

**MODERATISME PADA TAFSIR AL-QUR'AN**  
**(Studi atas *al-Tafsīr al-Munīr* Karya Wahbah al-Zuhailī)**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagai Syarat  
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir



**UIN SUNAN AMPEL**  
**S U R A B A Y A**

Oleh:

**Muhammad Naufal Hakim**  
**NIM. 02040521041**

**PASCASARJANA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL**  
**SURABAYA**

**2023**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Naufal Hakim  
NIM : 02040521041  
Program : Magister Ilmu al-Qur'an dan Tafsir  
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 12 April 2023  
Saya yang menyatakan,



Muhammad Naufal Hakim  
NIM. 02040521041

## PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis berjudul “Moderatisme Pada Tafsir al-Qur’an (Studi atas *al-Tafsīr al-Munīr* Karya Wahbah al-Zuḥailī)” yang ditulis Muhammad Naufal Hakim ini telah disetujui pada tanggal 12 April 2023.

Oleh:

**PEMBIMBING I**



Dr. Imroatul Azizah, M.Ag  
NIP. 197308112005012003

**PEMBIMBING II**



Dr. Moh. Yardho, M.Th.I  
NIP. 198506102015031006

## PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis berjudul “Moderatisme Pada Tafsir al-Qur’an (Studi atas *al-Tafsir al-Munir* Karya Wahbah al-Zuhaili)” yang ditulis Muhammad Naufal Hakim ini telah diuji dalam Ujian Tesis pada tanggal 17 April 2023.

Tim Penguji:

1. Dr. Imroatul Azizah, M.Ag (Ketua Penguji) : .....  
NIP. 197308112005012003
2. Dr. Moh. Yardho, M.Th.I (Sekretaris) : .....  
NIP. 198506102015031006
3. Prof. Dr. Muh. Fathoni Hasyim, M.Ag (Penguji Utama) : .....  
NIP. 195601101987031001
4. Dr. Mohammad Arif, MA (Penguji) : .....  
NIP. 197001182002121001

Surabaya, 17 April 2023

Direktur,



Prof. Masdar Hilmy, MA, Ph.D

NIP. 197103021996031002

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI  
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai civitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : MUHAMMAD NAUFAL HAKIM  
NIM : 02040521041  
Fakultas/Jurusan : PASCASARJANA/ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
E-mail address : [naufalhakim.muh@gmail.com](mailto:naufalhakim.muh@gmail.com)

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Skripsi     Tesis     Disertasi     Lain-lain (.....)  
yang berjudul :

**MODERATISME PADA TAFSIR AL-QUR'AN**

(Studi atas *al-Tafsir al-Munir* Karya Wahbah al-Zuhaili)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 26 April 2023  
Peneliti,



(Muhammad Naufal Hakim)

## ABSTRAK

**Muhammad Naufal Hakim**, Moderatisme Pada Tafsir al-Qur'an (Studi atas *al-Tafsir al-Munir* Karya Wahbah al-Zuhaili).

Tesis ini berangkat dari fakta bahwa terjadi dinamika perebutan wacana metodologi penafsiran al-Qur'an antara pemahaman yang hanya menekankan teks dengan pemahaman yang hanya menekankan konteks. Kedua pemahaman ini dinilai tidak dapat menyingkap pesan al-Qur'an dengan tepat, sebab pada tingkat yang ekstrem pemahaman pertama dapat terjebak pada penyembahan teks dan pemahaman kedua dapat terjebak pada liberalisasi teks. Berangkat dari problem dikotomis tersebut muncul pemahaman moderat yang menyeimbangkan analisis teks dan penggalian konteks, di mana eksplorasi model pemahaman ketiga dinilai dapat menangkal paham ekstrem dalam tafsir al-Qur'an.

Oleh sebab itu, tesis ini bertujuan menggali moderatisme tafsir al-Qur'an yang ditempatkan dalam dua bentuk wacana, yaitu moderatisme berbasis nilai dan berbasis metodologi dengan menjadikan kitab *al-Tafsir al-Munir* karya Wahbah al-Zuhaili sebagai objek materi. Asumsi teoretis yang mendasari digalinya dua bentuk wacana tersebut adalah pandangan bahwa pemahaman moderat pada metodologi tafsir dapat menghasilkan interpretasi yang menekankan nilai-nilai moderasi, yang di dalamnya memuat konsep-konsep.

Pertanyaan yang diajukan pada tesis ini ada tiga: (1.) bagaimana bentuk moderatisme berbasis nilai dalam *al-Tafsir al-Munir*?; (2.) bagaimana bentuk moderatisme berbasis metodologi dalam *al-Tafsir al-Munir*?; (3.) bagaimana relevansi moderatisme dalam *al-Tafsir al-Munir* dengan diskursus moderasi di Indonesia?. Untuk menjawab setiap pertanyaan digunakan dua pendekatan, yaitu tafsir tematik *muyassar* Asrul dan metodologi tafsir Islah Gusmian. Sedang untuk mengolah data kualitatif digunakan metode analisis konten dengan model penelitian kepustakaan.

Hasil penelitian ini menunjukkan tiga hal: (1.) moderatisme berbasis nilai dalam *al-Tafsir al-Munir* setidaknya memuat aspek akidah, muamalah, dan akhlak, di mana pada setiap aspek terbentuk tema-tema yang dapat menyentuh trilogi hubungan dalam Islam, yaitu *ḥabl min Allah*, *ḥabl min al-nās*, dan *ḥabl min al-'ālam* dengan prinsip yang ditemukan di antaranya kebenaran, moderasi, keadilan, dan kemanusiaan, serta nilai yang ditemukan di antaranya keteguhan iman, kesetaraan, keseimbangan, toleransi, keadaban, dinamisitas, inovatif, keteladanan, dan persaudaraan; (2.) moderatisme berbasis metodologi dalam *al-Tafsir al-Munir* memuat upaya menyeimbangkan analisis teks dan penggalian konteks dengan dilakukannya sistematisasi yang konsisten dan ilmiah, sumber rujukan otoritatif, interkoneksi *naql* dan *'aql*, metode pemikiran interdisiplin dan interteks, nuansa beragam, serta pendekatan tekstual-reflektif; (3.) relevansi moderatisme dalam *al-Tafsir al-Munir* dengan diskursus moderasi di Indonesia terletak dari sisi penguatan nilai sebagai *world-view* dalam beragama dan bersosial, serta pengembangan metodologi keagamaan moderat.

**Kata Kunci:** Moderatisme, *al-Tafsir al-Munir*, Wahbah al-Zuhaili

## ABSTRACT

**Muhammad Naufal Hakim**, Moderatism in Quranic Exegesis (Study on *al-Tafsīr al-Munīr* by Wahbah al-Zuhailī).

This thesis departs from the fact that shows the dynamic of struggle over the discourse of the methodology of the interpretation of the Quran between an understanding that only emphasizes the text and an understanding that only emphasizes context. These two understandings are considered not able to reveal the message of the Quran correctly, because at an extreme level the first understanding can be trapped in the worship of the text, while the second one can be trapped in the liberalization of the text. Departing from this dichotomous problem, a moderate understanding comes to equalize the text analysis and context extraction, which is the exploration of the third model understanding is considered to be able to counteract extreme understandings in Quranic exegesis.

Therefore, this thesis aims to explore the moderation of Quranic exegesis which is placed in two forms of discourse, namely value-based and methodology-based moderatism by making the book *al-Tafsīr al-Munīr* by Wahbah al-Zuhailī's as the material object. The theoretical assumption underlying the exploration of these two forms of discourse is that a moderate understanding of the methodology of interpretation can produce interpretations that emphasize the values of moderation, which contain concepts.

The three research problems posed in this thesis are: (1.) how is the value based moderatism in *al-Tafsīr al-Munīr*?; (2.) how is the methodology based moderatism in *al-Tafsīr al-Munīr*?; (3.) how is the relevance between the moderatism in *al-Tafsīr al-Munīr* and the moderation discourse in Indonesia?. There are two approaches used to facilitate the analysis process. They are the thematic interpretation of *muyassar* Asrul's and the interpretation methodology of Islah Gusmian's. Meanwhile, to process the qualitative data, content analysis methods are used with a literature research model.

It results three points: (1.) value-based moderatism in *al-Tafsīr al-Munīr* at least contains aspects of faith, muamalah, and morals, which is in each aspect formed themes that can touch the trilogy of relationships in Islam, namely *ḥabl min Allah*, *ḥabl min al-nās*, and *ḥabl min al-ālam* with principles of truth, moderation, justice, and humanity, as well as the values of constancy of faith, equality, balance, tolerance, civilization, dynamism, innovativeness, exemplary, and fraternity; (2.) methodology-based moderation in *al-Tafsīr al-Munīr* contains an attempt to equalize the text analysis and context extraction by applying consistent and scientific systematization, authoritative reference sources, interconnection of *naql* and *'aql*, interdisciplinary and intertext thinking methods, various shades, and reflective-textual approaches; (3.) the relevance of moderatism in *al-Tafsīr al-Munīr* within the moderation discourse in Indonesia lies in strengthening values as a world-view in religion and social, as well as the developing moderate religious methodologies.

**Keywords:** Moderatism, *al-Tafsīr al-Munīr*, Wahbah al-Zuhailī

## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL .....	i
PERNYATAAN KEASLIAN .....	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	iii
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS .....	iv
PERSETUJUAN PUBLIKASI.....	v
ABSTRAK .....	vi
ABSTRACT .....	vii
DAFTAR ISI.....	viii
DAFTAR TABEL.....	xi
DAFTAR GAMBAR.....	xii

### BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah .....	9
C. Rumusan Masalah .....	10
D. Tujuan Penelitian.....	10
E. Kegunaan Penelitian .....	10
F. Kerangka Teoretis .....	11
G. Penelitian Terdahulu.....	15
H. Metodologi Penelitian .....	20
I. Sistematika Pembahasan .....	23

### BAB II MODERATISME ISLAM DAN PAHAM MODERAT DALAM TAFSIR

A. Definisi Moderatisme dan Posisinya dalam Pemikiran Islam ....	24
B. Karakteristik Moderatisme Islam .....	31
1. Memahami realitas.....	32
2. Menghindari fanatisme dan bersikap inklusif .....	32
3. Mengedepankan prinsip kemudahan.....	33
4. Komitmen terhadap kebenaran dan keadilan .....	33
5. Memahami fikih prioritas.....	34
6. Memahami teks <i>shar' i</i> secara komprehensif.....	35
C. Bentuk Wacana Moderatisme Islam di Indonesia .....	35
1. Moderatisme berbasis nilai .....	35
2. Moderatisme berbasis metodologi .....	38
3. Moderatisme berbasis kultural .....	41
D. Tipologi Pemahaman dalam Tafsir al-Qur'an .....	43
1. Pemahaman tekstualis-skriptualis .....	44
2. Pemahaman moderat.....	45
3. Pemahaman liberalis-substansialis.....	48
E. Teori untuk Menggali Moderatisme dalam Tafsir al-Qur'an .....	49
1. Prosedur tafsir tematik <i>muyassar</i> Asrul .....	49
2. Pemetaan metodologi tafsir Islah Gusmian.....	53

### **BAB III AL-TAFSĪR AL-MUNĪR KARYA WAHBAH AL-ZUḤAILĪ DAN TERM AL-QUR'AN TERKAIT MODERATISME**

A. Biografi dan Konteks Pemikiran Wahbah al-Zuḥailī .....	56
1. Tempat kelahiran dan latar belakang keluarga.....	56
2. Pengembaraan intelektual dan perjalanan birokrasi.....	57
3. Para guru, murid, dan karya yang telah dihasilkan .....	61
4. Konteks politik, sosial, dan budaya yang mengitari.....	71
5. Implementasi dan pengaruh pemikiran di Indonesia.....	74
B. Tinjauan Umum Tentang <i>al-Tafsīr al-Munīr</i> .....	75
1. Latar belakang penulisan dan filosofi judul kitab .....	76
2. Deskripsi, karakteristik, dan keistimewaan kitab .....	79
3. Pandangan terkait tafsir al-Qur'an yang dituliskan.....	80
C. Term al-Qur'an Berkaitan dengan Konsep Moderatisme .....	83
1. Term yang mengarah kemakna moderasi .....	83
a. Moderasi dalam term <i>wast</i> .....	84
b. Moderasi dalam term <i>'adl</i> .....	86
c. Moderasi dalam term <i>wazn</i> .....	88
d. Moderasi dalam term <i>sadīd</i> .....	91
2. Term yang memuat nilai-nilai moderasi .....	91
a. Nilai moderasi dalam term <i>iṣlāh</i> .....	92
b. Nilai moderasi dalam term <i>shūrā</i> .....	96
c. Nilai moderasi dalam term <i>istiqāmah</i> .....	96
3. Term yang megarah kemakna ekstrem .....	99
a. Ekstrem dalam term <i>ghuluw</i> .....	99
b. Ekstrem dalam term <i>isrāf</i> .....	100
c. Ekstrem dalam term <i>ifrāt</i> .....	103

### **BAB IV MODERATISME WAHBAH AL-ZUḤAILĪ PADA AL-TAFSĪR AL-MUNĪR**

A. Moderatisme Berbasis Nilai dalam <i>al-Tafsīr al-Munīr</i> Karya Wahbah al-Zuḥailī .....	105
1. Moderatisme dalam aspek akidah .....	105
a. Wilayah internum: tauhid sebagai wujud moderasi antar keyakinan.....	106
b. Wilayah eksternum: sikap menghargai antar keyakinan sebagai wujud moderasi beragama .....	112
2. Moderatisme dalam aspek muamalah .....	117
a. Hukum keluarga dalam Islam: upaya membangun relasi kesalingan dengan mengutamakan kesetaraan .....	118
b. Pemenuhan hak-hak anak yatim dalam Islam: upaya memberdayakan kelompok marginal.....	123
3. Moderatisme dalam aspek akhlak .....	127
a. Perangai dalam Islam: menyeimbangkan antara urusan duniawi dan ukhrawi .....	128
b. Budi pekerti musyawarah dalam Islam: ihwal kebebasan berpendapat dan demokratisasi.....	137

c.	Ibrah dari kisah kaum Nabi Lūṭ: larangan homoseksual dan anjuran menjaga fitrah kemanusiaan .....	141
d.	<i>Ḥabl min al-‘ālam</i> : beberapa anjuran Islam agar selalu menjaga keseimbangan ekologi.....	144
B.	Moderatisme Berbasis Metodologi dalam <i>al-Tafsīr al-Munīr</i> Karya Wahbah al-Zuḥailī .....	149
1.	Sistematika penyajian runtut, sistemis, dan konsisten .....	149
2.	Penyajian rinci dengan interkoneksi <i>naql</i> dan <i>‘aql</i> .....	152
3.	Gaya bahasa populer dengan bentuk penulisan ilmiah .....	154
4.	Rujukan dari tafsir klasik, modern, dan non tafsir .....	157
5.	Metode pemikiran yang bersifat interdisiplin .....	158
a.	Analisis bahasa .....	159
b.	Analisis fikih kehidupan.....	161
c.	Analisis historis .....	163
d.	Analisis sosial-kultural .....	165
e.	Analisis sains .....	166
f.	Analisis psikologis.....	167
6.	Metode interteks dengan orientasi menempatkan teks lain sebagai penguat .....	168
7.	Nuansa penafsiran beragam dengan corak kombinasi .....	170
a.	Nuansa <i>al-adabī al-ijtimā’ī</i> .....	171
b.	Nuansa <i>al-fiqhī</i> .....	172
8.	Pendekatan tekstual-reflektif, tipologi pemahaman moderat, dan upaya menyeimbangkan teks-konteks.....	173
C.	Relevansi Moderatisme dalam <i>al-Tafsīr al-Munīr</i> Karya Wahbah al-Zuḥailī dengan Diskursus Moderasi di Indonesia .....	177
1.	Relevansi dari sisi penguatan nilai sebagai <i>world-view</i> dalam beragama dan bersosial .....	178
2.	Relevansi dari sisi pengembangan metodologi keagamaan moderat sebagai aspek penting dalam keilmuan Islam .....	182

## **BAB V PENUTUP**

A.	Kesimpulan.....	184
B.	Keterbatasan Studi.....	185
C.	Rekomendasi .....	185

## **DAFTAR PUSTAKA**

## DAFTAR TABEL

Pengodean	Keterangan	Hlm.
Tabel 1	Logika Dasar dan Penelusuran yang Dijalankan dalam Penelitian	11
Tabel 2	Pemetaan dan Celah Penelitian Terdahulu	18
Tabel 3	Bentuk-bentuk Kata <i>Wasf</i> dalam Bahasa Arab dan Maknanya	28
Tabel 4	Pendapat Para Ulama dan Sarjana atas Konsep Moderatisme	29
Tabel 5	Pemetaan Metodologi Tafsir Menurut Islah Gusmian	54
Tabel 6	Kitab-kitab Karya al-Zuhaili Bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir	64
Tabel 7	Kitab-kitab Karya al-Zuhaili Bidang Hadis	65
Tabel 8	Kitab-kitab Karya al-Zuhaili Bidang Hukum Islam	65
Tabel 9	Kitab-kitab Karya al-Zuhaili Bidang Studi Islam	69
Tabel 10	Kitab-kitab Karya al-Zuhaili Bidang Akidah Islam	71
Tabel 11	Term al-Qur'an yang Mengarah Kemakna Moderasi	83
Tabel 12	Derivasi Term <i>Wasf</i> Beserta Makna dan Konten Ayatnya	85
Tabel 13	Derivasi Term <i>'Adl</i> Beserta Makna dan Konten Ayatnya	86
Tabel 14	Derivasi Term <i>Wazn</i> Beserta Makna dan Konten Ayatnya	89
Tabel 15	Derivasi Term <i>Sadid</i> Beserta Makna dan Konten Ayatnya	91
Tabel 16	Term al-Qur'an yang Memuat Nilai-nilai Moderasi	92
Tabel 17	Derivasi Term <i>Islah</i> Beserta Beserta Makna dan Konten Ayatnya	92
Tabel 18	Derivasi Term <i>Shura</i> Beserta Makna dan Konten Ayatnya	96
Tabel 19	Derivasi Term <i>Istiqamah</i> Beserta Makna dan Konten Ayatnya	97
Tabel 20	Term al-Qur'an yang Mengarah Kemakna Ekstrem	99
Tabel 21	Derivasi Term <i>Ghuluw</i> Beserta Makna dan Konten Ayatnya	100
Tabel 22	Derivasi Term <i>Israf</i> Beserta Makna dan Konten Ayatnya	100
Tabel 23	Derivasi Term <i>Ifrat</i> Beserta Makna dan Konten Ayatnya	103
Tabel 24	Nomor Jilid, Nomor Juz, dan Surat dalam <i>al-Tafsir al-Munir</i>	150
Tabel 25	Kitab-kitab Pokok Rujukan dalam <i>al-Tafsir al-Munir</i>	157

UIN SUNAN AMPEL  
 SURABAYA

## DAFTAR GAMBAR

<b>Pengodean</b>	<b>Keterangan</b>	<b>Hlm.</b>
Gambar 1	Langkah-langkah dalam Penelitian	15
Gambar 2	Pengejawantahan Moderatisme Berbasis Nilai di Indonesia	38
Gambar 3	Pengejawantahan Moderatisme Berbasis Metodologi di Indonesia	41
Gambar 4	Pengejawantahan Moderatisme Berbasis Kultural di Indonesia	43
Gambar 5	Karakteristik Pemahaman Tekstualis-Skriptualis dalam Tafsir	45
Gambar 6	Karakteristik Pemahaman Moderat dalam Tafsir	48
Gambar 7	Karakteristik Pemahaman Liberalis-Substansialis dalam Tafsir	49
Gambar 8	Langkah Model Tafsir Tematik Integratif dalam Penelitian	53
Gambar 9	Langkah Metodologi Tafsir Islah Gusmian dalam Penelitian	55
Gambar 10	Moderatisme Nilai Aspek Akidah dalam Wilayah Internum	112
Gambar 11	Moderatisme Nilai Aspek Akidah dalam Wilayah Eksternum	117
Gambar 12	Moderatisme Nilai Aspek Muamalah dalam Hukum Keluarga	123
Gambar 13	Moderatisme Nilai Aspek Muamalah dalam Hak-hak Anak Yatim	127
Gambar 14	Moderatisme Nilai Aspek Akhlak dalam Perangai Islami	137
Gambar 15	Moderatisme Nilai Aspek Akhlak dalam Musyawarah Islami	141
Gambar 16	Moderatisme Nilai Aspek Akhlak dalam Larangan Homoseksual	144
Gambar 17	Moderatisme Nilai Aspek Akhlak dalam <i>Habl min al- 'Ālam</i>	148



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Sebagai konsep, ekstremisme merupakan paham yang bersifat relasional dan menjadi lawan dari paham moderatisme. Paham model ini erat kaitannya dengan ideologi dalam politik dan agama. Pada ranah politik, batas-batas seorang dikatakan ekstrem dalam satu negara dengan negara yang lain bisa jadi berbeda, hal ini dipengaruhi oleh sistem politik yang berlaku.<sup>1</sup> Namun pada ranah agama, batas-batas seorang dikatakan ekstrem ketika individu atau kelompok telah melampaui ajaran keagamaan yang *mainstream* dan pada tahap berikutnya teraktualisasi dalam bentuk gerakan. Ekstremisme beragama muncul dari proses radikalisisasi. Radikalisisasi merupakan proses di mana individu akan diajak berkenalan dengan pesan-pesan ideologis yang menganjurkan mereka beranjak dari pemahaman moderat menuju pada pemahaman ekstrem.<sup>2</sup> Maka pada proses radikalisisasi ini, ayat-ayat al-Qur'an acapkali dijadikan sebagai media legitimasi.

Ekstremisme dan radikalisme menjadi dua ideologi yang tak terpisahkan meskipun bentuk implementasi ajarannya akan berbeda. Ekstremisme cenderung mengarah pada kelompok suprematif yang tertutup di mana menjadikan jalan kekerasan sebagai bagian dari gerakannya, sedangkan radikalisme cenderung mengarah pada kelompok egalitarian yang lebih terbuka di mana menjadikan jalan non kekerasan sebagai bagian dari alternatif gerakannya.<sup>3</sup> Baik ekstremisme atau radikalisme dalam Islam lahir dari ketidakberdayaan dalam melakukan interpretasi al-Qur'an. Bentuk ketidakberdayaan tersebut cukup beragam, dimulai dari penafsiran yang tekstual, ahistoris, hingga ideologis. Fenomena penafsiran al-Qur'an semacam ini pada ranah diskursif disebut dengan fundamentalisme Islam<sup>4</sup> yang secara eksistensial tetap ada serta terus menampilkan wujudnya dalam bentuk gerakan Islamisme.

---

<sup>1</sup>Perbedaan di atas dipengaruhi oleh penilaian kata lumrah yang bersifat relatif. Sebagai contoh, di Indonesia dan beberapa negara Barat yang menganut sistem politik demokrasi liberal akan cenderung menstigma individu atau kelompok yang memperjuangkan sistem politik Khilafah Islamiah sebagai individu atau kelompok yang ekstrem. Hal ini bisa jadi berbeda dengan penilaian negara-negara Islam yang anti Barat, yang justru akan menilai individu atau kelompok yang memperjuangkan sistem politik demokrasi liberal sebagai individu atau kelompok yang ekstrem. Lihat Amir Mudzakkir, dkk., *Menghalau Ekstremisme (Konsep dan Strategi Mengatasi Ekstremisme Kekerasan di Indoensia)* (Jakarta: Wahid Foundation, 2018), 18.

<sup>2</sup>Berdasar pada pemahaman di atas, maka radikalisme merupakan jalan menuju ekstremisme, hal ini diperkuat dengan data dan narasi yang ditunjukkan Wahid Foundation yang menyatakan bahwa "pemasok" SDM kelompok ekstremis seperti ISIS, kebanyakan berasal dari kelompok radikalisisasi seperti HTI. Ibid., 16-18.

<sup>3</sup>Kelompok radikal juga dapat disebut dengan ekstremis non kekerasan, mereka memang tidak menggunakan jalan kekerasan sebagai gerakan, tetapi kelompok ini tetaplah patut diwaspadai, karena radikalisme sendiri merupakan jalan menuju ekstremisme. Ibid., 15.

<sup>4</sup>M. Hadi Masruri, "Ekstrimisme dan Fundamentalisme (Mencari Akar Persoalan Kekerasan dalam Beragama)," dalam *Memutuskan Mata Rantai Ekstremisme Agama*, ed. Mohammad Karim (Malang: UIN-Maliki Press, 2018), 43-44.

Penguatan paham moderatisme dapat menjadi alternatif menangkal paham ekstremisme, radikalisme, dan fundamentalisme dalam Islam. Di Indonesia, wacana moderatisme Islam menjadi wacana yang masif digerakan. Secara tipologis gerakan ini dapat dibagi ke dalam tiga bentuk. Bentuk pertama merupakan wacana moderatisme yang berbasis nilai, semisal mencanangkan program penanaman nilai-nilai multikulturalisme<sup>5</sup> sebagai bagian dari sistem pendidikan untuk kemudian dapat dioptimasi melalui metode pengajaran, seperti internalisasi (*knowing*), menumbuhkan rasa cinta (*loving*), dan implementasi (*acting*).<sup>6</sup> Bentuk kedua merupakan wacana moderatisme yang berbasis metodologi, bentuk ini banyak dikembangkan oleh civitas akademika di PTKIN, misalkan melalui pencanangan program integrasi keilmuan.<sup>7</sup> Adapun bentuk ketiga merupakan wacana moderatisme yang berbasis kultural, bentuk terakhir inilah yang banyak dikembangkan oleh organisasi-organisasi sosial-keagamaan, sebagaimana Nahdlatul Ulama (NU) melalui gagasan Islam Nusantara.<sup>8</sup>

Wacana moderatisme pada tahapan berikutnya juga merambah berbagai cabang keilmuan substantif dalam Islam, salah satunya yang dapat ditemukan pada diskursus ilmu tafsir al-Qur'an. Penafsiran yang tekstual, ahistoris, dan ideologis dalam diskursus ilmu tafsir disebut penafsiran dengan pemahaman tekstualis-skriptualis.<sup>9</sup> Pemahaman tekstualis-skriptualis dalam tafsir merupakan pemahaman yang banyak berkuat pada analisis teks dan menafikan penggalian konteks historis ayat.<sup>10</sup> Implikasi dari pemahaman demikian pesan yang termuat

---

<sup>5</sup>M. Rois Abin, "Menangkal Radikalisme di Perguruan Tinggi Islam Berbasis Nilai-nilai Multikultural," dalam *Moderasi Islam (Deradikalisasi, Deideologisasi, dan Kontribusi untuk NKRI)*, ed. Saiful Mustofa (Tulungagung: IAIN Tulungagung Press, 2017), 29-30.

<sup>6</sup>Menurut Maimun dan Kosim, *knowing* merupakan metode pengajaran di mana peserta didik akan banyak diajak untuk berdiskusi dan mengkaji tentang konsep Islam moderat. Harapannya, dalam diri peserta didik akan muncul *loving*, yaitu kecintaan akan nilai-nilai kebajikan yang termuat dalam konsep Islam moderat. Setelah muncul kecintaan, maka pada tahapan berikutnya akan muncul aktualisasi nilai-nilai kebajikan dalam wujud implementasi, atau disebut dengan *acting*. Lihat Maimun dan Mohammad Kosim, *Moderasi Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2019), 57.

<sup>7</sup>Zainuddin Syarif dan Abdul Mukti Thabrani, *Paradigma Moderasi Keilmuan Perspektif Epistemologi Ma'had Internasional* (Surabaya: CV. Jakad Media Publishing, 2020), 92.

<sup>8</sup>Mohamad Salik, *Nahdlatul Ulama dan Gagasan Moderasi Islam* (Malang: PT. Literindo Berkah Jaya, 2020), 138.

<sup>9</sup>Pada penelitian tesis ini terminologi yang merujuk ketipologi pemahaman dalam wacana tafsir al-Qur'an diambil dari tipologi yang dibuat oleh Mustaqim yang diorasion pada penguatan guru besarnya. Di mana, ia membagi tipologi pemahaman dalam wacana tafsir ke dalam tiga bentuk: (1.) tipologi pemahaman tekstualis-skriptualis; (2.) tipologi pemahaman liberalis-substansialis; (3.) tipologi pemahaman moderat. Lihat Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqashidi* Sebagai Basis Moderasi Islam" (Dokumen Penguatan Guru Besar, UIN Sunan Kalijaga, 2019), 6.

<sup>10</sup>Memakai narasi yang berbeda namun secara substantif sama, Mustaqim menjelaskan bahwa pemahaman tekstualis-skriptualis merupakan pemahaman yang cenderung menempatkan teks sebagai pokok (*aṣl*) dan konteks sebagai cabang (*far'*), sehingga menjadikan penafsiran dengan pemahaman ini akan terjebak pada tekstualisme, hal ini menyebabkan potensi untuk menyembah teks semakin besar. *Ibid.*, 14.

dalam ayat-ayat al-Qur'an tidak dapat tersingkap dengan tepat. Namun perlu dicatat, bahwa pemahaman ini tidak selamanya menghasilkan penafsiran ideologis, sebab penafsiran dengan pemahaman ini dapat dibagi lagi ke dalam dua orientasi. Orientasi pertama dapat disebut dengan tekstualis-skriptualis tradisional,<sup>11</sup> yaitu penafsiran yang hanya berkuat pada analisis kebahasaan melalui perangkat ilmu-ilmu bahasa Arab (*al-'ulūm al-'arabiyyah*).<sup>12</sup> Penafsiran dengan orientasi pertama banyak dilakukan oleh mufasir generasi awal, dan ini sejalan dengan masa di mana ilmu-ilmu bahasa Arab mulai berkembang serta terintegrasi dengan tafsir al-Qur'an.

Adapun orientasi kedua disebut dengan tekstualis-skriptualis afirmatif,<sup>13</sup> yaitu penafsiran yang banyak berkuat pada analisis kebahasaan, namun dalam praktiknya mufasir juga melakukan penyimpangan dan kemudian mengarahkan penafsirannya untuk menguatkan ideologi yang diikuti. Penafsiran dengan orientasi kedua ini banyak dilakukan oleh mufasir generasi pertengahan hingga modern-kontemporer. Pada mufasir generasi pertengahan penyimpangan yang dilakukan kebanyakan berkaitan dengan ayat-ayat teologi. Misalnya dapat dilihat pada penafsiran al-Zamakhsharī (w. 1143) yang menguatkan teologi Mu'tazilah dalam tafsir *al-Kashāf*.<sup>14</sup> Hal ini berbeda dengan mufasir modern-kontemporer yang kebanyakan melakukan penyimpangan untuk menjustifikasi ideologi gerakan yang diikuti. Sebut saja Sayyid Quṭb (w. 1966)<sup>15</sup> yang terafiliasi dengan

<sup>11</sup>Digunakannya istilah "tradisional" pada penelitian tesis ini diambil dari artikel jurnal Zuhdi yang mengembangkan serta membagi tipologi penafsiran quasi-objektif konservatif dari Syamsuddin ke dalam dua bagian lagi, yaitu objektif "tradisional" dan objektif "revivalis." Lihat M. Nurdin Zuhdi, "Hermeneutika al-Qur'an (Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-isu Budaya Lokal Keindonesiaan)," *Esensia: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*, vol. 13, no. 2 (2012), 245.

<sup>12</sup>Muhammad Naufal Hakim dan Abd. Kholid, "Reposisi Dialektis *Tafsīr Lughawī* (Pergeseran Integratif Pendekatan Linguistik dalam Wacana Tafsir Kontemporer)," *QOF: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir*, vol. 5, no. 1 (2022), 241-242.

<sup>13</sup>Penggunaan istilah "afirmatif" di atas diambil dari historisasi yang ditulis oleh Mustaqim dalam bukunya. Di mana, istilah "afirmatif" ini merujuk pada penafsiran yang hendak melakukan legitimasi ideologi yang diikuti dengan ayat-ayat al-Qur'an. Lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 45-46.

<sup>14</sup>Pada penelitian Rusmin disebutkan bahwa meski al-Zamakhsharī banyak membela teologi Mu'tazilah dalam tafsirnya, namun dibebberapa persoalan, seperti dosa besar, sihir, dan siksa kubur, al-Zamakhsharī justru bersikap objektif dengan tidak melakukan pembelaan secara berlebihan. Lihat Saifullah Rusmin, dkk., "Penafsiran-penafsiran al-Zamakhsharī Tentang Teologi dalam *Tafsīr al-Kasysyāf*," *Jurnal Diskursus Islam*, vol. 5, no. 2 (2017), 140.

<sup>15</sup>Salah satu contoh penafsiran radikal yang dilakukan oleh Quṭb dapat dilihat melalui penafsirannya atas Qs. al-Mā'idah [5]: 44. Di mana, ia mengafirkan setiap umat Islam yang tidak menetapkan hukum Islam secara mutlak, hal ini sejalan dengan ideologi al-Ikhwān al-Muslimīn yang hendak memperjuangkan berdirinya Khilafah Islamiah. Lihat Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 2 (Bairūt: Dār al-Shurūq, 1972), 895-900; Asyhari, "Ekstrimisme dalam Tafsir (Studi Penafsiran Sayyid Quṭb Terhadap Q.S al-Mā'idah: 44-47 dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān*)," *El-Faqih : Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam*, vol. 5, no. 1 (2019), 142-143.

al-Ikhwān al-Muslimīn dan memiliki kitab tafsir berjudul *Fī Zilāl al-Qur’ān*, di Indonesia ada Rokhmat S. Labib<sup>16</sup> yang terafiliasi dengan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan memiliki buku tafsir juz ‘amma dengan judul *al-Wa’ie*. Baik Qutb maupun Labib, keduanya sama-sama mengamini akan berdirinya sistem pemerintahan Khilafah Islamiah, dan ini sekaligus menjadi cita-cita politis dari kedua organisasi yang mereka ikuti.

Pada tahapan berikutnya ekstremisme dalam tafsir al-Qur’an bukan hanya mengerucut pada pemahaman tekstualis-skriptualis yang kemudian membentuk ideologi gerakan, tetapi juga mengerucut pada pemahaman yang kemudian memaksakan ayat-ayat al-Qur’an agar sesuai dengan konteks kekinian. Model pemahaman ini disebut dengan liberalis-substansialis<sup>17</sup> yang banyak dianut oleh para sarjana Barat, ataupun sarjana muslim yang menjajaki pendidikan di Barat. Salah satunya Muḥammad Shahrūr (w. 2019). Baginya, al-Qur’an seharusnya ditafsirkan dengan pendekatan ilmu-ilmu modern, hal ini menjadikan pendekatan penafsiran konvensional seperti ulumul Qur’an, kaidah tafsir, dan ilmu-ilmu klasik lainnya akan dikesampingkan. Implikasi dari pemahaman demikian dapat dilihat melalui salah satu gagasannya yang banyak menuai kontra di Indonesia, yaitu konsep *milk al-yamīn* yang menghalalkan pernikahan non marital.<sup>18</sup> Dari sini, maka pemahaman liberalis-substansialis dalam tafsir juga ternilai tidak dapat menyingkap pesan al-Qur’an dengan tepat, sebab penafsiran model ini pada tingkatan tertentu dapat “mendesakralisasi” ayat-ayat al-Qur’an.

Berangkat dari dua tipologi pemahaman tersebut muncul pemahaman ketiga yang bersifat kritis. Pemahaman ketiga ini menerapkan prinsip-prinsip moderasi dalam metodologi tafsir dengan menyeimbangkan antara analisis teks dan penggalian konteks.<sup>19</sup> Maka pada titik ini moderatisme pada tafsir al-Qur’an mulai berlaku. Pemahaman moderat dalam tafsir pada mulanya dikonotasikan dengan teori-teori penafsiran. Muncul beberapa tokoh, di antara yang awal ialah Fazlur Rahman (w. 1988) melalui teori *double movement* yang menitikberatkan

<sup>16</sup>Sama halnya seperti Qutb, penafsiran Labib dalam tafsir *al-Wa’ie* juga tidak dapat dilepaskan dari penyisipan ideologi. Contohnya dapat dilihat ketika Labib menafsirkan Qs. al-Baqarah [2]: 30, yang memaknai kata “khilafah” dengan sistem politik Khilafah Islamiah yang harus melalui jalan baiat. Maka contoh penafsiran ini sejalan dengan cita-cita politis dari pengikut HTI. Lihat M. Nurdin Zuhdi, “Hermeneutika al-Qur’an...”, 248.

<sup>17</sup>Menurut Mustaqim pemahaman liberalis-substansialis merupakan pemahaman yang cenderung menempatkan konteks sebagai pokok (*aṣl*) dan teks sebagai cabang (*far’*), atau kebalikan dari pemahaman tekstualis-skriptualis. Pada tahap yang lebih ekstrem, pemahaman ini bukan hanya dapat mendesakralisasi teks, tetapi dalam tingkatan yang lebih jauh juga dapat mendesyariati agama, maka hal-hal inilah yang lantas menjadikan pemahaman liberalis-substansialis sebagai salah satu bentuk pemahaman yang ekstrem di dalam wacana tafsir al-Qur’an. Lihat Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqashidi*...”, 51.

<sup>18</sup>Pemahaman liberalis-substansialis dalam tafsir al-Qur’an seperti yang dibawa oleh Shahrūr di atas terbilang sangat jarang diikuti, sebab pemahaman model ini oleh kebanyakan sarjana cenderung tertolak. Lihat Abdul Aziz, “Konsep *Milk al-Yamīn* Muḥammad Shahrūr Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital” (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2019), x-xi.

<sup>19</sup>Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqashidi*...”, 51-52.

pada analisis teks, konteks, dan kontekstualisasi.<sup>20</sup> Kemudian teori dari Rahman diimplementasikan oleh Amina Wadud yang pada akhirnya melahirkan buku *Qur'an and Women*.<sup>21</sup> Selain itu, ada juga Abdullah Saeed yang mengembangkan teori *double movement* yang akhirnya melahirkan teori tafsir kontekstual.<sup>22</sup> Ternyata, tren untuk memoderasi penafsiran al-Qur'an pada fase berikutnya juga dilakukan oleh sarjana Muslim di Indonesia.

Terdapat dua akademisi yang turut menguatkan tren moderatisme tafsir al-Qur'an di Indonesia. Akademisi pertama ialah Abdul Mustaqim melalui teori *tafsir maqāṣidi*. Pada teorinya, Mustaqim hendak mengintegrasikan kaidah dalam *maqāṣid al-sharī'ah* dengan *maqāṣid al-Qur'an*. Upaya ini terformulasi melalui nilai-nilai fundamental *maqāṣid*<sup>23</sup> dan aspek-aspek fundamental *maqāṣid*.<sup>24</sup> Selain itu, dari sisi metodologi tafsir Mustaqim juga menuliskan sepuluh prinsip yang beberapa di antaranya memberi aksentuasi pentingnya analisis kebahasaan, penggalian konteks mikro dan makro, hingga pengintegrasian antara ilmu klasik dengan ilmu modern.<sup>25</sup> Akademisi kedua ialah Sahiron Syamsuddin melalui teori *ma'nā-cum-maghzā*. Pada teorinya, Syamsuddin menuliskan setidaknya tiga poin penting yang seharusnya digali dalam penafsiran al-Qur'an, yaitu penggalian makna historis, signifikansi fenomenal historis, dan signifikansi fenomenal dinamis.<sup>26</sup> Adapun teori Syamsuddin ini juga merupakan bentuk pengembangan dari teori penafsiran Rahman.<sup>27</sup>

Lantas, jika titik tekan dari pemahaman moderat pada tafsir terletak pada penyeimbangan analisis teks dan penggalian konteks, maka sebenarnya upaya

<sup>20</sup>Garwan kemudian menuliskan setidaknya ada tiga unsur penting pada teori *double movement* Rahman: (1.) memahami satu kesatuan ayat (munasabah); (2.) dapat membedakan antara yang *'ām* dan yang *khāṣ*; (3.) mengetahui latar belakang turunya ayat (asbabunnuzul). Maka, tiga prinsip inilah yang kemudian memiliki akar kuat dengan keilmuan klasik. Lihat Muhammad Sakti Garwan, "Relasi Teori *Double Movement* dengan Kaidah *al-Ibrah bi Umumil-Lafdz la bi Khusus as-Sabab* dalam Interpretasi QS. al-Ahzab [33]: 36-38," *Jurnal Ushuluddin*, vol. 28, no. 1 (2020), 62-63.

<sup>21</sup>Charles Kurzman, *Liberal Islam a Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998), 129.

<sup>22</sup>M. K. Ridwan, "Metodologi Penafsiran Kontekstual (Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed)," *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*, vol. 1, no. 1 (2016), 8-11.

<sup>23</sup>Istilah nilai-nilai fundamental *maqāṣid* yang digunakan oleh Mustaqim pada teorinya ini sama dengan konsep *uṣūl al-khamshah* dalam *maqāṣid al-sharī'ah*. Lihat Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqāshidi*...", 40.

<sup>24</sup>Selain nilai fundamental *maqāṣid*, Mustaqim juga menetapkan lima aspek fundamental *maqāṣid*, di antaranya: (1.) kemanusiaan; (2.) keadilan; (3.) kesetaraan; (4.) pembebasan; (5.) tanggung jawab. *Ibid.*, 33.

<sup>25</sup>*Ibid.*, 39-41.

<sup>26</sup>Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran dengan Pendekatan *Ma'nā-Cum-Maghzā*," dalam *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas al-Qur'an dan Hadis (Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer)*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata & Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia, 2020), 9-17.

<sup>27</sup>*Ibid.*, 17.

memoderasi tafsir al-Qur'an tidak hanya terbatas pada teori-teori penafsiran. Pemahaman moderat juga dapat ditemukan pada prinsip-prinsip penafsiran yang diterapkan mufasir pada kitab tafsirnya. Upaya ini setidaknya pertama kali dilakukan oleh Muḥammad 'Abduh (w. 1905) yang kecewa atas produk tafsir terdahulu di mana cenderung berkuat pada subjektivitas keilmuan mufasir.<sup>28</sup> Berangkat dari hal tersebut, kemudian 'Abduh melakukan pembaruan dan melahirkan produk tafsir bersama muridnya, Muḥammad Rathīd Riḍā (w. 1935), dengan judul tafsir *al-Manār* yang oleh J.J.G. Jansen (w. 2015) dinilai memuat tiga pola analisis, yaitu analisis filologis (*al-lughawī*), analisis sosial-kemasyarakatan (*al-ijtima'ī*), dan analisis saintis (*al-ilmī*).<sup>29</sup> Selain Riḍā, metodologi tafsir 'Abduh ini kemudian diikuti oleh beberapa muridnya yang lain, di antaranya ada Muḥammad Mustāfā al-Marāghī (w. 1945) dan Aḥmad Mustāfā al-Marāghī (w. 1952).<sup>30</sup>

Pengembangan metodologi tafsir yang dilakukan oleh 'Abduh dan muridnya memiliki pengaruh besar terhadap wacana tafsir modern-kontemporer.<sup>31</sup> Sebab, upaya memoderasi penafsiran tersebut kemudian banyak dipraktikkan oleh mufasir generasi setelahnya. Metode moderat pada tafsir al-Qur'an merupakan jawaban atas dualitas pemahaman, yaitu antara tekstualis-spkiptualis dengan liberalis-substansialis. Sehingga mengeksplorasi metode moderat menjadi jalan untuk menangkal ekstremisme pada tafsir al-Qur'an itu sendiri. Salah satu mufasir modern-kontemporer yang juga menerapkan pemahaman moderat pada tafsir al-Qur'an ialah Wahbah al-Zuhailī (w. 2015) dalam kitabnya yang berjudul *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*. Kerangka berpikir dari al-Zuhailī lekat sekali dengan paradigma *maqāsid* yang menjadikan konsep

<sup>28</sup>Pada pembukaan tafsir *al-Manār* terdapat beberapa kritikan yang dilontarkan oleh 'Abduh dan Riḍā, salah satunya mengkritik kitab-kitab tafsir terdahulu (klasik) yang banyak berkuat pada analisis kebahasaan, di mana hal ini berimplikasi pada lahirnya produk-produk tafsir yang kurang dapat menyingkap hidayah yang ada dalam ayat-ayat al-Qur'an. Lihat Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rathīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Manār, 1947), 7.

<sup>29</sup>Tiga poin di atas inilah yang oleh Jansen kemudian dijadikan sebagai ciri utama dari kitab-kitab tafsir modern. Lihat J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Quran Modern* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997), 156.

<sup>30</sup>Muḥammad Mustāfā tidak menuliskan tafsir utuh 30 juz, ia hanya menulis tafsir beberapa ayat dan beberapa surat saja yang disampaikan pada ceramah-ceramahnya. Hal ini berbeda dengan adiknya, Aḥmad Mustāfā yang menuliskan tafsir utuh 30 juz sesuai tartib mushafi. Selain itu, sumbangsih Aḥmad Mustāfā adalah mensistematisasi tafsir dengan membagi pembahasan ke dalam tiga poin, yaitu *sharḥ al-mufrādāt* (penjelasan kosakata), *al-ma'na al-jumalī* (makna keseluruhan), dan *al-idāh* (penjelasan), yang mana pola sistematisasi ini belum dilakukan oleh 'Abduh dan Riḍā. Berangkat dari sistematisasi penyajian ini pula kemudian banyak diikuti oleh mufasir generasi setelahnya dengan berbagai model dan penamaan. Lihat Muhammad Naufal Hakim, "Ta'wil Tafsir Periode Modern (Telaah Tafsir *al-Marāghī* Karya Ahmad Musthāfā)," *al-Fath*, vol. 15, no. 2 (2022), 96.

<sup>31</sup>Oleh Rosa, 'Abduh disebutnya sebagai mufasir pelopor yang mengenalkan kitab tafsir dengan corak sastra, sosial-kemasyarakatan (*al-adabī al-ijtima'ī*), dan lahirnya corak ini menandai dimulainya periode tafsir moder-kontemporer. Lihat Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer (Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan ayat al-Qur'an)* (Serang: Depdikbud Banten Press, 2015), 41.

kemaslahatan sebagai tujuan utama, sehingga pada banyak tempat al-Zuhailī akan mengedepankan prinsip-prinsip moderasi dalam penafsiran al-Qur'an. Pemikiran al-Zuhailī tidak dapat dilepaskan dari konteks kehidupan yang pernah dilalui. Sebagai akademisi, al-Zuhailī telah menuliskan kitab-kitab dalam berbagai bidang, seperti bidang ilmu al-Qur'an dan tafsir, ilmu hadis, hukum Islam, studi Islam, hingga akidah Islam. Pendidikan tingkat dasar dan menengah dilalui di Suriah,<sup>32</sup> sedang pendidikan tingkat perguruan tingginya dilalui di Mesir.<sup>33</sup> al-Zuhailī aktif mengikuti rihlah-rihlah ilmiah di berbagai negara, termasuk negara-negara Barat. Pada ranah birokrasi al-Zuhailī tercatat pernah menjadi pengawas Valuta di Bahrain dan London, anggota Lembaga Fikih Islam di Jeddah, hingga anggota Yayasan Āl al-Bayt di Yordania.<sup>34</sup> Maka latar belakang akademis dan pengalaman birokrasi inilah yang membuktikan al-Zuhailī tergolong sebagai akademisi yang inklusif sehingga diasumsikan dapat menjembatani antara dunia Islam dengan dunia Barat.

Ketika dikaitkan dengan tiga bentuk wacana moderatisme Islam, maka pemikiran moderat al-Zuhailī yang tertulis dalam *al-Tafsīr al-Munīr* memuat setidaknya dua bentuk wacana moderatisme. Wacana pertama yaitu moderatisme berbasis nilai yang terkandung pada interpretasi yang dituliskan, di mana jika dielaborasi secara tematik akan menghasilkan konsep-konsep yang kompatibel dengan konteks keindonesiaan. Sebab ketika berbicara tentang konsep moderasi, maka sebenarnya konsep ini memiliki akar yang kuat dalam Islam. Term moderasi dalam al-Qur'an dikenal dengan term *wasf*,<sup>35</sup> selain term *wasf*, terdapat term '*adl*'<sup>36</sup> dan *wazn*<sup>37</sup> yang bersinonim dengannya. Lalu, ada juga term al-Qur'an lainnya yang diasumsikan dapat menguatkan konsep moderasi itu sendiri, seperti term *islāh*,<sup>38</sup> *shūrā*,<sup>39</sup> dan *istiqāmah*.<sup>40</sup> Paham moderat dari al-Zuhailī dapat dilihat secara konkret saat ia menafsirkan ayat tentang umat moderat (*ummatan wasāṭan*) dalam Qs. al-Baqarah [2]: 143.

<sup>32</sup>Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam Fenomenal dan Inspiratif* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2015), 92.

<sup>33</sup>Pada tingkat strata satu (S1), al-Zuhailī kuliah di dua perguruan tinggi sekaligus, yaitu Universitas al-Azhar dan Universitas 'Ain Shams. Setelah lulus, ia melanjutkan pendidikan strata dua (S2) di Universitas Kairo dan strata tiga (S3) di Universitas al-Azhar dengan mengambil konsentrasi hukum Islam. *Ibid.*, 92-93.

<sup>34</sup>*Ibid.*, 95.

<sup>35</sup>Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang memuat term *wasf* sebagaimana dalam Qs. al-Baqarah [2]: 143, Qs. al-Mā'idah [5]: 89, al-Qalam [68]: 28, dst.

<sup>36</sup>Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang memuat term '*adl*' sebagaimana dalam Qs. al-Baqarah [2]: 48, Qs. al-Nisā' [4]: 3, Qs. al-Mā'idah [5]: 8, dst.

<sup>37</sup>Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang memuat term *wazn* sebagaimana dalam Qs. al-An'ām [6]: 152, Qs. al-A'rāf [7]: 8, Qs. Hūd [11]: 84 dst.

<sup>38</sup>Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang memuat term *islāh* sebagaimana dalam Qs. al-Baqarah [2]: 11, Qs. 'Alī 'Imrān [3]: 89, Qs. al-Nisā' [4]: 16, dst.

<sup>39</sup>Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang memuat term *shūrā* sebagaimana dalam al-Fātiḥah [1]: 6, Qs. al-Nisā' [4]: 68, Qs. al-An'ām [6]: 126, dst.

<sup>40</sup>Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang memuat term *istiqāmah* sebagaimana dalam al-Taubah [9]: 7, Hūd [11]: 112, Fuṣilat [41]: 30, dst.

Saat menafsirkan Qs. al-Baqarah [2]: 143 al-Zuḥailī menjelaskan bahwa umat Islam merupakan umat yang moderat, yaitu umat yang adil dan konsisten di jalan tengah. Kata *wasṭ* dalam ayat ini menunjukkan sifat terpuji dan menjadi penengah atas dua sifat, antara sifat kelewat batas (*ifrāt*) dan sifat teledor (*tafrīt*).<sup>41</sup> Sifat kelewat batas oleh al-Zuḥailī dijelaskan seperti umat Kristen yang terlampaui spiritualistik, adapun sifat teledor dijelaskan seperti umat Yahudi dan Musyrik yang terlampaui materialistik.<sup>42</sup> Maka umat Islam merupakan umat yang dapat menyeimbangkan keduanya, baik dari aspek spiritual dan aspek materi, kebutuhan rohani dan kebutuhan jasmani, hingga kehidupan dunia dan kehidupan akhirat. Menariknya, al-Zuḥailī juga menganalogikan kemoderatan umat Islam itu seperti Ka'bah yang menjadi poros bumi.<sup>43</sup> Maka berdasar pada penafsiran ini, setidaknya dapat menunjukkan dua poin awal. Poin pertama menyatakan bahwa al-Zuḥailī memiliki konsepsi tentang moderasi yang menurutnya harus menasar berbagai aspek kehidupan. Poin kedua menyatakan bahwa narasi yang menganalogikan antara ka'bah dengan *ummataṅ wasaṭan* secara tidak langsung menunjukkan adanya kesadaran historis (*historical awareness*) dari al-Zuḥailī saat menafsirkan al-Qur'an.

Adapun bentuk wacana kedua yaitu moderatisme yang berbasis pada metodologi tafsir. Seperti telah disinggung bahwa paham-paham ekstrem dalam Islam lahir dari ketidakberdayaan dalam melakukan interpretasi al-Qur'an, maka memahami formulasi metodologi yang tepat (moderat) penting untuk dilakukan. Upaya al-Zuḥailī untuk memoderasi metodologi tafsir al-Qur'an salah satunya dapat dilihat melalui prinsip-prinsip awal yang ditemukan, semisal dari sisi sistematisasi yang ternilai menerapkan pola penyajian *traditional-cum-modern*. Pada setiap penafsiran al-Zuḥailī secara konsisten akan menuliskan tema yang melingkupi kelompok ayat, seperti saat menafsirkan Qs. al-Baqarah [2]: 1-5,<sup>44</sup> ia menuliskan tema dengan redaksi *ṣifātu al-mu'minīn wa jaz'au al-muttaqīn*. Selepas menuliskan tema, ayat yang ditafsirkan akan dianalisis secara global dari sisi *qirā'ah*, *ir'āb*, *balāghah*, dan *mufradāt lughawīyah*,<sup>45</sup> sehingga menjadikan penyajian pertama ini merepresentasikan model penafsiran tradisional. Sehabis mengungkap dari sisi kebahasaan, al-Zuḥailī akan menjelaskan secara panjang lebar penafsiran yang berkaitan dengan kelompok ayat, dan pada akhir penjelasan akan dituliskan *maqāṣid al-āyāh* berupa fikih kehidupan serta hukum yang melingkupi, maka penyajian kedua inilah yang merepresentasikan model penafsiran modern. Adapun contoh yang telah dipaparkan, hanyalah sedikit, dari banyak segi moderatisme pada penafsiran al-Zuḥailī yang penting untuk dikaji. Beranjak dari yang terakhir, pada akhirnya penelitian tesis ini akan menelaah moderatisme pada *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuḥailī melalui dua

<sup>41</sup>Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, vol. 1 (Bairūt: Dār al-Fikr, 2009), 367.

<sup>42</sup>Ibid., 369-370.

<sup>43</sup>Ibid., 375.

<sup>44</sup>Ibid., 75-80.

<sup>45</sup>Selain analisis kebahasaan, biasanya al-Zuḥailī juga akan menuliskan asbabunnuzul dan munasabah ayat yang melingkupi jika ada, hal ini dapat ditemukan sebagaimana ketika ia menafsirkan Qs. al-Baqarah [2]: 143. Ibid., 367-368.

bentuk wacana, yaitu wacana moderatisme berbasis nilai dan moderatisme berbasis metodologi.

## B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasar latar belakang masalah di atas, penelitian tesis ini menemukan setidaknya delapan identifikasi masalah:

1. Paham-paham ekstrem dalam agama Islam muncul sebagai akibat dari ketidakmampuan dalam melakukan interpretasi al-Qur'an.
2. Bentuk ketidakmampuan interpretasi al-Qur'an pada mulanya dapat dipetakan ke dalam dua tipologi, yaitu pemahaman tekstualis-skriptualis dan pemahaman liberalis-substansialis.
3. Pemahaman tekstualis-skriptualis atau pemahaman liberalis-substansialis sama-sama ternilai tidak dapat menyingkap pesan utama ayat-ayat al-Qur'an dengan tepat.
4. Berangkat dari problem dikotomis yang terjadi pada tipologi pemahaman tekstualis-skriptualis dan pemahaman liberalis-substansialis dalam tafsir, maka muncullah tipologi pemahaman ketiga yang bersifat kritis, yaitu pemahaman moderat.
5. Pada kontestasi wacana penafsiran al-Qur'an tipologi pemahaman moderat banyak ditemukan dalam kerangka berpikir mufasir modern-kontemporer, dan salah satu mufasir yang menerapkan model pemahaman moderat ini ialah Wahbah al-Zuhaili dalam *al-Tafsir al-Munir*.
6. al-Zuhaili dapat diasumsikan memiliki ikhtiar untuk menjembatani antara dunia Islam dan dunia Barat, hal ini dapat dilihat dari keaktifannya dalam berbagai seminar internasional. Namun ikhtiar ini perlu dibuktikan lebih lanjut, sehingga penelusuran latar belakang sosial, budaya, dan intelektual yang melingkupi penting untuk dikaji.
7. Hasil interpretasi al-Zuhaili atas al-Qur'an terbilang akomodatif sehingga bersifat moderat, dan saat digali secara tematik serta konstruktif maka akan menghasilkan berbagai konsep yang kompatibel untuk diterapkan di era kontemporer.
8. Metodologi penafsiran al-Qur'an yang diterapkan al-Zuhaili dalam kitabnya terindikasi menerapkan prinsip-prinsip moderasi. Pengaplikasian ini banyak ditemukan seperti dituliskannya *maqāsid al-āyāh* yang ada, baik berupa fikih kehidupan maupun hukum-hukum yang melingkupi. Pola ini sejalan dengan wacana tafsir modern-kontemporer.

Setelah menuliskan poin-poin identifikasi masalah, penelitian tesis ini hendak membatasi pada tiga kajian:

1. Terkait kajian tafsir tematik yang dilakukan guna menggali moderatisme berbasis nilai pada penafsiran al-Zuhaili, akan dibatasi dengan prosedur *muyassar* yang dikembangkan oleh Asrul, dan ayat yang digunakan juga dibatasi pada ayat-ayat yang melingkupi term pilihan yang dalam penelitian ini ada sepuluh term.
2. Terkait kajian pemetaan metodologi tafsir yang dilakukan guna menggali moderatisme berbasis metodologi pada penafsiran al-Zuhaili, akan dibatasi dengan pemetaan yang dikembangkan oleh Islah Gusmian.

### C. Rumusan Masalah

Berdasar pada identifikasi dan batasan masalah di atas, penelitian tesis ini mengajukan pertanyaan melalui tiga rumusan:

1. Bagaimana bentuk moderatisme berbasis nilai dalam *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī?
2. Bagaimana bentuk moderatisme berbasis metodologi dalam *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī?
3. Bagaimana relevansi moderatisme dalam *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī dengan pengembangan diskursus moderasi di Indonesia?

### D. Tujuan Penelitian

Berdasar pada rumusan masalah di atas, penelitian tesis ini menetapkan tiga tujuan:

1. Untuk menemukan bentuk moderatisme berbasis nilai dalam *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī.
2. Untuk menemukan bentuk moderatisme berbasis metodologi dalam *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī.
3. Untuk menemukan relevansi moderatisme dalam *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī dengan pengembangan diskursus moderasi di Indonesia.

### E. Kegunaan Penelitian

Secara teoretis, kerangka penelitian tesis ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih setidaknya dalam empat bentuk:

1. Mengenalkan model penelitian tafsir tematik integratif, dengan menggabungkan model penelitian tafsir tematik term, tafsir tematik konseptual, dan tafsir tematik tokoh guna menyuguhkan hasil penelitian yang lebih holistik, komprehensif, terarah, serta unik.
2. Menguatkan pandangan dan mengupayakan menumbuhkan kesadaran bahwa sebuah produk tafsir tidak dapat dilepaskan dari latar belakang kehidupan mufasir dan metodologi yang digunakan untuk menafsirkan al-Qur'an.
3. Membuktikan bahwa paham moderatisme juga melingkupi pemikiran mufasir, baik dalam konteks ide-ide yang dituliskan dalam penafsiran, ataupun dalam konteks metodologi tafsir yang dikonstruksikan.
4. Melontarkan "wacana baru" tentang pentingnya mengeksplorasi dan mengembangkan metodologi keagamaan yang moderat.

Secara praktis, hasil penelitian tesis ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih setidaknya dalam dua bentuk:

1. Menempatkan hasil penelitian sebagai penangkal isu (*counter-issue*) terhadap cara para ekstremis menafsirkan al-Qur'an dengan dikuatkannya paham moderatisme pada penafsiran. Sebab, isu ekstremisme termasuk ke dalam isu problematik yang belum usai, paham radikalisme yang mewakili kelompok kanan dengan kecenderungan mensakralisasi nas, ataupun paham liberalis yang mewakili kelompok kiri dengan kecenderungan mendesakralisasi nas terus menguatkan posisinya dalam kontestasi wacana penafsiran hingga hari ini, sehingga upaya untuk menangkalnya secara akademis dirasa perlu.

2. Menempatkan nilai-nilai yang ditemukan pada konsep moderatisme yang terbangun atas penafsiran Wahbah al-Zuhaili sebagai cara pandang (*world-view*) dalam kehidupan beragama dan bersosial.

#### F. Kerangka Teoretis

Sebelum beranjak pada teori-teori (pendekatan) yang digunakan, terdapat tiga logika dasar (*basic logic*) yang akan dijalankan pada penelitian tesis ini untuk kemudian akan mempengaruhi cakupan (*scope*) kajian. Logika pertama berkaitan dengan mufasir, yang menyatakan bahwa setiap interpretasi al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari konteks kehidupan yang melingkupi mufasir, baik dalam lingkup mikro seperti keluarga, pendidikan, guru, hingga pengalaman birokrasi, maupun dalam lingkup makro seperti kehidupan politik, sosial, hingga budaya. Logika kedua berkaitan dengan metodologi tafsir, yang menyatakan bahwa pada setiap interpretasi al-Qur'an mufasir akan menggunakan serangkaian perangkat yang kemudian membentuk metodologi<sup>46</sup> yang di dalamnya memuat prinsip-prinsip penafsiran. Logika ketiga berkaitan dengan produk tafsir, yang menyatakan bahwa setiap produk tafsir ketika dikaji akan ditemukan berbagai konsep dan tipologi<sup>47</sup> penafsiran tersendiri yang merupakan hasil akumulasi dari keterpengaruhan konteks kehidupan mufasir dan pemikiran seorang mufasir, serta penerapan metodologi tafsir.

Tabel 1  
Logika Dasar dan Penelusuran yang Dijalankan dalam Penelitian

<b>Logika Pertama Tentang Mufasir</b>	
Setiap interpretasi al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari konteks kehidupan yang melingkupi mufasir, baik lingkup mikro maupun lingkup makro.	
Lingkup mikro:	Lingkup makro:
a. Keluarga.	a. Politik.
b. Pendidikan.	b. Sosial.
c. Guru.	c. Budaya.
d. Birokrasi.	
<b>Logika Kedua Tentang Metodologi Tafsir</b>	
Setiap interpretasi al-Qur'an mufasir akan menggunakan serangkaian perangkat yang kemudian membentuk metodologi, yang di dalamnya memuat prinsip-prinsip penafsiran.	
Aspek teknis:	Aspek hermeneutis:
a. Sistematika dan bentuk penyajian tafsir.	a. Metode penafsiran.
b. Gaya bahasa dan bentuk penulisan tafsir.	b. Nuansa penafsiran.
c. Sifat dan keilmuan mufasir.	c. Pendekatan penafsiran.
d. Asal-usul dan sumber rujukan tafsir.	
<b>Logika Ketiga Tentang Produk Tafsir</b>	

<sup>46</sup>Untuk memetakan metodologi tafsir, penelitian tesis ini akan mengikuti pemetaan Gusmian yang membagi metodologi ke dalam dua aspek, yaitu teknis dan hermeneutis. Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia (Dari Hermeneutika Hingga Ideologi)* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 122.

<sup>47</sup>Untuk memetakan tipologi tafsir akan mengikuti Mustaqim, sebagaimana pemetaan yang telah dijelaskan sebelumnya. Lihat Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqashidi*...", 6.

Setiap produk tafsir saat dikaji akan ditemukan konsep dan tipologi penafsiran tersendiri, yang merupakan hasil akumulasi dari konteks kehidupan mufasir serta penerapan metodologi tafsir.	
Konsep yang dituju:	Tipologi penafsiran:
a. Aspek-aspek moderatisme.	a. Tekstualis-skriptualis.
b. Prinsip-prinsip moderatisme.	b. Moderat.
c. Nilai-nilai moderatisme.	c. Liberalis-substansialis.

Ide utama (*core idea*) yang diusung pada penelitian tesis ini didorong oleh satu realitas bahwa moderatisme Islam sebagai sebuah wacana terus mengalami perkembangan dan penguatan dari berbagai sisinya. Istilah yang digunakan pada penelitian adalah moderatisme. Term moderatisme berasal dari dua kata, yaitu moderat dan isme. Kata moderat dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) bermakna dua hal, yaitu selalu menghindari perilaku atau pengungkapan yang ekstrem dan berkecenderungan ke arah dimensi atau jalan tengah.<sup>48</sup> Selain kata moderat, dalam KBBI juga mengenal kata moderasi, yang maknanya sama dengan kata moderat, yaitu pengurangan kekerasan dan penghindaran keekstreman.<sup>49</sup> Adapun kata isme dalam KBBI bermakna sistem kepercayaan berdasarkan politik, sosial, hingga ekonomi.<sup>50</sup> Jika diamati, makna dari kata moderat dan kata moderasi sama-sama menunjukkan kalimat kerja. Maka berdasar pada penjelasan ini dapat disimpulkan bahwa moderatisme adalah sistem kepercayaan yang secara konsisten berusaha untuk menghindari perilaku atau pengungkapan yang ekstrem dalam berbagai konteks dengan mengambil jalan tengah sebagai alternatif solusi.

Pada konteks studi keislaman, padanan dari istilah moderatisme adalah *wasatiyyah*. Term *wasatiyyah* berasal dari kata *wasṭ* yang berarti “tengah.”<sup>51</sup> Secara prinsipiell, “tengah” di sini dimaknai dengan jalan atau solusi atas dualitas pemahaman yang ternilai ekstrem serta saling bersinggungan. Kata *wasṭ* dan derivasinya dalam al-Qur’an terdapat setidaknya pada lima ayat empat surat.<sup>52</sup> Hal ini menunjukkan bahwa dalam al-Qur’an memuat ajaran untuk mengambil jalan tengah atau moderasi atas pemahaman-pemahaman yang ekstrem. Pada

<sup>48</sup>KBBI Daring, “Moderat,” <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/moderat>. Diakses 3 Desember 2022.

<sup>49</sup>KBBI Daring, “Moderasi,” <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/moderasi>. Diakses 3 Desember 2022.

<sup>50</sup>KBBI Daring, “Isme,” <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/isme>. Diakses 3 Desember 2022.

<sup>51</sup>Kata *wasṭ* sendiri memiliki beberapa bentuk, di antaranya: (1.) kata *wasāṭun* yang menunjukkan beberapa makna, di antara seperti berada di antara dua tepi, pilihan yang paling utama atau paling bagus, dan adil; (2.) kata *wasīṭan* yang menunjukkan makna penengah di antara dua pihak; (3.) kata *tausīṭan* yang menunjukkan makna menjadikan sesuatu di tengah. Berdasar makna dari ketiga bentuk kata ini, maka yang dimaksud dengan *wasṭ* juga dapat dimengerti dengan jalan tengah terbaik yang ditempuh, yang di dalamnya memuat asas keadilan atas dua pemahaman. Lihat ‘Alī Muḥammad al-Ṣalābī, *al-Wasatiyyah fī al-Qur’ān al-Karīm* (Kairo: Maktabah al-Tābi‘īn, 2001), 13-16.

<sup>52</sup>Di antara ayat-ayat al-Qur’an yang memuat kata *wasṭ* seperti Qs. al-Baqarah [2]: 143, 238, Qs. al-Māidah [5]: 89, Qs. al-Qalam [68]: 28, dan Qs. al-‘Ādiyāt [100]: 5.

tataran diskursus, moderatisme Islam mengalami perluasan ruang lingkup dan bertransformasi ke dalam beberapa bentuk wacana. Penelitian tesis ini kemudian berargumen bahwa pada masa kontemporer secara tipologis ada tiga bentuk wacana moderatisme Islam, yaitu wacana moderatisme berbasis nilai,<sup>53</sup> wacana moderatisme berbasis metodologi,<sup>54</sup> dan wacana moderatisme berbasis kultural.<sup>55</sup> Tiga bentuk wacana ini lahir sebagai jawaban atas realitas bahwa terjadi penguatan paham-paham yang ternilai ekstrem dalam Islam dengan berbagai wadah dan bentuknya. Sebut saja seperti paham ekstremisme, radikalisme, dan fundamentalisme yang mewakili kelompok kanan, ataupun paham liberalisme yang mewakili kelompok kiri.

Moderatisme pada tafsir al-Qur'an merupakan bentuk lanjut serta menjadi bagian dari moderatisme Islam yang dapat dimaknai dengan usaha mufasir untuk menghindarkan perilaku atau pengungkapan yang ekstrem melalui argumentasi yang sistemik pada penafsiran. Moderatisme pada tafsir al-Qur'an memuat setidaknya dua bentuk wacana moderatisme Islam, yaitu wacana moderatisme berbasis pada nilai dan wacana moderatisme berbasis pada metodologi. Wacana moderatisme berbasis nilai pada tafsir al-Qur'an dapat ditemukan melalui ide-ide yang dituliskan mufasir saat menafsirkan ayat-ayat yang berbicara tentang konsep moderasi itu sendiri. Ide-ide ini kemudian terejawantahkan ke dalam aspek-aspek, prinsip-prinsip, dan nilai-nilai moderasi.<sup>56</sup> Sedangkan wacana moderatisme berbasis metodologi pada tafsir al-Qur'an dapat ditemukan melalui kajian aspek teknis, meliputi sistematika dan bentuk penyajian, gaya bahasa dan

<sup>53</sup>Sebagai penguat argumen dan penegasan ide. Contoh lain yang lebih konkret dari bentuk wacana moderatisme berbasis nilai ini banyak dikembangkan oleh civitas akademika di PTKIN. Misalkan apa yang dituliskan oleh Maimun dan Kosim yang meneliti penerapan, strategi, dan aktualisasi moderatisme Islam di empat PTKIN, yaitu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, UIN Alauddin Makasar, UIN Mataram, dan IAIN Madura. Maimun dan Mohammad Kosim, *Moderasi Islam di Indonesia...*, 65-84.

<sup>54</sup>Wacana moderatisme Islam yang berbasis metodologi ini juga banyak dikembangkan oleh civitas akademika di PTKIN. Terdapat banyak contoh kajian. Selain penelitian Syarif dan Thabrani, ada penelitian Qasim dalam bukunya yang juga menempatkan integrasi ilmu sebagai alternatif, atau jalan untuk mewujudkan moderasi beragama di Indonesia. Muhammad Qasim, *Membangun Moderasi Beragama Umat Melalui Integrasi Keilmuan* (Makasar: Alauddin University Press, 2020), 142-153.

<sup>55</sup>Wacana moderatisme berbasis kultural ini hanya menasar pada komunitas, atau organisasi yang ada di masyarakat. Sisi distingtif wacana moderatisme ketiga dengan wacana moderatisme pertama terletak pada penekanan gerakannya. Di mana, wacana moderatisme berbasis kultural lebih khusus dengan menempatkan basis kultural sebagai wadah melakukan internalisasi nilai moderasi. Seperti dapat dilihat melalui gerakan Rumah Literasi Nasyiatul Aisyiyah Muhammadiyah. Lihat Romi Astianti, "Geliat Rumah Literasi Nasyiah," dalam *Moderatisme Islam (Kumpulan Tulisan Para Penggerak Moderasi Beragama)*, ed. Dedi Slamet Riyadi dan Muhammad Syafaat (Jakarta: Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama, 2019), 117-120.

<sup>56</sup>Penelitian ini mengikuti pola penelitian Thoriqul Aziz yang mengkaji moderatisme Shalih al-Samarani dalam tafsir *Fayd al-Rahmān* yang terfokus pada penggalian aspek dan nilainya. Lihat Thoriqul Aziz, "Nilai-nilai Moderasi dalam Tafsir *Fayd al-Rahmān* Karya Muhammad Shalih al-Samarani" (Tesis, UIN Sayyid Ali Rahmatullah, 2019), xii.

bentuk penulisan, sifat dan keilmuan mufasir, hingga asal-usul dan sumber rujukan, selain itu ada aspek hermeneutis, meliputi metode, nuansa, hingga pendekatan. Olehnya, guna mengkaji secara holistik dua bentuk wacana moderatisme pada *al-Tafsir al-Munir* karya Wahbah al-Zuhaili, penelitian tesis ini akan menggunakan dua teori atau pendekatan utama.

Teori pertama disebut dengan teori tafsir tematik (*tafsir maudū'i*) dan dikerucutkan pada prosedur tafsir tematik *muyassar* yang diformulasikan oleh Asrul. Teori tafsir tematik awalnya dikembangkan oleh pegiat kajian tafsir di Mesir. Dua di antara yang awal ialah 'Abd al-Hayy al-Farmawī (w. 2017) dan Ahmad al-Sayyid al-Kūmī. Setelah berkembang di Mesir kajian ini kemudian masuk dan populer di Indonesia. Lantas pada tahap berikutnya terdapat beberapa sarjana di Indonesia yang kemudian memformulasi ulang prosedur tafsir tematik yang telah dituliskan. Misalkan apa yang dilakukan oleh Muhammad Quraish Shihab dengan mengembangkan prosedur tafsir tematik al-Farmawī.<sup>57</sup> Begitu juga yang dilakukan oleh Asrul dengan mengembangkan prosedur tafsir tematik Mustafā Muslim (w. 2021) dan al-Farmawī yang kemudian dinamakan dengan prosedur tafsir tematik *muyassar*.<sup>58</sup> Sebagaimana namanya, teori tafsir tematik *muyassar* dipilih sebab memiliki keunggulan dengan memberikan kemudahan dalam penerapannya, di samping prosedur tafsir tematik ini merupakan yang paling baru di antara yang lain. Model penelitian tafsir tematik cukup beragam adanya. Abdul Mustaqim menuliskan setidaknya ada empat model penelitian tafsir tematik, di antaranya ada model penelitian tafsir tematik surat, tafsir tematik term, tafsir tematik konseptual, dan tafsir tematik tokoh.<sup>59</sup> Adapun penelitian tesis ini akan mengintegrasikan tiga model sekaligus, yaitu tafsir tematik term, tafsir tematik konseptual, dan tafsir tematik tokoh. Hal ini dipilih sebab penelitian tesis ini hendak menempatkan moderatisme sebagai sebuah wacana yang terus berkembang, sehingga untuk membangun konsep-konsep tentang moderasi tidak dapat hanya digali melalui term *wasf* dan term-term yang bersisonim dengannya, tetapi juga akan digali melalui term-term lain yang kemudian ketika digabungkan dapat menguatkan sekaligus mengembangkan konsep moderasi itu sendiri.

Teori kedua disebut dengan pemetaan metodologi tafsir Islah Gusman. Akan halnya teori tafsir tematik, dalam perjalanannya banyak para sarjana yang memetakan metodologi tafsir al-Qur'an menurut versi mereka masing-masing. Misalnya tentang tafsir *bi al-ma'thūr* dan tafsir *bi al-ra'y*, sarjana seperti Shihab menempatkan domain dari dua term konseptual ini sebagai sumber penafsiran,<sup>60</sup> hal ini berbeda dengan Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz yang menempatkan

<sup>57</sup>Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir (Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an)* (Tangerang: Lentera Hari, 2019), 331-332.

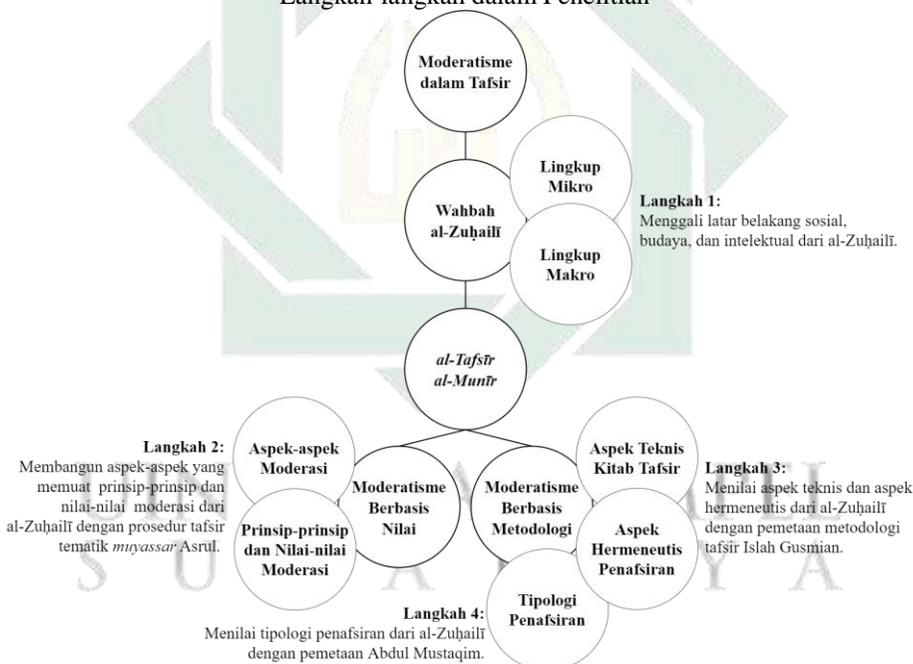
<sup>58</sup>Prosedur Asrul dipilih sebab prosedur ini paling baru dan paling sederhana. Lihat Asrul, *Perlindungan Anak Perspektif al-Qur'an (Tafsir Tematik Term Anak dalam al-Qur'an)* (Yogyakarta: SUKA-Prees, 2022), 6-7.

<sup>59</sup>Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Prees, 2014), 62.

<sup>60</sup>Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir...*, 297-313.

domain dari dua term konseptual ini sebagai bentuk penafsiran.<sup>61</sup> Gusmian sendiri menempatkan domain dua term konseptual ini sebagai metode tafsir.<sup>62</sup> Pemetaan metodologi tafsir Gusmian dipilih sebab di dalam rumusnya ia dapat menyentuh hal-hal substantif dalam sebuah kitab tafsir dengan membagi aspek metodologi ke dalam dua kutub. Kutub pertama merujuk pada aspek teknis, meliputi sistematika dan bentuk penyajian tafsir, gaya bahasa dan bentuk penulisan tafsir, sifat dan keilmuan mufasir, hingga asal-usul dan sumber rujukan tafsir. Kutub kedua merujuk pada aspek hermeneutis, meliputi metode penafsiran, nuansa penafsiran, hingga pendekatan penafsiran.<sup>63</sup> Berpijak dari yang terakhir, setelah mengetahui bagaimana konstruksi metodologi *al-Tafsir al-Munir*, penelitian tesis kemudian akan mendialogkannya dengan pemetaan tipologi penafsiran menurut Abdul Mustaqim.

Gambar 1  
Langkah-langkah dalam Penelitian



## G. Penelitian Terdahulu

Penelitian tesis ini bukan merupakan penelitian pertama. Oleh karenanya, telaah atas kajian terdahulu untuk menggali distingsi dan masalah yang belum terjawab (*gap*) penting untuk dilakukan. Terdapat tujuh kajian terdahulu yang dinilai paling relevan. Kajian pertama berupa penelitian skripsi yang diterbitkan pada tahun 2019. Skripsi termaksud merupakan penelitian Anfasa Naufal Reza

<sup>61</sup>Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Asia Tenggara* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019), 15.

<sup>62</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, 120-121.

<sup>63</sup>*Ibid.*, 119-121.

Irsali dengan judul “Sejarah Pemikiran Wahbah al-Zuhaili (Moderasi dalam Hukum Islam).” Sebagaimana dijudul, penelitian ini hendak menggali pemikiran moderat al-Zuhaili dalam bidang hukum Islam,<sup>64</sup> sehingga kajian yang dilakukan sama sekali tidak menyentuh pemikiran moderat al-Zuhaili dalam kitab tafsirnya. Meskipun demikian, terdapat satu titik persamaan skripsi Irsali dengan penelitian tesis ini, yaitu digunakannya ilmu sejarah pemikiran sebagai pendekatan. Kajian kedua berupa artikel ilmiah jurnal yang diterbitkan pada tahun 2020. Artikel ilmiah jurnal termaksud merupakan penelitian Aprilia Dwi Larasati dan Ghazi Mubarak yang berjudul “Konstruksi Islam Moderat dalam Tafsir *al-Munir* Karya Wahbah al-Zuhaili.” Artikel ilmiah jurnal Larasati dan Mubarak memang terlihat sama dengan penelitian tesis ini, namun jika ditelaah, artikel ilmiah jurnal ini menggunakan kerangka analitis (*tahlili*) dengan menempatkan beberapa ayat sebagai objek materi, sedang penelitian tesis ini menggunakan kerangka tafsir tematik. Kegelisahan akademis yang melingkupi juga hanya bersifat ekstern, yaitu untuk membangun kontra-narasi atas fanatisme bermazhab dan sikap intoleran dari sebagian umat beragama.<sup>65</sup> Artinya, masih banyak isu-isu dalam wacana moderatisme yang belum tersentuh, termasuk moderatisme dalam metodologi tafsir yang sama sekali tidak dibahas.

Kajian ketiga berupa artikel ilmiah dalam dokumen konferensi yang diterbitkan pada tahun 2020. Artikel ilmiah dalam dokumen konferensi termaksud merupakan penelitian Zamakhsyari Abdul Majid dengan judul “The Islamic Moderation on Tafsir *al-Munir*.” Penelitian ini meskipun pada judulnya secara tersurat menuliskan kitab *al-Tafsir al-Munir*, namun dalam praktiknya lebih banyak berkutat pada pemikiran hukum Islam dari al-Zuhaili.<sup>66</sup> Hanya sedikit sekali ayat yang dinukil untuk menjelaskan pemikiran moderat al-Zuhaili dalam kitab tafsirnya. Penjelasan justru banyak melebar ke dalam pemikiran moderat hukum Islam al-Zuhaili yang tertuang dalam kitab *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. Bahkan salah satu kesimpulannya sama seperti hasil penelitian skripsi Irsali yang menyebut ada tiga prinsip dalam pemikiran hukum Islam al-Zuhaili, yaitu adanya pembaruan, tidak fanatik terhadap mazhab, dan sikap fleksibilitas.

<sup>64</sup>Anfasa Naufal Reza Irsali, “Sejarah Pemikiran Wahbah al-Zuhayli (Moderasi dalam Hukum Islam)” (Skripsi, UIN Sunan Ampel, 2019), ix.

<sup>65</sup>Penelitian Larasati dan Mubarak lantas menghasilkan: (1.) menurut al-Zuhaili dalam Islam kebebasan untuk menemukan kebenaran didasari oleh wahyu tanpa ada pemaksaan; (2.) Islam menekankan toleransi antar umat dan menjauhi sifat eksklusif dalam beragama. Lihat Aprilia Dwi Larasati dan Ghazi Mubarak, “Konstruksi Islam Moderat dalam Tafsir *al-Munir* Karya Wahbah al-Zuhaili,” *el-Warraqoh: Jurnal Ushuluddin dan Filsafat*, vol. 4, no. 2 (2020), 151.

<sup>66</sup>Pernyataan di atas dapat dilihat dari hasil penelitian Majid, yang menghasilkan bahwa al-Zuhaili termasuk akademisi produktif dalam melahirkan karya, dan salah satu karya monumentalnya adalah *al-Tafsir al-Munir*, tanpa ada penjelasan panjang lebar terkait pemikiran moderat al-Zuhaili dalam tafsirnya. Hal ini berbeda jika melihat hasil penelitiannya yang berkaitan dengan pemikiran hukum Islam al-Zuhaili, di mana Majid akan menjelaskan secara panjang lebar. Lihat Zamakhsyari Abdul Majid, “The Islamic Moderation on Tafsir al-Munir,” (Proceeding International Da’wah Conference, Fakultas Agama Islam Universitas Islam as-Syafi’iyah, 2020), 64-65.

Alhasil, inkonsistensi ini menjadikan kajian yang dilakukan Majid kurang dapat menggali pemikiran moderat al-Zuhaili dalam kitab tafsirnya. Kajian keempat berupa artikel ilmiah jurnal yang diterbitkan pada tahun 2021. Artikel ilmiah jurnal termaksud merupakan penelitian Akif Khilmiyah dan Ahmat Wahyudi dengan judul “Strengthening The Attitude of Religious Moderation Through the Study of Tolerance Values in al-Munir’s Tafsir.”<sup>67</sup> Penelitian ini dapat dikategorikan sebagai kajian tafsir tematik surat, sebab hanya menempatkan Qs. al-Kāfirūn [109] sebagai objek materi. Kajian yang dilakukan Khilmiyah dan Wahyudi ini kemudian menghasilkan bahwa terdapat tiga dimensi moderasi dari penafsiran al-Zuhaili atas Qs. al-Kāfirūn [109], yaitu dimensi dalam akidah, syariah, dan akhlak. Namun karena hanya menyingkap moderasi yang termuat pada Qs. al-Kāfirūn, maka banyak pembahasan tentang moderatisme yang belum tersentuh, termasuk moderatisme dalam metodologi tafsir.

Kajian kelima berupa artikel ilmiah jurnal yang diterbitkan pada tahun 2021. Artikel ilmiah jurnal termaksud merupakan penelitian Azizatul Qoyyimah dan Abdul Mu’iz dengan judul “Tipologi Moderasi Keagamaan (Tinjauan Tafsir *al-Munir* Karya Wahbah al-Zuhaili).” Penelitian ini juga menggunakan kerangka analitis dengan hanya menetapkan beberapa ayat saja yang dinilai memuat konsep moderasi. Ide utama dari kajian Qoyyimah dan Mu’iz hendak menggali pemikiran moderasi beragama dari al-Zuhaili berangkat dari ayat yang berbicara tentang umat moderat, sehingga penelitian ini kemudian menghasilkan di antara ciri umat moderat adalah umat yang tegak lurus dan dapat menyeimbangkan antara urusan dunia dengan akhirat.<sup>68</sup> Kajian keenam berupa penelitian tesis yang diterbitkan pada tahun 2021. Tesis termaksud merupakan penelitian Muhammad Saparudin dengan judul “Konsep *Wasatiyyah* dalam al-Qur’an Surah al-Baqarah [2]: 143 Menurut Prespektif Wahbah Zuhaili dalam Tafsir *al-Munir*.” Penelitian ini menggunakan kerangka analitis dengan menempatkan Qs. al-Baqarah [2]: 143 sebagai objek materi yang didekati dengan teori semantik Toshihiko Izutsu, sehingga dalam praktiknya juga berusaha untuk mengeksplorasi derivasi dari kata *wuṣṭā* pada ayat-ayat al-Qur’an yang lain. Pada akhirnya penelitian ini menghasilkan bahwa makna *basic* dari kata *wasatiyyah* yaitu pertengahan, sedang makna relationalnya ada beberapa, seperti merujuk pada Allah, ibadah, dan sosial, yang kemudian menuntun umat Islam untuk menempatkan diri dalam kebenaran.<sup>69</sup> Kajian ketujuh berupa penelitian skripsi yang diterbitkan pada tahun 2021. Skripsi termaksud merupakan penelitian dari Burhanuddin Muhamad

<sup>67</sup>Akif Khilmiyah dan Ahmat Wahyudi, “Strengthening The Attitude of Religious Moderation Through the Study of Tolerance Values in al-Munir’s Tafsir,” *Didaktika Religia: Journal of Islamic Education*, Vol. 9, No. 2 (2021), 295.

<sup>68</sup>Selain hasil penelitian yang tersebut di atas, Qoyyimah dan Mu’iz juga menghasilkan pentingnya dinamisitas hukum Islam dalam merespon perkembangan zaman. Lihat Azizatul Qoyyimah dan Abdul Mu’iz, “Tipologi Moderasi Keagamaan (Tinjauan Tafsir *al-Munir* Karya Wahbah az-Zuhaili),” *Jurnal Ilmiah al-Jauhari: Jurnal Studi Islam dan Interdisipliner*, Vol. 6, No. 1 (2021), 22–23.

<sup>69</sup>Muhammad Saparudin, “Konsep *Wasatiyyah* dalam al-Qur’an Surah al-Baqarah [2]: 143 Menurut Prespektif Wahbah Zuhaili dalam Tafsir *al-Munir*” (Tesis, UIN Sunan Gunung Djati, 2021), x.

Yamin dengan judul “Penafsiran Wahbah al-Zuhaili Tentang Ayat-ayat Moderasi Islam dalam al-Qur’an.” Penelitian skripsi ini sama dengan penelitian tesis Saparudin yang menjadikan Qs. al-Baqarah [2]: 143 sebagai objek materi. Sehingga hasil penelitian Yamin tidak jauh berbeda dengan penelitian Saparudin, hanya saja dari hasil penelitian yang dituliskan Yamin lebih menaraskan tentang pentingnya menanamkan nilai-nilai moderasi dalam kehidupan, sebab moderasi merupakan salah satu esensi mendasar di dalam agama Islam.<sup>70</sup>

Tabel 2  
Pemetaan dan Celah Penelitian Terdahulu

No.	Jenis, Pengkaji, Judul	Distingsi	
		Penelitian Terdahulu	Penelitian Tesis ini
1.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Skripsi (2019).</li> <li>- Anfasa Naufal Reza Irsali.</li> <li>- Sejarah Pemikiran Wahbah al-Zuhaili (Moderasi dalam Hukum Islam).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Fokus kajian meneliti pemikiran moderat dari al-Zuhaili dalam bidang hukum Islam.</li> <li>- Objek materinya kitab al-Zuhaili dalam bidang hukum Islam.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Fokus kajian meneliti pemikiran moderat dari al-Zuhaili dalam bidang tafsir al-Qur’an.</li> <li>- Objek materinya kitab <i>al-Tafsir al-Munir</i> karya al-Zuhaili.</li> </ul>
2.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Artikel Ilmiah Jurnal (2020).</li> <li>- Aprilia Dwi Larasati dan Khozi Mubarak.</li> <li>- Konstruksi Islam Moderat dalam Tafsir <i>al-Munir</i> Karya Wahbah al-Zuhaili.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Menggunakan kerangka penelitian tafsir analitis.</li> <li>- Kegelisahan akademis hanya bersifat ekstern.</li> <li>- Konten ayat dibatasi pada akidah dan sosial yang berkaitan tentang hubungan antar umat beragama.</li> <li>- Tidak meneliti bangunan moderasi metodologi tafsir.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Menggunakan kerangka penelitian tafsir tematik.</li> <li>- Kegelisahan akademis bersifat ekstern dan intern.</li> <li>- Konten ayat dibatasi pada term al-Qur’an pilihan.</li> <li>- Meneliti bangunan moderasi metodologi tafsir.</li> </ul>
3.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Artikel Ilmiah dalam Dokumen Konferensi (2020).</li> <li>- Zamakhsyari Abdul Majid.</li> <li>- The Islamic Moderation on Tafsir al-Munir.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Penelitian kurang holistik, sebab dijudul dituliskan kitab <i>al-Tafsir al-Munir</i> tetapi ayat yang dianalisis minim.</li> <li>- Penelitian terlalu melebar, karena lebih banyak mendiskusikan pemikiran moderat hukum Islam al-Zuhaili daripada dalam kitab tafsirnya.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Fokus penelitian mengkaji pemikiran moderat al-Zuhaili dalam kitab tafsirnya.</li> <li>- Untuk mengkaji konsep moderasi secara holistik menggunakan prosedur tafsir tematik <i>muyassar</i> dari Asrul.</li> <li>- Untuk mengkaji moderasi metodologi tafsir menggunakan pemetaan dari Islah Gusman.</li> </ul>

<sup>70</sup>Burhanuddin Muhamad Yamin, “Penafsiran Wahbah al-Zuhaili Tentang Ayat-ayat Moderasi Islam dalam al-Qur’an” (Skripsi, UIN Sunan Gunung Djati, 2021), ix.

4.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Artikel Ilmiah Jurnal (2021).</li> <li>- Akif Khilmiyah dan Ahmat Wahyudi.</li> <li>- Strengthening The Attitude of Religious Moderation Through the Study of Tolerance Values in al-Munir's.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Model kajian tafsir tematik surat.</li> <li>- Konten ayat dibatasi Qs. al-Kāfirūn [109].</li> <li>- Fokus kajian moderasi dibatasi pada isu toleransi antar umat beragama.</li> <li>- Tidak meneliti bangunan moderasi metodologi tafsir.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Model kajian tafsir tematik integratif, yaitu menggabungkan tafsir tematik term, konseptual, dan tokoh.</li> <li>- Fokus kajian moderasi bukan hanya dibatasi pada isu toleransi antar umat beragama.</li> <li>- Konten ayat dibatasi pada term al-Qur'an pilihan.</li> <li>- Meneliti bangunan moderasi metodologi tafsir.</li> </ul>
5.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Artikel Ilmiah Jurnal (2021).</li> <li>- Azizatul Qoyyimah dan Abdul Mu'iz</li> <li>- Tipologi Moderasi Keagamaan (Tinjauan Tafsir <i>al-Munir</i> Karya Wahbah al-Zuhaili).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Menggunakan kerangka penelitian tafsir analitis.</li> <li>- Konten ayat dibatasi pada ayat yang berbicara tentang moderasi.</li> <li>- Tidak meneliti bangunan moderasi metodologi tafsir.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Menggunakan kerangka penelitian tafsir tematik.</li> <li>- Konten ayat dibatasi pada term al-Qur'an pilihan.</li> <li>- Meneliti bangunan moderasi metodologi tafsir.</li> </ul>
6.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Tesis (2021).</li> <li>- Muhammad Saparudin.</li> <li>- Konsep <i>Wasatiyyah</i> dalam al-Qur'an Surat al-Baqarah [2]:143 Menurut Prespektif Wahbah Zuhaili dalam Tafsir <i>al-Munir</i>.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Menggunakan kerangka penelitian tafsir analitis.</li> <li>- Konten ayat dibatasi hanya Qs. al-Baqarah [2]:143.</li> <li>- Menggunakan teori semantik dari Toshihiko Izutsu.</li> <li>- Tidak meneliti bangunan moderasi metodologi tafsir.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Menggunakan kerangka penelitian tafsir tematik.</li> <li>- Konten ayat dibatasi pada term al-Qur'an pilihan.</li> <li>- Menggunakan prosedur tafsir tematik <i>muyassar</i> dari Asrul dan pemetaan metodologi tafsir dari Islah Gusmian untuk melihat moderasi tafsir.</li> <li>- Meneliti bangunan moderasi metodologi tafsir.</li> </ul>
7.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Skripsi (2021).</li> <li>- Burhanuddin Muhamad Yamin</li> <li>- Penafsiran Wahbah al-Zuhaili Tentang Ayat-ayat Moderasi Islam dalam al-Qur'an.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Menggunakan kerangka penelitian tafsir analitis.</li> <li>- Konten ayat dibatasi hanya Qs. al-Baqarah [2]:143.</li> <li>- Tidak meneliti bangunan moderasi dalam metodologi tafsir.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Menggunakan kerangka penelitian tafsir tematik.</li> <li>- Konten ayat dibatasi pada term al-Qur'an pilihan.</li> <li>- Meneliti bangunan moderasi metodologi tafsir.</li> </ul>

## H. Metodologi Penelitian

### 1. Jenis penelitian

Penelitian tesis ini termasuk ke dalam jenis penelitian kualitatif dengan model penelitian kepustakaan. Secara definitif, penelitian kualitatif ialah penelitian yang berusaha memformulasikan data dalam bentuk narasi verbal yang semaksimal mungkin disajikan secara utuh sehingga dapat menggambarkan kondisi sesuai realitas yang ada dengan tujuan untuk menerangkan fenomena, makna, dan pemikiran tertentu.<sup>71</sup> Adapun penelitian kepustakaan adalah penelitian yang memanfaatkan sumber kepustakaan untuk memperoleh data penelitian.<sup>72</sup> Selain itu, penelitian tesis ini juga akan menerapkan salah satu prinsip yang biasa dipakai pada rumpun kajian sosial agama, yang memahami bahwa sebuah teks muncul sebagai perwujudan dari kepercayaan dan realita sosial yang dialami oleh pemroduksi teks, sehingga memuat pemikiran tertentu.<sup>73</sup> Maka fenomena, makna, dan pemikiran yang akan dikaji merupakan dua bentuk wacana moderatisme Wahbah al-Zuhaili dalam *al-Tafsir al-Munir*. Bentuk pertama yaitu moderatisme berbasis nilai yang dibatasi pada term-term al-Qur'an pilihan, dan bentuk kedua yaitu moderatisme berbasis metodologi.

### 2. Sumber data

Sumber data penelitian berbasis kepustakaan dapat dikategorikan ke dalam dua bentuk, yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer pada penelitian tesis ini adalah kitab tafsir karya Wahbah al-Zuhaili dengan judul lengkap *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*. Adapun sumber sekunder penelitian tesis ini yaitu semua data pendukung, baik berbentuk buku, kamus, ensiklopedia, artikel, hingga dokumen ilmiah. Data sekunder yang diutamakan merupakan kitab-kitab karya al-Zuhaili selain *al-Tafsir al-Munir*. Ketika dipetakan menurut rumpun keilmuan, maka kitab-kitab karya al-Zuhaili dapat dikelompokkan ke dalam lima bidang, yaitu bidang ilmu al-Qur'an dan tafsir,<sup>74</sup> hadis,<sup>75</sup> hukum Islam,<sup>76</sup> studi Islam,<sup>77</sup> dan akidah Islam.<sup>78</sup>

<sup>71</sup>Fajrul Hakam Chozin, *Cara Mudah Menulis Karya Ilmiah* (Surabaya: Alpha Grafika, 1997), 44.

<sup>72</sup>Mardalis, *Metode Penelitian (Suatu Pendekatan Proposal)* (Jakarta: Sinar Grafika, 2008), 2.

<sup>73</sup>Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial Agama* (Bandung: Rosdakarya, 2001), 17.

<sup>74</sup>Di antara kitab dalam bidang al-Qur'an dan tafsir seperti *al-Qiṣṣah al-Qur'āniyyah (Hidāyah wa Bayānah)*, *al-I'jāz al-'Ilmī fi al-Qur'ān al-Karīm*, dst.

<sup>75</sup>Di antara kitab dalam bidang hadis dan ilmu hadis seperti *al-Sunnah al-Nabawiyyah al-Sharīfah (Ḥaḡiqatuhā wa Makānatuhā 'inda al-Muslimīn)*, dst.

<sup>76</sup>Di antara kitab dalam bidang hukum Islam seperti *Āthār al-Ḥarb fi al-Fiqh al-Islāmī (Dirāsah Muqāranah)*, *al-Waṣīf fi Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, dst.

<sup>77</sup>Di antara kitab dalam bidang studi Islam seperti *Nizām al-Islām (al-'Aqidah al-Islāmiyyah, wa al-'Ālam al-'Arabī, wa Nizām al-Ḥukmi, wa al-'Alāqāt al-Dawliyyah fi al-Islām)*, dst.

<sup>78</sup>Di antara kitab dalam bidang akidah Islam seperti *al-Islām wa al-Imān wa al-Iḥsān, al-Imān bi al-Qadā' wa al-Qadar*, dst.

### 3. Teknik pengumpulan data

Teknik pengumpulan data yang digunakan pada penelitian tesis ini adalah teknik dokumentasi.<sup>79</sup> Terdapat tiga langkah pengumpulan data yang akan ditempuh. Langkah pertama melakukan investigasi secara intens atas literatur yang berkaitan dengan pemikiran moderat Wahbah al-Zuhailī, baik secara manual melalui sumber-sumber kepustakaan maupun internet dengan memanfaatkan portal direktori ilmiah dan aplikasi tepat guna.<sup>80</sup> Langkah kedua melakukan klasifikasi dan pengelompokan informasi ke dalam tema-tema kajian, di antara tema kajian yang akan digali yaitu berkaitan dengan konteks sosial dan intelektual, berkaitan dengan metodologi tafsir, serta berkaitan dengan konsep moderasi dalam penafsiran. Langkah ketiga melakukan pengayaan informasi melalui metode campuran, yaitu metode deduksi dan metode induksi,<sup>81</sup> untuk kemudian akan disimpulkan ke dalam hasil penelitian.

### 4. Teknik analisis data

Terdapat dua metode analisis data yang digunakan pada penelitian tesis ini. Metode analisis pertama disebut dengan metode tafsir tematik, yang akan dikerucutkan ke dalam prosedur tafsir tematik *muyassar* dari Asrul, ada sembilan langkah. Pertama menentukan tema kajian yang akan dibahas. Kedua menemukan term-term al-Qur'an yang sesuai dengan tema kajian. Ketiga membuat klasifikasi atas term-term al-Qur'an. Keempat mengumpulkan ayat-ayat dari term-term al-Qur'an pilihan kemudian melengkapinya dengan hadis-hadis yang terkait. Kelima memetakan tema besar dari masing-masing ayat al-Qur'an yang menjadi objek kajian. Keenam melakukan analisis primer menggunakan pendekatan linguistik. Ketujuh melakukan analisis sekunder menggunakan disiplin keilmuan yang sesuai dengan tema kajian. Kedelapan menarik kesimpulan dari tema kajian. Kesembilan merumuskan kontribusi kajian terhadap persoalan kontemporer.<sup>82</sup> Lalu, terdapat sepuluh term yang dipilih pada penelitian tesis ini, di antaranya term *wast*, *'adl*, *wazn*, *sadīd*, *iṣlāḥ*, *shūrā*, *istiqāmah*, *ghuluw*, *isrāf*, dan *ifrāt*.

Metode analisis kedua disebut dengan metode analisis konten (*content analysis*). Jika metode tafsir tematik digunakan untuk menggali moderatisme berbasis nilai dalam *al-Tafsīr al-Munīr*, maka metode analisis konten digunakan untuk menggali moderatisme berbasis metodologi dalam *al-Tafsīr al-Munīr*, terdapat enam langkah.<sup>83</sup> Pertama menentukan tema, yang dalam penelitian tesis

<sup>79</sup>Fajrul Hakam Chozin, *Cara Mudah Menulis...*, 44.

<sup>80</sup>Mukhammad Zamzami, dkk. *Buku Panduan Penulisan Skripsi* (Surabaya: Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel, 2019), 31-34.

<sup>81</sup>Imron Mustofa, "Jendela Logika dalam Berfikir (Deduksi dan Induksi Sebagai Dasar Penalaran Ilmiah)," *El-Banat: Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam*, vol. 6, no. 2 (2016), 133-139.

<sup>82</sup>Asrul, *Perlindungan Anak Perspektif al-Qur'an...*, 7.

<sup>83</sup>Prosedur metode analisis konten sebenarnya ada tujuh langkah dan banyak digunakan pada penelitian sosial, namun untuk penyesuaian, penelitian ini hanya akan menerapkan enam langkah saja. Lihat Bayu Indra Pratama, dkk., *Metode Analisis Isi (Metode Penelitian Populer Ilmu-ilmu Sosial)* (Malang: UNISMA Prees, 2021), 28.

ini merupakan ayat-ayat dari term-term al-Qur'an pilihan. Kedua menentukan populasi dan sampel ayat, dari sekian ayat-ayat yang melingkupi term al-Qur'an pilihan akan diseleksi ke dalam ayat-ayat yang memiliki indikasi kuat diaplikasikannya metodologi moderat. Ketiga mengumpulkan sampel ayat berdasar dua aspek metodologi tafsir, yaitu aspek teknis dan aspek hermeneutis. Keempat membuat definisi operasional, di mana aspek teknis dipahami dengan penggalian atas sistematika, bentuk penyajian, gaya bahasa, bentuk penulisan, sifat dan keilmuan mufasir, hingga asal-usul dan sumber rujukan tafsir, sedang aspek hermeneutis, dipahami dengan penggalian atas metode, nuansa, hingga pendekatan tafsir. Kelima melakukan penelitian, dan keenam menyusun hasil.

Pendekatan yang digunakan pada penelitian tesis ini juga ada dua. Pertama pendekatan ilmu tafsir yang mengerucut pada tiga term teknis (*technical terms*), yaitu *al-manhaj*, *al-lawn*, dan *al-ittijāh*. Muḥammad 'Alī Iyāzī dalam kitabnya menjelaskan secara dinamis tiga term ini, *al-manhaj*, atau metode tafsir merupakan jalan yang ditempuh mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an. Metode tafsir jika dikaitkan dengan penjelasan maka yang muncul adalah tafsir *ijmalī* (global), *tahlilī* (analitis), *maudū'ī* (tematik), serta *muqārīn* (komparasi), dan jika dikaitkan dengan pendekatan maka yang muncul adalah *luḡhawī* (bahasa), *tārīkhī* (sejarah), hingga *ḥarakī* (gerakan). Sedang *al-ittijāh*, atau orientasi tafsir merupakan sikap mufasir tentang persoalan tertentu, ada yang bersifat *tajdīd* (reformatif) dan ada yang bersifat *taqlīdī* (konservatif). Orientasi tafsir juga dapat berkaitan dengan teologi yang dianut mufasir, seperti teologi Sunni, Shī'ah, hingga Mu'tazilah. Adapun *al-lawn*, atau corak tafsir merupakan hasil akhir dari akumulasi antara *al-manhaj* dan *al-ittijāh* yang digunakan.<sup>84</sup>

Selain pendekatan ilmu tafsir, penelitian tesis ini juga akan menggunakan pendekatan ilmu sejarah pemikiran yang dikenalkan oleh Kuntowijoyo. Terdapat tiga kajian untuk menggali sejarah pemikiran, yaitu kajian teks, kajian konteks sejarah, serta kajian hubungan antara teks dan masyarakat. Kajian teks dapat dilakukan dengan delapan pendekatan, dari delapan pendekatan, penelitian tesis ini hanya mengaplikasikan dua pendekatan, yaitu genesis pemikiran<sup>85</sup> dan konsistensi pemikiran.<sup>86</sup> Berikutnya kajian konteks sejarah, ada empat pendekatan, yaitu penggalian konteks sejarah, budaya, sosial, dan politik. Terakhir yaitu kajian hubungan antara teks dan masyarakatnya yang juga dapat dilakukan melalui empat pendekatan, namun penelitian tesis ini hanya mengambil dua pendekatan, yaitu implementasi pemikiran<sup>87</sup> dan pengaruh pemikiran.<sup>88</sup>

<sup>84</sup>Muḥammad 'Alī Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Hayātuhum wa Manhajuhum* (Teherān: Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1895), 31-34.

<sup>85</sup>Genesis pemikiran yaitu keterpengaruhannya antara pemikiran terdahulu atas pemikiran setelahnya. Lihat Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yoga, 2003), 192.

<sup>86</sup>Konsistensi pemikiran yaitu keteguhan tokoh atas pemikiran tertentu. Ibid., 192-193.

<sup>87</sup>Pengaruh pemikiran yaitu dampak tersebarnya pemikiran seorang tokoh. Ibid., 197-198.

<sup>88</sup>Adapun yang dimaksud implementasi pemikiran merupakan dampak lebih lanjut atas pengaruh pemikiran seorang tokoh yang kemudian teraktualisasi dalam bentuk gerakan pada suatu tempat. Ibid., 198.

## I. Sistematika Pembahasan

Tesis ini akan dibagi menjadi lima bab. Bab pertama berisi pendahuluan yang terdiri dari latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoretis, penelitian terdahulu, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua yaitu landasan teori, berbicara tentang moderatisme Islam dan paham moderat dalam tafsir. Terdiri dari enam sub: pertama definisi moderatisme dan posisinya dalam pemikiran Islam; kedua karakteristik moderatisme Islam, meliputi memahami realitas, menghindari fanatisme dan bersikap inklusif, mengedepankan prinsip kemudahan, komitmen terhadap kebenaran dan keadilan, memahami fikih prioritas, serta memahami teks *shar'ī* secara komprehensif; ketiga bentuk wacana moderatisme Islam, meliputi moderatisme berbasis nilai, metodologi, dan kultural; keempat tipologi pemahaman dalam tafsir al-Qur'an, meliputi pemahaman tekstualis-skriptualis, moderat, dan liberalis-substansialis; kelima teori untuk menggali moderatisme dalam tafsir al-Qur'an, meliputi teori tafsir tematik *muyassar* Asrul dan metodologi tafsir Islah Gusmian.

Bab ketiga berbicara tentang *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī dan term al-Qur'an terkait moderatisme. Terdiri dari tiga sub: pertama biografi dan konteks pemikiran Wahbah al-Zuhailī, meliputi tempat kelahiran dan latar belakang keluarga, pengembaraan intelektual dan perjalanan birokrasi, para guru, murid, dan karya yang telah dihasilkan, konteks politik, sosial, dan budaya yang mengitari, serta implementasi dan pengaruh pemikiran di Indonesia; kedua tinjauan umum tentang *al-Tafsīr al-Munīr*, meliputi latar belakang penulisan dan filosofi judul kitab, deskripsi, karakteristik, dan keistimewaan kitab, serta pandangan terkait tafsir al-Qur'an; ketiga term al-Qur'an yang berkaitan dengan konsep moderatisme, meliputi term yang megarah kemakna moderasi, term yang memuat nilai-nilai moderasi, dan term yang megarah kemakna ekstrem.

Bab keempat yaitu analisis, berbicara tentang moderatisme Wahbah al-Zuhailī pada *al-Tafsīr al-Munīr*. Terdiri dari tiga sub: pertama moderatisme berbasis nilai dalam *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī, meliputi moderatisme dalam aspek akidah, aspek muamalah, dan aspek akhlak; kedua moderatisme berbasis metodologi dalam *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī, meliputi sistematika tafsir, bentuk penyajian tafsir, gaya bahasa dan bentuk penulisan tafsir, sumber rujukan tafsir, metode penafsiran, nuansa penafsiran, pendekatan dan tipologi penafsiran; ketiga relevansi moderatisme dalam *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī dengan diskursus moderasi di Indonesia, meliputi relevansi dari sisi penguatan nilai sebagai *world-view* dalam beragama dan bersosial, serta relevansi dari sisi pengembangan metodologi keagamaan moderat sebagai aspek penting dalam keilmuan Islam.

Bab kelima berisi penutup, yang terdiri dari kesimpulan, keterbatasan studi, dan rekomendasi.

## BAB II MODERATISME ISLAM DAN PAHAM MODERAT DALAM TAFSIR

### A. Definisi Moderatisme dan Posisinya dalam Pemikiran Islam

Corak gerakan pemikiran keagamaan dalam Islam secara tipologis dapat dibagi ke dalam tiga isme, yaitu fundamentalisme, liberalisme, dan moderatisme. Ketiga isme ini pada perkembangannya mengalami bias-bias subjektivitas yang kemudian mempengaruhi domain yang mengitari. Paham fundamentalisme Islam diwakili oleh sekumpulan individu yang memahami teks al-Qur'an dan hadis secara rigid dan tekstual.<sup>1</sup> Implikasi pemahaman ini dapat berdampak negatif saat dihadapkan dengan teks-teks *shar'i* yang secara tersurat melegalkan kekerasan sebagai jalan menegakkan syariat untuk mencapai keabadian, semisal teks-teks *shar'i* yang berbicara tentang jihad *bi al-ma'nā* peperangan yang jika dipahami secara rigid, tekstual, dan ahistoris, pada tingkatan lebih jauh dapat menimbulkan bentuk-bentuk kekerasan atas nama agama, seperti ekstremisme dan terorisme.<sup>2</sup>

Pada tataran yang lebih halus (*soft*), paham fundamentalisme juga memiliki kecenderungan untuk menolak konsep-konsep yang secara tekstual tidak ada dalam al-Qur'an. Penolakan mereka biasanya akan terekspresi dalam bentuk *campaign* dengan jargon mengubah konsep yang tidak Islami dengan konsep yang Islami, semisal konsep tentang demokrasi yang diubah dengan konsep Khilafah Islamiah. Maka model paham fundamentalisme kedua inilah yang kemudian dapat melahirkan gerakan-gerakan radikal.<sup>3</sup> Dari sini, dapat disimpulkan bahwa

---

<sup>1</sup>Huda pada artikel jurnalnya menyebut bahwa pemahaman yang rigid dan literal dalam memahami teks-teks *shar'i* (*manhaj al-zāhiriyyah*) yang dianut oleh sebagian kelompok fundamentalisme Islam didasarkan atas Qs. al-Baqarah [2]: 121, di mana secara tersurat ayat ini melarang mengubah dan menakwilkan al-Kitab. Selain itu, dalam beragama orang fundamentalis memiliki gaya yang berapi-api, cenderung eksklusif, dan menolak semua produk-produk pemikiran Barat. Lihat Alamul Huda, "Epistemologi Gerakan Liberalis, Fundamentalis, dan Moderat Islam di Era Modern," *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah*, vol. 2, no. 2 (2010), 186-187.

<sup>2</sup>Hal di atas dapat dilihat misalnya melalui skema yang dibuat oleh Sahrasad dan Chaidar, yang menyatakan bahwa gerakan teorisme yang muncul di Indonesia merupakan hasil gabungan dari inti ajaran dalam paham fundamentalisme dan radikalisme. Para teroris ini berusaha dengan segenap kemampuannya untuk melawan perkara-perkara yang menurut mereka adalah sebuah kelaliman. Kelompok ini di Indonesia tidaklah banyak, dua di antaranya yaitu Jamaah Islamiyyah dan Darul Islam. Lihat Herdi Sahrasad dan Al Chaidar, *Fundamentalisme, Terorisme dan Radikalisme (Perspektif atas Agama, Masyarakat dan Negara)* (Jakarta: Freedom Foundation & Centre for Strategic Studies University of Indonesia, 2017), 365.

<sup>3</sup>Kelompok radikal di Indonesia cukup banyak wadah organisasinya, meskipun secara keseluruhan pengikut mereka tetaplah menjadi minoritas, misalkan dari data yang ditunjukkan oleh SETARA Institute yang menyebut bahwa di Provinsi Jawa Tengah dan D.I Yogyakarta saja, ada tiga organisasi lokal yang termasuk kategori radikal, di antaranya Laskar Jundullah, Laskar Umat Islam Surakarta (LUIS), dan Front Jihad Islam (FJI). Lihat Ismail Hasani, dkk., *Dari Radikalisme Menuju Terorisme (Studi Relasi dan Transformasi Organisasi Islam Radikal di Jawa Tengah & D.I. Yogyakarta)*, (Jakarta: SETARA Institute, 2012), 72-95.

paham seperti ekstremisme, terorisme, dan radikalisme Islam merupakan bentuk lebih lanjut dari paham fundamentalisme.

Selain paham fundamentalisme Islam, ada juga paham liberalisme Islam. Oleh sebagian sarjana paham liberalisme ini ditempatkan sebagai anti-tesa dari paham fundamentalisme. Kelompok liberalis diwakili oleh sekumpulan individu yang memahi teks al-Qur'an dan hadis secara kontekstual. Paradigma berpikir kelompok ini menjadikan latar historis dan sosiologis sebagai pointer utama guna menggali makna dan maksud dari nas Tuhan. Isme kedua ini memandang bahwa humanitas menjadi ajaran pokok dalam Islam. Mereka mencanangkan tiga pola dekonstruksi berpikir keislaman, yaitu liberalisasi akidah, pemahaman al-Qur'an, dan syariat.<sup>4</sup> Paham liberalisme pada ranah yang bersifat substantif-akademis mengalami beberapa kritikan, yang salah satu kritiknya menyebut bahwa keterbukaan paham ini cenderung tidak memiliki batas-batas yang jelas, sehingga dinilai dapat mendesakralisasi agama.

Berangkat dari dua paham di atas, muncullah paham moderatisme Islam yang menjadi *common platform* antara dua paham sebelumnya. Paham moderat dalam Islam tidak menempatkan paham fundamentalisme dan liberalisme sebagai oposisi biner yang bersinggungan secara diametral. Kedua paham ini ditempatkan sebagai mutual simbiosis yang masing-masing memiliki sisi kebenaran tersendiri. Maka sisi-sisi kebenaran ini lantas dikonstruksi serta dielaborasi secara akademis untuk menghasilkan pemikiran keagamaan moderat. Konstruksi elaboratif akademis ini dapat dilihat misalkan dalam konteks pemahaman atas teks-teks *shar'i*. Kelompok moderat dalam memahami teks-teks *shar'i* cenderung akan tetap berpegang teguh pada tekstualitas, namun di sisi yang lain juga akan memerhatikan latar historis dan sosiologis baik yang mengitari teks *shar'i* maupun yang mengitari konteks masa kini.<sup>5</sup>

Paham moderatisme Islam sejauh ini menjadi paham yang banyak diterima khususnya bagi kalangan Muslim di Indonesia,<sup>6</sup> sebab paham ketiga ini lahir dari

<sup>4</sup>Pandangan kelompok liberal yang mengutamakan humanitas dalam memahami teks-teks *shar'i* tentu bukanlah satu hal yang buruk, namun dalam beberapa hal mereka sering teledor dengan melahirkan pandangan yang kontra dengan teks *shar'i*. Gagasan pluralisme agama misalnya yang menyatakan bahwa semua agama itu benar, tentu pandangan ini akan bertentang dengan Qs. Ali 'Imrān [3]: 19. Lihat Alamul Huda, "Epistemologi Gerakan Liberalis...", 183-184.

<sup>5</sup>Upaya untuk menyeimbangkan teks dan konteks inilah yang kemudian dalam diskursus tafsir al-Qur'an disebut sebagai pemahaman yang moderat. Setidaknya penempatan paham moderat ini dapat dilihat melalui tipologi penafsiran Mustaqim dan Syamsuddin. Lihat Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqashidi* Sebagai Basis Moderasi Islam" (Dokumen Penguatan Guru Besar, UIN Sunan Kalijaga, 2019), 51; Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran dengan Pendekatan *Ma'nā-Cum-Maghzā*," dalam *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas al-Qur'an dan Hadis (Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer)*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata & Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia, 2020), 3-7.

<sup>6</sup>Diterimanya paham moderat di Indonesia tidak dapat dilepaskan dengan gagasan Islam *rahmatan li al-'ālamīn* yang dikembangkan. Lihat Alamul Huda, "Epistemologi Gerakan Liberalis...", 193.

hasil sintesa guna mengisi *gap* atas paham fundamentalisme dan liberalisme. Namun meski menjadi paham yang dinilai paling baik, sebagai sebuah gerakan moderatisme masih mengalami ketidakmatangan dikarenakan pada tataran praksis domain moderatisme seringkali bercampur aduk dengan paham yang berlawanan dengannya. Saat melihat gerakan moderatisme Islam di Indonesia misalnya, yang lantas diadvokasi oleh dua organisasi sosial-keagamaan terbesar, yaitu NU dan Muhammadiyah, akan ditemukan bahwa ada problem infiltrasi yang menyatakan tidak semua warga NU atau Muhammadiyah secara keseluruhan menganut paham moderat sebagaimana yang digalakkan organisasi mereka. Masdar Hilmy dalam salah satu artikelnya menuliskan bahwa ada sebagian pengikut kedua organisasi moderat ini justru berasal dari kelompok radikal yang berkamufase dan menjadikannya sebagai medium untuk diseminasi pemikiran. Kelompok ini oleh Hilmy lantas disebut dengan *radical-moderate*.<sup>7</sup>

Selain pada tingkatan praksis, pada tataran yang bersifat fundamen sebagai konsep moderatisme Islam di Indonesia juga masih mengalami kerumpangan, semisal saat melihat titik distingtif antara moderatisme Islam di Indonesia dengan moderatisme Islam di Barat. Di Indonesia, moderatisme dipahami sebagai konsep tentang sikap yang konsisten memilih jalan tengah atas dua hal yang dinilai ekstrem (*lā-wa-lā*), seperti sikap tidak literalis dan tidak liberalis, ataupun sikap tidak pro terhadap Barat karena dianggap terlalu bebas dalam beragama dan tidak pro terhadap Timur karena dianggap terlalu rigid dalam beragama. Maka sikap *lā-wa-lā* inilah bagi sebagian orang dianggap sebagai sikap yang tidak tegas, khususnya mereka yang menolak atribusi atas agama Islam.<sup>8</sup> Hal ini akan berbeda saat melihat moderatisme Islam di Barat yang justru secara tegas akan banyak menyibukkan dirinya dengan gerakan dalam rangka menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dan kebebasan.<sup>9</sup>

Oleh karena itu, renarasi definisi moderatisme secara lebih konkret dan gamblang menjadi poin penting untuk dilakukan. Term moderatisme berasal dari dua kata, yaitu moderat dan isme. Kata moderat dalam KBBI diartikan dalam dua bentuk tindakan, pertama selalu menghindarkan perilaku atau pengungkapan yang ekstrem, dan kedua berkecenderungan ke arah dimensi atau jalan tengah.<sup>10</sup> Selain kata moderat, KBBI juga mengenal kata moderasi yang maknanya sama dengan kata moderat dalam pengertian pertama, yaitu pengurangan kekerasan

---

<sup>7</sup>Selain kelompok *radical moderate*, Hilmy juga menuliskan dua kelompok lainnya yang memiliki karakteristik berbeda. Kelompok pertama disebut dengan *middle ground moderate* yang merujuk pada “masa mengambang,” yaitu pengikut yang tidak memiliki keteguhan dan labil dalam menganut paham moderat. Kelompok kedua disebut *soft moderate* yang merujuk pada pengikut yang memiliki intelektualitas dan berasal dari kalangan terpelajar, maka pengikut dari kelompok terakhir inilah yang akan memainkan peran sebagai konseptor atas terwujudnya paham moderat. Lihat Masdar Hilmy, “Whither Indonesias Islamic Moderatism? A Reexamination on The Moderate Vision of Muhammadiyah and NU,” *Journal of Indonesian Islam*, vol. 7, no. 1 (2013), 33-34.

<sup>8</sup>Ibid., 27.

<sup>9</sup>Ibid., 25.

<sup>10</sup>KBBI Daring, “Moderat,” <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/moderat>. Diakses 7 Februari 2023.

dan penghindaran keekstreman.<sup>11</sup> Adapun kata isme dalam KBBI berarti sistem kepercayaan berdasarkan politik, sosial, hingga ekonomi.<sup>12</sup> Jika diamati, makna dari kata moderat dan kata moderasi sama-sama menunjukkan kalimat kerja, namun secara konotatif kata moderat lebih memiliki daya gerak, atau pesan untuk melakukan usaha lebih dalam menghindari keekstreman. Dari sini, dapat dipahami bahwa moderatisme adalah sistem kepercayaan yang secara konsisten berusaha untuk menghindari perilaku atau pengungkapan yang ekstrem dalam berbagai konteks dengan mengambil jalan tengah sebagai alternatif solusi.

Padanan kata moderat di dalam bahasa Inggris adalah *moderate*, dan kata moderasi adalah *moderation*. Beberapa makna dari kedua kata ini ada yang menunjukkan perkara yang bersifat kuantitatif, dan beberapa makna lainnya ada yang menunjukkan perkara yang bersifat kualitatif. Di antara kata *moderate* yang merujuk kemakna yang bersifat kuantitatif seperti *average in amount* (rata-rata dalam jumlah), *intensity* (intensitas), serta *kept within limits that are not excessive* (menjaga dalam batas-batas yang tidak berlebihan), dan di antara kata *moderate* yang merujuk kemakna yang bersifat kualitatif itu seperti *not politically extreme* (pandangan politik yang tidak ekstrem) atau *person with moderate opinions* (orang dengan pendapat yang moderat).<sup>13</sup> Menariknya, saat merujuk pada makna kata *moderation* dalam kamus Oxford maka akan ditemukan beberapa kata kunci yang sangat berbeda dengan definisi moderasi dalam bahasa Indonesia. Pengertian kata *moderation* dalam bahasa Inggris adalah *the quality of being moderate; freedom from excess; restraint* (kualitas sedang; kebebasan dari kelebihan; pengekangan).<sup>14</sup> Maka pengertian terakhir inilah yang merepresentasikan gerakan moderatisme di Barat, di mana syarat akan gerakan politisnya untuk mencapai kebebasan dan melawan setiap pengekangan.

Pemaknaan term moderatisme yang lebih luas dapat ditemukan dalam bahasa Arab. Keluasan lingkup makna ini bukan hanya didukung oleh realita bahwa bahasa Arab adalah bahasa yang kaya makna, tetapi juga didukung oleh realita bahwa term moderatisme memiliki legitimasi kuat dalam al-Qur'an<sup>15</sup> dan dalam diskursus studi Islam. Padanan term moderatisme dalam bahasa Arab adalah *wasatīyyah*. Mohamed Yatim, salah seorang sarjana asal Maroko menyebut bahwa term *wasatīyyah* merupakan istilah yang baru, tidak ditemukan term ini pada literatur-literatur klasik, baik dalam bidang fikih, bahasa, dan sastra. Meski terbilang istilah baru, term ini banyak terwadahi oleh kata-kata lain yang semakna dan memiliki akar kesejarahan kuat dalam keilmuan Islam, seperti kata *al-wazn*, *al-qist*, *al-'adl*, dan *al-i'tidāl*. Hal ini lantas mengindikasikan bahwa ajaran yang termuat dalam konsep *wasatīyyah* telah menjadi bagian dari

<sup>11</sup>KBBI Daring, "Moderasi," <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/moderasi>. Diakses 7 Februari 2023.

<sup>12</sup>KBBI Daring, "Isme," <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/isme>. Diakses 7 Februari 2023

<sup>13</sup>A.S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 749.

<sup>14</sup>Ibid., 750.

<sup>15</sup>Di antara ayat yang memuat kata *wasṭ* seperti Qs. al-Baqarah [2]: 143, 238, Qs. al-Māidah [5]: 89, Qs. al-Qalam [68]: 28, dan Qs. al-Ādiyāt [100]: 5.

karakteristik utama dalam berislam.<sup>16</sup> Term *wasatiyyah* berasal dari kata *wasṭ* yang terdiri dari huruf *wawū*, *sīn*, dan *tā'*. Berangkat dari kata *wasṭ* muncul dua bentuk kata, yaitu *al-wasṭa* dengan huruf *sīn* bertanda sukun *bi al-ma'nā zāraf*, serta kata *al-wasaṭ* dengan huruf *sīn* berharakat *fathah* *bi al-ma'nā isim* dan *ṣifat*. Secara umum makna kata *al-wasṭa* dan *al-wasaṭ* merujuk pada hal-hal yang baik, seperti bermakna di tengah, di antara, adil, teristimewa, hingga seimbang. Selain dua bentuk kata ini, dari kata *wasṭ* juga melahirkan beberapa derivasi yang memiliki makna berbeda meski substantifnya sama, di antara derivasinya seperti kata *al-wasīṭ*, *al-tawassuṭ*, dan *al-tawsuṭ*. Selain pengertian secara etimologis, pada perkembangannya konsep *wasatiyyah* ini juga dimaknai oleh beberapa ulama dan sarjana secara beragam.<sup>17</sup>

Tabel 3  
Bentuk-bentuk Kata *Wasṭ* dalam Bahasa Arab dan Maknanya

No.	Penjelasan dan Makna Kata	Bentuk Kata	Kedudukan
1.	Kata pertama yaitu <i>al-wasṭa</i> dengan huruf <i>sīn</i> bertanda sukun. Kata ini bermakna di antara, seperti ungkapan <i>jalastu wasṭa al-qaum</i> yang artinya saya duduk di antara kaum.	الْوَسْطَ	ظرف
2.	Kata kedua yaitu <i>al-wasaṭ</i> dengan huruf <i>sīn</i> berharakat <i>fathah</i> . Kata ini bermakna adil dan berkedudukan sebagai kata kerja.	الْوَسْطَ	إسم
3.	Kata ketiga yaitu <i>al-wasaṭ</i> dengan huruf <i>sīn</i> berharakat <i>fathah</i> . Kata ini bermakna terbaik, terpilih, dan teristimewa, seperti ungkapan <i>rajulun wasaṭun</i> yang artinya seorang laki-laki terbaik.	الْوَسْطَ	صفة
4.	Kata keempat yaitu <i>al-wasaṭ</i> dengan huruf <i>sīn</i> berharakat <i>fathah</i> . Kata ini bermakna adil atau seimbang, seperti ungkapan <i>wasatu al-shai'</i> yang artinya sesuatu yang seimbang.	الْوَسْطَ	صفة
5.	Kata kelima yaitu <i>al-wasaṭ</i> dengan huruf <i>sīn</i> berharakat <i>fathah</i> . Kata ini bermakna berada di antara hal yang baik dan hal yang buruk, seperti ungkapan <i>shai'un wasaṭun</i> . <sup>18</sup>	الْوَسْطَ	صفة
6.	Kata keenam yaitu <i>al-wasaṭ</i> dengan huruf <i>sīn</i> berharakat <i>fathah</i> . Kata ini ada kalanya oleh orang Arab akan digunakan untuk menyebut sesuatu yang berada di antara dua hal	الْوَسْطَ	صفة

<sup>16</sup>Mahmud Arif, *Moderasi Islam dan Kebebasan Beragama Perspektif Mohamed Yatim & Thaha Jabir al-Alwani* (Yogyakarta: Deepublish Publisher, 2020), 2.

<sup>17</sup>Penelusuran pendapat ulama dan sarjana di atas akan dibagi ke dalam dua kelompok, yaitu kelompok ulama atau sarjana, yang memiliki kitab tafsir dan yang tidak memiliki kitab tafsir.

<sup>18</sup>Lima pengertian kata *wasṭ* di atas lihat: Muḥammad b. Mukarram Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 7 (Bairūt: Dār Ṣādir, t.th.), 426-431; 'Alī Muḥammad al-Ṣalābī, *al-Wasatiyyah fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Maktabah al-Tābi'in, 2001), 13-14; Mahmud Arif, *Moderasi Islam dan Kebebasan Beragama...*, 10-11.

	yang buruk, sama halnya seperti ungkapan <i>al-sakha'</i> yang menunjukkan posisi antara sifat kikir dan boros. <sup>19</sup>		
7.	Kata ketujuh yaitu <i>al-wasīṭ</i> dan merupakan derivasi dari kata <i>wasṭ</i> . Kata ini menunjukkan makna orang yang menjadi penengah di antara dua kelompok yang berselisih.	الْوَسِيط	إسم
8.	Kata kedelapan yaitu <i>al-tawassuṭ</i> dan merupakan derivasi dari kata <i>wasṭ</i> . Kata ini menunjukkan makna berada di tengah atau di antara manusia.	التَّوَسُّط	صفة
9.	Kata kesembilan yaitu <i>al-tawsīṭ</i> dan merupakan derivasi dari kata <i>wasṭ</i> . Kata ini menunjukkan makna menjadikan sesuatu berada di tengah.	التَّوَسِيط	إسم
10.	Kata kesepuluh yaitu <i>al-tawsīṭ</i> dan merupakan derivasi dari kata <i>wasṭ</i> . Kata ini menunjukkan makna membelah sesuatu menjadi dua. <sup>20</sup>	التَّوَسِيط	إسم

Tabel 4  
Pendapat Para Ulama dan Sarjana atas Konsep Moderatisme

No.		
1.	Sayyid Quṭb.	<i>Wasatiyyah</i> merupakan karakteristik umat Islam yang memiliki sifat pertengahan, adil, dan pilihah. Sifat ini dapat ditemukan pada syariat, baik dalam nilainya, pandangannya, hingga syariatnya, yang kemudian dijadikan sebagai tuntunan menyelesaikan berbagai problem yang ada. <sup>21</sup>
2.	Muḥammad Mutawallī al-Sha'rawī (w. 1988).	<i>Wasatiyyah</i> merupakan sikap pertengahan, dalam akidah Islam dapat dipahami dengan paham monoteisme yang menyakini hanya ada satu Tuhan, dalam beragama sikap pertengahan ini juga dapat dimaknai dengan tidak terlampau spiritualistik atau materialistik, dan dalam konteks yang lebih luas seperti ekonomi sikap pertengahan ini juga dapat dimaknai dengan tidak kapitalis dan tidak sosialis. <sup>22</sup>

<sup>19</sup>Terkait pengertian nomer enam di atas dapat dilihat: Mahmud Arif, *Moderasi Islam dan Kebebasan...*, 11; al-Rāghīb al-Aṣfihānī, *Mufradāt al-Fāz al-Qur'ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009), 869-870.

<sup>20</sup>Adapun penjelasan makna dari setiap derivasi kata *wasṭ* pada nomer tujuh sampai sepuluh di atas lihat: 'Alī Muḥammad al-Ṣalābī, *al-Wasatiyyah fi al-Qur'ān...*, 15-16.

<sup>21</sup>Oleh Ansory, pendapat ini di atas lantas dinilai mengandung narasi untuk menempatkan syariat Islam sebagai pagar bagi seorang Muslim agar tidak terlampau ekstrem. Lihat Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 1 (Bairūt: Dār al-Shurūq, 1972), 130-131; Isnān Ansory, *Wasathiyyah Islam (Membaca Pemikiran Sayyid Quthb Tentang Moderasi Islam)* (Jakarta: Rumah Fiqih Indonesia, 2014), 215.

<sup>22</sup>Pendapat di atas merupakan hasil rangkuman dari penjelasan al-Sha'rawī ketika ia menafsirkan Qs. al-Baqarah [2]: 143. Lihat Muḥammad Mutawallī al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Akhbār al-Yawm, 1991), 626-629.

3.	Muhammad Quraish Shihab.	<i>Wasatiyyah</i> merupakan sikap pertengahan yang dapat mengantarkan seseorang berperilaku yang adil, sikap ini dapat terwujud dengan keyakinan tidak mengingkari adanya Tuhan, tetapi juga tidak menganut paham politeisme, peduli terhadap urusan dunia dan akhirat, dan senantiasa menjadikan ajaran Allah sebagai penengah antara isme-isme yang berkembang. <sup>23</sup>
5.	Maimun dan Mohammad Kosim.	<i>Wasatiyyah</i> dalam Islam ada yang menunjukkan sifat bagi manusia secara kolektif dan ada yang menunjukkan sifat manusia sebagai individu. <i>Wasatiyyah</i> yang menjadi sifat bagi manusia secara kolektif merujuk pada keadilan, kedamaian, dan kebaikan yang dimiliki oleh umat Islam. Sedangkan <i>wasatiyyah</i> yang menjadi sifat bagi manusia sebagai individu merujuk pada konsistensi untuk memilih jalan tengah sebagai dasar menjalani segala urusan, sehingga senantiasa dapat memilih urusan yang paling baik, paling utama, dan paling seimbang di antara beberapa pilihan. <sup>24</sup>
6.	Agus Muhammad dan Sigit Muryono.	<i>Wasatiyyah</i> dapat dipahami dalam dua konteks. Pertama, dalam konteks intra-agama <i>wasatiyyah</i> dimaknai dengan sikap jalan tengah, adil, dan seimbang antara dua posisi yang dinilai ekstrem, baik antar aliran, masyarakat, hingga sesama negara Islam yang di dalamnya memuat kerangka berpikir paradigmatis, baik dalam pendekatan, pemahaman, hingga praktik-praktik Islami sehingga dapat terkontekstualisasi untuk menjawab persoalan global. Kedua, dalam konteks antar-agama <i>wasatiyyah</i> dimaknai dengan sekumpulan nilai kebajikan yang termuat pada agama-agama, yang kemudian dielaborasi secara fundamental, adapun nilai-nilai yang dimaksud dalam hal ini adalah nilai “keadilan” pada agama Yahudi dan ciri “kasih sayang” pada agama Kristen. <sup>25</sup>
7.	Mahmud Arif.	<i>Wasatiyyah</i> adalah karakteristik yang dikehendaki oleh Allah bagi umat Islam. Pada ajaran <i>wasatiyyah</i> termuat tujuan berupa tanggungan yang dibebankan bagi umat Islam untuk terus berikhtiar, berjuang, dan berijtihad secara kontinu baik di dalam konteks pemikiran, olah intelektual, pendidikan, kultural, hingga usaha-usaha lain yang bersifat <i>practical</i> dalam berbagai aspek kehidupan dengan harapan ke depan dapat melahirkan

<sup>23</sup>Sama seperti pendapat Qutb dan al-Sha‘rāwī. Pendapat di atas juga merupakan hasil rangkuman dari penjelasan Shihab. Lihat Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah (Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an)*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 347-348.

<sup>24</sup>Maimun dan Mohammad Kosim, *Moderasi Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2019), 23.

<sup>25</sup>Agus Muhammad dan Sigit Muryono, *Jalan Menuju Moderasi (Modul Penguatan Moderasi Beragama Bagi Guru)* (Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, 2021), 94-95.

		pembaru-pembaru Islam yang adil serta dapat melakukan <i>counter</i> atas paham ekstremisme dan penafsiran yang sesat. <sup>26</sup>
--	--	--

Berdasar pada pengertian *wasatiyyah* secara etimologi serta pendapat para ulama dan sarjana terkait konsep moderatisme di atas. Dapat disimpulkan bahwa tidaklah tepat ketika sikap *lā-wa-lā* dinilai sebagai sikap yang labil dan berpijak pada pemahaman yang sekedar memilih jalan tengah atas dualitas.<sup>27</sup> Jika dipahami semacam ini, maka pemahamannya terlalu simplistis dan pendek, sebab hal substantif dari ajaran moderatisme Islam adalah memilih jalan tengah *bi al-ma'nā* yang paling baik, paling adil, paling utama, dan paling bermaslahat dari sekian alternatif pilihan. Untuk mencapai kemaslahatan, tentu ada rancang bangun, argumentasi, gagasan, hingga metodologi yang dikembangkan.<sup>28</sup> Pengembangan ini masih menjadi pekerjaan bersama yang dinaungi oleh rumah besar bernama Islam, sebab moderatisme sendiri sampai detik ini masih menjadi wacana segar dalam lingkup akademis yang terus mengalami penguatan dari berbagi sisinya.<sup>29</sup>

## B. Karakteristik Moderatisme Islam

Karakteristik moderatisme Islam pada penelitian tesis ini mengikuti pemetaan yang dilakukan Tim Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an (LPMQ) Kementerian Agama dalam buku tafsir tematiknya yang diterbitkan tahun 2012 dengan judul berjudul "Moderasi Islam."<sup>30</sup> Pada buku ini terdapat setidaknya tujuh karakteristik moderatisme Islam yang dituliskan. Oleh sebab ada beberapa poin yang dapat digabung, maka dari tujuh karakteristik yang ada kemudian akan diringkas menjadi enam karakteristik. Adapun di antara karakteristik moderatisme Islam yang dituliskan yaitu seperti memahami realitas, menghindari fanatisme dan bersikap inklusif, mengedepankan prinsip kemudahan, komitmen terhadap kebenaran dan keadilan, memahami fikih prioritas, serta memahami teks *shar'ī* secara komprehensif.

<sup>26</sup>Mahmud Arif, *Moderasi Islam dan Kebebasan Beragama...*, 21-22.

<sup>27</sup>Penilaian tentang paham moderatisme sebagai paham yang sekedar memilih jalan tengah atas dualitas tidaklah salah. Faktanya, beberapa ulama seperti al-Sha'rāwī dan Shihab memang cenderung menjelaskan moderatisme sebagai sikap untuk memilih jalan tengah antara dua hal yang ekstrem. Lihat Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, vol. 1..., 626-629; Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 1..., 347-348.

<sup>28</sup>Pernyataan di atas didasarkan pada pendapat para sarjana seperti Maimun, Kosim, Muhammad, Muryono, dan Arif saat melihat konsep moderatisme dari sisi substantif ajarannya. Lihat Maimun dan Mohammad Kosim, *Moderasi Islam...*, 23; Agus Muhammad dan Sigit Muryono, *Jalan Menuju Moderasi...*, 94-95; Mahmud Arif, *Moderasi Islam dan Kebebasan Beragama...*, 21-22.

<sup>29</sup>Pernyataan di atas sebagaimana pendapat Yatim yang menyebut moderatisme sebagai diskursus baru dalam studi keislaman. Lihat Mahmud Arif, *Moderasi Islam dan Kebebasan Beragama...*, 2.

<sup>30</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *Moderasi Islam (Tafsir al-Qur'an Tematik)* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2012), 43-78.

## 1. Memahami realitas

Ajaran dalam agama Islam menurut ketetapanannya dapat dibagi ke dalam dua macam. Pertama adalah ajaran yang bersifat tetap (*thawābit*) dan tidak bisa dirubah, perkara yang bersifat tetap dalam agama Islam hanya sedikit, melingkupi beberapa prinsip tentang akidah, ibadah, muamalah, dan akhlak. Kedua adalah ajaran yang bersifat dinamis (*mutaghayyirāt*) dan bisa berubah sesuai dengan konteks perkembangan zaman.<sup>31</sup> Pemahaman akan realitas menjadi salah satu bagian dari karakteristik dalam moderatisme Islam. Salah seorang sahabat yang banyak menfatwakan suatu perintah dengan melihat realitas (konteks) ialah ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (w. 644), hal ini dapat dilihat misalnya saat ‘Umar pernah mencabut hak diberikannya zakat kepada mualaf, keputusan ‘Umar ini seakan bertentangan dengan Qs. al-Taubah [9]: 60 yang secara tersurat menempatkan orang-orang mualaf sebagai salah satu penerima zakat, namun ternyata putusan ‘Umar ini dimaklumkan dengan melihat konteks ketika itu di mana banyak orang-orang mualaf yang berasal dari kelompok masyarakat berada, di sisi lain masyarakat Islam saat itu juga dianggap telah kuat sehingga tidak relevan “mengimingi” orang kafir agar masuk Islam dengan diberi zakat.<sup>32</sup>

Pada era kontemporer pemahaman tentang realitas menjadi hal mutlak yang harus dikuasai, sebab Islam hari ini telah menyebar ke berbagai belahan dunia dan dianut oleh Muslim dari beragam etnis, suku, hingga budaya yang masing-masing memiliki dinamika berbeda. al-Qur’an sendiri mengisyaratkan bahwa Allah hanya menurunkan satu ajaran, yaitu tauhid, hal ini sebagaimana dalam Qs. al-Anbiyā’ [21]: 25, namun dalam ayat lain yaitu Qs. al-Mā’idah [5]: 48 dan Qs. al-Shūrā [42]: 13, Allah juga mengisyaratkan bahwa meski ajaran agama yang dibawa oleh setiap nabi itu sama (tauhid), tetapi syariat yang dibawa oleh setiap nabi itu berbeda. al-Qur’an menyebut istilah *sharī’ah* dengan arti yang lebih sempit ketimbang istilah *dīn*. Syariat ditujukan untuk umat tertentu dan nabi tertentu. Syariat yang ditujukan kepada umat Nabi Muhammad akan berbeda dengan syariat yang ditujukan kepada umat Nabi Nuh, Nabi Musa, ataupun Nabi Isa, maka dengan fakta keragaman syariat ini makin menguatkan adanya urgensi memahami realitas, sebab Allah tidak menciptakan umat manusia secara seragam, manusia akan terus berdialektika dan ini adalah rahmat Allah.<sup>33</sup>

## 2. Menghindari fanatisme dan bersikap inklusif

Sifat fanatik pada dasarnya merupakan sifat yang baik, dalam beragama sifat ini dapat dimaknai dengan kepercayaan dan keyakinan yang kuat atas ajaran agama itu sendiri. Sisi negatif dari sifat fanatik adalah ketika menimbulkan sikap eksklusif berlebih yang terwujud dalam tindakan memusuhi atau menganggap rendah kepercayaan kelompok yang berbeda ajaran. al-Qur’an secara tegas menengahi dua kutub pemaknaan ini, di dalam Qs. al-Kāfirūn [109]: 106 termuat pengakuan eksistensial yang bersifat timbal balik antara agama Islam dengan agama selain Islam. Sikap timbal balik dalam konteks hari ini dapat dimengerti

<sup>31</sup>Ibid., 45-46.

<sup>32</sup>Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqashidi*...”, 23.

<sup>33</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *Moderasi Islam*..., 51-53.

dengan sikap toleransi antar umat beragama, di mana kita sebagai Muslim tetap berpegang teguh atas ajaran yang telah dinaskan oleh Allah, namun di sisi yang lain juga wajib menghormati umat non Muslim dalam menjalankan ibadah sesuai dengan kepercayaan mereka.<sup>34</sup>

Selain sikap toleransi, sikap inklusif, atau sikap terbuka atas perbedaan juga menjadi salah satu karakteristik dalam moderatisme Islam. Sikap inklusif ini berlaku bukan hanya pada ranah eksternal antar umat beragama, tetapi juga berlaku pada ranah internal antar umat Islam. Di dalam Qs. Hūd [11]: 118-119 dituliskan bahwa Allah menciptakan manusia secara beragam, keragaman ini diciptakan sejatinya agar terjalin siklus kehidupan yang dinamis. Meski tujuannya baik, namun harus diakui bahwa dalam praktiknya perbedaan memang acapkali menimbulkan konflik. Untuk mengatasi konflik maka Allah lantas menciptakan solusi dalam banyak ayat-Nya yang menyeru manusia khususnya umat Islam agar selalu mengadakan perbaikan, maka usaha untuk mengadakan perbaikan inilah yang dapat menjadikan perbedaan yang terjadi sebagai berkah.<sup>35</sup>

### 3. Mengedepankan prinsip kemudahan

Terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang mengisyaratkan bahwa agama Islam menawarkan kemudahan, seperti yang dapat dilihat dalam Qs. al-Baqarah [2]: 185, Qs. al-Nisā' [4]: 28, dan Qs. al-Hajj [22]: 78, pada ayat-ayat ini secara tersurat dituliskan bahwa agama Islam adalah agama yang mudah.<sup>36</sup> Para ulama membagi kemudahan pada agama Islam ke dalam dua bentuk. Bentuk pertama merupakan kemudahan yang asli, yang moderat, yang sejalan dengan naluri kemanusiaan, dan menjadi salah satu ciri dari agama Islam itu sendiri. Bentuk kedua merupakan kemudahan yang diberikan karena terjadi halangan untuk menjalankan perintah syariat, misalnya saat ada seseorang tengah melakukan perjalanan (safar) jauh, maka ia diperbolehkan untuk melakukan salat jamak qasar. Meski memberikan kemudahan, dalam syariat Islam ada beberapa syarat diberlakukannya suatu keringanan, di antaranya harus ada uzur, harus ada dalil *shar'i*, serta mencukupkan sesuai kebutuhan dan tidak boleh melebihi.<sup>37</sup>

### 4. Komitmen terhadap kebenaran dan keadilan

Banyak ayat-ayat al-Qur'an yang secara tersurat membincang tentang kebenaran dan keadilan. Dua hal ini menjadi perkara yang tidak terpisahkan dan bukan hanya berlaku dalam agama Islam saja, tetapi juga berlaku secara universal. Menegakkan keadilan menjadi satu keharusan bagi semua mukmin, baik dalam bermasyarakat, berbangsa, maupun bernegara. Salah satu ayat yang berbicara tentang keadilan yaitu Qs. al-Mā'idah [5]: 8, dalam ayat ini ditegaskan bahwa keadilan itu dekat dengan takwa, dan takwa merupakan konsistensi menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya.<sup>38</sup> Selain *khiṭāb* yang

<sup>34</sup>Ibid., 55-58.

<sup>35</sup>Ibid., 65-66.

<sup>36</sup>Ibid., 61-62.

<sup>37</sup>Ibid., 63.

<sup>38</sup>Ibid., 73-74.

ditujukan bagi seluruh mukmin, al-Qur'an juga memberikan perhatian khusus kepada para penegak keadilan, dalam hal ini ialah pemerintah, sebagaimana pada kisah Nabi Dawud yang ternaskan dalam Qs. Šād [38]: 21-22 dan 26, di dalam ayat-ayat ini ada keterikatan kuat antara keadilan dengan kebenaran (*al-ḥaqq*). Kebenaran merupakan unsur dari keadilan, sehingga keadilan dapat ditegakkan ketika telah menempuh jalan kebenaran.<sup>39</sup>

## 5. Memahami fikih prioritas

Bentuk karakteristik moderatisme Islam berikutnya adalah memahami fikih prioritas. Fikih prioritas yang dimaksud di sini yaitu pengetahuan akan amal yang lebih utama, yang lebih baik, dan yang lebih bermaslahat dibanding dengan amal-amal yang lain. al-Qur'an juga berbicara tentang keutamaan memahami fikih prioritas, hal ini dapat dilihat sebagaimana dalam Qs. al-Taubah [9]: 19-20, kedua ayat ini berisikan tentang amal-amal yang paling utama. Terdapat satu kisah unik yang melingkupi turunnya kedua ayat ini, salah satu riwayat yang kuat adalah riwayat dari Nu'am b. Bashīr yang menceritakan bahwa pada suatu Jumat terdapat beberapa sahabat duduk di dekat mimbar Nabi Muhammad, salah satu dari sahabat lantas berbicara bahwa memberi minum jamaah haji merupakan bentuk amal yang utama, lalu ada sahabat kedua yang menyahuti dan mengatakan bahwa amal yang utama adalah memakmurkan Masjid al-Ḥarām, setelahnya, lalu ada sahabat ketiga yang juga menyahuti dan mengatakan bahwa amal yang utama adalah jihad di jalan Allah, 'Umar yang saat itu berada di tempat yang sama lantas menegur mereka dan menyarankan untuk menanyakan langsung kepada Nabi Muhammad. Setelah 'Umar bertanya kepada Nabi Muhammad lantas turunlah ayat 20 yang secara tersurat menyatakan bahwa amal yang paling utama adalah seorang yang beriman dengan benar lalu membuktikan keimanannya dengan taat kepada Allah serta Rasul-Nya, berhijrah, dan jihad di jalan-Nya. Memahami fikih prioritas di sini penting untuk dilakukan, sebab pada persoalan khilafiah seringkali terjadi perbedaan, dan bagi orang yang memahami fikih prioritas akan memandang perbedaan tersebut sebagai sarana mempererat persaudaraan, bukan malah menjadikannya sebagai sarana memecah belah.<sup>40</sup>

## 6. Memahami teks *shar'ī* secara komprehensif

Usaha untuk mengkaji teks-teks *shar'ī* secara komprehensif serta holistik penting untuk dilakukan, sebab dengannya dapat menghadirkan pemahaman Islam yang utuh turut moderat, dan salah satu jalan untuk memahami teks *shar'ī* secara komprehensif adalah melalui kajian berbasis tematik.<sup>41</sup> Terdapat beberapa hikmah dari memahami teks *shar'ī* secara komprehensif, seperti diketahuinya hubungan dan kesesuaian antar ayat dalam satu topik, didapatnya pandangan sempurna yang dapat menyentuh seluruh nas, menghindari pertentangan dan menangkal tuduhan orang-orang yang hendak berbuat jahat terhadap al-Qur'an, dapat menyesuaikan dengan kondisi zaman dengan tuntunan yang bersifat

<sup>39</sup>Ibid., 74-76.

<sup>40</sup>Ibid., 53-55.

<sup>41</sup>Ibid., 63.

universal, mempermudah bagi para juru dakwah dan pengajar untuk mengetahui beragam topik yang ternaskan di dalam al-Qur'an, dan dapat menarik perhatian orang lain agar mempelajari apa yang dikandung oleh al-Qur'an.<sup>42</sup>

### C. Bentuk Wacana Moderatisme Islam di Indonesia

Penelitian tesis ini menempatkan moderatisme sebagai sebuah wacana dan berargumen bahwa ada tiga bentuk wacana moderatisme Islam. Bentuk pertama disebut moderatisme berbasis nilai, pengembangan yang dilakukan pada bentuk pertama ini cenderung bersifat filosofis dan banyak terejawantahkan ke dalam konsep-konsep. Bentuk kedua disebut moderatisme berbasis metodologi, pengembangan yang dilakukan pada bentuk kedua ini cenderung bersifat teoretis dan dilatar belakangi oleh fakta bahwa munculnya gerakan-gerakan ekstrem dalam agama Islam berawal dari ketidakberdayaan dalam melakukan pemahaman atas teks-teks *shar'i*. Bentuk ketiga disebut moderatisme berbasis kultural, pengembangan yang dilakukan pada bentuk ketiga ini cenderung bersifat praksis dan berbasis pada gerakan di akar rumput yang diperankan oleh masyarakat.

#### 1. Moderatisme berbasis nilai

Kesadaran akan pentingnya melakukan rancang bangun dan penguatan moderatisme sebagai bagian dari konsep Islami mendorong banyak sarjana untuk mengonstruksi aspek-aspek ontologis yang bersifat filosofis-fundamental. Aspek ontologis ini dapat dilihat dalam konteks pintasan sejarah penyebaran Islam di Jawa misalnya, para kanjeng sunan saat menjalankan dakwahnya mereka sering melakukan sinkretisasi antara budaya dengan ajaran agama.<sup>43</sup> Pola sinkretisasi ini menjadi salah satu strategi untuk menginternalisasi nilai-nilai keislaman kepada masyarakat saat itu yang memang sulit melepaskan budaya yang telah diajarkan oleh nenek moyang mereka. Bentuk-bentuk sinkretisasi nilai-nilai ini dapat dilihat seperti halnya penggunaan istilah dalam tradisi Jawa yang terinspirasi dari bahasa yang Islami, semisal istilah "sekaten" yang penamaannya terinspirasi dari kata *shahādatain*, atau "gapura" yang penamaannya terinspirasi dari nama salah satu sifat wajib Allah, yaitu *al-ghafūr*. Pun, bentuk sinkretisasi ini juga dapat ditemukan pada tulisan-tulisan kuno, baik berupa suluk-suluk maupun serat-serat yang di dalamnya memuat nilai-nilai dan ajaran-ajaran tentang syariat Islam.<sup>44</sup> Tentu pola sinkretisasi dalam dakwah walisongo ini menunjukkan adanya upaya memoderasi antara ajaran agama disatu sisi, dan lestarnya tradisi di sisi yang lain tanpa menghilangkan substansi untuk menyebarkan agama Islam.

Pada masa kontemporer pola untuk memoderasi pemahaman Islam dengan menjunjung tinggi nilai-nilai universal keislaman terus digalakkan. Hal ini makin

<sup>42</sup>Ibid., 64-65.

<sup>43</sup>Walisongo sendiri menyebarkan agama Islam di Jawa melalui tiga model dakwah: (1.) dakwah secara bertahap; (2.) dakwah dengan menghilangkan beban kesulitan; (3.) dakwah dengan mengurangi beban. Lihat Agus Muhammad dan Sigit Muryono, *Jalan Menuju Moderasi...*, 111.

<sup>44</sup>Di antara contoh suluk dan serat yang dibuat sebagai media dakwah para wali itu seperti suluk sujinah dan serat dewa ruci yang di dalamnya memuat nilai-nilai ajaran untuk senantiasa tegak lurus terhadap syariat Islam. Ibid., 121

diperkuat dengan adanya Kementerian Agama yang memang menjadikan wacana moderasi sebagai salah satu garapan utama. Dalam wacana moderatisme di Indonesia hari ini, idiom-idiom yang mengarah pada terwujudnya kerukunan umat beragama menjadi hal yang masif untuk digali. Penggalan ini lantas biasanya akan dilegitimasi dengan teks-teks *shar'ī*, sebagaimana yang dilakukan oleh Agus Muhammad dan Sigit Muryono dalam modul penguatan moderai Islam bagi guru-guru dilingkup Kementerian Agama, mereka menulis ada tujuh nilai moderasi yang memiliki dalil teologis-normatifnya dalam al-Qur'an, seperti nilai untuk berbuat baik (Qs. al-Mumtahanah [60]: 8-9), menjalankan kasih sayang (Qs. al-Naml [27]: 29-31; Qs. al-Anbiyā' [21]: 107), toleransi (Qs. al-Nahl [16]: 125), kesetaraan (Qs. al-Baqarah [2]: 62), kebebasan beragama (Qs. al-Baqarah [2]: 256), dan anjuran selalu menempuh jalan damai (Qs. al-Anfāl [8]: 61-63).<sup>45</sup> Fakta ontologis ini sejalan dengan realitas bahwa bangsa Indonesia adalah bangsa yang majemuk, baik jika dilihat dari sukunya, bahasanya, rasnya, hingga agamanya. Maka menjadi hal yang mutlak mencari nilai-nilai yang sama, untuk dijadikan sebagai pijakan menjalankan kehidupan berbangsa.

Fakta ontologis akan nilai-nilai moderasi ini ternyata bukan hanya dapat ditemukan dalam al-Qur'an. Falsafah bangsa Indonesia yang termuat dalam lima sila Pancasila juga menunjukkan anjuran untuk berperilaku moderat. Ah. Kusairi pada artikel ilmiah dalam buku bunga rampainya berargumen bahwa pada tataran yang bersifat filosofis nilai-nilai pada Pancasila ini sejalan dengan prinsip-prinsip moderatisme yang tengah dikembangkan dalam agama Islam, seperti sila pertama yang berbicara tentang tauhid, sila kedua yang berbicara tentang kemanusiaan, sila ketiga yang berbicara tentang persatuan, sila keempat yang berbicara tentang pentingnya musyawarah, dan sila kelima yang berbicara tentang keadilan. Selain itu, penempatan ideologi Pancasila sebagai penengah antara ideologi Islamisme, Sekularisme, Marxisme, dan Demokratisme ala Barat, juga makin menegaskan bahwa pada ranah diskursif-ideologis, pancasila merupakan ideologi yang merepresentasikan sebuah sikap moderat.<sup>46</sup>

Olehnya, penguatan nilai-nilai moderasi ini menjadi penting untuk dilakukan, sebagaimana dalam tulisan Arini Julia yang menunjukkan bahwa ada urgensi penguatan nilai-nilai moderasi di kalangan anak muda. Urgensi ini dimunculkan melihat dua hal, hal pertama merupakan fakta bahwa terdapat gerakan ekstremisme beragama trans-nasional yang terjadi, seperti gerakan yang dilakukan oleh al-Qaeda, Islamic State of Iran and Syria (ISIS), dan HTI,<sup>47</sup> hal kedua menengok data dari Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) yang

<sup>45</sup> Agus Muhammad dan Sigit Muryono, *Jalan Menuju Moderasi...*, 101-104.

<sup>46</sup> Pada akhir penjelasan, Kusairi memberi aksentuasi pentingnya memikirkan ulang relasi pancasila dan agama. Baginya, Pancasila harus ditempatkan sebagai ideologi yang sejalan dengan nilai keagamaan, sehingga muncul kekhasan yang menjadikan Pancasila sebagai ideologi yang lahir di tengah bangsa Indonesia. Lihat Ah. Kusairi, "Konsep Pancasila Perspektif Hukum Islam (Upaya Menciptakan Bangsa Indonesia yang Moderat)," dalam *Menuju Wasatīyah Islam (Catatan Reflektif Keberagaman yang Moderat)*, ed. Ah. Fawaid dan Muhammad Taufiq (Yogyakarta: Q-Media, 2020), 143-144.

<sup>47</sup> Arini Julia, "Urgensi Moderasi Islam Bagi Kaum Milenial di Indonesia," dalam *Literasi Moderasi Beragama di Indonesia*, ed. Sirajuddin (Bengkulu: CV. Zigie Utama), 66.

memperlihatkan bahwa tidak sedikit kalangan muda kita yang memiliki opini-opini radikal dan intoleran. Dari sini, maka proyek internalisasi nilai-nilai moderasi bukan hanya bermanfaat untuk menyikapi keberagaman, tetapi juga dapat ditempatkan sebagai jawaban untuk menangkal paham-paham ekstrem itu sendiri.<sup>48</sup> Penguatan nilai-nilai moderasi ini pada tahap berikutnya teraktualisasi dalam berbagai wadah dan bidang. Termasuk yang dapat ditemukan dalam bidang pendidikan, baik pada lingkup pendidikan informal maupun formal.

Dalam lingkup pendidikan informal di pesantren misalnya, nilai-nilai moderasi ini telah dikonstruksi sebagai bahan ajar dengan metode pembelajaran yang beragam dan integratif. Saat merujuk pada tulisan Abdullah Munir, akan ditemukan satu fakta bahwa baik di pesantren klasik maupun modern, sama-sama menempatkan nilai-nilai saling menghargai dan saling membantu seperti yang diajarkan Rasulullah sebagai pijakan dalam kehidupan.<sup>49</sup> Pada konteks ini, Munir memberikan alternatif pengembangan kurikulum pesantren yang ia sebut dengan “Etika Islam.” Kurikulum ini menekankan pada aspek etika dan moderasi yang meliputi empat langkah pengembangan. Langkah pertama menentukan orientasi dan kebutuhan yang hendak dicapai, yang dalam hal ini meliputi akidah, syariat, akhlak, dan pemahaman atas realitas masyarakat. Langkah kedua menentukan mata pelajaran dan literatur-literatur yang menerapkan prinsip-prinsip moderasi. Langkah ketiga menentukan tujuan belajar, yang dalam hal ini penguasaan wawasan tentang etika Islam secara menyeluruh, sehingga para santri diharapkan dapat memiliki karakter inklusif, toleran, dan humanis. Langkah keempat menentukan metode kegiatan belajar mengajar, pemilihan di sini cukup fleksibel, bisa dengan cara sorogan, bandongan, klasikal, hingga musyawarah.<sup>50</sup>

Pada lingkup pendidikan formal, internalisasi nilai-nilai moderasi ini akan jauh lebih beragam, misalkan yang tengah dikembangkan pada Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN), hal ini sebagaimana yang dijabarkan oleh Maimun dan Mohammad Kosim, bahwa PTKIN merupakan benteng Islam moderat. Tentu tiga kata ini bukanlah frasa yang hiperbolis, sebab faktanya PTKIN sebagai bagian dari satuan kerja Kementerian Agama hari ini telah bertransformasi menjadi garda utama dalam menggali, mengkaji, dan mendiseminasikan paham moderatisme beragama agar dapat terimplementasi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.<sup>51</sup> Secara *technical* proses untuk internalisasi ini dapat dibagi ke dalam dua bentuk. Bentuk pertama bersifat sistemis dan formal akademis yang akan terejawantahkan ke dalam Satuan Acara Perkuliahan (SAP), Rencana Pembelajaran Semester (RPS), dan silabus. Bentuk kedua bersifat non sistemis dan informal akademis yang akan terejawantahkan melalui produk-produk yang dapat dikonsumsi oleh masyarakat luas, seperti pembuatan film atau konten-konten lainnya.<sup>52</sup> Maka dari sini, dapat disimpulkan

---

<sup>48</sup>Ibid., 62-63.

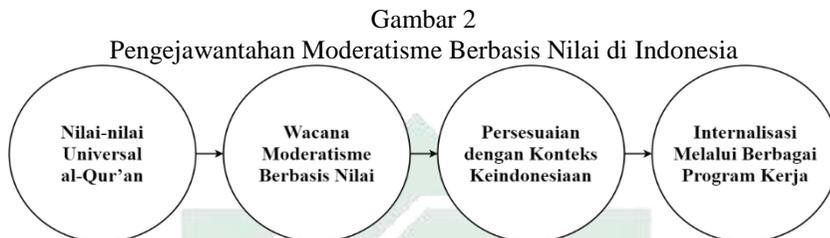
<sup>49</sup>Abdullah Munir, “Pendidikan Moderasi Beragama dalam Kurikulum Pesantren,” dalam *Literasi Moderasi Beragama...*, 15.

<sup>50</sup>Ibid., 13-14.

<sup>51</sup>Maimun dan Mohammad Kosim, *Moderasi Islam...*, 55-56.

<sup>52</sup>Ibid., 135-138.

bahwa wacana moderatisme berbasis nilai bukan hanya berbicara tentang bagaimana megonsepsi nilai-nilai, ataupun prinsip-prinsip moderasi saja, tetapi pada wacana moderatisme model pertama ini, dalam lingkup yang lebih luas juga berbicara tentang cara menginternalisasi nilai-nilai moderasi itu sendiri.



## 2. Moderatisme berbasis metodologi

Munculnya paham-paham ekstrem yang mengatasnamakan agama Islam acapkali menggunakan dalil-dalil *shar'ī* sebagai legitimasi-normatif dari gerakan mereka. Terma-terma seperti jihad dan syahid yang sering digodok oleh para teroris,<sup>53</sup> atau frasa seperti Khilafah Islamiah yang sering digodok oleh para radikalisme merupakan istilah-istilah yang secara tersurat ada dalam al-Qur'an, yang kerap kali dipahami secara berbeda oleh para ekstremis ini.<sup>54</sup> Secara historis, fakta munculnya gerakan ekstrem dalam Islam yang berangkat dari ketidakberdayaan melakukan interpretasi teks-teks *shar'ī* telah dimulai sejak masa para sahabat. Saat peristiwa *tahkīm* antara pengikut 'Ali b. Abī Ṭālib (w. 661) dengan pengikut Mu'āwiyah b. Abī Sufyān (w. 680) disepakati, terdapat sekelompok umat Islam yang tidak memihak dan tidak setuju dengan keduanya. Mereka inilah yang kemudian disebut dengan kelompok Khawarij. Pada awalnya kelompok ini merupakan para pengikut 'Ali, mereka tidak setuju dengan diadakannya *tahkīm* sebab menganggap Mu'āwiyah telah melakukan pemberontakan (*bughāt*) sehingga menjadi musuh umat Islam. Pada tahap berikutnya, ternyata tiga pengikut dari kelompok Khawarij ini, yaitu Amr b. Bakr, al-Barak b. 'Abd Allah, dan 'Abd al-Raḥmān b. Muljam (w. 661), secara diam-diam merencanakan pembunuhan kepada 'Ali, Mu'āwiyah, dan 'Amr b. 'Aṣ (w. 664). Mereka menilai bahwa ketiga tokoh umat Islam ini sebagai orang

<sup>53</sup>Selain terminologi jihad, para teroris juga sering menggodok term-term lain seperti syahid dan ramasan perang (*fa'i*). Lihat Muhammad Nasir, *Perang Melawan Terorisme (Islam Indonesia Pascaperistiwa WTC 2001)* (Padang: Penerbit Rumahkayu Pustaka Utama, 2016), 51-52.

<sup>54</sup>Mutawali dan Zuhdi menyatakan bahwa ciri utama dari para pengikut paham ekstrem dalam Islam adalah menolak penafsiran kontekstual. Ada lima karakteristik pokok: (1.) memandang bahwa agama Islam merupakan agama "kaffah," sehingga harus dijalankan secara total; (2.) menolak masyarakat Barat karena dinilai terlalu materialistik; (3) memiliki kecenderungan anti-mazhab dan mengajak umat untuk berislam dengan kembali kepada al-Qur'an dan hadis; (4.) menolak semua produk-produk pemikiran Barat; (5.) mengembangkan fikrah dengan semangat ideologis yang tinggi dan berapi-api. Lihat Mutawali dan Muhammad Harfin Zuhdi, *Genealogi Radikalisme-Terrorisme di Provinsi Nusa Tenggara Barat* (Mataram: LP2M UIN Mataram, 2017), 198-199.

yang kafir dan keluar dari Islam, lantas digunakanlah dalil Qs. al-Māidah [5]: 44 sebagai legitimasi, dan dari sini lahirlah konsep *lā ḥukma illā li Allah*, yang artinya tidak ada hukum kecuali hukum Allah. Pada konteks hari ini, konsep ini kemudian melahirkan paham yang dikenal dengan istilah takfirisme.<sup>55</sup>

Kelompok ekstrem yang menganut paham takfirisme tidak pandang bulu dalam menilai kekafiran seseorang. Mereka bukan hanya mengafirkan orang-orang non Muslim saja, tetapi dalam beberapa kasus yang terjadi mereka juga mengafirkan sesama Muslim hanya karena berbeda cara berislam.<sup>56</sup> Secara general pemahaman semacam ini lahir dari ketidakberdayaan dalam melakukan interpretasi teks-teks keagamaan. Maka latar masalah inilah yang pada tahap berikutnya mendorong para sarjana untuk membangun wacana moderatisme berbasis metodologi, dengan dikonstruksinya sebuah metodologi keagamaan moderat, humanis, adil, dan setara. Akan halnya bentuk wacana moderatisme pertama, bentuk wacana kedua ini juga banyak dikembangkan oleh akademisi di lingkup Kementerian Agama, khususnya PTKIN. Pengembangan yang dilakukan dalam bentuk wacana kedua ini sangatlah beragam, dimulai dari yang bersifat umum seperti ide tentang integrasi keilmuan, hingga bersifat khusus yang menysasar pada ranah fikih, tafsir, dan cabang keilmuan Islam lainnya.

Integrasi ilmu telah menjadi *big project* bagi mayoritas PTKIN di Indonesia. Proyek ini lahir atas kenyataan bahwa pandangan dan tindakan ekstrem yang terjadi muncul sebagai akibat dari eksklusivitas dalam berpikir, di mana pandangan yang cenderung dikotomis dapat melahirkan *truth claim* secara sepihak. Secara substantif, proyek integrasi keilmuan ini hendak menghilangkan sekat-sekat antara satu keilmuan dengan keilmuan yang lain. Pada skala global pengintegrasian antar disiplin ilmu ini bukanlah satu hal yang baru, saat merujuk pada buku Muhammad Qasim akan ditemukan usaha-usaha yang dilakukan para sarjana maupun institusi pendidikan di luar negeri yang menjadikan paradigma integrasi keilmuan sebagai pijakan dalam proses pembelajarannya. Contohnya seperti integrasi ilmu model *Islamic view*<sup>57</sup> yang dikembangkan oleh sarjana asal Turkiye bernama Alparslan Acikgenc. Pada model *Islamic view*, pengintegrasian keilmuan yang dilakukan berpijak pada empat hal, yaitu keimanan, ilmu, fikih, dan kemasyarakatan.

<sup>55</sup>Herdi Sahrasad dan Al Chaidar, *Fundamentalisme, Terorisme dan Radikalisme...*, 521-522.

<sup>56</sup>Dalam khazanah Islam, paham takfirisme ini dianut oleh kelompok seperti Khawarij, pengikut Muḥammad b. ‘Abd al-Wahab (Wahabisme), dan pengikut HTI. Dari tiga kelompok ini, dua yang terakhir masih tumbuh subur di Indonesia. Lihat Asep Saifuddin Chalim, dkk. *Aswaja di Tengah Aliran-aliran (Pegangan Para Guru NU)* (Mojokerto: PP. Penguunu, 2016), 90-100.

<sup>57</sup>Selain model *Islamic view*, Qasim juga menulis enam model lainnya, baik yang dikembangkan oleh lembaga maupun sarjana, seperti: (1.) integrasi keilmuan Akademi Sains Islam Malaysia; (2.) integrasi keilmuan Universitas Sains Islam Malaysia; (3.) integrasi keilmuan Islamic and Strategic Studies Institute; (4.) integrasi keilmuan model bucuailsime; (5.) integrasi keilmuan yang berbasis filsafat klasik; (6.) integrasi keilmuan yang berbasis fikih. Lihat Muhammad Qasim, *Membangun Moderasi Beragama Umat Melalui Integrasi Keilmuan* (Makasar: Alauddin University Press, 2020), 146-154.

Secara konkret pengupayaan integrasi keilmuan di Indonesia ini misalnya dapat ditemukan pada IAIN Madura, sebagaimana penjelasan Zainuddin Syarif dan Abdul Mukti Thabrani dalam bukunya. Para civitas akademika di IAIN Madura menggagas “Ma’had Internasional” yang secara khusus hendak mengintegrasikan antara agama dan sains. Agaknya, gagasan integrasi keilmuan model ini tidak dapat dilepaskan dari wacana moderatisme berbasis nilai, di mana *goals* utama dari pengembangan metodologi keilmuan yang dilakukan adalah tercapainya keseimbangan antara intelektualitas, spiritualitas, dan moralitas dari mahasiswa yang akan terwujud dalam tindakan. Pengembangan kurikulum yang ditawarkan meliputi tiga kompetensi, yaitu kompetensi dasar, utama, dan pendukung. Kompetensi dasar meliputi mata kuliah *basic* keislaman, seperti studi al-Qur’an dan hadis. Kompetensi utama meliputi mata kuliah khusus dari program studi. Adapun dimensi pendukung meliputi mata kuliah yang terfokus pada pengembangan berpikir moderat, seperti pemikiran Islam nusantara.<sup>58</sup>

Pada tingkatan yang bersifat kritis, pengembangan paradigma integrasi keilmuan ini kemudian menyebar dalam cabang-cabang keilmuan pokok dalam Islam, seperti pada ranah fikih dan tafsir al-Qur’an. Pada diskursus ilmu fikih, muncul gerakan yang menjadikan pemahaman moderat sebagai pijakannya. Gerakan ini di Indonesia tidak dapat dilepaskan dengan lahirnya dua organisasi keagamaan terbesar, yaitu NU dan Muhammadiyah, kedua organisasi inilah yang banyak memberikan sumbangsih atas direkonstruksinya sebuah pemahaman tentang “fikih moderat.” Bangunan “fikih moderat” ini oleh Wahyu Abdul Jafar dituliskan memuat setidaknya sembilan prinsip,<sup>59</sup> di antara prinsipnya seperti berpegang teguh dengan al-Qur’an, keadilan, kesetaraan, kemanusiaan, toleransi, pluralisme, pembebasan, sensitivitas, dan tidak dikriminatif.<sup>60</sup>

Pada diskursus ilmu tafsir al-Qur’an juga ditemukan upaya memoderasi keilmuan dari sisi metodologi. Misalnya yang tengah dikembangkan oleh Abdul Mustaqim melalui teori *tafsīr maqāṣidi*. Pada teori interpretasinya ini Mustaqim

<sup>58</sup>Gagasan “Ma’had Internasional” yang dikembangkan IAIN Madura di atas oleh Syarif dan Thabrani disimpulkan memiliki setidaknya tiga peluang: (1.) dapat memperkuat moderasi Islam; (2.) pengutan nilai-nilai kearifan lokal; (3.) terintegrasinya ajaran agama dengan sains. Lebih dari itu, gagasan ini juga dapat menjawab berbagai problematika kontemporer, seperti isu kapitalisme, neo-liberalisme, dan kegagalan dari proyek keilmuan modernitas. Lihat Zainuddin Syarif dan Abdul Mukti Thabrani, *Paradigma Moderasi Keilmuan Perspektif Epistemologi Ma’had Internasional* (Surabaya: CV. Jakad Media Publishing, 2020), 82-92.

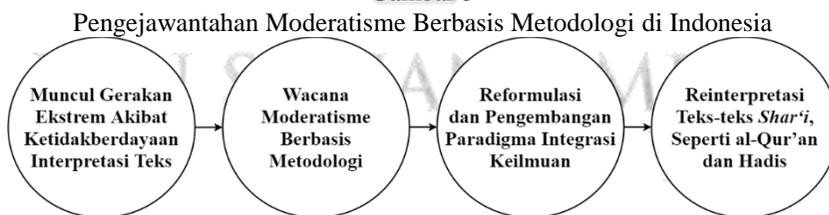
<sup>59</sup>Wahyu Abdul Jafar, *Persepsi Masyarakat Terhadap Urgensi Fiqh Moderat* (Bengkulu: Penerbit Vanda, 2019), 37-50.

<sup>60</sup>Jafar dalam bukunya lantas meneliti bagaimana persepsi masyarakat yang dikhususkan pada kota Bengkulu atas adanya wacana tentang “fikih moderat”. Dari hasil penelitian ini lantas ditemukan tujuh persepsi: (1.) “fikih moderat” adalah fikih yang berimbang, toleran, lurus, dan sedang; (2.) “fikih moderat” adalah fikih yang *rahmatan li al-‘ālamīn*; (3.) “fikih moderat” mengajarkan tentang humanitas dan saling menghargai; (4.) “fikih moderat” adalah fikih inklusif dan dapat menerima modernitas; (5.) “fikih moderat” mengedepankan persatuan dalam berbangsa dan bernegara; (6.) “fikih moderat” menerapkan amar makruf nahi mungkar; (7.) “fikih moderat” bersifat tegas terhadap perkara akhirat dan lentur terhadap perkara dunia. Ibid., 138-136.

menempatkan nilai-nilai humanisme dengan paradigma antroposentris sebagai pijakan utama.<sup>61</sup> Praksis teorinya dapat dilihat saat ia melakukan reinterpretasi atas ayat-ayat yang berkisah tentang Nabi Adam dan Hawa. Pada kisah-kisah ini ia berargumen ada tiga nilai kesetaraan yang termuat, yaitu kesetaraan dari sisi asal-usul penciptaan, sisi spiritual, dan sisi tanggung jawab.<sup>62</sup> Selain itu, ia juga menuliskan bahwa tafsir “terbaik” adalah yang dapat menyeimbangkan antara teks dan konteks.<sup>63</sup> Dari sini, dapat diambil simpulan bahwa pengembangan yang dilakukan Mustaqim bukan hanya menjadikan nilai-nilai moderasi (humanisme) saja sebagai tujuan penafsiran, tetapi lebih jauh ia juga menempatkan sebuah pemahaman yang moderat sebagai dasar dalam melakukan interpretasi al-Qur’an.

Selain Mustaqim di Indonesia ada juga Sahiron Syamsuddin dengan teorinya yang disebut *ma'nā-cum-maghzā*. Teori interpretasi kedua ini secara prinsipiell sama dengan teori *tafsīr maqāshidi* yang menekankan pentingnya menyeimbangkan analisis teks-konteks dan integrasi keilmuan. Nilai-nilai yang dituju juga tidak jauh dari nilai kemanusiaan, kesetaraan, dan keadilan. Perbedaan utama teori ini dengan teori Mustaqim terletak dari langkah metodis, di mana ada tiga penggalian yang diusung Syamsuddin, yaitu penggalian *al-ma'nā al-tārikhī*, *al-maghzā al-tārikhī*, dan *al-maghzā al-mutaharrik*.<sup>64</sup> Secara praksis teori ini banyak dipakai oleh para sarjana tafsir untuk melakukan pembacaan ulang atas ayat-ayat al-Qur’an, seperti yang dilakukan oleh Khoirul Umami dan Muhammad Naufal Hakim, mereka melakukan pembacaan ulang atas Qs. al-Nūr [24]: 33 yang berbicara tentang budak *mukātab* dan berargumen bahwa signifikansi ayat ini terletak pada perintah untuk melakukan humanisasi serta menjunjung tinggi martabat kemanusiaan, dan saat dibawa dalam konteks hari ini maka humanisasi masih menjadi tugas bersama yang belum selesai.<sup>65</sup>

Gambar 3



### 3. Moderatisme berbasis kultural

Proyek pengembangan wacana moderatisme berbasis kultural ini tidak dapat dilepaskan dengan wacana moderatisme berbasis nilai, sebab seiring waktu

<sup>61</sup>Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqashidi*...”, 45-56.

<sup>62</sup>Ibid., 42-45.

<sup>63</sup>Poin menyeimbangkan analisis teks-konteks di atas merupakan poin simpulan dari sepuluh poin prinsip metodologi *tafsīr maqāshidi* yang dituliskan Mustaqim. Ibid., 39-41.

<sup>64</sup>Untuk lebih lengkap dua langkah di atas lihat: Sahiron Syamsuddin, “Metode Penafsiran dengan Pendekatan *Ma'nā-Cum-Maghzā*...”, 8-17.

<sup>65</sup>Khoirul Umami dan Muhammad Naufal Hakim, “Penafian al-Qur’an atas *Human Trafficking* (Aplikasi Teori *Ma'nā-cum-Maghzā* Pada Qs. an-Nūr [24]: 33),” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, vol. 11, no. 2 (2021), 355.

ternyata proyek internalisasi yang terdapat pada wacana moderatisme berbasis nilai juga banyak menggandeng agen-agen kultural yang pada tahap berikutnya mereka mengimplementasikan nilai-nilai moderasi secara konkret di tengah masyarakat. Pada konteks tersebut, Kementerian Agama sebagai lembaga resmi pemerintah yang menjadi motor penggerak paham moderatisme di Indonesia sering melakukan seminar-seminar<sup>66</sup> maupun kunjungan kerja dalam rangka *focus group discussion* (FGD) dengan organisasi-organisasi sosial-keagamaan, seperti NU dan Muhammadiyah.<sup>67</sup> Memang, dua organisasi ini telah menjadi garda terdepan di luar pemerintah untuk menangkal paham kontra-moderatisme.

Organisasi NU adalah pengagas utama konsep Islam Nusantara. Konsep ini lahir melihat kemajemukan bangsa dan umat Islam di Indonesia. Mohammad Salik salah seorang sarjana yang meneliti gagasan ini menyebut bahwa konsep Islam Nusantara ala NU merupakan gagasan yang sejalan dengan wacana moderatisme yang tengah dikembangkan oleh pemerintah. Dasar yang dijadikan rujukan dalam gagasan Islam Nusantara mengadopsi sumber-sumber yang telah *mainstream* digunakan kalangan Ahlusunah, yaitu al-Qur'an, hadis, ijmak, dan *qiyās*. Secara implementatif gerakan kaum Nahdliyin yang mengadopsi gagasan Islam Nusantara ini cukup variatif, seperti dalam konteks berbangsa yang memegang prinsip persaudaraan (*ukhūwah*), baik dalam konteks berislam (*Islāmiyyah*), bernegara (*waṭaniyyah*), maupun kemanusiaan (*insāniyyah*).<sup>68</sup>

Dari prinsip-prinsip *ukhūwah*, lantas lahirlah sikap toleran yang banyak dilakukan secara konkret oleh kaum Nahdliyin, semisal yang dilakoni oleh Banser yang turut serta menjaga Gereja untuk memastikan umat Kristiani bisa beribadah dengan aman saat perayaan Natal.<sup>69</sup> Selain itu dalam menjalin hubungan dengan penguasa NU juga secara konsisten mengambil jalan tengah,

---

<sup>66</sup>Contoh elaborasi dalam bentuk seminar-seminar di atas dapat dilihat saat Kementerian Agama Jawa Timur mengadakan seminar dengan tema “Penguatan Moderasi Beragama dan Kerukunan Umat.” Acara ini dihadiri oleh perwakilan beberapa organisasi sosial-keagamaan, seperti NU dan Muhammadiyah. Selain perwakilan NU dan Muhammadiyah, acara ini juga dihadiri para tokoh agama dari berbagai kabupaten/kota. Lihat Isnawati, “Pentingnya Moderasi Beragama, Ketum PBNU Ajak Untuk Menjaga Kerukunan,” <https://jatim.kemenag.go.id/berita/528013/pentingnya-moderasi-beragama-ketum-pbnu-ajak-untuk-menjaga-kerukunan>. Diakses 15 Februari 2023.

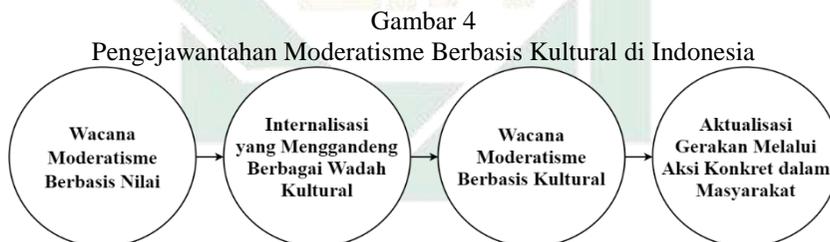
<sup>67</sup>Contoh elaborasi dalam bentuk FGD di atas dapat dilihat saat Kementerian Agama melakukan kunjungan ke PP Muhammadiyah sebagai salah satu agenda dalam pelatihan instruktur moderasi beragama. Lihat Ditjen Pendis Kemenag, “Instruktur Moderasi Beragama Belajar *Best Practice* dari Muhammadiyah,” <https://pendis.kemenag.go.id/read/instruktur-moderasi-beragama-belajar-best-practice-dari-muhammadiyah>. Diakses 15 Februari 2023.

<sup>68</sup>Mohamad Salik, *Nahdlatul Ulama dan Gagasan Moderasi Islam* (Malang: PT. Literindo Berkah Jaya, 2020), 108-110.

<sup>69</sup>Cerita Banser yang menjaga Gereja untuk memastikan umat Kristiani dapat beribadah dengan aman dan tenang di atas bukanlah cerita baru, sebab secara faktual Banser telah melakoni sikap toleransi ini sejak tahun 1996. Lihat Hisyam Luthfiana, “Kisah Tradisi Banser Bantu Aparat Jaga Gereja Sejak Natal 1996,” <https://nasional.tempo.co/read/1672252/kisah-tradisi-banser-bantu-aparat-jaga-gereja-sejak-natal-1996>. Diakses 15 Februari 2023.

tidak oposisi namun tetap kritis mempertimbangkan setiap kebijakan yang dibuat.<sup>70</sup> Lebih-lebih, watak keilmuan yang dikonstruksikan dari gagasan Islam nusantara ini juga bersifat integratif dan inklusif. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya pesantren NU hari ini yang bukan hanya memainkan peran dalam pendidikan lingkup informal saja, tetapi juga memainkan peran dalam pendidikan lingkup formal, sebagaimana melalui sekolah umum yang dibangunnya.<sup>71</sup>

Selain NU berikutnya ada juga Muhammadiyah yang sama-sama memiliki gagasan tentang moderasi. Saat merujuk pada hasil penelitian dari Rosa Lorinda akan ditemukan fakta-fakta bahwa Muhammadiyah merupakan organisasi yang proporsional dari sisi fikrahnya, dalam arti organisasi ini tidak konservatif, tekstual, apalagi radikal, juga tidak liberal yang cenderung “mendewakan” akal daripada teks-teks *shar‘i*.<sup>72</sup> Secara implementatif fikrah moderat Muhammadiyah dapat dilihat melalui majelis tarjihnya yang banyak merumuskan fatwa dengan mempertimbangkan sisi humanitas, seperti fatwa yang mengatur hubungan antara Muslim dan non Muslim, di mana majelis tarjih Muhammadiyah membolehkan seorang Muslim berhubungan dengan non Muslim asal masih dalam batas-batas sosial-kemasyarakatan.<sup>73</sup> Selain itu, fikrah moderat Muhammadiyah ini juga dapat dilihat melalui pandangan tokoh-tokohnya yang inklusif, seperti Haedar Natsir, salah seorang ketua PP Muhammadiyah yang dengan tegas menolak setiap paham yang bertentangan dengan ideologi Pancasila.<sup>74</sup>



#### D. Tipologi Pemahaman dalam Tafsir al-Qur'an

Tipologi di dalam tafsir al-Qur'an pada penelitian tesis ini mengikuti pemetaan dari Abdul Mustaqim yang membagi penafsiran ke dalam tiga bentuk pemahaman. Tipologi pertama disebut dengan tekstualis-skriptualis, yang mengerucut pada pemahaman atas penafsiran al-Qur'an di mana mufasir lebih mengutamakan analisis teks dan cenderung menafikan penggalan konteks. Tipologi kedua disebut dengan moderat, yang mengerucut pada pemahaman atas penafsiran al-Qur'an di mana mufasir dapat menyeimbangkan antara analisis teks

<sup>70</sup>Mohamad Salik, *Nahdlatul Ulama dan Gagasan Moderasi...*, 112.

<sup>71</sup>Pembangunan sekolah umum di bawah pesantren bagi kalangan NU memang muncul belakangan dan merupakan bentuk respon atas perkembangan zaman. Ibid., 113.

<sup>72</sup>Rosa Lorinda, “Muhammadiyah dan Moderatisme Islam Indonesia,” *Jurnal Studi Islam dan Kemuhammadiyah* (JASIKA), vol 2, no. 2 (2022), 81.

<sup>73</sup>Selain fatwa hubungan Muslim dan non Muslim, Muhammadiyah juga merumuskan fatwa-fatwa kontemporer lainnya dengan menerapkan “fikih moderat,” seperti fatwa tentang keluarga berencana, bayi tabung, hingga transplantasi organ. Ibid., 91-92.

<sup>74</sup>Rosa Lorinda, “Muhammadiyah dan Moderatisme...”, 87.

dan penggalan konteks. Tipologi ketiga disebut dengan liberalis-substansialis, yang mengerucut pada pemahaman atas penafsiran al-Qur'an di mana mufasir lebih mengutamakan penggalan konteks dan cenderung menafikan analisis teks.

### 1. Pemahaman tekstualis-skriptualis

Abdul Mustaqim dalam dokumen pengukuhan guru besarnya menuliskan bahwa ada tiga bentuk pemahaman dalam tafsir al-Qur'an. Salah satu dari tiga bentuk tersebut yaitu tekstualis-skriptualis. Mustaqim memang tidak memberi definisi secara khusus terkait terminologi yang dibuat, namun dari penjelasan yang ada istilah ini merupakan bentuk gambaran perebutan wacana yang terjadi dalam kontestasi penafsiran al-Qur'an hari ini.<sup>75</sup> Bentuk perebutan wacana ini berkaitan dengan dua jalan penggalan makna yang dapat ditempuh oleh seorang mufasir, yaitu melalui analisis teks atau penggalan konteks. Agaknya, Mustaqim cenderung menggambarkan bahwa tekstualis-skriptualis merupakan pemahaman yang condong pada orientasi teks daripada konteks. Pemahaman semacam ini berimplikasi pada terjadinya tekstualisme atau penyembah terhadap teks.<sup>76</sup>

Penjelasan yang ditawarkan oleh Mustaqim memiliki kesamaan kuat dengan pandangan beberapa sarjana tafsir yang lain, seperti pandangan Abdullah Saeed dengan tipologi penafsirannya yang disebut tekstualis, atau Sahiron Syamsuddin dengan tipologi penafsirannya yang disebut quasi-obyektivis konservatif. Ketiga tipologi dengan istilah yang berbeda ini sama-sama merujuk pada pemahaman dalam penafsiran al-Qur'an yang berorientasi teks. Mereka yang memiliki pemahaman tekstual mempercayai bahwa teks al-Qur'an harus dipahami dan diaplikasikan sebagaimana teks al-Qur'an dipahami dan diaplikasikan pada masa nabi.<sup>77</sup> Syamsuddin lantas mengidentikan tekstualisme pada era kontemporer dengan gerakan yang dilakukan al-Ikhwān al-Muslimīn dan pengikut Wahabisme atau Salafi di beberapa negara Arab.<sup>78</sup>

Ketika dua pemaknaan atas pemahaman tekstual dalam tafsir al-Qur'an dibawa pada ranah sejarah tafsir, maka secara tipologis pemahaman ini dapat dibagi ke dalam dua orientasi. Orientasi pertama disebut tekstualis-skriptualis tradisional. Orientasi pertama ini merujuk pada produk-produk tafsir yang hanya berkuat pada analisis kebahasaan al-Qur'an dengan perangkat utamanya *al-'ulūm al-'arabiyyah*, qiraah al-Qur'an, hingga syair Arab *Jāhili*. Pola penafsiran semacam ini akan banyak ditemukan pada kitab-kitab tafsir masa klasik, yang dalam perkembangannya model penafsiran dengan orientasi ini akan mentradisi pada generasi berikutnya.<sup>79</sup> Di antara tafsir generasi awal yang merepresentasi orientasi pertama ini seperti kitab tafsir *al-Wujūh wa al-Nazāir fī al-Qur'ān al-'Azīm* karya Muqattil b. al-Sulaimān (w. 764), kitab tafsir *Ma'ānī al-Qur'ān* karya Yahyā b. Ziyād al-Farra' (w. 822), dan kitab *Tafsīr Gharīb*

<sup>75</sup>Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqashidi*...", 14.

<sup>76</sup>Ibid., 14-15.

<sup>77</sup>Abdullah Saeed, *The Qur'an (An Introduction)* (New York: Routledge, 2008), 220-221.

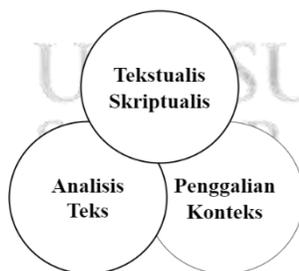
<sup>78</sup>Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran dengan Pendekatan *Ma'nā-Cum-Maghzā*...", 4.

<sup>79</sup>Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an (Towards a Contemporary Approach)* (New York: Routledge, 2006), 50-53.

*al-Qur'ān* karya Muslim b. Qutaibah (w. 889). Ketiga kitab ini memiliki ciri yang sama, yaitu menjadikan analisis ilmu-ilmu bahasa Arab sebagai perangkat penafsiran utama dengan penjelasannya bersifat global.<sup>80</sup> Meski cenderung ahistoris, kitab dengan orientasi pertama ini tidak sampai penafsiran ideologis.

Orientasi kedua juga merujuk pada produk-produk tafsir yang banyak berkuat pada analisis kebahasaan *al-Qur'an*, namun di sisi yang lain mufasir melakukan penyimpangan dengan berusaha menyisipkan ideologi yang diikuti. Oleh sebab itu, orientasi kedua ini dapat disebut dengan tekstualis-skriptualis afirmatif. Mufasir dengan orientasi tekstual model kedua ini banyak diwakili oleh mufasir abad pertengahan dan beberapa mufasir abad modern-kontemporer. Sebagaimana disebut oleh Mustaqim, bahwa pada abad pertengahan tren penafsiran ideologis menjadi tren yang marak terjadi. Salah seorang mufasir abad pertengahan yang merepresentasikan orientasi kedua ini ialah Maḥmūd b. 'Umar al-Zamakhsharī dengan kitab berjudul *Tafsīr al-Kashāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl*. Pada kitab tafsirnya al-Zamakhsharī sering melakukan pembelaan terhadap teologi Mu'tazilah, meski pada beberapa persoalan lain akan ditemukan al-Zamakhsharī juga sering bersikap objektif dengan tidak melakukan pembelaan secara berlebihan, seperti tentang dosa besar, sihir, dan siksa kubur.<sup>81</sup> Adapun mufasir pada masa modern-kontemporer yang merepresentasi orientasi kedua ini ialah Sayd Quṭb dalam kitab berjudul *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Salah satu contoh penafsiran Quṭb yang membela ideologi gerakannya dapat dilihat misalnya melalui penafsiran atas Qs. al-Māidah [5]: 44, di mana Quṭb mengafirkan setiap umat Islam yang tidak menetapkan hukum Islam secara mutlak. Maka ini sejalan dengan ideologi gerakan yang diikuti Quṭb, yaitu al-Ikhwān al-Muslimīn.<sup>82</sup>

Gambar 5  
Karakteristik Pemahaman Tekstualis-Skriptualis dalam Tafsir



### Beberapa Karakteristik:

1. Digunakannya analisis ilmu-ilmu bahasa Arab secara masif.
2. Tidak memerhatikan konteks dan bersifat ahistoris.
3. Rigid saat memahami makna teks *al-Qur'an*.
4. Produk-produk kitab tafsir yang dihasilkan berupa kitab tafsir utuh yang ditemukan dalam berbagai masa, di mana secara tipologis dapat dibagi dalam dua orientasi, yaitu tradisional dan afirmatif.
5. Orientasi tradisional merujuk pada penafsiran tekstual yang cenderung bersifat objektif sesuai kaidah bahasa yang ada.
6. Orientasi afirmatif merujuk pada penafsiran tekstual yang cenderung bersifat ideologis dengan dilakukannya penyimpangan kebahasaan *al-Qur'an* untuk menguatkan mazhab yang diikuti.

## 2. Pemahaman moderat

Paham moderat dalam tafsir *al-Qur'an* dimaknai dengan cukup beragam oleh para sarjana. Secara garis besar pemaknaan para sarjana atas paham moderat

<sup>80</sup>Muhammad Naufal Hakim dan Abd. Kholid, "Reposisi Dialektis *Tafsīr Lughawī* (Pergeseran Integratif Pendekatan Linguistik dalam Wacana Tafsir Kontemporer)," *QOF: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir*, vol. 5, no. 1 (2022), 241-242.

<sup>81</sup>Saifullah Rusmin, dkk., "Penafsiran-penafsiran al-Zamakhsharī Tentang Teologi dalam *Tafsīr al-Kasysyāf*," *Jurnal Diskursus Islam*, vol. 5, no. 2 (2017), 140.

<sup>82</sup>Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 2..., 895-900.

dapat dibagi ke dalam dua bentuk. Bentuk pertama mereka yang memaknai paham moderat dalam tafsir dengan usaha mufasir menyuguhkan sikap jalan tengah atas berbagai persoalan keislaman yang ternas dalam al-Qur'an, semisal tentang akidah, syariat, dan muamalah.<sup>83</sup> Bentuk kedua mereka yang memaknai paham moderat dalam tafsir dengan usaha mufasir menyuguhkan sikap jalan tengah dalam metodologi tafsir. Bentuk kedua ini pada perkembangannya juga dimaknai secara beragam oleh para sarjana, hal ini tergantung kutub diskursus yang dituju. Misalnya saat merujuk pada penelitian Thoriqul Aziz yang meneliti kitab tafsir *Fayḍ al-Raḥmān* karya Kiai Sholeh Darat, yang membawa ranah moderasi metodologi penafsiran sebagai usaha menyeimbangkan antara makna lahir dan makna batin dalam diskursus tafsir sufi,<sup>84</sup> atau penelitian Ahmad Hifni yang meneliti teori takwil dari 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan teori hermeneutika dari Paul Ricoeur, yang membawa ranah moderasi dalam interpretasi teks sebagai usaha menyeimbangkan antara aliran subjektivis dan objektivis dalam diskursus hermeneutika.<sup>85</sup> Begitu juga yang akan ditemukan saat melihat pada penelitian Darlis Dawing yang meneliti kitab tafsir *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm* karya Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, yang membawa ranah moderasi metodologi penafsiran sebagai usaha untuk menunjukkan pentingnya kesadaran historis (konteks).<sup>86</sup> Dari penelitian-penelitian ini, dapat diambil simpulan bahwa secara substantif pemaknaan atas paham moderat dalam tafsir al-Qur'an itu merujuk pada usaha-usaha yang dilakukan mufasir untuk menyuguhkan sebuah produk tafsir al-Qur'an yang paling tepat dan paling utama.

Pemaknaan Mustaqim tentang paham moderat pada penafsiran al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari kontruk teori *tafsīr maqāsidi* yang ia bangun. Paham moderat ini pada ranah yang bersifat epistemologis-metodologis dimaknai dengan usaha menyeimbangkan antara teks dengan konteks.<sup>87</sup> Upaya ini menjadi jalan tengah atas dua paradigma epistemik dalam tafsir yang berseberangan, yaitu antara tekstualis-skriptualis yang terpaku pada teks dengan liberalis-substansialis yang terpaku pada konteks.<sup>88</sup> Pada diskursus yang lebih luas upaya Mustaqim memoderasi penafsiran al-Qur'an ini meski tidak didudukan secara eksplisit, dapat dilihat dari pandangannya terkait teori *tafsīr maqāsidi*. Secara filosofis teori *tafsīr maqāsidi* dapat dijadikan spirit untuk senantiasa membawa nilai

<sup>83</sup>Pemaknaan paham moderatisme pertama di atas menjadi yang paling populer, sebab salah satu kajian moderatisme tafsir al-Qur'an awal itu dilakoni oleh Kementerian Agama yang memang berpijak pada tiga pembahasan utama, yaitu moderasi akidah, syariat, dan muamalah. Lihat Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *Moderasi Islam...*, xix.

<sup>84</sup>Thoriqul Aziz, "Nilai-nilai Moderasi dalam Tafsir *Fayḍ al-Raḥmān* Karya Muhammad Shalih al-Samarani" (Tesis, UIN Sayyid Ali Rahmatullah, 2019), 111-114.

<sup>85</sup>Ahmad Hifni, *Hermeneutika Moderat (Studi Teori Ta'wīl 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan Hermeneutika Paul Ricoeur)* (Kuningan: Nusa Litera Inspirasi, 2018), 211-213.

<sup>86</sup>Darlis Dawing, "Melacak Embrio Pemikiran al-Qur'an Muhammad 'Ābid al-Jabiri; (Sebuah Tawaran Metodologi Tafsir Moderat)," dalam *Konstruksi Islam Moderat (Menguak Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam)*, ed. Amri Aziz, Darlis Dawing, dan Ahmad Baharuddin (Yogyakarta: ICATT Press, 2017), 209-212.

<sup>87</sup>Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqashidi*...", 33.

<sup>88</sup>Ibid., 6.

universal al-Qur'an untuk mewujudkan kemaslahatan.<sup>89</sup> Sebagai sebuah metode Mustaqim menuliskan sepuluh prinsip, dan beberapa prinsip yang dituliskan ini lantas dapat dijadikan sebagai parameter untuk menilai sebuah tafsir menerapkan metodologi moderat atau tidak. Beberapa poin di antaranya seperti harus memahami nilai-nilai kemalalahan (*maqāsid*) yang termuat di dalam al-Qur'an, memperhatikan konteks ayat al-Qur'an (baik mikro maupun makro, masa lalu maupun masa saat ini), memerhatikan aspek linguistik dari kebahasaan al-Qur'an, tetap berpegang teguh dengan ilmu-ilmu al-Qur'an dan kaidah tafsir, melakukan integrasi-interkoneksi keilmuan dalam penafsiran, seperti melalui ilmu sains dan sosial-humaniora.<sup>90</sup>

Saat lima parameter menurut Mustaqim dibawa pada ranah sejarah tafsir, maka pemahaman moderat dalam penafsiran al-Qur'an dapat ditemukan pada dua kutub corak pemikiran. Kutub pertama diwakili oleh 'Abduh, murid-muridnya, dan mufasir lain yang mengikuti prinsip metodologi penafsiran ala 'Abduh. Produk-produk tafsir pada corak pemikiran ini kebanyakan berupa penafsiran utuh dengan penjelasan yang bersifat kritis-analitis. Oleh J.J.G Jansen kutub ini disebut dengan masa modern dengan ciri penafsirannya yang memuat tiga upaya interkoneksi keilmuan, yaitu linguistik, sains, dan sosial-humaniora.<sup>91</sup> Kutub kedua diwakili oleh Fazlur Rahman, di mana produk yang dihasilkan berupa teori-teori interpretasi yang bersifat reformatif-teoretis. Corak pemikiran yang dihasilkan kutub ini bukan hanya mementingkan konteks, tetapi juga interkoneksi keilmuan dengan fungsi yang lebih konkret, seperti pada gerakan pertama teori *double movement* yang banyak memainkan peran ilmu sejarah, serta pada gerakan kedua banyak memainkan peran sains dan ilmu sosial.<sup>92</sup>

Pemaknaan paham moderat dari Mustaqim ini agak berbeda dengan pemaknaan Syamsuddin dengan tipologi quasi-objektivis progresif dan Saeed dengan tipologi kontekstualis. Prinsip-prinsip yang ditemukan dari penjelasan Mustaqim lebih bersifat general sehingga dapat merujuk pada kitab-kitab tafsir yang dihasilkan oleh mufasir modern-kontemporer. Sedang prinsip-prinsip yang dijelaskan Syamsuddin dan Saeed cenderung hanya mengerucut pada teori interpretasi yang dihasilkan oleh para pemikir tafsir modern-kontemporer saja. Salah satu poin yang dituliskan Syamsuddin misalnya, yang menyebut bahwa kelompok quasi-objektivis progresif itu merupakan mereka yang menyuguhkan "keseimbangan hermeneutis," yaitu menjelaskan makna literal dan pesan utama dibalik makna literal secara seimbang.<sup>93</sup> Poin ini tentu menjadi problem tersendiri jika dihadapkan dengan kitab tafsir modern-kontemporer, sebab saat menafsirkan al-Qur'an para mufasir modern-kontemporer masih banyak yang terpaku pada makna literal, meski pada beberapa tempat mereka juga berusaha menampilkan

<sup>89</sup>Ibid., 14-15.

<sup>90</sup>Ibid., 40.

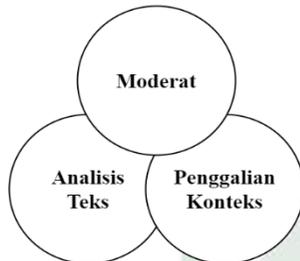
<sup>91</sup>J.J.G Jansen, *Diskursus Tafsir al-Quran Modern* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997), 156.

<sup>92</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, 7.

<sup>93</sup>Dengan kata lain, tipologi quasi-objektivis progresif pada penafsiran harus sampai pada produk tafsir yang kontekstual. Lihat Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran dengan Pendekatan *Ma'nā-Cum-Maghzā*...", 6-7.

pesan utamanya. Olehnya, Saeed lantas memasukkan tafsir modern-kontemporer ini dalam kategori khusus yang disebut dengan tipologi semi-tekstualis.<sup>94</sup>

Gambar 6  
Karakteristik Pemahaman Moderat dalam Tafsir



### Beberapa Karakteristik:

1. Digunakannya analisis ilmu-ilmu bahasa Arab secara berimbang.
2. Memerhatikan konteks dan bersifat historis.
3. Dinamis saat memahami makna teks al-Qur'an.
4. Adanya upaya untuk melakukan interkoneksi keilmuan, antara ilmu-ilmu klasik dengan kontemporer.
5. Produk-produk yang dihasilkan berupa kitab-kitab tafsir utuh dan teori-teori interpretasi.
6. Kitab tafsir utuh banyak dihasilkan mufasir modern-kontemporer dengan cirinya yang bersifat kritis-analitis.
7. Teori interpretasi banyak dihasilkan oleh para pemikir tafsir modern-kontemporer dengan cirinya yang bersifat reformatif-teoretis.

### 3. Pemahaman liberalis-substansialis

Pemahaman liberalis-substansialis merupakan kebalikan dari pemahaman pertama. Pemahaman model ketiga ini lebih mengutamakan tuntutan konteks, sehingga cenderung menafikan teks. Kata “konteks” di sini dipahami sebagai realitas kekinian, bukan konteks dalam arti sejarah sosio-kultural yang melingkupi turunnya al-Qur'an. Implikasi pemahaman ini dalam penafsiran al-Qur'an dapat mendesakralisasi teks, bahkan pada tingkat yang lebih jauh dapat mendesyariati agama.<sup>95</sup> Ketika didialogkan dengan tipologi penafsiran Syamsuddin, maka tipologi liberalis-substansialis ini sama dengan tipologi subyektivis. Mereka yang menganut pemahaman liberalis-substansialis akan memandang bahwa tafsir al-Qur'an sepenuhnya merupakan bentuk subjektivitas mufasir,<sup>96</sup> sehingga al-Qur'an berhak untuk ditafsirkan mengikuti tren keilmuan dan pengalaman kontemporer. Pandangan ini dianut oleh sebagian pemikir tafsir modern-kontemporer, salah satunya ialah Muḥammad Shaḥrūr.

Shaḥrūr tidak pernah mengenyam pendidikan tafsir secara baik, sejak pendidikan formal tingkat menengah pertama hingga doktoral, Shaḥrūr selalu mengambil jurusan umum. Pendidikan tingkat strata satunya dilalui di Rusia, dan pendidikan tingkat strata dua dan tiganya dilalui di Irlandia. Persinggungan dengan dunia Barat ini menjadikan Shaḥrūr seorang Muslim dengan pandangan yang liberal. Di negara kelahirannya, Suriah, ia banyak mengabdikan diri di Universitas Damaskus.<sup>97</sup> Bagi Shaḥrūr al-Qur'an sepatutnya harus ditafsirkan dalam konteks kekinian. Shaḥrūr menafikan pendapat ulama terdahulu, termasuk penafsiran nabi yang menurutnya hanya sebatas “penafsiran awal” yang tidak mengikat. Konteks turunnya ayat juga tidak menjadi perhatiannya, hal yang menjadi fokus pemikiran Shaḥrūr terletak pada upaya agar ayat-ayat al-Qur'an dapat ditafsirkan dengan pendekatan ilmu-ilmu kontemporer. Baginya kebenaran

<sup>94</sup>Abdullah Saeed, *Islamic Thought (An Introduction)* (New York: Routledge, 2006), 31-32.

<sup>95</sup>Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqashidi*...”, 51.

<sup>96</sup>Sahiron Syamsuddin, “Metode Penafsiran dengan Pendekatan *Ma'nā-Cum-Maghzā*...”, 5.

<sup>97</sup>Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer*..., 150.

sebuah produk tafsir terletak pada ketersesuaian tafsir dengan ilmu-ilmu kontemporer, baik berupa ilmu eksakta maupun non eksakta.<sup>98</sup> Salah satu gagasan dari Shaḥrūr yang lantas menuai banyak kontroversi di Indonesia adalah konsep tentang *milk al-yamīn*. Seperti yang dituliskan oleh Abdul Aziz dalam disertasinya, bahwa konsep ini muncul melihat bahwa banyak mufasir tradisional yang cenderung memaknai *milk al-yamīn* dengan budak perempuan. Menggunakan teori hermeneutika hukum dan prinsip antisionimitas, Shaḥrūr lantas berargumen bahwa sebenarnya *milk al-yamīn* tidak dapat lagi dimaknai dengan budak perempuan, sebab sistem perbudakan telah dihapus sejak lama. Shaḥrūr kemudian memaknai *milk al-yamīn* dengan hubungan seksual non marital. Implikasi dari pemaknaan ini menjadikan beberapa bentuk hubungan seksual non marital dilegalkan, seperti kawin kontrak dan *samen leven*.<sup>99</sup>

Gambar 7  
Karakteristik Pemahaman Liberalis-Substansialis dalam Tafsir



### E. Teori untuk Menggali Moderatisme dalam Tafsir al-Qur'an

Penelitian tesis ini menggunakan dua teori atau pendekatan utama untuk menggali moderatisme dalam tafsir al-Qur'an. Teori pertama disebut dengan teori *tafsīr maudū'ī* dan dikerucutkan pada prosedur yang ditawarkan oleh Asrul. Teori pertama ini digunakan untuk membangun konsep-konsep tentang moderatisme Islam. Teori kedua disebut dengan teori metodologi tafsir yang dikerucutkan pada pemetaan Islah Gusmian.<sup>100</sup> Teori kedua ini digunakan untuk menilai bagaimana bentuk moderatisme dalam metodologi tafsir yang terfokus pada dua kajian. Kajian pertama yaitu aspek teknis yang meliputi sistematika, bentuk penyajian, gaya bahasa, bentuk penulisan, sifat dan keilmuan mufasir, hingga asal-usul dan sumber rujukan. Kajian kedua yaitu aspek hermeneutis, meliputi metode, nuansa, hingga pendekatan tafsir.

#### 1. Prosedur tafsir tematik *muyassar* Asrul

Akan halnya yang sudah dijelaskan, bahwa moderatisme Islam telah menjadi konsep Islami yang memiliki akar kuat dalam al-Qur'an. Pada konteks

<sup>98</sup>Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran dengan Pendekatan *Ma'nā-Cum-Maghzā*...", 5-6.

<sup>99</sup>Abdul Aziz, "Konsep *Milk al-Yamīn* Muḥammad Syaḥrūr Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital" (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2019), x-xi.

<sup>100</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*..., 122.

kajian tafsir al-Qur'an untuk membangun konsep moderatisme Islam dapat dilakukan melalui prosedur *tafsir mauḍū'ī*. Teori *tafsir mauḍū'ī* pertama kali dikembangkan oleh sarjana tafsir di Mesir, sebagaimana yang dituliskan oleh Shihab, sekitar tahun 1960 Maḥmūd Shaltūt (w. 1963), salah seorang Grand Shaikh al-Azhar kala itu menerbitkan kitab berjudul *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Kitab ini memberikan petunjuk tentang pentingnya tematisasi surat-surat dalam al-Qur'an. Urgensitas tematisasi surat-surat al-Qur'an ini terinspirasi dengan pendapat Imām al-Shāṭibī (w. 1988) yang menyatakan bahwa dalam sebuah surat memuat satu-kesatuan yang utuh, akhir surat berhubungan dengan awal surat, begitu sebaliknya. Pada masa berikutnya, ternyata ada beberapa sarjana yang secara khusus memberi perhatian lebih terhadap proyek tematisasi al-Qur'an ini. Salah seorang sarjana yang oleh Shihab disebut sebagai pencetus metode *mauḍū'ī* dalam tafsir al-Qur'an ialah Aḥmad al-Sayyid al-Kūmī, yang merupakan Ketua Jurusan Tafsir di Universitas al-Azhar kala itu.<sup>101</sup> Pasca al-Kūmī, ide tentang mengonstruksi metode tematik dalam tafsir al-Qur'an ini dilanjutkan oleh 'Abd al-Hayy al-Farmawī dalam kitab berjudul *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū'ī*. Pada kitab ini ada dua bentuk pengembangan yang dilakukan oleh al-Farmawī, pengembangan pertama membagi *manāḥij* dalam penafsiran al-Qur'an ke dalam empat jenis, yaitu *ijmālī*, *taḥlīlī*, *mauḍū'ī*, dan *muqārīn*, pengembangan kedua merumuskan prosedur penggunaan teori *tafsir mauḍū'ī* dalam penelitian yang berjumlah tujuh poin.<sup>102</sup> Setelah pengembangan yang dilakukan oleh al-Farmawī, ternyata muncul beberapa sarjana lainnya yang kemudian turut menyempurnakan prosedur penggunaan teori *tafsir mauḍū'ī* ini pada penelitian.

Di antara sarjana yang menyempurnakan teori *tafsir mauḍū'ī* al-Farmawī ialah Shihab sendiri, yang menambahkan satu poin dari tujuh poin yang telah dirumuskan, dan menuliskan beberapa catatan terkait penggunaan teori ini pada penelitian.<sup>103</sup> Di Suriah, ada Mustafā Muslim yang merumuskan delapan poin

<sup>101</sup>Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir (Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an)* (Tangerang: Lentera Hari, 2019), 330-331.

<sup>102</sup>Hal di atas dapat ditemukan seperti pada tulisan Roem Rowi dalam bukunya yang mengutip pendapat al-Farmawī, bahwa metode penafsiran utama yang dipakai sampai detik ini dapat dibagi ke dalam empat metode, yaitu *ijmālī*, *taḥlīlī*, *mauḍū'ī*, dan *muqārīn*. Adapun tujuh poin dari prosedur tafsir tematik yang ditawarkan oleh al-Farmawī yaitu: (1.) menentukan tema; (2.) mengumpulkan ayat-ayat yang berhubungan dengan tema; (3.) menyusun setiap ayat secara kronologis disertai dengan asbabunnuzul jika ada; (4.) menyusun munasabah antara satu ayat dengan ayat lainnya; (5.) menyusun kerangka (*outline*); (6.) melengkapi pembahasan dengan hadis yang relevan dengan tema; (7.) meneliti setiap ayat yang telah dihimpun baik dari sisi *ām-khās*, maupun *muṭlaq-muqayyad*, dst. Lihat M. Roem Rowi, *Ragam Penafsiran al-Qur'an* (Surabaya: Lembaga Pendidikan al-Qur'an, 2001), 41-48.

<sup>103</sup>Poin yang ditambahkan oleh Shihab di atas merupakan prosedur untuk membagi ayat secara sekuensial menurut kontennya, semisal ayat tentang hukum saja, atau ayat tentang kisah saja, dst. Adapun catatan Shihab terkait penggunaan teori ini dalam penelitian yaitu tentang pentingnya mufasir memerhatikan uraian ayat secara teliti, menghindarkan kesalahan dalam penggalan makna kata serta munasabah, dan tidak terlalu memaksakan idenya. Lihat Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir...*, 331-333.

prosedur, di mana poin kedelapan berisi tentang orientasi yang patut dipegang oleh seorang mufasir saat menggunakan teori *tafsir maudū'i*.<sup>104</sup> Selain Shihab, di Indonesia juga ada sarjana lainnya yang turut merumuskan prosedur penggunaan teori *tafsir maudū'i* dalam penelitian. Seperti halnya yang dilakukan oleh Asrul, salah seorang sarjana asal UIN Sunan Kalijaga yang merumuskan sembilan poin prosedur, dan menyebut metodenya dengan tafsir tematik *muyassar*. Berangkat dari yang terakhir, penelitian tesis ini akan menggunakan prosedur tafsir tematik *muyassar* yang dirumuskan oleh Asrul. Pemilihan prosedur tafsir tematik ini pada penelitian didasarkan atas dua alasan, alasan pertama karena prosedur tafsir tematik *muyassar* merupakan prosedur yang paling baru, dan alasan kedua karena langkah penggunaan metode tafsir tematik *muyassar* lebih praktis, namun tetap memerhatikan tujuan utama penelitian tafsir tematik, yaitu menyuguhkan produk penafsiran yang kontekstual.

Metode tafsir tematik *muyassar* terdiri dari sembilan langkah.<sup>105</sup> Langkah pertama menentukan tema kajian yang akan dibahas. Langkah kedua menemukan term-term al-Qur'an yang sesuai dengan tema kajian. Langkah ketiga membuat klasifikasi atas term-term al-Qur'an. Langkah keempat mengumpulkan ayat-ayat dari term-term al-Qur'an pilihan kemudian melengkapinya dengan hadis-hadis yang terkait. Langkah kelima memetakan tema besar dari masing-masing ayat al-Qur'an yang menjadi objek kajian. Langkah keenam melakukan analisis primer menggunakan pendekatan linguistik. Langkah ketujuh melakukan analisis sekunder menggunakan disiplin keilmuan yang sesuai dengan tema kajian. Langkah kedelapan menarik kesimpulan dari tema kajian. Langkah kesembilan merumuskan kontribusi kajian terhadap persoalan kontemporer. Dari sembilan langkah yang dirumuskan oleh Asrul ini, ada beberapa perbedaan dengan prosedur yang dirumuskan sarjana lainnya, seperti al-Farmawī, Shihab, dan Muslim. Sebab, pada prosedur tafsir tematik *muyassar* tidak ada poin yang menuntut untuk menyusun secara kronologis atas ayat-ayat yang telah dipilih. Teori *tafsir maudū'i* sangat digandrungi oleh para sarjana tafsir di Indonesia.<sup>106</sup> Banyaknya penelitian yang memakai teori *tafsir maudū'i* pada perkembangannya

<sup>104</sup>Hal di atas sebagaimana dikutip Asrul dari pendapat Muslim, bahwa mufasir yang menggunakan teori *tafsir maudū'i* sepatutnya berorientasi pada dua hal: (1.) dapat menyingkap setiap hikmah yang ada dalam al-Qur'an untuk kemudian akan dikaitkan dengan tuntutan sosial yang ada dalam masyarakat; (2.) menarasikan kebenaran secara tepat dan rasional sehingga mudah dipahami oleh pembaca. Lihat Asrul, *Perlindungan Anak Perspektif al-Qur'an (Tafsir Tematik Term Anak dalam al-Qur'an)* (Yogyakarta: SUKA-Prees, 2022), 4-6.

<sup>105</sup>Prosedur yang dikembangkan oleh Asrul di atas merupakan bentuk pengembangan dari prosedur yang ditawarkan oleh al-Farmawī dan Muslim. Lihat Asrul, *Perlindungan Anak Perspektif al-Qur'an...*, 6-7.

<sup>106</sup>Jalal, Iwanebel, dan Yardho dalam penelitiannya menuliskan ada empat faktor diminatnya metode *tafsir maudū'i*: (1.) menawarkan pemahaman al-Qur'an secara holistik; (2.) meminimalisir bias-bias subjektivitas; (3.) menyuguhkan penafsiran yang utuh dan ilmiah; (4.) menjawab problematika zaman. Lihat Abdul Jalal, dkk., "Tipologi Tafsir *Maudu'i* di Indonesia" (Dokumen Penelitian Dasar Interdisipliner, UIN Sunan Ampel, 2018), 22-23.

melahirkan beberapa karakteristik yang khas, adakalanya sebuah penelitian menggunakan teori *tafsir maudū'ī* dengan menjadikan al-Qur'an sebagai objek materi, sehingga akan melahirkan konsep tertentu perspektif al-Qur'an, namun adakalanya sebuah penelitian menggunakan teori *tafsir maudū'ī* dengan menjadikan kitab tafsir al-Qur'an sebagai objek materi, sehingga akan melahirkan konsep tertentu perspektif mufasir, atau perspektif kitab tafsir. Maka pada titik inilah secara praksis muncul beberapa model, dan jika dipetakan setidaknya ada empat model penelitian tafsir tematik, yaitu tafsir tematik surat, tafsir tematik konseptual, tafsir tematik tokoh, dan tafsir tematik term.

Model pertama adalah kajian tafsir tematik surat. Penelitian tafsir tematik model pertama ini akan dibatasi dengan tema dari suatu surat tertentu, dan kemudian akan diteliti secara komprehensif dari berbagai sisinya.<sup>107</sup> Model kedua yaitu kajian tafsir tematik term. Penelitian tafsir tematik model kedua ini akan dibatasi dengan tema dari term-term pilihan yang termuat dalam al-Qur'an, dan tujuan dilakukan kajian biasanya untuk menggali konsep atas term yang dipilih.<sup>108</sup> Model ketiga yaitu kajian tafsir tematik konseptual. Penelitian tafsir tematik model ketiga ini dilatar belakangi bahwa tidak setiap konsep itu ada termnya dalam al-Qur'an, sehingga model ini lebih elaboratif dan fleksibel, misalkan term "difabel" yang tidak disebutkan secara tersurat dalam al-Qur'an, namun ayat-ayat yang membicarakan tentang orang-orang difabel bisa ditemukan dalam al-Qur'an, seperti melalui term *al-ṣumm* (tuli), *al-bukm* (bisu), dan seterusnya.<sup>109</sup> Model keempat yaitu kajian tafsir tematik tokoh. Berbeda dengan tiga model tafsir tematik sebelumnya, penelitian model keempat ini menjadikan kitab tafsir al-Qur'an sebagai objek materi, sehingga konsep yang muncul bukan lagi perspektif al-Qur'an, tetapi perspektif mufasir dalam kitab tafsir.<sup>110</sup>

Berpijak pada pemetaan keempat model penelitian tafsir tematik yang telah disebut, lantas tidak menjadikan kajian yang melingkupinya terkotak-kotak. Sebab, penggunaan metode *tafsir maudū'ī* dalam penelitian itu sangat fleksibel. Pada konteks penelitian tesis ini misalnya, akan diadopsi tiga model sekaligus, yaitu model penelitian tafsir tematik tokoh, tafsir tematik term, dan tafsir tematik konseptual, yang kemudian dapat disebut dengan model penelitian tafsir tematik integratif. Secara ilustratif, ide utama yang diusung oleh penelitian tesis ini adalah membangun konsep moderatisme Islam perspektif Wahbah al-Zuhaili

<sup>107</sup>Untuk mendapatkan pesan utama pada kajian tafsir tematik surat dapat dilakukan dengan bermacam pendekatan, misal dapat dilakukan dengan kajian atas riwayat-riwayat yang ada, atau menggali konteks makro dapat dilakukan melalui kajian atas berbagai literatur sejarah maupun sirah. Pun, juga dalam melakukan analisis teks, dapat didekati dengan berbagai disiplin, seperti hermeneutika, stilistika, dst. Lihat Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Prees, 2014), 61.

<sup>108</sup>Contoh di atas misalnya hendak menemukan konsep "fitnah" perspektif al-Qur'an, maka peneliti harus mengumpulkan dan memetakan semua term "fitnah" dan derivasinya di dalam al-Qur'an, untuk kemudian akan dicatat berapa jumlahnya, di ayat dan surat apa, hingga konten ayat apa yang melingkupi. Ibid., 61-62.

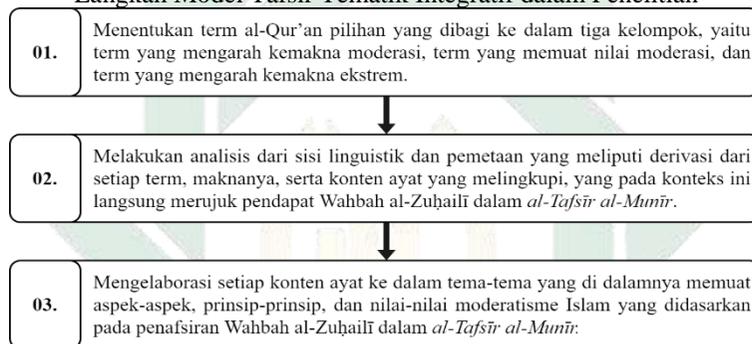
<sup>109</sup>Maka term-term yang diasumsikan dapat membangun konsep tentang "difabel" di atas inilah yang akan dikaji. Ibid., 62.

<sup>110</sup>Ibid., 62-53.

dalam kitab *al-Tafsīr al-Munīr*. Maka dari ide pertama ini telah menerapkan orientasi model penelitian tafsir tematik tokoh. Lalu, ide kedua yang diusung oleh adalah menempatkan moderatisme sebagai wacana yang terus mengalami perkembangan dan penguatan dari berbagai sisinya, sehingga untuk membangun konsep moderatisme tidak cukup menggunakan term *wasf*, tetapi juga term-term lain yang dinilai dapat menyempurnakan konsep ini. Di antara term lain yang digunakan dalam penelitian tesis ini seperti term *'adl*, *wazn*, *sadīd*, *iṣlāḥ*, *shūrā*, *istiqāmah*, *ghuluw*, *isrāf*, dan *ifrāt*. Maka dari ide kedua ini telah menerapkan orientasi model penelitian tafsir tematik term dan tafsir tematik konseptual.

Gambar 8

## Langkah Model Tafsir Tematik Integratif dalam Penelitian



## 2. Pemetaan Metodologi Tafsir Islah Gusmian

Islah Gusmian dalam buku *Khazanah Tafsir Indonesia* melontarkan satu kritikan terhadap pemetaan metodologi tafsir terdahulu yang menurutnya tidak sampai menyentuh aspek terdalam kajian tafsir al-Qur'an.<sup>111</sup> Oleh sebab itu, ia lantas memetakan dan menawarkan satu pemetaan metodologi tafsir baru. Gusmian membagi pemetaannya ini ke dalam dua aspek. Aspek pertama merupakan aspek teknis dari kitab tafsir yang dibagi ke dalam delapan penggalan, yaitu penggalan sistematika penyajian tafsir (termasuk sistematika runtut atau tematik), penggalan bentuk penyajian tafsir (termasuk bentuk global atau rinci), penggalan gaya bahasa tafsir (termasuk gaya bahasa ilmiah, kolom, populer, atau reportase), penggalan bentuk penulisan tafsir (termasuk ilmiah atau non ilmiah), penggalan sifat mufasir (termasuk individual atau kolektif), penggalan keilmuan mufasir (termasuk disiplin ilmu tafsir atau non ilmu tafsir), penggalan asal-usul literatur tafsir (termasuk akademik atau non akademik), dan sumber rujukan tafsir (termasuk tafsir klasik, modern, atau non tafsir).<sup>112</sup> Aspek kedua merupakan aspek hermeneutis atau aspek “dalam” dengan memerhatikan konsep triadik, yaitu teks, penafsir, dan audiens. Pada aspek ini dibagi ke dalam tiga analisis, yaitu analisis metode penafsiran (metode riwayat, pemikiran, atau interteks), analisis nuansa penafsiran (bernuansa fikih, sufi, bahasa, dan seterusnya), analisis pendekatan penafsiran (pendekatan tekstual yang sifatnya ke

<sup>111</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, 119.

<sup>112</sup>Ibid., 120.

bawah, dari teks kekonteks, atau pendekatan kontekstual yang sifatnya ke atas, dari konteks keteks dengan memerhatikan sosio-historis al-Qur'an diturunkan).<sup>113</sup>

Tabel 5  
Pemetaan Metodologi Tafsir Menurut Islah Gusmian<sup>114</sup>

<b>Aspek Teknis</b>		
Sistematika penyajian tafsir.	Runtut.	Berdasar urutan mushaf.
		Berdasar urutan turunnya.
	Tematik.	Ayat-ayat dan surat tertentu.
		Juz tertentu.
Bentuk penyajian tafsir.	Bentuk penyajian global.	
	Bentuk penyajian rinci.	
Gaya bahasa penulisan tafsir.	Gaya bahasa kolom.	
	Gaya bahasa reportase.	
	Gaya bahasa ilmiah.	
	Gaya bahasa populer, dst.	
Bentuk penulisan tafsir.	Ilmiah.	
	Non ilmiah.	
Sifat mufasir.	Individual.	
	Kolektif.	
Keilmuan mufasir.	Disiplin ilmu tafsir al-Qur'an.	
	Disiplin non ilmu tafsir al-Qur'an.	
Asal-usul literatur tafsir.	Akademik.	
	Non akademik.	
Sumber rujukan tafsir.	Buku tafsir klasik atau modern.	
	Buku non tafsir.	
<b>Aspek Hermeneutis</b>		
Metode penafsiran.	Metode riwayat.	
	Metode pemikiran.	Analisis kebahasaan.
		Analisis historis.
		Analisis antropologis.
		Analisis geografis.
Metode interteks.		
Nuansa penafsiran.	Nuansa kebahasaan.	
	Nuansa sosial-kemasyarakatan.	
	Nuansa Teologis.	
	Nuansa Sufistik.	
Pendekatan penafsiran.	Nuansa psikologis, dan seterusnya.	
	Pendekatan tekstual.	
	Pendekatan kontekstual.	

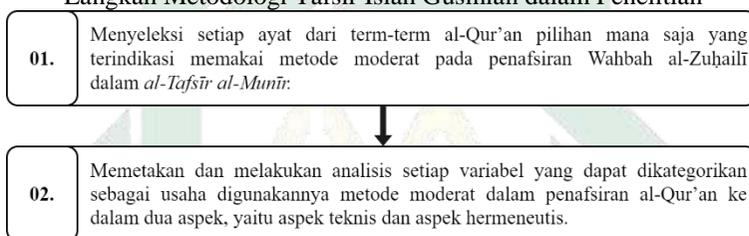
Secara ilustratif penggunaan metodologi tafsir Gusmian dalam penelitian tesis ini dapat dibagi ke dalam dua langkah. Pertama, dari setiap ayat yang

<sup>113</sup>Ibid., 120-121.

<sup>114</sup>Ibid., 122.

melingkupi term-term al-Qur'an pilihan akan diseleksi secara kritis mana saja yang terindikasi memuat metode moderat. Kedua, setelah dipetakan berikutnya akan dimasukkan masing-masing temuan berdasar pada aspek yang dituju, apakah termasuk aspek teknis atau hermeneutis. Sebagai contoh saat menafsirkan Qs. Ali 'Imrān [3]: 159 terindikasi bahwa al-Zuḥailī melakukan analisis historis dan sosial-kultural dengan menyebut praktik musyawarah pada beberapa kisah, seperti saat perang Badar, Khandaq, dan Ḥudaibiyah.<sup>115</sup> Maka dari dua analisis ini dapat dinilai al-Zuḥailī telah menerapkan metode pemikiran. Maka dari dua analisis ini dapat dinilai al-Zuḥailī telah menerapkan metode pemikiran. Maka dari dua analisis ini dapat dinilai al-Zuḥailī telah menerapkan metode pemikiran.

Gambar 9  
Langkah Metodologi Tafsir Islah Gusmian dalam Penelitian



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

<sup>115</sup>Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, vol. 2 (Bairūt: Dār al-Fikr, 2009), 470.

### BAB III

## AL-TAFSĪR AL-MUNĪR KARYA WAHBAH AL-ZUHAILĪ DAN TERM AL-QUR'AN TERKAIT MODERATISME

#### A. Biografi dan Konteks Pemikiran Wahbah al-Zuhaili

Ada dua lingkup konteks kehidupan Wahbah al-Zuhaili yang akan digali pada sub ini. Pertama konteks kehidupan dalam lingkup mikro, meliputi penelusuran atas tiga hal, yaitu tempat kelahiran dan latar belakang keluarga, pengembaraan intelektual dan perjalanan birokrasi, serta para guru, murid, dan karya yang telah dihasilkan. Kedua konteks kehidupan dalam lingkup makro, juga meliputi penelusuran atas tiga hal, yaitu konteks politik, sosial, dan budaya yang mengitari. Penggalan dua lingkup konteks kehidupan ini penting dilakukan guna melihat genesis dan konsistensi pemikiran,<sup>1</sup> yang klimaksnya akan diketahui implementasi dan pengaruh pemikiran al-Zuhaili di Indonesia. Maka poin terakhir inilah yang akan berguna sebagai bahan analisis dipoin tiga bab empat terkait relevansi moderatisme al-Zuhaili dalam *al-Tafsir al-Munir* dengan diskursus moderasi di Indonesia.

##### 1. Tempat kelahiran dan latar belakang keluarga

Wahbah al-Zuhaili lahir di Dir 'Atiyyah bertepatan dengan tanggal 6 Maret 1932, atau 1351 H. Nama lengkapnya Wahbah b. Muṣṭafā al-Zuhailī. Nama "al-Zuhaili" ini dinisbatkan dari nama tempat leluhurnya berasal, yaitu di kota Zaḥal, Lebanon.<sup>2</sup> Secara geografis Dir 'Atiyyah bertempat di negeri Qalamūn dekat dengan wilayah al-Nabak, Provinsi Rif, jaraknya sekitar 89 km dari kota Damaskus pada jalan menuju Ḥimaṣ. Penghasilan masyarakat di daerah ini kebanyakan dalam bidang pertanian dan peternakan. Selain dua profesi utama ini sebagian penduduknya juga membuat kerajinan karpet yang dikerjakan secara *handmade*. Secara sosiologis daerah ini cukup istimewa, sebab dihuni oleh masyarakat yang pekerja keras, rajin, dan memiliki minat terhadap ilmu pengetahuan yang tinggi. Hal ini dibuktikan pada penghujung abad ke-20 M, banyak penduduknya yang menimba ilmu ke luar negeri, termasuk ke negara Barat seperti Amerika.<sup>3</sup>

Pada mulanya daerah Dir 'Atiyyah bukan merupakan daerah yang diperhitungkan dalam sejarah Islam. Daerah ini relatif kecil meski di negeri Qalamūn sendiri termasuk daerah terbesar kedua, baik dari jumlah penduduknya, luasnya, hingga popularitasnya. Para sejarawan tidak memasukan daerah ini ke dalam buku-buku ensiklopedia negara-negara, termasuk juga tidak ditemukan buku-buku yang kemudian mengulas nasab seorang tokoh yang dinisbatkan, dan, atau yang berasal dari daerah ini. Hanya ada catatan singkat tentang daerah ini, itupun sebatas memberitakan tentang seorang turis dari benua Eropa bernama

---

<sup>1</sup>Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2003), 192.

<sup>2</sup>Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam Fenomenal dan Inspiratif* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2015), 91.

<sup>3</sup>Badī' al-Sayyid al-Laḥḥam, *Wahbah al-Zuhailī al-'Ālim al-Faqīh al-Mufasssīr* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2001), 11.

Tefano yang pernah singgah di daerah ini sekitar tahun 1656. Barulah pada sekitar abad ke-20 M, atau 14 H, muncul seorang ulama yang membangkitkan girah keilmuan di daerah ini, ia bernama ‘Abd al-Qādir al-Qaṣṣāb (w. 1941) yang mendirikan madrasah dengan mengadopsi kurikulum sebagaimana di al-Azhar.<sup>4</sup>

Keberhasilan al-Qaṣṣāb lantas berbuah manis dikemudian hari, muncul banyak intelektual Islam yang lahir dari daerah Dir ‘Aṭiyyah, salah satu yang masyhur ialah al-Zuḥailī. Budi pekerti al-Zuḥailī selain dibentuk oleh lingkungan tempat ia tinggal juga dibentuk oleh kedua orangtuanya. Ia dibesarkan dikeluarga yang sederhana, religius, dan cinta terhadap ilmu pengetahuan Islam. Orangtuanya bekerja sebagai petani dan pedagang. Ayahnya bernama Muṣṭafā al-Zuḥailī (w. 1975), dikenal sebagai seorang hafiz al-Qur’an yang memiliki semangat tinggi untuk mentadaburi kandungan al-Qur’an. Ayahnya dapat menghatamkan 30 juz al-Qur’an dalam dua hari. Setiap malam ayahnya memiliki kebiasaan bangun jam dua pagi guna melakukan tadarus al-Qur’an hingga terbitnya fajar. Selain itu ayahnya juga dikenal sebagai seorang yang taat terhadap ajaran agama Islam dengan secara konsisten menjalankan ajaran sunah, rajin beribadah di Masjid, dan rajin berpuasa.<sup>5</sup> Dibesarkan dari ayah yang hafal al-Qur’an, ini menjadikan al-Zuḥailī berkesempatan untuk besinggungan dengan al-Qur’an pada usia yang dini. Ia belajar dan menghafal al-Qur’an dalam waktu yang relatif singkat di bawah asuhan ibunya. Ibu al-Zuḥailī bernama Fāṭimah b. Muṣṭafā Sa‘adah (w. 1984).<sup>6</sup> Sama seperti ayahnya, ibunya juga dikenal sebagai seorang yang taat beragama dan warak, sehingga cenderung memiliki sikap hati-hati dan memilah-memilih terlebih dahulu mana perkara yang syubhat dengan perkara yang telah jelas asalnya.<sup>7</sup> Dari sini, dapat disimpulkan bahwa lingkungan tempat al-Zuḥailī tinggal memiliki peran untuk membentuk kepribadiannya sebagai akademisi yang cinta terhadap ilmu, dan ini semakin dimatangkan oleh kebiasaan ayahnya serta kewarakan ibunya yang banyak mempengaruhi sifat al-Zuḥailī sebagai ulama.

## 2. Pengembaraan intelektual dan perjalanan birokrasi

Secara formal pendidikan tingkat dasar Wahbah al-Zuḥailī dilalui di daerah tempat tinggalnya, yaitu Dir ‘Aṭiyyah. Barulah pada tingkat I‘dadiyyah (setingkat sekolah menengah pertama) hingga Thanāwiyyah (setingkat sekolah menengah atas), terhitung sejak tahun 1946 ia diperintah oleh ayahnya untuk belajar ke kota Damaskus. Saat di Damaskus al-Zuḥailī berusia 14 tahun dan diusia remaja inilah ia harus berpisah dengan keluarganya untuk menimba ilmu. Perintah ayahnya untuk menimba ilmu ke luar kota bukan tanpa sebab, ayahnya melihat ada potensi dalam diri al-Zuḥailī untuk menjadi seorang alim dan ulama besar. Sehabis menamatkan sekolah ditingkat I‘dadiyyah selama tiga tahun al-Zuḥailī lantas melanjutkan sekolah ditingkat Thanāwiyyah.<sup>8</sup> Pada tingkat Thanāwiyyah

<sup>4</sup>Ibid., 11-12.

<sup>5</sup>Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam...*, 91.

<sup>6</sup>Badī‘ al-Sayyid al-Laḥḥam, *Wahbah al-Zuḥailī al-‘Alim...*, 13.

<sup>7</sup>Ibid., 14.

<sup>8</sup>Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam...*, 91-92.

al-Zuḥailī mengambil kekhususan di Madrasah Shar‘iyyah ‘Āmmah, di sini ia belajar banyak ilmu, baik yang termasuk ke dalam rumpun ilmu-ilmu Islami seperti ilmu syariat, nahwu, saraf, hingga mantik, maupun yang termasuk ke dalam rumpun ilmu-ilmu umum seperti ilmu sejarah, geografi, hingga filsafat. Pendidikannya ditingkat madrasah Thanāwiyyah juga dilalui selama tiga tahun, sehingga total pendidikannya di Damaskus dilalui selama enam tahun, lulus tahun 1952 dengan predikat yang menggembirakan, ia memperoleh peringkat pertama terbaik sekota Damaskus.<sup>9</sup>

Setelah menuntaskan pendidikan di Suriah al-Zuḥailī lantas menjadi semakin bersemangat untuk menimba ilmu setinggi-tingginya. Hal inilah yang kemudian mengantarkannya untuk melanjutkan pendidikan ke Mesir. Di Mesir girah akademis al-Zuḥailī semakin menjadi-jadi, ia kuliah pada tingkat S1 di dua perguruan tinggi sekaligus dengan mengambil tiga bidang. Rumah akademis pertama al-Zuḥailī adalah Universitas al-Azhar, di kampus ini ia mengambil dua bidang, yaitu bidang *sharī‘ah* dan bidang pengajaran bahasa Arab.<sup>10</sup> Sedang rumah akademis kedua al-Zuḥailī adalah Universitas ‘Ain Shams, di kampus ini ia mengambil bidang hukum. al-Zuḥailī dapat mengentaskan kuliahnya dalam bidang *sharī‘ah* pada tahun 1956 dengan predikat sangat baik, sedang dalam bidang pengajaran bahasa Arab dan bidang hukum berhasil dientaskannya setahun berselang, yaitu pada tahun 1957.<sup>11</sup>

Dari tiga bidang yang al-Zuḥailī ambil ditingkat S1, ternyata bidang *sharī‘ah* (hukum) merupakan bidang yang paling diminati, hal ini dapat dilihat ketika ia melanjutkan pendidikan pada tingkat S2 dengan mengambil konsentrasi pada bidang hukum Islam di Universitas Kairo. Pada kampus ini ia dapat menamatkan perkuliahan selama dua tahun dan lulus pada tahun 1959 melalui tesis dengan judul *al-Dharā‘i‘ fī al-Siyāsah al-Shar‘iyyah wa al-Fiqh al-Islāmī*. Setelah mendapat gelar magister al-Zuḥailī kemudian melanjutkan pendidikan ke tingkat S3 di Universitas al-Azhar dengan mengambil konsentrasi juga dalam bidang hukum Islam. Ia dapat menyelesaikan perkuliahan pada tingkat S3 ini di tahun 1963, melalui disertasi dengan judul *Āthār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī (Dirāsah Muqāranah)*.<sup>12</sup>

Seakan meneruskan prestasi akademisnya, pada tingkat S3 ini al-Zuḥailī juga mendapatkan predikat nilai yang sangat baik (*summa cumlaude*) dengan promotor disertasi bernama Muḥammad Salām Madkūr. Dua di antara penguji dalam majelis sidangnya ini yang terkenal ialah Shaikh Muḥammad Abū Zahrah (w. 1975) dan Muḥammad Ḥāfīz Ghānim, seorang menteri pendidikan kala itu. Selain itu, hal yang juga menggembirakan pada sidang disertasinya ini adalah putusan atau saran yang diberikan oleh dewan penguji bahwa disertasinya layak serta dapat disebarluaskan pada perguruan tinggi di luar negeri,<sup>13</sup> dan pada kesempatan ini juga al-Zuḥailī mendapatkan hak untuk melakukan pertukaran

<sup>9</sup>Badī‘ al-Sayyid al-Laḥḥam, *Wahbah al-Zuḥailī al-‘Ālim...*, 15.

<sup>10</sup>Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam...*, 92.

<sup>11</sup>Badī‘ al-Sayyid al-Laḥḥam, *Wahbah al-Zuḥailī al-‘Ālim...*, 15-16.

<sup>12</sup>Ibid., 16-17.

<sup>13</sup>Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam...*, 92-93.

pelajar dengan perguruan tinggi di Barat.<sup>14</sup> Takdir memang telah membawa al-Zuhailī untuk menjadi akademisi sekaligus ulama (*academics-cum-ulamā'*) yang diperhitungkan dalam kancah internasional. Bagaimana tidak, pada tahun yang sama setelah menamatkan pendidikan ditingkat S3 dan mendapat gelar doktor, ia langsung diangkat untuk mengajar menjadi dosen di Fakultas Syariah Universitas Damaskus, sehingga hal ini membawanya untuk kembali ke tanah kelahiran. Di perguruan tinggi ini karirnya terus memuncak, tercatat ia pernah menjadi Ketua Jurusan Fiqih dan Mazhab, Wakil Dekan, hingga menjadi Dekan. al-Zuhailī mengajar kurang lebih selama tujuh tahun ditingkat S1, dan setelahnya dipindah untuk mengajar di program pascasarjana dengan membawahi beberapa mata kuliah, di antaranya tafsir al-Qur'an, *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, dan studi Islam.<sup>15</sup>

al-Zuhailī membutuhkan kurang lebih sekitar 12 tahun untuk menjadi guru besar, ini terhitung sejak lulus pada tingkat S3, tepatnya pada tahun 1975 ia berhak untuk menyandang gelar profesor dalam bidang ilmu *sharī'ah*. Saat menjadi guru besar inilah karirnya sebagai akademisi semakin klimaks, ia sering diundang melakukan rihlah-rihlan ilmiah untuk menjadi dosen tamu di berbagai universitas di negara-negara Islam. Beberapa perguruan tinggi Islam yang tercatat pernah mengundangnya seperti tiga perguruan tinggi asal Sudan, yaitu Universitas Khartoum, Universitas Islam Omdurman, dan Universitas Internasional Afrika, lalu, ada Universitas Benghazi di Libya dan Universitas Uni Emirat Arab. Selain beberapa universitas Islam ini, selayaknya seorang akademisi yang lahir di era kontemporer, al-Zuhailī juga aktif menghadiri forum-forum ilmiah untuk mendiskusikan makalah dan bertukar keilmuan di berbagai negara, baik itu di negara-negara Arab (Timur Tengah dan sebagian Afrika), Eropa, hingga Asia.<sup>16</sup>

Selain aktif dalam lingkup akademis, al-Zuhailī juga tercatat aktif menjadi anggota di beberapa lembaga sosial dan keuangan, di antara pengalaman birokrasinya seperti menjadi ketua Lembaga Penasehat Hukum (LBH) Muassasah al-'Arabiyyah al-Maṣrāfiyyah al-Islāmiyyah,<sup>17</sup> tenaga ahli Lembaga Fiqih Islam di Jeddah, Mekkah, Sudan, India, hingga Amerika, pendiri Majalah Syariah dan Studi Islam di Kuwait dan Uni Emirat Arab (UEA),<sup>18</sup> anggota Majelis Fatwa di Suriah, anggota Lembaga Pengawasan Syariah di Bahrain, anggota pengawas Valuta Bank Islam Internasional (IIB) di Bahrain dan London,

<sup>14</sup>Muhammadun, "Epistemologi Fiqih Wahbah az-Zuhailī dan Relevansinya Bagi Pengembangan Hukum Keluarga di Indonesia" (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2019), 65; Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008), 80.

<sup>15</sup>Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam...*, 94-95.

<sup>16</sup>Ibid., 95.

<sup>17</sup>Informasi di atas juga didapat dari catatan Muhammadun, ini penting untuk disampaikan sebab Muhammadun dalam disertasinya banyak memberikan tambahan informasi yang belum tertuliskan oleh al-Laḥam maupun Mufid dalam bukunya yang memang diterbitkan sebelum al-Zuhailī meninggal dunia. Lihat Muhammadun "Epistemologi Fiqih Wahbah...", 65-66.

<sup>18</sup>Abd. Kholid, *Corak Interpretatif Teologis Wahbah al-Zuhailī* (Jombang: Fakultas Pertanian Universitas KH. A. Wahab Hasbullah, 2022), 26-27.

dan anggota Yayasan ‘Āl al-Bayt, satu lembaga yang konsen dalam bidang studi Islam di Yordania.<sup>19</sup> Maka pengalaman akademis, birokrasi, dan sosial ini membuktikan bahwa al-Zuhailī termasuk orang yang memiliki peran penting dalam kancah internasional melalui kekhasan berpikirkannya yang inklusif.

Sepanjang perjalanan hidupnya al-Zuhailī memiliki beberapa karib, baik itu berasal dari golongan akademisi maupun ulama. Salah satunya ialah Shaikh Ramaḍān al-Būṭī (w. 2013), seorang *academics-cum-ulamā’* yang juga berasal dari Suriah. al-Būṭī mengenal al-Zuhailī saat berkuliah di Universitas al-Azhar, saat itu al-Zuhailī bahkan masih menempuh pendidikan S1. al-Būṭī mengenal sosok al-Zuhailī karena ciri khasnya yang menonjol saat di kampus, ia sering menggunakan sorban putih, di mana ketika itu memakai sorban putih merupakan *style* pakaian yang kurang lazim digunakan oleh mahasiswa dan orang awam di Mesir. Selain ciri khas pakaiannya, al-Būṭī juga mengenal al-Zuhailī karena gaya berjalannya yang tegap dan cepat pada setiap waktu dan situasi.<sup>20</sup>

Pertemanan mereka semakin rekat dikala sekitar tahun 1963 keduanya sama-sama diangkat menjadi dosen di Universitas Damaskus. Bukti kedekatan mereka dapat dilihat melalui satu catatan yang menceritakan bahwa al-Būṭī merupakan orang pertama yang membaca disertasi al-Zuhailī setelah ia selesai dikukuhkan sebagai doktor.<sup>21</sup> Bagi al-Būṭī, al-Zuhailī merupakan seorang yang memiliki karakter kuat, baik itu dalam hal keteguhan ibadahnya, keunikan perawakannya, termasuk kesederhanaan pemikirannya yang tidak mau terlampau jauh meninggalkan pendapat-pendapat jumbuh ulama dalam berbagai masalah keislaman. Selain itu pujian al-Būṭī juga berkaitan dengan produktivitas al-Zuhailī dalam menulis karya-karya dan keikhlasannya,<sup>22</sup> sehingga meski telah melahirkan ratusan karya, al-Zuhailī tidak pernah mengharapkan sanjungan sedikitpun.<sup>23</sup>

Terkait penilaian al-Būṭī yang terakhir, ini lantas sama dengan penilaian adik al-Zuhailī yang bernama Muḥammad al-Zuhailī. Bagi Muḥammad kakaknya ialah seorang yang gigih dan disiplin soal waktu. Kakaknya sering menulis pada waktu subuh, kebiasaan ini dilakukan secara konsisten, maka tidak heran ia dapat melahirkan ratusan karya sepanjang hidupnya.<sup>24</sup> Di antara karya utama dari al-Zuhailī yang paling terkenal adalah *al-Tafsīr al-Munīr* dan *Fiqh al-Islamī wa Adillatuh*. Selain sesama intelektual Islam dari Suriah, penilaian yang positif juga diberikan oleh intelektual Islam dari Indonesia, hal ini dapat dilihat melalui penilaian Ali Mustafa Yaqub (w. 2016). Bagi Yaqub, al-Zuhailī merupakan *academics-cum-ulamā’* dalam bidang fikih yang banyak diikuti di era kontemporer, sebagaimana Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang menurutnya

<sup>19</sup>Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam...*, 95.

<sup>20</sup>Ibid., 106.

<sup>21</sup>Ibid., 107.

<sup>22</sup>Ibid., 107.

<sup>23</sup>Selain al-Būṭī, penilaian dalam skala yang lebih luas juga diberikan oleh masyarakat Suriah, banyak dari mereka yang menyebut bahwa al-Zuhailī merupakan tokoh yang memiliki perangai terpuji dan baik. Lihat Abd. Kholid, *Corak Interpretatif Teologis Wahbah...*, 31-32.

<sup>24</sup>Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam...*, 107.

sering merujuk karya-karya al-Zuḥailī guna merumuskan fatwa. Bahkan dikalangan akademisi dan ulama di Indonesia yang mengagumi pemikirannya, menjuluki al-Zuḥailī dengan sebutan “Imām Nawawī.” Yaqub memiliki cerita menarik dengan al-Zuḥailī, suatu saat al-Zuḥailī datang ke Indonesia dan secara kebetulan Yaqub termasuk salah seorang penjamunya. Saat bertemu, Yaqub lantas menanyakan tentang keterjagaan al-Zuḥailī dari hadas kecil (sudah wudu atau belum). Dari pertanyaan itu, al-Zuḥailī pun menegaskan bahwa ia selalu dalam keadaan berwudu dan terjaga dari hadas kecil dalam berbagai kesempatan. Cerita ini tentu semakin memperkuat bahwa al-Zuḥailī memang merupakan seorang yang memiliki keteguhan dalam menjalankan perintah Allah. al-Zuḥailī termasuk ulama yang panjang umurnya dan memiliki fisik yang prima diusia tuanya,<sup>25</sup> ia wafat pada tanggal 8 Agustus 2015 pada usia ke-83 tahun di negara kelahirannya, Suriah.

### 3. Para guru, murid, dan karya yang telah dihasilkan

Pemetaan guru-guru yang pernah mengajar dan mempengaruhi pemikiran al-Zuḥailī pada sub ini akan disajikan dalam dua klaster, yaitu para gurunya saat menempuh pendidikan di Suriah dan saat menempuh pendidikan di Mesir.<sup>26</sup> Guru al-Zuḥailī di Suriah yang pertama ialah Shaikh Muḥammad Hāshim al-Khāṭibi al-Shāfi‘ī (w. 1958). al-Khāṭibi merupakan tokoh kebangkitan keilmuan di Suriah yang terkemuka, memiliki lembaga pendidikan bernama Jam‘iyyah al-Taḥdhīb wa al-Ta‘līm. Pada al-Khāṭibi, al-Zuḥailī banyak belajar tentang fikih mazhab Shāfi‘ī dan banyak belajar tentang kriteria-kriteria Islam yang benar.<sup>27</sup> Guru kedua ialah Shaikh ‘Abd al-Razāq al-Ḥamṣī (w. 1969), seorang pengajar yang alim dalam bidang fikih, dari guru keduanya ini al-Zuḥailī banyak mendapatkan materi-materi tentang fikih khusus yang menyegarkan.<sup>28</sup>

Guru ketiga ialah Shaikh Maḥmūd Yāsīn (w. 1948), seorang ulama *polymath* yang memiliki perhatian lebih pada ilmu bahasa, sastra, fikih, dan hadis. al-Zuḥailī belajar banyak dari Yāsīn tentang ilmu hadis dan ilmu keislaman lainnya. Guru keempat ialah Jūdat al-Māridaynī (w. 1958), seorang tokoh pendidikan dan pengajar yang memiliki karya-karya dalam bidang geografi, dari al-Māridaynī ini al-Zuḥailī banyak belajar tentang ilmu bumi.<sup>29</sup> Guru kelima ialah Shaikh Ḥasan al-Shaṭī (w. 1962), seorang yang alim dalam fikih Ḥanbalī, merupakan direktur Fakultas Syariah yang pertama di Damaskus. Pada al-Shaṭī, al-Zuḥailī banyak belajar tentang hukum keluarga, seperti ilmu tentang waris (faraid). Guru keenam ialah Shaikh Ḥasan Ḥabannakah, atau juga populer dengan julukan “al-Maidānī,” salah seorang ulama di Damaskus yang telah mendirikan beberapa sekolah dan perguruan tinggi. al-Maidānī pernah terlibat dalam pembentukan Rābiṭah al-‘Ālim al-Islāmī di Makkah, ia ahli dalam

<sup>25</sup>Ibid., 108.

<sup>26</sup>Pemetaan para guru seorang tokoh di atas dapat berguna untuk melihat genesis pemikiran. Lihat Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah...*, 192.

<sup>27</sup>Badī‘ al-Sayyid al-Laḥḥam, *Wahbah al-Zuḥailī al-‘Ālim...*, 19.

<sup>28</sup>Ibid., 20.

<sup>29</sup>Ibid., 20.

bidang hukum Islam, sosial, dan politik. Adapun al-Zuhailī banyak belajar tentang ilmu tafsir dari al-Maidānī.<sup>30</sup>

Guru ketujuh ialah Shaikh Muḥammad Ṣaliḥ Fūrfur (w. 1986), seorang tokoh pendidikan dan pengajar yang terkemuka di Suriah. Fūrfur telah banyak mencetak para ulama dari berbagai penjuru dunia. al-Zuhailī banyak belajar dari guru ketujuhnya ini tentang ilmu bahasa Arab, seperti balaghah dan sastra. Guru kedelapan ialah Muḥammad Luṭfi al-Fayumī (w. 1990), merupakan seorang pengajar yang alim dalam fikih Ḥanafī dan terlibat dalam pembentukan Rābiṭah al-‘Ulamā’ di Damaskus. Dari al-Fayumī, al-Zuhailī banyak belajar tentang *uṣūl al-fiqh*, ilmu nahwu, hingga ilmu *muṣṭalah al-ḥadīth*. Guru kesembilan ialah Shaikh Maḥmūd al-Rankūsī (w. 1985),<sup>31</sup> seorang direktur pada lembaga bernama Dār al-Ḥadīth al-Ashrafiyyah, pada gurunya ini al-Zuhailī banyak belajar tentang teologi Islam.

Selain gurunya yang masyhur, terdapat pula guru-guru al-Zuhailī saat di Suriah yang tercatat pernah mengajarnya dalam berbagai bidang, baik dalam bidang umum maupun agama. Di antaranya: Shaikh Aḥmad al-Sāmaq yang mengajar ilmu tajwid; Shaikh Muṣṭafā Ḥamdī al-Juwaijātī (w. 1991) yang mengajar ilmu tilawah; Shaikh Abū al-Ḥasan Aḥmad al-Qaṣṣāb (w. 1967) yang mengajar ilmu nahwu dan saraf; Shaikh al-Kāmil al-Qaṣṣār (w. 1995), Shaikh ‘Alī Sa‘id al-Dīn, dan Ḥasan al-Khaṭīb yang mengajar hadis nabawi; Ṣādiq Ḥabanakah al-Maidanī yang mengajar ilmu tafsir; Ustadh Hikmat al-Sāṭī dan Ustadh Rashīd al-Sāṭī yang mengajar ilmu fisika. Berikutnya merupakan guru-guru al-Zuhailī ketika belajar di Mesir. Guru pertama ialah Muḥammad Abū Zahrah, seorang ulama fikih yang multitalenta, memiliki pemahaman yang mendalam, dan merupakan seorang ulama produktif, setidaknya telah melahirkan 50 karya. Tulisan *uṣlūb* dari al-Zuhailī banyak dipengaruhi oleh guru pertamanya ini. Guru kedua ialah Shaikh Maḥmūd Shaltūt (w. 1963), seorang yang alim dalam bidang fikih, pembaru Islam, dan akademisi yang produktif dalam menulis, setidaknya telah menuliskan sebanyak 25 karya. Guru ketiga ialah Shaikh Abd al-Raḥman Tāj (w. 1975), seorang yang aktif pada lembaga bahasa Arab dan anggota lembaga kajian Islam, karya-karyanya banyak berbicara tentang ilmu tafsir, bahasa, dan fikih.<sup>32</sup>

Guru keempat ialah Shaikh ‘Īsā Munawwan (w. 1957), seorang ulama asal Palestina yang melakukan studi di Mesir, pernah ditunjuk menjadi anggota Kibār al-‘Ulamā’ (ulama besar) dan pernah menjabat sebagai Dekan Fakultas Ushuluddin, sebelum kemudian dipindah ke Fakultas Syariah. Guru kelima ialah Shaikh ‘Alī Muḥammad al-Khafīf (w. 1978), seorang yang ahli dalam bidang hukum dan fikih di Mesir, anggota lembaga penelitian Islam, anggota ensiklopedia Islam, dan memiliki jabatan dalam bidang sosial. Selain kelima gurunya yang masyhur saat di Mesir, terdapat guru-guru al-Zuhailī lainnya, di antaranya: Shaikh Jād al-Rab Ramaḍān (w. 1994), Shaikh Maḥmūd Abd al-Dāyim (w. 1992), dan Shaikh Muṣṭafā Mujāhid (w. 1980) yang mengajar fikih

<sup>30</sup>Ibid., 21.

<sup>31</sup>Ibid., 22-23.

<sup>32</sup>Ibid., 23-25.

Shāfi‘ī; Shaikh Abd al-Ghanī Abd al-Khāliq (w. 1983),<sup>33</sup> Shaikh Muṣṭafā Abd al-Khāliq, Shaikh ‘Uthmān al-Murāzaqī, Shaikh al-Zawāhirī al-Shāfi‘ī, dan Shaikh Ḥasan Wahdān yang mengajar *uṣūl al-fiqh*; Muḥammad Salām Madkūr yang merupakan promotor dalam disertasi; Muḥammad Ḥāfiẓ Ghānim yang mengajar mata kuliah UU Internasional Umum di Fakultas Hukum Universitas ‘Ain Shams.<sup>34</sup>

Setelah mengetahui guru-guru al-Zuhailī baik saat belajar di Suriah maupun di Mesir, berikutnya akan ditampilkan murid-murid al-Zuhailī yang berasal dari Indonesia. Persebaran murid-murid al-Zuhailī secara umum dapat dikelompokkan dalam dua bidang profesi, yaitu muridnya yang berprofesi dalam dunia pendidikan dan muridnya yang berprofesi dalam dunia birokrasi serta bidang profesional lain. Di antara murid al-Zuhailī yang berprofesi dalam dunia pendidikan ialah Abdul Malik yang menjadi Pengasuh Ponpes al-Muhajirin di Jombang; Ahmad Fathir Hambali yang menjadi Pengasuh Ponpes al-Kenaniyah; Muhammad Ridwan yang menjadi Pengasuh Ponpes al-Hikmah di Brebes; Ahmad Slamet yang menjadi Pengasuh Ponpes Darul Qur’an di Tangerang; Muhammad Yusron Shidqi yang menjadi Pengasuh Ponpes al-Hikam di Depok; Fuad Muzakkar Siregar yang menjadi Pengasuh Ponpes Tahfizh Ahlul Qur’an di Bengkulu.

Selain pengasuh di pondok pesantren, beberapa murid al-Zuhailī juga ada yang mengabdikan diri sebagai staf pengajar, di antaranya: Muhammad Najih Arromadloni yang menjadi Staf Pengajar Ponpes Yanbu’ul ‘Ulum di Brebes; Danang Kuncoro Wicaksono yang menjadi Staf Pengajar Ponpes Isy Karima di Karanganyar; Dadan Hamdan yang menjadi Staf Pengajar MAT Salman di Cirebon; Muhammad Urip yang menjadi Staf Pengajar PTIQ di Jakarta Selatan; Adi Suhara yang menjadi Staf Pengajar Ma’had Abu Ubaidah di Medan. Adapun murid-murid al-Zuhailī yang berprofesi dalam dunia birokrasi dan bidang profesional lain di antaranya ada Amiruddin Thamrin dan Saifannur MK yang menjadi Staf KBRI di Damaskus; Mohammad Nadlir yang menjadi Staf KBRI di Beirut; Iman Matin yang menjadi Konsultan Hijaz Institute di Jakarta Timur; Mursalin As’ad Mu’adz yang menjadi Kaligrafer di Government Dubai.<sup>35</sup>

Lalu, bagian kedua yang akan dituliskan pada sub ini adalah pemetaan karya-karya yang telah dihasilkan oleh al-Zuhailī.<sup>36</sup> Sebagaimana yang telah dinilai oleh beberapa ulama, al-Zuhailī merupakan orang yang sangat produktif melahirkan karya-karya, dalam sehari ia setidaknya akan meluangkan waktu selama 16 jam hanya untuk menulis. Uniknya, dalam menulis ia termasuk orang yang memilih cara tradisional, dengan lebih memilih untuk menulis karyanya secara manual ketimbang melalui mesin ketik atau komputer.<sup>37</sup> al-Zuhailī dapat

<sup>33</sup>Ibid., 26.

<sup>34</sup>Ibid., 27.

<sup>35</sup>Ikatan Alumni Syam Indonesia, *Allāmah asy- Syām Syekh Wahbah az-Zuhaili (1932-2015 M)* (Depok: al-Hikam Press, 2017), 29-104.

<sup>36</sup>Penelusuran tentang karya al-Zuhailī perlu dilakukan sebab dari sini akan diketahui bidang apa yang paling menjadi kepakarannya, sehingga dapat dilihat bagaimana konsistensi pemikirannya. Lihat Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah...*, 192-193.

<sup>37</sup>Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam...*, 108.

dikategorikan sebagai ulama *polymath*, sebab ia memiliki kepakaran dalam beberapa bidang sekaligus.<sup>38</sup> Bagi al-Zuhailī menulis merupakan jalan untuk dapat mentransmisikan pemikiran-pemikiran progresifnya, di samping, juga akan menjadi *legacy* pada kemudian hari.<sup>39</sup> Merujuk pada catatan Badī' al-Sayyid al-Laḥḥam dalam bukunya yang diterbitkan tahun 2001, setidaknya al-Zuhailī telah menuliskan kurang lebih sekitar 199 buku, dan ini di luar karyanya dalam bentuk jurnal. Tak ayal, al-Laḥḥam mengibratkan al-Zuhailī seperti “Imām Suyūṭī” di masa lampau yang telah melahirkan lebih dari 300 judul buku.<sup>40</sup> Angka 199 yang dimunculkan oleh al-Laḥḥam ini tidak termasuk karya al-Zuhailī dalam bentuk jurnal, sebab ketika digabung dengan karyanya dalam bentuk jurnal, maka dapat melebihi dari 500 judul.<sup>41</sup> Karya al-Zuhailī secara umum dapat dikelompokkan dalam lima bidang, yaitu bidang ilmu al-Qur'an dan tafsir, hadis, hukum Islam, studi Islam, dan akidah Islam.<sup>42</sup>

Tabel 6  
Kitab-kitab Karya al-Zuhailī Bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

No.	Judul Kitab	Jld	Penerbit	Tempat Terbit	Tahun
1.	<i>al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhāj.</i> <sup>43</sup>	16	Dār al-Fikr	Damaskus	1991
2.	<i>al-Qiṣṣah al-Qur'āniyyah (Hidāyah wa Bayānah).</i>	1	Dār al-Khair	Damaskus	1992
3.	<i>al-Qur'ān al-Karīm (al-Bunyah al-Tashrī'iyyah wa al-Khaṣāiṣ al-Haḍāriyyah).</i>	1	Dār al-Fikr	Damaskus	1993
4.	<i>al-Tafsīr al-Wajīz ('alā Ḥamsh al-Muṣḥaf).</i> <sup>44</sup>	1	Dār al-Fikr	Damaskus	1994
5.	<i>al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān al-Karīm.</i> <sup>45</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
6.	<i>al-Tafsīr al-Wajīz Sūrah Yāsīn wa Jūz 'Ammā.</i> <sup>46</sup>	1	Dār al-Fikr	Damaskus	2000
7.	<i>'Ālamiyyah al-Qur'ān al-Karīm.</i> <sup>47</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2001

<sup>38</sup>Sebagaimana catatan Mufid yang menyebut bahwa al-Zuhailī bukan hanya menulis karya dalam *scope* studi Islam saja, tapi ada juga dalam bidang ekonomi hingga lingkungan hidup. Ibid., 98.

<sup>39</sup>Ibid., 95.

<sup>40</sup>Badī' al-Sayyid al-Laḥḥam, *Wahbah al-Zuhailī al-'Ālim...*, 41.

<sup>41</sup>Ibid., 43.

<sup>42</sup>Pemetaan di atas mengikuti pembagian yang dilakukan oleh Muhammadun atas karya-karya dari al-Zuhailī dalam disertasinya. Lihat Muhammadun, “Epistemologi Fikih Wahbah ..., 69-74.

<sup>43</sup>Badī' al-Sayyid al-Laḥḥam, *Wahbah al-Zuhailī al-'Ālim...*, 50.

<sup>44</sup>Ibid., 51.

<sup>45</sup>Ibid., 45.

<sup>46</sup>Muhammadun, “Epistemologi Fikih Wahbah ..., 70.

<sup>47</sup>Badī' al-Sayyid al-Laḥḥam, *Wahbah al-Zuhailī al-'Ālim...*, 59.

8.	<i>al-Qaym al-Insāniyyah fī al-Qur'ān al-Karīm.</i> <sup>48</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2001
9.	<i>al-Insān fī al-Qur'ān.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2001
10.	<i>al-Tafsīr al-Waṣīṭ.</i> <sup>49</sup>	3	Dār al-Fikr	Damaskus	2001

Tabel 7  
Kitab-kitab Karya al-Zuhailī Bidang Hadis

No.	Judul Kitab	Jld	Penerbit	Tempat Terbit	Tahun
1.	<i>al-Sunnah al-Nabawiyyah al-Sharīfah (Haqīqatuhā wa Makānatuhā 'inda al-Muslimīn).</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
2.	<i>Fiqh al-Sunnah al-Nabawiyyah.</i> <sup>50</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
3.	<i>Qirāah Mu'āsirah fī al-Ḥadīth al-Nabawī.</i> <sup>51</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000

Tabel 8  
Kitab-kitab Karya al-Zuhailī Bidang Hukum Islam

No.	Judul Kitab	Jld	Penerbit	Tempat Terbit	Tahun
1.	<i>Āthār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī (Dirāsah Muqaranah).</i> <sup>52</sup>	1	Dār al-Maktabah	Damaskus	1963
2.	<i>al-Waṣīṭ fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī.</i>	1	Universitas Damaskus	Damaskus	1966
3.	<i>al-Fiqh al-Islāmī fī Uslūb bihi al-Jadīd.</i>	2	Maktabah al-Ḥadīthah	Damaskus	1967
4.	<i>Nazāriyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah (Dirāsah Muqarānah).</i>	1	Maktabah al-Fārābī	Damaskus	1969
5.	<i>Nazāriyyah al-Damān aw al-Aḥkām al-Masūliyyah al-Madāniyyah wa al-Jināiyyah.</i>	1	Dār al-Fikr	Damaskus	1970
6.	<i>al-Uṣūl al-'Ammah li Waḥdah al-Dīn al-Haq.</i>	1	Maktabah al-'Abāsiyyah	Damaskus	1972
7.	<i>al-Ḍawābiṭ al-Shar'iyyah li Akhdhi bi Aysar al-Madhāhib.</i>	1	Dār al-Hijrah	Damaskus	1978
8.	<i>al-'Alāqāt al-Dawliyyah fī al-Islām (Muqāranah bi al-Qanūn al-Dawli al-Ḥadīth).</i>	1	Muassasah al-Risālah	Bairūt	1981

<sup>48</sup>Ibid., 62.

<sup>49</sup>Ibid., 63.

<sup>50</sup>Ibid., 56.

<sup>51</sup>Ibid., 60.

<sup>52</sup>Ibid., 56.

9.	<i>al-Fiqh al-Islāmī wa Adilatuh.</i>	8	Dār al-Fikr	Damaskus	1984
10.	<i>Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī.</i>	2	Dār al-Fikr	Damaskus	1986
11.	<i>Juhūd Taqṭīn al-Fiqh al-Islāmī.</i> <sup>53</sup>	1	Muassasah al-Risālah	Bairūt	1987
12.	<i>al-'Uqūd al-Musammāh fī Qānūn al-Mu'āmalāt al-Madaniyyah al-Imārātī wa al-Qānūn al-Madanī al-Urdunī.</i>	1	Dār al-Fikr	Damaskus	1987
13.	<i>Fiqh al-Mawārīth fī al-Shar'iyah al-Islāmiyyah.</i>	1	Dār al-Fikr	Damaskus	1987
14.	<i>al-'Uqūbāt al-Shar'iyah wa Asbābuhā.</i>	1	Dār al-Qalam	Dubai	1987
15.	<i>al-Waṣāyā wa al-Waqf fī al-Fiqh al-Islāmī.</i>	1	Dār al-Fikr	Damaskus	1987
16.	<i>Aḥkām al-'Ibādāt.</i> <sup>54</sup>	1	Dār al-Qalam	Dubai	1988
17.	<i>Fiqh al-'Ibādāt 'alā al-Madhhab al-Mālikī.</i>	1	Kulliyah al-Dakwah	Libya	1990
18.	<i>al-'Uqūbāt al-Shar'iyah wa al-Aqḍiyyah wa al-Shahādāt.</i>	1	Kulliyah al-Dakwah	Libya	1991
19.	<i>al-Zawāj wa al-Ṭalāq 'alā al-Madhhab al-Mālikī.</i>	1	Kulliyah al-Dakwah	Libya	1991
20.	<i>al-Mu'āmalāt al-Māliyah 'alā al-Madhhab al-Mālikī.</i> <sup>55</sup>	1	Kulliyah al-Dakwah	Libya	1991
21.	<i>al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh.</i>	1	Kulliyah al-Dakwah	Libya	1991
22.	<i>Shir'ah Huqūq al-Insān fī al-Islām bi al-Mushārakah.</i>	1	Dār al-Ṭalās	Damaskus	1992
23.	<i>al-Rakḥṣ al-Syar'iyah.</i>	1	Dār al-Khair	Damaskus	1993
24.	<i>al-Khaṣāiṣ al-Kubrā li Huqūq al-Insān fī al-Islām.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1995
25.	<i>al-Masūliyyah al-Nāshiah 'an al-Ashyā' wa al-Ālāt.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1995
26.	<i>al-Masūliyyah 'an Fi'li al-Ghayri.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1995
27.	<i>al-'Ulūm al-Shar'iyah baina al-Waḥdah wa al-Istiqlāl.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1996
28.	<i>al-Taqlīd fī al-Madhāhib al-Islāmiyyah 'inda al-Sunnah wa al-Shī'ah.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1996

<sup>53</sup>Ibid., 47-48.

<sup>54</sup>Ibid., 49.

<sup>55</sup>Ibid., 50.

29.	<i>Khiṭābāt al-Ḍamām.</i> <sup>56</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
30.	<i>al-Ijtihād al-Fiqhī al-Ḥadīth.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
30.	<i>Ru'yah Ijtihādiyyah fī al-Masā'il al-Fiqhiyyah al-Ma'āshirah li al-Waqf.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
31.	<i>al-Masūliyyah al-Jinā'iyyah li Marḍā al-Jins.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
32.	<i>al-Amwāl al-Latī Yaşih Waqfuhā wa Kayfiyyah Şarfihā.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
33.	<i>al-'Urf wa al-'Adāh.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
34.	<i>Ahkām al-Mawād al-Najasah wa al-Maḥarramah fī al-Ghidā' wa al-Dawā'.<sup>57</sup></i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
35.	<i>Ahkām al-Ta'āmul ma'a al-Maṣārif al-Islāmiyyah.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
36.	<i>al-Tamwīl wa Sūq al-Awrāq al-Naqdiyyah.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
37.	<i>Bay' al-Asham.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
38.	<i>Şuwar min 'Arūḍ al-Tijārah al-Ma'āshirah wa Ahkām al-Zakāh.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
39.	<i>Bay' al-Dayn fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah.<sup>58</sup></i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
40.	<i>al-Madhhab al-Shāfi'ī wa Madhhabuh al-Wasīṭ baina al-Madhāhib al-Islāmiyyah.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
41.	<i>Manāhij al-Ijtihād fī al-Madhāhib al-Mukhtalifah.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
42.	<i>Bay' al-Taqsīt.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
43.	<i>al-Amnu al-Ghidhāt fī al-Islām.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
44.	<i>al-Dayn wa Tafā'uluh ma'a al-Ḥayāh.<sup>59</sup></i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
45.	<i>Ḥukm Muşannaḡāt al-Faniyyah.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
46.	<i>al-Fiqh al-Hanbalī al-Muyassar.</i>	4	Dār al-Qalam	Damaskus	1997
47.	<i>Idārah al-Waqf al-Khairī.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1998
48.	<i>Asbāb Ikhtilāf Wajhāt</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1998

<sup>56</sup>Ibid., 53.

<sup>57</sup>Ibid., 54.

<sup>58</sup>Ibid., 55.

<sup>59</sup>Ibid., 56

	<i>al-Nazar al-Fiqhiyyah.</i>				
49.	<i>al-Madhāhib al-Islāmiyyah al-Khamsah.</i> <sup>60</sup>	1	Dār al-Ghadīr	Bairūt	1998
50.	<i>al-Fiqh al-Mālikī al-Muyassar.</i>	2	Dār al-Kalim	Damaskus	1999
51.	<i>al-Dharāī' fī al-Siyāsah al-Shar'iyyah wa al-Fiqh al-Islāmī.</i> <sup>61</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1999
52.	<i>Taghyīr al-Ijtihād.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
53.	<i>Zakāh al-Māl al-'Ām.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
54.	<i>Uṣūl al-Fiqh wa Madāris al-Baḥth Fīhi.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
55.	<i>Ḥukm Ijrā' al-Uqūd bi Wasāil al-Ittiṣāl al-Mu'āṣirah.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
56.	<i>al-Bāiṭh 'alā al-'Uqūd fī al-Fiqh al-Islāmī wa Uṣūlihi.</i> <sup>62</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
57.	<i>Uṣūl al-Taqrīb baina al-Madhāhib al-Islāmiyyah.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
58.	<i>al-Muṣādarah wa al-Ta'mīm.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2001
59.	<i>al-Bida' al-Munkirah.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2001
60.	<i>Taṭbīq al-Sharī'ah al-Islāmiyyah.</i> <sup>63</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
61.	<i>Ijtihād al-Tābi'īn.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
62.	<i>Bay' al-'Urbūn.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
63.	<i>'Aid al-Istithmār.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
64.	<i>Nizām Ta'addud al-Zawjāt.</i> <sup>64</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
65.	<i>Aḥkām al-Ḥarb fī al-Islām Khaṣāiṣuhā al-Insāniyyah.</i> <sup>65</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
66.	<i>Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī.</i>	1	Dār al-Fikr	Damaskus	2000
67.	<i>Subul al-Istifādah min al-Nawāzil wa al-Fatāwā wa al-'Amal al-Fiqhī fī al-Taṭbīqāt al-Mu'āṣirah.</i> <sup>66</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2001
68.	<i>Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2001
69.	<i>Uṣūl al-Fiqh al-Ḥanafī.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2001

<sup>60</sup>Ibid., 56-57.

<sup>61</sup>Ibid., 61.

<sup>62</sup>Ibid., 58.

<sup>63</sup>Ibid., 59.

<sup>64</sup>Ibid., 60.

<sup>65</sup>Ibid., 61.

<sup>66</sup>Ibid., 62.

70.	<i>Ḥimāyah al-Bī'ah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2001
71.	<i>Sharī' al-Wilāyah fī 'Aqd al-Nikāh.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2001
72.	<i>Ḥuqūq al-Atfāl wa al-Musinnīn.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2001
73.	<i>al-Kitāb al-Fiqhī al-Jāmi'ī (al-Wāqi' al-Ṭumūh).</i> <sup>67</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2001
74.	<i>al-Taṣarrufāt fī al-Duyūn bi al-Bay' wa Ghairih Ma'a Taṭbīqātihā al-Mu'āṣirah.</i>	-	Dār al-Maktabī	-	-
75.	<i>Ḥukm Ta'āmul al-'Aqliyyah al-Islāmiyyah fī al-Khārij Ma'a al-Bunūq al-Ribawiyyah.</i>	-	Dār al-Maktabī	-	-
76.	<i>al-Mu'āmalat al-Māliyyah al-Ḥadīthah wa al-Fatāwā al-Mu'āṣirah.</i>	-	Dār al-Fikr	-	-
77.	<i>Fiqh al-Kitāb wa al-Sunnah.</i>	-	-	-	-

Tabel 9  
Kitab-kitab Karya al-Zuhailī Bidang Studi Islam

No.	Judul Kitab	Jld	Penerbit	Tempat Terbit	Tahun
1.	<i>Nizām al-Islām.</i>	1	Universitas Bīnghāzī	Libya	1970
2.	<i>Sa'īd b. al-Musayyib.</i> <sup>68</sup>	1	Dār al-Qalam	Damaskus	1974
3.	<i>'Ubādah b. al-Ṣāmit.</i>	1	Dār al-Qalam	Damaskus	1977
4.	<i>al-Khalīfah al-Rāshid al-'Ādil 'Umar b. Abd al-Azīz.</i>	1	Dār al-Qutaybah	Damaskus	1980
5.	<i>Usāmah b. Zayd Hibbu Rasūlullah Saw. wa ibn Hibbah.</i> <sup>69</sup>	1	Dār al-Qalam	Damaskus	1980
6.	<i>al-Islām Dīn al-Jihād lā al-'Adwān.</i>	1	Kulliyah al-Dakwah	Libya	1990
7.	<i>al-Islām Dīn al-Shūrā wa al-Dīmuqrāṭiyyah.</i> <sup>70</sup>	1	Kulliyah al-Dakwah	Libya	1992
8.	<i>al-Da'wah al-Islāmiyyah wa Ghairu al-Muslimīn.</i> <sup>71</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1995
9.	<i>al-Mufāwadāt fī al-Islām.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1996
10.	<i>Muwājahah al-Ghazwu</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1996

<sup>67</sup>Ibid., 63.

<sup>68</sup>Ibid., 47.

<sup>69</sup>Ibid., 48.

<sup>70</sup>Ibid., 49.

<sup>71</sup>Ibid., 51.

	<i>al-Thaqāfī al-Ṣuhyūnī wa al-Ajnabī.</i>				
11.	<i>al-'Ilm wa al-Īmām wa Qaḍāyā al-Shabāb.</i> <sup>72</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
12.	<i>Nuqāṭ al-Iltiqā' baina al-Madhāhib al-Islāmiyyah.</i> <sup>73</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
13.	<i>al-Imām al-Suyūfī.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
14.	<i>al-Nizām al-Iqtisādī wa madā Irtibāṭih bi al-Manhaj al-Rabānī.</i> <sup>74</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1997
15.	<i>Qaḍiyyah al-Ahdāth fī al-Qarni al-Hādī wa al-'Ishrīn.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1998
16.	<i>al-Muslimūn fī al-Qarni al-Hādī wa al-'Ishrīn.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1998
17.	<i>al-Mujaddid Jamāl al-Dīn al-Afghānī wa Iṣlāḥātuh fī al-Ālam al-Islāmī.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1998
18.	<i>al-Ibrā' min al-Dīn.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1998
19.	<i>al-Islām wa Ghairu al-Muslimīn.</i> <sup>75</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1998
20.	<i>Tabṣīr al-Muslimīn li Gairihim bi al-Islām.</i> <sup>76</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
21.	<i>al-Muḥarramāt wa Āthāruhā al-Sayyiah 'alā al-Mujtama'.</i> <sup>77</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
22.	<i>al-'Alāqāt al-Dawliyyah fī al-Islām.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
23.	<i>al-Thaqāfah wa al-Fikr.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
24.	<i>al-Qiyam al-Islāmiyyah wa al-Qiyam al-Iqtisādiyyah.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
25.	<i>Manhaj al-Da'wah fī al-Sīrah al-Nabawiyyah.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2000
26.	<i>al-Ussrah al-Muslimah fī al-'Ālam al-Mu'āṣir.</i>	1	Dār al-Fikr	Damaskus	2000
27.	<i>Ḥaq al-Ḥurriyyah fī al-'Ālam.</i> <sup>78</sup>	1	Dār al-Fikr	Damaskus	2000
28.	<i>al-Islām wa Uṣūl al-Ḥaḍārah al-Insāniyyah.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2001

<sup>72</sup>Ibid., 53.

<sup>73</sup>Ibid., 54.

<sup>74</sup>Ibid., 55.

<sup>75</sup>Ibid., 57.

<sup>76</sup>Ibid., 59.

<sup>77</sup>Ibid., 60.

<sup>78</sup>Ibid., 61-62.

29.	<i>al-Waḥdah al-Waṭaniyyah fī al-Mi'yār al-Shar'ī.</i> <sup>79</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2001
30.	<i>T'timād al-Sharī'ah al-Islāmiyyah Maṣḍaran li al-Tashrī' Khaṭwah fī Ṭarīq al-Waḥdah al-'Arabiyyah.</i>	-	Dār al-Maktabī	-	-
31.	<i>al-Islām wa al-Ḥayāh.</i>	-	Dār al-Fikr	-	-
32.	<i>Ru'ā Islāmiyyah.</i>	-	Dār al-Fikr	-	-
33.	<i>Ḥifẓ al-Ṣiḥḥah wa Salāmah al-Bīah Maqṣad Tashrī'ī Asāsī.</i> <sup>80</sup>	-	-	-	-

Tabel 10  
Kitab-kitab Karya al-Zuhailī Bidang Akidah Islam

No.	Judul Kitab	Jld	Penerbit	Tempat Terbit	Tahun
1.	<i>al-Islām wa al-Imān wa al-Iḥsān.</i> <sup>81</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1995
2.	<i>al-Imān bi al-Qaḍā' wa al-Qadar.</i>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1999
3.	<i>Dhikr Allah Ta'ālā.</i> <sup>82</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	1999
4.	<i>al-'Ālamiyyah wa al-Khātimiyyah wa al-Khulūd.</i> <sup>83</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2001
5.	<i>Makānah al-Quds fī al-Adyān al-Samāwiyyah.</i> <sup>84</sup>	1	Dār al-Maktabī	Damaskus	2001

#### 4. Konteks politik, sosial, dan budaya yang mengitari

Catur perpolitikan di Suriah tidaklah menggembirakan, dan budaya politik semacam ini tidak dapat dilepaskan dari pintasan sejarah yang dilalui. Wilayah Suriah pada tahun 1918 mulanya merupakan bagian dari jajahan Inggris, bersamaan dengan wilayah Irak dan Palestina. Barulah pada tahun 1920 wilayah ini dialih kuasakan kepada Prancis.<sup>85</sup> Penjajahan Prancis atas wilayah Suriah berlangsung kurang lebih sekitar 21 tahun, sejak tahun 1925 bangsa Suriah secara kontinu telah melakukan perlawanan atas kolonialisme yang dilakukan Prancis,<sup>86</sup> namun perlawanan ini baru membuahkan hasil pada tanggal 12 April 1945, di mana saat itu Persatuan Bangsa-bangsa (PBB) mencabut mandat pendudukan pasukan Prancis atas wilayah Suriah. Alhasil setahun berselang pada tanggal 17

<sup>79</sup>Ibid., 63.

<sup>80</sup>Ibid., 64.

<sup>81</sup>Ibid., 51.

<sup>82</sup>Ibid., 61.

<sup>83</sup>Ibid., 62.

<sup>84</sup>Ibid., 63.

<sup>85</sup>John McHugo, *Syria (A History of the Last Hundred Years)* (New York: The New Press, 2015), 65.

<sup>86</sup>Ibid., 82.

April 1946, Prancis secara keseluruhan menarik pasukannya dari wilayah ini dan sekaligus menandai kemerdekaan negara Suriah.<sup>87</sup>

Setelah merdeka perpolitikan di Suriah tetap tidak begitu menggenakkan, terjadi konflik internal berkepanjangan dan beberapa kudeta. Presiden pertama negara ini bernama Shuqrī al-Qūwwatī (w. 1967), ia berasal dari kelompok nasionalis. Kepemimpinan al-Qūwwatī hanya sampai pada tahun 1949, sebab setelahnya ia dikudeta oleh kelompok nasionalis sekuler yang digawangi oleh partai Ba'ath dengan tokohnya ketika itu bernama Ḥusnī al-Za'īm (w. 1949).<sup>88</sup> Lalu kepemimpinan al-Za'īm hanya berlangsung selama empat bulan, sebab tidak berselang lama setelah mengkudeta ia dibunuh oleh pengikut al-Qūwwatī. Siklus ini terus berlangsung hingga puncaknya terjadi revolusi di Suriah pada tanggal 8 Maret 1963. Sama halnya pada kudeta yang pertama, revolusi ini juga digawangi partai Ba'ath yang kemudian mengukuhkan dominasi partai ini di Suriah.<sup>89</sup> Sejak tahun 1970 melalui Presiden Ḥāfiẓ al-Assad (w. 2000), partai ini terus menguasai Suriah,<sup>90</sup> bahkan ketika Ḥāfiẓ meninggal kepemimpinannya sebagai presiden lantas digantikan oleh anaknya bernama Bashār al-Assad.<sup>91</sup>

Secara sosio-kultural negara Suriah dihuni oleh bangsa dengan etnis dan kepercayaan yang cukup beragam. Dilihat dari etnisnya bangsa Suriah kebanyakan berasal dari etnis Arab, Kurdi, dan Armenia, sedangkan ketika dilihat dari aliran kepercayaan mayoritas bangsa Suriah beragama Islam, baik itu dari kelompok Islam Sunni, Shī'ah, 'Alawiyyah, Ismā'iliyyah, hingga Druze. Selain agama Islam, sebagian masyarakat Suriah juga ada yang beragama Kristen dan Yahudi, mereka hidup berdampingan meski ketika merujuk pada tulisan Hiroyuki Aoyama akan ditemukan bahwa di Suriah sering terjadi disintegrasi sosial. Disintegrasi ini selain terjadi sebagai akibat perbedaan etnis dan kepercayaan juga disebabkan oleh perbedaan antar budaya, ekonomi, hingga kelas sosial. Pola disintegrasi sosial yang terjadi ini merupakan bagian dari warisan kolonial Prancis yang dengan sengaja mensekat-sekat antar kelompok masyarakat di Suriah untuk melemahkan kekuatan politik blok nasionalis yang anti terhadap segala bentuk kolonialisme kala itu.<sup>92</sup>

<sup>87</sup>Philip K. Hitti, *Syria (a Short History)* (New York: The Macmillan Company, 1959), 249.

<sup>88</sup>John McHugo, *Syria (A History of the Last Hundred Years)*..., 126.

<sup>89</sup>Ibid., 144-145.

<sup>90</sup>Nikolaos Van Dam, *The Struggle for Power in Syria (Politics and Society Under Asad and The Ba'ath Party)* (London: I.B.Tauris & Co Ltd, 2011), 118.

<sup>91</sup>Ibid., 132.

<sup>92</sup>Selain empat pandangan di atas, dalam artikel Aoyama juga menampilkan skema tentang persentase keberagaman etnis dan kepercayaan di Suriah. Di mana, jika dilihat dari etnis di Suriah, suku Arab menempati persentase paling tinggi dengan 90.22%, disusul suku Kurdi dengan 8.00%, dan suku lainnya dengan 1.78%, sedang dilihat dari aliran kepercayaan di Suriah, Islam Sunni menempati persentase paling tinggi dengan 76.31%, disusul Islam Shī'ah 'Alawiyyah dengan 12.50%, dan aliran kepercayaan lainnya dengan 3.35%. Lihat Hiroyuki Aoyama, "Syria (Strong State Versus Social Cleavages)," dalam *Syria (From National Independence to Proxy War)*, ed. Linda Matar dan Ali Kadri (Switzerland: Springer Nature, 2019), 74-76.

Memasuki abad ke-21 M, perpolitikan di Suriah di bawah kepemimpinan Bashār al-Assad masih mengalami dinamika yang pelik. Terjadi pemberontakan demi pemberontakan sejak tahun 2010 yang isinya menginginkan Bashār mundur. Berawal dari propaganda yang dilakukan oleh sekelompok pelajar, kemudian berujung pada demo besar-besaran diberbagai daerah sebagai akibat dari tindakan represif aparat. Ada tiga kelompok aktor intelektual yang memainkan peran dalam kerusuhan ini, yaitu pemerintahan Bashār beserta pendukungnya, kelompok oposisi, dan para jihadis.<sup>93</sup> Faktor politis, kemerosotan ekonomi, hingga dibatasinya kebebasan berpendapat dan berekspresi (demokrasi) menjadi latar masalah utama atas terjadinya konflik, dan ini semakin dikuatkan oleh konflik kepentingan internasional yang dimainkan oleh beberapa negara, seperti Israel, Turki, Iran, Arab Saudi, hingga Qatar. Selain itu, ada juga faktor pemicu, yaitu fanatisme mazhab yang seakan turut “menyempurnakan” kepelikan perpolitikan di Suriah, sebagaimana telah diketahui bahwa Bashār merupakan presiden Suriah yang bermazhab Shi‘ah ‘Alawiyyah, ia berseberangan dengan kelompok oposisi yang mayoritas bermazhab Sunni.<sup>94</sup>

Lahir pada masa kolonialisme dan dibesarkan di tengah negara yang tidak memiliki stabilitas politik yang kondusif, ini mendorong Wahbah al-Zuhailī untuk melahirkan gagasan-gagasan yang bersifat akomodatif. Pada awal kesemrawutan politik di Suriah al-Zuhailī banyak menghabiskan waktu untuk belajar dan menuntaskan pendidikannya. Ia tidak banyak mencampuri apalagi terjun langsung ke dalam politik praktis.<sup>95</sup> Konsistensinya ini terus berlanjut bahkan setelah ia mulai matang menjadi akademisi dan ulama besar di negaranya,<sup>96</sup> namun hal ini bukan berarti menyatakan bahwa al-Zuhailī tidak memiliki kontribusi sama sekali bagi negaranya. Sebagai intelektual Islam yang berkembang di tengah dinamika negara yang kuat, ia telah banyak berkontribusi melahirkan gagasan-gagasan moderat. Salah satu gagasannya yang muncul atas realitas yang terjadi di Suriah yaitu tentang “perang, jihad, dan politik.” al-Zuhailī memiliki pandangan bahwa perang yang terjadi pada dunia modern hari ini merupakan hasil kalkulasi dari bentuk rekonsiliasi politis atas suatu persoalan yang tidak menemukan titik temu. Ia memberikan penilaian bahwa perang merupakan “fenomenan sosial yang negatif.” Pada peperangan modern ada hal-hal yang kemudian diperjuangkan secara komunal (politik) dan dianggap benar, namun pada tataran tertentu hal ini dapat berdampak buruk dengan menyeret segenap individu (rakyat) yang sebenarnya tidak menghendaki terjadinya peperangan itu sendiri. Ia juga mensoroti tentang bentuk-bentuk ketidakadilan dan ketidakjelasan aturan dalam peperang di dunia modern.

<sup>93</sup>A. Muchaddam Fahham dan A. M. Kartaatmaja, “Konflik Suriah (Akar Masalah dan Dampaknya),” *Jurnal Politica Dinamika Masalah Politik dalam Negeri dan Hubungan Internasional*, vol. 5, no. 1 (2016), 46-47.

<sup>94</sup>Ibid., 45.

<sup>95</sup>Yang dimaksud masa pendidikan al-Zuhailī di atas terhitung mulai tahun 1946 hingga tahun 1963. Lihat Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam...*, 91-93.

<sup>96</sup>Adapun yang dimaksud masa di mana al-Zuhailī mulai matang menjadi seorang akademisi di atas terhitung sejak ia dikukuhkan menjadi guru besar sekitar tahun 1975. Ibid., 95.

Baginya harus ada aturan yang jelas dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan ketika perang itu memang benar-benar harus dilakukan, perang dengan menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan inilah yang oleh al-Zuhaili disebut dengan peperangan model Islam (jihad).<sup>97</sup>

Selain itu, al-Zuhaili juga berpendapat dengan memberi penekanan tentang pesan moral-kemanusiaan, bahwa seyogianya politik dapat menjadi sarana untuk menyelesaikan permasalahan secara damai yang dibangun atas segenap aturan (hukum) yang didasari pada keramahan dan saling pengertian.<sup>98</sup> Pesan moral-kemanusiaan ini ternyata tidak sebatas pada pandangannya tentang politik saja. Persoalan tentang hubungan antara negara Muslim dengan non Muslim juga menjadi salah satu wacana penting dalam gagasan al-Zuhaili. Dalam kitabnya yang berjudul *Āthār al-Ḥarb* ia menuliskan 49 prinsip hubungan internasional, dan salah satu prinsip utama yang dituliskan adalah pentingnya menjadikan perdamaian dalam menjalin hubungan internasional.<sup>99</sup> Maka gagasan al-Zuhaili tentang “perang, jihad, dan politik” ini merupakan ide yang lahir atas realitas yang terjadi di Suriah, dan secara tidak langsung merupakan bentuk *counter* secara akademis yang tujuan substantifnya untuk memberantas segala bentuk kekerasan dan membangun integrasi sosial itu sendiri.

## 5. Implementasi dan pengaruh pemikiran di Indonesia

Anfasa Naufal Reza Irsali dalam penelitiannya menuliskan tiga faktor pendukung menyebarnya pemikiran Wahbah al-Zuhaili di Indonesia, yaitu melalui jaringan intelektual, persebaran karya, dan seminar. Sejak tahun 2000 banyak mahasiswa Indonesia yang menimba ilmu pada perguruan tinggi di Suriah. Termasuk salah satu perguruan tinggi tujuan mahasiswa Indonesia adalah Universitas Damaskus, tempat di mana al-Zuhaili mengajar. Singkatnya, mahasiswa-mahasiswa yang pernah diajar oleh al-Zuhaili ini kemudian pulang dan banyak mengabdikan pada lembaga-lembaga pendidikan di Indonesia, baik di lembaga pendidikan dalam bentuk pondok pesantren maupun madrasah. Sebagian muridnya ada yang menjadi staf pengajar, dan sebagian lainnya ada yang menjadi pengasuh (kiai). Melalui murid-muridnya inilah terjadi dialektika dan jaringan intelektual<sup>100</sup> yang menjadikan karya-karya al-Zuhaili sebagai bahan ajar maupun referensi dalam kajian-kajian yang relevan.

Pendayagunaan karya-karya al-Zuhaili ini dapat dilihat sebagaimana yang dinukil oleh Mufid dari pernyataan Yaqub, bahwa organisasi seperti MUI sering mengutip karya-karya al-Zuhaili dalam bidang hukum Islam untuk merumuskan fatwa.<sup>101</sup> Begitu juga yang dicuplik oleh Irsali saat mewawancarai Afifuddin Muhajir, salah seorang kiai Ma’had Aly di Situbondo yang menyebut bahwa

<sup>97</sup>Sami E. Baroudi dan Vahid Behmardi, “Sheikh Wahbah al-Zuhaili on International Relations (the Discourse of a Prominent Islamist Scholar 1932–2015),” *Middle Eastern Studies*, vol. 53, no. 3 (2017), 8-10.

<sup>98</sup>Ibid., 8-9.

<sup>99</sup>Ibid., 5-6.

<sup>100</sup>Anfasa Naufal Reza Irsali, “Sejarah Pemikiran Wahbah al-Zuhayli (Moderasi dalam Hukum Islam),” (Skripsi, UIN Sunan Ampel, 2019), 80.

<sup>101</sup>Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam...*, 108.

karya-karya al-Zuhailī sering dijadikan bahan acuan dalam forum-forum Bahtsul Masail yang diselenggarakan oleh NU.<sup>102</sup> Lebih dari itu, tiga karya utama al-Zuhailī, seperti *al-Tafsīr al-Munīr*, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, dan *al-Fiqh al-Islāmī wa Adilatuh*, menjadi karya-karya yang banyak diterima dan dikaji baik dikalangan santri maupun akademisi, maka hal ini makin membuktikan bahwa ada relevansi pemikiran keislaman al-Zuhailī dengan fikrah keislaman di Indonesia.

Secara konkret implementasi atas kajian yang menasar pada wilayah pemikiran al-Zuhailī dalam karya-karyanya dapat ditelusuri melalui hasil pencarian di google dan aplikasi tepat guna, misalkan dari hasil pencarian berdasar judul dalam platform Portal Garuda dengan kata kunci “Zuhaili” pertahun 2010-2023, yang menyatakan ada 93 judul penelitian yang mengkaji pemikiran al-Zuhailī, dan pencarian ini hanya dalam bentuk artikel jurnal.<sup>103</sup> Hasil yang juga menarik untuk disimak yaitu saat dilakukan pencarian melalui aplikasi Publish or Perish dengan kata kunci dan rentang tahun yang sama, ternyata ditemukan ada 414 judul penelitian, baik dalam bentuk artikel jurnal, dokumen konferensi, skripsi, tesis, hingga disertasi yang mengkaji pemikiran al-Zuhailī.<sup>104</sup>

Selain itu, persebaran pemikiran al-Zuhailī di Indonesia juga terjalin melalui seminar-seminar yang mengundang dirinya sebagai pembicara. Berdasar pada catatan Irsali, al-Zuhailī setidaknya empat kali datang ke Indonesia.<sup>105</sup> Pada tahun 2011 ia diundang oleh UIN Maulana Malik Ibrahim untuk menjadi dosen tamu. Setahun berselang, pada tahun 2012 ia datang lagi ke Indonesia atas undangan dari Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI) untuk menjadi pembicara pada seminar internasional. Selain acara yang diadakan PERTI ini, al-Zuhailī juga diundang oleh UIN ar-Raniry untuk memberikan kuliah umum bagi civitas akademika di sana. Selang dua tahun, pada tahun 2014 al-Zuhailī kembali datang ke Indonesia atas undangan Ponpes Salafiyah Syafi'iyah di Situbondo, untuk menjadi pembicara pada International Conference of Islamic Scholars (ICIS).

## B. Tinjauan Umum Tentang *al-Tafsīr al-Munīr*

Ada tiga bentuk tinjauan atas *al-Tafsīr al-Munīr* yang akan digali pada sub ini, yaitu penggalian latar belakang penulisan dan filosofi judul kitab, deskripsi, karakteristik, dan keistimewaan kitab, serta pandangan terkait tafsir al-Qur'an yang dituliskan.<sup>106</sup> Penggalian tiga bentuk tinjauan ini dapat menjadi pijakan awal untuk menganalisis dibab empat saat melakukan kajian atas moderatisme

<sup>102</sup>Anfasa Naufal Reza Irsali, “Sejarah Pemikiran Wahbah al-Zuhayli...”, 85

<sup>103</sup>Garuda, “Zuhaili,” <https://garuda.kemdikbud.go.id/documents?select=title&q=Zuhaili&pub=>. Diakses pada 29 Januari 2023.

<sup>104</sup>Hasil di atas didapat dari aplikasi Publish or Perish dengan memakai *source* Google Scholar. Publish or Perish, “Zuhaili,” (Harzing’s Publish or Perish, ver. 8).

<sup>105</sup>Lihat Anfasa Naufal Reza Irsali, “Sejarah Pemikiran Wahbah al-Zuhayli...”, 83-84.

<sup>106</sup>Pandangan terkait tafsir al-Qur'an di atas akan banyak didapatkan dalam pengantar awal kitab *al-Tafsīr al-Munīr*, di mana al-Zuhailī menuliskan setidaknya tujuh pengetahuan penting tentang al-Qur'an. Lihat Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, vol. 1 (Bairūt: Dār al-Fikr, 2009), 15-45.

dalam metodologi *al-Tafsīr al-Munīr*. Klimaks dari tinjauan di sini terletak pada diketahuinya pandangan al-Zuhailī terkait ilmu-ilmu al-Qur'an dan tafsir, yang secara fundamental pandangannya akan banyak berimplikasi atas terkonstruksinya metodologi tafsir yang dipilih. nnya akan banyak berimplikasi atas terkonstruksinya metodologi tafsir yang dipilih.

### 1. Latar belakang penulisan dan filosofi judul kitab

Kitab *al-Tafsīr al-Munīr* merupakan *magnum opus* dan karya pertama Wahbah al-Zuhailī dalam bidang tafsir al-Qur'an. Pada kitab ini al-Zuhailī tidak menuliskan secara eksplisit poin-perpoin tentang tujuannya menyusun tafsir. Namun ketika menganalisis penjelasannya pada mukadimah akan ditemukan setidaknya dua hal yang melatar belakangi al-Zuhailī untuk menuliskan tafsirnya. Agaknya, faktor pertama dan utama yang melatar belakangi al-Zuhailī menuliskan kitab tafsir ini adalah sebagai sarana untuk menjalin ikatan ilmiah antara seorang Muslim dengan kitab sucinya (al-Qur'an), atau yang ia istilahkan dengan *rabṭ al-muslim bi al-kitāb Allah 'azza wa jalla rabṭan 'ilmiyyan wa thīqan*.<sup>107</sup> Maka untuk menjalin ikatan ilmiah ini al-Zuhailī menempatkan al-Qur'an sebagai konstitusi kehidupan yang ditujukan bukan hanya untuk umat Islam, tetapi juga untuk seluruh umat manusia.

Oleh sebab itu gaya bahasa yang dipilih al-Zuhailī tidak mengedepankan istilah-istilah dalam ilmu syariat yang hanya dapat dipahami oleh para fuqaha, namun ia mengedepankan gaya bahasa yang lebih luas dan mendalam dalam menyingkap hukum-hukum yang termuat pada ayat-ayat al-Qur'an, baik itu yang meliputi akidah, akhlak, perilaku, hingga faedah-faedah yang terpetik dalam lingkup sosial-kemasyarakatan, maupun dalam lingkup personal, seperti tentang pekerjaan, kesehatan, cita-cita, sampai urusan dunia dan akhirat. al-Zuhailī hendak menempatkan risalah ketuhanan yang dibawa oleh Nabi Muhammad yang termuat dalam al-Qur'an dan terlembagakan dalam agama Islam sebagai sebuah "korpus wacana" yang terus berkembang, dengan mengutip Qs. al-Anfāl [8]: 24 ia menuliskan tiga "korpus wacana." Wacana pertama menyatakan bahwa Allah dan Nabi Muhammad menyeru agar umat manusia dapat menjadi manusia yang merdeka. Wacana kedua menyatakan bahwa Islam adalah agama yang mengajak penganutnya untuk menghidupkan hati dan akal, membebaskan dari kebodohan, mistik, dan mitos. Wacana ketiga menyatakan bahwa al-Qur'an memuat *manhaj* kehidupan, berpikir, perilaku, dan perintah memerhatikan penciptaan alam.<sup>108</sup>

Adapun latar belakang penyusunan kedua sama halnya dengan beberapa mufasir modern-kontemporer lainnya, seperti 'Abduh dan Ahmad Mustāfā al-Marāghī<sup>109</sup> yang kecewa dengan produk tafsir terdahulu, di mana cenderung mengedepankan subjektivitas keilmuan dan kurang selektif dalam mengutip riwayat. al-Zuhailī memang tidak mengkritik secara frontal atas dua poin

<sup>107</sup>Ibid., 9.

<sup>108</sup>Ibid., 9-10.

<sup>109</sup>Muhammad Naufal Hakim, "Ta'wil Tafsir Periode Modern (Telaah Tafsir *al-Marāghī* Karya Ahmad Musthâfâ)," *al-Fath*, vol. 15, no. 2 (2022), 96-101.

“kelemahan” tafsir terdahulu ini, dalam konteks subjektivitas keilmuan misalnya, ia hanya mengingatkan dengan berargumen bahwa tidak seharusnya saat menafsirkan al-Qur’an mufasir terlalu memaksakan penafsirannya hanya agar sesuai, dan, atau menguatkan teori-teori sains modern. Baginya al-Qur’an bukanlah buku sains yang di dalamnya wajib memuat seperti ilmu astronomi, kedokteran, matematika, dan sejenisnya. al-Qur’an adalah kitab suci yang memuat hidayah, baik tentang akidah, akhlak, maupun moral.<sup>110</sup> Meskipun itu, dalam konteks porsi penggunaan ilmu-ilmu bahasa Arab sebagai perangkat penafsiran al-Zuhailī berbeda dengan ‘Abduh yang secara tegas mengkritisi serta mengurangi analisis linguistik dalam tafsinya.<sup>111</sup> al-Zuhailī justru di dalam mukadimahya seringkali memberikan penekanan pentingnya mengungkap kemukjizatan bahasa al-Qur’an menggunakan perangkat ilmu bahasa Arab.<sup>112</sup>

Pada konteks pengutipan riwayat al-Zuhailī termasuk mufasir yang sangat hati-hati dan selektif khususnya saat berbicara tentang penggunaan riwayat *isrāiliyyāt* dalam tafsir. al-Zuhailī mengkritisi kitab-kitab tafsir terdahulu yang menurutnya banyak disusupi oleh riwayat *isrāiliyyāt* yang *dakhil*. Baginya penggunaan riwayat *isrāiliyyāt* dalam tafsir justru akan banyak membingungkan dan tidak sesuai dengan teori-teori ilmiah yang telah disepakati.<sup>113</sup> Hal inipun lantas dikuatkan oleh penilaian Muḥammad ‘Alī Iyāzī dalam kitab *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum* yang menyebut bahwa kitab *al-Tafsīr al-Munīr* merupakan kitab tafsir yang berpegang teguh pada prinsip moderasi, dengan mengedepankan penafsiran al-Qur’an dengan al-Qur’an, ketika menafsirkan menggunakan riwayat akan dilakukan *takhrij* terlebih dahulu dan akan dipilih riwayat yang sahih atau yang paling bagus kualitasnya, memerhatikan konteks turunnya ayat, serta cenderung menghidarkan pengutipan riwayat *isrāiliyyāt*, riwayat yang cacat (*shādh*), dan perdebatan yang berkuat pada perbedaan pendapat atas suatu hal.<sup>114</sup>

Berikutnya merupakan filosofi judul kitab. al-Zuhailī dalam kitabnya tidak menuliskan secara tersurat mengapa memilih judul dengan redaksi *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj*. Secara etimologi *al-tafsīr* bermakna *al-idhāh wa al-tabyīn* yang artinya menjelaskan, sebagaimana di dalam surat al-Furqān [25]: 33, *wa lā ya’tūnaka bi mathalin illā ji’nāka bi al-haqqi wa ahsana tafsīrān*. Selain itu *al-tafsīr* dapat juga bermakna *al-ibānah wa al-kashf* yang artinya menjelaskan dan mengungkap, seperti pada kamus *al-ibānah wa al-kashf al-mughī ka al-tafsīri* yang artinya menjelaskan dan mengungkap sesuatu yang tertutup seperti tafsir, dan juga dapat bermakna *al-bayān* yang artinya penjelasan, seperti perkataan orang Arab *wa fassara al-shay’ yafsiruh* yang artinya dan menjelaskan sesuatu.<sup>115</sup> Sedangkan

<sup>110</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 11.

<sup>111</sup>Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rathīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Manār, 1947), 7.

<sup>112</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 5-6.

<sup>113</sup>*Ibid.*, 8-9.

<sup>114</sup>Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum* (Teherān: Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1895), 688.

<sup>115</sup>Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 1976) 12.

kata *al-munīr* menurut etimologi merupakan bentuk *isim* dari *anāra yunīru* yang berarti memberikan cahaya.<sup>116</sup> Dari sini maka pemilihan frasa *al-tafsīr al-munīr* dapat dipahami dengan keinginan al-Zuhailī untuk menempatkan kitab tafsirnya sebagai penjelas terhadap ayat-ayat al-Qur'an, baik dari sisi susunan kalimatnya, makna teks maupun konteksnya, serta pesan dan aktualisasi dari setiap makna ayatnya, yang diharapkan akan memberi cahaya kebenaran kepada manusia, sehingga dapat menjalin ikatan ilmiah antara umat Islam dengan al-Qur'an.

Setelah frasa *al-tafsīr al-munīr* ada tiga kata yang menunjukkan pilar utama keislaman, yaitu *al-'aqīdah*, *al-sharī'ah*, dan *al-manhaj*. Pada agama Islam ketiga kata ini saling berkaitan satu sama lain. Akidah merupakan pondasi utama dalam kehidupan, yaitu pikiran yang dianut dan dipertahankan sebab diyakini bahwa hal itu adalah kebenaran. Penjelasan mengenai akidah yang disertai dengan dalil-dalil ini disebut dengan ilmu tauhid,<sup>117</sup> dan tauhid sendiri merupakan sikap percaya serta mengimani bahwa Allah itu Esa.<sup>118</sup> Bentuk dari tauhid ada tiga, pertama *tauḥīd rubūbiyyah* yang wujudnya menyakini bahwa Allah adalah satu-satunya Pencipta, Pemelihara, dan Pengatur alam semesta, kedua *tauḥīd 'ubūdiyyah* yang wujudnya berupa ketundukan dan kepasrahan kepada Allah dengan beribadah kepada-Nya, ketiga *tauḥīd asmā wa ṣifāt* yang wujudnya berupa keyakinan bahwa Allah memiliki sifat-sifat yang sempurna.<sup>119</sup>

Seseorang yang memiliki akidah kuat akan senantiasa menjalankan perintah dan menjauhi larangan Allah, sehingga muncul amal saleh, yaitu perbuatan yang benar, bajik, dan lurus. Maka perintah dan larangan Allah inilah yang diakomodir dalam syariat. Syariat Islam mengatur dua jalan komunikasi kehidupan manusia, yaitu komunikasi vertikal antara hamba dengan Tuhannya (*ḥabl min Allah*) dan komunikasi horizontal antara sesama manusia (*ḥabl min al-nās*). Syariat sebagai hukum Tuhan memiliki posisi penting dalam masyarakat Islami, sebab ia dipahami sebagai serangkaian aturan-aturan yang mengatur segala aspek kehidupan. Namun pada tataran praksis ternyata pemahaman tentang syariat semacam ini tidak sepenuhnya dinilai berhasil.<sup>120</sup> Sebagaimana yang disebut oleh Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, bahwa ditemukan satu fakta pada negara-negara yang mengklaim dirinya menerapkan "syariat Islam" justru banyak melahirkan bentuk-bentuk pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM).<sup>121</sup> Saat pelanggaran HAM terjadi maka ada satu pemahaman yang kurang tepat atas syariat Islam itu sendiri. Olehnya diperlukanlah usaha untuk membangun metode (*al-manhaj*) yang tepat dalam memahami syariat. Ikhtiar untuk mengonstruksi *al-manhaj* yang tepat inilah yang menjadi nilai tawar dari al-Zuhailī dalam tafsirnya, sebab sumber utama akidah dan syariat Islam adalah al-Qur'an, maka

<sup>116</sup>Lauwis Ma'luf al-Yassu'ī, *al-Munjid fī al-Lughah* (Bairūt: Dār al-Mashriq, 2002), 845.

<sup>117</sup>Nurnaningsih Nawawi, *Aqidah Islam (Dasar Keikhlasan Beramal Shalih)* (Makassar: Pusaka Almada, 2017), 10.

<sup>118</sup>Ibid., 5.

<sup>119</sup>Selain tiga bentuk tauhid di atas, Nawawi juga menuliskan tiga bentuk tauhid lainnya, di antaranya: (1.) tauhid *'amalī*; (2.) tauhid *i'tiqādī*; (2.) tauhid *qawli*. Ibid., 85.

<sup>120</sup>Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam (Dari Indonesia Hingga Nigeria)* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), 2.

<sup>121</sup>Ibid., 7-8.

memahami al-Qur'an dengan *al-manhaj* yang tepat akan berimplikasi pada pemahaman akidah dan syariat yang lurus.

## 2. Deskripsi, karakteristik, dan keistimewaan kitab

Wahbah al-Zuhailī selain melahirkan *al-Tafsīr al-Munīr* juga melahirkan beberapa karya tafsir lain secara ringkas, seperti *al-Tafsīr al-Wajīz*<sup>122</sup> dan *al-Tafsīr al-Wasīl*.<sup>123</sup> Kedua tafsir ini tidak setebal dan sepopuler *al-Tafsīr al-Munīr*. Kitab *al-Tafsīr al-Munīr* ditulis setelah al-Zuhailī menyelesaikan dua karya utamanya dalam bidang hukum Islam, yaitu *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* yang terdiri dari dua jilid, dan *al-Fiqh al-Islāmī wa Adilatuh* yang terdiri dari delapan jilid. Kitab tafsir ini terbagi ke dalam 16 jilid dan dicetak pertama kali oleh Penerbit Dār al-Fikr pada tahun 1991. Kitab ini menafsirkan al-Qur'an utuh 30 juz dimulai Qs. al-Fātiḥah hingga Qs. al-Nās dengan jumlah lebih dari 10.000 halaman.<sup>124</sup> Seiring waktu ternyata kitab tafsir ini banyak diterima oleh banyak kalangan Muslim diberbagai belahan dunia, hal ini dapat dibuktikan dengan diterjemahkannya kitab ini ke dalam beberapa bahasa, seperti bahasa Melayu, Turkiye, hingga Indonesia. Versi bahasa Indonesia dari kitab tafsir ini pertama kali diterjemahkan oleh Penerbit Gema Insani tahun 2013 dan dicetak setebal 15 jilid.<sup>125</sup> Pada kitab cetakan versi Dār al-Fikr dalam setiap jilid memuat dua juz al-Qur'an sesuai dengan Muṣḥaf 'Uthmānī, misalkan pada jilid satu memuat penafsiran al-Qur'an juz satu (mulai Qs. al-Fātiḥah [1]: 1 hingga Qs. al-Baqarah [2]: 141) dan juz dua (mulai Qs. al-Baqarah [2]: 142 hingga Qs. al-Baqarah [2]: 252), lalu pada jilid dua memuat penafsiran al-Qur'an juz tiga (mulai Qs. al-Baqarah [2]: 253 hingga Qs. 'Alī Imrān [3]: 91) dan juz empat (mulai Qs. 'Alī Imrān [3]: 92 hingga Qs. al-Nisā' [4]: 23), begitu seterusnya. al-Zuhailī saat menafsirkan al-Qur'an akan mengelompokkan ayat ke dalam beberapa tema, misalkan saat menafsirkan Qs. al-Baqarah [2]: 1-5 al-Zuhailī menuliskan tema dari kelompok ayat dengan redaksi *ṣifāt al-mu'minīn wa jazā' al-muttaqīn*.<sup>126</sup>

Abd Kholid dalam bukunya membagi empat karakteristik utama dari kitab *al-Tafsīr al-Munīr*. Karakteristik pertama yaitu dituliskannya kelompok ayat berdasarkan tema-tema, penyajian ini dilakukan al-Zuhailī secara konsisten mulai penafsirannya atas Qs. al-Fātiḥah hingga Qs. al-Nās.<sup>127</sup> Karakteristik kedua yaitu konsistensi dalam menyuguhkan penafsiran yang dibagi ke dalam tiga fragmen, fragmen pertama berupa analisis *lughawiyah* meliputi analisis dari sisi *al-i'rāb*, *al-mufradāt al-lughawiyah*, dan *al-balāghah*, fragmen kedua penafsiran yang

<sup>122</sup>Kitab *al-Tafsīr al-Wajīz* hanya terdiri dari satu jilid, penafsiran al-Qur'an dalam kitab ini juga ditulis pada bagian pinggir halaman. Lihat Abd. Kholid, *Corak Interpretatif Teologis Wahbah...*, 34.

<sup>123</sup>Berbeda dengan *al-Tafsīr al-Wajīz*, kitab *al-Tafsīr al-Wasīl* terdiri dari tiga jilid, tafsir ini merupakan kumpulan dari hasil ceramah al-Zuhailī di media mulai tahun 1992-1998. Salah satu keistimewaan kitab ini adalah kehati-hatian untuk tidak mengutip riwayat *isrā'iliyyāt*. Ibid., 34-35.

<sup>124</sup>Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam...*, 102.

<sup>125</sup>Abd. Kholid, *Corak Interpretatif Teologis Wahbah...*, 35.

<sup>126</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 75.

<sup>127</sup>Abd. Kholid, *Corak Interpretatif Teologis Wahbah...*, 39.

bersifat analitis dengan diberi judul *al-tafsīr wa al-bayān*, fragmen ketiga simpulan berupa *maqāṣid al-āyah* yang ditampilkan poin-perpoin dengan diberi judul *fiqh al-ḥāyah aw al-aḥkām*.<sup>128</sup> Karakteristik ketiga yaitu mengakomodir perdebatan antar mazhab fikih, dan ini merupakan spesialisasi dari al-Zuḥailī. Karakteristik keempat yaitu memberikan catatan kaki, pemberian *footnote* ini bukan hanya berlaku pada saat mengutip sebuah kitab saja, tetapi juga berlaku pada penafsiran yang membutuhkan penjelasan lebih lanjut.<sup>129</sup> Selain itu Kholid juga berpendapat bahwa ada dua keistimewaan dari kitab *al-Tafsīr al-Munīr*. Keistimewaan pertama yaitu penjelasannya yang bersifat ensiklopedik. Pada kitab ini hampir setiap ilmu-ilmu pokok yang dibutuhkan dalam tafsir al-Qur'an secara konsisten ditampilkan dengan porsi yang seimbang, seperti ilmu asbabunnuzul, munasabah, gramatikal Arab, balagah, hukum, hingga kisah-kisah al-Qur'an, dan ini berbeda saat menengok beberapa kitab yang mendahuluinya, seperti kitab tafsir *Aḥkām al-Qur'ān* karya dari al-Jaṣṣāṣ yang sangat menonjol dalam bidang hukum saja, atau kitab tafsir *al-Kashāf* karya dari al-Zamakhsharī yang sangat menonjol dalam bidang balagah saja. Keistimewaan kedua yaitu penafsiran yang bersifat ilmiah, sebab dalam kitab ini al-Zuḥailī telah menggunakan ratusan referensi dan beberapa di antaranya merupakan rujukan yang otoritatif dalam bidangnya.<sup>130</sup>

### 3. Pandangan tentang tafsir al-Qur'an

Definisi al-Zuḥailī tentang al-Qur'an sama dengan mayoritas ulama yang mengartikan bahwa al-Qur'an merupakan Firman Allah, diturunkan kepada Nabi Muhammad dengan bahasa Arab, tertulis dalam bentuk mushaf, ketika membacanya akan bernilai ibadah, diriwayatkan secara mutawatir, dimulai dengan Qs. al-Fātiḥah dan diakhiri dengan Qs. al-Nās.<sup>131</sup> Jika dibandingkan dengan pendapat ulama lainnya, maka definisi al-Zuḥailī ini mendekati dengan pengertian dari Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī (w. 1710) dan sangat identik dengan pengertian dari Muḥammad Ali al-Sābūnī (w. 2021).<sup>132</sup> al-Zuḥailī menempatkan kitab suci al-Qur'an sebagai kitab yang agung, kitab suci yang melengkapi dan mengakhiri kitab suci agama-agama Samawi. Baginya al-Qur'an merupakan sumber konstitusi Tuhan yang memuat petunjuk untuk mengetahui mana yang halal dan mana yang haram, sumber hikmah yang memuat nilai-nilai kebenaran dan menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, serta sumber pedoman yang memuat tata cara dan anjuran agar menjadi manusia yang berakhlak turut bermoral.<sup>133</sup> Pandangan al-Zuḥailī yang menempatkan al-Qur'an sebagai sumber petunjuk ini merupakan pandangan yang *mainstream* dipahami oleh sebagian besar mufasir modern-kontemporer, khususnya para mufasir yang melahirkan produk tafsir dengan corak sastra, sosial-kemasyarakatan.

<sup>128</sup>Ibid., 39-40.

<sup>129</sup>Ibid., 40.

<sup>130</sup>Ibid., 43-44.

<sup>131</sup>Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 15.

<sup>132</sup>Achmad Zuhdi, dkk., *Studi al-Qur'an* (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2021), 4.

<sup>133</sup>Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 15.

Pandangan atas al-Qur'an yang ditempatkan sebagai petunjuk pertama kali dipopulerkan oleh Muḥammad 'Abduh. Pemahaman model ini dalam konteks metodologi tafsir biasanya akan dibarengi dengan analisis yang bertolak pada upaya untuk mengungkap kemukjizatan bahasa al-Qur'an dan kemudian akan disajikan dengan gaya bahasa yang indah dengan menyorot pada maksud-maksud diturunkannya al-Qur'an, yang tujuan akhirnya akan dikaitkan maksud-maksud al-Qur'an tersebut dengan hukum-hukum sosial yang berlaku pada masyarakat.<sup>134</sup> Seperti pandangannya tentang al-Qur'an, pandangan al-Zuḥailī tentang tafsir juga tidak jauh berbeda dengan pandangan konvensional mufasir periode modern-kontemporer. Hal ini secara tersurat dapat dilihat dalam mukadimah *al-Tafsīr al-Munīr*, di mana al-Zuḥailī memandang jika tafsir yang proporsional merupakan tafsir yang dapat mengompromikan antara *ma'thūr* dan *ma'qūl*.

Ada tiga kaidah yang dituliskan al-Zuḥailī terkait aturan main (*rules*) dalam penafsiran al-Qur'an. Kaidah pertama menyatakan bahwa penafsiran harus menggunakan sumber-sumber yang sahih dan melakukan perenungan atas kata, kalimat, hingga konteks turunnya ayat. Kaidah kedua menyatakan bahwa al-Qur'an harus ditempatkan sebagai sekumpulan (korpus) Firman Allah yang memuat mukjizat, baik dari sisi kebahasaannya maupun dari sisi syariat yang dimuatnya. Kaidah ketiga menyatakan bahwa penafsiran harus berpedoman pada berbagai pendapat dan mempertimbangkan setiap *maqāsid* yang ada.<sup>135</sup> Selain itu, al-Zuḥailī juga menempatkan al-Qur'an sebagai kitab suci yang memuat pesan dakwah dan menjadikan tafsir sebagai mediumnya. al-Zuḥailī menyebut pesan dakwah ini dengan istilah *da'wah wāqī'iyah* (dakwah realistik). Artinya, di dalam al-Qur'an bukan hanya berbicara tentang akidah ataupun hukum syariat saja, tetapi juga memuat seruan untuk melakukan aktualisasi konkret, seperti membangun alam dan memanfaatkannya, menyelaraskan dunia dan akhirat, hingga menyeimbangkan antara wilayah rohani dan materi.<sup>136</sup>

Penafsiran proporsional menurut al-Zuḥailī juga dimaknai dengan tafsir yang dapat menghindarkan dari fanatisme mazhab. Merupakan satu keniscayaan bahwa dalam sejarah tafsir al-Qur'an pernah muncul satu fenomena di mana para mufasir sering melakukan penyisipan ideologi yang mereka ikuti ke dalam penafsirannya. Baik itu dalam konteks ajaran teologi Islam (*tafsīr i'tiqādī*), aliran sufisme (*tafsīr ṣūfī*), ataupun mazhab filsafat (*tafsīr falsafī*).<sup>137</sup> Maka untuk menghindarkan fanatisme dalam penafsirannya al-Zuḥailī memilih empat jalan, jalan pertama menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan *riwāyah* (al-Qur'an dan hadis), jalan kedua menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan karakter bahasa Arab, jalan ketiga menafsirkan al-Qur'an dengan berpedoman pada istilah syariat, dan jalan keempat menafsirkan al-Qur'an dengan merujuk pendapat para ulama yang dituliskan secara jujur dan akurat.<sup>138</sup>

<sup>134</sup>Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer (Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan ayat al-Qur'an)*, (Serang: Depdikbud Banten Press, 2015), 41.

<sup>135</sup>Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 6.

<sup>136</sup>*Ibid.*, 10.

<sup>137</sup>Kholid, *Corak Interpretatif Teologis Wahbah...*, 18.

<sup>138</sup>Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 11.

Selain pandangan tentang tafsir al-Qur'an, pandangan al-Zuhailī tentang cabang ilmu-ilmu al-Qur'an juga menarik untuk disimak. Di antaranya pandangan tentang alasan mengapa al-Qur'an diturunkan secara gradual, ia memiliki tiga argumen atas pertanyaan ini. Argumen pertama, yaitu untuk meneguhkan hati Nabi Muhammad agar beliau menghafal dan menguasai maknanya. Argumen kedua, yaitu untuk menyesuaikan tuntutan penetapan hukum secara bertahap, sehingga masyarakat Arab ketika itu dapat terdidik menjadi lebih baik. Argumen ketiga, yaitu untuk menghubungkan aktivitas umat Islam dengan wahyu ilahi, dalam arti, adakalanya wahyu diturunkan sebagai respon dan jawaban atas suatu persoalan tertentu, sehingga dari respon dan jawaban al-Qur'an ini, secara tidak langsung dapat menumbuhkan kepercayaan umat Islam akan kebenaran ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad.<sup>139</sup>

Berikutnya, merupakan pendapat al-Zuhailī tentang pengategorian surat Makiyyah dan Madaniyyah. Seperti telah diketahui, bahwa ada empat teori yang dipakai para ulama untuk mengategorikan surat Makiyyah dan Madaniyyah, yaitu teori geografis (*mulāḥazah makān al-nuzūl*), teori historis (*mulāḥazah zamān al-nuzūl*), teori subjektif (*mulāḥazah mukhāṭabīn fī al-nuzūl*), dan teori analisis isi (*mulāḥazah mā taḍammanāt al-nuzūl*).<sup>140</sup> Saat merujuk pada penjelasan al-Zuhailī tentang Makiyyah dan Madaniyyah, maka akan ditemukan bahwa ia lebih cenderung menggunakan teori historis dan analisis isi, di mana ia mendefinisikan bahwa surat yang termasuk ke dalam kategori Makiyyah adalah surat-surat yang turun selama 13 tahun sebelum Nabi Muhammad hijrah,<sup>141</sup> dan surat yang termasuk ke dalam kategori Madaniyyah adalah surat-surat yang turun selama sepuluh tahun setelah Nabi Muhammad hijrah, baik turun di kota Makkah maupun di kota Madinah. Lebih lanjut al-Zuhailī juga memberi keterangan bahwa surat-surat Makiyyah kebanyakan berbicara tentang akidah, ancaman, dan akhlak, sedang surat-surat Madaniyyah kebanyakan berbicara tentang hukum.<sup>142</sup>

Berikutnya pandangan al-Zuhailī tentang *nasīkh* dan *masūkh* yang juga menarik untuk ditelaah. al-Zuhailī termasuk mufasir yang mengamini bahwa ada *nasakh* dalam al-Qur'an, sebab dalam kitab tafsirnya ia menuliskan ada 66 ayat yang termasuk kategori *nasīkh* dan *masūkh*.<sup>143</sup> Pendapat al-Zuhailī terkait *nasakh* ini berbeda dengan mufasir modern-kontemporer seperti 'Abduh, yang mengikuti pandangan Abū Muslim al-Asfahanī (w. 934) bahwa tidak ada *nasakh* dalam al-Qur'an.<sup>144</sup> Mereka yang menolak berargumen bahwa tidak setiap apa yang dipahami oleh akal itu harus terjadi. Dalil Qs. al-Baqarah [2]: 106 yang selama ini digunakan legitimasi atas adanya *nasakh* juga dipahami secara berbeda bagi kelompok yang menolak, bagi kelompok yang menolak *nasakh* kata *āyah* dalam

<sup>139</sup>Ibid., 18-19.

<sup>140</sup>Achmad Zuhdi, dkk., *Studi al-Qur'an...*, 120.

<sup>141</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 19.

<sup>142</sup>Ibid., 20.

<sup>143</sup>Ibid., 45.

<sup>144</sup>Terkait perbedaan-perbedaan pandangan tentang konsep *nasakh* di atas dapat dilihat secara lengkap dalam: M. Roem Rowi, *Ragam Penafsiran al-Qur'an* (Surabaya: Lembaga Pendidikan al-Qur'an, 2001), 25.

ayat ini dimaknai dengan mukjizat, sehingga yang diganti dalam ayat tersebut adalah kitab suci agama-agama Samawi terdahulu (Taurat, Injil, Zabur), dan yang menggantikannya adalah al-Qur'an.<sup>145</sup>

### C. Term al-Qur'an yang Berkaitan dengan Konsep Moderatisme

Ada tiga kelompok term al-Qur'an pada sub ini yang dianggap dapat membangun konsep moderatisme. Pertama kelompok term yang mengarah kemakna moderasi, dipilih empat term yaitu *wasṭ*, *'adl*, *wazn*, dan *sadīd*. Kedua kelompok term yang memuat nilai-nilai moderasi, dipilih tiga term yaitu *iṣlāh*, *shūrā*, dan *istiqāmah*. Ketiga kelompok term yang mengarah kemakna ekstrem, dipilih tiga term yaitu *ghuluw*, *ifrāt*, dan *isrāf*. Sepuluh term ini akan dianalisis menggunakan metode *tafsīr maudū'ī muyassar* yang secara sederhana dapat dibagi ke dalam tiga langkah, yaitu penetapan kedudukan, penggalian makna, dan penentuan tema (konten ayat).<sup>146</sup> Eksplorasi tiga kelompok term ini akan berguna sebagai fondasi utama untuk mengembangkan konsep moderatisme berbasis nilai dipoin satu bab empat.

#### 1. Term yang mengarah kemakna moderasi

Ada empat term al-Qur'an pilihan yang mengarah kemakna moderasi. Pertama term *wasṭ*, term ini dalam al-Qur'an berjumlah lima kata, berada pada lima ayat dalam empat surat. Kedua term *'adl*, term ini dalam al-Qur'an berjumlah 28 kata, berada pada 24 ayat dalam 11 surat, dari 24 ayat, ada empat ayat yang memuat dua kata *'adl* sekaligus. Ketiga term *wazn*, term ini dalam al-Qur'an berjumlah 23 kata, berada pada 21 ayat dalam 14 surat, dari 21 ayat, ada dua ayat yang memuat dua kata *wazn* sekaligus. Keempat term *sadīd*, term ini dalam al-Qur'an berjumlah dua kata, berada pada dua ayat dalam dua surat.

Tabel 11  
Term al-Qur'an yang Mengarah Kemakna Moderasi

No.	Term	Surat dan Nomer Ayat	Jmlh.
1.	<i>Wasṭ</i> . <sup>147</sup>	al-Baqarah [2]: 143, 238, al-Māidah [5]: 89, al-Qalam [68]: 28, al-'Ādiyāt [100]: 5.	5
2.	<i>'Adl</i> . <sup>148</sup>	al-Baqarah [2]: 48, 123, 282 (2x), al-Nisā' [4]: 3, 58, 129, 135, al-Māidah [5]: 8 (2x), 95 (2x), 106, al-An'ām [6]: 1, 70 (2x), 115, 150, 152, al-A'rāf [7]: 159, 181, al-Naḥl [16]: 76, 90, al-Naml [27]: 60, al-Shūrā [42]: 15, al-Ḥujurāt [49]: 9, al-Ṭalāq [65]: 2, al-Infiṭār [82]: 7.	28
3.	<i>Wazn</i> . <sup>149</sup>	al-An'ām [6]: 152, al-A'rāf [7]: 8 (2x), 9, 85, Hūd [11]: 84, 85, al-Hijr [15]: 19, al-Isrā' [17]: 35, al-Kahf [18]: 105, al-Anbiyā' [21]: 47, al-Mu'minūn [23]: 102, 103,	23

<sup>145</sup>Ibid., 26.

<sup>146</sup>Asrul, *Perlindungan Anak Perspektif al-Qur'an (Tafsir Tematik Term Anak dalam al-Qur'an)* (Yogyakarta: SUKA-Prees, 2022), 6-7.

<sup>147</sup>Faiḍ Allah al-Ḥasanī al-Maqdisī, *Faṭḥ al-Raḥman li al-Ṭalībī Āyāt al-Qur'ān* (Indonesia: Maktabah Daḥlān, t.th.), 468-469.

<sup>148</sup>Ibid., 292-293.

<sup>149</sup>Ibid., 468.

		al-Shu'arā' [26]: 182, al-Shūrā [42]: 17, al-Rahmān [55]: 7, 8, 9 (2x), al-Hadīd [57]: 25, al-Muṭaffifīn [83]: 3, al-Qāri'ah [101]: 6, 8.	
4.	<i>Sadīd</i> . <sup>150</sup>	al-Nisā' [4]: 9, al-Aḥzāb [33]: 70.	2

#### a. Moderasi dalam term *wasf*

Terdapat lima bentuk perubahan kata *wasf* dalam al-Qur'an, yaitu *wasāṭan*, *al-wuṣṭā*, *min awṣaṭi*, *awṣaṭuhum*, dan *fawṣaṭna*. Kata *wasāṭan* dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak satu kali, yaitu dalam Qs. al-Baqarah [2]: 143. Kata *wasāṭan* dalam ayat ini berfungsi sebagai sifat dari kata *ummatan*. Makna dari frasa *ummatan wasāṭan* adalah umat yang adil dan pilihan. Predikat ini diberikan oleh Allah kepada umat Islam karena akan menjadi saksi atas perbuatan orang-orang yang menyimpang dari kebenaran. Mereka adalah orang-orang yang ekstrem dalam beragama, baik yang menambah-nambahkan ajaran agama atau yang mengurang-ngurangi ajaran agama.<sup>151</sup> Secara leksikal kata *wasāṭan* adalah kata sifat yang berasal dari kata dasar *wasāṭan*. Kata ini terbilang unik sebab dapat mensifati *mudhakkār* atau *mu'annath*, dan juga dapat mensifati *mufrad* atau *jama'*. Pada konteks frasa *ummatan wasāṭan*, kata *ummatan* menunjukkan bentuk *mu'annath* karena berakhiran *tā' marbūṭah*, dan dari sisi maknanya adalah *jama'* karena menunjukkan manusia yang bermacam-macam kondisinya. Kata *wasāṭan* sebagai sifat kata *ummatan* tidak disertai dengan *tā' marbūṭah* dan tidak berbentuk *jama'*. Kata *wasāṭan* mengikuti *mauṣūf* dari sisi *i'rāb* saja, yaitu *naṣab*. Posisi *ummatan* yang *maṣnūb* adalah sebagai *maf'ūl bih* (objek) kedua dari kata kerja *ja'alnākum*, dan dalam konteks ini dapat dipahami bahwa *ummatan wasāṭan* merupakan anugerah dari Allah yang patut untuk disyukuri. Penggunaan kata *wasāṭan* dalam al-Qur'an memiliki beberapa arti, diantaranya terbaik, adil, di tengah, dan moderat.<sup>152</sup>

Kata kedua yaitu *al-wuṣṭā* yang terdapat dalam Qs. al-Baqarah [2]: 238. Kata *al-wuṣṭā* dalam ayat kedua ini merupakan bentuk *ṣifat* dari kata *al-ṣalāh*. *Ṣifat* tersebut menyesuaikan dengan *mauṣūf* dalam hal *mu'annath*. Kata *al-wuṣṭā* merupakan bentuk *mu'annath* dari kata *al-awṣaṭ*, karena *mauṣūf*-nya *al-ṣalāh* sehingga *ṣifat*-nya menjadi *al-wuṣṭā*, yang berarti di tengah-tengah. Maka frasa *al-ṣalāh al-wuṣṭā* secara harfiah maknanya adalah salat yang di tengah-tengah dan yang paling utama.<sup>153</sup> Penyebutan secara khusus *al-ṣalāh al-wuṣṭā* dalam al-Qur'an setelah kata *al-ṣalawāt* yang berarti umum, dalam ilmu *ma'anī* ini menunjukkan keutamaan daripada lafal khususnya yang disebut, yaitu *al-ṣalāh al-wuṣṭā*. Sebagian ulama berpendapat bahwa *al-ṣalāh al-wuṣṭā* yang dimaksud adalah salat asar.<sup>154</sup> Maka maknanya menjadi jagalah semua salat pada waktunya, lakukan dengan khusuk, terutama salat asar, sebab malaikat menyaksikannya. Kata ketiga yaitu *min awṣaṭi* yang terdapat dalam Qs. al-Māidah [5]: 89. Kata *awṣaṭ* pada ayat ini didahului huruf *jar min*, yang menunjukkan penjelas

<sup>150</sup>Ibid., 211.

<sup>151</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 369-370.

<sup>152</sup>Ibid., 375.

<sup>153</sup>Ibid., 763-764.

<sup>154</sup>Ibid., 766.

(*bayāniyyah*) dari kata *it'āmu* yang di-*muḍaf* kepada kata *mā* (*mausūliyyah*). Kata *awsaṭ* dalam ayat ini bermakna tengah-tengah, artinya kafarat dari pelanggaran sumpah tidak harus lebih baik daripada yang biasa disajikan kepada keluarga, namun juga tidak boleh lebih jelek. Secara global ayat ini berbicara tentang kafarat (denda) orang melanggar sumpah harus memilih salah satu dari tiga perkara, yaitu memberi makan sepuluh orang miskin seukuran dengan makanan keluarga, memberi pakaian kepada sepuluh orang miskin, atau memilih untuk memerdekakan satu orang budak.<sup>155</sup>

Kata keempat yaitu *qāla awsaṭuhum* yang terdapat dalam Qs. al-Qalam [68]: 28. Kata *awsaṭ* merupakan *fā'il* dari kata kerja *qāla* dan di-*muḍaf* kepada kata *ḍamīr hum*. Kata *awsaṭ* pada ayat ini berbentuk *isim tafḍīl* dari kata *wasat*. Makna kata *awsaṭuhum* yaitu yang paling baik pemikirannya.<sup>156</sup> Pada ayat ini dijelaskan bahwa daya pikir seseorang itu berbeda-beda sekalipun mereka saling bersaudara. Perbedaan pemikiran akan mengarahkan pada perbedaan sikap atas suatu peristiwa. Seorang yang berpikiran cerdas akan lebih cepat dalam melihat sesuatu dengan menggunakan dalil keimanan, sehingga hatinya lebih lapang dada saat ada hal buruk yang menimpa dirinya. Sebaliknya, orang berpikiran rendah akan cepat panik, marah, suuzan, dan putus asa saat terjadi peristiwa tidak mengenakan atas dirinya. Cara berfikir sesaat semacam ini biasanya diawali dengan perilaku maksiat, lupa Allah, dan cinta dunia.<sup>157</sup> Kata kelima yaitu *fawasaṭna* yang terdapat dalam al-'Ādiyāt [100]: 5. Kata *fawasaṭna* merupakan kata kerja yang berarti masuk ke tengah, huruf *nūn* yang mengikutinya merupakan kata ganti dari kuda-kuda perang para mujahidin. Di mana, Allah bersumpah demi kuda-kuda perang pejuang di jalan Allah yang menyerbu ke tengah-tengah para musuh dan menjadikan mereka kocar-kacir ketakutan. Sumpah Allah sungguh mereka itu sangat inkar, tidak berterima kasih kepada Tuhannya, padahal nikmat Allah kepada mereka itu tidak dapat dihitung jumlahnya, dan semua nikmat itu suatu saat harus dipertanggung jawabkan.<sup>158</sup>

Tabel 12  
Derivasi Term *Wasṭ* Beserta Makna dan Konten Ayatnya

No.	Ayat	Derivasi	Makna	Konten Ayat
1.	al-Baqarah [2]: 143.	وَسَطًا	Adil, pilihan.	Pengalihan kiblat dan umat paling adil. <sup>159</sup>
2.	al-Baqarah [2]: 238.	الْوَسْطَى	Di tengah-tengah, paling utama.	Menjaga salat dan salat yang paling utama. <sup>160</sup>
3.	al-Māidah [5]: 89.	مِنْ أَوْسَطٍ	Tengah-tengah, atau bersifat pertengahan.	Kafarat sumpah. <sup>161</sup>

<sup>155</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 24.

<sup>156</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 15..., 62.

<sup>157</sup>Ibid., 65-66.

<sup>158</sup>Ibid., 765-766.

<sup>159</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 365.

<sup>160</sup>Ibid., 763.

<sup>161</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 19-20.

4.	al-Qalam [68]: 28.	أَوْسَطُهُمْ	Paling baik atau pendapatnya.	Kisah pemilik kebun dan anjuran untuk bersedekah. <sup>162</sup>
5.	al-‘Ādiyāt [100]: 5.	فَوَسَطْنَ	Masuk ke tengah, menyerang ke tengah.	Ancaman orang yang mengingkari Allah. <sup>163</sup>

### b. Moderasi dalam term ‘*adl*’

Term kedua yang mengarah kemakna moderasi adalah ‘*adl*’, term ini dalam al-Qur’an berjumlah 28 kata. Dari 28 kata yang berbentuk *isim* berjumlah 14 kata, terdapat tujuh kata dalam bentuk *nakirah* dan tujuh kata dalam bentuk *ma‘rifah*. Jika kata ‘*adl*’ yang berbentuk *isim* dilihat dari sisi *i‘rāb*-nya, maka ada tiga kata dalam bentuk *rafa‘*, satu kata dalam bentuk *naṣab*, dan 11 kata dalam bentuk *jarr*. Berikutnya, dari 28 kata yang berbentuk *fi‘il* juga berjumlah 14 kata, terdapat satu kata dalam bentuk *fi‘il māḍi*, 11 kata dalam bentuk *fi‘il muḍāri‘*, dan dua kata dalam bentuk *fi‘il amr*. Jika kata ‘*adl*’ yang berbentuk *fi‘il* dilihat dari sisi *i‘rāb*-nya, maka ada lima kata dalam bentuk *rafa‘*, lima kata dalam bentuk *naṣab*, dan satu kata dalam bentuk *jazm*. Makna dari masing-masing kata ‘*adl*’ dan derivasinya dalam al-Qur’an tergantung konteks kalimat yang melingkupi. Kata ‘*adl*’ yang bermakna adil menempati porsi yang paling banyak yaitu 12 kata, dilanjut dengan kata ‘*adl*’ yang bermakna berlaku adil atau menjalankan keadilan sebanyak enam kata, kata ‘*adl*’ yang bermakna tebusan atau menembus sebanyak empat kata, kata ‘*adl*’ yang bermakna seimbang sebanyak dua kata, kata ‘*adl*’ yang bermakna mempersekutukan sebanyak dua kata, dan kata ‘*adl*’ yang bermakna menyimpang sebanyak dua kata. Berdasar beberapa makna yang ada, dapat dipahami dari kata ‘*adl*’ dan derivasinya dalam al-Qur’an, hampir semua maknanya tidak jauh dari makna asli kata ‘*adl*’ itu sendiri. Hanya dua makna yang berbeda dari makna asli ‘*adl*’, yaitu ketika bersama huruf *bā‘* (huruf *jarr*) yang masuk pada kata Tuhan (*birabbihim*) maka maknanya menjadi mempersekutukan dan ketika bersama huruf ‘*an*’ sekalipun tidak terlafalkan maka ia bermakna menyimpang. Sedang makna lainnya seperti menebus, seimbang, dan berlaku adil, merupakan makna asal ‘*adl*’ yang disesuaikan dengan konteks kalimatnya. Sehingga secara umum makna dari kata ‘*adl*’ dan derivasinya dalam al-Qur’an mengarah ke makna moderat.

Tabel 13  
Derivasi Term ‘*Adl*’ Beserta Makna dan Konten Ayatnya

No.	Ayat	Derivasi	Makna	Konten Ayat
1.	al-Baqarah [2]: 48.	عَذْلٌ	Tebusan.	Keburukan kaum Yahudi dan balasan saat hari kiamat. <sup>164</sup>
2.	al-Baqarah [2]: 123.	عَذْلٌ	Tebusan.	Nikmat Allah dan peringatan akhirat. <sup>165</sup>

<sup>162</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 15..., 60-62.

<sup>163</sup>Ibid., 761-763.

<sup>164</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 165-167.

<sup>165</sup>Ibid., 324-325.

3.	al-Baqarah [2]: 282.	بِالْعَدْلِ	Benar, jujur, atau sikap adil.	Hutang piutang.
4.	al-Baqarah [2]: 282.	بِالْعَدْلِ	Benar, jujur, atau sikap adil.	Hutang piutang. <sup>166</sup>
5.	al-Nisā' [4]: 3.	تَعْدِلُوا	Besikap adil.	Poligami dan keadilan pernikahan dengan wajibnya mahar. <sup>167</sup>
6.	al-Nisā' [4]: 58.	بِالْعَدْلِ	Adil, memberikan hak kepada yang berhak.	Menetapkan hukum dengan adil, memberi amanat kepada orang yang tepat. <sup>168</sup>
7.	al-Nisā' [4]: 129.	تَعْدِلُوا	Berlaku adil, atau sama.	Berlaku adil dalam pernikahan. <sup>169</sup>
8.	al-Nisā' [4]: 135.	تَعْدِلُوا	Menyimpang, tidak melenceng dari kebenaran.	Menegakkan hukum dengan adil. <sup>170</sup>
9.	al-Māidah [5]: 8.	تَعْدِلُوا	Berlaku adil.	Menetapkan hukum dengan adil.
10.	al-Māidah [5]: 8.	إِعْدِلُوا	Berlaku adil.	Menetapkan hukum dengan adil. <sup>171</sup>
11.	al-Māidah [5]: 95.	عَدْلٍ	Adil.	Kafarat berburu saat ihram.
12.	al-Māidah [5]: 95.	عَدْلٍ	Seimbang, setara.	Kafarat membunuh hewan saat ihram. <sup>172</sup>
13.	al-Māidah [5]: 106.	عَدْلٍ	Adil.	Saksi orang yang hendak berwasiat. <sup>173</sup>
14.	al-An'ām [6]: 1.	يَعْدِلُونَ	Mempersekutu, atau membanding Allah dengan yang lain.	Keesaan Allah, hari kebangkitan, dan keingkaran Kafir. <sup>174</sup>
15.	al-An'ām [6]: 70.	تَعْدِلُ	Tebusan.	Hukum mecemooh al-Qur'an, dan tidak serius beragama.
16.	al-An'ām [6]: 70.	عَدْلٍ	Menembus.	Hukum mecemooh al-Qur'an, dan tidak serius beragama. <sup>175</sup>
17.	al-An'ām [6]: 115.	وَعَدْلًا	Adil, keadilan dalam hukum.	Kebenaran al-Qur'an dan risalah yang dibawa oleh nabi. <sup>176</sup>

<sup>166</sup>Ibid., 112-116.

<sup>167</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 2..., 564-565.

<sup>168</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 3..., 126-127.

<sup>169</sup>Ibid., 300-302.

<sup>170</sup>Ibid., 320-322.

<sup>171</sup>Ibid., 464-465.

<sup>172</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 49-51.

<sup>173</sup>Ibid., 81.

<sup>174</sup>Ibid., 133-135.

<sup>175</sup>Ibid., 257-258.

<sup>176</sup>Ibid., 359-360.

18.	al-An‘ām [6]: 150.	يَعْدِلُونَ	Mempersekutukan.	Pengharaman Allah atas argumen orang Musyrik. <sup>177</sup>
19.	al-An‘ām [6]: 152.	فَاعْدِلُوا	Adil, bersikap adil.	Berlaku adil dalam ucapan, dan larangan mengambil hak anak yatim. <sup>178</sup>
20.	al-A‘rāf [7]: 159.	يَعْدِلُونَ	Memutuskan hukum dengan adil.	Kaum Nabi Musa mengikuti yang benar dan nikmat Allah. <sup>179</sup>
21.	al-A‘rāf [7]: 181.	يَعْدِلُونَ	Adil, berlaku adil, tidak memihak orang yang bersengketa.	Orang yang mendapat hidayah dan orang yang berdusta. <sup>180</sup>
22.	al-Naḥl [16]: 76.	بِالْعَدْلِ	Adil, memerintahkan pada keadilan.	Batilnya menyembah berhala. <sup>181</sup>
23.	al-Naḥl [16]: 90.	بِالْعَدْلِ	Tengah, moderat, objektif, tidak ke kiri dan ke kanan.	Isi al-Qur‘an dan perintah berbuat baik. <sup>182</sup>
24.	al-Naml [27]: 60.	يَعْدِلُونَ	Menyimpang, atau menyekutukan Allah dengan yang lain.	Dalil keesaan dan kekuasaan ilahi. <sup>183</sup>
25.	al-Shūrā [42]: 15.	لِأَعْدِلَ	Adil, berlaku adil dalam memberi keputusan.	Sanggahan kepada para penentang agama Islam dan keadilan agama Allah. <sup>184</sup>
26.	al-Ḥujurāt [49]: 9.	بِالْعَدْلِ	Adil, mendamaikan konflik dengan cara yang adil.	Cara menyelesaikan konflik dan mendamaikannya. <sup>185</sup>
27.	al-Ṭalāq [65]: 2.	عَدْلٍ	Adil, menjadi saksi secara adil.	Hukum talak, iddah, dan buah takwa. <sup>186</sup>
28.	al-Infīṭār [82]: 7.	فَعَدَّلَكَ	Membuat seimbang.	Kufur nikmat dan kebesaran penciptaan manusia. <sup>187</sup>

### c. Moderasi dalam term *wazn*

Term ketiga yang mengarah kemakna moderasi adalah *wazn*, term ini dalam al-Qur‘an berjumlah 23 kata. Dari 23 kata yang berbentuk *isim* berjumlah 20

<sup>177</sup>Ibid., 440-441.

<sup>178</sup>Ibid., 445-447.

<sup>179</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 5..., 138-139.

<sup>180</sup>Ibid., 189-190.

<sup>181</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 7..., 500-502.

<sup>182</sup>Ibid., 529-531.

<sup>183</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 10..., 359-362.

<sup>184</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 13..., 45-46.

<sup>185</sup>Ibid., 564-565.

<sup>186</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 14..., 647-649.

<sup>187</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 15..., 467-468.

kata, terdapat dua kata dalam bentuk *nakirah* dan 18 kata dalam bentuk *ma'rifah*. Jika kata *wazn* yang berbentuk *isim* dilihat dari sisi *i'rāb*-nya, maka ada tujuh kata dalam bentuk *rafa'*, 11 kata dalam bentuk *naṣab*, dan dua kata dalam bentuk *jarr*. Sedang kata *wazn* yang berbentuk *isim* jika dilihat dari sisi *mufrad* atau *jama'*-nya, ada 13 kata dalam bentuk *mufrad* dan tujuh kata dalam bentuk *jama'*. Berikutnya, dari 23 kata yang berbentuk *fi'il* berjumlah tiga kata, terdapat satu kata dalam bentuk *fi'il māḍi* dan dua kata dalam bentuk *fi'il amr*. Makna dari term *wazn* dan derivasinya dalam al-Qur'an ada beberapa, yang paling banyak adalah kata *wazn* yang bermakna timbangan dengan total ada 14 kata, kemudian ada kata *wazn* yang bermakna neraca dengan total ada lima kata, kata *wazn* yang bermakna ukuran dengan total ada satu kata, kata *wazn* yang bermakna menimbang dengan total ada satu kata, kata *wazn* yang bermakna timbanglah dengan total ada dua kata, dan kata *wazn* yang bermakna penilaian dengan total ada satu kata. Berdasar pada pemaparan makna *wazn* dan derivasinya dalam al-Qur'an dapat dipahami bahwa semua makna yang ada merujuk pada makna *wazn* yang asli yaitu timbangan, dari makna timbangan ini kemudian disesuaikan dengan konteks kalimatnya, ada yang berfungsi sebagai alat, sifat, dan kata kerja. Secara umum makna dari term *wazn* dan derivasinya dalam al-Qur'an mengarah kepada makna kejujuran, keadilan, dan moderat.

Tabel 14  
Derivasi Term *Wazn* Beserta Makna dan Konten Ayatnya

No.	Ayat	Derivasi	Makna	Konten Ayat
1.	al-An'ām [6]: 152.	الْمِيزَانَ	Timbangan.	Sepuluh wasiat, berlaku adil dalam ucapan, dan larangan mengambil hak anak yatim. <sup>188</sup>
2.	al-A'rāf [7]: 8.	الْوِزْنَ	Timbangan amal saat hari kiamat.	Kekufuran dan hisab pada hari kiamat.
3.	al-A'rāf [7]: 8.	مَوَازِينَهُ	Timbangan amal kebaikan.	Kekufuran dan hisab pada hari kiamat.
4.	al-A'rāf [7]: 9.	مَوَازِينَهُ	Timbangan amal keburukan.	Kekufuran dan hisab pada hari kiamat. <sup>189</sup>
5.	al-A'rāf [7]: 85.	الْمِيزَانَ	Timbangan.	Kisah Nabi Suaib dan larangan berbuat keburukan. <sup>190</sup>
6.	Hūd [11]: 84.	الْمِيزَانَ	Timbangan, atau cukupkan timbangan dengan adil.	Kisah Nabi Suaib dan larangan berbuat keburukan.
7.	Hūd [11]: 85.	الْمِيزَانَ	Timbangan, cukupkan timbangan dengan adil.	Kisah Nabi Suaib dan larangan berbuat keburukan. <sup>191</sup>

<sup>188</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 445-447.

<sup>189</sup>Ibid., 500-501.

<sup>190</sup>Ibid., 657.

<sup>191</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 6..., 442-445.

8.	al-Hijr [15]: 19.	مَوْزُونٍ	Ukuran, ditentukan ukuran sesuai hikmah dan kemaslahatan.	Perwujudan ciptaan dan kebesaran Allah. <sup>192</sup>
9.	al-Isrā' [17]: 35.	وَزِنُوا	Timbanglah.	Pokok-pokok dalam masyarakat Islam. <sup>193</sup>
10.	al-Kahf [18]: 105.	وَزَنَّا	Penilaian, timbangan, Allah tidak memberi penimbangan Kafir.	Balasan dan perbuatan orang Kafir yang tidak ada nilainya. <sup>194</sup>
11.	al-Anbiyā' [21]: 47.	الْمَوَازِينِ	Timbangan, neraca keadilan digunakan menimbang perbuatan.	Keadilan dalam proses hisab. <sup>195</sup>
12.	Mu'minūn [23] 102.	مَوَازِينُهُ	Timbangan amal kebaikan.	Standar keselamatan di akhirat.
13.	Mu'minūn [23] 103.	مَوَازِينُهُ	Timbangan amal keburukan.	Standar keselamatan di akhirat. <sup>196</sup>
14.	al-Shu'arā [26] 182.	وَزِنُوا	Timbanglah.	Kisah Nabi Syuaib dan perintah untuk berbuat adil. <sup>197</sup>
15.	al-Shūrā [42]: 17.	الْمِيزَانَ	Neraca, keadilan dan kesamaan di antara sesama manusia.	Sanggahan terhadap orang kafir dan kitab suci al-Qur'an beserta kandungannya. <sup>198</sup>
16.	al-Raḥmān [55]: 7.	الْمِيزَانَ	Keadilan, Allah telah menetapkan keadilan, tatanan, sistem, dalam semua kosmik.	Nikmat dunia dan akhirat, serta keadilan Allah yang dinaskan dalam al-Qur'an.
17.	al-Raḥmān [55]: 8.	الْمِيزَانَ	Neraca, tidak berlaku curang dalam urusan neraca, dan tidak berlebih-lebihan.	Nikmat dunia dan akhirat, serta perintah agar tidak melampaui batas.
18.	al-Raḥmān [55]: 9.	الْوَزْنَ	Keadilan, ukurlah timbangan dengan adil.	Nikmat dunia dan akhirat, serta perintah untuk berbuat adil.
19.	al-Raḥmān [55]: 9.	الْمِيزَانَ	Neraca, larangan untuk mengurangi timbangan.	Nikmat dunia dan akhirat, serta perintah untuk berbuat adil. <sup>199</sup>
20.	al-Ḥadīd [57]: 25.	الْمِيزَانَ	Keadilan.	Tujuan dari diutusnya Rasul dan konstitusi sistem masyarakat Islam. <sup>200</sup>

<sup>192</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 7..., 323-325.

<sup>193</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 8..., 68.

<sup>194</sup>Ibid., 364-366.

<sup>195</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 9..., 65-66.

<sup>196</sup>Ibid., 431-433.

<sup>197</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 10..., 230.

<sup>198</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 13..., 45-64.

<sup>199</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 14..., 208-210.

<sup>200</sup>Ibid., 356-357.

21.	al-Muṭaffifin [83]: 3.	وَزَنُّوهُمْ	Menimbang.	Ancaman bagi orang yang curang dan perintah agar tidak melampaui batas. <sup>201</sup>
22.	al-Qāri‘ah [101]: 6.	مَوَازِينُهُ	Timbangan amal kebaikan.	Hari kiamat dan penimbangan amal.
23.	al-Qāri‘ah [101]: 8.	مَوَازِينُهُ	Timbangan amal keburukan.	Hari kiamat dan penimbangan amal. <sup>202</sup>

#### d. Moderasi dalam term *sadīd*

Term keempat yang mengarah kemakna moderasi adalah *sadīd*, term ini dalam al-Qur‘an berjumlah dua kata. Kata *sadīd* pertama terdapat pada Qs. al-Nisā’ [4]: 8 yang bermakna benar atau haq, dan makna ini juga sama dengan kata *sadīd* kedua yang terdapat dalam Qs. al-Aḥzāb [33]: 70. Makna benar atau haq pada kedua ayat ini dapat dipahami atas dua hal. Pertama benar dalam kata-kata, yaitu berbicara sesuai fakta, tidak menambahi dan tidak mengurangi. Kedua benar dalam tindakan, yaitu melakukan tindakan sesuai dengan batasnya, dalam arti tidak melampaui batas atau tidak kelewatan batas. Maka benar dalam kata-kata dan perbuatan inilah yang mengarah kemakna moderasi.

Tabel 15  
Derivasi Term *Sadīd* Beserta Makna dan Konten Ayatnya

No.	Ayat	Derivasi	Makna	Konten Ayat
1.	al-Nisā’ [4]: 9.	سَدِيدًا	Benar, perkataan yang benar, sesuai tuntunan agama.	Hak ahli waris, orang yang membutuhkan, dan perintah untuk bertakwa. <sup>203</sup>
2.	al-Aḥzāb [33]: 70.	سَدِيدًا	Benar, perkataan yang benar, tepat.	Perintah bertakwa dan mengatakan yang benar. <sup>204</sup>

#### 2. Term yang memuat nilai-nilai moderasi

Ada tiga term al-Qur‘an yang akan dikaji pada sub ini. Pertama term *iṣlāh*, term ini dalam al-Qur‘an berjumlah 39 kata, berada pada 37 ayat dalam 19 surat, dari 39 kata, ada dua ayat yang memuat dua kata *iṣlāh* sekaligus. Kedua term *shūrā*, term ini dalam al-Qur‘an berjumlah empat kata, berada pada empat ayat dalam empat surat. Ketiga term *istiqāmah*, term ini dalam al-Qur‘an berjumlah 21 kata, berada pada 20 ayat dalam 16 surat, dari 21 kata, ada satu ayat yang memuat dua kata *istiqāmah* sekaligus. Ketiga term ini merupakan term-term yang memuat nilai-nilai moderasi. Eksplorasi term-term al-Qur‘an yang dilakukan pada sub ini sengaja dilakukan guna menguatkan konsep moderatisme itu sendiri. Sebab moderatisme sebagai sebuah wacana terus mengalami pengembangan dari berbagai sisinya hingga hari ini.

<sup>201</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 15..., 482-483.

<sup>202</sup>Ibid., 769-771

<sup>203</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 2..., 593-595.

<sup>204</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 11..., 444-445.

Tabel 16  
Term al-Qur'an yang Memuat Nilai-nilai Moderasi

No.	Term	Surat dan Nomer Ayat	Jmlh.
1.	<i>Iṣlāḥ</i> . <sup>205</sup>	al-Baqarah [2]: 11, 160, 182, 220 (2x), 224, 228, Ali 'Imrān [3]: 89, al-Nisā' [4]: 16, 35, 114, 128, 129, 146, al-Māidah [5]: 39, al-An'ām [6]: 48, 54, al-A'rāf [7]: 35, 56, 85, 142, 170, al-Anfāl [8]: 1, Yūnus [10]: 81, Hūd [11]: 88, 117, al-Naḥl [16]: 119, al-Anbiyā' [21]: 90, al-Nūr [24]: 5, al-Shu'rā' [26]: 152, al-Qaṣṣa [28]: 19, al-Aḥzāb [33]: 71, Shūrā [42]: 40, al-Aḥqāf [46]: 15, Muḥammad [47]: 2, 5, al-Ḥujurāt [49]: 9 (2x), 10.	39
2.	<i>Shūrā</i> . <sup>206</sup>	al-Baqarah [2]: 233, Ali 'Imrān [3]: 159, Maryam [19]: 29, al-Shūrā [42]: 38.	4
3.	<i>Istiqāmah</i> . <sup>207</sup>	al-Fātiḥah [1]: 6, al-Nisā' [4]: 68, 175, al-An'ām [6]: 126, 153, al-A'rāf [7]: 16, al-Taubah [9]: 7 (2x), Yūnus [10]: 89, Hūd [11]: 112, al-Isrā' [17]: 35, al-Shu'rā' [26]: 182, al-Sāfāt [37]: 118, Fuṣilat [41]: 6, 30, al-Shūrā [42]: 15, al-Aḥqāf [46]: 13, al-Faṭḥ [48]: 2, 20, al-Jin [72]: 16, al-Takwīr [81]: 28.	21

**a. Nilai moderasi dalam term *iṣlāḥ***

Term pertama yang memuat nilai moderasi adalah *iṣlāḥ*, term ini dalam al-Qur'an berjumlah 39 kata. Dari 39 kata yang berbentuk *isim* berjumlah 12 kata, terdapat enam kata dalam bentuk *nakirah* dan enam kata dalam bentuk *ma'rifah*. Jika kata *iṣlāḥ* yang berbentuk *isim* dilihat dari sisi *i'rāb*-nya, maka ada tiga kata dalam bentuk *rafa'*, tiga kata dalam bentuk *naṣab*, dan enam kata dalam bentuk *jarr*. Berikutnya, dari 39 kata yang berbentuk *fi'il* berjumlah 27 kata, terdapat 13 kata dalam bentuk *fi'il māḍi*, tujuh kata dalam bentuk *fi'il amr*, dan tujuh kata dalam bentuk *fi'il muḍāri'*. Jika kata *iṣlāḥ* yang berbentuk *fi'il* dilihat dari sisi *i'rāb*-nya, maka ada tiga kata dalam bentuk *rafa'*, dua kata dalam bentuk *naṣab*, dan dua kata dalam bentuk *jazm*. Makna dari term *iṣlāḥ* dan derivasinya dalam al-Qur'an ada beberapa. Makna-makna yang ada tidak jauh berkisar pada makna dari kata *iṣlāḥ* itu sendiri, yaitu memperbaiki, kemudian disesuaikan dengan konteks kalimatnya. Kata *iṣlāḥ* merupakan bentuk *maṣdar* dari kata kerja transitif yang menunjukkan makna aktif, yaitu memperbaiki, mendamaikan, dan berbuat kebaikan, sehingga makna-makna ini memuat nilai-nilai moderasi karena merujuk sesuatu yang berada di tengah.

Tabel 17  
Derivasi Term *Iṣlāḥ* Beserta Makna dan Konten Ayatnya

No.	Ayat	Derivasi	Makna	Konten Ayat
1.	al-Baqarah [2]: 11.	مُصْلِحُونَ	Membuat perbaikan.	Peringatan Allah atas orang munafik. <sup>208</sup>

<sup>205</sup>Faiḍ Allah al-Ḥasanī al-Maqdisī, *Faṭḥ al-Raḥman*..., 256-257.

<sup>206</sup>Ibid., 246.

<sup>207</sup>Ibid., 373.

<sup>208</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 89-91.

2.	al-Baqarah [2]: 160.	أَصْلَحُوا	Membuat perbaikan.	Penyembunyian ayat Allah dan sanksi. <sup>209</sup>
3.	al-Baqarah [2]: 182.	فَأَصْلَحَ	Mendamaikan antara pengurus wasiat dan yang diberi wasiat.	Wasiat yang wajib. <sup>210</sup>
4.	al-Baqarah [2]: 220.	إِصْلَاحُ	Berbuat kebaikan, mengelola harta anak yatim dengan baik.	Perwalian atas harta anak yatim.
5.	al-Baqarah [2]: 220.	الْمُصْلِحِ	Membuat perbaikan.	Perwalian atas harta anak yatim. <sup>211</sup>
6.	al-Baqarah [2]: 224.	تُصْلِحُوا	Perdamaian.	Sumpah atas nama Allah dan sumpah <i>laghwi</i> . <sup>212</sup>
7.	al-Baqarah [2]: 228.	إِصْلَاحًا	Perbaikan, suami menghendaki adanya perbaikan.	Idah istri yang ditalak dan hak-hak mereka. <sup>213</sup>
8.	Ali 'Imrān [3]: 89.	أَصْلَحُوا	Membuat perbaikan.	Macam-macam orang kafir yang bertobat. <sup>214</sup>
9.	al-Nisā' [4]: 16.	أَصْلَحَا	Memperbaiki diri.	Hukuman berbuat zina. <sup>215</sup>
10.	al-Nisā' [4]: 35.	إِصْلَاحًا	Perbaikan.	Anjuran Islam dalam mendamaikan konflik rumah tangga. <sup>216</sup>
11.	al-Nisā' [4]: 114.	إِصْلَاحِ	Berbuat perdamaian.	Bentuk pembicaraan rahasia yang baik dan anjuran melakukan kebaikan. <sup>217</sup>
12.	al-Nisā' [4]: 128.	يُصْلِحَا	Mendamaikan.	Perdamaian atas suami isteri karena <i>nushūz</i> .
13.	al-Nisā' [4]: 129.	تُصْلِحُوا	Bergaul dengan baik, membuat perbaikan dengan berlaku adil.	Perdamaian atas suami isteri karena <i>nushūz</i> . <sup>218</sup>
14.	al-Nisā' [4]: 146.	أَصْلَحُوا	Menjadikan baik, memperbaiki amal.	Sikap Munafik dan hukumannya serta larangan <i>muwālāh</i> . <sup>219</sup>
15.	al-Mā'idah [5]: 39.	أَصْلَحَ	Memperbaiki diri, memperbaiki amal.	Hukuman tindak pidana pencurian. <sup>220</sup>

<sup>209</sup>Ibid., 407.

<sup>210</sup>Ibid., 482-483.

<sup>211</sup>Ibid., 654-656.

<sup>212</sup>Ibid., 676-677.

<sup>213</sup>Ibid., 688-690.

<sup>214</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 2..., 312.

<sup>215</sup>Ibid., 623.

<sup>216</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 3..., 55.

<sup>217</sup>Ibid., 276.

<sup>218</sup>Ibid., 300-301.

<sup>219</sup>Ibid., 337-339.

<sup>220</sup>Ibid., 528-529.

16.	al-An‘ām [6]: 48.	أَصْلَحَ	Memperbaiki.	Kekuasaan dan keesaan Allah, serta misi kerasulan. <sup>221</sup>
17.	al-An‘ām [6]: 54.	أَصْلَحَ	Memperbaiki.	Kasih sayang Allah dan menerima tobat orang bertobat. <sup>222</sup>
18.	al-A‘rāf [7]: 35.	أَصْلَحَ	Memperbaiki.	Firman Allah dan orang yang mendustakannya. <sup>223</sup>
19.	al-A‘rāf [7]: 56.	إِصْلَاحِهَا	Memperbaiki, Allah memperbaiki umat dengan mengutus rasul.	Larangan berbuat kerusakan di bumi. <sup>224</sup>
20.	al-A‘rāf [7]: 85.	إِصْلَاحِهَا	Membuat baik penghuni bumi dengan akidah dan amal saleh.	Kisah Nabi Syuaib dan larangan berbuat jahat. <sup>225</sup>
21.	al-A‘rāf [7]: 142.	أَصْلَحَ	Perbaikilah.	Kisah Nabi Musa dan larangan berbuat jahat bagi umatnya. <sup>226</sup>
22.	al-A‘rāf [7]: 170.	الْمُصْلِحِينَ	Memperbaiki.	Kisah Yahudi, orang saleh, dan ganjaran orang beriman. <sup>227</sup>
23.	al-Anfāl [8]: 1.	أَصْلِحُوا	Perbaikilah.	Pembagian harta rampasan perang dan sifat Mukmin. <sup>228</sup>
24.	Yūnus [10]: 81.	يُصْلِحْ	Memperbaiki.	Kisah Firaun yang mendatangkan para penyihir dan Allah tidak memperbaiki ulahnya. <sup>229</sup>
25.	Hūd [11]: 88.	الْإِصْلَاحِ	Perbaikan.	Kisah Nabi Syuaib dan ajaran Allah untuk perbaikan. <sup>230</sup>
26.	Hūd [11]: 117.	مُصْلِحُونَ	Orang yang berbuat kebaikan.	Sebab kehancuran negeri terdahulu dan Allah tidak merusak negeri yang baik. <sup>231</sup>

<sup>221</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 212.

<sup>222</sup>Ibid., 226.

<sup>223</sup>Ibid., 558-559.

<sup>224</sup>Ibid., 603-605.

<sup>225</sup>Ibid., 657-659.

<sup>226</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 5..., 84-87.

<sup>227</sup>Ibid., 155.

<sup>228</sup>Ibid., 253.

<sup>229</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 6..., 255.

<sup>230</sup>Ibid., 442-448.

<sup>231</sup>Ibid., 501.

27.	al-Naḥl [16]: 119.	أَصْلَحُوا	Memperbaiki diri atau amal perbuatan.	Makanan yang halal dan yang haram. <sup>232</sup>
28.	al-Anbiyā' [21]: 90.	أَصْلَحْنَا	Memperbaiki, Allah menjadikan isteri Nabi Zakariyah mengandung.	Kisah Nabi Yahya dan Nabi Zakariyah, serta kisah Maryam. <sup>233</sup>
29.	al-Nūr [24]: 5.	أَصْلَحُوا	Memperbaiki diri atau amal perbuatan.	Hukuman had tindak pidana <i>qadhf</i> dan Allah menerima tobat orang bertobat. <sup>234</sup>
30.	al-Shu'arā' [26]: 152.	يُصْلِحُونَ	Melakukan tindakan perbaikan.	Kisah Nabi Salih beserta kaumnya dan orang yang lalim turut melampaui batas. <sup>235</sup>
31.	al-Qaṣṣaṣ [28]: 19.	الْمُصْلِحِينَ	Mendamaikan, orang yang menginginkan perdamaian.	Kisah nabi Musa dan orang Qibthi. <sup>236</sup>
32.	al-Aḥzāb [33]: 71.	يُصْلِح	Memperbaiki.	Pengharaman untuk menyakiti sampai tidak menjadi kafir, serta perintah takwa dan faedahnya. <sup>237</sup>
33.	Shūrā [42]: 40.	أَصْلَح	Berbuat baik, atau memperbaiki hubungan dengan pelaku.	Sifat Mukmin dan pahala berbuat baik serta pemaaf. <sup>238</sup>
34.	al-Aḥqāf [46]: 15.	أَصْلِح	Berilah kebaikan, atau kesalehan.	Anak berbakti dan berbuat baik kepada orangtua. <sup>239</sup>
35.	Muḥammad [47]: 2.	أَصْلَح	Membuat baik keadaan, urusan dunia dan akhirat.	Perbedaan Kafir dan Mukmin, serta faedah dari iman. <sup>240</sup>
36.	Muḥammad [47]: 5.	يُصْلِح	Membuat baik keadaan.	Keuntungan bagi para syuhada yang perang di jalan Allah. <sup>241</sup>
37.	al-Ḥujurāt [49]: 9.	فَأَصْلِحُوا	Damaikanlah dua kelompok bertikai dengan nasehat.	Cara menyelesaikan konflik internal umat Islam dan hukum pembangunan.

<sup>232</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 7..., 575-577.

<sup>233</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 9..., 130-131.

<sup>234</sup>Ibid., 471-472.

<sup>235</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 10..., 216-218.

<sup>236</sup>Ibid., 431-433.

<sup>237</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 11..., 444-445.

<sup>238</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 13..., 82-84.

<sup>239</sup>Ibid., 345-347.

<sup>240</sup>Ibid., 387-398.

<sup>241</sup>Ibid., 402-404.

38.	al-Ḥujurāt [49]: 9.	فَأَصْلِحُوا	Damaikanlah, atau lakukan normalisasi hubungan dengan menghilangkan jejak.	Cara menyelesaikan konflik internal umat Islam dan hukum pembangkangan.
39.	al-Ḥujurāt [49]: 10.	فَأَصْلِحُوا	Damaikanlah di antara dua saudara seiman yang bertikai.	Cara menyelesaikan konflik internal umat Islam dan hukum pembangkangan. <sup>242</sup>

### b. Nilai moderasi dalam term *shūrā*

Term kedua yang memuat nilai moderasi adalah *shūrā*, term ini dalam al-Qur'an berjumlah empat kata. Kata *shūrā* yang berbentuk *isim* berjumlah dua kata, yaitu kata *watashāwurīn* yang terdapat dalam Qs. al-Baqarah [2]: 233 dan kata *shūrā* yang terdapat dalam Qs. al-Shūrā [42]: 38. Sama seperti bentuk *isim*-nya, kata *shūrā* yang berbentuk *fi'il* juga berjumlah dua kata, yaitu kata *washāwirhum* yang terdapat dalam Qs. Ali 'Imrān [3]: 159 dan kata *faashārat* yang terdapat dalam Qs. Maryam [19]: 29. Makna dari masing-masing kata ini saling berdekatan, yaitu musyawarah. Adapun kata *faashārat* bermakna menunjukkan, yang berarti melakukan komunikasi. Dari sini, dapat dipahami bahwa tujuan musyawarah ataupun komunikasi adalah untuk kebaikan, sehingga term-term ini memuat nilai moderasi.

Tabel 18  
Derivasi Term *Shūrā* Beserta Makna dan Konten Ayatnya

No.	Ayat	Derivasi	Makna	Konten Ayat
1.	al-Baqarah [2]: 233.	وَتَشَاوِرِ	Musyawarah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan anak.	Musyawarah dalam menyusui anak. <sup>243</sup>
2.	Ali 'Imrān [3]: 159.	وَشَاوِرْهُمْ	Bermusyawarah akan politik maupun pengaturan umat.	Perang Uhud, sifat Rasul, dan anjuran musyawarah. <sup>244</sup>
3.	Maryam [19]: 29.	فَأَشَارَتْ	Menunjuk, memberi isyarat kepada orang.	Kisah Nabi Isa dan Maryam. <sup>245</sup>
4.	al-Shūrā [42]: 38.	شُورَى	Musyawarah.	Sifat Mukmin dan anjuran untuk musyawarah. <sup>246</sup>

### c. Nilai moderasi dalam term *istiqāmah*

Term ketiga yang memuat nilai moderasi adalah *istiqāmah*, term ini dalam al-Qur'an berjumlah 21 kata. Dari 21 kata yang berbentuk *isim* berjumlah 11 kata, terdapat enam kata dalam bentuk *nakirah* dan lima kata dalam bentuk *ma'rifah*. Jika kata *istiqāmah* yang berbentuk *isim* dilihat dari sisi *i'rāb*-nya,

<sup>242</sup>Ibid., 564-565.

<sup>243</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 727-729.

<sup>244</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 2..., 467-468.

<sup>245</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 8..., 417-419.

<sup>246</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 13..., 82-84.

maka ada sembilan kata dalam bentuk *naṣab* dan dua kata dalam bentuk *jarr*. Berikutnya, dari 21 kata yang berbentuk *fi'il* berjumlah sepuluh kata, terdapat empat kata dalam bentuk *fi'il māḍi*, lima kata dalam bentuk *fi'il amr*, dan satu kata dalam bentuk *fi'il muḍāri'*. Makna dari term *istiḳāmah* dan derivasinya dalam al-Qur'an yang ada berangkat dari makna asli, kemudian disesuaikan dengan konteks kalimatnya masing-masing, baik berupa kata kerja, kata sifat, ataupun kata perintah. Secara garis besar *istiḳāmah* bisa diartikan dengan tetap menjaga jalan lurus dan benar dalam setiap perkara. Makna ini tentu mengerakkan dan mengarahkan seseorang untuk bersikap moderat.

Tabel 19  
Derivasi Term *Istiḳāmah* Beserta Makna dan Konten Ayatnya

No.	Ayat	Derivasi	Makna	Konten Ayat
1.	al-Fātiḥah [1]: 6.	المُسْتَقِيمِ	Lurus, benar, jalan yang mengarah pada kebenaran.	Cabang-cabang pada agama Islam. <sup>247</sup>
2.	al-Nisā' [4]: 68.	مُسْتَقِيمًا	Lurus.	Cinta negara dan disiplin menjalankan perintah Allah. <sup>248</sup>
3.	al-Nisā' [4]: 175.	مُسْتَقِيمًا	Lurus, jalan lurus yaitu agama Islam.	Iman atas al-Qur'an dan kenikmatan Allah kepada Mukmin. <sup>249</sup>
4.	al-An'ām [6]: 126.	مُسْتَقِيمًا	Lurus, tidak menyimpang atau sesat.	Sunnah Allah, keimanan, dan balasannya. <sup>250</sup>
5.	al-An'ām [6]: 153.	مُسْتَقِيمًا	Lurus.	Sepuluh hal yang diharamkan dan jalan Tuhan yaitu Islam. <sup>251</sup>
6.	al-A'rāf [7]: 16.	المُسْتَقِيمِ	Lurus.	Pemuliaan manusia dan janji iblis. <sup>252</sup>
7.	al-Taubah [9]: 7.	اشْتَقَامُوا	Berlaku lurus, menegakkan janji.	Sebab pemutusan perjanjian dengan orang Musyrik.
8.	al-Taubah [9]: 7.	فَأَسْتَقِيمُوا	Berlaku lurus, memenuhi janji.	Sebab pemutusan perjanjian dengan orang Musyrik. <sup>253</sup>
9.	Yūnus [10]: 89.	فَأَسْتَقِيمَا	Tetaplah kalian pada jalan yang lurus, berdakwah dalam kebenaran.	Sumpah Nabi Musa bagi Firaun dan pemuka kaumnya. <sup>254</sup>

<sup>247</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 55-60.

<sup>248</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 3..., 147.

<sup>249</sup>Ibid., 398-399.

<sup>250</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 385-388.

<sup>251</sup>Ibid., 445.

<sup>252</sup>Ibid., 510-512.

<sup>253</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 5..., 463-465.

<sup>254</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 6..., 266-268.

10.	Hūd [11]: 112.	فَاسْتَقِيمْ	Tetaplah, bekerja sebagaimana perintah Allah.	Istiqamah dalam perintah Allah dan larangan melampaui batas. <sup>255</sup>
11.	al-Isrā' [17]: 35.	الْمُسْتَقِيمِ	Benar, dengan timbangan yang tepat, adil.	Pokok-pokok dalam sistem masyarakat Islam dan perintah berbuat adil. <sup>256</sup>
12.	al-Shu'arā' [26] 182.	الْمُسْتَقِيمِ	Lurus, dengan timbangan yang tepat, adil.	Kisah Nabi Syuaib dan perintah berbuat adil. <sup>257</sup>
13.	al-Ṣāfāt [37]: 118.	الْمُسْتَقِيمِ	Lurus, jalur kebenaran.	Kisah Nabi Musa, Nabi Harun, dan perintah Allah yang menuntun ke jalan yang lurus. <sup>258</sup>
14.	Fuṣilat [41]: 6.	فَاسْتَقِيمُوا	Tetaplah kalian pada jalan yang lurus.	Berpalingnya kaum musyrik dan perintah Allah kepada Nabi Muhammad untuk mengatakan ke jalan yang lurus. <sup>259</sup>
15.	Fuṣilat [41]: 30.	اسْتَقَامُوا	Teguhkan pendirian, tetap istiqamah, beramal saleh, dan bertauhid.	Janji Allah dan perintah untuk teguhkan pendirian atas keimanan. <sup>260</sup>
16.	al-Shūrā [42]: 15.	اسْتَقِيمْ	Tetaplah.	Perintah berdakwah dan teguhkan pendirian atas keimanan. <sup>261</sup>
17.	al-Aḥqāf [46]: 13.	اسْتَقَامُوا	Tetap istiqamah, memadukan antara tauhid dan istiqamah.	Kesyubhatan kaum kafir dan Allah yang menuntun ke jalan lurus. <sup>262</sup>
18.	al-Faḥ [48]: 2.	مُسْتَقِيمًا	Lurus, Allah meneguhkan di atas jalan lurus.	Perjanjian Hudaibiah dan beberapa nilai positifnya. <sup>263</sup>
19.	al-Faḥ [48]: 20.	مُسْتَقِيمًا	Lurus, taufik dan bimbingan Allah.	Harta rampasan dan jalan yang lurus. <sup>264</sup>

<sup>255</sup>Ibid., 489-490.

<sup>256</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 8..., 68-71.

<sup>257</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 10..., 230-233.

<sup>258</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 12..., 142-143.

<sup>259</sup>Ibid., 507-509.

<sup>260</sup>Ibid., 547-548.

<sup>261</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 13..., 45.

<sup>262</sup>Ibid., 338-340.

<sup>263</sup>Ibid., 472-474.

<sup>264</sup>Ibid., 511-513.

20.	al-Jin [72]: 16.	اسْتَقَامُوا	Menempuh jalan lurus.	Cerita tentang jin dan kenikmatan Allah atas orang yang berada di jalan lurus. <sup>265</sup>
21.	al-Takwīr [81]: 28.	يَسْتَقِيم	Menempuh jalan lurus.	Sumpah menetapkan kebenaran al-Qur'an dan kenikmatan Allah atas orang yang berada di jalan lurus. <sup>266</sup>

### 3. Term yang mengarah kemakna ekstrem

Ada tiga term al-Qur'an yang akan dikaji pada sub ini. Pertama term *ghuluw*, term ini dalam al-Qur'an berjumlah dua kata, berada pada dua ayat dalam dua surat. Kedua term *isrāf*, term ini dalam al-Qur'an berjumlah 23 kata, berada pada 21 ayat dalam 17 surat, dari 21 ayat, ada dua ayat yang memuat dua kata *isrāf* sekaligus. Ketiga term *ifrāt*, term ini dalam al-Qur'an berjumlah 8 kata, berada pada 8 ayat dalam 6 surat. Term-term ini merupakan term yang mengarah kemakna ekstrem. Kata ekstrem merupakan lawan dari kata moderat. Term-term ini juga penting untuk dikaji sebab dalam al-Qur'an bukan hanya menganjurkan untuk bersikap moderat, tetapi juga melarang untuk bersikap ekstrem.

Tabel 20  
Term al-Qur'an yang Mengarah Kemakna Ekstrem

No.	Term	Surat dan Nomer Ayat	Jmlh.
1.	<i>Ghuluw</i> . <sup>267</sup>	al-Nisā' [4]: 171, al-Māidah [5]: 77.	2
2.	<i>Isrāf</i> . <sup>268</sup>	Ali 'Imrān [3]: 147, al-Nisā' [4]: 6, al-Māidah [5]: 32, al-An'ām [6]: 141 (2x), al-A'rāf [7]: 31 (2x), 81, Yūnus [10]: 12, 83, al-Isrā' [17]: 33, Ṭāhā [20]: 127, al-Anbiyā' [21]: 9, al-Furqān [25]: 67, al-Shu'arā' [26]: 151, Yāsin [36]: 19, al-Zumar [39]: 53, Ghāfir [40]: 28, 34, 43, al-Zukhruf [43]: 5, al-Dukhān [44]: 31, al-Dhāriyāt [51]: 34.	23
3.	<i>Ifrāt</i> . <sup>269</sup>	al-An'ām [6]: 31, 38, 61, Yūsus [12]: 80, al-Naḥl [16]: 62, al-Kahf [18]: 28, Ṭāhā [20]: 45, al-Zumar [39]: 56.	8

#### a. Ekstrem dalam term *ghuluw*

Term pertama yang mengarah kemakna ekstrem adalah *ghuluw*, term ini dalam al-Qur'an berjumlah dua kata, yaitu kata *taghluw* yang terdapat dalam Qs. al-Nisā' [4]: 171, dan kata *taghluw* yang terdapat dalam Qs. al-Māidah [5]: 77. Pada kedua ayat ini term *ghuluw* ditulis dengan bentuk *fi'il*, yaitu *taghluw* yang artinya melampaui batas. Perbuatan *ghuluw* merupakan *gayr al-haq*, yaitu perbuatan yang tidak benar. Pada Qs. al-Nisā' [4]: 171 kata *taghluw* ini merujuk

<sup>265</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 15..., 179.

<sup>266</sup>Ibid., 455-458.

<sup>267</sup>Faiḍ Allah al-Ḥasanī al-Maqdisī, *Fath al-Raḥman*..., 332.

<sup>268</sup>Ibid., 212.

<sup>269</sup>Ibid., 341.

pada perbuatan orang-orang Nasrani yang berlebihan dalam memahami Nabi Isa sehingga menjadikannya sebagai Tuhan, serta merujuk pada orang-orang Yahudi yang melampaui batas dengan sikap meremehkan serta tidak mengimani kanabian Isa. Sedang pada Qs. al-Māidah [5]: 77, kata *taghluw* merujuk pada perbuatan yang berlebihan dengan menyembah Tuhan selain Allah.

Tabel 21  
Derivasi Term *Ghuluw* Beserta Makna dan Konten Ayatnya

No.	Ayat	Derivasi	Makna	Konten Ayat
1.	al-Nisā' [4]: 171.	تَغْلُوا	Melampaui batas, bersikap teledor, atau sembrono, berlebihan.	Kisah Nabi Isa dan larangan melampaui batas. <sup>270</sup>
2.	al-Māidah [5]: 77.	تَغْلُوا	Melampau batas.	Mendebat konsep trinitas dan larangan melampaui batas. <sup>271</sup>

### b. Ekstrem dalam term *isrāf*

Term kedua yang mengarah kemakna ekstrem adalah *isrāf*, term ini dalam al-Qur'an berjumlah 23 kata. Dari 23 kata yang berbentuk *isim* berjumlah 17 kata, terdapat delapan kata dalam bentuk *nakirah* dan sembilan kata dalam bentuk *ma'rifah*. Jika kata *isrāf* yang berbentuk *isim* dilihat dari sisi *i'rāb*-nya, maka ada lima kata dalam bentuk *rafa'*, tujuh kata dalam bentuk *naṣab*, dan lima kata dalam bentuk *jarr*. Sedang kata *isrāf* yang berbentuk *isim* jika dilihat dari sisi *mufrad* atau *jama'*-nya, ada empat kata dalam bentuk *mufrad* dan 13 kata dalam bentuk *jama'*. Berikutnya, dari 23 kata yang berbentuk *fi'il* berjumlah enam kata, terdapat dua kata dalam bentuk *fi'il mādi* dan empat kata dalam bentuk *fi'il muḍāri'*. Kata *isrāf* dan derivasinya dalam al-Qur'an mayoritas bermakna melampaui batas dengan jumlah 16 kata. Dilanjut dengan kata *isrāf* yang bermakna berlebih-lebihan dengan jumlah lima kata, lalu ada term *isrāf* yang bermakna tindakan berlebihan dan melebihi kepatutan masing-masing satu kata. Maka dari makna-makna ini, dapat dipahami bahwa semua makna yang muncul berangkat dari makna asli kata *isrāf* sendiri, yaitu melampaui batas kemudian disesuaikan dengan konteks kalimatnya.

Tabel 22  
Derivasi Term *Isrāf* Beserta Makna dan Konten Ayatnya

No.	Ayat	Derivasi	Makna	Konten Ayat
1.	Ali 'Imrān [3]: 147.	إِسْرَافَنَا	Sikap melampaui batas dalam segala sesuatu.	Kesucian jihad, teguh dalam prinsip, dan doa orang-orang yang bersabar. <sup>272</sup>
2.	al-Nisā' [4]: 6.	إِسْرَافًا	Belebihan dalam membelanjakan harta.	Larangan memberi harta kepada orang

<sup>270</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 3..., 390-391.

<sup>271</sup>Ibid., 632-633.

<sup>272</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 2..., 430-431.

				<i>safih</i> dan makan harta anak yatim. <sup>273</sup>
3.	al-Māidah [5]: 32.	لَمُسْرِفُونَ	Melampaui batas dengan berlaku kafir, membunuh, dll.	Kisah Qabil dengan Habil dan larangan berbuat kerusakan. <sup>274</sup>
4.	al-An‘ām [6]: 141.	تُسْرِفُوا	Berlebihan, atau sikap tidak berlebihan dalam berzakat.	Kekuasaan dan nikmat Allah, serta larangan melampaui batas.
5.	al-An‘ām [6]: 141.	الْمُسْرِفِينَ	Orang-orang yang melampaui batas.	Kekuasaan serta nikmat Allah dan larangan melampaui batas. <sup>275</sup>
6.	al-A‘rāf [7]: 31.	تُسْرِفُوا	Berlebih-lebihan.	Nikmat Allah, kebolehan perhiasan, dan keeakan makan, serta larangan melampaui batas.
7.	al-A‘rāf [7]: 31.	الْمُسْرِفِينَ	Berlebih-lebihan.	Nikmat Allah, kebolehan perhiasan, dan keenakan maan, serta larangan melampaui batas. <sup>276</sup>
8.	al-A‘rāf [7]: 81.	مُسْرِفُونَ	Melampaui batas, melampaui yang halal.	Kisah Nabi Luth dan larangan LGBT. <sup>277</sup>
9.	Yūnus [10]: 12.	لِلْمُسْرِفِينَ	Melampaui batas, mereka orang-orang Kafir.	Sifat manusia saat marah dan ciri orang melampaui batas. <sup>278</sup>
10.	Yūnus [10]: 83.	الْمُسْرِفِينَ	Melampaui batas, Firaun orang yang melampaui batas dengan mengaku “tuhan.”	Kisah berimannya kelompok Bani Israil, dan Firaun termasuk orang melampaui batas. <sup>279</sup>
11.	al-Isrā’ [17]: 33.	يُسْرِف	Melampaui batas, larangan ahli waris melampaui batas syariat.	Pokok-pokok dalam sistem masyarakat dan hukuman <i>qiṣāṣ</i> bagi pembunuh. <sup>280</sup>
12.	Ṭāhā [20]: 127.	أَسْرَفَ	Melampaui batas, menyekutukan Allah, melampaui batas	Kisah Nabi Adam dan hukuman orang yang melampaui batas. <sup>281</sup>

<sup>273</sup>Ibid., 579-581.

<sup>274</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 3..., 501-503.

<sup>275</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 416-419.

<sup>276</sup>Ibid., 541.

<sup>277</sup>Ibid., 649-650.

<sup>278</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 6..., 125-126.

<sup>279</sup>Ibid., 259-261.

<sup>280</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 8..., 68-71.

<sup>281</sup>Ibid., 650-653.

			dalam menuruti hawa nafsu.	
13.	al-Anbiyā' [21]: 9.	الْمُسْرِفِينَ	Melampaui batas, dalam kekafiran, kemaksiatan, dan para pendusta.	Para Rasul, realisasi janji, dan hukuman orang melampaui batas. <sup>282</sup>
14.	al-Furqān [25]: 67.	يُسْرِفُوا	Berlebihan, tidak berlebihan, tidak pelit, dan tidak kikir.	Sifat-sifat hamba Allah dan orang yang moderat dalam harta. <sup>283</sup>
15.	al-Shu'arā [26] 151.	الْمُسْرِفِينَ	Melampaui batas, pelaku maksiat.	Kisan Nabi Saleh dan larangan mentaati orang melampaui batas. <sup>284</sup>
16.	Yāsin [36]: 19.	مُسْرِفُونَ	Melampaui batas, orang yang keterlaluan dalam kesyirikan dan menjauhi kebenaran.	Kisah Aṣḥāb al-Qaryah dan kemalangan bagi orang melampaui batas. <sup>285</sup>
17.	al-Zumar [39]: 53.	أَسْرَفُوا	Melampaui batas, berbuat maksiat melebihi batas.	Ampunan Allah bagi orang melampaui batas dengan tobat dan amal ikhlas. <sup>286</sup>
18.	Ghāfir [40]: 28.	مُسْرِفٍ	Melampaui batas.	Firaun mencari Tuhan Nabi Musa untuk meremehkan dan mengingkarinya.
19.	Ghāfir [40]: 34.	مُسْرِفٍ	Melampaui batas.	Firaun mencari Tuhan Nabi Musa untuk meremehkannya. <sup>287</sup>
20.	Ghāfir [40]: 43.	الْمُسْرِفِينَ	Melampaui batas, orang yang berada dalam kesesatan, kesewenangan.	Nasehat orang mukmin dari kerabat Firaun kepada kaumnya. <sup>288</sup>
21.	al-Zukhruf [43]: 5.	مُسْرِفِينَ	Melampaui batas, menyekutukan Allah.	Hukuman bagi para pencemooh nabi dan melampaui batas. <sup>289</sup>
22.	al-Dukhān [44]: 31.	الْمُسْرِفِينَ	Melampaui batas dalam keburukan dan kerusakan.	Pelajaran dari kaum Firaun dan azab orang melampaui batas. <sup>290</sup>

<sup>282</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 9..., 19-20.

<sup>283</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 10..., 109-114.

<sup>284</sup>Ibid., 216-218.

<sup>285</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 11..., 642-645.

<sup>286</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 12..., 347-349.

<sup>287</sup>Ibid., 427.

<sup>288</sup>Ibid., 444-447.

<sup>289</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 13..., 109-121.

<sup>290</sup>Ibid., 231-235.

23.	al-Dhāriyāt [51] 34.	لِلْمَسْرِفِينَ	Melampaui batas berbuat kemaksiatan.	Kisah tamu Nabi Ibrahim dan tugas untuk mebinasakan kaum Nabi Luth. <sup>291</sup>
-----	----------------------	-----------------	--------------------------------------	--

### c. Ekstrem dalam term *ifrāt*

Term ketiga yang mengarah kemakna ekstrem adalah *ifrāt*, term ini dalam al-Qur'an berjumlah delapan kata. Dari delapan kata yang berbentuk *isim* berjumlah dua kata, di mana semuanya *nakirah*, dan jika dilihat dari sisi *i'rāb*-nya, ada satu kata dalam bentuk *rafa'* dan satu kata dalam bentuk *naṣab*. Berikutnya, dari delapan kata yang berbentuk *fi'il* berjumlah enam kata, terdapat empat kata dalam bentuk *fi'il māḍi* dan dua kata dalam bentuk *fi'il muḍāri'*. Kata *ifrāt* memiliki beberapa makna sesuai dengan konteks kalimatnya. Makna yang bisa dipahami di antaranya adalah melewati batas, menyia-nyiakan, lalai, dan segera (mendahului). Secara umum makna-makna ini mengarah ke makna ekstrem, karena semuanya menunjukkan arti tidak tepat atau tidak moderat.

Tabel 23  
Derivasi Term *Ifrāt* Beserta Makna dan Konten Ayatnya

No.	Ayat	Derivasi	Makna	Konten Ayat
1.	al-An'ām [6]: 31.	فَرَطْنَا	Kelalaian, apa yang kami lalaikan padahal mampu melakukan.	Orang Musyrik dan penyesalan orang yang lalai atas kebenaran. <sup>292</sup>
2.	al-An'ām [6]: 38.	فَرَطْنَا	Kami alpakan, kelengahan dan kealpaan dalam suatu perkara.	Kesempurnaan ilmu, kuasa Allah dan tidak ada kelalaian dalam al-Qur'an. <sup>293</sup>
3.	al-An'ām [6]: 61.	يَفْرِطُونَ	Melalaikan.	Kekuasaan ilmu dan kekuasaan Allah. <sup>294</sup>
4.	Yūsuf [12]: 80.	فَرَطْتُمْ	Menyia-nyiakan, atau telah menyia-nyiakan Nabi Yusuf.	Dialog Nabi Yusuf dan saudaranya. <sup>295</sup>
5.	al-Naḥl [16]: 62.	مُفْرِطُونَ	Segera dimasukkan ke dalam neraka.	Menangkal ideologi kaum Musyrik dan azab orang kafir. <sup>296</sup>
6.	al-Kahf [18]: 28.	فُرُطًا	Melewati batas kewajaran.	Arahan Allah untuk Nabi Muhammad dan Mukmin, perintah kepada iman kepada Allah, dan larangan melampaui batas. <sup>297</sup>

<sup>291</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 14..., 23-26.

<sup>292</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 3..., 182-184.

<sup>293</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 201-202.

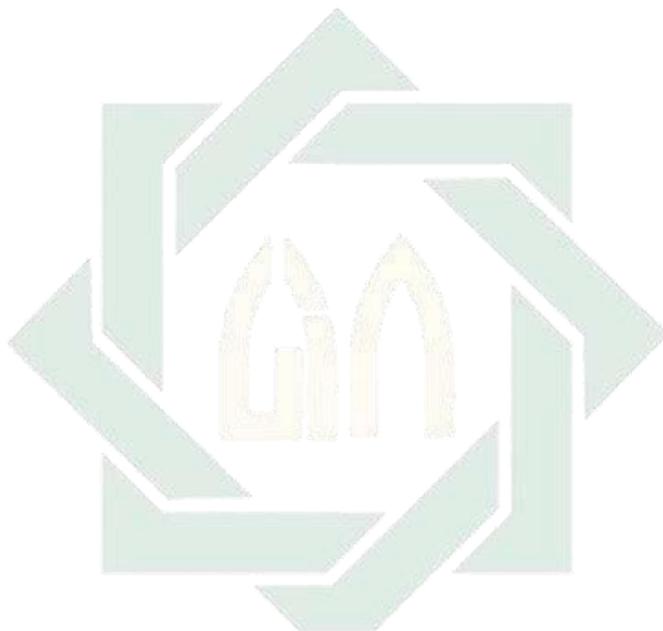
<sup>294</sup>Ibid., 236-238.

<sup>295</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 7..., 41-45.

<sup>296</sup>Ibid., 463-467.

<sup>297</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 8..., 258-261.

7.	Ṭāhā [20]: 45.	يَنْفِرْطُ	Segera menyiksa.	Arahan Allah untuk Nabi Musa dan Harun dalam berdakwah. <sup>298</sup>
8.	al-Zumar [39]: 56.	فَرَطْتُ	Kelalaian.	Perempuan dosa yang bertaubat, amal yang ikhlas, dan larangan berbuat lalai. <sup>299</sup>



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

<sup>298</sup>Ibid., 562-563.

<sup>299</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 12..., 347-349.

## BAB IV MODERATISME WAHBAH AL-ZUHAILĪ PADA *AL-TAFSĪR AL-MUNĪR*

### A. Moderatisme Berbasis Nilai dalam *al-Tafsīr al-Munīr* Karya Wahbah al-Zuhailī

Moderatisme berbasis nilai pada penelitian tesis ini dimaknai dengan usaha mufasir guna menyuguhkan sikap jalan tengah atas berbagai persoalan keislaman yang ternas di dalam al-Qur'an sehingga tidak sampai terjebak pada pendapat yang ekstrem.<sup>1</sup> Bentuk-bentuk pengejawantahan pada sub ini dikerucutkan ke dalam tiga aspek moderatisme, yaitu aspek akidah, aspek muamalah, dan aspek akhlak.<sup>2</sup> Tema-tema yang dimunculkan didapat dari kajian atas konten dari setiap ayat yang melingkupi sepuluh term al-Qur'an pilihan sebagaimana yang telah dipetakan dibab tiga. Saat mengulas tema-tema moderatisme yang melingkupi tiga aspek akan dipaparkan juga apa saja prinsip-prinsip serta nilai-nilai moderatisme yang ditemukan. Semua ulasan yang terdapat pada sub ini merujuk langsung pada kitab *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī.

#### 1. Moderatisme dalam aspek akidah

Moderatisme dalam aspek akidah yang ditemukan pada *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī setidaknya memuat dua bentuk wilayah kebebasan beragama dan berkeyakinan (KBB). Pertama adalah wilayah internum yang bersifat privat,<sup>3</sup> yang menyatakan bahwa ajaran tauhid (monoteisme) di dalam agama Islam merupakan bentuk moderasi dari ajaran yang menyakini lebih dari satu Tuhan (politeisme), yang mengingkari adanya Tuhan (ateisme), dan yang menyekutukan Tuhan dengan selain-Nya (Musyrik). Kedua adalah wilayah eksternum yang bersifat terbuka,<sup>4</sup> yang menyatakan bahwa di dalam agama Islam

---

<sup>1</sup>Kajian moderatisme tafsir al-Qur'an secara tipologis dapat dibagi ke dalam dua sifat, yaitu kajian yang bersifat teoretis dan yang bersifat praktis. Pendapat di atas mengikuti kajian moderatisme tafsir al-Qur'an yang bersifat praktis, sebelum penelitian ini telah ada tesis dari Aziz yang memiliki pandangan sama di mana orientasi kajian hendak menggali aspek dan nilai moderasi dalam kitab tafsir. Lihat Thoriqul Aziz, "Nilai-nilai Moderasi dalam Tafsir *Fayd al-Rahmān* Karya Muhammad Shalih al-Samarani" (Tesis, UIN Sayyid Ali Rahmatullah, 2019), xii.

<sup>2</sup>Dipilihnya tiga aspek di atas mengikuti *mainstream* kajian moderatisme yang ada, sebagaimana dapat ditemukan dalam buku tafsir tematik Kementerian Agama maupun tesis dari Aziz. Lihat Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *Moderasi Islam (Tafsir al-Qur'an Tematik)* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2012), xix; Thoriqul Aziz, "Nilai-nilai Moderasi...", xii.

<sup>3</sup>Kata "privat" di atas juga dapat dimaknai dengan keyakinan yang berada di bawah alam pikiran seseorang atau dengan kata lain sesuatu yang tidak dapat diintervensi oleh orang lain. Lihat Iqbal Hasanuddin, "Hak atas Kebebasan Beragama/Berkeyakinan (Sebuah Upaya Pendasaran Filosofis)," *Societas Dei: Jurnal Agama dan Masyarakat*, vol. 4, no. 1 (2017), 102.

<sup>4</sup>Adapun yang dimaksud dengan kata "terbuka" di atas merupakan hak kebebasan bagi setiap pemeluk agama untuk menjalankan aktivitas keagamaannya di ruang publik. Oleh karena berada pada ranah publik, maka di dalam wilayah eksternum ini terdapat pembatasan-pembatasan yang tetap memertimbangkan aspek humanitas. Ibid., 102-103.

juga memberikan hak-hak kebebasan beragama bagi non Islam dalam melakoni ajaran keagamaannya.

**a. Wilayah internum: tauhid sebagai wujud moderasi antar keyakinan**

Wilayah internum merupakan dimensi individual dalam beragaman dan berkeyakinan yang bersifat privat. Pada lingkup ini seseorang diberi kebebasan memilih maupun mengganti keyakinan yang diikuti, termasuk juga di dalamnya untuk menyakini kepercayaan agama yang dianut, di mana tidak ada yang boleh melakukan intervensi.<sup>5</sup> Berpijak pada konteks yang terakhir maka di dalam agama Islam terdapat serangkaian ayat-ayat teologis yang menentang kepercayaan para pengikut Yahudi, Nasrani, dan Musyrik. Ayat-ayat teologis ini menyatakan bahwa tauhid merupakan ajaran yang *haq* yang di dalamnya memuat prinsip jalan tengah atas kepercayaan-kepercayaan yang lain, dua di antara ayat al-Qur'an yang berbicara moderasi akidah Islam yaitu Qs. al-Nisā' [4]: 171 dan Qs. al-Māidah [5]: 77. Saat menafsirkan ayat-ayat ini Wahbah al-Zuhaili memberikan aksentuasi tentang beberapa nilai terkait keteguhan imam (*īmān thābit*) yang di dalamnya memuat beberapa anjuran.

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفًا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً إِنْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا.<sup>6</sup>

171. Wahai Ahlulkitab, janganlah kamu berlebih-lebihan dalam (menjalankan) agamamu dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya al-Masih, Isa putra Maryam, hanyalah utusan Allah dan (makhluk yang diciptakan dengan) kalimat-Nya yang Dia sampaikan kepada Maryam dan (dengan tiupan) roh dari-Nya. Maka, berimanlah kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan, "(Tuhan itu) tiga." Berhentilah (dari ucapan itu). (Itu) lebih baik bagimu. Sesungguhnya hanya Allahlah Tuhan Yang Maha Esa. Mahasuci Dia dari (anggapan) mempunyai anak. Milik-Nyalah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Cukuplah Allah sebagai pelindung.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَصْلُوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ.<sup>7</sup>

77. Katakanlah (Nabi Muhammad), "Wahai Ahlulkitab, janganlah kamu berlebih-lebihan dalam (urusan) agamamu. Janganlah kamu mengikuti hawa nafsu

<sup>5</sup>Asep Mulyana, "Dua Wilayah Hak Beragama dan Berkeyakinan" (Dokumen Referensi HAM, Elsam: Lembaga Studi & Advokasi Masyarakat, 2015), 2; Iqbal Hasanuddin, "Hak atas Kebebasan Beragama....", 102.

<sup>6</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya (Edisi Penyempurnaan)* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2019), 141-142.

<sup>7</sup>Ibid., 162.

kaum yang benar-benar tersesat sebelum kamu dan telah menyesatkan banyak (manusia), padahal mereka sendiri tersesat dari jalan yang lurus.”.

al-Zuhaili saat menafsirkan kedua ayat di atas hanya menyinggung dua kelompok ekstrem dalam beragama, yaitu para Ahli Kitab yang diwakili Yahudi dan Nasrani, serta kaum Musyrik yang menyembah Tuhan dengan selain-Nya. Pada ayat pertama terdapat frasa *yā ahl al-kitāb*, di mana meski frasa yang digunakan adalah kata yang bersifat umum, tetapi yang dimaksud bersifat khusus, yaitu merujuk pada golongan Ahli Kitab dari pengikut Nasrani, dan ini dikuatkan dengan frasa *taqūlū thalāthun* yang menunjukkan konsep trinitas.<sup>8</sup> Berikutnya, terdapat frasa *lā taghlw* yang bermakna larangan untuk melampaui batas, yaitu sikap teledor (*tafrīt*) dan sikap berlebih-lebihan (*ifrāt*).<sup>9</sup> Meski dari penjelasan awal yang disinggung pada ayat ini merujuk pada umat Nasrani, namun pada penjelasan lebih lanjut al-Zuhaili juga menyinggung umat Yahudi, di mana ia mengatakan bahwa ayat ini mengisahkan umat Nabi Isa yang tidak mengindahkan kenabiannya (Yahudi) dan yang melebihi kenabian dengan menempatkannya sebagai Tuhan (Nasrani). Maksud dari ayat ini adalah sikap moderat, yaitu tidak menuhankan Nabi Isa dan tidak menghina kenabian Isa.<sup>10</sup> Para Ahli Kitab yang diwakili oleh Nasrani telah keluar dari ajaran tauhid yang murni, yang menyatakan bahwa Allah adalah Tuhan Yang Maha Esa, di mana ini merupakan ajaran yang dibawa oleh semua nabi, termasuk nabi sebelum maupun sesudah Nabi Isa. Pengikut Nasrani menyakini konsep trinitas dan menyatakan bahwa Tuhan yang satu memiliki tiga hipostasis yang ketiganya memuat entitas, sehingga bagi mereka setiap entitas juga merupakan Tuhan yang utuh. Tiga hipostasis yang dimaksud adalah Tuhan Bapak, Tuhan Anak, dan Ruhul Qudus.<sup>11</sup>

Menurut al-Zuhaili argumen yang menyatakan bahwa Tuhan memiliki tiga hipostasis tidak dapat diterima oleh akal, termasuk juga upaya untuk mengompromikan antara ajaran trinitas dengan tauhid yang merupakan satu bentuk kontradiksi nyata. al-Zuhaili lantas berargumen dengan menyatakan bentuk-bentuk ketidakrasionalan konsep trinitas, menurutnya pada Qs. al-Nisā’ [4]: 171 di atas terdapat frasa *‘īsa ibn maryam* yang secara jelas menyatakan bahwa Nabi Isa adalah makhluk, yaitu putra dari Maryam, sehingga bersifat *ḥadīth*, dan bukanlah Tuhan yang bersifat *qadīm*, maka dari sini tidak mungkin makhluk yang bersifat *ḥadīth* ditempatkan sebagai Tuhan. Selain itu penyebutan Maryam di dalam al-Qur’an secara berulang juga merupakan bentuk kehambaan (*ubūdiyyah*) Maryam kepada Tuhannya, serta penegasan bahwa Nabi Isa ialah nabi yang dilahirkan tanpa bapak dan ini merupakan kemukjizatan Allah agar pengikut Yahudi mengimani risalah kenabian Isa. Untuk menguatkan argumen tersebut al-Zuhaili kemudian mengutip satu riwayat dari kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

<sup>8</sup>Frasa *taqūlū thalāthun* di atas merupakan kata yang memang identik dengan pengikut Nasrani, dan yang dimaksud dengan frasa ini merujuk pada konsep trinitas. Lihat Wabbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj*, vol. 1 (Bairūt: Dār al-Fikr, 2009), 390-391.

<sup>9</sup>Ibid., 391.

<sup>10</sup>Ibid., 392.

<sup>11</sup>Ibid., 393-394.

tentang larangan sikap berlebihan seperti yang dilakukan oleh umat Nasrani, serta menuliskan satu poin pentingnya keteguhan imam akan ajaran tauhid.

لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم عليه السلام فإنما أنا عبد فقولوا عبد الله  
ورسوله.<sup>12</sup>

Janganlah kamu sekalian terlalu berlebih-lebihan menyanjungku dan memuja aku (Nabi Muhammad), sebagaimana yang dilakukan oleh kaum Nasrani terhadap Isa. Sesungguhnya aku tidak lain hanyalah seorang hamba, maka ucapkanlah, Hamba Allah dan Rasul-Nya.

الايمان بأن الله إله واحد خالق المسيح ومرسله. وبأن الرسل ومنهم عيسى عبيد الله. هو  
الواجب الذي لا محيد عنه. وهو الحق الذي تقبله العقول الرشيدة. فلا يصح جعل عيسى  
إلهها.<sup>13</sup>

Mengimani dan meyakini bahwa sesungguhnya Allah adalah Tuhan Yang Esa, Yang menciptakan al-Masih dan Yang mengutusnyanya, sesungguhnya para rasul termasuk di antaranya Isa adalah para hamba Allah, keimanan seperti ini adalah sebuah kewajiban, keharusan, dan keniscayaan. Inilah keimanan yang benar yang diterima akal pikiran yang waras. Oleh karena itu, tidak bisa menjadikan Isa sebagai Tuhan.

Berbeda dengan Qs. al-Nisā' [4]: 171, pada Qs. al-Māidah [5]: 77 di atas yang ditujukan kepada Nabi Muhammad agar menyeru kepada para Ahli Kitab dan orang-orang Musyrik paganis supaya tidak bersikap berlebihan dalam beragama. Pada ayat ini terdapat frasa *yā ahl al-kitāb* yang dinisbatkan kepada umat Yahudi dan umat Nasrani, selain itu juga terdapat frasa *lā taghluw* yang bermakna larangan untuk melampaui batas. Allah membantah di dalam ayat ini kepercayaan para pengikut Yahudi yang menempatkan al-Uzair sebagai putra Tuhan, begitu juga pengikut Nasrani yang menempatkan Nabi Isa sebagai salah satu entitas Tuhan.<sup>14</sup> Ketika menafsirkan ayat ini al-Zuhailī menyebut bahwa apa yang dilakukan oleh para Ahli Kitab dan orang-orang Musyrik dengan menyembah bintang-bintang, berhala, para nabi, serta para tokoh yang memenangkan suatu pertempuran merupakan salah satu bentuk ilusi, degradasi fitrah kemanusiaan, dan pengecohan terhadap logika yang normal. Sesembahan (*al-ma'būd*) seharusnya dapat memberi kemanfaatan, orang-orang Nasrani lalai akan hal ini sebab mereka menganggap Nabi Isa sebagai Tuhan tanpa pernah berpikir bahwa Allah hanya memberikan Nabi Isa mukjizat tidak lebih dari yang ditentukan-Nya, sehingga meski Nabi Isa adalah seorang nabi, ia tetap tidak

<sup>12</sup>Ibid., 395-396.

<sup>13</sup>Ibid., 397.

<sup>14</sup>al-Uzair merupakan pengikut Nabi Musa yang kemudian ditokohkan umat Nasrani. Lihat Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 3..., 635.

dapat membendung para pengikut Yahudi yang memusuhinya.<sup>15</sup> Pada ayat lain Allah juga menulis bantahan-Nya terhadap kaum Musyrik penyembah berhala, sebagaimana yang dapat ditemukan di dalam Qs. al-Nahl [16]: 75-76.

صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا  
وَجَهْرًا ۗ هَلْ يَسْتَوُونَ ۗ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۗ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۗ وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ لَا يَقْدِرُ  
عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ ۗ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۗ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى  
صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.<sup>16</sup>

75. Allah membuat perumpamaan seorang hamba sahaya di bawah kekuasaan orang lain, yang tidak berdaya berbuat sesuatu, dengan seorang yang Kami anugerahi rezeki yang baik dari Kami. Lalu, dia menginfakkan sebagian rezeki itu secara sembunyi-sembunyi dan secara terang-terangan. Apakah mereka itu sama?. Segala puji bagi Allah, tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui. 76. Allah (juga) membuat perumpamaan dua orang laki-laki, yang seorang bisu tidak dapat berbuat sesuatu sehingga dia menjadi beban penanggungnya. Ke mana saja disuruh (oleh penanggungnya itu), dia sama sekali tidak dapat mendatangkan suatu kebaikan. Apakah sama orang itu dengan orang yang menyuruh berbuat adil dan dia berada di jalan yang lurus?.

al-Zuhaili saat menafsirkan Qs. al-Nahl [16]: 75-76 menjelaskan bahwa kedua ayat ini merupakan bentuk perumpamaan sikap orang-orang Musyrik yang menyembah berhala dengan menyekutukan Allah. Mereka telah lalai karena tetap menyembah berhala meski tidak memberikan kebermanfaatannya sedikitpun, baik untuk memerintahkan kebaikan maupun keadilan. Perumpamaan yang pertama mengibaratkan berhala yang disembah oleh orang-orang Musyrik sebagai hamba sahaya yang tidak memiliki daya atas dirinya sendiri, dan ini akan berbeda dengan orang yang merdeka di mana mereka dapat berinfak, memiliki kebebasan, serta kehormatan, maka mustahil untuk menyamakan Allah Yang Maha Kuasa dengan berhala yang menjadi sesembahan orang-orang Musyrik.<sup>17</sup> Selanjutnya pada perumpamaan yang kedua mengibaratkan berhala kaum Musyrik dengan orang bisu yang tidak dapat berbicara termasuk kebenaran, di dalam Qs. al-Nahl [16]: 76 terdapat frasa *bi al-'adl* yang dimaknai dengan orang yang bisa berbicara dan dapat memberi manfaat kepada orang lain.<sup>18</sup> Frasa *bi al-'adl* di dalam ayat ini merujuk pada keadilan Allah yang dapat menyeru kepada hal-hal baik. Orang yang menyeru pada keadilan sudah pasti merupakan orang yang memiliki kekuasaan, orang yang memiliki kekuasaan sudah pasti memiliki kedudukan tinggi, dan orang yang memiliki kedudukan tinggi sudah pasti memiliki pengetahuan yang dapat membedakan antara kelaliman dengan keadilan, maka

<sup>15</sup>Ibid., 637.

<sup>16</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 383-384.

<sup>17</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, vol. 7..., 503-504.

<sup>18</sup>Ibid., 502.

inilah bentuk perumpamaan yang membedakan antara Allah Yang Maha Adil dengan berhala-berhala kaum Musyrik yang seperti orang bisu, tidak dapat bicara dan tidak dapat memberikan kebermanfaatannya sedikitpun.<sup>19</sup> Pada ayat yang lain Allah juga menentang orang-orang Musyrik, Yahudi, dan Nasrani dengan memerintahkan umat Islam untuk berpegang teguh atas ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad dan menyeru akan kebenaran al-Qur'an, hal ini sebagaimana yang dapat ditemukan di dalam Qs. al-Shūrā [42]: 15-18.

فَالذِّكْرُ فَادْعُ وَأَسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ  
بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حِجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ  
وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتَجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ  
عَذَابٌ شَدِيدٌ اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ يَسْتَعْجِلُ بِهَا  
الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ آلَ إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ  
لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ.<sup>20</sup>

15. Oleh karena itu, serulah (mereka untuk beriman), tetaplah (beriman dan berdakwah) sebagaimana diperintahkan kepadamu (Nabi Muhammad), dan janganlah mengikuti keinginan mereka. Katakanlah, “Aku beriman kepada kitab yang diturunkan Allah dan aku diperintahkan agar berlaku adil di antara kamu. Allah Tuhan kami dan Tuhan kamu. Bagi kami perbuatan kami dan bagimu perbuatanmu. Tidak (perlu) ada pertengkaran di antara kami dan kamu. Allah mengumpulkan kita dan kepada-Nyalah (kita) kembali.” 16. Orang-orang yang berbantah-bantahan tentang (agama) Allah setelah (agama itu) diterima, perbantahan mereka itu sia-sia di sisi Tuhan mereka. Mereka mendapat kemurkaan (Allah) dan azab yang sangat keras. 17. Allah yang menurunkan Kitab (al-Qur'an) dengan benar dan (menurunkan) timbangan (keadilan). Tahukah kamu (bahwa) boleh jadi hari Kiamat itu sudah dekat?. 18. Orang-orang yang tidak percaya kepadanya (hari Kiamat) meminta agar ia (hari Kiamat) segera terjadi, dan orang-orang yang beriman merasa takut kepadanya serta yakin bahwa ia adalah benar (akan terjadi). Ketahuilah, sesungguhnya orang-orang yang membantah tentang (terjadinya) Kiamat itu benar-benar berada dalam kesesatan yang jauh.

Ketika menafsirkan Qs. al-Shūrā [42]: 15-18 di atas, al-Zuhailī terlebih dahulu memaparkan dua riwayat asbabunnuzul yang melingkupi turunnya ayat. Riwayat pertama menceritakan sikap orang-orang Musyrik yang mengatakan kepada Muslim di Makkah agar menjauh dari tempat tinggal mereka. Sedangkan riwayat kedua menceritakan pengikut Yahudi dan Nasrani yang membanggakan kitab suci dan nabi mereka sebab datang lebih dahulu.<sup>21</sup> Pada Qs. al-Shūrā [42]: 15 terdapat frasa *falidhālika fad'ū wastaqim* yang dimaknai dengan seruan

<sup>19</sup>Ibid., 504.

<sup>20</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 705.

<sup>21</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 13..., 47.

kepada nabi agar tetap istiqamah, konsisten, dan berpegang teguh atas agama Islam, selain itu juga terdapat frasa *lia'dila bainakum* yang dimaknai dengan berlaku adil di antara umat Islam dalam memberikan keputusan tanpa ada penyimpangan dan keberpihakan.<sup>22</sup> Makna dari kedua frasa yang telah disebutkan sama-sama merujuk kepada Nabi Muhammad. Memang di dalam Qs. al-Shūrā [42]: 15 Allah memerintahkan kepada Nabi Muhammad untuk berpegang teguh di atas agama yang hanif dan mengakhiri perdebatan antara Muslim dan Musyrik sebab telah nampak perbedaan nyata. Saat menafsirkan ayat ini al-Zuhailī menuliskan sepuluh perintah dan larangan yang ditujukan kepada Nabi Muhammad. Adapun beberapa poin yang dituliskan di antaranya perintah untuk menyeru kepada umat Islam agar terus berpegang teguh pada perkara yang *haq* dengan menyembah Allah, larangan agar tidak terbawa akan kebatilan kaum Musyrik yang menyembah berhala dan orang-orang yang menyakini al-Kitab dengan keraguan sehingga terjebak pemanipulasian, perintah untuk berbuat adil, pernyataan bahwa Allah merupakan satu-satunya Zat yang berhak untuk disembah, seruan bahwa setiap amal perbuatan akan diberikan balasan kepada setiap manusia, pernyataan bahwa tidak ada perselisihan antara umat Islam dengan para Ahli Kitab dan kaum Musyrik sebab telah jelas mana kebenaran yang nyata, serta pernyataan bahwa semua umat manusia saat hari akhir (Kiamat) akan dikumpulkan pada padang Maḥshar.<sup>23</sup> Setelah perintah dan larangan pada Qs. al-Shūrā [42]: 15 disampaikan, lalu pada ayat berikutnya, yaitu Qs. al-Shūrā [42]: 16, Allah membantah orang Yahudi dan Nasrani yang mendebat agama Islam dikala agama ini telah diturunkan, bahwa hujah mereka tidak ada kebenaran sama sekali.<sup>24</sup> Maka dari sini dapat diambil simpulan bahwa wujud dari mengesakan Allah bukan hanya sekedar adanya keimanan yang terpatri di dalam hati saja, tetapi juga dapat teraktualisasi dalam tindakan seperti halnya perintah untuk berdakwah. Hal ini lantas ditegaskan kembali oleh al-Zuhailī pada akhir penafsiran, bahwa perintah untuk berdakwah pada ayat-ayat di atas bukan hanya ditujukan kepada Nabi Muhammad, tetapi juga ditujukan kepada umatnya.

النبي ﷺ ومن بعده كل مؤمن مأمور بالدعوة إلى ذلك الدين الذي شرعه الله للأنبياء ووضاهم به. وإلى القرآن المتضمن تلك الشرائع. وهو مأمور أيضاً بالاستقامة والثبات على تبليغ الرسالة والعمل بها. ومنهي عن اتباع الأهواء والحظوظ النفسية وعدم الاهتمام بخلاف من خالف. وهو مأمور كذلك بالعدل في الأحكام كما أمر الله. ويأعلان أن الله رب الناس جميعاً. لا رب المسلمين وحدهم. ولا رت فئات أخرى وحدها. وأن كل واحد مخصوص بعمل نفسه.<sup>25</sup>

Nabi Muhammad dan setiap orang Mukmin diperintahkan untuk berdakwah kepada agama yang disyariatkan dan diwasiatkan oleh Allah kepada para nabi serta

<sup>22</sup>Ibid., 46.

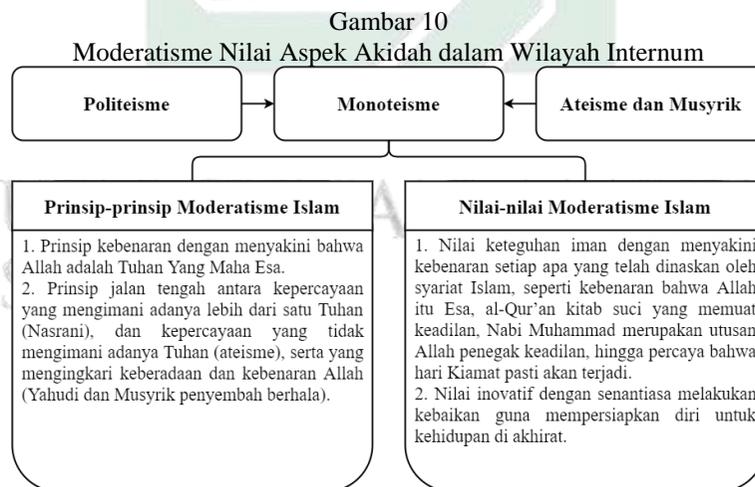
<sup>23</sup>Ibid., 48-49.

<sup>24</sup>Ibid., 49-50.

<sup>25</sup>Ibid., 52.

menyeru kepada al-Qur'an yang mengandung syariat-syariat tersebut. Juga, diperintahkan untuk istiqamah dan teguh untuk menyampaikan risalah dan mengamalkannya, dilarang mengikuti hawa nafsu, dan tidak menghiraukan para penentang. Nabi Muhammad dan setiap orang Mukmin juga diperintahkan untuk berlaku adil dalam memberikan putusan sebagaimana yang diperintahkan Allah, mendeklarasikan bahwa Allah adalah Tuhan seluruh manusia bukan Tuhan kaum Muslimin dan kelompok-kelompok lainnya saja, setiap orang hanya berurusan dengan amal perbuatannya sendiri, dan setiap manusia bertanggung jawab atas amal perbuatannya.

Lalu ketika menafsirkan Qs. al-Shūrā [42]: 17-18 al-Zuhailī menuliskan di dalam poin fikih kehidupan, bahwa kedua ayat ini menunjukkan ada sebagian umat manusia yang tidak memercayai hari Kiamat. Orang yang tidak memercayai hari Kiamat ini berasal dari kelompok orang kafir, ateis, sekuler, dan naturalis. Mereka mengingkari hari Kiamat dengan pandangan yang angkuh, merendahkan, dan mengejek. Orang-orang yang mengingkari ini bukan hanya tidak percaya pada hari akhir, tetapi juga berusaha untuk mengajak orang-orang awam agar mengikuti pandangan mereka. Hal ini akan berbeda dengan akidah seorang Mukmin yang berpegang teguh dan mengimani bahwa hari Kiamat akan terjadi. Atas keimanan ini akan mendorong seorang Mukmin untuk senantiasa beramal baik sehingga dapat menghadapi kehidupan ketika di akhirat kelak.<sup>26</sup> Berpijak dari yang terakhir, maka di dalam wilayah internum KBB juga memuat nilai inovatif.



**b. Wilayah eksternum: sikap menghargai antar keyakinan sebagai wujud moderasi beragama**

Wilayah eksternum merupakan dimensi publik di mana setiap umat beragama berhak melakukan manifestasi ajaran keagamaannya. Oleh sebab berada pada ruang publik, pada wilayah ini terdapat beberapa pembatasan yang kemudian menuntut setiap penganut agama tidak boleh melakukan tindakan

<sup>26</sup>Ibid., 53.

seenaknya.<sup>27</sup> Berpijak pada konteks yang terakhir maka di dalam agama Islam terdapat serangkaian ayat-ayat sosiologis yang bermuatan teologis di mana menganjurkan agar umat Islam dapat menghargai ajaran keagamaan orang lain. Ketika merujuk pada diskursus teologi kontemporer, maka hal ini *mainstream* diistilahkan dengan teologi inklusif yang menyatakan bahwa Islam adalah agama yang di dalamnya memuat anjuran-anjuran untuk menghargai agama, budaya, bahkan negara yang berbeda.<sup>28</sup> Di antara ayat-ayat sosiologis yang memuat ajaran teologis adalah Qs. al-An‘ām [6]: 68-70. Ketika menafsirkan ayat-ayat ini al-Zuhailī memberikan aksentuasi tentang beberapa nilai, di antaranya nilai toleransi (*tasamuh*), keadaban (*ta‘addub*), dan keteguhan imam (*īmān thābit*).

وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَتَعَدَّ بَعْدَ الذِّكْرِ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذِكْرِي لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا هَلْهَوْا وَعَتَرْتَهُمْ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تَسَلَّ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعَدَلَ كُلُّ عَدَلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ.<sup>29</sup>

68. Apabila engkau (Muhammad) melihat orang-orang memperolok-olokkan ayat-ayat Kami, maka tinggalkanlah mereka hingga mereka beralih ke pembicaraan lain. Dan jika setan benar-benar menjadikan engkau lupa (akan larangan ini), setelah ingat kembali janganlah engkau duduk bersama orang-orang yang zalim. 69. Orang-orang yang bertakwa tidak ada tanggung jawab sedikit pun atas (dosa-dosa) mereka; tetapi (berkewajiban) mengingatkan agar mereka (juga) bertakwa. 70. Tinggalkanlah orang-orang yang menjadikan agamanya sebagai permainan dan senda gurau, dan mereka telah tertipu oleh kehidupan dunia. Peringatkanlah (mereka) dengan al-Qur‘an agar setiap orang tidak terjerumus (ke dalam neraka), karena perbuatannya sendiri. Tidak ada baginya pelindung dan pemberi syafaat (pertolongan) selain Allah. Dan jika dia hendak menebus dengan segala macam tebusan apa pun, niscaya tidak akan diterima. Mereka itulah orang-orang yang dijerumuskan (ke dalam neraka), karena perbuatan mereka sendiri. Mereka mendapat minuman dari air yang mendidih dan azab yang pedih karena kekafiran mereka dahulu.

Terdapat dua riwayat asbabunnuzul yang melingkupi ayat-ayat di atas. Salah satu riwayat yang berkaitan dengan tema yaitu riwayat yang melingkupi turunnya Qs. al-An‘ām [6]: 68, disebutkan bahwa saat Islam mulai menyebar, orang-orang Musyrik setiap kali duduk berkumpul dengan orang-orang Muslim, mereka akan mencemooh dengan cara mengutarakan keburukan Nabi Muhammad dan kitab

<sup>27</sup>Asep Mulyana, “Dua Wilayah Hak Beragama..., 2; Iqbal Hasanuddin, “Hak atas Kebebasan Beragama..., 106-107.

<sup>28</sup>Zainal Abidin, “Teologi Inklusif Nurcholish Madjid (Harmonisasi antara Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemoderenan),” *Humaniora*, vol. 5, no. 2 (2014), 665.

<sup>29</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur‘an dan Terjemahannya...*, 184-185.

suci al-Qur'an. Kemudian Allah memerintahkan melalui ayat ini untuk menjauh dari orang-orang Musyrik hingga mereka mengalihkan pembicaraan.<sup>30</sup> Meski konteks turunnya ayat merujuk pada orang-orang Musyrik, al-Zuhailī pada akhir penjelasan menuliskan beberapa poin fikih kehidupan yang salah satunya menyatakan bahwa perintah tidak diperbolehkannya mencemooh suatu agama di dalam ayat ini berlaku bagi ajaran manapun dan bagi siapapun.

الاستهزاء في الدين ليس مسوغاً في أي شرع أو ملة . والمستهزئون ما هم إلا لاعبون لاهون غرتهم الحياة الدنيا أي لم يعلموا إلا ظاهراً من الحياة الدنيا . وإن تأصل الكفر فيهم أفسد عليهم فطرتهم . فحجب عنهم كل خير.<sup>31</sup>

Menghina suatu agama tidak diperbolehkan dalam ajaran manapun. Orang-orang yang mencemooh itu mereka hanyalah orang-orang yang lalai dan main-main saja. Mereka tertipu dengan kehidupan dunia. Mereka hanya mengetahui dunia dari sisi lahirnya saja. Jika kekufuran mereka telah mengakar kuat dalam dirinya, hal itu akan merusak fitrah mereka sehingga mereka akan terhalang dari semua kebaikan.

Pada *'ibārah* di atas, jelaslah al-Zuhailī memberikan penekanan tentang pentingnya toleransi beragama, yaitu sikap menghargai antara umat beragama<sup>32</sup> yang terwujud dalam tindakan untuk tidak mencemooh agama lainnya. Kemudian pada penjelasan berikutnya dituliskan bahwa tindakan mencemooh agama yang dimaksudkan adalah seperti yang dilakukan oleh orang-orang kafir, di mana pernyataan ini dikhususkan sesuai dengan konten ayat. Adapun Qs. al-An'ām [6]: 69-70 merupakan anjuran bagi setiap Muslim untuk senantiasa berpegang teguh akan kebenaran al-Qur'an dan peringatan bagi setiap Musyrik bahwa mereka di akhirat kelak akan dihukum oleh Allah, di mana tidak ada tebusan, syafaat, maupun pertolongan kecuali atas seizin Allah.<sup>33</sup> Selain ayat-ayat yang melarang untuk mencemooh atau menjelek-jelekkan ajaran agama manapun, di dalam agama Islam juga memuat perintah untuk berbuat adil serta tidak fanatik terhadap golongan, hal ini dapat dilihat ketika al-Zuhailī menafsirkan Qs. al-A'rāf [7]: 159.

وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ.<sup>34</sup>

"159. Dan di antara kaum Musa itu terdapat suatu umat yang memberi petunjuk (kepada manusia) dengan (dasar) kebenaran dan dengan itu (pula) mereka berlaku adil menjalankan keadilan."

<sup>30</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 258-259.

<sup>31</sup>Ibid., 263.

<sup>32</sup>Adeng Muchtar Ghazali, "Toleransi Beragama dan Kerukunan dalam Perspektif Islam," *Religions: Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya*, vol. 1, no. 1 (2016), 29.

<sup>33</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 264.

<sup>34</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 233.

Konteks yang melingkupi Qs. al-A‘rāf [7]: 159 sebenarnya berkaitan dengan sekelompok Bani Israil yang mengimani risalah Nabi Musa dan Nabi Muhammad. Pada ayat ini terdapat kata *ya‘dilūn* yang menunjukkan makna keadilan dalam hukum. Keadilan di sini merujuk pada sifat orang-orang Bani Israil yang mengimani Nabi Musa saat memutuskan suatu persoalan.<sup>35</sup> al-Zuhailī ketika menafsirkan ayat ini menuliskan satu aksentuasi tentang kesamaan sifat yang dimiliki oleh pengikut Nabi Musa dan pengikut Nabi Muhammad, di mana ayat ini menunjukkan bahwa Islam tidak mengenal fanatisme dan Allah mengajarkan manusia agar dapat menilai seseorang secara adil turut benar, maka inilah yang menjadi bentuk penilaian yang objektif. Sifat kelompok Bani Israil yang beriman di dalam ayat ini digambarkan dengan komitmen terhadap kebenaran dan keadilan, yaitu kebenaran akan kenabian Musa dan nabi-nabi setelahnya, termasuk Nabi Muhammad, serta keadilan baik untuk diri sendiri maupun untuk diri orang lain. al-Zuhailī saat menafsirkan ayat ini kemudian menyebut bahwa keadilan yang dimiliki kelompok Bani Israil yang beriman kepada Allah juga dimiliki oleh kaum Nabi Muhammad.<sup>36</sup> Maka pointer utama yang dapat diambil dari penafsiran al-Zuhailī atas ayat ini adalah perilaku untuk tidak fanatik dan berlaku adil kepada siapapun. Pada konteks hubungan Islam dan non Islam, sikap adil ini dapat ditemukan di dalam Qs. al-Kāfirūn [109]: 1-6, ketika menafsirkan surat ini al-Zuhailī menuliskan tentang pentingnya bersikap baik sebagai landasan dalam berhubungan dengan orang non Islam.

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عِبُدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ  
عِبُدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ.<sup>37</sup>

1. Katakanlah (Muhammad), “Wahai orang-orang kafir! 2. Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah, 3. dan kamu bukan penyembah apa yang aku sembah, 4. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah, 5. Dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah apa yang aku sembah. 6. Untukmu agamamu, dan untukku agamaku.”

Saat menafsirkan Qs. al-Kāfirūn [109]: 1-2 Allah memerintahkan Nabi Muhammad untuk menyampaikan kepada orang-orang kafir bahwa ia dan umat Islam tidak akan menyembah sesembahan orang-orang kafir. Pada ayat pertama terdapat kata *qul*, al-Zuhailī menjelaskan bahwa kata ini mengandung isyarat bahwa Allah menganjurkan kepada Nabi Muhammad agar bersikap baik dalam segala hal dan berbicara kepada semua orang dengan cara yang sebaik mungkin. Kemudian ketika menafsirkan Qs. al-Kāfirūn [109]: 3-5 al-Zuhailī menjelaskan tentang perbedaan antara ajaran Islam yang menyembah Allah dan ajaran orang kafir Quraish yang menyembah berhala. Lalu pada akhir ayat surat ini, yaitu Qs. al-Kāfirūn [109]: 6, al-Zuhailī menulis satu dimensi ketuhanan yang menyatakan

<sup>35</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 5..., 139.

<sup>36</sup>Ibid., 141-142.

<sup>37</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur’an dan Terjemahannya...*, 911-912.

bahwa agama Islam adalah agama yang benar dengan ajaran tauhidnya, dan satu dimensi sosial yang mengakui eksistensi agama lain. Sehingga sikap umat Islam dalam konteks ini tidak diperbolehkan memaksakan agar orang-orang kafir masuk ke dalam ajaran agama Islam, serta tidak diperbolehkan untuk menyembah apa yang disembah oleh orang kafir.<sup>38</sup> Lalu pada ayat yang lain Allah juga melarang berbuat lalim dan perintah untuk mengutamakan sikap pemaaf, sebagaimana di dalam Qs. al-Shūrā [42]: 39-40.

وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ وَجِزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ  
لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ.<sup>39</sup>

39. Dan (bagi) orang-orang yang apabila mereka diperlakukan dengan zalim, mereka membela diri. 40. Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang setimpal, tetapi barangsiapa memaafkan dan berbuat baik (kepada orang yang berbuat jahat) maka pahalanya dari Allah. Sungguh, Dia tidak menyukai orang-orang zalim.

Kedua ayat di atas berbicara tentang larangan berbuat zalim dan saat seseorang mendapatkan perilaku zalim maka di dalam Qs. al-Shūrā [42]: 39 secara tersurat Allah memerintahkan orang tersebut untuk membela diri. Ketika menafsirkan ayat-ayat ini al-Zuhailī menuliskan sebuah contoh tentang buruknya perilaku zalim dalam hubungan eksternal antara umat Islam dengan non Islam pada masa nabi. Pada masa itu Nabi Muhammad dan umat Islam sering dizalimi oleh orang-orang Musyrik, mereka mengganggu, menyakiti, hingga mengusir umat Islam dari kota Makkah. Singkatnya, Allah lalu menjadikan nabi dan umat Islam berkuasa dikemudian hari sehingga memiliki kehendak untuk mengalahkan orang-orang yang berbuat zalim. Pada akhir penjelasan al-Zuhailī memberikan aksentuasi bahwa meski contoh yang diberikan berkaitan dengan kezaliman orang Musyrik, tetapi hal ini berlaku pada semua bentuk kezaliman, baik yang dilakukan oleh orang kafir maupun tidak, serta baik yang dilakukan pada masa lalu maupun masa kini. Hikmah dibalik perintah membela diri bagi umat Islam saat mengalami kezaliman adalah untuk menjaga kehormatan, kemuliaan, serta sikap pasrah diri dengan mengandalkan kekuatan dan pertolongan Allah.<sup>40</sup>

Adapun Qs. al-Shūrā [42]: 40 merupakan ayat tentang *qiṣaṣ* dan menjadi dalil hukuman sepadan bagi seseorang yang melakukan kezaliman, baik dalam hukum pidana maupun perdata. Meski memperkenankan hukuman *qiṣaṣ*, di dalam ayat ini Allah secara tersurat tetap memberikan pentingnya nilai moral bagi seseorang yang tengah dizalimi. Sebab seseorang yang mau memperbaiki hubungan dengan orang yang zalim dengan cara memaafkan mereka,<sup>41</sup> akan

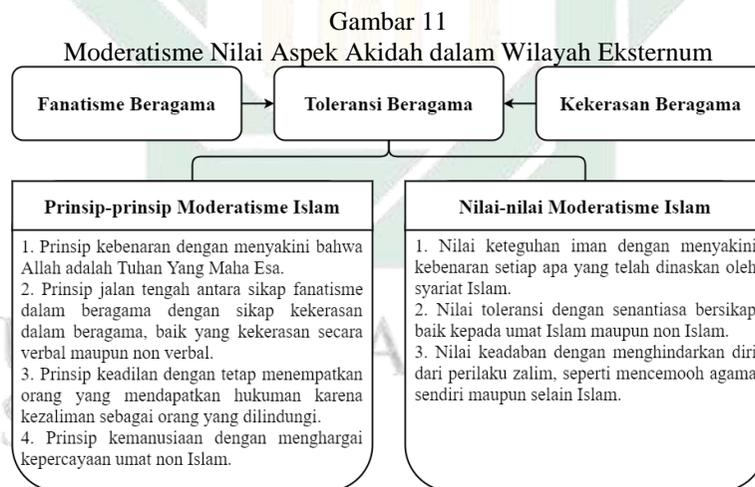
<sup>38</sup>Dengan kata lain, prinsip yang dijelaskan al-Zuhailī di atas telah mencerminkan prinsip moderasi beragama. Lihat Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 15..., 842-844.

<sup>39</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 709.

<sup>40</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 13..., 92.

<sup>41</sup>Adapun redaksi memperbaiki hubungan pada ayat di atas terwakili oleh kata *aṣlahā*. *Ibid.*, 84.

mendapatkan pahala yang besar dari Allah. Hal ini juga dimaksudkan untuk menekankan bahwa korban tidak boleh menanggapi pelaku secara berlebih, karena pelaku kezaliman tetaplah seorang yang *ma'sūm* (dilindungi), sehingga harus tetap dijaga hak-hak kemanusiaannya. Penekanan ini dilakukan sebab balas dendam hanya akan menghasilkan sikap melebihi batas, terutama di masa perang, di mana dengan sikap ini justru akan menjadikan korban kezaliman yang seharusnya menadapat *qisas* dengan adil, malah berubah menjadi orang yang dizalimi.<sup>42</sup> Maka dari sini dapat diambil kesimpulan bahwa al-Zuhaili di dalam penafsirannya atas semua ayat-ayat di atas mengamini bahwa pada ajaran Islam termuat dimensi publik yang mengakui eksistensi agama non Islam. Sikap tidak fanatik dan tetap bersikap baik kepada semua umat menjadi satu nilai yang ditekankan saat menjalin hubungan sosial. Selain itu al-Zuhaili juga mensepakati bahwa di dalam agama Islam termuat beberapa batasan, yang menyatakan seorang seorang Mukmin boleh melakukan pembelaan terhadap dirinya ketika mengalami tindak kezaliman. Namun meskipun menghendaki mebalas kezaliman, di dalam Islam tetap konsiten mengedepankan nilai kearifan, yaitu melalui perintah untuk mengutamakan sikap memaafkan kepada orang yang telah menzalim.



## 2. Moderatisme dalam aspek muamalah

Moderatisme dalam aspek muamalah<sup>43</sup> yang ditemukan pada *al-Tafsir al-Munir* karya Wahbah al-Zuhaili setidaknya memuat dua bentuk hubungan. Pertama yaitu tentang hukum keluarga Islam yang di dalamnya memuat upaya membangun relasi kesalingan dan kesetaraan sebagai bentuk moderasi antara

<sup>42</sup>Ibid., 95.

<sup>43</sup>Ruang lingkup muamalah pada sub di atas mengikuti pemetaan dari Abdul Wahab Khalaf yang membaginya ke dalam tujuh wilayah: (1.) hukum keluarga; (2.) hukum sipil; (3.) hukum pidana; (4.) hukum acara; (5.) hukum ketatanegara; (6.) hukum intenasional; (7.) hukum ekonomi. Lihat Hariman Surya Siregar dan Koko Khoerudin, *Fikih Muamalah (Teori dan Implementasi)* (Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2019), 10-13.

sikap membenci pasangan dan sikap sewenang-wenang terhadap pasangan. Ketiga yaitu tentang pemenuhan hak-hak anak yatim yang di dalamnya memuat upaya memberdayakan kelompok marginal sebagai bentuk moderasi antara sikap tidak peduli terhadap kelompok marginal dan sikap merendahkan kelompok yang termarginalkan.

**a. Hukum keluarga dalam Islam: upaya membangun relasi kesalingan dengan mengutamakan kesetaraan**

Sebagai agama rahmah yang mengatur setiap kehidupan penganutnya, syariat Islam memiliki peran penting guna menciptakan keadilan dan kesetaraan di dalam berbagai hubungan, baik dalam lingkup kemasyarakatan maupun dalam lingkup keluarga. Terkait hubungan suami dan isteri misalnya, al-Qur'an secara tersurat banyak yang berbicara aturan-aturan agar dalam kehidupan berkeluarga dapat tercipta keharmonisan. Namun pada perkembangannya penafsiran tentang ayat-ayat yang berbicara tentang hubungan suami dan isteri ini sering mengalami bias-bias subjektivitas mufasir, sehingga dapat melahirkan pandangan yang patriarkis.<sup>44</sup> Berpijak dari hal tersebut, pada sub ini akan ditampilkan beberapa kasus hukum yang mengatur hubungan antara suami dan isteri untuk kemudian dilihat bagaimana penafsiran al-Zuhailī serta akan dinilai apakah ia dapat memoderasi berbagai persoalan keislaman yang berkaitan dengan hukum keluarga Islam atau tidak. Di antara beberapa kasus yang akan ditampilkan yaitu tentang kepemimpinan laki-laki atas perempuan, hukum poligami, dan hak idah bagi isteri yang dijatuhi talak oleh suaminya. Kasus pertama adalah tentang kepemimpinan laki-laki atas perempuan yang terdapat di dalam Qs. al-Nisā' [4]: 34-35. Agaknya, ketika al-Zuhailī menafsirkan ayat ini lebih setuju dengan redaksi ayat secara tekstual, yang menyatakan bahwa laki-laki merupakan pemimpin bagi perempuan, namun pada tafsirannya ia sama sekali tidak menyinggung kepemimpinan pada ranah publik, dan hanya mengkhususkan pada ranah keluarga.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالضَّلِحْتُ  
فَدَيْتُ حَفِظْتُ لِلْقَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ  
وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا  
فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً  
خَبِيراً.<sup>45</sup>

34. Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka

<sup>44</sup>Zaitunan Subhan, *Tafsir Kebencian (Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an)* (Yogyakarta: LKiS, 2016), 1-12.

<sup>45</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 113.

perempuan-perempuan yang saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Mahatinggi, Mahabesar. 35. Dan jika kamu khawatir terjadi persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang juru damai dari keluarga laki-laki dan seorang juru damai dari keluarga perempuan. Jika keduanya (juru damai itu) bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-istri itu. Sungguh, Allah Mahateliti, Maha Menenal.

Ketika menafsirkan Qs. al-Nisā' [4]: 34-35 al-Zuhailī menghendaki bahwa di dalam lingkup keluarga suami adalah pemimpin bagi isterinya.<sup>46</sup> Sebagai seorang kepala keluarga, suami di dalam Islam diberikan hak dan kewajiban yang harus dilakoni. al-Zuhailī lantas mengungkap segenap aturan tentang kewajiban seorang suami atas isterinya serta beberapa bentuk hak yang boleh didapat isteri ketika suaminya tidak bisa memenuhi kewajiban tersebut. Namun sebelum itu, al-Zuhailī menuliskan terlebih dahulu bahwa ada dua alasan mengapa suami menjadi pemimpin dalam lingkup keluarga, pertama karena faktor penciptaan, di mana laki-laki memiliki struktur fisik yang lebih kuat dibanding perempuan, kedua karena faktor kewajiban memberi infak kepada isteri, sebab di dalam Islam merupakan satu bentuk kewajiban bagi suami untuk memberikan nafkah kepada isteri dan anaknya, termasuk juga di dalam hal ini adalah memberi mahar sebagai bentuk penghormatan kepada isterinya.<sup>47</sup>

Setelah menjelaskan sebab mengapa seorang suami menjadi pemimpin bagi isterinya, al-Zuhailī lalu menuliskan bahwa isteri dapat dibagi ke dalam dua golongan. Golongan pertama ialah isteri salihah yang taat kepada Allah dan taat kepada suaminya. Ketika suami tidak di rumah, maka isteri yang salihah akan dengan setia menjaga kehormatan suami dan dirinya. Terkait hal tersebut, terdapat satu prinsip relasi kesalingan di dalam Islam yang dituliskan oleh al-Zuhailī, bahwa Allah memberi kewajiban kepada suami untuk menjaga hak-haknya dan memerintahkan kepada isteri untuk taat dengan menjaga hak suaminya. Golongan kedua ialah isteri yang membangkang, mereka yang termasuk ke dalam golongan ini ialah para isteri yang melampaui batas dalam bertindak, mereka tidak mengindahkan perintah yang diberikan oleh suaminya.<sup>48</sup>

Berpijak dari yang terakhir, saat mendapati isteri yang membangkang, di dalam Islam menerapkan beberapa anjuran yang dapat dilakukan oleh suami, oleh al-Zuhailī lantas dirumuskan empat pilihan yang dapat dilakukan. Pertama yaitu menasehati dengan baik agar hati isterinya dapat luluh. Kedua yaitu pisah ranjang, dalam arti tidak menyetubuhi isterinya (tidak tidur satu ranjang), yang dalam konteks ini suami juga tidak boleh mendiamkan isterinya lebih tiga hari.<sup>49</sup>

<sup>46</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 3..., 57.

<sup>47</sup>Ibid., 58.

<sup>48</sup>Ibid., 58-59.

<sup>49</sup>Ibid., 60.

Ketiga yaitu memukul dengan pukulan yang tidak menyakitkan sehingga tidak sampai membahayakan isterinya, semisal memukul bagian bahu sebanyak tiga kali dengan tangan, kayu siwak, atau kayu lainnya yang lentur, termasuk juga di dalam hal ini adalah tidak boleh memukul pada bagian-bagian yang menjadi tempatnya keindahan, seperti muka, serta tidak boleh memukul pada bagian yang sama secara berulang. Keempat yaitu meminta seorang hakim untuk menyelesaikan perselisihan yang terjadi guna mendamaikan keduanya.<sup>50</sup> Lebih lanjut, kemudian pada poin fikih kehidupan al-Zuhailī juga menuliskan bahwa perintah bagi suami untuk memberikan nafkah isterinya adalah wajib, dan jika suami tidak dapat melaksanakannya maka isteri boleh untuk membatalkan akad nikah.<sup>51</sup> Berikutnya kasus kedua yaitu tentang hukum dibolehkannya poligami sebagaimana yang terdapat di dalam Qs. al-Nisā' [4]: 3-4. al-Zuhailī ketika menafsirkan ayat-ayat ini sangat berpegang teguh pada teks, namun pada penafsirannya ia banyak memberi aksentuasi tentang nilai-nilai moral sebelum melakukan poligami.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْبَيْتِ فَإِن كُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَّةً وَرُبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آذَىٰ أَلَّا تَعُولُوا وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ فَاكْلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا.<sup>52</sup>

3. Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja, atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim. 4. Dan berikanlah maskawin (mahar) kepada perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian yang penuh kerelaan. Kemudian, jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari (maskawin) itu dengan senang hati, maka terimalah dan nikmatilah pemberian itu dengan senang hati.

al-Zuhailī ketika menafsirkan Qs. al-Nisā' [4]: 3-4 menuliskan bahwa Allah di dalam ayat-ayat ini mempertegas tentang kewajiban untuk bersikap adil di antara pasangan yang berpoligami. Allah menjelaskan bahwa jika takut tidak dapat bersikap adil dalam poligami, maka sebaiknya hanya boleh menikahi satu perempuan. Karena pada ayat tersebut secara jelas memerintahkan mereka yang diperbolehkan melakukan poligami hanyalah orang yang yakin bahwa dapat memenuhi kewajiban untuk berlaku adil, sehingga jika memiliki rasa khawatir bertindak tidak adil, yang mencakup *al-zan* (sangkaan) dan *al-shak* (ragu-ragu),

<sup>50</sup>Terkait bolehnya memukul isteri, al-Zuhailī memberikan aksentuasi bahwa para ulama berpendapat meskipun boleh memukul, tetapi pilihan untuk tidak memukul itu lebih utama, dan jikapun harus memukul maka ada aturan-aturan yang menjadikan tindakan ini tidak berlebihan. Ibid., 61-63.

<sup>51</sup>Ibid., 63-64.

<sup>52</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 113.

lebih baik menikah dengan satu wanita saja.<sup>53</sup> Setelah menjelaskan syarat utama dari kebolehan berpoligami, al-Zuhailī kemudian menuliskan keadaan dapat diterimanya seseorang yang berpoligami pada zaman saat ini.

Menurut al-Zuhailī seseorang hanya boleh beristeri satu jika tidak ada kebutuhan yang mendesak atau alasan yang dapat diterima menurut syarak. Karena suami dan isteri sama-sama memiliki rasa cemburu, kecemburuan adalah emosi yang dimiliki oleh pria dan wanita. Seorang isteri cemburu pada suaminya, sama seperti suami cemburu pada istrinya, begitu pula sebaliknya. Akan tetapi Islam memperbolehkan poligami karena terdapat sesuatu yang sangat mendesak, kebolehan ini kemudian dibarengi dengan syarat-syarat yang ketat, seperti mampu memberi nafkah, harus adil di antara para istri, dan menggauli mereka secara baik. Selain itu, kebolehan poligami juga berlaku hanya dalam keadaan-keadaan tertentu, seperti karena isteri mandul, karena tingginya proporsi perempuan, dalam arti tingkat kelahiran anak perempuan lebih tinggi daripada tingkat kelahiran anak laki-laki, serta karena keadaan fungsi seksual.<sup>54</sup> Selain itu, al-Zuhailī menuliskan bahwa Qs. al-Nisā' [4]: 3-4 juga menyinggung tentang perilaku sebagian individu muslim yang menyalahgunakan hukum poligami, seperti berpoligami dengan tujuan balas dendam kepada isteri pertama, atau semata-mata hanya karena nafsu syahwat, sehingga karena tujuan ini suami tidak berpoligami seperti yang dikehendaki oleh syariat, sebagaimana yang telah diuraikan di atas. Maka terkait yang terakhir masuknya adalah sebagai kategori perbuatan perseorangan yang tidak dapat dijadikan landasan diizinkan poligami.<sup>55</sup> Setelah menyebut tentang syarat dan menyorot tentang orang yang menyalahgunakan syariat untuk berpoligami, al-Zuhailī kemudian menuliskan satu sub khusus yang membahas alasan mengapa Nabi Muhammad diperbolehkan beristri sembilan.

Menurut al-Zuhailī, Nabi Muhammad mempunyai sembilan istri, dan semuanya tidak berdasarkan nafsu syahwat atau kenikmatan seksual. Nabi Muhammad sendiri pada awalnya sampai mencapai usia 54 tahun beliau hanya memiliki satu orang istri, yaitu Sayyidah Khadijah. Setelah mencapai usia tersebut biasanya nafsu birahi turun drastis dan sebagian besar wanita yang kemudian dinikahi nabi adalah janda, bukan perawan. Tujuan Nabi Muhammad mempunyai isteri banyak tidak lain adalah karena kemanusiaan, sosial, dan keislaman. Nabi Muhammad memiliki isteri banyak yang masing-masing dari mereka memiliki fungsi dan nilai positif, yang paling penting adalah sebagai sarana untuk mengajarkan wanita-wanita muslimah tentang hukum-hukum Islam khususnya yang berkaitan dengan hubungan suami dan isteri. Para isteri nabi dijadikan sebagai contoh dan figur dalam penerapan hukum Islam yang bertautan

<sup>53</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Taḥf al-Munīr*, vol. 2..., 568.

<sup>54</sup>Yang dimaksudkan alasan ketiga di atas adalah penyakit selain kemandulan, seperti frigiditas, yaitu kondisi di mana seorang isteri tidak memiliki birahi seksual sehingga sulit untuk mendapatkan keturunan. *Ibid.*, 575-576.

<sup>55</sup>Ketika menjelaskan tentang sikap individu Muslim yang menyalahgunakan aturan kebolehan berpoligami, al-Zuhailī lantas mengutip pendapat para filsuf Barat bahwa poligami itu lebih baik ketimbang memiliki banyak wanita simpanan (selingkuh). *Ibid.*, 576-577.

dalam urusan keluarga dan hukum lainnya. Inti dari poligami dalam Islam adalah solusi yang digunakan dalam keadaan darurat, baik untuk kepentingan umum atau khusus. Setelah menyebut inti disyariatkannya poligami, al-Zuhaili lalu memberikan aksentuasi bahwa daripada menghapus disyariatkannya poligami, lebih baik memperbaiki kesalahan yang terjadi dalam pemahaman dan penerapan di dalam sistem poligami itu sendiri. Karena nas-nas agama secara tegas dan terang mengizinkan hal tersebut.<sup>56</sup> Berikutnya kasus ketiga, yaitu tentang hak idah isteri yang di talak, seperti yang terdapat pada Qs. al-Baqarah [2]; 228.

وَالْمَطْلَقَاتُ يَرْتَضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ  
يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبَعُولَتْهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ  
بِالْمَعْرُوفِ وَاللِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.<sup>57</sup>

228. Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali *qurū'*. Tidak boleh bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhir. Dan para suami mereka lebih berhak kembali kepada mereka dalam (masa) itu, jika mereka menghendaki perbaikan. Dan mereka (para perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut. Tetapi para suami mempunyai kelebihan di atas mereka. Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.

al-Zuhaili berpendapat bahwa di dalam Qs. al-Baqarah [2]: 228 memuat hukum-hukum tentang perceraian, di antara hukum-hukum yang ada menyatakan bahwa idah itu wajib. Idah diharuskan untuk mewujudkan beberapa tujuan, diantaranya untuk menyadari kekosongan rahim dari janin, melindungi nama baik perempuan, menjaga dan menghormati hubungan pernikahan, mempertimbangkan akibat perceraian, mempertimbangkan masa depan agar suami dan isteri dapat saling belajar dari kesalahan mereka dan memiliki kesempatan untuk kembali pada kehidupan pernikahan dengan cara baru yang lebih baik dari sebelumnya, serta agar keharmonisan pada setiap keluarga dan masa depan anak-anak terjamin. Selain itu, pada ayat ini juga memuat tentang keabsahan rujuk. Kata "rujuk" mengandung arti suami mengembalikan istri ke dalam akad nikah selama dia masih dalam masa idah, dan konsep ini diadakan sebab sejalan dengan salah satu ketentuan perceraian dalam Islam, yang memang menganjurkan laki-laki untuk berdamai dengan isterinya ketika terjadi konflik.<sup>58</sup>

Lalu hukum yang ketiga berbicara tentang hak pasangan suami dan isteri dalam Islam, sebab pernikahan bukanlah akad perbudakan dan penyerahan kepemilikan, tetapi merupakan akad yang memberi suami dan isteri hak yang sama berdasarkan kebaikan bersama. Dengan demikian, akad nikah memberikan hak perempuan kepada laki-laki dan sebaliknya.<sup>59</sup> Terkait hak suami dan isteri ini

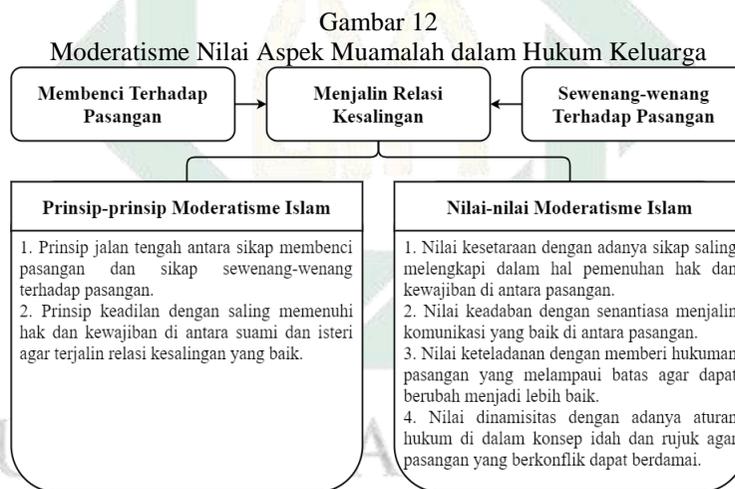
<sup>56</sup>Ibid., 577-578.

<sup>57</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 113.

<sup>58</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, vol. 1..., 693-698.

<sup>59</sup>Ibid., 698.

memuat tiga hal. Pertama, perempuan memiliki hak dalam pernikahan yang harus dilakukan oleh suami, sama seperti suami memiliki hak yang harus dilakukan oleh istri, misalnya hubungan yang baik itu tidak menyengsarakan, bertakwa kepada Allah tentang kepentingan pasangannya, isteri harus menaati suami, dan berhias untuk pasangannya. Kedua, masing-masing harus menjalin komunikasi dengan baik dalam hal bersenggama dengan pasangannya sesuai dengan kebutuhan, hal ini untuk menghindari fokus pada orang lain dan mencari peluang untuk berselingkuh. Ketiga, dalam hal kepemimpinan dan pengelolaan urusan keluarga, seorang laki-laki memiliki kedudukan yang lebih tinggi daripada perempuan.<sup>60</sup> Berpijak dari sini dapat disimpulkan dua hal, pertama bahwa pernikahan adalah persatuan antara dua orang, di mana kedua belah pihak wajib menjalankan hak masing-masing serta memenuhi kewajiban dengan baik, kedua terkait penafsiran al-Zuhaili, dapat dinilai bahwa ia termasuk mufasir yang masih berpegang teguh pada teks, meski berpegang pada teks namun narasi yang ditampilkan tetap berusaha untuk menampilkan nilai-nilai moral di dalam ayat.



#### **b. Pemenuhan hak-hak anak yatim dalam Islam: upaya memberdayakan kelompok marginal**

Kata “marginal” merupakan istilah yang menggambarkan ketimpangan yang terjadi di tengah masyarakat disebabkan oleh faktor ekonomi, sosial, pendidikan, hingga politik. Marginalisasi dapat menjadikan seseorang yang terpinggirkan akan semakin miskin dan tidak memiliki daya untuk bersaing di tengah masyarakat.<sup>61</sup> Dalam konteks tersebut, agama memiliki peran penting atas kehidupan masyarakat melalui nilai normatif yang dimuatnya. Keharmonisan struktur kemasyarakatan dapat ditentukan melalui dua faktor, yaitu faktor

<sup>60</sup>Ibid., 698-700.

<sup>61</sup>Sebagai akibat dari marginalisasi, orang-orang yang termarginalkan akan cenderung kehilangan hak-hak mereka sebagai warga negara sehingga tidak dapat menikmati fasilitas yang telah ada. Lihat Ratnah Rahman, “Peran Agama dalam Masyarakat Marginal,” *Sosioreligius: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama*, vol. 4, no. 1 (2019), 81.

kekerabatan dan faktor agama. Terkait yang terakhir, hal ini terjadi sebab di dalam ajaran agama bukan hanya berbicara akidah saja, tetapi juga aturan yang dapat memperkuat solidaritas masyarakat sehingga berimplikasi pada minimnya konflik.<sup>62</sup> Di dalam agama Islam memuat ajaran dan pembelaan kepada kelompok marginal, salah satunya adalah anak-anak yatim. Ajaran agama Islam memuat aksentuasi akan pentingnya kesetaraan dalam hal apapun, maka ini mengindikasikan bahwa agama Islam menolak secara tegas bentuk-bentuk marginalisasi. Hal ini kemudian ditegaskan al-Zuhaili saat menafsirkan Qs. al-Kahf [18]: 27-28.

وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَتِهِ<sup>٦٢</sup> وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ  
الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنُكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الدُّنْيَا وَلَا  
تَطْعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبِعْ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا.<sup>63</sup>

27. Dan bacakanlah (Muhammad) apa yang diwahyukan kepadamu, yaitu Kitab Tuhanmu (al-Qur'an). Tidak ada yang dapat mengubah kalimat-kalimat-Nya. Dan engkau tidak akan dapat menemukan tempat berlindung selain kepada-Nya. 28. Dan bersabarlah engkau (Muhammad) bersama orang yang menyeru Tuhannya pada pagi dan senja hari dengan mengharap keridaan-Nya; dan janganlah kedua matamu berpaling dari mereka (karena) mengharapkan perhiasan kehidupan dunia; dan janganlah engkau mengikuti orang yang hatinya telah Kami lalaikan dari mengingat Kami, serta menuruti keinginannya dan keadaannya sudah melewati batas.

Ketika menafsirkan Qs. al-Kahf [18]: 27-28 al-Zuhaili menuliskan bahwa ayat-ayat ini memuat dua hal, pertama perintah untuk mempelajari dan mengikuti apa yang ada di dalam al-Qur'an, kedua perintah untuk tidak memarginalkan golongan fakir miskin. Pada ayat kedua memang Allah secara tersirat hendak mengangkat orang yang termarginalkan karena kondisi tertentu. Hal ini diperkuat oleh al-Zuhaili di dalam poin fikih kehidupan bahwa Islam merupakan agama yang didasarkan pada kesetaraan, di dalam penerapan syariat tidak ada perbedaan antara orang terhormat dengan orang rendahan, antara yang kaya dengan yang miskin, serta antara pemimpin dengan orang yang dipimpin. Semua Muslim diperlakukan sama, baik dalam majelis, interaksi sosial, maupun hak dan kewajiban. al-Qur'an menghilangkan perbedaan dalam majelis, diskusi, hingga deklarasi antara para pemimpin Quraish beserta pengikut mereka dan orang miskin yang lemah. Islam memuliakan mereka yang memiliki status sosial yang lemah tetapi bertakwa kepada Allah.<sup>64</sup> Salah satu bentuk konsistensi al-Qur'an dalam membela kelompok marginal dapat dilihat ketika al-Qur'an memberikan

<sup>62</sup>Pernyataan di atas didasarkan pada pendapat dari Ibn Khaldun yang dikutip oleh Rahmah, di mana dalam teorinya Ibn Khaldun memang menyatakan bahwa agama adalah faktor penting dalam pembentukan struktur masyarakat, sebab di dalam ajaran agama juga memuat aturan atau nilai-nilai sosial. Ibid., 86

<sup>63</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 415.

<sup>64</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, vol. 13..., 266.

perintah untuk memenuhi hak-hak anak yatim, yang notabene mereka secara sosial merupakan kelompok yang dipinggirkan, di antara ayat yang ada yaitu Qs. al-Nisā' [4]: 5-6, Qs. al-Nisā' [4]: 8-10, dan Qs. al-Baqarah [2]: 220.

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا ۗ وَمَنْ كَانَ عَدِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۗ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۗ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا.<sup>65</sup>

5. Dan janganlah kamu serahkan kepada orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaan) kamu yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik. 6. Dan ujilah anak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka hartanya. Dan janganlah kamu memakannya (harta anak yatim) melebihi batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (menyerahkannya) sebelum mereka dewasa. Barangsiapa (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah dia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barangsiapa miskin, maka bolehlah dia makan harta itu menurut cara yang patut. Kemudian, apabila kamu menyerahkan harta itu kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi. Dan cukuplah Allah sebagai pengawas.

وَلِيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا.<sup>66</sup>

8. Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir beberapa kerabat, anak-anak yatim dan orang-orang miskin, maka berilah mereka dari harta itu (sekedarnya) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik. 9. Dan hendaklah takut (kepada Allah) orang-orang yang sekiranya mereka meninggalkan keturunan yang lemah di belakang mereka yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan)nya. Oleh sebab itu, hendaklah mereka bertakwa kepada Allah, dan hendaklah mereka berbicara dengan tutur kata yang benar. 10. Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api dalam perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka).

فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِحْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتُمْ إِنْ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.<sup>67</sup>

<sup>65</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 105.

<sup>66</sup>Ibid., 105-106.

<sup>67</sup>Ibid., 46.

220. Tentang dunia dan akhirat. Mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang anak-anak yatim. Katakanlah, "Memperbaiki keadaan mereka adalah baik!" Dan jika kamu mempergauli mereka, maka mereka adalah saudara-saudaramu. Allah mengetahui orang yang berbuat kerusakan dan yang berbuat kebaikan. Dan jika Allah menghendaki, niscaya Dia datangkan kesulitan kepadamu. Sungguh, Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.

Saat menafsirkan Qs. al-Nisā' [4]: 5 al-Zuḥailī menjelaskan bahwa di dalam ayat ini memuat aturan-aturan terkait cara mengasuh anak yatim. Pertama, larangan menghamburkan harta mereka dan kewajiban memelihara, mengatur, dan mengelolanya dengan niat rida karena Allah. Kedua, melarang *al-sufahā'* mengelola harta karena tidak memiliki kecakapan, yang dalam hal ini dapat dilakukan melalui dua tindakan, yaitu menahan hartanya terlebih dahulu dan memberikan harta mereka dalam bentuk pemenuhan kebutuhan hidup. Ketiga, yang dimaksud dengan *al-sufahā'* pada ayat ini dapat dipahami dengan anak-anak yatim maupun orang yang tidak dapat mengelola keuangan dengan baik. Keempat, menyampaikan nasehat dengan baik kepada anak-anak yatim yang diasuh.<sup>68</sup> Kemudian pada Qs. al-Nisā' [4]: 6 dijelaskan bahwa sebelum memberikan harta kepada anak yatim, wali yatim dianjurkan untuk menguji dan melatih mereka agar mampu merawat, mengelola, dan memanfaatkannya dengan baik, termasuk juga melihat tanda-tanda *al-rushdu* (baiknya akal dan agama) setelah balig. Selain itu, pada ayat ini Allah juga melarang wali yatim untuk memakan harta dari anak yatim asuhan, khususnya wali yatim yang kaya raya. Berikutnya, di antara anjuran yang juga melingkupi ayat ini adalah perintah agar ketika dilaksanakannya penyerahan harta dari wali yatim ke anak yatim asuhan dilakukan dengan adanya saksi. Lalu termasuk juga di dalam konteks ini adalah perintah agar wali yatim mengembangkan harta anak yatim asuhan.<sup>69</sup>

Kemudian saat menafsirkan Qs. al-Nisā' [4]: 9 al-Zuḥailī juga menulis beberapa anjuran yang ditujukan kepada wali yatim. Pertama, mengingatkan kepada para wali yatim agar memperlakukan anak asuhannya seperti mereka ingin diperlakukan ketika meninggal. Kedua, frasa *qawlan sadīdan* di dalam ayat ini menganjurkan agar para wali yatim mendidik anak asuhannya dengan perkataan yang jujur dan benar, termasuk juga di dalam hal ini adalah tidak boleh berkata kasar, memarahi, dan mengina.<sup>70</sup> Setelah menyebut beberapa anjuran, kemudian dilanjut Qs. al-Nisā' [4]: 10 yang menyatakan larangan kepada wali yatim untuk tidak memakan harta anak yatim asuhan mereka, sebab tindakan ini dapat diganjar dengan dosa besar dan pelakunya akan dimasukkan ke dalam neraka Jahanam.<sup>71</sup>

Adapun Qs. al-Baqarah [2]: 220 juga sama seperti ayat-ayat sebelumnya, di dalam ayat ini memuat kebolehan mengelola harta anak yatim dengan maksud

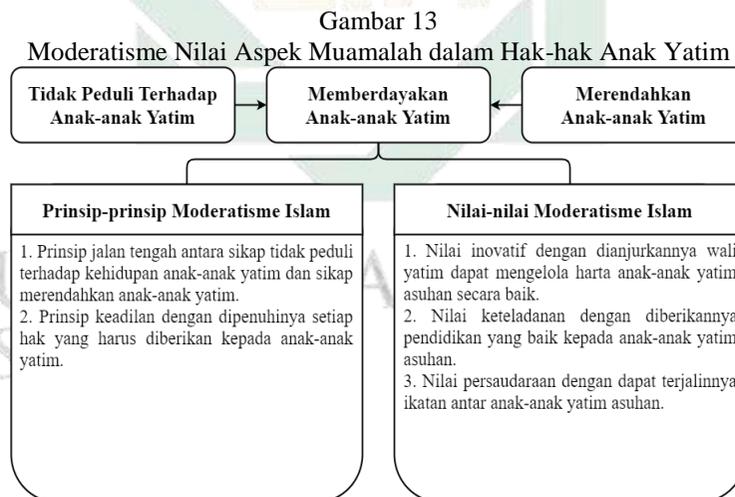
<sup>68</sup>Pengertian lebih luas dari *al-sufahā'* juga dituliskan al-Zuḥailī, di mana term ini juga dapat merujuk setiap orang yang tidak memiliki kemampuan dalam mengelola keuangannya. Lihat Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 2..., 588-589.

<sup>69</sup>Ibid., 589-591.

<sup>70</sup>Ibid., 602.

<sup>71</sup>Ibid., 602-603.

mengembangkannya. Wali yatim diperkenankan untuk melakukan jual beli dan boleh menggabungkan hartanya dengan harta anak yatim asuhan jika ia yakin bahwa Allah akan menjauhkan dirinya dari keburukan. Termasuk kebolehan di sini adalah menikahkan anak kandung wali yatim dengan anak yatim asuhannya serta memakai harta wali yatim dan anak yatim untuk membiayai pernikahannya sehingga dapat terjalin ikatan kekeluargaan yang lebih intim. Selain itu, di dalam ayat-ayat ini juga memuat anjuran bagi wali yatim agar memberikan pendidikan kepada anak yatim asuhan sehingga dapat menangani berbagai urusan, baik duniawi maupun ukhrawi, termasuk juga mencarikan guru agar anak yatim asuhan dapat bekerja secara mandiri. Kemudian ketika anak yatim asuhan mendapatkan hadiah, maka wali yatim berhak untuk menerimanya sebab pemberian tersebut pada akhirnya juga akan diberikan kepada anak yatim asuhan.<sup>72</sup> Maka dari sini terdapat beberapa nilai moderatisme yang dapat dipetik. Di antaranya tentang nilai dinamisitas, bahwa di dalam Islam memuat aturan terkait pemenuhan hak-hak anak yatim yang tidak bersifat rigid. Kemudian ada nilai persaudaraan, bahwa ternyata di dalam Islam juga membolehkan anak kandung dari wali yatim untuk menikah dengan anak yatim asuhan. Selain itu, juga terdapat nilai inovatif dan keteladanan yang memuat anjuran bagi wali yatim agar dapat mendidik anak yatim asuhannya dengan baik. Maka inilah di antara bentuk kompleksitas pembelaan Islam terhadap kelompok marginal.



### 3. Moderatisme dalam aspek akhlak

Moderatisme dalam aspek akhlak<sup>73</sup> yang ditemukan pada *al-Tafsir al-Munir* karya Wahbah al-Zuhaili setidaknya memuat empat tindakan, di mana setiap tindakan ada yang menunjukkan pada perilaku bersifat personal, bersifat

<sup>72</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, vol. 2..., 657-659.

<sup>73</sup>Maksud dari kata "akhlak" di atas yaitu sifat manusia secara umum, entah itu yang merujuk pada sifat baik maupun yang merujuk pada sifat buruk. Lihat Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *Moderasi Islam (Tafsir al-Qur'an Tematik)* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2012), 130.

kemasyarakatan, dan bersifat kealaman. Tindakan pertama menyatakan bahwa perangai dalam Islam merupakan sikap moderasi antara urusan duniawi dan urusan ukhrawi. Tindakan kedua menyatakan bahwa musyawarah dalam Islam merupakan sikap moderasi yang di dalamnya memuat prinsip demokratisasi antara sistem yang otoriter dan sitem yang liberal. Tindakan ketiga menyatakan bahwa fitrah kemanusiaan dalam Islam untuk menjaga keturunan merupakan sikap moderasi antara pilihan untuk tidak menikah sehingga tidak dapat memiliki keturunan dan pilihan untuk homoseksual. Tindakan keempat menyatakan bahwa menjaga keseimbangan ekologi dalam Islam merupakan sikap moderasi antara perilaku tak acuh terhadap alam dan perilaku eksploitasi alam.

**a. Perangai dalam Islam: menyeimbangkan antara urusan duniawi dan ukhrawi**

Akhlak atau perangai di dalam Islam merupakan wujud nilai diri dari seorang manusia. Manusia diikat oleh nilai-nilai yang menjadikan dirinya berharga, manusia yang berperangai baik dia akan dihormati oleh orang disekitarnya, sebaliknya manusia yang berperangai hewani dia akan dinistakan oleh orang disekitarnya. Terdapat banyak sekali faedah memiliki akhlak mulia di dalam Islam, dalam lingkup sosial seorang yang berperangai mulia akan disegani, dihormati, dan dapat menjalin hubungan baik di lingkungannya.<sup>74</sup> Salah satu tema tema sentral di dalam wacana moderasi Islam yang berkaitan dengan akhlak yaitu tentang sikap jalan tengah antara tindakan terlampau materialis dan tindakan terlampau spiritualis.<sup>75</sup> Hal ini bisa dilihat semisal pada Qs. al-Baqarah [2]: 143, ayat ini pada dasarnya berbicara tentang pengalihan arah kiblat, namun di dalam ayat ini terdapat frasa *ummatan wasaʿatan*, yang oleh kebanyakan mufasir frasa ini akan dijelaskan dengan menyatakan bahwa di antara bentuk moderasi akhlak dalam Islam adalah dapat diseimbangkannya antara urusan duniawi dan ukhrawi.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا  
الغَيْبَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لَتَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى  
الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ<sup>76</sup>

-143. Demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Nabi Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Kami tidak menetapkan kiblat (Baitulmaqdis) yang (dahulu) kamu berkiblat kepadanya, kecuali agar Kami

<sup>74</sup>Saproni, *Panduan Praktis Akhlak Seorang Muslim* (Bogor: CV. Bina Karya Utama, 2015), 6-9.

<sup>75</sup>Hal di atas misalnya dapat dilihat dalam tafsir tematik Kementerian Agama tentang Moderasi Islam yang salah satu bahasannya membincang moderasi akhlak sebagai tindakan tidak materialis dan tidak spiritualis. Lihat Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *Moderasi Islam...*, 139.

<sup>76</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 28-29.

mengetahui (dalam kenyataan) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang. Sesungguhnya (pemindahan kiblat) itu sangat berat, kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Dan Allah tidak akan menya-nyai imanmu. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia.

Saat menafsirkan kata *wasāṭan* di dalam Qs. al-Baqarah [2]: 143 di atas, al-Zuhailī terlebih dahulu menjelaskan dari sisi kebahasaannya, di mana ia menuliskan bahwa kata *wasāṭ* menunjukkan sifat terpuji dan menjadi penengah atas dua sifat, yaitu antara sifat kelewat batas (*ifrāt*) dan sifat teledor (*tafrīt*).<sup>77</sup> Sifat kelewat batas oleh al-Zuhailī dijelaskan seperti umat Kristen yang terlampaui spiritualistik, sedangkan sifat teledor dijelaskan seperti umat Yahudi dan Musyrik yang terlampaui materialistik. Umat Islam ialah umat terbaik turut adil yang bersikap moderat sebab dapat meyeimbangkan antara hak badan dan hak roh. Maka ini sesuai dengan fitrah kemanusiaan yang menyatakan manusia terdiri dari jasmani dan rohani. Setelah menyinggung kelompok umat yang dituju atas dua sifat ekstrem pada ayat di atas, al-Zuhailī lalu menuliskan salah satu *maqāṣid al-āyāh* tentang bagaimana bentuk sikap materialis dan sikap spiritualis.

ومن غايات هذه الوسطية وثمرتها أن يكون المسلمون شهداء على الأمم السابقة يوم القيامة، فهم يشهدون أن رسلهم بلغتهم دعوة الله. ففرط الماديون في جنب الله وأخذوا إلى اللذات. وحررم الروحانيون أنفسهم من التمتع بحلال الطيبات، فوقعوا في الحرام، وخرجوا عن جادة الاعتدال، فجنوا على متطلبات الجسد.<sup>78</sup>

Di antara tujuan-tujuan dan buah *wasāṭiyyah* ini adalah agar kaum muslimin menjadi saksi atas umat-umat terdahulu pada hari Kiamat. Mereka akan bersaksi bahwa para rasul umat-umat itu telah menyampaikan dakwah Allah kepada mereka, tetapi kemudian kaum materialis mengabaikan hak Allah dan cenderung kepada kesenangan-kesenangan duniawi, sementara kaum spiritualis menghalangi diri mereka untuk menikmati benda-benda baik yang halal sehingga mereka terjebak dalam perkara yang haram dan keluar dari jalan pertengahan atau keseimbangan, mereka menelantarkan tuntutan-tuntutan fisik.

Pada *ibārah* di atas al-Zuhailī menjelaskan bahwa orang materialis ialah mereka yang terjebak pada sifat cinta dunia (*hubb al-dunyā*) sehingga lupa akan akhirat. Implikasi dari sifat *hubb al-dunyā* dapat berdampak pada ditinggalnya kewajiban manusia sebagai seorang hamba, yaitu beribadah kepada Allah. Oleh karena itu orang-orang materialis ini dikategorikan sebagai kelompok manusia yang teledor. Orang-orang materialis hingga kini tetap eksis bahkan semakin nyata keberadaannya, hal ini kemudian ditambah dengan fakta akan menguatnya

<sup>77</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 367.

<sup>78</sup>Ibid., 369-370.

medernitas.<sup>79</sup> Ayat-ayat di dalam al-Qur'an yang menyoroti sifat materialistis ini sangatlah banyak. Di antara kelompok ayat yang ada adalah Qs. al-'Ādiyāt [100]: 6-11, ayat-ayat ini secara khusus menyorot sifat dari manusia yang cenderung cinta dunia dan mengufuri segala nikmat yang diberikan oleh Allah.

إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَلِكُمْ لَشَهِيدٌ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ مَآ فِي الْقُبُورِ  
وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ لَأَنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ.<sup>80</sup>

6. Sesungguhnya manusia itu sangatlah ingkar kepada Tuhannya. 7. Sesungguhnya dia benar-benar menjadi saksi atas hal itu (keingkarannya). 8. Sesungguhnya cintanya kepada harta benar-benar berlebihan. 9. Maka, tidakkah dia mengetahui (apa yang akan dialaminya) apabila dikeluarkan apa yang ada di dalam kubur. 10. Dan ditampakkan apa yang tersimpan di dalam dada?. Sesungguhnya Tuhan mereka pada hari itu benar-benar Mahateliti terhadap (keadaan) mereka.

Ketika menafsirkan Qs. al-'Ādiyāt [100]: 6 al-Zuhailī menjelaskan bahwa sejatinya manusia adalah orang-orang yang *kufr al-ni'mah* dan enggan untuk tunduk kepada syariat yang telah dinaskan oleh Allah. Pada ayat enam ini terdapat kata *al-insān* yang kemudian oleh sebagian ulama dimaknai dengan jenis manusia yang khusus yaitu orang-orang kafir, namun ada juga yang memaknai dengan sifat manusia pada dasarnya adalah *kufr al-ni'mah*, kecuali mereka yang dapat memerangi nafsu.<sup>81</sup> Berikutnya pada Qs. al-'Ādiyāt [100]: 7-8 Allah secara tersurat menuliskan dua sifat buruk manusia, yaitu mengakui kekufuran dengan terus melakukan maksiat baik melalui perkataan maupun perbuatan dan besikap pelit (*bakhīl*) dengan cinta terhadap dunia, mereka rela mati-matian hanya demi mendapatkan harta. Adapun pada Qs. al-'Ādiyāt [100]: 9-10 Allah mengingatkan kepada manusia tentang hari kebangkitan, hari di mana setiap manusia akan mempertanggungjawabkan perilakunya.<sup>82</sup> Di akhir penjelasan al-Zuhailī lalu menuliskan dua hal, yaitu nilai pendidikan akhlak tentang keadaban agar tidak terlanjur cinta dunia, serta nilai keteguhan iman tentang percaya terhadap hari akhir, yang dari kepercayaan ini dapat menstimulus manusia untuk beribadah.

فقد طبع الإنسان على كفران النعمة، وحب المال وبخله به، وعليه أن يروض نفسه على ما يكون له به النجاة والسعادة. ثم ويخ الله تعالى بمقتضى العلم التام الأزلي الأبدي الشامل لأحوال مبدأ الإنسان ومعهده. والتوبيخ أو التهديد مدعاة للعقلاء إلى التأمل في المصير المحتوم. والاستعداد للأخرة بزيادة التقوى والفضيلة، والبعد عن العصيان والمخالفة والردية.<sup>83</sup>

<sup>79</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *Moderasi Islam...*, 154-155.

<sup>80</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 905-906.

<sup>81</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 15..., 765.

<sup>82</sup>Ibid., 765-767.

<sup>83</sup>Ibid., 767.

Secara tabiat, manusia diciptakan untuk mengufuri nikmat dan cinta harta serta bakhil untuk menyedekahkannya. Oleh karena itu, dia harus mendidik dirinya sendiri agar menggapai kesuksesan dan kebahagiaan. Kemudian, Allah menghinakan manusia dengan ilmu yang sempurna, azali, abadi, dan komprehensif atas seluruh keadaan manusia dan tempat kembalinya. Penghinaan atau ancaman merupakan stimulus bagi orang-orang yang berakal untuk merenungkan tempat kembali yang pasti akan terjadi, bersiap-siap untuk akhirat dengan berbekal takwa dan perilaku baik serta menjauhi kemaksiatan, penyimpangan dan perilaku buruk.

Selain ayat-ayat al-Qur'an yang secara tersurat memuat larangan bersifat materialis, pada ayat-ayat yang lain juga akan ditemukan kisah-kisah umat terdahulu yang secara tersirat memuat larangan yang sama. Pada fragmen kisah Nabi Musa misalnya, ditemukan dua karakter yang menjadi simbol sifat materialis ini, yaitu Firaun dan Karun. Firaun ialah raja Mesir kuno yang melampaui batas, lalim, cinta terhadap kehidupan dunia, dan kufur akan risalah kebenaran yang disampaikan oleh Nabi Musa.<sup>84</sup> Sedangkan Karun ialah orang yang hidup pada masa Nabi Musa, di mana ia melampaui batas dengan membangga-banggakan harta yang dimilikinya dan menentang nasehat dari orang-orang saleh atas sikap cinta dunianya.<sup>85</sup> Kedua karakter tokoh di dalam al-Qur'an ini lantas sama-sama mendapatkan azab dari Allah sebab mereka memiliki sifat cinta dunia dan sikap lalim yang melampaui batas. Adapun di antara kelompok ayat yang berkisah tentang Firaun adalah Qs. al-Dukhān [44]: 17-31, dan di antara kelompok ayat yang berkisah tentang Karun adalah Qs. al-Qaṣṣaṣ [28]: 76-78.

وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَجَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ أَنْ أَدْوَا إِلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ وَإِنْ لَا تَعْلَمُوا عَلَى اللَّهِ مِنِّي أَنِّي مُبِينٌ وَإِنِّي عَدْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ أَنْ تَرْجُمُونِ وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَرِلُونِ فَدَعَا رَبَّهُ أَنْ هُوَ أَهْلٌ قَوْمٌ مُّجْرِمُونَ فَاسْرِعْ بِعِبَادِي لِئَلَّا يَكُنْ مُتَّبَعُونَ وَاتْرِكِ الْبَحْرَ رَهْوًا إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّغْرَقُونَ كَمْ تَرَكُوا مِنْ جِدَّتِ وَعَيْوُنٍ وَرُزُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ وَنِعْمَةً كَانُوا فِيهَا فَكَيْفَ كُنْتُمْ كَذَلِكُمْ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَلِيًّا مِنَ الْمُسْرِفِينَ.<sup>86</sup>

17. Dan sungguh, sebelum mereka Kami benar-benar telah menguji kaum Firaun dan telah datang kepada mereka seorang Rasul yang mulia, 18. (dengan berkata), "Serahkanlah kepadaku hamba-hamba Allah (Bani Israil). Sesungguhnya aku adalah utusan (Allah) yang dapat kamu percaya, 19. Dan janganlah kamu menyombongkan diri terhadap Allah. Sungguh, aku datang kepadamu dengan membawa bukti yang nyata. 20. Dan sesungguhnya aku berlingung kepada Tuhanku dan Tuhanmu, dari

<sup>84</sup>Abū al-Fidā' Ismā'īl b. Kathīr, *Qaṣaṣ al-Anbiyā'* (Kairo: Dār al-Ṭabā'ah wa al-Nashr al-Islāmiyyah, 1997), 378.

<sup>85</sup>Ibid., 513-514.

<sup>86</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 724-725.

ancamanmu untuk merajamku, 21. Dan jika kamu tidak beriman kepadaku maka biarkanlah aku (memimpin Bani Israil).” 22. Kemudian dia (Musa) berdoa kepada Tuhannya, “Sungguh, mereka ini adalah kaum yang berdosa (segerakanlah azab kepada mereka).” 23. (Allah berfirman), “Karena itu berjalanlah dengan hamba-hamba-Ku pada malam hari, sesungguhnya kamu akan dikejar, 24. Dan biarkanlah laut itu terbelah. Sesungguhnya mereka, bala tentara yang akan ditenggelamkan.” 25. Betapa banyak taman-taman dan mata air-mata air yang mereka tinggalkan, 26. Juga kebun-kebun serta tempat-tempat kediaman yang indah, 27. Dan kesenangan-kesenangan yang dapat mereka nikmati di sana, 28. Demikianlah, dan Kami wariskan (semua) itu kepada kaum yang lain. 29. Maka langit dan bumi tidak menngisi mereka dan mereka pun tidak diberi penanguhan waktu. 30. Dan sungguh, telah Kami selamatkan Bani Israil dari siksaan yang menghinakan, 31. Dari (siksaan) Firaun, sungguh, dia itu orang yang sombong, termasuk orang-orang yang melampaui batas.

إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْفِدِينَ قَالَ إِئْمَنَّا أَوْتَيْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي ۗ أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرَ جَمْعًا وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِ الْمُجْرِمُونَ.<sup>87</sup>

76. Sesungguhnya Karun termasuk kaum Musa, tetapi dia berlaku zalim terhadap mereka, dan Kami telah menganugerahkan kepadanya perbendaharaan harta yang kunci-kuncinya sungguh berat dipikul oleh sejumlah orang yang kuat-kuat. (Ingatlah) ketika kaumnya berkata kepadanya, “Janganlah engkau terlalu bangga. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang membanggakan diri.” 77. Dan carilah (pahala) negeri akhirat dengan apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berbuat kerusakan. 78. Dia (Karun) berkata, “Sesungguhnya aku diberi (harta itu), semata-mata karena ilmu yang ada padaku.” Tidakkah dia tahu, bahwa Allah telah membinasakan umat-umat sebelumnya yang lebih kuat daripadanya, dan lebih banyak mengumpulkan harta?. Dan orang-orang yang berdosa itu tidak perlu ditanya tentang dosa-dosa mereka.

Ketika menafsirkan Qs. al-Dukhān [44]: 17-31 al-Zuhailī menuliskan ibrah dari kisah Firaun yang beberapa di antaranya memuat pendidikan akhlak. Pertama, perintah bagi manusia agar tidak terperdaya dengan harta, kedudukan, kehormatan, dan kepemimpinan yang kuat, sebab semua itu merupakan ujian dari Allah. Kedua, perintah untuk bersikap lemah lembut sebagaimana saat Nabi Musa menyebarkan risalahnya.<sup>88</sup> Ketiga, bukti bahwa semua harta yang ada di

<sup>87</sup>Ibid., 568.

<sup>88</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 13..., 239.

dunia tidak ada yang abadi, dan ini dapat dilihat pada Qs. al-Dukhān [44]: 25-27, di mana Allah memusnahkan segala kenikmatan yang diberikan kepada Firaun beserta kaumnya, yaitu berupa kebun-kebun, sumber mata air, tempat yang nyaman, serta *al-na'mah* (kehidupan yang makmur dan lapang).<sup>89</sup> Keempat, larangan melampaui batas, di mana pada Qs. al-Dukhān [44]: 31 terdapat frasa *min al-musrifīn* yang dimaknai dengan melampaui batas dalam melakukan keburukan dan kerusakan, di mana ini merujuk pada sikap Firaun yang lalim. Kelima, perintah bertakwa dan menjadi pribadi yang baik, sebab pada ayat ini Allah menampakkan perbedaan yang nyata antara orang Musyrik dan Mukmin.<sup>90</sup>

Berikutnya ketika menafsirkan Qs. al-Qaṣṣa [28]: 76-78 al-Zuhailī juga menuliskan ibrah dari kisah Karun yang beberapa di antaranya memuat pendidikan akhlak. Pertama, larangan melampaui batas sebab sikap ini pada akhirnya hanya akan membawa manusia terjebak pada kesengsaraan. Kedua, hanya orang bodoh tidak memiliki ilmu yang membanggakan hartanya sebab sejatinya harta adalah ujian. Ketiga, perintah untuk beramal saleh baik dengan materi maupun morel dan tidak melakukan kerusakan. Kelima, menyadari bahwa Allah adalah sumber rezeki dan seorang hamba hanyalah sarana sehingga ia harus bekerja dan dituntut untuk terus bersyukur.<sup>91</sup> Setelah mengetahui keburukan dari sifat orang yang terlampaui materialis, di dalam al-Qur'an juga terdapat beberapa ayat yang menunjukkan kelemahan dari sifat orang yang terlampaui spiritualis. Sebagaimana dapat dilihat di dalam Qs. al-Ḥadīd [57]: 27, pada ayat ini Allah menunjukkan salah satu bentuk sikap kelewatan batas pengikut Nabi Isa dengan ajaran *rahbāniyyah* yang menjadi bagian dari amaliah mereka.

ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ ۗ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً ۗ وَرَحْمَةً ۗ وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۗ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَسِقُونَ.<sup>92</sup>

27. Kemudian Kami susulkan rasul-rasul Kami mengikuti jejak mereka dan Kami susulkan (pula) Isa putra Maryam; Dan Kami berikan Injil kepadanya dan Kami jadikan rasa santun dan kasih sayang dalam hati orang-orang yang mengikutinya. Mereka mengada-adakan *rahbāniyyah*, padahal Kami tidak mewajibkannya kepada mereka (yang Kami wajibkan hanyalah) mencari keridaan Allah, tetapi tidak mereka pelihara dengan semestinya. Maka kepada orang-orang yang beriman di antara mereka Kami berikan pahalanya, dan banyak di antara mereka yang fasik.

Ketika menafsirkan Qs. al-Ḥadīd [57]: 27 al-Zuhailī memaknai kata *rahbāniyyah* dengan ajaran kerahiban atau monastisisme. Di dalam ajaran ini pengikut Yahudi dituntut untuk fokus beribadah dengan jalan mengisolasi diri

<sup>89</sup>Ibid., 240.

<sup>90</sup>Ibid., 241.

<sup>91</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 10..., 530-531.

<sup>92</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 799-800.

dari keramaian dengan hidup menyendiri di dalam biara-biara yang dibangun di gunung-gunung. Mereka menolak kenikmatan-kenikmatan yang telah disediakan baik berupa makanan, minuman, maupun pernikahan.<sup>93</sup> Selain itu, pada ayat ini juga terdapat kata *ibtada'ūhā* yang menunjukkan bahwa kerahiban merupakan ajaran yang diada-ada sebab di dalam agama mereka yang murni tidak terdapat amaliah ini, hal ini lantas dikuatkan frasa setelahnya yaitu *mākatabnāhā 'alaihim* yang menunjukkan bahwa Allah tidak memerintahkan melakukan kerahiban. Tujuan mereka mengada-ada kerahiban yaitu untuk mencari rida Allah seperti yang secara tersurat terdapat pada frasa *illā ibtighāa riḍwān Allah*. Pada perkembangannya kerahiban tidak diikuti oleh semua orang yang menyakininya, banyak dari mereka yang justru mengikuti ajaran agama yang dibawa oleh penguasa, maka inilah yang dimaksudkan dengan kalimat *famā ra'awhā haq ri'āyatihā*. Kemudian, di akhir ayat ditutup dengan kalimat *faātaynā al-ladhīna āmanū ajrahum wakathīrun minhum fāsiqūn* yang menunjukkan bahwa sebagian pengikut Nabi Isa ada yang tetap berada di jalan keimanan, namun sebagian yang lain telah keluar dari jalan yang lurus.<sup>94</sup> Setelah menjelaskan dari sisi *mufradāt lughawiyah*, al-Zuhailī ketika menafsirkan ayat ini lalu menjelaskan bahwa pengikut Nabi Isa dijadikan oleh Allah memiliki sifat yang lemah lembut (*al-hawāriyyūn*) dan ini berbeda dengan pengikut Yahudi yang kasar. Pada perkembangannya ternyata pengikut Nabi Isa ada yang melebihi-lebihkan syariat yang dibawa risalah kenabian, mereka inilah kelompok yang kemudian melakoni ajaran *rahbāniyyah*. Mereka telah melakukan sikap *al-ghuluw*,<sup>95</sup> yaitu sikap berlebih dengan menyiksa dan memperberat diri sendiri dalam beragama untuk tujuan yang tidak siyariatkan oleh Allah. Setelah menegaskan bahwa di dalam *rahbāniyyah* termuat ajaran yang melebihi-lebihkan syariat, al-Zuhailī lantas mengutip pendapat dari Ibn Kathīr yang menunjukkan kesalahan pengikut Nabi Isa yang melakoni ajaran *rahbāniyyah*.

أحدهما الابتداء في دين الله ما لم يأمر به الله تعالى. والثاني أنهم لم يقوموا بما التزموه مما زعموا أنه  
قربة تقربهم إلى الله عز وجل.<sup>96</sup>

Pertama, membuat-buat bidah dalam agama Allah, mengada-adakan dalam agama-Nya sesuatu yang tidak diperintahkan dan gariskan oleh Allah. Kedua, mereka tidak menjalankan sebagaimana mestinya apa yang mereka komitmenkan sendiri menurut persangkaan dan asumsi mereka bahwa itu adalah sebuah amal yang bisa mendekatkan diri mereka kepada Allah, mereka membuat-buat sendiri *rahbāniyyah* tersebut, namun justru mereka tidak menjalankannya dengan mestinya.

Pada *'ibārah* di atas dapat diambil kesimpulan bahwa ada dua bentuk penyimpangan yang dilakukan oleh pengikut Nabi Isa dalam melakukan ajaran

<sup>93</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 13..., 362.

<sup>94</sup>Ibid., 363.

<sup>95</sup>Ibid., 365-366.

<sup>96</sup>Ibid., 366.

*rahbāniyyah*. Pertama, mereka melakukan bidah dengan mengada-ada syariat menurut mereka sendiri. Kedua, mereka tidak konsisten dengan ajaran yang mereka buat sendiri, sebab pada perkembangannya banyak sebagian dari mereka yang melakukan penyimpangan, khususnya pengikut Nabi Isa yang melakoni ajaran *rahbāniyyah* pada generasi-generasi akhir.<sup>97</sup> Berikutnya, saat merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang syariat Islam, maka akan ditemukan satu bentuk konkret bahwa ternyata di dalam syariat Islam memuat prinsip jalan tengah antara keseimbangan materi dan spiritual. Misalnya dapat ditemukan di dalam Qs. al-A'rāf [7]: 31 yang secara tersurat Allah memerintahkan kepada anak cucu Adam agar memakai pakaian yang bagus saat memasuki masjid,<sup>98</sup> tentunya ini merupakan salah satu bentuk akhlak Islami yang menyeimbangkan antara hal yang bersifat duniawi dan hal yang bersifat ukhrawi.

يٰٓبَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ.<sup>99</sup>

31. Wahai anak cucu Adam! Pakailah pakaianmu yang bagus pada setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan.

Pada ayat di atas terdapat kata *al-musrifin* yaitu orang yang berlebihan, yang dimaksud berlebihan di dalam ayat ini berkaitan dengan makanan dan minuman. Ketika menafsirkan Qs. al-A'rāf [7]: 31 al-Zuhailī menjelaskan bahwa Allah menyukai perkara yang adil, yaitu menjalani hal-hal yang diharamkan dan menjauhi hal-hal yang diharamkan. Allah melarang memakan makanan haram, seperti daging babi, bangkai, hingga darah, kecuali ketika dalam keadaan darurat. Termasuk juga di dalam hal ini adalah makan dan minum dengan wadah yang terbuat dari emas dan perak, serta tidak boleh memakai sutra bagi laki-laki.<sup>100</sup> Maka ini merupakan di antara bentuk akhlak Islami yang disyariatkan Islam. Pada akhir penjelasan al-Zuhailī menuliskan fikih kehidupan yang memberi aksentuasi bahwa syariat Islam memerhatikan hal-hal yang bersifat materi dan immaterial. Menurut al-Zuhailī, baik dalam konteks perkara yang bersifat materi maupun immaterial, Allah akan senantiasa menunjukkan hikmah atau maksud dibalik perintah dan larangan-Nya.

<sup>97</sup>Aksentuasi tentang pengikut Nabi Isa generasi akhir yang banyak melakukan penyimpangan di atas juga diberikan oleh al-Zuhailī pada penafsirannya. Sebab, pengikut Nabi Isa yang melakoni ajaran *rahbāniyyah* pada generasi awal mereka masih berada di jalan kebenaran yang sesuai dengan syariat. Hal ini sebagaimana yang dikutip oleh al-Zuhailī dari riwayat Abī Hātim yang menyatakan bahwa ada tiga golongan pengikut Nabi Isa setelah kepergiannya yang akan selamat: (1.) pengikut yang tetap berdakwa dan hidup di tengah penguasa tiram; (2.) pengikut yang tetap berdakwa dengan jalan melawan penguasa tiram; (3.) pengikut yang lemah fisiknya, mereka tidak memiliki daya untuk berdakwah dan melawan penguasa tiram sehingga lebih memilih mengasingkan diri di gua-gua untuk fokus beribadah (*rahbāniyyah*). Ibid., 366-367.

<sup>98</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 544.

<sup>99</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 209.

<sup>100</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 546.

لم يترك الإسلام أو القرآن شيئاً من شؤون الحياة المادية والمعنوية إلا أبانها وأوضح أحكامها ومقاصدها، فلم يقتصر على وضع أنظمة التشريع للعلاقات الاجتماعية فحسب، وإنما وضع أنظمة الحياة كلها، مما يدل على أن القرآن شريعة الحياة.<sup>101</sup>

Islam atau al-Qur'an tidak membiarkan sama sekali urusan kehidupan materi dan immaterial, kecuali Dia menjelaskannya dan menerangkan hukum-hukum dan maksud-maksudnya. Ini tidak terbatas pada pembuatan sistem penetapan hukum mengenai hubungan-hubungan sosial saja, tetapi membuat semua sistem kehidupan yang menunjukkan bahwa al-Qur'an adalah syariat kehidupan.

Pada *'ibārah* di atas al-Zuhailī menyinggung tentang sistem kehidupan yang disyariatkan oleh al-Qur'an. Bentuk sistem kehidupan di dalam al-Qur'an bukan hanya berbicara pada hal-hal yang bersifat materi saja, atau immaterial saja, tetapi berbicara hal-hal yang bersifat materi dan immaterial, seperti kewajiban memakai pakaian yang baik guna menutup aurat saat melakukan ibadah, di mana ini merupakan salah satu bentuk akhlak Islami yang memuat budaya tinggi. Termasuk juga di dalam hal ini adalah penghalalan makanan, minuman, dan rezeki yang baik, dengan tidak melakukan sikap yang berlebihan-lebihan dan tidak melakukan sikap yang bakhil. Setelah menjelaskan bentuk-bentuk akhlak Islami, al-Zuhailī lantas menuturkan bahwa ini merupakan metode Islam dalam moderasi, sebab agama Islam adalah agama yang moderat. Terkait dua sikap yang terakhir, yaitu sikap yang berlebihan-lebihan dan sikap yang bakhil, maka di dalam al-Qur'an sendiri mengenal konsep infak, di mana pada konsep ini termuat dimensi sosial yang menuntun manusia agar tidak terjebak pada sifat materialis, dan oleh karena aktivitas berinfak manusia akan diganjar Allah dengan pahala yang berlipat.<sup>102</sup> Infak sendiri merupakan aktivitas mengeluarkan harta kepada orang-orang yang membutuhkan. Pada agama Islam infak memiliki beberapa tujuan, di antaranya sebagai pembuktian ketakwaan, menumbuhkan solidaritas terhadap sesama, dan membentengi diri.<sup>103</sup> Ayat-ayat di dalam al-Qur'an banyak yang berbicara tentang anjuran untuk berinfak, salah satu ayatnya adalah Qs. al-Furqān [25]: 67. Pada ayat ini Allah menganjurkan manusia untuk berinfak sekaligus melarang untuk bersikap melampaui batas.

وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا.<sup>104</sup>

67. Dan (termasuk hamba-hamba Tuhan Yang Maha Pengasih) orang-orang yang apabila menginfakkan (harta), mereka tidak berlebihan, dan tidak (pula) kikir, di antara keduanya secara wajar.

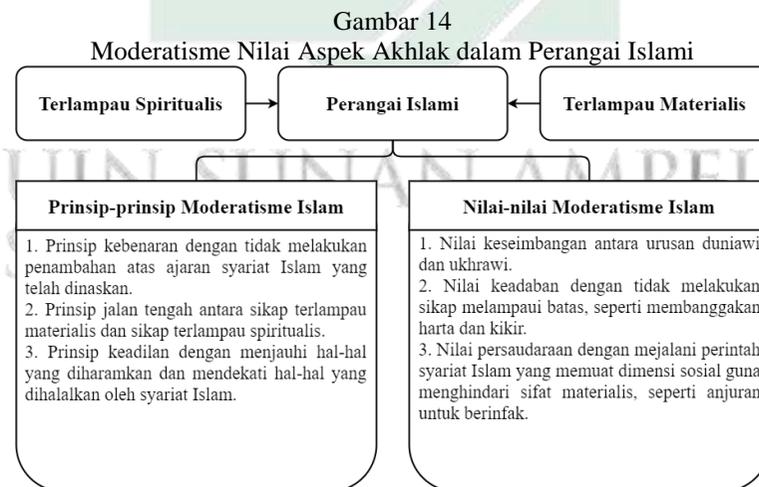
<sup>101</sup>Ibid., 547.

<sup>102</sup>Hal di atas sebagaimana yang secara tersurat dinaskan dalam Qs. al-Baqarah [2]: 261.

<sup>103</sup>Rosmini, "Falsafah Infak dalam Perspektif al-Qur'an," *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*, vol. 20, no. 1 (2016), 81-83.

<sup>104</sup>Ibid., 547.

Ketika menafsirkan Qs. al-Furqān [25]: 67 al-Zuhailī menjelaskan bahwa Allah menuliskan salah satu sifat kemanusiaan adalah kasih sayang (*al-rahīmān*), dan salah satu implementasi dari sifat kasih sayang adalah berinfak. Terdapat kata *yusrifū* pada ayat ini yang dimaknai oleh al-Zuhailī dengan sikap tidak melampaui batas, di mana yang dimaksud sikap melampaui batas adalah sifat pelit dan sifat kikir.<sup>105</sup> al-Zuhailī menafsirkan bahwa ayat ini memuat perintah untuk berinfak. Manusia tidak dianjurkan untuk bersifat acuh, kikir, dan tamak terhadap orang disekitarnya, yang oleh sifat-sifat ini dapat menjadikan orang-orang disekitarnya menjadi kelaparan. Bagi al-Zuhailī yang terbaik adalah yang adil, berinfak sesuai dengan porsi dan kemampuan.<sup>106</sup> Oleh karena itu, infak adalah salah satu bentuk kemoderatan dalam akhlak. Dari sini dapat dipahami bahwa akhlak Islami merupakan perangai yang mulanya berorientasi dalam lingkup personal, yang dimaknai dengan sikap tidak terlampaui materialis dan tidak terlampaui spiritualis. Kemudian dalam akhlak Islami menganjurkan untuk menyeimbangkan keduanya, yaitu tetap menjalankan hal-hal yang bersifat duniawi dan tidak sampai melupakan hal-hal yang bersifat ukhrawi, anjuran ini lalu ditunjang dengan perintah syariat, seperti perintah makan dan minum dengan yang halal serta perintah memakai pakaian yang bagus saat beribadah. Pada tahap berikutnya, perintah-perintah syariat yang dapat menyeimbangkan antara urusan duniawi dan ukhrawi juga merambah pada dimensi sosial, sebagaimana halnya perintah berinfak. Infak jika diimplemetasikan bukan hanya dapat membentengi diri dari sifat materialis, tetapi juga dapat mengolah diri dari sifat spiritualis untuk terus senantiasa bersyukur kehadirat Allah.



#### b. Budi pekerti musyawarah dalam Islam: ihwal kebebasan berpendapat dan demokratisasi

Respon umat Islam tentang konsep demokrasi secara tipologis dapat dikelompokkan ke dalam tiga pandangan. Tipologis pertama ialah mereka yang

<sup>105</sup>Ibid., 112-113.

<sup>106</sup>Ibid., 126.

menolak setiap bentuk sistem bernegara yang berkembang di dunia. Kelompok pertama ini dapat disebut dengan fundamentalis-konservatif, di mana penolakan mereka didasarkan pada pembacaan tekstual yang rigid.<sup>107</sup> Tipologis kedua ialah mereka yang menerima secara mentah-mentah (*taken for granted*) setiap bentuk sistem demokrasi yang berkembang. Kelompok kedua ini dapat disebut dengan liberalis-kontekstual dan mereka menerima sepenuhnya dengan kepercayaan bahwa perubahan merupakan satu keniscayaan. Tipologis ketiga ialah mereka yang menafsirkan demokrasi sebagai bentuk pengejawantahan dari nilai-nilai Islami. Kelompok ketiga ini dapat disebut dengan modernis-kontekstual dan mereka menerima dengan melakukan persesuaian terlebih dahulu antara nilai-nilai di dalam Islam dengan konsep demokrasi, yang dalam konteks ini nilai yang dimaksudkan adalah musyawarah.<sup>108</sup> Saat merujuk pada tiga pemahaman ini, maka posisi al-Zuhailī dapat dinilai termasuk dalam kelompok ketiga. Hal ini dapat dilihat pada penafsirannya atas ayat-ayat yang berkaitan dengan konsep musyawarah, di antaranya Qs. Ali ‘Imrān [3]: 159 dan Qs. al-Shūrā [42]: 38.

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۗ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۗ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۚ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ.<sup>109</sup>

159. Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang bertawakal.

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ.<sup>110</sup>

38. Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan melaksanakan salat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka.

Ketika menafsirkan Qs. Ali ‘Imrān [3]: 159 al-Zuhailī menjelaskan terlebih dahulu *mufradāt lughawiyah* yang melingkupi. Terdapat beberapa frasa dan kalimat di dalam ayat ini yang penting untuk diketahui. Pertama frasa *linta lahum* yang dimaknai dengan sifat halus dan lemah lembut, sifat ini merujuk pada sifat

<sup>107</sup>Tiga tipologis di atas didasarkan pada penilaian Putra di dalam bukunya tentang beberapa pandangan umat Islam ketika merespon sistem politik yang berkembang di dunia, khususnya konsep demokrasi. Lihat Cakra Yudi Putra, *Rasul Pun Mau Ngobrol Tentang Demokrasi dan Musyawarah dalam Islam* (Ciputat: Yayasan Islam Cinta Indonesia, 2018), 36.

<sup>108</sup>Ibid., 37-38.

<sup>109</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya*..., 95.

<sup>110</sup>Ibid., 708-709.

Nabi Muhammad. Kedua kata *fazzan* yang dimaknai dengan buruknya akhlak dan dilanjut dengan frasa *ghalīzan al-qalbi* yang merujuk pada kerasnya hati sehingga tidak dapat disentuh. Ketiga kalimat *fa'fu 'anhum wastaghfir lahum washāwirhum fi al-'amr* yang merujuk makna perintah agar Nabi Muhammad memaafkan, mendoakan ampunan, dan mengajak musyawarah para pengikutnya. Keempat kalimat *fatawakkal 'ala Allah* yang menunjukkan makna agar Nabi Muhammad setelah melakukan musyawarah lalu memasrahkan hasilnya kepada Allah.<sup>111</sup> Memang di dalam Qs. Ali 'Imrān [3]: 159 memuat perintah melakukan musyawarah dan frasa maupun kalimat yang telah dijelaskan merupakan bentuk etika ketika melakukan musyawarah.

Setelah melakukan analisis dari sisi kebahasaan al-Zuhailī kemudian memberikan aksentuasi bahwa di dalam Qs. Ali 'Imrān [3]: 159 perintah untuk musyawarah ditujukan kepada Nabi Muhammad dan berlaku ke dalam berbagai konteks, baik dalam persoalan politik, pengaturan umat, maupun ketika perang.<sup>112</sup> Tujuan Allah memerintahkan nabi melakukan musyawarah adalah agar umatnya merasa senang dan mematuhi nabi. Nabi Muhammad pada dasarnya tidak membutuhkan pendapat dari pengikutnya, namun Allah tetap memerintahkan nabi bermusyawarah, hal ini kemudian mengandung hikmah agar umatnya meniru perintah untuk bermusyawarah. Terkait yang terakhir, al-Zuhailī menuliskan tiga riwayat, yaitu riwayat dari perkataan al-Ḥasan, hadis nabi yang diriwayatkan oleh al-Māwardī, dan riwayat dari perkataan Abū Hurairah.

قال الحسن رضي الله عنه: قد علم الله أن مابه إليهم حاجة. ولكن أراد أن يستن به من بعدهم. وقال النبي ﷺ فيما ذكره الماوردي: ماتشاور قوم إلا هدوا لأرشد أمرهم. وقال أبو هريرة رضي الله عنه فيما رواه الترمذي: لم يكن أحد أكثر مشاورة من رسول الله ﷺ.<sup>113</sup>

al-Ḥasan berkata: Allah sudah pasti telah mengetahui bahwa sebenarnya Rasulullah tidak butuh kepada pendapat mereka, akan tetapi bertujuan agar hal ini ditiru oleh orang-orang yang datang setelah mereka. Imām al-Māwardī meriwayatkan bahwa Rasulullah bersabda: suatu kaum tidak bermusyawarah kecuali mereka akan ditunjukkan kepada perkara mereka yang paling tepat dan lurus. Imam Tirmidhī meriwayatkan bahwa Abū Hurairah berkata: tidak ada seorang pun yang lebih banyak melakukan musyawarah dari Rasulullah.

Setelah menuliskan tujuan dan hikmah di balik anjuran melakukan musyawarah, al-Zuhailī kemudian memaparkan beberapa kisah di mana Nabi Muhammad juga melakukan praktik musyawarah di dalamnya. Pertama kisah perang Khandaq, di mana pada saat perang ini nabi mengajak musyawarah terkait keputusan mengadakan perdamaian dengan musuh melalui hasil panen buah di Madinah selama satu tahun. Kedua kisah perang Uḥud, di mana pada saat perang

<sup>111</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 468.

<sup>112</sup>Perluasan cakupan musyawarah di atas menunjukkan bahwa aktivitas ini di masa nabi telah menjadi hal yang mentradisi bagi kalangan umat Islam. Ibid., 469.

<sup>113</sup>Ibid., 469.

ini nabi mengajak musyawarah para Sahabat terkait apakah umat Islam tetap tinggal di Madinah atau menunggu musuh mendatangi mereka. Ketiga kisah perang Hudaibiyah, di mana pada saat perang ini nabi mengajak musyawarah untuk meminta pendapat apakah para isteri dan anak kaum Musyrik yang kalah perang tetap harus ditawan atau tidak.<sup>114</sup> Setelah menyebut kisah-kisah, al-Zuhaili lantas menuliskan beberapa nilai positif dari aktivitas musyawarah.

وللشوري فوائد كثيرة أهمها تقدير المستشارين، وإيضاح بحث الرأي المقترح بعد تقليب وجهات النظر، واتحاد الناس على مسعى واحد. واختيار الرأي الأصوب.<sup>115</sup>

Musyawah memiliki banyak nilai positif, di antaranya adalah musyawarah mengandung nilai penghormatan kepada orang-orang yang diajak bermusyawah dan dimintai pandangan, menggodok permasalahan yang diajukan dengan menampung berbagai pandangan dan ide-ide yang ada, menyatukan langkah dan memilih pandangan yang paling tepat.

Pada *ibārah* di atas jelas sekali bahwa di antara hikmah dilakukannya musyawarah adalah dapat digodoknya ide atas suatu persoalan sehingga diharap dapat menemukan solusi bersama yang tepat. Di dalam aktivitas musyawarah ini ada satu bentuk upaya untuk menjunjung tinggi kebebasan berpendapat atau upaya demokratisasi. Contoh-contoh aktivitas musyawarah Nabi Muhammad yang ditampilkan oleh al-Zuhaili juga menunjukkan bahwa nabi merupakan orang semenanjung Arab awal yang memiliki sikap demokratis.<sup>116</sup> Hal ini bukan satu pernyataan yang berangkat dari ruang kosong, sebab ketika merujuk pada konstruksi sosiologis bangsa Arab ketika itu, mereka memiliki karakteristik paternalistik sehingga cenderung menjunjung tinggi kasta sosial tertentu. Hal ini juga dikuatkan dengan sifat feodalistik yang telah mengakar pada bangsa Arab sehingga menjadikan mereka cenderung memiliki sikap non-egaliter.<sup>117</sup>

Akan halnya saat menafsirkan Qs. Ali 'Imrān [3]: 159, saat menafsirkan Qs. al-Shūrā [42]: 38 al-Zuhaili juga memberikan aksentuasi bahwa perintah musyawarah pada ayat ini juga berlaku ke dalam berbagai konteks. Konteks aktivitas yang ditekankan pada penafsiran al-Zuhaili atas Qs. al-Shūrā [42]: 38 justru lebih banyak pada persoalan yang bersifat politis. al-Zuhaili menjelaskan bahwa aktivitas musyawarah yang dilakukan nabi dan para Sahabat banyak mendiskusikan persoalan yang bersifat publik,<sup>118</sup> misalnya untuk memutuskan pemerintahan, mengatur negara, membuat kebijakan negara, pengumuman perang, dan pengangkatan pejabat negara, seperti gubernur maupun hakim. Aktivitas musyawarah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad ini lantas diteruskan oleh generasi Sahabat. Para Sahabat akan melakukan musyawarah

<sup>114</sup>Ibid., 470.

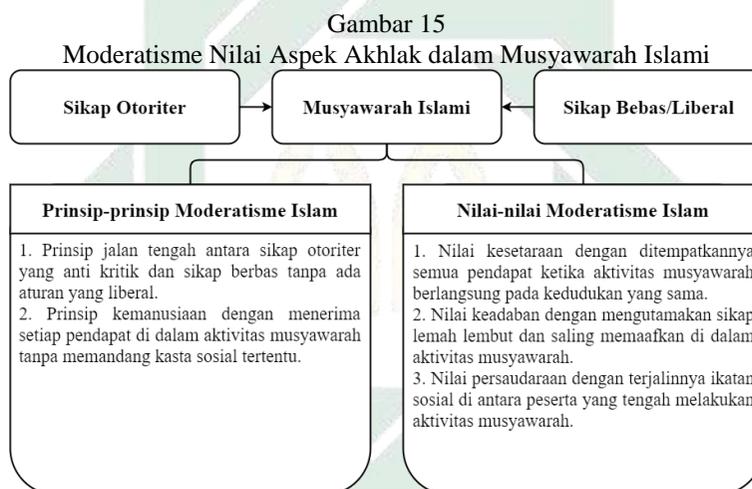
<sup>115</sup>Ibid., 470-471.

<sup>116</sup>Pernyataan di atas sebagaimana yang dituliskan oleh Putra dalam bukunya. Lihat Cakra Yudi Putra, *Rasul Pun Mau Ngobrol...*, 78.

<sup>117</sup>Ibid., 79.

<sup>118</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 13..., 86.

untuk mencari solusi atas persoalan-persoalan yang bersifat krusial, misalnya ketika akan melakukan pengangkatan khalifah, menentukan kebijakan untuk memerangi kaum murtad, dan menggali hukum syariat menyangkut pada berbagai persoalan yang tengah terjadi.<sup>119</sup> Dari sini maka dapat disimpulkan bahwa di dalam konsep musyawarah Islami termuat sikap moderasi atas tindakan yang bersifat otoriter dengan tindakan yang bersifat bebas tanpa batas (liberal), sebab sebagaimana yang telah teras di dalam Qs. Ali ‘Imrān [3]: 159, bahwa di dalam musyawarah Islami terdapat beberapa *rules* yang harus dijalankan, di antara beberapa aturan yang dituliskan dalam ayat adalah berkata lemah lembut dan tidak berakhlak buruk, memaafkan, saling mendoakan, serta tawakal atas segala keputusan kehadiran Allah.



**c. Ibrah dari kisah kaum Nabi Lūṭ: larangan homoseksual dan anjuran menjaga fitrah kemanusiaan**

al-Qur’an secara tersurat memberi perhatian khusus akan pentingnya fitrah kemanusiaan. Di antara fitrah kemanusiaan yang ada adalah menjaga keturunan agar manusia tetap eksis. Oleh karena itu, al-Qur’an mengecam setiap praktik yang menyalahi fitrah kemanusiaan untuk menjaga keturunan. Hal ini misalnya dapat dilihat di dalam kisah kaum Nabi Lūṭ yang melampaui batas dengan melakukan praktik homoseksual. Pada konteks hari ini perilaku homoseksual kemudian banyak terwadahi oleh gerakan LGBT (Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transgender).<sup>120</sup> Di dalam agama Islam praktik homoseksual merupakan tindakan yang tidak bermoral, perilaku ini menyalahi aturan yang diberlakukan oleh syariat. Syariat Islam pada dasarnya memang tidak menilai secara buruk hasrat seksual, sebab ini merupakan kodrat dari setiap manusia. Tetapi ketika hasrat seksual tersebut disalurkan tidak sesuai dengan koridor yang ditetapkan,

<sup>119</sup>Ibid., 86-87.

<sup>120</sup>Yudiyanto, “Fenomena Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transgender (LGBT) di Indonesia serta Upaya Pencegahannya,” *Nizham Journal of Islamic Studies*, vol. 4, no. 1 (2017), 63-65.

bahkan tindakan tersebut kemudian malah melahirkan penyelewengan atas fitrah kemanusiaan itu sendiri, maka hal ini jelas diharamkan oleh agama Islam.<sup>121</sup> Salah satu ayat yang menyoroti larangan melakukan homoseksual adalah Qs. al-A‘rāf [7]: 80-81.

وَلَوْظًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ إِنَّكُمْ لَأَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً  
مِنْ دُونِ النِّسَاءِ ۗ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ.<sup>122</sup>

80. Dan (Kami juga telah mengutus) Lūt, ketika dia berkata kepada kaumnya, “Mengapa kamu melakukan perbuatan keji, yang belum pernah dilakukan oleh seorang pun sebelum kamu (di dunia ini). 81. Sungguh, kamu telah melampiasikan syahwatmu kepada sesama lelaki bukan kepada perempuan. Kamu benar-benar kaum yang melampaui batas.”

Ketika menafsirkan Qs. al-A‘rāf [7]: 80-81 al-Zuhailī menjelaskan bahwa kedua ayat ini berkisah tentang Nabi Lūt dan kaumnya, yaitu penduduk Sodom. Pada ayat kedua terdapat kata *al-musrifūn* yang dimaknai dengan melampaui yang halal dan menuju yang haram.<sup>123</sup> Pada kedua ayat ini Nabi Lūt berkata kepada kaumnya sembari menghina bahwa apa yang dilakukan oleh penduduk Sodom dengan berhubungan sesama laki-laki merupakan perbuatan keji yang belum pernah dilakukan oleh umat-umat terdahulu. Perbuatan homoseksual merupakan ciptaan mereka dan menjadi tindakan yang bertentangan dengan fitrah di mana akan diganjar dengan dosa atas setiap penyelewengan yang dilakukan. Tindakan penduduk Sodom yang telah melakukan penyimpangan dengan berpaling dari perempuan dan lebih memilih laki-laki merupakan bentuk kebodohan, sebab mereka telah meletakkan sesuatu tidak pada tempatnya. Setelah menuturkan kehinaan penduduk Sodom, al-Zuhailī lantas menguatkan pendapatnya dengan Qs. al-Naml [27]: 55 dan menuliskan bahwa perilaku homoseksual bukan hanya dilarang, tetapi juga dapat mendatangkan beberapa penyakit.

وفي هذا دليل على إسرافهم في اللذات. وتجاوزهم حدود العقل والفترة. وجهالتهم عواقب الأمور إذ أنهم لا يقدرّون ضرر ذلك على الصحة. وما يحدثه من مرض ثبت في العصر الحديث أنه مميت.<sup>124</sup>

Di sini ada dalil yang menunjukkan sikap berlebihan mereka (penduduk Sodom) dalam kelezatan-kelezatan, pelampauan batas akal dan fitrah serta kebodohan atas akibat dari perbuatan mereka. Hal ini karena mereka tidak bisa mengukur bahaya

<sup>121</sup> Agus Salim Nst, “Homoseksual dalam Pandangan Hukum Islam,” *Jurnal Ushuluddin*, vol. 21, no. 1 (2014), 22.

<sup>122</sup> Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur’an dan Terjemahannya...*, 219.

<sup>123</sup> Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 650-651.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 653.

perbuatan itu dengan benar juga penyakit yang diakibatkannya di era modern ini sebagai penyakit mematikan.

al-Zuhailī menguatkan *'ibārah* di atas dengan menuliskan pada fikih kehidupan bahwa di antara bentuk penyakit yang mengancam para penyintas homoseksual adalah AIDS, penyakit ini terbukti dapat menyebabkan kematian. Hal ini dapat terjadi sebab laki-laki tidak diberikan rahim selayaknya perempuan yang memiliki daya serap kuat dalam menampung sperma, jika laki-laki menjadi objek seks, maka sperma yang diterimanya akan tercampur dengan darah sehingga dapat menimbulkan resiko. Selain persoalan penyakit, al-Zuhailī juga menuliskan dua persoalan lainnya yang berkaitan dengan perilaku homoseksual. Pertama, penyintas homoseksual saat menjalin hubungan akan sering mengalami konflik sebab tidak jelasnya siapa yang menjadi subjek seks dan objek seks. Kedua, penyintas homoseksual termasuk orang-orang yang merusak perempuan sebab tidak mau menikahi mereka sehingga berpotensi menyedikitkan keturunan, yang pada tingkat lebih jauh dapat berdampak pada eksistensi manusia.<sup>125</sup> Oleh sebab itu, di dalam agama Islam terdapat ayat-ayat yang memerintahkan manusia untuk menjaga fitrah kemanusiaan, yang menyatakan bahwa Allah menciptakan laki-laki agar berpasangan dengan perempuan. Hal ini seperti dapat ditemukan pada penafsiran al-Zuhailī atas Qs. al-Shūrā [42]: 11 dan Qs. al-Nisā' [4]: 1.

فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.<sup>126</sup>

11. (Allah) Pencipta langit dan bumi. Dia menjadikan bagi kamu pasangan dari jenis kamu sendiri, dan dari jenis hewan ternak pasangan (juga). Dijadikan-Nya kamu berkembang biak dengan jalan itu. Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia. Dan Dia Yang Maha Mendengar, Maha Melihat.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا.<sup>127</sup>

1. Wahai manusia! Bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu (Adam), dan (Allah) menciptakan pasangannya (Hawa) dari (diri)-nya; dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.

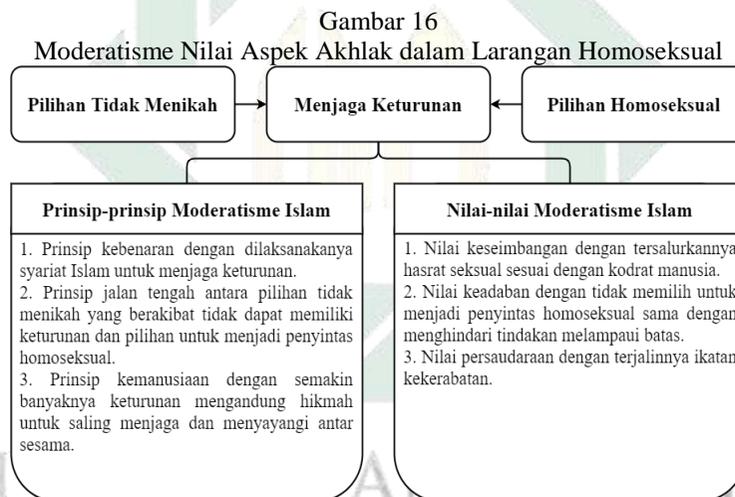
Ketika menafsirkan Qs. al-Shūrā [42]: 11 al-Zuhailī menjelaskan bahwa di dalam ayat ini memuat bukti kebesaran Allah. Pada ayat pertama ini terdapat

<sup>125</sup>Ibid., 655.

<sup>126</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya*..., 704.

<sup>127</sup>Ibid., 104.

kalimat *ja'ala lakum min anfusikum azwājan* yang memuat pesan bahwa Allah menciptakan perempuan supaya manusia merasa tenang kepadanya dan terjadi perkembangbiakan sehingga spesies manusia tetap eksis.<sup>128</sup> Senada dengan penafsiran ayat pertama, ketika menafsirkan Qs. al-Nisā' [4]: 1 al-Zuhailī juga menjelaskan bahwa manusia berasal dari keturunan yang satu, yaitu Nabi Adam yang diciptakan dari tanah, setelah menciptakan Nabi Adam, Allah lalu menciptakan Hawa dan mereka berdua melakukan pengembangbiakan sehingga lahirlah manusia yang banyak. Dari manusia yang banyak kemudian tercipta ikatan keluarga dan terdapat hikmah di dalamnya agar manusia saling mengasihi dan tolong menolong.<sup>129</sup> Berpijak dari yang terakhir, dapat disimpulkan bahwa homoseksual merupakan tindakan yang ekstrem, sebab di dalamnya bukan hanya memuat disorientasi seksual dan perilaku amoral, tetapi juga memuat pilihan untuk tidak menikah sehingga dapat mengancam eksistensi dari manusia dan menghanguskan nilai-nilai kebajikan di dalamnya.



**d. *Ḥabl min al-‘ālam*: beberapa anjuran Islam agar selalu menjaga keseimbangan ekologi**

Wacana moderatisme Islam yang berkembang hari ini lebih banyak berorientasi pada ketuhanan (teosentris) dan kemanusiaan (antroposentris). Jarang sekali yang berupaya untuk mengaitkan wacana moderatisme Islam dengan isu-isu kealaman (ekosentris), padahal di dalam agama Islam termuat ajaran-ajaran yang menganjurkan manusia untuk merawat alam, atau dengan kata lain menjaga keseimbangan ekologi. Upaya untuk menjaga keseimbangan ekologi merupakan bentuk moderasi atas sikap tidak peduli terhadap alam dan sikap eksploitasi alam secara berlebihan. Ekologi sendiri merupakan ilmu tentang

<sup>128</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 13..., 36.

<sup>129</sup>Hal di atas juga ditekankan oleh al-Zuhailī ketika menuliskan poin-poin dalam fikih kehidupan, di mana pada poin keempat menyatakan bahwa kodrat laki-laki adalah tertarik dengan perempuan, begitu sebaliknya. Lihat Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 2..., 555-556.

hubungan timbal balik antara manusia dengan alam,<sup>130</sup> dan beberapa ayat al-Qur'an ada yang berbicara tentang hubungan timbal balik ini. Ketika merujuk pada penafsiran al-Zuhaili tentang ayat-ayat ekologi, maka akan ditemukan satu fakta bahwa dalam tafsirnya ia juga berupaya mengonstruksikan argumen tentang beberapa anjuran untuk menjaga keseimbangan ekologi. Ayat pertama yang akan ditampilkan adalah Qs. al-Baqarah [2]: 205.

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ.<sup>131</sup>

205. Dan apabila dia berpaling (dari engkau), dia berusaha untuk berbuat kerusakan di bumi, serta merusak tanam-tanaman dan ternak, sedang Allah tidak menyukai kerusakan.

Ketika menafsirkan Qs. al-Baqarah [2]: 205 al-Zuhaili menjelaskan bahwa ayat ini merupakan ayat tentang dibolehkannya melakukan peperangan dengan catatan harus mengedepankan prinsip keadilan. Salah satu aturan yang dinaskan oleh Allah adalah tidak bolehnya merusak tanaman dengan cara menebangi maupun membakarnya, sebab ini merupakan perkara yang lalim. Pada ayat ini manusia dituntut untuk tidak melakukan tindakan melampaui batas, hal ini dikarenakan tujuan disyariatkannya perang bukan untuk merusak.<sup>132</sup> Secara lebih konkret penafsiran al-Zuhaili yang memuat anjuran untuk menjaga keseimbangan ekologi dapat dilihat dalam Qs. al-Rahmān [55]: 6-9.

وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ لَا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ.<sup>133</sup>

6. Dan tetumbuhan dan pepohonan, keduanya tunduk (kepada-Nya). 7. Dan langit telah ditinggikan-Nya dan Dia ciptakan keseimbangan, 8. Agar kamu jangan merusak keseimbangan itu, 9. Dan tegakkanlah keseimbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi keseimbangan itu.

Pada Qs. al-Rahmān [55]: 6-9 terdapat empat derivasi kata *wazn*, tiga berbentuk kata *al-mīzān* dan satu berbentuk kata *al-wazna*. Kata *al-mīzān* pertama dimaknai oleh al-Zuhaili dengan kekuasaan Allah dalam menetapkan keadilan berupa tatanan, sistem, dan keseimbangan kosmik. Kata *al-mīzān* kedua dimaknai dengan larangan berlaku curang dalam urusan timbangan dan tidak berlebihan. Setelah melarung berlaku curang, kemudian dilanjutkan dengan kata

<sup>130</sup>Pada studi Islam menjaga keseimbangan ekologi telah menjadi bagian dari paradigma *maqāṣid al-sharī'ah*. Lihat As'ad Taufiqurrahman dan Mawaddatul Ulfa, "Pendekatan Ekologi dalam Studi Islam," *Nuansa: Jurnal Studi Islam dan Kemasyarakatan*, vol. 14, no. 1 (2021), 38-39.

<sup>131</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya*..., 42.

<sup>132</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, vol. 1..., 549-550.

<sup>133</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya*..., 782.

*al-wazna* yang memuat perintah melakukan timbangan dengan adil. Adapun kata *al-mīzān* ketiga merupakan bentuk pengulangan yang bertujuan menguatkan bahwa berbuat adil dalam hal timbangan adalah suatu keharusan.<sup>134</sup> Dari sini dapat dipahami bahwa keempat derivasi kata *wazn* merujuk pada dua hal, yaitu keseimbangan alam semesta (kosmik) dan keseimbangan dalam hal timbangan.

Ketika menafsirkan Qs. al-Raḥmān [55]: 6 al-Zuḥailī menjelaskan bahwa ayat ini memuat kekuasaan Allah di mana dapat menciptakan tumbuhan yang tidak memiliki batang keras dan pepohonan yang memiliki batang keras. Selain itu, Allah juga dapat menciptakan keduanya pada musim dan tempat tertentu, tujuannya agar manusia dapat memanfaatkan sebagai sumber makanan dan sumber kesenangan, sebab penciptaan tumbuhan dan pepohonan dengan jenis yang berbeda akan memiliki bentuk, warna, dan keharuman yang berbeda pula. Berikutnya ketika menafsirkan Qs. al-Raḥmān [55]: 7-8 al-Zuḥailī menuliskan bahwa Allah menciptakan langit dan bumi secara seimbang memuat perintah agar manusia berbuat adil. Setelah menyebut keadilan bersifat umum, lalu di dalam Qs. al-Raḥmān [55]: 9 Allah menyebut keadilan bersifat khusus, yaitu berlaku adil dalam timbangan.<sup>135</sup> Pada akhir penjelasan al-Zuḥailī menuliskan poin fikih kehidupan, di antara poinnya menyatakan ayat ini memuat hikmah agar manusia memakmurkan bumi dan memanfaatkan yang ada di dalamnya.

النعمة الثانية والثالثة : خلق جنس الانسان لاعمار الكون. وتعليمه البيان أي الكلام والنطق والفهم. وهو مما فضل به الإنسان على سائر الحيوان.<sup>136</sup>

Nikmat kedua dan ketiga adalah penciptaan manusia untuk memakmurkan bumi, serta mengajarnya *al-bayān*, yaitu kemampuan berbicara dan memahami. Ini adalah kelebihan yang diberikan kepada manusia atas segenap makhluk hidup yang lain.

النعمة السادسة: خلق النبات الشامل للنجم. وهو ما لا ساق له. والشجر الذي له ساق. وجعل ذلك منقاداً لإرادة الله تعالى. وتوجيهه لنفع الإنسان.<sup>137</sup>

Nikmat keenam, yaitu penciptaan tumbuh-tumbuhan yang mencakup tanaman (tumbuhan yang tidak memiliki batang yang keras) dan pepohonan (tumbuhan yang memiliki batang yang keras dan besar), serta menjadikannya tunduk pada kehendak Allah dan disediakan untuk kemanfaatan bagi segenap manusia.

Selain ayat-ayat al-Qur'an yang menyeru manusia untuk memanfaatkan alam dan berbuat adil dengan jalan memakmurkan bumi, terdapat juga ayat-ayat

<sup>134</sup>Saat menjelaskan kata *al-mīzān* yang pertama al-Zuḥailī mengutip satu hadis yang menyatakan bahwa “dengan keadilan, bumi dan langit dapat ditegakan.” Lihat Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 14..., 209.

<sup>135</sup>Ibid., 210-211.

<sup>136</sup>Ibid., 214-215.

<sup>137</sup>Ibid., 215.

lainnya yang menunjukkan kekuasaan Allah dalam menciptakan alam semesta dengan sistemnya yang rumit agar manusia dapat bersyukur atas segala nikmat yang telah diberikan. Ayat pertama yaitu Qs. al-An'ām [6]: 141, ayat ini memuat kebesaran Allah dalam menciptakan apa yang ada di bumi dan berbicara tentang hukum zakat sebagai jalan untuk membersihkan harta seorang Muslim. Kemudian kelompok ayat kedua yaitu Qs. al-Hijr [15]: 19-22, keempat ayat ini memuat kebesaran Allah dalam menciptakan sistem yang ada di langit dan bumi, di mana setiap penciptaan-Nya memiliki fungsi masing-masing agar manusia mengimani keagungan dan keesaan Allah.

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ  
مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُّوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ  
الْمُسْرِفِينَ.<sup>138</sup>

141. Dan Dialah yang menjadikan tanaman-tanaman yang merambat dan yang tidak merambat, pohon kurma, tanaman yang beraneka ragam rasanya, zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya) dan tidak serupa (rasanya). Makanlah buahnya apabila ia berbuah dan berikanlah haknya (zakatnya) pada waktu memetik hasilnya, tapi janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebihan.

وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ  
لَسْتُمْ لَهُ بِرِزْقَيْنَ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَافِحَ لِنُزِّلُنَا  
مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاسْقَيْنَكُمْ مَوْءً وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ.<sup>139</sup>

19. Dan Kami telah menghamparkan bumi dan Kami pancangkan padanya gunung serta Kami tumbuhkan di sana segala sesuatu menurut ukuran. 20. Dan Kami telah menjadikan padanya sumber-sumber kehidupan untuk keperluanmu, dan (Kami ciptakan pula) makhluk-makhluk yang bukan kamu pemberi rezekinya. 21. Dan tidak ada sesuatu pun, melainkan pada sisi Kami lah khazanahnya; Kami tidak menurunkannya melainkan dengan ukuran tertentu. 22. Dan Kami telah meniupkan angin untuk mengawinkan dan Kami turunkan hujan dari langit, lalu Kami beri minum kamu dengan (air) itu, dan bukanlah kamu yang menyimpannya.

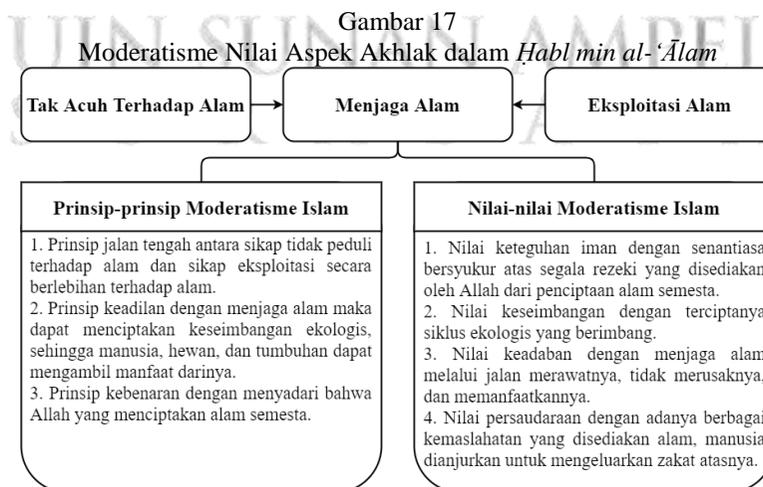
Ketika menafsirkan Qs. al-An'ām [6]: 141 al-Zuhailī menuliskan bahwa ayat ini memuat bukti-bukti tentang keesaan Allah. Bukti pertama merujuk pada kebesaran Allah dalam penciptaan alam, sedangkan bukti kedua merujuk pada kebesaran Allah sebagai sumber penetapan hukum. Dua bukti ini bertujuan untuk memperkokoh tauhid seorang Muslim, baik tauhid *ulūhiyyah* maupun tauhid *rubūbiyyah*. Pada ayat ini terdapat dua bentuk derivasi kata *isrāf*, bentuk pertama

<sup>138</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 199.

<sup>139</sup>Ibid., 364-365.

yaitu di dalam frasa *lā tusrifū* yang bermakna larangan untuk melampaui batas dalam mengeluarkan harta yang dapat menyebabkan keluarga mereka tidak menikmatinya, adapun bentuk kedua yaitu kata *al-musrifin* yang bermakna orang yang melampaui batas.<sup>140</sup>

Sedang ketika menafsirkan Qs. al-Hijr [15]: 19-22 al-Zuhailī menuliskan bahwa ayat-ayat ini menunjukkan sejumlah bukti tauhid yang ada di langit dan bumi. Bukti pertama dapat dilihat dengan diciptakan-Nya bintang-bintang yang besar, planet-planet, dan gugusan bintang menjadi tempat peredaran yang jumlahnya ada 12 rasi. Bukti kedua dapat dilihat dari diciptakan-Nya bumi dengan bentuk yang proporsional sehingga memungkinkan manusia untuk hidup, di mana bumi diciptakan dengan gunung-gunung sebagai tiang pancang sehingga dapat dijadikan sebagai penstabil agar bumi tidak berguncang.<sup>141</sup> Selain itu, Allah juga menciptakan tumbuhan yang beragam dengan kadar dan ukuran tertentu yang masing-masing memiliki nilai kemaslahatannya tersendiri, Allah memberikan sarana bagi setiap makhluk hidup yang ada di bumi berupa sumber makanan dan minuman yang menjadi kebutuhan dasar mereka. Lebih lanjut ketika menafsirkan kelompok ayat ini al-Zuhailī juga menjelaskan bahwa kebesaran Allah dapat melingkupi segala sesuatu yang ada di muka bumi, Allah yang mengadakan, menciptakan, membentuk, dan mengaruniai setiap penciptaan sesuai dengan kehendak-Nya. Sebagai contoh kebesaran-Nya dapat dilihat dari siklus hujan yang memancarkan air sehingga dapat memberi kebermanfaatannya bukan hanya bagi manusia, tetapi juga hewan dan tumbuhan. Sebelum terjadinya hujan biasanya akan diawali dengan mendung dan angin yang akan membantu proses penyerbukan. Kemudian dari air yang diturunkan hujan dapat memberi penghidupan bagi buah-buahan, pepohonan, binatang, dan manusia untuk kebutuhan irigasi. Selain itu kebesaran Allah juga dapat dilihat dari disimpannya stok air bukan hanya di atas awan, tetapi juga di dalam bumi.<sup>142</sup>



<sup>140</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 418.

<sup>141</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 8..., 330-331.

<sup>142</sup>*Ibid.*, 331.

## B. Moderatisme Berbasis Metodologi dalam *al-Tafsīr al-Munīr* Karya Wahbah al-Zuhailī

Moderatisme berbasis metodologi pada penelitian tesis ini dimaknai dengan usaha mufasir guna menyeimbangkan antara analisis teks dan penggalian konteks saat menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sehingga tidak sampai terjebak pada penyembahan teks maupun liberalisasi teks.<sup>143</sup> Bentuk pengejawantahan pada sub ini dikerucutkan ke dalam dua aspek, yaitu aspek teknis dan aspek hermeneutis. Kedua aspek disajikan dengan formasi poin-perpoin dalam sub bahasan terpisah yang meliputi sistematika tafsir, bentuk penyajian tafsir, gaya bahasa dan bentuk penulisan tafsir, sumber rujukan tafsir, metode penafsiran, nuansa penafsiran, pendekatan dan tipologi penafsiran.<sup>144</sup> Setiap contoh yang terdapat pada sub ini merujuk langsung pada kitab *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī terkait penafsirannya atas ayat-ayat dari sepuluh term al-Qur'an pilihan.

### 1. Sistematika penyajian runtut, sistemis, dan konsisten

al-Zuhailī menyusun kitab *al-Tafsīr al-Munīr* secara runtut 30 juz sesuai dengan tertib Muṣḥaf 'Uthmānī dimulai Qs. al-Fātiḥah [1] hingga Qs. al-Nās [114]. Penyajian semacam ini merupakan bentuk yang paling banyak ditemui dan menjadi *mainstream* penyajian kitab-kitab tafsir baik di era klasik, pertengahan, maupun modern-kontemporer. Kitab ini terdiri dari 16 jilid dan memiliki nilai tambah dari sisi konsistensi penyajian yang sistemis turut konsisten. Terdapat dua fragmen yang akan disorot pada sub teknis pertama ini, yaitu berkaitan dengan konsistensi guna menyuguhkan deskripsi umum pada setiap awal surat di dalam al-Qur'an dan berkaitan dengan konsistensi guna membagi penafsiran ke dalam sub-sub bahasan terpisah.

Saat meninjau setiap awal surat di dalam kitab *al-Tafsīr al-Munīr* akan ditemukan bahwa sebelum menafsirkan ayat-ayat pada suatu surat al-Zuhailī terlebih dahulu menuliskan deskripsi umum yang biasanya meliputi penamaan surat (*tasmiyatuhā*), kisah turun dan keutamaan surat (*nuzuluhā wa faḍluhā*), persesuaian dengan surat sebelumnya (*munāsabatuhā limā qablahā*), dan kandungan surat (*mā ishtamalāt 'alaihi*).<sup>145</sup> Sebagai contoh hal ini dapat dilihat ketika al-Zuhailī menuliskan deskripsi umum atas Qs. al-An'ām [6], mula-mula al-Zuhailī menjelaskan bahwa penamaan surat ini diambil dari beberapa ayat

<sup>143</sup>Pendefinisian moderatisme metodologi di atas didasarkan pada pemahaman moderat dalam tafsir menurut Mustaqim. Lihat Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqashidi* Sebagai Basis Moderasi Islam" (Dokumen Pengukuhan Guru Besar, UIN Sunan Kalijaga, 2019), 6.

<sup>144</sup>Poin sistematika hingga pendekatan di atas merujuk pada pemetaan metodologi tafsir Gusmian, sedang poin tipologi penafsiran di atas merujuk pada pemetaan tipologi tafsir Mustaqim. Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia (Dari Hermeneutika Hingga Ideologi)* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 122; Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqashidi*...", 51.

<sup>145</sup>Poin-poin deskripsi umum yang biasa diulas pada pembukaan surat di atas tidak sepenuhnya akan ditampilkan pada setiap pembukaan surat, hal ini disebabkan tidak setiap surat memenuhi informasi dari poin-poin di atas, misalnya poin "kisah turunnya surat" yang tidak semua surat di dalam al-Qur'an ada kisah turunnya.

yang ada di dalamnya, yaitu Qs. al-An‘ām [6]: 136 dan Qs. al-An‘ām [6]: 138, setelahnya lantas disebutkan bahwa surat ini termasuk kategori surat Makkiyyah yang diturunkan secara sekaligus karena berisikan tentang pokok-pokok akidah. Untuk mengafirmasi pernyataannya ini al-Zuhailī lantas mengutip satu riwayat dari Ibn ‘Umar yang menyatakan bahwa saat Qs. al-An‘ām [6] diturunkan ada sekitar tujuh puluh ribu malaikat yang mengucapkan tasbih dan tahmid.<sup>146</sup>

Setelah menjelaskan sebab penamaan dan turunnya surat, al-Zuhailī lalu mengulas persesuaian antara Qs. al-An‘ām [6] dengan surat sebelumnya, yaitu Qs. al-Mā‘idah [5], di mana dua surat ini memiliki kesamaan dari sisi kandungan yang berisi bantahan terhadap sikap dan akidah dari para Ahli Kitab.<sup>147</sup> Barulah setelah menjelaskan munasabah surat, al-Zuhailī lantas menuliskan kandungan surat dalam bentuk poin-perpoin yang dalam konteks surat ini ada sebelas kandungan, yaitu pembuktian tentang pokok-pokok akidah, pembuktian tentang kenabian dan wahyu, pembuktian tentang hari kebangkitan, penjelasan tentang pokok-pokok agama, penjelasan tentang kesamaan ajaran yang dibawa para nabi, penjelasan tentang balasan bagi umat manusia saat di akhirat, penjelasan tentang takdir ilahi, penjelasan tentang keadilan Allah, penjelasan tentang kuasa Allah sebagai sumber ketetapan hukum, penjelasan tentang pelajaran yang dapat diambil dari umat-umat terdahulu, serta penjelasan tentang orang-orang yang berbuat kerusakan dan kebaikan selama di dunia.<sup>148</sup> Pengungkapan yang dilakukan al-Zuhailī dengan menyebut deskripsi umum suatu surat sebelum menafsirkan ayat-ayat di dalamnya ini sejalan dengan kitab-kitab tafsir pada periode modern-kontemporer lainnya, seperti *Tafsir al-Marāghī* karya Ahmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsir al-Azhar* karya Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (Hamka), dan *Tafsir al-Mishbah* karya Muhammad Quraish Shihab.<sup>149</sup>

Tabel 24

Nomor Jilid, Nomor Juz, dan Surat dalam *al-Tafsir al-Munir*

Nomor Jilid	Nomor Juz	Surat
Jilid 1	Juz 1	al-Fātiḥah [1]: 1 s.d al-Baqarah [2]: 141
	Juz 2	al-Baqarah [2]: 142 s.d al-Baqarah [2]: 252
Jilid 2	Juz 3	al-Baqarah [2]: 253 s.d Ali ‘Imrān [3]: 91
	Juz 4	Ali ‘Imrān [3]: 92 s.d al-Nisā’ [4]: 23
Jilid 3	Juz 5	al-Nisā’ [4]: 24 s.d al-Nisā’ [4]: 147

<sup>146</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsir al-Munir*, vol. 4..., 130.

<sup>147</sup>Ibid., 130.

<sup>148</sup>Ibid., 132-133.

<sup>149</sup>Meskipun sama-sama memberikan deskripsi dalam setiap pembukaan surat, namun Shihab dan Hamka saat menjelaskan pendahuluan Qs. al-An‘ām [6] tidak memisahkannya dalam sub-sub bahasan yang terpisah, dan ini berbeda dengan al-Marāghī yang memisahkan penjelasannya ke dalam sub bahasan yang terpisah, tetapi meski sama, letak nilai tambah kitab *al-Tafsir al-Munir* adalah kompleksitasnya dalam penjelasan sehingga menjadikan kitab ini lebih holistik. Lihat Ahmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsir al-Marāghī*, vol. 7 (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946), 69; Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar*, vol. 3 (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2003), 1936-1939; Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah (Pesan, Kesan, dan Kekeragaman al-Qur‘an)*, vol. 4 (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 3-5.

	Juz 6	al-Nisā' [4]: 148 s.d al-Mā'idah [5]: 82
Jilid 4	Juz 7	al-Mā'idah [5]:83 s.d al-An'ām [6]: 110
	Juz 8	al-An'ām [6]: 111 s.d al-A'rāf [7]: 87
Jilid 5	Juz 9	al-A'rāf [7]: 88 s.d al-Anfāl [8]: 40
	Juz 10	al-Anfāl [8]: 41 s.d al-Taubah [9]: 93
Jilid 6	Juz 11	al-Taubah [9]: 94 s.d Hūd [11]: 5
	Juz 12	Hūd [11]: 6 s.d Yūsuf [12]: 52
Jilid 7	Juz 13	Yūsuf [12]: 53 s.d al-Hijr [15]: 1
	Juz 14	al-Hijr [15]: 2 s.d al-Nahl [16]: 128
Jilid 8	Juz 15	al-Isrā' [17]: 1 s.d al-Kahf [18]: 74
	Juz 16	al-Kahf [18]: 75 s.d Ṭhāh [20]: 135
Jilid 9	Juz 17	al-Anbiyā' [21]:1 s.d al-Ḥajj [22]: 78
	Juz 18	al-Mu'minūn [23]: 1 s.d al-Furqān [25]: 20
Jilid 10	Juz 19	al-Furqān [25]: 21 s.d al-Naml [27]: 59
	Juz 20	al-Naml [27]: 60 s.d al-'Ankabūt [29]: 44
Jilid 11	Juz 21	al-'Ankabūt [29]: 45 s.d al-Aḥzāb [33]: 30
	Juz 22	al-Aḥzāb [33]: 31 s.d Yāsīn [36]: 21
Jilid 12	Juz 23	Yāsīn [36]: 22 s.d al-Zumar [39]: 31
	Juz 24	al-Zumar [39]: 32 s.d Fuṣṣilat [41]: 46
Jilid 13	Juz 25	Fuṣṣilat [41]: 47 s.d Jāthiyah [45]: 37
	Juz 26	al-Aḥqāf [46]: 1 s.d al-Dhāriyāt [51]: 30
Jilid 14	Juz 27	al-Dhāriyāt [51]: 31 s.d al-Ḥadīd [57]: 29
	Juz 28	al-Mujādilah [58]: 1 s.d al-Tahrīm [66]: 12
Jilid 15	Juz 29	al-Mulk [67]: 1 s.d al-Mursalāt [77]: 50
	Juz 30	al-Nabā' [78] 1 s.d al-Nās [114]: 6
Jilid 16	<i>al-Fahāris al-'Āmah</i> (Daftar Pustaka)	

al-Zuhailī ketika menafsirkan ayat-ayat di dalam al-Qur'an juga sama seperti mufasir modern-kontemporer lainnya yang mengumpulkan beberapa ayat sekaligus, hanya saja ia kemudian memberikan tema atas setiap kelompok ayat yang telah dikumpulkan, dan ini merupakan salah satu yang menjadikan kitab tafsirnya berbeda dengan yang lain.<sup>150</sup> Selain itu, pola sistematisasi dalam kitab tafsirnya juga menjadi hal yang tidak dilakukan oleh mufasir modern-kontemporer lainnya, di mana al-Zuhailī akan membagi analisis ke dalam tiga fragmen utama, yaitu analisis menggunakan *al-'ulūm al-'arabiyyah* baik menggunakan *qawā'id al-lughah* maupun *'ilm al-balāghah*, penafsiran secara analitis, dan penyimpulan dari setiap ayat yang ditafsirkan. Sebagai contoh saat menafsirkan Qs. al-An'ām [6]: 1-3, al-Zuhailī memberikan tema kelompok ayat dengan judul *Adillatu Wujūd Allah wa Waḥdāniyatih wa al-Ba'th* yang artinya Dalil Keberadaan Allah dan Keesaan-Nya serta Kebangkitan. Setelah menulis tema kelompok ayat al-Zuhailī lantas melakukan analisis kebahasaan yang dalam ayat ini ditemukan tiga ulasan, yaitu ulasan dari sisi *al-ir'āb*,

<sup>150</sup>Upaya untuk memberikan tema dari setiap kelompok ayat di atas tidak dilakukan oleh al-Marāghī, Hamka, maupun Shihab. Lihat Ahmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, vol. 7..., 70; Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsīr al-Azhar*, vol. 3..., 1940-1941; Muhammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbah*, vol. 4..., 6.

*al-balāghah*, dan *al-mufradāt al-lughawiyah*.<sup>151</sup> Barulah setelah melakukan analisis kebahasaan al-Zuhailī akan menjelaskan penafsiran yang melingkupi setiap ayat secara panjang lebar dengan sub bahasan yang diberi judul *al-Tafsīr wa al-Bayān*. Bahkan tidak sampai di sini, setelah menjelaskan penafsiran secara panjang lebar al-Zuhailī akan menuliskan simpulan dan biasanya berbentuk poin-perpoin terkait *maqāsid al-āyāh* yang melingkupi dengan judul *Fiqh al-Ḥayāh aw al-Aḥkām*.<sup>152</sup>

Meskipun di dalam kasus penafsiran atas Qs. al-An‘ām [6]: 1-3 hanya dilakukan tiga analisis kebahasaan saja, namun perlu dicatat bahwa pada ayat-ayat yang lain al-Zuhailī secara konsisten juga akan menampilkan analisis kebahasaan dari sisi-sisi yang berbeda jika kasusnya memang ada, seperti tentang perbedaan *qirā‘ah*. Termasuk juga di dalam hal ini adalah menyebut asbabunnuzul dan munasabah yang melingkupi, di mana al-Zuhailī juga akan secara konsisten menampilkannya dalam sub-sub bahasan yang terpisah.<sup>153</sup> Pola semacam ini tidak dilakukan oleh semua mufasir, sebagaimana dapat dilihat pada penafsiran Hamka dan Shihab atas Qs. al-An‘ām [6]: 1-3, di mana setelah menyebut ayat, kedua mufasir Indonesia ini akan langsung menjelaskan penafsirannya dalam satu tarikan napas.<sup>154</sup> Adapun mufasir modern-kontemporer lainnya yang sama seperti al-Zuhailī dalam hal konsistensi melakukan sistematisasi ialah al-Marāghī.<sup>155</sup>

## 2. Bentuk penyajian rinci dengan interkoneksi *naql* dan *‘aql*

Kitab *al-Tafsīr al-Munīr* dapat dinilai menggunakan bentuk penyajian rinci dengan interkoneksi dalil *naql* dan *‘aql* secara proporsional. Islah Gusmian saat menuliskan definisi operasional terkait literatur tafsir dengan penyajian rinci menyebut, bahwa bentuk penyajian ini merujuk pada literatur tafsir di mana seorang mufasir akan memberikan uraian yang mendalam dan komprehensif atas terma-terma kunci pada suatu ayat guna menemukan makna yang tepat sesuai dengan konteks ayat (asbabunnuzul) untuk kemudian akan ditarik kesimpulan darinya.<sup>156</sup> Berpijak pada definisi operasional yang telah disebut, maka dapat ditemukan bahwa al-Zuhailī di dalam penafsirannya juga menerapkan pola uraian

<sup>151</sup>Tiga analisis di atas merupakan poin-poin analisis yang dijalankan al-Zuhailī secara konsisten saat menafsirkan setiap kelompok ayat mulai Qs. al-Fātiḥah [1] hingga Qs. al-Nās [114].

<sup>152</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 133-140.

<sup>153</sup>Hal di atas misalnya dapat dilihat saat al-Zuhailī menafsirkan Qs. al-An‘ām [6]: 4-6, di mana ia menyebut perbedaan *qirā‘ah* dan munasabah yang melingkupi kelompok ayat. Ibid., 141-143.

<sup>154</sup>Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar*, vol. 3..., 1940-1946; Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 4..., 6-16.

<sup>155</sup>Aḥmad Muṣṭafā secara konsisten membagi penafsirannya ke dalam tiga poin pembahasan, yaitu *sharḥ al-mufradāt* (penjelasan kosakata), *al-ma‘na al-jumalī* (makna keseluruhan), dan *al-īdāh* (penjelasan). Lihat Muhammad Naufal Hakim, “*Ta‘wil* Tafsir Periode Modern (Telaah Tafsir *al-Marāghī* Karya Ahmad Muṣṭafā),” *al-Fath*, vol. 15, no. 2 (2022), 96.

<sup>156</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, 159.

yang mendalam, komprehensif, memaparkan konteks turunnya ayat, dan menulis kesimpulan atas terma yang ditafsirkan, hal ini misalnya dapat dilihat ketika ia menafsirkan frasa *ummatan wasaʿatan* di dalam Qs. al-Baqarah [2]: 143.

Saat menafsirkan kata *wasat* di dalam Qs. al-Baqarah [2]: 143 al-Zuhaili menjelaskannya dari sisi kebahasaan terlebih dahulu, di mana ia menuliskan bahwa kata *wasat* menunjukkan sifat terpuji dan menjadi penengah atas dua sifat, yaitu antara sifat kelewat batas (*ifrāt*) dan sifat teledor (*tafrīt*). Sifat kelewat batas oleh al-Zuhaili dijelaskan seperti umat Kristen yang terlampau spiritualistik, sedangkan sifat teledor dijelaskan seperti umat Yahudi dan Musyrik yang terlampau materialistik. Umat Islam ialah umat terbaik turut adil yang bersikap moderat dan akan menjadi saksi atas umat terdahulu. Ayat ini merupakan jawaban Allah kepada penganut Kristen, Yahudi, dan Musyrik kala itu yang berusaha menggoyahkan iman umat Islam karena pengalihan arah kiblat.<sup>157</sup> Kandungan ayat ini memang berbicara tentang pengalihan arah kiblat, hal ini sesuai dengan konteks turunnya ayat yang dituliskan oleh al-Zuhaili, di mana ia mengutip dua riwayat.<sup>158</sup> Setelah menganalisis secara mendalam al-Zuhaili lalu menuliskan simpulan bahwa yang dimaksud dengan “moderat” pada frasa *ummatan wasaʿatan* itu dapat melingkupi ke dalam berbagai konteks.

وكما أن الكعبة وسط الأرض. وفي مركز قطب الدائرة للكرة الأرضية. كذلك جعل الله المسلمين أمة وسطا. دون الأنبياء وفوق الأمم. والوسط: العدل. وأصل هذا أن أحمد الأشياء أوسطها، فهم خيار عدول أوساط في الموقع والمناخ والطباع والشرايع والأحكام والعبادات ومراعاة دوافع الفطرة. والجمع والتوازن بين مطالب الجسد والروح. وبين مصالح الدنيا والآخرة.<sup>159</sup>

Sebagaimana Ka'bah yang menjadi pertengahan bumi dan berada di poros lingkaran bola bumi, begitu pula Allah menjadikan kaum Muslimin sebagai umat pertengahan (*ummatan wasaʿatan*), berada di bawah derajat para nabi tapi di atas umat-umat lain. *al-Wasat* artinya yang adil. Asal-usul penyebutan ini adalah bahwa yang paling terpuji dari berbagai hal adalah bagian yang tengah. Jadi, umat Islam adalah umat terbaik, paling adil, paling tengah, baik dalam hal kedudukan geografis, iklim, watak, syariat, hukum-hukum, ibadah, keseimbangan antara kebutuhan raga dan jiwa, serta antara maslahat dunia dan akhirat.

<sup>157</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, vol. 1..., 367-370.

<sup>158</sup>Dua riwayat yang dimaksudkan di atas melingkupi sebab turunnya Qs. al-Baqarah [2]: 142-143. Riwayat pertama berkaitan dengan sebab turunnya Qs. al-Baqarah [2]: 142 yang menceritakan bahwa Nabi Muhammad dan umatnya pernah salat dengan menghadap ke arah Masjid al-ʿAqṣā selama enam belas atau tujuh belas bulan, sedang nabi sendiri saat itu sangat ingin salat menghadap ke arah Masjid al-Ḥarām, lantas Allah kemudian menurunkan ayat tentang pengalihan arah kiblat ini. Adapun riwayat kedua berkaitan dengan sebab turunnya Qs. al-Baqarah [2]: 143 yang menceritakan tentang jawaban Allah atas diterima atau tidaknya salat umat Islam yang telah meninggal sebelum pengalihan kiblat. *Ibid.*, 367.

<sup>159</sup>*Ibid.*, 375.

Selain tentang kompleksitas analisis untuk menggali makna, hal yang juga patut untuk disorot adalah tentang usaha al-Zuhailī untuk menginterkoneksi antara dalil *naql* dan *'aql*. Hampir pada setiap kelompok ayat di dalam *al-Tafsīr al-Munīr* akan disajikan riwayat-riwayat yang melingkupi pembahasan. Sebagai contoh dapat dilihat saat menafsirkan ayat yang sama, yaitu Qs. al-Baqarah [2]: 142-143, di mana al-Zuhailī selain mengutip riwayat asbabunnuzul juga mengutip dua riwayat untuk menguatkan pendapat bahwa umat Islam akan menjadi saksi atas umat-umat terdahulu. Riwayat pertama bercerita tentang Nabi Nuh saat hari kiamat ditanya oleh Allah tentang siapa yang akan menjadi saksi bagi dirinya dan kaumnya, Nabi Nuh lalu menjawab bahwa yang akan menjadi saksi adalah Nabi Muhammad dan umatnya. Adapun riwayat kedua merupakan perkataan Nabi Muhammad yang berbunyi *nahnu al-ākhirūn al-sābiqūn* yang artinya kita adalah umat terakhir tapi akan berada di awal.<sup>160</sup>

Usaha interkoneksi dalil *naql* dan *'aql* ini juga banyak digunakan dalam penafsiran ayat-ayat kisah maupun hukum, dan saat melihat di dalam mukadimah kitab *al-Tafsīr al-Munīr* akan ditemukan bahwa pola interkoneksi dalil ini menjadi salah satu orientasi al-Zuhailī, ia menyatakan bahwa dalil *naql* yang digunakan yaitu berupa riwayat yang diambil dari nabi dan para *salaf al-ṣāliḥ*, sedang dalil *'aql* yang digunakan yaitu berupa kaidah yang telah disepakati.<sup>161</sup> Lalu ketika menilai orientasi dari al-Zuhailī di dalam penafsiran dengan dua klasifikasi tafsir *ra'yu*, maka kitab *al-Tafsīr al-Munīr* termasuk kategori tafsir *ra'yu* yang terpuji. Hal ini disebabkan di dalam penafsirannya al-Zuhailī akan mengutamakan riwayat yang sahih serta pendapat para ahli hadis, ahli tafsir, dan mujtahid yang masyhur. Termasuk juga di dalam penafsirannya al-Zuhailī akan sangat memerhatikan kebahasaan al-Qur'an dimulai dari makna bahasanya hingga konteks ayatnya.<sup>162</sup> Maka pola ini sejalan dengan kriteria dapat diterimanya tafsir *ra'yu*, sebagaimana penjelasan dari al-Zarqānī (w. 1710) bahwa ada empat sumber wajib penafsiran al-Qur'an melalui rasio, yaitu tafsir nabi dengan menghindari riwayat yang *da'if* dan *maudū'*, tafsir sahabat khususnya terkait asbabunnuzul dan riwayat yang tidak ada peluang penalaran, tafsir yang merujuk pada makna asli bahasa Arab, serta tafsir yang berpegang pada tuntunan kalimat dan prinsip syariat.<sup>163</sup>

### 3. Gaya bahasa populer dengan bentuk penulisan ilmiah

Gaya bahasa yang digunakan oleh al-Zuhailī dapat dinilai menggunakan gaya bahasa populer yang *mainstream* dipakai dalam kitab-kitab tafsir periode

<sup>160</sup>Hadis pertama di atas merupakan hadis yang diriwayatkan oleh Abū Sa'id al-Khudrī di dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Ibid., 376.

<sup>161</sup>Ibid., 6.

<sup>162</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 6.

<sup>163</sup>Muḥammad 'Abd al-'Ādhīm al-Zaqānī, *al-Manāhil al-Irfān fī Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2 (Kairo: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, t.th), 49-50.

modern-kontemporer. Gaya bahasa ini pertama kali digalakkan oleh Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rathīd Riḍā di dalam tafsir *al-Manār*, di mana salah satu kritiknya menyoroti kitab tafsir terdahulu yang cenderung mengedepankan subjektivitas keilmuan sehingga seringkali menggunakan bahasa yang terlalu ilmiah dan hanya dapat dipahami oleh orang yang mendalami keilmuan terkait.<sup>164</sup> Oleh sebab itu mereka melahirkan kitab tafsir dengan orientasi utama menyingkap hidayah di dalam al-Qur’an dan mengurangi istilah-istilah yang terlalu ilmiah. Ciri dari bahasa populer yang digunakan oleh mufasir modern-kontemporer biasanya akan dibarengi dengan analisis yang bertolak pada upaya untuk mengungkap kemukjizatan bahasa al-Qur’an dan kemudian akan disajikan dengan gaya bahasa yang indah dengan menyorot pada maksud-maksud diturunkannya al-Qur’an, yang tujuan akhirnya akan dikaitkan maksud-maksud al-Qur’an tersebut dengan hukum-hukum sosial yang berlaku pada masyarakat.<sup>165</sup> Terkait yang terakhir, ini sama seperti pernyataan al-Zuhailī di dalam mukadimah kitab *al-Tafsīr al-Munīr*.

وهدي الأصيل من هذا المؤلف هو ربط المسلم بكتاب الله عز وجل ربطاً علمياً وثيقاً. لأن القرآن الكريم هو دستور الحياة البشرية العامة والخاصة. للناس قاطبة. وللمسلمين خاصة. لذا لم أقتصر على بيان الأحكام الفقهية للمسائل بالمعنى الضيق المعروف عند الفقهاء.<sup>166</sup>

Tujuan utama saya dalam menyusun kitab tafsir ini adalah menciptakan ikatan ilmiah yang erat antara seorang Muslim dengan Kitabullah ‘Azza wa Jalla. Sebab al-Qur’an yang mulia merupakan konstitusi kehidupan umat manusia secara umum dan khusus, bagi seluruh manusia dan bagi kaum Muslimin secara khusus. Oleh sebab itu, saya tidak hanya menerangkan hukum-hukum fikih atas berbagai permasalahan yang ada dalam makna yang sempit yang dikenal di kalangan para ahli fiqh saja.

Pada *ibārah* di atas secara tersurat jelas bahwa gaya bahasa yang dipilih oleh al-Zuhailī tidak mengedepankan istilah-istilah dalam ilmu syariat, yang hanya dapat dipahami oleh para *fuqāha*. Lalu dalam penjelasannya lebih lanjut juga dituliskan bahwa ia akan mengedepankan gaya bahasa yang lebih luas dan mendalam untuk menyingkap hukum yang termuat dalam ayat-ayat al-Qur’an,

<sup>164</sup>Salah satu poin kritikan dari ‘Abduh dan Riḍā atas produk-produk tafsir terdahulu di atas adalah penggunaan istilah ilmu-ilmu bahasa Arab yang masif, oleh karena kritikan dan pandangan mereka ini berimplikasi atas dikurangnya penggunaan analisis ilmu-ilmu bahasa Arab dalam kitab tafsir *al-Manār*. Pada perkembangannya ternyata gaya bahasa yang ‘Abduh dan Riḍā terapkan dalam tafsir *al-Manār* ini banyak diikuti oleh mufasir generasi setelahnya. Lihat Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rathīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Manār, 1947), 7; M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Prees, 2006), 27.

<sup>165</sup>Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer (Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan ayat al-Qur’an)* (Serang: Depdikbud Banten Press, 2015), 41.

<sup>166</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 9.

baik itu yang meliputi akidah, akhlak, perilaku, hingga faedah-faedah yang terpetik dalam lingkup sosial-kemasyarakatan maupun dalam lingkup personal, seperti tentang pekerjaan, kesehatan, cita-cita, sampai urusan dunia dan akhirat. Maka berdasar pada beberapa poin ini dapat diambil simpulan bahwa gaya bahasa yang diimplementasikan oleh al-Zuhaili di dalam kitab *al-Tafsir al-Munir* lebih menempatkan bahasa sebagai medium dengan karakter kebersahajaan, dan ini sejalan dengan indikator gaya bahasa populer dalam tafsir menurut Gusmian.<sup>167</sup>

Meskipun menggunakan gaya bahasa populer, hal ini tidak mengurangi sisi keilmiah dari kitab *al-Tafsir al-Munir*. Saat merujuk pada *'ibarah* di atas juga akan ditemukan bahwa secara tersurat tujuan utama kitab tafsir ini disusun yaitu sebagai sarana untuk menjalin ikatan ilmiah antara seorang Muslim dengan kitab sucinya, atau yang al-Zuhaili istilahkan dengan *rabṭ al-muslim bi al-kitāb Allah 'azza wa jalla rabṭan 'ilmiyyan wa thīqan*.<sup>168</sup> Bentuk keilmiah dari kitab tafsir ini dapat dilihat dengan ditampilkannya catatan kaki (*footnote*) yang biasa ditemui pada karya-karya ilmiah. Pola pemberian sitasi ini dari hasil kajian yang dilakukan dapat dikelompokkan ke dalam tiga bentuk, bentuk pertama merupakan sitasi yang diberikan saat mengutip sebuah kitab, bentuk kedua merupakan sitasi yang diberikan untuk menjelaskan istilah asing, dan bentuk ketiga merupakan sitasi yang diberikan untuk menunjukkan kualitas dari suatu riwayat yang dikutip. Model sitasi yang pertama dapat dilihat ketika al-Zuhaili menafsirkan Qs. al-Baqarah [2]: 233, di mana ayat ini berisi tentang hukum menyusui bayi. Saat menjelaskan jawaban atas pertanyaan apakah menyusui bayi merupakan hak atau kewajiban seorang ibu?, al-Zuhaili lantas mengutip pendapat dari Malik bahwa seorang ibu wajib menyusui anaknya, dengan catatan bahwa seorang ibu tersebut memiliki suami dan anaknya tidak mau menyusu kepada selainnya.<sup>169</sup> Setelah menjelaskan pendapat dari Malik, al-Zuhaili kemudian memberikan catatan kaki yang menyatakan bahwa pendapat tersebut diambil dari kitab *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya Abī Bakr al-Qurṭubī (w. 1273).<sup>170</sup>

Model sitasi yang kedua dapat dilihat ketika al-Zuhaili menafsirkan Qs. al-Ṭalāq [65]: 1-3, di mana ia memberikan penjelasan terkait beberapa istilah talak yang dipakai dalam penafsiran. al-Zuhaili menyebut bahwa talak itu ada tiga macam, yaitu talak *sunni*, talak *bid'ī*, dan talak yang tidak termasuk keduanya. Setelah menyebut jenis-jenis talak al-Zuhaili lantas memberikan penjelasan berupa catatan kaki bahwa talak *sunni* merupakan talak yang sesuai al-Qur'an dan hadis, sedangkan talak *bid'ī* merupakan talak yang melebihi tiga *qurū'*.<sup>171</sup> Adapun model sitasi yang ketiga dapat dilihat ketika al-Zuhaili menafsirkan Qs. Ali 'Imrān [3]: 159-160, ia mengutip hadis al-Tirmidhī yang diriwayatkan oleh Aishah di mana menyatakan bahwa Allah memerintahkan nabi Muhammad bersikap lemah lembut. Setelah mengutip al-Zuhaili lantas memberi

<sup>167</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, 180.

<sup>168</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, vol. 1..., 9.

<sup>169</sup>Ibid., 731.

<sup>170</sup>Ibid., 731.

<sup>171</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, vol. 14..., 651.

catatan kaki yang menjelaskan bahwa kualitas hadis yang dikutip adalah *gharīb*.<sup>172</sup> Pemberlakuan tiga model sitasi ini akan sering ditemukan di dalam kitab *al-Tafsīr al-Munīr* dan menjadi salah satu upaya al-Zuhailī untuk menjaga nilai keilmiahan kitab tafsirnya, disamping juga merupakan bentuk konsistensi guna menyuguhkan penafsiran yang mudah dipahami. Pemberian sitasi semacam ini tidak dilakukan semua mufasir, sebagaimana al-Marāghī dan Shihab.

#### 4. Sumber rujukan dari tafsir klasik, modern, dan non tafsir

Pada bagian akhir kitab *al-Tafsīr al-Munīr* al-Zuhailī menulis beberapa sumber rujukan yang ia pakai di dalam kitab tafsirnya. al-Zuhailī memberikan aksentuasi bahwa di dalam penafsirannya rujukan tafsir terdahulu yang dipakai bukan hanya berasal dari tafsir-tafsir kontemporer saja, tetapi juga berasal dari tafsir-tafsir klasik. Selain rujukan yang berupa kitab-kitab tafsir, ia juga merujuk kitab-kitab lainnya dalam berbagai bidang. Adapun pola pengutipan disesuaikan dengan otoritas masing-masing kitab, misalnya saat berbicara tentang sejarah peperangan al-Zuhailī akan merujuk pada kitab *al-Sīrah al-Nabawīyyah* karya Ibn Ishāq dan Ibn Hishām, atau dalam tafsir *ma'thūr* akan merujuk pada kitab-kitab yang telah diakui, seperti kitab tafsir *Jāmi' al-Bayān* karya al-Ṭabarī.

Tabel 25  
Kitab-kitab Pokok Rujukan dalam *al-Tafsīr al-Munīr*.<sup>173</sup>

No.	Pengarang Kitab	Nama Kitab	Bidang yang Dirujuk
1.	Muḥammad b. Ishāq (w. 767).	<i>al-Sīrah al-Nabawīyyah</i> .	Sejarah dan kisah-kisah peperangan.
2.	'Abd al-Malik b. Hishām (w. 833).	<i>al-Sīrah al-Nabawīyyah</i> .	Sejarah dan kisah-kisah peperangan.
3.	Jarīr b. Yazīd b. Kathīr al-Ṭabarī (w. 923).	<i>Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān</i> .	Tafsir riwayat khususnya berkaitan asbabunnuzul.
4.	Aḥmad b. 'Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ (w. 981).	<i>Aḥkām al-Qur'ān</i> .	Tafsir ayat-ayat hukum.
5.	Aḥmad al-Wāhidī al-Naisaburī (w. 1076).	<i>Asbāb al-Nuzūl</i> .	Riwayat asbabunnuzul.
6.	al-Husain b. Mas'ūd al-Baghawī (w. 1122).	<i>Ma'ālim al-Tanzīl</i>	Pelajaran atau ibrah.
7.	Maḥmūd b. 'Umar al-Zamakhsharī.	<i>Tafsīr al-Kashāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl</i> .	Tafsir bahasa dan persesuaian isi surat.
8.	Abū Bakr b. al-'Arabī (w. 1148).	<i>Aḥkām al-Qur'ān</i> .	Tafsir ayat-ayat hukum.
9.	Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 1210).	<i>Tafsīr al-Kabīr wa Maḥāṭib al-Ghaib</i> .	Akidah, akhlak, hukum, dan munasabah.
10.	Abī Bakr al-Qurtubī.	<i>al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān</i> .	Tafsir ayat-ayat hukum.

<sup>172</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 469.

<sup>173</sup>Semua rujukan kitab-kitab yang ditampilkan dalam tabel di atas merupakan hasil pemetaan atas referensi yang dituliskan pada bagian akhir kitab *al-Tafsīr al-Munīr*. Pemetaan ini kemudian disusun secara kronologis berdasarkan tahun wafatnya pengarang kitab. Lihat Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 15..., 891-893.

11.	Muḥammad al-Shairāzī al-Baiḍāwī (w. 1286).	<i>Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl.</i>	Tafsir bahasa dan persesuaian isi surat.
12.	Nizām al-A'raj (w. 1328).	<i>Gharāib al-Qur'ān wa Raghāib al-Furqān.</i>	Tafsir bahasa dan persesuaian isi surat.
13.	Muḥammad b. Ibrāhīm al-Baghdādī (w. 1341).	<i>Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'anī al-Tanzīl (Tafsīr al-Khāzin).</i>	Pelajaran atau ibrah.
14.	Yūsuf Abū Hayyān al-Andalusī (w. 1344).	<i>al-Baḥr al-Muḥīt fī Tafsīr.</i>	Tafsir bahasa dan persesuaian isi surat.
15.	Abī al-Fidā' Ismāīl b. 'Umar b. Kathīr (w. 1373).	<i>Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm.</i>	Tafsir riwayat khususnya hadis dan <i>āthār</i> yang sah.
16.	Abī al-Fidā' Ismāīl b. 'Umar b. Kathīr (w. 1373).	<i>al-Bidāyah wa al-Nihāyah.</i>	Sejarah dan kisah-kisah peperangan.
18.	Aḥmad b. Maḥmūd al-Nafasī (w. 1407).	<i>Madārik al-Tanzīl wa Haqāiq al-Ta'wīl.</i>	Tafsir bahasa dan persesuaian isi surat.
17.	Jalāl al-Dīn b. Aḥmad al-Mahallī (w. 1460) dan Jalāl al-dīn b. Abī Bakr al-Suyūṭī (w. 1505).	<i>Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm.</i>	Tafsir bahasa dan persesuaian isi surat.
18.	Jalāl Al-dīn b. Abī Bakr al-Suyūṭī (w. 1505).	<i>Asbāb al-Nuzūl.</i>	Riwayat asbabunnuzul.
19.	Abū al-Su'ūd Muḥammad b. Muḥammad (w. 1574).	<i>Irshād al-'Aql al-Salīm Ilā Mazāyā al-Qur'ān al-Karīm.</i>	Tafsir bahasa dan persesuaian isi surat.
20.	Muḥammad b. Abd Allah al-Shaukāī (w. 1834).	<i>Fath al-Qadīr.</i>	Tafsir riwayat khususnya hadis yang sah.
21.	Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rathīd Riḍā.	<i>Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm.</i>	Ungkapan penafsiran yang indah.
22.	Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (w. 1914).	<i>Maḥāsin al-Ta'wīl.</i>	Ungkapan penafsiran yang indah.
23.	Aḥmad Mustāfā al-Marāghī.	<i>Tafsīr al-Marāghī.</i>	Ungkapan penafsiran yang indah.
24.	Sayd Qutb.	<i>Fī Zilāl al-Qur'ān.</i>	Ungkapan penafsiran yang indah.
25.	Muḥammad Ali al-Ṣabūnī.	<i>Ṣafwat al-Tafāsīr.</i>	Tafsir bahasa khususnya tentang balagh.
26.	Abd al-Wahhab al-Najjar.	<i>Qaṣṣas Anbiyā'.</i>	Kisah-kisah para nabi.
27.	Abū al-Barakāt b. Anbarī.	<i>al-Bayān fī I'rāb al-Qur'ān.</i>	Tafsir bahasa khususnya tentang gramatikal.
28.	Muḥammad b. Aḥmad b. Juzai al-Kalbī.	<i>al-Tashīl li 'Ulum al-Tanzīl.</i>	Tafsir riwayat khususnya hadis yang sah.

### 5. Metode pemikiran yang bersifat interdisiplin

Gusman mendefinisikan metode pemikiran pada tafsir dengan penafsiran di mana mufasir memandang bahwa untuk memahami kebahasaan al-Qur'an secara

tepat harus memertimbangkan juga wilayah budaya dan sejarah yang melingkupi, sehingga dari sini dibutuhkanlah beberapa analisis.<sup>174</sup> Saat berpijak pada definisi operasional tersebut, maka akan ditemukan bahwa salah satu nilai tambah dari kitab *al-Tafsīr al-Munīr* karya al-Zuhailī adalah digunakannya analisis yang bersifat interdisiplin. Pola analisis yang ditemukan di antaranya meliputi analisis bahasa, analisis fikih kehidupan, analisis historis, analisis sosio-kultural, analisis sains, dan analisis psikologis.

#### a. Analisis bahasa

Kesejarahan tafsir al-Qur'an menyebut bahwa penafsiran menggunakan analisis bahasa menjadi model yang paling awal, bahkan model analisis ini telah dilakukan sejak masa Nabi Muhammad.<sup>175</sup> Klimaks penggunaan analisis bahasa dalam tafsir al-Qur'an terjadi ketika ilmu-ilmu bahasa Arab semakin matang, hal ini dapat ditandai dengan adanya interkoneksi antar cabang ilmu-ilmu bahasa Arab di dalam penafsiran, semisal antara *qawā'id al-lughah* yang diwakili *naḥw* dan *ṣarf* dengan *'ilm al-balāghah* yang diwakili *bayān*, *bādī'*, dan *ma'ānī*,<sup>176</sup> dengan kata lain metode analisis bahasa di dalam tafsir al-Qur'an merupakan metode yang merepresentasikan penafsiran klasik. Meski merupakan metode klasik, metode analisis ini akan sering dijumpai pada penafsiran masa berikutnya, baik periode pertengahan maupun modern-kontemporer.

Saat merujuk di dalam kitab *al-Tafsīr al-Munīr* maka akan ditemukan bahwa al-Zuhailī termasuk mufasir modern-kontemporer yang memberi perhatian khusus akan analisis bahasa dalam tafsir al-Qur'an. Pandangannya ini berbeda dengan 'Abduh yang justru mengurangi analisis bahasa dalam tafsir al-Qur'an, sebab menurut 'Abduh salah satu kelemahan tafsir terdahulu adalah penggunaan analisis bahasa yang berlebih.<sup>177</sup> al-Zuhailī menaruh perhatian khusus tentang kebahasaan al-Qur'an yang menurutnya memuat kemukjizatan tersendiri, bahkan pada pembahasan awal di dalam kitab tafsirnya ia menuliskan tujuh pengetahuan penting al-Qur'an yang salah satunya membincang tentang urgensi memahami *tashbīh*, *isti'ārah*, *majāz*, dan *kināyah*.<sup>178</sup> Pandangan al-Zuhailī ini sama seperti Amīn al-Khūlī, salah seorang pemikir tafsir modern-kontemporer yang juga menaruh perhatian khusus pada penyingkapan kemukjizatan bahasa al-Qur'an.<sup>179</sup> Secara konsisten, pandangan al-Zuhailī kemudian terejawantahkan dalam bentuk penafsiran yang banyak mengulas dari sisi kebahasaan al-Qur'an. Sebagai contoh dapat dilihat saat al-Zuhailī menafsirkan Qs. al-Māidah [5]: 89.

<sup>174</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, 217.

<sup>175</sup>Muhammad Naufal Hakim dan Abd. Kholid, "Reposisi Dialektis *Tafsīr Lughawī* (Pergeseran Integratif Pendekatan Linguistik dalam Wacana Tafsir Kontemporer)," *QOF: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir*, vol. 5, no. 1 (2022), 240-241.

<sup>176</sup>*Ibid.*, 241-243.

<sup>177</sup>M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra...*, 26-27.

<sup>178</sup>Tujuh pengetahuan penting al-Qur'an yang dimaksudkan di atas diulas pada bagian awal kitab *al-Tafsīr al-Munīr* volume satu dan diberi judul *Ba'd al-Ma'ārif al-Darūriyyah al-Muta'alliqah bi al-Qur'ān*. Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 42-45.

<sup>179</sup>M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra...*, 8-12.

لَا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ  
 مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ  
 أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.<sup>180</sup>

89. Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak disengaja (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah yang kamu sengaja. Maka, kafaratnya (denda akibat melanggar sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin dari makanan yang (biasa) kamu berikan kepada keluargamu, memberi pakaian kepada mereka, atau memerdekakan seorang hamba sahaya. Siapa yang tidak mampu melakukannya, maka (kafaratnya) berpuasa tiga hari. Itulah kafarat sumpahsumpahmu apabila kamu bersumpah (dan kamu melanggarnya). Jagalah sumpahsumpahmu! Demikianlah Allah menjelaskan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya).

Ayat di atas berbicara tentang kafarat sumpah, al-Zuhailī saat melakukan analisis kebahasaan pada ayat ini menerapkan dua pola, pertama adalah analisis bahasa yang digunakan untuk menyingkap kemukjizatan kebahasaan al-Qur'an, dan kedua adalah analisis bahasa yang digunakan untuk mengali pesan-pesan syariat yang termuat di dalamnya. Oleh karena pada ayat ini terdapat kasus perbedaan *qirā'ah*, maka mula-mula al-Zuhailī menjelaskan perbedaan *qirā'ah* yang melingkupi, pada ayat di atas terdapat frasa *yuākhhidhukum* yang oleh Warsh dan Ḥamzah dibaca dalam keadaan *waqaf* sehingga menjadi *yuwākhhidhukum*,<sup>181</sup> selain itu juga terdapat kata '*aqqadtumu* yang oleh Ḥamzah dan al-Kisāi dibaca '*aqqadum*, sedang oleh Ibn Dhakwān dibaca '*aqqadum*. Setelah menjelaskan perbedaan *qirā'ah* al-Zuhailī lalu menjelaskan dari sisi *i'rāb*-nya, bahwa *mā* di dalam frasa *bimā 'aqqadtumu al-aymān* bisa berupa *mā maṣdariyyah* dan *mā isīm mausūl*, lalu susunan *min awsaṭi* merupakan bentuk *tjāz hadhf*, di mana *taqdīr*-nya adalah *it'āman kāinan*, sehingga maknanya menjadi memberi makanan dalam jumlah yang pertengahan.<sup>182</sup>

Setelah dari sisi *i'rāb*, al-Zuhailī lanjut menjelaskan dari sisi *balāghah*. Pada ayat di atas terdapat frasa *aw tahrīru raqabah* yang merupakan bentuk *majāz mursal* berupa *itlāqu al-juz'ī wa irādatu al-qul* (menyebut sebagian sedang yang dimaksud keseluruhan), hal ini lalu berimplikasi pada pemahaman hukum saat menjelaskan *mufradāt lughawiyyah*, di mana al-Zuhailī menyebut bahwa jumbuh ulama selain Ḥanafiyyah memahami bahwa budak kafarat sumpah harus Mukmin sebagaimana kafarat pembunuhan dan *zihār*, sebab terjadi perubahan makna dari makna *muṭlaq* (budak secara umum) kemakna *muqayyad* (budak Mukmin yang khusus). Selain frasa *aw tahrīru raqabah*, saat menjelaskan *mufradāt lughawiyyah* al-Zuhailī juga menyebut bahwa kata *fakaffāratuhu* berasal dari kata *kufir* yang artinya tertutup, lalu kata ini di dalam istilah syarak mengalami pengkhususan dan merujuk kemakna sesuatu yang dapat menghapus dosa

<sup>180</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 164.

<sup>181</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 7..., 19.

<sup>182</sup>*Ibid.*, 20.

pelanggaran sumpah.<sup>183</sup> Maka, apa yang dilakukan oleh al-Zuhailī melalui metode analisis bahasa yang membentuk dua pola pada kasus penafsirannya atas Qs. al-Māidah [5]: 89 ini dapat menyentuh dua aspek dalam *i'jāz al-Qur'ān*, yaitu *al-i'jāz al-lughawī* dan *al-i'jāz al-tashrī'ī*.

#### b. Analisis fikih kehidupan

Metode analisis fikih juga akan sering ditemukan di dalam kitab *al-Tafsīr al-Munīr*. Digunakannya metode ini pada penafsiran dapat dibagi ke dalam dua bentuk, analisis pertama yaitu fikih kehidupan (*fiqh al-hayāh*) yang berupa simpulan, ajuran, maupun larangan (*maqāsid*) yang didapat dari setiap ayat yang ditafsirkan, sedang analisis kedua yaitu berupa penjabaran terkait hukum-hukum (*al-aḥkām*) yang termuat di dalam ayat. Bentuk yang pertama akan ditemukan pada akhir penafsiran atas setiap kelompok ayat, sedang bentuk yang kedua hanya akan ditemukan di dalam penafsiran atas ayat-ayat hukum dan biasanya akan dijelaskan secara komparatif, di mana yang terakhir merupakan salah satu spesialisasi dari al-Zuhailī.<sup>184</sup> Contoh metode analisis fikih bentuk pertama dapat dilihat ketika al-Zuhailī menafsirkan Qs. al-Aḥzāb [33]: 69-71.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا.<sup>185</sup>

.69. Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu seperti orang-orang (dari Bani Israil) yang menyakiti Musa, lalu Allah membersihkannya dari tuduhan-tuduhan yang mereka lontarkan. Dia seorang yang mempunyai kedudukan terhormat di sisi Allah. 70. Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kamu kepada Allah dan ucapkanlah perkataan yang benar. 71 Niscaya Dia (Allah) akan memperbaiki amal-amalmu dan mengampuni dosadosamu. Siapa yang menaati Allah dan Rasul-Nya, sungguh, dia menang dengan kemenangan yang besar.

Tiga ayat di atas berbicara larangan menyakiti Nabi Muhammad yang kemudian Allah mencontohkan keburukan tindakan menyakiti tersebut seperti pengikut Nabi Musa yang menuduhnya memiliki aib. Lalu pada akhir penafsiran tiga ayat di atas al-Zuhailī menuliskan lima poin fikih kehidupan, dua yang pertama merujuk sesuai dengan konten ayat, yaitu kepada Nabi Muhammad dan Nabi Musa, namun tiga yang terakhir merujuk pada konteks yang bersifat umum sehingga dapat diambil sebagai ibrah di dalam kehidupan. Di antara poin yang dituliskan adalah pesan bahwa peringatan al-Qur'an bukan hanya ditujukan kepada umat tertentu tetapi juga kepada umat Islam, pesan bahwa Nabi Musa merupakan nabi yang memiliki kedudukan tinggi di sisi Allah, pesan bahwa

<sup>183</sup>Ibid., 20-21.

<sup>184</sup>Hal di atas dapat dilihat pada penjelasan dibab tiga tentang konsistensi pemikiran al-Zuhailī.

<sup>185</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 615.

Allah mewajibkan untuk berbuat kebaikan dan ketakwaan dengan berkata jujur, pesan bahwa Allah akan memberi balasan setiap perkataan yang jujur, serta pesan bahwa siapa saja yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya dengan menjalankan setiap perintah dan larangan maka ia termasuk orang yang selamat.<sup>186</sup> Penyebutan fikih kehidupan semacam ini merepresentasikan salah satu ciri dari metode tafsir modern, sehingga dari sini dapat dinilai bahwa al-Zuhailī hendak menggabungkan antara metode tafsir klasik dan tafsir modern. Adapun contoh metode analisis fikih bentuk kedua dapat dilihat saat menafsirkan Qs. al-Ṭalāq [65]: 1.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِغَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا.<sup>187</sup>

1. Wahai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu, hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) idahnya (yang wajar), dan hitunglah waktu idah itu, serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumahnya dan janganlah (diizinkan) keluar kecuali jika mereka mengerjakan perbuatan keji yang jelas. Itulah hukumhukum Allah. Siapa melanggar hukumhukum Allah, maka sungguh, dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui boleh jadi setelah itu Allah mengadakan suatu ketentuan yang baru.

Ayat di atas berbicara tentang hukum talak dan idah, ketika menjelaskan ayat ini al-Zuhailī melakukan beberapa komparasi antara empat mazhab fikih. Pola komparasi ini dapat dilihat saat al-Zuhailī menjelaskan kebolehan keluar atau tinggalnya seorang isteri ketika masa idah dan rukun yang dapat dilakukan suami saat merujuk isterinya. Pada kasus kebolehan keluar atau tidaknya isteri pada masa idah al-Zuhailī menuliskan dua pendapat, pada ayat di atas terdapat frasa *lā tukhrijūhunna* yang dimaknai oleh Ḥanafiyah dengan keharaman untuk keluar rumah bagi seorang isteri yang tengah menjalani masa idah, sedangkan oleh Shāfi'iyah ketentuan boleh tidaknya seorang isteri keluar rumah pada masa idah dikembalikan pada kesepakatan suami isteri.<sup>188</sup> Lalu terkait rukun rujuk al-Zuhailī mengomparasikan antara empat mazhab, bagi Ḥanafiyah rujuk bisa diterima hanya dengan perkata *rāja' tuki*, atau dengan tindakan seperti ciuman, sentuhan, maupun rabaan, menurut Shāfi'iyah rujuk dapat diterima dengan perkataan, menurut Mālikiyah rujuk dapat diterima dengan ucapan, tindakan, dan niat, sedangkan menurut Ḥanābilah rujuk dapat diterima dengan ucapan secara eksplisit dan tindakan menyetubuhi baik dengan niat rujuk maupun tidak.<sup>189</sup>

<sup>186</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 11..., 448-449.

<sup>187</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 823.

<sup>188</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 14..., 653.

<sup>189</sup>*Ibid.*, 661.

### c. Analisis historis

Berdasar pada beberapa rujukan yang telah disebut pada sub sebelumnya, ditemukan bahwa al-Zuhaili menempatkan dua literatur sirah otoritatif untuk menjelaskan sejarah dan kisah peperangan dalam al-Qur'an, yaitu kitab *al-Sīrah al-Nabawiyyah* karya Ibn Ishāq dan Ibn Hishām.<sup>190</sup> Dari sini, dapat dipahami bahwa al-Zuhaili akan melakukan analisis historis saat bertemu dengan ayat-ayat kisah, namun berpijak hasil kajian ternyata didapat bahwa penggunaan analisis historis bukan hanya dipakai sebatas saat menafsirkan ayat-ayat kisah saja, tetapi juga dipakai untuk menguatkan pandangan atas suatu kasus penafsiran tertentu. Contoh penggunaan analisis historis di dalam ayat-ayat kisah dapat ditemukan saat al-Zuhaili menafsirkan Qs. al-A'raf [7]: 85-87.

وَالِي مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَتَقَوَّمُوا عِبَادُ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا  
الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن  
كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَن أَمَنَ بِهِ وَتَبْغُوهَا عِوَجًا  
وَإِذْ كُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثِّرْهُمْ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ وَإِن كَانَ طَائِفَةٌ مِّنكُمْ أَمَنُوا  
بِالَّذِي أُرْسِلَتْ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ.<sup>191</sup>

85. Kepada penduduk Madyan, Kami (utus) saudara mereka, Syu'aib. Dia berkata, "Wahai kaumku, sembahlah Allah. Tidak ada bagimu tuhan (yang disembah) selain Dia. Sungguh, telah datang kepadamu bukti yang nyata dari Tuhanmu. Maka, sempurnakanlah takaran dan timbangan, dan janganlah merugikan (hak-hak) orang lain sedikit pun. Jangan (pula) berbuat kerusakan di bumi setelah diperbaikannya. Itulah lebih baik bagimu, jika kamu beriman." 86. Janganlah kamu duduk di setiap jalan dengan menakut-nakuti dan menghalang-halangi orang-orang yang beriman dari jalan Allah, serta ingin membelokkannya. Ingatlah ketika kamu dahulunya sedikit, lalu Allah memperbanyak jumlah kamu. Perhatikanlah, bagaimana kesudahan orang-orang yang berbuat kerusakan. 87. Jika ada segolongan di antara kamu yang beriman kepada (ajaran) yang aku diutus menyampaikannya dan ada (pula) segolongan yang tidak beriman, bersabarlah sampai Allah menetapkan keputusan di antara kita. Dia adalah pemberi putusan yang terbaik.

Setelah menjelaskan *mufradāt lughawiyah*<sup>192</sup> yang meliputi tiga ayat di atas, al-Zuhaili kemudian menuliskan sub khusus yang mengulas sejarah terkait ayat dengan judul *Aḍwā' min al-Tārikh*. al-Zuhaili menyebut bahwa kelompok ayat ini merupakan kisah kelima dari kisah-kisah para nabi, yaitu kisah Nabi Shu'aib dan kaumnya (penduduk Madyan). Nabi Shu'aib memiliki nama lengkap Shu'aib b. Maikil b. Yashjar dan merupakan seorang nabi dari Arab.<sup>193</sup> Terdapat sepuluh ayat al-Qur'an yang berbicara tentang kisah Nabi Shu'aib, di antaranya

<sup>190</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 15..., 891-893.

<sup>191</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya*..., 220.

<sup>192</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 658-659.

<sup>193</sup>Ibid., 659.

Qs. al-A'raf [7]: 85, 88, 90, 93, Qs. Hūd [11]: 84, 87, 90, 95, Qs. al-Shu'arā' [26]: 777, dan Qs. al-'Ankabūt [29]: 36.

Nabi Shu'aib disebutkan setelah Nabi Musa, dan kaumnya disebut dengan penduduk Madyan. Penduduk Madyan merujuk pada keturunan Madyan b. Ibrāhīm, penduduk ini tinggal di kota Madyan dekat dengan kota Ma'ān, arah Tenggara dari Yordania, mereka kufur dengan menyembah selain Allah dan sering melakukan kecurangan dalam hal takaran. Nabi Shu'aib berdakwah kepada penduduk Madyan dengan melarangnya melakukan kerusakan dan memberitahu bahwa jika mereka tetap melakukan kerusakan maka akan disiksa oleh Allah. Saat menjelaskan tentang kelaliman penduduk Madyan al-Zuhailī mengutip pendapat Ibn Abbas yang menyatakan bahwa penduduk Madyan sering duduk-duduk di jalan dan menghentikan setiap orang yang lalu-lalang guna memberitahukan bahwa Nabi Shu'aib ialah seorang pendusta, selain itu mereka juga mencela salatnya Nabi Shu'aib dan melarang untuk menyembah Allah serta bersikap adil.

Saat penduduk Madyan telah kalah berdebat akan kebenaran yang disampaikan oleh Nabi Shu'aib, pemuka agama mereka malah mengancam akan mengusir Nabi Shu'aib dan pengikutnya. Allah kemudian mengazab penduduk Madyan dengan gempa dahsyat sehingga membinasakan mereka. Setelah penduduk Madyan binasa, Nabi Su'aib lalu diperintah oleh Allah guna berdakwah kepada penduduk Aikah, yaitu penduduk yang menempati sebuah hutan dekat dengan pemukiman penduduk Madyan. Saat Nabi Shu'aib berdakwah kepada penduduk Aikah, ternyata mereka juga sama kufurnya seperti penduduk Madyan dengan ikut mengatakan bahwa Nabi Shu'aib telah berbohong dan merupakan seorang penyihir. Penduduk Aikah kemudian meminta kepada Nabi Shu'aib untuk menjatuhkan sepotong langit jika memang ia termasuk orang yang benar. Allah pun lalu membela Nabi Shu'aib dan menjatuhkan azab kepada penduduk Aikah dengan memberikan mereka rasa panas dari langit hingga membuat air-air di wilayah tempat tinggal mereka mendidih, kemudian Allah menggiring awan hitam dan menghujani penduduk Aikah dengan api sehingga terbakarlah mereka.<sup>194</sup> Berikutnya adalah contoh analisis historis yang digunakan sebagai penguat pandangan atas suatu kasus tertentu di dalam penafsiran, hal ini dapat dilihat saat menafsirkan Qs. Ali 'Imrān [3]: 159 tentang musyawarah.

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْتَضَوْا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ.<sup>195</sup>

159. Maka, berkat rahmat Allah engkau (Nabi Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Seandainya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka akan menjauh dari sekitarmu. Oleh karena itu, maafkanlah mereka, mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam segala urusan (penting). Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad,

<sup>194</sup>Ibid., 659-660.

<sup>195</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya*..., 95.

bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertawakal.

Saat menafsirkan ayat di atas al-Zuhaili menuturkan beberapa kisah peperangan untuk menguatkan penafsirannya terkait anjuran musyawarah. Kisah pertama yaitu perang Badar, di mana pada saat perang ini nabi mengajak para Sahabat bermusyawarah seputar masalah pergi menghadang kafilah dagang Quraish.<sup>196</sup> Kisah kedua yaitu perang Khandaq, di mana pada saat perang ini nabi mengajak musyawarah guna mengadakan perdamaian dengan musuh melalui hasil panen buah di Madinah selama satu tahun. Kisah ketiga yaitu perang Uḥud, di mana pada saat perang ini nabi mengajak musyawarah para Sahabat terkait apakah umat Islam tetap tinggal di Madinah atau menunggu musuh mendatangi mereka. Adapun kisah keempat yaitu perang Ḥudaibiyah, di mana pada saat perang ini nabi mengajak musyawarah untuk meminta pendapat apakah para isteri dan anak Musyrik yang kalah perang tetap harus ditawan atau tidak.<sup>197</sup>

#### d. Analisis sosio-kultural

Terma “konteks” di dalam wacana penafsiran al-Qur’an dapat dipahami melalui tiga bentuk, pertama konteks mikro yang melingkupi turunya ayat, yaitu asbabunnuzul, kedua konteks makro yang melingkupi kondisi sosio-historis kapan dan di mana al-Qur’an diturunkan, yaitu abad ketujuh di Makkah dan Madinah, ketiga konteks hari ini, yaitu kondisi sosial saat al-Qur’an tengah ditafsirkan. Ketika tiga bentuk kata “konteks” ini dikaitkan dengan definisi operasional Gusmian, maka yang dimaksud dengan metode analisis sosio-kultural lebih cenderung mengarah kemakna konteks makro.<sup>198</sup> Pada kitab *al-Tafsir al-Munir* terindikasi al-Zuhaili juga menggunakan metode ini, meski pengungkapan konteks makro yang ditemukan tidak dilakukan secara konsisten sebagaimana pengungkapan konteks mikro. Sebagai contoh dapat dilihat ketika menafsirkan Qs. al-Shūrā [42]: 38, ayat ini juga berkaitan dengan musyawarah, tetapi ketika menafsirkan ayat ini al-Zuhaili lebih banyak melakukan analisis sosio-kultural ketimbang analisis historis.

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ.<sup>199</sup>

38. Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan melaksanakan salat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka.

Ketika menafsirkan Qs. al-Shūrā [42]: 38 al-Zuhaili menuliskan konteks sosio-kultural abad ke-7 M, di mana Nabi Muhammad dalam hal muamalah

<sup>196</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, vol. 2..., 470.

<sup>197</sup>Ibid., 470.

<sup>198</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, 219-220.

<sup>199</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur’an dan Terjemahannya...*, 708-709.

seringkali melakukan musyawarah untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang tengah terjadi. Hal ini kemudian mentradisi dengan dilanjutkannya aktivitas musyawarah pada masa Sahabat. Kemudian konteks aktivitas yang ditekankan pada penafsiran al-Zuhaili atas ayat ini lebih banyak pada persoalan yang bersifat politis. al-Zuhaili menjelaskan bahwa aktivitas musyawarah yang dilakukan nabi dan para Sahabat banyak mendiskusikan persoalan yang bersifat publik,<sup>200</sup> misalnya untuk memutuskan pemerintahan, mengatur negara, membuat kebijakan negara, pengumuman perang, dan pengangkatan pejabat negara, seperti gubernur maupun hakim. Lalu aktivitas musyawarah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad ini lantas diteruskan oleh generasi Sahabat. Para Sahabat juga akan melakukan musyawarah untuk mencari solusi atas persoalan-persoalan yang bersifat krusial, misalnya ketika akan melakukan pengangkatan khalifah, menentukan kebijakan untuk memerangi kaum murtad, dan menggali hukum syariat menyangkut pada berbagai persoalan yang tengah terjadi.<sup>201</sup> Maka dari contoh yang telah dipaparkan ini, dapat disimpulkan bahwa selain menyebut konteks mikro, al-Zuhaili juga berupaya untuk menyebut konteks makro pada beberapa kasus penafsiran.

#### e. Analisis sains

Meski dalam mukadimah kitab *al-Tafsir al-Munir* al-Zuhaili mengkritik kitab-kitab tafsir yang memaksakan teori sains agar sesuai dengan al-Qur'an,<sup>202</sup> namun hal ini bukan berarti ia sepenuhnya menolak, sebab di dalam kitabnya ini juga ditemukan ayat-ayat yang ditafsirkan dengan menerapkan metode analisis sains. Tentu apa yang dilakukan oleh al-Zuhaili ini sama dengan para mufasir modern-kontemporer lainnya, seperti al-Maraghi<sup>203</sup> dan Shihab.<sup>204</sup> Lebih dari itu, penggunaan analisis sains di dalam penafsiran memang telah menjadi salah satu ciri utama dari kitab-kitab tafsir periode modern-kontemporer.<sup>205</sup> Sebagai contoh penerapan metode analisis sains di dalam kitab *al-Tafsir al-Munir* dapat dilihat saat menafsirkan Qs. al-Anbiya' [21]: 30.

أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ.<sup>206</sup>

30. Apakah orang-orang kafir tidak mengetahui bahwa langit dan bumi, keduanya, dahulu menyatu, kemudian Kami memisahkan keduanya dan Kami menjadikan segala sesuatu yang hidup berasal dari air? Maka, tidakkah mereka beriman?..

<sup>200</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, vol. 13..., 86.

<sup>201</sup>Ibid., 86-87.

<sup>202</sup>Ibid., 11.

<sup>203</sup>Muhammad Naufal Hakim, "Ta'wil Tafsir Periode Modern...", 99-101.

<sup>204</sup>Abdul Hafidz, "Model Penafsiran M. Quraish Shihab Terhadap Ayat-ayat *Kawniyah* dalam *Tafsir al-Misbah*" (Disertasi, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2021), xii.

<sup>205</sup>JJG. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Quran Modern* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997), 156.

<sup>206</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 460.

Ayat di atas berbicara kecaman Allah kepada kaum Musyrik yang tidak mau merenungkan kebesaraan penciptaan-Nya akan alam semesta. Pada ayat ini Allah secara tersurat menyatakan bahwa langit dan bumi dulunya adalah satu kemudian dipisahkan dengan lapisan udara di antara keduanya. al-Zuhaili saat menafsirkan ayat ini kemudian menguatkan dengan satu teori sains, yaitu teori nebula (*al-sadīm*). Sebagaimana yang dikemukakan para astronom, di dalam teori nebula menyatakan bahwa matahari, planet-planet, termasuk bumi, dulunya merupakan satu-kesatuan. Matahari merupakan bola api yang di tengah-tengahnya terjadi pergerakan yang sangat cepat, di mana dari pergerakan ini mengakibatkan pemisahan antara bumi dengan planet-planet lainnya. Planet-planet yang terbentuk berjumlah sembilan dan saat diurutkan sesuai dengan jarak kedekatannya dengan matahari, maka di antara planet-planet yang ada yaitu Merkurius, Venus, Bumi, Mars, Jupiter, Saturnus, Uranus, Neptunus, dan Pluto. Setiap planet ini memiliki garis edar, gravitasi, dan berjalan sesuai dengan orbit masing-masing. Setelah menjelaskan teori nebula al-Zuhaili lantas membuat simpulan bahwa ayat ini merupakan bukti nyata bahwa al-Qur'an merupakan kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad yang *ummī*, sehingga seandainya bukan karena wahyu maka mustahil baginya mengetahui hal-hal kosmik semacam ini.<sup>207</sup>

#### f. Analisis psikologis

Ada banyak ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara psikologi kepribadian manusia, semisal tentang kepribadian orang yang beriman, orang yang kafir, ataupun orang yang munafik.<sup>208</sup> Oleh sebab fakta ontologis ini, saat menafsirkan al-Qur'an mufasir acapkali akan memakai metode analisis psikologis guna menjelaskan bagaimana sifat-sifat manusia yang digambarkan oleh ayat. Psikologi sendiri merupakan ilmu yang berkaitan dengan proses mental dan pengaruhnya terhadap perilaku, baik yang normal maupun yang abnormal.<sup>209</sup> Berpijak pada pengertian terakhir, maka akan ditemukan bahwa saat menafsirkan ayat-ayat yang berbicara psikologi kepribadian manusia, al-Zuhaili juga menerapkan metode analisis psikologis dengan menyebut sifat-sifat yang melingkupi. Sebagai contoh saat menafsirkan Qs. al-Nisā' [4]: 142-146 tentang kepribadian orang munafik.

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَدِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَىٰ يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا مَّذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَىٰ هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكُفْرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتْرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا

<sup>207</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, vol. 9..., 57-58.

<sup>208</sup>Hal di atas sebagaimana yang dijelaskan oleh Hidayat tentang psikologi kepribadian dalam al-Qur'an. Lihat Aat Hidayat, "Psikologi dan Kepribadian Manusia (Perspektif al-Qur'an dan Pendidikan Islam)," *Jurnal Penelitian*, vol. 11, no. 2 (2018), 477-478.

<sup>209</sup>KBBI Daring, "Psikologi," <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/psikologi>. Diakses 28 Maret 2023.

مُبِينًا إِنَّ الْمُنْفِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا.<sup>210</sup>

142. Sesungguhnya orang-orang munafik itu hendak menipu Allah, tetapi Allah membalas tipuan mereka (dengan membiarkan mereka larut dalam kesesatan dan penipuan mereka). Apabila berdiri untuk salat, mereka melakukannya dengan malas dan bermaksud riya di hadapan manusia. Mereka pun tidak mengingat Allah, kecuali sedikit sekali. 143. Mereka (orang-orang munafik) dalam keadaan ragu antara yang demikian (iman atau kafir), tidak termasuk golongan (orang beriman) ini dan tidak (pula) golongan (orang kafir) itu. Siapa yang dibiarkan sesat oleh Allah (karena tidak mengikuti tuntunan-Nya dan memilih kesesatan), kamu tidak akan menemukan jalan (untuk memberi petunjuk) baginya. 144. Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan orang-orang kafir sebagai teman setial<sup>175</sup>) selain dari orang-orang mukmin. Apakah kamu ingin memberi alasan yang jelas bagi Allah (untuk menghukummu)? 145. Sesungguhnya orang-orang munafik itu (ditempatkan) di tingkat paling bawah dari neraka. Kamu tidak akan mendapat seorang penolong pun bagi mereka. 146. Kecuali, orang-orang yang bertobat, memperbaiki diri, berpegang teguh pada (agama) Allah, dan dengan ikhlas (menjalankan) agama mereka karena Allah, mereka itu bersama orang-orang mukmin. Kelak Allah akan memberikan pahala yang besar kepada orang-orang mukmin.

Saat menafsirkan lima ayat di atas al-Zuhailī mengibaratkan sifat orang munafik dengan serigala, mereka akan menempuh cara-cara licik, tipu daya, dan pengelabuhan. Sifat-sifat ini mereka miliki karena kedangkalan ilmu pengetahuan dan akal pikiran.<sup>211</sup> Orang-orang munafik dalam beragama ingin mengelabui Allah melalui salat mereka dengan niatan untuk berbuat riya dan mengerjakannya dengan bermalas-malasan, namun upaya ini tidak berhasil, Allah tidak mungkin tertipu.<sup>212</sup> Ciri dari orang-orang munafik di dalam agama Islam adalah bimbang, ragu, mereka tidak bisa menempatkan posisinya dalam bergama, berada di antara kelompok Mukmin dan kelompok Kafir. Mereka beriman namun tidak tulus, sehingga tingkat keimanan mereka tidak sampai tingkat keimanan yang utuh, namun mereka juga enggan mendeklarasikan kekufuran. Meskipun ajaran agama Islam mencela orang munafik, namun dalam ayat di atas secara tersurat Allah menerima tobat dari mereka yang memperbaiki ucapan dan perbuatan, serta berpegang teguh dan memurnikan ajaran Islam.<sup>213</sup>

## 6. Metode interteks dengan orientasi menempatkan teks lain sebagai penguat

Selain menggunakan metode pemikiran saat menafsirkan al-Qur'an, di dalam kitab *al-Tafsīr al-Munīr* juga terindikasi bahwa al-Zuhailī menggunakan

<sup>210</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 135-136.

<sup>211</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 3..., 344.

<sup>212</sup>Ibid., 344-345.

<sup>213</sup>Maka berdasarkan penjelasan di atas, dapat dikatakan jikalau al-Zuhailī juga berhasil mengungkap bahwa Allah adalah Tuhan Yang Maha Pengampun. Ibid., 346.

metode interteks. Asumsi teoretis lahirnya metode interteks dilatar belakangi oleh fakta bahwa lahirnya sebuah kitab tafsir tidak dapat dilepaskan dengan adanya teks-teks lain yang dilahirkan terlebih dahulu. Gusmian lalu membagi metode interteks pada tafsir al-Qur'an ke dalam dua bentuk, yaitu metode interteks yang menempatkan teks lain sebagai objek penguat, dan metode interteks yang menempatkan teks lain sebagai objek kritik.<sup>214</sup> Berdasar hasil kajian ditemukan bahwa al-Zuhailī seringkali menggunakan metode interteks model pertama, hal ini dapat dilihat misalnya saat menafsirkan Qs. al-Fātiḥah [1]: 1-7, di mana pada bagian akhir penafsiran ia menguatkan pendapatnya tentang konsep hidayah dalam Islam dengan pendapat dari 'Abduh dan Riḍā dalam kitab tafsir *al-Manār*.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَحْمَدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ  
 ذَنَّبْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ه غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا  
 الضَّالِّينَ.<sup>215</sup>

1. Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. 2. Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. 3. Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, 4. Pemilik hari Pembalasan. 5. Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami memohon pertolongan. 6. Bimbinglah kami ke jalan yang lurus, 7. (yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat, bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) orang-orang yang sesat.

Mula-mula al-Zuhailī menjelaskan Qs. al-Fātiḥah [1]: 1-5 dengan pujian akan keagungan Allah. al-Zuhailī menyatakan bahwa pada surat di atas Allah mengajari manusia cara memuji-Nya dan agar memulai sesuatu dengan bacaan basmalah, di dalam bacaan basmalah termuat permohonan atas nama-Nya dan kesadaran akan anugerah-Nya, sebab Dialah yang paling berhak untuk dipuji, memiliki segala kekuasaan dan kerajaan di alam semesta. Dia yang menciptakan, membina, dan merawat segala sesuatu, pemilik rahmat, pemilik hari pembalasan dan perhitungan guna memberikan keadilan pada hamba-hamba-Nya. Setelah menuliskan pujian akan keagungan Allah, barulah al-Zuhailī mulai mengaitkan antara keagungan Allah dengan dua tipologi manusia, di mana adakalanya hawa nafsu akan menguasai jiwa turut menyesatkan akal manusia, dalam posisi ini hanya Allah yang dapat mencegah terjerumusnya manusia dari kesesatan dan kubangan syahwat. Maka dari sini Allah mengajari manusia agar terus meminta hidayah dan taufik kepada-Nya, agar senantiasa berada di dalam *manhaj* yang lurus sehingga dapat berada di jalan keadilan dan kebenaran.<sup>216</sup>

*Manhaj* yang lurus merupakan jalan yang dilalui oleh para nabi serta menjadi sikap orang yang beriman dan memiliki akal sehat, yang olehnya manusia dapat mengenal hakikat dirinya dalam memperoleh tempat kembali yang abadi. Hal ini akan berbeda dengan sikap orang kafir yang selalu inkar dan

<sup>214</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*..., 249-250.

<sup>215</sup>Muchlis Muhammad Hanafi, dkk., *al-Qur'an dan Terjemahannya*..., 1.

<sup>216</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 3..., 61.

sesat, mereka berpaling dari jalan yang lurus dan menentang jalan kebenaran. Mereka cenderung mengedepankan hawa nafsu dan orang-orang yang demikian merupakan orang yang tersesat dari jalan hidayah sehingga menjauhi *manhaj* yang lurus. Berpijak dari yang terakhir maka manusia dapat dibagi ke dalam dua kelompok, yaitu manusia yang mendapatkan hidayah Allah dan manusia yang tidak mendapatkan hidayah-Nya.<sup>217</sup>

Guna menguatkan pandangan tentang konsep hidayah Allah, al-Zuhaili lantas mengutip tafsir *al-Manār* dan menuliskan bahwa hidayah dapat dibagi ke dalam lima bentuk. Pertama adalah *hidāyah al-ilhām al-fiṭriyi*, yang merupakan naluri manusia sejak bayi, seperti makan saat lapar, atupun minum saat haus. Kedua *hidāyah al-ḥawās*, yang merupakan pelengkap dari hidayah pertama, yaitu dapat difungsikannya panca indera. Ketiga *hidāyah al-‘aql*, yang merupakan hidayah dari Allah berupa kesempatan bagi manusia untuk bermasyarakat, serta menuntun hidupnya agar terhindar dari kekeliruan. Keempat *hidāyah al-dīn*, yang merupakan penuntun, evaluator, dan pembimbing bagi manusia agar terus berada di jalan yang lurus. Kelima *hidāyah al-ma‘ūnah wa al-taufiq*, yang merupakan perintah bagi manusia agar senantiasa memohon pertolongan kepada Allah.<sup>218</sup>

## 7. Nuansa penafsiran beragam dengan corak kombinasi

Kitab *al-Tafsīr al-Munīr* dapat dinilai memuat nuansa penafsiran yang beragam dengan corak kombinasi. Terma “nuansa” pada penafsiran dimaknai oleh Gusman dengan dimensi yang paling dominan di dalam sebuah karya tafsir.<sup>219</sup> Terma “nuansa” ini dalam pemahaman yang lebih general dapat dimaknai dengan corak penafsiran. Terkait dengan corak penafsiran, Baidan dan Aziz membaginya ke dalam tiga bentuk, yaitu corak umum, corak khusus, dan corak kombinasi. Corak umum merujuk kitab-kitab tafsir yang cenderung tidak dominan pada subjektivitas keilmuan tertentu, penjelasannya bersifat apa adanya sesuai konten ayat.<sup>220</sup> Kebalikan dari corak umum, tafsir dengan corak khusus justru merujuk kitab-kitab tafsir yang penafsirannya mengerucut pada subjektivitas keilmuan tertentu, misalkan kitab tafsir *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur‘ān* karya al-Qur‘ubī yang dominan pada aspek hukumnya,<sup>221</sup> ataupun kitab *al-Tafsīr al-Bayān li al-Qur‘ān al-Karīm* karya Āishah ‘Abd al-Raḥmān Bintu al-Shāṭi’ (w. 1998) yang dominan dengan aspek sastranya.<sup>222</sup> Adapun corak kombinasi merujuk kitab-kitab tafsir yang terdapat dua bentuk subjektivitas keilmuan sekaligus dalam penafsiran, misalkan buku tafsir *al-Azhar* yang memuat dua corak, yaitu *al-lawān al-ṣūfi* dan *al-adabī al-ijtimā‘ī*.<sup>223</sup> Saat tiga

<sup>217</sup>Ibid., 62.

<sup>218</sup>Ibid., 63-64.

<sup>219</sup>Islah Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, 253.

<sup>220</sup>Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Asia Tenggara* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019), 30-31.

<sup>221</sup>Ibid., 31-32.

<sup>222</sup>Muhammad Naufal Hakim dan Abd. Kholid, “Reposisi Dialektis *Tafsīr Lughawī...*, 247.

<sup>223</sup>Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an...*, 32-33.

bentuk corak penafsiran ini digunakan untuk meninjau kitab *al-Tafsīr al-Munīr*, maka kitab tafsir ini dapat dinilai memuat corak kombinasi, yaitu corak *al-adabī al-ijtimā'ī* dan corak *al-fiqhī*.

**a. Nuansa *al-adabī al-ijtimā'ī***

Istilah *al-adabī al-ijtimā'ī* dipopulerkan oleh al-Dhahabī (w. 1977) yang merujuk pada kitab-kitab tafsir bernuansa sastra, sosial-kemasyarakatan.<sup>224</sup> Kitab dengan nuansa ini pertama kali digalakkan oleh 'Abduh dan dikonkretkan oleh Riḍā melalui tafsir *al-Manār*. Nuansa ini lahir tidak dapat dilepaskan dari korpus wacana yang dikembangkan oleh 'Abduh tentang penafsiran yang "ideal." Korpus wacana ini lalu dituliskan oleh Riḍā pada mukadimah tafsir *al-Manār*, di mana ada setidaknya lima poin yang harus dikuasai sebelum menafsirkan al-Qur'an, di antaranya memahami dan menempatkan bahasa al-Qur'an sebagai bahasa Arab yang ada pada abad ke-7 M, menguasai ilmu-ilmu tentang gaya bahasa Arab (*uṣlūb*), menguasai latar historis, sosiologis, dan antropologis di mana al-Qur'an diturunkan, mengetahui hidayah yang dimuat al-Qur'an dengan memerhatikan kondisi masyarakat Arab saat wahyu diturunkan, serta mengetahui dengan baik perjalanan hidup Nabi Muhammad dan para Sahabat.<sup>225</sup>

Lalu oleh Roem Rowi kitab tafsir *al-Manār* ini dikaji dan dirumuskan bahwa ada enam ciri dan dua tujuan yang melingkupi kitab-kitab tafsir bernuansa *al-adabī al-ijtimā'ī*. Beberapa ciri yang dirumuskan di antaranya kesadaran bahwa al-Qur'an memiliki satu-kesatuan yang utuh, memadukan sumber dalil *naql* dan '*aql*, memahami korelasi antar ayat, selektif terhadap riwayat dan pemikiran terdahulu, memberi keluasan terhadap penalaran, serta mengapresiasi terhadap pengembangan dan fenomena yang tengah terjadi. Adapun dua tujuan yang dituliskan yaitu menekankan fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk dan mengingatkan manusia akan kehadiran al-Qur'an yang dapat menjawab masalah-masalah kehidupan.<sup>226</sup> Berpijak pada pandangan 'Abduh tentang penafsiran "ideal," serta rumusan tentang ciri dan tujuan tafsir bernuansa *al-adabī al-ijtimā'ī* yang telah dituliskan oleh Rowi, maka indikasi bahwa kitab *al-Tafsīr al-Munīr* memuat nuansa *al-adabī al-ijtimā'ī* semakin kuat.

Seperti telah disinggung bahwa salah satu nilai tambah kitab *al-Tafsīr al-Munīr* adalah konsistensi menuliskan tema atas setiap kelompok ayat,<sup>227</sup> hal ini tentu membuktikan bahwa al-Zuhailī termasuk mufasir yang menyadari bahwa terdapat kesatuan yang utuh di dalam al-Qur'an. Selain itu, konsistensi guna menyebutkan dalil *naql* dan '*aql* di dalam penafsiran,<sup>228</sup> serta penyebutan

<sup>224</sup>Muhammad Husain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, vol. 2 (Kairo: Maktabah Wahbah, 1976), 401-403.

<sup>225</sup>Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rathīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm...*, 21-24.

<sup>226</sup>M. Roem Rowi, *Ragam Penafsiran al-Qur'an* (Surabaya: Lembaga Pendidikan al-Qur'an, 2001), 61-69.

<sup>227</sup>Seperti saat menafsirkan Qs. al-An'ām [6]: 1-3 al-Zuhailī memberi tema *Adillatu Wujūd Allah wa Waḥdāniyatih wa al-Ba'th*. Lihat Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 133.

<sup>228</sup>Lihat tafsir Qs. al-Baqarah [2]: 142-143. Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 376.

korelasi antar surat<sup>229</sup> dan korelasi antar ayat<sup>230</sup> juga menjadi ciri utama dari kitab *al-Tafsīr al-Munīr*. Meski al-Zuhailī menggunakan dalil *naql* dan *'aql* sekaligus, namun patut dicatat bahwa porsi penggunaan dalil *'aql* tetaplah lebih banyak dibanding dalil *naql*, sehingga dari sini dapat dinilai bahwa al-Zuhailī termasuk mufasir yang mengedepankan penalaran tanpa menafikan penggunaan riwayat.

Berikutnya, poin selektif terhadap riwayat dan pemikiran terdahulu yang menjadi ciri kitab tafsir bernuansa *al-adabī al-ijtimā'ī* juga akan ditemukan di dalam kitab *al-Tafsīr al-Munīr*. al-Zuhailī termasuk mufasir yang sangat hati-hati dan selektif khususnya saat berbicara tentang penggunaan riwayat *isrā'iliyyāt* dalam tafsir. al-Zuhailī mengkritik kitab-kitab tafsir terdahulu yang menurutnya banyak disusupi oleh riwayat *isrā'iliyyāt* yang *dakhīl*. Baginya penggunaan riwayat *isrā'iliyyāt* dalam tafsir justru akan banyak membingungkan dan tidak sesuai dengan teori-teori ilmiah yang telah disepakati.<sup>231</sup> Termasuk juga di dalam konteks ini adalah penilaiannya tentang kitab-kitab tafsir terdahulu yang terlalu mengedepankan subjektivitas keilmuan khususnya teori-teori sains agar sesuai dengan al-Qur'an dan fanatisme mazhab yang dianut oleh banyak mufasir generasi sebelumnya.<sup>232</sup> Adapun terkait poin tujuan kitab tafsir bernuansa *al-adabī al-ijtimā'ī* yang dituliskan oleh Rowi secara konkret juga dapat ditemukan di dalam mukadimah kitab *al-Tafsīr al-Munīr*. Sebagaimana yang telah disinggung bahwa tujuan dari al-Zuhailī menyusun kitab tafsirnya ini adalah sebagai sarana untuk menjalin ikatan ilmiah antara seorang muslim dengan kitab suci al-Qur'an, atau yang ia istilahkan dengan *rabṭ al-muslim bi al-kitāb Allah 'azza wa jalla rabṭan 'ilmiyyan wa thīqan*.<sup>233</sup> Maka untuk menjalin ikatan ilmiah ini al-Zuhailī menempatkan al-Qur'an sebagai konstitusi kehidupan yang ditujukan bukan hanya untuk umat Islam, tetapi juga untuk seluruh umat manusia, dengan kata lain ia hendak menempatkan al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia untuk menyingkap berbagai persoalan yang ada.

#### b. Nuansa *al-fiqhī*

Nuansa *al-fiqhī* merupakan nuansa dominan kedua yang mewarnai hampir pada setiap bagian dari kitab *al-Tafsīr al-Munīr*. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Abd Kholid di dalam bukunya, bahwa salah satu karakteristik dari kitab *al-Tafsīr al-Munīr* yaitu dapat diakomodirnya perdebatan antar mazhab fikih. Pada konteks penafsiran ayat-ayat hukum setidaknya ada empat langkah yang ditempuh al-Zuhailī. Pertama, menentukan makna nas yang terdapat dalam ayat. Kedua, menentukan jenis ayat, termasuk *muḥkamāt* atau *mutashābihāt*. Ketiga, memerhatikan kaidah dalam *istimbat* hukum. Keempat, memerhatikan kaidah umum yang berkaitan dengan penafsiran al-Qur'an.<sup>234</sup> Pola penafsiran

<sup>229</sup>Lihat pembuka Qs. al-An'ām [6]. Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 130.

<sup>230</sup>Lihat tafsir Qs. al-An'ām [6]: 4-6. Ibid., 142-143.

<sup>231</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 1..., 8-9.

<sup>232</sup>Ibid., 11.

<sup>233</sup>Ibid., 9.

<sup>234</sup>Empat langkah di atas merupakan hasil rumusan dari Kholid dalam buku berbasis penelitiannya. Lihat Abd. Kholid, *Corak Interpretatif Teologis Wahbah al-Zuhailī* (Jombang: Fakultas Pertanian Universitas KH. A. Wahab Hasbullah, 2022), 40.

semacam ini menjadi salah satu spesialisasi dari al-Zuhailī dan merupakan bentuk subjektivitas keilmuan yang tidak dapat dihindarkan di dalam kitab tafsirnya. Meski memuat subjektivitas keilmuan yang kental, dengan pola komparasi yang dilakukan secara konsisten justru dapat menghindarkan al-Zuhailī dari fanatisme atas satu mazhab tertentu. Hal ini akan sangat berbeda jika dibanding kitab tafsir dengan nuansa *al-fiqhī* lainnya, seperti kitab *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān*, di mana pada kitab ini al-Qur‘ubī ketika menafsirkan ayat-ayat hukum juga melakukan komparasi, tetapi pada akhir penjelasan biasanya ia akan melakukan pembelaan atas mazhab fikih Māliki yang notabene merupakan mazhab fikih yang diikutinya.<sup>235</sup>

### **8. Pendekatan tekstual-reflektif, tipologi pemahaman moderat, dan upaya menyeimbangkan teks-konteks**

Sebelum menilai pendekatan di dalam kitab *al-Tafsīr al-Munīr*, terlebih dahulu patut untuk didudukkan apa yang dimaksud dengan istilah “tekstual” dan “kontekstual.” Menurut Saeed pendekatan tekstual di dalam tafsir al-Qur‘an merujuk pada pandangan yang memercayai bahwa bahasa al-Qur‘an memiliki acuan yang konkret. Implikasi dari kepercayaan ini berdampak pada pandangan bahwa ayat-ayat al-Qur‘an secara tersurat masih relevan hingga kini sehingga menuntut umat Islam harus menyesuaikan diri dengan makna teks.<sup>236</sup> Mufasir yang menjadikan pendekatan tekstual sebagai pijakan memiliki kecenderungan menggunakan teori makna sebagai analisis utama saat menafsirkan al-Qur‘an.<sup>237</sup> Penggalan makna menggunakan perangkat linguistik ini lebih sering dipakai ketimbang penggalan makna menggunakan analisis historis dan sosial.

Corak pemikiran kelompok tekstualis terwariskan oleh tradisi umat Islam generasi awal yang menetapkan hierarki dalam memahami teks-teks *shar‘i*.<sup>238</sup> Mereka menganggap bahwa pola penafsiran al-Qur‘an dengan mempertahankan tradisi merupakan satu sikap yang tepat dan pandangan ini berkembang bukan hanya dikalangan Sunni, tetapi juga dikalangan Shī‘ah.<sup>239</sup> Ada tiga prinsip yang ditetapkan oleh pengikut kelompok tekstualis. Prinsip pertama menyatakan bahwa teks al-Qur‘an memuat sebuah sikap yang tetap dan objektif. Prinsip kedua menyatakan bahwa teks-teks *shar‘i* (al-Qur‘an dan hadis) hari ini telah lengkap dan cukup untuk menjawab semua persoalan kontemporer. Prinsip ketiga menyatakan bahwa kelompok tekstualis menolak model penafsiran yang

<sup>235</sup>Salah seorang sarjana yang menyatakan bahwa kitab *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān* lekat dengan subjektivitas mazhab Māliki ialah Muḥammad Husain al-Dhahabī di dalam kitabnya yang berjudul *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Lihat Abdul Rohman, Ahmad Jalaluddin Rumi Durachman, dan Eni Zulaiha, “Menelisik Tafsir *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān* Karya al-Qurthubi (Sumber, Corak, dan *Manhaj*),” *Jurnal Kawakib*, vol. 3, no. 2 (2022), 103.

<sup>236</sup>Abdullah Saeed, *The Qur‘an (An Introduction)* (New York: Routledge, 2008), 220.

<sup>237</sup>*Ibid.*, 221.

<sup>238</sup>Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur‘ān (Towards a Contemporary Approach)* (New York: Routledge, 2006), 50-52.

<sup>239</sup>Abdullah Saeed, *Islamic Thought (An Introduction)* (New York: Routledge, 2006), 31-32.

menjawab persoalan kontemporer melalui cara mendialogkan teks-teks *shar'ī* dengan konteks.<sup>240</sup> Adapun ketiga prinsip yang dituliskan oleh Saeed ini senada dengan pendapat Syafruddin yang berpendapat bahwa dalam konteks hari ini kelompok tekstualis cenderung untuk bersikap *taṭbīq al-sharī'ah*.<sup>241</sup>

Kelompok tekstualis cenderung menggunakan *manhaj al-zāhiriyyah* dalam memahami teks-teks *shar'ī*, *manhaj* ini setidaknya memiliki tiga ciri utama. Ciri pertama, akan berpegang teguh pada teks lahiriah, dan tidak akan beranjak dari teks lahir kecuali ada teks lahiriah lainnya yang menggantikan. Ciri kedua, memahami bahwa makna utama dari sebuah teks terletak pada pemaknaan lahiriahnya, bukan pada makna dibalik teksnya (konteks). Ciri ketiga, percaya bahwa usaha untuk memahami konteks atau sebab diberlakukannya syariat merupakan satu bentuk kekeliruan.<sup>242</sup> Dari sinilah kemudian muncul satu kaidah bahwa makna diperoleh dari keumuman teks, bukan dari kekhususan sebab turunnya, atau *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓi lā bi khusūṣ al-sabab*.<sup>243</sup>

Berikutnya, terdapat dua kerangka konseptual yang menjadi latar dalam kerangka berpikir kelompok tekstualis saat menafsirkan al-Qur'an. Pertama, kelompok ini memahami al-Qur'an hanya dalam konteks kesejarahannya saja, yaitu al-Qur'an yang ada dan berkembang pada masa Nabi, Sahabat, dan Tabiin, tanpa ada upaya mengeksplor dan menggali substansi makna teks untuk dibawa dalam konteks hari ini. Kedua, kelompok ini dalam memahami makna dari teks al-Qur'an tidak akan mendialogkannya dengan fenomena-fenomena sosial yang tengah terjadi, atau dengan kata lain tidak menjadikan al-Qur'an sebagai petunjuk guna menjawab berbagai persoalan hari ini. Oleh sebab itu parameter kebenaran kelompok tekstualis berpijak pada makna teks sebagaimana yang dikatakan oleh teks secara lahir.<sup>244</sup> Pendekatan kedua adalah pendekatan kontekstual, kata kontekstualis di sini mencerminkan akan suatu pemahaman yang menekankan tentang pentingnya konteks.<sup>245</sup> Pendekatan kontekstual merupakan pendekatan yang inklusif dan plural, pendekatan ini tidak memaksakan teks agar sesuai dengan konteks kekinian, juga tidak memaksakan konteks kekinian agar menyesuaikan dengan teks. Tujuan dari pendekatan ini adalah tetap bertumpu pada teks secara literal, tetapi juga dapat memerhatikan konteks sosio-historis dari ayat al-Qur'an.<sup>246</sup>

Syafrudin menuliskan titik distingtif antara pendekatan tekstual dengan kontekstual. Meski kedua pendekatan ini sama-sama memahami bahwa

<sup>240</sup>Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'ān...*, 55-56.

<sup>241</sup>Sikap *taṭbīq al-sharī'ah* di atas inilah yang cenderung mencerminkan sikap eksklusivitas dalam memahami teks keagamaan. Lihat Ujang Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual (Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an)* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), 36-37.

<sup>242</sup>Ibid., 38.

<sup>243</sup>Ibid., 39.

<sup>244</sup>Ibid., 40-41.

<sup>245</sup>Abdullah Saeed, "Some Reflections on The Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of The Quran," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 71, no. 2 (2008), 222-221.

<sup>246</sup>Ujang Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual...*, 48-49.

al-Qur'an merupakan kitab suci yang *ṣālih li kullī zamān wa makān*, namun pendekatan kontekstual lebih membawa pemaknaan atas adagium ini sebagai usaha untuk menyingkap petunjuk yang ada di dalam ayat-ayat al-Qur'an secara substantif dan progresif. Selain itu nilai-nilai universal al-Qur'an juga menjadi hal urgen dan fundamental untuk digali bagi kelompok kontekstualis, seperti nilai tentang kemanusiaan, keadilan, kebebasan, dan hak asasi manusia (HAM).<sup>247</sup> Dari sini, kemudian muncul satu kaidah bahwa makna diperoleh dari kekhususan sebab turun, bukan dari keumuman teksnya, atau *al-'ibrah bi khusūṣ al-sabab lā bi 'umūm al-lafẓi*.

Terdapat setidaknya delapan prinsip pada pendekatan tafsir kontekstual. Prinsip pertama, menempatkan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk. Prinsip kedua, memahami bahwa al-Qur'an memuat nilai universal. Prinsip ketiga, memahami bahwa al-Qur'an memiliki dimensi historis. Prinsip keempat, memahami dimensi sastra al-Qur'an yang berkaitan dengan istilah khusus. Prinsip kelima, memahami konteks kesejarahan dan kesusastraan al-Qur'an. Prinsip keenam, memahami tujuan al-Qur'an melalui kajian atas konteks kesejarahan dan kesusastraan. Prinsip ketujuh, membawa konteks kesejarahan dan kesusastraan al-Qur'an untuk dibawa di masa kontemporer. Prinsip kedelapan, menjadikan tujuan moral-etis al-Qur'an sebagai pedoman menjawab berbagai persoalan.<sup>248</sup> Lebih lanjut, pendekatan kontekstual ini menurut Syafrudin memuat dua kerangka konseptual. Kerangka pertama, mengajak untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan konteks kesejarahan dan makna awalnya, yang kemudian akan diproyeksikan dengan konteks hari ini. Kerangka kedua, membawa fenomena sosial yang terjadi dalam kerangka tujuan-tujuan al-Qur'an. Oleh sebab itu, parameter yang mendasari pendekatan ini juga melingkupi variabel di luar teks, seperti pemahaman akan konteks dan subjektivitas mufasir. Parameter kebenaran pendekatan kontekstual ini berpijak pada fungsionalisme teks. Artinya, sebuah teks dianggap valid ketika teks telah berhasil membawa nilai-nilai universal al-Qur'an untuk menjawab berbagai persoalan yang ada dalam masyarakat.<sup>249</sup>

Setelah mengetahui pendekatan tekstual dan kontekstual di dalam tafsir al-Qur'an, maka dapat dinilai bahwa kitab *al-Tafsīr al-Munīr* tidak sepenuhnya memakai pendekatan tekstual dan tidak sepenuhnya memakai pendekatan kontekstual. Penilaian ini didapat dari beberapa kasus penafsiran yang telah dipaparkan. Ditemukan bahwa adakalanya al-Zuhailī akan cenderung berpegang teguh pada teks, misalnya ketika menafsirkan Qs. al-Nisā' [4]: 1 tentang penciptaan manusia dari jiwa yang satu (*nafsun wāhidah*). al-Zuhailī termasuk mufasir yang mengamini pernyataan bahwa penciptaan Hawa berasal dari tulang rusuk Adam, ia berpegang teguh pada hadis sahih yang menyatakan bahwa wanita diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, meskipun pada penjelasan lebih lanjut juga dipaparkan bahwa ada pendapat lain yang menyatakan bahwa maksud

<sup>247</sup>Adanya usaha untuk mendialogkan nilai-nilai universal al-Qur'an dengan realita sosial di atas membuktikan bahwa di dalam pendekatan kontekstual menerapkan prinsip *rahmatan li al-'ālamīn* sebagai pijakan. Ibid., 49-50.

<sup>248</sup>Ibid., 50-51.

<sup>249</sup>Ibid., 51-53.

dari *nafsun wāḥidah* adalah Hawa dan Adam diciptakan dari jenis yang sama dan tabiat yang sama.<sup>250</sup> Kemudian pada kasus penafsiran lainnya al-Zuḥailī terindikasi memakai beberapa prinsip dalam pendekatan kontekstual, yaitu dengan berusaha untuk menyeimbangkan antara analisis teks, penggalian konteks mikro dan konteks makro. Hal ini misalnya dapat dilihat saat menafsirkan Qs. al-Shūrā [42]: 38, di mana setelah melakukan analisis *mufradāt lughawiyah*, lalu disebutkan bahwa ada tiga riwayat asbabunnuzul yang melingkupi turunya ayat, setelah itu barulah dijelaskan terkait kondisi sosio-kultural masyarakat Islam pada masa nabi dan Sahabat, di mana masyarakat Islam pada masa ini telah mentradisikan kebiasaan untuk bermusyawarah guna mengatasi berbagai persoalan umat.<sup>251</sup> Ketika merujuk pada pemetaan Gusmian, maka akan ditemukan bahwa ternyata kelompok tekstualis pada perkembangannya juga melakukan pemahaman akan konteks, yang kemudian melahirkan pemaknaan tersendiri terkait bagaimana sebuah penafsiran kontekstual. Bagi kelompok tekstualis, tafsir kontekstual merupakan penafsiran yang bukan hanya memaknai teks secara harfiah, tetapi juga harus melakukan penggalian konteks historis di mana dan kapan al-Qur'an diturunkan (makro). Oleh karena itu, kerangka berpikir pendekatan kontekstual bagi kelompok tekstualis syarat dengan sifat kearaban, sehingga penafsirannya bergerak dari refleksi ke praksis. Pandangan ketiga inilah yang kemudian disebut dengan istilah tekstual-reflektif.<sup>252</sup>

Berpijak dari yang terakhir, maka dapat dinilai bahwa al-Zuḥailī di dalam kitab *al-Tafsīr al-Munīr* memiliki kecenderungan untuk menggunakan pendekatan tekstual-reflektif, sebab di dalam kitab tafsir ini ditemukan beberapa indikator yang disatu sisi memuat ciri, kaidah, dan kerangka konseptual dari pendekatan tekstual, seperti sikap *taṭbīq al-sharī'ah* (namun tidak sampai pada pemaksaan dalam pengimplementasian), menggunakan kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-laḥẓi lā bi khusūṣ al-sabab*,<sup>253</sup> dan memahami al-Qur'an hanya dalam konteks kesejarahannya saja, yaitu kitab suci al-Qur'an yang ada dan berkembang pada masa Nabi, Sahabat, dan Tabiin, tanpa ada upaya mengeksplor dan menggali substansi makna teks untuk dibawa dalam konteks hari ini.<sup>254</sup> Kemudian pada sisi yang lain di dalam kitab tafsir ini juga memuat

<sup>250</sup>Adapun hadis yang menjadi pijakan al-Zuḥailī atas pandangannya di atas adalah riwayat dari Bukhārī dan Muslim yang memerintahkan laki-laki untuk berwasiat secara baik kepada wanita, karena sejatinya wanita merupakan tulang rusuk, dan tulang rusuk yang dimaksudkan adalah tulang rusuk yang paling bengkok pada bagian paling atas, di mana jika diluruskan maka akan patah dan jika dibiarkan maka akan tetap bengkok. Lihat Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 2..., 556-557.

<sup>251</sup>Adapun yang dimasukkan dengan tiga riwayat di atas berkaitan dengan turunya Qs. al-Shūrā [42]: 37, Qs. al-Shūrā [42]: 38, dan Qs. al-Shūrā [42]: 41-43. Riwayat asbabunnuzul yang berkaitan dengan turunya Qs. al-Shūrā [42]: 38 berbicara tentang kaum Ansar yang diperintahkan oleh Nabi Muhammad untuk beriman, kemudian mereka mengindahkan perintah tersebut dengan cara menegakkan salat. Lihat Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 13..., 84-85.

<sup>252</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, 274-275.

<sup>253</sup>M. Roem Rowi, *Ragam Penafsiran al-Qur'an...*, 62.

<sup>254</sup>Ujang Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual...*, 41.

prinsip-prinsip pendekatan kontekstual, seperti menempatkan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk, memahami bahwa al-Qur'an memuat nilai universal, memahami dimensi sastra al-Qur'an, memahami konteks kesejarahan dan kesusastraan al-Qur'an, memahami tujuan dari al-Qur'an, dan menjadikan tujuan moral-etis al-Qur'an sebagai pedoman menjawab berbagai persoalan.<sup>255</sup> Sehingga dari sini dapat disimpulkan bahwa yang dilakukan oleh al-Zuhaili di dalam kitab tafsirnya tidak sampai pada tingkatan kontekstual, tetapi dia baru sampai pada upaya untuk menyeimbangkan analisis teks dan penggalian konteks.

Persoalan berikutnya adalah ketika penafsiran al-Zuhaili di dalam kitab *al-Tafsir al-Munir* tidak sampai pada tingkatan kontekstual, apakah hal ini berarti ia tidak menerapkan pemahaman moderat di dalam tafsir al-Qur'an?. Untuk menjawab pertanyaan ini perlu dipaparkan kembali dua hal. Pertama, pemahaman moderat dalam tafsir al-Qur'an menurut Mustaqim merujuk pada penafsiran yang tidak sampai pada tingkatan yang ekstrem, yaitu tingkatan pemahaman yang rigid, tekstual, dan ideologis (tekstualis-skriptualis afirmatif) dan tingkatan pemahaman yang liberal sehingga dapat mendesakralisasi teks (liberalis-substansialis). Kedua, ada beberapa indikator sebuah kitab tafsir dikatakan mengaplikasikan pemahaman moderat, di antaranya seperti memahami nilai-nilai kemalahatan yang termuat di dalam al-Qur'an, memerhatikan konteks ayat al-Qur'an (baik mikro maupun makro, masa lalu maupun masa saat ini), memerhatikan aspek linguistik dari kebahasaan al-Qur'an, tetap berpegang teguh dengan ilmu-ilmu al-Qur'an dan kaidah tafsir, dan melakukan integrasi-interkoneksi keilmuan.<sup>256</sup>

Ketika merujuk pada indikator yang pertama maka dapat dinilai bahwa kitab *al-Tafsir al-Munir* tidak sampai pada pemahaman tekstualis-skriptualis afirmatif dan tidak sampai pada pemahaman liberalis-substansialis, al-Zuhaili termasuk mufasir yang tetap berpegang teguh pada teks *shar'i* tetapi dengan pemahaman yang objektif (tekstualis-skriptualis tradisional). Kemudian ketika merujuk pada indikator yang kedua maka dari poin-poin yang telah disebutkan, semuanya dapat ditemukan di dalam kitab *al-Tafsir al-Munir* kecuali satu poin, yaitu memerhatikan konteks hari ini (kontekstualisasi). Sehingga dari sini dapat disimpulkan bahwa yang dilakukan oleh al-Zuhaili di dalam kitab tafsirnya telah menerapkan pemahaman moderat, tetapi tidak sampai pada upaya untuk mendialogkan nilai-nilai moral-universal yang ditemukan di dalam ayat dengan konteks hari ini atau persoalan kontemporer.

### C. Relevansi Moderatisme dalam *al-Tafsir al-Munir* Karya Wahbah al-Zuhaili dengan Diskursus Moderasi di Indonesia

Relevansi moderatisme di dalam kitab *al-Tafsir al-Munir* karya Wahbah al-Zuhaili dengan diskursus moderasi di Indonesia terletak pada dua bentuk. Bentuk pertama yaitu relevansi dari sisi penguatan nilai sebagai *world-view*

<sup>255</sup>Ibid., 50-51.

<sup>256</sup>Poin-poin yang terdapat pada indikator kedua di atas didapat dari beberapa poin atas sepuluh prinsip metodologi dalam teori *tafsir maqāsidi* Mustaqim. Lihat Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqashidi*...", 33.

dalam beragama dan bersosial, di mana prinsip-prinsip dan nilai-nilai yang ditemukan dapat dijadikan sebagai alternatif internalisasi sekaligus menjawab isu-isu baik yang sejalan dengan konsep moderasi maupun yang berlawanan dengan konsep moderasi. Bentuk kedua yaitu relevansi dari sisi pengembangan metodologi keagamaan moderat sebagai aspek penting dalam keilmuan Islam, di mana konstruksi metodologi tafsir yang memuat upaya menyeimbangkan analisis teks dan penggalian konteks dapat dijadikan sebagai alternatif dalam melakukan interpretasi teks-teks *shar'ī* guna menghasilkan produk yang tidak sampai pada tingkatan penyembahan teks maupun desakralisasi teks.

### **1. Relevansi dari sisi penguatan nilai sebagai *world-view* dalam beragama dan bersosial**

Terdapat delapan tema moderatisme Islam yang terbentuk atas kajian terhadap kitab *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī. Ketika setiap tema yang terbentuk ini didialogkan dengan wacana moderatisme Islam di Indonesia, maka akan ditemukan persesuaian kuat antara pandangan al-Zuhailī yang termuat di dalam interpretasinya dengan diskursus moderasi yang tengah dikembangkan di Indonesia. Agar tidak mengalami pembahasan yang terlalu panjang dan melebar, maka pada sub ini akan diambil satu sampel dari setiap aspek moderatisme. Tema pertama berkaitan dengan moderatisme dalam aspek akidah, yaitu tentang wilayah eksternum yang menyatakan bahwa toleransi beragama merupakan jalan tengah antara sikap fanatisme beragama dan kekerasan beragama.

Seperti telah disinggung, bahwa di dalam diskursus teologi kontemporer terdapat wacana tentang teologi inklusif, salah seorang tokoh di Indonesia yang membangun gagasan teologi ini ialah Nurcholis Majid (w. 2005).<sup>257</sup> Gagasan pokok yang dikembangkan oleh Majid yaitu tentang pluralisme agama yang menyatakan bahwa agama Islam mengakui adanya eksistensi keberagaman. Gagasan tentang pluralisme memiliki dua cakupan, pertama adalah wilayah pluralisme antar umat Islam yang menjadikan persaudaraan seiman sebagai pijakan dalam menjalin hubungan. Cakupan pertama ini muncul melihat fakta bahwa di dalam agama Islam sebagai akibat perbedaan interpretasi terhadap teks-teks *shar'ī* kemudian dapat melahirkan mazhab-mazhab yang berbeda. Maka perbedaan ini di dalam gagasan teologi inklusif seharusnya bukan dimaknai sebagai alat untuk pemecah belah yang didasari atas sifat fanatisme mazhab, tetapi harus dimaknai sebagai sarana untuk mempererat persaudaraan seiman.<sup>258</sup>

Kedua adalah wilayah pluralisme antar agama yang menyatakan bahwa perbedaan agama yang ada dapat menjadi sarana bagi seorang Muslim untuk mempersoalkan ajaran agama Islam sebagai agama yang dapat menjadi rahmat bagi seluruh alam. Hal ini dikuatkan dengan fakta bahwa di dalam al-Qur'an juga

<sup>257</sup>Zainal Abidin, "Teologi Inklusif Nurcholish Madjid...", 677.

<sup>258</sup>Abidin di dalam artikel jurnalnya lantas mengutip pendapat kiai Ahmad Shiddiq, bahwa ukhuah yang dijalin pada pluralisme antar umat Islam didasari atas persamaan ajaran tauhid. Ibid., 678.

mengakui eksistensi agama lain, sehingga pada konteks tersebut, umat Islam dilarang untuk memusuhi kelompok non Muslim, termasuk juga di dalamnya memaksakan agar penganut agama non Islam mengubah kepercayaannya menjadi Islam. Berikutnya, saat merujuk pada penafsiran al-Zuhailī dalam kitab *al-Tafsīr al-Munīr* maka akan ditemukan prinsip-prinsip dan nilai-nilai moderatisme Islam sebagaimana yang ada di dalam konsep teologi inklusif.

Misalnya ketika menafsirkan Qs. al-An‘ām [6]: 68-70, al-Zuhailī jelas sekali secara tersurat melarang untuk mencemooh agama lain atas dasar apapun. Maka di dalam penafsiran atas kelompok ayat ini memuat nilai tentang keadaban dan toleransi.<sup>259</sup> Lalu pada Qs. al-A‘rāf [7]: 159 al-Zuhailī juga menjelaskan bahwa di dalam agama Islam tidak mengenal fanatisme, satu sifat yang akan membuat seseorang menjadi eksklusif sehingga cenderung menilai secara buruk kelompok umat lainnya yang memiliki pemahaman berbeda.<sup>260</sup> Kemudian ketika menafsirkan Qs. al-Kāfirūn [109]: 1-6 secara tersurat al-Zuhailī juga menjelaskan bahwa di dalam ajaran agama Islam mengakui eksistensi agama non Islam, dan meskipun secara akidah berbeda, tetapi Allah menyeru kepada Nabi Muhammad agar ditiru umatnya untuk tetap berbuat baik dalam perkataan maupun perbuatan, maka dari sini memuat nilai tentang persaudaraan.<sup>261</sup> Kemudian terkait yang terakhir ini dapat dikuatkan dengan penafsiran al-Zuhailī atas Qs. al-Shūrā [42]: 39, bahwa setiap umat manusia dilarang untuk melakukan kezaliman, baik itu yang dilakukan oleh orang kafir maupun tidak, serta baik itu yang dilakukan pada masa lalu maupun masa kini.<sup>262</sup>

Tema kedua berkaitan dengan moderatisme dalam aspek muamalah, yaitu tentang pemenuhan hak anak yatim yang menyatakan bahwa pemberdayaan kelompok marginal merupakan jalan tengah antara sikap tidak peduli dan sikap merendahkan kelompok yang termarginalkan. Di dalam agama Islam memenuhi hak-hak anak yatim merupakan satu keharusan, orang yang memiliki tanggung jawab untuk memenuhi hak-hak anak yatim adalah walinya, dan jika dilihat dari bentuk tanggungannya dapat dibagi ke dalam dua tipologis. Pertama ketika wali yatim seorang yang kaya, maka ia memiliki kewajiban untuk membina dan dilarang menggunakan harta anak yatim sedikitpun. Namun akan berbeda ketika wali yatim berasal dari orang yang miskin, maka ia diperbolehkan untuk menggunakan harta anak yatim dengan jalan yang makruf.<sup>263</sup>

Selain itu, di dalam agama Islam wali yatim juga dianjurkan untuk melakukan inovasi-inovasi ketika memberikan pemenuhan hak-hak atas anak asuhannya. Beberapa tindakan yang bisa dilakukan seperti memberi pengayoman kepada anak asuhan hingga remaja, mengelola dana hingga anak asuhan mampu untuk mengelolanya secara mandiri, memberi pendidikan dan pembinaan sampai anak asuhan memiliki ilmu pengetahuan yang mumpuni, dan senantiasa memberi

<sup>259</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 263.

<sup>260</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 5..., 139-142.

<sup>261</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 15..., 842-844.

<sup>262</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 13..., 92-95.

<sup>263</sup>Khairan M. Arif, "Pendidikan dan Pembinaan Anak Yatim Perspektif al-Qur'an," *Tahdzib al-Akhlaq: Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 1, no. 2 (2018), 91-92.

pembinaan hingga anak asuhan menjadi keluarga yang mandiri.<sup>264</sup> Salah satu contoh lembaga anak yatim piatu di Indonesia yang dapat menumbuhkan nilai inovatif dalam mengelola struktur keorganisasian lembaganya adalah Yayasan Yatim Mandiri yang memiliki program Mandiri Entrepreneur Center (MEC). Di dalam program ini anak asuhan bukan hanya akan mendapatkan binaan dan pendidikan, tetapi juga diberikan pelatihan kewirausahaan agar mereka ke depan dapat berdaya secara mandiri dalam hal ekonomi dan keuangan.<sup>265</sup>

Ketika merujuk pada penafsiran al-Zuhaili atas ayat-ayat yang berbicara tentang hak-hak anak yatim, maka ia termasuk mufasir yang berhasil menggali nilai-nilai moderasi yang berkaitan dengan tema ini. Sebelum mengerucut pada penafsiran yang berbicara tentang anak yatim, di dalam Qs. al-Kahf [18]: 27-28 terdapat satu prinsip kemanusiaan yang dituliskan oleh al-Zuhaili bahwa pada agama Islam secara tegas menganjurkan dibangunnya satu konstruksi sosial yang menyatakan bahwa tidak ada perbedaan antara orang terhormat dengan orang yang termarginalkan, antara orang yang kaya dengan orang yang miskin, dan antara pemimpin dengan yang dipimpin. Semuanya setara, baik saat melakukan interaksi sosial, dalam majelis, maupun dalam melakukan hak serta kewajiban.<sup>266</sup>

Lalu di dalam Qs. al-Nisā' [4]: 5-6 secara tersurat tertulis anjuran untuk mengelola harta anak yatim, al-Zuhaili saat menafsirkan ayat-ayat ini menuliskan bahwa kewajiban seorang wali yatim ada dua, yaitu menahan harta anak asuhannya dan mengelola harta anak asuhannya dengan memberikan mereka kehidupan.<sup>267</sup> Maka di dalam kedua ayat ini termuat nilai inovatif di mana wali yatim dianjurkan untuk mengelola harta anak asuhan dengan baik dan benar. Pada ayat berikutnya, yaitu Qs. al-Nisā' [4]: 8-9 al-Zuhaili menuliskan bahwa di dalam ayat-ayat ini Allah memerintahkan wali yatim agar bisa mendidik anak asuhannya dengan baik dan jujur, yang dalam konteks perintah ini memuat nilai tentang keteladanan. Selain itu wali yatim juga dianjurkan merawat anak asuhan dengan baik dan diharamkan memakan harta anak asuhannya.<sup>268</sup> Berikutnya pada Qs. al-Baqarah [2]: 220 juga termuat anjuran untuk mengelola harta anak yatim dengan tujuan untuk mengembangkannya. Saat menafsirkan ayat ini al-Zuhaili menulis bahwa wali yatim boleh melakukan bisnis dengan modal yang didapat dari dana hibah untuk anak asuhan. Selain itu di dalam penafsirannya juga dituliskan bahwa wali yatim memiliki kewajiban untuk mengajarkan bagaimana menyeimbangkan antara urusan duniawi dan ukhrawi.<sup>269</sup>

Tema ketiga berkaitan dengan moderatisme dalam aspek akhlak, yaitu tentang musyawarah Islami yang menyatakan bahwa di dalam konsep ini memuat prinsip demokratisasi yang menjadi jalan tengah antara sikap otoriter yang anti kritik dan sikap bebas tanpa batas yang liberal. Sebagaimana telah diketahui,

<sup>264</sup>Ibid., 92.

<sup>265</sup>Salsa Haura, dkk., "Proses Pemberdayaan Anak Yatim Melalui Program Mandiri Entrepreneur Center (MEC) oleh Yatim Mandiri Bogor," *Jurnal Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (JPPM)*, vol. 2, no. 2 (2021), 203.

<sup>266</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, vol. 9..., 266.

<sup>267</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, vol. 2..., 582-583.

<sup>268</sup>Ibid., 597-598.

<sup>269</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, vol. 1..., 657.

bahwa sistem demokrasi yang diterapkan di Indonesia adalah sistem demokrasi pancasila. Demokrasi pancasila menjadikan musyawarah dan mufakat sebagai pijakan untuk mencapai persatuan yang dijiwai dengan prinsip kemanusiaan, keadilan, dan ketuhanan Yang Maha Esa. Substansi ajaran di dalam demokrasi pancasila adalah nilai-nilai kemanusiaan-religius, bukan kemanusiaan-sekuler.<sup>270</sup> Di dalam demokrasi pancasila masyarakatnya dituntut untuk bersikap partisipatif dengan menempatkan diri mereka sebagai aktor yang turut menjaga sistem pemerintahan yang ada, agar tidak sampai melakukan tindakan yang otoriter. Namun meskipun dianjurkan bersikap partisipatif, di dalam demokrasi pancasila juga termuat ajaran untuk tetap menjaga nilai-nilai religiusitas yang ada, sehingga tidak sampai terjebak pada sikap yang bebas tanpa batas (liberal).<sup>271</sup>

Berpijak dari yang terakhir, maka prinsip kemanusiaan dan nilai-nilai seperti toleransi, keadaban, kesetaraan, dan persaudaraan yang termuat di dalam konsep demokrasi pancasila akan ditemukan juga pada interpretasi al-Zuhailī atas ayat-ayat yang berbicara tentang musyawarah Islami. Misalnya saat merujuk pada penafsiran al-Zuhailī atas Qs. Ali ‘Imrān [3]: 159, maka akan ditemukan bahwa ayat ini memuat *rules* saat melakoni musyawarah, di mana di antara aturan yang ada adalah dapat diseimbangkannya prinsip kemanusiaan-religius, seperti berkata lemah lembut, memaafkan, saling mendoakan, serta tawakal.<sup>272</sup> Selain itu, ketika menafsirkan ayat ini al-Zuhailī juga menuliskan beberapa nilai positif dalam musyawarah, seperti penghormatan kepada orang lain, dapat digodoknya suatu persoalan secara matang, dan mempersatukan pandangan sehingga menghasilkan suatu bentuk pemufakatan.<sup>273</sup>

Kemudian ketika melihat penafsiran atas Qs. al-Shūrā [42]: 38, maka akan ditemukan satu bentuk dimensi politis yang ini menandakan ada kaitan erat antara musyawarah dengan sistem demokrasi, di mana al-Zuhailī menuliskan bahwa Nabi Muhammad sering melakukan musyawarah dalam pemerintahan, mengatur negara, membuat kebijakan, pengumuman perang, dan pengangkatan pejabat negara, seperti gubernur maupun hakim. Aktivitas musyawarah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad ini lantas diteruskan oleh generasi Sahabat. Para Sahabat akan melakukan musyawarah untuk mencari solusi atas berbagai masalah yang bersifat krusial, misalnya ketika akan melakukan pengangkatan khalifah, menentukan kebijakan untuk memerangi kaum murtad, dan menggali hukum syariat menyangkut pada berbagai persoalan yang tengah terjadi.<sup>274</sup> Dari sini, dapat disimpulkan bahwa interpretasi al-Zuhailī atas tema-tema yang memuat prinsip dan nilai moderatisme Islam relevan dengan prinsip dan nilai dari wacana moderasi yang tengah dikembangkan di Indonesia, sehingga dapat dijadikan sebagai alternatif intasi serta *world-view* dalam beragama dan bersosial.

<sup>270</sup>Nilai kemanusiaan-religius di atas itulah yang membedakan antara demokrasi pancasila dengan demokrasi liberal yang dianut orang-orang Barat. Lihat Idjang Tjarsono, “Demokrasi Pancasila dan Bhineka Tunggal Ika Solusi Heterogenitas,” *Transnasional*, vol. 4, no. 2 (2013), 884.

<sup>271</sup>Ibid., 884-885.

<sup>272</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 4..., 468.

<sup>273</sup>Ibid., 469.

<sup>274</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, vol. 13..., 86-87.

## 2. Relevansi dari sisi pengembangan metodologi keagamaan moderat sebagai aspek penting dalam keilmuan Islam

Salah satu proyek utama moderasi metodologi keislaman adalah integrasi dan interkoneksi keilmuan. Proyek ini banyak dikembangkan civitas akademika di lingkup PTKIN. Proyek ini dicanangkan melihat fakta bahwa adanya gerakan Islam ekstrimis skala global, seperti radikalisme, terorisme, dan intoleransi yang mulai masuk ke dalam kerangka berpikir sebagian kelompok masyarakat Islam di Indonesia.<sup>275</sup> Dengan kata lain, paradigma integrasi dan interkoneksi keilmuan menjadi salah satu buah kegelisahan akademis-sosial yang ditempatkan sebagai jawaban guna mendobrak kerangka berpikir eksklusif menjadi inklusif. Bentuk integrasi dan interkoneksi keilmuan ini secara konkret dapat ditemukan dengan adanya upaya untuk mengembangkan keilmuan yang bukan hanya dalam lingkup ilmu berbasis pada agama, tetapi juga dalam lingkup ilmu yang berbasis pada sosial serta sains.<sup>276</sup> Pada perkembangan berikutnya, ternyata paradigma integrasi dan interkoneksi keilmuan yang dikembangkan PTKIN mulai masuk pada cabang ilmu-ilmu substantif dalam Islam, seperti dalam ilmu tafsir al-Qur'an.

Misalnya yang tengah dikembangkan oleh Abdul Mustaqim melalui teori *tafsir maqāṣidi*. Pada teori interpretasinya ini Mustaqim menempatkan nilai-nilai humanisme dengan paradigma antroposentris sebagai pijakan utama.<sup>277</sup> Praksis teorinya dapat dilihat saat ia melakukan reinterpretasi atas ayat-ayat yang berkisah tentang Nabi Adam dan Hawa. Pada kisah-kisah ini ia berargumen ada tiga nilai kesetaraan yang termuat, yaitu kesetaraan dari sisi asal-usul penciptaan, sisi spiritual, dan sisi tanggung jawab. Selain itu, ia juga menuliskan bahwa tafsir yang "terbaik" adalah yang dapat menyeimbangkan antara analisis teks dan konteks.<sup>278</sup> Dari sini, maka dapat diambil simpulan bahwa pengembangan yang dilakukan Mustaqim bukan hanya menjadikan nilai-nilai moderasi (humanisme) saja sebagai tujuan penafsiran, tetapi lebih jauh ia juga menempatkan sebuah pemahaman yang moderat sebagai dasar dalam melakukan interpretasi al-Qur'an.

Berikutnya ada teori *ma'nā-cum-maghzā* dari Sahiron Syamsuddin yang juga merupakan bentuk pengembangan teori *double movement*.<sup>279</sup> Seperti yang telah disinggung sebelumnya, teori ini terdiri dari tiga penggalian utama, yaitu *al-ma'nā al-tārikhī*, *al-maghzā al-tārikhī*, dan *al-maghzā al-mutaḥarrrik*. Dari tiga penggalian utama ini, oleh Syamsuddin dibagi ke dalam dua langkah metodis. Langkah pertama yaitu penggalian makna historis dan signifikansi fenomenal historis, meliputi analisis linguistik, intertekstualitas (menafsirkan ayat

<sup>275</sup>Sufratman, "Integrasi Agama dan Sains Modern di Universitas Islam Negeri (Studi Analisis Pemikiran M. Amin Abdullah)," *al-Afkar: Journal For Islamic Studies*, vol. 5, no. 1 (2022), 213.

<sup>276</sup>Ibid., 203.

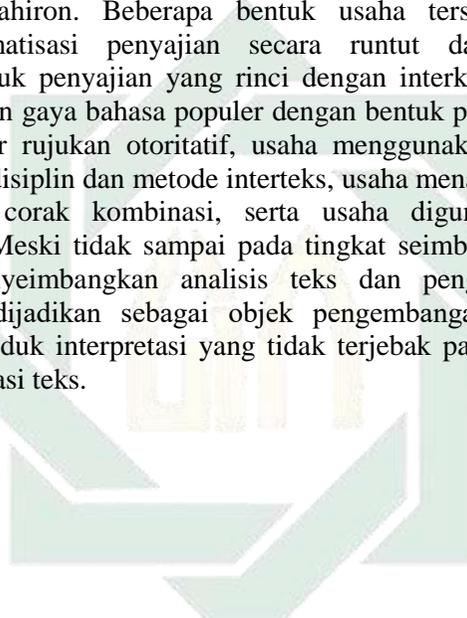
<sup>277</sup>Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqashidi*...", 42-56.

<sup>278</sup>Ibid., 39-41.

<sup>279</sup>Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran dengan Pendekatan *Ma'nā-Cum-Maghzā*," dalam Pendekatan *Ma'nā-Cum-Maghzā* atas al-Qur'an dan Hadis (Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer), ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata & Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia, 2020), 17.

dengan ayat yang lain), intratekstulaitas (menafsirkan ayat dengan teks lain yang sezaman), penggalian konteks historis baik mikro atau makro, dan rekonstruksi signifikansi. Langkah kedua yaitu penggalian signifikansi fenomenal dinamis, yang meliputi pengategorian ayat, kontekstualisasi signifikansi ayat, menangkap makna-makna simbolik, dan memperkuat argumen dengan keilmuan lain.<sup>280</sup>

Maka ketika merujuk pada tujuh usaha yang dilakukan oleh al-Zuhailī dalam mengonstruksi metodologi penafsirannya, akan ditemukan beberapa poin ketesesuaian dengan konstruksi metodologi penafsiran yang lagi dikembangkan Mustaqim dan Sahiron. Beberapa bentuk usaha tersebut meliputi usaha melakukan sistematisasi penyajian secara runtut dan konsisten, usaha menampilkan bentuk penyajian yang rinci dengan interkoneksi *naql* dan *'aql*, usaha menggunakan gaya bahasa populer dengan bentuk penulisan ilmiah, usaha mengambil sumber rujukan otoritatif, usaha menggunakan metode pemikiran yang bersifat interdisiplin dan metode interteks, usaha menampilkan nuansa tafsir beragam dengan corak kombinasi, serta usaha digunakannya pendekatan tekstual-reflektif. Meski tidak sampai pada tingkat seimbang, tetapi setidaknya usaha untuk menyeimbangkan analisis teks dan penggalian konteks dari al-Zuhailī dapat dijadikan sebagai objek pengembangan lebih lanjut guna menghasilkan produk interpretasi yang tidak terjebak pada penyembahan teks maupun desakralisasi teks.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>280</sup>Ibid., 8-17.

## BAB V PENUTUP

### A. Kesimpulan

Berdasar pada analisis yang telah dilakukan pada bab empat, penelitian tesis ini menyimpulkan temuan melalui tiga jawaban:

1. Moderatisme berbasis nilai yang ditemukan atas kajian terhadap penafsiran Wahbah al-Zuhaili dalam kitab *al-Tafsir al-Munir* memuat setidaknya tiga aspek. Aspek pertama adalah moderatisme dalam akidah yang meliputi wilayah internum dan wilayah eksternum kebebasan beragama. Aspek kedua adalah moderatisme dalam muamalah yang meliputi kesetaraan dan kesalingan dalam hukum keluarga serta pemenuhan hak-hak anak yatim. Aspek ketiga adalah moderatisme dalam akhlak yang meliputi menyeimbangkan urusan duniawi dan ukhrawi, demokratisasi pada konsep musyawarah, larangan homoseksual, serta keadaban terhadap lingkungan. Kemudian berpijak pada setiap aspek, ditemukan beberapa prinsip moderasi, di antaranya prinsip kebenaran, jalan tengah, keadilan, dan kemanusiaan, serta beberapa nilai moderasi, di antaranya nilai keteguhan iman, kesetaraan, keseimbangan, toleransi, keadaban, dinamisitas, inovatif, keteladanan, dan persaudaraan. Atas ditemukannya aspek-aspek, prinsip-prinsip, dan nilai-nilai moderasi pada penelitian ini maka berimplikasi pada dapat disentuhnya trilogi hubungan dalam Islam, yaitu *ḥabl min Allah*, *ḥabl min al-nās*, dan *ḥabl min al-‘ālam*.
2. Moderatisme berbasis metodologi yang ditemukan atas kajian terhadap penafsiran Wahbah al-Zuhaili dalam kitab *al-Tafsir al-Munir* memuat usaha untuk menyeimbangkan antara analisis teks dengan pemahaman konteks, di mana usaha yang ditemukan meliputi tujuh tindakan. Usaha pertama yaitu melakukan sistematisasi penyajian secara runtut dan konsisten. Usaha kedua yaitu menampilkan bentuk penyajian yang rinci dengan interkoneksi *naql* dan *‘aql*. Usaha ketiga yaitu menggunakan gaya bahasa populer dengan bentuk penulisan ilmiah. Usaha keempat yaitu mengambil sumber rujukan otoritatif, baik dari tafsir klasik, tafsir modern, maupun non tafsir. Usaha kelima yaitu menggunakan metode pemikiran yang bersifat interdisiplin dan metode interteks dengan orientasi menempatkan teks lain sebagai penguat. Usaha keenam yaitu menampilkan nuansa tafsir beragam dengan corak kombinasi. Usaha ketujuh yaitu digunakannya pendekatan tekstual-reflektif dengan pemahaman moderat.
3. Relevansi moderatisme Wahbah al-Zuhaili dalam kitab *al-Tafsir al-Munir* dengan diskursus moderasi di Indonesia memuat setidaknya dua bentuk. Bentuk pertama yaitu relevansi dari sisi penguatan nilai sebagai *world-view* dalam beragama dan bersosial dengan dapat ditematkannya beberapa prinsip seperti kebenaran, jalan tengah, keadilan, dan kemanusiaan, serta beberapa nilai seperti keteguhan iman, kesetaraan, keseimbangan, toleransi, keadaban, dinamisitas, inovatif, keteladanan, dan persaudaraan sebagai alternatif dalam melakukan internalisasi. Bentuk kedua yaitu relevansi dari sisi pengembangan metodologi keagamaan yang moderat sebagai aspek

penting keilmuan dalam Islam dengan diseimbangkannya analisis teks dan pemahaman konteks saat melakukan interpretasi atas teks-teks *shar'ī*.

### **B. Keterbatasan Studi**

Berdasar pada kesimpulan di atas, penelitian tesis ini setidaknya memuat dua keterbatasan studi:

1. Kajian moderatisme dalam tafsir al-Qur'an yang dilakukan pada penelitian sebatas merujuk pada satu mufasir dan satu kitab tafsir, meskipun di dalam analisis juga dilakukan komparasi tetapi perbandingan yang ada masih terbilang bersifat parsial.
2. Tema-tema moderatisme berbasis nilai yang ditemukan atas penafsiran Wahbah al-Zuhailī dalam kitab *al-Tafsīr al-Munīr* pada penelitian hanya dibatasi dengan sepuluh term al-Qur'an pilihan dengan ayat-ayat yang digunakan hanya sebagiannya saja.

### **C. Rekomendasi**

Berdasar pada keterbatasan studi di atas, penelitian tesis ini setidaknya hendak memberikan dua rekomendasi bagi para akademisi:

1. Perlu adanya upaya untuk mengkaji mufasir-mufasir lainnya dan kitab-kitab tafsir lainnya melalui berbagai pendekatan, baik dengan kerangka penelitian tafsir tematik, komparatif, maupun analitis, guna memperkaya pandangan tentang moderatisme dalam tafsir al-Qur'an.
2. Perlu adanya eksplorasi term-term al-Qur'an yang berkaitan dengan konsep moderatisme Islam lebih jauh, elaborasi ayat-ayat lebih komprehensif, serta penguatan konsep dan pandangan dengan berbagai perspektif agar dapat menghasilkan penelitian berparadigma integrasi-interkoneksi.

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## DAFTAR PUSTAKA

### Buku dan Kamus:

- Abdullah Muri, dkk. *Literasi Moderasi Beragama di Indonesia*. Bengkulu: CV. Zigie Utama.
- Achmad Zuhdi, dkk. *Studi al-Qur'an*. Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2021.
- Agus Muhammad dan Sigit Muryono. *Jalan Menuju Moderasi (Modul Penguatan Moderasi Beragama Bagi Guru)*. Jakarta: Ditjen Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, 2021.
- Amir Mudzakkir, dkk. *Menghalau Ekstremisme (Konsep dan Strategi Mengatasi Ekstremisme Kekerasan di Indoensia)*. Jakarta: Wahid Foundation, 2018.
- Amri Aziz, dkk. *Konstruksi Islam Moderat (Menguak Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam)*. Yogyakarta: ICATT Press, 2017.
- Amrullah, Abdul Malik Abdul Karim. *Tafsir al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2003.
- Ansory, Isnan *Wasathiyah Islam (Membaca Pemikiran Sayyid Quthb Tentang Moderasi Islam)*. Jakarta: Rumah Fiqih Indonesia, 2014.
- Arif, Mahmud. *Moderasi Islam dan Kebebasan Beragama Perspektif Mohamed Yatim & Thaha Jabir al-Alwani*. Yogyakarta: Deepublish Publisher, 2020.
- Asep Saifuddin Chalim, dkk. *Aswaja di Tengah Aliran-aliran (Pegangan Para Guru NU)*. Mojokerto: PP. Pergunu, 2016.
- Asfihānī (al.), al-Rāghīb. *Mufradāt al-Fāz al-Qur'ān*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2009.
- Asrul. *Perlindungan Anak Perspektif al-Qur'an (Tafsir Tematik Term Anak dalam al-Qur'an)*. Yogyakarta: SUKA Prees, 2022.
- Bayu Indra Pratama, dkk. *Metode Analisis Isi (Metode Penelitian Populer Ilmu-ilmu Sosial)*. Malang: UNISMA Prees, 2021.
- Chozin, Fajrul Hakam. *Cara Mudah Menulis Karya Ilmiah*. Surabaya: Alpha Grafika, 1997.
- Dam, Nikolaos Van. *The Struggle for Power in Syria (Politics and Society Under Asad and The Ba'ath Party)*. London: I.B.Tauris & Co Ltd, 2011.
- Dhahabī (al.), Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1976.
- Fahrudin Ali Sabri, dkk. *Menuju Wasathiyah Islam (Catatan Reflektif Keberagaman yang Moderat)*. Yogyakarta: Q-Media, 2020.
- Ghofur, Saiful Amin. *Profil Para Mufasir al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia (Dari Hermeneutika Hingga Ideologi)*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Hariman Surya Siregar dan Koko Khoerudin. *Fikih Muamalah (Teori dan Implementasi)*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, Bandung.
- Helmi Syaifuddin, dkk. *Memutuskan Mata Rantai Ekstremisme Agama*. Malang: UIN Maliki Press, 2018.

- Herdi Sahrasad dan Al Chaidar. *Fundamentalisme, Terorisme dan Radikalisme (Perspektif atas Agama, Masyarakat dan Negara)*. Jakarta: Freedom Foundation & Centre for Strategic Studies University of Indonesia, 2017.
- Hifni, Ahmad. *Hermeneutika Moderat (Studi Teori Ta'wīl 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan Hermeneutika Paul Ricoeur)*. Kuningan: Nusa Litera Inspirasi, 2018.
- Hitti, Philip K. *Syria (a Short History)*. New York: The Macmillan Company, 1959.
- Hornby, A.S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Bairūt: Dār Ṣādir, t.th.
- Ikatan Alumni Syam Indonesia. *'Allāmah asy-Syām Syekh Wahbah az-Zuhaili (1932-2015 M)*. Depok: al-Hikam Press, 2017.
- Imam Suprayogo dan Tobroni. *Metodologi Penelitian Sosial Agama*. Bandung: Rosdakarya, 2001.
- Ismail Hasani, dkk. *Dari Radikalisme Menuju Terorisme (Studi Relasi dan Transformasi Organisasi Islam Radikal di Jawa Tengah & D.I. Yogyakarta)*. Jakarta: SETARA Institute, 2012.
- Iyāzī, Muḥammad 'Alī. *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*. Teherān: Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1895.
- Jafar, Wahyu Abdul. *Persepsi Masyarakat Terhadap Urgensi Fiqh Moderat*. Bengkulu: Penerbit Vanda, 2019.
- Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir al-Quran Modern*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997.
- Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl b. *Qaṣaṣ al-Anbiyā'*. Kairo: Dār al-Ṭabā'ah wa al-Nashr al-Islāmiyyah, 1997.
- Kholid, Abd. *Corak Interpretatif Teologis Wahbah al-Zuhailī*. Jombang: Fakultas Pertanian Universitas KH. A. Wahab Hasbullah, 2022.
- Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2003.
- Kurzman, Charles. *Liberal Islam (a Sourcebook)*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Laḥḥam (al.), Badī' al-Sayyid. *Wahbah al-Zuhailī al-'Ālim al-Faqīh al-Mufasssir*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2001.
- Linda Matar, dkk. *Syria (From National Independence to Proxy War)*. Switzerland: Springer Nature, 2019.
- Maimun dan Mohammad Kosim. *Moderasi Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2019.
- Maqdisī (al.), Faiḍ Allah al-Ḥasanī. *Fath al-Raḥman li al-Ṭālibī Āyāt al-Qur'ān*. Indonesia: Maktabah Daḥlān, t.th.
- Marāghī (al.), Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946.
- Mardalis. *Metode Penelitian (Suatu Pendekatan Proposal)*. Jakarta: Sinar Grafika, 2008.
- McHugo, John. *Syria (A History of the Last Hundred Years)*. New York: The New Press, 2015.

- Muchlis Muhammad Hanafi, dkk. *al-Qur'an dan Terjemahannya (Edisi Penyempurnaan)*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2019.
- Muchlis Muhammad Hanafi, dkk. *Moderasi Islam (Tafsir al-Qur'an Tematik)*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2012.
- Mufid, Muhammad. *Belajar dari Tiga Ulama Syam Fenomenal dan Inspiratif*. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2015.
- Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rathid Ridā. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*. Kairo: Dār al-Manār, 1947.
- Muhammad Aziz Hakim, dkk. *Moderasi Islam (Deradikalisasi, Deideologisasi, dan Kontribusi untuk NKRI)*. Tulungagung: IAIN Tulungagung Press, 2017.
- Mukhammad Zamzami, dkk. *Buku Panduan Penulisan Skripsi*. Surabaya: Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel, 2019.
- Mustaqim, Abdul *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Prees, 2014.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Mutawali dan Muhammad Harfin Zuhdi. *Genealogi Radikalisme-Terrorisme di Provinsi Nusa Tenggara Barat*. Mataram: LP2M UIN Mataram, 2017.
- Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Asia Tenggara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.
- Nasir, Muhammad. *Perang Melawan Terorisme (Islam Indonesia Pascaperistiwa WTC 2001)*. Padang: Penerbit Rumahkayu Pustaka Utama, 2016.
- Nawawi, Nurnaningsih. *Aqidah Islam (Dasar Keikhlasan Beramal Shalih)*. Makassar: Pusaka Almaida, 2017.
- Putra, Cakra Yudi. *Rasul Pun Mau Ngobrol Tentang Demokrasi dan Musyawarah dalam Islam*. Ciputat: Yayasan Islam Cinta Indonesia, 2018.
- Qasim, Muhammad. *Membangun Moderasi Beragama Umat Melalui Integrasi Keilmuan*. Makasar: Alauddin University Press, 2020.
- Quṭb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Bairūt: Dār al-Shurūq, 1972.
- Rofi'udin, dkk. *Moderatisme Islam (Kumpulan Tulisan Para Penggerak Moderasi Beragama)*. Jakarta: Ditjen Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama RI, 2019.
- Rosa, Andi. *Tafsir Kontemporer (Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan ayat al-Qur'an)*. Serang: Depdikbud Banten Press, 2015.
- Rowi, M. Roem. *Ragam Penafsiran al-Qur'an*. Surabaya: Lembaga Pendidikan al-Qur'an, 2001.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'ān (Towards a Contemporary Approach)*. New York: Routledge, 2006.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought (An Introduction)*. New York: Routledge, 2006.
- Saeed, Abdullah. *The Qur'an (An Introduction)*. New York: Routledge, 2008.
- Ṣalābī (al.), 'Alī Muḥammad. *al-Wasāṭiyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Maktabah al-Tābi'īn, 2001.

- Sahiron Syamsuddin, dkk. *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas al-Qur'an dan Hadis (Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer)*. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata & Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia, 2020.
- Salik, Mohamad *Nahdlatul Ulama dan Gagasan Moderasi Islam*. Malang: PT. Literindo Berkah Jaya, 2020.
- Saproni. *Panduan Praktis Akhlak Seorang Muslim*. Bogor: CV. Bina Karya Utama, 2015.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Prees, 2006.
- Sha'rāwī (al.), Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr al-Sha'rāwī*. Kairo: Dār al-Akhbār al-Yawm, 1991.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Kaidah Tafsir (Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an)*. Tangerang: Lentera Hari, 2019.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir al-Mishbah (Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an)*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Subhan, Zaitunan. *Tafsir Kebencian (Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an)*. Yogyakarta: LKiS, 2016.
- Syafrudin, Ujang. *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual (Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean. *Politik Syariat Islam (Dari Indonesia Hingga Nigeria)*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004.
- Yassu'ī (al.), Lauwis Ma'luf. *al-Munjid fī al-Lughah*. Bairūt: Dār al-Mashriq, 2002.
- Zainuddin Syarif dan Abdul Mukti Thabrani. *Paradigma Moderasi Keilmuan Perspektif Epistemologi Ma'had Internasional*. Surabaya: CV. Jakad Media Publishing, 2020.
- Zaqāni (al.), Muḥammad 'Abd al-'Ādhīm. *al-Manāhil al-Irfān fī Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, t.th.
- Zuḥailī (al.), Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*. Bairūt: Dār al-Fikr, 2009.

#### **Artikel dan Dokumen Ilmiah:**

- A. Muchaddam Fahham dan A. M. Kartaatmaja. "Konflik Suriah (Akar Masalah dan Dampaknya)." *Jurnal Politica: Dinamika Masalah Politik dalam Negeri dan Hubungan Internasional*, vol. 5, no. 1 (2016).
- Abdul Jalal, dkk. "Tipologi Tafsir *Maudu'i* di Indonesia." *Dokumen Penelitian Dasar Interdisipliner*, UIN Sunan Ampel, 2018.
- Abdul Rohman, Ahmad Jalaluddin Rumi Durachman, dan Eni Zulaiha. "Menelisik Tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* Karya al-Qurthubi (Sumber, Corak, dan *Manhaj*)." *Jurnal Kawakib*, vol. 3, no. 2 (2022).
- Abidin, Zainal. "Teologi Inklusif Nurcholish Madjid (Harmonisasi antara Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemoderenan)." *Humaniora*, vol. 5, no. 2 (2014).

- Akif Khilmiyah dan Ahmat Wahyudi. "Strengthening The Attitude of Religious Moderation Through the Study of Tolerance Values in al-Munir's Tafsir." *Didaktika Religia: Journal of Islamic Education*, vol. 9, no. 2 (2021).
- Aprilia Dwi Larasati dan Khozi Mubarak. "Konstruksi Islam Moderat dalam Tafsir *al-Munir* Karya Wahbah al-Zuhaili." *el-Waroqoh: Jurnal Ushuluddin dan Filsafat*, vol. 4, no. 2 (2020).
- Arif, Khairan M. "Pendidikan dan Pembinaan Anak Yatim Perspektif al-Qur'an." *Tahdzib al-Akhlaq: Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 1, no. 2 (2018).
- As'ad Taufiqurrahman dan Mawaddatul Ulfa. "Pendekatan Ekologi dalam Studi Islam." *Nuansa: Jurnal Studi Islam dan Kemasyarakatan*. vol. 14, no. 1 (2021).
- Asyhari. "Ekstrimisme dalam Tafsir (Studi Penafsiran Sayyid Qutb Terhadap Q.S al-Mā'idah: 44-47 dalam Tafsir *Fi Zilāl al-Qur'ān*)." *el-Faqih: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam*, vol. 5, no. 1 (2019).
- Azizatul Qoyyimah dan Abdul Mu'iz. "Tipologi Moderasi Keagamaan (Tinjauan Tafsir *al-Munir* Karya Wahbah az-Zuhaili)." *Jurnal Ilmiah al-Jauhari: Jurnal Studi Islam dan Interdisipliner*, vol. 6, no. 1 (2021).
- Garwan, Muhammad Sakti "Relasi Teori *Double Movement* dengan Kaidah *al-Ibrah bi Umumil-Lafdz la bi Khusus as-Sabab* dalam Interpretasi QS. al-Ahzab [33]: 36-38." *Jurnal Ushuluddin*, vol. 28, no. 1 (2020).
- Ghazali, Adeng Muchtar "Toleransi Beragama dan Kerukunan dalam Perspektif Islam." *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya*, vol. 1, no. 1 (2016).
- Hakim, Muhammad Naufal, and Abd Kholid. "Reposisi Dialektis *Tafsir Lughawī*: Pergeseran Integratif Pendekatan Linguistik dalam Wacana Tafsir Kontemporer." *QOF* 6.2 (2022): 233-254.
- Hakim, Muhammad Naufal. "*Ta'wil* Tafsir Periode Modern: Telaah Tafsir *al-Marāghī* Karya Ahmad Musthāfā." *al-Fath* 15.2 (2021): 89-118.
- Hamka. "Sosiologi Pengetahuan (Telaah Atas Pemikiran Karl Mannheim)." *Scolae*, vol. 3, no. 1 (2020).
- Hasanuddin, Iqbal. "Hak atas Kebebasan Beragama/Berkeyakinan (Sebuah Upaya Pendasaran Filosofis)." *Societas Dei: Jurnal Agama dan Masyarakat*, vol. 4, no. 1 (2017).
- Hidayat, Aat "Psikologi dan Kepribadian Manusia (Perspektif al-Qur'an dan Pendidikan Islam)." *Jurnal Penelitian*, vol. 11, no. 2 (2018).
- Hilmy. Masdar. "Whither Indonesias Islamic Moderatism? A Reexamination on The Moderate Vision of Muhammadiyah and NU." *Journal of Indonesian Islam*, vol. 7, no. 1 (2013).
- Huda, Alamul. "Epistemologi Gerakan Liberalis, Fundamentalis, dan Moderat Islam di Era Modern." *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah*, vol. 2, no. 2 (2010).
- Lorinda, Rosa. "Muhammadiyah dan Moderatisme Islam Indonesia." *Jurnal Studi Islam dan Kemuhammadiyah (JASIKA)*. vol 2, no. 2 (2022).

- Majid, Zamakhsyari Abdul. "The Islamic Moderation on Tafsir al-Munir." *Proceeding International Da'wah Conference*, Fakultas Agama Islam Universitas Islam as-Syafi'iyah, 2020.
- Mulyana, Asep. "Dua Wilayah Hak Beragama dan Berkeyakinan." *Dokumen Referensi HAM*, Elsam: Lembaga Studi & Advokasi Masyarakat, 2015.
- Mustaqim, Abdul. "Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqashidi* Sebagai Basis Moderasi Islam." *Dokumen Pengukuhan Guru Besar*, UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Mustofa, Imron. "Jendela Logika dalam Berfikir (Deduksi dan Induksi Sebagai Dasar Penalaran Ilmiah)." *el-Banat: Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam*, vol. 6, no. 2 (2016).
- Rahman, Ratnah. "Peran Agama dalam Masyarakat Marginal." *Sosio-religi-us: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama*, vol. 4, no. 1 (2019).
- Ridwan, M. K. "Metodologi Penafsiran Kontekstual (Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed)." *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*, vol. 1, no. 1 (2016).
- Rosmini. "Falsafah Infak dalam Perspektif al-Qur'an." *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*, vol. 20, no. 1 (2016)
- Saeed, Abdullah "Some Reflections on The Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of The Quran." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 71, no. 2 (2008).
- Saifullah Rusmin, dkk. "Penafsiran-penafsiran al-Zamakhsyari Tentang Teologi dalam *Tafsir al-Kasysyaf*." *Jurnal Diskursus Islam*, vol. 5, no. 2 (2017).
- Salim Nst, Agus. "Homoseksual dalam Pandangan Hukum Islam." *Jurnal Ushuluddin*, vol. 21, no. 1 (2014).
- Salsa Haura, dkk. "Proses Pemberdayaan Anak Yatim Melalui Program Mandiri Entrepreneur Center (MEC) oleh Yatim Mandiri Bogor." *Jurnal Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (JPPM)*, vol. 2, no. 2 (2021).
- Sami E. Baroudi dan Vahid Behmardi, "Sheikh Wahbah al-Zuhaili on International Relations (the Discourse of a Prominent Islamist Scholar 1932–2015)." *Middle Eastern Studies*, vol. 53, no. 3 (2017).
- Sufratman. "Integrasi Agama dan Sains Modern di Universitas Islam Negeri (Studi Analisis Pemikiran M. Amin Abdullah)." *al-Afkar: Journal For Islamic Studies*, vol. 5, no. 1 (2022).
- Tjarsono, Idjang "Demokrasi Pancasila dan Bhineka Tunggal Ika Solusi Heterogenitas." *Transnasional*, vol. 4, no. 2 (2013).
- Umami, Khoirul, and Muhammad Naufal Hakim. "Penafian al-Qur'an atas *Human Trafficking*: Aplikasi Teori *Ma'nā-cum-Maghzā* Pada Qs. an-Nūr [24]: 33." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 11.02 (2021): 355-379.
- Yudiyanto. "Fenomena Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transgender (LGBT) di Indonesia serta Upaya Pencegahannya." *Nizham Journal of Islamic Studies*, vol. 4, no. 1 (2017).

Zuhdi, M. Nurdin. "Hermeneutika al-Qur'an (Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-isu Budaya Lokal Keindonesiaan)." *Esensia: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*, vol. 13, no. 2 (2012).

#### **Tugas Akhir:**

- Aziz, Abdul. "Konsep *Milk al-Yamīn* Muḥammad Syaḥrūr Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital." Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Aziz, Thoriqul. "Nilai-nilai Moderasi dalam Tafsir *Fayḍ al-Raḥmān* Karya Muhammad Shalih al-Samarani." Tesis, UIN Sayyid Ali Rahmatullah, 2019.
- Hafidz, Abdul. "Model Penafsiran M. Quraish Shihab Terhadap Ayat-ayat *Kawnīyah* dalam *Tafsīr al-Miṣbāḥ*." Disertasi, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2021.
- Irsali, Anfasa Naufal Reza. "Sejarah Pemikiran Wahbah al-Zuhayli (Moderasi dalam Hukum Islam)." Skripsi, UIN Sunan Ampel, 2019.
- Muhammadun. "Epistemologi Fikih Wahbah az-Zuḥailī dan Relevansinya Bagi Pengembangan Hukum Keluarga di Indonesia." Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Saparudin, Muhammad. "Konsep *Wasatiyyah* dalam al-Qur'an Surah al-Baqarah [2]: 143 Menurut Prespektif Wahbah Zuhaili dalam Tafsir *al-Munir*." Tesis, UIN Sunan Gunung Djati, 2021.
- Yamin, Burhanuddin Muhamad. "Penafsiran Wahbah al-Zuḥailī Tentang Ayat-ayat Moderasi Islam dalam al-Qur'an." Skripsi, UIN Sunan Gunung Djati, 2021.

#### **Internet:**

- Ditjen Pendidikan Islam Kementerian Agama RI. "Instruktur Moderasi Beragama Belajar *Best Practice* dari Muhammadiyah." <https://pendis.kemenag.go.id/read/instruktur-moderasi-beragama-belajar-best-practice-dari-muhammadiyah>. Diakses 15 Februari 2023.
- Isnawati. "Pentingnya Moderasi Beragama, Ketum PBNU Ajak Untuk Menjaga Kerukunan." <https://jatim.kemenag.go.id/berita/528013/pentingnya-moderasi-beragama-ketum-pbnu-ajak-untuk-menjaga-kerukunan>. Diakses 15 Februari 2023.
- KBBI Daring. "Isme." <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/isme>. Diakses 3 Desember 2022.
- KBBI Daring. "Moderasi." <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/moderasi>. Diakses 3 Desember 2022.
- KBBI Daring. "Moderat." <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/moderat>. Diakses 3 Desember 2022.
- KBBI Daring. "Psikologi." <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/psikologi>. Diakses 28 Maret 2023.
- Luthfiana, Hisyam. "Kisah Tradisi Banser Bantu Aparat Jaga Gereja Sejak Natal 1996." <https://nasional.tempo.co/read/1672252/kisah-tradisi-banser-ban-tu-aparat-jaga-gereja-sejak-natal-1996>. Diakses 15 Februari 2023.