

ANALISIS TAFSIRAN IMAM FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ TERHADAP PENYELEWENGAN TAFSIRAN PLURALIS

ANALYSIS OF IMAM FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ'S EXEGESIS ON THE DEVIATION OF PLURALIST INTERPRETATIONS

Muhammad Afif Fansuri¹
Mohd Haidhar Kamarzaman^{2*}
Nozira Salleh³
Ahmad Faizuddin Ramli⁴
Wan Fariza Alyati Wan Zakaria⁵

¹ Pusat Kajian Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor, Malaysia. (E-mail: p143274@siswa.ukm.edu.my)

² Pusat Kajian Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor, Malaysia (E-mail: haidhar@ukm.edu.my)

³ Pusat Kajian Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor, Malaysia (E-mail: aziera@ukm.edu.my)

⁴ Pusat Kajian Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor, Malaysia (E-mail: faizuddin@ukm.edu.my)

⁵ Pusat Kajian Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor, Malaysia (E-mail: afaa@ukm.edu.my)

*Corresponding author: haidhar@ukm.edu.my

Article history

Received date : 3-4-2026
Revised date : 4-4-2026
Accepted date : 24-4-2026
Published date : 15-5-2026

To cite this document:

Fansuri, M. A., Kamarzaman, M. H., Salleh, N., Ramli, A. F., & Wan Zakaria, W. F. A. (2026). Analisis tafsiran Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī terhadap penyelewengan tafsiran pluralis. *Journal of Islamic, Social, Economics and Development (JISED)*, 11 (82), 316-329.

Abstrak: *Pemikiran pluralisme agama kontemporari telah menimbulkan polemik terhadap pegangan akidah Islam, khususnya apabila ia melibatkan tafsiran semula terhadap ayat al-Quran berkenaan konsep keselamatan dan kebenaran mutlak agama. Golongan pluralis cenderung mentafsirkan surah Āli 'Imrān ayat 19 dan surah al-Baqarah ayat 62 secara inklusif dengan berhujah bahawa kepelbagaian agama merupakan realiti yang sah, dan setiap tradisi keagamaan mempunyai jalan tersendiri menuju Tuhan. Pendekatan ini secara langsung mencabar prinsip tauhid serta eksklusiviti Islam sebagai satu-satunya agama yang direndhai Allah SWT. Justeru, kajian ini bertujuan menganalisis hujah-hujah utama pluralisme agama serta menilai kesahihan tafsiran tersebut berdasarkan kerangka tafsir Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif melalui kaedah analisis kandungan terhadap karya tafsir klasik dan kontemporari, dengan fokus utama kepada Mafātīh al-Ghayb, di samping merujuk kepada Tafsir al-Ṭabarī dan Ibn 'Āshūr serta penulisan tokoh pluralis seperti Muhammad Asad, Fazlur Rahman, Farid Esack dan Seyyed Hossein Nasr. Dapatan kajian menunjukkan bahawa tafsiran pluralis terhadap ayat-ayat tersebut berasaskan ideologi inklusivisme agama yang menekankan relativisme kebenaran, tanpa mengambil kira konteks syarak, asbāb al-nuzūl dan uṣūl al-tafsīr. Tafsiran ini akhirnya membawa kepada penolakan terhadap autoriti tafsir tradisional. Sebaliknya, Imam al-Rāzī mentafsirkan ayat-ayat tersebut*

dalam kerangka yang menegaskan eksklusiviti Islam sebagai agama yang benar dan menegaskan bahawa Islam dalam kerangka syarak merangkumi iman dan kepatuhan kepada risalah Nabi Muhammad SAW. Kajian ini merumuskan bahawa tafsiran pluralisme bertentangan dengan manhaj tafsir *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dan membawa kepada kekeliruan akidah. Tafsir al-Rāzī dilihat berperanan sebagai benteng intelektual yang kukuh dalam menangkis penyelewengan tafsir, sekali gus memperkukuhkan pemahaman akidah Islam dalam konteks globalisasi semasa.

Kata Kunci: *Tafsir; Imam al-Rāzī; Penyelewengan; Pluralisme*

Abstract: *Contemporary religious pluralism has generated significant polemics concerning Islamic creed, particularly when it involves reinterpretations of the concepts of salvation and the absolute truth of religion. Pluralist thinkers tend to interpret surah Āli 'Imrān (3:19) and surah al-Baqarah (2:62) in an inclusivist manner, arguing that religious diversity is a legitimate reality and that each religious tradition possesses its own valid path toward God. This approach directly challenges the principle of tawhīd as well as the exclusivity of Islam as the only religion accepted by Allah SWT. Accordingly, this study aims to analyze the main arguments of religious pluralism and to evaluate the validity of such interpretations based on the exegetical framework of Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī. This study adopts a qualitative approach through content analysis of classical and contemporary exegetical works, with primary focus on Mafātīh al-Ghayb. It also draws upon the Tafsir of al-Ṭabarī and Ibn 'Ashūr, as well as the writings of prominent pluralist figures such as Muhammad Asad, Fazlur Rahman, Farid Esack, and Seyyed Hossein Nasr. The findings indicate that pluralist interpretations of these verses are grounded in an inclusivist ideology that promotes relativism of truth, while neglecting the shar'ī context, asbāb al-nuzūl, and uṣūl al-tafsīr. Such interpretations ultimately lead to the rejection of the authority of the classical tafsir tradition. In contrast, Imam al-Rāzī interprets these verses within a framework that affirms the exclusivity of Islam as the true religion and emphasizes that Islam, in its normative legal-religious sense, encompasses iman and adherence to the message of the Prophet Muḥammad (peace be upon him). This study concludes that pluralist interpretations are inconsistent with the methodology of *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* and may result in theological confusion. Therefore, Imam al-Rāzī's interpretation serves as a robust intellectual framework for countering interpretive deviations, while reinforcing a sound understanding of Islamic creed in the context of contemporary globalization.*

Keywords: *Tafsīr; Imam al-Rāzī; Deviation; Pluralism*

Pengenalan

Perbincangan mengenai pluralisme agama merupakan antara isu paling signifikan dalam wacana pemikiran Islam semasa kerana ia menyentuh asas utama akidah, khususnya tentang kebenaran mutlak Islam dan konsep keselamatan di sisi Allah SWT. Dalam kerangka pluralisme, ayat-ayat al-Quran tertentu seperti surah Āli 'Imrān ayat 19 dan surah al-Baqarah ayat 62 sering ditafsirkan secara inklusif untuk menyokong gagasan bahawa semua agama mempunyai nilai kebenaran yang setara dan semua jalan keagamaan berpotensi membawa manusia kepada Tuhan. Pentafsiran sebegini, walaupun kelihatan meraikan kepelbagaian, sebenarnya menimbulkan persoalan mendasar terhadap prinsip tauhid, autoriti tafsir muktabar dan agama Islam sebagai agama yang diredai Allah SWT. Justeru, kajian ini meneliti hujah-hujah utama yang dikemukakan oleh golongan pluralis dan menilai kesahihannya melalui kerangka tafsir

Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Pemilihan Imam al-Rāzī sebagai tokoh rujukan adalah berasaskan ketokohan beliau dalam bidang tafsir dan akidah sekali gus menjadikan tafsirnya relevan sebagai neraca untuk menilai tafsiran kontemporari yang menyimpang dari sudut akidah.

Ketokohan dan Sumbangan Imam al-Rāzī

Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī dikenali sebagai seorang daripada tokoh intelektual Islam yang paling berpengaruh dalam sejarah peradaban Islam. Ketinggian ilmu dan ketokohan beliau bukan sahaja mendapat pengiktirafan dalam kalangan ulama Islam, malah turut diakui oleh sarjana Timur dan Barat hingga ke hari ini. Penguasaan beliau yang luas dalam pelbagai disiplin seperti tafsir, ilmu kalam, falsafah dan usul fiqh menyerlahkan kedudukannya sebagai seorang sarjana ensiklopedik yang unggul.

Nama penuh beliau ialah Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥusayn ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī al-Qurashī al-Taymī al-Bakrī al-Ṭibrīstānī al-Rāzī (al-Subkī, 1993: 81). Nisbah *al-Qurashī* menunjukkan asal-usul beliau daripada keturunan Arab Quraysh, manakala nisbah *al-Taymī* dan *al-Bakrī* pula mengisyaratkan hubungan nasab beliau dengan Abū Bakr al-Ṣiddīq, khalifah pertama dalam sejarah Islam (Ibn Khallikān, 1996: 140). Sebahagian ulama Islam mengangkat beliau sebagai *mujaddid* bagi abad keenam Hijrah. Kedudukan ini diletakkan selepas Imam al-Ghazālī yang sering dianggap sebagai *mujaddid* abad kelima Hijrah, serta Imam Abū Bakr al-Bāqillānī bagi abad keempat Hijrah (Khalīf, 1976: 6). Al-Ṣafadī (2000: 175) menyebut bahawa Imam al-Rāzī sentiasa di kelilingi murid-murid yang dahagakan ilmu pengetahuan, di mana jumlah mereka melebihi tiga ratus orang. Apabila Imam al-Rāzī menaiki kenderaan, lebih daripada tiga ratus orang murid, termasuk para ahli Fiqh dan cendekiawan lain akan mengiringinya, bahkan Sulṭān Khwārizm Shāh sendiri sering datang untuk bertemu dengannya (al-Ṣafadī, 2000: 175).

Imam al-Rāzī pernah mengadakan majlis dakwah dan ia dihadiri oleh raja, menteri, ulama, pembesar, golongan miskin, orang awam serta masyarakat umum menunjukkan betapa luasnya pengaruh keilmuannya (Ibn Kathīr, 1417: 11). Menurut Ibn Khallikān (1996: 250), beliau mempunyai kemahiran dalam memberi nasihat dan peringatan, bahkan beliau berkhutbah dalam dua bahasa iaitu, bahasa Arab dan bahasa Parsi. Ketika menyampaikan nasihat, beliau sering dilanda rasa kesyahduan dan keinsafan sehingga menangis dan menitikkan air mata. Imam al-Rāzī sangat dihormati oleh raja-raja Kesultanan Khawarizmi dan pemimpin-pemimpin lain sehingga mereka membina banyak madrasah untuknya di pelbagai wilayah (Ibn Kathīr, 1417: 11). Keunggulan Imam al-Rāzī dalam keilmuan menjadikan beliau dihormati dan diangkat oleh masyarakat. Kesungguhan, ketekunan, serta kecekalan beliau dalam menuntut dan menyebarkan ilmu menjadi faktor utama yang menarik ramai pelajar untuk berguru dengannya.

Dalam bidang tafsir, sumbangan terbesar Imam al-Rāzī dapat dilihat melalui karya agungnya, *Mafātīḥ al-Ghayb* yang dianggap sebagai satu daripada tafsir paling penting dan bernilai dalam sejarah Islam (al-Dhahabī, 1946: 205). Kitab *Mafātīḥ al-Ghayb* adalah kitab tafsir yang terkenal dan menjadi rujukan utama dalam tradisi tafsir Islam. Tafsir ini bukan sahaja mencakupi keseluruhan al-Quran, tetapi juga mengandungi perbincangan yang mendalam tentang pelbagai aspek ilmu seperti teologi, falsafah, logik, sains dan bahasa (al-Dhahabī, 1946: 210). Ketokohan beliau dalam bidang tafsir tidak hanya terletak pada keluasan ilmunya, tetapi juga pada pendekatan unik dan inovatif yang beliau gunakan dalam memahami dan mentafsirkan al-Quran. Imam al-Rāzī dikenali sebagai seorang mufassir yang menggunakan pendekatan rasional, iaitu *tafsīr bi al-ra’y* dalam kitab tafsirnya (al-Dhahabī, 1946: 205). Beliau tidak hanya bergantung kepada riwayat, iaitu *tafsīr bi al-ma’tḥūr*, tetapi juga menggunakan akal dan logik

untuk memahami makna ayat-ayat al-Quran. Pendekatan ini membolehkan beliau mengupas isu-isu yang kompleks, seperti sifat-sifat Allah SWT, penciptaan alam semesta dan hubungan antara wahyu dan akal.

Imam al-Rāzī turut terkenal dengan pendekatannya rasionalnya dalam membahaskan isu-isu teologi. Dalam kitabnya *Ma'ālim Uṣūl al-Dīn*, beliau menggunakan logik dan falsafah untuk menjelaskan konsep-konsep teologi yang kompleks seperti kejadian alam dan zat Allah SWT (al-Rāzī, t.th.: 44-50). Sebagai contoh, dalam perbahasan *wujūd Ṣāni'* (kewujudan pencipta) beliau menyatukan metodologi *mutakallimīn* iaitu dengan membuktikan *Hudūth al-'Ālam* dan metodologi ahli falsafah dengan membuktikan *Imkān al-'Ālam* untuk mengisbatkan wujud Allah SWT sebagai pencipta alam (Khalīf, 1976: 82) (al-Rāzī, t.th.: 44-46). Beliau juga membincangkan isu-isu teologi lain dengan mendalam menggunakan hujah-hujah logik untuk mempertahankan akidah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* khususnya aliran al-Ashā'irah dan membantah falsafah yang bertentangan dengannya (al-Rāzī, t.th.: 51-57). Sebagai contoh, dalam perbahasan tentang sifat Ilmu Allah SWT, Imam al-Rāzī mengemukakan hujah untuk membantah pandangan falsafah yang mengingkari Allah Maha Mengetahui segala perkara yang ada termasuk perkara *Juz'īyyāt*, namun sebaliknya mengatakan Allah SWT hanya mengetahui perkara yang bersifat *Kullīyyāt* sahaja (al-Rāzī, t.th.: 57).

Imam al-Rāzī turut dikenali kerana kritiknya terhadap pelbagai aliran teologi lain, termasuk Mu'tazilah, Karāmiyyah dan lain-lain. Beliau menolak pandangan Mu'tazilah yang terlalu menekankan rasionalisme sehingga mengabaikan aspek *sam'īyyāt* dalam agama. Sebagai contoh, dalam perbahasan mengenai *ru'yat Allāh* iaitu melihat Allah SWT di akhirat, Mu'tazilah menafikan kemungkinan tersebut. Namun, Imam al-Rāzī membantah pandangan mereka dengan hujah rasional yang menyokong akidah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* lalu menegaskan bahawa dalil syarak dan logik tidak menafikan keharusan manusia untuk melihat Allah SWT di akhirat (al-Rāzī, t.th.: 75-78). Selain itu, beliau juga mengkritik aliran Karāmiyyah yang cenderung kepada antropomorfisme, iaitu menyamakan Allah SWT dengan makhluk. Dalam isu *ru'yat Allāh* juga, Karāmiyyah menolak kemungkinan melihat Allah SWT sekiranya Dia bukan jisim, kerana menurut mereka, hanya sesuatu yang berjisim sahaja yang boleh dilihat. Imam al-Rāzī menolak pandangan ini dengan menegaskan bahawa Allah SWT mustahil berjisim, namun hal ini tidak bermakna mustahil bagi makhluk untuk melihat-Nya (al-Rāzī, t.th.: 73-75). Dengan pendekatan rasional dan dalil yang kukuh, beliau mempertahankan keesaan dan keagungan Allah SWT daripada sebarang penyamaan dengan makhluk.

Menurut al-Ṣafadī (2000: 176), Imam al-Rāzī memiliki murid yang sangat ramai dan majlis beliau dihadiri oleh mereka yang datang dari pelbagai aliran dan mazhab untuk mengemukakan pertanyaan kepadanya. Bahkan menurut Ibn Khallikān (1996: 250), ramai pengikut mazhab Karāmiyyah dan lain-lain kembali kepada mazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* disebabkan oleh beliau. Maka, jelaslah bahawa Imam al-Rāzī ialah seorang tokoh berwibawa yang memiliki pengaruh besar serta sumbangan yang signifikan dalam keilmuan Islam, khususnya dalam mazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

Ideologi Pluralisme Agama

Beberapa asas penting dalam ideologi pluralisme menjadi pegangan utama tokoh-tokoh pluralisme seperti Seyyed Hossein Nasr, Farid Esack, Tariq Ramadan dan juga Muhammad Asad. Asas pertama dalam ideologi pluralisme ialah konsep relativisme, iaitu pandangan yang menolak kewujudan satu kebenaran yang bersifat mutlak. Sebaliknya, relativisme menegaskan bahawa kebenaran adalah sesuatu yang bersifat relatif, iaitu bergantung kepada sudut pandang

individu, latar budaya, atau konteks masyarakat tertentu (Abdullah et al., 2023: 19). Dalam kerangka pemikiran ini, apa yang dianggap benar bagi seseorang individu atau sesebuah komuniti tidak semestinya benar bagi individu atau komuniti lain. Dalam konteks pluralisme agama, relativisme menjadi asas penting kerana ia secara langsung menolak tuntutan bahawa hanya satu agama memiliki kebenaran mutlak yang sah. Sebaliknya, ia menjadikan semua agama sebagai jalan yang sah menuju kebenaran, kerana tiada satu pun sistem kepercayaan, falsafah, atau pemikiran yang berhak mengaku sebagai pemilik eksklusif kebenaran (Abdullah et al., 2023: 19).

Asas kedua dalam ideologi pluralisme ialah inklusivisme atau konsep kesamarataan agama, iaitu fahaman yang menegaskan bahawa semua agama mempunyai kedudukan yang setara dalam usaha menyampaikan kebenaran dan mencapai keselamatan rohani bagi umat manusia. Inklusivisme melihat setiap agama sebagai saluran sah yang membawa manusia kepada Tuhan, meskipun melalui pendekatan dan bentuk yang berbeza. Konsep ini secara rasmi diketengahkan dalam *Second Vatican Council* pada tahun 1965, dan Karl Rahner, seorang ahli teologi Katolik terkenal, dianggap sebagai tokoh pelopor utama fahaman ini (Ibrahim, 2014: 10). Dalam kerangka inklusivisme, walaupun sesuatu agama tertentu mungkin diiktiraf sebagai lebih lengkap atau lebih hampir kepada kebenaran mutlak, namun agama-agama lain tetap dipandang sebagai mengandungi unsur-unsur kebenaran dan nilai moral yang tidak boleh dinafikan. Oleh itu, tiada satu agama pun yang boleh secara mutlak menolak atau menafikan keberadaan dan nilai agama lain. Fahaman ini menjadi batu asas kepada ideologi pluralisme, yang menolak pandangan eksklusivisme agama iaitu pendirian bahawa hanya satu agama sahaja yang benar dan membawa kepada keselamatan sebaliknya mengangkat idea bahawa semua agama adalah sah dan membawa kebenaran masing-masing.

John Hick, pelopor utama falsafah pluralisme agama, telah membincangkan idea ini secara sistematik dan memperjuangkannya dalam penulisan dan karyanya seperti *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, *Problems of Religious Pluralisme* dan juga *God and The Universe of Faiths*. Hick (2004: 233-236) berpendapat setiap agama mempunyai keupayaan untuk membawa penganutnya kepada keselamatan, meskipun melalui pendekatan dan kefahaman yang berbeza. Beliau juga menjelaskan bahawa Tuhan atau Kebenaran Mutlak (*The Real an sich*) dikenali dalam pelbagai nama dan bentuk mengikut pengalaman keagamaan masing-masing, seperti Yahweh, Adonai, God the Father, Trinity, Allah, Brahman, Vishnu, Krishna, Dharmakaya, Nirvana, Sunyata, dan sebagainya. Nama-nama ini hanyalah lambang kepada pengalaman manusia terhadap satu Realiti Tertinggi yang sama, yang tidak terbatas kepada satu jalan atau satu agama sahaja. Lantas, menurut Hick (2004: 236-246), jalan menuju kepada Tuhan atau Kebenaran Mutlak tidak bersifat tunggal, bahkan setiap agama menyediakan laluan yang sah untuk mendekati hakikat tersebut.

Asas ketiga, *perennialisme*. Ia berasal daripada perkataan Latin iaitu *perennis*, yang bermaksud kekal atau abadi. Istilah *perennialisme* merujuk kepada falsafah perennial yang dipelopori oleh René Guénon (1886-1951), Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947), Frithjof Schuon (1907-1998), serta tokoh-tokoh intelektual lain seperti Seyyed Hossein Nasr, Aldous Huxley, Huston Smith dan lain-lain (Taufik & Rozi, 2021: 195). Dalam konteks falsafah dan agama, *perennialisme* ialah fahaman yang menyatakan semua agama memiliki hakikat kebenaran yang sama dan hanya berbeza dalam aspek luaran seperti syariat dan budaya. Huxley (1959: 9) dalam karyanya bertajuk, *The Perennial Philosophy* menyatakan falsafah *perennial* mempunyai tiga cabang utama melalui tiga sudut pandang. Pertama, metafizik, iaitu mengiktiraf kewujudan realiti sebagai hakikat segala sesuatu di dunia ini. Kedua, psikologi, iaitu mengenal pasti

bahawa terdapat unsur dalaman manusia yang serupa atau bahkan identik dengan *Divine Reality* (Realiti Ketuhanan). Ketiga, aspek etika yang menekankan tujuan utama kehidupan manusia adalah untuk mengenal dan menyedari hakikat asas segala kewujudan.

Perbezaan utama bukanlah antara satu agama dengan agama yang lain. Garis pemisah tidak membahagikan manifestasi sejarah utama agama-agama secara menegak. Sebagai contoh, tidak memisahkan Islam daripada Hindu, Buddha atau Kristian. Sebaliknya, garis pemisah tersebut bersifat mendatar dan hanya dilukis sekali untuk membahagikan pelbagai agama yang wujud sepanjang sejarah manusia. Di atas garis tersebut terletak hakikat dalaman agama (esoterik), manakala di bawahnya terletak hakikat luaran agama (eksoterik) (Huxley, 1959: 9). Menurut Schuon (1984: 6-30) dalam karyanya bertajuk, *The Transcendent Unity of Religion*, kehidupan beragama secara eksoterik wujud dalam bentuk-bentuk zahir di dunia, tetapi ia berpunca daripada hakikat tidak berbentuk yang terdapat dalam dimensi esoterik. Oleh itu, dimensi esoterik berada di atas atau lebih utama daripada dimensi eksoterik. Kesatuan agama-agama hanya akan tercapai pada tahap batiniyah, iaitu pada tahap esoterik. Maka, semua agama memiliki hakikat kebenaran yang sama dan hanya berbeza dalam aspek luaran sahaja.

Contoh Tafsiran Pluralisme terhadap Ayat al-Quran

Inklusivisme agama merupakan satu pendekatan pemikiran yang semakin mendapat perhatian dalam wacana keagamaan moden, terutama dalam konteks hubungan antara agama. Semua agama dinilai sebagai sama benar, kerana setiap agama dianggap memberikan tafsiran tersendiri terhadap hakikat yang tidak dapat difahami secara mutlak. Fahaman ini secara langsung menafikan kebenaran bersifat mutlak dan eksklusiviti Islam sebagai satu-satunya agama yang diterima di sisi Allah SWT. Allah SWT berfirman dalam Surah Āli ‘Imrān, ayat 19:

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

Mafhumnya: Sesungguhnya agama (yang benar dan diredai) di sisi Allah ialah Islam. Dan 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 hisab-Nya.

Golongan pluralis mentafsirkan ayat ini sebagai bukti bahawa ajaran yang diredhai oleh Tuhan ialah satu bentuk *self-surrender* (penyerahan sepenuhnya) kepada-Nya. Tafsiran ini bersandarkan kepada makna asal istilah *al-Islām*, yang ditakrifkan sebagai suatu sikap tunduk dan menyerah diri sepenuhnya kepada kehendak Tuhan, tanpa dikaitkan secara eksklusif dengan mana-mana institusi atau sistem agama yang formal (Asad, 1980: 69). Pendekatan ini sejajar dengan kaedah *Biblical Hermeneutics*, yang memberi penekanan kepada usaha memahami maksud asal teks sewaktu ia mula-mula diturunkan, dan golongan pluralis juga mengaplikasikan kaedah yang sama dalam mentafsirkan ayat ini (Abdullah et al., 2023: 92-93).

Secara etimologi, istilah Islam dalam ayat ini berasal daripada akar kata *aslama*, yang membawa maksud menyerah diri, tunduk dan melaksanakan. Berdasarkan makna ini, golongan pluralis berhujah bahawa penggunaan perkataan Islam dalam ayat tersebut tidak merujuk

semata-mata kepada agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Sebaliknya, ia merujuk kepada makna yang lebih umum, iaitu penyerahan diri kepada Tuhan, yang boleh berlaku dalam pelbagai bentuk tradisi keagamaan (Asad, 1980: 69). Oleh itu, sesiapa sahaja yang secara tulus menyerahkan diri kepada Tuhan sama ada daripada kalangan Yahudi, Kristian atau agama-agama lain boleh dikategorikan sebagai Muslim dalam pengertian yang luas, selagi mana mereka berada dalam keadaan menyerah diri kepada Tuhan (Asad, 1980: 69).

Golongan pluralis turut menegaskan konsep *non-reified islām* (*islām* yang tidak bersifat institusi) sememangnya diiktiraf dalam al-Quran. Ini dapat dilihat melalui dua bentuk *islām* yang bukan berbentuk institusi, iaitu: pertama, *islām* yang diamalkan oleh para nabi terdahulu beserta umat mereka, dan kedua, penyerahan diri secara individu kepada kehendak Tuhan (Esack, 1997: 127). Walaupun istilah *islām* pada asalnya menggambarkan hubungan eksklusif antara individu dan komuniti tertentu, namun penggunaan istilah ini telah mengalami perubahan yang ketara mengikut peredaran masa (Esack, 1997: 127). Tafsiran ini membawa kepada suatu bentuk inklusivisme agama, iaitu suatu pendekatan yang secara tidak langsung mencairkan sempadan antara kebenaran mutlak Islam dan bentuk-bentuk pengabdian dalam tradisi keagamaan lain. Ini termasuk interpretasi istilah *dīn al-ḥaqq* bukan sebagai 'agama yang benar' secara eksklusif, tetapi sebagai 'pengabdian kepada kebenaran' dalam bentuk hubungan dengan Tuhan (Esack, 1997: 127). Pentafsiran sebegini membuka ruang kepada pelbagai pendekatan tafsir yang menyamakan nilai kebenaran antara agama, lalu menimbulkan keraguan pada konsep tauhid dalam Islam. Dari sudut pandang pluralis, masalah utama dalam wacana Islam kontemporari ialah kecenderungan untuk hanya mendefinisikan *reified Islām* (*islām* yang bersifat institusi dan formal). Oleh itu, menurut mereka, perlu diakui kewujudan dua bentuk penyerahan diri, iaitu penyerahan peribadi dalam kerangka agama tertentu dan juga kemungkinan wujudnya penyerahan tulus di luar batas sejarah dan agama tersebut (Esack, 1997: 127). Tafsiran ini secara jelas mencerminkan ideologi pluralisme agama yang menganggap semua agama adalah sah dan diterima selagi penganutnya tunduk dan patuh kepada Tuhan, walaupun berbeza dari segi bentuk, institusi, dan kerangka teologi masing-masing.

Selain itu, terdapat ayat selain daripada surah Āli 'Imrān ayat 19 yang dijadikan sandaran oleh pluralisme dalam konteks fahaman inklusivisme agama iaitu surah al-Baqarah ayat 62. Allah SWT berfirman dalam Surah al-Baqarah, ayat 62:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ
عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Mafhumnya: Sesungguhnya orang yang beriman dan orang Yahudi dan orang Nasora (Nasrani), dan 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.

Ayat ini difahami oleh golongan pluralis sebagai bukti bahawa al-Quran mengiktiraf inklusivisme agama. Fahaman ini secara asasnya meyakini bahawa keimanan kepada Tuhan tidak semestinya terikat secara eksklusif kepada syariat yang diturunkan melalui Nabi Muhammad SAW semata-mata. Sebaliknya, keimanan itu tetap sah dan diterima sekiranya seseorang individu memenuhi tiga syarat utama iaitu beriman kepada Tuhan Yang Esa, beriman

kepada Hari Akhirat, dan melakukan amal kebajikan walaupun melalui agama yang berbeza seperti Yahudi, Nasrani atau lainnya (Asad, 1980: 14).

Dalam pengamatan pluralis, terdapat perbezaan antara istilah Iman dan Islam sebagaimana yang disebut dalam al-Quran. Lafaz Islam ditafsirkan secara literal sebagai penyerahan diri secara ikhlas kepada Tuhan, tanpa mengikatnya secara eksklusif kepada risalah kenabian Muhammad SAW (Asad, 1980: 14). Sebaliknya, Iman dalam tafsiran mereka dikaitkan secara khusus dengan keyakinan terhadap syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW (Shahrur, 1996: 33-36). Lantas, terdapat pemisahan makna antara Muslim sebagai orang yang menyerah diri kepada Tuhan dan *Mu'min* sebagai orang yang mengikuti ajaran Nabi Muhammad secara khusus. Pandangan ini mendorong sebahagian sarjana pluralis mencadangkan agar rukun Islam dan rukun Iman dirumus semula, supaya lebih sejajar dengan kerangka universal dan terbuka, yang mengambil kira realiti pelbagai agama dan jalan keimanan yang berbeza (Shahrur, 1996: 33-36). Ini menandakan dorongan ke arah sistem tauhid yang inklusif dengan Tuhan diiktiraf secara mutlak, namun jalan penghambaan kepada-Nya tidak terhad kepada satu tradisi agama sahaja.

Selain itu, golongan pluralis mengambil pendekatan melalui suatu teori yang disebut sebagai teori *Double Movement*, iaitu teori yang menggabungkan analisis sejarah wahyu dan penerapannya dalam realiti semasa (Rahman, 1984: 5-11). Pertama, analisis sejarah wahyu, iaitu mengkaji latar belakang dan konteks asal penurunan ayat. Kedua, penerapan kontemporari, iaitu menggunakan prinsip moral ayat untuk diaplikasikan dalam realiti semasa masyarakat moden. Melalui pendekatan ini, golongan pluralis berhujah bahawa banyak ahli tafsir terdahulu telah berusaha menghindari maksud sebenar beberapa ayat termasuk ayat ini yang menyebut bahawa sesiapa sahaja yang beriman kepada Tuhan, Hari Akhirat, dan melakukan kebaikan, tanpa mengira latar agama, akan mendapat keselamatan dan ganjaran di sisi Tuhan (Rahman, 2009: 114-115). Konsep pluralisme agama digunakan sebagai hujah bahawa keselamatan akhirat tidak terhad kepada umat Islam semata-mata, tetapi turut terbuka kepada pengikut agama-agama lain, selagi mereka memenuhi prinsip tauhid, mempercayai pembalasan akhirat dan melakukan amal kebajikan (Rahman, 2009: 114-115).

Dalam kerangka relativisme dan inklusivisme agama, fahaman pluralisme agama mengemukakan bahawa semua agama utama dunia berkongsi kebenaran metafizik yang sama dan berpunca daripada sumber ketuhanan yang satu dengan jalan yang berbeza (Nasr, 1989: 87). Oleh itu, golongan pluralis mentafsirkan ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan keselamatan hari pembalasan seperti ayat ini dalam kerangka pluralisme agama, iaitu menekankan bahawa keimanan sejati kepada Tuhan, hari akhirat dan beramal soleh lebih penting daripada identiti agama seseorang (Asad, 1980: 14). Nasr (2015: 147-150) dalam karyanya *The Study Quran: A New Translation and Commentary* menyatakan sudut pandang pluralisme terhadap ayat ini:

Ayat ini menegaskan bahawa *salvation* (keselamatan) adalah mungkin dicapai oleh sesiapa sahaja yang beriman kepada Tuhan dan Hari Akhir serta melakukan amal kebaikan, tanpa mengira agama tertentu, asalkan mereka melakukannya dengan ikhlas.

Tafsiran ini menjadi asas kepada fahaman inklusivisme agama yang lebih luas, dengan pengiktirafan terhadap nilai-nilai asas agama merentas agama-agama lain dibenarkan dan diakui. Dalam pandangan ini, rahmat dan keadilan Tuhan juga difahami secara inklusif, dengan

mengiktiraf bahawa amal soleh dan keimanan yang dilakukan secara jujur dan ikhlas oleh penganut pelbagai agama juga termasuk dalam ruang rahmat Ilahi, bukan hanya umat Islam secara eksklusif (Nasr, 2015: 147-150).

Ayat ini juga sering dijadikan sandaran oleh kelompok pluralis dalam Jaringan Islam Liberal (JIL) di Indonesia. Mereka mentafsirkan ayat ini secara inklusif dengan mengatakan bahawa keselamatan dan ganjaran daripada Tuhan tidak terbatas kepada orang Islam sahaja, tetapi turut merangkumi penganut agama-agama lain asalkan mereka beriman kepada Tuhan, hari akhirat dan melakukan amal kebajikan (Hasan, 2004: 64-66). Menurut pandangan mereka, agama Yahudi, Kristian dan Islam dilihat sebagai tiga agama yang berkongsi tanggungjawab untuk menegakkan kalimah tauhid yang satu, kerana ketiga-tiganya mengiktiraf Nabi Ibrahim AS sebagai *the founding father's* kepada ajaran tauhid. Oleh itu, ketiga-tiga agama ini dianggap membawa mesej ketuhanan yang sama dan bersumber daripada akar tauhid yang serupa (Hasan, 2004: 64-66). Ini membawa kepada bentuk inklusivisme yang menafikan keunikan dan keistimewaan agama Islam sebagai satu-satunya agama yang benar.

Analisis Tafsir al-Rāzī terhadap Penyelewengan Tafsiran Pluralisme

Surah Āli ‘Imrān ayat ke-19 merupakan antara ayat yang sering menjadi tumpuan perbahasan teologi antara agama, khususnya berkaitan konsep keselamatan dan kedudukan agama-agama lain di sisi Allah SWT. Pertama, golongan pluralis mentafsirkan ayat ini secara luas dan terbuka, dengan menekankan makna etimologi istilah *al-Islām* sebagai satu bentuk penyerahan diri atau tunduk sepenuhnya kepada kehendak Tuhan, tanpa merujuk secara eksklusif kepada syariat Nabi Muhammad SAW. Dalam tafsiran ini, sesiapa sahaja yang menunjukkan sikap penyerahan kepada Tuhan, sama ada melalui agama Yahudi, Kristian, atau mana-mana tradisi keagamaan lain, dianggap termasuk dalam kalangan Muslim secara konseptual. Bahkan mereka menolak pemaknaan ‘Islam’ sebagai satu institusi agama yang *reified* dan mencadangkan agar definisi rukun Islam dan rukun Iman dirombak. Manakala *mu’min* pula ditakrifkan secara khusus, iaitu sebagai individu yang menerima serta mengimani risalah Nabi Muhammad SAW dan mengikuti ajaran Islam yang bersifat formal.

قال الإمام الرازي: أما في عرف الشرع فالإسلام هو الإيمان، والدليل عليه وجهان الأول: هذه الآية فإن قوله إن الدين عند الله الإسلام يقتضي أن يكون الدين المقبول عند الله ليس إلا الإسلام، فلو كان الإيمان غير الإسلام وجب أن لا يكون الإيمان ديناً مقبولاً عند الله، ولا شك في أنه باطل الثاني: قوله تعالى: ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه [آل عمران: ٨٥] فلو كان الإيمان غير الإسلام لوجب أن لا يكون الإيمان ديناً مقبولاً عند الله تعالى.

Namun demikian, menurut Imam al-Rāzī (1420H: 172), dari sudut penggunaan istilah dalam syariat, Islam itu sebenarnya merangkumi makna Iman. Dengan kata lain, seseorang yang bergelar Muslim adalah juga seorang Mukmin, dan agama Islam itu sendiri mengandungi keimanan sebagai intipatinya. Imam al-Rāzī mengemukakan hujah berdasarkan firman Allah SWT dalam surah Āli ‘Imrān, ayat 85: *وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ*, yang mafhumnya: “Dan sesiapa yang mencari agama selain agama Islam, maka tidak akan diterima daripadanya, dan ia pada hari akhirat kelak dari orang yang rugi”. Sekiranya iman itu tidak dianggap sebagai sebahagian daripada Islam, secara logiknya, Iman juga tidak akan diterima sebagai agama yang sah oleh Allah SWT. Namun, pemahaman sebegini adalah tertolak dan bertentangan dengan prinsip agama. Oleh itu, menurut Imam al-Rāzī (1420H: 172), Iman dan Islam dalam konteks syarak adalah dua istilah yang merujuk kepada perkara yang sama, iaitu agama yang benar dan diterima oleh Allah SWT.

Kenyataan ini selari dengan tafsiran al-Ṭabarī. Menurut al-Ṭabarī (2001: 280-281), maksud lafaz *al-dīn* dalam ayat tersebut ialah ketaatan yang berpaksikan kerendahan dan kepatuhan sepenuhnya kepada Allah SWT. Begitu juga makna al-Islām dalam konteks ini merujuk kepada penyerahan diri secara mutlak kepada kehendak Allah SWT dengan penuh khusyuk, tunduk dan rendah hati. Kata kerja *aslama* membawa maksud memasuki keadaan *al-silm* (damai), iaitu keadaan seseorang yang menyerah diri sepenuhnya tanpa bantahan terhadap perintah Allah. Maka, perkataan *aslāmū* bermaksud mereka telah memilih untuk tunduk, menyerah diri dan bersikap rendah hati tanpa sebarang bentuk penentangan atau kesombongan. Justeru itu, firman Allah: “Sesungguhnya agama yang benar di sisi Allah ialah Islam” membawa maksud bahawa bentuk ketaatan yang diterima di sisi Allah SWT ialah ketaatan yang lahir daripada pengakuan lidah dan hati bahawa diri ini adalah hamba-Nya, tunduk terhadap segala suruhan dan larangan-Nya, serta tidak berlaku sombong atau berpaling daripada-Nya (al-Ṭabarī, 2001: 280-281).

Hakikat ketaatan ini juga mestilah bebas daripada unsur syirik, iaitu tidak menyekutukan Allah SWT dengan makhluk dalam aspek ketuhanan atau perhambaan. Tambahan pula, Islam yang dimaksudkan dalam ayat ini ialah penyaksian bahawa tiada Tuhan melainkan Allah SWT dan pengakuan yang jujur terhadap kebenaran risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW daripada sisi Allah SWT (al-Ṭabarī, 2001: 280-281). Inilah agama yang diredai Allah SWT, yang telah ditetapkan-Nya sebagai syariat untuk diri-Nya, diutuskan melalui para rasul, dan ditunjukkan pula kepada para wali-Nya. Lantas, hanya Islam sah diterima oleh Allah SWT sebagai jalan hidup yang benar, dan tiada sebarang balasan pahala yang dijanjikan kecuali kepada mereka yang berpegang teguh dengannya.

Kedua, golongan pluralis juga menjadikan ayat 62 dalam surah al-Baqarah sebagai pengiktirafan al-Quran terhadap keselamatan akhirat bagi penganut agama lain seperti Yahudi, Nasrani dan *Ṣābiʿīn*, asalkan mereka beriman kepada Tuhan, Hari Akhirat dan beramal soleh. Pendekatan ini mengangkat konsep iman dan pengabdian sebagai sesuatu yang bersifat inklusif dan merentas agama, secara tidak langsung membenarkan fahaman pluralisme agama. Namun, pandangan ini bertentangan secara jelas dengan tafsiran Imam al-Rāzī yang menjelaskan bahawa ayat tersebut merujuk kepada golongan terdahulu sebelum kebangkitan Nabi Muhammad SAW.

قال الإمام الرازي: أحدها: وهو قول ابن عباس. المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمد بعيسى عليهما السلام مع البراءة عن أباطيل اليهود والنصارى مثل قس بن ساعدة، وبحيرى الراهب وحبیب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري ووقد النجاشي فكأنه تعالى قال: إن الذين آمنوا قبل مبعث محمد والذين كانوا على الدين الباطل الذي لليهود والذين كانوا على الدين الباطل الذي للنصارى كل من آمن منهم بعد مبعث محمد عليه السلام بالله واليوم الآخر وبمحمد فلهم أجرهم عند ربهم.

Menurut Imam al-Rāzī (1420H: 536), pendapat Ibn ‘Abbās mengatakan yang dimaksudkan dalam ayat ini ialah mereka yang beriman sebelum kebangkitan Nabi Muhammad SAW, iaitu beriman dengan Nabi Isa AS dan yang berlepas diri daripada kepalsuan-kepalsuan kaum Yahudi dan Nasrani seperti Quss ibn Sa‘idah, Buhayrā al-Rāhib, Habīb al-Najjār, Zayd ibn ‘Amr ibn Nufayl, Waraqah ibn Nawfal, Salmān al-Fārisī, Abū Dharr al-Ghifārī dan delegasi dari Najāshī. Lantas seolah-olah Allah SWT berfirman: “Sesungguhnya orang yang beriman sebelum kebangkitan Muhammad, dan orang yang berada di atas agama yang batil dari kalangan Yahudi, dan orang yang berada di atas agama yang batil dari kalangan Nasrani, sesiapa sahaja di antara mereka yang beriman selepas kebangkitan Muhammad SAW dengan Allah, Hari Akhirat dan Muhammad, maka bagi mereka pahala mereka di sisi Tuhan mereka” (al-Rāzī, 1420H: 536). Menurut Ibn ‘Ashūr (1984: 531), ayat ini diturunkan sebagai sisipan

yang terletak di antara rangkaian ayat-ayat yang menceritakan tentang Bani Isra' il, khususnya berkaitan dengan pelbagai nikmat yang telah dikurniakan oleh Allah SWT kepada mereka, serta bagaimana mereka membalas segala nikmat tersebut dengan kekufuran, penentangan, dan sikap tidak menghargai. Maka ayat ini muncul sebagai *mu'tariḍah* (satu sisipan) yang diselitkan di tengah-tengah rangkaian tersebut.

Sisipan ayat ini mempunyai hikmah yang halus, iaitu untuk menunjukkan bahawa segala sikap buruk yang ditunjukkan oleh Bani Isra' il terhadap nikmat-nikmat Allah SWT telah menyebabkan mereka ditimpa kehinaan, kemiskinan, dan kemurkaan Allah SWT yang berterusan. Namun, dalam masa yang sama, kerana celaan yang berat dan ancaman azab yang disebut dalam ayat-ayat sebelumnya berkemungkinan menimbulkan ketakutan dalam diri mereka dan mendorong mereka untuk mencari jalan keluar daripada kemurkaan Allah SWT, maka Allah Yang Maha Penyayang tidak meninggalkan mereka tanpa harapan. Justeru, ayat ini hadir untuk menjelaskan bahawa jalan kembali kepada Allah SWT sentiasa terbuka luas (Ibn 'Āshūr, 1984: 531). Ia bukanlah sesuatu yang sukar dicapai, bahkan cukup mudah iaitu dengan cara mereka kembali beriman kepada Allah SWT dan melaksanakan amal-amal soleh. Dengan itu, mereka akan mendapat keampunan dan balasan baik dari sisi-Nya.

قال الإمام الرازي: أنه تعالى ذكر في أول هذه السورة طريقة المنافقين ثم طريقة اليهود، فالمراد من قوله تعالى: إن الذين آمنوا هم الذين يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقون، فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكأنه تعالى قال: هؤلاء المبطلون كل من أتى منهم بالإيمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثوري.

Selain itu, pada permulaan surah ini, Allah SWT menjelaskan tentang golongan munafik, diikuti dengan perincian keadaan golongan Yahudi. Imam al-Rāzī (1420H: 536) mengemukakan pandangan Sufyān al-Thawrī yang mentafsirkan lafaz firman Allah SWT: “Sesungguhnya orang yang beriman” dalam ayat ini merujuk kepada golongan yang hanya menyatakan keimanan secara zahir dengan lidah, namun tidak mengimaninya dengan hati, iaitu golongan munafik. Maka, selepas menyebutkan tentang orang munafik, Allah SWT menyusul pula dengan menyebut golongan Yahudi, Nasrani dan *Ṣābi'īn*. Seakan-akan maksud firman Allah SWT dalam susunan ini ialah: “Semua golongan yang tersesat ini jika ada dalam kalangan mereka yang datang membawa keimanan yang sebenar, maka mereka diterima sebagai orang yang benar-benar beriman di sisi Allah SWT” (al-Rāzī, 1420H: 536).

قال الإمام الرازي: المراد من قوله: إن الذين آمنوا هم المؤمنون بمحمد عليه الصلاة والسلام في الحقيقة وهو عائد إلى الماضي، ثم قوله تعالى: من آمن بالله يقتضي المستقبل فالمراد الذين آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك واستمروا عليه في المستقبل وهو قول المتكلمين.

Sementara itu, menurut pandangan para *mutakallimīn*, frasa “Sesungguhnya orang yang beriman” merujuk secara khusus kepada mereka yang beriman dengan sebenar-benarnya kepada Nabi Muhammad SAW dan ia menunjukkan keadaan mereka pada masa lalu (al-Rāzī, 1420H: 536). Manakala frasa seterusnya: “sesiapa di antara mereka itu beriman kepada Allah” menunjukkan masa akan datang, iaitu mereka yang akan terus beriman dan kekal atas jalan iman yang benar (al-Rāzī, 1420H: 536). Lantas, maksud keseluruhan ayat ini ialah golongan yang telah beriman dengan sebenar-benarnya pada masa lalu, dan berterusan dalam keimanan tersebut hingga ke akhir hayat, maka merekalah yang dijanjikan ganjaran di sisi Allah SWT, tanpa rasa takut dan tanpa sebarang kesedihan (al-Rāzī, 1420H: 536).

Menurut Ibn ‘Āshūr (1984: 531), antara keindahan dan kehalusan balaghah al-Quran yang terserlah dalam ayat ini ialah apabila Allah SWT menggandingkan penyebutan kaum Yahudi bersama dengan umat-umat terdahulu yang soleh sama ada dari kalangan mereka sendiri atau dari kalangan umat lain untuk mengurangkan tekanan psikologi dan kesedihan akibat celaan keras yang disebut sebelumnya. Ini juga sebagai bentuk keadilan terhadap golongan soleh dalam kalangan Yahudi, pengiktirafan terhadap kelebihan mereka, serta pemberian khabar gembira kepada mereka yang benar-benar taat kepada ajaran para nabi sebelum Nabi Muhammad SAW. Antara golongan tersebut ialah mereka yang hidup sebelum Nabi Isa AS dan mentaati para nabi mereka, seperti golongan *al-Hawāriyyūn* (pengikut setia Nabi Isa AS), serta golongan beriman yang hidup pada zaman turunnya ayat ini, seperti ‘Abd Allāh ibn Salām, seorang pendeta Yahudi yang memeluk Islam dan Ṣuhayb al-Rūmī, seorang sahabat berbangsa Rom (Ibn ‘Āshūr, 1984: 531). Lantas, ayat ini telah memberikan hak yang sewajarnya kepada golongan-golongan tersebut, melalui bentuk *targhīb* (galakan) dan *tabshīr* (khabar gembira), serta mengekalkan keseimbangan dengan menyebut *tarhīb* (ancaman) dalam ayat-ayat sebelumnya.

قال الإمام الرازي: هذه الفرق الأربعة أنهم إذا آمنوا بالله فلهم الثواب في الآخرة ليعرف أن جميع أرباب الضلال إذا رجعوا عن ضلالهم وآمنوا بالدين الحق فإن الله سبحانه وتعالى يقبل إيمانهم وطاعتهم ولا يردهم عن حضرته البتة.

Imam al-Rāzī (1420H: 537) merumuskan keempat-empat golongan yang disebut dalam ayat tersebut, iaitu orang beriman, Yahudi, Nasrani dan *Ṣābi‘īn*, sekiranya mereka benar-benar beriman kepada Allah SWT, lantas mereka berhak menerima ganjaran dan balasan kebaikan di akhirat. Rumusan ini menunjukkan satu prinsip asas dalam agama bahawa semua golongan yang sebelumnya berada dalam kesesatan, sekiranya mereka meninggalkan kesesatan tersebut dan kembali kepada kebenaran dengan beriman kepada agama yang hak, maka Allah SWT akan menerima keimanan dan ketaatan mereka tanpa sebarang penolakan. Allah SWT tidak akan menghalang sesiapa pun daripada mendekatkan diri kepada-Nya, selama mana mereka benar-benar ikhlas dalam keimanan dan tunduk kepada kebenaran.

قال الإمام الرازي: واعلم أنه قد دخل في الإيمان بالله الإيمان بما أوجبه، أعني الإيمان برسله ودخل في الإيمان باليوم الآخر جميع أحكام الآخرة، فهذان القولان قد جمعا كل ما يتصل بالأديان في حال التكليف وفي حال الآخرة من ثواب وعقاب.

Pada bahagian akhir tafsiran terhadap ayat ini, Imam al-Rāzī (1420H: 537) turut menjelaskan maksud keimanan kepada Allah SWT itu tidak hanya terbatas kepada pengakuan terhadap kewujudan-Nya sahaja, bahkan merangkumi keimanan terhadap segala perkara yang diwajibkan oleh-Nya, termasuklah beriman kepada para rasul yang diutus oleh-Nya. Manakala keimanan kepada Hari Akhirat pula merangkumi keseluruhan perkara yang berkaitan dengan akhirat, sama ada berkaitan dengan perhitungan amal, ganjaran, hukuman, syurga mahupun neraka. Justeru, dua ungkapan utama dalam ayat tersebut iaitu ‘beriman kepada Allah’ dan ‘beriman kepada Hari Akhirat’ hakikatnya telah merangkumi seluruh aspek yang berkaitan dengan agama Islam, baik dalam konteks kewajipan dan tanggungjawab di dunia semasa tempoh taklif, mahupun dalam konteks balasan yang menanti di akhirat kelak (al-Rāzī, 1420H: 536).

Kesimpulan

Hasil penelitian terhadap perbahasan ini menunjukkan tafsiran pluralisme terhadap surah Āli 'Imrān ayat 19 dan surah al-Baqarah ayat 62 tidak selari dengan manhaj tafsir *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* khususnya Imam al-Rāzī. Golongan pluralis cenderung mengutamakan makna etimologi dan prinsip ideologi sehingga mengabaikan konteks syarak, sejarah penurunan ayat serta penolakan terhadap tafsir muktabar. Akibatnya, tafsiran mereka membuka ruang kepada relativisme kebenaran dan mencairkan sempadan antara Islam dan agama-agama lain, sedangkan al-Quran menegaskan bahawa agama yang diterima di sisi Allah hanyalah Islam. Sebaliknya, Imam al-Rāzī menampilkan tafsiran yang lebih tuntas dan berasaskan disiplin ilmu yang kukuh. Beliau menegaskan bahawa Islam dalam kerangka syarak merangkumi iman, kepatuhan kepada risalah Nabi Muhammad SAW, dan pengiktirafan terhadap keseluruhan wahyu Ilahi. Dalam mentafsirkan ayat 62 surah al-Baqarah, beliau tidak memahaminya sebagai pengiktirafan umum terhadap semua agama, tetapi sebagai penjelasan yang berkait dengan kelompok tertentu dalam konteks sejarah yang khusus. Oleh itu, tafsir al-Rāzī bukan sahaja membantah penyelewengan pluralisme, malah berperanan sebagai benteng intelektual yang mempertahankan akidah Islam dan autoriti tafsir tradisional dalam menghadapi cabaran pemikiran kontemporari.

Rujukan

- Abdullah, N., Kamarzaman, M. H. & Salleh, K. (2023). *Muhammad Asad Pluralisme Agama dalam Tafsiran Islam*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Asad, M. (1980). *The Message of the Qur'ān*. Gibraltar: Dar al-Andalus.
- al-Dhahabī, S. D. M. (1946). *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Bayrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Esack, F. (1997). *Quran, Liberation & Pluralism*. Oxford: Oneworld Publication.
- Hasan, M. (2004). Tafsīr Jaringan Islam Liberal (JIL): Satu kajian analisis metodologi dan penyelewengan tafsīr Jaringan Islam Liberal (JIL) Indonesia. Tesis Sarjana. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Hick, J. (2004). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press.
- Huxley, A. (1959). *The Perennial Philosophy*. New York: Harper & Row.
- Ibn 'Ashūr, M. T. (1984). *al-Tahrīr wa al-Tamwīr*. Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr.
- Ibn al-Subkī, T. D. (1993). *Tabaqāt al-Shāfi'īyyah al-Kubrā*. Bayrut: Dār al-Muqtabas.
- Ibn Kathīr, I. 'U. (1417H). *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Bayrut: Maktabah al-Ma'ārif.
- Ibn Khallikān, A. M. (1996). *Wafayāt al-A'yān*. Bayrut: Dār Sādir.
- Ibrahim, H. (2014). *Dari Kepelbagaian Agama kepada Pluralisme Agama: Sejarah Perkembangan*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.
- Khalīf, F. A. (1976). *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. al-Iskandariyyah: Dār al-Jāmi'āt al-Misriyyah.
- Nasr, H. (1989). *Knowledge and The Sacred*. New York: University of New York Press.
- Nasr, H. (2015). *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: HarperCollins.
- Rahman, F. (1984). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rahman, F. (2009). *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press.
- al-Rāzī, F. D. (1420H). *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīh al-Ghayb*. Bayrut: Dār Ih'yā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Rāzī, F. D. (t.th.). *Ma'ālim Uṣūl al-Dīn*. Bayrut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- al-Ṣafādī, J. D. (2000). *al-Wāfi' bi al-Wafayāt*. Bayrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Schuon, F. (1984). *The Transcendent Unity of Religion*. Illinois: Theosophical Publishing House.
- Shahrur, M. (1996). *al-Islām wa al-Imān*. Dimashq: al-Aḥālī.
- al-Ṭabarī, M. J. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Bayrut: Dār Hajr.
- Taufik, Z. & Rozi, S. (2021). Perennialism and the religious common platform of mystical tradition in Java. *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism*, 10(2), 193-208.