

# Konsep toleransi dalam Alquran (Studi atas Q.S. Al-Kāfirūn dan implikasinya terhadap pembelajaran PAI di sekolah)

Cucu Surahman

Universitas Pendidikan Indonesia, Indonesia

Email: [cucu.surahman@upi.edu](mailto:cucu.surahman@upi.edu)

Bayu Sunarya

Universitas Pendidikan Indonesia, Indonesia

Email: [bayusunarya@gmail.com](mailto:bayusunarya@gmail.com)

Titin Yuniartin

Institut Agama Islam Darussalam (IAID), Ciamis, Indonesia

Email: [titin\\_yuniar80@iaid.ac.id](mailto:titin_yuniar80@iaid.ac.id)

## Abstrak

Penelitian ini mengkaji tentang kekhasan konsep toleransi yang ada dalam al-Qur'an. Sudah cukup banyak penelitian terkait hal ini, akan tetapi masih sedikit yang melihat signifikasinya dalam konteks perumusan komponen pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI) di sekolah. Penelitian ini mencoba mengisi ruang kosong (lacuna) itu. Di mana penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan konsep toleransi dalam Q.S. al-Kāfirūn dan implikasinya terhadap pembelajaran PAI di sekolah. Objek kajian penelitian ini adalah kitab-kitab tafsir al-Qur'an. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif dan metode library research, penelitian ini menemukan bahwa Q.S. al-Kāfirūn telah memberikan preskripsi terkait konsep toleransi dalam Islam. Dari penelitian ini juga diketahui bahwa konsep toleransi dalam Q.S. al-Kāfirūn ini memiliki implikasi teoritis terhadap komponen pembelajaran PAI di sekolah yaitu meliputi materi dan metode pembelajaran.

*This study examines the peculiarities of the concept of tolerance in the Qur'an. There has been quite a lot of research related to this, but few have seen its significance in the context of formulating Islamic Religious Education (IRE/PAI) learning components in schools. This research tries to fill this empty space (lacuna) where this study aims to describe the concept of tolerance in Q.S. al-Kāfirūn and its implications for IRE/PAI learning in schools. The object of this research is the books of interpretation (kutūb al-tafāsir) of the Qur'an. By using a qualitative approach and library research method, this study found that Q.S. al-Kāfirūn has given a prescription related to the concept of tolerance in Islam. From this research it is also known that the concept of tolerance in Q.S. al-Kāfirūn has theoretical implications for the components of IRE/PAI learning in schools, which include learning materials and methods.*

**Kata Kunci:** Toleransi, Toleransi Islam, dialog antarumat beragama, tafsir al-Kāfirūn.

## PENDAHULUAN

Hasil beberapa penelitian menunjukkan bahwa tingkat intoleransi beragama di Indonesia terus meningkat (Komnas HAM, 2017; Setara Institute, 2017; Suhendra, 2017). Di akhir tahun 2019 Kementerian Agama Republik Indonesia merilis sebuah data yang memuat indeks Kerukunan Umat Beragama (KUB) yang mencakup seluruh daerah di Indonesia. Survei yang dilakukan oleh Kemenag itu menyatakan Provinsi Aceh sebagai daerah dengan tingkat kerukunan umat beragama terendah dengan nilai 60. Sedangkan posisi teratas diraih Papua Barat dengan

nilai 80, sekaligus memasukannya ke dalam kategori sangat tinggi dalam urusan kerukunan umat beragama. Adlin Sila, yang saat itu menjadi ketua tim survei menjelaskan bahwa terdapat tiga indikator dalam menentukan rukun atau tidaknya umat beragama di suatu daerah. Tiga hal tersebut yaitu toleransi, kesetaraan, dan kerja sama.

Di sisi lain, konsep toleransi dipraktikkan dengan cara yang cenderung kebablasan. Misalnya para muslimah berhijab yang turut mengisi acara Natal di Gereja Kristen Jawi Wetan, Malang pada tahun 2019. Kemudian pertunjukkan tarian sufi yang dilakukan dalam rangka memeriahkan acara Natal di Gereja Santo Vincentius Malang. Beberapa kegiatan tersebut dinilai salah karena pada faktanya merupakan praktik yang mencampuradukan ritual ibadah antara dua atau lebih agama. Dalam konteks ini, kata “toleransi” dijadikan pijakan dan landasan paham pluralisme yang bermakna relativisme, yaitu paham yang merelatifkan kebenaran agama-agama (Nuriz, et al., 2015, hal. viii). Pluralisme dalam pengertian ini berarti menafikan keyakinan umat beragama bahwa agama mereka adalah benar secara mutlak atau menerima semua agama sama benarnya. Bahkan menjadikannya sebagai alasan untuk memperbolehkan seorang muslim mengikuti acara-acara ritual nonmuslim meskipun hal tersebut bertentangan dengan ajaran Islam (Mursyid, 2016, hal. 36).

Karena itu kajian toleransi yang benar sesuai dengan ajaran Islam juga menjadi sangat krusial lagi untuk dilakukan. Hal ini disebabkan oleh tidak sedikitnya kalangan umat Islam sendiri yang memahami toleransi dengan menggunakan pemahaman yang salah dan tidak tepat seperti digambarkan di atas (Mursyid, 2016, hal. 36). Terkait hal ini, menurut Hidayat (2013), pendidikan agama seyogyanya mengambil peran yang lebih besar dengan cara memasukkan dan menyusun konten toleransi atau kerukunan hidup beragama dan bernegara. Karena isi kurikulum harus bermakna bagi perkembangan siswa dan mencerminkan kenyataan sosial.

Berangkat dari fenomena-fenomena di atas, peneliti tertarik untuk melakukan kajian serius mengenai konsep toleransi yang digali dengan merujuk kepada sumber-sumber ajaran Islam. Dalam artikel ini, peneliti mencoba menyajikan tinjauan Islam mengenai toleransi antarumat beragama yang terkandung dalam QS. al-Kāfirūn, serta implikasinya terhadap pembelajaran PAI di sekolah. Bagaimana sesungguhnya konsep toleransi dalam QS. al-Kāfirūn tersebut dan apa saja nilai-nilai pedagogis yang terkandung di dalamnya.

Bagi penduduk yang menganut agama yang diakui negara (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, Konghucu), negara memberikan jaminan atas hak-haknya melalui beberapa pasal dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia (UUD 1945) dan Peraturan No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia (selanjutnya disebut UU HAM).

Meskipun demikian, hak beragama yang diamanatkan oleh Konstitusi dan berbagai peraturan lainnya tentu bukanlah hak yang dapat dijalankan semaunya. Hal ini dimaksudkan agar hak itu tidak mengganggu hak-hak orang lain, keamanan dan ketertiban masyarakat, bangsa, dan negara; dengan kata lain ada pembatasan-pembatasan yang harus diperhatikan oleh penduduk. Batasan tersebut tertuang dalam Pasal 28J ayat (2) UUD 1945 terkait dengan Pasal 73 Peraturan Kebebasan Bersama. Pasal 28J ayat (2) menentukan bahwa dalam menjalankan hak dan kebebasannya, setiap orang wajib mematuhi batasan-batasan yang ditentukan oleh peraturan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum dalam satu masyarakat demokratis (Fidiyani, 2013, hal. 469-470).

Dalam konteks Indonesia, toleransi menjadi kata sangat penting. Dalam bahasa Arab, istilah yang lazim dipergunakan sebagai padanan dari kata toleransi adalah *samāhah* atau *tasāmuh*. Mengutip dari Munawwir (1997, hal. 657), kata ini memiliki arti lapang dada, ramah, dan juga suka memaafkan. Makna ini selanjutnya berkembang menjadi sikap lapang dada/ terbuka (*welcome*) dalam menghadapi perbedaan yang bersumber dari kepribadian yang mulia (Arifin, 2016, hal. 397). Kata *Tasamuh* memiliki makna sikap membiarkan, tepo selero dan lapang dada. Akan tetapi Al-Quran tidak pernah menyebutkan kata *tasamuh* secara tersurat di dalamnya, namun secara eksplisit Al-Quran menjelaskan berbagai konsep toleransi dengan batasan-batasannya secara jelas (Mustafa, 2015, hal. 15).

Walau sebenarnya kata *tasamuh* ataupun *samahah* tidak ditemukan dalam Al-Quran, tetapi dalam sebuah hadis, kata tersebut terucap dalam ungkapan “*ismah yusma laka*” (permudahlah, niscaya kamu akan dipermudah) (Ibn Hambal, 2001, hal. 103). Sehingga dengan demikian, makna toleransi dalam perspektif Islam dapat ditelusuri melalui kata kunci tersebut (Hanafi, 2013, hal. 252).

Dalam konteks umat Islam, Al-Quran menjadi tuntunan bagi penganutnya dan banyak membicarakan realitas tertinggi yang memperlihatkan secara filosofis, tidak menerima kebenaran bagi selainnya. Akan tetapi secara sosiologis, umat Islam juga sangat toleran menerima adanya keyakinan yang berbeda (Hakim, 2008, hal. 56). Al-Quran adalah petunjuk dari Allah untuk hamba-Nya, yang jika dipelajari akan membantu manusia untuk menemukan nilai-nilai kehidupan serta dapat dijadikan pedoman serta sandaran untuk menyelesaikan berbagai konflik dalam hidup (Bariyah, 2019, hal. 33). Dalam hal ini Shihab (2002, hal. 95) mengatakan, munculnya perbedaan dalam masalah agama tidak menjadi penghambat dalam menciptakan hubungan yang baik di antara umat beragama.

Pada konteks toleransi antarumat beragama, Islam mempunyai konsep yang jelas, misalnya tidak ada pemaksaan untuk seseorang dalam memilih agama Islam, dalam landasan yang riil Al-Quran mengatakan “*agamamu adalah agamamu agamaku adalah agamaku*” (Q.s al-Kāfirūn [109]: 6), potongan ayat ini adalah salah satu contoh populer pada konteks toleransi bagi agama Islam, di sinilah letak dasar Islam mengenai toleransi beragama (Husaini, 2007, hal. 14). Prinsip yang lain yaitu tidak memusuhi orang-orang selain muslim atau kafir bila tidak ada alasan yang dibenarkan, hidup rukun dan damai dengan sesama manusia, serta saling tolong menolong dengan sesama manusia (Arifin, 2016, hal. 418).

Dengan demikian, untuk mewujudkan adanya sikap toleran dalam beragama bukan dengan cara mengatakan bahwa semua agama yang ada pada masyarakat adalah sama, sebab pada fakta yang bisa kita lihat, setiap agama memang berbeda, walau memiliki beberapa aspek kesamaan (Bariyah, 2019, hal. 35). Penerimaan semacam ini bukan merupakan penyatuan yang membabi-butakan terhadap semua agama yang ada apalagi sampai mengamini paham pluralisme agama relativis, akan tetapi sebagai upaya untuk menumbuhkan dan mengembangkan sikap saling menerima dalam wujud menghormati segala perbedaan yang ada pada masyarakat (Casram, 2016, hal. 191).

Dalam konteks pengembangan materi toleransi dalam kurikulum Pendidikan Agama Islam, seperti diketahui bahwa pemikiran tentang materi atau *content* pendidikan Islam secara umum dewasa ini lebih cenderung lahir dari persoalan kebutuhan yang seharusnya diberikan kepada siswa. Untuk mengidentifikasi kebutuhan ini, ahli-ahli pendidikan menerjemahkan materi atau *content* dalam bentuk yang lebih konkret. Walker seperti dikutip Gafar (Gafar, 2006, hal. 46) misalnya memberi penekanan makna materi pembelajaran yaitu apa yang seharusnya dapat diajarkan, dipelajari dan dibelajarkan kepada para siswa. Dalam hal ini berupa keperluan-keperluan hidup siswa.

Terdapat pandangan beberapa pihak yang mengatakan bahwa kurikulum pendidikan agama masih didominasi oleh materi keyakinan serta ibadah sedangkan materi hubungan sesama manusia belum mendapat perhatian yang besar. Penelitian Baidhawiy (Baidhawiy, 2017, hal. 81) menunjukkan bahwa mayoritas guru (77%) mengatakan bahwa meskipun materi pelajaran PAI itu variatif dan luas, namun belum mampu merespon isu-isu kehidupan kontemporer. Mereka mengakui bahwa PAI masih menekankan aspek kognitif, dan mengabaikan pengalaman belajar. Sehingga tujuan PAI “untuk membangun dan mengembangkan karakter” siswa Muslim tidak terpenuhi. Tiga perempat guru (74%) menyarankan agar bahan ajar PAI ditingkatkan dengan memasukkan perspektif yang lebih bervariasi sehingga dapat menampilkan interpretasi Islam yang lebih moderat dan menghindari pandangan eksklusif. Terakhir, hampir setengah dari guru (45%) mengakui bahwa muatan PAI belum memadai dalam menyampaikan etika multikultural dan keterampilan sosial untuk hidup bersama dengan “orang lain” dalam masyarakat plural Indonesia dan untuk berhubungan dengan sesama manusia lainnya (*habl min al-nas*).

Dari sisi kurikulum, Mustaqim (2019, hal. 82-83) mengatakan bahwa kurikulum 2016 sudah relevan dengan kondisi dan tuntutan zaman. Hal ini didasarkan atas rasionalisasi yang dilakukannya terhadap silabus kurikulum 2016 Mata Pelajaran Agama, salah satunya pada jenjang Pendidikan Dasar.

Jika melihat pada silabus kurikulum Pendidikan Agama Islam dan Budi Pekerti, kurikulum ini didasarkan pada ‘*aqidah* Islam tentang keesaan Allah Swt. sebagai sumber nilai-nilai kehidupan yang utama bagi manusia dan alam semesta. Sumber lainnya adalah akhlak yang merupakan manifestasi dari ‘*aqidah*, yang juga menjadi landasan pengembangan nilai-nilai karakter bangsa Indonesia. Oleh karena itu, pendidikan agama Islam dan

budi pekerti merupakan pendidikan yang ditujukan untuk dapat menyelaraskan dan menyeimbangkan antara Iman, Islam, dan Ihsan yang diwujudkan dalam:

- a. Membentuk manusia Indonesia yang beriman dan bertakwa kepada Allah Swt. serta berakhlak mulia dan berbudi pekerti luhur (Hubungan manusia dengan Allah Swt.)
- b. Menghargai, menghormati dan mengembangkan potensi diri yang berlandaskan pada nilai-nilai keimanan dan ketakwaan (hubungan manusia dengan diri sendiri).
- c. Menjaga kedamaian dan kerukunan hubungan internal dan antar umat beragama serta menumbuhkan-kembangkan akhlak mulia dan budi pekerti luhur (Hubungan manusia dengan sesama).
- d. Penyesuaian mental keislaman terhadap lingkungan fisik dan sosial (Hubungan manusia dengan lingkungan alam) (Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan, 2016).

Berdasarkan kutipan Rasionalisasi Kurikulum Pendidikan Agama Islam di atas, dapat disimpulkan bahwa kurikulum pendidikan agama Islam dapat dianggap memenuhi prinsip relevansi eksternal, yaitu relevansi kurikulum dengan lingkungan peserta didik dan masyarakat, perkembangan kehidupan sekarang dan masa yang akan datang. Jika tidak, potensi yang akan terjadi adalah perpecahan antar agama, suku, etnis bangsa karena sikap toleransi yang tidak terbentuk. Hal ini menunjukkan bahwa kurikulum tidak memberi manfaat pada persoalan bangsa yang dihadapi hari ini (Mustaqim, 2019, hal. 86).

## METODE

Metode yang digunakan peneliti di dalam penelitian ini yaitu metode penelitian non-interaktif karena data yang dikumpulkan tidak berasal dari hasil interaksi dengan manusia (Gunawan, 2013, hal. 142). Penelitian ini mengadakan pengkajian berdasarkan analisis dokumen. Dalam praktiknya, peneliti sendiri menghimpun, mengidentifikasi, menganalisis dan mengadakan sintesis data untuk kemudian menginterpretasi konsep toleransi Islam yang digali dari kandungan Q.S. al-Kāfirūn.

Data yang dikumpulkan, diidentifikasi, dan dianalisis oleh peneliti adalah data yang diperoleh dari perpustakaan. Oleh karena itu penelitian ini juga disebut penelitian pustaka (Ibrahim, 2014, hal. 26). Dalam konteks penafsiran al-Quran, penelitian ini secara prosedural, metode tafsir utama yang digunakan adalah metode *tahlili* (analisis), adapun muqaran (perbandingan) dan *mawdu'i* (tematik) digunakan sebagai penguat terhadap bahasan yang tengah dikaji.

Data primer diperoleh atau dikumpulkan oleh peneliti secara langsung (Sugiyono, 2009, hal. 62) dari teks ayat-ayat Al-Quran dan terjemah serta buku tafsir. Ayat-ayat dalam Q.S. al-Kāfirūn dan penjelasan para ahli tafsir adalah data primer. Adapun kitab tafsir yang dipakai sebagai rujukan yaitu Tafsir Jalālayn, Tafsir Ibn Kaṣīr, Tafsir al-Ṭabari, Tafsir Fī Zilāli al-Qurān, Tafsir al-Nūr, tafsir al-Aisar, Tafsir al-Maragi, Tafsir al-Sa'di, Tafsir al-Azhar, dan Tafsir Al-Miṣbah.

Data sekunder didapat dari dokumen-dokumen, buku, tulisan-tulisan yang berkaitan sebagai data pendukung atau penunjang penelitian (Arikunto, 2006, hal. 11) seperti kitab-kitab fatwa yang ditulis oleh ulama lain seperti Al-Syawiy al-Maliki al-Khalwatiy, Wahbah Zuhaili, dan Yusuf Qaradhawy. Digunakan pula dokumen-dokumen berupa buku, jurnal, serta tulisan-tulisan yang digunakan sebagai landasan teori atau merujuk pada pembahasan penelitian.

Analisis data di dalam penelitian ini dilakukan selama pengumpulan data dan setelah data yang dibutuhkan terhimpun. Sejalan dengan Miles dan Huberman (dalam Sugiyono, 2011, hal. 337) yang menyebut aktivitas dalam analisis data kualitatif dilakukan secara interaktif dan berlangsung secara terus-menerus sampai tuntas. Dengan kata lain, analisis dan pengolahan data dalam penelitian ini juga dilakukan secara kontinyu dari sejak awal sampai akhir laporan penelitian ditulis. Data-data yang terkumpul tersebut kemudian diorganisasikan dan selanjutnya dianalisis satu persatu sesuai dengan fokus permasalahan yang telah dirumuskan dalam penelitian.

## HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Sebelum membahas hasil penelitian lebih lanjut, akan dipaparkan terlebih dahulu mengenai teks surat al-Kāfirūn [109] beserta penjelasannya menurut para mufassir.

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ۝ ۱ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝ ۲ وَلَا أَنْتُمْ عُبِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۝ ۳  
وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ۝ ۴ وَلَا أَنْتُمْ عُبِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۝ ۵ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝ ۶

- (1) Katakanlah: 'Hai orang-orang kafir',
- (2) Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah,
- (3) dan kamu bukan penyembah apa yang aku sembah,
- (4) dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah,
- (5) dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah apa yang aku sembah,
- (6) untukmu agamamu, dan utukkulah, agamaku. (Q.S. al-Kāfirūn [109]: 1-6)

Kata *قل* (Katakanlah) yang tercantum pada permulaan ayat pertama menurut Shihab (2005, hal. 678) menunjukkan bahwa Rasūlullāh Saw. tidak pernah sedikitpun mengurangi wahyu yang beliau terima, meskipun pada lahiriyahnya kata tersebut seperti tidak memiliki fungsi. Namun demikian, hal itu bukan berarti pencantuman kata *Qul* tersebut tidak mengandung makna apa pun.

*قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ* (Hai orang-orang kafir!), dalam ayat ini kata *ya* (يا) dan *aya* (أي) merupakan huruf *nida'* yang berarti seruan yang saat itu ditujukan kepada para pemimpin kafir Quraisy. Dalam kaitan ini seperti yang dikemukakan oleh Abdul Qodir Husain (1974, hal. 101), bahwa *Nida'* adalah tuntunan *mutakallim* yang menghendaki orang yang diajak bicara menghadapnya dengan menggunakan salah satu huruf *nida'*. Seruan ini dimaksudkan kepada mereka para tokoh Quraisy yang mencoba membangun kompromi dengan Nabi Muhammad Saw. agar mengikuti kehendak mereka dalam memeluk keyakinan beragama.

Kata *الْكَافِرُونَ* (Orang-orang kafir) berasal dari (كفرا كفورا كفرانا) yang mempunyai pengertian dan arti menutupi atau menyelubungi (Munawwir, 1997, hal. 1217). Al-Quran menggunakan kata tersebut untuk berbagai makna yang masing-masing dapat dipahami sesuai dengan kalimat dan konteksnya. Masih ada kata lain dari kata *kufur*, namun dapat disimpulkan bahwa secara umum kata itu menunjuk kepada sekian banyak sikap yang bertentangan dengan tujuan kehadiran/tuntunan agama (Shihab M. Q., 2005, hal. 679).

Secara umum, mayoritas mufassir mengatakan bahwa kaum kafir yang dimaksud ayat ini adalah mereka yang pada saat itu mengajak Rasūlullāh Saw. untuk beribadah secara bergantian selama satu tahun kepada masing-masing dari Tuhan mereka. Namun Ibn Kaṣīr mengatakan bahwa seruan ini juga pada akhirnya berlaku kepada semua orang kafir di manapun mereka berada. Adapun Hamka memiliki kesamaan dengan Zuhaili (2009, hal. 841-842) terkait kekafiran yang dikhususkan kepada mereka yang Allah Swt. telah tahu melalui ilmu-Nya bahwa mereka tidak akan pernah beriman lagi. Mereka adalah tokoh-tokoh musyrik di Makkah. Sayid Quthb menyimpulkan bahwa ayat pertama ini menerangkan hakikat perpisahan yang tidak mungkin bertemu.

Dari berbagai penafsiran di atas, diketahui bahwa seruan terhadap orang-orang kafir dalam ayat pertama Q.S. al-Kāfirūn ini menunjukkan bahwa Islam memang mengakui realitas perbedaan dalam hal keyakinan beserta keragaman agama sebagai sesuatu yang dikehendaki Allah Swt. Namun di antara banyak perbedaan tersebut, hanya yang memilih beriman dan mengikuti utusan-Nya lah, yakni memasuki agama Islam, sebagai satu-satunya jalan yang dijanjikan keselamatan di akhirat kelak. Dengan diakuinya keragaman tersebut sebagai sesuatu yang dikehendaki Allah bukan berarti bahwa semua agama tersebut memiliki kebenaran yang sama, dengan begitu umat Islam tidak diperbolehkan memaksakan agama Islam kepada pemeluk agama lain.

Kalimat *لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ* (saya tidak menyembah apa yang kamu sembah) maksudnya di masa yang akan datang, sesungguhnya (لا) tidak masuk kecuali kepada *fi'il mudari*, yang berarti masa yang akan datang. Sebagaimana *m* (ما) tidak masuk kecuali kepada *fi'il mudari*, yang bermakna sekarang. Hal ini berarti *saya tidak*

menyembah di masa yang akan datang apa yang kamu sembah berupa berhala pada masa sekarang (Zuhaili, 2009, hal. 841-842). Para ahli tafsir berbeda pendapat mengenai apakah di dalam surat ini terdapat pengulangan atau tidak. Pendapat pertama mengatakan bahwa hal itu bermakna penegasan, fungsinya untuk memutuskan keinginan orang-orang kafir dan menguatkan berita bahwa mereka tidak akan masuk Islam selamanya. Pendapat kedua mengatakan bahwa setiap kalimat terikat dengan waktu yang berbeda untuk kalimat yang lain.

Seorang mufassir menjelaskan bahwa huruf *lā* (لَا) yang pertama bermakna waktu sekarang dan *lā* (لَا) kedua bermakna waktu yang akan datang. Yang lain menjelaskan sebaliknya. Dan adapun *mā* (مَا) bisa sebagai *mawṣul* yang bermakna *allaḥi* (الذ) jika yang dimaksud dengan *mā* (مَا) itu adalah berhala sebagaimana pada ayat pertama dan ketiga maka maknanya telah jelas karena mereka tidak berakal, karena *mā* (مَا) diperuntukkan untuk yang tidak berakal. Adapun ayat kedua dan keempat jika ditujukan kepada Allah Swt. maka itu menjadi dalil kebolehan dipakainya *mā* (مَا) untuk nama. Kesimpulannya sesungguhnya *mā* (مَا) di dalam surah ini terbagi ke dalam empat pendapat yang pertama, semua *mā* (مَا) bermakna *allaḥi* (الذ). Kedua, semuanya bermakna *masdariyah*. Yang ketiga, bahwa dua ayat pertama bermakna *allaḥi* (الذ) dan dua ayat terakhir bermakna *masdariyah*. Yang keempat, bahwa yang pertama dan ketiga bermakna *allaḥi* (الذ) yang kedua dan keempat bermakna *masdariyah* (Al-Shawiy al-Maliki al-Khalwatiy, 2012, hal. 2439). Dengan demikian jelas bahwa *mā* (مَا) yang dimaksud dalam surah ini adalah merujuk kepada Tuhan atau *Ilah* yang patut disembah.

Tentang ayat di atas para mufassir cenderung memiliki kesamaan pendapat, yaitu bahwa ayat kedua ini mengandung sebuah makna penolakan atas ajakan beribadah yang ditawarkan para pembesar Quraisy pada saat itu. Lebih jelas Quthb mengatakan bahwa hal itu dikarenakan perbedaan keyakinan tentang siapa Tuhan yang sesungguhnya berhak untuk diibadahi dan cara ibadah yang para pembesar Quraisy itu lakukan tidak sama dengan Tuhan serta ibadah yang diyakini oleh Nabi Muhammad Saw. dan yang telah diajarkan melalui risalah yang dibawanya.

Hamka dalam tafsirnya menegaskan bahwa Rasūlullāh Saw. tidak pernah sekalipun dalam hidupnya melakukan ibadah kepada selain Allah Swt. Dan para mufassir memberikan penjelasan serupa dengan menegaskan sikap Rasūlullāh Saw. yang konsisten, baik hari ini maupun selamanya, beliau akan tetap teguh pada pendiriannya dan tidak akan pernah sama sekali melakukan sesembahan seperti yang para orang musyrik lakukan.

Penafsiran ayat kedua ini, Islam sama sekali tidak membenarkan ritual peribadatan yang dilakukan selain dari apa yang telah dicontohkan oleh Rasūlullāh Saw. Meskipun begitu, Islam juga tidak membenarkan adanya pelarangan terhadap praktik-praktik ibadah yang dilakukan umat beragama lain. Sebagai konsekuensi logis, Islam pada akhirnya tidak membenarkan sama sekali praktik mencampuradukan ritual peribadatan antaragama atau yang disebut sinkretisme.

Kata *a'bud* (أَعْبُد) berasal dari kata *'abada*, *'ibadatan* dan *'ubudiyatan* (عبد عبادة عبودية) yang berarti menyembah kepada, menjadi hamba sahaya, dan budak (Munawwir, Kamus al-Munawwir, Arab-Indonesia Terlengkap, 1997, hal. 886). Dalam pengertian yang lebih luas, kata ini mempunyai makna penyerahan total sepenuhnya kepada Tuhan pemilik segala kehidupan, yang memberi petunjuk, yang mempunyai kekuasaan atas manusia serta dunia dan seisinya, yang menentukan segala hidup dan matinya makhluk seluruh alam. Kata *a'bud* (أَعْبُد) berbentuk kata kerja masa kini dan akan datang (*muḍari*), yang mengandung arti dilakukannya pekerjaan dimaksud pada saat ini, atau masa yang akan datang, atau secara terus-menerus. Dengan demikian Nabi Muhamad saw. diperintahkan untuk menyatakan bahwa *aku sekarang dan di masa yang akan datang bahkan sepanjang masa tidak akan menyembah, tunduk, atau taat kepada apa yang sedang kamu sembah, wahai kaum musyrikin* (Shihab M. Q., 2005, hal. 680).

Dari penafsiran ayat ketiga, dapat diketahui bahwa ayat ini merupakan bentuk penegasan dari apa yang telah disampaikan pada ayat sebelumnya. Selain dari tidak mengakui kebenaran peribadatan yang dilakukan selain dari yang telah dicontohkan Rasūlullāh Saw., Islam juga tidak membenarkan praktik seperti mencampurbaurkan ibadah ritual antar agama (sinkretisme). Namun meskipun begitu, umat Islam tidak diizinkan untuk melarang ataupun mengganggu umat lain yang beribadah sesuai dengan apa yang mereka yakini menurut ajaran agama mereka.

Menurut Ahmad bin Muhammad As-Shawiy (2012, hal. 2439), hikmah pengungkapan dari sisi Rasūlullāh Saw. dengan lafadz *a'budu* (أعبد) dan dari sisi orang-orang kafir dengan lafaz *'abadtum* (عبدتم) karena Rasūlullāh Saw. telah menyembah Allah sebelum beliau diutus menjadi Rasul dan adapun orang-orang kafir mereka telah lama tenggelam di dalam penyembahan kepada berhala secara faktual.

Kata *'abadtum* (عبدتم) adalah bentuk kata kerja masa lampau yang digunakan oleh ayat keempat dan *ta'budūn* (تعبدون) yang berbentuk kata kerja masa kini dan akan datang yang digunakan oleh ayat kedua. Sedangkan ayat ketiga dan kelima keduanya berbicara tentang apa yang disembah atau ditaati oleh penerima wahyu ini (Muhammad Saw.), bahwa redaksinya sama, yakni kedua ayat itu menggunakan kata *a'bud* (أعبد) dalam bentuk kata kerja masa kini dan akan datang (Shihab M. Q., 2005, hal. 682).

Secara tegas Shihab dan Hamka mengatakan bahwa Rasūlullāh Saw. tidak akan pernah sekalipun melakukan ibadah seperti yang para orang musyrik lakukan. Dan hal ini menurut para mufassir berlaku tidak hanya hari itu, melainkan telah semenjak dulu dan berlaku hingga selama-lamanya.

Dari penafsiran ayat keempat, diketahui bahwa Islam menolak ritual peribadatan yang dilakukan selain dari apa yang telah dicontohkan Rasūlullāh Saw. sebagai ibadah yang benar sekaligus diridai Allah Swt. Terlebih yang menjadi tujuan dari peribadatan tersebut sangat jelas bukan ditujukan kepada Allah Swt melainkan kepada sesembahan-sesembahan lain. Meskipun begitu, Islam tidak membenarkan adanya pelarangan terhadap praktik-praktik ibadah yang dilakukan umat beragama lain sesuai dengan apa yang mereka yakini. Sebagai konsekuensi logis, Islam pada akhirnya tidak membenarkan sama sekali praktik mencampuradukan keyakinan seperti yang termuat dalam wacana pluralisme agama, di samping juga menolak praktik mencampuradukan ritual peribadatan antaragama atau yang disebut sinkretisme.

Kandungan ayat kelima dari Q.S. al-Kāfirūn memuat penjelasan berkenaan perbedaan *mā* (apa) yang disembah oleh kedua belah pihak yaitu Nabi Muhammad Saw. dengan orang-orang musyrik, penegasan waktu dan cara penyembahan tersebut dilakukan, serta penekanan yang Allah Swt. berikan untuk menegaskan kembali makna dari ayat yang kedua.

Terkait *mā* yang tercantum di dalam ayat kelima ini, para mufassir seperti Al-Ṭabari, Ibn Kaṣīr, Al-Jalālayn, Quthb, dan Hamka, menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah Allah Swt. sebagai Tuhannya Nabi Muhammad Saw. dan berhala-berhala merupakan apa yang orang-orang musyrik yakini sebagai Tuhan. Hamka menambahkan bahwa berhala yang dimaksud adalah berupa kayu dan batu yang disembah. Hal ini kemudian dilanjutkan dengan keterangan bahwa baik hari ini maupun seterusnya, orang-orang musyrik itu tidaklah akan pernah merubah pendiriannya untuk tetap beribadah kepada berhala-berhala tadi (Ṭabari, Jalalayn, Shihab).

Di sisi lain, ayat kelima ini juga berbicara mengenai bentuk peribadatan kepada masing-masing Tuhan. Secara spesifik Hamka menyebut bahwa tidak mungkin orang-orang musyrik tersebut beribadah dengan melakukan salat. Karena salat sendiri merupakan ibadah yang hanya dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. dan orang-orang yang mengimani risalah yang dibawa beliau Saw. Adapun Ibn Kaṣīr mengatakan bahwa orang-orang musyrik itu hanyalah membuat-buat ibadah sesuai keinginan mereka sendiri. Hamka menyimpulkan, oleh sebab itu tidaklah dapat ibadah antara kedua belah pihak ini didamaikan (dicampurbaurkan).

Sementara itu ayat kelima dalam Q.S. al-Kāfirūn ini dikatakan oleh Quthb merupakan ayat yang memberikan penegasan terhadap ayat yang memiliki makna serupa namun ditulis dengan redaksi yang berlawanan yang telah lebih dulu muncul pada ayat kedua dalam surat ini. Hal ini menurutnya dilakukan untuk menguatkan kembali ayat yang kedua supaya tidak ada ruang lagi bagi sembarang kekeliruan setelah ditegaskan dan diulang dengan segala cara penegasan dan pengulangan.

Sama seperti yang terkandung dalam ayat-ayat sebelumnya, di dalam ayat ini para mufasir memberikan penjelasan bahwa meskipun Islam menolak kebenaran ajaran agama dan peribadatan di luar Islam beserta ajarannya. Namun itu tidak berarti bahwa umat Islam diperbolehkan mengganggu dan melarang umat lain dalam beribadah sesuai dengan yang mereka yakini.

Kata *dīn* (دين) secara etimologis berakar pada kata *dāna*, *yadīnu*, *daynun* (دان يدین دین) '*dayn*' artinya hutang. Dari kata kerja *dāna* (berhutang), menjadi *dā'in* (pemberi hutang), *dayn* (kewajiban), *daynūmah* (hukuman/

pengadilan), *idānah* (keyakinan) (Zarkasyi, 2018, hal. 19). Sementara ulama memahami kata tersebut dalam arti balasan, dengan alasan bahwa kaum musyrikin Makkah tidak memiliki agama. Menurut Shihab, mereka memahami ayat di atas dalam arti masing-masing kelompok akan menerima balasan yang sesuai. Bagi mereka, ada balasannya dan bagi Nabi pun demikian (Shihab M. Q., 2005, hal. 684).

Al-Ṭabari memberi penjelasan bahwa keseluruhan isi surat al-Kāfirūn ini dimaksudkan untuk menyembah Allah Swt. Adapun ayat terakhir menjadi sikap tegas Rasūlullāh Saw. untuk mengatakan bahwa dirinya berbeda dengan mereka (orang-orang kafir). Agama Rasūlullāh Saw. berbeda dengan ajaran orang kafir dan biarkan itu berbeda tanpa perlu dicampuradukan.

Ibn Kaṣīr menjelaskan bahwa surat ini menjadi kekuatan Rasūlullāh Saw. untuk menyatakan berlepas diri dari perbuatan yang dilakukan oleh orang-orang musyrik sekaligus perintah bagi kaum muslim untuk selalu berbuat ikhlas kepada Allah Swt. Tidak ada jalan lain untuk mengabdikan kepada Allah Swt. kecuali melalui risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw.

Para mufassir menjelaskan ayat terakhir ini sebagai bukti bahwa sampai kapan pun Islam takkan pernah bisa disatukan dengan agama selainnya. Hal ini menolak anggapan kaum pluralis seperti John Hick dan pengikutnya (Salim, 2013, hal. 205) yang menyejajarkan semua agama sebagai ajaran yang memuat kebenaran yang sama dengan alasan bahwa adanya pluralitas agama tak terlepas dari keridaan dan kehendak Allah Swt. sendiri.

Alasan yang menyamakan semua agama benar tidak dapat dibenarkan mengingat Allah dalam ayat-ayat sebelumnya telah menyebutkan perbedaan status yang jelas antara orang-orang beriman dan orang-orang kafir beserta keabsahan ibadah mereka masing-masing. Setelah jelas bukti-bukti kebenaran Islam yang telah Allah Swt. tunjukkan, Ia lalu memberikan manusia kebebasan untuk memilih antara beriman ataupun kafir bersama konsekuensinya masing-masing. Hal itu mengimplikasikan bahwa kebebasan beragama sangat dijunjung tinggi di dalam ajaran Islam. Tidak sepatutnya seorang muslim memaksa orang lain untuk beriman kepada Allah Swt. dan memeluk agama Islam.

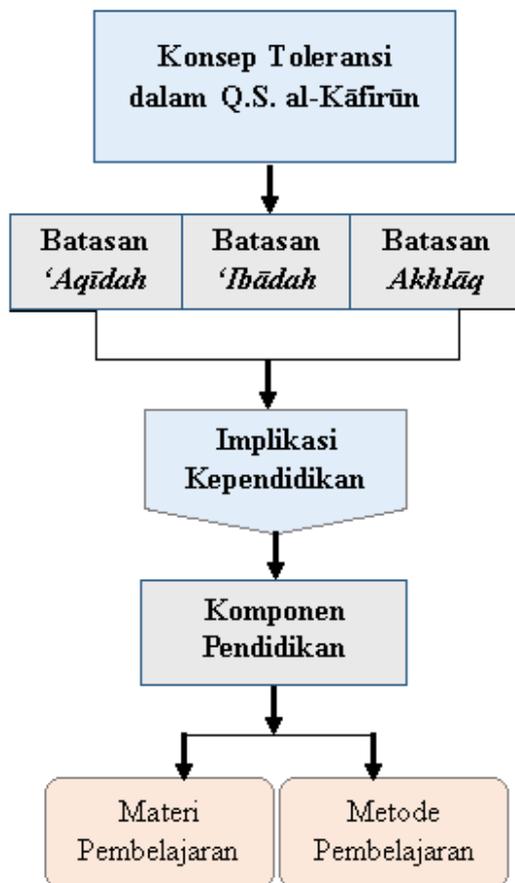
Uraian yang memuat penafsiran para ulama terhadap Q.S. al-Kāfirūn di atas, terdapat beberapa batasan yang secara jelas dapat disimpulkan antara lain bagaimana seharusnya keyakinan (*'aqīdah*) diposisikan, bagaimana ritual agama (*'ibādah*) dipraktikkan dan juga bagaimana hubungan kemanusiaan (*akhlāq*) antarumat beragama dijalankan.

Batasan-batasan sikap dalam Q.S. al-Kāfirūn:

- a. Batasan '*Aqīdah*
  1. Keimanan yang utuh hanya kepada Allah Swt.
  2. Menafikan sesembahan lain selain Allah Swt.
- b. Batasan '*Ibādah*
  1. Beribadah hanya kepada Allah Swt.
  2. Beribadah dengan cara yang sesuai dengan apa yang telah diwahyukan Allah Swt. kepada Nabi Muhammad Saw.
  3. Salat sebagai bentuk peribadatan yang benar kepada Allah Swt.
- c. Batasan '*Akhlāq*
  1. Tidak memaksakan agama Islam kepada orang lain.
  2. Membiarkan umat lain beribadah sesuai dengan ajaran agamanya.
  3. Tidak mencampuradukan ritual ibadah antaragama.
  4. Menjalin kerjasama kecuali dalam hal terkait keimanan dan peribadatan masing-masing.

Selanjutnya, batasan-batasan yang terkandung di dalam konsep toleransi tersebut pada akhirnya memiliki implikasi terhadap pembelajaran PAI di sekolah. Implikasi edukatif ini meliputi komponen pendidikan antara lain materi pembelajaran dan metode pembelajaran.

Agar lebih jelas, implikasi edukatif tersebut dapat digambarkan dalam bagai sebagai berikut:



Di dalam penelitian ini, materi pembelajaran yang terhimpun sebagai hasil daripada pengkajian peneliti terhadap tafsir Q.S. al-Kāfirūn mencakup antara lain: keimanan sebagai kajian dalam pembahasan *'aqidah*, ritual peribadatan dalam pembahasan *'ibadah*, serta sikap sosial-kemasyarakatan yang terhimpun dalam pembahasan *akhlāq*.

Hal ini seperti yang dijelaskan Syahidin (2019, hal. 28-31) bahwa setidaknya ada empat hal pokok yang perlu dijadikan materi pendidikan yaitu iman, ilmu, amal, dan akhlak. Namun dalam penelitian ini, pembahasan ilmu secara khusus tidak ditemukan. Adapun penjelasan lengkap terkait materi-materi yang telah disebutkan sebelumnya akan dipaparkan ke dalam bahasan sebagai berikut.

1. *'Aqidah*

Pembahasan keimanan yang dalam Islam disebut *'Aqidah* ini secara implisit dapat ditemukan dalam penjelasan ulama terkait ayat pertama di dalam surat al-Kāfirūn. Hal tersebut seperti dipaparkan al-Khalwatiy (2012, hal. 2438) bahwa ayat pertama ini berisi perintah Allah Swt. kepada Nabi Muhammad Saw. yang ketika itu diajak untuk ikut menyembah tuhan-tuhan para pemuka Quraisy hingga nanti para pemuka itu pun akan secara bergantian menyembah Allah Swt. Allah Swt. kemudian menurunkan surat al-Kāfirūn yang dalam ayat pertamanya menegaskan posisi yang jelas di mana keimanan dan kekafiran berada.

Dalam ayat pertama, Allah Swt. memerintahkan Rasūlullāh Saw. untuk memanggil para pemuka Quraisy itu dengan sebutan “orang-orang kafir”. Sehingga dengan demikian kekafiran tidaklah bisa dikatakan sebagai suatu kebaikan. Konsekuensi logis yang timbul berikutnya adalah bahwa tidak ada keimanan yang diterima di sisi Allah Swt. kecuali keimanan yang mentauhidkan-Nya. Tidak ada kebenaran lain di luar keimanan terhadap-Nya. Hal ini juga berakibat pada tidak diterimanya peribadatan seseorang yang ditunjukkan kepada selain Allah Swt. Dengan begitu tidak ada pula peribadatan yang diterima di sisi Allah Swt. kecuali melalui apa-apa yang telah dicontohkan Rasūlullāh Saw.

Dengan demikian, pembahasan keimanan di dalam Islam sudah sangat jelas karena berdasarkan

pada apa yang telah tertulis dalam kitab-Nya. Bukan dihasilkan pada hasil olah pikiran manusia semata. Selanjutnya, pembahasan keimanan ini juga terhimpun dalam sebuah struktur keimanan bernama rukun iman.

## 2. 'Ibādah

Pembahasan ritual peribadatan di dalam agama Islam meniscayakan dirinya pada apa-apa yang telah dicontohkan Nabi Muhammad Saw. sebagai utusan yang sah dalam penerimaan wahyu termasuk tata cara penghambaan yang benar kepada Allah swt. Satu-satunya cara penghambaan yang benar adalah dengan mengikuti apa yang dilakukan dan disampaikan Rasūlullāh Saw. Sebaliknya, tidak ada ibadah yang diterima kecuali melalui apa-apa yang telah dicontohkan dan disampaikan oleh Nabi Muhammad Saw.

Hal demikian seperti yang dikemukakan Muslih (2019, hal. 82) bahwa berdasarkan hal itu para ulama meletakkan satu kaidah *uṣūliyyah* yang berbunyi "*al-aṣl fī al-'ibādah al-taḥrīm illā mā dalla al-dalīl 'alā khilāfihi*" (hukum asal dari ibadah itu adalah terlarang/haram kecuali bila ada dalil yang menyelisihinya). Ini semakin menegaskan bahwa Islam memberikan aturan yang sangat ketat perihal pelaksanaan ibadah.

Di dalam surat al-Kāfirūn, Allah Swt. melalui rasul-Nya secara eksplisit menyebut bahwa peribadatan yang dilakukan kaum kafir dan musyrik tidaklah sama dengan apa yang Allah Swt. ridhai melalui Rasūlullāh Saw. Di ayat kedua sampai kelima, perbedaan ibadah itu ditegaskan. Hal itu pula yang ikut menegaskan bahwa tidak ada ibadah yang benar kecuali dengan mengikuti tata cara yang telah Rasūlullāh Saw. ajarkan dan contohkan. Oleh karena itu, adanya peribadatan baru dengan melibatkan unsur-unsur dari ajaran agama lain tidaklah dapat dibenarkan. Selain karena hal itu berlawanan dengan penegasan yang Allah tekankan terkait perbedaan muslim dengan selainnya di dalam surat ini, hal yang demikian pun menjauhi apa yang telah Rasūlullāh Saw. contohkan.

## 3. Akhlāq

Akhlak seorang muslim dalam surat al-Kāfirūn tercermin di dalam ayat keenam surat ini. Setelah penegasan terkait posisi keimanan seorang muslim dengan selainnya, kemudian dilanjut dengan penegasan terkait perbedaan cara penghambaan yang terletak pada ritual peribadatan masing-masing, akhirnya rangkain ayat tersebut ditutup dengan penegasan bahwa sudah selayaknya perbedaan itu ada dan jangan pernah dicoba untuk disatukan. Karena seperti disebutkan Hamka bahwa penyatuan antara *haq* dan *batil* akan menghilangkan kebenaran hingga yang tersisa hanya tinggal keburukan.

Ayat keenam ini juga berbicara terkait toleransi antarumat beragama. Di mana tidak selayaknya umat beragama memaksakan ajarannya kepada orang lain yang juga sama-sama memiliki agama (Q.S. al-Baqarah [2]: 256). Namun walaupun begitu, Allah Swt. tetap menekankan hamba-Nya supaya melaksanakan dakwah dan *amar ma'ruf wa nahyi munkar* kepada orang lain (Q.S. al-Nahl [16]: 25). Adapun apakah setelahnya seseorang tersebut mendapatkan hidayah ataupun tidak, semuanya dikembalikan kepada Allah Swt sebagai wujud tawakkal kepada-Nya.

Yusuf al-Qaradhawi (dalam Salim, 2013, hal. 206-207) menyebutkan empat faktor yang melahirkan sikap toleransi. Keempat hal tersebut bisa dijadikan sebagai ciri dari visi toleransi dalam perspektif Al-Quran. Antara lain:

- a. Keyakinan terhadap kemuliaan manusia, apa pun agamanya, kebangsaan dan kesukuannya. Kemuliaan ini mengindikasikan hak untuk dihormati.
- b. Keyakinan bahwa perbedaan manusia dalam agama dan keyakinan merupakan realitas (ontologi) yang dikehendaki Allah Swt. yang telah memberi mereka kebebasan untuk memilih iman atau kufur. Oleh karenanya, tidak dibenarkan memaksa mereka untuk masuk Islam.
- c. Seorang muslim tidak dituntut untuk mengadili kekafiran orang kafir atau kesesatan orang sesat. Allah Swt. lah yang akan mengadili mereka di hari perhitungan kelak (Q.S. al-Hajj [22]: 69, Q.S. al-Syūrā [42]: 15). Dengan demikian hati seorang muslim menjadi tenang, tidak perlu terjadi konflik batin antara kewajiban berbuat baik dan adil kepada mereka (Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 8) dan dalam waktu yang sama harus berpegang teguh pada kebenaran keyakinannya sendiri.

- d. Keyakinan bahwa Allah Swt memerintahkan untuk berbuat adil dan mengajak kepada budi pekerti mulia meskipun kepada orang musyrik (Q.S. al-Tawbah [9]: 6). Begitu juga Allah Swt. mencela perbuatan zalim meskipun terhadap orang kafir (Q.S. al-Māidah [5]: 8).

Dari rangkaian ayat-ayat di atas, maka lahirlah sebuah konsep toleransi yang khas yang dapat diaplikasikan dalam akhlak seorang muslim. Yaitu sifat ajaran Islam yang eksklusif dan tidak membuka ruang kompromi sekecil apa pun dalam hal yang berkaitan dengan akidah serta pelbagai bentuk ritual ibadah. Artinya, tidak boleh ada pencampurbauran baik dalam hal keimanan maupun ritual peribadatan di kalangan umat Islam dengan akidah maupun ibadah dari berbagai ajaran dan pemeluk agama atau keyakinan lain. Sementara untuk urusan muamalah ataupun yang bersifat hubungan sosial-kemasyarakatan, Islam memberikan sifat yang inklusif sekaligus bertanggung jawab. Yaitu terbuka untuk membentuk hubungan yang seluas-luasnya dengan sesama manusia dengan tanpa memandang suku, ras, golongan ataupun agama di dalam hal yang menyangkut masalah-masalah keduniaan selama masalah tersebut bukanlah sesuatu yang diharamkan.

Adapun metode pembelajaran yang terkandung di dalam surat ini antara lain:

- a. Metode *Hiwar*

Menurut Tafsir (2011, hal. 136), metode *Hiwār* (dialog) berarti percakapan silih berganti antara dua pihak atau lebih mengenai suatu topik dan dengan sengaja diarahkan kepada suatu tujuan yang dikehendaki oleh pendidik. Secara singkat, hiwar dapat diartikan diskusi, yaitu proses pedagogis yang dialami pendidik dengan peserta didiknya. *Hiwar* merupakan salah satu metode pembelajaran yang banyak sekali diperlihatkan dalam Al-Quran. Biasanya diskusi yang disebut sebagai *hiwar* diambil dari dialog Allah Swt. dengan para utusan-Nya, ataupun pertanyaan retorik yang Allah Swt. ajukan kepada makhluk-Nya di dalam Al-Quran.

Secara khusus, *hiwar* dalam arti metode pembelajaran, dapat ditemukan dalam *asbāb an-nuzūl* surat al-Kāfirūn. Dalam pemaparannya, al-Khalwaty (2012, hal. 2438) menyebut bahwa turunya surat ini diawali oleh peristiwa di mana para pemimpin Quraisy saat itu mengajak Rasūlullāh Saw. untuk saling menyembah Tuhan satu sama lain dengan waktu yang telah ditentukan. Beberapa pembesar Quraisy itu adalah al-Walid ibn al-Mugirah, al-'Aṣ ibn Wail, al-Aswad ibn al-Muṭalib, dan Umayyah ibn Khalaf. Ketika mereka datang menemui Rasūlullāh Saw. untuk menawarkan sebuah kompromi terkait kedua agama mereka, para pembesar Quraisy itu mengatakan,

“Wahai Muhammad marilah engkau menyembah apa yang kami sembah dan kami menyembah apa yang kamu sembah, kami dan kamu bersekutu pada segala hal semuanya jika yang datang kepadamu itu lebih baik daripada apa yang di sisi kami maka kami akan bersekutu kepadamu di dalamnya dan kami akan mengambil bagian di dalamnya, jika apa yang di sisi kami lebih baik dari apa yang ada di sisimu maka kamu bersekutu dengan kami dan kamu mengambil bagian daripadanya”.

Namun pada akhirnya ajakan para pembesar Quraisy tersebut ditolak Rasūlullāh Saw. setelah sebelumnya Allah Swt. menurunkan wahyu berupa surat al-Kāfirūn kepada beliau Saw. Dalam kandungannya sendiri surat ini memberikan gambaran yang cukup gamblang bagaimana seharusnya umat Islam memberikan respon terkait ajakan-ajakan seperti yang dilakukan kaum musyrik Quraisy kepada Rasūlullāh Saw.

- b. Metode *Targib wa Tarhib*

*Targīb* dapat berarti janji akan kesenangan yang bisa didapat, misalnya kenikmatan akhirat dengan disertai bujukan. Sedangkan *tarhib* berarti ancaman atas dosa yang dilakukan. Kedua metode ini bertujuan agar orang-orang mematuhi aturan Allah, penekanannya yaitu bahwa *targīb* agar melakukan kebaikan, dan *tarhib* agar menjauhi kejahatan (Tafsir, 2011, hal. 146-147).

Secara eksplisit, baik *targib* ataupun *tarhib* tidak ditemukan dalam surat al-Kāfirūn. Namun secara implisit keduanya dapat ditemukan melalui tafsir atas surat ini. Shihab (2005, hal. 684) ketika menafsirkan ayat keenam menjelaskan bahwa mereka memahami ayat di atas dalam arti masing-masing

kelompok akan menerima balasan yang sesuai. Bagi mereka, ada balasannya dan bagi Nabi pun demikian.

Hal ini menjelaskan bahwa tidak ada satu pun hal yang akan dibiarkan begitu saja oleh Allah Swt. tanpa perhitungan. Baik orang yang beriman dan yang memilih kafir semuanya akan mendapatkan balasannya kelak di hari kiamat. Dalam konteks pendidikan atau pembelajaran, maka janji dan ancaman seperti halnya *reward* dan *punishment* menjadi metoda yang penting.

c. Metode *Uswah Hasanah*

*Uswah Hasanah* biasa disebut pula dengan metode keteladanan. Tafsir (2011, hal. 143) menyebut bahwa dalam dunia pendidikan, khususnya dalam konteks sekolah, murid-murid cenderung meneladani pendidiknya. Maka sebuah kewajaran jika panduan akhlak yang selalu menjadi acuan pendidik adalah sosok diri beserta kehidupan Nabi Muhammad Saw. Mengingat Allah Swt. telah memberikan suri tauladan pada diri beliau sesuai dengan apa yang disebutkan dalam Al-Quran.

Dalam surat al-Kāfirūn, suri tauladan yang ditunjukkan Rasūlullāh Saw. tergambar melalui dialog-dialog yang beliau Saw. lakukan kepada para pemuka Quraisy yang mengajaknya menyembah Tuhan satu sama lain. Respon atas ajakan itu terlihat dalam keseluruhan ayat. Pertama, Rasūlullāh Saw. mengatakan posisi yang tegas antara dirinya dengan para pemuka Quraisy tersebut dengan mengatakan mereka sebagai orang-orang kafir yang tentu saja berbeda dengan diri beliau Saw. yang mengakui dan mengikuti petunjuk Allah Swt. Kedua, ketiga, keempat dan kelima, Rasūlullāh Saw. menolak ajakan mereka dengan mengatakan bahwa Tuhan yang mereka sembah tidak sama dengan yang beliau Saw. sembah, begitu pula dengan praktik ibadah yang mereka lakukan, berbeda dengan apa yang Allah wahyukan kepada diri beliau Saw. Terakhir, Rasūlullāh Saw. menutup dialog tersebut dengan penegasan bahwa beliau Saw. akan tetap berada dalam agamanya, sekaligus membiarkan para pemuka Quraisy itu berada pula dalam agamanya, namun dakwah yang beliau Saw. lakukan takkan pernah berhenti sedikitpun.

Itulah beberapa akhlak Rasūlullāh Saw. yang selayaknya menjadi teladan bagi setiap pendidik dalam mengajarkan toleransi kepada setiap muridnya. Sehingga dengan begitu iklim toleransi yang benar sesuai dengan tuntunan al-Quran, khususnya sejalan dengan yang terkandung dalam Q.S. al-Kāfirūn akan mewujudkan secara nyata dalam lingkungan sekolah.

## KESIMPULAN

Berdasarkan hasil analisis dan pembahasan dalam penelitian ini, secara umum dapat disimpulkan bahwa konsep toleransi dalam Q.S. al-Kāfirūn [109] berisi penjelasan toleransi yang khas, yakni dengan beberapa batasan yang tidak boleh dilanggar antara lain dalam hal yang berkaitan dengan keimanan (*‘aqidah*) dan ritual peribadatan (*‘ibadah*). Hal tersebut selain ditunjukkan melalui rangkaian ayat demi ayat yang membangun keseluruhan surat Q.S. al-Kāfirūn, juga dapat dilacak berdasarkan *asbāb al-nuzūl* ketika surat ini diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. Pendapat para mufasir mengenai ayat-ayat tersebut menggambarkan beberapa aspek yang menjadi penekanan dalam surat ini. Di antara pesan yang paling utama adalah perbedaan yang jelas di antara orang beriman dengan mereka yang memilih kafir kepada Allah beserta konsekuensinya masing-masing.

Jika orang yang memilih beriman dijanjikan keselamatan di akhirat. Maka hal itu tidak berlaku bagi mereka yang memilih untuk kafir kepada Allah. Hal tersebut memberikan konsekuensi logis bahwa kekafiran akan menuntun seseorang pada kecelakaan dan berbagai praktik ibadah yang mereka lakukan menjadi tidak berarti sedikitpun di sisi Allah Swt. Namun demikian, tidak ada halangan bagi seorang muslim untuk berlaku baik dan adil terhadap sesama manusia termasuk kepada non-muslim. Sebab sikap yang demikian merupakan bagian dari dakwah yang wajib dilakukan oleh setiap muslim kepada seluruh manusia.

Keseluruhan pembahasan konsep toleransi dalam Q.S. al-Kāfirūn [109] ini memiliki implikasi teoritis terhadap pembelajaran PAI di sekolah. Implikasi tersebut di antaranya meliputi materi dan metode pembelajaran. Semua itu harus memberikan pengaruh positif pada keberlangsungan pembelajaran Pendidikan Agama Islam di sekolah.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, H. A. (2013). *Survei Nasional Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*. Jakarta: Kementrian Agama RI, Badan Litbang dan Diklat, Puslitbang Kehidupan Keagamaan.
- Ainiyah, N. (2013, Juni). Pembentukan Karakter melalui Pendidikan Agama Islam. *Jurnal AlUlum*, XIII(1), 25-26.
- Aisyah, S. (2019). *Peran Orang Tua Terhadap Pembentukan Akhlak Anak Dalam Keluarga*. Bandung: Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati.
- Al'Aridl, A. H. (1992). *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. Jakarta: Rajawali Press.
- Al-Banna, H. (1992). *Pemuda Militan*. Solo: Pustaka Mantiq.
- Al-Hilali, S. S. (2005). *Manajemen Qolbu Menurut Al-Quran dan As-Suah*. Jakarta: Pustaka Imam Syafii.
- Al-Shawiy al-Maliki al-Khalwatiy, A. i. (2012). *Tafsir al-Shawi: Hasyiah al-Shawiy 'ala Tafsir al-Jalalayn Jilid 6. Cet. I Jilid 6. Cet. I*. Mesir: Darr al-Fikr.
- Amri, A. M. (2014). Metode Penafsiran Al-Quran. *INSYIRAH, Jurnal Ilmu Bahasa Arab dan Studi Islam*, 1-24.
- Anggara, D. (2020, Februari 21). Diambil kembali dari IDN TIMES: <https://www.idntimes.com/hype/fun-fact/dahli-anggara/negara-dengan-angka-bunuh-diritertinggi-di-dunia-c1c2>
- A-Qardhawi, D. Y. (1990). *Generasi Idaman*. Jakarta: Media Dakwah.
- Arifin, B. (2016). Implikasi Prinsip Tasamuh (Toleransi) dalam Interaksi Antar Umat Beragama. *Fikri*, Vol. 1 No. 2.
- Arikunto, S. (2006). *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Asmuni. (1993). *Ilmu Tauhid*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Azhar. (2017, Juli). Prospek Islam Dalam Menghadapi Tantangan Zaman. Vol. VI.
- Baidhaw, Z. (2017). Pendidikan Agama Islam Untuk Mempromosikan Perdamaian dalam Masyarakat Plural. *Analisis: Jurnal Studi Keislaman Vol. 14 No. 2*, 289-309.
- Bariyah, M. (2019). Ayat Toleransi dalam Al-Quran; Tinjauan Tafsir Al-Qurthubi. *Al-Mada; Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya*, 33.
- Casram. (2016). Membangun Sikap Toleransi Beragama dalam Masyarakat Plural. *Wawasan Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, 191.
- Daming, S. (2012). HAM dan Toleransi Kemungkar. *Majalah ISLAMIA*, 23.
- Darmansyah. (2017). Hubungan Ilmu Akhlak dengan Ilmu Tauhid. 86.
- Daulay, H. P. (2012). *Pendidikan Islam dalam Mencerdasakan Bangsa*. Jakarta: PT Rinek Cipta.
- Faizin, M. (2013). Peran Manajemen Qolbu bagi Pendidik. *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 139.
- Fidiyani, R. (2013). Kerukunan Umat Beragama di Indonesia (Belajar Keharomonisan dan Toleransi Umat Beragama Di Desa Cikakak, Kec. Wangon, Kab. Banyumas. *Jurnal Dinamika Hukum Vol. 13 No. 3*, 469-470.
- Gafar, I. A. (2006). Kurikulum dan Materi Pendidikan Islam. *Jurnal Hunafa Vol. 3 No. 1*, 37-52.
- Gunawan, I. (2013). *Metode Penelitian Kualitatif: Teori dan Praktik*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Gymnastiar, A. (2006). *Jagalah Hati: Step by Step Manajemen Qolbu*. Bandung: Khas MQ.
- Gymnastiar, A. (2007). *Aa Gym Apa Adanya: Sebuah Qalbugrafi*. Bandung: Khas MQ.
- Hadjan, L. I. (2013). Penyusunan Instrumen Pengukuran Ikhlas. *Psikologika, Vol. 18*, 40.
- Hafidz, A. (2007). *Risalah Aqidah*. Ciputat: Aulia Press.
- Hafidz, M. d. (2009). *Pendidikan Islam antara Tradisi dan Modernita*. Salatiga: STAIN Salatiga Press.
- Hakim, A. A. (2008). *Metodologi Studi Islam*. Bandung: Pustaka Setia.
- Hanafi, M. M. (2013). *Moderasi Islam*. Ciputat: Ikatan Alumni Al-Azhar dan Pusat Studi Alquran.

- Hasyim, U. (1979). *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam Sebagai Dasar menuju Dialog dan Kerukunan Antar Umat Beragama*. Surabaya: Bina Ilmu.
- Hidayat, S. (2013). *Pengembangan Kurikulum Baru*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Husain, A. Q. (1974). *Fan al-Balagoh*. Beirut: Alam al-Kitab.
- Husaini, A. (2007). *Hermeneutika dan Tafsir Al-Quran*. Jakarta: Gema Insani.
- Ibn Hambal, A. A. (2001). *Musnad Ahmad bin Hambal*. Beirut: Muassasah Ar Risalah, Juz 4.
- Ibrahim, S. (2014). Hermeneutika Teks: Sebuah Wacana dalam Metode Tafsir Alquran? *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, 23-41.
- Jalal, A. F. (1997). *Azas-Azas Pendidikan iSLAM*. Bandung: CV Diponegoro.
- Kartadinata, S. (2015). *Pendidikan Kedamaian*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan. (2016). *Analisis Kearifan Lokal Ditinjau Dari Keragaman Budaya*. Jakarta: Pusat Data dan Statistik Pendidikan dan Kebudayaan Kemendikbud.
- Komnas HAM. (2017, 1 16). *Komnasham*. Retrieved from Komnas HAM: <https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2017/01/16/276/pada-2016-intoleransi-meningkat.html>
- Langgulong, H. (1996). *Pendidikan Islam Menghadapi Abad ke-21*. Jakarta: Pustaka Al-Husna.
- Marimba, A. D. (1964). *Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*. PT Al-Ma'arif Bandung.
- Masduki, K. (2010). Makna Qolbun Salim Dalam Al-Quran. hal. 16.
- Muhaimia, d. (2002). *Kawasan Studi Islam*. Jakarta: Kencana.
- Munawwir, A. W. (1997). *Kamus Al-Munawwir Arab Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif.
- Munawwir, A. W. (1997). *Kamus al-Munawwir, Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif.
- Mursyid, S. (2016). Konsep Toleransi (Al-Samahah) Antar Umat Beragama Perspektif Islam. *Jurnal Aqlam Vol.2 No.1*, 36.
- Muslih, K. M. (2019). *Worldview Islam: Pembahasan Tentang Konsep-Konsep Penting dalam Islam*. Ponorogo: Direktorat Islamisasi Ilmu UNIDA Gontor.
- Mustafa, M. (2015). Toleransi Beragama dalam Perspektif Islam. *Tasamuh*, Vol. 7 No. 1.
- Mustaqim, M. (2019). Analisis Nilai-Nilai Toleransi dalam Kurikulum Pendidikan Agama. *Jurnal Pendidikan Agama Islam Vol. XVI No. 1*, 82-83.
- Nufus, A. d. (2018, Mei). Pendidikan dan Politik : Analisis Pemikiran M. Natsir Tentang Pendidikan Islam di Indonesia. *Jurnal Al-Iltizam*, Vol. 3, 40.
- Nuriz, A. F., Saifulloh, A., Maulana, A., Nurcholis, A., Karomi, K., Sahlan, W. L., . . . Syafrulloh, T. Z. (2015). *Problem Pluralisme Agama dan Dampaknya Terhadap Kehidupan Sosial Keagamaan*. Ponorogo: Centre for Islamic and Occidental Studies.
- Quthb, S. (1984). *Keadilan Sosial dalam Islam*. Bandung: Pustaka Salman ITB.
- Salim, F. (2013). *Tafsir Sesat 58 Esai Kritis Wacana Islam di Indonesia*. Jakarta: Gema Insani.
- Sauri, S. (2011). *Urgensi Pendidikan Nilai dan Karakter dalam Grand Desain Pendidikan Nasional*.
- Setara Institute. (2017, Januari 29). *Setara Institute*. Retrieved from Setara Institute: <http://setara-institute.org/kondisi-kebebasan-beragamaberkeyakinan-dan-minoritas-keagamaan-di-indonesia-2016/>
- Shihab, M. Q. (2002). *Membumikan Al-Quran Fungsi dan Pesan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Q. (2005). *Tafsir Al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati.
- Silalahi, U. (2009). *Metode Penelitian Sosial*. Bandung: Refika Aditama.
- Solissa, M. N. (2019). Ritual Patanti (Studi Budaya Masyarakat di Jazirah Leihitu Kabupaten Maluku Tengah. *Pemikiran Islam dan Ilmu Sosial*.

- Sudrajat, A. (2011, Oktober). Mengapa Pendidikan Karakter. *Jurnal Pendidikan Karakter*.
- Sugiono. (2013). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta.
- Sugiyono. (2009). *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta.
- Sugiyono. (2011). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta.
- Suhendra. (2017, Maret 1). *Nahdlatul Ulama*. Retrieved from Nahdlatul Ulama: <http://www.nu.or.id/post/read/75785/yenny-wahid-tahun-2016-kasus-kekerasan-beragama-meningkat>
- Syafii, A. (2009). Pengaruh Narkoba Terhadap Kenakalan Emaja di Sullawesi Tengah. *Media Litbang Sulteng*.
- Syahidin. (2019). *Aplikasi Model Pendidikan Qurani dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam di Sekolah*. Bandung: UPI Press.
- Tafsir, A. (2011). *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- The Wahid Institute. (2011). *Lampu Merah Kebebasan Beragama*. Jakarta: Laporan Kebebasan Beragama dan Toleransi di Indonesia The Wahid Institute.
- Wani, M. (2019, Juni). Pemuda dalam Al-Quran dan As-Sunnah. *AL-Dikra*, 75.
- Yusuf, M. Y. (1990). *Corak Pemikiran Tafsir Al-Azhar Sebuah Telaah atas Pemikiran Hamka data Teologi Islam*. Jakarta: Paramadina.
- Zarkasyi, H. F. (2018). Konsep Din al-Islam. *Islamia, Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam* Vol. XII No. 1, 19.
- Zuhaili, W. (2009). *Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syariah wa al-Manhaj*. Damaskus: Darr al-Fikr.

