

# INKLUSIFISME *TAFSÎR AL-MANÂR*

Saifullah\*

**Abstrak:** Produk pemikiran tafsir tentang ayat-ayat pluralitas agama memperlihatkan nuansa yang beragam: eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme. *Tafsîr al-Manâr* dinilai oleh banyak pihak sebagai tafsir inklusif. Inklusifisme *al-Manâr* terlihat ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah, 2: 62 dan Âli 'Imrân, 3: 199 tentang syarat keselamatan komunitas-komunitas beragama: Mukmin, Yahudi, Nasrani, dan Shabi'în. Namun demikian, bila dilihat dari penafsiran tiga ayat tentang keselamatan dalam Q.S. al-Baqarah, 2: 62, Âli 'Imrân, 3: 199, dan al-Mâidah, 5: 69 secara kronologis, penafsiran tersebut mengikuti tahapan berikut: *pertama*, syarat keselamatan bagi Mukmin, Yahudi, Nasrani, dan Shâbi'în adalah (1) iman kepada Allah dan Hari Akhir (2) amal shalih; *kedua*, syarat keselamatan bagi Ahli Kitab adalah (1) iman kepada Allah, (2) iman kepada kitab al-Qur'an (3) iman kepada kitab-kitab yang telah diturunkan Allah kepada mereka, (4) khusyu' karena Allah, dan (5) tidak menukar ayat-ayat Allah dengan harga yang murah; *ketiga*, syarat keselamatan bagi Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani) adalah 1) beriman. 2) bertaqwa. Untuk itulah, secara keseluruhan, jika yang digunakan sebagai titik tolak penilaian nuansa tafsir *al-Manâr* adalah pandangannya tentang keselamatan Nonmuslim, inklusifisme *al-Manâr* bersifat terbatas (*limited inclusivism*).

**Kata Kunci:** keselamatan Nonmuslim, *Tafsîr al-Manâr*, *limited inclusivism*.

## PENDAHULUAN

Sebagai kitab suci yang turun di tengah-tengah masyarakat yang telah berkepercayaan kepada Tuhan,<sup>1</sup> al-Qur'an diyakini membawa

---

\* Penulis adalah dosen tetap Jurusan Syariah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo.

<sup>1</sup> J. Wardenburg, "World Religions as Seen in The Light of Islam," dalam A.T. Welch dan P. Cachia, ed., *Islam Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 248.

konsep tentang posisinya di antara agama-agama lain yang mendahulunya. Perbedaan kompleksitas problem perjumpaan Islam dengan agama lain pada saat prosesi pewahyuan dengan masa-masa berikutnya telah melahirkan problem penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang terkait.

Dari perspektif sikap keberagamaan, produk pemikiran tafsir tentang ayat-ayat pluralitas agama sepanjang sejarah tafsir memperlihatkan nuansa yang beragam: eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme. Masing-masing sikap keagamaan itu mendapat legitimasi yang mamadai dari teks al-Qur'an.<sup>2</sup> *Tafsir al-Manâr* dinilai oleh banyak pihak sebagai tafsir inklusif dan tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* sebagai tafsir eksklusif.<sup>3</sup>

Melihat agama-agama lain dengan pandangan atau paradigma eksklusif berarti bahwa orang yang beragama di luar agama sendiri tidak akan diselamatkan. Agama-agama lain mungkin mempunyai kebaikan tetapi agama-agama itu tidak menjadi media keselamatan. Paradigma sebaliknya adalah sikap inklusif yang berarti menerima kemungkinan adanya pewahyuan dalam agama-agama lain, yang juga menjadi mediasi keselamatan bagi mereka yang memeluknya. Namun demikian, keselamatan yang mereka terima akhirnya juga melalui unsur yang menentukan dalam agama sendiri.<sup>4</sup>

## NUANSA INKLUSIVISME AL-MANÂR

Pandangan Rasyîd Ridlâ, dan diduga kuat disetujui oleh Muhammad 'Abduh, "muslim sejati dalam pandangan al-Qur'an adalah orang yang tidak menyekutukan Tuhan, ikhlas dalam beramal: apa pun agamanya, kapan pun ia hidup, dan di mana pun dia berada,"<sup>5</sup> merupakan pandangan inklusif

<sup>2</sup> Q.S. Âli 'Imrân, 3: 19 dan 85 secara tekstual bisa menjadi legitimasi pandangan eksklusif dan Q.S. al-Baqarah, 2: 62 menjadi landasan sikap inklusif, bahkan pluralis.

<sup>3</sup> Tafsir al-Qur'an pada periode modern yang dimasukkan Alwi Shihab ke dalam kategori ini selain tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* (Sayyid Quthb) adalah *al-Tafsir al-Munîr* (Wahbah al-Zuhayliy), *al-Asâs Fî al-Tafsir* (Said Hawwa), *Tafsir al-Sya'râwî* (Mutawalli al-Sya'râwiy), dan *Alâ' al-Rahmân fî Tafsir al-Qur'ân*. Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), cet VII, 57.

<sup>4</sup> Lihat J.B. Banawiratma, SJ, "Bersama Saudara-Saudari Beriman Lain Perspektif Gereja Katolik", dalam *Dialog: Kritik & Identitas Agama* (Yogyakarta: DIAN, 1994) Seri DIAN 1 Tahun 1, 14.

<sup>5</sup> Rasyîd Ridlâ, *Tafsir al-Manâr*, III, 213-4.

dari seorang Muslim. *Al-Islâm* dalam Q.S. Âli 'Imrân, 3: 19<sup>6</sup> tidak dipahami sebagai nama diri (*proper name*) dari sebuah sistem kepercayaan tertentu, yaitu agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw, tetapi sebagai sikap penyerahan diri kepada Allah yang menjadi ruh dari semua agama. Karya tafsir lain yang menjadi pijakan sikap kaum Muslim dominan menafsirkan "*al-Islâm*" dalam ayat itu dengan "agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw."<sup>7</sup> Menegaskan makna inklusif ayat tersebut, Rasyîd Ridlâ menyatakan "kita berkeyakinan bahwa agama al-Masîh as. adalah "al-Islam" yang berasaskan tauhid."<sup>8</sup>

Berbeda dengan penafsiran eksklusif, penulis *al-Manâr* tidak cenderung menempatkan ayat itu sebagai dasar klaim superioritas agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. atas agama-agama sebelumnya, melainkan sebagai landasan konsep kesatuan agama (*wihdat al-dîn*) para Nabi. Kesatuan itu diikat dengan kesamaan prinsip, yaitu sikap penyerahan diri kepada Allah: tauhid dan ikhlas karena Allah.

Sejalan dengan nuansa inklusifisme di atas, *al-Manâr* juga menafsirkan *al-Islâm* dalam Q.S. Âli 'Imrân, 3: 85<sup>9</sup> dengan sikap penyerahan diri. Menurut Muhammad 'Abduh, inti ajaran para nabi dan rasul sama, yaitu "iman kepada Allah dan menyerahkan hati kepada-Nya, iman kepada Hari Akhir, dan beramal salih dengan ikhlas."<sup>10</sup> Keberagamaan seseorang tidak diterima Allah manakala tidak didasari oleh sikap penyerahan diri, apa pun agamanya. Pada umumnya para penafsir klasik memaknai *al-Islâm* dalam ayat tersebut sebagai agama Islam. Penafsiran eksklusif ini cenderung memaknai *al-Islâm* sebagai Islam formal, sedangkan penafsiran Muhammad 'Abduh dan Rasyîd Ridlâ lebih cenderung kepada Islam substansial. Dengan penafsiran pertama, orang yang memeluk agama selain

<sup>6</sup> Teks ayatnya adalah sbb.:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِمَا نَزَّلَ اللَّهُ فَرًّا اللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾

<sup>7</sup> Lihat misalnya Nâsir al-Dîn Abû al-Khayr 'Abd Allâh ibn 'Umar ibn Muhammad al-Baidlâwiy, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, I, 331.

<sup>8</sup> Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Manâr*, III, 215.

<sup>9</sup> Teks ayatnya adalah sbb.:

وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾

<sup>10</sup> Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Manâr*, III, 294.

Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad tidak akan diterima dan dengan penafsiran kedua, orang yang beragama apa pun tetapi tidak bersikap menyerahkan diri tidak akan diterima.

Berbeda dengan tafsir eksklusif yang memposisikan Q.S. Âli ‘Imrân, 3: 85 sebagai ayat yang membatalkan Q.S. al-Baqarah, 2: 62,<sup>11</sup> ‘Abduh justeru menjadikan ayat yang disebut terakhir sebagai kerangka penafsiran bagi ayat yang disebutkan lebih dulu. Tiga unsur makna *islâm* (iman kepada Allah, iman kepada Hari Akhir, amal shalih) yang ditegaskan ‘Abduh ketika menafsiri Âli ‘Imrân ayat 85 tiada lain merupakan substansi syarat-syarat keselamatan yang terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 62. Meskipun pemaknaan *islâm* bukan sebagai nama agama dapat ditemukan dalam sebagian karya tafsir sebelum *al-Manâr*, penggunaan kerangka penafsiran yang ditawarkan *al-Manâr* merupakan perkembangan baru dalam penafsiran yang bersifat inklusif.

Nuansa inklusif produk tafsir *al-Manâr* lebih tampak dalam konteks hubungan sosial antarumat beragama, misalnya dalam konteks perkawinan beda agama. Pandangan sebagian penafsir yang secara eksklusif memasukkan Ahli Kitab dalam kelompok Musyrik sehingga seorang Muslim dilarang mengawini wanita Ahli Kitab dikritik keras oleh Rasyîd Ridlâ sebagai bentuk pemahaman parsial dan oleh karenanya tidak mengikat, meski pandangan tersebut diintrodusir oleh seorang Sahabat Nabi.<sup>12</sup> Ahli Kitab yang semula hanya mencakup komunitas Yahudi dan Nasrani, diperluas maknanya sehingga mencakup semua pemeluk agama yang memiliki kitab suci atau sejenisnya. Dengan pengertian itu, kehalalan wanita Nonmuslim untuk dikawini tidak terbatas pada wanita dari kalangan Yahudi dan Nasrani, bahkan wanita *watsaniyyah* (paganis) Cina pun boleh dikawini oleh Muslim. Rasyîd Ridlâ lebih memilih pendapat larangan perkawinan Muslim dengan Musyrikah berlaku bagi Musyrikah Arab yang beragama tanpa kitab suci.

<sup>11</sup> Teks ayatnya adalah sbb.:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالْبَنِيَّيْنَ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ  
عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

<sup>12</sup> Bagi Rasyîd Ridlâ, pendapat seorang Sahabat (‘Abdullâh Ibn ‘Umar) tidak harus diikuti manakala ada sahabat lain yang tidak menyepakatinya, apalagi jika pendapat tersebut bertentangan dengan teks ayat al-Qur’an. Lihat Rasyîd Ridlâ, *Tafsir al-Manâr*, IV, 160.

Inklusifisme Muhammad ‘Abduh dan Rasyîd Ridlâ yang sering diungkap sebagai perkembangan baru dalam penafsiran al-Qur’an terlihat ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah, 2: 62 dan Âli ‘Imrân, 3: 199<sup>13</sup> tentang syarat keselamatan komunitas-komunitas beragama: Mukmin, Yahudi, Nasrani, dan Shabi’în. Muhammad ‘Abduh dan Rasyîd Ridlâ membiarkan Q.S. al-Baqarah, 2: 62 sebagai ayat yang tetap berlaku (tidak dibatalkan) oleh ayat yang lain. Janji penyelamatan Allah tetap berlaku bagi mereka yang telah disebutkan itu. Penafsiran demikian memperlihatkan bagaimana sikap penghargaan penulis *al-Manâr* terhadap keimanan dan kebaikan amal Nonmuslim.

Penilaian terakhir sebenarnya masih perlu diuji. Dari sudut pandang keselamatan ini, John Hick menilai bahwa Islam mengikuti pandangan inklusif terbatas (*limited inclusivism*). Penilaian ini didasarkan pada pembatasan al-Qur’an dalam penyelamatan hanya bagi Ahli Kitab yang dipahaminya hanya mencakup komunitas Yahudi dan Nasrani. Menurutnya, komunitas beragama yang memeluk selain kedua agama tersebut banyak yang lebih baik dari mereka.<sup>14</sup> Atas dasar penafsiran terhadap ayat tentang penyelamatan itu, inklusifisme al-Qur’an perspektif Rasyîd Ridlâ lebih sempit daripada inklusifisme al-Qur’an yang dipahami oleh Hick. Jika menurut Hick penyelamatan dalam Islam hanya berlaku bagi pada Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani), maka Rasyîd Ridlâ masih membatasi penyelamatan bagi mereka dengan syarat mereka tidak mendengar dakwah Islam. Pembatasan jaminan tersebut dipersempit lagi ketika menafsirkan Q.S. Ali ‘Imran, 3: 199. Dengan cara pengungkapan yang berbeda, ketika menafsirkan ayat yang disebut terakhir, baik Abduh maupun Ridla, menetapkan syarat pengakuan kepada kewahyuan al-Qur’an dan kenabi-

<sup>13</sup> Teks ayatnya adalah sbb.:

وَأَنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ حَشِيعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِفَيْدَتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا  
 وَأُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٩٩﴾

<sup>14</sup> John Hick, *Religious Pluralisme and Islam* (Lecture delivered to the Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, in February 2005), [www.Johnhick.org.uk/articles/article11.htm](http://www.Johnhick.org.uk/articles/article11.htm) diakses 10 Desember 2007.

<sup>15</sup> Penafsiran Muhammad ‘Abduh yang dicatat oleh Rasyîd Ridlâ dan kemudian ditulis kembali dalam bentuk buku *Tafsîr al-Manâr* hanya sampai dengan Surat al-Nisâ` ayat ke-125. Setelah itu ditulis sendiri oleh Rasyîd Ridlâ dengan tetap mempertahankan metode ‘Abduh. Namun, seperti diakuinya sendiri, di sana terdapat perbedaan-perbedaan tertentu.

an Muhammad sebagai syarat keselamatan. Perspektif ini lebih memperlihatkan nuansa eksklusif daripada nuansa inklusif.

## NUANSA EKSKLUSIF AL-MANÂR

Kecenderungan eksklusif *al-Manâr* yang lebih eksplisit tampak dalam pandangannya tentang keberlakuan aspek normatif atau syari'ah dari wahyu yang diturunkan oleh Allah kepada para Nabi sebelum Nabi Muhammad. Pemikiran Rasyîd Ridlâ, bukan Muhammad 'Abduh,<sup>15</sup> ketika menafsirkan Q.S. al-Mâidah, 5: 48,<sup>16</sup> khususnya penafsirannya terhadap kata *syir'ab*, Rasyîd Ridlâ mengakui bahwa masing-masing umat beragama, seperti Yahudi dan Nasrani, memiliki aturan normatif sendiri. Taurat memiliki syari'h sendiri, Injil punya syari'at, dan al-Qur'an pun memiliki syari'at sendiri. Aspek-aspek tertentu dari aturan-aturan normatif yang berbeda itu ada yang sama, tetapi ada juga yang berbeda.

Menurut konsepnya, perbedaan itu tiada lain akibat dari perbedaan dan perkembangan kondisi manusia. Tuhan menciptakan aturan sesuai dengan perkembangan kesiapan manusia pada setiap generasi. Konsep syari'ah Taurat yang cenderung berat dalam bidang ibadah, mu'amalah, dan perang tidak relevan dengan konsidi generasi umat Muhammad, demikian juga konsep syari'ah Injil yang cenderung secara berlebihan kepada kehidupan zuhud (meninggalkan kehidupan duniawi) dan ketundukan kepada penguasa dan penjahar. Konsep-konsep syari'ah itu bersifat sementara dan kemudian digantikan dengan syari'ah Islam yang lebih sempurna. Perbedaan itu menurut *al-Manâr* sesuai dengan keadaan generasi manusia pada masanya.<sup>17</sup>

Dalam wacana pluralisme agama kontemporer, keragaman *syari'ah* atau pluralitas *syari'ah* dipahami sebagai *sunnatullâh*. Pandangan ini sejalan dengan teks ayat yang sedang dibicarakan. "*Bagi tiap-tiap (umat) Kami jadikan syari'atnya masing-masing.*" (Q.S. al-Mâidah, 5: 48). Perbedaan syari'ah

<sup>16</sup> Teks ayatnya adalah sbb.:

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

<sup>17</sup> Rasyîd Ridlâ, *Tafsir al-Manâr*, VI, 345.

setiap agama bersifat permanen dan merupakan keadaan yang dikehendaki Allah sejak semula. Dengan demikian, validitas setiap syari'ah tidak menyusut karena datangnya syari'ah lain. Pandangan ini dapat menerima pluralisme syari'ah dalam satu generasi manusia yang sama. Hubungan antara satu syari'at dengan syari'at lain bersifat paralel. Di sinilah letak relevansi perintah Allah agar manusia berkompetisi menuju kebaikan tertinggi (*fastabiqû al-khairât*). Perintah itu berada dalam satu ayat dengan deklarasi tentang pluralisme syari'ah itu.

Menurut Rasyîd Ridlâ perbedaan syari'ah merupakan konsekuensi dari *sunnat Allâh* yang berwujud dinamika perkembangan manusia. Syari'ah dapat berubah karena kondisi manusia yang berubah. Yang tetap dan permanen (*sunnat Allâh*) adalah perubahan itu sendiri.<sup>18</sup> Syari'ah datang belakangan menyesuaikan dengan kondisi manusia. Pengandaian kehendak Allah untuk membuat satu umat (*ummah wâhidah*) jika direalisasikan, mengikuti pandangan ini, dilakukan dengan cara menjadikan seluruh generasi manusia dalam kondisi statis sehingga syari'ah yang satu pun tetap relevan. Karena realitas manusia bersifat dinamis, syari'ah tunggal dan ummat tunggal dalam pengertian di atas pun tidak terwujud.

Atas dasar pandangan ini, validitas syari'ah dari agama tertentu bisa berubah menjadi tidak valid lagi atau kadaluwarsa ketika kondisi manusia sudah berubah. Kekadaluwarsaan syari'ah ditandai dengan diutusnya Nabi baru yang membawa syari'at baru. Di sinilah letak relevansi tesisnya tentang pembatalan syari'ah lama oleh syari'ah yang datang kemudian. Dalam satu waktu, menurut logika ini, hanya ada satu syari'ah yang valid. Relasi antarsyari'ah dalam keragaman syari'ah itu bersifat serial.

Tesis pembatalan syari'ah ini menyimpan problem kesatuan makna ayat. Bagaimana relevansi syari'ah yang bersifat tunggal ini dengan perintah berlomba-lomba menuju kebaikan tertinggi, kalau suatu syari'ah menjadi kadaluwarsa karena kedatangan syari'ah yang lain? Tesis "pembatalan syari'ah" dan "syari'at umat sebelum kita, bukanlah syariat kita," masih relevan dengan kesatuan makna ayat jika diletakkan dalam konteks internal Islam. Dengan kata lain, bagi pemeluk Islam syari'at yang berlaku

<sup>18</sup> Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Manâr*, VI, 397. Menurut Ridlâ perkembangan agama secara bertahap menuju kesempurnaan merupakan konsekuensi *sunnat Allâh* tentang perkembangan manusia. Dia menyatakan: "هر الذي أكمل به دين الأنبياء والمرسلين، على حسب سنته: "في النشوء والإرتقاء بالتدرج"

adalah syari'at umat Islam sendiri, syari'at agama-agama lain yang mendahuluinya tidak berlaku bagi mereka yang memeluk Islam. Tetapi secara tekstual ayat itu terlalu dipaksakan untuk dapat dipahami demikian, sebab ungkapan "*min kum*" dalam *لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا* tidak diarahkan kepada pemeluk Islam saja, tetapi kepada semua manusia.

Dalam ilustrasinya, Rasyîd Ridlâ menggambarkan bahwa relasi antara satu syari'ah dengan syari'ah yang lain bagai relasi antara satu aturan penguasa sebuah negara dengan penguasa berikutnya di negara yang sama. Bisa jadi peraturan yang ditetapkan oleh penguasa yang lalu sudah tidak relevan dengan kondisi masyarakat berikutnya, dan karena itu wajar kalau peraturan itu harus diganti dengan peraturan yang lebih sesuai. Relasi antarperaturan itu bersifat serial, bukan paralel. Itulah sebabnya mengapa perintah Allah dalam al-Qur'an kepada pengikut Injil agar mereka menerapkan hukum yang diturunkan kepada mereka yang tertuang dalam kitab suci itu,<sup>19</sup> dimaknai oleh Rasyîd Ridlâ sebagai perintah di masa lalu, bukan perintah pada jaman Islam agar para penganut Injil berpegang teguh pada kitab Injil dalam urusan-urusan hukum.

Pandangan ini merupakan pandangan dominan di kalangan mufassir al-Qur'an. Penjelasan Rasyîd Ridlâ tentang hal ini diuraikan dengan menggunakan gaya bahasa dan redaksi yang berbeda dari karya tafsir yang lahir mendahuluinya dan diperkuat dengan argumen baru, namun dia masih tetap mengusung tesis lama, yaitu pembatalan syari'ah agama-agama yang lalu oleh syari'ah Islam. Setiap syari'ah yang diturunkan oleh Allah mengandung kebenaran pada masanya dan setelah Islam datang kebenaran hanya pada syari'ah Islam. Menurut pandangan Muhammad Legenhausen, pandangan ini dapat disebut dengan pluralisme religius diontis diakronis, bahwa dalam kurun waktu yang berbeda-beda Tuhan telah memerintahkan kepada manusia untuk memeluk agama yang berbeda-beda. Namun demikian, sejalan dengan misi Rasul-Nya yang

<sup>19</sup> Teks ayatnya adalah sbb.:

وَلِيَحْكُرْ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ.

"Dan hendaklah orang-orang pengikut Injil, memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah di dalamnya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang fasik.

terakhir, Tuhan memerintahkan kepada semua manusia untuk memeluk agama sesuai dengan wahyu-Nya yang terakhir.<sup>20</sup>

Eksklusifisme syari'ah dalam pandangan Rasyîd Ridlâ didasarkan pada konsep pembedaan antara konsep agama dan syari'ah. Berbeda dengan aspek-aspek syari'ah, aspek-aspek keimanan yang ada dalam agama-agama sebelum Islam tidak dibatalkan, sebab aspek-aspek ini tidak mengalami perubahan dari satu agama ke agama lain. Di sinilah relevansi terminologi kesatuan agama *wihdat al-dîn* yang diformulasikan oleh Rasyîd Ridlâ.

Hal lain yang menampakkan eksklusifisme *al-Manâr* adalah pandangan Rasyîd Ridlâ tentang nilai keimanan Ahli Kitab. Kriteria iman yang benar dalam konteks agama-agama, baik menurut Muhammad 'Abduh maupun Rasyîd Ridlâ, adalah "iman yang mampu menyucikan jiwa dan menggugah orang berbuat baik untuk diri dan lingkungannya." Kriteria iman itu bersifat lintas agama. Atas dasar kriteria itu Rasyîd Ridlâ melihat keimanan aktual Ahli Kitab bukanlah iman yang memenuhi kriteria. Kritik Rasyîd Ridlâ tentang hal itu dilancarkan kepada keberagaman historis Ahli Kitab. Pandangannya bahwa komunitas Ahli Kitab tidak akan bisa menegakkan ajaran Taurat (Yahudi) dan Injil (Kristen)<sup>21</sup> telah menempatkan posisi keimanan komunitas itu tidak benar selamanya. Hanya sebagian kecil dari Ahli Kitab yang mampu mewujudkan keimanan yang benar dan jumlah mereka sedikit.<sup>22</sup>

Diskursus keimanan dalam ayat-ayat yang telah diteliti memperlihatkan bagaimana posisi sentral iman dalam berbagai aspek keagamaan. Aspek keimanan bertalian erat dengan keselamatan, pernikahan, peperangan, dan sebagainya. Keimanan yang benar menjadikan Nonmuslim bisa mendapatkan keselamatan, boleh dinikahi, dan bisa bebas dari pem-

---

<sup>20</sup> Muhammad Legenhausen, *Satu Agama atau Banyak Agama, Kajian tentang Liberalisme & Pluralisme Agama*, terjemahan Arief Mulyadi dari *Islam and Religious Pluralism* (Jakarta: Penerbit Lentera, 2002), cet. ke-1, 47.

<sup>21</sup> Ketika menafsirkan Q.S. al-Mâidah, 5: 66, Rasyîd Ridlâ menegaskan bahwa mereka tidak mampu menjalankan isi kitab-kitab mereka baik sebelum turunnya ayat itu, pada waktu turunnya, bahkan pada masa-masa sesudahnya. Lihat Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Manâr*, VI, 391.

<sup>22</sup> Komunitas kecil dari Ahli Kitab ini adalah kaum *al-muwahhidîn* (penganut tauhid). Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Manâr*, X, 261.

bayaran *jizyah*. Relasi antara keimanan Ahli Kitab dan aspek-aspek keberagamaan yang lain dapat diurai sebagai berikut:

1. Keimanan kepada Allah dan Hari Akhir dengan benar menjadi syarat bagi keselamatan Ahli Kitab.
2. Keimanan kepada Allah dan Hari Akhir dengan benar menjadi syarat bagi kebebasan Ahli Kitab dari agresi militer dan kewajiban membayar *jizyah*.
3. Keimanan menjadi syarat bagi pasangan Muslim dan Muslimah dalam perkawinan.

Keimanan yang dituntut oleh al-Qur'an kepada komunitas beragama sebagai syarat untuk memperoleh keselamatan eskatologis dan keterbebasan dari kewajiban membayar *jizyah* adalah keimanan yang benar. Yang menjadi tolok ukur kebenaran iman, menurut Muhammad 'Abduh dan Rasyîd Ridlâ, adalah ajaran kitab suci mereka masing-masing. Kedua modernis ini berpandangan bahwa ajaran keimanan semua agama Allah intinya sama, yaitu tauhid. Dalam menjelaskan pandangannya tentang keberimanan Ahli Kitab terkait dengan posisinya sebagai syarat keselamatan itu, Rasyîd Ridlâ menegaskan: "Adapun keimanan kepada Allah, al-Qur'an telah menegaskan bahwa dua kelompok itu (Yahudi dan Nasrani) tidak memilikinya, karena mereka telah meruntuhkan ajaran pokoknya yang agung, yaitu tauhid."<sup>23</sup>

Ungkapan di atas merupakan penilaian Rasyîd Ridlâ terhadap kondisi keimanan mayoritas Ahli Kitab. Penilaian seperti itu diungkapkan beberapa kali dalam konteks yang berbeda-beda: (1) ketika menafsirkan ayat tentang *jizyah* (Q.S. al-Taubah, 9: 29)<sup>24</sup> yang dia kaitkan dengan ayat tentang keselamatan (Q.S. al-Baqarah, 2: 62); Rasyîd Ridlâ menilai keimanan Ahli Kitab telah menyimpang dari ajaran kitab suci, karena ajaran *tauhîd ulûhiyyah* dan *tauhîd rubûbiyyah* telah runtuh akibat keyakinan bigetisme yang tidak diajarkan dalam kitab suci mereka, (2) ketika menafsirkan ayat tentang keharusan penganut Injil untuk menerapkan

<sup>23</sup> Rasyîd Ridlâ, *Tafsir al-Manâr*, X, 259.

<sup>24</sup> Teks ayatnya adalah sbb:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾

norma-norma hukum yang terdapat di dalamnya (Q.S. al-Mâidah, 5: 47),<sup>25</sup> Rasyîd Ridlâ menegaskan bahwa mereka tidak akan bisa melakukan hal itu, dan (3) ketika menafsir ayat tentang syarat-syarat keselamatan Ahli Kitab (Q.S. Ali 'Imrân, 3: 199), Muhammad 'Abduh dan Rasyîd Ridlâ menegaskan bahwa Ahli Kitab yang bisa memenuhi keimanan yang benar termasuk manusia langka. Logika ini mengantarkan kepada pengertian bahwa mayoritas Ahli Kitab sampai kapan pun, menurut pandangan tersebut, tidak memenuhi syarat keselamatan.

Tampaknya Rasyîd Ridlâ membedakan antara keimanan ideal sebagaimana diajarkan pada kitab suci Ahli Kitab dan keimanan historis yang secara riil dipraktekkan oleh mereka. Penghargaan Rasyîd Ridlâ terhadap keimanan Nonmuslim tampak lebih ditekankan kepada konsep keimanan ideal yang diajarkan oleh para Nabi pembawanya. Pandangan kritis Muhammad 'Abduh dan Rasyîd Ridlâ dalam konteks ini tertuju kepada realitas keimanan Ahli Kitab, bukan kepada idealitas keimanan yang diajarkan oleh agama mereka.

Studi terhadap *al-Manâr* pada umumnya menyimpulkan bahwa Rasyîd Ridlâ telah berhasil menyelesaikan problem metodologi penafsiran dalam konteks pengembangan pemikiran inklusif. Dalam penafsiran Q.S. al-Baqarah, 2: 62, dikatakan bahwa orang-orang yang tidak mendapatkan ajaran atau dakwah seorang nabi dari nabi-nabi Allah yang pernah diutus (*ahl al-fatrah*), mendapat jaminan keselamatan, tanpa syarat, sebab syarat yang tertuang dalam ayat tersebut berlaku bagi komunitas beragama yang tercantum pada ayat (kaum Mukmin, Yahudi, Nasrani, dan Shâbi'in). Kaum Yahudi dan Nasrani tidak bisa diperlakukan sama seperti mereka yang tidak mendapat seruan seorang nabi, sebab kedua komunitas beragama ini memiliki Kitab Suci, seperti apapun kondisi Kitab Suci mereka. Bagi kedua komunitas ini untuk bisa selamat dipersyaratkan dua hal: (1) iman yang benar kepada Allah dan Hari Akhir dan (2) amal shalih. Namun di tempat yang berbeda, yaitu ketika menafsirkan Q.S. Âli 'Imrân, 3: 199, Rasyîd Ridlâ membatasi keberlakuan Q.S. al-Baqarah, 2: 62 hanya bagi Ahli Kitab tertentu saja, yaitu mereka yang tidak mendapatkan ajaran atau dakwah Nabi Muhammad.

<sup>25</sup> Teks ayatnya adalah sbb.:

وَلِيَحْكُرَ أَهْلُ الْإِيمَانِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ۖ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١٩٩﴾

Penafsiran demikian masih bisa disebut inklusif namun bersifat terbatas (*limited inclusivism*). Secara metodologis, penafsiran ini masih menyisakan problem, bagaimana menjelaskan syarat “tidak mendapat ajaran atau dakwah Nabi Muhammad” hanya berlaku bagi sebagian komunitas dari empat komunitas beragama yang disebut dalam ayat. Jika ide pembatasan keumuman ayat ini diterapkan, maka tafsir ayat itu bisa berbunyi, “Sesungguhnya orang-orang Mukmin dan juga kaum Yahudi, Nasrani, Shabi`în (yang tidak mendapatkan dakwah Muhammad), siapa saja di antara mereka mau beriman kepada Allah dan Hari Akhir serta beramal salih, maka bagi mereka pahala mereka dari Tuhan mereka, tidak ada rasa takut atas mereka, dan mereka tidak bersedih.” Persoalan yang menyusul kemudian antara lain adalah bagaimana menentukan kriteria “tidak menerima ajaran atau dakwah dari Nabi dengan benar.”

Tiga ayat tentang keselamatan yang dibahas dalam penelitian ini adalah Q.S. al-Baqarah, 2: 62, Âli ‘Imrân, 3: 199, dan al-Mâidah, 5: 69. Jika dilihat dari sudut kronologi penafsiran, maka penafsiran *al-Manâr* tentang ayat-ayat itu mengikuti tahapan berikut: Tahap pertama, syarat keselamatan bagi Mukmin, Yahudi, Nasrani, dan Shâbi`în adalah (1) iman kepada Allah dan Hari Akhir (2) amal shalih. Tahap kedua, syarat keselamatan bagi Ahli Kitab adalah (1) iman kepada Allah, (2) iman kepada kitab al-Qur`an (3) iman kepada kitab-kitab yang telah diturunkan Allah kepada mereka, (4) khusyu’ karena Allah, dan (5) tidak menukar ayat-ayat Allah dengan harga yang murah.” Dengan gagasan yang lebih baru ini, gagasan keselamatan yang sebelumnya dibatasi keberlakuannya bagi Ahli Kitab yang tidak mendapatkan ajaran atau dakwah Nabi Muhammad.<sup>26</sup> Tahap ketiga, syarat keselamatan bagi Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani) adalah 1) beriman. 2) bertaqwa.<sup>27</sup>

Persoalannya adalah apakah syarat-syarat keselamatan pada penafsiran tahap kedua dan ketiga bisa diterjemahkan bahwa syarat keselamatan bagi Ahli Kitab yang telah mendengar dakwah Islam adalah kepemelukan agama Islam?

Ketika manafsirkan Q.S. Âli ‘Imrân, 3: 199 Muhammad ‘Abduh mengalamatkan pujian itu kepada Ahli Kitab yang telah masuk Islam. Tesis ini didasarkan pada dua argumen:

<sup>26</sup> Rasyîd Ridlâ, *al-Manâr*, IV, 257 -258.

<sup>27</sup> Rasyîd Ridlâ, *al-Manâr*, IV, 460.

1. Muhammad 'Abduh menafsirkan ungkapan "*kebâsyi'in li Allâh*" dengan:

وهذا الخشوع هو روح الدين وهو السائق لهم إلى الإيمان بالنبي الجديد<sup>28</sup>

*"Sifat kbusyu' inilah yang menjadi ruh agama dan yang menjadi pendorong bagi mereka beriman kepada Nabi baru (Nabi Muhammad saw.)"*

2. Posisi teks ayat tersebut terletak sesudah teks tentang pemberian pahala kepada kaum Mukmin dan ancaman siksa bagi kaum kafir. Mengomentari hal ini, Muhammad 'Abduh menjelaskan:

وخص هؤلاء بالذكر مع كونهم من المؤمنين الذين وعدوا بما تقدم ذكره في مقابلة الكافرين لأجل القدوة بهم في صبرهم على الحق في الدين السابق والدين اللاحق<sup>29</sup>

*"Tujuan penyebutan Ahli Kitab secara khusus, padahal telah disebutkan sebelumnya mereka adalah bagian dari orang-orang Mukmin yang mendapat janji pahala sebagai bentuk perimbangan orang-orang kafir (yang mendapat ancaman siksa), adalah agar mereka dapat menjadi panutan dalam hal kesabaran mereka berpegang pada kebenaran, baik dalam agama yang lalu dan agama yang berikutnya"*

Pandangan Muhammad 'Abduh tersebut diperkuat oleh ungkapan Rasyîd Ridlâ ketika menjelaskan bagaimana dua keimanan dapat diimplementasikan bersama: keimanan kepada al-Qur'an dan keimanan kepada wahyu-wahyu yang diturunkan kepada para Nabi. Dia menyatakan:

فإن المراد هو الإيمان به إجمالا واتباع ما أرشد إليه القرآن فيه تفصيلا والقرآن هو العدة فلا يعتد بإيمان من خلفه بعد العلم به<sup>30</sup>

*"Yang dimaksud (dengan beriman kepada apa yang diturunkan kepada para Nabi mereka) adalah mempercayainya secara global dan (selanjutnya) mengikuti petunjuk al-Qur'an secara terinci. al-Qur'an itulah yang menjadi pegangan, maka tidak diperhitungkan iman seseorang yang tidak sesuai dengan al-Qur'an, setelah ia mengetahuinya."*

Penafsiran Muhammad 'Abduh dan Rasyîd Ridlâ di atas cenderung kepada pandangan keharusan Ahli Kitab memeluk agama Islam sebagai

<sup>28</sup> Rasyîd Ridlâ, *al-Manâr*, IV, 256.

<sup>29</sup> Rasyîd Ridlâ, *al-Manâr*, IV, 257.

<sup>30</sup> Rasyîd Ridlâ, *al-Manâr*, IV, 457.

syarat keselamatan, apabila mereka telah mendapatkan dakwah Islam. Rasyîd Ridlâ menyatakan:

و غيره من اليهودي والنصارى الذي صدق عليهم وتقول إنها تشمل النجاشي  
ما فيها من الصفات<sup>31</sup>

*"Kami berpendapat bahwa ayat ini mencakup al-Najâsyi dan yang lain dari komunitas Yahudi dan Nasrani yang memenuhi sifat-sifat dalam ayat itu."*<sup>32</sup>

Sebagaimana dilaporkan oleh Ibn Ishâq (w. 218 H), al-Najâsyi telah bersaksi tidak ada tuhan selain Allah, Muḥammad adalah hamba dan utusan-Nya, dan Isâ Ibn Maryam adalah hamba, utusan, ruh, dan kalimat-Nya.<sup>33</sup> Dengan kata lain, al-Najâsyi adalah Ahli Kitab yang telah masuk Islam.

Berkaitan dengan dua syarat keselamatan bagi Ahli Kitab yang tertuang dalam Q.S. al-Mâidah, 5: 65,<sup>34</sup> Rasyîd Ridlâ menafsirkan "beriman" dengan "percaya kepada Nabi penutup para nabi dan rasul," dan menafsirkan "bertaqwa" dengan mengikuti Nabi itu.<sup>35</sup> Hal itu berarti bahwa untuk bisa selamat Ahli Kitab harus masuk Islam.

Setidaknya ada dua tesis yang dapat diajukan berkenaan dengan tahapan tersebut. *Pertama*, telah terjadi perubahan sikap pada diri Rasyîd Ridlâ yang berpengaruh kepada penafsirannya, dari sikap inklusif menjadi eksklusif. *Kedua*, sejak awal Rasyid Ridlâ tidak berpandangan inklusif dengan pengertian pemeluk agama lain secara mutlak juga bisa mendapatkan keselamatan dari Islam tanpa harus memeluk agama Islam.

<sup>31</sup> Rasyîd Ridlâ, *al-Manâr*, IV, 456.

<sup>32</sup> Terjemahan ini berbeda dari terjemahan Hamim Ilyas yang menulis, *"Kami berpendapat bahwa ayat itu mencakup an-Najâsyi dan orang-orang selain dari golongan Yahudi dan Kristen yang memiliki sifat-sifat yang disebutkan dalam ayat itu."* Atas dasar terjemahan itu Hamim menilai bahwa Rasyîd Ridlâ berpandangan bahwa yang bisa selamat karena memenuhi syarat-syarat itu bukan hanya Yahudi dan Kristen saja, tetapi juga kelompok-kelompok Ahli Kitab yang lain, sejalan dengan pendiriannya bahwa cakupan Ahli Kitab itu luas. Lihat Hamim Ilyas, *Dan Ahli Kitab*, 81.

<sup>33</sup> Abî Muḥammad 'Abd al-Mâlik Ibn Hisyâm al-Ma'âfiriy, *al-Sîrah al-Nabawiyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2005), cet. ke-1, I, 260.

<sup>34</sup> Teks ayatnya adalah sbb.:

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ النَّعِيمِ ﴿٦٥﴾

<sup>35</sup> Rasyîd Ridlâ, *al-Manâr*, IV, 460.

Penafsirannya terhadap Q.S. al-Baqarah, 2: 62 sejak awal dimaksudkan untuk menunjukkan keadilan dan konsistensi Tuhan dalam menetapkan kriteria keselamatan dalam semua agama yang pernah Dia turunkan melalui para utusan-Nya, yaitu iman kepada Allah dan Hari Akhir serta beramal salih. Mengubah-ubah kriteria keselamatan dipandang sebagai bentuk kezaliman.

Ada dua sikap yang berbeda dari Rasyîd Ridlâ dalam menerapkan keimanan Ahli Kitab dalam konteks yang berbeda, yaitu konteks perkawinan dan konteks perang atau jizyah. Dalam konteks jizyah dia menilai mayoritas Ahli Kitab dinilai tidak beriman dengan benar karena mereka tidak lagi berpegang pada asas tauhid. Tesis ini dapat dijadikan sebagai legitimasi bagi keabsahan membebani pembayaran jizyah kepada Ahli Kitab.

Berbeda dengan itu, penafsiran *al-Manâr* dalam konteks perkawinan tidak mempersoalkan kondisi keimanan wanita Ahli Kitab, kecuali syarat *muhshanât* (wanita merdeka atau wanita yang menjaga kehormatan dirinya). Justru kondisi keimanan Muslim mendapat perhatian dalam wacana *al-Manâr*, terkait dengan kesiapan imannya agar tidak terseret ke dalam keimanan isterinya yang beragama lain.

Ada perbedaan titik tekan antara komentar Muhammad 'Abduh dan Rasyîd Ridlâ tentang perkawinan Muslim dengan wanita Ahli Kitab. Muhammad 'Abduh lebih menekankan pada kebersamaan hidup antar-penganut agama yang berbeda. Menurutnya, Islam dalam menyampaikan misinya untuk menjalin kebersamaan dan menghindarkan perpecahan di antara manusia yang berbeda agama, tidak berhenti dalam bentuk nasihat, tetapi menerapkannya dalam bentuk aksi. Islam menghalalkan perkawinan antara Muslim dengan wanita Ahli Kitab (perkawinan beda agama) dalam rangka menciptakan keselarasan dalam pergaulan antar-sesama. Rasa kasih sayang antardua keluarga besar atau setidaknya antar-sepasang suami isteri dapat terwujud meski berlainan agama.<sup>36</sup> Gagasan Muhammad 'Abduh ini diklarifikasi oleh Rasyîd Ridlâ dengan keharusan bagi Muslim untuk tetap mempertahankan identitasnya.

Semula energi Rasyîd Ridlâ dikuras untuk mendekonstruksi bangunan argumentasi pendapat ulama yang mengharamkan perkawinan

<sup>36</sup> Pandangan ini dikutip oleh Rasyîd Ridlâ dari karya Muhammad 'Abduh, *Risâlah al-Tauhid*. Rasyîd Ridlâ, *al-Manâr*, VI, 161.

Muslim dengan Ahli Kitab dan dilanjutkan dengan mengkonstruksi argumen pemaknaan Ahli Kitab sehingga mencakup selain pemeluk Yahudi dan Nasrani. Argumennya dibangun di atas relasi antara teks ayat dengan konteks masyarakat audien awalnya. Namun demikian, ketika melihat realitas bahwa banyak kaum Muslim yang menjadi audiennya terseret kepada agama isterinya yang beragama Nasrani dengan berbagai sebab, dia justeru menyarankan agar kesiapan diri Muslim untuk mempertahankan agamanya menjadi pertimbangan. Suami yang mengizinkan isterinya mengkristenkan anak-anaknya, menurut Rasyîd Ridlâ, tidak termasuk katagori Muslim sejati.<sup>37</sup> Dalam konteks ini dia menegaskan:

وسد الذريعة واجب في الإسلام<sup>38</sup>

“menutup jalan (menuju keharaman) hukumnya wajib dalam Islam”

## PENUTUP

Dalam menafsirkan ayat-ayat tentang pluralitas agama, penulis *al-Manâr* di samping menggunakan pendekatan tekstual juga menggunakan pendekatan kontekstual. Kontekstualisasi tafsir dilakukan melalui penelusuran posisi wacana ayat dalam keseluruhan wacana ayat yang dekat dengan tema atau letak ayat yang sedang ditafsirkan, riwayat *asbâb nuzûl*, atau riwayat tentang kondisi sosio-historis yang melatarbelakangi ayat. Hubungan antara pendekatan yang digunakan dengan nuansa produk yang dilahirkan bersifat arbitrer. Pemanfaatan informasi konteks ayat di samping melahirkan produk tafsir dengan nuansa inklusif juga melahirkan produk tafsir dengan nuansa eksklusif. Secara keseluruhan, jika yang digunakan sebagai titik tolak penilaian nuansa tafsir *al-Manâr* adalah pandangannya tentang keselamatan Nonmuslim, maka inklusifisme *al-Manâr* bersifat terbatas (*limited inclusivism*).

<sup>37</sup> Rasyîd Ridlâ, *al-Manâr*, VI, 161.

<sup>38</sup> Rasyîd Ridlâ, *al-Manâr*, VI, 159.