

Revised: Desember 2025	Accepted: Desember 2025	Published: Desember 2025
----------------------------------	-----------------------------------	------------------------------------

Analisis Inklusivisme Islam dalam Lanskap Interaksi Sosial Keagamaan: Perspektif Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm karya Sayyid Thantawi

A. Zaeini Misbaahuddin Asyuari

Ma'had Aly Lirboyo

Email: a.zaeinima@mahadalylirboyo.ac.id

Hilmi Husaini Zuhri

UIN Syekh Wasil Kediri

Email: hilmihusaini14@gmail.com

Abstract

This study examines the construction of Islamic inclusivism in Muhammad Sayyid Thantawi's Tafsīr al-Wasīṭ as a response to the growing religious tensions driven by exclusivism and theological misunderstanding worldwide, including in Indonesia. The novelty of this research lies in its comprehensive analysis of a modern Qur'anic commentary rarely explored through the lens of interreligious relations, particularly regarding how Thantawi interprets verses on tolerance and religious diversity. Using a qualitative library-based approach, this study critically analyzes Thantawi's interpretations of Qur'anic passages concerning the divine will of human diversity, freedom of religion, ethical methods of da'wah, and the protection of non-Muslim places of worship, while comparing them with classical and modern exegetical perspectives. The findings reveal that Thantawi maintains a tafsīr bi al-ma'tsūr framework yet integrates comparative reasoning, producing an inclusivist model that upholds Islamic theological distinctiveness without embracing pluralism. The study concludes that Thantawi's inclusivism offers significant relevance for strengthening interreligious harmony in Indonesia and contributes to expanding contemporary Qur'anic studies on Muslim–non-Muslim relations.

Keywords: *Islamic inclusivism, Tafsīr al-Wasīṭ, Sayyid Thantawi.*

Abstrak

Penelitian ini mengkaji konstruksi inklusivisme Islam dalam Tafsīr al-Wasīṭ karya Muhammad Sayyid Thantawi sebagai respons atas meningkatnya konflik keagamaan yang dipicu eksklusivisme dan kesalahpahaman teologis di berbagai belahan dunia, termasuk Indonesia. Kebaruan penelitian ini terletak pada analisis menyeluruh terhadap tafsir modern yang masih jarang diteliti dari perspektif hubungan antaragama, khususnya bagaimana Thantawi menafsirkan ayat-ayat toleransi dan keberagaman secara komprehensif. Dengan menggunakan metode kualitatif melalui studi pustaka, penelitian ini menelaah interpretasi Thantawi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an terkait sunnatullāh keberagaman, kebebasan beragama, etika dakwah, dan penghormatan rumah ibadah, serta membandingkannya dengan pandangan para mufasir klasik maupun modern. Analisis menunjukkan bahwa Thantawi mengedepankan corak tafsīr bi al-ma'tsūr namun mengombinasikannya dengan pendekatan komparatif sehingga menghasilkan gagasan

inklusivisme yang tetap berpegang pada keunikan akidah Islam tanpa jatuh pada pluralisme teologis. Penelitian ini menyimpulkan bahwa model inklusivisme Thantawi relevan bagi penguatan kerukunan umat beragama di Indonesia serta membuka ruang bagi pengembangan studi tafsir dalam isu hubungan lintas agama.

Kata Kunci: *Inklusivisme Islam, Tafsīr Al-Wasīṭ, Sayyid Thantawi.*

Pendahuluan

Peran agama sebagai agen perdamaian umat manusia di era modern dan globalisasi patut ditinjau kembali. Ironisnya, konflik di tingkat global maupun nasional justru didominasi isu-isu agama. Ketegangan antarumat beragama terus terjadi dan belum menemukan titik terang hingga kini. Misalnya konflik Islam–Kristen di Moro (Filipina), pengusiran Muslim Rohingya oleh penganut Buddha di Myanmar, diskriminasi sektarian Islam–Kristen di Kota Boda (Republik Afrika Tengah), serta berbagai konflik di Timur Tengah seperti aksi ISIS di Suriah, perang saudara di Yaman, dan konflik berkepanjangan di Palestina. Fenomena tersebut menambah deret catatan negatif terhadap peran agama sebagai promotor perdamaian.¹

Di Indonesia sendiri, konflik umat Islam dengan pemeluk agama lain juga sangat memprihatinkan. Bob Martha, peneliti Bidang Kemanusiaan dan Perdamaian PSKP (Pusat Studi Kemanusiaan dan Pembangunan) mencatat bahwa isu komunal antaragama merupakan sumber konflik yang “paling eksis” di tengah masyarakat. Dalam dua tahun saja (2017–2019), teridentifikasi 27 insiden konflik berlatar belakang agama, terdiri dari 1 kasus terorisme, 14 konflik komunal, dan 12 konflik sektarian.² Kondisi ini menunjukkan bahayanya eksklusivisme agama. Sebagai antitesisnya, perlu dikembangkan pemahaman Islam yang lebih inklusif.

Dalam studi hubungan antaragama, respons terhadap keyakinan lain biasanya terbagi menjadi tiga kategori: eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme. Istilah *exclusive* dalam bahasa Inggris bermakna terpisah atau berdiri sendiri, yakni suatu keadaan ketika seseorang memisahkan diri dari kelompok lain dan tidak memiliki keterkaitan dengan pihak mana pun di luar dirinya. Dalam konteks keagamaan, sikap eksklusif biasanya muncul dalam bentuk keyakinan bahwa agamanya merupakan satu-satunya kebenaran (*truth claim*), sementara agama atau kepercayaan lain dianggap keliru, menyimpang, bahkan sesat.³

Sementara itu, inklusif atau *inclusion* dalam bahasa Inggris berarti mengajak masuk atau melibatkan pihak lain, termasuk golongan yang berbeda keyakinan. Dalam kehidupan bermasyarakat, sikap inklusif tercermin dari kemampuan untuk menerima keberagaman serta menghargai perbedaan dalam berbagai bentuk. Adapun inklusivitas dipahami sebagai pengakuan dan penghormatan terhadap eksistensi serta keragaman yang ada di tengah masyarakat.⁴ Pluralisme agama merujuk pada realitas bahwa manusia hidup dalam

¹ Firdaus M Yunus, Konflik Agama di Indonesia Problem dan Solusi Pemecahannya. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. Vol. 16, No. 2 (Oktober 2014). 218. <https://doi.org/10.22373/substantia.v16i2.4930>.

² Bob Marta, *Konflik Agama Dan Krisis Intoleransi: Tantangan Atau Mimpi Buruk Keberagaman Indonesia?* (Pusat Studi Kemanusiaan dan Pembangunan, 2020). <https://www.pskp.or.id/2020/08/06/konflik-agama-dan-krisis-intoleransi-tantangan-atau-mimpi-buruk-keberagaman-indonesia/>. Diakses pada 15 Oktober 2025.

³ Abd. Haris Abdul, Nilai-nilai Inklusivisme Beragama dalam Membangun Toleransi Perspektif Al-Qur'an. *Al-Mashadir: Journal of Quranic Sciences and Tafsir*. Vol. 1, No. 2, 70. <https://albaayaninstitute.org/index.php/al-mashadir/article/view/197>.

⁴ *Ibid.*, h. 71.

perbedaan keyakinan yang beragam dan majemuk. Keberagaman ini merupakan fakta sosial yang tidak dapat dihindari dan harus diakui sebagai sesuatu yang niscaya dalam kehidupan bersama.⁵

Di antara ketiganya, inklusivisme dipandang sebagai sikap yang ideal dalam menyikapi kemajemukan, khususnya di Indonesia yang berlandaskan Bhinneka Tunggal Ika. Seorang penganut inklusivisme bersikap terbuka terhadap kebenaran agama lain, meskipun tetap mengimani agamanya sendiri sebagai yang paling benar.⁶

Wacana tentang inklusivisme sebenarnya bukan hal baru dan telah dibahas di kalangan teolog Kristen. Gavin D'Costa, misalnya, memperkenalkan konsep "*Theology of Religions*", dan David F. Ford membahasnya dalam karyanya *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*. Namun demikian, nilai-nilai inklusif juga dikenal dalam khazanah Islam. Gagasan inklusivisme dalam Islam antara lain tampak dalam konsep '*aqd al-dzimmah*' yang dijelaskan oleh ulama fikih klasik seperti al-Nawawī, al-Rāfi'ī, dan lainnya. Merujuk *Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, konsekuensi perjanjian *dzimmah* adalah memberikan kesempatan kepada non-muslim untuk tetap memeluk kepercayaan mereka. Hal ini bertujuan agar mereka akhirnya menerima Islam karena diberi kebebasan berinteraksi dalam masyarakat muslim.⁷

Muhammad Bakhīt bin Husain al-Muṭī'ī dalam *Takmilah al-Majmū'* menegaskan bahwa Islam menjadikan perdamaian (*musālamah*) sebagai dasar dakwah terhadap non-muslim. Menurut Bakhīt, memilih agama adalah bentuk keimanan dan keyakinan hati seseorang; dan keimanan hanya dapat tumbuh melalui penyampaian argumentasi, sehingga Islam sama sekali tidak mendukung adanya intimidasi atau pemaksaan. Bakhīt mengungkapkan bahwa QS Al-Baqarah (2): 256 dan QS Yūnus (10): 99 secara jelas mendukung keharmonisan antarumat beragama. Oleh karena itu, syariat Islam dalam menyikapi perbedaan keyakinan non-muslim ditempuh dengan penyampaian hujjah yang ramah, bukan peperangan.⁸

Salah satu tokoh kontemporer yang menawarkan pandangan inklusivisme Islam adalah Muhammad Sayyid Thantawī, seorang ulama terkemuka dan mantan Grand Syaikh al-Azhar. Melalui karyanya *Tafsīr al-Wasīt li al-Qur'ān al-Karīm*, Thantawī menyajikan interpretasi ayat-ayat Al-Qur'an yang berhubungan dengan inklusivisme. Sebagai contoh, dalam menafsirkan QS Al-Baqarah (2): 256, Thantawī menunjukkan sikap toleran dengan tidak sependapat terhadap penafsiran Imam al-Qurṭubī yang cenderung keras terhadap non-muslim.⁹ *Tafsīr al-Wasīt* pun menjadi sumber penting untuk memahami pemikiran dan kontribusi Thantawī dalam konsep inklusivisme Islam.

Kajian tentang inklusivisme dalam Islam telah dilakukan oleh beberapa peneliti

⁵ Umi Hanik, Pluralisme Agama Di Indonesia. *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman*. Vol. 25, No. 1, Januari 2014. 44-45. DOI: <https://doi.org/10.33367/tribakti.v25i1.154>.

⁶ Imam Hanafī, Eksklusivisme, Inklusivisme, dan Pluralisme: Membaca Pola Keberagamaan Umat Beriman. *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*. Vol. 10, No. 2 (Agustus, 2017): 388. DOI: <https://doi.org/10.24014/af.v10i2.3848>.

⁷ Wizārah al-Auqāf wa asy-Syu'ūn al-Islāmiyyah, *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah* (Kuwait: Dzāt as-Salāsīl), vol. 15, 164.

⁸ Muhammad Bakhīt bin Husain Al-Muṭī'ī, *Takmilah Al-Majmū' Syarh Al-Muhadzhab*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), 162-164.

⁹ Muhammad Sayyid Thantawī, *At-Tafsīr Al-Wasīt Lil Al-Qur'ān Al-Karīm* (Kairo: Al-Hay'ah Al-Āmmah li Syu'ūn Al-Maṭābi' Al-Amīriyyah, 1997), 190.

sebelumnya. Misalnya Siti Faridah (2011) menganalisis pemikiran inklusif M. Quraish Shihab,¹⁰ Di sisi lain, Imam Hanafi (2017) membahas perbandingan pola keberagamaan eksklusif, inklusif, dan pluralis.¹¹ Namun, kajian mengenai inklusivisme Islam dari sudut pandang tafsir Al-Qur'an modern khususnya melalui *Tafsir al-Wasīṭ* karya Sayyid Thantawi masih jarang dilakukan. Penelitian Fithrotin (2018) lebih berfokus pada metodologi penulisan *Tafsir al-Wasīṭ*,¹² dan Abdullah Mubarrok (2017) mengulas *Tafsir al-Wasīṭ* sebagai salah satu karya besar Thantawi.¹³ Oleh karena itu, penelitian ini penting untuk mengisi kekosongan tersebut dengan menganalisis bagaimana nilai-nilai inklusivisme ditafsirkan oleh Sayyid Thantawi dalam interaksi sosial-keagamaan. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah tafsir kontemporer dan memberikan kontribusi bagi upaya merawat kerukunan umat beragama di Indonesia.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain studi pustaka (*library research*). Metode yang ditempuh adalah kajian tafsir, di mana data dikumpulkan melalui telaah kritis terhadap kitab tafsir *Al-Wasīṭ* serta literatur pendukung lainnya. Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan konsep inklusivisme Islam sebagaimana dikaji oleh seorang ulama tafsir kontemporer melalui ayat-ayat Al-Qur'an. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah karya-karya Muhammad Sayyid Thantawi, terutama *Tafsir al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm*. Sumber data sekunder meliputi kitab-kitab tafsir klasik dan modern, serta jurnal terkait teori inklusivisme Islam. Data yang terkumpul dianalisis dengan menggunakan analisis isi (*content analysis*) dan analisis tematik tafsir (*thematic tafsir*), dengan langkah: mendeskripsikan interpretasi Sayyid Thantawi terhadap ayat-ayat yang memuat nilai inklusif, kemudian membandingkannya dengan pandangan ulama lain maupun teori inklusivisme Islam pada umumnya. Melalui analisis ini, karakteristik pandangan inklusif dalam tafsir Thantawi dapat ditarik kesimpulannya secara sistematis.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

A. Keberagaman Keyakinan Merupakan Sunnatullāh

Sayyid Thantawi menegaskan melalui ayat-ayat Al-Qur'an bahwa keberagaman umat manusia adalah kehendak Allah Swt. Hal ini terlihat dalam firman-Nya, antara lain QS Hūd (11): 118–119, QS Yūnus (10): 99, dan QS Al-Mā'idah (5): 48.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مِنْ رَحْمَةِ رَبِّكَ

¹⁰ Siti Faridah, Inklusivisme Beragama Perspektif M. Quraish Shihab. *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*. Vol. 5, No. 2 (2011).

¹¹ Imam Hanafi, Eksklusivisme, Inklusivisme, dan Pluralisme: Membaca Pola Keberagamaan Umat Beriman. *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* Vol. 10, No. 2 (Agustus 2017). DOI: <http://dx.doi.org/10.24014/af.v10i2.3848>.

¹² Fithrotin, Metodologi Tafsir Al-Wasīṭ: Sebuah Karya Besar Grand Syaikh Muḥammad Sayyid Thantawi. *Al-Furqān: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* Vol. 1, No. 1 (2018). <https://ejournal.iai-tabah.ac.id/Alfurqon/article/view/205>.

¹³ Abdullah Mubarrok, Tafsir Al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm (Sebuah Karya Besar Grand Syaikh Muḥammad Sayyid Thantawī). *Al-Itqān: Jurnal Studi Al-Qur'an* Vol. 2, No. 1 (2017). DOI: <https://doi.org/10.47454/itqan.v2i1.18>.

Artinya: “Jika Tuhanmu menghendaki, tentu Dia jadikan manusia umat yang satu. Namun mereka senantiasa berselisih, kecuali orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu.” (QS. Hud: 118-119)

Menurut Thantawi, lafaz *al-ummah* pada ayat di atas bermakna “kaum yang satu suara dalam satu tujuan”. Ia menjelaskan kata *lau* (“seandainya”) di situ berfungsi sebagai *syarṭiyyah imtinā’iyyah* (pengandaian atas sesuatu yang tidak terjadi), sementara maf’ūl (obyek) dari kata *syā’a* dihilangkan dalam susunan kalimatnya. Selanjutnya, potongan firman *wa lā yazālūna mukhtalifīna illā man raḥima rabbuk* merupakan penegas bahwa selama dunia masih ada, manusia akan selalu berbeda dalam menyikapi agama yang haq. Sebagian manusia memilih beriman kepada Islam, sementara sebagian yang lain berpaling kecuali mereka yang sejak awal mendapat rahmat dan hidayah menuju kebenaran. Orang-orang yang mendapat petunjuk itu akan sepakat dalam meyakini Islam yang benar, dan dijaga oleh Allah dari perpecahan yang tercela.¹⁴ Pemahaman serupa diungkapkan Thantawi ketika menafsirkan QS Yūnus (10): 99 dan QS Al-Mā’idah (5): 48.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Artinya: “Seandainya Tuhanmu menghendaki, tentulah semua orang di bumi beriman seluruhnya. Maka apakah engkau akan memaksa manusia hingga mereka menjadi orang yang beriman?”. (QS. Yunus: 99)

Ayat ini merupakan penegasan Allah kepada Nabi Muhammad bahwa iman seluruh manusia di muka bumi bukanlah kehendak-Nya, karena hal itu menyalahi hikmah di balik adanya syariat, pahala, dan siksa. Semua itu hanya dapat berjalan apabila terdapat sebagian insan yang beriman dan sebagian lainnya tidak beriman. Thantawi menjelaskan bahwa pertanyaan *afa-anta tukrihu al-nāsa ḥattā yakūnū mu’minīn* mengandung makna istifhām inkārī, seolah-olah Allah bertanya: “Apakah engkau (Nabi) akan memaksa orang-orang kafir sehingga semua menjadi beriman?” yang jawabannya sudah pasti “tidak”. Nabi Muhammad Saw. hanya diperintahkan sebatas menyampaikan wahyu, bukan untuk memaksakan keimanan.¹⁵

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ

Artinya: “Seandainya Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu satu umat saja. Akan tetapi, Dia hendak menguji kamu atas karunia yang telah Dia berikan kepadamu. Maka, berlomba-lombalah dalam berbuat kebaikan.” (QS. Al-Maidah: 48)

Ayat tersebut (QS Al-Mā’idah: 48) mengandung arahan bahwa tujuan diciptakannya perbedaan adalah agar manusia saling berlomba menunaikan amal salih yang membawa mereka kepada keberuntungan dunia-akhirat. Perbedaan bukan untuk dipertentangkan, melainkan sebagai ujian bagi setiap kelompok dalam meningkatkan kebajikan dan menghindari larangan-larangan Allah.¹⁶ Dengan demikian, jelas bahwa keberagaman keyakinan merupakan sunnatullāh yang mengandung berbagai hikmah, antara lain:

1. Mewujudkan *hikmah ilāhiyyah* di balik adanya pahala dan siksa (keberagaman memungkinkan adanya pilihan iman atau kufur);

¹⁴ Muhammad Sayyid Tantawī, *At-Tafsīr Al-Wasīl Lil Al-Qur’ān Al-Karīm* (Kairo: Al-Hay’ah Al-‘Āmmah li Syu’ūn Al-Maṭābi‘ Al-Amīriyyah, 1997), vol. 7, 194.

¹⁵ *Ibid.*, vol. 7, 136.

¹⁶ *Ibid.*, vol. 1, 1289.

2. Sebagai sarana ujian bagi kaum mukmin dalam mempertahankan keimanan mereka;
3. Menjadi *tasliyah* (penghibur hati) bagi Nabi Muhammad Saw. dan para da'i bahwa tugas mereka hanyalah menyampaikan peringatan, bukan menjamin seluruh manusia beriman;
4. Menjadi ajang perlombaan bagi orang-orang beriman agar senantiasa menambah amal salih.

Garis besar dari QS Hūd: 118–119, QS Yūnus: 99, dan QS Al-Mā'idah: 48 di atas adalah penguatan pemahaman bahwa keberagaman keyakinan umat manusia adalah kehendak Allah Swt. Pendapat Thantawi ini didukung oleh Ibn al-Jauzī dalam tafsir *Zād al-Masīr*, yang menolak klaim nasakh (penghapusan hukum) terhadap QS Yūnus: 99 oleh turunnya ayat-ayat perang. Menurut Ibn al-Jauzī, intimidasi dalam hal keimanan tidak dibenarkan dalam Islam. Ia bahkan mengumpulkan enam ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang larangan pemaksaan beriman.¹⁷

Meskipun ayat-ayat di atas bermuara pada ketetapan kehendak Allah Swt. dalam menciptakan manusia yang berbeda-beda kepercayaannya, bukan berarti kemudian semua agama dianggap sama benarnya (*pluralisme*). Konsep kesetaraan (*equality*) antarkeyakinan yang ditekankan dalam doktrin pluralisme tidak dapat dibenarkan, sebab setelah Allah menyatakan kehendak-Nya menciptakan keragaman (QS Al-Mā'idah: 48), Allah berfirman, “agar Dia menguji kalian (umat Islam) terhadap apa yang telah diberikan-Nya kepada kalian”. Thantawi memperjelas bahwa Allah akan memberi pahala kepada orang yang menaati-Nya dan memberi hukuman kepada yang mengingkari perintah-Nya. Artinya, meskipun perbedaan adalah *muqtadhā al-ḥikmah al-ilāhiyyah* (ketetapan hikmah Ilahi), Allah tetap memberi sekat pembatas yang jelas antara orang yang beriman kepada-Nya dan yang tidak.¹⁸ Pemahaman ini diperkuat oleh tafsir al-Baidāwī yang juga menolak paham *pluralisme* dalam penafsiran ayat tersebut.¹⁹

Pada akhirnya, Thantawi didukung penafsiran mufasir lain seperti al-Qurṭubī dan al-Baidāwī menegaskan bahwa QS Hūd: 118–119, QS Yūnus: 99, dan QS Al-Mā'idah: 48 mengakui kemajemukan namun tetap mempertahankan adanya kebenaran tunggal. Pandangan ini selaras dengan inti sikap inklusivisme beragama (mengakui keberagaman tanpa mengorbankan prinsip iman) dan sekaligus menolak pandangan pluralisme yang menganggap semua agama sama-sama benar.

B. Kebebasan Beragama tanpa Paksaan

Islam menegaskan bahwa pilihan untuk memeluk agama harus didasari kesadaran dan kehendak bebas, tanpa paksaan. Sayyid Thantawi menggarisbawahi hal ini melalui QS Al-Baqarah (2): 256 dan QS Al-Kāfirūn (109): 6.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ

Artinya: “Sungguh, telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dan yang sesat.
” (QS. Al-Maidah: 48)

¹⁷ Abdurrahman bin Ali bin Muhammad Al-Jauzī, *Zād al-Masīr*. vol. 4 (Beirut: Al-Maktab Al-Islamiyyah, 1984), 67.

¹⁸ Muhammad Sayyid Tantawī, *At-Tafsīr Al-Wasīl Lil Al-Qur'ān Al-Karīm* (Kairo: Al-Hay'ah Al-Āmmah li Syu'ūn Al-Maṭābi' Al-Amīriyyah, 1997), vol. 1, 1289.

¹⁹ Al-Baidlowi, *Tafsir Al-Baidlowi*. (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2011), 331.

Thantawi mengartikan kata *ikrāh* (paksaan) sebagai upaya “mengajak orang lain (masuk Islam) padahal orang itu tidak menghendakinya”, baik melalui lisan maupun tindakan yang bersifat intimidatif (misalnya ancaman atau penyiksaan).²⁰ Adapun yang dimaksud *al-dīn* dalam ayat di atas, Thantawi mengartikannya khusus sebagai agama Islam alif-lam pada kata *al-dīn* di sini merupakan al *li al-‘ahd* (menunjukkan sesuatu yang sudah dipahami konteksnya oleh penulis dan pembaca). Jadi, larangan *lā ikrāha fī al-dīn* berarti “janganlah kalian memaksa siapa pun untuk memeluk agama Islam”. Hakikatnya, keimanan yang dituntut Allah adalah iman yang bersumber dari kesadaran penuh dan keikhlasan hati. Karena itu Islam tidak pernah mengajarkan pemaksaan. Paksaan justru bertentangan dengan hakikat keimanan, sebab religiositas adalah penyerahan hati dan jiwa kepada Tuhan secara sukarela, bukan karena tekanan. Paksaan dan keimanan adalah dua hal yang berlawanan dan tidak bisa berjalan bersamaan pemaksaan tidak akan pernah melahirkan iman, justru hanya menumbuhkan kebencian terhadap agama.²¹

Thantawi mengutip sejumlah pendapat ulama tentang ayat ini yang kesimpulannya sebagai berikut: Pertama, kalimat berita *lā ikrāha fī al-dīn* terselip maksud larangan (*khābar bi ma ‘nā al-nahī*). Dengan kata lain, ayat tersebut bermakna: “Janganlah kalian memaksa satu orang pun untuk masuk Islam, karena sesungguhnya kebenaran telah jelas (dari kebatilan)”.²² Siapa pun yang diberi petunjuk dan cahaya iman oleh Allah akan masuk Islam dengan kehendak hatinya; sebaliknya, siapa yang hatinya dibutakan maka tidak ada satu paksaan pun yang akan membuatnya beriman.

Selanjutnya, Thantawi menjelaskan konteks kalimat *qad tabayyana al-rusydu min al-ghayy* sebagai alasan diharamkannya pemaksaan masuk Islam. Telah terbit “fajar pencerahan” bagi siapa pun yang memiliki mata hati, terang benderang perbedaan antara kebenaran dan kesesatan, petunjuk dan kekafiran. Telah muncul bukti nyata bahwa Islam adalah agama yang benar, sedangkan selainnya adalah kesesatan dan kekafiran. Oleh karena itu, siapa pun yang memilih kekafiran, biarlah ia menanggung sendiri konsekuensi dari ketidakpercayaannya dan akibat buruk pilihannya.²³

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Artinya: “Untukmu agamamu dan untukku agamaku.” (QS. Al-Maidah: 48)

Menurut Thantawi, QS Al-Kāfirūn: 6 di atas adalah catatan final yang menegaskan hak kebebasan menjalankan ajaran agama bagi setiap pemeluknya. Dua ayat sebelumnya (QS Al-Kāfirūn: 4–5) mengingkari adanya penyatuan tatacara ibadah antara yang dilakukan Nabi Muhammad Saw. dan yang dilakukan kaum kafir, sedangkan dua ayat sebelumnya lagi (ayat 2–3) mengingkari penyatuan Tuhan yang disembah oleh dua kubu tersebut. Pada ayat ke-6 ini, kata *al-dīn* diartikan Thantawi mencakup tiga hal: (a) akidah yang terinternalisasi dalam diri seseorang sehingga menjadi agama yang dianut; (b) doktrin yang mendasari perkataan dan perbuatan; (c) *hisāb* (perhitungan) dan balasan di akhirat. Dengan demikian, Al-Qur’an mengatur hak beragama bagi seluruh umat manusia sebagai upaya mendamaikan

²⁰ Muhammad Sayyid Tantawī, *At-Tafsīr Al-Wasīl Lil Al-Qur’ān Al-Karīm* (Kairo: Al-Hay’ah Al-‘Āmmah li Syu’ūn Al-Maṭābī‘ Al-Amīriyyah, 1997), vol. 1, 588.

²¹ *Ibid.*, vol. 1, 588.

²² *Ibid.*, vol. 1, 588.

²³ *Ibid.*, vol. 1, 589.

kehidupan bersama dalam keberagaman keyakinan.

Adapun alasan pentingnya kebebasan beragama menurut Thantawi dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Keimanan pada dasarnya merupakan pilihan hati nurani setiap manusia;
2. Allah Swt. memerintahkan terwujudnya keharmonisan hubungan antara muslim dan non-muslim;
3. Dilarang segala bentuk pemaksaan dalam memeluk agama Islam.

Sejalan dengan itu, Ibn al-Jauzī dalam *Zād al-Masīr* juga menolak anggapan bahwa QS Al-Baqarah: 256 telah mansūkh (dihapus hukumnya) oleh ayat-ayat tentang perang (*āyat al-saif*). Sebelumnya, sebagian mufasir (al-Sya‘bī, al-Ḥasan, Qatādah, dan Dahhāk) berpendapat bahwa ayat *lā ikrāha fī al-dīn* telah mansukh oleh perintah memerangi orang kafir, namun Ibn al-Jauzī menolak pandangan itu.²⁴ Menurutnya, intimidasi dalam keimanan tetap tidak dibenarkan dalam Islam. Ia lalu mengumpulkan enam ayat Al-Qur’an yang menegaskan hal tersebut, yang semakin memperkuat dalil bahwa kebebasan beragama adalah prinsip dalam Islam.

C. Berdakwah dengan Cara yang Bijak

Islam mengajarkan agar dakwah disampaikan dengan kebijaksanaan dan nasihat yang baik. Perintah ini tercantum dalam QS Al-Nahl (16): 125:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

Artinya: “Serulah (manusia) ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik serta debatlah mereka dengan cara yang lebih baik.” (QS. An-Nahl: 125)

Thantawi menjelaskan bahwa perintah dakwah dalam ayat di atas mula-mula ditujukan khusus kepada Nabi Muhammad Saw., namun kemudian berlaku juga untuk setiap muslim yang memiliki kemampuan menyampaikan dakwah. Menurut Thantawi, tidak disebutkannya obyek dakwah (*maḥl* dari kata *ud‘u*) dalam ayat tersebut memberikan pemahaman universal yaitu, yang diajak ke jalan Allah adalah *seluruh* orang yang layak diajak.²⁵ Penyebutan *sabīl* yang disandarkan kepada Allah (*sabīl rabbika*) mengisyaratkan bahwa yang dicapai adalah jalan kebenaran (*ṣirāt al-ḥaq*); siapa pun yang menempuh jalan ini akan selamat dan beruntung, sedangkan siapa yang menyimpang darinya akan celaka dan rugi.

Thantawi kemudian menempatkan *al-maw‘izah al-ḥasanah* (nasihat/pelajaran yang baik) sebagai instrumen kedua dalam dakwah. Beliau menulis: “Kemudian ajaklah mereka ke jalan yang benar dengan kalam-kalam bijak, kalimat-kalimat yang menyentuh hati, yang dapat membersihkan hati melalui kebenaran yang disampaikan, dan menjadikan mereka bersemangat taat kepada Allah Swt. serta menjauhkannya dari maksiat kepada Allah Swt.”²⁶

Selanjutnya, kalimat *wa jādilhum bi allatī hiya aḥsan* (“dan debatlah mereka dengan cara yang paling baik”) merupakan metode ketiga dari berbagai metode dakwah yang baik. Thantawi menafsirkannya sebagai berikut: “Berilah argumen kepada orang-orang yang

²⁴ Abdurrahman bin Ali bin Muhammad Al-Jauzī, *Zādul Masīr*. vol. 4 (Beirut: Al-Maktab Al-Islamiyyah, 1984), vol. 4, 67.

²⁵ Muhammad Sayyid Tantawī, *At-Tafsīr Al-Wasīl Lil Al-Qur‘ān Al-Karīm* (Kairo: Al-Hay‘ah Al-‘Āmmah li Syu‘ūn Al-Maṭābi‘ Al-Amīriyyah, 1997), vol. 1, 1289.

²⁶ *Ibid.*, vol. 1, 1290.

menentang dengan cara yang paling baik dan indah. Inti dari cara tersebut adalah penjelasan argumentasi yang disampaikan kepada mereka berporos pada persuasi yang bagus, lemah-lembut, dan kelapangan dada. Dengan dasar memperbaiki, reorientasi, dan kesadaran penuh menerima, maka yang disampaikan murni hanya hal fundamental yang perlu disampaikan, tidak menambahkan hal-hal lain di luar itu.”²⁷

Dari uraian di atas, terlihat bahwa ayat mulia tersebut telah menguraikan cara-cara terbaik untuk menyeru manusia kepada Tuhan Yang Maha Kuasa, serta mengidentifikasi metode paling bijaksana dan efektif untuk membimbing jiwa. Allah Swt. memerintahkan para juru dakwah di setiap waktu dan tempat untuk mengajak umat manusia ke jalan Allah bukan ke jalan yang lain yakni ke jalan kebenaran dan bukan jalan kebatilan. Allah juga memerintahkan mereka dalam berdakwah untuk memperhitungkan kondisi masyarakatnya, watak audiens, tingkat pemahamannya, keadaan hidupnya, dan perbedaan budayanya. Selain itu, pendakwah perlu menyikapi setiap golongan sejauh yang dapat diakomodasi oleh akal mereka, menggunakan cara yang dapat mempengaruhi jiwa mereka, dan dengan metode yang memuaskan hati serta emosi mereka.

D. Menjaga Tempat Ibadah Pemeluk Lain

Memberikan jaminan keamanan bagi rumah ibadah pemeluk agama lain merupakan bagian dari penghormatan terhadap hak beribadah mereka. Perintah ini secara tersirat dipahami dari QS Al-Hajj (22): 40, meskipun ayat tersebut turun dalam konteks izin berperang:

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ
هَاجَمُوا صَوَامِعَ وَبِيْعَ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ

Artinya: “(Yaitu) orang-orang yang diusir dari kampung halamannya, tanpa alasan yang benar hanya karena mereka berkata, “Tuhan kami adalah Allah.” Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentu telah dirobokkan biara-biara, gereja-gereja, sinagoge-sinagoge, dan masjid-masjid yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sungguh, Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya..” (QS. Al-Hajj: 40)

Sayyid Thantawi menjelaskan bahwa salah satu sebab disyariatkannya perang melawan orang kafir adalah karena mereka (orang-orang kafir) dengan tanpa alasan yang benar telah mengusir orang-orang mukmin dari tempat tinggalnya. Oleh karenanya, Allah memerintahkan untuk memerangi mereka sebagai balasan atas kejahatan tersebut kecuali orang-orang kafir yang kemudian menghentikan permusuhan dan menyatakan beriman (masuk Islam). Hanya saja, perintah memerangi orang kafir itu tidak serta-merta boleh dilakukan secara membabi buta tanpa adanya toleransi. Allah menghendaki semangat dan motivasi pertempuran didasarkan atas ketertiban dan kebenaran.

Karena itu, Allah memerintahkan agar tempat ibadah orang-orang kafir tetap dijaga seperti *ṣawāmī* ‘ (biara-biara tinggi tempat para rahib), *biyā* ‘ (gereja-gereja Kristen), dan *ṣalawāt* (sinagog Yahudi). Allah Swt. tidak membenarkan jika pertempuran menyebabkan kehancuran tempat-tempat ibadah yang mereka dirikan.²⁸ Thantawi memperjelas pemahaman ini dengan menyoroti kata *lahuddimat* (“pasti telah dihancurkan”) yang ditulis

²⁷ Ibid., vol. 1, 1291.

²⁸ Ibid., vol. 1, 1295.

dengan *syiddah* (penekanan), sebagai tanda bahwa *sekiranya* (andaikan) tidak ada syariat perang yang diatur Allah, niscaya terjadi konfrontasi besar-besaran yang menyebabkan kehancuran parah tempat-tempat ibadah.²⁹ Dengan kata lain, Islam menghendaki agar di tengah peperangan sekalipun, kaum muslimin tetap tidak merusak rumah ibadah pemeluk lain dan tidak mengganggu orang-orang yang beribadah di dalamnya.

E. Pandangan Sayyid Thantawi terhadap Ayat-Ayat yang Berkesan Eksklusif

Untuk memperoleh pemahaman utuh terhadap pemikiran Sayyid Thantawi dalam tafsirnya, perlu pula dikaji bagaimana Thantawi menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang terkesan eksklusif (mengunggulkan Islam secara mutlak dan menegaskan kebatilan agama lain). Upaya ini dilakukan agar pemahaman kita tentang inklusivisme versi Thantawi menjadi lebih lengkap. Dua contoh ayat yang dikaji Thantawi dalam konteks eksklusivisme adalah QS Āli 'Imrān (3): 19 dan 64.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا
بَيْنَهُمْ

Artinya: "Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah ialah Islam. Orang-orang yang telah diberi kitab tidak berselisih, kecuali setelah datang pengetahuan kepada mereka karena kedengkian di antara mereka." (QS. Ali Imran: 19)

Thantawi menafsirkan kata *al-dīn* pada ayat tersebut mencakup segala hal yang dibawa Nabi Muhammad Saw. baik akidah, doktrin (*taklīf*), maupun syariat. Dengan kata lain, agama yang dikehendaki Allah Swt. hanyalah Islam, dalam arti kepatuhan dan penyerahan diri sepenuhnya kepada-Nya.³⁰ Sementara itu, Islam sendiri bermakna kepatuhan dan penyerahan (kepada Allah). Thantawi mengutip pendapat Ibn Kathīr yang menjelaskan bahwa tidak ada agama yang sah dan diterima dari siapa pun kecuali (agama) Islam.³¹ Orang-orang Islam (yang hakiki) adalah mereka yang mengikuti para rasul Allah dalam ajaran yang diwahyukan Allah kepada tiap rasul pada masanya, hingga datangnya Nabi Muhammad Saw. sebagai penutup para nabi. Lantaran itulah, ayat di atas menutup pengakuan terhadap agama-agama lain yang diakui Allah hanyalah agama Islam.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ
بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ

Artinya: "Katakanlah (wahai Nabi Muhammad), Wahai Ahlulkitab, marilah menuju kepada satu kalimat (ketetapan) yang sama antara kami dan kamu, bahwa kita tidak menyembah selain Allah, kita tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun, dan kita tidak menjadikan sebagian kita sebagai tuhan-tuhan selain Allah." (QS. Ali Imran: 64)

Ayat yang mulia ini melarang seluruh manusia menyembah selain Allah, dan melarang menyekutukan Allah Swt. dengan apa atau siapa pun dalam ketuhanan.³² Selain itu, ayat di atas juga melarang menjadikan manusia mana pun pada kedudukan Tuhan Yang Maha Esa, serta melarang mengikuti hukum halal-haram yang dibuat manusia. Hanya Allah-

²⁹ *Ibid.*, vol. 1, 1297.

³⁰ *Ibid.*, vol. 2, 57.

³¹ *Ibid.*, vol. 1, 474.

³² *Ibid.*, vol. 4, 40.

lah yang berhak menetapkan yang halal dan haram. Ayat ini (QS Āli ‘Imrān: 64) bersama dengan ayat 19 di atas menjadi dasar bahwa agama yang benar hanyalah Islam, yaitu agama yang terbatas pada akidah, doktrin (*taklīf*), dan syariat yang dibawa Nabi Muhammad Saw. Oleh karena itu, ayat-ayat Al-Qur’an yang menyebut kata “Islam” hanya berlaku eksklusif pada Islam yang dibawa Nabi Muhammad Saw., bukan yang lain.

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa meskipun Thantawi mengusung sikap inklusif dalam interaksi sosial-keagamaan, ia tetap menolak paham pluralisme yang menyamakan semua agama. Ia konsisten menegaskan keunggulan akidah Islam sebagai satu-satunya jalan kebenaran yang diterima Allah, sebagaimana ditunjukkan dalam penafsiran ayat-ayat di atas dan didukung oleh ulama seperti Ibn Kathīr. Dengan demikian, inklusivisme versi Thantawi adalah inklusivisme yang tetap berprinsip pada keunikan kebenaran Islam menghargai pemeluk agama lain tanpa membenarkan keyakinan agama lain secara teologis.

F. Metodologi Penafsiran Sayyid Thantawi

Berbeda dari sebagian mufasir modern sezamannya yang cenderung terpengaruh pemikiran Muḥammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā (seperti tafsir *Al-Marāghī* karya Al-Marāghī), Sayyid Thantawi justru tetap mengedepankan corak *tafsīr bi al-ma’tsūr* (tafsir berbasis riwayat) dalam karya tafsirnya. Dalam prolog tafsirnya, Thantawi menyatakan bahwa tafsir terbaik adalah yang menjelaskan Al-Qur’an dengan ayat Al-Qur’an lain sebagai rujukan, jika tidak ditemukan, maka dengan hadis Nabi, kemudian dengan *aqwāl al-ṣaḥābah* (perkataan para sahabat). Hal ini penting karena para sahabat Nabi adalah saksi turunya Al-Qur’an. Jika penafsiran dari Al-Qur’an, Al-Sunnah, dan para sahabat tidak dijumpai, barulah merujuk pendapat para tābi‘īn seperti Mujāhid bin Jabr, Sa‘īd bin Jubair, ‘Ikrimah, ‘Aṭā’ bin Abī Rabāḥ, al-Ḥasan al-Baṣrī, dan lain-lain.³³

Dalam praktiknya, ketika menafsirkan ayat tentang hukum, Thantawi lebih sering mengutip pendapat Imam al-Qurṭubī; sedangkan dalam hal bahasa, ia kerap mengutip pendapat Imam al-Zamakhsharī. Abdullah Mubarroq mencatat bahwa tafsir *Al-Wasīṭ* sangat sarat dengan pendekatan beragam (*multidisipliner*). Tak jarang dalam tafsirnya Thantawi meninjau suatu ayat dari berbagai aspek mulai dari aspek bahasa, sejarah, hukum Islam (fikih), dan lain-lain serta sering membandingkan pendapat para ulama yang berbeda-beda.³⁴ Dari sini tampak bahwa metodologi Thantawi dalam menjelaskan ayat cenderung menggunakan studi komparatif (*muqārīn*). Teknik penafsiran beliau ini sangat berbeda dengan para mufasir modernis lain pada masanya yang cenderung menggunakan penafsiran *bi al-ra’yi* (berbasis penalaran subjektif).

Kesimpulan

Kajian terhadap Tafsīr al-Wasīṭ karya Muhammad Sayyid Thantawi menunjukkan bahwa konsep inklusivisme Islam yang ia tawarkan berakar kuat pada penegasan Al-Qur’an

³³ Fithrotin, Metodologi Tafsir Al Wasit Sebuah Karya Besar Grand Sheikh Muhammad Sayyid Tantawi, *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Tafsir*. Vol. 1, No. 1 (2018): 42–55. <https://ejournal.iai-tabah.ac.id/index.php/alfurqon/article/view/205>.

³⁴ Abdullah Mubarroq, Tafsir Al-Wasīṭ Li Al-Qur’ān Al-Karīm (Sebuah Karya Besar Grand Syaikh Muḥammad Sayyid Thanthāwī), *Al-Itqan: Jurnal Studi Al-Qur’an*. Vol. 2, No. 1 (Maret 13, 2017): 113–21. DOI: <https://doi.org/10.47454/itqan.v2i1.18>.

mengenai keberagaman sebagai *sunnatullāh*, kebebasan beragama, serta kewajiban berdakwah dengan cara yang bijak. Thantawi menggarisbawahi bahwa keberagaman keyakinan bukan sekadar fenomena sosial, melainkan ketetapan Ilahi yang mengandung hikmah, sehingga tidak boleh ditanggapi dengan pemaksaan ataupun intimidasi. Ayat-ayat tentang larangan memaksa beragama, perintah berdialog secara santun, hingga kewajiban menjaga tempat ibadah pemeluk agama lain, seluruhnya dipahami Thantawi sebagai landasan etis bagi terciptanya interaksi yang damai antarumat beragama.

Namun demikian, inklusivisme yang ia tawarkan tidak berarti menyamakan seluruh agama. Thantawi tetap mempertahankan posisi teologis Islam sebagai satu-satunya agama yang diridai Allah, sebagaimana tampak dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat eksklusif dalam surah Āli ‘Imrān. Melalui metodologi tafsir yang bersandar pada riwayat, analisis bahasa, serta pendekatan komparatif, Thantawi berhasil memadukan sikap tegas dalam akidah dengan penghormatan terhadap keberagaman sosial-keagamaan. Dengan demikian, penelitian ini menegaskan bahwa inklusivisme versi Thantawi merupakan model keberagaman yang menghargai pluralitas tanpa kehilangan komitmen terhadap prinsip-prinsip dasar Islam. Dalam konteks Indonesia, model ini sangat relevan bagi penguatan moderasi beragama dan pembangunan harmoni antarumat beragama.

Daftar Pustaka

- Abdul, Abd. Haris. “Nilai-nilai Inklusivisme Beragama dalam Membangun Toleransi Perspektif Al-Qur’an.” *Al-Mashadir: Journal of Quranic Sciences and Tafsir* 1, no. 2: 70. <https://albaayaninstitute.org/index.php/al-mashadir/article/view/197>.
- Al-Baidlawī. *Tafsīr al-Baidlawī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011.
- Al-Jauzī, Abdurrahman bin Ali bin Muhammad. *Zād al-Masīr*. Vol. 4. Beirut: Al-Maktab al-Islāmiyyah, 1984.
- Al-Muṭī‘ī, Muhammad Bakhīt bin Husain. *Takmilah al-Majmū‘ Syarḥ al-Muḥadzdzab*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1998.
- Faridah, Siti. “Inklusivisme Beragama Perspektif M. Quraish Shihab.” *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya* 5, no. 2 (2011).
- Firdaus M. Yunus. “Konflik Agama di Indonesia: Problem dan Solusi Pemecahannya.” *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 16, no. 2 (Oktober 2014): 218. <https://doi.org/10.22373/substantia.v16i2.4930>.
- Fithrotin. “Metodologi Tafsir al-Wasīṭ: Sebuah Karya Besar Grand Syaikh Muḥammad Sayyid Thantawī.” *Al-Furqān: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 1, no. 1 (2018). <https://ejournal.iai-tabah.ac.id/Alfurqon/article/view/205>.
- Hanafī, Imam. “Eksklusivisme, Inklusivisme, dan Pluralisme: Membaca Pola Keberagaman Umat Beriman.” *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 10, no. 2 (Agustus 2017). <https://doi.org/10.24014/af.v10i2.3848>.
- Hanik, Umi. “Pluralisme Agama di Indonesia.” *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 25, no. 1 (Januari 2014): 44–45. <https://doi.org/10.33367/tribakti.v25i1.154>.
- Marta, Bob. *Konflik Agama dan Krisis Intoleransi: Tantangan atau Mimpi Buruk Keberagaman Indonesia?* Pusat Studi Kemanusiaan dan Pembangunan, 2020.

<https://www.pskp.or.id/2020/08/06/konflik-agama-dan-krisis-intoleransi-tantangan-atau-mimpi-buruk-keberagaman-indonesia/>. Diakses 15 Oktober 2025.

Mubarrok, Abdullah. “Tafsir al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm (Sebuah Karya Besar Grand Syaikh Muḥammad Sayyid Thanthāwī).” *Al-Itqān: Jurnal Studi Al-Qur’an* 2, no. 1 (2017). <https://doi.org/10.47454/itqan.v2i1.18>.

Tantawī, Muhammad Sayyid. *At-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Al-Hay’ah al-‘Āmmah li Syu’ūn al-Maṭābi‘ al-Amīriyyah, 1997.

Wizārah al-Auqāf wa asy-Syu’ūn al-Islāmiyyah. *al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*. Kuwait: Dzāt as-Salāsīl. Vol. 15, 164.