

**Surah al-Kāfirūn dan Etika Inklusif Islam: Pembacaan Hermeneutika
Double Movement Fazlur Rahman****Rizqy Laili Safitry***

Pondok pesantren Asya'roniyyah Lampung Timur, Indonesia

*Correspondence: ✉ lailysafitry0@gmail.com

Article Info

Abstract

*Keywords:**Fazlur Rahman;
Double movement;
QS. al-Kāfirūn;
Inclusivism;
Qur'anic hermeneutics.*

The phenomena of intolerance and religious radicalism in Indonesia reveal a persistent gap between the universal message of the Qur'an and certain contemporary religious practices. One Qur'anic text that is particularly relevant to this issue is QS. al-Kāfirūn [109]: 1–6, which is frequently invoked in debates on religious freedom and interfaith relations. This study employs a qualitative hermeneutical textual analysis grounded in Fazlur Rahman's double movement framework to examine the surah by reconstructing its historical context (legal specifics), formulating its universal moral ideals, and recontextualizing these ideals in response to present-day religious challenges. The findings demonstrate that, in its historical setting, QS. al-Kāfirūn articulated a firm rejection of theological compromise with the polytheistic practices of the Quraysh, while at the level of universal meaning it affirms the principles of religious freedom and respect for difference. This study offers a novel contribution by systematically applying Fazlur Rahman's double movement hermeneutics to QS. al-Kāfirūn in order to bridge classical exegetical insights with contemporary discourses on tolerance and human rights, an aspect that has received limited attention in previous scholarship. By doing so, the article not only highlights the continued social relevance of the surah but also contributes theoretically to Qur'anic hermeneutics by demonstrating how the double movement approach can function as a coherent model for articulating an inclusive Islamic theology that is both textually grounded and contextually responsive within Indonesia and the wider global context.

© 2025 Rizqy Laili Safitry

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).**A. Pendahuluan**

Fenomena keberagaman agama dan pluralitas tafsir keagamaan dalam masyarakat kontemporer menunjukkan tingkat kompleksitas yang semakin nyata.¹ Di satu sisi,

¹ Nancy T. Ammerman, "The Challenges of Pluralism: Locating Religion in a World of Diversity," *Social Compass* 57, no. 2 (Juni 2010): 154–67, <https://doi.org/10.1177/0037768610362406>.

Article History:

Received: 08-09-2025, Received in revised: 10-11-2025, Accepted: 18-12-2025

pluralitas merupakan realitas sosial yang inheren dan tidak terpisahkan dari kehidupan manusia;² namun di sisi lain, keragaman tersebut kerap beriringan dengan munculnya sikap eksklusif, ketegangan, bahkan konflik, baik dalam relasi antarumat beragama maupun di dalam internal komunitas keagamaan itu sendiri.³ Dalam konteks Indonesia, berbagai laporan lembaga kredibel menunjukkan bahwa persoalan kemerdekaan beragama/berkeyakinan (KBB) serta praktik intoleransi masih bersifat persisten dan berulang, meskipun intensitas dan polanya dapat berfluktuasi dari tahun ke tahun. Laporan pemantauan tahunan Setara Institute, misalnya, secara konsisten mencatat peristiwa pelanggaran KBB setiap tahun,⁴ sementara Wahid Foundation melalui laporan-laporannya menyoroti dinamika diskriminasi, pembatasan, dan kekerasan berbasis keyakinan pada level lokal maupun nasional.⁵ Fakta-fakta ini menegaskan bahwa tantangan inklusivisme keagamaan belum dapat dianggap selesai dalam kehidupan sosial-keagamaan Indonesia.

Sejalan dengan itu, sejumlah survei dan riset empiris yang dilakukan oleh PPIM (Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat) Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta⁶ dan lembaga-lembaga negara seperti BNPT (Badan Nasional Penanggulangan Terorisme) mengindikasikan adanya proporsi sikap intoleran dan kecenderungan eksklusif dalam segmen tertentu masyarakat, termasuk pelajar, mahasiswa, dan pendidik.⁷ Temuan tersebut tidak serta-merta menunjuk pada satu sebab tunggal, tetapi mengisyaratkan adanya problem yang lebih luas dalam cara ajaran agama dipahami, diajarkan, dan diinternalisasi. Dalam konteks ini, peristiwa kekerasan berbasis ideologi keagamaan—termasuk aksi terorisme yang terjadi di

² S. Wisnomo Wahono, "Identity and Plurality," *International Review of Mission* 91, no. 363 (2002): 505–15, <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.2002.tb00363.x>.

³ Mar Giera, "Governing Religious Diversity Through Interreligious Initiatives: Affinities, Ambiguities and Tensions," dalam *Religious Diversity and Interreligious Dialogue*, ed. oleh Anna Körs, Wolfram Weisse, dan Jean-Paul Willaime (Cham: Springer International Publishing, 2020), 89–102, https://doi.org/10.1007/978-3-030-31856-7_7.

⁴ Setara Institute, *Siaran Pers Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan (Kbb) 2024*, Mei 2025, <https://setara-institute.org/siaran-pers-kondisi-kebebasan-beragamberkeyakinan-kbb-2024/>.

⁵ "Publication - Wahid Foundation," diakses 18 Desember 2025, <https://www.wahidfoundation.org/publikasi/laporan-kbb>.

⁶ Zulkifli Zulkifli dkk., "The Construction of Religious Moderation among Indonesian Muslim Academics," *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 13, no. 2 (Desember 2023): 358, <https://doi.org/10.15642/teosofi.2023.13.2.337-366>.

⁷ Ach Barocky Zaimina, "Addressing Digital Religious Polarization: Policy Analysis of Religious Moderation Narratives on Indonesian Government Social Media," *Al'Adalah* 28, no. 1 (Agustus 2025): 17–34, <https://doi.org/10.35719/aladalah.v28i1.572>.

Indonesia pada rentan tahun 2014-2018⁸ – dapat dipahami sebagai pengingat bahwa ketika eksklusivisme keagamaan tidak diimbangi dengan literasi tafsir yang memadai, potensi penyalahgunaan legitimasi religius tetap terbuka. Oleh karena itu, penguatan wacana teologi inklusif dan pendekatan interpretatif yang kontekstual menjadi kebutuhan mendesak.

Dalam artikel ini, *inklusiivisme* dipahami secara operasional sebagai pandangan teologis yang mengakui keberadaan dan martabat keyakinan lain serta menegaskan kemungkinan koeksistensi damai, tanpa meniadakan komitmen terhadap iman sendiri.⁹ Inklusiivisme tidak disamakan dengan pluralisme teologis yang menyamakan semua agama secara normatif, melainkan menekankan penghormatan terhadap perbedaan, penolakan terhadap pemaksaan keyakinan, dan pengakuan atas kebebasan beragama.¹⁰ Definisi ini sejalan dengan kecenderungan teologi Qur’ani kontemporer yang dikembangkan oleh pemikir seperti Abdullah Saeed, Farid Esack, dan Amina Wadud, yang menekankan bahwa pesan etis al-Qur’an bersifat kontekstual, berorientasi pada keadilan, dan relevan bagi masyarakat multikultural modern.

Dalam diskursus akademik, teologi inklusif telah lama menjadi perhatian, baik di tingkat nasional maupun global. Di Indonesia, pemikir Muslim seperti Nurcholish Madjid,¹¹ Abdurrahman Wahid,¹² dan Alwi Shihab¹³ menegaskan pentingnya menjadikan al-Qur’an sebagai sumber nilai keterbukaan, toleransi, dan perdamaian. Di tingkat internasional, kajian-kajian mutakhir menunjukkan pergeseran dari pendekatan tafsir normatif-tekstual menuju pendekatan etis dan kontekstual,

⁸ Masmuhah Masmuhah, Yon Machmudi, dan Muhammad Syauqillah, “ISIS and the Shift in Terrorism Movement in Indonesia (2014-2018),” conference paper presented pada Proceedings of the 2nd International Conference on Strategic and Global Studies, ICSGS 0218, October 24-26, 2018, Central Jakarta, Indonesia, Jakarta, Indonesia, *Proceedings of the Proceedings of the 2nd International Conference on Strategic and Global Studies, ICSGS 0218, October 24-26, 2018, Central Jakarta, Indonesia*, EAI, 2019, 1-8, <https://doi.org/10.4108/eai.24-10-2018.2289663>.

⁹ Harold A. Netland, “Inclusivism and Exclusivism,” dalam *Routledge Companion to Philosophy of Religion*, 2 ed. (London: Routledge, 2013).

¹⁰ Diana L. Eck, “Is Our God Listening? Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism 1,” dalam *Islam and Global Dialogue* (Routledge, 2006).

¹¹ Alam Khaerul Hidayat dan Shofiyullah Muzammi, “Nurcholish Madjid and the Concept of Inclusive Islam in Indonesia: A Study of His Thoughts and Influence on Moderate Islam,” *Al-Afkar, Journal For Islamic Studies* 8, no. 4 (Oktober 2025): 262-73, <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v8i4.1782>.

¹² Aisyah Nur Hidayatur Rohmah, Imam Bahrozi, dan Saed M. Adam, “Rethinking Religious Pluralism in Islamic Education: A Study on KH. Abdurrahman Wahid’s Perspective in Islamku, Islam Anda, Islam Kita,” *Interdisciplinary Journal of Social Sciences* 2, no. 1 (Juli 2025): 35-49, <https://doi.org/10.59373/ijoss.v2i1.145>.

¹³ Eko Nopriansyah, “Tela’ah Pemikiran Alwi Shihab Tentang Toleransi Beragama Dalam Buku Islam Inklusif,” *Nurani: Jurnal Kajian Syari’ah Dan Masyarakat* 17, no. 2 (2017): 133-52, <https://doi.org/10.19109/nurani.v17i2.1841>.

sebagaimana tampak dalam karya-karya Abdullah Saeed tentang *contextualist approach*,¹⁴ Farid Esack tentang *Qur'anic liberation theology*,¹⁵ dan Amina Wadud tentang etika Qur'ani dan keadilan.¹⁶ Meski demikian, perdebatan masih terus berlangsung mengenai bagaimana ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan relasi antaragama harus ditafsirkan secara metodologis agar tidak jatuh pada pembacaan eksklusif atau, sebaliknya, relativisme teologis yang berlebihan.

QS. al-Kāfirūn [109]: 1–6 merupakan salah satu teks Qur'ani yang paling sering dirujuk dalam diskursus kebebasan beragama dan toleransi.¹⁷ Namun, status teologis ayat ini masih menjadi perdebatan. Sebagian penafsiran memahami QS. al-Kāfirūn semata-mata sebagai pernyataan toleransi sosial tanpa implikasi teologis yang lebih luas, sementara pandangan lain melihatnya sebagai fondasi etis bagi pengakuan atas kebebasan beragama. Sejumlah penelitian terdahulu telah menyinggung surat ini, ada yang menempatkannya dalam konteks polemik teologis awal Islam. Adapula yang menyebutnya sebagai ilustrasi ayat toleransi dalam kerangka yang lebih umum.¹⁸ Di Indonesia, beberapa studi mengaitkannya dengan wacana moderasi beragama, namun umumnya masih bersifat normatif¹⁹ dan belum mengoperasionalkan kerangka hermeneutika secara sistematis. Keterbatasan utama penelitian-penelitian tersebut terletak pada belum adanya model analisis yang secara eksplisit menghubungkan konteks historis wahyu dengan problem sosial kontemporer melalui langkah metodologis yang terstruktur.

Perdebatan ini semakin mengemuka ketika hermeneutika modern diperkenalkan dalam studi tafsir al-Qur'an. Di satu kutub, terdapat pandangan yang menolak hermeneutika karena dianggap sebagai bentuk westernisasi atau sekularisasi tafsir

¹⁴ Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," *Bulletin of SOAS* 71, no. 2 (Juni 2008): 221–37, <https://doi.org/10.1017/S0041977X08000517>.

¹⁵ Farid 1956- Esack, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions," *Islam and Christian-Muslim Relations* 2, no. 2 (1991): 206–26.

¹⁶ Amina Wadud, "Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender," *Journal of Law and Religion* 12, no. 1 (Juni 1995): 37–50, <https://doi.org/10.2307/1051608>.

¹⁷ Siswoyo Aris Munandar dan Saifuddin Amin, "Contemporary Interpretation Of Religious Moderation In The Qur'an: Thought Analysis Quraish Shihab And Its Relevance In The Indonesian Context," *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 2, no. 3 (Agustus 2023): 290–309, <https://doi.org/10.23917/qist.v2i3.1448>.

¹⁸ Ahmad Mustaniruddin, "A Paradigm Shift In The Interpretation Of Religious Moderation In Indonesia: A Review of Some Indonesian Mufasssir," *Al-Wasatiyah: Journal of Religious Moderation* 2, no. 1 (Juli 2023): 71–94, <https://doi.org/10.30631/jrm.v2i1.26>.

¹⁹ Yumna Irbah dan Anisah Nur Syahidah, "Main The Principle of Inter-Religious Tolerance: A Comparative Study of The Interpretation of Surat Al Kafirun Between Hamka and Quraish Shihab," *Bulletin of Islamic Research* 1, no. 4 (Desember 2023): 315–28, <https://doi.org/10.69526/bir.v1i4.2>.

yang berpotensi merelativisasi makna wahyu.²⁰ Di kutub lain, para pendukung hermeneutika – termasuk Fazlur Rahman – berargumen bahwa tanpa pendekatan historis dan etis, tafsir al-Qur'an berisiko terjebak pada literalisme ahistoris yang tidak responsif terhadap perubahan sosial.²¹ Ketegangan metodologis ini menjadi sangat relevan dalam membaca QS. al-Kāfirūn, khususnya dalam menentukan apakah ayat tersebut harus dipahami sebagai pembatas teologis yang kaku atau sebagai prinsip etis kebebasan beragama.

Bertolak dari konteks tersebut, penelitian ini menggunakan library research dengan pendekatan qualitative-hermeneutic textual analysis berbasis teori *double movement* Fazlur Rahman. QS. al-Kāfirūn [109]: 1–6 dijadikan sebagai sumber data primer, sementara kitab-kitab tafsir klasik dan kontemporer, karya-karya Fazlur Rahman, serta literatur mutakhir tentang teologi inklusif dijadikan sebagai sumber data sekunder. Analisis dilakukan melalui tiga level: (1) level mikro-tekstual untuk mengkaji struktur dan makna ayat, (2) level meso-historis untuk merekonstruksi konteks sosio-religius turunnya wahyu (legal specifics), dan (3) level makro-sosiologis untuk mengontekstualisasikan ideal moral ayat dalam realitas keberagamaan Indonesia kontemporer.

Kebaruan utama penelitian ini terletak pada perumusan model penafsiran inklusif QS. al-Kāfirūn berbasis hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman yang secara sistematis mengintegrasikan dimensi historis, etis, dan sosial dalam konteks Indonesia modern, sebuah pendekatan yang masih terbatas dalam penelitian sebelumnya. Secara teoretis, penelitian ini berkontribusi pada pengembangan tafsir al-Qur'an kontemporer dengan memperkuat posisi hermeneutika etis sebagai metodologi yang operasional dan kontekstual. Secara praktis, temuan penelitian ini diharapkan dapat memperkaya wacana teologi inklusif Islam serta menjadi rujukan konseptual bagi penguatan moderasi beragama dan pencegahan intoleransi dalam kehidupan sosial-keagamaan Indonesia.

B. Hermeneutika Fazlur Rahman dan Relevansinya terhadap Teologi Inklusif

Fazlur Rahman (1919–1988) merupakan salah satu pemikir Islam neo-modernis yang menawarkan pembaruan metodologis dalam studi al-Qur'an.²² Kritik utamanya

²⁰ Necmettin Gökkır*, "Western Challenges and Muslim Hermeneutical Responses: Post-colonial Interpretations of the Qur'an in the Middle East," *Usul İslam Araştırmaları* 22, no. 22 (Desember 2014): 63–86, <https://doi.org/10.56361/usul.173703>.

²¹ Abd Rozaq, "Qur'anic Hermeneutics and Its Applications by Fazlur Rahman," *International Journal of Islamic Social Studies* 1, no. 2 (November 2023): 121–31, <https://doi.org/10.62039/ijiss.v1i2.27>.

²² Latifah Abdul Majid dan Sharifah Nayan, "Ratio-Legal Fazlur Rahman's Hermeneutics and Its Influence on Sisters-In-Islam," *Jurnal Living Hadis* 6, no. 1 (Maret 2021): 108, <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2021.2648>.

diarahkan pada kecenderungan tafsir klasik yang, meskipun kaya secara filologis, sering kali bersifat atomistik dan kurang mampu menjawab persoalan sosial-keagamaan modern.²³ Rahman menilai bahwa pembacaan ayat yang terpisah dari keseluruhan visi etis al-Qur'an berpotensi mereduksi pesan moral universal wahyu ke dalam konteks historis yang sempit dan partikular. Pandangan ini dapat ditemukan secara eksplisit dalam *Islam and Modernity* dan *Major Themes of the Qur'an*, di mana Rahman menegaskan bahwa al-Qur'an harus dipahami sebagai satu kesatuan etis yang koheren, bukan kumpulan ketentuan legal yang terfragmentasi.

Sebagai respons atas problem tersebut, Rahman mengembangkan teori hermeneutika *double movement*. Pendekatan ini menekankan dua gerak penafsiran: pertama, gerak historis dari masa kini menuju konteks turunnya wahyu dengan menelusuri kondisi sosio-historis dan problem konkret yang dihadapi masyarakat awal Islam; kedua, gerak normatif dari konteks historis menuju masa kini dengan mengekstraksi ideal moral yang bersifat universal untuk diaplikasikan dalam situasi kontemporer. Dalam kerangka ini, Rahman membedakan secara tegas antara *legal specifics*—ketentuan partikular yang bersifat temporer—dan *moral ideals* yang menjadi tujuan etis al-Qur'an.²⁴

Namun demikian, pemikiran Rahman tidak lepas dari kritik akademik. Sejumlah sarjana menilai bahwa pendekatan *double movement* berisiko memberikan ruang subjektivitas yang terlalu besar bagi penafsir dalam menentukan apa yang disebut sebagai "ideal moral". Kritik lain menyebut bahwa pendekatan ini cenderung mengaburkan batas antara tafsir dan etika normatif. Meski demikian, para pendukung Rahman berargumen bahwa risiko tersebut justru dapat diminimalkan melalui disiplin metodologis yang ketat serta dialog kritis dengan tradisi tafsir klasik. Dalam konteks inilah, *double movement* dipandang bukan sebagai pengganti tafsir klasik, melainkan sebagai kerangka pelengkap yang memungkinkan pesan etis al-Qur'an tetap relevan lintas zaman.²⁵

Dari perspektif teologi inklusif, hermeneutika Rahman relevan sejauh ia membuka ruang bagi pembacaan al-Qur'an yang menekankan nilai-nilai universal seperti keadilan, persamaan, dan kebebasan beragama, tanpa menegasikan

²³ Muhammad Thoriqul Islam dkk., "Historical Criticism of the Hermeneutical Approach in the Interpretation of the Qur'an," *Religia* 28, no. 2 (Oktober 2025): 277, <https://doi.org/10.28918/religia.v28i2.10911>.

²⁴ Kharis Nugroho, Muhammad Zawil Kiram, dan Didik Andriawan, "The Influence Of Hermeneutics In Double Movement Theory (Critical Analysis Of Fazlurrahman's Interpretation Methodology)," *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 2, no. 3 (Agustus 2023): 275–89, <https://doi.org/10.23917/qist.v2i3.2531>.

²⁵ Faiq Ainurrofiq, "The Use Of Hermeneutics Double Movement Fazlur Rahman In Comprehending Hadith Of The Unsuccessful Leadership Of Women," *Jurnal Ushuluddin* 27, no. 2 (Desember 2019): 132–44, <https://doi.org/10.24014/jush.v27i2.6719>.

komitmen teologis Islam terhadap tauhid. Teori *double movement* memperkuat fondasi teoritis bagi pengembangan tafsir inklusif yang bertanggung jawab.

Kerangka hermeneutika Fazlur Rahman tersebut menyediakan landasan metodologis yang memadai untuk membaca ulang ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan relasi antaragama. Dengan menempatkan teks dalam konteks historisnya sekaligus mengekstraksi tujuan etisnya, *double movement* memungkinkan QS. al-Kāfirūn [109]: 1–6 dianalisis tidak hanya sebagai respons polemik terhadap situasi tertentu di Mekah, tetapi juga sebagai sumber nilai normatif yang dapat diuji relevansinya dalam masyarakat pluralistik kontemporer.

C. Analisis QS. al-Kāfirūn [109]: 1–6 dalam Perspektif Double Movement

Pembacaan QS. al-Kāfirūn [109]: 1–6 melalui hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman menuntut penempatan teks ini secara simultan dalam dua horizon: pertama, sebagai respons normatif terhadap problem historis tertentu (*legal specifics*), dan kedua, sebagai sumber nilai etis yang dapat digeneralisasi (*moral ideals*) dan diuji relevansinya dalam konteks kontemporer.²⁶ Dengan kerangka ini, QS. al-Kāfirūn tidak dibaca sebagai pernyataan teologis ahistoris, melainkan sebagai wahyu yang berinteraksi dengan konflik konkret dan relasi kuasa tertentu.

Ayat pertama, *Qul yā ayyuhā al-kāfirūn*, berfungsi sebagai pembuka polemik yang menandai posisi diskursif Nabi Muhammad SAW dalam konteks konflik Mekah awal. Dalam pembacaan historis, seruan ini diarahkan kepada elite Quraisy yang secara aktif berupaya menegosiasikan dakwah tauhid melalui tawaran kompromi ritual. Mengikuti Rahman, penyebutan *al-kāfirūn* pada ayat ini harus dipahami sebagai kategori situasional yang merujuk pada sikap penolakan aktif terhadap pesan wahyu, bukan sebagai label ontologis yang berlaku lintas ruang dan waktu. Dengan demikian, *legal specific* ayat ini adalah keharusan artikulasi identitas iman secara terbuka dalam situasi tekanan hegemonik. Ideal moral yang dapat diekstraksi bukan legitimasi stigmatisasi, melainkan prinsip kejujuran teologis dan kejelasan posisi dalam relasi konflik.

Ayat kedua dan ketiga, *lā a'budu mā ta'budūn* dan *wa lā antum 'ābidūna mā a'bud*, mengartikulasikan penolakan eksplisit terhadap pertukaran ibadah. Dalam konteks historisnya, ayat-ayat ini merespons tawaran Quraisy yang bersifat politis-ekonomis, di mana fleksibilitas ritual diharapkan dapat meredam dampak sosial dakwah Islam. Rahman menyebut bentuk-bentuk respons semacam ini sebagai *context-bound legal*

²⁶ Vicky Izza, "Double Movement: Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman," *Jurnal Keislaman* 4, no. 2 (September 2021): 127–43, <https://doi.org/10.54298/jk.v4i2.3314>.

formulations (formulasi hukum yang terikat pada konteks)²⁷ yang diarahkan untuk menjaga tujuan etis al-Qur'an. Oleh karena itu, *legal specific* pada ayat ini adalah larangan kompromi akidah dalam situasi di mana agama direduksi menjadi instrumen stabilitas sosial. Dari sini, *moral ideal* yang digeneralisasi adalah prinsip integritas iman: keyakinan religius tidak boleh dinegosiasikan demi kepentingan pragmatis. Prinsip ini bersifat internal dan etis, bukan agresif atau dominatif.

Ayat keempat dan kelima, *wa lā anā 'ābidun mā 'abadtum* dan *wa lā antum 'ābidūna mā a'bud*, sering dipahami dalam tafsir klasik sebagai pengulangan retorik. Namun, dalam kerangka Rahman, pengulangan ini justru menandakan intensitas konflik dan kebutuhan wahyu untuk menutup segala ruang ambiguitas. Pada level *legal specifics*, pengulangan tersebut mengukuhkan finalitas penolakan kompromi. Pada level *moral ideals*, ayat-ayat ini mengandung prinsip konsistensi etis: relasi antariman yang sehat menuntut kejelasan batas, bukan ambiguitas yang dipaksakan demi harmoni semu. Di sini, toleransi tidak berangkat dari pengaburan iman, tetapi dari pengakuan jujur atas perbedaan yang tidak dapat dinegosiasikan.

Ayat keenam, *lakum dīnukum wa liya dīn*, merupakan titik kulminasi etis QS. al-Kāfirūn dan paling sering diperdebatkan dalam diskursus inklusivisme. Secara historis, ayat ini berfungsi sebagai deklarasi pemisahan ranah iman dalam situasi konflik asimetris. Namun, melalui gerak normatif *double movement*, ayat ini menghasilkan *moral ideal* yang melampaui konteks Mekah, yakni prinsip pengakuan atas perbedaan keyakinan dan penolakan pemaksaan iman. Rahman menegaskan bahwa al-Qur'an secara konsisten menolak *coercion in matters of faith* (paksaan dalam berkeyakinan),²⁸ karena iman hanya bermakna jika lahir dari kebebasan moral. Penting dicatat bahwa ideal ini tidak identik dengan pluralisme teologis dalam pengertian kesetaraan kebenaran semua agama. Sebaliknya, ia lebih tepat dipahami sebagai fondasi etika kebebasan beragama dan koeksistensi damai tanpa sinkretisme.

Posisi ini menempatkan studi ini secara kritis di antara dua arus utama tafsir kontemporer. Berbeda dari Farid Esack yang cenderung menekankan dimensi liberatif dan solidaritas lintas iman sebagai inti teologi Qur'ani,²⁹ pendekatan Rahman yang digunakan di sini lebih berhati-hati dalam membedakan antara komitmen teologis dan etika sosial. Sementara itu, pendekatan ini beririsan dengan

²⁷ Abbas Poya, *Sharia and Justice: An Ethical, Legal, Political, and Cross-Cultural Approach* (Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2018), 83.

²⁸ Muhammad Yusuf, Nahdhiyah Nahdhiyah, dan Anwar Sadat, "Fazlur Rahman's Double Movement and Its Contribution to the Development of Religious Moderation," *IJISH (International Journal of Islamic Studies and Humanities)* 4, no. 1 (April 2021): 51, <https://doi.org/10.26555/ijish.v4i1.2667>.

²⁹ Esack, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions," 206–26.

Abdullah Saeed dalam hal penekanan pada nilai-nilai etis universal,³⁰ tetapi menawarkan kelebihan metodologis berupa pembedaan eksplisit antara *legal specifics* dan *moral ideals*, sehingga menghindari generalisasi normatif yang berlebihan. Dengan kata lain, QS. al-Kāfirūn tidak dijadikan dalil tunggal pluralisme, melainkan bagian dari visi etis Qur'ani yang lebih luas.

Ketika ideal moral QS. al-Kāfirūn diuji dalam konteks Indonesia kontemporer, penerapan *double movement* menunjukkan relevansinya sekaligus keterbatasannya. Prinsip integritas iman menegaskan bahwa keteguhan beragama tidak memerlukan delegitimasi pihak lain, sementara prinsip *lakum dīnukum wa liya dīn* menyediakan basis normatif bagi etika publik dalam masyarakat plural. Namun, sebagaimana diakui Rahman sendiri, hermeneutika etis tidak otomatis menyelesaikan problem struktural seperti politisasi agama, regulasi diskriminatif, atau ketimpangan akses terhadap ruang publik. Oleh karena itu, tafsir inklusif berbasis QS. al-Kāfirūn harus dipahami sebagai fondasi etis yang perlu dilengkapi dengan analisis sosial-politik dan kebijakan publik.

Dengan menjalankan *double movement* secara konsisten—dari identifikasi problem historis, perumusan *legal specifics*, generalisasi *moral ideals*, hingga pengujian kontekstual—analisis per ayat QS. al-Kāfirūn ini menunjukkan bahwa al-Qur'an dapat dibaca secara kontekstual tanpa kehilangan keteguhan teologisnya. Surat ini bukan hanya teks polemik masa lalu, melainkan sumber etika religius yang mampu menyeimbangkan integritas iman dan penghormatan terhadap perbedaan. Di sinilah kontribusi teoretis utama penelitian ini: menghadirkan model tafsir Qur'ani yang metodologis, kritis, dan humanis, serta relevan bagi pengembangan teologi inklusif dalam masyarakat plural modern.

D. Kontekstualisasi Ideal Moral dengan Problematika Inklusif Masa Kini

Kontekstualisasi ideal moral QS. al-Kāfirūn [109]: 1–6 menjadi langkah krusial dalam kerangka *double movement* Fazlur Rahman, karena pada tahap inilah pesan etis al-Qur'an diuji relevansinya dalam menghadapi problem sosial-keagamaan masa kini. Sebagaimana ditegaskan Rahman, keberhasilan penafsiran tidak diukur dari kesetiaannya mereproduksi makna historis, melainkan dari kemampuannya menghubungkan visi moral wahyu dengan realitas sosial yang terus berubah.³¹ Dalam konteks Indonesia kontemporer, realitas tersebut ditandai oleh pluralitas

³⁰ Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," 221–37.

³¹ Prakash Puhka, Dora Lil Muslim, dan Firly Asfianto, "Progressive Islam Amidst the Currents of Modernization: A Critical Study of Fazlur Rahman's Thought," *JOIS: Journal of Islamic Studies* 1, no. 1 (Juni 2025): 46–57, <https://journal.zmsadra.or.id/index.php/jois/article/view/62>.

agama yang intens, disertai dengan persistensi intoleransi, eksklusivisme teologis, dan politisasi identitas keagamaan.

Problem inklusivisme masa kini tidak lagi berwujud tawaran kompromi teologis sebagaimana yang dihadapi Nabi Muhammad SAW di Mekah, melainkan muncul dalam bentuk klaim kebenaran yang agresif, praktik pengafiran, ujaran kebencian di ruang publik dan digital, serta kebijakan atau regulasi yang secara implisit membatasi ekspresi keberagaman kelompok tertentu. Dalam situasi semacam ini, ideal moral QS. al-Kāfirūn—khususnya prinsip integritas iman dan penolakan pemaksaan keyakinan—menjadi sangat relevan sebagai fondasi etika publik. Prinsip ini menegaskan bahwa keteguhan beragama tidak harus diwujudkan melalui delegitimasi atau penyingkiran pihak lain, melainkan melalui konsistensi etis yang menghormati martabat manusia sebagai subjek beriman.

Pernyataan *lakum dīnukum wa liya dīn* dapat dioperasionalkan sebagai norma etis dalam ruang sosial yang plural. Dalam konteks ini, ayat tersebut tidak dipahami sebagai seruan segregasi sosial atau penarikan diri dari kehidupan bersama, melainkan sebagai pengakuan atas batas-batas keyakinan yang memungkinkan koeksistensi damai. Pengakuan ini mengandung implikasi penting: perbedaan iman tidak perlu diselesaikan melalui penyeragaman atau dominasi, tetapi melalui pengelolaan perbedaan yang adil dan bermartabat. Dengan demikian, inklusivisme yang dirumuskan dari QS. al-Kāfirūn bersifat non-relativistik—ia tidak meniadakan komitmen teologis Islam—namun tetap menolak pemaksaan dan kekerasan atas nama agama.

Dalam konteks kebangsaan Indonesia, ideal moral ini memiliki resonansi yang kuat dengan prinsip-prinsip kebhinekaan dan konstitusionalisme. Sejumlah kajian tentang relasi agama dan negara di Indonesia menegaskan bahwa kebebasan beragama merupakan pilar etis, bukan sekadar konsensus politik. Dengan membaca QS. al-Kāfirūn melalui kerangka *double movement*, ayat ini dapat diposisikan sebagai sumber legitimasi moral keagamaan yang mendukung nilai-nilai Pancasila, khususnya penghormatan terhadap kebebasan beragama dan hidup berdampingan secara damai.³² Namun, penting ditegaskan bahwa korespondensi ini bersifat etis-konseptual, bukan klaim normatif bahwa al-Qur'an secara langsung merumuskan ideologi negara modern.

Lebih jauh, kontekstualisasi ideal moral QS. al-Kāfirūn menuntut pergeseran dari pemahaman inklusivisme sebagai wacana abstrak menuju praksis sosial yang

³² Badrun Badrun dkk., "Pancasila, Islam, and Harmonising Socio-Cultural Conflict in Indonesia," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 61, no. 1 (November 2023): 137–56, <https://doi.org/10.14421/ajis.2023.611.137-156>.

konkret. Dalam ranah pendidikan keagamaan, misalnya, prinsip integritas iman dan pengakuan atas perbedaan dapat diinternalisasikan melalui kurikulum yang menekankan literasi tafsir, sejarah konflik keagamaan, dan etika dialog antariman. Dalam ruang publik dan media digital, nilai-nilai tersebut dapat berfungsi sebagai kerangka etis untuk menilai dan membatasi ujaran keagamaan yang bersifat diskriminatif atau dehumanisasi. Dengan cara ini, al-Qur'an tidak hanya dibaca sebagai teks normatif, tetapi dihadirkan sebagai sumber etika sosial yang hidup dan membimbing.

Namun demikian, penerapan ideal moral QS. al-Kāfirūn melalui hermeneutika *double movement* juga memiliki keterbatasan yang perlu diakui secara kritis. Pendekatan Rahman terutama bekerja pada level etis dan interpretatif, sehingga tidak secara langsung menjawab problem intoleransi yang bersifat struktural, seperti ketimpangan relasi kuasa, regulasi diskriminatif, atau eksploitasi agama dalam kontestasi politik. Oleh karena itu, kontekstualisasi nilai inklusif al-Qur'an perlu dilengkapi dengan analisis sosiologis, hukum, dan kebijakan publik agar pesan moral wahyu tidak berhenti pada tataran kesadaran individual, tetapi mampu bertransformasi menjadi praksis kolektif.

Selain itu, pembacaan inklusif QS. al-Kāfirūn harus ditempatkan dalam horizon intertekstual al-Qur'an secara keseluruhan. Ideal kebebasan beragama dan penghormatan terhadap perbedaan dalam surat ini perlu dibaca berdampingan dengan ayat-ayat lain tentang keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan (*maṣlaḥah*), dan perlindungan martabat manusia. Dengan pendekatan ini, inklusivisme tidak dipahami sebagai konsep tunggal yang berdiri sendiri, melainkan sebagai bagian dari visi etis al-Qur'an yang lebih luas dan berlapis.

Dengan demikian, kontekstualisasi ideal moral QS. al-Kāfirūn melalui kerangka *double movement* Fazlur Rahman memperlihatkan bahwa tafsir inklusif bukanlah kompromi iman, melainkan ekspresi tanggung jawab etis Islam dalam menghadapi pluralitas. Tafsir ini menunjukkan bahwa al-Qur'an memiliki kapasitas untuk menjadi sumber nilai yang menyeimbangkan keteguhan teologis dan keterbukaan sosial. Dalam masyarakat yang terus diwarnai oleh kompleksitas identitas dan relasi kuasa, pembacaan semacam ini menawarkan kontribusi penting, baik bagi pengembangan teologi inklusif maupun bagi upaya membangun kehidupan bersama yang adil, damai, dan bermartabat.

E. Simpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa QS. al-Kāfirūn [109]: 1-6 dapat ditafsirkan secara produktif melalui hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman untuk merumuskan etika Qur'ani yang inklusif tanpa mengorbankan integritas teologis

Islam. Dengan merekonstruksi problem historis yang melatarbelakangi turunnya surat ini—yakni tekanan hegemonik dan tawaran kompromi iman oleh elite Quraisy—penelitian ini menegaskan bahwa ketegasan polemis QS. al-Kāfirūn merupakan *legal specifics* yang bersifat kontekstual, bukan cetak biru normatif relasi antaragama yang berlaku lintas zaman. Perbedaan ini krusial untuk mencegah pembacaan ahistoris dan eksklusivis terhadap teks al-Qur'an. Melalui gerak kedua dalam kerangka Rahman, penelitian ini mengekstraksi dua ideal moral utama, yaitu prinsip integritas iman dan prinsip penolakan pemaksaan keyakinan. Kedua prinsip tersebut memungkinkan QS. al-Kāfirūn dipahami sebagai fondasi etis bagi kebebasan beragama dan koeksistensi damai, tanpa harus ditarik menjadi legitimasi pluralisme teologis dalam arti kesetaraan kebenaran semua agama. Dengan demikian, pernyataan *lakum dīnukum wa liya dīn* diposisikan sebagai afirmasi etis atas perbedaan, bukan relativisasi klaim kebenaran iman.

Secara metodologis, penelitian ini berkontribusi pada kajian al-Qur'an dengan menawarkan penerapan hermeneutika *double movement* yang operasional, ayat-per-ayat, dan teruji secara kontekstual. Pendekatan ini menjembatani kekayaan tafsir klasik dengan tuntutan etis masyarakat modern, sekaligus menghindari dua ekstrem penafsiran: literalisme tekstual yang eksklusif dan generalisasi normatif yang berlebihan. Dialog kritis dengan pemikir kontemporer seperti Abdullah Saeed dan Farid Esack memperjelas posisi khas pendekatan Rahman sebagai metodologi yang disiplin, bertanggung jawab secara teologis, dan relevan secara sosial.

Dalam konteks Indonesia kontemporer, ideal moral QS. al-Kāfirūn menunjukkan korespondensi etis dengan prinsip kebebasan beragama dan kehidupan bersama yang plural. Namun, penelitian ini juga menegaskan keterbatasan pendekatan hermeneutik dalam menjawab persoalan intoleransi yang bersifat struktural, seperti regulasi diskriminatif dan politisasi agama. Oleh karena itu, tafsir inklusif berbasis al-Qur'an perlu dilengkapi dengan analisis sosiologis, hukum, dan kebijakan publik agar pesan moral wahyu dapat bertransformasi menjadi praksis sosial yang efektif. Penelitian ini menegaskan bahwa pembacaan al-Qur'an yang historis, etis, dan reflektif tidak hanya merekam konflik masa lalu, tetapi juga menyediakan visi moral yang relevan bagi masyarakat plural masa kini. Hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman, sebagaimana diterapkan dalam kajian QS. al-Kāfirūn, membuka jalan bagi pengembangan teologi Islam yang inklusif, kritis, dan humanis, serta berkontribusi secara bermakna bagi diskursus akademik dan kehidupan keagamaan kontemporer.

Daftar Pustaka

- Ainurrofiq, Faiq. "The Use Of Hermeneutics Double Movement Fazlur Rahman In Comprehending Hadith Of The Unsuccessful Leadership Of Women." *Jurnal Ushuluddin* 27, no. 2 (Desember 2019): 132–44. <https://doi.org/10.24014/jush.v27i2.6719>.
- Ammerman, Nancy T. "The Challenges of Pluralism: Locating Religion in a World of Diversity." *Social Compass* 57, no. 2 (Juni 2010): 154–67. <https://doi.org/10.1177/0037768610362406>.
- Badrun, Badrun, Sujadi Sujadi, Idi Warsah, Imron Muttaqin, dan Ruly Morganna. "Pancasila, Islam, and Harmonising Socio-Cultural Conflict in Indonesia." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 61, no. 1 (November 2023): 137–56. <https://doi.org/10.14421/ajis.2023.611.137-156>.
- Eck, Diana L. "Is Our God Listening? Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism." Dalam *Islam and Global Dialogue*. London: Routledge, 2006.
- Esack, Farid 1956-. "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions." *Islam and Christian-Muslim Relations* 2, no. 2 (1991): 206–26. <https://doi.org/10.1080/09596419108720958>
- Gökkır*, Necmettin. "Western Challenges and Muslim Hermeneutical Responses: Post-colonial Interpretations of the Qur'an in the Middle East." *Usul İslam Araştırmaları* 22, no. 22 (Desember 2014): 63–86. <https://doi.org/10.56361/usul.173703>.
- Griera, Mar. "Governing Religious Diversity Through Interreligious Initiatives: Affinities, Ambiguities and Tensions." Dalam *Religious Diversity and Interreligious Dialogue*, disunting oleh Anna Körs, Wolfram Weisse, dan Jean-Paul Willaime, 89–102. Cham: Springer International Publishing, 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-030-31856-7_7.
- Hidayat, Alam Khaerul, dan Shofiyullah Muzammi. "Nurcholish Madjid and the Concept of Inclusive Islam in Indonesia: A Study of His Thoughts and Influence on Moderate Islam." *Al-Afkar, Journal For Islamic Studies* 8, no. 4 (Oktober 2025): 262–73. <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v8i4.1782>.
- Institute, Setara. *Siaran Pers Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan (Kbb) 2024*. Mei 2025. <https://setara-institute.org/siaran-pers-kondisi-kebebasan-beragamaberkeyakinan-kbb-2024/>.
- Irbah, Yumna, dan Anisah Nur Syahidah. "Main The Principle of Inter-Religious Tolerance: A Comparative Study of The Interpretation of Surat Al Kafirun Between Hamka and Quraish Shihab." *Bulletin of Islamic Research* 1, no. 4 (Desember 2023): 315–28. <https://doi.org/10.69526/bir.v1i4.2>.
- Islam, Muhammad Thoriqul, Salamah Noorhidayati, Dwiana Novitasari, Amit Dana Ikmah, Alhafidh Nasution, M. Ulul Azmi, Tsabata Firman Aulia, dan Arju Mushaffa. "Historical Criticism of the Hermeneutical Approach in the Interpretation of the Qur'an." *Religia* 28, no. 2 (Oktober 2025): 269–98. <https://doi.org/10.28918/religia.v28i2.10911>.
- Izza, Vicky. "Double Movement: Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman." *Jurnal Keislaman* 4, no. 2 (September 2021): 127–43. <https://doi.org/10.54298/jk.v4i2.3314>.
- Majid, Latifah Abdul, dan Sharifah Nayan. "Ratio-Legal Fazlur Rahman's Hermeneutics and Its Influence on Sisters-In-Islam." *Jurnal Living Hadis* 6, no. 1 (Maret 2021): 105–20. <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2021.2648>.
- Masmuhah, Masmuhah, Yon Machmudi, dan Muhammad Syauqillah. "ISIS and the Shift in Terrorism Movement in Indonesia (2014-2018)." Conference paper presented pada Proceedings of the 2nd International Conference on Strategic and Global Studies, ICSGS

- 0218, October 24-26, 2018, Central Jakarta, Indonesia, Jakarta, Indonesia. *Proceedings of the Proceedings of the 2nd International Conference on Strategic and Global Studies, ICSGS 0218, October 24-26, 2018, Central Jakarta, Indonesia*, EAI, 2019. <https://doi.org/10.4108/eai.24-10-2018.2289663>.
- Munandar, Siswoyo Aris, dan Saifuddin Amin. "Contemporary Interpretation Of Religious Moderation In The Qur'an: Thought Analysis Quraish Shihab And Its Relevance In The Indonesian Context." *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 2, no. 3 (Agustus 2023): 290–309. <https://doi.org/10.23917/qist.v2i3.1448>.
- Mustaniruddin, Ahmad. "A Paradigm Shift In The Interpretation Of Religious Moderation In Indonesia: A Review of Some Indonesian Mufasssir." *Al-Wasatiyah: Journal of Religious Moderation* 2, no. 1 (Juli 2023): 71–94. <https://doi.org/10.30631/jrm.v2i1.26>.
- Netland, Harold A. "Inclusivism and Exclusivism." Dalam *Routledge Companion to Philosophy of Religion*, 2 ed. London: Routledge, 2013. [google](https://doi.org/10.1080/00141801.2013.788888).
- Nopriansyah, Eko. "Tela'ah Pemikiran Alwi Shihab Tentang Toleransi Beragama Dalam Buku Islam Inklusif." *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah Dan Masyarakat* 17, no. 2 (2017): 133–52. <https://doi.org/10.19109/nurani.v17i2.1841>.
- Nugroho, Kharis, Muhammad Zawil Kiram, dan Didik Andriawan. "The Influence Of Hermeneutics In Double Movement Theory (Critical Analysis Of Fazlurrahman's Interpretation Methodology)." *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 2, no. 3 (Agustus 2023): 275–89. <https://doi.org/10.23917/qist.v2i3.2531>.
- Poya, Abbas. *Sharia and Justice: An Ethical, Legal, Political, and Cross-Cultural Approach*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2018. [google](https://doi.org/10.1515/9783110588888).
- "Publication - Wahid Foundation." Diakses 18 Desember 2025. <https://www.wahidfoundation.org/publikasi/laporan-kbb>.
- Puhka, Prakash, Dora Lil Muslim, dan Firly Asfianto. "Progressive Islam Amidst the Currents of Modernization: A Critical Study of Fazlur Rahman's Thought." *JOIS: Journal of Islamic Studies* 1, no. 1 (Juni 2025): 46–57. <https://journal.zmsadra.or.id/index.php/jois/article/view/62>.
- Rohmah, Aisyah Nur Hidayatur, Imam Bahrozi, dan Saed M. Adam. "Rethinking Religious Pluralism in Islamic Education: A Study on KH. Abdurrahman Wahid's Perspective in Islamku, Islam Anda, Islam Kita." *Interdisciplinary Journal of Social Sciences* 2, no. 1 (Juli 2025): 35–49. <https://doi.org/10.59373/ijoss.v2i1.145>.
- Rozaq, Abd. "Qur'anic Hermeneutics and Its Applications by Fazlur Rahman." *International Journal of Islamicate Social Studies* 1, no. 2 (November 2023): 121–31. <https://doi.org/10.62039/ijiss.v1i2.27>.
- Saeed, Abdullah. "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran." *Bulletin of SOAS* 71, no. 2 (Juni 2008): 221–37. <https://doi.org/10.1017/S0041977X08000517>.
- Wadud, Amina. "Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender." *Journal of Law and Religion* 12, no. 1 (Juni 1995): 37–50. <https://doi.org/10.2307/1051608>.
- Wahono, S. Wismoody. "Identity and Plurality." *International Review of Mission* 91, no. 363 (2002): 505–15. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.2002.tb00363.x>.
- Yusuf, Muhammad, Nahdhiyah Nahdhiyah, dan Anwar Sadat. "Fazlur Rahman's Double Movement and It's Contribution to the Development of Religious Moderation." *IJISH*

- (*International Journal of Islamic Studies and Humanities*) 4, no. 1 (April 2021): 51. <https://doi.org/10.26555/ijish.v4i1.2667>.
- Zaimina, Ach Barocky. "Addressing Digital Religious Polarization: Policy Analysis of Religious Moderation Narratives on Indonesian Government Social Media." *Al'Adalah* 28, no. 1 (Agustus 2025): 17–34. <https://doi.org/10.35719/aladalah.v28i1.572>.
- Zulkifli, Zulkifli, Nur Kafid, Herlino Nanang, dan Muhamad Fahri. "The Construction of Religious Moderation among Indonesian Muslim Academics." *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 13, no. 2 (Desember 2023): 337–66. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2023.13.2.337-366>.