

KONSEP ISLAM DAN IMAN

Analisis Pemikiran Inklusivisme Muḥammad Shaḥrūr

Laila Rohani

Dosen IAIN Sumatra Utara

Jl. Willem Iskandar Pasar V Medan Estate 20371 Sumatra Utara

e-mail: laila_rohani@yahoo.co.id

***Abstract:** The basic question being answered in this paper is how to construct inclusiveness thinking of Muḥammad Shaḥrūr about Islam and Iman (faith) he explore from the Quran? And what are the implications of such thinking. From his depth studies of the Quran, Shaḥrūr believes that salvation is not only belong to one religion or the salvation of Muslims alone but it can also be found in a religion other than Islam. Anyone who surrenders to God believes in the Day of Judgment and doing a good deed, according to Shaḥrūr, referred to as Muslims. It does not distinguish who he was and comes from what kind of formal religion. That is the conclusion found from his thoughts about religious attitudes.*

***Abstrak:** Pertanyaan mendasar yang hendak dijawab dalam tulisan ini adalah bagaimana konstruk pemikiran inklusivisme Muḥammad Shaḥrūr tentang Islam dan iman yang dieksplorasinya dari al-Quran? Dan apa implikasi dari pemikirannya tersebut. Dari kajiannya yang mendalam terhadap al-Quran, Shaḥrūr berkeyakinan bahwa keselamatan tidak hanya milik satu agama atau orang Islam saja tetapi keselamatan itu bisa pula ditemukan di dalam agama selain Islam. Siapa saja yang pasrah kepada Tuhan beriman kepada hari akhir, dan beramal saleh, menurut Shaḥrūr, disebut sebagai seorang Muslim. Ia tidak membedakan siapa orang itu dan berasal dari agama formal apa, demikian kesimpulan yang ditemukan dari buah pikirannya tentang sikap keberagamaan.*

***Keywords:** eksklusivisme absolut, relativisme absolut, inklusivisme hegemonik, pluralisme regulatif, pluralisme realistik*

A. Pendahuluan

Tidak dapat dibantah bahwa beberapa ayat al-Quran mengakui tentang adanya titik temu agama-agama,¹ dimana masing-masing umat ditetapkan sebuah *shir'ah* (jalan menuju kepada kebenaran) dan *minhāj*

(cara atau metode perjalanan menuju kebenaran). Dengan demikian Allah tidak menghendaki adanya kesamaan manusia dalam segala hal (monolitisisme). Adanya perbedaan menjadi motivasi berlomba menuju berbagai kebajikan; dan Allah akan menilai serta menjelaskan berbagai perbedaan yang ada itu.² Salah satu tokoh yang menganut paham inklusif ini adalah Nurcholish Madjid.³

Karya Muhammad Shahrūr, yaitu *al-Kitāb wa al-Qurʿān: Qirāʿah Muʿāṣirah*, mencoba mengusung gagasan-gagasan baru dan cerdas liberal mengenai konsep-konsep al-Quran, baik yang berkaitan dengan diskursus teologi, hukum, moral maupun sosial kemasyarakatan. Buku tersebut dapat dikatakan sebagai karya *magnum opus* dalam surveinya selama lebih kurang 20 tahun (1970-1990) dan mempunyai signifikansi bagi perkembangan metodologi penfsiran al-Quran, khususnya dalam rangka merespon problem-problem kontemporer sekarang ini, seperti masalah-masalah teologi, hukum, gender, politik, HAM, dan pluralisme agama

Pemikiran Shahrūr yang berseberangan (baca: kontroversial) dengan *mainstream* pemikiran tradisional-konvensional sebelumnya, yang menyebabkan dirinya dituduh sebagai agen zionis, ingkar sunah, dan lain sebagainya.⁴ Tuduhan-tuduhan semacam itu, sebenarnya sangat disayangkan, sebab pemikiran yang digulirkan Shahrūr sebenarnya dimaksudkan untuk memberikan alternatif dari sekian model penfsiran al-Quran yang selama ini dikenal. Namun itulah, “pil pahit” yang harus ditelan Shahrūr, sebab selama ini tampaknya ada kecenderungan dari sebagian orang dalam menyikapi penafsiran kreatif yang dilandasi semangat kehidupan kontemporer kerap divonis sebagai “latah” atau bahkan diberi stigma buruk sebagai pendangkalan agama.

Pertanyaan mendasar yang hendak dijawab dalam tulisan ini adalah bagaimana konstruk pemikiran inklusivisme Shahrūr tentang Islam dan iman, dan apa implikasi dari pemikirannya tersebut.^{4a}

B. Mengenal Sikap-sikap Keberagamaan

Ninian Smart memetakan sikap teologis seorang penganut agama sebagai berikut: *Pertama*, eksklusivisme absolut. Kelompok ini menyatakan bahwa kebenaran hanya terdapat di dalam agamanya sendiri. Sementara agama lain dianggap tidak benar. *Kedua*, relativisme absolut. Kelompok ini menyatakan bahwa sistem kepercayaan agama tidak dapat dibandingkan antara yang satu dengan lainnya karena seseorang harus melepas agamanya untuk mendalami agama orang lain. *Ketiga*, inklusivisme hegemonik. Kelompok ini melihat ada kebenaran di dalam agama lain, namun agamanya yang terbaik. *Keempat*, pluralisme realistik. Kelompok ini menyatakan bahwa agama merupakan jalan yang berbeda-beda untuk sebuah kebenaran yang sama. *Kelima*, pluralisme regulatif. Kelompok ini menyatakan bahwa masing-masing agama memiliki kepercayaannya sendiri dan pada akhirnya akan berevolusi ke arah kebenaran bersama.⁹

Dalam penelitian ilmu agama-agama, menurut John Hick, paling tidak ada tiga sikap keberagamaan tersebut, yaitu: eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme.¹⁰ Berikut ini akan diuraikan ketiga pandangan teologis tersebut, dengan sedikit latar belakang sejarah teologinya, terutama Kristiani, karena agama Kristiani adalah agama yang sangat panjang pengalamannya menyangkut dengan isu ini.

Pertama eksklusivisme, yaitu bahwa kebenaran absolut hanya dimiliki suatu agama tertentu secara eksklusif. Klaim ini tidak memberi alternatif lain apa pun. Ia tidak memberikan konsesi sedikit pun dan tidak mengenal kompromi. Ia memandang kebenaran (*truth*) secara hitam putih. Klaim kebenaran ini secara umum terdapat pada semua agama. Klaim ini dipresentasikan secara demonstratif oleh agama-agama semitik (Yahudi, Kristen dan Islam). Masing-masing agama tersebut mengklaim diri sebagai ruang soteriologis (*soteriological space*) yang dengannya manusia akan memperoleh keselamatan. Beberapa contoh dari klaim kebenaran dan keunggulan itu adalah: Yahudi melalui konsep “*the chosen people*”;¹¹ Katolik dengan doktrin “*extra ecclesiam nulla salus*”;¹² Kristen dengan doktrin “*out side Christianity, no salvation*”, sementara Islam dengan ayat, “*inna al-dina ‘inda Allahi al-islam*”.

Kedua inklusivisme, merupakan bentuk klaim kebenaran secara lebih longgar. Di satu pihak, inklusivisme masih tetap meyakini bahwa hanya salah satu agama saja yang benar (*the truth*) secara absolut, tapi di pihak lain, sikap keberagamaan ini mencoba mengakomodasi konsep keselamatan dan transformasinya untuk mencakup seluruh pengikut agama lain. Inklusivisme ini mendapatkan ekspresinya secara lebih artikulatif dalam pemikiran-pemikiran teologis yang dikembangkan oleh para teolog semisal Karl Rahner dengan teori “*anonymous Christian*” (Kristen anonim),¹³ kemudian didukung oleh Gavin D’Costa,¹⁴ dan Raimundo Panikkar dengan “*the unknown Christ of Hinduism*”.¹⁵

Dari kalangan Islam sendiri sering dikemukakan misalnya istilah dari seorang filsuf Muslim abad XIV, Ibn Taymiyyah, yang membedakan antara orang-orang dan agama Islam umum (yang non-Muslim *par excellence*), dan orang-orang serta agama Islam khusus (Muslim *par excellent*). Kata Islam itu sendiri diartikan dengan “sikap pasrah kepada Tuhan”.¹⁶

Dalam tafsiran para penganut paham yang disebut “Islam inklusif” ini, mereka menegaskan bahwa sekalipun mengajarkan pandangan hidup yang disebut *al-islām* (ketundukan dan sikap pasrah) itu tidak berarti bahwa mereka dan kaumnya menyebut secara harfiah agama mereka *al-islām* dan mereka sendiri sebagai orang-orang Muslim.

Ketiga pluralisme, merupakan sikap keberagamaan yang ditampilkan oleh penganjurnya sebagai sikap keberagamaan yang ramah, humanis, santun, toleran, cerdas, mecerahkan, demokratis dan *promising*. Hal ini dapat dilihat dari definisi yang diberikan oleh John Hick, sebagai tokoh utamanya, sebagai berikut: “...*the term refers to a particular theory of the relation between these traditions, with their different and competing claims. This is the theory that the great world religions constitute variant conceptions and perceptions of, and responses to, the one ultimate, mysterious divine reality.*”¹⁷ Penganut paradigma ini percaya bahwa setiap agama mempunyai jalan keselamatannya sendiri menuju kepada Tuhan Yang Esa, karena itu klaim bahwa agama tertentu adalah satu-satunya jalan (sikap eksklusif), atau yang melengkapi dan mengisi jalan yang lain (sikap inklusif) tidak dapat

diterima. Dengan kata lain, sikap keberagamaan ini menegaskan bahwa agama-agama merupakan jalan keselamatan bagi penganutnya (*soteriological ways*), tapi paham ini tidak menganggap bahwa tujuan yang ingin dicapai ke depan adalah keseragaman bentuk agama. Dari kalangan pemikir Muslim, Seyyed Hossein Nasr¹⁸ dan Frithjof Schuon dianggap mewakili sikap keberagamaan ini.

D. Makna Islam dan Iman

Menurut Shaḥrūr, kata *Islām* dan *īmān* mempunyai arti yang berbeda, meskipun ada persinggungan makna. Dalam menggali kedua konsep tersebut, ia menghimpun seluruh ayat yang menyebut dua istilah tersebut dengan segala derivasinya. Ia memulai dengan menganalisis tiga ayat, yakni (1). QS. al-Aḥzāb [33]: 35, yang mengindikasikan adanya komunitas *al-muslimūn wa al-muslimāt* (laki-laki dan perempuan Muslim) dan komunitas *al-mu'minūn wa al-mu'mināt* (laki-laki dan perempuan mukmin), (2). QS. al-Taḥrīm [66]: 5, yang menyebutkan kata *muslimat* (wanita muslim) yang disifati dengan kata *Mu'minat* (beriman) dan (3). QS. al-Ḥujarāt [49]: 14.

Dalam ayat tersebut, Nabi Muhammad saw. menyangkal pernyataan sekelompok Badui yang mengatakan “Kami telah beriman”, sebaliknya Nabi menyuruh mereka untuk mengatakan “*aslamna*”, kami telah berislam. Ini artinya, mereka belum beriman, meskipun telah berislam. Ketiga ayat itu dipahami oleh Shaḥrūr bahwa komunitas *muslimūn-muslimāt* berbeda dengan komunitas *Mu'minūn-Mu'mināt*, dan bahwa keislaman seseorang datang lebih dahulu dibandingkan keimanannya.¹⁹

Di sini tampak jelas bahwa Shaḥrūr menggunakan metode *tartil* dengan analisis *syntagmatic-paradigmatic* yang mengatakan bahwa penyebutan dua istilah (*muslim* dan *mu'min*) secara beriringan dengan disisipi partikel *waw* menunjukkan kedua istilah itu bukan merupakan sinonim, meskipun ada persaingan makna, tetapi memiliki *sense* (makna) dan referensi yang berbeda. Ini konsistensi Shaḥrūr bahwa tidak ada *taraduf* dalam makna suatu kata. Jadi, *wawu 'aḥaf* dalam ayat tersebut berfungsi untuk *li al-taghyīr* (membedakan bahwa yang

pertama berbeda dengan yang kedua). Seperti halnya jika dikatakan : “*Jā’a Ali wa ‘Umar*” (“Ali dan ‘Umar datang”). Artinya, ‘Ali berbeda dengan ‘Umar.

Selanjutnya, kata *Islām* atau turunannya ternyata juga diatributkan untuk umat-umat sebelum datangnya Nabi Muhammad, sebagaimana terdapat dalam QS. al-Jinn [72] : 14; QS Ali ‘Imrān [3]: 67; QS. Yūsuf [12]: 101; QS al-A’rāf [7]: 126; QS. Yūnus [10]: 90; QS Ali ‘Imrān [3]: 52; QS Yūnus [10]: 42-43; dan QS. al-Žariyāt [51]: 35-36. Kata *al-muslimūn* disandarkan pada komunitas jin, Nabi Ibrahim, Nabi Ya’qub, Nabi Yusuf, tukang sihir Firaun yang ingin menjadi *muslim*, *al-Ḥawwariyūn*, Nabi Nuh, dan juga Nabi Luth As. Bagi ;, fenomena itu memberikan indikasi bahwa *Islam* bukan hanya untuk umat Nabi Muhammad.²⁰

Pendapat semacam ini menurut penulis sebenarnya bukan hal yang baru, sebab Nurcholish Madjid sendiri juga berpendapat seperti itu. Yaitu bahwa Islam/muslim tidak harus terikat dalam agama formal yang dibawa oleh Muhammad siapa saja yang mempunyai sikap kepasrahan total kepada Allah, maka dapat disebut sebagai Islam/muslim. Di sinilah di antara letak inklusivisme dalam beragama itu.

Demikian halnya *Islām* atau *muslim* menurut al-Quran yang dipahami Syahrur. Ia merujuk QS. al-Baqarah [2] : 62, 111, dan 126; QS. al-Nisā’ [4]: 125; QS. al-Mā’idah [5]: 44; QS. al-Anbiyā’ [21]: 108; dan QS. Fuṣṣilat [41]: 33. Dalam ayat tersebut, dapat dipahami bahwa seseorang bisa dinyatakan *Islām* jika mengikuti agama Allah dengan syarat beriman kepada Allah, beriman kepada Hari Akhir, dan beramal saleh. Jadi, siapa saja yang memiliki ketiga sifat itu, disebut sebagai seorang *muslim*, tanpa melihat agama formalnya. Apakah dia termasuk pengikut Nabi Muhammad (*al-lazīna āmanū*), pengikut Nabi Musa (*al-Yahūdu*), pengikut Nabi Isa (*al-Naṣarā*), atau umat beragama yang lain. *Islām* dengan pengertian sebagai *dīn* yang diterima oleh Allah swt.²¹

Berangkat dari penafsiran semacam ini, Shaḥrūr berkesimpulan bahwa rukun *islām* itu ada tiga. Yaitu 1) beriman kepada Allah, 2). Beriman kepada hari akhir, dan 3). Beramal saleh, *iḥsān*, dan bahwa

kebenaran bisa datang dari agama apa pun di dunia serta keselamatan bisa diperoleh oleh setiap pemeluk agama.

Pandangan seperti ini dapat dikategorikan sebagai pandangan seorang muslim inklusif, namun sayang Shahrūr tidak menjelaskan bagaimana ia memahami hadis Nabi riwayat Bukhārī ketika ditanya oleh Malaikat Jibril, “*Akhhirni ‘an al-Islām?*” Lalu Nabi menyebutkan bahwa Islam itu adalah bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan Muhammad adalah Rasulullah, melaksanakan salat, berpuasa, berzakat, dan berhaji jika mampu.

Pandangan Shahrūr ini mirip dengan Fazlur Rahman, pemikir Muslim kontemporer ketika bicara tentang *ahl al-Kitāb* dalam al-Quran, dengan merujuk Q.S. al-Baqarah [2]: 111-112, yang mengkritik umat Yahudi yang mengklaim diri mereka sebagai satu-satunya pemegang kebenaran dan keselamatan, serta menolak pandangan sementara kaum Nasrani yang mengklaim kebenaran dan keselamatan hanya pada diri mereka.

Al-Quran menjawab secara tegas dengan menyatakan bahwa petunjuk dan keselamatan bukanlah milik kaum tertentu, tetapi milik Tuhan. Tak satu kaum pun dapat mengatakan bahwa hanya merekalah yang mendapat petunjuk Tuhan dan hanya mereka yang akan masuk surga, sedangkan yang lain akan masuk neraka karena tidak mendapatkan petunjuk Tuhan.

Kalau klaim eksklusif dari kalangan Yahudi dan Kristen serta permintaan Ibrahim agar anak cucunya diangkat sebagai pemimpin manusia ditolak oleh al-Quran, maka demikian juga Islam tidak berhak mengklaim bahwa hanya dirinyalah yang akan memperoleh keselamatan. Secara berulang-ulang, sesuai dengan penolakan yang tegas terhadap sikap eksklusif ini, al-Quran mengikuti adanya orang-orang saleh di dalam kaum-kaum tertentu, yaitu *ahl al-Kitāb*, seperti Yahudi, Kristen, dan Sabi’in, sebagaimana pengakuan adanya orang-orang beriman dalam Islam.²² Pengakuan al-Quran itu tercermin dalam QS. al-Baqarah [2]: 60 dan al-Mā’idah [5]: 69 berikut ini:

“Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Sabi’in, siapa saja di antara mereka yang

benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.”

“Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Sabi’in dan orang-orang Nasrani, siapa saja (di antara mereka) yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati.”

Secara implisit, dalam hal ini, Shaḥrūr ingin juga mengatakan bahwa kritikan al-Quran bisa diarahkan pada pengikut umat Muhammad bila mereka melakukan sebagaimana kaum Yahudi dan Nasrani.

E. Penutup

Nilai-nilai al-Quran yang inklusif yang ditafsirkan oleh Shaḥrūr sebenarnya merupakan penguat atas beberapa paham yang sama sebelumnya. Ia meniscayakan bahwa keselamatan tidak hanya milik orang Islam saja. Menurutnya keselamatan itu bisa pula dijumpai di dalam agama selain Islam. Tentu saja, ia mendasari pemikirannya tetap pada sumber utama agama Islam (al-Quran dan Hadis Nabi).

Siapa saja yang pasrah kepada Tuhan, menurut Shaḥrūr, beriman kepada hari akhir, dan beramal saleh disebut sebagai seorang Muslim. Ia tidak membedakan siapa orang itu dan berasal dari agama formal apa. Pendapat Shaḥrūr tentang konsep Islam seperti itu memang cukup rawan jika dikonsumsi oleh orang awam, bisa-bisa ia dituduh membawa ajaran sesat. Namun perlu dicatat bahwa Shaḥrūr tidak pernah meninggalkan ajaran-ajaran yang disyariatkan agama.[]

Catatan Akhir

¹QS. Ali ‘Imrān [3]: 64.

²QS. al-Mā’idah [5]: 48.

³Dalam salah satu tulisannya Nurcholish Madjid menyatakan, “Jika para penganut agama itu semua mengamalkan dengan sungguh-sungguh ajaran agama mereka, maka Allah menjanjikan hidup penuh kebahagiaan, baik di dunia ini maupun dalam kehidupan sesudah mati nanti di akhirat...” (Lih.: Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan; Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2003, h. 93).

⁴Ghazi al-Tawbah, “Shahrūr Yulawwi A’naq al-Nuṣuṣ li Aghrad Ghayr al-‘Ilmiyah wa al-Taftaqiru ila al-Barā’ah” dalam *Majalah al-Mujtama’* No. 1302, 26 Mei 1998, h. 56.

^{4a}Dari *Redaksi Teologia*. Mengenai biografi Shahrūr sengaja tidak kami tampilkan di artikel ini karena sudah diuraikan dalam tulisan Nur Mahmudah, “Jihad Dalam Pandangan Muḥammad Shahrūr.”

⁵Ketika tinggal di Moskow Shahrūr sempat terpengaruh dengan pemikiran-pemikiran Marxisme. Namun, tidak semua pemikiran Marxisme ia terima begitu saja. Ada beberapa hal yang menjadi perhatian khusus Syahrur, salah satu di antaranya adalah keberpihakannya kepada kaum lemah. Hasil wawancara yang penulis kutip dari Dale F. Eickelman dan Sadek J. Sulaiman, Damaskus, 22 Maret 1996.

⁶Peter Clark, *The Shahrur Phenomenon*, h. 337.

⁷Charles Kurzman [ed.], *Liberal Islam: A Source Book*, New York: Oxford University Press, 1998, h. 139.

⁸Mahami Munir Muḥammad Ṭāhir al-Shawwaf, *Tahāfut al-Qirā’ah al-Mu’āsirah*, Limmasol Cyprus: al-Shawwaf li al-Nashr, 1993, h. 11.

⁹Ninian Smart, “Pluralism”, dalam Donald W. Musser dan Joseph L. Price, *A New Hand Book of Christian Theology*, Nashville: Abingdon Press, 1992, h. 362.

¹⁰Klasifikasi ini dibuat oleh John Hick. Untuk lebih lengkapnya lih., John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, Houndmills, Basingstoke: The Macmillan Press, 1985, h. 31-37.

¹¹Rabbi Louis Jacob, *We Have reason to Believe; Some Aspects of Jewish Theology Examined in the Light of Modern Thought*, London: Vallentine, Mitchell, t.th., h. 125-137.

¹²Pandangan seperti ini sudah dikenal lama bahkan sejak abad pertama gereja. Pandangan seperti ini juga diperkuat dengan ungkapan: *extra ecclesiam nullus propheta* (tidak ada nabi di luar gereja). Pandangan-pandangan seperti ini dikukuhkan dalam Konsili Florence 1442.

¹³John Hick, *Problems*, h. 33.

¹⁴Gavin D’Costa, “John Hick and Religious Pluralism; Yet Another Revolution” dalam Harold Hewit [ed.], *Problems in Philosophy of Religion; Critical Studies of the Work of John Hick*, London: Macmillan Press Ltd, 1991, h. 15.

¹⁵Raimundo Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, London: Darton, Longmann and Todd, 1981.

¹⁶Nurcholish Madjid, “al-Islam dan Tradisi Agama Ibrahim”, dalam *Ensiklopedia Dunia Islam*.

¹⁷John Hick, “Religious Pluralism”, dalam Mircea Eliade [ed.], *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, Vol. 12, h. 331.

¹⁸Seyyed Hossein Nasr, *The Hearth of Islam; Enduring Values of Humanity*, New York, NY: Harper San Fransisco, Harper Collins, 2002, h. 43.

¹⁹Muḥammad Shahrūr, *al-Islām wa al-Īmān: Manẓūmāt al-Qiyām*, Damaskus: al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi, 1996, h. 31.

²⁰*Ibid.*, h. 33.

²¹*Ibid.*, h. 37-38.

²²Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, Bandung: Pustaka, 1993, h. 238.

DAFTAR PUSTAKA

D'Costa, Gavin, "John Hick and Religious Pluralism; Yet Another Revolution" dalam Harold Hewit [ed.], *Problems in Philosophy of Religion; Critical Studies of the Work of John Hick*, London: Macmillan Press Ltd, 1991.

Hick, John, "Religious Pluralism", dalam Mircea Eliade [ed.], *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Jacob, Rabbi Louis, *We Have reason to Believe; Some Aspects of Jewish Theology Examined in the Light of Modern Thought*, London: Vallentine, Mitchell, t.th.

Kurzman, Charles [ed.], *Liberal Islam: A Source Book*, New York: Oxford University Press, 1998.

Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Kemanusiaan; Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2003.

Nasr, Seyyed Hossein, *The Hearth of Islam; Enduring Values of Humanity*. New York, NY: Harper San Fransisco, Harper Collins, 2002.

Panikkar, Raimundo, *The Unknown Christ of Hinduism*. London: Longmann and Todd, 1981.

Rahman, Fazlur, *Tema-tema Pokok al-Qur'an*; Bandung: Pustaka, 1993.

Shahrūr, Muḥammad, *al-Islām wa al-Īmān: Manẓūmāt al-Qiyām*, Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī, 1996.

- Shawwaf, Mahami Munīr Muḥammad Ṭāhir, *Tahāfut al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah*, Limmasol Cyprus: al-Shawwaf li al-Nashr, 1993.
- Smart, Ninian, "Pluralism", dalam Donald W. Musser dan Joseph L. Price, *A New Hand Book of Christian Theology*, Nashville: Abingdon Press, 1992.
- Tawbah, Gazi, "Shaḥrūr Yulawwi A'naq al-Nuṣuṣ li Aghrad Gayr al-'Ilmiyah wa al-Taftaḥiru ila al-Barā'ah" dalam Majalah *al-Mujtama'* No. 1302, 26 Mei 1998.