini dalam apa bentuk dan dengan apa cara sekalipun sama ada secara elektronik, fotokopi, mekanik, rakaman dan lain-lain sebelum mendapat izin daripada pihak penerbit iaitu Majlis Agama Islam Negeri Johor

Diterbitkan oleh:
Sekretariat Menangani Isu-isu Akidah dan Syariah
Majlis Agama Islam Negeri Johor
Pusat Islam Iskandar Johor,
Jalan Masjid Abu Bakar,
Karung Berkunci 725,
80990 Johor Bahru.

Dicetak oleh:

Master Gift Sdn Bhd

**KATA-KATA ALUAN
S.S. MUFTI NEGERI JOHOR**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ
وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ.

Saya bersyukur kehadiran Allah S.W.T kerana berpeluang untuk merakamkan sepatah dua kata dalam risalah ini.

Persoalan mengenai fahaman Islam Libral atau Liberalisme dan Ploralisme Agama merupakan fenomena baru yang kini telah melanda negara kita. Fahaman ini bercanggah dengan akidah Ahli Sunnah Wal-Jama'ah yang menyeru umat Islam berpegang dengan ijmak, yang menjadi salah satu kaedah usul agama yang diterima oleh semua ulama. Liberalisme agama merupakan pemikiran yang ingin melonggarkan kepercayaan beragama dengan maksud hubungan antara alam, termasuk hubungan manusia dengan Tuhan perlu dibebaskan daripada kongkongan wahyu. Lantaran itu mereka menerima perubahan, malah penghapusan ajaran-ajaran agama, agar hubungan Tuhan dengan manusia dan alam dapat ditafsirkan semula dalam bentuk yang lebih terbuka melalui pemikiran dan budaya.

Jabatan Mufti Johor dalam usahanya mempertahankan akidah generasi muda daripada diresapi oleh fahaman libralisme dan ploralisme agama di negeri ini telah mengadakan 'Program Tafaquh Ilmi Generasi Y' bagi menjelaskan persoalan tersebut, semoga risalah ini dapat dimanfaatkan oleh masyarakat Islam bagi mempertahankan akidah dan fahaman Ahli Sunnah Wal Jamaah yang menjadi pegangan dan amalkan di rantau ini.

Sekian.

(DATO' HAJI M. TAHRIR BIN DATO' HAJI SAMSUDIN)

Mufti Negeri Johor.

11 Sya'ban 1433H / 1 Julai 2012M

INTISARI KANDUNGAN

1.	Kata-kata Aluan SS Mufti Johor	4
2.	Liberalisme dan pluralisme agama – Pendahulua	5
3.	Pengenalan	6
4.	Konsep liberalisme Agama	7
5.	Penilaian Sunni Terhadap Liberalisme Agama	13
6.	Konsep Pluralisme Agama	21
7.	Penilaian Sunni Terhadap Pluralisme Agama	28
8.	Tafsiran Liberal al-Qur'an: Dakwaan Pluralisme Agama	37
9.	Isu Nama Allah	58
10.	Penutup	74



LIBERALISME DAN PLURALISME AGAMA¹

Pendahuluan

Percambahan idea adalah perlu dalam konteks pembinaan generasi muda. Walau bagaimanapun, idea dalam lingkaran pemikiran liberalisme pasca moden dan pluralisme agama, seperti pegangan beberapa orang progresif Muslim, nampaknya begitu mencabar kepada akidah Islam, khususnya dalam kaca mata Ahli Sunnah wal Jama'ah.

Risalah ini menganalisis unsur-unsur yang terkandung dalam kedua-dua pemikiran yang saling bersekutu ini berdasarkan beberapa dakwaan bahawa ada tafsiran-tafsiran yang liberal dan pluralistik dalam al-Qur'an. Unsur-unsur ini kemudiannya dibandingkan dan dinilai

¹ Ketaskerja ini dibentang dalam Program Tafaqquh Ilmi "Generasi Y: Apa Peranan Belia" anjuran Jabatan Mufti Johor di Pusat Islam Iskandar Johor pada 21 Rabiul Awal 1433H bersamaan 14 Februari 2012.

menurut huraian Sunni, yang menonjolkan sifat-sifat bahaya yang ada pada sebahagian unsur-unsur liberalisme dan pluralisme agama. Seterusnya, dikemukakan penjelasan sudut pandangan yang lebih komprehensif daripada akidah Sunni, sejauh berkait isu yang berkenaan. Di akhirnya, kertas ini mendapati idea liberalisme dan pluralisme agama, secara umumnya, adalah pemikiran yang, bukan sahaja tidak bertepatan dengan pegangan akidah Islam, malah bertentangan secara langsung dengan iktikad yang muktabar.

Pengenalan

Faham liberalisme pasca moden dan pluralisme agama, seperti yang dianjurkan oleh puak progresif Muslim, adalah sekelompok pemikiran yang berbahaya kepada kekuatan pegangan akidah belia Muslim. Hal ini disebabkan kedua-dua ideologi ini mengandungi unsur-unsur seperti kesamarataan yang umumnya menarik bagi pemikiran golongan muda. Secara khususnya, ini merujuk kepada sifat pemuda yang biasanya dipenuhi dengan semangat mencari justeru terdedah kepada pelbagai idealisme perjuangan. Sehubungan itu, belia Muslim mempunyai tanggungjawab mengkaji secara mendalam yang harus ditunaikan demi memastikan kesinambungan iktikad akidah Islam yang jelas pada masa hadapan.

KONSEP LIBERALISME AGAMA

Liberalisme adalah suatu struktur pemikiran yang mencakupi hampir seluruh aspek kehidupan manusia,² terutamanya sosial, budaya, politik, pendidikan, ekonomi dan agama.³ Secara bahasanya, liberal bermakna bebas, bertoleransi, berfikiran luas, terbuka, pemurah, tidak ketat atau tepat dan tidak harfiah.⁴ Dalam sejarah, pemikiran ini lahir dalam pengalaman zaman Pencerahan Barat. Teras kepada idea liberalisme ialah keprihatinan dalam melindungi dan menggalakkan kebebasan dan autonomi individu, dalam konteks penentangan terhadap pihak lain sama ada negara, masyarakat atau individu lain yang mengganggu kebebasan dan autonomi dalam segala aspek ini.⁵

Berikutan itu, liberalisme agama boleh dirumuskan sebagai pemikiran yang ingin melonggarkan kepercayaan keagamaan, dengan maksud hubungan antara alam, termasuk manusia, dengan Tuhan perlu dibebaskan daripada kongkongan wahyu.⁶ Untuk tujuan itu, puak liberal dalam agama menerima perubahan, malah penghapusan,

² John Schwarzmantel, *The Age of Ideology: Political Ideologies from the American Revolution to Postmodern Times* (London: Macmillan Press, 1998), 64, 67; Bernard M. G. Reardon, "Christian Modernism", dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (London: Collier Macmillan Publishers, 1987), 10:7-14, 7.

³ John Charvet, "Liberalism", dalam Maryanne Cline Horowitz (ed.), *New Dictionary of the History of Ideas* (New York: Thomson Gale, 2005), 3:1262-1269, 1262.

⁴ Asmah Omar *et al.* (ed.), *Oxford Fajar Advanced Learner's English-Malay Dictionary* (Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti, 2001), 1059, entri liberal.

⁵ Schwarzmantel, *The Age of Ideology*, 68.

⁶ Reardon, "Christian Modernism", 7.

ajaran-ajaran agama agar hubungan Tuhan dengan manusia dan alam dapat ditafsirkan semula dalam bentuk yang lebih terbuka.⁷

Sebilangan Muslim nampaknya menerima pendekatan liberal dalam memahami Islam. Contohnya, Asaf Ali Ashgar Fyzee, yang dikatakan oleh Charles Kurzman sebagai Muslim pertama yang mencadangkan nama “liberal Islam”, berpendapat bahawa wahyu perlu ditafsirkan semula dalam kerangka pelbagai teori yang baru ditemui, seperti dalam disiplin sejarah dan sains.⁸ Ini bermaksud, menurutnya, Islam perlu difahami semula, bukan sekadar dalam kerangka ilmu yang sah diterima oleh Islam, malah dalam kerangka semua bidang ilmu yang ada di dunia sekarang, sama ada ilmu tersebut diterima atau tidak berdasarkan prinsip akidah, shari’ah dan akhlak Islam.⁹ Berlatarbelakangkan seruan ini, Fyzee menulis,

If the complete fabric of the Sharī‘a is examined in this critical manner, it is obvious that in addition to the orthodox and stable pattern of religion, a newer ‘protestant’ Islam will be born in conformity with conditions of life in the twentieth century, cutting away the dead

⁷ Alois Victor Simon, “Religious Liberalism”, dalam Berard L. Marthaler *et al.* (eds.), *New Catholic Encyclopedia* (New York: Thomson Gale, 2003), 8:540-542, 540.

⁸ Asaf. A. A. Fyzee, *A Modern Approach to Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 82.

⁹ Kewujudan disiplin dan teori keilmuan yang tidak diiktiraf Islam terbukti dalam diskusi pengislaman Ilmu. Lihat contohnya Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: Institut Antarabangsa Pemikiran Dan Tamadun Islam, 2001), 49.

wood of the past and looking hopefully at the future. We need not bother about nomenclature, but if some name has to be given to it, let us call 'Liberal Islam'.¹⁰

Adalah menarik untuk ditambah di sini bahawa selain nama liberal Islam dan protestan Islam, aliran pemikiran ini juga dikenali dengan nama-nama seperti reformis, ijthadis, modenis, neo-modenis, moderat, progresif, transformasionis, positivis dan enlightened Islam.¹¹ Walau bagaimanapun, menurut Abdou Filali-Ansary, hanya nama liberal Islam yang nampaknya diterima secara umumnya.¹² Ini menunjukkan bahawa aliran pemikiran ini adalah begitu bercambah sehinggakan para pendukungnya tidak mempunyai kesatuan biarpun dalam hal nama. Dalam hal ini, Ebrahim Moosa mengakui bahawa pemikiran ini masih diterokai, tanpa suatu ijmak sesama jumur pemikirnya tentang teori liberal Islam yang lengkap tersusun. Ia lebih kepada suatu perkumpulan tafsiran-tafsiran baru tentang Islam,¹³ yang nampaknya tidak bersetuju dengan ijmak dan jumur ulama tradisional.

Selain itu, dapat diperhatikan daripada petikan di atas bahawa pemikiran Islam yang liberal ini ingin menjadikan situasi kehidupan moden sebagai panduan dalam

¹⁰ Fyzee, *A Modern Approach to Islam*, 89.

¹¹ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: an Introduction* (London: Routledge, 2006), 150.

¹² Abdou Filali-Ansary, "What is Liberal Islam? The Sources of Enlightened Muslim Thought", *Journal of Democracy*, 14.2 (April 2003), 19-33, 19.

¹³ Andreas Jacobs, "Reformist Islam", *Konrad-Adenauer-Stiftung Working Paper Series*, 155 (2006), 9, internet: Halaman sesawang Konrad-Adenauer-Stiftung, http://www.kas.de/wf/doc/kas_8230-544-2-30.pdf? 060926140740, diperoleh 25 Januari 2012.

melahirkan satu tafsiran Islam baru. Dalam hal ini, nampaknya kesesuaian dengan perihal hidup semasa menjadi prinsip baru. Situasi moden ini juga ingin dijadikan kayu pengukur dalam menilai dan membuang apa yang dianggap sebagai sudah ketinggalan daripada tradisi pemikiran Islam yang diwarisi. Boleh didakwakan di sini bahawa tradisi warisan ini tidak lain dan tidak bukan ialah pegangan Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jama'ah yang telah stabil sejak sekian lama. Ciri menolak kestabilan ini merupakan akibat langsung kepada prinsip penyesuaian berterusan dengan keadaan semasa yang sudah tentunya akan terus berubah-ubah.¹⁴

Berkenaan dengan penerimaan liberal Islam, Fazlur Rahman menulis, *Muslim modernism represents Islamic liberalism: it has accepted certain key liberal social values from the modern West and has interpreted the Qur'an to confirm those values.*¹⁵ Ini menunjukkan liberal Islam berpegang kepada paksi liberalisme sebagai prinsip, lalu memahami wahyu berdasarkan prinsip asing ini. Dengan kata lain, liberal Islam adalah pemahaman semula wahyu berdasarkan paradigma liberalisme dalam melihat kehidupan semasa. Secara lebih khusus, ada tiga unsur yang perlu disedari di sini. Pertamanya, kehidupan semasa yang menjadi fakta. Keduanya, falsafah liberalisme yang

¹⁴ Lihat juga huraian tentang perubahan yang tidak pernah jadi dalam al-Attas, *Risalah untuk Kaum Muslimin*, 85.

¹⁵ Fazlur Rahman, "Islam and Political Action: Politics in the Service of Religion", dalam Nigel Biggar, Jamie S. Scott dan William Schweiker (eds.), *Cities of Gods: Faith, Politics and Pluralism in Judaism, Christianity and Islam* (New York: Greenwood Press, 1986), 153-165, 160.

menganjurkan suatu nilai hidup tertentu. Ketiganya, ajaran wahyu Islam yang turut mengemukakan panduan nilai hidup tertentu yang boleh jadi bercanggah dengan idea liberalisme.

Secara tradisinya, umat Islam menyusun hidup mereka berdasarkan idealisme wahyu yang diturunkan Tuhan. Di bawah kaedah ini, wahyu itu difahami sebagai suatu nilai yang menstrukturkan kehidupan. Dengan itu, umat Islam berusaha mengubah dan mencorakkan kehidupan mereka agar selaras dengan nilai wahyu. Umat Islam umumnya tidak pernah bertindak secara bertentangan, dengan maksud mengubah dan mencorakkan wahyu agar selaras dengan adat kebiasaan hidup mereka. Begitupun, secara khususnya, memang diakui ada perkara-perkara tertentu yang memerlukan sikap beransur-ansur dan tolak-ansur dalam menurut tuntutan wahyu, yang juga menjadi ajaran Islam. Tuntasnya, yang diikuti adalah wahyu, bukan kebiasaan manusia; dan yang diubah adalah kebiasaan itu, bukan faham yang benar terhadap wahyu.

Walau bagaimanapun, cara moden nampaknya menjadikan idea-idea liberalisme sebagai panduan. Melalui cara baru ini, pertama-tamanya kehidupan manusia distrukturkan dalam paradigma liberalisme. Di sini, kebiasaan manusia diubah dan dicorakkan agar selaras dengan liberalisme. Kemudian, apabila didapati sebarang ajaran Islam yang tidak selaras dengan perspektif liberal, maka panduan wahyu yang berkenaan diubah dan

dicorakkan agar mempersetujui nilai terkini. Penstrukturan semula nilai Islam ini dilakukan melalui pentafsiran semula teks-teks wahyu dengan suatu pengertian semasa yang kadang-kala tidak pernah difahami sedemikian oleh seluruh ulama tradisional. Ketika inilah “*a newer ‘protestant’ Islam will be born in conformity with conditions of life*” apabila liberal Muslim “*has interpreted the Qur’an to confirm those values.*”

Mungkin kejadian dalam hidup tidak semudah penjelasan simplistik di atas. Tetapi, penceritaan mudah ini boleh dipertahankan sebagai rangka umum modenisasi dan liberalisasi agama yang dilakukan ke atas Islam. Pokoknya, apa yang dicorakkan ialah faham muktabar dalam agama, bukan kehidupan manusia.

**PENILAIAN SUNNI
TERHADAP LIBERALISME AGAMA**



Idea liberalisme dan kebebasan individu dalam agama seperti yang dilihat di atas, merupakan sesuatu yang berbahaya bagi akidah Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jama'ah. Hal ini disebabkan Islam menyeru agar umatnya berpegang dengan ijmak, yang juga merupakan salah satu kaedah asal atau usul agama yang diterima umumnya oleh semua ulama Muslim. Dalam hal ini, Muhammad Idris al-Marbawi menyatakan bahawa berpegang kepada aliran muktabar dalam Islam adalah sebahagian daripada maksud ajaran Hadith Rasulullah, yang terjemahan teksnya menyebut,

Aku berwasiat kepada kamu dengan sahabatku, kemudian yang mengikut mereka, kemudian tersebar pembbohongan sehingga bersumpah seorang lelaki dan tidak dituntut sumpah, dan bersaksi seorang saksi dan tidak

dituntut saksi, sesungguhnya tidak akan bersendirian seorang lelaki dengan wanita kecuali adalah yang ketiganya syaitan, atas kamu dengan jemaah, dan berhati-hati dengan jangan berpecah kerana sesungguhnya syaitan bersama-sama dengan yang sendirian, dan dia berserta yang kedua lebih jauh, sesiapa yang hendak bersuka-ria di tengah-tengah syurga maka lazimkan jemaah, sesiapa yang menyukakannya kebaikannya dan mendukacitakannya keburukannya maka demikian itulah mukmin.¹⁶

Dalam Hadith lain, Rasulullah berkata bahawa “Allah tidak mengijmakkan umat Muhammadiyyah atas kesesatan, dan tangan Allah bersama-sama dengan jemaah, dan sesiapa yang berpecah dia berpecah ke neraka.”¹⁷

Al-Marbawi seterusnya menghuraikan bahawa yang dimaksudkan melazimi jemaah dan tidak berpecah itu ialah jemaah ulama. Secara lebih khusus,

Yakni tiada berseorang diri daripada mereka itu pada iktikad dan mazhab dan lainnya daripada fikiran, dan hukum-hukum Allah yang

¹⁶ Terjemahan penulis. Lihat juga terjemahan oleh al-Marbawi dalam Muhammad Idris al-Marbawi, *Bahru al-Madzi: Syarah Mukhtashar Shahih at-Tirmidzi*, (alih tulisan) Noraine Abu (Kuala Lumpur: al-Hidayah Publication, 2008), 15:25. Menurut Abu 'Isa al-Tirmizi, Hadith ini bertaraf hasan sahih gharib.

¹⁷ Terjemahan penulis. Lihat juga terjemahan oleh al-Marbawi, *Bahru al-Madzi*, 26. Hadith ini bertaraf gharib.

terbit daripada al-Qur'an dan Hadith Rasulullah. Maka apabila seorang yang alim itu mencil ia pada faham daripada segala faham jemaah ulama; ataupun seorang yang jahil dan tiada tahu apa asal-usul hukum Allah itu, menurut ia akan faham alim yang mencil faham daripada segala faham ulama itu, maka ialah orang-orang tiada bersama-sama di dalam sidang jemaah ulama namanya. Maka tertariklah dirinya kepada neraka, yakni senang menyimpang dirinya kepada jalan yang tiada betul oleh sebab berkawan dengan ia dengan nafsunya dan syaitannya hingga tiada sedar ia akan dirinya masuk neraka dengan sebab pencilnya itu. Maka tiada memencil diri itulah yang disuruh shara' kita.¹⁸

Dalam syarah yang lebih terperinci, al-Marbawi menjelaskan bahawa berpecah daripada jemaah ulama merujuk kepada perbuatan berijtihad sendiri atau menurut ijtihad puak yang berfikir sendirian.¹⁹ Sejauh berkait dengan pendirian liberal Muslim, ijtihad telah dijadikan alasan dalam mengeluarkan pendapat-pendapat baru yang kelihatannya amat jauh daripada kefahaman muktabar.

Pada titik ini, mungkin boleh didakwakan bahawa perbuatan berijtihad sendirian ini adalah kesan langsung daripada pendirian puak wahhabi yang seperti menolak

¹⁸ Al-Marbawi, *Bahru al-Madzi*, 26.

¹⁹ Al-Marbawi, *Bahru al-Madzi*, 30.

taklid secara mutlak dan menggalakkan “kembali kepada al-Qur’an dan Hadith” secara terus tanpa rujukan kepada tradisi ulama. Justeru, setiap individu menjadi mujtahid, sekurang-kurangnya, pada tahap dirinya sendiri. Berkaitan dengan hal ini, Khaled Abou El Fadl, seorang yang boleh dianggap sebagai liberal Muslim, mengiktiraf pendekatan wahhabi sebagai telah, “*deconstructed traditional notions of established authority within Islam... effectively, anyone was considered qualified to return to the original sources... liberating Muslims from the burdens of the technocratic tradition of the jurist, [thus] contributed to a real vacuum of authority in contemporary Islam.*”²⁰

Maka, didapati di sini bahawa pendapat perseorangan boleh membawa kepada perpecahan yang keterlaluan di kalangan umat Islam, dengan masing-masing mendakwa kesahihan pendapat. Oleh itu, boleh dikatakan di sini bahawa prinsip kebebasan individu liberalisme tidaklah bertepatan dengan ajaran Islam. Lebih penting daripada itu, boleh dikatakan bahawa tafsiran peribadi ini tidak semestinya betul berdasarkan kaedah-kaedah yang tepat dalam memahami teks wahyu. Perincian tentang hal ini boleh diteliti dalam kes tafsiran pluralisme agama daripada al-Qur’an, seperti yang akan dibincangkan kemudian.

Sebaliknya, umat Islam diseru agar mengikut muafakat para jemaah ulama. Ini disebabkan, antara lain, seperti yang boleh diambil pengajaran daripada Hadith di

²⁰ Khaled Abou El Fadl, “The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam”, dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2006), 33-77, p. 55.

atas, adalah lebih mudah bagi syaitan untuk menyesatkan orang yang bersendirian daripada orang yang berkumpul. Tambahan pula, menurut al-Marbawi, ulama adalah seperti sinar cahaya, kalau lebih banyak cahaya petunjuk maka akan lebih terang sinar dalam perjalanan manusia, apabila dituruti jalan jemaah ulama.²¹ Tambahan pula, Hadith tersebut menjanjikan balasan syurga kepada orang yang melazimi jemaah ulama. Hal ini disebabkan jika seseorang Muslim mengikut jalan ijmak ulama yang masyhur, sudah tentu dia terpelihara daripada tergelincir dan cenderung kepada faham yang tidak tepat.²²

Salah satu akibat langsung apabila setiap orang berpegang kepada tafsiran peribadi masing-masing, maka agama akan difahami dengan pelbagai kecenderungan. Ketika itu, akan ada yang cenderung ekstrem ke arah liberal, manakala akan ada juga yang cenderung ekstrem ke arah literal. Jika yang liberal melonggarkan amalan agamanya, yang literal pula mungkin mengamalkan agamanya dengan amat keras sekali. Ini mungkin boleh membawa kepada pengabaian agama di satu sudut, dan kekerasan atas nama agama di satu sudut lain. Dalam keadaan ini, kalau yang liberal masih mendakwa kebebasan dan kesahihan individual mereka, maka sudah tentu yang kasar dan ganas juga boleh mendakwa kebebasan dan kesahihan tafsiran keterlaluan literal mereka. Ini adalah keadaan yang amat bahaya kepada umat Islam khususnya dan seluruh manusia

²¹ Al-Marbawi, *Bahru al-Madzi*, 30.

²² Al-Marbawi, *Bahru al-Madzi*, 31.

umumnya. Oleh itu, tafsiran peribadi bukan sesuatu yang perlu dalam memahami dan mengamalkan agama.

Hadith kedua di atas pula menegaskan bahawa sunnah Allah ke atas umat Islam tidak akan membolehkan puak yang khilaf daripada jalan yang tepat menjadi aliran yang muktabar. Dalam menghuraikan Hadith ini, al-Marbawi mengatakan bahawa ulama pewaris Rasulullah, yang benar dalam ilmu dan amalnya, tidak akan sekali-kali bersetuju dengan pendapat yang tidak tepat, biarpun pendapat tersebut dikeluarkan oleh seseorang lain yang dikenali sebagai ulama. "Maka dengan kerana itu disuruh shara' kita bahawa kita jangan berleka dengan sidang jemaah yang bersatu fikiran dan semuafakat ijtihadnya dan istinbatnya."²³

Selain itu, puak liberal Muslim nampaknya berusaha mengubah tafsiran Islam agar selaras dengan keadaan manusia. Ini adalah pendekatan yang bertentangan langsung dengan sifat Islam sebagai petunjuk daripada Tuhan. Wahyu yang diturunkan daripada langit pada asasnya adalah khabar dan arahan Allah untuk manusia fahami dan laksanakan. Secara langsung, membumikan wahyu menuntut manusia, atau sekurang-kurangnya umat Islam, mengubah kebiasaan hidup dan perihal duniawi mereka agar selari dengan kehendak wahyu, bukan sebaliknya.

²³ Al-Marbawi, *Bahru al-Madzi*, 32.

Dalam hal ini Yusuf al-Qaradawi berpendirian bahawa al-Qur'an adalah asal-usul bagi setiap rujukan, dengan maksud tiada rujukan lain yang sepatutnya menjadi faktor kepada manusia dalam memahaminya. Sehubungan itu, teks wahyu mesti dipelajari dan difahami dengan akal yang bersih daripada sebarang kepercayaan dan pemikiran, praanggapan dan prejudis.²⁴ Demikian juga, nas-nas wahyu tidak boleh dijadikan tempelan untuk mengesahkan suatu sudut pandangan yang telah sedia dipegang, dengan tafsiran yang tidak tepat, sedangkan pandangan tersebut bersalahan dengan kehendak Islam yang menyeluruh.²⁵ Dengan kata lain, al-Qur'an adalah panduan yang diikuti, bukan cop mohor yang mengikuti kenyataan pihak lain.

Contohnya, dalam melihat kemajmukan agama, panduan wahyu menetapkan bahawa hanya Islam agama yang benar diturunkan Allah untuk manusia. Berikutan itu, umat Islam dituntut mempercayai dan mengisbatkan hakikat ini secara beradab apabila berhadapan dengan cabaran kebenaran daripada agama lain. Adalah amat salah sekali sekiranya ada pula Muslim yang cuba mentafsirkan semula hakikat Islam, yang ditegaskan dalam nas-nas yang jelas, dengan tujuan untuk menyelaraskan kebenaran Islam dengan dakwaan kebenaran menurut agama lain dan mengambil hati penganut agama tersebut. Tanggungjawab hamba adalah mengikut tuntutan wahyu, bukan mengubah teks atau tafsiran wahyu yang benar.

²⁴ Yusuf al-Qaradawi, *Kayf Nata'amul ma'a al-Qur'an al-'Azim* (al-Qahirah: Dar al-Shuruq, 2009), 256.

²⁵ Al-Qaradawi, *Kayf Nata'amul ma'a al-Qur'an al-'Azim*, 258.

Dengan itu, perbuatan memahami teks wahyu dalam kerangka duniawi, seperti yang nampaknya dilakukan oleh liberal Muslim, adalah bersalahan dengan sikap Muslim yang sepatutnya terhadap wahyu. Muslim sepatutnya menurut panduan wahyu sepenuhnya, bukan berusaha mengubah fahaman wahyu agar selaras dengan perspektif manusiawi dan duniawi.

KONSEP PLURALISME AGAMA



Perbincangan di atas menunjukkan bahawa kehidupan dan kewujudan manusia di atas muka bumi ini boleh difahami berdasarkan kaca mata tertentu. Antara sudut pandangan dalam melihat dan mentafsirkan kehidupan manusia yang selaras dengan idea liberalisme ialah falsafah pluralisme agama. Latar belakang kepada pemikiran ini ialah fakta bahawa di dunia ini wujud pelbagai agama. Kemajmukan anutan agama ini boleh dilihat dalam beberapa kerangka pemikiran. Kalangan agamawan liberal Kristian, seperti Alan Race, mengemukakan tiga corak pemikiran dalam hal ini, iaitu eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme.²⁶

Eksklusivisme ialah kepercayaan seseorang penganut mana-mana agama bahawa hanya agama yang dianutinya benar lalu merupakan satu-satunya jalan menuju keselamatan di akhirat; di samping menolak kemungkinan

²⁶ Alan Race dianggap sebagai sarjana pertama mengemukakan tiga corak kepercayaan tentang kemajmukan agama ini, khususnya dalam konteks Kristian. Lihat Rifat Atay, "Religious Pluralism and Islam: a Critical Examination of John Hick's Pluralistic Hypothesis" (Tesis Kedoktoran, University of Saint Andrews, Scotland, 1999), 14.

adanya kebenaran dalam agama lain dan rahmat Tuhan kepada penganutnya.²⁷ Inklusivisme pula adalah anggapan yang sama seperti eksklusivisme terhadap agama sendiri; tetapi ditambah dengan pengiktirafan bahawa adanya kebenaran pada tahap tertentu dalam agama lain, yang boleh disahkan menurut agama sendiri; serta menerima keselamatan penganut agama lain menerusi rahmat Tuhan.²⁸ Manakala pluralisme pula, dengan kata-kata Race sendiri,

It is the belief that there is not one, but a number of spheres of saving contact between God and man. God's revealing and redeeming activity has elicited response in a number of culturally conditioned ways throughout history. Each response is partial, incomplete, unique; but they are related to each other in that they represent different culturally focussed perceptions of the one ultimate divine reality.²⁹

Dengan itu, dapat dilihat bahawa ada sekurang-kurangnya tiga bentuk pemikiran dalam diskusi tentang kepelbagaian agama. Satu hal yang menarik untuk disedari di sini, sebelum perbincangan dilanjutkan lagi, adalah hubungan idea liberalisme dengan pluralisme agama. Liberalisme mengesyorkan kebebasan individu termasuk dalam hal beragama. Namun, sikap beragama seseorang

²⁷ Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (London: SCM Press, 1993), 10; Alan Race, *Interfaith Encounter: the Twin Tracks of Theology and Dialogue* (London: SCM Press, 2001), 23.

²⁸ Race, *Christians and Religious Pluralism*, 38; Race, *Interfaith Encounter*, 26.

²⁹ Race, *Christians and Religious Pluralism*, 77-78.

mungkin menceroobh kebebasan beragama individu lain. Hal ini disebabkan, sebagai salah satu aliran falsafah modenisme, liberalisme merupakan idea yang bersifat total dan mempunyai naratif besar tersendiri. Berikutan itu, liberalisme perlu mengehadkan pengamalan beragama setakat tahap persendirian dan personal, di samping menganjurkan kesamarataan dalam tahap awam.³⁰

Idea kesamarataan agama inilah yang menjadi teras pemikiran pluralisme agama. Tanpa kesamarataan ini, liberalisme dan kebebasan individu tidak dapat dipertahankan dalam pandangan sebahagian sarjana moden. Secara langsung juga, idea pluralisme agama turut mencabar naratif besar liberalisme moden, menjadikan penerimaan terhadap falsafah pasca modenisme di kalangan pluralis sebagai sesuatu yang perlu.³¹ Tambahan pula, secara realistik, satu sahaja kelompok penganut sebuah agama dengan sikap beragama yang bebas adalah tidak mungkin kerana faktanya ada pelbagai agama yang diamalkan di semua tempat sekarang ini.³² Selain itu, kerangka pasca modenisme membolehkan penerimaan kemajmukan secara sama rata, biarpun daripada kalangan minoriti.³³

Penerimaan kemajmukan secara sama rata dalam kerangka pluralisme agama ini, adalah disebabkan

³⁰ Anthony C. Grayling, *Ideas That Matter: The Concepts That Shape the 21st Century* (New York, Basic Books, 2010), 249.

³¹ Schwarzmantel, *The Age of Ideology*, 152-153.

³² Schwarzmantel, *The Age of Ideology*, 169.

³³ Schwarzmantel, *The Age of Ideology*, 172.

kepercayaan bahwa semua manusia berhubung dengan tuhan yang sama. Berbeza dengan pluralisme dalam dimensi lain, seperti pluralisme politik yang mungkin menuju matlamat berbeza, pluralisme agama berpusat kepada anggapan bahawa semua agama menyembah tuhan yang sama. Yang berbeza adalah agama-agama yang merupakan jalan-jalan berbeza menuju tuhan tersebut kerana manusia telah "*elicited response in a number of culturally conditioned ways,*" yang setiap satunya adalah "*partial, incomplete, unique.*" Dengan itu, setiap agama boleh sahaja dianggap sama rata. Soal tasawwur yang hakiki terhadap Tuhan yang Haq dijelaskan dengan teori bahawa Tuhan adalah Realiti Agung yang tidak dapat ditanggapi oleh akal manusia.³⁴ Salah satu akibatnya, munculnya dakwaan bahawa Allah adalah tuhan yang dikonsepsikan oleh Gereja Kristian.

Seterusnya, mungkin ada dakwaan bahawa pluralisme agama yang dianjurkan oleh kalangan liberal Muslim tidak sama seperti konsep pluralisme agama yang dipegang oleh sarjana Kristian Barat moden. Oleh itu, baik rasanya diteliti beberapa takrif pluralisme agama oleh beberapa liberal Muslim. Chandra Muzaffar contohnya, memahami pluralisme agama sebagai fakta bahawa "*different religions co-exist within the same polity.*"³⁵ Di sini, pluralisme agama didefinisikan sebagai fakta kepelbagaian yang sememangnya wujud di dunia.

³⁴ John Hick, "Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism", in John Hick and Edmund S. Meltzer (ed.), *Three Faiths – One God: a Jewish, Christian, Muslim Encounter* (New York: State University of New York Press, 1989), 197-210, 198.

³⁵ Chandra Muzaffar, "What Pluralism Means to Islam", *The Star*, (18 June 2006).

Walau bagaimanapun, lebih jauh daripada ini, ada yang memahami konsep ini, bukan sekadar suatu fakta, tetapi sebagai suatu idealisme tertentu tentang kepelbagaian tadi. Dalam maksud ini, Budhy Munawar-Rachman menyatakan bahawa pluralisme agama adalah “melepas klaim-klaim kebenaran dan penyelamatan yang berlebihan, mengoreksi diri tentang standar ganda yang sering kita pakai terhadap agama orang lain, dan selanjutnya memperluas pandangan inklusif mengarah kepada pandangan yang pluralis dari teologi kita sendiri.”³⁶ Dalam definisi ini, ideal yang dianjurkan oleh pluralisme agama ialah pengabaian iktikad tentang kebenaran agama sendiri. Masalah pertentangan kebenaran ini merupakan kekusutan yang cuba dileraikan oleh konsep moden ini. Peleraian itu pula, nampaknya dilakukan dengan mengiktiraf kebenaran melintasi batas agama.

Pengiktirafan lintas agama ini dapat dilihat juga dalam pendapat-pendapat beberapa penulis lain. Antaranya, Mahmoud Ayoub melihat pluralisme agama “*recognizes the plurality of religious communities and the essential validity of their faith.*”³⁷ Begitu juga Asghar Ali Engineer memahami bahawa pluralisme agama adalah “*accepting equal validity for all religions.*”³⁸ Selain itu, Abdulaziz Sachedina

³⁶ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001), x.

³⁷ Mahmoud Ayoub, *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue*, (ed.) Irfan A. Omar (New York: Orbis Books, 2007), 190.

³⁸ Asghar Ali Engineer, *Islam: Challenges in Twenty-First Century* (New Delhi: Gyan Publishing House, 2004), 243.

mengkonsepsikan pluralisme agama sebagai kepercayaan bahawa “*other faiths are not merely inferior manifestations of religiosity, but variant forms of individual and communal responses to the presence of the transcendent in human life. ... acknowledging the intrinsic redemptive value of competing religious traditions.*”³⁹

Sebagai tambahan, Suratno mendefinisikan pluralisme dengan mengambil pendefinisian yang dibuat oleh John Hick dan Wilfred Smith. “Dalam pengertian dan pemaknaan Hick, pluralisme agama mesti didefinisikan dengan cara menghindari klaim kebenaran satu agama atas agama lain secara normatif... Cara yang lebih arif untuk memahami kebenaran agama lain adalah dengan menerima bahwa kita (semua agama) merepresentasikan banyak jalan menuju ke satu realitas tunggal (Tuhan) yang membawa kebenaran dan keselamatan. Tidak ada satu jalan (agama) pun yang boleh mengklaim lebih benar daripada yang lain karena kita (semua agama) sama dekat dan sama jauhnya dari realitas tunggal tersebut. Realitas tunggal itu adalah realitas yang sama yang kita (semua agama) sedang *mencari-nya.*” Smith pula dikutip sebagai berpendapat, “[s]emua agama, entah itu Islam, Kristen, Hindu, Buddha dan sebagainya, hendaknya harus dipahami sebagai suatu perjumpaan yang penting dan berubah-ubah antara yang Illahi dan manusia.”⁴⁰

³⁹ Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 14, 36.

⁴⁰ Suratno, “Pluralitas Makna Pluralisme (Agama)”, internet: Halaman sesawang Jaringan Islam Liberal, Kolom, 07/09/2005, <http://islamlib.com/id/artikel/pluralitas-makna-pluralisme-agama>, diperoleh 25 Januari 2012.

Di samping itu, Mohamad Hashim Kamali, walaupun boleh dipertahankan mungkin sebagai bukan seorang liberal, kelihatannya menerima takrif pluralisme agama yang mengandungi elemen penyamarataan agama, seperti yang dikemukakan di atas. Dengan tulisannya sendiri, beliau menyatakan bahawa pluralisme agama mempercayai bahawa “*all faiths are true and show different paths to the same reality.*”⁴¹ Daripada pelbagai definisi yang diberikan sendiri oleh beberapa penulis Muslim ini, dapat dirumuskan di sini bahawa konsep pluralisme agama yang dipegang oleh kalangan Muslim adalah sama seperti yang dianjurkan oleh pemikiran liberal Kristian Barat moden. Adalah dapat dilihat dengan jelas bahawa kedua-dua puak yang Kristian dan Muslim percaya bahawa nilai yang digalakkan melalui pluralisme agama adalah kesamarataan melintasi batas agama.

Di sini, boleh disimpulkan secara ringkas, bahawa pluralisme agama adalah suatu konsep yang menyamaratakan pelbagai agama. Dengan itu, manusia menjadi bebas secara individu untuk memilih agama yang ingin dianutinya. Hal ini disebabkan semuanya dianggap sebagai jalan-jalan yang cuma pelbagai menuju tuhan yang sama. Justeru, pluralisme agama memang selaras dengan semangat pemikiran liberalisme agama. Bezanya, pluralisme agama lebih membawa kepada penerapan nilai pasca modenisme, selaras dengan evolusi pemikiran humanisme.

⁴¹ Mohamad Hashim Kamali, “Islam’s Religious Pluralism in Context”, *New Straits Time*, (08 February 2011).

PENILAIAN SUNNI TERHADAP PLURALISME AGAMA



Ada beberapa isu yang perlu dijelaskan dalam menilai konsep pluralisme agama menurut akidah Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jama'ah. Pertama-tamanya berkaitan dengan tasawwurnya yang menyeluruh. Berkenaan dengan hal ini, mungkin ada yang berpendapat bahawa pluralisme agama hanya bertujuan untuk menggalakkan toleransi dan dialog antara penganut agama yang pelbagai. Sekadar tahap ini, mesti diakui bahawa unsur toleransi dan dialog adalah sebahagian daripada denotasi pluralisme agama. Sehubungan itu, jika konsep pluralisme agama mahu ditolak, maka mesti ditegaskan dengan terang bahawa penolakan tersebut bukan bermaksud penafian kebaikan yang ada dalam elemen toleransi dan dialog. Tetapi, ia merujuk secara khusus kepada tahap pluralisme agama yang menyamaratakan agama.

Dalam pada itu, pandangan yang hanya menghadkan konsep pluralisme agama kepada toleransi

dan dialog, secara langsung atau tidak, cuba menafikan adanya gagasan samarata antara agama dalam konsep pluralisme agama. Sehubungan itu, pandangan ini boleh dianggap sebagai pembatasan yang tidak tepat kerana ia menidakkan fakta bahawa pemikiran samarata agama memang wujud di kalangan sebahagian manusia yang menamakan faham ini dengan nama pluralisme agama. Justeru, reduksionisme ini tidaklah dapat dipertahankan sepenuhnya.

Hal ini disebabkan pluralisme agama adalah suatu konsep sosial yang tidak terbatas dengan kesimpulan yang diambil oleh satu pihak sahaja. Pendirian semua pihak perlu diambil kira dalam mengenal pasti takrif pluralisme agama yang menyeluruh. Ini berbeza dengan konsep tekstual seperti *samḥah*, *tahīf*, atau *haymanah* yang perlu diikat maknanya berdasarkan tafsiran nas yang tepat. Sebaliknya, pengertian pluralisme agama tidak boleh diikat kepada satu teks atau pendapat sahaja.

Tambahan pula, penafian tawhid dan pengisbatan kesamarataan pelbagai agama adalah makna yang bertepatan dengan denotasi kalimah akar pluralisme iaitu perkataan Latin *plūs* atau *plūr* yang bererti “more than one”.⁴² Selain itu, kehadiran tambahan “isme” dalam kalimah bahasa Melayu, atau “ism” dalam bahasa Inggeris, menunjukkan bahawa pluralisme agama adalah sama ada

⁴² *The Oxford English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1989), 11:1088, entry plural.

suatu kepercayaan, doktrin, teori, gerakan, atau sikap.⁴³ Sehubungan itu, tidak dapat dinafikan adanya unsur penyamarataan agama dalam takrif pluralisme agama yang komprehensif. Kefahaman yang tepat ini amat perlu sama ada lanjutan daripadanya, konsep pluralisme agama ingin didukung atau dikritik. Tanpa pengiktirafan ini, amat sukar sekali untuk semua pihak berbahas kerana akhirnya, masing-masing memperkatakan perkara yang berbeza.

Setakat ini, boleh dirumuskan secara ringkas bahawa tasawwur pluralisme agama mengandungi beberapa anasir utama, termasuk pengakuan fakta kewujudan dan anutan pelbagai agama di kalangan manusia, anjuran untuk bertoleransi antara umat yang majmuk ini, dan gagasan kesamarataan dan penyamarataan melangkaui agama. Dalam konteks makalah ini, elemen samarata inilah yang dipermasalahkan apabila idea ini dikembangkan dengan menempelkan nama Islam.

Seterusnya, konsep pluralisme agama nampaknya mencampuradukkan antara soal kebenaran dengan keselamatan di akhirat. Ini dapat dilihat dalam kata-kata Budhy Munawar-Rachman yang ingin “melepas klaim-klaim kebenaran dan penyelamatan.” Begitu juga, Abdulaziz Sachedina mengaitkan “*variant forms of individual and communal responses to the presence of the transcendent*” dengan “*acknowledging the intrinsic redemptive value of*

⁴³ *The Oxford English Dictionary*, 8:112, entry *ism*; *Kamus Dewan* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2007), 590, entri *-isme*.

competing religious traditions.” Kedua-dua pandangan ini hampir sama dengan pendapat Alan Race yang melihat pluralisme agama sebagai “*a number of spheres of saving contact between God and man.*” Adanya ungkapan hubungan keselamatan atau *saving contact* dalam pernyataan berkenaan adalah signifikan di sini.

Dalam Islam, kebenaran akidah adalah asas yang membina hubungan manusia dengan Allah. Tanpa akidah yang benar, hubungan tersebut adalah suatu ilusi semata-mata. Dengan itu, soal perhubungan manusia dengan Tuhan adalah soal kebenaran akidah. Secara tradisinya, kebenaran akidah ini yang akhirnya membolehkan manusia diselamatkan oleh Allah di Akhirat kelak, daripada dimasukkan ke dalam neraka, kepada nikmat di dalam syurga. Walau bagaimanapun, berbanding dengan pendekatan asal Islam ini, puak pluralis menukar sudut pandangan mereka dengan menjadikan kemungkinan keselamatan sebagai pengukur dalam menentukan kebenaran sesuatu agama.

Berhubung dengan pendekatan ini, John Hick menyatakan bahawa “*in its broadest terms, this [pluralism] is the belief that no one religion has a monopoly of the truth or of the life that leads to salvation.*”⁴⁴ Berbeza dengan ahli teologi lain, Hick berpendapat bahawa tumpuan

⁴⁴ John Hick, “Religious Pluralism and Islam”, internet: Halaman sesawang John Hick: The Official Website, http://www.johnhick.org.uk/jsite/index.php?option=com_content&view=article&id=59:replur&catid=37:articles&Itemid=58, diperolehi 25 Januari 2012.

perbincangan pada isu kebenaran kepercayaan satu-satu agama berbanding agama lain tidak akan menyelesaikan sebarang pertikaian. Sebaliknya, baginya, tumpuan patut dialihkan kepada soal keselamatan di akhirat dan kemungkinan satu agama mengakui kemungkinannya bagi penganut agama lain.⁴⁵ Dengan itu, kemungkinan keselamatan ini boleh menjadi titik temu antara agama. Selanjutnya, jika tempat akhir penganut pelbagai agama boleh jadi satu, maka boleh dikatakan bahawa arah agama semuanya satu belaka. Dari sini, ahli teologi liberal, sama ada yang Kristian atau Muslim, menarik kesimpulan bahawa agama adalah samarata dari aspek ini.

Daripada perspektif akidah Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jama'ah, pendekatan "salvation-centric" ini tidak boleh dijadikan asas untuk menyamaratakan agama lain dengan Islam. Adalah benar bahawa Islam mengiktiraf kemungkinan orang bukan Islam diselamatkan oleh Allah daripada Neraka. Dalam hal ini, pertama-tamanya, mesti diketahui bahawa kurniaan syurga atau azab neraka adalah hak mutlak Allah sahaja. Dia boleh sahaja menyelamatkan sesiapa sahaja, sama seperti kemungkinan bagiNya untuk mengazab sesiapa sahaja.⁴⁶ Hal ini disebabkan hakikat bahawa Dia adalah Tuhan yang mungkin bagiNya untuk melakukan apa sahaja.

⁴⁵ John Hick, *Religious Pluralism and Salvation* (Kidderminster: Modern Churchpeople's Union, 1988), 2.

⁴⁶ Al-Qur'an, al-A'raf (7):156; Sayf al-Din al-Amidi, *Abkar al-Afkar fi Usul al-Din* (al-Qahirah: Dar al-Kutub wa al-Watha'iq al-Qawmiyyah, 2007), 4:351.

Dalam akidah Ahli 'I-Sunnah wa 'I-Jama'ah, seperti yang ada diuraikan oleh Fakhr al-Din Muhammad bin 'Umar al-Razi, Allah tidak mempunyai apa-apa tanggungjawab kepada manusia dan manusia tiada apa-apa hak atasNya untuk menuntut apa-apa.⁴⁷ Ini termasuklah hamba yang taat, yang tiada sebarang hak untuk menuntut balasan syurga. Sebaliknya, puak Mu'tazilah percaya bahawa Allah mesti membalas ketaatan dengan syurga dan keingkaran dengan neraka. Jika benar sedemikian, nescaya ini bermaksud Tuhan mempunyai tanggungjawab tertentu terhadap makhluk ciptaanNya sendiri. Ini adalah sesuatu yang bertentangan dengan sifat sempurna ketuhanan.

Walau bagaimanapun, akidah Ahli 'I-Sunnah wa 'I-Jama'ah juga meyakini bahawa Allah tidak akan mengingkari janji-janjinya, termasuk janji baik kepada insan yang mulia dan janji buruk kepada manusia yang tegar. Ini menunjukkan keselamatan tidaklah semestinya terbuka secara bebas kepada semua manusia. Ada jalan atau shari'ah tertentu yang mesti dilalui untuk membolehkan seseorang dijanjikan syurga. Shari'ah yang dimaksudkan di sini adalah manhaj para rasul yang sah di sisi Allah. Dengan itu, keselamatan bukanlah pusat pertemuan semua agama yang ada di dunia sekarang.

Di samping itu, Ahl 'I-Sunnah wa 'I-Jama'ah beriktikad bahawa kurniaan syurga bukanlah balasan kepada iman dan

⁴⁷ Fakhr al-Din Muhammad bin 'Umar al-Razi, *al-Arba'in fi Usul al-Din* (Bayrut: Dar al-Jil, 2004), 382.

amal soleh hamba semata-mata. Lebih besar daripada iman dan amal manusia ialah rahmat Tuhan sendiri. Iktikad ini adalah berasaskan kepada Hadith Rasulullah yang menyatakan bahawa manusia tidak dimasukkan ke dalam syurga sebagai gantian kepada jumlah amal ibadat masing-masing, tetapi kurniaan tersebut adalah disebabkan rahmat daripada Allah sendiri.⁴⁸

Dalam hal ini, adalah benar ayat al-Qur'an, al-Nahl (16):32 boleh difahami secara sepintas lalu sebagai mengatakan bahawa orang-orang yang baik dijemput masuk ke dalam syurga "dengan apa yang telah kamu amalkan." Begitupun, dalam menjelaskan pertentangan lahiriah ini, al-Razi menyatakan bahawa amal soleh adalah sebab kepada datangnya rahmat Tuhan, yang seterusnya menjadi sebab kepada nikmat abadi.⁴⁹ Dengan itu, didapati bahawa amalan baik dan balasan syurga bukanlah mempunyai hubungan sebab akibat secara langsung. Ini menunjukkan rahmat Allah lebih agung berbanding amal bakti insan memperhambakan diri kepadaNya.

Satu pengajaran lain yang boleh diambil di sini ialah kesedaran kepada kemungkinan Allah merahmati bukan sahaja Muslim tetapi juga bukan Muslim. Dari keterangan di atas, boleh dibuat rumusan bahawa keselamatan di akhirat

⁴⁸ Abu 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, dalam Salih bin 'Abd al-'Aziz Al al-Shaykh (ed.), Mawsu'ah al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah (al-Riyad: Dar al-Salam, 2000), 486, hadith no. 5673, bab 19, kitab al-Maradi; Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim, Sahih Muslim, dalam Al al-Shaykh (ed.), Mawsu'ah al-Hadith al-Sharif, 1168, hadith no. 71, bab 50, kitab Sifat al-Munafiqin.

⁴⁹ Fakhr al-Din Muhammad bin 'Umar al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Ghayb* (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 12:142; 14:68.

bukanlah neraca yang menyamaratakan antara pelbagai agama, sungguhpun adanya kemungkinan pengikut pelbagai agama tersebut menerima rahmat Tuhan, lalu dikurniakan syurga. Dengan itu, menurut akidah Islam, keselamatan bukan pusat pertemuan agama-agama.

Selain itu, Abu Hamid al-Ghazali menyatakan bahawa ada orang bukan Islam, yang walaupun merupakan penyembah berhala, akan diselamatkan daripada neraka kerana dakwah tidak pernah sampai kepada mereka atau akal mereka tidak mampu menanggapi dalil yang dikemukakan.⁵⁰ Ringkasnya, akidah Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jama'ah menerima bahawa bukan sahaja Muslim yang boleh jadi selamat ke syurga. Akan tetapi, penerimaan ini merupakan pengecualian sahaja dan bukan suatu pernyataan umum. Tambahan pula, pengecualian ini adalah disebabkan rahmat Allah kepada penganut agama lain yang juga adalah manusia ciptaanNya, dan bukan pengiktirafanNya kepada kesesatan mereka.

Sebaliknya, seluruh kandungan al-Qur'an mengandungi celaan ke atas kepercayaan yang salah dan seruan agar kembali kepada akidah yang benar. Sehubungan itu, tuah insan, sama ada yang Muslim atau

⁵⁰ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Faysal al-Tafriqah*, dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Ghazali* (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 3:75-99, 93, 96; Sherman A. Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafriqa Bayna al-Islam wa al-Zandaqa* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 121, 126; Tim Winter, "Pluralism from a Muslim Perspective", dalam Norman Solomon, Richard Harries, and Tim Winter (ed.), *Abraham's Children: Jews, Christians and Muslims in Conversation* (London: T&T Clark, 2005), 202-211, 209-210.

tidak, untuk berada di dalam syurga, hanya nasib manusia, dan bukan titik temu antara agama. Selain itu, ajaran pelbagai agama tentang keselamatan tidaklah sama. Oleh itu, mustahil untuk mendakwa kesamarataan agama-agama walaupun penganutnya boleh jadi selamat. Dengan itu, konsep pluralisme agama adalah tertolak menurut kaca mata Islam.

TAFSIRAN LIBERAL AL-QURAN: DAKWAAN PLURALISME AGAMA



Para liberal Muslim mencambahkan konsep pluralisme agama atas nama Islam dengan merujuk kepada beberapa nas al-Qur'an dan fakta sejarah para Nabi yang diyakini oleh semua Muslim. Di kalangan liberal pluralis Muslim, ada kesadaran bahawa idea yang ingin dibawa perlu didasarkan kepada al-Qur'an. Dalam hal ini, Nurcholish Madjid menyatakan bahawa pemodenan Islam mesti diakarkan kepada al-Qur'an.⁵¹ Begitu juga Abdulaziz Sachedina yang mempercayai bahawa al-Qur'an mesti menjadi sumber norma Islam.⁵² Penjelasan kepada pegangan ini ada dikemukakan oleh Abdullahi An-Na'im yang menganjurkan Muslim liberal untuk berdiskusi dalam kerangka wahyu kerana tanpa sokongan hujah yang diambil daripada teks al-Qur'an, idea liberal tidak berupaya menarik perhatian

⁵¹ Nurcholish Madjid, *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia* (Ciputat: Voice Center Indonesia, 2003), 168.

⁵² Abdulaziz Sachedina, *The Qur'an on Religious Pluralism* (Washington: The Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 1999), 7.

majoriti Muslim. Hal ini berbeza dengan pandangan fundamentalis yang, menurutnya, menjadi menarik dengan rujukan yang banyak kepada al-Qur'an dan sunnah.⁵³ Sehubungan itu, Muslim liberal juga mengungkap idea pluralisme agama dengan bersumberkan al-Qur'an.

Seterusnya, akan diteliti beberapa tafsiran liberal Muslim untuk mengisbatkan adanya idea pluralisme agama di dalam al-Qur'an.

Antara ayat al-Qur'an yang paling popular bagi Muslim pluralis ialah al-Baqarah (2):62 dan satu lagi ayat yang hampir sama iaitu al-Ma'idah (5):69. Firman Allah:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

"Sesungguhnya orang-orang Yang beriman, dan orang-orang Yahudi dan orang-orang Nasora (Nasrani), dan orang-orang Saabien sesiapa di antara mereka itu beriman kepada Allah dan (beriman kepada) hari akhirat serta beramal soleh, maka bagi mereka pahala balasannya di sisi Tuhan mereka, dan tidak ada kebimbangan (dari berlakunya kejadian Yang tidak baik) kepada mereka, dan mereka pula tidak akan berdukacita." (Al-Baqarah: 62)

⁵³ Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Introduction", dalam Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*, (terj.) Abdullahi Ahmed An-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), 28, dirujuk oleh John O. Voll, "Foreword", dalam Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), xii.

FirmanNya lagi:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ
ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا
هُم تَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, dan orang-orang Yahudi, dan orang-orang Saabiein, dan orang-orang Nasrani - sesiapa sahaja di antara mereka yang beriman kepada Allah (dan Segala RasulNya meliputi Nabi Muhammad s.a.w) dan (beriman kepada) hari akhirat serta beramal soleh, maka tidaklah ada kebimbangan (dari berlakunya kejadian yang tidak baik) terhadap mereka, dan mereka pula tidak akan berdukacita.” (Al-Ma’idah: 69)

Dalam kedua-dua ayat ini, secara sepintas lalu, kelihatan adanya janji keselamatan di akhirat bagi bukan sahaja Muslim, tetapi juga Kristian, Yahudi, dan Sabi’un. Dalam hal ini, Fazlur Rahman menulis,

In both these verses, the vast majority of Muslim commentators exercise themselves fruitlessly to avoid having to admit the obvious meaning: that those – from any section of mankind – who believe in God and the Last Day and do good deeds are saved. They either say that by Jews, Christians, and Sabaeans here meant those who have actually become

“Muslims” – which interpretation is clearly belied by the fact that “Muslims” constitute only the first of the four groups of “those who believe” – or that they were those good Jews, Christians, and Sabaeans who lived before the advent of the Prophet Muhammad – which is an even worse tour de force.⁵⁴

Dapat diperhatikan di atas, bagi Rahman, Muslim hanyalah salah satu ummah yang beriman kepada Tuhan, selain daripada Kristian, Yahudi, dan Sabi'un yang menurutnya juga tergolong dalam “mereka yang beriman”. Di sini, Rahman langsung tidak mengendahkan struktur bahasa dalam ayat ini yang mengandungi ungkapan syarat iaitu kalimah *man* atau “barang sesiapa” daripada penganut mana-mana agama. Maksudnya, jika sesiapa beriman kepada Tuhan maka dia akan dijanjikan keselamatan di akhirat. Ayat ini sama sekali tidak menyifatkan *alladhina 'amanu* atau “mereka yang beriman” sebagai *man 'amana bi-'Llahi* atau “mereka yang beriman”, dan dengan itu menyifatkan *alladhina hadu wa-'l-nasara wa-'l-sab'in* atau “mereka yang daripada Yahudi, dan Kristian, dan Sabi'un” sebagai “mereka yang beriman” juga.

Sebaliknya, ayat ini mensyaratkan semua orang, termasuk yang telah sedia menjadi Muslim, untuk terus beriman kepada Allah agar kemudiannya dapat dijanjikan

⁵⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes in the Qur'an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), 166.

balasan baik di akhirat. Ini adalah tafsiran yang diberikan, bukan sahaja oleh para mufassir Sunni seperti Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari, Fakhr al-Din Muhammad bin 'Umar al-Razi, dan Abu Sa'id 'Abd Allah bin 'Umar al-Baydawi,⁵⁵ malah oleh mufassir Mu'tazili iaitu Abu al-Qasim Mahmud bin 'Umar al-Zamakhshari.⁵⁶ Sehubungan itu, berdasarkan kaedah bahasa Arab, melalui adanya syarat ini, adalah betul tafsiran majoriti mufassir yang menyimpulkan dari ayat ini, antara lain, bahawa sesiapa yang beriman kepada Allah dan Hari Akhirat serta beramal baik, sesungguhnya telah menjadi Muslim, walaupun sebelumnya mereka telah sedia Muslim, ataupun merupakan seorang Kristian, Yahudi, Sabi'un, atau menganuti anutan apa sahaja, termasuk yang sebelumnya mempercayai bahawa tuhan itu tidak ada. Apabila mereka ini memenuhi syarat iman dan amal, maka mereka adalah Muslim sejati, dan dengan itu dijanjikan balasan baik selepas mati.

Selain itu, adalah tidak salah untuk mentafsirkan bahawa Kristian, Yahudi, dan Sabi'un yang disebutkan dalam ayat ini merujuk kepada mereka yang hidup sebelum pengutusan nabi Muhammad. Tafsiran ini, seperti yang dapat dilihat di atas, di tolak mentah-mentah oleh Rahman sebagai teknik pengeksploitasian yang paling buruk. Sedangkan, jika dirujuk kepada sebab diturunkan ayat ini,

⁵⁵ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Tafsir al-Tabari: Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* (al-Qahirah: Dar al-Salam, 2007), 1:446; al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir*, 3:97; Abu Sa'id 'Abd Allah bin 'Umar al-Baydawi, *Anwar al-Tanzil wa-Asrar al-Ta'wil* (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 1:66.

⁵⁶ Abu al-Qasim Mahmud bin 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa-'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (al-Riyad: Maktabah al-'Abikan, 1998), 1:277.

fahaman ini adalah betul. Menurut al-Tabari, ayat ini diturunkan apabila Salman al-Farisi, yang sebelum menganut Islam merupakan seorang Kristian, bertanya kepada Rasulullah akan nasib kaumnya di Akhirat kelak. Pada mulanya, nabi Muhammad mengatakan bahawa mereka semua akan dimasukkan ke dalam neraka. Kemudian, turun ayat ini menjelaskan bahawa jika mereka beriman dan beramal, maka mereka juga dijanjikan syurga. Baginda seterusnya menjelaskan, pengikut nabi Musa adalah selamat sehinggalah diutuskan nabi 'Isa. Jika mereka menolak nabi 'Isa, maka mereka adalah orang yang celaka. Begitu juga, pengikut nabi 'Isa adalah selamat sehingga mereka mendengar tentang nabi Muhammad tetapi memilih untuk menolak baginda, maka mereka juga celaka.⁵⁷

Cerita sebab turun ayat ini memberikan gambaran yang jelas bahawa Kristian, Yahudi, dan Sabi'un yang disebutkan adalah merujuk kepada orang yang hidup sebelum pengutusan nabi Muhammad. Tafsiran secara kontekstual ini, yang merujuk kepada konteks penurunan ayat, yang sepatutnya menjadi amalan kontekstualis seperti Fazlur Rahman dan Muslim moden serta liberal lain, sebaliknya ditolak begitu sahaja. Sedangkan, tafsiran ini mempunyai asas yang kukuh. Tambahan pula, akidah Sunni, seperti yang ada dapat disimpulkan daripada al-Qur'an, al-Isra' (17):15, Firman Allah:

⁵⁷ Al-Tabari, *Tafsir al-Tabari*, 1:449.

مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۗ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۗ
وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿٥٨﴾

“Sesiapa Yang beroleh hidayah petunjuk (menurut panduan Al-Quran), maka Sesungguhnya faedah petunjuk Yang didapatinya itu hanya terpulang kepada dirinya sendiri, dan sesiapa Yang sesat maka Sesungguhnya kesan buruk kesesatannya hanya ditanggung oleh dirinya juga. dan seseorang Yang boleh memikul, tidak akan memikul dosa perbuatan orang lain (bahkan dosa usahanya sahaja). dan tiadalah Kami mengazabkan sesiapaupun sebelum Kami mengutuskan seorang Rasul (untuk menerangkan Yang benar dan Yang salah).”

Sunni berpegang bahawa Allah tidak akan mengazab sesiapa yang tidak pernah menerima utusan rasul daripadaNya.⁵⁸ Orang seperti ini dikenali sebagai *ahl al-fatrah* atau golongan yang berada dalam tempoh peralihan antara satu rasul dengan rasul yang lain.⁵⁹ Oleh itu, tidak salah untuk mempertahankan kemungkinan keselamatan bagi orang Kristian, Yahudi, Sabi'un, dan sesiapa sahaja yang hidup sebelum nabi Muhammad.

⁵⁸ 'Abd al-'Aziz bin 'Abd al-Salam, *Tafsir al-'Izz bin 'Abd al-Salam* (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 1:352; Muhammad bin 'Ali al-Shawkani, *Fath al-Qadir* (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 1:1038.

⁵⁹ Al-Qur'an, al-Ma'idah (5):19; al-Tabari, *Tafsir al-Tabari*, 4:2797; Ibrahim bin Muhammad al-Bayjuri, *Sharh Jawharah al-Tawhid: Tuhfah al-Murid 'ala Jawharah al-Tawhid* (al-Qahirah: al-Maktabah al-Azhariyyah li-al-Turath, 2002), 41.

Analisis ini menunjukkan ada kekurangan dalam tafsiran baru yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman. Beliau mengingkari tatabahasa Arab dan konteks penurunan ayat dalam mengemukakan pendapat yang boleh menyokong idea pluralisme agama. Oleh itu, sejauh ayat ini, dan setakat pandangan Fazlur Rahman ini, tidak dapat dipertahankan adanya akar pluralisme agama dalam al-Qur'an.

Firman Allah:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾

“Sesungguhnya agama (yang benar dan diredai) di sisi Allah ialah Islam. dan orang-orang (Yahudi dan Nasrani) Yang diberikan Kitab itu tidak berselisih (mengenai agama Islam dan enggan menerimanya) melainkan setelah sampai kepada mereka pengetahuan Yang sah tentang kebenarannya; (perselisihan itu pula) semata-mata kerana hasad dengki Yang ada Dalam kalangan mereka. dan (ingatlah), sesiapa Yang kufur ingkar akan ayat-ayat keterangan Allah, maka Sesungguhnya Allah amat segera hitungan hisabNya.” (Ali Imran: 19)

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ

الْخٰسِرِيْنَ ﴿٨٥﴾

“Dan sesiapa Yang mencari ugama selain ugama Islam, maka tidak akan diterima daripadanya, dan ia pada hari akhirat kelak dari orang-orang Yang rugi.” (Ali Imran: 85)

Selain itu, ayat al-Qur’an Ali ‘Imran (3):19 dan 85 di atas juga ditafsirkan semula oleh Muslim liberal untuk mempertahankan keislaman idea pluralisme agama. Abdulaziz Sachedina contohnya, menulis,

This verse has been interpreted, in both historical and modern commentaries, as restricting salvation to Islam only. But this passage is not incongruous with Koranic pluralism. It simply asserts the Koranic vision of humanity surrendering to God. It certainly signifies the importance of “surrender” (islam)... That the word islam refers to the act of surrender rather than to the name of a specific religion in this verse is corroborated by the fact that two verses preceding K. 3:85 use forms of the verb aslama (“he submitted, surrendered”) in the literal sense rather than in

*the technical sense as derivatives of the name Islam.*⁶⁰

Di sini, sama seperti Fazlur Rahman, Sachedina mengabaikan tatabahasa Arab demi memasukkan idea pluralisme agama dalam tafsirannya. Nampaknya beliau seperti tidak menyedari bahawa bentuk kalimah Islam dalam ayat ini adalah dalam bentuk kata nama khas iaitu *al-islam* sebagai *ma'rifah*. Islam yang ditegaskan sebagai satu-satunya agama Allah adalah Islam, bukan sembarangan islam yang boleh diertikan dengan sembarangan tunduk, patuh, dan penyerahan. Sementara itu, ketundukan yang disebut dalam ayat 83 adalah perbuatan seluruh alam selain manusia yang memang tidak mempunyai pilihan sama ada untuk tunduk atau ingkar. Dengan itu, perbuatan ketundukan tersebut bukanlah penyerahan khusus dengan tatacara shari'ah seperti yang diajarkan oleh para nabi kepada seluruh manusia sejak zaman nabi Adam. Sehubungan itu, pandangan Sachedina ini bukanlah pendekatan yang sempurna untuk memahami al-Qur'an.

Demikian juga, mencari titik temu kepada keadaan kepelbagaian agama, Mohammad Hashim Kamali bermula dari premis bahawa Islam adalah agama semua rasul yang pernah diutus termasuk nabi Musa dan Isa. Dari sini, beliau nampaknya meluaskan konsepsi ini dengan implikasi bahawa agama Yahudi dan Kristian yang ada sekarang

⁶⁰ Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, 39.

adalah ajaran yang masing-masing berasal daripada nabi Musa dan Isa. Dengan kata-katanya sendiri,

If Islam were to be understood as a universal religion and common denominator of all religions, then it would give rise to a legal consequence whereby the state would have no justification to put one religion in a privileged position over the others. Within the global religious context, it is, of course, Judaism and Christianity with which Islam has the greatest affinity. [...] Islam sees itself as the third of the Abrahamic religions, which are bound together by countless theological, ethical and eschatological belief.⁶¹

Konsep Islam sebagai agama universal ini merujuk kepada “*Islam in its widest sense of submission*”, dan bukan sebagai “*institutionalised creed*”.⁶² Justeru, bagi Kamali, agama Islam, Kristian dan Yahudi adalah sama dari sudut penyerahan kepada Tuhan dengan mempunyai kepercayaan, nilai etika dan pegangan tentang Akhirat yang sama.

Sebelum penelitian perbandingan dibuat, pertamatamanya, mesti diakui kebenaran premis bahawa semua rasul adalah Muslim dan membawa ajaran Islam. Islam

⁶¹ Mohammad Hashim Kamali, “Diversity and Pluralism: a Qur’anic Perspective”, *Islam and Civilisational Renewal*, 1.1 (October 2009), 27-54, 38.

⁶² Kamali, “Diversity and Pluralism”, 37.

tersebut memang universal dan memang mempunyai makna khusus penyerahan diri manusia kepada Allah. Tetapi, tafsiran tradisi tidak menerima bahawa Islam adalah ajaran yang longgar, umum, tidak berstruktur, dan tidak berinstitusi.

Sejak awal, Islam sentiasa diwahyukan dengan shari'ah yang jelas, berstruktur, dan merupakan institusi keagamaan Islam. Islam yang universal ini bukan penyerahan diri yang abstrak kepada konsep tuhan yang tidak muktamad. Prinsip iman berdiri atas rukun-rukun yang diperincikan dengan khusus oleh wahyu Ilahi. Ini merujuk kepada rukun iman yang antaranya terkandung panduan untuk beriman dengan semua risalah wahyu dan utusannya di kalangan para nabi. Selain itu, tafsiran muktabar ini juga menolak sebarang hubungan, khususnya antara nabi Musa dengan agama Yahudi dan nabi Isa dengan agama Kristian seperti yang ada kini.⁶³

Bertentangan dengan pandangan terbuka Kamali dalam hal ini, Islam sama ada yang diwahyukan kepada nabi Musa, Isa, atau Muhammad tidak mempunyai sebarang persamaan dengan agama Yahudi atau Kristian, khususnya dalam aspek akidah ketuhanan, kerasulan, dan pembalasan. Sudut pandangan Sunni ini boleh ditegaskan sebagai pendirian yang pertengahan; antara sebahagian kecil Muslim yang memisahkan antara wahyu nabi Muhammad dengan wahyu sebelum baginda; dan sebahagian lagi yang terlanjur mengaitkan Islam dengan ajaran-ajaran yang telah

⁶³ Al-Qur'an, al-Ma'idah (5):116.

diubah-suai menjadi Yahudi dan Kristian seperti yang ada sekarang.

Selain Kamali, idea Islam sebagai konsep penyerahan yang generik ini dikemukakan juga oleh beberapa penulis lain. Nurcholish Madjid, yang juga dinotakan oleh Kamali, berpendapat bahawa semua kata terbitan yang berasal daripada kalimah *salama* atau tunduk mesti ditafsirkan sebagai perbuatan penyembahan,⁶⁴ sekalipun al-Qur'an menyatakannya dalam bentuk kata nama *al-islam* atau Islam sebagai kata nama khas. Secara khusus, pendekatan ini merujuk kepada ayat Ali 'Imran (3):19 dan 85 yang menyebutkan bahawa agama di sisi Allah namanya Islam. Dengan itu, sesiapa sahaja yang menyembah tuhan boleh dianggap sebagai muslim,⁶⁵ walaupun bukan Muslim. Berdasarkan konsep Islam umum ini, Astora Jabat mendakwa bahawa pengikut ajaran Yahudi dan Kristian kini masih boleh dianggap sebagai Muslim secara umumnya.⁶⁶ Begitu juga, Budhy Munawar-Rachman, Farid Esack dan Asma Afsaruddin turut mengemukakan pandangan yang sama.⁶⁷ Lebih jelas lagi, Muhammad

⁶⁴ Nurcholish, *The True Face of Islam*, 117.

⁶⁵ Nurcholish, *The True Face of Islam*, 134.

⁶⁶ Astora Jabat, "Kristian, Yahudi sebagai Muslim dan Mukmin", *Mingguan Malaysia*, (09 Disember 2001), internet: Utusan Malaysia Online, http://www.utusan.com.my/utusan/archive.asp?y=2001&dt=1209&pub=Utusan_Malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_01.htm, diperoleh 25 Januari 2012.

⁶⁷ Budhy Munawar-Rachman, "The Theological Basis of Inter-Religious Brotherhood", internet: Liberal Islam Network website, Column, 19/08/2001, <http://islamlib.com/en/article/the-theological-basis-of-inter-religious-brotherhood>, diperoleh 25 Januari 2012; Asma Afsaruddin, "Celebrating Pluralism and Dialogue: Qur'anic Perspectives", *Journal of Ecumenical Studies*, 42.3 (Summer 2007), 389-406, 390; Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 2002), 133.

Shahrur menamakan penganut ketiga-tiga agama berkenaan masing-masing sebagai Muslim-mukminin, Muslim-Kristian dan Muslim-Yahudi.⁶⁸ Baginya, semuanya adalah Muslim.

Jauh bersalahan dengan perspektif di atas, akidah Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jama'ah mempertahankan Islam sebagai nama khas agama yang diwahyukan oleh Allah kepada semua rasul. Ini adalah berdasarkan bentuk kalimah *al-islam* yang dituturkan oleh ayat Ali 'Imran (3):19 dan 85, iaitu dalam bentuk kata nama khas. Adanya artikel *al-* di hadapan kalimah tersebut menunjukkan bahawa ia adalah *ma'rifah* atau konsep yang sedia dimaklumi. Menolak fakta ini sama dengan menolak fakta bahawa Batu Pahat bukanlah sebarang batu yang dipahat; atau bahawa Kota Tinggi bukanlah setiap kota tinggi; bahkan kedua-duanya adalah tempat yang khusus di Malaysia. Sebaliknya, menyamakan Batu Pahat dengan batu pahat atau kota tinggi dengan Kota Tinggi boleh dikatakan sebagai kesalahan mantik yang amat cacamarba. Berikutan dari itu, boleh disimpulkan dengan tegas bahawa Muslim adalah nama khas bagi penganut agama Islam, dengan iktikad tertentu yang boleh dibezakan secara terperinci jika dibandingkan dengan kepercayaan agama-agama lain. Dengan kata lain, Muslim bukan sebarang muslim yang kononnya menyerahkan diri kepada entah tuhan yang mana dengan cara yang entah macam mana pula. Di tengah-tengah

⁶⁸ Muhammad Shahrur, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", in Mehran Kamrava (ed.), *The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity – a Reader* (London: I. B. Tauris, 2006), 143-151, 148.

kesempitan takrif Muslim dan kafir di satu pihak, dan kelonggaran pentakrifan di satu pihak lagi, pendirian aliran wasatiyyah ini tertonjol dengan jelas.

Pendekatan hujah berdasarkan konsep Islam yang umum ini kelihatannya seperti menekankan bahawa semua agama, khususnya Yahudi dan Kristian, berasal daripada wahyu dari Tuhan. Dalam hal ini, dari satu aspek, Kamali dan Anas menekankan kepelbagaian utusan bagi umat manusia serta kesatuan wahyu semua nabi dengan merujuk kepada beberapa ayat al-Qur'an seperti daripada Yunus (10):47, al-Baqarah (2):136, Ali 'Imran (3):84, al-Nisa' (4):164 dan seumpamanya.⁶⁹ Tetapi, pada satu aspek lain, Kamali dan Anas juga menekankan perbezaan antara wahyu-wahyu tersebut dengan merujuk kepada, antara lain, ayat al-Ma'idah (5):48 yang menyatakan bahawa setiap umat telah diberikan shari'ah dan manhaj yang berbeza.⁷⁰ Lebih jauh lagi, secara implisit, Kamali mendakwa bahawa semua shari'ah ini kekal sah, dan sebaliknya menolak kemungkinan shari'ah terdahulu dimansuhkan oleh shari'ah nabi Muhammad. Dengan tulisannya sendiri,

*But instead of taking these verses as affirmation of the validity of all religions prior to Islam, they are presented as declarations in support of Islam's finality that override and abrogate other religions.*⁷¹

⁶⁹ Kamali, "Diversity and Pluralism", 35; Anas, *Can We Use Allah in the Bible*, 21-22.

⁷⁰ Kamali, "Diversity and Pluralism", 35; Anas, *Can We Use Allah in the Bible*, 31.

⁷¹ Kamali, "Diversity and Pluralism", 37.

Justeru, bagi Kamali, “*other religions... prior to Islam*,” iaitu secara khususnya agama Yahudi dan Kristian, merupakan agama yang sah untuk dianuti sehingga kini, kerana agama-agama ini dilihatnya sebagai agama nabi terdahulu yang tidak pernah dimansuhkan ajarannya.

Secara perbandingan, seperti telah disentuh di atas, perspektif Ahli Sunnah wal Jama'ah mengiktiraf kesinambungan wahyu dan kesatuan persaudaraan para nabi dengan shari'ah yang berbeza. Perspektif ini juga beriman dengan perbezaan bentuk shari'ah rasul-rasul tersebut. Tetapi, pendirian tradisional ini mengisbatkan pemansuhan dengan maksud, secara umumnya, shari'ah nabi Muhammad memansuhkan semua shari'ah sebelumnya,⁷² walaupun ada amalan-amalan tertentu yang diteruskan seperti ibadat puasa dan haji. Secara khususnya, nabi Muhammad menyeru semua manusia, bukan sahaja bangsa tertentu, untuk beriman kepada wahyu terakhir yang dibawanya.⁷³

Ini termasuklah ke atas umat nabi-nabi terdahulu. Sifat keimanan ini, secara terperinci, akan tertonjol apabila individu-individu yang mengaku beriman dengan Allah dan

⁷² Daud bin Abdullah al-Fatani, *al-Durr al-Thamin: Permata yang Indah*, (ed.) Noraine Abu dan Mashadi Masyuti (Selangor: Al-Hidayah House of Publishers, 2011), 195; Ahmad bin Muhammad al-Fatani, *Faridah al-Fara'id fi 'Ilm al-'Aqa'id*, (ed.) Muhammad Idris bin 'Abd al-Ra'uf al-Marbawi (al-Qahirah: Mustafa al-Babi al-Halabi wa-Awladi-hi bi-Misr, 1934), 25, dalam Ahmad al-Fathani, *Faridatul Faraid: 'Aqidah Ahlus Sunnah wal Jannah Yang Sejati*, (ed.) Wan Mohd Shaghir Abdullah (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 2001), 308-278.

⁷³ Al-Qur'an, al-A'raf (7):158; Saba' (34):28.

semua risalahNya, bukan secara memilih-milih, mendirikan solat ke arah Kaabah di Mekah,⁷⁴ dan bukan ke arah lain seperti yang mungkin menjadi amalan umat terdahulu. Sekarang, jika ada yang mendakwa dirinya Muslim kononnya, tetapi bersembahyang menghadap Baitulmaqdis contohnya, maka hakikatnya dia tidaklah beriman dengan Allah sepenuhnya kerana memilih untuk menolak wahyu al-Qur'an, biarpun dia mendakwa beriman dengan Taurat atau Injil. Fahaman yang menjadi pegangan umum masyarakat Melayu-Muslim ini adalah sederhana di antara puak yang memutuskan langsung hubungan antara nabi Muhammad dengan nabi-nabi sebelum baginda, dan satu lagi puak Muslim yang tidak membezakan langsung kelebihan shari'ah nabi Muhammad yang lebih berautoriti daripada shari'ah terdahulu. Selain itu, walaupun mendakwa Islam adalah agama semua nabi, Kamali masih menganggap adanya "*the validity of all religions prior to Islam*". Di sini, boleh dikatakan, Kamali sendiri seperti terkeliru dengan identifikasi agama yang dia sendiri kemukakan. Tidak jelas sama ada agama nabi Musa dan Isa ingin diisbatkan sebagai masing-masing agama Yahudi dan Kristian, atau Islam. Tambahan pula, untuk menyamakan semua agama berkenaan, aliran pemikiran moden ini mendakwa bahawa sifat wahyu yang diturunkan kepada semua nabi, pada dasarnya, bukanlah dalam bentuk suatu institusi yang jelas. Tetapi, di satu aspek lain, pemikiran ini mengakui adanya shari'ah yang tersendiri bagi setiap nabi.

⁷⁴ Al-Qur'an, al-Baqarah (2):144.

Setakat ini, dapat dirumuskan bahawa aliran pemikiran liberal pluralis Muslim amat longgar dalam kepercayaan akidah mereka. Pemikiran ini nampaknya kabur dalam tasawur keislaman demi membolehkan identifikasi lintas agama. Masalah ini, nampaknya timbul disebabkan pendekatan liberal Muslim yang melangkau batas autoriti para ulama dalam mendekati nas wahyu secara langsung tanpa kepakaran meluas dan mendalam dalam ilmu-ilmu berkaitan, seperti bahasa Arab, tafsir, Hadith dan pelbagai lagi. Sikap ala Protestan ini boleh didakwa sebagai akibat daripada tiadanya sifat kesederhanaan dalam akal fikiran, lalu diri sendiri diangkuhkan sebagai pakar dalam segala hal. Kesannya adalah keterlanjuran dalam mendefinisikan agama sendiri.

Al-Ma'idah (5):48

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ
الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ط فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ط وَلَا تَتَّبِعْ
أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا
ط وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ط

فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ

فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾

“Dan Kami turunkan kepadamu (Wahai Muhammad) Kitab (Al-Quran) Dengan membawa kebenaran, untuk mengesahkan benarnya Kitab-kitab suci Yang telah diturunkan sebelumnya dan untuk memelihara serta mengawasinya. maka jalankanlah hukum di antara mereka (Ahli Kitab) itu Dengan apa Yang telah diturunkan oleh Allah (kepadamu), dan janganlah Engkau mengikut kehendak hawa nafsu mereka (dengan menyeleweng) dari apa Yang telah datang kepadamu dari kebenaran. bagi tiap-tiap umat Yang ada di antara kamu, Kami jadikan (tetapkan) suatu syariat dan jalan agama (yang wajib diikuti oleh masing-masing). dan kalau Allah menghendaki nescaya ia menjadikan kamu satu umat (yang bersatu Dalam agama Yang satu), tetapi ia hendak menguji kamu (dalam menjalankan) apa Yang telah disampaikan kepada kamu. oleh itu berlumba-lumbalah kamu membuat kebaikan (beriman dan beramal soleh). kepada Allah jualah tempat kembali kamu semuanya, maka ia akan memberitahu kamu apa Yang kamu berselisihan padanya.” (Al-Ma’idah: 48)

Ayat al-Qur’an al-Ma’idah (5):48 juga ditonjolkan oleh Muslim liberal sebagai bukti adanya idea pluralisme agama dalam Islam. Berkenaan ayat ini, Abdulaziz Sachedina menulis,

Again, the Koran underlines this understanding of the religious practice as given through revelation. According to this view, the truths of revelation in various religions do not stand in contradiction to one another.... This recognition of different communities having their own laws is the Koran's recognition of the validity of the Jewish and Christian communities, even if the Muslim community remains the "ideal" or "best" community (khayrummatin), the "median" community (ummawasata).⁷⁵

Pandangan di atas merujuk kepada suatu bahagian kecil daripada ayat tersebut iaitu *li-kulli ja'al-na min-kum shir'ata wa-minhaja* atau bahawa "kepada setiap golongan Kami jadikan daripada mereka satu shari'ah dan satu jalan". Jika diteliti, bait ini hanyalah suatu pernyataan fakta sejarah. Tidak ada sebarang pengiktirafan bahawa shari'ah yang pelbagai itu kekal terpakai sampai bila-bila atau arahan untuk berbeza shari'ah. Sebaliknya, dalam bait sebelumnya, Allah mengarahkan nabi Muhammad agar *fa-'hkum bayna-hum bi-ma anzala 'Llah* atau menghukum di kalangan seluruh manusia, yang merupakan sasaran dakwah baginda, dengan hukum yang diwahyukan kepada baginda iaitu shari'ah al-Qur'an.⁷⁶ Dengan itu, shari'ah yang diarahkan kepada semua manusia akhir zaman ini adalah

⁷⁵ Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, 38.

⁷⁶ Al-Tabari, *Tafsir al-Tabari*, 4:2912; al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir*, 12:11; Muhammad Rashid Rida, *Tafsir al-Manar* (Bayrut: Dar al-Ma'rifah, 1947), 6:412.

shari'ah nabi Muhammad, bukan shari'ah nabi-nabi sebelumnya, biarpun jika terbukti ajaran dahulu itu masih asli. Malah, nabi Muhammad mengatakan bahawa jika nabi Musa hidup sekalipun pada masa ini, baginda akan mengikut shari'ah terakhir.⁷⁷ Oleh itu, kesamarataan shari'ah seperti sangkaan Muslim pluralis tidak dapat dipertahankan sebagai ajaran Islam.

⁷⁷ Sha'ban Muhammad Isma'il, *Nazariyyah al-Naskh fi al-Shara'i' al-Samawiyyah* (al-Qahirah: MuTabi' al-Dajwa, 1977), 63.

ISU

NAMA ALLAH



Saling bersangkutan paut dengan tema pluralisme agama adalah isu nama Allah yang timbul di Malaysia. Walau bagaimanapun, dalam batasan yang ada, makalah ini menyentuh beberapa sahaja perkara. Pertamanya, baik dikenalpasti konteks permasalahan ini. Dalam membahaskan isu kalimah Allah, boleh dikatakan ada dua peringkat perbincangan. Peringkat pertama adalah konteks khusus kes mahkamah di Malaysia iaitu tentang penggunaan kalimah Allah untuk merujuk kepada konsep God the Father. Peringkat kedua merupakan konteks umum iaitu sama ada orang bukan Muslim boleh menggunakan kalimah Allah untuk tujuan-tujuan tertentu seperti menyanyikan “Allah selamatkan Sultan”. Amatlah penting sekali dua konteks ini disedari. Menggunakan sesuatu pandangan yang dihujahkan dalam satu konteks tertentu ke atas masalah konteks lain boleh mengakibatkan kekeliruan.

Oleh itu, adalah tidak patut, ketika isunya adalah pada kes yang khusus, ada orang Muslim mengeluarkan kenyataan berhubung konteks umum, tanpa menekankan, bahawa kenyataannya adalah berkenaan konteks umum.

Punca isunya adalah pada kehendak orang Kristian Katolik di Malaysia yang ingin menggunakan perkataan Allah sebagai terjemahan kepada konsep Tuhan Bapa dalam penulisan mereka yang berbahasa Melayu. Di sini, perlu ditekankan bahawa isunya bukanlah pada menterjemahkan perkataan God dalam bahasa Inggeris kepada perkataan Allah dalam bahasa Melayu. Hal ini disebabkan kitab Bible telah ditulis dalam pelbagai bahasa, bukan sahaja bahasa Inggeris. Sehubungan itu, isunya bukan sekadar mencari perkataan dalam bahasa Melayu yang seerti dengan perkataan God dalam bahasa Inggeris, 'El dalam bahasa Hebrew, Deus dalam bahasa Latin, Theo dalam bahasa Greek, Gott dalam bahasa German, Dieu dalam bahasa Perancis, atau Dewa dalam bahasa Sanskrit. Apa yang lebih tepat, isunya adalah mencari dalam bahasa Melayu suatu perkataan yang boleh digunakan untuk menamakan Tuhan Bapa.

Baik rasanya ditegaskan, bahawa Gereja Kristian Katolik tidak menyembah tiga tuhan. Konsep ketuhanan dalam Gereja Kristian Katolik mempercayai satu tuhan yang terdiri dari tiga *person*, iaitu Tuhan Bapa, Tuhan Anak, dan Roh Kudus. Tuhan yang dikonsepsikan dalam kerangka the Holy Trinity inilah yang ingin dinamakan Allah. Sehubungan

itu, tidak betul untuk mendakwa mereka dalam apa bentuk pun mempercayai Allah yang Esa. Jika ingin diterima teori Tawhid Rububiyah dan Uluhiyyah pun, Gereja Kristian Katolik tidak termasuk dalam golongan *muwahhidun* pada tahap penciptaan. Sebaliknya, berdasarkan dokumen Gereja Katolik, dalam Second Vatican Council, Dogmatic Constitution on the Church, bab satu: the Mystery of the Church, perenggan kedua, mengisytiharkan bahawa: *The eternal Father, by a free and hidden plan of His own wisdom and goodness, created the whole world.* Jadi menurut Gereja Kristian Katolik, pencipta alam adalah Tuhan Bapa, bukan Allah yang Esa yang mereka syirikkan dengan nabi 'Isa. Saling berkaitan, pengikut ajaran Katolik bukanlah *mushrikun* yang menyekutukan Allah yang Esa dengan nabi 'Isa yang didakwa sebagai Tuhan Anak. Dogma Gereja Kristian Katolik tidak mempercayai Allah yang Esa dan nabi 'Isa sebagai dua entiti yang berbeza. Sebaliknya, dari perspektif Islam, secara umumnya, orang Kristian Katolik adalah *kafirun* yang mendakwa Allah adalah 'Isa si Tuhan Anak, dengan maksud Tuhan Bapa dan 'Isa si Tuhan Anak adalah satu, dengan cara Tuhan Bapa menjelma atau *incarnate* dalam bentuk manusia 'Isa si Tuhan Anak, melalui Roh Kudus.

Dengan kefahaman ini, maka secara tamsilan, tidaklah salah untuk orang buta memanggil seekor binatang yang hanya diketahuinya melalui belalai sebagai gajah. Bahkan, setiap orang lain yang mengenali gajah mesti mengesahkan pengetahuan si buta tadi. Tetapi jika si buta

itu ingin memanggil binatang yang didakwanya mempunyai ketiga-tiga belalai, sayap, dan sirip sebagai gajah, ini amatlah menggelirukan. Elok diberitahu kepadanya bahawa tidak ada binatang yang mempunyai ketiga-tiga belalai, sayap, dan sirip sekaligus, apatah lagi menamakannya gajah. Patut diberitahu selanjutnya bahawa memang ada binatang berbelalai iaitu gajah, dan yang bersayap iaitu burung, dan yang bersirip iaitu ikan. Tetapi ketiga-tiganya adalah binatang yang berlainan. Tetapi, jika dia berkeras bahawa binatang berbelalai, bersayap, dan bersirip itu seekor binatang yang satu, malah berkeras menamakan binatang tersebut gajah, patut diusahakan sesuatu agar kekeliruannya itu tidak turut menggelirukan orang lain. Dalam hal nama Allah, sudah tentu sesiapa sahaja boleh memilih untuk mempercayai apa sahaja. Itu tanggungjawabnya. Tetapi pemerintah Muslim juga mempunyai tanggungjawab untuk menjaga akidah umat Islam.

Dalam hal ini, patut diteliti bahawa Islam tidak pernah membenarkan, mengiakan, mengiktiraf, mengesahkan, atau mengatakan boleh Tuhan Bapa dinamakan sebagai Allah. Adalah tidak benar dan batil penamaan itu dan bersetuju dengannya. Adalah tidak boleh dan salah perlakuan itu dan bertentangan dengan akidah Islam. Jika masih ada yang membenarkan kesesatan ini, atau berkata boleh kepada kekufuran ini, maka iman orang itu sudah tentu telah luntur. Orang yang tiada iman ini, bukan lagi Muslim. Bagi Muslim, adalah dilarang memaksa orang yang tiada iman untuk memeluk Islam. Semua manusia bertanggungjawab memilih

jalan masing-masing. Tetapi Muslim dilarang bersetuju, membenarkan, dan mengatakan boleh terhadap penamaan Tuhan Bapa sebagai Allah. Sebaliknya, Muslim diarahkan untuk menyebarkan seruan bahawa tiada tuhan selain Allah, serta mengatakan bahawa Allah itu Esa.

Perkara kedua, sejauh berkaitan dengan tafsiran al-Qur'an, ada sekelompok kecil puak Muslim yang menerima pendapat sesetengah orang Kristian bahawa tuhan yang dikonsepsikan oleh agama Kristian boleh juga dinamakan sebagai Allah. Dengan kata lain, The Holy Trinity atau God The Father didakwa sebagai Allah. Dalam hal ini, Anas Zubedy⁷⁸ menyatakan bahawa, "*It is clear that it is not only permissible to use the term Allah to refer to God in the Bible, it is exactly what the Quran want us to do.*"⁷⁹ Bagi Anas, kehendak al-Qur'an tersebut merujuk kepada sifat dakwah nabi Muhammad yang bukan bertujuan untuk meruntuhkan cara hidup dan keagamaan Yahudi dan Kristian, sebaliknya lebih kepada seruan agar orang Yahudi dan Kristian menyembah Tuhan yang sama iaitu Allah. Antara ayat yang dimaksudkannya ialah al-Baqarah (2):139 dan Maryam (19):36 yang di dalam kedua-dua ada menyebutkan seruan untuk beriman kepada Allah iaitu Tuhan bagi umat Muslim dan juga Tuhan bagi semua manusia, atau *rabbu-na (rabbi 19:36) wa-rabbu-kum*.⁸⁰ Nampaknya, Anas memahami ungkapan ini sebagai petunjuk bahawa agama Islam,

⁷⁸ Anas Zubedy ialah seorang peniaga di Malaysia yang memiliki syarikat penerbitan Zubedy Ideahouse Sdn. Bhd.

⁷⁹ Anas Zubedy, *Can We Use Allah in the Bible? A Quranic Perspective* (Kuala Lumpur: Zubedy Ideahouse, 2011), 36.

⁸⁰ Anas, *Can We Use Allah in the Bible*, 29.

Kristian dan Yahudi mempunyai tasawur ketuhanan yang sama.

Berbeza dengan sudut tafsiran di atas, makalah ini mendapati ada logik lain yang lebih baik dalam memahami ungkapan al-Qur'an tersebut. Adalah benar Allah adalah Tuhan segala-galanya, termasuk manusia yang Muslim atau tidak. Tetapi seruan tersebut bukan suatu pengiktirafan bahawa agama Yahudi dan Kristian telah memahami hakikat Allah seperti iaNya. Malah seruan tersebut adalah disebabkan penolakan agama-agama tersebut akan hakikat Allah yang sebenar. Faktanya, Yahudi dan Kristian mempunyai konsep ketuhanan yang berbeza, malah bertentangan dengan Islam. Seruan al-Qur'an agar Muslim dan bukan Muslim beriman kepada Allah bukanlah bermakna Muslim dan bukan Muslim mempunyai konsep ketuhanan yang sama dan telah sama-sama menerima dan beriman kepada Allah dengan sebenarnya.

Seruan itu adalah dari atas ke bawah, iaitu dari Khalik yang merupakan pencipta segala-galanya. Manakala keimanan adalah dari bawah ke atas, iaitu dari manusia yang tidak semuanya menyerahkan diri mereka kepada Tuhan Pencipta. Dengan kata lain, adalah benar Allah merupakan Tuhan segala-galanya. Tetapi, ada manusia yang tidak mengenali Allah, lalu mencipta pendapat sendiri tentang ketuhanan, yang sama sekali tidak menepati hakikat Allah. Dari sini, dapat dikatakan dengan benar bahawa Anas mungkin tersalah logik dalam mengaitkan seruan tersebut

dengan fakta keimanan Muslim, Kristian dan Yahudi yang berbeza malah bertentangan. Berikutan kesedaran ini, kesederhanaan tafsiran tradisional dapat ditonjolkan apabila dasar seruan tersebut diiktiraf, tetapi keterlanjuran meluaskan batas keimanan kepada orang bukan Muslim dijujuri dengan baik.

Berbalik kepada sudut pandangan Anas, beliau juga merujuk kepada ayat al-Baqarah (2):211 yang mengkritik pandangan sesetengah Yahudi dan Kristian bahawa syurga adalah monopoli mereka.⁸¹ Kritikan ini nampaknya difahami olehnya sebagai petunjuk kepada kehendak al-Qur'an agar Allah dan syurga dikongsi bersama-sama oleh umat Muslim, Kristian dan Yahudi. Menurutnya, perkongsian ini adalah juga berlandaskan konsep kesatuan agama langit, yang diturunkan dalam platform atau shari'ah berbeza.⁸² Dengan itu, baginya lagi, kriteria keselamatan di akhirat adalah kepercayaan dan amalan, bukan penyertaan dalam mana-mana kelompok agama.⁸³ Berdasarkan sudut pandangan ini, maka umat Muslim boleh menerima pendapat bahawa tuhan menurut konsep Bible adalah Allah.

Perspektif perkongsian ini, jika berdasarkan akidah Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jama'ah, boleh dikatakan tersasar jauh daripada faham yang muktabar. Adalah benar akidah yang diwahyukan adalah satu dengan shari'ah yang berbeza. Dengan itu, adalah benar juga bahawa semua nabi

⁸¹ Anas, *Can We Use Allah in the Bible*, 29-30.

⁸² Anas, *Can We Use Allah in the Bible*, 30-31.

⁸³ Anas, *Can We Use Allah in the Bible*, 33.

berkongsi akidah yang sama. Tetapi inilah fakta yang mesti disedari, iaitu akidah Islam adalah satu. Sedangkan fakta yang mesti disedari juga adalah pertentangan kepercayaan antara Islam, Kristian dan Yahudi. Ini adalah fakta yang tidak dapat dinafikan. Allah bukan seperti God The Father atau The Holy Trinity yang dipercayai oleh agama Kristian atau Elohim yang dipercayai oleh agama Yahudi. Agama Kristian dan Yahudi tidak pernah berkongsi faham Allah seperti hakikatNya yang benar menurut Islam. Tambahan pula, hanya akidah Islam mengisbatkan kerasulan semua utusan Tuhan, termasuk nabi Ibrahim, Musa, Isa dan Muhammad. Ini adalah akidah Islam sepanjang zaman yang diakui oleh Anas sendiri.⁸⁴ Sedangkan agama Yahudi tidak menerima kerasulan nabi Isa, manakala agama Kristian tidak menerima nabi Muhammad. Dengan itu, jika Islam kononnya “memonopoli Allah”, ini bukanlah merujuk kepada hasil manipulasi Muslim, tetapi merujuk kepada kebenaran akidah Islam dalam mengetahui Allah menurut hakikat yang dihuraikan sendiri olehNya seperti yang terkandung dalam firmanNya. Maka, bukanlah perkongsian namanya jika perkara yang dikatakan dikongsi bersama itu bukan perkara yang sama. Ini membayangkan kesederhanaan iktikad Muslim Sunni yang tidak menyempitkan atau melonggarkan hakikat Allah.

Di samping tafsiran yang dianalisis di atas, Anas juga mendakwa bahawa tempat ibadat semua agama menyeru nama Allah berdasarkan ayat al-Hajj (22):40. Mungkin

⁸⁴ Anas, *Can We Use Allah in the Bible*, 22.

secara kebetulan, pandangan yang sama turut dikemukakan oleh Dzulkefly Ahmad.⁸⁵ Apapun, Dzulkefly menulis,

More explicitly of the other Abrahamic religions, the mention of the word Allah is seen in the verse in the Chapter of Hajj (Pilgrimage) verse: 40. Allah says: "Had not Allah Check and Balance the aggression and excesses of one set or group of people by means of another, there would surely have been destruction of monasteries, churches, synagogues, and mosques, in which the name of Allah is commemorated in abundance...." (Hajj, Chapter 22, verse 40). From numerous other verses, it is abundantly clear, argued the ulama of exegesis (tafseer-commentary of Al-Quran) that the name of Allah is not an exclusive right of the Muslims. Al-Qurtubi (1214-1273) an expert in exegesis of the Quran, concluded that in verse 40 above, Allah is not only commemorated in mosques but as well in the others places of worship of the

⁸⁵ Dzulkefly Ahmad, Dr., ialah ahli parlimen Malaysia bagi kawasan Kuala Selangor sejak 2008 hingga kini. Perlu diiktiraf di sini bahawa Dzulkefly bukanlah seorang moden liberal pluralis. Tulisannya dititip di sini kerana kemungkinan besar pendapatnya yang selari dengan puak moden liberal pluralis dianggap oleh masyarakat umum sebagai pendirian aliran muktabar. Dengan kata lain, dalam kes khusus ini, seorang individu Sunni yang mungkin secara tidak sengaja mengeluarkan pendapat yang selari dengan moden liberal pluralis; bukan aliran jumbuh sepakat dengan puak yang terlalu terbuka. Pendapat ini boleh jadi hanya pendapat peribadinya, bukan pendirian parti yang dianggotainya, atau masyarakat yang diwakilinya. Tetapi, tidak dapat dinafikan pengaruh pandangan beliau kepada ahli parti dan masyarakat umum.

*Abrahamic faiths namely Christianity and Judaism.*⁸⁶

Sebagai perbandingan, semakan semula dibuat atas tafsiran Abu 'Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi terhadap ayat ini. Walau bagaimanapun, didapati bahawa al-Qurtubi tidak pun mentafsirkan secara mutlak bahawa nama Allah ada dizikirkan termasuk di dalam gereja Kristian atau biara Yahudi. Sebaliknya, al-Qurtubi ada mengemukakan dua pendapat. Pendapat pertama daripada Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad al-Nuhhas yang menyatakan bahawa kata ganti dalam ungkapan *fi-ha* atau "di dalamnya" hanya merujuk kepada masjid sahaja. Ini berdasarkan sebutan masjid yang berada di akhir senarai tempat ibadat yang disenaraikan oleh ayat ini. Bagi al-Nuhhas, tafsiran ini bertepatan dengan pemahaman mendalam dalam bahasa Arab.⁸⁷

Manakala pendapat kedua daripada al-Qurtubi sendiri yang tidak menolak kemungkinan kata ganti "nya" boleh jadi

⁸⁶ Dzulkefly Ahmad, "Could PAS Remain Steadfast", internet: Dr Dzul's Blog, <http://drdzul.wordpress.com/2010/01/09/could-pas-remain-steadfast>, diperoleh 25 Januari 2012. Bacaan yang hampir sama ke atas ayat al-Qur'an, al-Hajj (22):40, walaupun tanpa merujuk kepada mana-mana ahli tafsir, ada juga disebutkan oleh Mohammad Nizar Jamaluddin, Datuk Seri Ir., Bekas Menteri Besar Perak. Lihat Nizar Jamaluddin, "UMNO's Motives Behind The Unity Talk", internet: Media Rakyat Youtube Channel, <http://www.youtube.com/watch?v=ZXYch2Vasaw>, minit 03:46-04:02, (Ceramah di Bandar Sunway, Selangor, pada 21 Jun 2011), diperoleh 25 Januari 2012. Sama halnya dengan Dzulkefly, pandangan Nizar ini boleh jadi hanya pendapat peribadinya, tanpa keperluan atas makalah ini semestinya mengisbatkan kedua-duanya sebagai sebahagian daripada yang tergolong dalam aliran liberal pluralis Muslim.

⁸⁷ Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad al-Nuhhas, *I'rab al-Qur'an* (Bayrut: Dar al-Ma'rifah, 2008), 626.

merujuk kepada semua tempat ibadat yang disebutkan. Akan tetapi, jika pendekatan ini diambil, bagi al-Qurtubi, sudah tentu ia merujuk kepada *waqt shara'i-him wa-iqamati-him al-haqq* atau pada zaman ketika ibadah zikir ini masih disyara'kan kepada pengikut nabi-nabi terdahulu dan ketika mereka masih mendirikan kebenaran shari'ah.⁸⁸ Dengan kata lain, selepas shari'ah terdahulu dimansuhkan, amalan berzikir dalam tempat-tempat ibadat agama yang tersasar dari jalan Islam ini tidak lagi sah. Sehubungan itu, sejauh berkait dengan ayat ini menurut tafsiran al-Qurtubi, beliau tidakpun mengiktiraf bahawa nama Allah juga ada dizikirkan di dalam gereja. Secara sederhana, ulama Sunni di atas menisbahkan amalan zikir nama Allah di tempatnya yang wajar, dengan tidak mengaitkan namaNya yang mulia kepada tempat-tempat ibadat yang tidak lagi sah.

Sebagai perbandingan lanjutan, didapati ahli tafsir lain juga mempunyai pendapat yang hampir sama. Contohnya, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari menyatakan, pendapat yang lebih utama dan benar adalah merujuk amalan berzikir kepada masjid sahaja. Menurut al-Tabari, bentuk fahaman ini dikenali dengan meluas di kalangan masyarakat Arab tanpa ada yang menentangnya. Walaupun ada pendapat lain, yang mengatakan zikir tidak diamalkan di masjid sahaja, tetapi menurut al-Tabari lagi, struktur ayat sebegini tidak biasa digunakan oleh orang Arab.⁸⁹ Dalam bentuk yang sedikit berbeza, Abu Mansur

⁸⁸ Abu 'Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi, *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an* (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), 12:49.

⁸⁹ Al-Tabari, *Tafsir al-Tabari*, 7:5865.

Muhammad bin Muhammad al-Maturidi menyatakan bahawa zikir adalah amalan ahli masjid iaitu golongan Muslim yang seterusnya menjadi benteng kepada biara, gereja dan sinagog daripada dihancurkan oleh bala Allah.⁹⁰

Walau bagaimanapun, bagi Abu Sa'id 'Abd Allah bin 'Umar al-Baydawi, beliau nampaknya menerima amalan zikir nama Allah sebagai sifat bagi tempat-tempat ibadat agama selain Islam, tetapi masih menyatakan bahawa adalah lebih baik mengkhususkan tafsir tentang amalan tersebut hanya dalam masjid.⁹¹ Begitu juga, menjelaskan amalan zikir dilakukan di semua tempat ibadah yang disebut ayat ini.⁹² Begitupun, didapati tafsiran ini dikemukakan secara lebih mendatar berbanding dengan tafsiran di atas yang dikemukakan hasil perbincangan yang lebih mendalam dan panjang. Sehubungan itu, adalah lebih selamat untuk berpegang dengan tafsiran di atas, tanpa keterlaluan dalam menolak kemungkinan harusnya tafsiran kedua ini. Tambahan pula, fakta semasa menunjukkan bahawa penganut agama selain Islam tidak beribadat kepada Allah menurut shari'ah yang sah. Oleh itu, mengikat amalan zikir kepada kuil, gereja, sinagog dan seumpamanya adalah pendapat yang amat tidak realistik.

Selain pendapat yang disandarkan kepada nas al-Qur'an di atas, ada juga yang memberi pendapat

⁹⁰ Abu Mansur Muhammad bin Muhammad al-Maturidi, *Ta'wilat Ahli al-Sunnah* (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 7:425.

⁹¹ Al-Baydawi, *Anwar al-Tanzil wa-Asrar al-Ta'wil*, 2:91.

⁹² Abu Muhammad 'Abd al-Qadir bin al-Sayyid Musa Janki Dusat al-Jilani, *Tafsir al-Jilani* (Istanbul: Markaz al-Jilani li-al-Buhuth al-'Ilmiyyah, 2009), 3:405.

berdasarkan rasional sendiri. Contohnya, Khalid Samad menulis,⁹³ antara lain,

Perbezaan di antara orang Islam dan orang bukan Islam bukan penggunaan perkataan 'Allah' tetapi atas kefahaman sifat-sifat Allah. Islam mengajar ummatnya bahawa Allah itu Esa, tidak beranak dan tidak juga diberanakkan, tiada sekutu dan Allah adalah pemilik nama-nama yang terpuji yang terkandung dalam 99 nama Asma ul Husna. Perbezaan kefahaman inilah yang hendak ditonjolkan dan diperjelaskan, **bukan nama yang berbeza.**⁹⁴

Dalam petikan di atas, Khalid berpendapat bahawa yang penting ialah hakikat Tuhan bukan nama Allah yang melambangkan hakikat tersebut. Baginya, secara implisit, nama tersebut boleh sahaja melambangkan konsep lain, seperti konsep ketuhanan yang difahami menurut agama Kristian. Ini dapat diteliti daripada ungkapannya bahawa perbezaan antara "orang Islam dan orang bukan Islam bukan penggunaan perkataan 'Allah'", tetapi pada penghayatan hakikat. Justeru, menurutnya, hakikat itu yang

⁹³ Khalid Samad, Yang Berhormat, ialah ahli parlimen Malaysia bagi kawasan Shah Alam sejak 2008 hingga kini. Pendapat ini boleh jadi hanya pendapat peribadinya, bukan pendirian parti yang dianggotainya, atau masyarakat yang diwakilinya. Tetapi, tidak dapat dinafikan pengaruh pandangan beliau kepada ahli parti dan masyarakat umum.

⁹⁴ Khalid Samad, "Ismu Allah (Siar Ulang)", (01 Januari 2010), internet: Blog Khalid Samad, <http://www.khalidsamad.com/2010/01/ismu-allah-siar-ulang.html>, diperoleh 15 Januari 2010. Huruf tebal seperti asal.

perlu ditonjolkan, “bukan nama yang berbeza.” Dengan kata lain, nama yang sama boleh sahaja menonjolkan hakikat dan sifat yang berbeza. Secara gunaannya di sini, Allah boleh jadi nama kepada al-Rahman dan boleh jadi nama kepada God The Father atau The Holy Trinity.

Jika benar tafsiran terhadap pendapat Khalid seperti di atas, maka rasionalnya amatlah terkeliru. Pertamanya, akidah Islam mengisbatkan bahawa Allah adalah nama yang layak hanya untukNya, Zat yang Wajib Wujud sahaja.⁹⁵ Secara khusus, ini merujuk kepada al-Qur’an, surah Maryam (19):65, yang bertanya kepada manusia secara sindiran, “Adakah engkau mengetahui bagiNya sesuatu yang senama?” Dengan kata lain, tidak ada sesuatupun yang layak dinamakan Allah selain Allah sendiri. Dalam hal ini, al-Baydawi mengatakan bahawa orang-orang yang syirik pun tidak menamakan patung sembah mereka dengan nama Allah.⁹⁶ Di samping itu, Abu Hamid al-Ghazali menegaskan bahawa Allah adalah nama bagi Tuhan, yang mengandungi semua sifat ketuhanan sehingga tiada yang terkeluar daripada nama ini apa-apa sifat kesempurnaanNya. Kemudian al-Ghazali juga menambah bahawa sesuatu yang lain, seperti manusia, boleh jadi dinamakan atau disifatkan dengan Rahim contohnya, iaitu seorang manusia yang penyayang. Tetapi, tiada perkara lain yang boleh digambarkan dengan nama Allah, hanya Allah sahaja, tiada

⁹⁵ Al-Bayjuri, *Sharh Jawharah al-Tawhid*, 6.

⁹⁶ Al-Baydawi, *Anwar al-Tanzil wa-Asrar al-Ta’wil*, 2:36.

syirik bagiNya.⁹⁷ Dengan itu, boleh didakwakan di sini, bahawa sesiapa yang mengatakan bahawa konsep yang baharu tidak perlu dinamakan dengan nama yang berbeza selain Allah, atau boleh dinamakan sebagai Allah, maka orang berkenaan mungkin telah melakukan syirik dalam menyamakan nama Tuhan dengan perkara lain.

Selain itu, menerima penamaan selain Allah sebagai Allah mengakibatkan kekeliruan yang amat sangat. Dalam tradisi bahawa Melayu, Allah telah difahami sebagai nama bagi Allah sahaja. Walau bagaimanapun, tidak mustahil apabila meluasnya amalan menamakan God The Father atau The Holy Trinity sebagai Allah, masyarakat umumnya akan keliru apabila ada perbincangan tentang Allah, sama ada yang dimaksudkan adalah hakikatNya yang sebenar atau yang lain. Dalam konteks ini, perlu ditegaskan bahawa orang yang kufur bebas memilih kepercayaan mereka, sama ada atau tidak ingin menamakan apa sahaja dengan nama apa pun. Tetapi, adalah amat salah jikalau ada Muslim yang menerima penamaan yang salah ini, malah berusaha mempertahankannya.

Rumusannya, konsep ketuhanan sesetengah moden liberal yang Muslim ini, boleh dirumuskan sebagai tidak berdasarkan kefahaman yang muktabar dan sistematik terhadap nas-nas wahyu. Akibatnya, tafsiran oleh aliran pemikiran ini amat longgar dan boleh membawa kepada

⁹⁷ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Maqṣad al-Asna fi Sharh Ma'ani Asma Allah al-Husna* (Bayrut: Dar Ibn Hazm, 2003), 61.

salah faham yang meruncing. Sehubungan itu, perlu ditegaskan bahawa Allah dan namaNya yang mulia, hanya untukNya sahaja, tanpa boleh diperkongsikan oleh manusia dengan sesuatu yang lain. Adalah amat baik untuk mengajak orang-orang bukan Islam mengenal Allah. Tetapi, jika nama yang mulia ini melambangkan pelbagai pengertian, maka makrifah Allah tidak dapat diajarkan dengan sabit. Oleh itu, nama Allah hanya untuk hakikat Allah sahaja.

PENUTUP



Makalah ini membahaskan konsep liberalisme dan pluralisme agama, serta contoh khusus kes manipulasi beberapa ayat al-Qur'an dan isu akidah semasa untuk tujuan menonjolkan idea liberalisme dan pluralisme agama di kalangan umat Islam. Walau bagaimanapun, penelitian yang dibuat mendapati konsep dan praktik yang berlandaskan dengan pemikiran asing ini bukanlah serasi dengan prinsip akidah Islam.

Liberalisme agama boleh mengakibatkan salah faham dalam mentafsirkan Islam. Salah faham ini terpamer dalam penonjolan idea pluralisme agama yang kononnya berasal daripada al-Qur'an. Ayat-ayat yang digunakan tidak diteliti dengan terperinci, justeru kelompangan dalam huraian liberal pluralistik dapat dibuktikan. Selain itu, dasar akidah Islam juga cuba diubah dengan anggapan Allah adalah tuhan seperti yang ditasawwurkan oleh agama lain. Makalah ini mendapati hujah yang dikemukakan tidak dapat dipertahankan sepenuhnya.

Belia Muslim mesti memahami persoalan-persoalan yang dikemukakan di sini secara mendalam dan terperinci. Adalah penting untuk golongan belia meneroka pelbagai idea baru pada zaman yang serba mencabar ini. Tetapi, asas akidah Islam mesti dibentuk dengan panduan ijmak ulama yang muktabar. Oleh itu, beliau perlu sentiasa mendekati ulama daripada aliran perdana umat Islam iaitu Ahli 'I-Sunnah wa 'I-Jama'ah.⁹⁸

⁹⁸ Sebahagian daripada makalah ini, khususnya separuh yang akhir, pernah dibentangkan sebagai Wan Adli Wan Ramli, "Pandangan Sunni terhadap Beberapa Isu dalam Pluralisme Agama", (Seminar Memperkasa Akidah Umat Islam; anjuran Pejabat Agama Islam Daerah Gombak, Jabatan Agama Islam Selangor; di Masjid Al-Ikhlas, Taman Seri Melati, Selayang, Selangor; pada 26 Julai 2011); Mohd Fauzi Hamat, Azmil Zainal Abidin dan Wan Adli Wan Ramli, "Masyarakat Melayu Nusantara: antara Kesederhanaan Pegangan Akidah dan Cabaran Semasa", dalam (eds.) H. M. Anton Athoillah *et al.*, *Malay-Nusantara's Network of Islam: Past, Present and Future* (Bandung: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, 2011), 278-301; Mohd Fauzi Hamat, Azmil Zainal Abidin dan Wan Adli Wan Ramli, "Cabaran Tafsiran Pluralisme Agama terhadap Akidah Asha'irah", (Seminar Kebangsaan Pengajian Akidah Dan Agama 2011, anjuran Universiti Sains Islam Malaysia; pada 10 Disember 2012).

⁹⁸ Wan Adli Wan Ramli adalah pensyarah kontrak di Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.