

Agus Mughni Muttaqin

Moderasi tafsir jadi tren baru di umat Muslim. Di antara pemicunya ialah karena banyak akademisi yang ingin lepas dari dua kutub ekstrimitas pengklafisikasian pendekatan tafsir klasik, yakni antara tekstual dan kontekstual, atau quasi-objektifis tradisional dan subjektifis, bisa juga disebut teosentris dan antroposentris.

Imbasnya, tidak sedikit kalangan ulama dan akademisi berupaya untuk menghadirkan dan menghasilkan cara penafsiran yang moderat. Karena penafsiran moderat dianggap sebagai jembatan bahkan solusi untuk menanggulangi pemicu ekstrimisme dan radikalisme. Sebagai contoh, sebut saja konsep jihad. Jihad adalah sebuah konsep yang memiliki makna ganda, yang terkadang disalahgunakan dalam sejarah Islam. Konsep ini sering disebut sebagai bibit dari munculnya sikap ekstrimis dan radikal.

Sayangnya, meskipun usaha untuk 'memoderatisasi' antara ekstrimitas kedua kutub penafsiran klasik di atas terus dilakukan, khususnya dalam menafsirkan ayat-ayat jihad dalam Al-Qur'an, akan tetapi cukup banyak ulama dan akademisi justru terjerumus ke dalam lingkaran permasalahan tersebut.

Sayyid Muhammad Fadhullullah, menurut pandangan Jalaludin Rahmat, ialah salah satu mufasir kontemporer dari pengecualian di atas. Namun, benarkah demikian? Bagaimana metodologis dari upaya mengambil langkah moderat itu menjadi mungkin dilakukan Fadhullullah dalam penafsirannya? Lalu, mungkinkah konstruksi moderasi tafsir Fadhullullah berimplikasi terhadap penafsiran ayat-ayat jihad yang inklusif?

Penelitian ini akan memberikan jawabannya. Dengan pendekatan *mawḍū'ī* (tematik), peneliti mengajak kita menelaah kemoderatan Fadhullullah dalam menafsirkan ayat-ayat jihad dalam Al-Qur'an. Peneliti juga menelisik bangunan moderasi tafsir lewat pendekatan *Filosofis-Konstruksionis*.



Moderasi Tafsir Fadhullullah

Agus Mughni Muttaqin

Moderasi Tafsir Fadhullullah terhadap Ayat-ayat Jihad

Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra
Jl. Lebak Bulus II No. 2 Cilandak, Jakarta Selatan

Phone : 021-29446460 Email : stfisadra@yahoo.com
Fax : 021-29235438 Website : www.sadra.ac.id



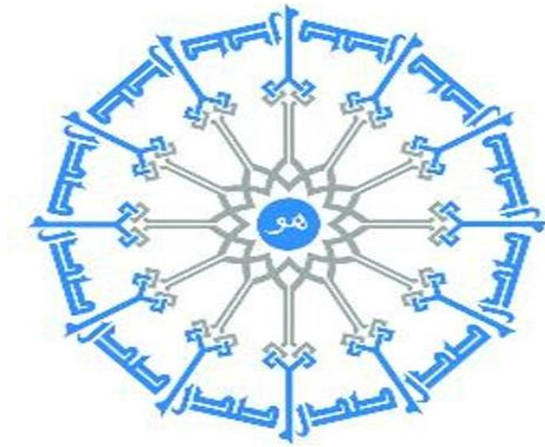
STAI SADRA
Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra

Program Studi

Ilmu Al-Quran dan
Tafsir

Skripsi

Diajukan Kepada STAI SADRA
untuk memenuhi syarat memperoleh
gelar Sarjana Agama



Moderasi Tafsir Fadhlullah terhadap Ayat-ayat Jihad

Oleh:

Agus Mughni Muttaqin

NIMKO: 15141111022

Dosen Pembimbing

Abdullah Abdul Kadir, MA.

Skripsi

Diajukan kepada STAI Sadra untuk memenuhi prasyarat penyelesaian tugas akhir skripsi

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA

JAKARTA

2022

LEMBAR PERSETUJUAN SKRIPSI

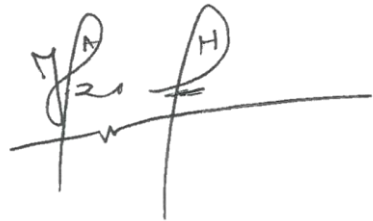
Skripsi ini disusun oleh:

Nama : Agus Mughni Muttaqin
NIM : 15141111022
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul Penelitian: *Moderasi Tafsir Fadhlullah terhadap Ayat-ayat Jihad*

Telah disetujui oleh Dosen Pembimbing untuk disidangkan pada sidang skripsi. Demikian surat persetujuan ini dibuat agar dipergunakan sebagaimana mestinya.

Jakarta, 24 Agustus 2022

A handwritten signature in black ink, consisting of stylized initials and a full name, written over a horizontal line.

Abdullah Abdul Kadir, MA
Dosen Pembimbing

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

Skripsi ini disusun oleh:

Nama : Agus Mughni Muttaqin
NIM/NIMKO : 15.1.4.111.022
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul Penelitian: *Moderasi Tafsir Fadlullah terhadap Ayat-ayat Jihad.*

Telah disahkan oleh Dewan Sidang Skripsi:

Dr. Kholid Al Walid, M. Ag

Ketua Sidang

Date, _____ (.....)



Dr. Hasyim Adnan, M.A

Penguji Sidang I

Date, 16 Des 2022 (.....)



Dr. Muhammad Shodiq, M.A

Penguji Sidang II

Date, 16 Des 2022 (.....)



Abdullah Abdul Kadir, M.A

Dosen Pembimbing

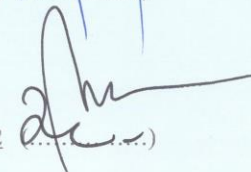
Date, 16 Des 2022 (.....)



Zamal Abidin, M.A

Sekretaris Sidang

Date, 16 Des 2022 (.....)



Moderasi Tafsir Fadhullah terhadap Ayat-ayat Jihad

Disusun oleh:

Agus Mughni Muttaqin

15141111022

Dosen Pembimbing:

Abdullah Abdul Kadir, MA

SKRIPSI

Diajukan kepada Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra sebagai syarat memperoleh gelar Sarjana

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Skripsi ini merupakan karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam skripsi ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari karya ini terbukti plagiat, menjiplak atau pernah dipublikasikan sebagai skripsi di tempat lain, maka penulis siap menerima sanksi akademik berupa pembatalan gelar yang diperoleh.

Jakarta, 22 Mei 2022



Agus Mughni Muttaqin

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *turabiyan* dengan beberapa pengecualian.

A. Konsonan

b = ب	z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sh = ش	k = ك
j = ج	s = ص	l = ل
h = ح	d = ض	m = م
kh = خ	t = ط	n = ن
d = د	z = ظ	h = ه
dh = ذ	‘ = ع	w = و
r = ر	gh = غ	y = ي

B. Vokal

Pendek	: a = َ;	I= ِ;	u = ُ
Panjang	: â = َا;	î= ِي;	û= ُاو
Diftong	: ay = ِاي;	aw = ِاو	

C. Ta' Marbutah (ة)

Ta' marbutah yang diidafkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti lafal معرفة الله في *fi ma'rifat Allah*. Ta' marbutah yang bersambung dengan kata lain tetapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis ‘h’, seperti lafal المدينة الفاضلة *al-Madinah al-fadilah*.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasikan dengan huruf yaitu menggandakan dua huruf, seperti lafal عقلية *'aqliyyah*, فعلية *fi'liyyah*, dan قوة *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata seperti عدو *'aduw*.

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya itu adalah huruf shamsiyyah maka ditulis sesuai dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf al-qamariyyah.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa arab yang telah lazim digunakan dalam bahasa Indonesia dengan menjadikan bahasa Indonesia seperti lafal سنة الله maka akan ditulis sunnatullah, dan juga asma al-husna seperti عبد الرحمن maka akan ditulis Abdurrahman.

ABSTRAK

Penelitian ini berjudul *Moderasi Tafsir Fadhlullah terhadap Ayat-ayat Jihad*. Penelitian ini berlatar belakang pada dikotomi bentuk penafsiran yang bersebrangan, antara tekstual dan kontekstual juga antara penafsiran teosentris dan antroposentris, serta masing-masing implikasinya terhadap pemaknaan jihad. Moderasi digunakan untuk mengacu kepada pemikiran dan pendekatan tafsir Fadhlullah yang mendialektikkan dan menjembatani pesan yang tersimpan di masa lalu dan masa kini dengan spirit kemanusiaan dan ketuhanan. Serta menengahi kedua penafsiran yang dianggap bersebrangan di atas. Fokus utama penelitian ini ialah membahas pengkonstruksian bangunan moderasi tafsir Fadhlullah dan mengungkap implikasinya terhadap pembacaan konsep jihad yang inklusif. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, dengan metode tematik (*mawḍūʿī*), deskriptif-analitis dan jenisnya *library research*. Metode pendekatannya menggunakan *Filosofis-Konstruksionis*, dan *Sosio-Historis*. Hasil penelitian ini adalah: Konstruksi moderasi tafsir Fadhlullah terdiri dari *al-manḥaj al-ḥarakī*, yang bersifat moderat (*wasatī*). Manḥaj tersebut bertumpu pada tiga konstruksi utama; Pertama, disiplin pada makna literal yang semantis. Fadhlullah meyakini bahwa sebuah kata memiliki makna yang tidak diam dan hanya berlaku untuk waktu dan kondisi tertentu; Kedua, pemahaman yang proporsional terhadap konteks ayat Al-Qur'an, baik saat diturunkan atau melakukan penafsiran; Ketiga, inklusivitas dalam memahami dan menerapkan makna *zāhir* dan batin Al-Qur'an. Ini merupakan konstruksi dan langkah terakhir sekaligus menjadi tujuan utama penafsiran ayat dalam kerangka metodologi Fadhlullah, di mana sebuah ayat pasti memiliki pesan yang bisa diserap untuk banyak kondisi dan situasi sesuai konteks penerapannya. Dalam hal implikasinya terhadap ayat jihad, Fadhlullah memiliki paradigma pemikiran yang seimbang; jihad bukan hanya ditujukan dalam rangka ketaatan dan nilai ibadah semata, ataupun hanya berdimensi untuk kebaikan manusia, melainkan kedua aspek itu menjadi dasar paradigma pemikirannya. Jihad dimaknai sebagai sebuah upaya untuk mengerjakan sesuatu yang sangat berat dan bertujuan pada kebajikan dalam bentuk apapun, tidak terkecuali dalam hal batin dan fisik atau peperangan, hanya saja tergantung pada situasi dan kondisi serta aturan yang mengikatnya.

Keyword: *Moderasi Tafsir, Fadhlullah, Pendekatan Penafsiran, Jihad*

Daftar Isi

LEMBAR PERSETUJUAN SKRIPSI	i
LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI	ii
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	iii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	iv
ABSTRAK	vi
Daftar Isi	vii
BAB I	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	15
C. Batasan dan Rumusan Masalah	16
1. Batasan Masalah	16
2. Rumusan Masalah	16
D. Fokus Penelitian	16
E. Tujuan Penelitian	17
F. Manfaat Penelitian	17
G. Kajian Pustaka	17
H. Metodologi dan Langkah Penelitian	24
I. Sistematika Penelitian	27
BAB II	29
A. Pengertian Moderasi Tafsir	29
B. Latar Sosio-Historis Pendekatan Tafsir Moderat	38
C. Paradigma Tafsir Moderat	43
D. Prinsip Tafsir Moderat	51
E. Sumber dan Metode Penafsiran Moderat	58
1. Fondasi Epistemik Moderasi	58
2. Pendekatan Tafsir Tekstual	61
3. Pendekatan Tafsir Kontekstual	65
4. Dialektika Pendekatan Tafsir Tekstual dengan Kontekstual	70
F. Diskursus Penafsiran Jihad dalam Al-Qur'an	78
1. Pengertian Jihad	79
2. Eksistensi Jihad dalam Al-Qur'an	81
3. Penafsiran atas Konsep Jihad	83
4. Sekilas Tentang Jihad Inklusif	85
BAB III	87
A. Sekilas Tentang Fadhlullah dan Karya Tafsirnya	87
B. Karakteristik <i>Tafsir min Wahy Al-Qur'an</i>	93
C. Hakikat Tafsir Menurut Fadhlullah	97
D. Nuansa Moderat dalam <i>Tafsir min Wahy Al-Qur'an</i>	98

1. Pradigma Tafsir Teoantroposentris Fadhlullah.....	98
2. Keseimbangan Sumber Penafsiran antara Tekstual dan Kontekstual.....	100
3. <i>Zāhir</i> dan Batin: Satu Makna Ragam Perspektif	103
BAB IV	106
Konstruksi Moderasi Tafsir Fadhlullah dan Implikasinya Terhadap Ayat-Ayat Jihad	106
A. Kerangka Metodologis Moderasi <i>Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān</i> 106	
1. Al-Manḥaj Al-Ḥarakī Al-Wasaṭī Sebagai Metodologi Moderasi Tafsir	110
2. Langkah-langkah Moderasi Fadhlullah dalam <i>Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān</i>	122
B. Implikasi Moderasi Tafsir Fadhlullah terhadap Ayat-ayat Jihad 128	
1. Jihad Dimaknai Beragam.....	128
2. Jenis Jihad Mencakup Fisik, Spritual dan Akal.....	130
3. Tujuan dan Fungsi Jihad Melingkupi spiritual, individual dan sosial.....	140
4. Hukum dan Cara Berjihad Dipahami Secara Inklusif	151
BAB V	156
A. Kesimpulan	156
B. Saran	157
DAFTAR PUSTAKA	158

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pendekatan, metode, corak penafsiran di era kontemporer mengalami perkembangan yang dinamis. Banyak para mufasir kontemporer menawarkan metode, pendekatan atau corak penafsiran yang baru. Hal tersebut, merupakan akibat dari dinamika perjumpaan antara teks, konteks dan pembaca.¹ Atau dapat dikatakan, itu menunjukkan bahwa terjadi dinamika dan perkembangan penafsiran Al-Qur'an untuk mencari arah baru dalam proses pencarian makna di balik teks Al-Qur'an.² Sebagai contoh, sebut saja M Arkoun, M Syahrur, Nasr Hamid Abu Zaid, Amin al-Khuli, dan lain-lain. Tentu, hal tersebut merupakan capaian yang sangat luar biasa, dan patut untuk diapresiasi. Terlebih, karena sangat membantu dalam mengembangkan wacana pemikiran dan kelilmuan keislaman, terlebih khusus ilmu tafsir Al-Qur'an di era kontemporer.

Namun, terlepas dari itu semua, sebagaimana sebuah istilah populer, yang menyatakan bahwa “tak ada gading yang tak retak”, hal tersebut berlaku dalam konteks ini. Tentu, perkembangan penafsiran di era kontemporer tersebut, tidak akan luput dari sebuah pengamatan yang cukup kritis dan berani. Salah satunya dilakukan oleh Jamal al-Bana. Menurutnya para penafsir Al-Qur'an semenjak at-Tabari, Sayyid Qutb sampai Syahrur memiliki pola yang sama; mereka diibaratkan sebagai prajurit perang yang akan memasuki ‘medan tempur’ dan telah membentengi dirinya dengan senjata sesuai keahliannya. Para penafsir kontemporer berhasil melengkapi amunisi diri mereka dengan ilmu-ilmu modern; linguistik struktural, sosial-humaniora, filsafat postmodern, dan lain sebagainya. Tapi sangat disayangkan, kebanyakan dari mereka,

¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward Contemporary Approach*, (London: Oneworld Publications, 2006), hal. 3. Lihat juga Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), hal. 34-86.

² Kiki Muhammad Hakiki, “Metodologi Tafsir Al-Qur'an, dalam jurnal *Al-Dzikra*, Vol. 6, No. 1, 2012, hal. 81.

belum bisa menghadirkan spirit Al-Qur'an, dan masih menjungjung sikap eksklusif—fanatisme kebenaran.³

Selain dari itu, masih menurut Jamal al-Bannā, dapat dikatakan bahwa perkembangan ilmu tafsir kontemporer masih tetap, tidak pernah jauh dan lepas dari salah satu patern klasifikasi klasik penafsiran. Yakni antara pendekatan tekstual dan kontekstual⁴—kalau dalam pembagian tipologi penafsiran Sahiron biasa disebut dengan “Quasi-Objektivis Tradisionalis dan Subjektivis”,⁵ atau kalau dalam pandangan Kuntowijoyo yang ditinjau dari segi paradigmanya, dikenal dengan istilah teosentris dan antroposentris⁶.

Meskipun, terlepas dari itu semua, jika ditinjau dari segi perkembangan zaman dan kondisi sosial masyarakat Muslim kontemporer, kini banyak cendikia atau ulama yang mencoba ingin lepas dari kedua kutub ekstrimitas pengklafisikasian pendekatan tafsir klasik di atas. Upaya tersebut, kebanyakan ingin berusaha mendamaikan atau mencari titik temu dari kedua kutub tersebut dalam menafsirkan Al-Qur'an. Sehingga, kini lahir tren baru di umat Muslim khususnya, lebih

³ Jamal al-Banna, *Naḥw Fiqh Jadīd* dalam Abdul Azis, *Konsep Milk al-Yamīn Muḥammad Syaḥrūr sebagai Keabsahan Hubungan Seksual non-Marital*, (Pascasarjana, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019), hal. 15.

⁴ Jamal al-Banna, *Naḥw Fiqh Jadīd*, hal. 401. Lihat juga Jamal al-Banna, *Evolusi Tafsir: Dari Jaman Klasik Hingga Jaman Modern*, diterjemahkan oleh Novriatoni Kahar, (Jakarta: Qisthi Press, 2004), hal. 153.

⁵ Sahiron membagi tipologi penafsiran Al-Qur'an kontemporer menjadi tiga, yaitu pandangan Quasi-Objektivis Tradisionalis, pandangan Quasi-Objektivis Modernis dan pandangan Subjektivis. *Pertama*, pandangan quasi-objektivis tradisionalis, yaitu suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa sekarang, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Menurut Sahiron, bagi kelompok ini, esensi pesan Tuhan adalah yang tertera secara tersurat dan pesan itulah yang harus diaplikasikan di manapun dan kapanpun. *Kedua*, pandangan quasi-objektivis modernis, yang memandang makna asal literal sebagai pijakan awal untuk memahami makna di balik pesan literal yang merupakan pesan utama Al-Qur'an. Makna di balik pesan literal inilah yang menurut mereka harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang. Dan *Ketiga*, ialah pandangan subjektivis yang menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subjektivitas penafsir, sehingga kebenaran interpretatif itu bersifat relatif. Lihat, Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hal. 73-76. Lihat Sahiron Syamsuddin, “Tipologi Dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer Terhadap Al-Qur'an”, dalam jurnal *Al-Qur'an Dan Hadis*, Vol. 8 No. (2007), hal. 198–200.

⁶ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 2008), hal. 332-335.

khusus lagi di kalangan akademik pengkaji ilmu tafsir, yang disebut dengan “moderasi”⁷. Moderasi,⁸ secara garis besar berangkat dari penyikapan terhadap dua kutub di atas—yang menurutnya dianggap bersebrangan—dengan mencoba mencari jalan tengahnya. Kadang dengan cara mengakomodasi kedua kutub pengklasifikasian tafsir di atas.

⁷ Istilah moderasi berasal dari kata moderat yang berarti pertengahan atau jalan tengah. Sinonimnya dalam bahasa Arab ialah *tawassuṭ*, *i’tidāl*, *tawāzun*, hal ini selaras dengan keadilan, yang berarti memilih posisi tengah antara sikap ekstrem. Dalam bahasa Inggris, kata moderat disebut dengan *moderation*. Kata tersebut, sering digunakan dalam pengertian ‘rata-rata (*average*), ‘inti’ (*core*), ‘baku’ (*standard*), atau ‘tidak berpihak’ (*nonaligned*). Secara istilah, moderasi berarti paham atau cara memahami yang mengedepankan keseimbangan, menjunjung prinsip keadilan atau menempatkan sesuatu sesuai dengan porsinya. Lihat Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation of Islam: The Qur’anic Principle of Wasatīyyah*, (New York: United States of America by Oxford University Press, 2015), hal. 9. John L. Esposito, *Moderate Muslims: A Mainstream of Modernists, Islamists, Conservatives, and Traditionalists*, dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXII, No. 3, Summer 2005, hal. 12. Lihat juga N. Faiqoh & Pransiska, T, “Radikalisme Islam Vs Moderasi Islam: Upaya Membangun Wajah Islam Indonesia yang Damai” dalam *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislamaan*, Vol. 17, No. 1, Desember 2019, hal. 47. Lihat Ehsan Ali Abdul-Ameer Al-Haidari, “Wasatīyah Fi Manhaji Al-Qur’ani wa “Inda Ahlu al-Bait”, dalam *Majalah Imam al-Kadzhim, College of Arts University of Baghdad*, Vol.1, No. 1, Mei 2019, hal. 15. Lihat di https://www.researchgate.net/publication/333024343_alwstyt_walataldal_fy_almnhj_alqrany_wmdrst_ahl_albyt, diakses pada , jam 17;25 tanggal 25 Desember 2020.

⁸ Term moderasi dalam kedudukannya sebagai suatu paham keagamaan, baik dalam cara memahami ataupun bersikap, ialah sintesa kreatif dari keislaman. Meminjam istilah “tesis” dialektiknya Hegelian, moderasi merupakan kombinasi keislaman ideal yang lahir dari proses dialektika dari paham atau pemikiran Islam sebelumnya. Apabila Islam haluan kanan adalah “tesis” atas karakteristik keberislaman yang rigid dan normatis, dan Islam kiri melalui kedinamisan dan over kontekstualnya adalah “antithesis”, maka moderasi adalah perwujudan dari “sintesis” keduanya. Lihat Dani Sartika, “Islam Moderat antara Konsep dan Praksis di Indonesia”, dalam jurnal *Tsamratul Fikri*, Vol. 14, No. 2, 2020, hal. 187. Sebagai pembanding, meminjam istilah “jalan ketiga” Antony Giddens yang didudukannya sebagai ‘jalan tengah’ atau dalam konteks ini disebut moderat, adalah sebuah gagasan alternatif atau solusi atas tarikan dua binner madzhab politik global, antara sosialisme dan kapitalisme, maka moderasi dalam konteks keislaman ialah perwujudan ‘jalan tengah’ di antara dua kutub ekstrim gerakan Islamisme kontemporer, yakni radikal dan liberal—kalau dalam ranah metodologi penafsiran biasa disebut dengan over tekstualis dan over kontekstualis. Dengan kata lain, kalau dalam proses cara memahami sesuatu, khususnya cara penafsiran, maka moderasi selalu mengedepankan keseimbangan antara teks dan konteks, antara wahyu dan akal. Lihat Anthony Giddens, *Jalan Ketiga: Pembaruan Demokrasi Sosial*, diterjemahkan oleh Ketut Arya Mahardika, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000), hal. Ix. Bandingkan juga dengan Ehsan Ali Abdul-Ameer Al-Haidari, “Wasatīyah Fi Manhaji Al-Qur’ani wa “Inda Ahlu al-Bait”, hal. 4. Lihat juga Nursamad Kamba, sebuah pengantar dalam Amri Azis, *Konstruksi Islam Moderat "Menguak Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam"*, (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata , 2018), hal VII.

Juga berusaha memberi pemahaman bahwa di antara kedua kutub tersebut, tidak ada pertentangan. Justru, yang ada saling melengkapi satu sama lainnya.

Term “moderat”, lebih khususnya istilah “islam moderat” di era kontemporer ini, sebagaimana telah diulas sebelumnya di atas, sedang menjadi tren. Baik di Timur ataupun di Barat,⁹ bahkan Asia—kadang dikenal dengan istilah *i’tidāl Pasand*¹⁰. Tren tersebut, dalam pandangan Yamane So, akan menjadi sebuah tren yang tidak mudah redup dengan waktu yang singkat.¹¹

Selain dari itu, penafsiran moderat dianggap sebagai jembatan bahkan solusi untuk menanggulangi pemicu radikalisme.¹² Sebagai contoh, sebut saja konsep jihad. Jihad adalah sebuah konsep yang memiliki makna ganda, yang sering disalahgunakan dalam sejarah Islam.¹³

⁹ Dalia Mogahed, “the Battle for Hearts and Minds: Moderate vs. Extremist Views in the Muslim World”, Special Report: *the Muslim World the Gallup World Poll*, Gallup Organization, Princeton, NJ, 2006. Lihat Ahmad Dumyathi Bashori, “Konsep Moderat Yusuf Qardhawi: Tolok Ukur Moderasi dan Pemahaman Terhadap Nash”, dalam jurnal *Dialog*, Vol. 36, No.1, Agustus 2013, hal. 1-3. Lihat juga Tazul Islam dan Amina Khatun, “Islamic Moderation in Perspectives: A Comparison between Oriental and Occidental Scholarships”, dalam *International Journal of Nusantara Islam*, Vol. 03, No. 01, 2015, hal. 70-72. Bandingkan dengan Mohammad Atho Mudzhar, *Islam in A Globalized World: The Challenges of Human Rights, Law, and Interfaith Harmony*, (Jakarta: Badang Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2011), hal. 79-87. Lihat juga Muchlis M. Hanafi, *Moderasi Islam*, (Ciputat: Pusat Studi Al-Qur’an, 2013), hal. 1-2.

¹⁰ Yamane So, “Special Feature (Islamic Moderate Trends in South Asia)”, dalam jurnal *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, Vol. 2, No. 2, Maret 2009, hal. 2.

¹¹ Teks aslinya berbunyi sebagai berikut: *Islamic moderate trends can exist alongside other trends, such as secularism (influenced by Westernization), or traditionalism, and even radicalism*. Lihat Yamane So, “Special Feature (Islamic Moderate Trends in South Asia)”, hal. 2.

¹² Ehsan Ali Abdul-Ameer Al-Haidari, “Wasatīyyah Fi Manhaji Al-Qur’ani wa ‘Inda Ahlu al-Bait”, hal. 15.

¹³ John L. Esposito, *Unholy War: Terror Atas Nama Tuhan*, diterjemahkan oleh Syafruddin Hasani, (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003), hal. 30; Lihat juga Adang Kuswaya, *Metode Tafsir Kontemporer, Model Pendekatan Hermeneutika Sosio-Tematik dalam Tafsir Al-Qur’an Hasan Hanfi*, (Salatiga: STAIN Salatiga Press, 2011), hal. 193. Lihat juga Abd A’la, *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), hal. 89. Lihat juga Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 127.

Salah satu contoh ayat yang sering digunakan sebagai *hujjah* untuk melakukan jihad dengan menyerang kaum kafir dan munafik ialah ayat-ayat pedang seperti surat at-Taubah 9:73:

“Wahai Nabi! Berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah neraka jahannam dan itulah seburuk-buruk tempat kembali”, (QS. At-Taubah 9:73).

Konsep tersebut, mengalami pergeseran makna yang signifikan di tangan kelompok militan muslim radikal menjadi aksi-aksi radikalisme dan terorisme.¹⁴ Sebagai contoh, sebut saja salah satu mufasir dari kalangan Sunni yang corak tafsirnya bernuansa *al-riwa'î* dan *al-adabî al-balāghî*. Di tangannya, ayat di atas ditafsirkan sebagai seruan berjihad dengan pedang untuk memerangi kaum kafir. Sedangkan terhadap kaum munafik dengan cara memutuskan tali persaudaraan atau persahabatan.¹⁵ Begitu juga dengan yang sependapat dengannya, jihad diyakini sebagai kewajiban yang harus dilakukan baik dalam konteks kaum kafir melakukan penyerangan atau pun tidak.¹⁶ Hal inilah yang menjadi salah satu pemicu adanya stereotip bahwa jihad dalam Islam identik gerakan radikalisme.

Dalam pengakuan Aqil Siradj, salah satu penyebab eksisnya gelombang umat Islam radikal ialah berakar dari pendekatan, pola dan cara memahami teks Al-Qur'an yang rigid—secara ideologi, mereka sangat terpengaruh oleh pemahaman Khawarij dan Wahabi.¹⁷ Begitu juga

¹⁴ Dikutip dari David Cook; Irwan Masduqi, *Ketika Nonmuslim Membaca Al-Qur'an: Pandangan Richard Bonney tentang Jihad*, (Yogyakarta: Bunyan, 2013), Cet. 1, hal. 50. Lihat Darmawan, *Teori Takwil al-Qāshānī Studi atas Konsep Jihad pada Kitab Ta'wilat al-Qāshānī*, (Sarjana, Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra, 2017), hal. 4

¹⁵ Abd Rahman bin Muhammad as-Thaalabi, *Jawāhir al-Hasān fi Tafsir al-Qura*, (Beirut Dar Ihya at-Turast, 1418 H), Jilid 3, hal 196.

¹⁶ Abd Rahman bin Muhammad as-Thaalabi, *Jawahir al-Hasan fi Tafsir al-Qura*, hal. 196. Lihat juga Muhammad Thanāallah al-Madhiri, *Tafsir al-Madhiri*, (Pakistan: Maktabah Rasyidiyyah, 1412), Jilid 4, Cet-ke 1, hal. 622. Lihat Muhammad Idris as-Shāfi'i, *Hukum al-Qur'a: as-Shāfi'i dan Ijtihadnya*, diterjemahkan oleh Baihaqi Syarifuddin, (Singapura: Pustaka Nasional, 1991), hal. 290. Lihat juga Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, (Bandung Mizan, 2011), hal. 102. Lihat Darmawan, *Teori Takwil al-Qāshānī*, hal. 2.

¹⁷ Said Aqiel Siradj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial*, (Bandung: Mizan dan Yayasan Ikhlas, 2006), hal. 102. Lihat juga “Said Aqil: Ajaran Wahabi dan Salafi Bibit Radikalisme,” dalam *Media Indonesia* online, <https://mediaindonesia.com/politik-dan-hukum/394435/said->

dengan Yusuf Qardhawi, ia mengakui adanya fakta problem pemahaman teks tersebut. Dalam pandangannya, salah satu tantangan terbesar umat Islam kontemporer ialah adanya krisis cara memahami dan bagaimana cara berinteraksi dengan teks Al-Qur'an. Sehingga, jika cara memahami teks tersebut terdapat kekeliruan fatal, maka akan berimplikasi terhadap cara memandang realitas yang eksklusif.¹⁸

Salah satu penyebab lahirnya pemahaman dan sikap eksklusif ialah telalu cenderung mengagungkan penafsiran yang bersifat esoterik. Lalu, mengenyampingkan makna lainnya yang tersirat di dalam ayat atau terma (makna esoterik). Dan sebagai ciri yang merepresentasikan pemahaman dan sikap eksklusif dalam penafsiran ialah cenderung monolitik, tertutup, rigid, bersikap "kurang ramah", dan bahkan terkesan menyalahkan pendapat penafsiran yang lainnya.¹⁹

Adapun jika kita amati lebih lanjut, terkait dengan penafsiran atau pandangan yang mendudukan relasi²⁰ antara jihad dengan radikalisme

aqil-ajaran-wahabi-dan-salafi-bibit-radikalisme, diakses pada 12 Desember 2022. Lihat Juga "Said Aqil: Radikalisme dan Terorisme Bawa Agama Sudah Sejak Lama," dalam *Liputan6* online, <https://www.liputan6.com/news/read/2942859/said-aqil-radikalisme-dan-terorisme-bawa-agama-sudah-sejak-lama>, diakses pada 12 Desember 2022. Lihat juga "Kata Siapa Teroris Tak Beragama? Said Aqil Ungkap Awal Mula Terorisme Dalam Islam," dalam *Pojoksatu* online, <https://pojoksatu.id/news/berita-nasional/2021/04/01/kata-siapa-teroris-tak-beragama-said-aqil-ungkap-awal-mula-terorisme-islam/>, diakses pada 12 Desember 2022. Lihat juga Ahmad Syukron, "Penafsiran Politik Sayyid Qutb (Studi Atas Tafsir Al-Adabi al-Haraki dalam Fi Dhilal Al-Qur'an dan Respon Ulama)", *disertasi* (Jakarta: Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2017), hal. 43-50.

¹⁸ Yusuf al-Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, diterjemahkan oleh Muhammad al-Baqir, (Bandung: Karisma, 1994), hal 21. Lihat M. Najih Arromadloni, *Daulah Islamiyah dalam Al-Qur'an dan Sunah*, (Jakarta: Pustaka Harakatuna, 2018), hal. 15. Yusuf al-Qardhawi, *Islam Radikal: Analisis terhadap Radikalisme dalam Berislam dan Upaya Pemecahannya, terjemahan*, (Solo: Era Intermedia, 2004), hal. 59.

¹⁹ Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concept of The Qur'an", dalam *Jurnal Religijs of Ethic*, Vol XI. Lihat Ahmad Izzan, *Inklusivisme Tafsir: Studi Relasi Muslim dan Non-Muslim dalam Tafsir al-Mizān*, (Disertasi Sps UIN Syarif Jakarta, 2013), hal. 3. Lihat juga Muhammad Shodiq, *Metode Manṭiqī: Bangunan Logika Tafsir Kontekstual Integratif* (Aplikasi Penafsiran Awliyā QS Al-Maidah [5] 51 dan Kata Khalifah QS Al-Baqarah [2]; 30), (Disertasi Institute Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran (PTIQ) Jakarta, 2018), hal. 3.

²⁰ Dalam tinjauan Ilmu Mantiq, istilah relasi diartikan sebagai hubungan antara dua konsep universal, yakni salah satu ekstensi dari keduanya dapat diterapkan pada konsep yang lain. Seperti relasi antara "kayu" dan "jati". Semua konsep kayu dapat diterapkan pada semua konsep jati. Sebaliknya, konsep jati hanya dapat diterapkan pada sebagian ekstensi kayu. Ekstensi itu juga tidak lain adalah jati itu sendiri. Lihat Âkâdamiyyah al-Hikmah al

dapat dipetakan menjadi tiga sistem relasioanal berikut; *Pertama*, ekuivalen (*tasāwî*).²¹ Relasi jihad dengan kekerasan atau radikalisme dipahami secara identik—layaknya dua sisi koin yang tidak dapat dipisahkan antara satu sama lainnya. Jihad adalah “perang suci”, memerangi kaum kafir, kekerasan, bom, pembajakan, terorisme dan bentuk violence lainnya.²² Berkaitan dengan interaksi umat Islam dan musuhnya, sebagaimana fikih klasik, Sayid Qutb menawarkan tiga alternatif pilihan; memeluk Islam, membayar upeti (*jizyah*); atau diperangi;²³ *Kedua*, beririsan atau umum dan khusus secara mutlak (*‘ām wa khāṣ muṭlaq*) serta asosiasi atau umum dan khusus dari satu sisi (*‘ām wa khāṣ min wajhi*).²⁴ Dalam artian, sebagian *miṣdāq* jihad ialah kekerasan, radikalisme atau peperangan, dan sebagiannya lagi tidak. Perbedaan antara jihad dengan perang ialah bahwa perang merupakan salah satu keadaan jihad, atau salah satu bentuknya saja. Dengan kata lain, tidak semua jihad itu perang. Selain itu, kata jihad bermakna lebih umum dibandingkan dengan pengertian kata perang.²⁵ Contoh penganut

‘Aqliyyah, *Mizân al-Fikr*, (Qum: Madrasah Âkâdamiyyah al-Hikmah al-‘Aqliyyah, 2010), hal. 37; Lihat juga Abdul Hadi Fadli, *Logika Praktis: Teknik Bernalar Benar*, diterjemahkan oleh Ikhlas Budiman, dari “Khulâshah al- Manthiq”, (Jakarta: Sadra Press, 2015), hal. 35; Murtadha Muthahhari, *Belajar Konsep Logika: Menggali Konsep Berpikir ke Arah Konsep Filsafat*, diterjemahkan oleh Ibrahim Husein al-Habsyi, dari “Asynai’i ba ‘Ulum Islam”, (Yogyakarta: Rausyanfikir Institute, 2013), hal. 25. Lihat Harkaman, *Relasi Agama Dan Negara Dalam Al-Qur’an (Studi Komparasi Tafsir al-Azhar dan Tafsir al-Misbah)*, (Pascasarjana, Institut PTIQ Jakarta, 2019), hal. 21-24.

²¹ Ekuivalen (Tasâwî) adalah relasi antara dua konsep yang bisa diterapkan satu sama lain pada objek-objeknya. Sebagai contoh konsep “manusia” dan “berakal”. Di mana semua konsep “manusia” bisa diterapkan kepada semua konsep “berakal”. Begitu juga dengan konsep “berakal” bias diterapkan pada semua konsep “manusia”. Lihat Falah al-Abidi dan Sa’ad al-Musawi, *Logika: Sebuah Daras Ringkas*, diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan, dari “Mizân al Fikr”, (Jakarta: Sadra Press, 2018), hal. 35; Lihat juga Abdul Hadi Fadli, *Logika Praktis: Teknik Bernalar Benar*, hal. 35.

²² Ibn Qudâmah, *al-Mughni*, (Riyad : Daru Alamil Kutub, t.t.), Juz X, hal. 375.

²³ Sayyed Quthb, *Islam and Universal Peace*, (New York: American Trust Publications, 1983), hal. 72.

²⁴ Implikasi relasi adalah dua konsep universal yang salah satu objeknya dapat diterapkan pada yang lain. Hanya saja, pada penerapannya memiliki kelebihan. Sementara konsep lain hanya dapat diterapkan pada sebagian objek tersebut. Seperti konsep “hewan” dan “manusia”. Konsep hewan dapat diterapkan pada semua konsep “manusia”, namun tidak semua konsep “manusia” dapat diterapkan pada konsep “hewan”. Lihat Murtadha Muthahhari, *Belajar Konsep Logika: Menggali Konsep Berpikir ke Arah Konsep Filsafat*, hal. 25.

²⁵ Mustafa Al-Khin & Musthafa Al-Bugha, *Konsep Kepemimpinan dan Jihad Dalam Islam Menurut Madzhab Syafi’*, (Jakarta: Darul Haq, 2014), hal. 12.

bentuk relasional yang ketiga ini di antaranya; Bassiouni,²⁶ Yusuf al-Qaradawi,²⁷ serta Muhammad al-Tantawi;²⁸ dan *Ketiga*, diferensi (*tabayun*)²⁹ atau menolak secara mentah. Dalam artian antara konsep jihad dengan radikalisme tidak identik atau saling bertolak belakang. Jihad tidak memiliki keterkaitan sama sekali dengan aksi-aksi radikal dan teror. Sebaliknya, justru konsep jihad-lah yang dibajak (*hijack*) oleh kalangan teroris atau radikal. Karena itu, motif di balik aksi teror tersebut bukanlah agama, melainkan politik, atau lebih khusus lagi perebutan kekuasaan.³⁰ Klasifikasi relasional yang ketiga ini, hampir senada dengan pandangan yang dipahami oleh sebagian penafsir kaum Sufi.

Bersebrangan dengan pemahaman jihad yang cenderung keras seperti di atas, kaum sufi dengan corak tafsir *isyārī*-nya menyodorkan pemaknaan jihad yang lebih memfokuskan terhadap aspek penyucian diri dan melawan hawa nafsu. Hal tersebut, terlihat dari penafsiran al-Qāshānī yang menakwilkan “kafir” sebagai potensi nafsu atau sifat-sifat yang membuat manusia terhalang menuju Allah.³¹ Sehingga, dapat

²⁶ M. Cherif Bassiouni, “Evolving Approaches to Jihad: From Self-Defence to Revolutionary and Regim – Change Political Violence”, dalam *Chicago Journal of International Law* (Summer, 2007), hal. 125. Lihat Affy Khoiriyah, “Konsep Jihad: Antara Normatifitas dan Historisitas”, dalam *Al-Afakar, Journal for Islamic Studies*, Vol. 3, No. 1, January 2020, hal. 118.

²⁷ David Zeidan, “The Islamist View of Life as a Perennial Battle” dalam Barry Rubin dan Judith Colp Rupin, *AntiAmerica Terrorism and the Middle East: A Documentary Reader Understanding the Violence*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), hal. 24 – 25.

²⁸ Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, (Oxford: Oneworld, 2008), hal. 285.

²⁹ Diferensi (*tabayun*) adalah dua konsep universal yang sama sekali tidak bisa diterapkan antara satu dengan yang lain. Karena objeknya tidak memiliki persinggungan. Contoh ini dapat dilihat pada “manusia” dengan konsep “pintu”. Kedua konsep tersebut bertolak belakang dan tidak memiliki titik temu.

³⁰ Munim A. Sirry, *Membendung Militansi Agama, Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2003), hal. xii-xiv.. Lihat juga Deni Irawan, “Kontroversi Makna dan Konsep Jihad Dalam Al-Qur’an Tentang Menciptakan Perdamaian”, dalam jurnal *Religi*, Vol. X, No. 1, Januari 2014, hal. 86. Bandingkan dengan Robert A. Pape, *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, (New York: Random House, 2005), hal. 23, 38, dan 45. Dan lihat juga. Robert A. Pape and James K. Feldman, *Cutting the Fuse: The Explosion of Global Suicide Terrorism and How to Stop it*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010), hal. 25-26.

³¹ ‘Abdul Razzaq al-Qāshānī, *Ta’wilat al-Qāshānī*, ditahqiq oleh as-Syekh ‘Abdul Waris Muhammad ‘Ali, (Libanon: Dar al-Kuthub al-‘Alamiyyah, 2011), Jilid 2, hal. 249. Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), Cet. 1, hal. 2.

dikatakan bahwa jihad dalam pandangan tafsir ini terkesan melupakan aspek sosial. Terlalu fokus ke ranah individual.

Ini kiranya yang dimaksud oleh Abdul Mustaqim bahwa kekurangan tafsir sufistik begitu parsial. Karena uraiannya yang tidak komplit. Sehingga informasi yang ada, minim ketika hendak dikaji untuk tema-tema tertentu.³² Dan terkadang, hanya dipahami oleh kalangan khusus.³³

Dari perbedaan metode penafsiran di atas, sehingga wajar, jika banyak kalangan akademisi yang berupaya untuk menghadirkan dan menghasilkan cara penafsiran yang moderat. Karena sebagaimana hasil diskusi International Conference of Islamic Scholars (ICIS) II, yang berlangsung 20-22 Juni 2006 di Jakarta, yang dihadiri cendekiawan dari 53 negara menghasilkan kesimpulan yang menggugah. Menurutnya, melalui pendekatan moderatlah konflik dunia Islam dan Barat dapat dijumpai, kecenderungan radikal sebagian kaum Muslim dapat diatasi, dan perdamaian dunia serta tatanan global yang beradab bisa diterapkan.³⁴ Kesimpulan konferensi tersebut, menunjukkan urgensi pendekatan moderat untuk dikembangkan ke dalam berbagai aspek. Terlebih khusus, dalam cara penafsiran—yang menjadi salah satu faktor pendukung dalam pengambilan sikap umat di kehidupannya.

Dilihat dari beberapa pernyataan di atas, hal tersebut menunjukkan bahwa terjadi dinamika paradigma³⁵ dalam realita penafsiran. Baik dari segi pemahaman terhadap Al-Qur'an, pendekatan penafsiran secara tekstual menuju kontekstual, dan kini menuju pengintegrasian pendekatan, atau kadang dengan *memoderatisasi* kedua pendekatan tersebut. Itu semua, dilakukan untuk mendekati Al-Qur'an dan mengungkap berbagai sisinya, supaya tetap cocok untuk dijadikan petunjuk di mana saja dan kapan saja (*ṣālih li-kulli zamān wa makān*).

³² Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an, Studi Aliran-aliran dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer*, (Yogyakarta: Adab Press, 2012), hal. 99-112.

³³ Badruzzaman M. Yunus, "Pendekatan Sufistik dalam Menafsirkan Al-Qur'an", dalam jurnal *Syifa al-Qulub*, Vol. 2, No. 1, 2017, hal. 12.

³⁴ Rahmatullah, "Islam Moderat dalam Perdebatan", dalam *Jurnal Dialog*, Vol. 71, No. 1, Juli 2011, hal. 41.

³⁵ Konsep paradigma merupakan konstruk berpikir yang mampu menjadi wacana untuk menemukan keilmiah yang terdapat dalam konseptualisasi menjadi wacana untuk menemukan ilmiah atau revolusi yang baru. Lihat Thomas S. Kuhn, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, diterjemahkan oleh Tjun Sujarman, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), hal. 43.

Sehingga upaya untuk membangun sebuah penafsiran yang moderat saat ini mulai gencar dilakukan. Dimulai dari ontology, epistemology dan aksiologinya terus dirancang dan dikembangkan. Semisal, Abdul Mustaqim—yang terang-terangan—menganggap metode yang dirancangnya, metode *maqāsidi* merupakan upaya untuk menciptakan penafsiran yang moderat.³⁶ Juga Ahmad Zainal Abidin, dan Thoriqul Aziz, yang melakukan penelitian terkait penafsiran moderat Soleh Darat dalam karya tafsirnya *Fayḍu ar-Rahman*. Dalam pandangan mereka bahwa gaya penafsiran Shaleh Darat tampak moderat. Hal tersebut, terlihat dari sang penafsir yang berusaha menggabungkan dua makna antara literal dan kontekstual.³⁷

Sayangnya, meskipun usaha untuk merekonsiliasi antara ekstrimitas kedua kutub di atas terus dilakukan, terkadang tidak sedikit ulama dan akademisi justru terjerumus ke dalam lingkaran permasalahan tersebut. Mengafirmasi salah satu kutub, dan menolak yang lainnya.³⁸ Sebagai contoh, pendekatan yang ditawarkan oleh Abdul Mustaqim dengan pendekatan *maqāsidi*, sebagaimana telah diulas sebelumnya. Dari motif, niat dan upayanya tentu sangat patut diapresiasi. Selain dikarenakan mencoba untuk menawarkan—yang menurutnya—pendekatan baru dalam ilmu tafsir, ia juga ingin berusaha mencari titik tengah di antara kedua kutub pengklasifikasian tafsir di atas. Namun, sebagaimana tinjauan dosen Pascasarjana dan Dewan Ahli PC ISNU Ponorogo Aksin Wijaya, usaha Abdul Mustaqim dalam memposisikan tafsir *maqāsidi* sebagai tafsir moderasi antara dua ekstrimitas di atas malah justru mengambil salah satunya dan secara tidak langsung menegaskan yang lainnya. Ia mengambil paradigma antroposentris yang liberal-

³⁶ Abdul Mustaqim, *Al-Tafsir Al-Maqashidi*, (Yogyakarta: Idea Press, 2019); Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqasidi sebagai Basis Moderasi Islam”, dalam artikel *Pidato Pengukuhan Guru Besar Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga*, 16 Desember 2019. Lihat di http://digilib.uin-suka.ac.id/37005/1/Abdul%20Mustaqim_argumentasi%20keniscayaan%20all.pdf, diakses pada 15 Februari 2021.

³⁷ Ahmad Zainal Abidin dan Thoriqul Aziz, “Moderate Interpretation of Shaleh Darat in His *Fayḍ al-Rahmān*”, dalam *Jurnal Theologia* — Volume 30, No. 1, June 2019.

³⁸ Lebih suka mengambil pilihan *ether or*, yakni memilih salah satu dari dua jenis pilihan yang tersedia; tekstual atau kontekstual, teosentris atau antroposentris, *fiqhiiyah* atau *falsafiiyah*. lihat M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*, (Yogyakarta: IB Pustaka, 2020), hal. 7.

substansialis—yang diafiliasikan “kebarat-baratan”. Padahal masih ada paradigma teoantroposentris yang dianggap lebih moderat.³⁹

Maka tidak heran, tokoh seperti Maryam Jameelah dan Abd al-Qadir al-Sufi yang menganggap bahwa pendekatan moderat merupakan pendekatan yang “membaratkan dan mensekularkan” makna Al-Qur’an.⁴⁰ Sebagiannya lagi, menganggap bahwa pendekatan tafsir Islam Moderat—secara langsung, maupun tidak langsung—menggiring kepada pemaknaan Al-Qur’an yang keluar dari koridor maksud Tuhan.⁴¹

Dari pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa kesalahan yang dilakukan oleh Abdul Mustaqim dan beberapa pengkaji lainnya, dikarenakan kurang piawai mendialektikkan antara paradigma tekstualis yang cenderung teosentris dan paradigma kontekstualis yang cenderung antroposentris. Teosentris, dalam pembacaan teks akan menghasilkan penafsiran yang cenderung tidak dapat dijangkau oleh manusia. Sebaliknya, antroposentris akan condong menghasilkan penafsiran di atas kehendak manusia.

Sayyid Muhammad Fadhlullah (selanjutnya disebut Fadhlullah), menurut pandangan Jalaludin Rahmat, ialah salah satu mufasir kontemporer dari pengecualian di atas. Dia adalah salah satu ulama yang selalu berusaha untuk mendialektikkan pesan yang tersimpan di masa lalu dan masa kini dengan spirit kemanusiaan dan ketuhanan yang adil dan beradab. Lalu, mencoba mengambil inspirasi untuk menggerakkan dalam menjawab persoalan yang dihadapi oleh manusia dengan mengimbangi zamannya.⁴² Pandangan tersebutlah yang menginspirasi penulis untuk menjadikan Fadhlullah sebagai salah satu topik pembahasan dalam penelitian ini.

³⁹ Aksin Wijaya, “Catatan Pinggir atas Naskah Pengukuhan Guru Besar Abdul Mustaqim: Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqasyidi sebagai Basis Moderasi Islam”, dalam *Nyabtu*, lihat di <https://nyabtu.com/catatan-pinggir-atas-naskah-pengukuhan-guru-besar-abdul-mustaqim-argumentasi-keniscayaan-tafsir-maqasyidi-sebagai-basis-moderasi-islam/> diakses pada 17.00, 10 Februari 2021.

⁴⁰ Samuel P. Huntintong, *Benturan antara Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, diterjemahkan oleh M. Sadat Ismail, (Yogyakarta: Qalam, 2000), hal. 9.

⁴¹ Rahmatullah, “Islam Moderat Dalam Perdebatan”, hal. 41. Lihat juga M.A. Muqtedar Khan, “Islamic Democracy and Moderate Muslims: The Straight Path Runs through the Middle,” dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 22, No. 3 (Summer 2005), hal. 40.

⁴² Jalaludin Rahmat, sebuah pengantar dalam Husesin Ja’far al-Hadar, *Islam “Mazhab” Fadlullah*, (Bandung: Mizania PT Mizan Pustaka, 2011), hal. 27

Adapun alasan lainnya kenapa peneliti memilih Fadhlullah sebagai salah satu topik pembahasan dalam penelitian ini ialah karena hasil pemikiran-pemikiran Fadhlullah, sebagaimana telah disinggung sebelumnya di atas, dianggap moderat.⁴³ Jika mengacu pada tiga kategori pemikiran; 1) Tradisional, yang menggunakan paradigma *past oriented* (bereorientasi ke belakang, dan dalam menafsirkan Al-Qur'an ia bersikap tekstualis-literalis); 2) Modern secular. Yakni sekularisme dianggap sebagai alternative peradaban; 3) Reformis Moderat. Ia menggunakan paradigm *future oriented* yang berusaha mencari “jalan tengah” dari kedua kutub yang saling bersikap kontradiktif—atau kalau dalam istilah Kuntowijoyo biasa disebut dengan paradigma teoantroposentris. Dari ketiga klasifikasi tersebut, Fadhlullah dapat diklasifikasikan pada kategori yang ketiga (reformis-moderat).⁴⁴

Sebagaimana yang diungkapkan oleh Jalaludin Rachmat,⁴⁵ begitu juga dalam pandangan Syamsuddin,⁴⁶ menyatakan bahwa Fadhlullah merupakan tokoh yang berpikiran moderat dan toleran. Dan jika mengacu pada pandangan Abu El Fadl yang menyatakan bahwa cara berpikir seseorang sangat mempengaruhi proses penafsiran, peneliti berasumsi (mengambil hipotesis sementara) bahwa penafsiran Fadhlullah itu moderat.⁴⁷

⁴³ Husain Ja'far al-Hadar, *Islam “Mazhab” Fadlullah*, hal. 73-79.

⁴⁴ Teori pengklasifikasian ini diadopsi dan dimodifikasi oleh M Aunul Abied Shah dari teori J. Boulatta, Muhammad Imaroh, dan Hasan Hanafi. Lihat M Aunul Abied Shah (ed), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001), hal. 40-53. Lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hal. 109-110.

⁴⁵ Husain Ja'far al-Hadar, *Islam “Madzhab” Fadlullah*, hal. 155.

⁴⁶ Sahiron Syamsuddin, “Book Review: Beberapa Tema Reformasi Dalam Islam” dalam *Al-Jami'ah*, Vol. 44 No. 2, 2006, <https://doi.org/10.14421/ajis.2006.442.4>, hal. 491.

⁴⁷ Dalam pandangan Abu El Fadl, bahwa teks Al-Qur'an itu berbicara melalui pembaca. Itu artinya, jika pembacanya luas wawasannya, moderat, toleransi, maka hasil penafsirannya akan inklusif atau membawa pesan damai. Begitu juga sebaliknya, jika sang penafsirnya tidak bertanggungjawab, dan penuh kebencian, maka hasil bacaan dan tafsirannya pun akan menjustifikasi dan menstimulus intoleransi. Bunyi teks aslinya sebagai berikut; *the meaning of text is often as moral as its reader. If the reader is intolerant, hateful, or oppressive, so will be the interpretation of the text.* Haled Aboe El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam*, (New York: Beacon Press, 2002), hal. 22-23. Bandingkan dengan Mun'im Sirry, *Islam Revisionis Kontestasi Agama di zaman Radikal*, hal. 137. Pendapat yang hampir sama, lihat M. Najih Arromadloni, *Daulah Islamiyah dalam Al-Qur'an dan Sunah*, hal. IX. Lihat juga Mohammad Atho Mudzhar, *Islam in A Globalized World: The Challenges of Human Rights, Law, and Interfaith Harmony*, hal. 79-87.

Salah satu indikasi penafsiran Fadhlullah diindikasikan moderat dapat dilihat dari sebuah pernyataannya bahwa sebab-sebab turunnya Al-Qur'an itu, tidak terikat oleh daerah atau tempat ia diturunkan. Melainkan, hidup dan terus berkembang (*bermanufer*) di setiap waktu dan tempat. Dalam setiap aspeknya yang berkembang sesuai dengan pemikiran dan pemahaman melalui contoh awal atau yang pertama (konteks sebab-sebab turun—dengan catatan, tidak terikat dengan di mana ayat tersebut diturunkan).⁴⁸ Hal ini, mengindikasikan bahwa cara pandang penafsiran Fadhlullah dapat dikatakan sebagai moderat. Diklasifikasikan moderat, karena masih mengakomodasi makna tekstual ayat dan tidak menegasikan konteks ayat yang mengitarinya—memerhatikan konteks diturunkan ayat Al-Qur'an, dengan catatan tidak terikat dengan waktu dan tempat diturunkannya suatu ayat tersebut. Selain itu, dia meyakini bahwa moderat (*wasaf*) itu merupakan karakter asli dari umat Islam. Dia juga berpandangan bahwa moderat merupakan serangkaian epistemologi dalam menyikapi realitas.⁴⁹

Lebih lanjut, apabila kita mengacu pada epistemologi atau secara khusus pada kerangka metodologi penafsiran Fadhlullah, maka kita akan menemukan sebuah proses penafsiran yang berangkat dari teks menuju realitas (*min an-naṣ ilā al-wāqi'*) dan dari realitas menuju teks (*min al-wāqi' ilā an-naṣ*) secara seimbang.⁵⁰ Dengan kata lain, Fadhlullah dalam menafsirkan Al-Qur'an selalu berusaha untuk mendialektikan dan menyeimbangkan antara pendekatan tekstual dengan kontekstual, antara teks dengan realitas. Dalam dialektika ini, tidak mudah untuk memetakan mana yang paling dominan antara dua pola di atas. Hal yang pasti bahwa kedua model tersebut berhasil disajikan sebagaimana porsinya.⁵¹ Dengan cara penafsirannya yang demikian, maka hal tersebut menjadi salah satu bagian pondasi utama dalam melahirkan pemikiran-pemikiran reformatif-moderat Fadhlullah dalam karya tafsirnya.

⁴⁸ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Waḥy Al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Malāk, 1998), juz 1, hal. 12-14.

⁴⁹ Syahroni, *Konsep Wasafiyah dalam Al-Qur'an (Studi atas Tafsīr Min Waḥy Al-Qur'ān Karya Muhammad Husein Fadhlullah)*, (Sarjana, Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra 2018), hal. 10-11.

⁵⁰

⁵¹ Ade Jamarudin dan Parhulutan Siregar, "Konstruksi Epistemologi Tafsir Pergerakan Syi'ah: Analisis Tafsir min Waḥy Al-Qur'ān Karya Muhammad Husein Fadhlullah", dalam jurnal *Ṣuḥuf*, Vol. 13, No. 1, Juni 2020, hal. 169.

Selain dari itu, dalam pendahuluan tafsirnya Fadhlullah sendiri, menyebutkan secara implisit bahwa dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, beliau berusaha menggunakan metode yang moderat—intelektual ini memposisikan dirinya sebagai *in medias res*, yakni istilah yang digunakan oleh Faul Ricore⁵² untuk menempatkan posisi yang tidak *ifrāt wa tafriṭ*⁵³. Atau jika dalam bahasa Abdul Mustaqim, disebut dengan istilah “sintesa kreatif”,⁵⁴ jalan tengah. Juga, karya tafsirnya dianggap kreatif dan memiliki independensi keilmuan yang tinggi dan komprehensif.⁵⁵

Adapun alasan kenapa peneliti mengangkat tema jihad sebagai aplikasi dari metode moderasi tafsir Fadhlullah, ialah bukan hanya dalam rangka menghasilkan produk penafsirannya, tetapi jauh lebih mendasar ialah mengkonstruksi *frame* berpikir atau pendekatannya. Pengkonstruksian yang fokus pada aspek produk saja hanya akan menjadi solusi temporal dan hanya tambal sulam saja—meskipun, hal tersebut perlu diapresiasi, karena merupakan sebuah usaha yang mulia. Namun, pengkonstruksian dalam hal *frame* berpikir atau pendekatan penafsiran dinilai mampu mengusung perubahan dalam jangka waktu yang panjang.⁵⁶

Alasan lainnya kenapa peneliti mengambil tema jihad dalam penelitian ini dilandaskan terhadap dua pertimbangan; *Pertama*, secara fenomena, di era kotemporer ini masih ramai dengan isu radikalisme, jihad dengan cara kekerasan dengan “pelabelan” motif atas nama agama—yang jika dirunut ke segi akar masalahnya, cara pandangan dan cara menafsirkan naṣ Al-Qur'an menjadi salah satu penyebab atau stimulus hal tersebut. *Kedua*, sikap moderat, serta cara penafsirannya yang moderat, sebagaimana telah disungguh sebelumnya di atas, dianggap sebagai salah satu solusi pemecahan masalahnya.⁵⁷

⁵² Ahmad Hifni, *Hermeneutika Moderat: Studi Teori Ta'wil 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan Hermeneutika Paul Ricoeur*, (Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah 2018), hal. 6.

⁵³ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, hal. 5-7.

⁵⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hal. 49.

⁵⁵ Jamal al-Banna, *Evolusi Tafsir: Dari Jaman Klasik Hingga Jaman Modern*, hal. 123.

⁵⁶ Kurdi Fadal, “Tafsir Al-Qur'an Transformatif: Perspektif Hermeneutika Kritis Hassan Hanafi”, dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 11, No. 2, November 2014, hal. 249.

⁵⁷ Carool Kersten, “Al-Jabri in Indonesia: The Critique of Arab Reason Travels to the Lands Below the Winds,” dalam *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed al-Jabri*

Dengan demikian, penelitian ini ditulis dalam rangka melakukan sebuah upaya mengkonstruksi bangunan tafsir moderat Fadhlullah secara utuh, rapih dan sistematis. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa meskipun terdapat banyak pendapat yang menyatakan kemoderatan Fadhlullah, tapi masih belum tertata secara sistematis menjadi sebuah kerangka pendekatan penafsiran yang utuh. Diharapkan dari penelitian ini menghasilkan kebaruan dalam mengkonstruksi pendekatan tafsir moderat dari perspektif Fadhlullah dan bagaimana pengaplikasiannya terhadap ayat-ayat jihad.

B. Identifikasi Masalah

Dari beberapa pemaparan latar belakang di atas, dapat diamati bahwasannya terdapat pergeseran paradigma penafsiran dari tekstual menuju kontekstual, dan kini penggabungan dari keduanya. Atau kadang disebut dengan moderasi.

Adapun terkait term jihad, terkadang ia dipahami sebagai unsur pemicu gerakan radikal. Karena konsep jihad sering dipahami sebagai kewajiban untuk berperang melawan kekafiran dengan cara kekerasan. Ini terjadi karena penafsiran yang terjebak ekstrimitas.

Bersebrangan dengan pemahaman jihad yang keras seperti di atas, kaum sufi dengan corak tafsir *isyārī*-nya menyodorkan pemaknaan jihad yang lebih memfokuskan terhadap aspek penyucian diri dan melawan hawa nafsu. Sehingga, dapat dikatakan bahwa jihad dalam pandangan tafsir ini terkesan melupakan aspek sosial ataupun yang lainnya. Terlalu fokus ke ranah individual dan bersifat parsial—tidak komprehensif. Dan terkadang, hanya dipahami oleh kalangan tertentu.

Oleh karena itu, upaya reinterpretasi makna jihad melalui tinjauan moderasi tafsir perlu dilakukan. Moderasi tafsir—dan berbagai aspeknya—diharapkan dapat menjadi sebuah tawaran atas kebuntuan pendekatan tafsir antara tekstual dan kontekstual, paradigma penafsiran

and the Future of the Arab World, eds. Zaid Eyadat, et. al. (New York: Palgrave Macmillan, 2018), 251-252. Pendapat Carool Kersten ini sebagai penegasan atas pemikiran Muhammed Abed Al-Jabiri yang sangat relevan dengan ahl al-sunnah wa al-jama'ah Muslim tradisional Indonesia yang bercorak pada pemikiran Arab – atau yang disebut sebagai *turathiyun* (heritage thinkers). Lihat juga, Ahmad Baso, *Al-Jabiri, Eropa dan Kita: Dialog Metodologi Islam Nusantara untuk Dunia Kumpulan Tulisan Muhammed Abed al-Jabiri terkait Tafsir Kontemporer Manhaji Islam Nusantara “al-Muhafazhah” (Bertradisi) dan “al-Akhdzu” (Tajdid)*, Cet. 2 (Jakarta: Pustaka Afid, 2017). Lihat Irawan, “Tantangan Liberalisme dan Konservatisme”, dalam *Afkaruna*, Vol. 14, No. 1, Juni 2018, hal. 50.

teosentris dengan antroposentris, ia juga diharapkan dapat berperan sebagai jembatan bahkan solusi untuk menangani isu radikalisme, khususnya terkait pemaknaan konsep jihad—yang sering dipahami sebagai pemicu atau stimulus terhadap tindakan kekerasan dengan mengatasnamakan agama. Dengan pendekatan moderasi tafsir, diharapkan dapat menyuguhkan makna jihad yang inklusif dan mengarahkan pada spirit ilahiyah dan membumi. Namun, bangunan pendekatan moderasi tafsir masih belum tersusun secara rapih dan sistematis menjadi sebuah pendekatan penafsiran. Masih perlu ada upaya mengkonstruksi dan mensistematisasikan—dimulai dari aspek ontologi, epistemologi dan aksiologi—bangunan moderasi tafsir secara komprehensif, supaya bisa dijadikan sebagai suatu metodologi atau pendekatan penafsiran.

C. Batasan dan Rumusan Masalah

1. Batasan Masalah

Penelitian ini akan dibatasi pada pengkonstruksian bangunan moderasi *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān* karya Fadhlullah. Lalu, mengkaji implikasi penerapannya pada terminologi jihad—ayat-ayat yang berhubungan dengan jihad seperti; *qitāl* dan *jihad*—yang inklusif.

2. Rumusan Masalah

Sebagaimana hasil identifikasi masalah di atas, maka untuk permasalahan dalam ‘Judul’ maka dirumuskan sebagaimana pertanyaan penelitian berikut ini.

Bagaimana bangunan Moderasi Tafsir Fadhlullah? Lalu, apakah bangunan moderasi tafsir Fadhlullah berimplikasi terhadap penafsiran ayat-ayat jihad dalam Al-Qur’an?

D. Fokus Penelitian

Fokus penelitian disusun berfungsi untuk memberikan arahan yang jelas mengenai aspek dan topik penting yang akan diteliti. Adapun fokus dalam penelitian ini ialah menjelaskan, menganalisa dan mengkonstruksi bangunan moderasi tafsir Fadhlullah. Sambil meneropong implikasi penerapannya terhadap penafsiran ayat-ayat jihad dalam Al-Qur’an.

E. Tujuan Penelitian

Adapun maksud dari tujuan penelitian ini ialah untuk menjawab rumusan masalah yang telah dirumuskan, yakni menjelaskan, menelaah dan membangun konstruksi moderasi tafsir Fadhlullah. Selain dari itu, secara lebih spesifik, pembahasan ini juga akan mengkaji implikasi penerapan moderasi tafsir Fadhlullah terhadap penafsiran ayat-ayat jihad dalam Al-Qur'an.

F. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan memiliki manfaat untuk berbagai pihak, baik secara teoritis maupun secara praktis. Secara teoritis, manfaat dari penelitian ini diharapkan dapat mengembangkan paradigma dan pendekatan penafsiran yang moderat (moderasi tafsir), terlebih khusus terhadap pemaknaan konsep jihad yang eksklusif menjadi inklusif. Sedangkan manfaat secara praktis, penelitian yang akan dilakukan ini diharapkan pembaca mampu menerapkan jihad yang inklusif atau ramah. Yakni jihad yang tidak merugikan dirinya sendiri atau pihak yang lainnya. Serta dapat menyeimbangkan antara nilai ketuhanan dan kemanusiaan dalam berjihad.

G. Kajian Pustaka

Moderasi—dan tema-tema terkait dengannya—telah menjadi tema diskusi publik, baik dalam komunitas akademik Timur, Barat, khususnya Asia, maupun masyarakat umum. Isu tentang moderasi, sebagaimana diuraikan di atas, bukan merupakan perkara baru. Ada banyak penulis yang berusaha menuangkan pikirannya terkait isu tersebut.

Begitu juga dengan pengkajian konsep jihad, telah banyak ditelaah oleh para cendikia. Baik itu dalam bentuk buku, disertasi, tesis, skripsi ataupun jurnal.

Sebagai halnya dua topik pengkajian di atas, studi atas pemikiran dan personalitas Fadhlullah juga terbilang cukup banyak dilakukan. Baik itu mengenai pemikiran politik, hukum, ilmu Al-Qur'an dan tafsir ataupun yang lainnya.

Studi ini tidak dimaksudkan mengulangi kajian-kajian yang telah dilakukan sebagaimana disebutkan di atas. Penulis melihat, kajian mengenai moderasi tafsir, terlebih khusus yang digunakan untuk meninjau ayat-ayat jihad, belum ada yang mengurainya secara utuh.

Namun, perlu dicatat bahwa ada beberapa penelitian yang cukup relevan dengan tulisan ini, khususnya terkait dengan ketiga topik yang disinggung sebelumnya. Baik itu diangkat dari Al-Qur'an secara langsung, ataupun dari kitab-kitab tafsir, dan kebanyakan dari penelitian tersebut dilakukan oleh komunitas akademisi.

Abdul Mustaqim, misalnya, menulis sebuah artikel pidato pengukuhan guru besarnya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, berjudul *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāsidî sebagai Basis Moderasi Islam*.⁵⁸ Ia memaparkan bahwa metode yang dirancangnya, metode *Maqāsidî* merupakan upaya untuk menciptakan penafsiran yang moderat. Sehingga, tulisannya difokuskan untuk menelisiki akar-akar pemikiran *tafsir maqāsidî* secara historis-kronologis sebagai argumentasi dan basis epistemik dalam mengembangkan dan meneguhkan moderasi Islam. Dalam pengamatannya, *tafsir maqāsidî* adalah bentuk moderasi antara kelompok tekstualis-skriptualis, dan kelompok liberalis-substansialis. Sayangnya, dalam memosisikan *tafsir maqāsidî* sebagai tafsir moderasi antara dua ekstrimitas di atas, Abdul Mustaqim malah justru memilih menggunakan paradigma antroposentris yang liberal-substansialis—yang diafiliasikan “kebarat-baratan”. Padahal masih ada paradigma teoantroposentris yang dianggap lebih moderat. Poin inilah yang menjadi salah satu unsur pembeda dengan penelitian ini. Selain dari itu, dilihat dari tokoh serta pengaplikasian ayat-ayatnya juga berbeda. Terlebih, Abdul Mustaqim tidak fokus mengkaji ayat-ayat jihad yang ditinjau dari pisau moderasi tafsir Fadhlullah. Adapun letak kesesuaian antara tulisan ini dengan Abdul Mustaqim ialah terletak pada aspek motif dan tujuannya. Yakni sama-sama ingin mengkonstruksi pendekatan tafsir moderat.

Muhammad Shodiq menulis sebuah disertasi berjudul *Metode Manṭiqî: Bangunan Logika Tafsir Kontekstual-Integratif (Aplikasi Penafsiran Kata Awliyā QS. Al-Maidah [5]: 51 dan Kata Khalīfah QS. Al-Baqarah [2]: 30)*. Disertasi ini mencoba untuk menawarkan metode penafsiran baru, yakni metode “*Manṭiqî*”. Metode *Manṭiqî* ialah metode penafsiran secara kontekstual melalui pemakaian sistem logika. Ia ditujukan untuk mengkritisi sekaligus mengintegrasikan kedua pendekatan

⁵⁸ Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam”.

penafsiran tekstual dan kontekstual. Pada titik inilah disertasi Muhammad Shodiq dengan penelitian yang dilakukan menemukan relevasinya. Yakni terletak pada pengkritikan terhadap pengguna pendekatan penafsiran yang terlalu “over” tekstual ataupun kontekstual. Over tekstual, yakni pendekatan penafsiran yang terlalu mendewakan teks. Sedangkan over kontekstual ialah pendekatan tafsir yang terlalu menjungjung tinggi konteks dengan melupakan atau jauh dari aspek tekstualnya. Dengan menyuguhkan pandangan demikian, disertasi ini berperan menjadi salah satu sumber yang menginspirasi penulis untuk melakukan penelitian ini. Adapun titik perbedaan antara disertasi tersebut dengan penelitian yang akan dilakukan ini ialah terletak pada fokus utama penelitiannya. Fokus utama kajian Muhammad Shodiq ialah pada aspek “integrasi”. Yakni menawarkan metode *Manṭiqî* (metode penafsiran kontekstual-integratif) yang mengintegrasikan teks dan konteks.⁵⁹ Sedangkan penelitian yang akan dilakukan, ialah fokus pada “memoderatisasi” kedua pendekatan penafsiran di atas. Terlebih khusus, pada penelitian ini penulis akan banyak membahas terkait paradigmanya. Sebagaimana penyaranan dari disertasi Muhammad Shodiq, masih perlu penelitian lanjutan di aspek paradigma penafsiran.⁶⁰

Salah satu kajian yang menginspirasi penulis dalam penelitian ini ialah kajian yang dilakukan Ahmad Hifni. Ia membuat karya tesis, dengan judul *Hermeneutika Moderat: Studi Teori Ta’wîl ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan Hermeneutika Paul Ricoeur*.⁶¹ Kajian Hifni dimaksudkan untuk memaparkan lebih lanjut rasionalitas pentingnya interkoneksi dan integrasi antara teori-teori hermenutika yang berkembang di Barat dan khazanah studi takwil yang berkembang di dunia Islam. Untuk merepresentasikan pemaksudannya, Ahmad Hifni dalam tesisnya mencoba menyuguhkan takwil Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan hermenutika Paul Ricoeur. Dalam pandangannya kedua tokoh tersebut dapat merepresentasikan “hermeneutika moderat”. Yakni menjembatani hermenutika rekonstruktif dan hermenutika konstruktif yang saling

⁵⁹ Muhammad Shodiq, *Metode Manṭiqî: Bangunan Logika Tafsir Kontekstual-Integratif (Aplikasi Penafsiran Kata Awliyā QS. Al-Maidah [5]: 51 dan Kata Khalīfah QS. Al-Baqarah [2]: 30)*, Sinopsis Disertasi (Pascasarjana, Institute Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur’an (PTIQ) Jakarta, 2018).

⁶⁰ Muhammad Shodiq, *Metode Manṭiqî*, hal. 75.

⁶¹ Ahmad Hifni, *Hermeneutika Moderat: Studi Teori Ta’wîl ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan Hermeneutika Paul Ricoeur*.

bersebrangan. Pada poin tersebutlah, yang menjadi nilai relevansi antara tesis Ahmad Hifni dengan penelitian ini. Yakni bagaimana mencoba menyuguhkan pendekatan moderat, di antara pendekatan-pendekatan yang dianggap saling bersebrangan. Adapun sisi perbedaannya ialah terletak pada fokus kajiannya; Ahmad Hifni fokus pada hermeneutika peneliti fokus pada tafsir, Hifni fokus pada bagaimana memaparkan pentingnya “interkoneksi” antara teori hermeneutika yang berkembang di Barat dengan di dunia Islam, peneliti fokus pada pengkonstruksian pendekatan atau metode penafsiran moderatnya. Selain fokus penelitian yang berbeda, dapat dilihat dari segi tema dan tokoh yang digunakan juga tidak sama.

Yamane So, menulis sebuah artikel berjudul *Special Feature (Islamic Moderate Trends in South Asia)*. Dalam artikel ini, istilah moderat yang dimaksud ialah keadaan atau sikap “di antara” Sekularisme dengan Radikalisme. Artikel ini, berhasil menyuguhkan gambaran trend Islam moderat di Asia. Terlebih khusus, dalam bidang perpolitikan dan bidang media. Adapun titik pembeda antara artikel tersebut dengan penelitian ini ialah terletak pada fokus pembahasannya. Secara umum ataupun khusus, artikel Yamane So tidak menyinggung persoalan moderasi tafsir Fadhlullah. Ia hanya memetakan tren moderat di Asia. Namun, setidaknya artikel tersebut jadi salah satu bahan pijakan peneliti dalam memotret perkembangan moderasi.

‘Ali Husein Ghallum, menulis disertasi berjudul *Mafāhīm Ḥarakīyyatu Min Waḥy Al-Qur’ān*. Kitab ini terdiri dari dua juz. Pada juz pertama disebutkan 19 tema, sedangkan dalam juz dua disebutkan 13 tema. Kitab ini mengelompokkan beberapa tema dengan pemikiran *ḥarakiyyah* di Al-Qur’an berdasarkan manhaj tafsir Fadhlullah. Pada setiap temanya, Ghallum menghimpun beberapa ayat berdasarkan sub judul yang dikehendaki. Sebagai contoh, di juz 2, ‘Ali Husein membahas tema adil. Ia menghimpun ayat-ayat tentang keadilan yang dikelompokkan menjadi lima sub judul; adil semboyan Islam, adil dan hukumnya dalam hal kemanusiaan, hukum sesuai dengan keadilan dan keseimbangan yang berlaku dalam kemasyarakatan, tuntutan *ḥadf* diberlakukan kepada manusia dengan adil, pentingnya adil menurut Allah. Adapun kesesuaian tulisan ‘Ali Husein Ghallum dengan penelitian ini terletak pada kesamaan dalam mengangkat Fadhlullah sebagai tokoh

yang dikaji. Namun, baik secara umum ataupun khusus, tulisan ini tidak menyinggung pada pembahasan moderasi Tafsir Fadhlullah.

Parluhutan Siregar menulis tesis dengan judul *Epistemologi Tafsir min Wahy Al-Qur'an Karya Muhammad Husein Fadhlullah*. Penelitian ini menguraikan epistemologi dan metodologi yang digunakan Fadhlullah dalam menafsirkan Al-Qur'an. Kajian ini berusaha menelisik sistem intelektual dan latar belakang sosio-kultur yang mempengaruhi penafsiran Fadhlullah. Bagaimana genealogi pemikiran Fadhlullah yang merupakan seorang tokoh pergerakan dengan problematika yang kompleks berimplikasi pada pandangannya terhadap penafsirannya.⁶² Uraian epistemologi dan metodologi Fadhlullah inilah yang menjadi relevansi dengan penelitian yang akan penulis lakukan. Tulisan ini jadi salah satu pijakan penulis dalam penelitian yang dilakukan untuk memotret dan memetakan bagaimana Fadhlullah berupaya menghasilkan penafsiran yang moderat.

Ehsan Ali Abdul-Ameer Al-Haidari menulis sebuah artikel berjudul *Wasatiyyah fi Manhaj Al-Qur'an wa 'inda Ahlu al-Bait*. Tulisan Ehsan ini ditujukan untuk mengemukakan konsep moderat (*wasatiyyah*) yang ditinjau dari *manhaj* Quran dan Ahlu Bait. Menurutnya, moderat ialah “pertengahan” atau tidak ekstrim terhadap suatu pilihan. Prinsipnya ialah menjunjung tinggi keadilan. Baik itu dalam memahami sesuatu ataupun dalam ranah bertindak. Selain dari itu, dalam kesimpulannya Ehsan mengemukakan bahwa konsep, strategi dan metode pengaplikasian moderat, saat ini sangat dibutuhkan dan urgen untuk diadopsi.⁶³ Pandangan dan kesimpulan tersebutlah yang menjadi relevansi tulisan Ehsan dengan penelitian ini. Sedangkan faktor pembedanya terletak pada fokus pembahasannya. Ehsan fokus pada pengkajian konsep moderat—fokus di ranah ontologinya—yang ditinjau dari *manhaj* Al-Qur'an dan Ahlu al-Bait, sedangkan penulis berupaya untuk membangun konstruksi *manhaj* moderatnya—fokus di ranah epistemologi—lebih khusus dalam perspektif Fadhlullah. Selain dari itu, tulisan Ehsan juga tidak berupaya untuk menyuguhkan aksiologi dari konsep, pendekatan dan *manhaj* moderat, sebagaimana yang dilakukan dalam penelitian ini.

⁶² Parluhutan Siregar, *Epistemologi Tafsir min Wahy Al-Qur'an Karya Muhammad Husein Fadhlullah*, (Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016).

⁶³ Ehsan Ali Abdul-Ameer Al-Haidari, “Wasatiyyah Fi Manhaji al-Qur'ani wa 'Inda Ahlu al-Bait”

Syahroni menulis skripsi berjudul *Konsep Wasatīyyah dalam Al-Qur'ān (Studi atas Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān karya Muhammad Husein Fadhlullah)*. Skripsi ini berangkat dan fokus pada tiga permasalahan; 1) Bagaimana diskursus konsep *Wasatīyyah*; 2) Bagaimana urgensi konsep *Wasatīyyah* dalam dimensi kehidupan sosial; 3) Bagaimana kontekstualisasi konsep *wasatīyyah* Fadhlullah dalam konteks keindonesiaan. Kesimpulan yang diambil Syahroni dalam skripsinya ialah bahwa; 1) *Wasatīyyah* adalah keadilan atau keseimbangan—tidak ekstrem dan fanatik pada hal tertentu. *Wasatīyyah* juga dapat dikatakan sebagai inklusifitas terhadap berbagai agama, budaya dan peradaban; 2) Penerapan atau pengamalan konsep *wasatīyyah* sebagaimana disebut, penting untuk diaktualisasikan di kehidupan sosial. Selain untuk mencegah sikap fanatisme, juga untuk membangun kepentingan kolektif secara adil dan damai; 3) Sikap dan berpikir moderat dapat digunakan sebagai salah satu alternatif dalam menghadapi bentuk intoleransi di Indonesia.⁶⁴ Penelitian Syahroni di sini bermanfaat, untuk digunakan sebagai pijakan awal bahwa konsep moderat yang dimaksud oleh Fadhlullah, setidaknya telah terpetakan. Adapun letak perbedaan penelitian skripsi Syahroni dengan penelitian yang diangkat dalam penelitian ini ialah bahwa fokus utama penelitian ini terletak pada bidang epistemiknya. Dalam artian, bagaimana cara membangun atau menghasil tafsir moderat menurut Fadhlullah. Sedangkan pembahasan skripsi Syahroni lebih menekankan pada aspek ontologinya—keapaan konsep moderat dalam pandangan Fadhlullah.

Rika Leli Dewi Khusaila Rosalnia menulis skripsi yang berjudul *Al-manḥaj al-ḥarakī Sayyid Muhammad Husein Fadhlullah dalam Pembacaan Ayat-Ayat Pluralistik*.⁶⁵ Menurut hasil penelitiannya mengungkapkan bahwa prinsip *al-manḥaj al-ḥarakī* Fadhlullah mempunyai implikasi yang signifikan terhadap pembacaannya sebagai upaya menghidupkan nilai-nilai Al-Qur'an dalam kehidupan, baik sosial maupun spiritual. Terfokus pada ayat-ayat pluralistik, implikasi *al-manḥaj al-ḥarakī* terhadap pembacaannya menarik makna dari

⁶⁴ Syahroni, *Konsep Wasatīyyah dalam Al-Qur'an (Studi atas Tafsir Min Wahy Al-Qur'ān karya Muhammad Husein Fadhlullah)*.

⁶⁵ Rika Leli Dewi Khusaila Rosalnia, *Manhaj Harakī Sayyid Muhammad Husein Fadhlullah dalam Pembacaan Ayat-Ayat Pluralistik*, (Sarjana, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2020).

kemurniannya serta pemahaman yang membumi (sesuai konteks kehidupan). Ia menelisik makna berdasarkan tabiat manusia yang beragam dan berbeda sebagai bentuk *sunnatullah*. Implikasi *al-manhaj al-ḥarakī* sangat mudah dikenali dalam pembacaannya melalui implementasi kaidah-kaidah *al-manhaj al-ḥarakī* dalam upaya-upaya menghasilkan makna yang hidup dan sesuai diktum *Al-Qur'an ṣāliḥ likulli zamān wa makān*.⁶⁶ Relevansi tulisan ini dengan penelitian yang dilakukan ialah terletak pada penguraian *al-manhaj al-ḥarakī* Fadhlullah. Namun, perbedaannya, Rika dalam skripsinya tidak menjadikan *manhaj* tersebut sebagai salah satu unsur pengkonstruksian bangunan moderasi tafsir Fadhlullah. Selain dari itu, ia juga tidak menyinggung terkait implikasinya terhadap inklusivitas penafsiran ayat-ayat jihad dalam Al-Qur'an—sebagaimana yang dilakukan dalam penelitian ini.

Darmawan menulis skripsi berjudul *Teori Takwil al-Qāshānī Studi atas Konsep Jihad pada Kitab Ta'wīlat al-Qāshānī*. Tulisan ini memfokuskan pada penelaahan ayat-ayat jihad sebagai objek materialnya. Adapun objek formalnya ialah aspek batin ayat-ayat jihad yang ditakwilkan oleh al-Qāshānī dalam *Ta'wīlat al-Qāshānī*. Menurut tulisan ini, dengan memakai teori takwil al-Qāshānī dapat mengungkap sisi makna esoteris jihad.⁶⁷ Menurutnya, jihad dipahami sebagai media untuk mencapai kesempurnaan manusia, dengan melalui proses *tazkiyyah*. Adapun relevansi tulisan ini dengan penelitian yang akan dilakukan ialah terletak pada pembahasan term jihadnya. Meskipun objek kajiannya berupa jihad, namun fokus utama penelitiannya berbeda. Penelitian Darmawan lebih memfokuskan pada aspek esoteris jihad yang ditinjau memakai takwil Qāshānī. Sedangkan penelitian yang dilakukan di sini, penulis memfokuskan pada upaya mengkonstruksi bangunan moderasi tafsir Fadhlullah, lalu mengungkap implikasinya terhadap ayat-ayat jihad.

Husain Ja'far al-Hadar menulis buku berjudul "*Islam Mazhab Fadhlullah*".⁶⁸ Dalam buku ini diuraikan beberapa hal terkait Fadhlullah seperti biografinya, kiprah intelektual, sosial, dan gagasan pemikirannya

⁶⁶ Rika Leli Dewi Khusaila Rosalnia, *Manhaj Harakī Sayyid Muhammad Husein Fadhlullah dalam Pembacaan Ayat-Ayat Pluralistik*,

⁶⁷ Darmawan, *Teori Takwil al-Qāshānī Studi atas Konsep Jihad pada Kitab Ta'wīlat al-Qāshānī*.

⁶⁸ Husain Ja'far al-Hadar, *Islam "Mazhab" Fadhlullah*, hal. 7-10.

baik dalam bidang hukum ataupun politik. Selain itu, buku ini juga menyinggung sedikit tentang posisinya sebagai mufasir dan ahli hukum Islam yang reformer moderat. Akan tetapi, dalam buku ini, tidak ditemukan rincian pemikiran Fadhlullah yang secara khusus mengulas bagaimana Fadhlullah meramu pemikiran atau metodenya untuk menghasilkan penafsiran yang moderat. Begitu juga terkait dengan tema jihad, buku ini tidak membahasnya secara eksplisit dan runut. Poin-poin inilah yang jadi pembeda dengan penelitian yang dikaji oleh penulis.

Thoriqul Aziz menulis artikel yang berjudul *Tafsir Moderat Konsep Jihad dalam Perspektif M. Quraish Shihab*.⁶⁹ Tulisan ini berusaha menyuguhkan konsep jihad yang moderat dari penafsiran M. Quraish Shihab. Dengan tafsir moderat, jihad tidak sekadar mengangkat senjata. Sebaliknya, jihad memiliki makna yang luas. Menurutnya, memahami jihad terbatas mengangkat senjata berlawanan dengan makna jihad yang terkandung dalam Al-Qur'an. Akan tetapi, dalam artikel Aziz ini, tidak ditemukan uraian mengenai epistemik pendekatan moderatnya. Ia lebih memfokuskan pada pembahasan konsep jihad yang moderatnya saja. Terkait bagaimana penggunaan pisau analisis moderasinya untuk meninjau ayat-ayat jihad tidak disinggung. Sehingga, pada poin tersebutlah yang membedakan artikel Aziz dengan penelitian yang dilakukan ini.

Oleh sebab itu, sejauh penelusuran kepustakaan yang penulis lakukan, khususnya terkait topik-topik yang memiliki relevansi dengan penelitian *Moderasi Tafsir Fadhlullah terhadap Ayat-ayat Jihad* memang belum dikaji dan dibahas secara komprehensif. Terlebih, terkait persoalan-persoalan yang telah digariskan peneliti dalam rumusan masalah di atas.

H. Metodologi dan Langkah Penelitian

Studi ini merupakan *library research* atau biasa disebut dengan penelitian kepustakaan. Yakni penelitian yang sangat bergantung pada data-data yang diperoleh dalam berbagai literatur, baik primer maupun sekunder, yang terdapat di perpustakaan. Dengan demikian, metode yang cocok untuk digunakan dalam penelitian ini ialah jenis metode

⁶⁹ Thoriqul Aziz, "Tafsir Moderat Konsep Jihad Dalam Perspektif M. Quraish Shihab", dalam jurnal *Kontemplasi*, Vol. 05 No. 02, Desember 2017.

kualitatif—metode yang menitikberatkan pada aspek kekuatan narasi, bukan pada kekuatan angka sebagaimana terdapat di metode kuantitatif.⁷⁰

Selain dari itu, dikarenakan obyek utama dalam penelitian ini adalah ayat-ayat Al-Qur'an dan tafsir Al-Qur'an, maka penulis juga akan menggunakan metode penafsiran Al-Qur'an. Adapun metode penafsiran Al-Qur'an yang akan diaplikasikan dalam penelitian ini ialah metode *mawḍū'ī* (tematik). Hal tersebut diadaskan pada urutan kerja penelitian ini, yakni pengumpulan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan tema yang menjadi masalah pokok penelitian. Selain itu metode ini juga digunakan penulis untuk menggali kemoderatan Husein Fadlullah dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang terkait dengan judul penelitian ini. Dengan kata lain, metode tematik ini digunakan sebagai subjek atau pisau analisis untuk membedah kemoderatan Husein Fadlullah dalam menafsirkan ayat-ayat jihad dalam Al-Qur'an, yang di antaranya identik menggunakan *al-manḥaj al-ḥarakī*.

Adapun terkait upaya untuk pengkonstruksian moderasi tafsir Fadhlullah, dalam penelitian ini penulis menggunakan dua metode pendekatan sekaligus, *Filosofis-Konstruksionis*. Pendekatan *filosofis*⁷¹ dipakai untuk menyelidiki pemikiran Fadhlullah seputar prinsip dan metode penafsirannya serta *world view* kemoderatannya, sehingga dapat ditemukan inti permasalahan yang dimaksud dalam penelitian ini. Selain dari itu, pendekatan ini juga digunakan untuk melacak bangunan landasan moderasi tafsirnya. Dimulai dari segi ontologi, epistemologi dan aksiologinya. Dalam langkah penggunaannya, secara garis besar, peneliti tidak hanya mencoba untuk memahami pemikiran Fadhlullah secara *taken for granted*, melainkan bagaimana mestinya pemikiran tersebut didialektikkan dengan realitas kekinian. Hal tersebut, dielaborasi lebih lanjut dengan penggunaan metode pendekatan konstruksionis.

Pendekatan *konstruksionis*,⁷² adalah pendekatan yang penulis gunakan untuk menyusun bagaimana memahami informasi dan wacana

⁷⁰ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009), hal. 11.

⁷¹ Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, (Yogyakarta: LkiA, 2002), hal. 147.

⁷² Istilah *konstruksionis* ialah perkembangan dari Filsafat Konstruktivisme, yang dikembangkan oleh Jean Piaget. Kini, filsaf konstruktivisme banyak dikembangkan ke

seputar pemikiran, metode dan paradigma kemoderatan Fadhlullah terhadap penafsiran Al-Qur'an. Memahami informasi dan wacana di sini dimaksudkan bukanlah sekedar menyalin pesan lalu memasukan ke dalam pikiran dan langsung menuangkannya dalam bentuk tulisan. Namun, secara aktif mengonstruksi representasi kognitif (*cognitive representation* seperti kode, makna) yang digunakan untuk menafsirkan bahasa dan wacana. Yakni mendalami bagaimana proses mental yang mengonstruksi representasi kognitif berupa mencari (*accessing*) informasi, membandingkan struktur yang ada di memori, membangun struktur dengan menambahkan, menghilangkan, menata ulang, atau menghubungkan informasi; realitas, representasi dan ideologi. Sehingga, bangunan moderasi tafsirnya dapat dilihat dan disuguhkan secara rapih dan komprehensif.

Sebelumnya, penulis mengurai peta perkembangan tren moderasi tafsir, dengan memakai metode pendekatan *Sosio-Historis*, untuk memetakan serta mengungkap latar sosio-historis pendekatan tafsir moderat. Melingkupi asal muasal atau *cantholan epistemiknya*,⁷³ serta perkembangannya.

Adapun terkait langkah pengumpulan data dan penggunaan sumbernya dalam penelitian ini ialah dengan menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an—baik secara eksplisit ataupun implisit—yang menyinggung persoalan konsep jihad. Lalu, ayat-ayat Al-Qur'an yang telah dihimpun tersebut dijadikan sebagai data primer dalam penelitian ini. Selain ayat-ayat Al-Qur'an, Tafsir Fadhlullah yang berjudul *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān* dijadikan sebagai data primer dalam penelitian ini. Adapun data

dalam filsafat pengetahuan atau pendidikan dan para sosiolog serta psikolog. Menurut psikologi pendekatan ini dapat dipakai untuk merangkai pemikiran yang menghasilkan kesimpulan baru. Dari poin tersebutlah, peneliti terinspirasi untuk menerapkannya dalam metode pendekatan penelitian yang akan dilakukan ini. Bagi penulis ia akan digunakan sebagai metode pendekatan untuk memotret dan mengkonstruksi bangunan moderasi tafsir Fadhlullah. Lihat James Drever, Kamus, (Jakarta: Bina Aksara, 1988), hal. 77. Lihat juga Zainuddin Maliki, *Narasi Agung: Tiga Teori Sosial Hegemonik*, (Jakarta: Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat (LPAM), 2003), hal. 221. Lihat Teun A. Van Dijk dalam Karman, “Konstruksi Realitas Sosial Sebagai Gerakan Pemikiran (Sebuah Telaah Teoretis Terhadap Konstruksi Realitas Peter L. Berger)”, dalam *Jurnal Penelitian dan Pengembangan Komunikasi dan Informatika*, Vol. 5, No. 3, 2015, hal. 13.

⁷³ Meminjam istilah yang dipakai oleh Abdul Mustaqim, yang digunakannya untuk menggambarkan background epistemik suatu pendekatan, dalam konteks Mustaqim ialah Tafsir Maqasidinya. Lihat Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir *Maqāṣidi* sebagai Basis Moderasi Islam”, hal. 5.

sekundernya, pada penelitian ini memakai buku, jurnal, ataupun artikel yang relevan dengan penelitian tersebut. Kedua data tersebut, selain digunakan untuk menganalisa terhadap pendekatan penafsiran, penulis juga melakukan observasi terhadap kecenderungan moderasi Fadhlullah. Dalam tahapan ini, peneliti memotret, menyusun dan mengkontruksi bangunan moderasi tafsir Fadhlullah. Selanjutnya, peneliti menelaah implikasinya terhadap pemahaman ayat-ayat jihad. Langkah terakhir, peneliti menyampaikan hasil penelitian—mencakup opini, ulasan serta kesimpulan dan saran.

I. Sistematika Penelitian

Bab Pertama, Pendahuluan, memuat latar belakang masalah untuk mengetahui alasan pentingnya dilakukan penelitian ini. Kemudian, peneliti menggambarkan identifikasi masalah, batasan masalah, rumusan masalah, fokus penelitian, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metodologi dan langkah penelitian dan sistematika penelitian.

Bab Kedua, Diskursus Moderasi Tafsir Al-Qur'an dan Penafsiran Jihad merupakan bab yang menjadi kerangka teoritis bagi penulisan skripsi ini. Garis besar penjelasan dalam bab ini terfokus pada diskursus moderasi tafsir Al-Qur'an. Pengertian moderasi tafsir, sejarah lahirnya pendekatan tafsir moderat, bentuk paradigma tafsir moderat, bagaimana prinsip tafsir moderat serta sumber dan metode penafsiran moderat. Selain itu, dalam bab ini juga menyinggung tentang diskursus penafsiran jihad dalam Al-Qur'an.

Bab Ketiga, Fadhlullah dan Moderasi *Tafsir min Wahy Al-Qur'an* mengurai sekilas tentang Fadhlullah serta karya tafsirnya, mulai dari karakteristik *Tafsir min Wahy Al-Qur'an* hingga hakikat penafsiran menurut Fadhlullah. Selain itu, dalam bab ini juga diuraikan tentang nuansa moderat dalam *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, yang meliputi paradigma tafsir teoantroposentris Fadhlullah, keseimbangan sumber penafsiran antara tekstual dengan kontekstual, serta pandangan *zāhir* dan batin menurut Fadhlullah.

Bab Keempat, Konstruksi Moderasi Tafsir Fadhlullah dan Implikasinya Terhadap Ayat-ayat Jihad menjelaskan (mendeskripsikan sekaligus menganalisis) bagaimana konstruksi moderasi Tafsir Fadhlullah beserta meninjau implikasinya terhadap ayat-ayat jihad dalam *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*.

Bab Kelima Penutup, yakni bab terakhir dari keseluruhan pembahasan sekaligus jawaban singkat dari pokok permasalahan yang diteliti. Dengan kata lain, pada bab ini peneliti menguraikan kesimpulan dan saran penelitian.

BAB II

Diskursus Moderasi Tafsir Al-Qur'an dan Penafsiran Jihad

A. Pengertian Moderasi Tafsir

Dalam wacana keberagamaan, term moderasi merupakan nomenklatur konseptual atau sebuah istilah yang tidak mudah untuk didefinisikan. Istilah tersebut masih terus diperdebatkan pemaknaannya (*highly contested concept*), baik itu di kalangan internal umat Islam maupun eksternal, non-Muslim. Ia dipahami secara tidak seragam oleh banyak orang, tergantung siapa dan dalam konteks apa ia ditinjau dan dipahami.¹ Dari segi “asal kata”-nya saja, moderasi merupakan kata yang masih dianggap relatif dan dipahami secara subjektif oleh banyak orang.

Dari konteks tersebut, maka tidak heran jika moderasi selalu mengundang kontroversi dan bias-bias subjektif. Selain dari itu, ia juga kerap kali dianggap tidak pernah netral dari berbagai macam kepentingan politik-ekonomi. Sebagai konsekuensinya, seseorang kerap kali akan merasakan kepelikan semantik untuk sampai pada tahap konklusif tentang apa, siapa dan bagaimana moderasi dipahami.² Namun, terlepas dari itu semua, meskipun sulit, secara garis besar pendefinisian moderasi tetap dapat didekati dari beberapa klasifikasi yang sering digunakan dalam pewartannya, baik secara bahasa, istilah ataupun menurut pendapat para ahli.

Term moderasi terambil dari bahasa Inggris, yakni ‘*moderation*’. Ia kerap digunakan dalam pengertian rata-rata (*average*), inti (*core*), baku (*standard*), atau tidak berpihak (*nonaligned*). Secara umum, moderasi memiliki arti pemahaman atau sikap “sedang, sikap tidak berlebihan-lebihan”.³ Ia lebih mengedepankan keseimbangan dalam berbagai aspek. Baik itu dalam hal keyakinan, moral, dan watak, juga ketika memperlakukan suatu objek, individu, realitas, teks, dan konteks. Hal ini selaras dengan keadilan, yang berarti memilih posisi tengah antara sikap

¹ John L. Esposito, 2005, “Moderate Muslims: A Mainstream of Modernists, Islamists, Conservatives, and Traditionalists”, dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXII, No. 3, 2005, hal. 12.

² Masdar Hilmy, 2012, “Quo-Vadis Islam Moderat Indonesia”, dalam jurnal *Miqot*, Vol. XXXVI, No. 2, 2012, hal. 263-264.

³ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia: An English-Indonesian Dictionary*, (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2009) Cet. 29, hal. 384.

ekstrem.⁴ Dan sikap *ekstrem* menjadi diksi oposisi bagi sikap keadilan (yang menjadi basis dari moderasi), yang mana menunjukkan arti “kecenderungan berlebihan terhadap sesuatu hal” seperti “radikalisme dan “hal berlebihan” lainnya.⁵

Sementara dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata ‘moderat’—asal kata dari moderasi—mempunyai arti 1). Selalu menghindari perilaku atau pengungkapan yang ekstrim, 2). Berkecenderungan ke arah dimensi atau jalan tengah.⁶ Kesimpulan awal dari pengertian secara bahasa Indonesia ini bahwa moderasi mengandung makna obyektif dan tidak ekstrim, pola pikir yang seimbang dan pertengahan (*i’tidal* dan *wasat*).

Term moderasi, jika ditinjau dari pengungkapan bahasa Arab, ia sering diungkapkan dengan kata *wasāṭiyyah*. Kata *wasāṭiyyah* merupakan *nisbah* dari kata *al-waṣṭ* (dengan huruf *sin* yang disukun) dan *al-wasat* (dengan huruf *sin* yang difathahkan) yang keduanya merupakan bentuk *masdar* (infinite) dari kata kerja *al-wasaṭa* yang diartikan dengan kata “tengah” atau “seimbang”.⁷ Ia kadang diidentikkan dengan kata *tawassuṭ* (moderasi), *i’tidāl* (harmoni), *tawāzun*, *al-qisṭ* (keadilan), *iqtisād*. Hal ini juga sering ditautkan dengan peristilahan yang tertera dalam ayat Al-Qur’an.⁸

Dalam Al-Qur’an, term moderasi kerap disandarkan pada istilah *wasāṭiyyah*, yang diambil dari kata dasar *wasat* dan disebutkan sebanyak lima kali dalam bentuk yang bervariasi, yaitu pada surat al-Adiyat ayat

⁴ Muhamadul Bakir dan Khatijah Othman, “A Textual Anaysis for The Term *Wasāṭiyyah* (Islamic Moderation) In Selected in Quranic Versen and Prophetic Tradition”, dalam *Journal of Education and Social Sciences*, Vol. 5, No.1, (October), 65.

⁵ Mohammad Hashim Kamali,, *The Middle Path of Moderation of Islam: The Qur’anic Prinsiple of Wasāṭiyyah*, (New York: United States of America by Oxford University Press, 2015), hal. 9. Lihat juga Ali Muhammad al-Salabi, *al-Wasāṭiyyah fī Al-Qur’an al-Karim*, (Kairo: Maktabah at-Tabi’în, 2001), hal. 13-14.

⁶ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI). Kamus Versi online, lihat di <https://kbbi.web.id/moderat> diakses pada 22 Mei 2021.

⁷ Isnan Ansory, *Wasāṭiyyah: Membaca Pemikiran Sayyid Quthb Tentang Moderasi Islam*, (Jakarta: Rumah Karet Publishing, 2014), hal. 107.

⁸ Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Qur’an Tematik: Moderasi Islam*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2012), hal. 345. Lihat juga Nasrul Hidayat, *Konsep Wasāṭiyyah dalam Tafsir al-Sya’rawi*, (Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2016), hal. 57. Lihat juga Masdar Hilmy, “Whither Indonesia’s Islamic Moderatism? A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU”, dalam *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 07, No. 01, June 2013, hal. 26.

5, al-Baqarah ayat 143, al-Maidah ayat 89, al-Qalam ayat 28 dan al-Baqarah ayat 238.⁹ Sebagai gambaran, salah satu ayat Al-Qur'an yang sering digunakan untuk menyandingkan term moderasi dalam Al-Qur'an ialah QS. Albaqarah ayat 143.¹⁰

Mengenai ayat di atas, Wahbah Zuhaili dalam tafsirnya, *al-Munîr*, ia mengartikan *wasat* dengan 'orang-orang terbaik dan adil'. Dengan kata lain, ia yang bersikap *wasat* ialah orang yang moderat dan seimbang dalam segala hal.¹¹ Begitu juga Quraish Shihab¹² dalam karyanya *Tafsir al-Misbāh*, mendefinisikan moderasi dengan seseorang yang memiliki sifat pertengahan—dalam arti moderat dan teladan—sehingga dengan demikian keberadaannya dalam posisi pertengahan. Posisi pertengahan tersebut menjadikan manusia tidak memihak pada ekstrimitas. Ia dapat mengantar manusia untuk bersikap adil. Posisi tersebut juga akan menjadikan manusia dapat melihat ataupun dilihat dari berbagai arah, sekaligus dapat menjadi sosok teladan bagi semua pihak.¹³

Hampir senada dengan penafsiran di atas, Makarim Syirazi mengartikan umat *wasat* yang terdapat dalam QS al-Baqarah ayat 143 sebagai umat yang berada dalam keseimbangan. Yakni tidak berlebihan dan tidak pula kekurangan dalam setiap aspeknya. Seimbang dalam

⁹ Ali Muhammad ash-Shalabî, *al-Wasatîyyah fî Al-Qur'ân*, (Kairo: Maktabat at Tâbi'in, 1422/2001), cet. ke-1, hal. 13-15. lihat Tazul Islam dan Amina Khatun "Islamic Moderation" in Perspectives: A Comparison Between Oriental and Occidental Scholarships", dalam *Inter national Journal of Nusantara Islam*, Vol .03 No .01 – 2015, hal. 71. Abdul Fattah, "Tafsir Tematik Islam Moderat Perspektif Al-Qur'an", dalam *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 5, No. 2, 2020, hal. 156. Lihat juga Mutawali Mutawali, "Moderate Islam in Lombok: The Dialectic between Islam and Local Culture", dalam *Journal of Indonesian Islam*, Vol 10, No. 2, 2016, hal. 30–34.

¹⁰ *Basically, moderate interpretation is part of Islamic moderate understanding in general. The moderate term in the Qur'an is often taken from the term ummatan wasatun (QS. al-Baqarah: 143). From this term, the thought and form of moderate society in Islam may be understood.* Lihat Ahmad Zainal Abidin, Thoriqul Aziz, "Moderate Interpretation of Shaleh Darat in His Fayd al-Rahmân", dalam *Jurnal THEOLOGIA*, Vol. 30, No.1, 2019, hal. 3. Lihat juga Azyumardi Azra, "Wasatîyyah Islam For Harmony and Peace The Indonesian Experience", dalam *Proceeding 7th Metro International Conference On Islamic Studies (MICIS)*, hal. 2-3

¹¹ Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munir fî al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al Haj*, diterjemahkan oleh Abdul Hayy al-Kattani, dkk, (Jakarta: Gema Insani, 1013), jil. 1, hal. 274.

¹² Iffati Zamimah, "Moderatisme Islam Dalam Konteks Keindonesiaan (Studi Penafsiran Islam Moderat M. Quraish Shihab), hal. 86-88.

¹³ M Quraish Shihab, *Tafsir Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hal. 415.

berakidah, seimbang dalam nilai materi dan spiritual, seimbang dalam aspek keilmuan dan seimbang dalam aspek sosial (seimbang antara teori dan aksi). Karena barang siapa berdiri di atas jalan pertengahan, maka dia akan mampu melihat semua jalan penyimpangan yang condong ke kanan dan ke kiri. Dari sisi lain, ungkapan itu juga mengandung dalil yaitu “Sesungguhnya kalian adalah saksi atas manusia karena kalian adalah orang-orang yang adil dan umat pertengahan”.¹⁴

Muhammad Husein Ṭabāṭabā’i mengartikan *ummatan wasaṭan* dengan umat yang terkoneksi pada dua sisi, pertengahan antara bisa terkoneksi pada Rasul, juga bisa terkoneksi pada umat yang lain.¹⁵ Sehingga, dengan terkoneksi pada dua sisi tersebut, akan berkonsekuensi bahwa Rasul menjadi saksi atas umat tersebut (pertengahan) dan umat tersebut akan menjadi saksi atas umat yang lainnya. Tentu, posisi ini merupakan posisi yang spesial dan mulia. Hanya sedikit saja umat yang pantas mendapatkan penisbatan posisi ini.

Rasyid Ridha dalam tafsir al-Manār menuturkan bahwa yang dimaksud dengan kata *wasāṭan* dalam surat al-Baqarah ayat 143 ialah mengandung arti ‘adil dan *takhyîr*’, yaitu tidak berlaku *ifrāṭ* dan *tafrîṭ*. Lebih lanjut dia memaparkan bahwa Islam merupakan agama yang moderat, agama Islam memiliki nilai yang seimbang dan tidak *ifrāṭ* atau *tafrîṭ*.¹⁶ Keseimbangan tersebutlah yang dapat menjadikan umat Islam sebagai saksi terhadap umat yang lain. karena pada dasarnya, orang yang berada di tengah-tengah akan mengetahui orang lain dari penjuru yang berbeda. Sebaliknya, orang yang berada di satu sisi tidak akan dapat mengetahui sisi lainnya.

Tidak berbeda jauh dengan penafsiran yang disodorkan oleh Rasyid Ridha sebelumnya di atas, Muhammad Asad menafsirkan konsep *wasāṭiyyah* di QS al-Baqarah ayat 143 dengan “Dan karena itu, kami telah menetapkan kalian menjadi umat pertengahan, agar (melalui kehidupan kalian) kalian dapat menjadi saksi terhadap kebenaran

¹⁴ Syeikh Nasr Makarim al-Syirazi, *Tafsir al-Amsal: Tafsir Kontemporer, Aktual dan populer*, diterjemahkan oleh Akmal Kamil, Jil. 1, (Jakarta: Sadra Press, 2015), hal. 576-581.

¹⁵ Muhammad Husain Ṭabāṭabā’i, *Al-Mizan: An Exegesis of Qur’an*, Diterjemahkan oleh Ilyas Hasan, Jil. 2, (Jakarta: Lentera, 2010), hal. 205-206.

¹⁶ Abduh, M., & Ridha, R. (1947). *Tafsir al-Manār* dalam M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, hal. 347.

dihadapan seluruh manusia dan agar Rasul dapat menjadi saksi terhadap hal itu dihadapan kalian”¹⁷

Konsep *wasāṭiyyah* atau moderasi yang Asad maksud di atas ialah umat yang memelihara keseimbangan antara berbagai titik ekstrem dan bersikap realistis dalam mengapresiasi sifat dan kemungkinan yang dimiliki manusia, dengan menolak baik keduniaan maupun asketisme berlebihan. Senada dengan seruannya yang berulang-ulang kepada sikap moderat dalam setiap aspek kehidupan, Al-Qur’an sangat menganjurkan kaum Mukmin untuk tidak terlalu menekankan aspek fisik dan materil dalam kehidupannya, tetapi pada saat yang sama menerima keduanya secara proporsional. Hal ini, hampir senada dengan makna leksikal dasarnya “moderat atau *wasat*”.

Tokoh pemikir kontemporer dari Indonesia, Azyumardi Azra menerjemahkan moderasi Islam dengan Islam yang berkeseimbangan, adil atau Islam jalan tengah.¹⁸ Begitu juga dengan pemikir Islam Iran, Ali Syariati yang menisbahkan *ad-dīn al-wasat* kepada Islam yang memosisikan dirinya di tengah, antara paham esoterisme Kristiani dan paham eksoterisme Yahudi. Kenyataan-kenyataan ini pula yang mendorong Burhani memberi penegasan bahwa istilah *al-dīn al-wasat* seperti yang dimaksudkan dalam Q.S.al-Baqarah [2]: 143 memiliki arti sebagai *mid-position between liberalism and Islamism*. Selain itu, ia juga dipahami sebagai *center* atau *heart* agama yang menjadi pusat dan jantungnya peradaban.¹⁹

Pada beberapa pengkajian, terma moderasi di satu sisi senantiasa diidentikan dengan Islam yang ramah, dan di sisi lain dianggap sebagai antitesis terhadap term Islam puritan-fundamentalis. Dalam pandangan umum, moderasi seringkali diidentifikasi sebagai karakteristik keislaman universal.²⁰ Ia selalu menitikberatkan pada keseimbangan antara puritan

¹⁷ Muhammad Asad, *The Message of The Al-Qur’an: Tafsir Al-Qur’an Bagi Orang-orang yang Berfikir*, diterjemahkan oleh. Tim Penerjemah Mizan, Jil. 1, (Bandung: Penerbit Mizan, 2003), hal.38.

¹⁸ Azyumardi Azra, “Kembali Ke Jati Diri (1),” *Republika*, 17 November 2016.

¹⁹ Ahmad Najib Burhani, “Pluralism, Liberalism and Islamism: Religious Outlook of the Muhammadiyah Islamic Movement in Indonesia”, (Tesis--Faculty of Humanities, University of Manchester, 2007), hal. 16. Lihat juga Zakiya Darajat, “Muhammadiyah dan NU: Penjaga Moderatisme Islam di Indonesia”, dalam *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, Vol. 1, No. 1, 2017, hal. 89.

²⁰ Asep Abdurrohmam, “Eksistensi Islam Moderat dalam Perspektif Islam”, dalam *Jurnal Rausyan Fikr*, Vol. 14, No. 1, 2018, hal. 29.

yang sering dimanifestasikan oleh Islam kiri dan pandangan normatif yang identik dicerminkan oleh Islam kanan. Islam moderat merupakan wujud mediasi kedua ekstrim tersebut. Ia tidak saling menyalahkan, juga tidak melakukan justifikasi atau pembenaran sepihak. Tapi ia senantiasa mengedepankan dialog, sehingga mencerminkan visi kerahmatan Islam.

Seperti halnya pendapat yang diutarakan oleh Ummi Sumbulah, dia menarik definisi moderasi dalam terma “Islam agama damai”. Menurutnya, terma tersebut dapat dirinci menjadi dua pengertian. Yakni antara pengertian aktif dan pasif sebagai berikut; *Pertama*, pengertian pasif dimana setiap orang memiliki visi untuk menginternalisasikan “kemaslahatan” bagi dirinya dalam rangka menghayati dimensi kemanusiaan yang melekat padanya; *Kedua*, dalam pengertian aktif, selain memiliki visi untuk menginternalisasikan “kemaslahatan” bagi dirinya, ia juga selalu berupaya untuk menciptakan suasana kondusif dalam struktur masyarakat yang plural.²¹ Pengertian yang kedua tersebut, dimaksudkan untuk mewariskan pemahaman kolektif bahwa kemaslahatan bersifat personal sekaligus sosial.

Terlihat bahwa moderasi yang didudukan dalam term agama damai, ia merupakan sebuah antitesis dari corak keberagamaan yang kasar. Sehingga, Masdar Hilmy menyebutkan bahwa moderasi Islam dipahami dengan sekurang-kurangnya yang memiliki lima karakteristik berikut ini. *Pertama*, ideologi non-kekerasan dalam menyampaikan visi Islam. *Kedua*, tidak anti terhadap pola kehidupan modern beserta seluruh aspeknya, seperti demokrasi, HAM, sains dan teknologi, dan lain sebagainya yang berkaitan dengan nilai kemoderenan. *Ketiga*, selalu menggunakan pemikiran rasional dalam mendekati dan memahami ajaran Islam. *Keempat*, pendekatan kontekstual menjadi basis dalam proses memahami sumber-sumber ajaran Islam. *Kelima*, dalam menetapkan hukum Islam (*istinbāt*), ia selalu melibatkan penggunaan ijtihad. Kelima karakteristik tersebut, secara garis besar dapat diperluas menjadi beberapa karakteristik lagi seperti toleransi, harmoni dan kerjasama antar kelompok agama yang berbeda.²²

²¹ Ummi Sumbulah, “Islam dan Risalah Profetik: Best practice Moderasi dan Kerahmatan”, M. Zainuddin dan Muhammad In’am Esha (editor), *Islam Moderat: Konsep, Interpretasi dan Aksi*, (Malang: UIN Maliki Press, 2016), hal. 168-169.

²² Masdar Hilmy, 2012, “Quo-Vadis Islam Moderat Indonesia”, hal. 265-266. Lihat juga Martin E. Marty, *What is Fundamentalisme? “Theological Perspective”* dalam Hans

Padahal, sebagaimana yang dipaparkan oleh Muhamadul Bakir Yaakub dan Khatijah Othman bahwa moderasi bukan hanya sekedar dimaknai sebagai bersikap dan bertingkah laku moderat—antara ekstrimisme dan berlebihan, atau antara Timur dan Barat—tetapi juga meliputi semua konsep keseimbangan, keadilan, rajin, layaknya yang digambarkan di dalam Al-Qur'an (2:143). Dalam hal ini, Tuhan menjadikan umat Islam sebagai umat pilihan dan saksi agar bersikap adil dan seimbang di muka bumi.²³ Dengan demikian, substansi moderasi itu sesungguhnya merupakan realisasi dari sikap adil atau keadilan (*fairness*) dan selalu “menebarkan” kebaikan moral (*moral excellences*) terhadap problema kehidupan.²⁴ Substansi holistik keadilan, kebaikan, dan umat pertengahan tersebut, tercakupi dalam istilah moderasi. Dan pada aspek aksiologinya, moderasi selalu mendorong supaya dapat hidup bersama dengan damai dan saling menjunjung tinggi sikap toleransi.²⁵ Moderasi tersebut—sebagaimana pandangan Khaled Abou El Fadl—juga berfungsi sebagai pengendali dan pembimbing manusia dalam menginterpretasikan dan memahami hukum Tuhan (*divine law*).²⁶

Dengan redaksi yang sedikit berbeda, Khaled Abou El Fadl menawarkan pengklasifikasian serta pendefinisian moderasi yang diselaraskan dengan term modernis, progresif, dan reformis. Namun demikian, akar kata “moderat” Fadl pilih karena baginya dipandang lebih tepat untuk mendeskripsikan kelompok yang dia sandingkan dengan kelompok puritan. Baginya, istilah moderasi lebih mengisyaratkan pada suatu kelompok yang selalu berusaha untuk mengatasi tantangan modernitas dan kekinian. Lebih lanjut, dia mendeskripsikan personalitas

Kung dan Jurgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as a Ecumenical Challenge*, (London: Mac Millan, 1992), hal. 3-13.

²³ Yaakub and Othman, “A Textual Analysis for The Term ‘Wasatīyyah’”, hal. 61-68. Lihat Irawan, “Al-Tawassut wa al-I’tidal: Menjawab Tantangan Liberalisme dan Konservatisme Islam”, dalam *Afkaruna*, Vol. 14 No. 1 Juni 2018, hal. 57-59.

²⁴ Aida Binti Mokhtar, “A Framework for Islamic Advertising: Using Lavidge and Steiner’s Hierarchy of Effects Model,” dalam *Intellectual Discourse*, Vol. 24, No. 2, 2016, hal. 287.

²⁵ Muhammad Kamal Hassan, *The Need to Understand Al-Wasatīyyah as Part of I.I.U.M’s Mission of Islamisation*, (Kuala Lumpur: CENTRIS, IIUM, 2013), hal 34-42. Lihat juga Mohd Shukri Hanapi, “The Wasatīyyah (Moderation) Concept in Islamic Epistemology: A Case Study of its Implementation in Malaysia,” dalam *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 4, No. 9, 2014, hal. 55.

²⁶ Khaled Aboe El Fadl, *Islam and The Challenge of Democracy: A Boston Review Book*, (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004), hal. 21.

penganut moderasi dengan mereka yang yakin bahwa Tuhan menganugerahi manusia kekuatan nalar dan kemampuan untuk memastikan yang benar dan salah sehingga mempunyai kebebasan menentukan pilihan terbaik—dengan catatan mematuhi panduan moral yang diberikan.²⁷ Abou el-Fadl melihat bahwa penganut moderasi lebih mengedepankan dialog untuk mencari solusi atas perbedaan cara pandang dalam memahami agama beserta sumbernya.

Secara lebih paradigmatis, Muchlis Hanafi mendefinisikan moderasi sebagai sebuah cara berpikir, berinteraksi, dan bertingkah laku yang didasari dengan sikap seimbang (*tawâzun*) dalam menyikapi dua keadaan perilaku yang dapat dihadapi.²⁸ Sehingga, dari pengertian moderasi demikian, ia dapat ditemukan sebuah sikap yang senantiasa sesuai dengan keadaan, dan tidak berlawanan dengan prinsip yang terdapat dalam ajaran agama serta tradisi masyarakat yang berlaku (hukum positif).

Pendapat Muchlis Hanafi tersebut, selaras dengan pandangan yang diutarakan Yusuf Al-Qardhawi. Dia menjelaskan bahwa moderasi—yang dapat disebut juga dengan *al-wasāṭiyyah* atau *at-tawâzun*—yaitu upaya menjaga keseimbangan antara dua sisi atau ujung yang berlawanan (bertolak-belakang), agar jangan sampai yang satu mendominasi dan menegasikan yang lain. Pandangan ini disandarkan pula pada ungkapan Aristoteles yang mengatakan bahwa “Sifat keutamaan adalah

²⁷ Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, (Jakarta: Serambi, 2006), 117-122. Lihat juga Günes Murat Tezcür, “The Moderation Theory Revisited; The Case Of Islamic Political Actors”, dalam *Jurnal Party Politics*, Vol 16. No. 1, 2010, hal. 88. Lihat Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, hal. 37. Lihat juga Md Asham bin Ahmad, “Moderation in Islam: A Conceptual Analysis of Wasatīyyah”, dalam jurnal *Tafhim*, Vol. 1, No. 4, 2011, hal. 29-46.

²⁸ Dikutip dan diterjemahkan dari dokumen yang diterbitkan pemerintah Kuwait sebagai strategi untuk mensosialisasikan konsep al-Wasatīyah melalui pemahaman yang toleran dan moderat. Lihat Mukhlis M. Hanafi, “Konsep al-Wasatīyyah Dalam Islam”, *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. VIII, No. 1, Desember, 2009, hal. 40. Lihat juga Muchlis M. Hanafi, *Moderasi Islam: Menangkal Radikalisasi Berbasis Agama*, (Jakarta: Ikatan Alumni al-Azhar dan Pusat Studi alQur’an, 2013), hal. 3. Lihat juga Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019), hal. 40. Lihat Edi Junaedi, “Inilah Moderasi Beragama Perspektif Kementerian Agama”, dalam *Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 18, No. 2, Desember 2019, hal. 395.

pertengahan di antara dua sifat tercela”.²⁹ Sebagai gambaran dari dua sisi yang bertolak belakang tersebut ialah antara materialism dengan spiritualisme, sosialisme dengan individualisme, realisme dengan idealisme, dan lain sebagainya. Moderasi, dalam menyikapi perdebatan tersebut, ia selalu bersikap seimbang dengan menakar porsi yang adil dan proporsional kepada masing-masing pihak atau sisi tanpa berlebihan—baik itu karena terlalu sedikit maupun terlalu banyak.

Seorang filosof kontemporer Barat, Imanuel Kant juga berkomentar tentang moderasi. Sebagaimana yang dikutip oleh Karl Ameriks, dia menyanggah term moderasi dengan istilah ‘in-between’ status atau di antara ‘empirically ideal’ dengan ‘transcendentally real’ atau “di antara” relasime dengan idealisme.³⁰ Dengan kata lain, Imanuel Kant mencoba menjembatani problem perselisihan antara pemahaman yang mendominasi paham realistik dengan pemahaman idealistik. Penafsiran moderat yang dimaksud dalam tulisan ini ialah menjembatani dua pendekatan atau dua arus penafsiran yang saling bersitegang; antara subjektifisme dan objektifisme, antara realism dan fundamentalisme, antara fenomenalisme dan nomenalisme. Teori yang ditawarkan oleh Kant, dapat dikatakan sebagai penafsiran yang ‘di antara’ pendekatan penafsiran-penafsiran yang disebutkan tersebut. Hal ini ditujukan untuk mengkritik dan mengkonter paham yang terlalu mendominasi salah satu sisi pendekatan dalam mengkaji realitas secara umum dan lebih khusus dalam pengkajian teks.³¹

Dari beberapa uraian di atas, dapat diuraikan bahwa moderasi dalam kedudukannya sebagai suatu paham keagamaan, baik dalam cara memahami—khususnya dalam memahami naş Al-Qur’an, menafsirkan Al-Qur’an—ataupun dalam ranah bersikap ialah sintesa kreatif dari keislaman. Meminjam istilah “tesis” dialektiknya Hegelian, moderasi

²⁹ Yusuf Al-Qaradhawi, *al-Khashâish al-‘Âmmah li al-Islâm*, (Beirut: Mu’assasah ar-Risalah, 1404/1983. Lihat Yûsuf al-Qardhâwî, *Kalimâtun fî al-Wasatîyyah al-Islâmiyyah wa Ma’âlimahâ*, (Kuwait: al-Markaz al-Âlami li al-Wasatîyyah, 2004), hal. 39-40

³⁰ Kant’s use of these terms in the *Prolegomena* at AA 4: 287–294. Lihat Karl Ameriks, “Kant’s Idealism on a Moderate Interpretation”, dalam *Department of Philosophy, University of Notre Dame, Notre Dame*, 2011, hal. 29-35. Lihat D. Schulting, J. Verburgt (eds.), *Kant’s Idealism*, The New Synthese 29 Historical Library 66, DOI 10.1007/978-90-481-9719-4_2, C_Springer Science+Business Media B.V. 2011.

³¹ Karl Ameriks, “Kant’s Idealism on a Moderate Interpretation”, hal. 40-41.

merupakan kombinasi keislaman ideal yang lahir dari proses dialektika dari paham atau pemikiran Islam sebelumnya. Apabila Islam haluan kanan adalah “tesis” atas karakteristik keberislaman yang rigid, kaku, literalis serta normatis, dan Islam kiri melalui kedinamisan juga over kontekstualnya adalah “antithesis”, maka moderasi adalah perwujudan dari “sintesis” keduanya.³²

Sebagai pembanding, meminjam istilah “jalan ketiga”-nya Antony Giddens³³, moderasi dalam konteks keislaman ialah perwujudan ‘jalan tengah’ di antara dua kutub ekstrim gerakan Islamisme kontemporer. Yakni antara yang radikal dan liberal—kalau dalam ranah metodologi penafsiran biasa disebut dengan over tekstualis dan over kontekstualis. Dengan kata lain, kalau dalam proses cara memahami sesuatu, khususnya cara penafsiran, maka moderasi selalu mengedepankan pendialektikan keseimbangan antara teks dan konteks, antara wahyu dan akal.

Untuk lebih rinci lagi mengenai perkembangan diskursus tarikan antara kedua pendekatan yang menjadi stimulus kemunculan moderasi, berikut penulis akan membahasnya dalam sub bab selanjutnya.

B. Latar Sosio-Historis Pendekatan Tafsir Moderat

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya di atas, juga sebagaimana pendapat seorang pemerhati kajian moderasi Masdar Hilmy yang menyatakan bahwa khazanah pemikiran Islam Klasik memang tidak mengenal istilah “moderasi”. Tetapi pemahaman dan penggunaan atasnya kerap kali dirujuk pada padanan sejumlah kata dalam bahasa Arab, di antaranya *at-tawassuṭ* (*al-waṣṭ*), *al-qisṭ*, *at-tawāzun*, *al-i’tidāl*, dan semisalnya. Oleh sejumlah kalangan umat Islam, kata-kata tersebut beserta derivasinya dipakai untuk merujuk pada modus keberagamaan yang tidak melegalisasi sistem kekerasan sebagai jalan keluar untuk mengatasi berbagai problema “teologis” dalam Islam.³⁴

Jika mengacu pada prinsip kata dan modus keberagamaan seperti di atas, seharusnya secara historis prinsip moderasi tersebut bukan tema

³² Lihat Dani Sartika, “Islam Moderat antara Konsep dan Praksis di Indonesia”, dalam jurnal *Tsamratul Fikri*, Vol. 14, No. 2, 2020, hal. 187.

³³ Dalam konteks fungsinya, istilah “jalan ketiga” tersebut dipakai Antony Giddens untuk menawarkan ‘jalan tengah’—atau dalam konteks ini disebut moderat—sebagai sebuah gagasan alternatif atau solusi terhadap tarikan dua binner madzhab politik global antara sosialisme dan kapitalisme.

³⁴ Masdar Hilmy, “Whither Indonesia’s Islamic Moderatism? A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU”, hal. 26.

baru dalam sejarah pemikiran Islam. Perbincangan tentang moderasi telah berlangsung cukup lama, terutama ketika Islam dihadapkan pada ancaman pergolakan pemikiran dan pergerakan, baik yang tumbuh di kalangan internal maupun dari luar.³⁵ Dalam menyikapi ancaman tersebut, Islam selalu berusaha mengambil sikap pertengahan, adil dan menangkap bahkan mengkomodasinya secara proporsional. Dengan prinsip demikian, maka tidak heran kalau Azyumardi Azra menegaskan bahwa "Sebetulnya karakter moderasi itu sudah ada sejak berabad-abad yang lalu, tapi terganggu oleh perkembangan dinamika global yang menumbuhkan era disrupsi".³⁶

Begitu juga dengan pendapat yang ditawarkan oleh seorang profesor Princeton yang banyak mengkaji Islam, Bernard Lewis menyatakan bahwa moderasi sudah menjadi bagian sentral masyarakat Muslim sejak awal Islam.³⁷ Secara langsung ataupun tidak langsung, prinsip moderasi telah dipahami bahkan diaktualisasikan oleh Islam sejak kemunculannya.

Pada awal perjalanannya, moderasi yang disampaikan oleh Islam—lewat Al-Qur'an—mengalami kristalisasi dalam berbagai interaksi sosial Nabi, para sahabatnya dan ulama-ulama yang datang kemudian.³⁸ Meskipun, dalam tataran praktisnya, sahabat Nabi sendiri kerap kali mengekspresikan keberagamaannya tidak selaras dengan pemaknaan dan prinsip moderasi sebagaimana mestinya. Bukan hanya pada priode Nabi, distorsi terhadap moderasi juga terjadi pada generasi selanjutnya. Kelompok Khawarij yang kemudian diestafetkan oleh kelompok *Zāhiriyyah* merupakan bentuk eksperesi keagamaan yang bisa

³⁵ Debra Merskin, "The Construction of Arabs as Enemies: Post-September 11 Discourse of George W. Bush", dalam *Journal of Mass Communication and Society*, Vol. 7, No. 2 (2004), hal. 158.

³⁶ Sa'adi, dkk. "Pencegahan Islamophobia: Menelusur Pembelajaran Unggul Islam Wasatiyyah Menuju Perguruan Tinggi Rujukan Islam Indonesia", dalam *Kluster Penelitian Dasar Interdisipliner Akseleratif Laporan Penelitian, LP2M IAN Saltiga 2019*, hal. 34-36.

³⁷ Lewis, Bernard. (2010) *A History of Tolerance* eds Wall Street Journal. <http://www.wsj.com/articles/SB10001424052748703369704575461503431290986>

³⁸ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan; Sebuah Refleksi Sejarah*, (Bandung: Mizan, 2009), hal. 54. Lihat Baitu Rahman, "Moderatisme Sebagai Upaya Kontekstualisasi Keberislaman", dalam *An-Nahdlah*, Vol. 5. No. 1, Oktober 2018, hal. 23.

merepresentasikan pemahaman keagamaan yang dapat dikategorikan tidak moderat.³⁹

Beranjak pada era 70-an, moderasi kembali mencuat ditengarai oleh timbulnya gejala kekerasan agama yang digelar sebagai golongan takfiri seperti *Jama'ah Takfîr wa al-Hijrah*, *Jama'ah Jihad* dan *Jama'ah Islâmiyyah* di Mesir. Di antara karakteristik pemahaman yang paling menonjol dari golongan tersebut ialah memberikan hak eksklusif kepada mereka untuk mengkafirkan orang Islam yang tidak sejalan dengan pendapat dan praktik keagamaannya. Selain dari itu, mereka juga turut menolak sepenuhnya kuasa politik ke atas pemerintah yang sah. Golongan takfiri menyatakan bahwa ide atau gagasan politik selain daripada gagasan Islam mereka adalah tidak layak. Dan jikapun kepemimpinan yang tidak layak itu tetap terjadi, maka membunuh dan merampas kuasa mereka merupakan suatu kewajiban.⁴⁰ Salah satu stimulus lahirnya ide atau gagasan dari golongan takfiri ini ialah mempunyai interpretasi yang berlainan terkait term jihad.⁴¹

Lalu, beranjak pada awal abad ke- 20-an, sebagaimana yang dicatat oleh Azyumardi Azra bahwa dalam upaya untuk mengkonter pemahaman golongan takfiri di atas, muncullah beberapa pemikir yang konsen membicarakan moderasi.⁴² Perbincangan mengenai terma atau topik ini banyak disinggung dalam berbagai karya pemikir di Dunia Arab seperti Muhammad Syaltut, Muhammad al-Madani, Yusuf al-Qaradhawi, Muhammad Rasyid Ridha dan Wahbah al-Zuhayli.

Pada abad 21—ketika ditinjau dari segi perkembangan isunya—dapat dikatakan bahwa term moderasi, khususnya moderasi Islam

³⁹ Hasan al-Hajwi, *Al-Fikr al-Sami fî Tārīkh al-Fiqh al-Islâmiy*, Juz II (Madinah: Maktabah al-Islamiyah, t.th.), hal. 27. Nur Afrizal, *al-Khawarij dan Gaya Penafsiran Mereka terhadap Al-Qur'an*, (Bandung: Jurnal Islam, 2004), hal. 9-11.

⁴⁰ Zulkarnain Haron dan Nordin Hussin, "Islam di Malaysia: Penilaian Semula Fahaman Salafi Jahadi dan Interpretasi Jihad oleh al-Jama'ah al-Islamiyah, dalam *GEOGRAFIA Onlinetm Malaysia Journal of Society and Space*, Vol. 9, No. 1, 2013, hal. 126-137.

⁴¹ Penjelasan rinci mengenai relasi takfiri dengan penafsiran ayat-ayat jihad, penulis akan mengeksplorasi pada bab bahasan selanjutnya.

⁴² Azyumardi Azra, "Islam Indonesia Inklusif Vs Eksklusif: Dinamika Keberagamaan Umat Muslimin", Makalah untuk Pengajian Ramadhan PP Muhammadiyah, Kampus Universitas Muhammadiyah Jakarta, 6 Juni 2017. Lihat Edi Junaedi, "Inilah Moderasi Beragama Perspektif Kementerian Agama", dalam *Jurnal Multikultural & Multireligius* Vol. 18, No. 2, hal. 393-394.

menemukan momentumnya. Moderasi lahir kembali sebagai anti tesa seiring terjadinya tindak kekerasan yang ada dalam tubuh umat Islam sendiri. Hal ini dapat ditengarai oleh akibat serangan World Trade Center (WTC) pada 11 September 2001 di kota New York, Amerika. Oleh karena peristiwa itulah, presiden Amerika saat itu G. Bush mengambil kebijakan politik luar negrinya yang berakibat juga terhadap politik global secara lebih luas.⁴³ Dapat dikatakan, peristiwa tersebut menjadi *starting point* masyarakat non-Muslim dunia memandang sebelah mata (strootip) dan menumbuhkan “citra miring” terhadap Islam.⁴⁴

Dengan demikian, jika dibaca dari sudut pandang kepentingan global—sebagaimana penjelasan John L. Esposito yang dikutip oleh Zuhairi Misrawi—faktor menggeliatnya pembicaraan term moderasi di lingkup Islam dapat dilihat dari empat persoalan;⁴⁵ *Pertama*, munculnya kecemasan dan kekhawatiran mayoritas penduduk Barat—terutama Amerika Serikat—terhadap menggeliatnya fenomena radikalisme dan terorisme. Dalam kaitan ini, tragedi 11 September 2001 merupakan kulminasi dari segalanya, sehingga “virus” islamofobia menyebar dan menular pada kalangan masyarakat Barat; *Kedua*, setreotip tentang Islam merupakan dampak dari kurangnya pengetahuan mereka tentang Islam secara komprehensif; *Ketiga*, semakin memanasnya suhu perpolitikan antara Islam dan Barat, khususnya Amerika Serikat. Terkait hal ini, moderasi dianggap sebagai alat propaganda Barat yang sengaja diusungkan untuk melancarkan hegemoni politik terhadap Islam. Kondisi tersebut, hampir sejalan dengan yang digariskan oleh Samuel Huntington, dengan teori populernya *the clash of civilization* (benturan peradaban); dan *Keempat*, term moderasi mewakili kepentingan para pemerhati Islam Barat yang gelisah sekaligus simpatik terhadap keadaan Islam itu sendiri.

⁴³ Muhammad Husain, Abdul Munim, *Al-Wasatiyyah al-Islamiyyah Kamanhaji Fikrin wa Haydtin*, (T.tp: Dar Nasyiri li al-Nasyr al-Elektroni, 2012), hal. 5. Ahmad Rizky Mardhatillah Umar, “A Genealogy of Moderate Islam: Governmentality and Discourses of Islam in Indonesia’s Foreign Policy”, dalam *Studi Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 23, No. 3, 2016, hal. 401.

⁴⁴ Merskin, “The Construction of Arabs as Enemies”, hal. 158

⁴⁵ Zuhairi Misrawi, *Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme, dan Oase Perdamaian*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010), hal. 61.

Meskipun, pada prinsipnya, stereotip-stereotip Islam di atas dapat dikatakan sangat bertentangan dengan nilai ideal karakteristik Islam sendiri. Idealnya, kehadiran Islam—sebagai agama—ialah untuk menarik manusia dari sikap ekstrim yang berlebihan dan memposisikannya pada posisi yang seimbang secara proporsional. Dalam tataran ajarannya, Islam mengutamakan unsur *rabbāniyyah* (ketuhanan) dan *insāniyyah* (kemanusiaan), mengkombinasikan antara *mādiyyah* (materialisme) dan *rūhiyyah* (spiritualisme), mendialektikakan antara wahyu (*revelation*) dan akal (*reason*), antara kepentingan umum dan kepentingan khusus dan lain-lain sebagainya.⁴⁶ Konsekuensi dari penempatan dan penggunaan moderasi sebagai modus keberagamaan tersebut ialah tidak satupun unsur atau hakikat-hakikat yang disebutkan di atas dapat dirugikan.

Melihat sekilas ulasan historitas moderasi di atas, jika ditinjau dari aspek aksiologi dan epistemologinya, pada masa Nabi moderasi dicontohkan langsung oleh Nabi, berbeda halnya dengan masa modern-kontemporer.⁴⁷ Ketika moderasi bertumpu pada cara berpikir dan memahami teks keagamaan. Terutama pada penafsiran Al-Qur'an. Seperti halnya upaya yang telah dilakukukan oleh Jurjani dengan majaz yang digunakannya mencoba untuk menawarkan sebuah solusi ketika makna hanya terperangkap pada kata (teks).⁴⁸ Oleh karena itu, dalam pandangannya teks bukan saja kumpulan dari kata-kata, melainkan relasi antar kata dan maksud dari pembicara.

Terakhir, atau baru-baru ini, gagasan moderasi dalam khazanah penafsiran dipromosikan juga oleh Abdul Mustaqim.⁴⁹ Sebagaimana telah sempat disinggung sebelumnya di atas, Abdul Mustaqim menawarkan metode Maqāsidinya yang dimaksudkan untuk mengkonter sekaligus mendamaikan antara penganut pendekatan tekstual dengan pendekatan kontekstual.

⁴⁶ Yusuf al-Qaradhawi, *Kalimāt fi al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'ālimuha*, (Kuwait: al-Markaz al-Alami Lilwasāṭiyyah, 2007), hal. 145. Lihat Asep Abdurahman, "Eksistensi Islam Moderat dalam Perspektif Islam", dalam *Rausyan Fikr*. Vol. 14 No. 1 Maret 2018, hal. 37.

⁴⁷ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), hal. 3–4.

⁴⁸ Ahmad Hifni, *Hermeneutika Moderat*, hal. 100-125.

⁴⁹ Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqasidi sebagai Basis Moderasi Islam", hal. 33-34.

Sehingga, selain mendamaikan serta mendialogkan antara pendekatan tekstual dan kontekstual, idealnya penafsiran yang bercorak moderat atau moderasi tafsir juga mesti tercermin dalam ranah paradigmanya.

C. Paradigma Tafsir Moderat

Secara sederhana, paradigma dapat diartikan sebagai “cara pandang”. Ia ibarat kacamata yang menentukan apa yang bisa dipandang dan begitu juga berpengaruh pada hasilnya.⁵⁰ Kacamata berwarna hitam, misalnya, ia akan mempengaruhi penglihatan menjadi serba hitam bagi si pemakainya. Misal lainnya, kacamata minus juga akan menghasilkan pandangan yang terkesan kabur atau ‘ngeblur’ bagi yang bermata normal. Intinya, paradigma adalah kacamata batin, kacamata persepsi yang menentukan apa yang diyakini dan pada akhirnya akan menentukan pada ranah sikap dan aksi.

Penyederhanaan pengertian paradigma sebagai “kacamata” di atas, dapat ditinjau dari segi fungsi dasarnya.⁵¹ Artinya, paradigma menjadi sebuah pisau analisis untuk mengkaji sesuatu, khususnya dalam hal keilmuan. Paradigma dipahami sebagai seperangkat asumsi-asumsi teoritis umum dan hukum-hukum serta teknik-teknik aplikasi yang dianut secara bersama oleh para anggota suatu komunitas keilmuan.

Dalam setiap disiplin ilmu, sebuah paradigma memiliki asumsi, metode dan pendekatan tertentu yang berbeda dari paradigma ilmu yang lainnya. Hal ini, didasarkan pada pertimbangan bahwa paradigma merupakan sistem keyakinan dasar atau pandangan fundamental yang—baik disadari atau tidak, baik secara langsung ataupun tidak langsung—membimbing seseorang dalam proses pengkajiannya. Dalam konteks ini, sebut saja mufasir, misalnya. Seorang mufasir dalam memilih metode dan cara-cara yang secara ontologis dan epistemologis sangat

⁵⁰ Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di atas Fiqih*, (Bandung: Mizan Publika, 2007), hal. 37. Lihat Heddy Shri Ahimsa Putra, *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi, Etos, dan Model*, Cet. III (Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 2017), hal. 24 – 38. Lihat Abid Rohmanu, “Paradigma Hukum Islam Teoantroposentris: Telaah Paradigmatis Pemikiran Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed”, dalam *Kodifikasia: Jurnal Penelitian Islam*, Vol, 13 No. 1, 2019, hal. 36.

⁵¹ Husain Heriyanto, *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead*, (Jakarta: Teraju, 2003), hal. 28.

fundamental menentukan hasil penafsirannya.⁵² Keyakinan atau pandangan fundamental tersebut menjadi *starting point* (pijakan awal) seorang mufasir untuk melakukan penafsirannya.⁵³ Meski tidak selalu diungkapkan secara eksplisit oleh penulis karya tafsir, dalam penafsiran Al-Qur'an sejatinya keyakinan dasar berupa asumsi-asumsi serta pertimbangan-pertimbangan logis tentang teks Al-Qur'an sebagai objek kajiannya itu dapat ditemukan.

Secara umum, perkembangan penafsiran dalam konteks paradigma formatifnya—dalam lingkaran peradaban teks—setidaknya berkisar pada dua rantai besar, yakni antara paradigma teosentris dan antroposentris.⁵⁴ Kedua paradigma penafsiran tersebutlah yang—sebelum, sedang dan nantinya—menggiring pada kedua pendekatan penafsiran klasik, antara tekstualis dengan kontekstualis. Adapun mengenai pengertian paradigma teosentris, secara sederhananya dapat diartikan sebagai suatu penafsiran kitab suci yang dominan memusatkan diri pada tema-tema ketuhanan dan kemutlakan serta keabsolutan bunyi teksnya (wahyu).

Paradigma penafsiran teosentris tersebut, jika dirunut dari akar perkembangannya, ia lahir dari sebuah diskursus unik tentang antara wahyu Tuhan dengan ruang dan waktu. Secara khusus, pandangan itu terwujud dalam sebuah gagasan bahwa karena ruang dan waktu merupakan makhluk (ciptaan), maka memandang wacana Ilahi terjadi dalam sebuah ruang dan waktu berarti juga memandang wacana Ilahi sebagai makhluk; bagaimanapun, karena Tuhan bukan makhluk, wahyu

⁵² Guba & Lincoln, *Competing Paradigm in Qualitative Reaseachl*, dalam Denzin & Lincoln, *Handbook of Qualitative Reaseach*, (California: SAGE Pub., 1994), hal. 105. Dalam Ali Mudlofir, "Paradigma Tafsir Tarbawi", jurnal *At-Tahrir*, Vol. 11, No. 2 November 2011, hal. 263. Lihat juga Haled Aboe El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam*, (New York: Beacon Press, 2002), hal. 22-23.

⁵³ Saifullah, *Nuansa Inklusif Dalam Tafsir al-Manār*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag, 2012), hal. 33. Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hal. 53-54.

⁵⁴ Masdar F. Mas'udi, "Rekonstruksi Al-Qur'an di Indonesia", dalam makalah yang dipresentasikan pada acara *Semiloka FKMTI* di gedung PUSDIKLAT Muslimat NU, Pondok Cabe, Jakarta Selatan, 2003, hal. 4. Lihat juga Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hal. 73-76. Bandingkan dengan Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 2008), hal. 332-335.

Tuhan (yang mereka pandang merupakan sifat Tuhan)⁵⁵ tidak mungkin makhluk. Pandangan ini juga mencakup klaim bahwa Al-Qur'an bukan makhluk⁵⁶ (ia berada di luar ruang dan sejarah), yang menjelaskan mengapa ruang dan waktu tidak relevan atau bersifat insidental untuk memahami ajaran-ajaran Al-Qur'an.

Jadi, pada konteks ini, meskipun penganut teosentrisme percaya bahwa wahyu turun pada kejadian tertentu, bukan berarti kejadian untuk turunnya sebuah wahyu. Karena pandangan tersebut menyiratkan adanya hubungan wahyu dengan konteks ruang dan waktunya, yang jelas-jelas mereka tolak.

Lebih lanjut, penganut paradigma teosentris meyakini bahwa Tuhan berada di luar waktu, dalam waktu yang tak terbatas, dan dalam ruang yang tak berkonteks, yang menunjukkan bahwa kandungan wahyu-Nya tidak membutuhkan sebuah konteks untuk mengitarinya. Pandangan ini memiliki kesamaan teologis dengan pandangan tentang keabadian non-kontekstual Al-Qur'an.⁵⁷ Yakni sebuah gagasan yang memandang kandungan dan konteks Al-Qur'an terjadi atau muncul secara bersamaan. Karena itu, penganut paradigma ini meyakini bahwa kontekstualisasi terhadap salah satunya berarti meragukan keuniversalan yang lainnya. Bagi para penganut paradigma teosentris—dan tafsir klasik yang menjadi bahan acuan mereka—berfokus pada masa tekstual atau logis (urutan kata dan makna) dalam Al-Qur'an, bukan pada pembacaan Al-Qur'an sebagai sebuah totalitas yang diturunkan melampaui ruang dan waktu.

Pandangan tentang wacana Ilahi dan hubungannya dengan ruang dan waktu di atas tersebut, secara tidak langsung telah melahirkan berbagai praktik pembacaan tekstual yang spesifik. Hal ini dapat dilihat, meskipun akrab dengan peristiwa turunnya ayat-ayat tertentu (spesifik),

⁵⁵ Menurut Izutsu, Al-Qur'an tidak menyebut firman Tuhan kepada manusia sebagai sifat. Lihat Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), h. 69.

⁵⁶ Tidak semua Muslim berpandangan seperti itu. Muktaizilah memandang Al-Qur'an sebagai makhluk, tapi pandangan mereka dikalahkan pada abad ke-3/9 oleh kelompok tradisional Sunni yang meyakini bahwa Al-Qur'an bukanlah firman Tuhan yang diciptakan. Goerge F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1895), hal. 79.

⁵⁷ Barbara F. Stowasser, *Women in the Al-Qur'an: Tradition and Interpretations*, (New York: Oxford University Press, 1994), hal. 123.

penganut paradigma teosentris biasanya tidak membaca Al-Qur'an dari belakang untuk melakukan kontekstualisasi ajarannya. Dan, mereka juga tidak membaca Al-Qur'an dari depan dalam maksud melakukan rekontekstualisasi ajarannya berdasarkan kebutuhan historis-kontemporer umat Islam itu sendiri. Bahkan dengan menolak kontekstualisasi Al-Qur'an, mereka juga menjadikan proses rekontekstualisasinya sebagai sesuatu yang problematik, karena sang penafsir tidak dapat melangkah menuju pengikatan diri terhadap kekekalan Al-Qur'an, baik dalam kata maupun makna, kecuali jika sang penafsir tersebut secara cerdas melangkah dari latar belakang dan kondisi historisnya.⁵⁸

Selama metode tersebut tidak menyertakan konteks pemaknaan dan pewahyuan Al-Qur'an, tidak heran kalau ajaran-ajarannya akan gagal membedakan hal-hal yang partikular dengan universal dalam Al-Qur'an. Pada gilirannya, hal tersebut akan memunculkan bentuk-bentuk pembacaan mengekang seperti yang telah dikhawatirkan oleh Amina Wadud.⁵⁹ Konsekuensi dari cara pembacaan penganut paradigma teosentris tersebut, menurut Amina Wadud, akan sangat membatasi penerapan Al-Qur'an juga berseberangan dengan tujuan universal yang dinyatakan sendiri oleh Al-Qur'an.

Berseberangan dengan penganut paradigma teosentris di atas tersebut, kaum liberalis yang menjadikan antroposentrisme sebagai paradigma utamanya, mempunyai pola penafsiran yang berbeda. Pengambilan substansi terhadap kitab suci, nampaknya menjadi ciri khas yang melekat padanya. Bahkan, tidak jarang dalam rangka mengkontekstualisasikan pesan agama agar sesuai dengan zaman, mereka menegaskan teks-teks Al-Qur'an, meskipun teks tersebut tergolong teks yang pasti (*qot'i*).⁶⁰

Pada zamannya, paradigma antroposentris tersebut dapat dikatakan terpengaruh oleh arus tren *renaissance*. Konsekuensi dari tren tersebutlah yang memunculkan pemikiran bahwa manusia adalah pusat segala sesuatu. Tuhan dan dewa-dewa hanya dianggap sebagai mitos.

⁵⁸ Kenneth Cragg, *The Event of the Al-Qur'an: Islam in its Scripture*, (Oxford: Oneworld, 1994), hal. 114.

⁵⁹ Amina Wadud, *Al-Qur'an and Women: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, hal. 6.

⁶⁰ Badarus Syamsi, "Dilema Para Pembela Tuhan: Menguak Konflik Fundamentalisme dan Liberalisme", dalam *Jurnal Refeksi*, Vol. XII No. 1, April 2011, hal. 94.

Antroposentrisme datang sebagai pendobrak pandangan keagamaan mitologi secara revolusioner. Pandangan antroposentris atau juga populer dengan sebutan humanisme beranggapan bahwa kehidupan tidak berpusat pada Tuhan beserta sumber atau firman-Nya, melainkan pada manusia.⁶¹ Baginya, manusialah yang menjadi penguasa realitas. Manusia jugalah yang menentukan kebenaran dan nasibnya sendiri. Karenanya, Tuhan dan kitab-kitab suci tidak diperlukan lagi.

Dalam dimensi kajian Islam, munculnya tren antroposentrisme diduga bersumber dari prinsip-prinsip dasar Islam yang berkaitan dengan konsep hakikat manusia sebagai *super being* (makhluk istimewa). Manusia sebagai makhluk yang dianugrahi akal (rasional), juga makhluk yang *sukhriya* (paling kuasa atas alam) serta *khalifah fi al-ard*. Keempat prinsip dasar tersebut menjadi simpul-simpul teologi yang bias antroposentris.⁶²

Sedangkan—secara khusus—dalam diskursus ilmu tafsir Al-Qur'an, salah satu teori yang dianggap sarat dengan paradigma antroposentrisme ialah racikan konsep *maqāsid as-syari'ah* Syatibi. Menurut Syatibi, Allah menetapkan syari'at untuk mewujudkan kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat. Pandangan antroposentrisme nampak sekali pada *al-daruriyat al-khamsah* yang dianutnya. Yakni menjaga agama, akal, harta, jiwa dan kehormatan.⁶³ Kelima dimensi tersebut, dapat dikatakan lebih dominan berorientasi pada sisi kemanusiaannya saja. Sementara kajian maslahat yang lainnya, seperti lingkungan, sosial bahkan keagamaan belum tersentuh secara komprehensif. Implikasinya, dalam segala aktivitasnya selalu berorientasi pada kemaslahatan manusia saja—dengan motif manusia adalah makhluk yang paling istimewa dan perlu diistimewakan karena telah diperangkati akal.

⁶¹ Antroposentrisme merupakan cikal bakal dan refleksi budaya Barat. Lalu, layaknya virus, ia menyebar seluruh dunia termasuk Indonesia. Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, hal. 156-161.

⁶² Junaidi Abdillah, "Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan", dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 1, Juni 2014, hal. 71.

⁶³ As-Syatibi, *al-Muwafaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, ed. Khudari Husein, Jilid II, (Beirut: Dar al-Fikr, 1341), hal. 3. Lihat Junaidi Abdillah, "Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-ayat Berwawasan Lingkungan", dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 1, Juni 2014, hal. 71. Lihat juga Munawir, "Pandangan Dunia Al-Qur'an (Telaah Terhadap Prinsip-prinsip Universal Al-Qur'an)", dalam *LP3M IAN Purwokerto*, 2015, hal. 12-13.

Padahal, sebagaimana pendapat yang diutarakan oleh Harun Nasution bahwa akal manusia merupakan pelengkap wahyu dan panca indera bagi manusia dalam memahami realitas. Akal adalah pembantu wahyu Allah dalam memahami realitas.⁶⁴ Al-Qur'an sendiri tidak menafikan peran pengamatan dan penalaran akal dalam memahami realitas ini. Namun demikian, dalam banyak variannya Al-Qur'an juga mencela manusia ketika tidak mampu menggunakan akalunya dengan baik. Selain dari itu, paradigma antroposentris juga dinilai kering nilai-nilai moral dan spiritual.⁶⁵

Dilihat dari beberapa pemaparan di atas, dapat dikatakan bahwa jika paradigma penafsiran teosentris menggiring pada pendekatan atau metode penafsiran yang cenderung over tekstual. Sebaliknya, paradigma antroposentris berkonsekuensi pada proses pengkajian yang cenderung over kontekstual.

Berbeda, namun tidak bersifat menegasikan kedua paradigma sebelumnya di atas, moderasi mencoba mengkompromikan kedua paradigma tersebut (antara teosentris dan antroposentris). Hal ini, didasarkan untuk mendialektikan pandangan-pandangan yang antagonistik dalam melihat hubungan baik itu Islam dan persoalan kemasyarakatan secara umum, lebih khusus terkait soal penafsiran Al-Qur'an yang menjadi sumber rujukan umat Islam. Sekaligus ingin melunakkan wacana fundamentalis yang seringkali melakukan generalisasi bahwa Islam selalu mempunyai kaitan atau hubungan yang tak terpisahkan dengan masalah-masalah kemasyarakatan. Serta berusaha mengakomodasi dilakukannya pembaruan wacana sesuai dengan diinginkan kalangan liberal dengan tetap memperhatikan nilai-nilai luhur dan keislaman. Atau kalau dalam bahasa Kuntowijoyo ia biasa disebut dengan istilah "teoantroposentrisme".

Dalam kacamata Kutowijoyo, yang dimaksud dengan teoantroposentrisme ialah pemaduan dua model pengetahuan atau paradigma. Yakni teosentris—sumber, alat serta tolok ukur kebenaran diserahkan serta dinisbahkan secara totalitas ke Tuhan—dan antroposentris yang menjadikan manusia sebagai titik kulminasi sumber

⁶⁴ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1998), hal. 23.

⁶⁵ Nur Arfiah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2014), hal. 11-13.

pengetahuan.⁶⁶ Dengan kata lain, yang dimaksud dengan teoantroposentrisme ialah pemusatan pada Tuhan dan manusia sekaligus, tanpa harus dipisahkan dalam meniti sumber kebenaran.

Dengan merujuk pada pandangan Kuntowijoyo, M Amin Abdullah juga menegaskan bahwa paradigma teoantroposentris—sebagai basis moderasi—bersifat mendialektikkan, bukan sekedar menggabungkan wahyu Tuhan dan temuan pikiran manusia (ilmu-ilmu holistik-integralistik). Pendialektikan seperti ini tidak akan berakibat mengebiri maksud Tuhan atau meliarkan manusia ataupun sebaliknya mengucilkan manusia sehingga teralienasi dari dirinya sendiri, dari masyarakat sekitar, dan lingkungan hidup sekitarnya.⁶⁷ Dengan demikian, konsep moderasi yang ditopang dengan paradigma teoantroposentris ini sekaligus akan dapat menyelesaikan konflik antar sekularisme, libelarisme ekstrim dan fundamentalisme negatif agama-agama yang kaku dan radikal dalam banyak hal.

Lebih lanjut, M Amin Abdullah sebagaimana yang dikutip oleh Parluhutan Siregar menjabarkan bahwa paradigma teoantroposentris secara aksiologis tidak akan melahirkan sikap diskriminatif dan dikotomis, baik aspek eksistensi teologis maupun humanis.⁶⁸ Dari karakteristik demikian, dapat dikatakan, ia menjadi salah satu pemicu lahirnya pendekatan penafsiran yang bersifat holistik-komprehensif. Selain pendekatan yang bersifat holistik-komprehensif, teoantroposentrisme juga menyediakan basis pandangan bahwa makna selalu mengalami perubahan bentuk (*transformation*) dan melakukan *self*

⁶⁶ Kusmana, “Paradigma Al-Qur’an: Model Analisis Tafsir Maqashidi dalam Pemikiran Kuntowijoyo”, dalam *Afkaruna*, Vol. 11, No. 2 (2015), hal. 220-239. <http://journal.umy.ac.id/index.php/afkaruna/article/viewFile/2210/2147>, diakses 27 Desember 2020.

⁶⁷ Amin Abdullah, “Profil Kompetensi Akademik Lulusan Program Pascasarjana Perguruan Tinggi Agama Islam Dalam Era Masyarakat Berubah”, Makalah disampaikan dalam Pertemuan dan Konsultasi Direktur Program Pasca Sarjana Perguruan Tinggi Agama Islam, Hotel Setiabudi, Jakarta, 24-25 Nopember 2002, h. 6-7. Lihat Parluhutan Siregar, “Integrasi Ilmu-ilmu Keislaman dalam Perspektif M. Amin Abdullah”, dalam *MIQOT: Jurnal Ilmuilmu Keislaman* 38, no.2 (2014), <http://www.jurnalmiqotojs.uinsu.ac.id/index.php/jurnalmiqot/article/view/66>, diakses 05 Juni 2021, hal. 346-347.

⁶⁸ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal. Parluhutan Siregar, “Integrasi Ilmu-ilmu Keislaman dalam Perspektif M. Amin Abdullah”, dalam *MIQOT: Jurnal Ilmuilmu Keislaman* 38, no.2 (2014), <http://www.jurnalmiqotojs.uinsu.ac.id/index.php/jurnalmiqot/article/view/66>, diakses 05 Juni 2021.

regulation.⁶⁹ Atau kalau dalam bahasa Max Weber, sebagaimana yang dikutip oleh Mun'im Sirry disebut dengan adanya *gradualitas* pertumbuhan makna.⁷⁰

Di sisi lain, dalam menyikapi trilogi sumber penafsiran Al-Qur'an, secara paradigmatis ia bersifat dwi fungsi. Yakni berfungsi sebagai obyek sekaligus subyek. Ketiga sumber penafsiran Al-Qur'an tersebut selalu berdialektik secara sirkular dan triadik. Ada peran yang berimbang antara teks, konteks dan ijtihad pembaca. Paradigma yang dipakai dalam memandang wahyu atau teks, akal dan realitas cenderung paradigma fungsional dan dialektik secara parsial.⁷¹

Dengan kata lain, yang dimaksud dengan paradigma tafsir moderat ialah sebuah pergerakan dialektik dari yang terlalu mementingkan kepentingan Tuhan (teosentris) dengan yang terlalu mengagungkan atau memfinalkan pada manusia (antroposentrisme) dalam proses menafsirkan Al-Qur'an. Dalam hal ini, Al-Qur'an harus dipahami bukan hanya dari sisi struktur kebahasaan, tetapi juga mempertimbangkan maksud yang ada di balik struktur tersebut. Ini sejalan dengan teori *Nazm* yang ditawarkan oleh al-Jurjani. Dalam pandangannya, bahasa bukan semata-mata kumpulan kosakata (ucapan Tuhan), melainkan kumpulan dari sistem relasi makna. Sehingga, lafadz yang ada dalam Al-Qur'an, bukan semata-mata firman Tuhan yang mengambang di atas kepentingan manusia.⁷² Itu artinya, moderasi tafsir, sebagaimana pendapat yang diutarakan oleh Yusuf al-Qaradhawi dalam Afrizal Nur dan Mukhlis Lubis,⁷³ ialah penafsiran yang memberi setiap nilai atau aspek yang berseberangan bagian tertentu tidak lebih dari porsi yang

⁶⁹ Abid Rohmanu, *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hal. 85-89.

⁷⁰ Mun'im A. Sirry, "Islam dalam Perspektif Timur dan Barat (Insider dan Outsider)", Materi Kuliah Umum (Pascasarjana IAIN Ponorogo, 25 Oktober 2017).

⁷¹ Lihat Amina Wadud Muhsin, "Alternative Qur'anic Interpretation and the Status of Muslim Women," dalam *Windows of Faith Muslim Women Scholar-Activists in North America*, ed. Gisela Webb, (New York: Syracuse University Press, 2000), hal. 12. Lihat Nurmahni dan Irsyadunnas, Rekonstruksi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer (Studi Analisis Sumber Dan Metode Tafsir), dalam *Substantia*, Vol. 22, No. 1, April 2020, hal. 28. Diakses pada 06, Juni 2021.

⁷² Abdul Mustaqim, Pengukuhan guru Besar, hal. 33. lihat juga Jurjani dalam Ahmad Hifni, *Hermeneutika Moderat*, hal. 100-125.

⁷³ Afrizal Nur, Mukhlis Lubis, *Konsep Wasatīyah dalam Al-Qur'an*, hal. 300.

semestinya. Hal ini, didasarkan pada prinsip utama moderasi tafsir, sebagaimana yang akan diulas dalam sub bab berikut.

D. Prinsip Tafsir Moderat

Dalam kerangka moderasi secara umum, di antara ulama besar yang telah memperkenalkan prinsip-prinsipnya ialah Imam Abu Hamid Al-Ghazali. Dia berpendapat dalam karyanya “Ihya Ulumiddin” pada bab Zuhud dalam membahas sikap para Sahabat Nabi saw terhadap dunia. Menurutnyanya, para sahabat tidak bekerja di dunia untuk dunia secara totalitas, di sisi lain untuk motif agama pula. Artinya, para sahabat tidak menerima dan menolak dunia secara “membabi buta” atau secara mutlak. Dalam konteks ini, mereka dianggap tidak ekstrem untuk menolak atau menerima, tapi mereka bersikap “di antara” keduanya secara seimbang. Lantas, dengan karakteristik demikian, Al-Ghazali berpendapat, “...Itulah keadilan dan pertengahan antara dua sisi yang berbeda dan inilah (moderasi) sikap yang paling dicintai oleh Allah Swt”.⁷⁴

Ulama lainnya yang ikut andil memperkenalkan prinsip-prinsip moderasi ialah Imam as-Syatibi. Dia merupakan salah satu ulama *maqāṣid* terbesar dalam Islam. Dalam konteks tersebut, dia menjelaskan bahwa moderasi atau *manḥaj* moderasi merupakan karakter utama syariah Islam. Baginya, tidak ada ajaran dan nilai-nilai *syari’ah* yang tidak mengandung prinsip moderasi dan tujuan yang moderat. Moderasi adalah standar syari’ah dan oleh karenanya setiap ijtihad dan fatwa terkait dengan syari’at harus diwarnai prinsip moderasi. Dalam kitabnya *Al-Muwafaqāt*, as-Syatibi berkata:

Bahwa kandungan syariat bergerak pada jalan pertengahan yang paling adil, berada pada posisi antara dua kutub yang bertentangan secara seimbang, tanpa lebih cenderung pada salah satunya. Berada pada kemampuan hamba yang tidak meremehkan dan menyulitkan, akan tetapi berada pada ukuran yang seimbang dan sangat adil⁷⁵.

Bahkan Imam As-Syatibi mengatakan, bila seandainya penetapan hukum syara’ terdapat kecenderungan ke luar dan menyeleweng dari *manḥaj* moderat—kepada salah satu dari dua kutub antagonistik seperti

⁷⁴ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya Ulumiddin*, vol 2, (Kairo: Al-Maktabah Al-Taufiqiyah, 2003), hal 222.

⁷⁵ Abu Ishaq As-Syatibi, *Al-Muwafaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah*, vol 2, (Kairo: al-maktabah attaufiqiyah, 2003), hal 139.

kutub ekstrim kiri dan ekstrim kanan—maka penetapan hukum atau fatwa mesti segera dikembalikan pada karakter atau manhajnya yang moderat.⁷⁶ Dalam konteks ini, moderat dijadikan sebagai tolok ukur pengambilan hukum.

Hampir senada dengan pendapat As-Syatibi, Al-Qaradhawi berpandangan bahwa moderasi merupakan pemahaman-pemahaman mayoritas yang berlawanan dengan pemahaman minoritas yang diwakili oleh muslim ekstrimis pada satu sisi atau pemikir liberal pada sisi lain. Di sisi lain, memahami, menerima dan memelihara hakikat moderasi merupakan langkah signifikan untuk memediasi atau bahkan mengadaptasi persinggungan antara Muslim dan Barat.⁷⁷ Sehingga, madzhab moderatnya didasarkan pada prinsip yang masuk akal dan aplikasi yang berimbang antara hukum Islam yang ada di Syariah dengan kehidupan modern. Moderasi menitikberatkan pada pentingnya pendekatan yang luwes terhadap hukum Islam dan menolak “kekakuan” dalam proses penafsiran Al-Qur’an.

Lebih lanjut, Al-Qaradhawi menegaskan bahwa pada prinsipnya moderasi itu sangat mendorong evolusi konsep pertimbangan konteks tempat dan waktu dalam menentukan keputusan agamis. Pertimbangan konteks tersebut, untuk diterapkan di dalam situasi sekarang dan untuk membangun prioritas Islam pada waktu yang bersamaan.⁷⁸ Karena dalam pandangannya, prioritas semacam itu harus senantiasa diarahkan demi mengurangi serta menyederhanakan daripada menyulitkan kehidupan (prinsip kemaslahatan).

Sementara itu, ulama sekaligus mufassir kontemporer dari Indonesia Quraish Shihab mengurai moderasi (*wasatīyyah*) berdasarkan tiga prinsip mendasar, yaitu:⁷⁹ *Pertama*, moderat dalam memandang Tuhan

⁷⁶ Abu Ishaq As-Syatibi, *Al-Muwafaqāt fi Uṣūl al-Syarī’ah*, hal. 39-40.

⁷⁷ Yusuf Al-Qaradawi, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid as-Syārī’ah Bain al- Maqāṣid al-Kullīyah wa an- Nusus al-Juz’īyah*, (Kairo: Dar al-Shuruq, 2006), hal. 137.

⁷⁸ Al-Qaradawī, *al-Fatawa Bain al-Indībāt wa at-Tasayyub*, (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1995), hal. 134. Lihat Zaenal Mutaqin, “Moderatisme Hukum sebagai Fondasi Masyarakat Islam”, dalam *Temali: Jurnal Pembangunan Sosial*, Vol. 2, No. 2, 2019, hal. 282-290. Lihat juga Sulaiman bin Salih al-Khurashi, *Pemikiran Dr. Yusuf Al-Qaradawi Dalam Timbangan*, (Bogor: Pustaka Imam Al-Syafi’i, 2003), hal. 22.

⁷⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Miṣbah*, (Ciputat: Lentera Hati, 2000), cet. 1, Vol. 1, hal. 325, 551. Lihat Iffati Zamimah, “Moderatisme Islam dalam Konteks Keindonesiaan (Studi Penafsiran Islam Moderat M. Quraish Shihab)”, dalam *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-*

dan dunia. Yakni dengan tidak mengingkari wujud Tuhan tetapi juga tidak menganut paham politeisme (banyak Tuhan). Posisi moderat menjadikan umat Islam mampu mendialektikkan rohani dan jasmani, material dan spiritual dalam segala sikap dan aktivitas. *Kedua*, moderat menjadikan manusia tidak memihak ke kiri dan ke kanan—ia mengantar manusia berlaku adil. Selain dari itu, ia dapat berinteraksi, berdialog, dan terbuka dengan semua pihak. *Ketiga*, moderat membuat umat Islam dapat dilihat oleh siapapun dari berbagai sudut yang beragam, sekaligus dapat menjadi teladan bagi semua pihak.

Lebih rinci lagi, Quraish Shihab melihat bahwa dalam moderasi terdapat pilar-pilar penting yakni; pilar keadilan, pilar keseimbangan dan pilar keterbukaan (inklusif). Ketiga pilar tersebut, menjadi fondasi terkonstruksinya bangunan moderasi.⁸⁰

Begitu juga dengan pendapat yang dilontarkan oleh M. Abdul Mustaqim, ketika ditinjau dari segi epistemologi penafsirannya, moderasi ialah cara penafsiran yang menyeimbangkan antara pendekatan tekstual dengan pendekatan kontekstual—antara menyembah teks dengan desakralisasi teks. Menjaga sifat sakral dan profan, mendudukan pertengahan antara *aql* dan *naql*.⁸¹ Sebagaimana yang telah diungkapkan oleh Quraish Shihab tentang pilar atau prinsip moderasi di atas, yang meliputi; keadilan, keseimbangan, dan toleransi/inklusif. Secara garis besar, prinsip-prinsip ini juga nampak pada pemaparan Abdul Mustaqim (dalam metode maqasisidinya).⁸² Berikut, penulis akan momotret, mengelaborasi sekaligus menjabarkan prinsip moderasi tafsir dari kedua tokoh tersebut:

1. Prinsip keadilan. Beberapa makna yang meliputi keadilan di antaranya ialah persamaan. Adil dalam arti “sama” yakni persamaan

Qur'an dan Tafsir, Vol. 1, No.1, Juli 2018, hal. 86-87. Lihat juga M. Mukhlis Hanafi, *Berguru Kepada Sang Guru*, (Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2014), cet. 1, hal. 148.

⁸⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, vol. 1, hal. 551-552; M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, vol. 13, hal. 284, 598-599; Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, an-Nahl [16], hal. 19; Lihat juga M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 2007), hal. 92-93.

⁸¹ Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqasidi sebagai Basis Moderasi Islam”, hal. 6, 14, 32.

⁸² Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqasidi sebagai Basis Moderasi Islam”, dalam artikel *Pidato Pengukuhan Guru Besar Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga*, 16 Desember 2019. Lihat di http://digilib.uinsuka.ac.id/37005/1/Abdul%20Mustaqim_argumentasi%20keniscayaan%20all.pdf, diakses pada 15 Februari 2021.

dalam konteks pemenuhan hak. Sebagai analogi, yakni layaknya seseorang yang berjalan lurus dan sikapnya selalu menggunakan ukuran yang sama, bukan ukuran ganda. Persamaan itulah yang menjadikan seseorang yang adil tidak berpihak dan lebih cenderung kepada salah seorang yang berselisih. Adil juga berarti penempatan sesuatu pada yang semestinya. Walau dalam ukuran kuantitas boleh jadi berbeda, hal tersebut dapat mengantar pada persamaan. Adil ialah memberikan hak-hak yang semestinya kepada pemiliknya, melalui jalan yang terdekat. Ini bukan menuntut seseorang memberikan haknya kepada pihak lain tanpa menunda-nunda. Dan yang paling fundamental, ialah adil juga berarti moderasi ‘tidak mengurangi tidak juga melebihkan’.⁸³ Prinsip ini dilandaskan pada ayat Al-Qur’an, tepatnya Q.S.al-Māidah [5]: 8. Keberislaman harus dilandaskan pada keadilan, mengatakan benar jika benar dan mengatakan salah jika memang itu salah. Benar harus ditegakan setinggi-tingginya tanpa melihat latar suku, agama, ras, bangsa, dan status sosialnya.⁸⁴

Prinsip ini mengandaikan pada sikap keagamaan yang menekankan pada jalan tengah (*the third way*), tidak condong pada jalur ekstrem kiri, dan tidak pula pada jalur ekstrem kanan.⁸⁵ Misal, dalam dimensi aqidah tidak terlalu berpijak pada kelompok Jabariyah dan tidak pula pada Qadariyah. Dalam spiritualitas, tidak terlalu condong pada aspek esoteris dan tidak pula pada eksoteris. Dalam hal pemahaman, tidak terlalu cenderung pada *naqlī* (literal-tekstual) yang menjerumus pada pemahaman fundamentalis-radikal, dan tidak pula terlalu cenderung pada ‘*aqlī* (rasional dan logika) yang dapat menjerumuskan pada paham liberal.⁸⁶

Begitu juga keadilan menjadi prinsip tafsir moderat dalam mempertimbangkan kemaslahatan dan kaitannya dengan teks yang tertera dalam Al-Qur’an. Selain itu, dalam tataran prakteknya prinsip keadilan harus nampak kemampuan kebahasaan, ulumul quran, yang

⁸³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Miṣbah*, an-Nahl [16]: 19.

⁸⁴ Muktafi, “Islam Moderat dan Problem Isu Keislaman Kontemporer di Mesjid Nasionan al-Akbar Surabaya, dalam jurnal *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 6, No. 2, Desember 2016, hal. 311.

⁸⁵ Prinsip ini dilandaskan pada ayat al-Qur’ān, Albaqarah ayat 143 dan Q.S. al-Māidah [5] ayat 8.

⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Miṣbah*, vol. 1, hal. 325.

mewakili dimensi teks dan kemampuan untuk mempertimbangkan aspek yang mewakili konteks secara proporsional.

Proporsionalitas dalam konteks moderasi tafsir di sini yakni tetap memposisikan *naṣ* sebagai sumber utama penafsiran, dengan dilengkapi dan ditopang oleh akal atau nalar juga konteks sosial maupun lingkungan yang tidak dapat dikesampingkan sebagai sumber ajarannya. Ditinjau dari proses kerjanya, sumber-sumber ajaran tersebut dapat diringkas menjadi tiga sumber dasar pemahaman, yaitu teks (*al-naṣ*), realitas atau konteks (*al-wāqi'*), dan subjek (*al-mukallaḥ*).⁸⁷ *Naṣ* atau teks, dalam konteks moderasi tafsir merupakan sumber dan dasar ajaran primer, ia berfungsi sebagai objek formalnya. Sedangkan *al-wāqi'*, realitas atau konteks ialah sebagai objek material-operasionalnya. Lalu, ajaran yang ada di dalam *naṣ* tersebut termasuk tujuannya akan didudukkan padanya. Sementara *al-mukallaḥ* ialah subjek pengkaji (orang) yang secara akal, jiwa, dan material siap menerima realitas seimbang dengan *naṣ* berikut tujuan atau pemaksudannya.

2. Prinsip Keseimbangan. Dalam prinsip ini, keseimbangan dipahami sebagai pemenuhan (secara proporsional) kadar-kadar yang melingkupinya. Hal ini, sebagaimana pendapat yang diutarakan oleh Quraish Shihab, keseimbangan itu tidak mengharuskan persamaan kadar dan syarat bagi semua bagian unit agar seimbang. Bisa saja satu bagian berukuran kecil atau besar, sedangkan kecil dan besarnya ditentukan oleh fungsi yang diharapkan darinya.⁸⁸ Lebih lanjut, dalam penafsiran Quraish Shihab, prinsip keseimbangan menjadi unsur dasar dalam moderasi. Karena tanpa adanya keseimbangan tak dapat terwujud keadilan. Keseimbangan dalam penciptaan misalnya, Allah menciptakan segala sesuatu menurut kadarnya, sesuai dengan kuantitasnya dan sesuai kebutuhan makhluk hidup. Allah juga mengatur sistem alam raya sehingga masing-masing beredar secara seimbang sesuai kadarnya.⁸⁹ Sehingga, langit dan benda-benda angkasa lainnya dapat berjalan sesuai dengan fungsinya masing-masing—dan tidak saling bertabrakan.

⁸⁷ Nur al-Din al-Khadimiy, *al-Ijtihād al-Maqāsiḍi*, (Bairut: Dar Ibn Hazm, 2010), hal. 174.

⁸⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hal.115.

⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, vol. 13, hal. 284.

Begitu juga dalam ranah epistemologi penafsirannya, prinsip keseimbangan jadi basik tafsir moderat. Dalam prinsip keseimbangan ini, sang penafsir dituntut untuk menggabungkan ayat-ayat yang saling berhubungan/setema. Lebih lanjut, teks mesti dipahami, dianalisa, dan diinterpretasi secara ilmiah melalui analisa bahasa dan kompleksitas konteksnya. Serta menginterkoneksi hasil penafsirannya dengan ilmu sosial humaniora, dan sains. Sehingga dapat menghasilkan tafsir yang komprehensif dan berimbang.⁹⁰ Pada prinsipnya, moderasi selalu mengedepankan keseimbangan antara teks dan konteks yang mengitarinya, antara wahyu dan akal beserta sistem yang menopangnya.

Prinsip keseimbangan ini pula terlihat pada aspek *zāhir* dan batin. *“In the interpretation of the Qur’an, the pattern of more balanced tafsir uses both poles of meaning synergistically. This interpretation lies in the middle position between the two. The outer and inner meaning of the text is considered as a unity that cannot be separated as a spirit and body”*.⁹¹ Prinsip ini mendasarkan dirinya pada Q.S. al-Hadīd ayat 25; modus moderasi itu harus dibangun atas dasar keseimbangan antara penguatan aspek *zāhir* dan batin.

3. Dan pada prinsip inklusif atau keterbukaan, Abdul Mustaqim menekankan harus adanya keterbukaan terhadap kritik dan tidak mengklaim bahwa hasil penafsirannya sebagai satu-satunya kebenaran (eksklusif).

Dalam konteks ini, Quraish Shihab memaparkan bahwa inklusif merupakan batas ukur untuk penambahan atau pengurangan yang masih bisa diterima. Inklusif merupakan penyimpangan yang tadinya harus dilakukan menjadi tidak dilakukan. Sederhananya, inklusif itu merupakan penyimpangan yang dapat dibenarkan.⁹² Keniscayaan perbedaan dan keharusan persatuan itulah yang mengantarkan manusia harus terbuka satu sama lainnya. Kedamaian, kemaslahatan

⁹⁰ Nursamad Kamba (pengantar), dalam Amri Azis, *Konstruksi Islam Moderat “Menguak Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam”*, (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2018), hal VII.

⁹¹ Abdul Mustaqim, “The Epistemology of Javanese Qur’anic Exegesis: A Study of Sālih Darat’s *Fayḍ al-Rahmān*,” dalam *al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 55, No. 2, 2017, hal. 361. Lihat <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.357-390>.

⁹² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, vol. 1, hal. 551.

dan kemajuan tidak dapat dapat dicapai bila tanpa adanya prinsip inklusif.

Di sisi lain, hal di atas juga makin relevan dengan prinsip serta karakteristik Al-Qur'an itu sendiri. Artinya, Al-Qur'an merupakan suatu kitab yang selalu terbuka. Meskipun, dalam pengertian tekstualnya Al-Qur'an merupakan teks suci resmi dan tertutup. Dengan kata lain, teks Al-Qur'an yang dari segi bunyi bacaannya tidak akan berubah sejak masa diturunkan sehingga akhir zaman. Namun dalam aspek maknanya, dalam pengertian ini moderasi memandang Al-Qur'an sebagai kitab terbuka. Penganut moderasi menolak pandangan Al-Qur'an sebagai kitab tertutup yang memunculkan pemahaman terhadap Al-Qur'an yang bersifat tekstualistik, yaitu pemahaman mengenai Islam yang semata-mata mempertaruhkan segala-galanya pada bunyi atau huruf-huruf teks (*nas*) keagamaan. Begitu juga sebaliknya, ia tidak terlalu over terbuka dalam memahami wacana yang terdapat dalam aspek tekstual Al-Qur'an—yang membawa pada sistem penegasian makna literalnya.

Prinsip Al-Qur'an sebagai kitab terbuka juga didasarkan pada suatu pandangan bahwa kehidupan manusia selalu berubah, sementara teks-teks keagamaan terbatas. Ajaran Islam bermuatan berbagai ketentuan yang tetap (*thawābiṭ*) dan sekaligus bermuatan hal-hal yang memungkinkan untuk bergerak atau berubah (*mutaghayirāt*) sesuai dengan kedinamisan ruang dan waktu.⁹³

Ciri khas paling mendasar dari prinsip inklusif ialah kesudian diri untuk menerima dan hidup berdampingan dengan golongan, pemikiran, penafsiran sumber keagamaan di luar diri mereka (menerima perbedaan).⁹⁴ Lebih spesifik dan teknis lagi, sebagaimana yang diutarakan oleh Abou el-Fadl bahwa dalam memahami agama beserta sumber yang menopangnya, penganut moderasi lebih mengedepankan sistem dialog untuk mencari atau meniti kebenaran.

⁹³ Baitu Rahman, "Moderatisme Sebagai Upaya Kontekstualisasi Keberislaman", hal. 29-30.

⁹⁴ Rodiah, *Studi Al-Qur'an Metode dan Konsep*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), hal. 335.

Terlebih khusus, dalam rangka mencari solusi atas perbedaan cara pandang.⁹⁵

Dari beberapa pemaparan terkait pembahasan prinsip moderasi tafsir di atas, dapat dikatakan bahwa subjek penganut moderasi ialah mereka yang meyakini kebenaran, menghormati kewajiban-kewajiban kepada Tuhan, dan meyakini bahwa Islam adalah rahmat untuk setiap saat dan zaman. Mereka tidak memperlakukan agama beserta sumbernya (Al-Qur'an) laksana monumen yang beku, tetapi memperlakukannya dalam bingkai iman yang dinamis dan aktif serta inklusif. Konsekuensinya, penganut moderasi dapat menghargai pencapaian-pencapaian sesama Muslim, pemikir dan penafsir di masa silam, namun mereka hidup di zaman sekarang (masa kini).⁹⁶ Ia menjunjung tinggi aspek keadilan, keseimbangan dan keterbukaan, baik itu diranah pemahaman ataupun pengamalan. Pada muaranya, semua prinsip tersebut juga sangat berpengaruh terhadap pemakaian teori, sumber, metode dan pendekatan penafsiran.

E. Sumber dan Metode Penafsiran Moderat

1. Fondasi Epistemik Moderasi

Selain moderasi masih dianggap relatif dan dipahami secara subjektif oleh banyak orang, ia juga masih dianggap tidak jelas asal-muasal dari ajaran Islamnya.⁹⁷ Dalam artian, di antara faktor utama pemicu adanya kontroversi atau polemik mengenai kebenaran adanya term moderasi dalam Islam, ialah menyangkut konsistensi fondasi teologis moderasi itu sendiri.

Tidak sedikit kalangan yang menganggap bahwa konsep moderasi tidak memiliki fondasi sumber yang cukup kuat dan jelas.⁹⁸ Sehingga memunculkan kecurigaan (stereotip) terhadap tren moderasi bahwa ia hanya akal-akalan kalangan Barat untuk memperkeruh keberadaan Islam—sehingga jalan kebenaran Islam yang sesungguhnya menjadi sumir. Baginya, konsep moderat ialah

⁹⁵ Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, hal. 37.

⁹⁶ Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, hal. 130. Lihat Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi, Etos, dan Model*, (Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 2017), Cet. III, hal. 24 – 38.

⁹⁷ Masdar Hilmy, 2012, “Quo-Vadis Islam Moderat Indonesia”, dalam *Jurnal Miqot*, Vol. XXXVI, No. 2 Juli-Desember 2012, hal. 263-264

⁹⁸ Masadar Hilmy, “Quo-Vadis Islam Moderat Indonesia”, hal. 263.

serangkaian propaganda akademisi Barat (orientalis) yang menyimpan kepentingan politis untuk melemahkan semangat kesatuan dan persatuan kaum Muslim dunia. Ia merupakan alat untuk meninabobokan pergerakan negara-negara Muslim, sehingga mereka bersikap *acuh tak acuh* terhadap segala bentuk hegemoni Barat bersama antek-anteknya.

Namun, terlepas dari sekian pandangan di atas tersebut, ada juga kalangan pemikir Islam kontemporer yang mengklaim bahwa konsep moderasi Islam itu keberadaannya dapat dilacak dan benar. Islam membenarkan sikap moderat dalam beragama ataupun dalam hal kehidupan secara umumnya. Bahkan, moderasi dianggap sebagai sikap keberislaman yang dianjurkan langsung oleh Allah dan Rasulnya. Hal demikian, tercantum jelas dalam spirit sumber ajaran besar Islam, yakni Al-Qur'an dan hadis. Karena diadopsi langsung dari sumber tertinggi Islam, konsep moderasi dapat dianggap memiliki akar atau fondasi teologis yang kuat dan jelas, dan itu dianggap mutlak kebenarannya. Salah satu pemikir Islam yang memahami pandangan demikian ialah Khaled M. Abou Fadl.

Menurut Khaled M. Abou Fadl, akar teologis moderasi dapat dilacak lewat dua patron hukum utama Islam; Al-Qur'an dan Sunnah. Patron Al-Qur'an yakni yang senantiasa mengajak umat Islam untuk berusaha menjadi pribadi yang moderat. Begitu juga patron al-Sunnah,⁹⁹ ia yang menasbihkan sosok Nabi sebagai representasi keberislaman moderat paling ideal. Hal tersebut, termanifestasi jelas dari sikap bijaknya tatkala dihadapkan pada suatu persoalan, maka Nabi selalu mengedepankan moderasi.¹⁰⁰

Hal senada, seorang ahli atau akademisi Kuala Lumpur Mohammad Hashim Kamali menyatakan, fondasi epistemik moderasi dapat ditarik atau ditemukan dari sumber nas Al-Qur'an. Sebagai contoh, misalnya dalam QS. al-Baqarah: 143. Dalam ayat tersebut, terdapat *keyword* penting, yakni kalimat *ummatan*

⁹⁹ Abou el-Fadl menggarisbawahi bahwa akar moderat telah ditanamkan oleh Rasulullah SAW manakala beliau dihadapkan pada dua pilihan ekstrem, akhirnya Nabi SAW selalu memilih jalan tengah. Lihat Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, diterjemahkan oleh Helmi Mustofa, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), hal. 27.

¹⁰⁰ Haled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, hal. 26.

wasāṭan.¹⁰¹ Keyword tersebutlah yang kemudian dijadikan nomenklatur Islam *wasāṭiyah* atau prinsip moderasi oleh intelektual Islam, termasuk Kamali.

Kamali memahami kalimat *ummatan* tidak terbatas kepada Islam, melainkan pula kepada agama-agama yang mengikuti ajaran samawi yang dibawakan oleh Nabi Ibrahim. Menurutnya, moderasi dalam Islam juga mencakup segala aspek kehidupan manusia; agama, moral, karakter, cara berinteraksi dengan pemeluk agama lain dan pemerintahan.¹⁰² Dalam hal ini, menurut Azyumardi Azra, Kamali menggunakan istilah Wasāṭiyah dan moderasi secara bersamaan, yang ditunjukkan dalam pemaknaan yang identik sama. Di sisi lain, dalam pandangan Kamali, moderasi tidak sekadar berkaitan moral kebajikan dalam kehidupan individual, melainkan juga sosial dan kenegaraan. Secara eksplisit, Al-Qur'an menyebut *wasāṭiyyah* yang kemudian ditautkan dengan umat Islam atau komunitas tertentu.¹⁰³ Atas dasar tersebut, dapat ditarik benang merah bahwa moderasi merupakan salah satu kebajikan yang mendorong terbentuknya kedamaian sosial dan harmoni dalam kehidupan individual, keluarga, dan masyarakat serta hubungan kemanusiaan yang luas.

Dari beberapa pemaparan di atas, dapat dipahami bahwa fondasi epistemik moderasi dapat dilacak dari naṣ Al-Qur'an. Ia terinspirasi dan diadopsi dari kata yang karakteristiknya erat dengan penisbahan kata "*wasaf*" atau konsep *wasṭiyyah* yang kini kerap ditautkan dengan term moderasi. Dengan kata lain, ketika berbicara tentang moderasi—baik secara langsung atau tidak langsung—konotasinya erat berkelindan dengan term *wasāṭiyyah*. Begitu pula sebaliknya, ketika berbicara konsep *wasāṭiyyah*, tercakup pula moderasi.

Setelah menelusuri jejak asal muasal tafsir moderat atau moderasi tafsir, untuk lebih memperjelasnya perlu juga ditelisiki unsur-unsur yang membangunnya. Yakni terkhusus epistem

¹⁰¹ Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasāṭiyyah*, (New York: Oxford University Press, 2015), hal. 2, 9 dan 15.

¹⁰² Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam...*, hal. 11.

¹⁰³ Azyumardi Azra, "Moderasi Islam," dalam *Republika*, 17 Desember 2015. Lihat Muhammad Ainun Najib dan Ahmad Khoirul Fata, "Islam Wasāṭiyyah dan Kontestasi Wacana Moderatisme Islam di Indonesia", dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 31, No. 1, Juni 2020, hal. 129-131.

penafsiran yang mengkonstruksinya; pendekatan tekstual dan kontekstual—sebagaimana telah disinggung pada pembahasan sebelumnya—merupakan di antara unsur yang membentuk moderasi tafsir.

2. Pendekatan Tafsir Tekstual

Jika mengacu pada peta perkembangan penafsiran, dapat dikatakan bahwa hadirnya penafsiran dimulai pada masa Nabi dan para sahabat.¹⁰⁴ Pada masa tersebut dapat dikatakan tidak serumit seperti masa sekarang. Pada masa Nabi, persoalan umat selebihnya dilimpahkan alternasi dan solusinya kepada Nabi. Hal itu didasarkan pada bahwa Nabi diyakini sebagai yang paling otentik dan sempurna dalam memahami pesan-pesan yang terkandung dalam kalam suci Al-Qur'an.¹⁰⁵

Namun, seiring berjalannya waktu, problematika manusia makin kompleks dan dinamis. Kini yang menjadi acuan ialah peninggalan Nabi, yakni teks dan konteks yang mengitarinya (Al-Qur'an dan sunahnya, beserta pemahaman atasnya dari para imam, ulama atau mufasir).¹⁰⁶ Meskipun, bila ditinjau dari segi ideologi dan prinsipnya, penganut teori penafsiran kitab suci yang memestikan dilakukan dengan metode *quasi obyektif tradisional*, tekstualis—yang jika ingin mendapatkan penafsiran murni mesti kembali kepada masa Nabi—masih ada penganutnya hingga kini.

Dalam kacamata penganut metode *quasi obyektif tradisional*, kompas perkembangan mesti diarahkan pada masa silam. Menurutnya, secara epistemologi, Islam telah mencapai aktualisasi potensi penuh pada satu periode sejarah tertentu, yakni generasi awal.¹⁰⁷ Oleh karenanya, untuk menggapai hakikat kemodernan,

¹⁰⁴ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, hal. 3-5.

¹⁰⁵ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*, (Yogyakarta: Adab Press, 2014), 41.

¹⁰⁶ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hal. 380.

¹⁰⁷ Kadang, di era sekarang, sebagaimana pengamatan Abdullah Saed, kelompok tersebut sering dinisbahkan juga pada aliran Salafisme kontemporer. Lihat Abdullah Saed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualis Approach*, (New York: Routledge, 2014), hal. 36. Lihat juga Abdurrohman Kasdi, "Fundamentalisme dan Radikalisme dalam Pusaran Krisis Politik di timur Tengah", dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 12, No. 2, Agustus 2018, hal. 381.

umat Islam mesti merebut kembali kejayaan masa silam dengan cara meniru dan mereplikasikannya terhadap masa kekinian. Hal ini, sebagaimana yang kerap kali dianut oleh kalangan mufasir dan akademisi serta pecinta kalangan klasik, konservatif, atau lebih dikenal dengan sebutan kaum Fundamentalis.

Pendekatan tekstual—pendekatan yang sering diacu dan digunakan oleh kalangan fundamentalis¹⁰⁸—ialah suatu pendekatan studi Al-Qur'an yang menjadikan lafal-lafal Al-Qur'an sebagai obyek utamanya. Dalam memahami Al-Qur'an, pendekatan tersebut menitikberatkan analisisnya pada sisi kebahasaan. Pada aspek praktisnya, aplikasi dari pendekatan tersebut dilakukan dengan cenderung memberikan perhatian lebih pada ketelitian redaksi dan bingkai tekstual ayat-ayat Al-Qur'an.¹⁰⁹ Dengan demikian, jika ditinjau dari segi modelnya, pendekatan tersebut sejatinya sudah banyak dipergunakan oleh ulama-ulama klasik dalam menafsirkan Al-Qur'an. Yaitu dengan cara menukil hadits atau pendapat ulama yang berkaitan dengan makna lafal yang sedang dikaji.

Dalam pengertian yang sederhana, pendekatan tersebut kerap diasosiasikan pada tafsir *bi al-ma'tsur*. Jenis tafsir tersebut, pengkajian teks dipahami dan ditafsirkan sendiri dengan teks baik dari Al-Qur'an ataupun dari hadits, secara 'apa adanya' sebagaimana bunyi tekstualnya.¹¹⁰

Penganut pendekatan tafsir tekstual, sebagaimana yang tipologi penafsirannya dijabarkan oleh Abdullah Saeed,¹¹¹ memahami bahwa

¹⁰⁸ Abdurrohman Kasdi, "Fundamentalisme dan Radikalisme dalam Pusaran Krisis Politik di timur Tengah", hal. 381-382. Lihat juga William Montgomery Watt, *Fundamentaslisme Islam dan Modernitas*, (Jakarta: PT Grafindo Perseda, 1997), hal. 3-4. Lihat Muhammad Taufik, "Fundamentalisme: Semangat Menjaga Kemurnian Islam Kritis Konstruktif William Montgomery Watt", dalam jurnal *Refleksi*, Vol. 15, No. 1, hal. 65-66.

¹⁰⁹ M.Fauzan .Zenrif, *Sintesis paradigm Studi Al-Qur'an*, (Malang: UIN- Malain Press, 2008), hal. 51.

¹¹⁰ Suryadilaga, M. Alfatih dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Teras, 2005), hal. 84.

¹¹¹ **Abdullah Saeed**, "Some Reflections on The Contextualist Approach to Ethico-legal Texts of the Quran," dalam *mBulletinSOAS*, 2008, hal. 222. Lihat juga Abdullah Saeed, *The Quran; An Introduction*, (London dan New York: Routledge. 2008), hal. 220. Lihat **Lenni Lestari**, "Refleksi Abdullah Saeed Tentang Pendekatan Kontekstual Terhadap Ayat-ayat Ethico-Legal dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 2 No.1 , Juni 2017, hal. 16.

teks Al-Qur'an—sebagai kitab suci yang kebenarannya bersifat mutlak—berlaku tidak hanya dalam konteks situasi dan kondisi tertentu. Melainkan berlaku pada seluruh situasi dan kondisi—atau yang biasa dikenal dengan istilah *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*—berdasarkan makna leksikalnya. Dalam prosesnya, ia berusaha mempertahankan hasil penafsiran Al-Qur'an sebagaimana diwariskan oleh generasi terdahulu. Seakan-akan ada otoritas penafsiran yang diperoleh dari tradisi sebelumnya.¹¹² Sebagai konsekuensinya, Al-Qur'an sudah seharusnya diposisikan sebagai kitab yang mengandung seperangkat hukum dan doktrin keagamaan yang baku, tetapi pada saat yang sama, ia bergerak mengikuti perkembangan zaman yang terletak pada makna *zāhirnya*, bukan makna batinnya.

Madzhab yang menggunakan kaidah penafsiran di atas, disebut sebagai madzhab *zāhiri* karena diprakarsai oleh Dawud al-*Zāhiri*. Kemudian, dilanjutkan eksistensinya oleh Ibn Hazm dalam kitabnya *al-Muhalla*. Dan kini kadang dikenal dengan sebutan 'kaum tekstualis'.¹¹³ Dengan demikian, kaum tekstualis cenderung menjadikan Al-Qur'an dan hadis sebagai satu-satunya sumber otoritas yang sah, dengan mengabaikan penafsiran manusia (sebagai subjek yang berijtihad).

Prinsip dasar dalam tafsir tekstual yaitu 'ketetapan makna itu berdasarkan keumuman teks, bukan pada partikularitas sebab' (*al-Ibrah bi Umum al-Lafz la bi Khusus as-Sabāb*). Prinsip dasar tersebut—baik secara sadar ataupun tidak sadar, baik secara langsung ataupun tidak langsung—mengkonstruksi atas dua kerangka

¹¹² Berikut kutipannya; “*The textualists seek to maintain the exegesis of the Qur'an as handed down by tradition and argue for a strict following of the text as well as the “‘authorized’ interpretations within the tradition”*. Lihat Abdullah Saeed, *Islamic Thought, An Introduction*, (New York: Routledge. 2006), hal. 31-32. Lihat Lenni Lestari, “Refleksi Abdullah Saeed Tentang Pendekatan Kontekstual Terhadap Ayat-ayat Ethico-Legal dalam Al-Qur'an”, hal 16-17.

¹¹³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hal. 53-54. Lihat juga TOT PSQ dan STAIN Surakarta, “Pola Interaksi dengan Al-Qur'an dan Sunnah”, Solo, November 2008, hal. 17-18; Lihat juga U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), hal. 38, 39-41.

konseptual, yaitu:¹¹⁴ *Pertama*, memahami Al-Qur'an hanya berhenti dalam konteks kesejarahannya; dan *Kedua*, Tidak mengikutsertakan fenomena-fenomena sosial ke dalam kerangka tujuan pokok diwahyukannya Al-Qur'an.

Dari cara penganutan prinsip dasar penafsiran di atas tersebut, sebagaimana pandangan Budhi Munawar, kaum fundamentalis—yang menjadikan pendekatan tekstualis sebagai alat dasar dalam mengkaji makna Al-Qur'an—justru cenderung subjektif. Hal ini, ini ditengarai oleh penafsiran yang bersifat otoriter. Itu terjadi ketika proses pencarian makna teks ditundukan ke dalam pembacaan yang subjektif dan selektif. Penegasian terhadap konteks memberi ruang yang lebih besar terhadap subjektivitas penafsir. Sehingga makna objektif teks didominasi oleh pemaknaan subjektif penafsir. Mirisnya, anggapan terhadap makna yang—diklaim—murni dan absolut sebagai maksud Tuhan tersebut kini sebenarnya adalah produk penafsiran subjektif.¹¹⁵ Salah satu motif paling kuat yang melahirkan 'anggapan' tersebut ialah terlalu cenderung pada penggunaan metode *quasi objektif tradisional*.

Metode quasi obyektif tradisional, sebagai metode yang digunakan kaum fundamentalis untuk memahami teks agama cukup menjadi alasan utama sebagai bangunan epistemologis yang berkonsekuensi melahirkan pemikiran yang konservatif dan rigid.¹¹⁶ Palsunya—perlu ditekankan kembali—aksioma pertama yang mereka yakini adalah umat Islam masa Nabi dan sahabat merupakan umat yang sempurna, sehingga penafsiran terhadap teks agama harus sesuai dengan masa Al-Qur'an itu diturunkan tanpa mempertimbangkan konteks dan kontekstualnya di masa kini apalagi masa mendatang. Dari metode tersebut lahir *cikal-bakal* penafsiran yang bersifat tekstualis, ideologis yang statis dan eksklusif.

Dalam sisi epistemologis dan aksiologisnya, tafsir yang berorientasi pada tekstual tersebut tidak berupaya mengembangkan

¹¹⁴ U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, hal. 39.

¹¹⁵ Budhy Munawar Rachman, *Islam dan Liberalisme*, (Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011), hal. 110.

¹¹⁶ Nurdin Zuhdi, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan*, hal. 247-248. Lihat juga Adian Husaini, Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsep, Penyimpangan dan Jawabannya*, (Jakarta: Gema Insani, 2004), hal. 130.

substansi teks pada persoalan masa sekarang. Artinya persoalan masa sekarang dipaksakan dengan teks masa lalu. Dengan analisis kebahasaannya, tidak jarang tafsir ini bersifat *bayani* dan bersifat deduktif.¹¹⁷ Dalam hal ini, posisi teks Al-Qur'an menjadi penafsiran dan bahasa menjadi perangkat analisisnya.

Ringkasnya, parameter kebenaran tafsir tekstual yaitu terletak pada kebenaran dataran tekstual (*harfiah*). Dalam artian makna teks sebagaimana yang dikatakan oleh teks secara tersurat. Sehingga, makna di luar teks dianggap bertentangan dengan, atau merusak makna asli teks. Pada saat yang sama, tafsir ini juga menafikan subjektivitas dan kontekstualitas penafsir. Artinya, tanpa melibatkan dimensi kultural teks, keterlibatan sang penafsir dan proyeksi makna teks yang sesuai zamannya. Dari karakteristik cara penafsiran tersebut, dapat dikatakan (sebagaimana telah disinggung sebelumnya), tidak akan *matching* dengan zaman kekinian ataupun yang akan mendatang.

Karena jarak masa yang terlalu jauh dan banyak pesan yang tidak tersampaikan—akibat makin dinamisnya problem yang dihadapi umat manusia dan tidak terjawab oleh perangkat penafsiran yang ditawarkan oleh mufasir klasik, yang teosentris-tekstualis—selanjutnya lahir semangat untuk melahirkan cara pengkajian Al-Qur'an yang lebih memperhatikan pada konteks ayat yang mengitarinya (kontekstual). Pengkajian ini, lebih menekankan pada aspek-aspek problem yang dihadapi di zaman kiwari dengan tidak hanya fokus pada pengkajian bunyi 'apa adanya' suatu teks. Dengan kata lain, untuk menemukan suatu makna dalam Al-Qur'an, perlu menekankan penggalian dari segi konteks yang mengitarinya. Baik itu konteks yang mengitari di zaman dulu (*Asbabul nuzul*), ataupun konteks sekarang dan masa yang akan datang. Dengan karakteristik cara penafsiran yang demikian, ia kerap disebut dengan istilah 'pendekatan tafsir kontekstual'.

3. Pendekatan Tafsir Kontekstual

Terkesan bersebrangan dengan pendekatan penafsiran tekstual di atas, ada pula pendekatan penafsiran Al-Qur'an yang lebih menitikberatkan pada konteks—suatu konteks ayat atau konteks

¹¹⁷ U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, hal. 40.

sosial yang mengitarinya—ketimbang pada pemaknaan secara harfiahnya. Pendekatan ini biasa disebut dengan pendekatan tafsir kontekstual.¹¹⁸

Meminjam istilah Amin al-Khuli, pendekatan kontekstual—dan penganutnya kerap disebut dengan kalangan kontekstualis—ialah pendekatan yang menitikberatkan pada *mā fī Al-Qur’ān* dan *mā ḥaula Al-Qur’ān*. Dalam memahami Al-Qur’an, pendekatan ini lebih menekankan pada aspek kontekstual dan sosio historis yang mengitarinya.¹¹⁹ Kalangan kontekstualis cenderung memahami Al-Qur’an sebagai *way of life*. Dalam pengimplementasian ajarannya, ia mesti dipahami dan diaktualkan secara berbeda, seiring dengan perkembangan serta kebutuhan masyarakat modern. Idealnya, para penganut pendekatan ini beranggapan agar para ulama—dalam memahami kandungan Al-Qur’an—tidak hanya mempertimbangkan kondisi sosial, politik, kultural di saat wahyu diturunkan namun juga menariknya dengan konteks kekinian.¹²⁰ Karenanya, kaidah yang dipakai sekaligus jadi tumpuan mereka ialah *al-‘ibrah bi ‘umum al-lafdzi la bi-khusus al-sabāb*. Penafsiran yang memakai kaidah tersebut secara teknisnya lebih populer dengan istilah *tafsir bi al-ra’yi*.

Selain dari itu, tidak seperti metodologi penafsiran klasik yang meletakkan akal setelah teks, kalangan kontekstualis justru memposisikan *Maqāsid* pada tingkatan paling atas. Baginya, prinsip utama dalam proses menafsirkan teks ialah tujuan utama dari ajaran Islam (*Maqāsid al-shari’ah*). Dalam pandangannya, *Maqāsid* ialah sumber dari segala sumber hukum. Bahkan, *Maqāsid* juga dianggapnya sebagai poros (*axis*) dalam proses penafsiran.¹²¹

Adapun, jika mengacu pada metodologi penafsirannya, pendekatan kontekstual ini secara garis besar terdiri dari dua unsur

¹¹⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Toward a Contemporary Approach*, (Oxford: Routledge, 2006), hal. 3-4. Lihat juga Farid Essack, *The Qur’an: A User’s Guide*, (Oxford: Oneworld Publication, 2007), hal. 142.

¹¹⁹ Amin al-Khuly, *al-Tafsir Ma’ālim Hayātih/ Tafsir manhajuhu alYaum*, (Kairo: Maktabah Usrah Hai’ah ‘Ammah Mashriyah, 2003), hal. 38-39. Lihat Izzatu Tazkiyah, “Paradigma Tekstual atau Kontekstual dalam Penafsiran Quraish Shihab; Ayat-Ayat yang Disinyalir Misoginis Sebagai Studi Kasus”, dalam *Jurnal Ilmiah Pesantren*, Vol. 5, No. 1, 2019, hal. 623.

¹²⁰ Abdullah Saeed, *Reading the Qur’an in the Twenty-First Century*, hal. 43.

¹²¹ Abd Moqsith Ghazali, dkk. *Metodologi Studi Al-Qur’an*, (Jakarta: Gramedia, 2009), hal. 150.

yang sekaligus menjadi mekanisme dasar dalam sistem kerjanya, yakni antara ‘penyembunyian’ (*ikhfâ*) dan ‘penyingkapan’ (*kasyf*). Objek *ikhfâ* atau penyembunyiannya ialah *ma'nâ* literal teks. Sedangkan objek *kasyf* atau yang disingkapnya adalah *maghzâ*, yakni spirit atau signifikansi teks.¹²²

Sistem kerja yang pertama, *ikhfâ* *al-ma'nâ* dimaksudkan untuk menyembunyikan makna asli teks yang tidak substansial. Atau kalau dengan menggunakan istilah yang sedikit kurang ramah, ia dapat disebut sebagai sebuah proses ‘nihilisasi makna’ teks (*ta'tîl al-ma'nâ*). Istilah tersebut dapat dinisbahkan pada sistem kerja yang pertama ini dikarenakan pada spiritnya dimaksudkan—baik secara langsung ataupun tidak langsung—untuk menafikan makna asli teks demi tidak menyia-nyiakan konteks.¹²³ Di sisi lain, dari proses nihilisasi makna teks ini pula yang nantinya menjadi cikal bakal relativisme tafsir. Paham tersebut dapat teraktualisasi karena Al-Qur'an dianggapnya sebagai ‘wadah kosong’ yang dapat diisi oleh setiap penafsir dengan subjektivitas masing-masing,¹²⁴ Bahkan, menurutnya dapat diisi dengan pemaknaan baru, yang meskipun sangat jauh dari prinsip-prinsip tekstualitasnya (pelafalan).¹²⁵

Sedangkan sistem kerja kontekstual yang kedua, *Kasyf al-Maghzâ* ialah menyingkap makna-makna baru yang menurutnya substansial yang ia sebut sebagai signifikansi (*maghzâ*). *Kasyf al-Maghzâ* ini merupakan langkah lanjutan dari *ikhfâ* *al-ma'nâ*. Setelah menafikan makna tekstualnya, langkah berikutnya ialah menyingkap atau mengisi teks dengan makna-makna baru.¹²⁶ Dalam sistem

¹²² Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, (CIOS-ISID-Gontor, 2010), hal. 92, 95, 96. Lihat juga Lalu Heri Afrizal, “Metodologi Tafsir Nasr Hamid Abu Zaid dan Dampaknya terhadap Pemikiran Islam”, dalam *Jurnal TSAQAFAH*, Vol. 12, No. 2, November 2016, hal. 309-320.

¹²³ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Imâm al-Syâfi'iy*, (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1994), hal. 126. Lihat Lalu Heri Afrizal, “Metodologi Tafsir Nasr Hamid Abu Zaid dan Dampaknya terhadap Pemikiran Islam”, hal. 311.

¹²⁴ Fahmi Salim Zubair, *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, (Jakarta: Perspektif, 2010), hal. 319.

¹²⁵ Muhammad Salim Abu 'Ashi, *Maqâlatâni fî al-Ta'wîl*, (Damaskus: Dâr al-Fârâbî, 2010), hal. 100.

¹²⁶ Nasr Hamid, *Naqd al-Khitâb al-Dîniy*, (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1994), hal. 119. Lihat Lalu Heri Afrizal, “Metodologi Tafsir Nasr Hamid Abu Zaid dan Dampaknya terhadap Pemikiran Islam”, hal. 315-216.

kerjanya, makna tekstual dan *dilālah* teks tersebut diserahkan kepada manusia yang berada dalam realitas historis tertentu.

Lebih lanjut lagi, kalangan kontekstualis menganggap bahwa *dilālah* teks Al-Qur'an yang ada pada masa turunnya merupakan hakikat yang kemudian dapat digeser menjadi makna *majāzi*. Konsekuensinya, makna dan *dilālah* teks Al-Qur'an tidak dibutuhkan lagi dan bisa dilipat dengan lembaran historis.¹²⁷ Pada prinsip idealnya, kalangan kontekstualis menganggap bahwa jika perkembangan *dilālah* teksnya untuk mengungkapkan hubungan-hubungan yang lebih baru dan maju, maka merupakan sebuah kewajiban untuk mengembalikan pemahaman teks melalui penggeseran—atau bahkan pembuangan—kosep-konsepsi makna literalnya pada konsep-konsepsi makna yang lebih maju dan manusiawi (antroposentris).¹²⁸

Dalam hal lain, kalangan over kontekstualis memahami proses penafsiran *naṣ* tekstual lebih dititikberatkan pada basis ruang dan waktu. Begitu juga diberlakukan pada ranah tujuannya. Bahwa kehadiran *naṣ* mesti mendahulukan kebutuhan manusia—keberadaan *naṣ* itu memang diperuntukkan bagi manusia—jadi apalah arti kehadiran *naṣ* di tengah-tengah manusia apabila kehendaknya masih selalu di “langit” dan tidak bermanfaat bagi kehidupan manusia. Di sisi lain, konteks manusia bersama ruang dan waktu selalu mengalami perubahan, tidak stagnan dan tetap. Sebagai contoh, dasar-dasar ini pula yang membungkus teori Mohammed Arkoun bahwa Al-Qur'an adalah *muntaz thaqofi* atau produk budaya, teori *double movement* Fazlurrahman dan Nasr Hamid Abu Zayd yang intensif menggeluti kajian hermeneutik dalam tafsir klasik.¹²⁹

Melihat sekilas dari beberapa pemaparan di atas, dari metode penafsiran seperti ini nampak kekuatan teks dari Al-Qur'an tidak

¹²⁷ Fahmi Salim Zubair, *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, (Jakarta: Perspektif, 2010), hal. 317.

¹²⁸ Nasr Hamid, *Naqd al-Khitâb al-Dîniy*, hal. 126-133 dan 206. Lihat Lalu Heri Afrizal, “Metodologi Tafsir Nasr Hamid Abu Zaid dan Dampaknya terhadap Pemikiran Islam”, hal. 302-316.

¹²⁹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: El-SaQ press, 2005), hal. 15. Lihat juga Alamul Huda, “Epistemologi Gerakan Liberalis, Fundamentalis, dan Moderat Islam di Eram Modern”, dalam *De Jure, Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 2, No. 2, Desember 2010, hal. 185.

memiliki kuasa dalam menyampaikan pesan yang tersirat dalam kandungan suatu teks. Karena, pengambilan pesan dititikberatkan—untuk tidak mengatakan semutlaknya bersandar—pada *Maqāsid* dan konteks. Baik itu terhadap konteks kekinian, ataupun konteks ketika suatu ayat diturunkan (*asbab al-nuzul*).

Sehingga tidak heran, jika Fahmi Salim dalam tesisnya berujar dengan tendensi kuat menyatakan bahwa pandangan kalangan over kontekstualis tersebut ‘ngawur’. Hal ini, didasarkan pada faktanya tidak lebih dari delapan persen ayat saja dari Al-Qur’an yang memiliki *asbab al-nuzul*. Ini juga menandakan bahwa pengambilan pesan yang ada di dalam Al-Qur’an tidak bisa menafikan teks (*lafal harfiah*) dan hanya mengandalkan konteks saja.¹³⁰ Begitu juga di ranah pemaksudannya, tidak semuanya ayat Al-Qur’an terlalu mengagungkan atau cenderung pada Maqāsid yang antroposentris.

Dan pula, pendekatan konteks yang hanya bersandar pada *asbab al-nuzul*, tidak dapat diandalkan. Mengingat jumlahnya yang minim dan tidak semua ayat Al-Qur’an diliputinya.¹³¹ Selain itu, penggalian makna yang dibasiskan pada Maqāsid-antroposentrisnya saja cenderung mengekang pemaknaan Al-Qur’an pada ranah yang terlalu mengagungkan manusia. Sedangkan aspek atau nilai lainnya, seperti ketuhanan, sosial, lingkungan, dan lain sebagainya yang terkandung dalam Al-Qur’an terkesan dikesampingkan.

Sehingga, dibutuhkan pendekatan penafsiran yang menekankan pada teks dengan ketat tanpa menghilangkan dan menegasikan konteks kebudayaan dan pandangan masyarakat terhadap suatu istilah keagamaan tersebut.¹³² Dengan kata lain, perlu ada sebuah upaya untuk merekonsiliasi kedua pendekatan penafsiran di atas (antara pendekatan tekstual dengan pendekatan kontesktual).

¹³⁰ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur’an Kaum Liberalis*, (Jakarta: Perspektif, 2010), hal. 431

¹³¹ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur’an Kaum Liberalis*, hal. 431

¹³² Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2010), hal. 71-72. Lihat juga Nasrullah, “Urgensi Sinergitas Metode dan Pendekatan Tafsir Kitab Suci”, dalam ejournal.fiaiunisi.ac.id/index.php/syahadah/article/download/63/59, 2016, hal. 12.

4. Dialektika Pendekatan Tafsir Tekstual dengan Kontekstual

Dalam fakta perjalanan sejarahnya, sebagaimana yang dicatat oleh M. Amin Abdullah, tidak dapat dinafikan bahwa hubungan antara penganut pendekatan teosentris-tekstualis dengan penganut pendekatan antroposentris-kontekstualis tidak selamanya akur dan harmonis. Hubungan antara keduanya seringkali dibumbui dengan ketegangan, baik itu ketegangan yang bersifat konstruktif ataupun destruktif. Konstruktif karena telah menstimulus lahirnya karya-karya yang cukup berharga dalam diskursus ilmu tafsir. Namun, di sisi lain, ketegangan tersebut juga memacu pada arah dekonstruktif, ketika setiap kelompok saling menegasikan eksistensi kelompok yang dianggapnya bersebrangan.

Kelompok teosentris-tekstualis kerap kali menuduh bahwa pemahaman kelompok antroposentris-kontekstualis adalah pemahaman agama yang bersifat reduksionis. Sebaliknya, kalangan antroposentris-kontekstualis mengklaim pendekatan teosentri-tekstualis itu mengabsolutkan teks yang tertulis tanpa berusaha memahami latarbelakang teks keagamaan yang bersifat kultural, psikologis maupun sosiologis.¹³³

Lebih lanjut, bagi kalangan teosentris-tekstualis, realitas harus tunduk dan menjadi *subordinasi* di bawah otoritas teks Al-Qur'an. Sebaliknya, antroposentris-kontekstualis berasumsi bahwa teks Al-Qur'an selalu lahir dalam konteks yang menyejarah. Karena jika tanpa konteks yang menyejarah, maka teks Al-Qur'an menjadi absurd dan nirmakna. Dalam pandangan kalangan antroposentris-kontekstualis, supaya teks Al-Qur'an memiliki signifikansi, hal ini mensyaratkan adanya proses dialektika dengan realitas empiris masyarakat. Karena dengan hal tersebutlah, menurutnya teks Al-Qur'an dipercaya dapat mengubah realitas di luar dirinya.

Lebih lanjut lagi, kalangan antroposentris-kontekstualis beranggapan bahwa pengkajian teks Al-Qur'an tidak mesti melalui huruf per huruf, melainkan cukup menangkap spirit universalnya. Teks Al-Qur'an bukanlah entitas yang menguntit bahkan

¹³³ M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. 6-7, 16, 23-24. Lihat juga Safruin Edi Wibowo, *Kontroversi Penerapan Hermenutika dalam Studi Al-Qur'an di Indonesia*, (Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2017), hal. 7, 14-15.

memecahkan sejarah, namun memuat status *spatio temporal*—yang terbatas oleh dimensi spasial dan temporal (ruang dan waktu). Makna teks Al-Qur'an bukanlah produk Tuhan seratus persen, namun ada campur tangan (intervensi) sejarah. Bahwa wahyu tidak turun di ruang hampa kebudayaan, tapi ikut bergaul dengan historisitas manusia.¹³⁴

Mengacu pada prinsip serta akar historisnya, dikotomi pola di atas tersebut bukanlah sebuah perdebatan baru. Ia telah eksis dari era klasik hampir berbarengan dengan kehadiran Islam itu sendiri—meskipun, kadar intensitas perbincangan dan perdebatan di setiap generasinya tidak sama persis. Pada fase Nabi dan setelahnya, tidak sedikit dari para sahabat selain Umar yang lebih mengedepankan pengamatan realitas sosial ketimbang formalitas teks Al-Qur'an. Contoh, ide pembukuan Al-Qur'an oleh Ustman bin 'Affan—beserta dinamika yang mengitarinya—sebagai representasi pemikirannya yang kontekstual.¹³⁵

Adapun contoh dari penganut teosentris-tekstualis, akarnya sering dinisbahkan pada kelompok Khawarij—terkhusus dalam peristiwa *tahkim* ketika perang Shifin berkecamuk.¹³⁶ Dan dikotomi serta hubungan tidak harmonis di antara dua kubu tersebut terus berlanjut pada era-era selanjutnya.

Bergeser ke era modern, pola perdebatan antara penganut teosentris-tekstualis dengan antroposentris-kontekstualis masih dapat ditemukan. Beberapa prinsip serta pemikiran para ulama atau lebih khususnya penafsir dan akademisi—dengan tidak maksud

¹³⁴ Adnan Mahmud, *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal. 8.

¹³⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), hal. 126. Lihat juga M. Sadik, "Al-Qur'an dalam Perdebatan Pemahaman Tekstual dan Kontekstual", dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 6, No.1, April 2009, hal. 57-60.

¹³⁶ Peristiwa *tahkim* ialah sebuah usaha percobaan perdamaian di antara kaum muslimin yang sedang bertikai dalam perang Siffin. Namun peristiwa ini merugikan pihak Ali dan menguntungkan pihak Mu'awiyah. Akhir dari peristiwa ini, yaitu terpecahnya umat Islam menjadi tiga golongan, pertama Khawarij yang keluar dari barisan tentara Ali, kedua Syi'ah yang tetap setia dengan Ali, ketiga Murji'ah yang berada di antara paham keduanya, tidak memihak kepada Ali dan juga Muawiyah, mereka cenderung menyerahkan semua kejadian tersebut kepada Allah swt (*jabariyyah*). Selengkapnya lihat di Ahmad Agis Mubarak dan Diaz Gandara Rustam, "Islam Nusantara: Moderasi Islam Di Indonesia", *Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 3, No. 2, 2019, hal. 156.

menggeneralisir dari semua kalangan tersebut—masih ada yang mencerminkan pergulatan bahkan pertentangan antara penggunaan kedua paradigma dan pendekatan penafsiran klasik di atas. Sebagai contoh, sebut saja Hasan Hanafi serta Nasr Hamid Abu Zaid yang mewakili penganut kontekstualis, dan Sayidd Quthub yang sering dianggap sebagai representasi penganut spirit tekstualis.¹³⁷

Terkait isu tersebut—dalam menyikapi perdebatan seputar pendekatan penafsiran sebagaimana disinggung di atas—Hasan Hanafi berpendapat bahwa pewahyuan merupakan sebuah proses hubungan yang mempunyai tiga komponen utama, yaitu; pengirim, pesan (informan), isi pesan (informasi) dan penerima informasi. Hakikatnya, di antara ketiga komponen utama tersebut mesti terjadi hubungan satu sama lain (*interrelasi*) yang baik. Namun, amat disayangkan, dalam tradisi Islam, lebih dominan dikuasi oleh dua komponen saja. Yakni antara pengirim (dalam konteks ini, ialah Tuhan sebagai pewahyu), dan pesan (informasi atau teks). Sedangkan komponen yang ke-tiga, penerima informasinya tidak mendapat perhatian yang layak.¹³⁸

Dari pendapat Hasan Hanafi di atas, dapat dilihat bahwa ia terkesan lebih cenderung terhadap prinsip serta proses penafsiran yang menitikberatkan pada ranah kontekstual. Terutama, yang dibasiskan pada sistem *triadik* (tiga komponen dasar penafsiran; pewahyu, teks atau wahyu, serta penerimanya). Ia juga menyayangkan terhadap penafsiran klasik beserta para penganutnya hingga kini, yang terlalu bernuansa teosentris sekaligus tekstualis

¹³⁷ Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hal. 43. Lihat Sayed Khatab, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*, (New York: Routledge, 2006), hal. 1-2. Lihat Adnan A. Musallam, "From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism", dalam *The Middle East Journal*, Vol. 60, No 4 2006, hal. 778, <http://www.jstor.org/stable/4330322> (diakses pada.....) lihat Richard Phelps, "Sayyid Qutb and the Origin of Radical Islamism", dalam *The Middle East Quarterly*, Vol. 18, No. 2 2011, <http://www.meforum.org/2945/sayyid-qutb-and-the-origins-of-radical-islamism> (diakses pada.....) lihat Ahlam Irfani, *Ahistorisitas Penafsiran Dan Radikalisme Islam: Kajian terhadap Konsep Kedaulatan Tuhan dan Kedaulatan Manusia dalam Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an*, (Pascasarjana UIN Jakarta, 2014), hal. 26-27. Lihat juga Achmad Najib Burhani dkk. "Factors Causing the Emergence of Radical Islam: Preliminary Analysis", dalam *ICIP Journal*, Vol 2, No. 4, Agustus 2005, hal. 3.

¹³⁸ Hassan Hanafi, *Al-Dīn wa ats-Tsaurah*, Vol VIII, (Kairo: Maktabah Madlubi, 1981), hal. 45

dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan kata lain, Hasan Hanafi mempersoalkan model penafsiran klasik sekaligus kontemporer yang tidak melek realitas.

Penafsiran yang tidak melek realitas, bagi Hasan Hanafi dianggap sebuah kekeliruan. Hal demikian, dianggap keliru olehnya dikarenakan—baik secara langsung ataupun tidak langsung—dapat mengakibatkan adanya dominasi model berpikir tekstualis. Yakni semacam sebuah “pengkultusan” terhadap teks yang dijadikannya sebagai standar analisis. Lebih lanjut, dia menegaskan bahwa idealnya, bahkan semestinya realitaslah yang menjadi standar.¹³⁹ Artinya, bukan teks yang membuahkan realitas, tapi realitaslah yang memicu bahkan melahirkan teks. Oleh sebab itu, hendaknya proses penafsiran dilakukan dengan tidak terpatok pada aspek leksikal-tekstual, tetapi harus merujuk pada realitas-kontekstual.

Hampir senada dengan pendapat Hasan Hanafi di atas, Nasr Hamid Abu Zaid juga ikut mengomentari mengenai isu tersebut. Dia berpendapat: “Realitas adalah dasar. Dari realitas, dibentuklah teks (Al-Qur'an), dan dari bahasa dan budayanya terbentuklah konsep-konsep (*mafahim*)-nya, dan di tengah pergerakannya dengan interaksi manusia terbaharuilah makna (*dalalah*)-nya”.¹⁴⁰

Dari ulasan dua pandangan mengenai konsep wahyu tersebut, dapat dipahami bahwa kedua pemikir Muslim kontemporer di atas terkesan sangat menitikberatkan pada aspek realitas (konteks) dalam memahami Al-Qur'an. Bagi mereka, pemaknaan terhadap teks Al-Qur'an dengan mengacu pada realitas yang mengitarinya (kontekstualitas) merupakan sesuatu yang niscaya. Karena apabila realitas dikesampingkan dalam proses memahami Al-Qur'an, maka yang akan lahir adalah sebuah pemaknaan baku yang membeku. Pencarian makna teks yang hanya mentok pada dataran teks, tanpa mau lebih menggali setting historis dan latar belakang yang ada di balik teks pada akhirnya hanya akan membawa pada pemahaman yang sepotong-sepotong dan penafsiran yang tidak tepat sasaran.

¹³⁹ Hassan Hanafi, *Al-Dīn wa ats-Tsaurah*, Vol VIII, hal. 45-46.

¹⁴⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khithāb al-Dīnī*, (Kairo: Sinā li al-Nasyr, 1994), hal. 99.

Bahkan, pola penafsiran demikian dapat menghasilkan sebetuk ‘reduksi makna’ yang seharusnya dari suatu teks (lafal lahiriahnya).

Berbeda dengan pandangan dua pemikir Muslim sebelumnya di atas, Sayyid Quthb—seorang ulama terkemuka Ikhwan al-Muslamin—sebagaimana dikutip oleh Youssef M. Choueri menyatakan, meski dirasa tidak sejalan dengan tuntutan rasionalitas dan realitas justru umat Islam diajak untuk menerima otoritas Al-Qur’an tanpa *reserve*.¹⁴¹ Memang, Quthb mengakui bahwa Al-Qur’an diturunkan pada periode tertentu dan masyarakat tertentu pula. Namun, dalam pandangannya, tetap saja keberlakuan makna dan ajaran teks Al-Qur’an bersifat sepanjang masa. Lebih lanjut dia menegaskan bahwa periode dan masyarakat saat turunnya Al-Qur’an merupakan cerminan atau bahkan cetak biru (*blue print*) perjalanan sejarah umat manusia masa berikutnya.¹⁴² Untuk itu, dalam memahami beserta menjalani kehidupan dan keberagaman perlu “mengaca diri” kepada periode dan masyarakat masa turunnya Al-Qur’an tersebut.¹⁴³

Melihat *treckrecord* hubungan kedua penganut pendekatan penafsiran di atas, tidak heran jika M. Amin Abdullah menilai bahwa salah satu persoalan paling serius bagi umat Islam yang sulit ditemukan solusinya—dari zaman klasik hingga kini—ialah bagaimana menghubungkan nilai-nilai normativitas yang fundamental-absolut (pemahaman atau pendekatan yang cenderung digunakan oleh kalangan teosentris-tekstualis) dengan historisitas dan konteks kesejarahan kehidupan manusia yang dinamis (kalangan penganut antroposentris-kontekstualis). Padahal, pada dasar dan idealnya, juga semestinya, kedua kutub tersebut memang tidak terpisahkan antara satu sama lainnya.¹⁴⁴ Yakni sebuah penafsiran yang komprehensif mesti dilakukan dengan menggunakan dua pendekatan tersebut secara bersamaan supaya dapat menghasilkan penafsiran yang aktual dan faktual. Dengan pendekatan penafsiran

¹⁴¹ Youssef M. Choueri, *Islamic Fundamentalism* (London: Printer Publisher, 1990), hal. 109.

¹⁴² Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial dalam Islam*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), hal. 21.

¹⁴³ Sayyid Quthb, *Fiqh Dakwah*, diterjemahkan oleh Ahmad Hasan, (ttp: Muassasat ar-Risalah, 1970), hal. 17.

¹⁴⁴ M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. 6-7, 16, 23-24. Dalam Jurnal *Cakrawala*, hal. 106.

tersebut, buah lainnya yang dapat dipetik ialah bahwa jargon Al-Qur'an *ṣālih likulli zamān wa makān* dapat teralisasi sesuai dengan mestinya—tidak mengebiri nilai teks ataupun konteks.

Hal senada dilontarkan oleh Komarudin Hidayat. Menurutnya, hubungan teks dengan konteks sesungguhnya tidak bisa dipisahkan. Setiap teks lahir atau muncul dalam sebuah wacana yang mempunyai beragam nuansa, antara lain nuansa psikologis, ekonomis, sosiologis, politis dan lain sebagainya. Sehingga ketika wacana yang bersifat otomatis dan dialogis dicantumkan dalam suatu teks, itu akan sangat potensial untuk melahirkan pemahaman yang keliru di kaum pembacanya. Meskipun, setidaknya, pengetahuan yang diperoleh melalui sebuah lisan atau pelafalan akan berada dari pengetahuan yang didapat melalui aspek bacaannya.¹⁴⁵

Pendapat yang lebih rinci lagi—mengenai isu perdebatan pengguna pendekatan penafsiran tekstual dengan kontekstual—dilontarkan oleh M. Quraish Shihab. Dia menegaskan bahwa proses penafsiran Al-Qur'an sebagaimana tafsiran model ulama klasik (tekstualis) tidak sepenuhnya benar jika tidak didasarkan pada konteksnya (dinamika pemahaman yang kian berkembang). Di sisi lain, menafsirkannya sejalan dengan perkembangan zaman dengan menghapus sisi tekstualitasnya juga berpotensi negatif.¹⁴⁶ Oleh karenanya perlu pemaduan gagasan serta pendekatan tekstual dengan pendekatan kontekstual. Gagasan serta pendekatan tersebut kemudian diterima secara selektif dengan batasan tertentu—sesuai dengan porsi semestinya—sehingga tidak terlampaui jauh dari hakikat yang sebenarnya dan juga tidak terlalu ketinggalan zaman dalam pemaknaannya.

Jika tidak demikian—jika kedua kutub pendekatan tersebut tidak saling berdialektik atau integratif—sebagaimana yang dikhawatirkan oleh M. Amin Abdullah, hal tersebut akan mengalami proses—selain proses dominasi dan saling menghegemoni satu atas yang lain, saling menafikan aspek historisitas yang mengiringi serta melatarbelakangi manusia atau sebaliknya—pengabaian nilai normativitas yang

¹⁴⁵ Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 17.

¹⁴⁶ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung; Mizan, 2009), hal. 141.

semestinya dihayati para pemeluk agama.¹⁴⁷ Tentu, hal tersebut akan menimbulkan masalah lain, baik itu masalah di ranah epistemologis ataupun aksiologisnya.

Persoalan intinya, menurut M. Amin Abdullah, ialah bagaimana mengompromikan kedua pemahaman dan pendekatan tersebut, yaitu tekstual dan kontekstual dalam penafsiran Al-Qur'an? Sehingga kedua model pemahaman dan pendekatan ini dapat menjadi aset yang bernilai, tidak untuk dipertentangkan tetapi justru satu sama lain saling dipertemukan.¹⁴⁸ Pada konteks ini, permasalahan krusial kerap muncul, karena pada dasarnya penafsir dituntut inovatif dan kreatif dalam menggunakan kecerdasan dan kehati-hatianya untuk mendesain secara proporsional antara normativitas wahyu yang absolut-tekstual dan historisitas manusia yang dinamis-kontekstual agar tidak terjadi dominasi yang saling menegasikan.

Sebuah penafsiran hendaknya selalu mengharmoniskan antara aspek teks-konteks-kontekstualisasi, supaya dapat terhindar dari pemahaman yang ahistoris. Namun, meskipun para mufassir cenderung mengakui bahwa ketiga unsur tersebut mesti diaplikasikan secara dialektis-dialogis dan berkesinambungan, realita yang ada menyatakan bahwa mereka tidak sepakat dalam unsur mana yang memainkan peran utama dalam proses interpretasi. Konsekuensinya, masing-masing kubu saling mempertahankan intergritas keamanan pola penafsirannya. Penafsiran bercorak otoritarianisme pun—sebagai konsekuensi dari relasi yang tidak harmonis—nampaknya tidak terbandung lagi.¹⁴⁹

Karakteristik utama moderasi tafsir perlu diperhatikan, yakni selalu mengedepankan keseimbangan antara teks dan konteks atau antara wahyu dan akal. Karena keduanya adalah kebenaran yang bersumber dari Tuhan. Mengabaikan salah satunya berarti

¹⁴⁷ M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. 6-7, 16, 23-24.

¹⁴⁸ M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, hal. 16.

¹⁴⁹ Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, diterjemahkan oleh R. Cecep Yasin, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), hal. 185. Lihat Ahlam Irfani, *Ahistorisitas Penafsiran Dan Radikalisme Islam: Kajian terhadap Konsep Kedaulatan Tuhan dan Kedaulatan Manusia dalam Tafsir fi Zilāl Al-Qur'ān*, (Pascasarjana UIN Jakarta, 2014), hal. 26-27.

meninggalkan sebagian kebenaran Tuhan.¹⁵⁰ Dari segi metodologinya, moderasi selalu memfungsikan teks agama dan memperkuatnya dengan akal dan konteks secara moderat-proporsional. Ia mengaharmoniskan kedua titik ekstrem yang saling berlawanan.¹⁵¹ Dengan karakteristik demikian, dapat dikatakan bahwa moderasi tafsir—dari segi pendekatan dan metodenya—mengusung pendialogan antara pendekatan atau metode penafsiran tekstual dan kontekstual.

Dengan kata lain, moderasi tafsir selalu berupaya untuk menitikberatkan pada pemberian proporsi antara teks dan konteks, atau antara wahyu dan akal secara seimbang. Pendekatan tekstual dan kontekstual dalam sirkulasi penafsiran moderatis diposisikan dengan keadaan melingkar sebagai simbol relasi dialektis, bukan digambarkan secara terpisah dan bersebrangan—dipahami dengan struktural dikotomis.¹⁵²

Dalam perkembangan penafsiran Al-Qur'an—terkhusus yang menanggapi isu perdebatan antara teosentris-tekstualis dengan antroposentris-kontekstualis—telah banyak dilakukan oleh para penafsir, pengkaji atau akademisi studi tafsir dan Al-Qur'an. Terdapat beberapa para penafsir atau akademisi yang sudah berupaya untuk mendamaikan atau menengahi perseteruan penggunaan pendekatan tafsir tekstual dan kontekstual, sebagaimana telah disinggung pada bab sebelumnya di atas. Sebagai contoh, sebut saja Syahiron dan Abdul Mustaqim. Syahiron menggunakan teori Cum Maghzanya¹⁵³ untuk menengahi antara penganut semangat tekstualis dengan kontekstualisme.

¹⁵⁰ Nursamad Kamba (pengantar), dalam Amri Azis, *Konstruksi Islam Moderat "Menguak Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam"*, (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2018), hal VII.

¹⁵¹ Abu Yazid, *Islam Moderat*, (Jakarta: Penerbit Erlangga), hal. 17.

¹⁵² Nursamad Kamba (pengantar), dalam Amri Azis, *Konstruksi Islam Moderat "Menguak Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam"*, (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2018), hal. VII.

¹⁵³ Pendekatan *ma'na-cum-maghza* ialah pendekatan yang mencakup dua entitas cara penafsiran sekaligus; makna (*ma'na*) dan signifikansi (*maghza*). Pada entitas yang pertama, *ma'na* dinisbahkan pada suatu teks Al-Qur'an yang dipahami oleh pendengar pertama. Proses ini melandaskan pada fakta bahwa setiap bahasa—termasuk bahasa Al-Qur'an—memiliki aspek sinkronik dan diakronik. Pada aspek sinkronik, pemahaman bahasa tidak berubah. Namun, pemaknaan bahasa pada aspek diakronisnya dirubah dari waktu ke

Sedikit berbeda dengan jalan yang dipilih Syahiron, Abdul Mustaqim menawarkan pendekatan Maqāsidinya untuk mendamaikan antara pengguna over tekstualis dengan over kontekstualis.¹⁵⁴ Dalam kacamataanya, pendekatan Maqāsi dapat meleraikan antara penganut kedua pendekatan tersebut, sekaligus dapat menelurkan benih-benih penafsiran yang moderat.

Dengan motif yang sama namun menggunakan sedikit pendekatan yang berbeda, Husein Fadlulah menawarkan *al-manhaj al-harakī*¹⁵⁵ untuk mengkomodir semangat kedua pendekatan penafsiran di atas. Dapat dilihat, sebagaimana telah disinggung dalam pembahasan sebelumnya, dari segi pemikiran dan karakteristik pendekatan penafsirannya pun dianggap banyak menstimulus juga melahirkan semangat moderatis.

F. Diskursus Penafsiran Jihad dalam Al-Qur'an

Dalam wacana penafsiran Al-Qur'an, term jihad masih jadi topik kontroversial. Term tersebut masih terus ditafsirkan (*interpretable*) dan diperdebatkan (*debatable*). Ditinjau dari segi pemaknaannya, jihad dipahami secara beragam, baik tekstual ataupun kontekstual. Jihad secara tekstual biasanya dipahami sebagai perang suci (*the holy war*). Sedangkan secara kontekstual, jihad bermakna suatu upaya tertentu yang bersifat sungguh-sungguh demi mendekatkan diri kepada Allah swt.

waktu. Yang kemudian dikembangkan pada entitas kedua, yakni menjadi *maghza* atau semangat pemaksudan dari bunyi suatu teks untuk situasi kontemporer. Lihat Sahiron Syamsuddin, "Tipologi Dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer Terhadap Al-Qur'an", dalam *Jurnal Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 8, No. 1, 2017, hal. 198–200. Lihat juga Sahiron Syamsuddin, "Ma'na-Cum-Maghza Approach to The Quran: Interpretation of Q. 5:51", dalam *Education and Humanities Research*, Vol. 137 No. 2, 2017, hal. 132; Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Quran*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hal. 85.

¹⁵⁴ Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqasidi sebagai Basis Moderasi Islam", dalam artikel *Pidato Pengukuhan Guru Besar Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga*, 16 Desember 2019, hal. 12-16. Lihat di [http://digilib.uin-suka.ac.id/37005/1/ Abdul%20Mustaqim_argumentasi%20keniscayaan%20all.pdf](http://digilib.uin-suka.ac.id/37005/1/Abdul%20Mustaqim_argumentasi%20keniscayaan%20all.pdf), diakses pada 15 Februari 2021

¹⁵⁵ *Manhaj* tafsir *haraki* (pergerakan), yaitu metode yang menyajikan Al-Qur'an sebagai sesuatu yang hidup, aktif, dan memengaruhi. Dalam proses penafsirannya, selain memperhatikan nilai tekstual dari ayat-ayat Al-Qur'an, ia juga mempertimbangkan nilai kontekstual, atau realitas kehidupan. Lihat Shalah Abdul Fattah al Khalidi, *Kunci Berinteraksi dengan al Quran*, terj. M. Misbah, (Jakarta: Robbani Press, 2005), hal. 74.

Untuk lebih jernih dalam mendudukan dan menggambarkan makna jihad—terkhusus yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an—berikut penulis akan mengulasnya dari segi pengertian, pemakaian, dan penilaian para tokoh atas term jihad.

1. Pengertian Jihad

Secara etimologi, jihad berarti bersungguh-sungguh, yakni mencurahkan usaha, kekuatan, dan tenaga. Kita dapat menemukan hal semacam ini dalam beberapa literatur kamus (khususnya) bahasa Arab. Sebagai contoh, dalam *al-Munjid Fi Lughah Wal A'lam* kata jihad dijabarkan dari bentuk *isim masdar* dari *fi'il jahada* yang artinya mencurahkan kemampuan.¹⁵⁶ Ibnu Mandzur dalam *Lisanul Arab* menguraikan bahwa jihad merupakan kesanggupan untuk memerangi musuh. Dengan cara mengeluarkan segala upaya dan tenaga, baik itu berupa perkataan, perbuatan, atau segala sesuatu yang dapat dilakukan.¹⁵⁷ Ibn Faris dalam bukunya *Mu'jam al-Maqayis fi al-Lughah*—seperti yang dinukil oleh M. Quraish Sihab—menyatakan bahwa rangkaian huruf *jim*, *ha* dan *dal* yang membentuk kata jihad pada awalnya mengandung arti kesulitan, kesukaran atau yang mirip dengannya.¹⁵⁸ Nyaris lebih spesifik, al-Raghib al-Ashfahani—sebagaimana dikutip oleh Rohimin—menjelaskan bahwa kata *al-jihad* dan *mujahadah* berarti mencurahkan energi dalam menghadapi musuh.¹⁵⁹

Sedangkan dalam kamus Besar Indonesia, jihad diartikan sebagai; 1) Usaha dengan segala daya dan upaya demi mencapai kebaikan; 2) Usaha sungguh-sungguh dalam membela agama Islam, baik dengan cara mengorbankan harta benda, jiwa ataupun raga; dan 3) Perang suci melawan orang kafir demi mempertahankan agama Islam dengan syarat tertentu.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Abu Louis Ma'luf, *al-Munjid Fi Lughah Wal A'lam*, (Beirut: Darul Masyriq, 1986), hal. 106.

¹⁵⁷ Abu Mandzur, *Lisan Arab al-Muhith*, juz I, (Beirut: Dar al-Hadits, t.t), hal. 521. Lihat Muhammad Chirzin, *Jihad Dalam Perspektif Al-Qur'an*, (Yogyakarta, Mitra Pustaka, 1997), hal. 12.

¹⁵⁸ M. Qurais Shihab, *Wawasan alQur'an: Tafsir Mawdū'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Vol. I. (Bandung: Mizan, 2005), hal. 501.

¹⁵⁹ Rohimin, *Jihad: Makna dan Hikmah*, (Jakarta: Eirlangga, 2006), hal. 17. Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, (Bandung, Mizan, 2007), hal. 661

Adapun secara terminologis, jihad berarti mengerahkan segala kemampuan demi menggapai suatu tujuan yang bersifat baik. Namun, dalam hal *misdaq* beserta cara yang digunakan dalam menggapai tujuannya, para ulama dan akademisi memahaminya secara beragam. Sebagai contoh, Mustafa Al-Maraghi di dalam tafsirnya membagi makna jihad menjadi tiga yaitu berjihad dengan pedang (*saif*), berjihad dengan argumentasi (*hujjah*), dan berjihad dengan dalil (*burhān*).¹⁶¹

Sementara Yusuf Qardhawi menuturkan, esensi jihad ialah mencurahkan segala energi, atau menanggung beban serta resiko dalam memperjuangkan kebenaran dan kebaikan. Selain dari itu—karena jihad basisnya adalah *amar ma'ruf nahi munkar*—ia juga sebagai upaya dalam melawan kebatilan, keburukan, dan kerusakan dengan cara yang dibenarkan syariat. Objeknya, dimulai dari diri sendiri dan meluas hingga sekalian alam.¹⁶² Dengan landasan demikian, Qardhawi memahami ruang lingkup jihad lebih luas. Jihad bukan sekedar perang, tapi ia meliputi dimensi politik, ekonomi, pendidikan dan sosial.

Hampir senada dengan uraian Yusuf Qardhawi, Muhammad Rasyid Ridha dalam *al-Manār* menerangkan bahwa jihad berasal dari akar kata *jahd: masyaqqah*; jerih payah, usaha, kesukaran dan tidak khusus berupa perang (*qitāl*).¹⁶³ Jihad lebih umum maknanya ketimbang mengangkat senjata untuk membela agama serta pemeluknya—dengan motif demi menegakkan “kalimat Allah”. Jihad mencakup pelbagai upaya menanggung kesulitan, terlebih khusus dalam menghadapi kekerasan dan melawan kebatilan.¹⁶⁴ Hal demikian, disinyalir demi mengharapakan rahmat Allah dan kemenangan di dunia dan akhirat.

Sedikit berbeda dengan beberapa pengertian sebelumnya di atas, Salman Al-Audah mendefinisikan jihad sebagai upaya memerangi

¹⁶¹ Ahmad Mustafa al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jilid 10, (Beirut: Dāru al-Fikr, 2006), hal. 106.

¹⁶² Yusuf Qardhawi, *Retorika Islam*, diterjemahkan oleh M. Abdillah Noor Ridho (Jakarta: Khilafah, 2004), hal. 210. Yusuf Qardhawi, *Fiqh Jihad*, diterjemahkan oleh Irfan Maulana Hakim dkk. (Bandung: Mizan, 2010), hal. 148-153.

¹⁶³ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr Al-Manār*, (Kairo: Dār Al-Manār, 1950), Vol. I, hal. 228.

¹⁶⁴ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr Al-Manār*, Vol. IV, hal. 155.

orang yang disyariatkan untuk diperangi. Yakni seperti dari kalangan orang-orang kafir dan yang lainnya. Meskipun, pada dasarnya dalam menegakan upaya memerangi tersebut, dia berpendapat bahwa jihad melalui tiga fase; *Pertama*, fase “tahanlah tanganmu” dalam artian lebih bersifat defensif sebab belum turun perintah untuk melakukan perlawanan (perang) sebagaimana periode Mekkah; *Kedua*, fase “telah diizinkan berperang bagi orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka telah zalim”; *Ketiga*, fase “perangilah kaum musyrikin semua sebagaimana mereka memerangi kamu.”¹⁶⁵

Begitu juga dengan Taufiq Ali Wahbah yang menyatakan bahwa jihad merupakan pengerahan segala potensi beserta kekuatan dalam memerangi musuh. Lebih lanjut, dia menegaskan bahwa hukum jihad ialah wajib atas kaum Muslimin untuk membela agama Allah—apalagi ketika kondisi kaum Muslimin sedang terganggu.¹⁶⁶ Lebih rinci lagi, kalangan ahli fiqh seperti Sayyid Sabiq menerangkan, jihad itu meluangkan segala daya serta berupaya sekuat tenaga juga sekaligus senantiasa menanggung segala kesulitan dalam berperang—baik dalam kondisi diperangi atau memerangi musuh”.¹⁶⁷

Berdasarkan ulasan di atas, dapat dikatakan bahwa sebagian kalangan mengartikan jihad dengan pemaknaan yang lebih sempit, yakni perang dalam menghadapi musuh. Sementara sebagian yang lain mendefinisikan jihad dengan arti yang luas—tidak sebatas perang fisik. Hal demikian terjadi, karena ayat-ayat Al-Qur’an yang menyinggung kata jihad beserta pelbagai derivasinya tidak semua ayat—selain dari QS. al-Taubah 9: 73 dan QS. al-Taḥrīm 66: 9—secara khusus atau spesifik menjabarkan objeknya.

2. Eksistensi Jihad dalam Al-Qur’an

Penggunaan kata eksistensi dalam tulisan ini ditunjukkan pada arti yang umum yaitu keberadaan.¹⁶⁸ Hal ini hendak melihat tentang

¹⁶⁵ Salman Al-Audah, *Jihad: Sarana Menghilangkan Ghurbah Islam*, diterjemahkan oleh Kathir Suhardi, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1993), hal. 14 – 21.

¹⁶⁶ Taufiq Ali Wahbah, *Jihad Dalam Islam*, diterjemahkan oleh Abu Ridha, (Jakarta: Media Dakwah, 1985), hal. 21.

¹⁶⁷ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, diterjemahkan oleh Kamaludin A. Marzuki (Bandung: Al-Maarif, 1987), hal. 50.

¹⁶⁸ Dalam kajian ini penulis mengetengahkan pengertian kata “eksistensi” (Inggris; *existence*, bahasa Latin; *exisistere*) berarti hidup, muncul, ada, memiliki keberadaan aktual.

keberadaan (term yang berkaitan dengan) jihad dalam Al-Qur'an. Setidaknya terdapat 19 ayat di dalam Al-Qur'an yang mengandung unsur kata jihad. Unsur kata jihad yang dimaksud yakni kata-kata yang tersusun dari huruf *jim*, *ha*, dan *dal*.¹⁶⁹

Kata jihad dengan beragam formatnya—dari dasar kata *jim*, *ha*, dan *dal*—dalam Al-Qur'an terulang 41 kali.¹⁷⁰ Dalam penggunaannya, kata jihad—di Al-Qur'an—mempunyai bentuk yang variatif; adakalanya berupa *fi'il maḍi*, *muḍari'*, *amar* atau *masdar* dan juga *ism fa'il*. Dengan rincian sebagai berikut; Dalam bentuk kata kerja yang lampau (*fi'il maḍi*) sekitar 15 kali disinggung, seperti *jāhada* dua kali, *jāhadāka* dua kali, *jāhadū* sebelas kali; Adapun dalam bentuk kata kerja yang menunjukkan waktu sekarang atau yang akan datang (*fi'il muḍari'*) terdapat 5 kali, yakni *tujāhidūna* satu kali, *yujāhidu* satu kali, *yujāhidū* dua kali, *yujāhidūna* satu kali; Sedangkan dalam bentuk kata perintah (*f'il amar*) terulang 7 kali, di antaranya *jāhid* dua kali, *jāhidhum* satu kali, *jāhidū* empat kali; Serta dalam bentuk *mashdar* 10 kali, yaitu *jahda* lima kali, *jahdahum* satu kali, *jihādin* satu kali, *jihād* dua kali, *jihādihi* satu kali; dan dalam bentuk kata benda yang menunjukkan pelaku (*ism fa'il*) terdapat 4 kali, *al-mujāhidūna* satu kali dan *al-mujāhidīna* tiga kali.¹⁷¹

Dengan beragam bentuk penyebutan kata jihad di atas, dapat dikatakan—mengindikasikan—jihad memiliki pengertian yang luas. Apalagi ketika ditautkan dengan kata-kata lainnya—dalam susunan ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung term jihad.

Namun, kata eksistensi pada umumnya berarti keberadaan. Kata eksistensi sering dihadapkan dengan esensi. Lihat Peter A. Engeles, *Dictionary of Philosophy*, Barnes & Noble Book, (New York: A Division of Harper & Row Publisher, 1981), hal. 88. Lihat Harun Hadiwijoyo, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Cet. 2, (Yogyakarta: Kanisius, 1983), hal. 26.

¹⁶⁹ Alamī Zādah Faidhullāhi Al-Ḥasani, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Kalimāti al-Qur'ān al-Musamma bi Fathī ar-Rahmān*, Cet. III, (Damaskus: Dār Ibn Katsir, 2006), hal. 67.

¹⁷⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, (Bandung, Mizan, 2007), hal. 660.

¹⁷¹ Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqiy, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Faz al-Qur'ān al-Karīm*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), hal. 232-233. Lihat juga Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 516.

3. Penafsiran atas Konsep Jihad

Dari pelbagai bentuk penyebutan kata jihad di atas, wajar ketika mengklasifikasikan makna beserta *misdaq* jihad yang terkandung dalam Al-Qur'an, para tokoh beragam pendapat. Namun, secara garis besar, sebagaimana yang dijabarkan oleh Abu Nizhan bahwa dalam memahami makna jihad, setidaknya ada empat pesan yang dikandung Al-Qur'an. Dengan berbagai redaksi dan derivasinya, ada yang mendefinisikan jihad sebagai perang, ada pula yang mengartikannya sebagai berargumentasi (*hujjah*), infak di jalan Allah serta bersungguh-sungguh menolong dan menjalankan perintah agama.¹⁷²

Meski kata jihad dalam kandungan Al-Qur'an dapat diklasifikasikan terhadap beberapa pemaknaan, pada fenomenanya—secara garis besar—pemahaman atas term jihad kemudian memunculkan dua kelompok yang berbeda ujung penafsiran.¹⁷³ Satu sisi ada kelompok yang menolak kalau terma jihad diidentikan maknanya dengan perang (*qitāl*).¹⁷⁴ Sedangkan sisi lainnya, kelompok kedua memasukkan makna perang (*qitāl*) sebagai pendefinisian jihad yang paling tepat. Dalam pandangan kelompok yang kedua ini, seperti tidak ada pemaknaan lainnya—kecuali perang—untuk dimasukkan dalam arti jihad.¹⁷⁵

Adapun penafsiran jihad bagi kelompok yang pertama, ia hendak menjadikan terma jihad 'pasti' tidak sama dengan peperangan. Hal tersebut, dirujukan pada penafsiran terma jihad dengan tinjauan makna umum. Seperti yang dipaparkan oleh salah seorang kontributor Jaringan Islam Liberal (JIL) Saidiman Ahmad. Menurutnya, term jihad telah mengalami "manipulasi" makna yang sangat serius menjadi 'perang suci'. Lebih lanjut, Saidiman menyatakan bahwa manipulasi tersebut muncul dalam dua level;

¹⁷² Abu Nizhan, *Al-Qur'an Tematis: Panduan Praktis Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2011), hal. 546.

¹⁷³ M A Zaenudin dan Ibnu Rusydi, "Pemikiran Fiqih Kemaslahatan dan Fiqih Akhlaq (Membaca Kembali Kitab Bidâyatul Mujtahid Wa Nihâyatul Muqtashid Adalah Karya Ibn Rusyd)," dalam *Al-Afkar, Journal For Islamic Studies*, Vol. 2, No. 2, 2019, hal. 226–34. Lihat juga Affy Khoiriyah, "Konsep Jihad: Antara Normativitas dan Historisitas", dalam *al-Afkar, Journal for Islamic Studies*, Vol. 3, No. 1, 2020, hal. 116.

¹⁷⁴ Al-Maududi, Abul 'Ala. Et.al, *Penggetar Iman di Medan Jihad*, diterjemahkan oleh Mahmud H. Muchtarom, (Yogyakarta: USWAH, 2009), hal. 9.

¹⁷⁵ Ahmad Tarmudzi Basyir, Heki Andi Bustomi, *Mengoreksi Jihad Global Imam Samudra*, (Jakarta: Hasa Press, 2009), hal. 65.

Pertama, secara ontologis, kata ‘jihad’ sama sekali tidak bermakna ‘perang suci’ melainkan ‘perjuangan’ atau “kesungguhan hati”; *Kedua*, secara epistemologis, konsep perang suci juga tidak ditemukan dalam tradisi ajaran Islam.¹⁷⁶

Pendapat hampir senada dikemukakan oleh Ahmad Syafi’i Ma’arif. Menurutny—dalam terminologi Islam—jihad lebih dekat dengan makna perjuangan (*struggle*) daripada perang. Dan perjuangan dalam hal ini ialah menyangkut perjuangan spiritual, bukan kekerasan fisik.¹⁷⁷

Sedangkan bagi kelompok kedua, jihad dianggap tidak sesuai sasarannya jika ditafsirkan sebagai selain konteks peperangan. Sebagai perwakilan dari kelompok ini ialah Imam Samudra. Dia mencoba untuk meyakinkan betapa salahnya jika seorang ulama menafsirkan terma jihad dengan tafsiran lainnya, dan meyakinkan bahwa melawan, dan membalas para agresor negeri-negeri Islam melalui perang fisik (*qitāl*) di wilayah masing-masing merupakan sebuah kewajiban bagi setiap Muslim. Bahkan, dia menegaskan bahwa hukum wajibnya sama dengan kewajiban shalat dan puasa.¹⁷⁸ Begitu juga dari segi pelaksanaannya, ia tidak dibatasi pada sistem perang pertahanan saja (defensif).

Hampir senada dengan penafsiran kelompok yang kedua di atas, Sayyid Quṭb menolak pengertian jihad hanya sebatas sebagai “perang defensif”—dilaksanakan sekedar mempertahankan konteks Muslim. Justru, menurut Quṭb jihad ialah perjuangan yang bersifat ofensif (menyerang). Baginya, ulama yang mendefinisikan jihad hanya mematok pada pertahanan diri saja merupakan orang-orang yang mental spritualnya lemah.¹⁷⁹ Yakni orang-orang yang tidak punya kekuatan dan menyerah di bawah tekanan yang ada—hegemoni

¹⁷⁶ Lihat Saidiman Ahmad, “Terorisme Versus Islam” dalam *Koran Tempo* [online], <http://islamlib.com/id/artikel/terorisme-versus-islam>, terbitan 13 Juni 2011.

¹⁷⁷ Ahmad Syafii Maarif, *Meluruskan Makna Jihad: Cerdas Beragama Ikhlas Beramal*, (Jakarta: CMM, 2005), hal. 27.

¹⁷⁸ Ahmad Tarmudzi Basyir dan Hepi Andi Bustomi, *Mengoreksi Jihad Global Imam Samudra*, hal. 66.

¹⁷⁹ Sayyid Quṭb, *Ma’ālim fī al-Ṭāriq*, (Beirut: Dar- al-Fikr, 1981), hal. 71-75. Lihat Abdul Aziz Sidqi “Jihad Menurut Sayyid Quṭb” (Disertasi: Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006), hal. 96-98. Lihat juga Anggi Wahyu Ari, “Jihad Menurut Ibn Kathir di dalam Tafsir Al-Qur’an al-‘Azim”, dalam jurnal *Nur El-Islam*, Vol. 1, No. 1, April 2014, hal. 123-124.

Barat. Karena menurutnya, jihad ialah sebuah gerakan yang selalu aktif, yang bertujuan untuk membebaskan manusia di permukaan bumi ini—khususnya dari cengkraman sistem politik Barat sekaligus dari kekuatan-kekuatan non Muslim lainnya.

Dari paparan di atas, paling tidak ada dua macam kecenderungan dalam memaknai jihad. Pemaknaan yang pertama, ialah jihad revolusioner. Yakni berupaya untuk membuktikan bahwa jihad merupakan jalan yang legal dalam mencapai cita-cita Islam. Sedangkan yang kedua, jihad bermakna apologetik yang berusaha menunjukkan bahwa Islam bukanlah agama kekerasan dan identik dengan penabuh genderang perang.

4. Sekilas Tentang Jihad Inklusif

Jihad dimaknai dengan beberapa bentuk, sesuai dengan konteks tempat dan waktu, serta sesuai dengan kebutuhan dan tantangan.¹⁸⁰ Dengan kata lain, jihad tidak hanya dimaknai dengan berperang mengangkat senjata. Melainkan, maknanya lebih luas dari itu. Jihad bisa masuk ke segala lini kehidupan, baik individual, spritual atau bahkan sosial. Hal ini yang didefinisikan sebagai jihad inklusif.

Jihad inklusif pemaknaannya tidak bersifat dogmatis dan kaku. Begitu juga dalam ranah pengaktualannya.¹⁸¹ Jihad dilakukan bukan untuk menindas, tetapi bagaimana menuntut perjuangan untuk mengentaskan kemiskinan, kezaliman, kebodohan serta keterbelakangan. Jihad ditempuh tidak dengan hanya kekerasan, melainkan termasuk juga memperdalam penghayatan iman, penjernihan hati nurani untuk saling melindungi, mendukung, bekerjasama, dan memajukan peradaban umat manusia.

Dengan demikian, jihad inklusif membuka kesadaran terhadap pemaknaan dan pengaktualan jihad yang lapang, egaliter dan terbuka yang dapat menjadi jalan untuk merealisasikan jihad sebagai *rahrnatan lil- 'alamin* atau lebih mengedepankan jalan perdamaian.

¹⁸⁰ Mahfud Junaedi, “Pengembangan PAI Kontra Radikalisme,” dalam makalah yang dipresentasikan pada *Forum Diskusi Ilmiah Dosen Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Walisongo Semarang*, Kamis, 1 Maret 2018.

¹⁸¹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, (Bandung: Mizan, 1999), hal. 256. Lihat juga Bassam Tibi, terj. Alfathri Adlin, *Islam dan Islamisme*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016), hal. 93 dan 320. Bandingkan dengan Aloys Budi Purnomo, *Membangun Teologi Inklusif-Pluralistik*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003), hal. 9.

Dan ketika keadaan memaksa untuk mengamalkan jihad perang fisik, hal itu tetap tidak keluar dari spirit, prinsip serta hukum ketuhanan dan kemanusiaan.

BAB III

Fadhlullah dan Moderasi *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*

Untuk memperoleh pengetahuan lebih komprehensif mengenai Sayyid Muhammad Husein Fadhlullah beserta moderasi tafsirnya, selanjutnya penting kiranya peneliti mengenalkan biografi singkat tentang kehidupan, pemikiran dan seputar teori-teori penafsirannya. Semua itu dalam rangka memperoleh pemahaman epistemologi penafsirannya yang berkaitan atau senantiasa berhubungan erat dengan kondisi budaya, sosial, dan politik yang melingkupi kehidupan Fadhlullah—sapaan akrab Sayyid Muhammad Husein Fadhlullah .

A. Sekilas Tentang Fadhlullah dan Karya Tafsirnya

Fadhlullah lahir di kota Najaf, Irak pada 16 November 1935. Dia lahir dari pasangan ‘Abdu al-Rauf dan Raufah bint al-Hajj Hasan Bazzi. Keluarganya, baik dari segi pendidikan atau jabatan sangat terpandang di Najaf.¹

Najaf, tak elok lagi terkenal dengan pabrik yang banyak memproduksi ulama-ulama terkemuka dunia. Semacam Imam Khomeini dan Ayatullah Muhammad Baqir Shadr, juga Fadhlullah merupakan ulama jebolan madrasah Najaf.² Bahkan, khusus untuk Fadhlullah, dia bukan sebatas jebolan madrasah Najaf, melainkan juga tercatat sebagai “anak asli” kelahiran Najaf.³ Dengan latar belakang demikian, sehingga Fadhlullah punya *start* waktu lebih awal dan lama dalam “melahap” ilmu-ilmu yang ada dan berkembang di Najaf. Karenanya, tak heran jika semasa hidupnya Fadhlullah *tersohor* sebagai sosok ulama Islam terkemuka yang begitu alim (intelektualis) di seantero Timur Tengah, khususnya Najaf.

Terlebih, bagi Ayatullah Baqir Shadr, Fadhlullah merupakan satu-satunya ulama yang telah berhasil membangun hubungan saling kebergantungan dengan Najaf. Bagi Shadr, bukan hanya Fadhlullah bangga dan terhormat karena menjadi ulama jebolan Najaf. Melainkan,

¹ Nizar Muhammad Jaudat, *al-Fikr al-Siyasi ‘inda Sayyid Muhammad Husein Fadhlullah*, (Najaf: Markaz Ibn Idris al-Hilly, 2011), hal. 21.

² Riza Sihbudi, *Menyandera Timur Tengah*, (Jakarta: Mizan, 2007), hal. 67.

³ Husein Ja’far al-Hadar, *Islam “Madzhab” Fadhlullah*, (Bandung: PT. Mizan Perkasa, 2011), hal. 48-49.

Najaf pun menjadi bangga dan merasa terhormat karena pernah berjasa bagi sosok ulama sebesar Fadhlullah.⁴

Nuansa di Najaf telah membentuk karakter, kepribadian dan keintelektualan Fadhlullah. Meskipun, pada dasarnya, naluri intelektualnya telah menonjol sejak usianya masih belia. Bahkan, pada usia sepuluh tahun, dia mampu membuktikan keilmuannya dengan menerbitkan sebuah majalah lembaga formal yang bernama *al-Adab* dengan penerbit *Jama'at Ulama'* di Najaf. Dalam susunan redaksi majalah tersebut, Fadhlullah berada di posisi editor. Selain berkecimpung di lembaga formal, dia juga merambah ke dunia intelektual yang seharusnya belum lazim dilakukan oleh anak kecil seusia Sekolah Dasar (SD). Dia belajar materi logika, teologi, fiqh dan dasar-dasar filsafat. Dia juga menyelami seni dan sastra secara autodidak.⁵ Dia mempelajari buku-buku Ṭaha Ḥusain, Sayyid Quṭb, J.J. Rousseau, Leo Tolstoy, Sheakspeare, dan tokoh lainnya.

Lalu, menginjak di umurnya yang ke-13, bersama Sayyid Mahdi Hakim, Fadhlullah tergabung dalam redaksi *Majallāt al-'Adab* yang mengusung tema-tema sastra dan pergerakan Islam—meskipun hanya terbit lima edisi karena mendapatkan tekanan politis. Selain itu, dia juga terlibat secara tidak langsung dengan Partai Dakwah Islam (Ḥizb ad-Da'wah al-Islamiyyah), ketika Irak mulai dilanda krisis politik pada tahun 1958. Sejak itu juga, dia mulai aktif menulis buku dan artikel dengan tema-tema politik di berbagai media massa.⁶

Pasca fase Najaf—yang telah membentuk corak intelektual Fadhlullah—titik penting selanjutnya, pada tahun 1966 ialah kepindahan Fadhlullah ke Libanon. Ketika itu dia tinggal di Naba'a dan mulai aktif dalam berbagai aktivitas pendidikan dan sosial-keagamaan. Di sana, dia mendirikan lembaga pendidikan al-Ma'had al-Syar'iy al-Islamy. Dari

⁴ Husein Ja'far al-Hadar, *Islam "Madzhab" Fadhlullah*, hal. 49.

⁵ Husein Ja'far al-Hadar, *Islam "Madzhab" Fadhlullah*, hal. 55-56.

⁶ Diakui, ide-ide politik-agama Fadhlullah, seperti 'orang yang beralih (*switchmen*)-nya Max Weber, telah mengkondisikan citra dunia Hizbullah, menentukan jalur politik yang dimulai Hizbullah pada 1980-an. Di sisi lain, evolusi dan integrasi politik Hizbullah di Libanon telah mengundang inovasi pemikiran Fadhlullah terkait dengan negara Islam dan Wilayah al-Faqih. Lihat Adham Saouli, "Intellectuals and Political Power in Social Movements: The Parallel Paths of Fadlallah and Hizbullah", dalam *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 41, No. 1, hal. 12. Lihat juga Parluhutan Siregar, *Epistemologi Tafsir min Wahy Al-Qur'an Karya Muhammad Husein Fadhlullah*, (tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016), hal. 15.

lembaga pendidikannya tersebutlah banyak “menelurkan” ulama dan tokoh politik Libanon termasuk Sayyid Hasan Naṣrullāh—sekjen Hizbullah saat ini. Dan Fadhlullah disebut-sebut sebagai kreator atas lahirnya Hizbullah.⁷ Dia juga disebut-sebut sebagai salah satu “mentor spiritual” gerakan organisasi tersebut dan dikenal juga sebagai “*the god father of many Lebanese Islamists*” (tokoh yang membidangi para Islamis Libanon).⁸

Selain dari itu, Fadhlullah juga dikenal sebagai pendiri *The Lebanese Union for Muslim Students*, sebuah komunitas yang fokus untuk menerbitkan koran *al-Mantalaq*. Dia juga mendirikan banyak masjid dan tempat pengajian di kawasan Libanon Timur. Serta banyak menyelenggarakan ceramah, diskusi ilmiah dan even-even keagamaan di Libanon Selatan.⁹

Namun, sehubungan dengan meletupnya perang sipil Libanon pada tahun 1976, Fadhlullah hijrah ke Bi'r al-‘Abd, daerah Libanon Selatan. Sejak awal, dia menyadari bahaya perang saudara di Libanon—karena Libanon sedang mengalami konfrontasi dengan Israel—sehingga mendorongnya untuk melakukan upaya jelas dan besar dalam menenangkan semua pihak Libanon yang berkonflik. Sambil berupaya mengakhiri konflik internal di antara mereka, Fadhlullah juga mengajak fokus untuk memperhatikan ancaman musuh utamanya, yakni Israel.¹⁰ Pada puncaknya, dia bersama Sayyid Mūsā Sadr turut berpartisipasi dalam mendirikan “*harakat amal*”, sebuah gerakan politik yang menentang pendudukan Israel.¹¹

Ketika Israel menyerang Libanon, Fadhlullah mengutuk tindakan tersebut dan menyerukan jihad serta mengkampanyekan perlawanan skala nasional di sesi ceramahnya. Sejak itu, dia seringkali menjadi sasaran penculikan bahkan pembunuhan. Meski demikian, dia semakin

⁷ Husein Ja'far al-Hadar, *Islam “Madzhab” Fadhlullah*, hal. 19-20.

⁸ Parluhutan Siregar, *Epistemologi Tafsir min Wahy Al-Qur'an Karya Muhammad Husein Fadhlullah*, hal. 2

⁹ Husein Ja'far al-Hadar, *Islam “Madzhab” Fadhlullah*, hal. 20-21. Lihat juga Parluhutan Siregar, *Epistemologi Tafsir min Wahy Al-Qur'an Karya Muhammad Husein Fadhlullah*, hal. 2-4.

¹⁰ Ayman Abd Own Nazal, “Muhammad Hussein Fadhlullah dan Peran Politikanya”, dalam *Majalat Aleulum Alqanuniat Walsiyasia (Jurnal Ilmu Hukum dan Politik)*, Almujaalid Alkhamis - Aleadad Alththani / 610 (Vol. 5 2016), hal. 72.

¹¹ Nizar Muhammad Jaudat, *al-Fikr al-Siyasi 'inda Sayyid Muhammad Husein Fadhlullah*, hal. 78.

gencar membangun beberapa lembaga pendidikan dan sosial baik di Libanon maupun luar Libanon, seperti *Hauzah al-Murtaḍā* (Suriah), *Jam'iyāt Ta'āwun al-Khayriyyah* (Irak) *Mabarrat al-Khayriyyah*, dan lembaga lainnya.¹²

Dapat dilihat, kondisi yang dinaungi banyak konflik—sebagaimana yang digambarkan di atas—tidak menjadikan Fadhlullah diam tanpa karier. Sebaliknya, justru dia malah menjadi ulama yang aktif serta produktif di bawah naungan kerasnya perpolitikan Libanon.

Ketika kondisi di Nab'a, Libanon tidak memberikan rasa nyaman, lalu dia pindah ke pinggiran Selatan Beirut untuk memulai pergerakan dakwah dan politiknya di masjid-masjid. Dia mulai aktif memberikan pelajaran keislaman yang fokus pada materi fiqh dan tafsir, yang dia sampaikan di hadapan para pelajar. Dalam pengajarannya, hal utama yang dia sampaikan ialah pandangan-pandangannya seputar politik dan perkembangan dunia modern yang ditinjau dengan perspektif Al-Qur'an dan Hadis. Tujuannya ialah supaya masyarakat dapat merespon serta menjadi bagian dari modernitas yang tidak jauh dari naungan koridor Al-Qur'an dan Hadis.

Demikian, awal-mula magnum opus-nya, kitab *Tafsīr min Waḥy Al-Qur'ān* dimulai.¹³ Dapat dikatakan, kitab tersebut muncul dalam situasi yang sangat genting. Dimana kondisi sosial-politik Libanon dipenuhi dengan konflik. Baik itu terkait konflik internal (antar saudara) maupun eksternal (invasi Israel dan AS).¹⁴

Namun, meskipun penulisan karyanya dilatarbelakangi dan ditemani oleh hujan konflik—sebagaimana telah disinggung sebelumnya di atas—hasil pemikiran serta kepribadian Fadhlullah tetap dikenal toleran, moderat dan pluralis. Dengan basis gagasan-pemikirannya berupa *mantiq*

¹² Ade Jamarudin dan Parhulutan Siregar, “Konstruksi Epistemologi Tafsir Pergerakan Syi'ah: Analisis Tafsir min Waḥy Al-Qur'ān Karya Muhammad Husein Fadhlullah”, dalam jurnal *Ṣuḥuf*, Vol. 13, No. 1, Juni 2020, hal. 163.

¹³ Kitab setebal 24 volume tersebut merupakan tafsir Al-Qur'an lengkap 30 juz yang berasal dari ceramah dan kajian rutin tafsir Al-Qur'an yang diadakannya bersama murid-muridnya. Muhammad al-Husainy, *Al-Sayyid Muhammad Husain Fadhlullah Mufasssiran*, (Beirut: Dar al-Malak, 2004), hal. 37. Lihat juga Parhulutan Siregar, *Epistemologi Tafsīr min Waḥy Al-Qur'ān*, hal. 54.

¹⁴ Parhulutan Siregar, *Epistemologi Tafsīr min Waḥy Al-Qur'ān Karya Muhammad Husein Fadhlullah*, hal. 2. Lihat juga Ade Jamarudin dan Parhulutan Siregar, “Konstruksi Epistemologi Tafsir Pergerakan Syi'ah: Analisis Tafsir min Waḥy Al-Qur'ān Karya Muhammad Husein Fadhlullah”, hal. 159-160.

al-quwwah (kekuatan logika),¹⁵ dia berhasil menjadi sosok pelopor dalam perdamaian, persatuan juga persaudaraan antar madzhab, bahkan antar umat beragama. Karena dalam pandangannya, Islam sejak awal—melalui uraian teoritis dalam Al-Qur’an—membangun logika kekuatan secara multidimensi. Kekuatan logika menjadi modal efektif-strategis karena dirumuskan dan dikonsepsikan dari nilai-nilai yang diamanatkan Al-Qur’an. Selain itu, mengutamakan logika kekuatan—alam pikiran jadi basis dimensi yang digunakan, konsekuensinya yang “diadu” bukanlah otot melainkan akal—merupakan representasi dari ajaran Islam, yaitu berbasis perdamaian. Demikian Islam—melalui uraian teoritis dan ajaran Al-Qur’an yang diramu Fadhlullah dalam *mantiq al-quwwah*—memberikan strategi menuju perdamaian di satu sisi, bukan kekerasan apalagi jalan peperangan.¹⁶

Adapun khusus terkait sikapnya terhadap kekerasan dan terorisme, Fadhlullah memandang sekaligus berangkat dari prinsip dasar bahwa setiap tindakan yang menargetkan orang yang tidak bersalah adalah tindakan terorisme. Lebih lanjut, dia menekankan bahwa Islam bukanlah agama yang menargetkan warga sipil atau yang tidak bersalah karena mereka termasuk dalam sistem politik. Selain itu, dia juga mengkritik para Islamis yang meluncurkan gerakan mereka dengan cara-cara etis,

¹⁵ Melalui konsep *quwwah al-Manfiqiyah*-nya, Fadhlullah mempertegas seruan urgensi dimensi intelektual Islam untuk mengikis hegemoni Barat. Konsep ini mencakup tiga ranah pertarungan logika antara dunia Barat dan dunia Islam, yaitu ranah militer, ranah alam-pikir, dan ranah sosial-politik. Dalam ketiga ranah tersebut, Dunia Islam sedang berada dalam posisi yang kurang menguntungkan. Banyak negara Muslim yang masih bergantung pada standar yang ditetapkan dunia Barat dan merasa aman jika menjalin hubungan bilateral dan multilateral dengan dunia Barat. Selain dari itu, masih terdapat juga fenomena keharusan untuk mengenyam pendidikan di Barat, apabila ingin mencapai kemajuan dalam bidang wacana dan pemikiran. Lebih dari itu, masih tertanam keyakinan ranah politik sebuah negara akan berjalan mulus, jika AS, Israel, dan sekutunya dijadikan sebagai kawan berkerjasama. Meskipun, khusus terkait dunia pendidikan, atau pertarungan alam-pikir, Fadhlullah mengakui keunggulan dunia Barat yang dalam banyak hal telah melakukan ekspansi hingga mendominasi kurikulum di berbagai lembaga pendidikan dunia. Merespon keadaan tersebut, Fadhlullah sadar bahwa dunia Islam harus bersatu seraya memperkuat kemampuan intelektualnya. Lihat Husein Ja’far al-Hadar, *Islam “Madzhab” Fadhlullah*, hal. 155-158. Lihat Dedi Irwansyah, “Resonansi Pemikiran Pemimpin Islam Syi’ah dalam Dunia Pendidikan Indonesia (Studi Tentang Sma Plus Mutahhari)”, dalam jurnal *Akademika*, Vol. 19, No. 01, 2014, hal. 80-84. Lihat juga Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Kebahagiaan: Pesan Al-Qur’an Meyikapi Kesulitan Hidup*, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2010), hal.10.

¹⁶ Husein Ja’far al-Hadar, *Islam “Madzhab” Fadhlullah*, hal. 19.

yang menunjukkan bahwa perilaku seperti itu telah menyebabkan—dengan satu atau lain cara—mengubah citra Islam (stereotip) dalam beberapa aspeknya ke banyak negara di dunia.¹⁷

Dengan beberapa prinsip tersebut—sebagaimana diuraikan sebelumnya di atas—Fadhllullah juga berusaha menghidupkan intisari Al-Qur'an dalam pensafsirannya. *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*—karya monumental Fadhllullah dalam bidang Al-Qur'an—digarap dengan basis komitmen bahwa tafsir hadir untuk mempermudah pemahaman umat Islam atas Al-Qur'an. Ia hadir tidak untuk mempersulit serta memperumit. Ia juga berusaha mengaktifkan sisi kemanusiaan agama untuk melayani umat manusia. Karena dalam pandangan Fadhllullah, agama datang untuk melayani manusia, dan manusia tidak datang untuk melayani agama—dipersulit atau mempersulit agama.¹⁸

Seiring berjalannya waktu beserta perjuangan yang begitu berat—namun dihadapi dengan gigih dan produktif olehnya—Fadhllullah jatuh sakit yang mengharuskannya dirawat di Rumah Sakit Behman, Beirut. Di rumah sakit itu pula dia menghembuskan nafas terakhirnya pada Hari Minggu, 4 Juli 2010. Zainab, suster yang merawat Fadhllullah hingga detik-detik kematiannya meneteskan air mata kesedihan sebagai awal pecahnya air mata di Libanon. Gelar Ayatullah al-Uzma¹⁹ yang dikenal se-antero Timur Tengah menjadi bukti tingkat intelektualitas serta keulamaannya yang berpengaruh besar dan disegani umat manusia. Tak elak, wafatnya Fadhllullah meninggalkan duka mendalam hingga hiruk-pikuk rutinitas se-antero Timur Tengah, khususnya Libanon berhenti sejenak.²⁰

¹⁷ Ayman Abd Own Nazal, “Muhammad Husein Fadhllullah dan Peran Politiknya”, dalam *Majalat Aleulum Alqanuniat Walsiyasia (Jurnal Ilmu Hukum dan Politik)*, *Almujalid Alkhamis - Aleadad Alththani* / 610 (Vol. 5 2016), hal. 217.

¹⁸ Ni'mah Muhammad Ibrahim dan Anwar Kadzim Mahdi, “Mafhum Tajdid Wa Ansanah ad-Din Fii Fikri Muhammad Husein Fadhllullah”, dalam *Adab al-Kuffah*, Vol. 37, No. 1, (Kufah: Jamiatul Kuffah Kuliatul Adab, 2018), hal. 69.

¹⁹ Gelar kehormatan yang hanya disandingkan kepada ulama besar dan alim yang telah sampai pada tingkatan tertinggi. Dengan gelar tersebut, umat Islam akan langsung mengenal kebesaran dan kealiman seorang ulama.

²⁰ Husein Ja'far al-Hadar, *Islam “Madzhab” Fadhllullah*, hal. 199-200. Lihat juga Michaelle Browsers, “Fadllallah and the Passing of Lebanon's Last Najafi Generation”, dalam *Journal of Shi'a Islamic Studies*, Volume 5, Issue 1, (Published by ICAS Press, 2012), hal. 39.

Selain meninggalkan duka mendalam—khususnya bagi umatnya dan umumnya bagi manusia di seluruh dunia yang mengenalnya—Fadhlullah juga turut meninggalkan atau mewariskan cinta (“benih” toleransi), “menelurkan” karya agung seperti generasi penerus, pemikiran yang moderat, kaset atau arsip dakwah-dakwahnya yang banyak menginspirasi. Selain dari itu, dia juga turut meninggalkan jejak institusi pendidikan, lembaga sosial, lembaga yang fokus merawat anak yatim, juga tempat ibadah. Dan terkhusus dalam bidang ilmu Al-Qur’an, warisan atau peninggalan lainnya yang cukup terkenal ialah karya tafsirnya—*Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*—yang memiliki karakter dan corak tertentu dan berbeda dengan karya lainnya.

B. Karakteristik *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*

Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān merupakan kitab tafsir yang ditulis secara lengkap 30 juz berdasarkan urutan surat (*tartīb al-suwar*) dengan penjelasan yang rinci dan padat. Tafsir tersebut—sebagaimana telah disinggung sebelumnya di atas—ditulis oleh Fadhlullah, dalam rangka mengungkap sebuah *istintajat* (konklusi pemikiran), *intiba’at* (kesan), dan *istiha’at* (eksplorasi inspiratif)-nya. Dia mengungkap sekaligus menuangkannya dalam konteks pengajaran tafsir. Mengingat kitab tersebut pada awalnya berasal dari transkripsi forum ilmiah, sehingga wajar kalau porsi materi tafsir yang dideduksi oleh Fadhlullah sendiri dapat dikatakan lebih dominan daripada pengutipannya terhadap pendapat ulama lainnya. Dalam hal ini, dia memang terkesan lebih leluasa untuk mengeksplorasi “kreativitas” dalam menemukan makna-makna baru pada proses penafsirannya.²¹

Sebelum menyelami beberapa keunikan Fadhlullah dalam proses menemukan makna-makna baru di penafsirannya, selayaknya terlebih dahulu peneliti memaparkan—sebagai langkah pengenalan—tentang penyajian penulisan tafsirnya. Hal ini dilakukan sebagai salah satu gerbang untuk menyelami kecenderungan berpikrinya. Hasil penulisan—dalam konteks ini penafsiran—menggambarkan pemikiran serta proses berpikrinya.²²

²¹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*, (Beirut: Dar al-Malak, 1998), Vol. 1, hal. 7.

²² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Cet. II, (Yogyakarta: LKis, 2012), hal. 9.

Adapun terkait sistematika penyajian penulisan kitab *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān* dapat dipetakan menjadi beberapa poin berikut;²³ *Pertama*, membuka surat dengan menyajikan keterangan mengenai identitas suatu surat. Dalam tipe sistemaka penyajian ini, meliputi nama surat, kategori surat (*makkiyyah* atau *madaniyyah*) serta jumlah ayat. Kemudian menyajikan gambaran umum²⁴ mengenai pokok, pemikiran, ide gagasan yang terkandung dalam surat tersebut sebelum menafsirkannya secara detail ayat demi ayat;²⁵

Kedua, Menjelaskan makna mufradat (*ma'āny al-mufradāt*) yang memerlukan penjelasan. *Ketiga*, Menjelaskan *asbabun nuzul*—jika ada—pada ayat yang turun dengan sebab khusus berdasarkan sistem periwayatan yang jelas dan konsisten;²⁶ *Kempat*, menafsirkan setiap potongan kalimat pada suatu ayat dengan tema-tema tertentu sesuai dengan penjelasan ayat. Fadhlullah juga mengikuti pendapat mufasir lain, khususnya pada mufasir yang besar dan terkenal serta memiliki pendapat yang cocok dengan penuh ketelitian dan pelajaran;²⁷

Kelima, mengkorelasikan masa lampau dengan masa kekinian, dan bahkan masa depan, melalui aktualisasi Al-Qur'an dalam kehidupan umat Islam dengan melakukan analisa-analisa pada setiap individu sebagai solusi dalam menghadapi krisis sosial masyarakat yang

²³ Muhammad al-Husainy, *al-Sayyid Muhammad Husein Fadhlullah Mufasssiran*, hal. 31-32.

²⁴ Dalam proses penyajiannya, bahasa yang digunakan dalam mengawali penjelasan secara umum bergantung pada keperluan serta konteks surat, seperti *madkhalu 'am, sababu al-tasmiyyah, ighradu hadzihi al-surah, fi ajwai al-surah*. Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 5, hal. 201.

²⁵ Fadhlullah mengelompokkan beberapa ayat pada satu surat dengan memberikan tema yang sesuai dengan kandungan ayatnya. Tampaknya, ia memandang bahwa dalam satu ayat mengandung kesatuan tema yang utuh dan setiap kelompok ayat akan menaungi tema besar surat. Lihat Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 5, hal. 201. Lihat Muhammad al-Husainy, *al-Sayyid Muhammad Husein Fadhlullah Mufasssiran*, hal. 31-32.

²⁶ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 5, hal. 203.

²⁷ Sebagai contoh, dalam proses penafsirannya, Fadhlullah juga banyak terinspirasi oleh tafsir *Mizan fi Tafsir Al-Qur'an* karya Sayyid Muhammad Ṭabāṭabā'i. Demikian karena Fadhlullah memiliki sudut pandang bahwa bagian yang lebih utama dari tafsir ialah keterangan yang kaya, bervariasi, berintelektual dan bersifat menjelaskan (menafsirkan). Kemudian, ia menyimpulkan bahwa pelajaran yang dapat dipetik dari sebagian keterangan tersebut adalah pemikiran, ke-kritis-an, serta konstruktif yang berdasarkan standar gaya penafsirannya. Lihat Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 5, hal. 210.

diinspirasi (ditunjukkan) Al-Qur'an. Dalam hal ini, tampaknya Fadhlullah mencari relasi atau keterkaitan antara problematika yang ada pada masa kini di tengah krisis sosial dengan isyarat-isyarat yang ada dalam Al-Qur'an dengan menggunakan metode penafsiran *Tahlīlī* atau analitis²⁸; *Keenam*, mencari inspirasi (menghidupkan) Al-Qur'an melalui—di antaranya—aspek pendidikan (*tarbawī*) dan pergerakan (*ḥarakī*). Sehingga, tidak heran kalau dalam penyajian kitab *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān* ini banyak mengandung pembahasan mendalam, penting, bervariasi yang mencakup pembahasan akidah, fiqh, pemikiran, ulumul Quran dan sumber penafsiran.²⁹

Sedangkan ketika ditinjau dari segi kontennya, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān* disajikan dengan pengemasan yang didominasi oleh kombinasi logika dan sastra, serta dengan kemudahan dan akurasi, juga disertai kritik yang obyektif.³⁰ Selain dari itu, di antara ciri yang jelas dari tafsir ini ialah maraknya atmosfer spiritual dan pergerakan (*ḥarakīyyah*) di dalamnya. Kedua ciri tersebut, sekilas hampir mirip dengan tafsir *Fī Zilālil Qu'ān* karya Quthb.³¹

Terlepas dari itu, dapat dikatakan bahwa Fadhlullah memiliki kepribadian yang mandiri dan gayanya sendiri dalam menafsirkan Al-Qur'an. Ketika memutuskan suatu pendapat, atau mengadopsi sebuah gagasan, dia tidak hanya fokus pada penggalian transmisi kata demi kata. Tapi, dia juga kerap menghimpun pendapat para sahabat, Ahlul Bait, penafsir lain, bahkan ahli hukum—meskipun dia sendiri seorang marja.

²⁸ Metode penafsiran Al-Qur'an sebagaimana yang dipetakan oleh 'Abd al-Hayy al-Farmāwī, secara garis besar dilakukan melalui empat metode, yakni metode *Ijmali* (global atau umum), *Tahlīlī* (analitis), *Muqāārīn* (komparasi atau perbandingan) dan *Mauḍū'ī* (tematik). oleh 'Abd al-Hayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mauḍū'ī*; *Dirāsah Manhajīyyah Mauḍū'īyyah*, (Mesir: Jumhuriyyah, 1977), hal. 43-46. Lihat

²⁹ Hosnia Abdullah Hawij, "Manhaj Muhammad Husein Fadhlullah fī Tafsīrihi (*Min Wahyil Al-Qur'an*)", hal. 11-13. Muhammad Shodiq, *Metode Manḥiqī: Bangunan Logika Tafsīr Kontekstual Integratif* (Aplikasi Penafsiran Awliyā QS Al-Maidah [5]: 51 dan Kata Khalifah QS Al-Baqarah [2]: 30), (Disertasi Institute Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran (PTIQ) Jakarta, 2018), hal. 31.

³⁰ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 24, hal. 354. Lihat Hosnia Abdullah Hawij, "Manhaj Muhammad Husein Fadhlullah fī Tafsīrihi (*min Wahy Al-Qur'ān*)", hal. 11-14.

³¹ Hosnia Abdullah Hawij, "Manhaj Muhammad Husein Fadhlullah fī Tafsīrihi (*min Wahy Al-Qur'ān*)", hal. 18-20.

Lalu, dia menunjukkan pendapat akhirnya dengan ditopang oleh bukti yang kuat dan jelas.³²

Terlebih khusus, terkait *manhaj* tafsir “pergerakan” Fadhlullah, idealnya dianggap dapat membuat Al-Qur’an bergerak di realitas. Ia lebih dapat merepresentasi wacana Al-Qur’an tentang realitas atau *uptodate* dengan problem kehidupan manusia kontemporer. Sebagaimana tujuannya, *manhaj* tersebut dimaksudkan supaya Al-Qur’an bergerak di tengah-tengah realitas, dan sekaligus menjadikan Al-Qur’an sebagai inspirasi dalam kehidupan manusia.

Manhaj tafsir tersebut, dapat dikatakan sebagai salah satu corak penafsiran yang penting. Hal ini didasarkan pada bahwa Al-Qur’an merupakan kitab yang berwawasan intelektual, spiritual dan pendidikan bagi manusia. Sehingga, *manhaj* tersebut jadi salah satu jalan yang mensimulasikan dan menyentuh realitas, serta dapat menjawab persoalan zaman yang layak untuk kehidupan.³³

Dari beberapa karakteristik penafsiran di atas, jika mengacu pada pengklasifikasian model penafsiran—sebagaimana sempat disinggung dalam pembahasan sebelumnya—kitab *Tafsir min Wahy Al-Qur’an* dapat digolongkan pada tren penafsiran kontemporer, yang terklasifikasikan di bawah naungan *madrrasah* afektif, serta *madrrasah* mental-sosial (*adabi al-ijtimāi*). Pendekatan penafsirannya lebih didominasi dengan spirit pergerakan, guna menginspirasi manusia dengan intisari dan manfaat Al-Qur’an dalam menjalani kesehariannya.

³² Hosnia Abdullah Hawij, “Manhaj Muhammad Husein Fadhlullah fi Tafsirih (min Wahy Al-Qur’an)”, hal. 20-21.

³³ Terlebih lagi, persinggungan antara Al-Qur’an sebagai teks “pertama” umat Islam, dengan pergerakan politik Islam menemukan momentumnya. Dengan landasan bahwa Al-Qur’an pada mulanya diturunkan sebagai “pedoman” pergerakan dakwah Rasulullah. Persinggungan tersebut, dalam konteks studi Al-Qur’an pada gilirannya telah memunculkan sebuah orientasi pergerakan (*al-ittijah al-haraki*). Orientasi tafsir tersebut merupakan sebuah kecenderungan yang menitikberatkan pada aspek dakwah, pergerakan, pendidikan, pemurnian, dan perjuangan yang mengajak penganutnya untuk melakukan pergerakan berdasarkan Al-Qur’an. Lihat Salah ‘Abdul Fattah al-Khalidi, *Ta’rif al-Darisin fi Manahij al-Mufassirin*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2008), hal. 568. Lihat juga Rahim Karim Ali Syarifi dan Anwar Akram Fadil Husuni, “*Nadzriah Harkiyah ‘inda Muhammad Husein Fadhlullah fi Tafsirih*”, dalam *Majalah Jami’ah Babul ‘Ulum al-Insaniyyah*, 2018, hal. 78. lihat juga Haziyah Hussin dan Shohirin M. Solihin, “al-Manhaj al-Haraki bayna al-Asalat wa al-Tajdid” dalam *al-Bayan Journal*, Bo; 10, No. 2, Desember, 2012, hal. 69.

C. Hakikat Tafsir Menurut Fadhlullah

Mengenai pengertian tafsir, Fadhlullah lebih memosisikannya sebagai alat mempermudah dalam memahami makna Al-Qur'an. Sebagai analogi, meminjam bahasa Husein Ja'far,³⁴ tafsir bagi Fadhlullah dipahami layaknya sebuah "blender" yang membantu dalam proses pengambilan "sari pati" atau kandungan inti Al-Qur'an. Ia dapat mengolah ayat-ayat Al-Qur'an yang terkesan begitu padat, kompleks, mendalam bahkan kaku menjadi mudah dimengerti, "renyah" dicerna, serta gampang dipahami bahkan diamalkan. Meski demikian, tentunya tidak serta-merta mengurangi, apalagi menghilangkan cita rasa kandungan maknanya.

Dengan pembacaan hakikat tafsir demikian, tidak heran, Fadhlullah memosisikan tafsir sebagai "prototipe" pemahaman serta referensi umat Islam terhadap Al-Qur'an. Pada muaranya, ia menjadi tuntunan dalam aspek kehidupan.³⁵ Ia layaknya sebuah kompas yang mengarahkan—sang pencari—pada samudra makna Al-Qur'an. Dengan demikian, lantas dia menegaskan bahwa penafsiran berperan penting dalam kancah peradaban—khususnya—umat Muslim, dan umumnya pada umat manusia.

Sehingga, idealnya tafsir Al-Qur'an tidak hanya menjadi "konsumsi" kalangan intelektual, namun juga dekat dengan kalangan awam. Dengan harapan, Al-Qur'an mampu bergerak dalam kehidupan manusia untuk menjawab segala problematika yang semakin kompleks, terlebih pada masa modern-kontemporer.³⁶

Model pembacaan kitab suci yang ditawarkan oleh Fadhlullah tidak terasing dari realitas dan problem-problem sosial kemanusiaan. Pada sisi lain, teks dan konteks menjadi alat serta sumber dalam mengarungi bahtera kandungan makna Al-Qur'an. Barometer yang digunakan untuk menyelesaikan problem-problem kehidupan masyarakat di antaranya naş serta realitas yang mengitarinya. Kerangka berpikirnya bersifat deduktif yang berpangkal pada teks dan realitas (memoderatisasi antara teks dengan konteks) dalam proses menggali makna yang terkandung di ayat-

³⁴ Husein Ja'far, *Islam "Madzhab" Husein Fadhlullah*, hal. 84.

³⁵ Muhammad Hussein Fadhlullah, *al-Nadwah*, (Beirut: Dar Al-Malak, 1997), vol.1, hal. 236.

³⁶ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 1, hal. 15-24, 84-85.

ayat Al-Qur'an. Dan dengan karakteristik penafsiran demikian, ia juga dapat dikatakan menjadi sebuah "sebab akibat" Husein Fadhlullah mampu menelurkan pemikiran moderatnya.

D. Nuansa Moderat dalam Tafsir min Wahy Al-Qur'an

1. Pradigma Tafsir Teoantroposentris Fadhlullah

Sebagaimana disinggung dalam pembahasan sebelumnya, pemikiran Fadhlullah penulis nilai sebagai berhaluan paradigma teoantroposentris, yang moderat. Berbeda dengan paradigma teosentris yang cenderung memiliki keyakinan bahwa *naş* dapat dijadikan inspirasi dalam menyelesaikan berbagai persoalan hidup manusia. Sedangkan humanisme atau dikenal dengan antroposentrisme lebih condong meyakini bahwa manusia mampu mengatasi berbagai persoalan tanpa melibatkan sumber agama (*naş*).

Sementara itu, teoantroposentrisme menuntut tidak saja pelibatan sumber agama atau *naql* dalam menyelesaikan berbagai persoalan hidup manusia, akan tetapi juga potensi nalar manusia (*aql*). Dapat dikatakan bahwa teoantroposentrisme, secara sederhananya merupakan bentuk moderasi antara dua titik ekstrimisme, yakni antara teosentrisme dan antroposentrisme.³⁷

Teoantroposentrisme dimaksudkan sebagai ikatan terhadap visi ketuhanan serta keseimbangan antara yang sakral dan profan, antara kepentingan Tuhan dan manusia atau dalam bahasa Sourus yang dikutip Aksin Wijaya biasa disebut dengan *ilahi-basharî*,³⁸ sehingga tidak sepenuhnya bersifat sekuler atau sebaliknya terlalu sakral. Teoantroposentrisme menekankan terhadap kesadaran untuk mensublimasikan semua hal yang dinalarkan oleh manusia dan menyelaraskannya dengan visi ketuhanan.

Dalam sistem penafsiran, ditinjau dari ranah ontologinya, merujuk pada bahasa Kuntowijoyo, paradigma teoantroposentrisme

³⁷ Abid Rohmanu, *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hal. 15-17.

³⁸ Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soros dalam Memahami Islam*, (Yogyakarta: Manum Pustaka, 2017), hal. 54. Lihat Abid Rohmanu, *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*, hal. 15.

berupaya untuk memandang realitas dengan kaca mata Al-Qur'an.³⁹ Ia mengajak manusia untuk menuju Tuhan melalui proses transendensi. Yakni sebuah cara pandang dalam menghadapi Al-Qur'an dengan kenyataan atau kehidupan. Ringkasnya, paradigma teoantroposentris memiliki asumsi bawa Al-Qur'an diyakini sebagai kitab tuntunan bagi umat manusia—dengan alat atau potensi kemanusiaanya.

Dari uraian di atas, Fadhlullah dapat disebut sebagai penganut paradigma teoantroposentris, khususnya dalam penafsirannya, karena ia menyatakan bahwa Al-Qur'an itu datang dari Tuhan tetapi ia sebagai sebuah kitab yang sepenuhnya ditujukan kepada seluruh manusia. Demikian, karena ia merupakan kitab petunjuk untuk segenap manusia. Hal ini, dapat dilihat dari konkretisasi paradigmanya dalam pendekatan dan teori penafsiran yang ditawarkannya, *al-manhaj al-harakī* yang tersurat dan tersirat dalam karya tafsirnya.

Seluruh materi pelajaran tafsir yang saya bawakan bertolak dari sebuah 'upaya pergerakan' yang bertujuan untuk menghidupkan dimensi-dimensi Al-Qur'an di setiap sendi-sendi kehidupan.⁴⁰ Karena Al-Qur'an bukanlah sekedar kalimat-kalimat bahasa yang kaku dalam maknanya secara bahasa, melainkan kalimat yang dinamis pada situasi rohani maupun 'amalī (perbuatan).⁴¹

Pandangan Fadhlullah di atas, mengarahkan pada suatu konsep bahwa penafsirannya berangkat dari pengakuan terhadap Al-Qur'an sebagai inspirasi pergerakan dari Tuhan untuk manusia. Dengan

³⁹ Lihat Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hal. 58. lihat juga Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hal. 277-297. Lihat Abid Rohmanu, *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*, hal. 29-30.

⁴⁰ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 24-25. Lihat Parluhutan Siregar, *Epistemologi Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān Karya Muhammad Husein Fadhlullah*, hal. 124.

⁴¹ Muhammad Husain Fadlullāh, *Al-Ijtihād Baina Asr Al-Maḍī wa Âfâq Al-Mustaqbal*, hal. 295. Lihat Muhammad, "Upaya Pendekatan Antar Mazhab dalam Penafsiran Kontemporer Syiah (Telaah Atas Pemikiran Ayatullah 'Uzhma Muhammad Husain Fadlullāh dalam Tafsir Min Wahy Al-Qur'an)", *tesis diajukan pada Program Pasca Sarjana Institute PTIQ Jakarta*, 2015, hal. 55.

manhaj tafsir *ḥarakī*-nya,⁴² Fadhlullah menyuguhkan narasi yang memotivasi dan mendorong umat muslim untuk memberangus kebodohan yang berangkat dari spirit kembali kepada Al-Qur'an serta mengamalkan nilai-nilai ketuhanan dengan potensi kemanusiaannya.

Selain itu, paradigma teosentris, yang moderat, dapat dilacak ketika Fadhlullah membahas secara filosofis relasi antara ajaran tauhid (ketuhanan) dengan kemanusiaan, seperti yang terdapat dalam QS. Al-Maidah ayat 96-100. Menurutnya, penghambaan seseorang erat kaitannya dengan fitrah manusia. Sebagaimana Al-Qur'an memerintahkan untuk menyembah Tuhan yang satu maka begitu pula pada hakikatnya persatuan ummat.⁴³ Meskipun pemahaman tersebut dalam konteks membicarakan pentingnya persatuan ummat Islam, dari sini nampak penafsiran Fadhlullah mengakomodir antara nilai ketuhanan dan kemanusiaan. Dengan landasan pemahaman demikian, dia menegaskan pentingnya sikap keterbukaan dalam menjalin kehidupan, baik yang berkaitan dengan ranah ketuhanan, sosial maupun agama.

Dengan demikian, dalam menafsirkan Al-Qur'an, Fadhlullah berupaya untuk mengharmoniskan antara spirit ketuhanan dan kemanusiaan. Posisinya berupaya seimbang dalam mengakomodir antara nilai teosentris dengan antroposentris (teoantroposentris) ketika memahami makna dari ayat-ayat Al-Qur'an.

2. Keseimbangan Sumber Penafsiran antara Tekstual dan Kontekstual

Dari pembahasan sebelumnya, dapat dipahami, asumsi ontologis teoantroposentris Fadhlullah pada dasarnya meyakini bahwa adanya struktur yang bersifat transenden dan imanen sebagai referensi untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dan realitas.

⁴² Al-Ayāzi menghimpun sejumlah tokoh mufassir populer lengkap dengan uraian *manhaj* (metode), *lawn* (corak) dan *ittijah* (kecenderungan), menyebutkan bahwa *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān* karya Husein Fadhlullah menggunakan *manhaj haraki*. Menurutnya, produk tafsir *manhaj haraki* hadir untuk merespon dan menjadi penawar bagi promblematika masyarakat Islam. Al-Ayāzi, *Al-Mufasssirun: Hayatuhum Wa Manhajuhum*, Jilid I, (Teheran: Wizaratu al-Tsaqafah Wa Irsyadu al-Islamiy, 1386), hal. 168. Lihat Moh. Azwar Hairul dan Taufik Ismail, "Inklusivitas Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān," dalam *Jurnal Al-Wahid*, Vol. 2 No. 2 Desember 2021, hal. 432.

⁴³ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 264-266.

Adapun jika ditinjau dari segi epistemologinya, nuansa moderat yang terkandung dalam tafsirnya ialah, Fadhlullah dapat dikatakan sebagai seorang mufasir yang tidak murni menggunakan pendekatan *dirāyah* semata, akan tetapi juga menggunakan pendekatan *riwāyah*. Pendekatan yang dipakai dalam tafsirnya, menggabungkan antara keduanya, yakni antara *bi ar-riwāyah* dan *bi al-dirāyah*.⁴⁴ Itu menunjukkan bahwa dalam proses penafsirannya Fadhlullah berusaha mengharmoniskan antara pendekatan tersebut. Posisinya moderat dalam menanggapi kedua pendekatan tersebut. Ia tidak terlalu cenderung kepada salah satunya, melainkan berusaha untuk mendialogkannya.

Dalam hal ini, Fadhlullah berangkat dari pemahaman bahwa sumber penafsiran adalah wahyu dan akal. Keduanya diposisikan secara proporsional sesuai dengan wilayahnya masing-masing. Dengan kata lain, ia menjadikan dalil *naqlî* dan *aqlî* sebagai sumber penafsiran. Ia tidak menghendaki pemisahan (dediferensiasi) keduanya dalam membangun sistem penafsiran.

Lebih spesifik lagi, Fadhlullah tidak meniadakan makna dan tafsiran *zāhir* atau tekstual yang muncul dalam kamus bahasa atau kosa kata Al-Qur'an pada proses penafsirannya. Baik itu aspek bahasa yang klasik maupun yang modern-kontemporer, ia tidak luput dari perhatiannya.⁴⁵ Namun, di sisi lain, dia juga terus berupaya mentransformasikan makna tekstual tersebut supaya tidak 'lapuk' bahkan dibatasi oleh ruang dan waktu. Oleh karenanya, Fadhlullah memanfaatkan ilmu-ilmu linguistik klasik-modern untuk menaikkan taraf penafsiran, dan menjadikannya dinamis serta tidak berhenti pada pemaknaan yang kaku.⁴⁶

Selain itu, dalam perinsip penafsirannya, Fadhlullah juga memahami bahwa teks Al-Qur'an berbeda dari teks elit, karena bahasa teks Al-Qur'an bukanlah bahasa elit. Menurutnya, ia tidak membahas filsuf, juga tidak membahas matematikawan sampai ia berbicara dalam bahasa mereka juga. Melainkan lebih ditujukan kepada seluruh manusia. Wacana pemuaraan Al-Qur'an untuk

⁴⁴ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 20.

⁴⁵ Husniyah Abdullah Hawajj, "Manhaj Husein Fadhlullah fi Tafsirihi (min Wahy Al-Qur'ān)," dalam *Jamiah al-Azhar*, hal. 9-10.

⁴⁶ Muḥammad Ḥussein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 9.

segenap manusia ini bukanlah sebatas wacana teoritis, melainkan karena ingin memahami dan mengambil inspirasi dari teks Al-Qur'an untuk kehidupan manusia. Ia tidak ingin menambahkan informasi saja atau tambahan hiburan yang tidak berdampak pada kehidupan, melainkan supaya dapat ikut serta dalam aksi dan perubahan serta pergerakan.

Sebagai contoh, dalam penafsiran sebuah ayat; *Maka hendaklah manusia itu memperhatikan makanannya. Sesungguhnya Kami benar-benar telah mencurahkan (dari langit). Kemudian kami belah bumi dengan sebaik-baiknya,*” QS. Abasa ayat 24-26. Beberapa penafsir menafsirkan kata “makanan” dengan ilmu. Sedangkan Fadhlullah memahami bahwa yang dimaksud dengan kata “makanan” di sini bukanlah pengetahuan, karena setelah “Kami menuangkan air,” Tuhan berbicara tentang buah-buahan dan sayuran, yang semuanya tidak ada hubungannya dengan pengetahuan, karena pengetahuan adalah keadaan spiritual.⁴⁷

Dalam konteks ini, Fadhlullah tidak menganggap bahasa sebagai seperangkat aturan layaknya kotak dan pola mental yang diproyeksikan ke dalam kosakata dan kalimat. Bahasa—bahasa apapun itu—adalah sistem konseptual, dan cara hidup.⁴⁸ Menurutnya, jika bahasa diisolasi dari realitas dengan sistem konsep, budaya, visi dan sejenisnya, maka bahasa seolah-olah menjadi cangkang saja. Karenanya, ada jangkar dan metode yang terintegrasi dengan teks yang tidak dapat dipisahkan dari realitas kehidupan.

Dari contoh dan sistem penafsiran Husein Fadullah di atas, nampak bahwa ia mengakomodir keseimbangan antara teks dan konteks atau antara wahyu dan akal dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an. Ia mendialogkan semangat kedua pendekatan penafsiran itu.

Dengan demikian, Fadhlullah, pada proses penafsirannya tidak hanya berupaya menjaga nilai-nilai agama tetap sesuai aslinya dengan menjabarkan Al-Qur'an beserta sumber *naql* yang terkait ke dalam penafsirannya. Melainkan, sekaligus menghubungkannya dengan realitas atau konteks yang mengitarinya.

⁴⁷ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol 24, hal.74-75.

⁴⁸ Muhammad al-Husainy, *Al-Sayyid Muhammad Husain Fadhlullah Mufasssiran*, (Beirut: Dar al-Malak, 2004), hal. 19.

Lewat tafsirnya, Fadhlullah mencoba menunjukkan bahwa Al-Qur'an bukanlah rumus yang hanya dimengerti orang-orang tertentu saja, tapi seluruh manusia pada hakikatnya mempunyai hak untuk memahami dan menghayati isi kandungan kitab yang menjadi pedoman pergerakan tersebut. Fadhlullah menyebutkan 5 pedoman dasar Al-Qur'an bagi umat manusia yang mencakup pemahaman (*mafāhim*), hukum (*ahkām*), metodologi (*manḥaj*), sarana (*wasāil*) dan tujuan (*ghāyāt*). Baginya Al-Qur'an tidak pernah berubah, akan tetapi penafsiran itu patut terus diperbarui seiring dengan perkembangan zaman. Sehingga Al-Qur'an tidak menjadi suatu kitab kuno yang memuat nilai-nilai klasik semata, namun menjadi kitab yang hidup dengan realitas masyarakat, sesuai dengan keberagaman potensinya dalam memahami Al-Qur'an.

3. *Zāhir* dan *Bātin*: Satu Makna Ragam Perspektif

Dalam mengawali pembahasannya mengenai tema *zāhir* dan *bātin*, sebagaimana disinggung dalam pembahasan sebelumnya, Fadhlullah berangkat dari pandangan bahwa Al-Qur'an itu berbicara kepada “segenap” umat manusia: *la'allahum yatazakkārūn, yatafakkārūn, ya'qilūn*. Baginya, Al-Qur'an tidak terbatas kepada komunitas khusus (eksklusif).⁴⁹ Ia tidak dikuasai sepenuhnya oleh kelompok atau madzhab tertentu. Apalagi sampai mengklaim pemahamannya atas Al-Qur'an merupakan yang dikehendaki Allah sepenuhnya.

Dari pandangan tersebut, kemudian Fadhlullah memahami bahwa akan sangat sulit, bahkan tidak tepat kalau memandang sekaligus memahami makna *bātin* dan *zāhir* dengan ditinjau memakai “kacamata” oposisi materialistik. Di mana antara makna *zāhir* dan makna *bātin* saling bertemu pada waktu yang sama secara bersamaan. Sebagaimana ilustrasi yang *zāhir* mencerminkan sebuah pemaknaan yang sarat dengan aspek fisik atau kadang dipahami dengan aspek luarnya. Sedangkan yang *bātin* merepresentasikan aspek “dalam” atau yang lainnya—hal ini menunjukkan dua keadaan anggota bagian yang tidak identik. Mengingat bahwa *lafaz* merupakan sebuah jalinan diktum sederhana yang mencerminkan keadaan mental seseorang—dengan tata cara yang berlaku dalam bahasa Arab. Konsekuensinya,

⁴⁹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 9.

maka sang penafsir mesti beranjak dari prinsip *iradatu al-ma'na al-wahid* “kehendak akan satu makna” yang memiliki beragam jalan dalam mencapai pemahaman, sesuai dengan keragaman kapasitas intelektual manusia yang memahaminya.⁵⁰

Dalam hal ini perlu dipahami bahwa keberagaman manusia—dengan berbagai latar belakang intelektual dan budayanya—menciptakan pemahaman yang beragam.⁵¹ Sehingga, terkait permasalahan ini, Fadhlullah menarik benang merah—dalam penggunaannya—ayat Al-Qur’an memiliki satu makna namun beragam perspektif.

Untuk mempermudah pandangan tersebut, kemudian Fadhlullah menganalogikannya dengan pemahaman beberapa kelompok terhadap matahari. Sebagian kelompok ada yang menggambarkan matahari ditinjau berdasarkan bentuknya yang “tampak” dengan datar atau bulat. Sedangkan sebagian lain mendeskripsikannya berdasarkan karakteristik, unsur penyusun, dan pengaruh beserta fungsinya. Sekilas, dari kedua pandangan analogi tersebut menstimulus untuk “berkhayal” bahwa ada dua makna berbeda bagi matahari—sesuai dengan pengalaman dan kesadaran dari masing-masing kelompok. Padahal, menurut Fadhlullah, pada saat yang sama, sejatinya hal tersebut mencerminkan sebuah kaidah “satu makna ragam perspektif” (*al-ma'nā alwāḥid, mukhtalif al-jawānib*).⁵²

Pendapat Fadhlullah di atas, berkaitan juga dengan pemaknaan partikular dan universal dalam Al-Qur’an. Yakni makna partikular yang dicerminkan sebuah ayat dalam konteks dinamis ruang dan waktu—ketika ia diturunkan. Juga makna universal yang senantiasa “ditanggihkan” dalam setiap kosakata mencakup konsep dan karakteristiknya secara komprehensif—baik di masa lalu, sekarang, dan yang akan datang.⁵³ Dalam konteks ini, makna *zāhir* dipahami sebagai makna partikular yang terbuka bagi masa sekarang. Sedangkan makna *bāṭin* dianggap sebagai makna yang terbuka untuk sebuah cakrawala universal atau masa mendatang.

⁵⁰ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*, Vol. 1, hal. 9.

⁵¹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*, Vol. 1, hal. 9.

⁵² Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*, Vol. 1, hal. 12

⁵³ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*, Vol. 1, hal. 12-13.

Dengan demikian, Al-Qur'an tidak hanya *jumūd* (mentok) pada konteks ketika ia diturunkan. Melainkan, senantiasa “bergerak” melintasi ruang dan waktu, berdasarkan kaidah universalitas dalam setiap konteks yang sepadan, serta *uptodate* (termutakhirkan). Dengan kata lain, tidak ada “dua makna” dalam satu kata, yang terjadi adalah satu makna yang bergerak dalam lintasan zaman—dari masa lalu ke masa kini hingga masa yang akan datang.

BAB IV

Konstruksi Moderasi Tafsir Fadhullullah dan Implikasinya Terhadap Ayat-Ayat Jihad

Dari beberapa penjelasan sebelumnya, dapat dikatakan bahwa dalam prinsip penafsiran Sayyid Muhammad Husein Fadhullullah (selanjutnya ditulis Fadhullullah), khususnya dalam menyikapi proses penggalian makna *zāhir* dan batin serta tekstual dengan kontekstual, terindikasi nuansa moderat. Namun, lebih jauh lagi, bagaimana upaya merumuskan kerangka dasar dan bagaimana metodologis dari upaya mengambil langkah moderat itu menjadi mungkin dilakukan Fadhullullah dalam penafsirannya? Lalu, apakah konstruksi moderasi tafsir Fadhullullah berimplikasi terhadap penafsiran ayat-ayat jihad yang inklusif?

A. Kerangka Metodologis¹ Moderasi *Tafsīr min Wahy Al-Qurʾān*

Sebelum mengurai secara rinci mengenai kerangka dasar atau konstruksi moderasi tafsir Fadhullullah, yang meliputi prinsip, metode dan langkah-langkah penafsirannya²—*Tafsīr min Wahy Al-Qurʾān*—peneliti

¹ Metodologi merupakan suatu cara yang paling cepat dan tepat dalam melaksanakan pengkajian dengan pendeskripsian, penjelasan dan membenaran. Langkah tersebut ditempuh untuk menemukan kebenaran dalam suatu ilmu pengetahuan atau ia lebih dikenal dengan sebutan *the way to think*. Lihat Ahmad Tafsir, *Metode Mempelajari Islam*, (Cirebon: Yayasan Nurjati, 1992), hal. 9. Baca juga Abuy Sodikin, *Metodologi Studi Islam*, (Bandung: Insan Mandiri, 2002), hal.4. Lihat juga M. Amin Abdullah, et al., *Metodologi Penelitian Agama*, (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2006), hal. 52.

² Metode tafsir dalam istilah ilmu tafsir dapat disebut dengan *manhaj at-tafsir*. Banyak definisi dari *manhaj* menurut pakar ilmu-ilmu Al-Qurʾan. Asadī Nasab setelah menengahkan berbagai pendapat ulama menyimpulkan bahwa *manhaj at-tafsir* adalah jalan (*aṭ-ṭarīqah*) yang diikuti (digunakan) oleh seorang mufasir sesuai dengan langkah-langkah yang tersusun secara jelas untuk menafsirkan Al-Qurʾan sejauh dengan wawasan seorang mufasir, horizon pemikiran, mazhab, budaya di mana seorang mufasir hidup, dan lain sebagainya. Senada dengan definisi ini, Alī ar-Riḍāʿī al-Iṣfahānī memahami *manhaj* sebagai jawaban dari pertanyaan bagaimana (*kaiḥiyyah*). Menurutnya, *manhaj* adalah bagaimana menyingkap dan mengeluarkan makna-makna dan maksud-maksud dari ayat-ayat Al-Qurʾan. Dari dua definisi tersebut, dapat disederhanakan bahwa yang dimaksud dengan *manhaj at-tafsir* ialah cara atau langkah-langkah sistematis untuk memahami ayat Al-Qurʾan sesuai dengan kemampuan dan tingkat intelektualitas mufasir. Lihat ‘Alī Asadī Nasab, *al-Manāḥij at-Tafsīriyyah ‘inda asy-Syī‘ah wa as-Sunnah*, (Teheran: Markaz Dirāsāt al-‘Ilmiyyah, 2010), hal. 19; dan Muḥammad ‘Alī ar-Riḍāʿī al-Aṣfahānī, *Manāḥij at-Tafsīr wa Ittijāhuhū: Dirāsah Muqāranah fī Manāḥij Tafsīr AlQurʾān al-Karīm*, (Beirut: Markaz al-Ḥadārah litanmiah al-Fikr al-Islāmī, 2011), hal. 17. Lihat dari Reflita dan Jonni Syatri, “Konstruksi Hermenutika Tafsir Sufi,” dalam *Mashdar: Jurnal Studi Al-Qurʾan dan Hadis*,

merasa “terpikat” untuk terlebih dahulu mengemukakan beberapa pertanyaan dasar yang diutarakannya dalam pembukaan karya tafsirnya. Pertanyaan dasar tersebut, selain difungsikan sebagai pembuka dalam proses penulisan tafsirnya, ia juga dijadikan sebagai pemantik bagi para pembacanya. Dalam hal ini, Fadhlullah pertama-tama mengutarakan beberapa pertanyaan epistemologis seputar tafsir Al-Qur’an, sebagai berikut:

Adakah suatu kaidah khusus bagi Al-Qur’an yang menjadi syarat mutlak dalam proses mendekatinya? Apakah Al-Qur’an merupakan kitab yang secara “bahasa” dan “makna”-nya tertutup, sehingga mengharuskan adanya seorang spesialis untuk menyingkap tabir maknanya? Apakah ia merupakan kitab yang diperuntukkan bagi “segenap” manusia; bahwa setiap lapisan manusia dapat mendekati Al-Qur’an sesuai dengan kapasitas intelektualnya masing-masing? Bagaimana memahami term “*muḥkam*”, “*mutasyābih*”, “*zāhir*”, dan “*bāṭin*”? Bagaimana Al-Qur’an dapat “beranjak” dari titik pangkal pertamanya yang memang berbicara kepada objek yang partikular? Apakah “partikularitas” pertama itu berarti sesuatu yang baku? Apakah ia bermakna representasi “ideal” yang merepresentasikan sebuah konsep universal?³

Beranjak dari berbagai pertanyaan dasar tersebut, Fadhlullah kemudian memaparkan beberapa prinsip dan metode penafsirannya. Sebagaimana telah diulas sebelumnya, terkait ulasan Fadhlullah beserta karakteristik penafsirannya, maka dapat dikatakan bahwa kitab *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān* terlahir dari seorang tokoh pergerakan dalam konteks sosial-politik yang sangat kompleks. Dari latar belakang yang demikian, tidak heran sedikit atau banyak berpengaruh pada prinsip serta metode penafsiran yang dianutnya.⁴

Dalam hakikat dan tujuan penafsirannya, sebagaimana dipahami Fadhlullah bahwa penafsiran itu harus mengacu pada upaya untuk “menghidupkan” makna-makna Al-Qur’an sebagai sumber pergerakan

Vol. 2 No. 2, 2020, hal. 187. Lihat juga Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur’an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hal. 1-3.

³ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*, (Beirut: Dar al-Malak, 1998), Vol. 1, hal. 5.

⁴ Ade Jamarudin dan Parluhutan Siregar, “Konstruksi Epistemologi Tafsir Pergerakan Syi’ah: Analisis *Tafsīr Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān* Karya Muhammad Husein Fadhlullah,” dalam jurnal *Ṣuḥuf*, Vol. 13, No. 1, Juni 2020, hal. 173-174.

manusia dalam menghadapi berbagai problema kehidupan. Oleh karena itu, Al-Qur'an idealnya ditafsirkan sesuai dengan kebutuhan zamannya. Penafsir tidak lagi menjadikan Al-Qur'an sebagai wahyu yang "mati", tapi harus melihat teks atau wahyu sebagai sesuatu yang "hidup". Keyakinan tersebut, lahir dari cara pandang Fadhlullah terhadap aspek fungsi Al-Qur'an. Baginya, Al-Qur'an itu merupakan kitab tuntunan sekaligus sumber pergerakan.⁵ Mengenai hal ini, dalam mukadimah tafsirnya Fadhlullah menyatakan;

Hal ini (menggerakkan atau menghidupkan dimensi-dimensi Al-Qur'an dalam kehidupan) dikarenakan teks Al-Qur'an bukan sekedar kata-kata yang *tatajammad* (memadat) dalam makna lingusitiknya. Lebih dari itu, ia merupakan kata-kata yang dalam dimensi *ruhānī* (spiritual) ataupun *al-wāqī* (realitas)-nya senantiasa bermanuver atau *tataḥarrak* (bergerak).⁶

Al-Qur'an, bagi Fadhlullah diposisikan sebagai kaidah asasi pergerakan umat manusia, baik dalam aspek konsep (*mafḥūmāt*), hukum (*ahkām*), metodologi (*manāḥij*), sarana (*wasā'il*), dan tujuannya (*gāyāt*). Pemosisian Al-Qur'an sebagai pedoman pergerakan tersebut, pendapatnya didasarkan pada Al-Qur'an surah Yūsus/12: 2, asy-Syu'arā'/26: 193-195, az-Zumar/39: 28, dan Fuṣṣilat/41: 3.⁷ Atas dasar tersebut, dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an—menurut Fadhlullah—hal pertama yang harus diperhatikan ialah "prapemahaman" dalam memosisikannya sebagai sumber sekaligus pedoman dalam "pergerakan" kehidupan manusia, khususnya umat Muslim.⁸

Pada titik tersebut, Fadhlullah akhirnya sampai pada salah satu prinsip penafsiran yang mendasar bahwa Al-Qur'an itu diturunkan dalam proses "risalah" serta dalam gerak "tuntunan Islam" yang dengannya terbentuk sebuah "struktur baru" di realitas masyarakat.⁹ Hal tersebut, bertujuan untuk menyuguhkan sebuah "kaidah-kaidah yang hidup" bagi

⁵ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Waḥy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 24-25. Lihat Parluhutan Siregar, *Epistemologi Tafsīr min Waḥy Al-Qur'ān Karya Muhammad Husein Fadhlullah*, hal. 124.

⁶ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr Minwahy Al-Qur'an*, Vo. 1, hal. 24-25.

⁷ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr minwahy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 6. Lihat Ade Jamarudin dan Parhulutan Siregar, "Konstruksi Epistemologi Tafsir Pergerakan Syi'ah: Analisis Tafsir min Wahy Al-Qur'ān Karya Muhammad Husein Fadhlullah", hal. 165-166.

⁸ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Waḥy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 6.

⁹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Waḥy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 25.

umat manusia.¹⁰ Ia mengarahkan penyampaian kepada tujuan yang hendak dicapainya sekaligus membimbingnya dalam menghadapi tantangan dari segala kenyataan.

Dengan demikian, diksi Al-Qur'an yang "bergerak" menemukan maksudnya. Dalam hal ini—meminjam bahasa Hassan Hanafi seperti yang dikutip oleh Ade Jamarudin dan Parluhutan Siregar—posisi Fadhlullah tidak hanya merepresentasikan sebagai seorang penafsir dan "retoris", dia juga merepresentasikan seorang "reformer" yang berusaha "mentransfer dimensi logos ke dimensi praktis" dalam penafsiran Al-Qur'an.¹¹ Hal ini dapat dilihat dari cara Fadhlullah memandang hakikat penafsiran sebagai salah satu upaya untuk "mengambil inspirasi" makna-makna Al-Qur'an untuk dijadikan sumber pergerakan manusia dalam menghadapi problema kehidupan yang terus bermunculan.

Berdasarkan uraian prinsip penafsiran Fadhlullah di atas, dapat dipahami bahwa *manhaj* tafsir yang digunakannya berangkat dari titik pergerakan serta penginspirasi makna Al-Qur'an terhadap realitas kehidupan manusia. Menurutnya, kandungan makna Al-Qur'an bergerak—sesuai perkembangan ruang dan waktu—menjadi penginspirasi perjalanan manusia.

Sehingga, dari anggapan atas hakikat penafsiran demikian, dapat dikatakan bahwa dalam proses penafsirannya Fadhlullah sangat memperhatikan aspek atau prinsip kontekstualisasi. Meski demikian, tidak berarti dia menegaskan aspek tekstualitas dalam proses penafsirannya. Karena dalam prinsip *manhaj* pergerakannya (*ḥarakī*) tidak bermaksud untuk membuang makna awal (sebagaimana telah disinggung dalam pembahasan sebelumnya) melainkan "bertransformasi" atau "bergerak" pada makna lainnya—seiring kedinamisan dan keberagaman realitas.

Dalam diskursus ini, prinsip-prinsip moderasi tafsir tercermin dalam epistem penafsiran Fadhlullah. Begitu juga dalam aspek ontologi dan aksiologinya, dia menyiratkan semangat moderatis dalam prinsip

¹⁰ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 26.

¹¹ Hassan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'ān*, diterjemahkan oleh Yudian Wahyudi, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2010), hal. 5 dan 35. Lihat Ade Jamarudin dan Parluhutan Siregar, "Konstruksi Epistemologi Tafsir Pergerakan Syi'ah: Analisis *Tafsir Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān* Karya Muhammad Husein Fadhlullah," dalam jurnal *Ṣuḥuf*, Vol. 13, No. 1, Juni 2020, hal. 166.

penafsirannya. Dalam mendudukan relasi antara pemaknaan tekstual dan kontekstual, terkhusus *ẓāhir* dan batin dipahami sebagai hubungan dua arah. Interelasinya, meminjam bahasa yang dipakai oleh Husain Heriyanto,¹² tidak didudukan sebagai “sebab-akibat”. Karena keduanya merupakan dua substansi yang saling memberikan efek dan pengaruh, serta interdependensi.¹³ Hal tersebut, dapat ditelusuri dari metode penafsirannya, *al-manḥaj al-ḥarakī* beserta paradigma yang menopangnya.

1. Al-Manḥaj Al-Ḥarakī Al-Wasaṭī Sebagai Metodologi Moderasi Tafsir

Sebelum membahas secara rinci mengenai *manḥaj ḥarakī* Fadlullah beserta kaitannya dengan metodologi moderasi tafsir, penulis terlebih dahulu akan megurai terkait definisi dari term-term tersebut. Ini dilakukan guna memotret lebih jelas mengenai kedudukan dan fungsinya, khususnya dalam ranah penafsiran—apakah *ḥarakī* termasuk dalam ranah metode¹⁴ atau corak¹⁵ penafsiran.

Manḥaj al-ḥarakī terdiri dari dua term yakni *manḥaj* dan *ḥarakī*. *Manḥaj* berasal dari susunan kata *naḥaja-yanḥaju-manḥajan* yang mempunyai makna jalan terang yang dilalui untuk bisa sampai pada tujuan.¹⁶ Sedangkan term *ḥarakī* berasal dari kata *ḥaruka-yaḥruku-*

¹² Husain Heriyanto, *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead*, (Jakarta: Teraju, 2003), hal. 169-176.

¹³ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*, hal. 7 dan 24.

¹⁴ Metode (*manḥaj*) tafsir Al-Qur’an dapat diartikan sebagai seperangkat kaidah atau aturan yang harus diindahkan ketika melalukan penafsiran terhadap Al-Qur’an. Ringkasnya, ia merupakan ‘aturan main’ dalam menafsirkan Al-Qur’an. Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2007), hal. 98. Lihat Muhammad Shodiq, *Metode Manṭiqī: Bangunan Logika Tafsir Kontekstual Integratif* (Aplikasi Penafsiran Awliyā QS Al-Maidah [5]: 51 dan Kata Khalifah QS Al-Baqarah [2]; 30), (Disertasi Institute Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran (PTIQ) Jakarta, 2018), hal. 36.

¹⁵ Corak (*al-laun-warna*) tafsir ialah ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), hal. 231. Lihat Muhammad Shodiq, *Metode Manṭiqī*, hal. 31. Bandingkan dengan Samsurrohman, *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Jakarta: Amzah, 2014), hal. 114.

¹⁶ Abū al-Qāsim Ḥusain bin Muḥammad al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009), hal. 825. Bandingkan dengan Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *al-Mu’jam al-Wasīṭ*, (Mcsir: Maktabah al-Shurūq al-Dauliyyah, 2004), hal. 957. Lihat Abu Sufyan, “Deradikalisasi Penafsiran Mufassir *Manḥaj Ḥarakī* terhadap Ayat-ayat *Qitāl* (Analisis Penafsiran Sayyid Quṭb dengan Teori *Naskh* Maḥmūd

ḥarakah lalu diberi *yā' nisbah*, yang bermakna suatu keadaan yang berubah posisinya dengan terus menerus, sebab disandarkan pada satu titik yang tetap.¹⁷

Dalam ranah penafsiran Al-Qur'an, *manḥaj ḥarakāt* diklasifikasikan sebagai salah satu *manḥaj* dari sekian *manḥaj* tafsir. Di mana hampir kebanyakan peneliti sepakat bahwa Sayyid Quṭb (w. 1966) adalah peletak pertamanya pada penafsiran Al-Qur'an.¹⁸

Padahal, sumber dan dasar pemikiran *tafsīr ḥarakāt* dikatakan sudah ada sejak abad pertama *hijriyyah*. Namun, istilah ini mulai dikenal semenjak muncul dan kokohnya gerakan-gerakan Islam. Sehingga *manḥaj ḥarakāt* tersebar segala bentuk metodologinya, yang membuat denyut nadi komunitas Islam semakin kuat, serta membuat para pendakwah Islam menjadi semakin terarah dengan cara mengaktualisasikan *manḥaj* tersebut.¹⁹

Selain itu, jika mengacu pada karakteristik corak penafsiran yang disuguhkan M. Quraish Shihab seperti yang dikutip oleh Muhammad Shodiq, yang membaginya menjadi beberapa corak seperti filsafat (*falsafī*), fiqih (*hukmī*), tasawuf (*ṣufī*), sosiologi (*ijtimā'ī*), dan lain sebagainya.²⁰ Maka *ḥarakāt* dapat dikatakan sebagai bagian dari corak penafsiran Al-Qur'an.

Namun, term yang sesuai untuk merepresentasikan makna *ḥarakāt* dalam penelitian ini adalah *manḥaj* (metode). Demikian itu mengacu pada definisi yang diberikan para peneliti sebelumnya juga pandangan umum tentangnya, yang mana penafsiran *ḥarakāt* diklasifikasikan sebagai uraian mengenai metode menafsirkan Al-

Muḥammad Ṭaha)", *skripsi* Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2018, hal. 42-45.

¹⁷ Jubrān Mas'ūd, al-Rāid, *Mu'jam Lughawiy 'Asriy Ruttibat Mufradātuhū Wifqan li Hurūf al-Ūlā*, (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1992), hal. 301.

¹⁸ Muhammad Ali Iyazi mendefinisikan *manḥaj ḥarakāt* sebagai metode tafsir terperinci (*tahlily*), yang didasarkan pada naungan penjelasan Allah dalam kitab-Nya, yang kemudian dikaitkan dengan pergerakan penafsir di tengah-tengah masyarakat kaum muslim. Lihat Muhammad Ali Iyazi, *Al Mufasssirun; Hayatuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: 'Ulum al Islami, 1333 H), hal. 52. Lalu, 'Abd al-Fattāh al-Khālīdī, *Ta'rifu al-Dārisīna bi Manāhiji al-Mufasssirīn*, pdf (Damaskus: Dār al-Qalām,), hal. 15.

¹⁹ Mūsā Ibrāhīm al-Ibrāhīmī, *Madzhab al-Ḥarakah fī al-Nash'āt al-Islāmī al Ma'āsir: Dirāsah Asāsīyyah wa Naqdiyyah*, ('Ammān: Dār 'Ammān, 1997), hal. 25.

²⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1999), hal. 72-73. Lihat Muhammad Shodiq, *Metode Manḥaj*, hal. 31-36.

Qur'an yang mengikuti pergerakan mufasir di masyarakat sesuai dengan pergerakan Al-Qur'an untuk memenuhi kebutuhan dan tantangan umat kontemporer. Selain itu, *manhaj harakī* juga dinilai memiliki paradigma, asumsi, kaidah-kaidah serta karakteristik yang harus ditempuh untuk menguak makna Al-Qur'an.²¹

Adapun *al-manhaj al-harakī* Fadhlullah dapat dikatakan tidak hanya mengacu pada semangat pergerakan terhadap penerapan nilai-nilai Al-Qur'an dalam kehidupan secara 'membabi buta', seperti pandangan pada umumnya. Ahmad Syukron, misalnya, menyebut tafsir *manhaj harakī* sebagai model penafsiran Al-Qur'an yang radikal.²² Tapi, di sini, sebagaimana telah diurai sebelumnya, dari paradigma, sumber penafsirannya, Fadhlullah menekankan terhadap karakteristik penafsiran yang moderat (*wasatī*).

Sehingga, dalam hal ini, penulis menyandingkan kata "*harakī*" dengan term "*wasatī*" untuk menggambarkan salah satu karakteristik *al-manhaj al-harakī* Fadhlullah. Secara garis besarnya, *manhaj* tafsir *harakī wasatī* Fadhlullah mencerminkan paradigma atau semangat misi ketuhanan yang dipadukan dengan misi kemanusiaan (teaoantroposentris), mengharmoniskan pendekatan penafsiran

²¹ Muhammad Ali Iyazi, *Al Mufasssirun; Hayatuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: *Ulum al Islami*, 1333 H), hal. 52. Lalu, 'Abd al-Fattāh al-Khālidī, *Ta'rīfu al-Dārisīna bi Manāhiji al-Mufasssirīn*, pdf (Damaskus: Dār al-Qalām,), hal. 15. Ahmad Syukron, "Penafsiran Politik Sayyid Qutb (Studi Atas Tafsir Al-Adabi al-Haraki dalam Fi Dhilal Al-Qur'an dan Respon Ulama)", *disertasi* (Jakarta: Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2017), hal. 56. Lihat juga Rika Leli Dewi Khusaila Rosalnia, "Manhaj Harakī Sayyid Muhammad Husein Fadhlullah dalam Pembacaan Ayat-Ayat Pluralistik", *skripsi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya*, 2020, hal. 20.

²² Sebagaimana pandangan umum, tafsir *harakī* dipahami sebagai tafsir yang fokus pembahasannya terhadap kajian-kajian ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan masalah sosial politik yang dilandasi oleh pemikiran yang radikal. Tafsir *harakī* merupakan penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan dengan menggunakan pendekatan sosial politik yang dibalut oleh sentimen emosional atau perasaan yang tidak menyenangkan akibat kondisi fisik dan psikologi penafsir yang berada dalam tekanan secara politis, sosial, kultural, agama, ekonomi, dan lain sebagainya. Penafsiran seperti itu bisa jadi merupakan respon atas kondisi ekstrim dan radikal tertentu yang dialaminya pada saat sebelum atau sedang dalam melakukan penafsiran. Sehingga, efeknya, akan terlihat wajar jika penafsiran yang dilakukannya pun menghasilkan produk berupa radikalisme. Lihat Ahmad Syukron, "Penafsiran Politik Sayyid Qutb (Studi Atas Tafsir Al-Adabi al-Haraki dalam Fi Dhilal Al-Qur'an dan Respon Ulama)", *disertasi* (Jakarta: Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2017), hal. 56-84.

tekstual dan kontekstual, begitu juga terhadap kandungan sifatnya antara pemaknaan yang *ẓāhir* dan batin dalam Al-Qur'an.

a. Kehujjahan Makna Literal Al-Qur'an

Terkait kehujjahan makna literal Al-Qur'an, Fadhlullah menegaskan bahwa prinsip “kejelasan atau transparansi” makna literal bahasa (*wuḍūh*) merupakan syarat fundamen untuk mencapai “petunjuk” Al-Qur'an. Dan hal tersebut, berlaku bagi seluruh umat manusia dengan latar yang berbeda. Demikian, karena Al-Qur'an diturunkan kepada segenap manusia. Dalam hal ini, dia berangkat dari peran bahasa dalam logika komunikasi. Lalu, Fadhlullah menegaskan bahwa kaidah bahasa Arab telah menjadikan prinsip “kejelasan dalam indikasi makna” (*wuḍūh fī ad-dilālah*) sebagai persoalan inti dalam aktivitas “pemahaman” dan “memberi pemahaman”—proses penafsiran.

Demikian halnya dengan teks Al-Qur'an yang berposisi sebagai *hujjah* dalam mentransfer gagasan, logos, inspirasi dan hukum syariat kepada manusia. Oleh sebab itu, bagi Fadhlullah, tidak ada alasan untuk merumitkan kata dan makna Al-Qur'an (*ta'qīd al-lafẓ wa al-ma'nā*). Apalagi dengan berbagai bentuk gaya bahasa yang justru terkesan menjauhkan jarak antara relasi *lāzim-malzūm* (keniscayaan) makna atau antara kandungan literal dengan pemaksudan si penutur.²³

Dalam proses penafsirannya, Fadhlullah mempunyai karakter pembacaan yang berpegang teguh pada makna lahiriah teks. Di sisi lain, dalam menangkap lahiriah Al-Qur'an, para mufasir berbeda pendapat. Menurut Fadhlullah, hal tersebut terjadi dikarenakan bergantung pada tingkat budaya, bahasa, *manhaj* yang diadopsi mufasir.²⁴ Implementasi terhadap makna lahiriah teks Al-Qur'an tidak dimaksudkan untuk meniadakan kebolehan mengganti teks secara mutlak, karenanya memungkinkan bagi mufasir melampaui teks pada teks yang lain. Tetapi, penggantian dan pelampauan teks tersebut disyaratkan dengan adanya sesuatu yang membenarkannya.

²³ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 7.

²⁴ Muhammad al-Husainy, *Al-Sayyid Muhammad Husain Fadhlullah Mufasssiran*, (Beirut: Dar al-Malak, 2004), hal. 70.

Sesungguhnya, pemaknaan Al-Qur'an yang berbeda dengan dzohirnya (teksnya) harus memiliki alasan/*hujjah* yang jelas. Yakni yang sekiranya mendekati pemikiran baru dengan orientasi pemahaman umum dari sisi urgensi pemaknaan teks setelah adanya penjelasan terhadap perubahan makna.²⁵

Penjelasan terhadap alasan tersebutlah, kemudian Husein Fadhlullah menegaskan sebuah syarat bahwa ketika ingin bertransformasi (bergerak) dari teks (*zāhir*) Al-Qur'an (yang dikehendaki Al-Qur'an), maka wajib menunjukkan dalil *qath'i* atau pasti. Baik itu yang bersumber dari teks (*naql*) dan '*aql*, kaidah bahasa Arab, ataupun dari aturan balaghah dan *fashohah*-nya.²⁶ Selain dari itu, dia juga menegaskan bahwa tidak mungkin teks Al-Qur'an menanggalkan kemurniannya. Karenanya, dia mengkritik sebagian mufasir yang melenceng dari koridor kemurnian teks dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.²⁷

Secara genealogis, prinsip kehujahan makna literal Al-Qur'an Fadhlullah memang diturunkan dari pandangannya terhadap aspek fungsional dari "bahasa" atau *wuḍūḥ* sebagai instrumen pergerakan. Terkait hal ini, dia mengatakan:

Hal tersebut (merumitkan bahasa Al-Qur'an) telah menjauhkan dari prinsip *tafsīr bayānī* yang menekankan kepada persoalan komunikatif; yakni saling memahami (*tafāhum*) yang di atasnya dibangun sebuah prinsip kejelasan makna literal (*wuḍūḥ*) dalam status awalnya sebagai *ṭabī'atihā al-ḥarakī* (instrumen yang bergerak).²⁸

Dengan demikian, wajar saja jika Fadhlullah tidak melihat Al-Qur'an sebagai kitab simbolik sebagaimana dipahami kebanyakan

²⁵ Teks aslinya sebagai berikut;

إنَّ حمل القرآن على خلاف ظاهره لا بُدُّ فيه من حجة واضحة تقرب الفكرة الجديدة إلى الفهم العام، بحيث تتبادر إليه بعد البيان. ولم يثبت سلامة هذه الروايات من حيث التوثيق السني، بالإضافة إلى معارضتها بالروايات التي تؤكد آية الأعراف. Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 255.

²⁶ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 18.

²⁷ Al-Husainy, *al-Sayyid Muhammad Husein Fadhlullah Mufasssiran*, hal. 75.

²⁸ لأنَّ ذلك يبتعد عن المنهج البياني الذي تفرضه مسألة التفاهم التي تركز عليها قضية الغة في طبيعتها الحركية. Lihat Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 7.

kaum sufi atau ulama kalam yang cenderung dipenuhi dengan rumus linguistik dan jauh dari horizon literal bahasa Arab serta bahasa Al-Qur'an. Hal ini menurutnya telah mengabaikan tujuan pertama dari diturunkannya Al-Qur'an sebagai jalan pembuka untuk pergerakan akal, pemikiran, dan pencarian petunjuk bagi segenap manusia. Dengan demikian, dia sampai pada kesimpulan yang menegaskan *kehujjahan* makna literal Al-Qur'an.²⁹ Singkatnya, aspek makna literal atau fungsional bahasa Al-Qur'an menjadi hal mendasar dalam proses penafsiran Fadhlullah.

Terlebih, bagi Fadhlullah, bahasa merupakan cara hidup. Karenanya, kehidupan harus berkembang dalam kosakatanya untuk terus bergerak (bertransformasi). Jika tidak, menurutnya kosakata, teks, dan bahasa akan 'mati'. Dalam hal ini, menurutnya, ciri-ciri 'kehidupan' yang paling penting adalah pada inspirasi makna yang terus bergerak, membebaskan teks Al-Qur'an dari kendala literal abstrak dan klasik, dan melepaskannya untuk menjadi sumber inspirasi kehidupan. Selain itu, dalam bacaannya tentang bahasa dan konteks yang menjadi dasar proses penafsiran teks Al-Qur'an, Fadhlullah meletakkan set fondasi, di antaranya sebagai berikut:

1) **Rasionalitas Bahasa Al-Qur'an**

Fondasi pertama dalam cara penafsirannya, khususnya terkait kehujjahan makna literal Al-Qur'an, ialah memandang bahwa bahasa yang dipakai Al-Qur'an itu rasional. Fadhlullah tidak percaya bahwa teks Al-Qur'an mengandung bahasa irasional, atau tidak masuk akal. Sebuah teks enam ratus halaman, misalnya, tidak dapat memuat apa yang tidak terbatas, karena ini adalah sesuatu di luar kapasitas situasi linguistik rasional, dan oleh karena itu struktur bahasa dalam Al-Qur'an adalah struktur yang dapat diekspresikan.

Unsur bahasa rasional dalam teks Al-Qur'an bagi Fadhlullah adalah bahwa bahasa bukanlah kosa kata yang hanya terfokuskan pada makna kata atau tekstualnya, melainkan kata-kata yang terus bergerak dalam wilayah

²⁹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 1, hal. 8.

spritual dan praktis.³⁰ Oleh sebab itu, pemahaman linguistik sepenuhnya mesti terintegrasi dengan pemahaman realitas kehidupan.

Dapat pula dijelaskan—meminjam bahasa Hilman Latief³¹—sesungguhnya yang menghadirkan makna dari *naṣ*, bukan teks semata-mata, akan tetapi proses dialektika dengan manusia sebagai objek sekaligus subjek teksnya. Begitu juga yang terjadi dari hubungan antara teks dengan keadaan yang mengitari sang pencari makna Al-Qur'an, ia sebagai hubungan dialektis yang saling menguatkan. Satu sama lain saling mengkombinasikan ketika memunculkan ideologi dalam kebudayaan kontemporer tentang *naṣ*. Akal pikiran sang penafsirlah dalam konteks pemaknaan ini yang melahirkan makna dan berbicara atas nama teks, sedangkan teks tidaklah berbicara, sehingga otoritas ini dapat dikatakan sebagai produk dari proses dialektika.

Dengan demikian, Fadhlullah mempertimbangkan bahasa Al-Qur'an sebagai bahasa rasional. Karenanya, ia cenderung menolak dimensi over esoteris yang melampaui kaidah pemahaman rasional teks. Serta interpretasi over filosofis yang cenderung tidak mempertanyakan teks dalam aturan semantik dan rasionalitas umum—untuk memahami apa artinya.

2) Pemahaman Linguistik Spontan

Pemahaman linguistik spontan tersebut ialah bahasa dari mentalitas geometris yang kompleks menjadi pemahaman spontan yang cair. Ia bukan rekayasa—seolah-olah meletakkan persegi di sebelah segitiga, dan persegi panjang di atasnya, kemudian jadi terbentuk geometris tertentu. Dalam prosesnya, penafsir tidak dapat memahami bahasa jika hanya

لأن القرآن ليس كلمات لغوية تتجمد في معناها الغوي، بل هي كلمات تتحرك في أجواء روحية وعملية،³⁰ ولهذا فإننا لا نتعامل مع آيته كتعاملنا مع النصوص الأدبية المجردة التي تتحرك مع الفكرة بعيدا عن أجواء الواقع، بل إننا نشعر أنه حياة تتحرك وتعطي وتوحي وتهدى وتعود إلى الصراط المستقيم.

Lihat Muḥammad Ḥussein Fadhlullah, *Tafsīr min Waḥy Al-Qur'ān*, Vol. I hal. 24-25.

³¹ Hilman Latief, *Kritik Teks Keagamaan Nasr Hamid Abu Zaid*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), hal. 54.

memahami refleksi dari kosakata saja. Kosakata tidak dapat dipisahkan dari kerangka budayanya, dan dari kedalaman budaya dan sosial. Dan bahasa merupakan ekspresi dari kedalaman budaya dan sosial ini dalam kerangka waktu dan tempat bagi manusia.

Sebagai contoh, dalam menafsirkan ayat: "*Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: ruh itu dari urusan Tuhanku,*" QS. Al-Isra ayat 85. Beberapa ahli tafsir telah menyatakan bahwa yang dimaksud dengan itu (ruh) adalah jiwa manusia. Sebab, dialah yang memulai pembicaraan. Karenanya, jawaban atas hal tersebut dilarang untuk mendalami realitasnya, sebab itulah yang telah dipertanggungjawabkan oleh Tuhan dalam pengetahuan-Nya, termasuk perintah-Nya. Fadhlullah menganggap bahwa aspek ini dekat, karena paling dekat dengan pikiran mereka, sesuai dengan isi kata dengan mereka. Itu tidak bisa menjadi sesuatu yang bertentangan dengan makna yang *zāhir* atau literal-tekstual, atau ditafsirkan tanpa makna serta konteksnya.³²

Dengan demikian, Fadhlullah memahami bahwa pemahaman linguistik merupakan pemahaman yang bersumber dari praktik bahasa sebagai cara berpikir dan hidup. Bahasa bukan aturan aritmatika mental yang langsung dijatuhkan pada teks.

3) Ijtihad dalam Bahasa

Mengenai relasi bahasa dan teks Al-Qur'an, Fadhlullah menyadari bahwa kamus-kamus telah mengambil ungkapan dan kosa kata konteks suatu ayat diturunkan. Karenanya, dia memahami bahwa ijtihad itu bisa dalam ranah bahasa—meski pendapat itu bertentangan dengan ahli bahasa dan tafsir terhadap kosa kata.

Dalam proses penafsirannya, Fadhlullah selalu berupaya untuk beralih dari masalah memperumit teks, dan melepaskannya ke ruang yang luas—untuk mengambil

³² وقد يكون من البعيد أن يكون المراد بالروح هنا القرآن - كما جاء في بعض التفاسير - لأنه ليس أمراً غامضاً لديهم حتى يسألوا عنه، كما أن إطلاقه عليه كان على سبيل الاستعارة، لا الحقيقة.

Lihat Muḥammad Ḥussein Fadhlullah, *Tafsīr min Waḥy Al-Qur'ān*, Vol. 14, hal. 221-222.

manfaat dalam berbagai aspek kehidupan darinya. Sebagai contoh, dalam menafsirkan QS. Luqman ayat 6, Fadhlullah memahami bahwa yang dimaksud dengan “nyanyian terlarang” dalam konteks ayat tersebut adalah nyanyian idiomatik.³³ Yakni nyanyian yang di dalamnya ada hiburan, permainan dan penyimpangan dari jalan syariat, mendorong pada perilaku yang menyesatkan dan sejenisnya. Adapun nyanyian yang tidak berangkat dari hal tersebut, itu diperbolehkan. Inilah yang membuatnya tidak melarang secara mutlak menyanyi, atau musik dalam fatwanya—sebagai antitesis terhadap para mufasir yang mengaitkan konteks ayat tersebut dengan pengharaman musik.

Oleh karenanya, keterbukaan terhadap ijtihad dalam bahasa diperlukan, karena tata bahasa tidak menampakan diri secara sensual, melainkan muncul secara ijtihad. Ia diungkapkan oleh upaya para ahli retorika dan ahli bahasa. Bahkan, ia termasuk upaya dari para leksikograf, misalnya, selama lima abad pertama Hijriah, terutama dalam konteks konflik *Asy`ari-Mu`tazilah*, itu berkontribusi secara bertahap membangun sistem kebahasaan secara akumulatif. Dan kemudian, itu dapat ditelaah kembali untuk menghasilkan pemahaman yang mungkin berbeda dari apa yang telah diketahui.

Di sisi lain, setelah menegaskan kehujjahahan atas makna literal Al-Qur’an, Fadhlullah juga mengemukakan ruang lingkup pada aktifitas penafsiran yang melampaui makna literalnya atau sering disebut oleh dirinya dengan lafadz *al-fahm al-`urfi* di sela-sela penjelasan dalam kitab tafsirnya. Istilah tersebut, membawa pada alur sistem kontekstualisasi yang dianut dalam penafsiran Fadhlullah.

b. Kehujjahahan Makna Kontekstual Al-Qur’an

Status Al-Qur’an yang berbahasa Arab bukan sekedar menyanggah status bahasa belaka, melainkan juga menjadi

³³ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*, Vol. 18, hal 182-183. Lihat juga Muhammad Husein Fadhlullah, *Donia Al-Shabab*, Edisi 1, (Beirut: Dar Al-Arif, 1997), hal. 221.

sebuah kaidah universal bagi kaidah-kaidah lain yang terperinci—baik dalam aspek linguistik, sastra, ataupun pemahaman. Begitulah salah satu pemahaman yang dipegang—sekaligus menjadi prinsip—Fadhlullah dalam proses penafsirannya. Menurutnya, hal yang mesti diamati ialah cakrawala (*ajwā'*) suatu ayat disertai beberapa karakteristik sastrawi yang di dalamnya termuat indikasi dan isyarat yang melampaui indikasi literal dari sebuah kata. Dengan landasan bahwa aspek historis-aplikatif (*janib at-tārīkhy li al-isti'māl*) menyuguhkan sebuah “naungan” makna dan karakteristiknya yang menampilkan sebuah “horizon baru”. Hal inilah yang dia sebut dengan istilah “*al-fahm atau az-zauq al-'urfi*” (pemahaman kontekstual).³⁴

Lebih lanjut, Fadhlullah memahami bahwa realitas merupakan sumber pengetahuan dalam mensinergikan antara kalam Tuhan yang bersifat *naqlī* dan *kaunī*.³⁵ Dia tidak hanya melakukan pembacaan secara tekstual dari makna literal yang dapat mengurangi tujuan dan nilai-nilai yang dikandung Al-Qur'an. Lebih luas, dia menelisik konteks ayat saat diturunkan dan konteks ayat saat dia melakukan penafsiran.

Bagi Fadhlullah, Al-Qur'an tidak pernah berubah, akan tetapi penafsiran itu patut terus diperbarui seiring dengan perkembangan zaman.³⁶ Sehingga, baginya, Al-Qur'an tidak menjadi suatu kitab kuno yang memuat nilai-nilai klasik semata, namun menjadi kitab yang merealitas.

Lebih lanjut, Fadhlullah menjelaskan bahwa orang yang ingin memahami teks Al-Qur'an haruslah orang memahami kehidupan bermasyarakat, yakni menghayati realita. Berbeda dengan orang yang tidak mendalami realitas, atau yang tidak memiliki pengalaman dalam kehidupan sosial, perubahan sosial, politik, moral, spiritual, individual, menurut Fadhlullah akan lemah dalam memahami naṣ Al-Qur'an.

³⁴ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 7.

³⁵ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 7.

³⁶ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 6-7.

Maka dari itu, menurut Fadhlullah ayat-ayat Al-Qur'an tidak boleh dibaca dalam kerangka teksnya semata, melainkan berkaitan dengan kenyataan sehari-hari. Pembacaan ini biasa disebut oleh Hasan Hanafi sebagai pembacaan hermeneutis, yakni antara teks dan konteks senantiasa berdialektika.³⁷

Dari beberapa uraian di atas, dapat dipahami bahwa proses penafsiran Fadhlullah juga berupaya untuk mengkontekstualisasikan ayat-ayat Al-Qur'an. Dia menjadikan realitas sebagai "partner" dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an.

c. Inklusivitas Penerapan Nilai *Zāhir* dan Batin dalam Menafsirkan Al-Qur'an

Seperti yang sudah dipaparkan dalam pembahasan sebelumnya, term *zāhir* dan batin yang dipahami oleh Fadhlullah tetap mengacu pada konsep dasar bahwa Al-Qur'an adalah pedoman bagi semua manusia dan dalam hal ini ia bisa dipahami oleh segenap manusia. Tentunya, akan tidak tepat jika term *zāhir* dan batin ini dipahami dalam kerangka materialistis, di mana *zāhir* sebagai cangkang dan batin sebagai isi. Melainkan, batin adalah satu makna Al-Qur'an dalam berbagai perspektif.

Ketika pemahaman umum mengatakan bahwa *zāhir* itu diketahui banyak orang dan batin itu hanya segelintir orang,³⁸ tapi Fadhlullah memahami lain. Menurutnya, *zāhir* dan batin ialah suatu makna yang sudah nampak dan bisa diterapkan di suatu tempat dan masa. Namun, bisa jadi memiliki perspektif lain pada tempat dan masa serta kondisi tertentu.³⁹

Sehingga, dapat dikatakan bahwa pandangan *zāhir* dan batin Fadhlullah berbeda dengan pendapat umum. Ketika *zāhir* dan batin dipahami oleh kebanyakan tokoh selalu dikaitkan dengan subjek atau mufasir yang memahami Al-Qur'an, sehingga kesimpulannya tidak semua orang bisa memahami Al-Qur'an.

³⁷ Hasan Hanafi, *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, diterjemahkan oleh Jajat Firdaus, (Yogyakarta: Prisma, 2003), hal. 109. Lihat juga Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hal. 1.

³⁸ B. Abdullah Sahl At-Tustarid, *Great Commentaries on the Holy Qur'an*, diterjemahkan oleh Annabel Keeler & Ali Keeler, (Yordania: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought. 2011), hal. Xxvii.

³⁹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 1, hal. 9-10

Fadhlullah memahami penerapan *zāhir* dan batin erat kaitannya dengan “keadaan” atau realitas.

Dari sistem pengharmonisan konsep *zāhir*-batin serta tekstual-kontekstual di atas, kaitannya dengan pendekatan moderasi penafsiran ialah terletak pada cara berpikir Fadhlullah dalam memahami antar konsep-konsep tersebut. Di mana dalam pandangannya *zāhir* dipahami sebagai makna yang terungkap di masa sekarang. Sedangkan konsep batin dipahami sebagai pemaknaan yang belum terungkap dan akan terungkap di tertentu dan masa tertentu. Dari cara berpikir demikian, terlihat sebuah nilai ‘inklusivitas’ dalam memahami makna Al-Qur’an. Dengan kata lain, ia memahami bahwa kesadaran terhadap kebenaran yang dipahami masa sekarang tidak menutup kebenaran yang akan terungkap di masa yang akan datang atau pada kondisi tertentu.

Selain itu, kemoderatan dalam prinsip penafsiran Fadhlullah terlihat dari tawarannya dalam mengetengahkan serta mentoleransi antara pemaknaan tekstual dengan kontekstual. Dengan prinsip bahwa seorang penafsir harus menghargai, memperhatikan dan merekonsiliasi kedua pemaknaan tersebut. Dalam artian, perlu menemukan makna asli teks melalui kajian bahasa dan sebab turun ayat serta kondisi kemasyarakatan secara umum pada saat turunnya sebuah ayat—dengan catatan tidak bergantung pada sebab dan kondisi yang mengitarinya. Namun, proses tersebut tidak menegasikan bahkan menyalahkan pemaknaan Al-Qur’an dari aspek batin atau kontekstualnya.

Dalam hal ini, makna asli teks Al-Qur’an mesti diharmoniskan dengan pemaknaan masa kini dan yang akan datang melalui langkah ‘moderatisasi’. Dengan prinsip tersebut, penafsiran Al-Qur’an tidak akan jadi kering dan *rigid*. Karena berupaya untuk selalu merelasikan dengan realitas yang *uptodate*, dan juga tidak kelewatan liberal karena tetap bergerak dari pemahaman yang kuat terhadap makna *zāhir* Al-Qur’an.

Dengan demikian, *al-manḥaj al-ḥarakī wasaṭī* Fadhlullah merupakan pergerakan yang moderat dalam menafsirkan Al-Qur’an, baik itu dari segi paradigma atau ontologi, epistemologi dan aksiologinya. Dari segi paradigma penafsiran, ia bergerak dari

teosentris ke antroposentris, lalu mendialogkan dan mengharmoniskan kedua paradigma tersebut. Begitu juga dalam ranah epistemologinya. Dalam penafsirannya, Fadhlullah bergerak dan mengharmoniskan antara pendekatan tekstual dengan kontekstual sebagai sumber kebenaran dalam proses penafsiran. Ia memahami Al-Qur'an sebagai kitab yang dinamis dan progresif, bukannya baku atau kaku. Dalam memahami Al-Qur'an, dia memiliki prinsip agar tidak berhenti pada pemaknaan tekstual saja, tapi bergerak bersama konteksnya. Juga menerapkan pemaknaan *zāhir* dan batin Al-Qur'an yang moderat.

2. Langkah-langkah Moderasi Fadhlullah dalam *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*

Dari beberapa uraian prinsip penafsiran sebelumnya di atas, dapat dikatakan bahwa Fadhlullah tetap arif dalam menyikapi ilmu-ilmu alat sebagai pendukung dalam memahami Al-Qur'an, baik secara tekstual maupun kontekstual. Begitu juga terhadap makna *zāhir* dan batin Al-Qur'an. Dengan demikian, dalam *al-manḥaj al-ḥarakī wasafī*-nya, setidaknya terkait tiga hal sekaligus langkah sistem penafsiran yaitu; leksikal, *siyaq* dan *ishtiḥā'* Leksikal adalah penelusuran makna dengan melihat relasi teks-teks. Atau dapat dikatakan, sistem leksikal ialah suatu upaya untuk menghidupkan makna literal Al-Qur'an yang diperangkati dengan ijtihad bahasa Al-Qur'an (analisis semantik). Adapun *siyaq/fahm 'urfi'* yakni mengkonstruksi makna dari serpihan yang tercecer pada relasi teks-konteks. Atau dengan bahasa lain dapat disebut dengan menggali makna kontekstual ayat Al-Qur'an. Sedangkan *ishtiḥā'* merupakan metode untuk menyelami makna terdalam sebuah teks (*inner meaning of the text*).

a. Menghidupkan Makna Literal dengan Analisis Semantik

Beranjak dari pemahamannya terkait *kehujjahan* makna tekstual dalam menafsirkan Al-Qur'an, Fadhlullah kemudian memahami bahwa menafsirkan ayat secara tekstual penting dilakukan. Hal tersebut, dilakukan untuk mengetahui makna lahiriah dari ayat yang dalam tahap berikutnya dijadikan dasar pijakan dalam mengeksplorasi makna kontekstual dan batin ayat.

Selain menjelaskan terkait karakteristik surah, *asbabul an-nuzul*, dalam menafsirkan Al-Qur'an, Fadhlullah juga tidak sedikit menjelaskan makna eksoterik ayat. Sebagaimana telah

diuraikan sebelumnya, makna sebuah kata atau ungkapan harus dipahami dalam wujudnya yang esensial (*zātī*). Atau dengan kata lain, teks Al-Qur'an mesti dipahami dan diamalkan dari inspirasi makna lahiriahnya.

Dalam tafsirnya, Fadhlullah cukup banyak menguraikan aspek kebahasaan, *balaghah* arti mufradat yang dijelaskan per kata atau per kalimat, serta hubungan antar kata dalam kalimat yang terjalin menjadi suatu rangkaian pemahaman maknawi. Setelah memaparkan secara umum keseluruhan surat, atau setelah membagi surat yang panjang menjadi beberapa kelompok, maka setiap kelompok ayat-ayat kemudian diuraikan satu persatu kandungan maknanya dari aspek kebahasaannya (المفردات المعاني).

Sebagai contoh, dalam menafsirkan QS. Al-Maidah ayat 51, Fadhlullah menguraikan ayat tersebut dengan dimulai dari makna mufradatnya. Dia terlebih dahulu memperjelas kosakata yang perlu dan penting untuk diuraikan terlebih dahulu. Seperti dalam menjelaskan kata “تَتَّخِذُوا لَأَ”, Fadhlullah mengartikannya dengan makna dasar bahasanya, yakni *ittikhaz*, yang artinya menyanggah urusan. Kalimat ini merupakan bentuk *shigat ifti'al* dari kata “*al-akhdzu* yang pada dasarnya memiliki satu sisi. Seperti dalam konteks seseorang mengambil suatu buku jika diamendapatkannya. Dan dia mengambil kurban jika dia menerimanya. Kata tersebut memiliki asal makna berupa berpindahnya sesuatu dari satu sisi ke sisi yang lain.⁴⁰

Sebagai contoh yang lain, dalam menafsirkan QS. At-Taubah ayat 73, yang berkaitan dengan jihad, Fadhlullah menguraikan penafsirannya dengan pemaknaan literal terlebih dahulu. Kata jihad diartikan sebagai mengupayakan suatu urusan yang berat. Dan kata ini diambil dari “*al-juhdu*”. Kemudian pada baris selanjutnya, Fadhlullah menguraikan kata *ghaladza* yang dimaknai sebagai lawan dari kelembutan.⁴¹ Begitu pula pada baris-baris

⁴⁰ Teks Aslinya sebagai berikut; معاني المفردات

{لَا تَتَّخِذُوا} : الاتخاذ هو الاعتماد على الشيء لإعداده لأمره، وهو افتعال من الأخذ، والأخذ يكون على وجوه؛ تقول: أخذ الكتاب إذا تناوله، وأخذ القربان إذا تقبله، وأخذ الله من مأمنه إذا أهلكه. وأصله: جواز الشيء من جهة إلى جهة من الجها.

Lihat Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Waḥy Al-Qur'ān*, Vol. 8, hal. 211.

{وَأَغْلَظُ} : الغلظة ضد الرقة، وهي الخشونة. {جَاهِدُ} : الجهاد: ممارسة الأمر الشاق وأصله من الجهد⁴¹

selanjutnya, dia menjelaskan kata per kata secara makna literalnya.

Kedua contoh di atas cukup menjadi bukti bahwa Fadhlullah sangat ketat dan mempunyai perhatian khusus terhadap makna literal dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dia memahami bahwa penafsiran secara literal merupakan langkah awal sebelum para mufasir melakukan kontemplasi dan berimajinasi tinggi untuk mendapatkan bimbingan ilahi dalam menyikapi problema kehidupan sosial masa kini (kontesktualsi).

b. Fahm Al-'urfī': Menggali Makna Kontekstual

Setelah menghidupkan makna literal ayat yang akan ditafsirkan, langkah selanjutnya dalam sistem penafsiran *ḥarakāt wasafī* Fadhlullah adalah menggali makna kontekstual ayat. Penggalian makna kontekstual ayat perlu ditopang oleh pemaknaan secara tekstual untuk mengetahui makna lahiriah dari ayat yang dalam tahap berikutnya dijadikan dasar pijakan dalam mengeksplorasi makna konteks ayat.

Sebagai contoh, mengenai penggalan ayat "*Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi, katakanlah di dalamnya terdapat dosa besar dan manfaat bagi manusia, dan dosa mereka lebih besar lagi,*" QS. Albaqarah ayat 219. Dari tafsir ayat ini, Fadhlullah menyimpulkan bahwa khamar dan judi bahayanya lebih besar dari manfaatnya. Dan segala sesuatu yang bahayanya lebih besar dari manfaatnya adalah haram. Begitu juga dengan konteks larangan merokok, misalnya.⁴² Oleh karena itu, bahasa dalam inspirasinya adalah salah satu titik masuk untuk deduksi atau menyimpulkan hukum dalam proses kontekstualisasi penafsiran Fadhlullah.

Lihat Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 11, hal. 165-166.

وقد نستطيع استيعاب هذه الفقرة، لتكون قاعدةً فقهيةً تقتضي تحريم كل ما كان ضرره أكبر من نفعه، حتى لو لم يرد فيه نص، باعتبار أنَّ القضية قد تكون عقلية يحكم العقل بها، ويدرك وجود الملاك الشرعي للتحريم في مواردها، لقبح ارتكاب ما يكون ضرره أكثر من نفعه، لأنه ظلم للنفس على مستوى الحالة الفردية، وقد يكون ظمناً للمجتمع بما يحدثه من الأضرار الاجتماعية، كما أنها عقلانية من خلال السيرة العقلانية الجارية في أمورهم العامة على الخاصة على ترك ما كان ضرره أكثر من نفعه.

Lihat Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 4, hal. 225-227.

Sebagai contoh lain, dalam menafsirkan konsep jihad pada Qs. At-taubah ayat 73, Fadhlullah memahaminya sebagai upaya jalan damai dan memperluas ruang dialog. Dan dia memahami bahwa nabi menjadikan metode semacam ini untuk dipakai umatnya dalam bermuamalah maupun menentukan hukum. Karena baginya, metode tersebut diyakini menghasilkan banyak aspek kebaikan.

Akan tetapi, pada konteks ayat tersebut, ketika nabi semakin berlaku lemah lembut sedang kafir dan munafik semakin hari semakin memberontak, menentang juga menipu Islam dan kaum muslimin, kadang nabi menggunakan “logika kekuatan” sebagai jalan penyelesaian. Poin ini menjadi landasan firman Allah, setelah gagalnya semua percobaan metode damai yang malah menjadikan kaum kafir berfikir bahwa Islam begitu lemah maka pada titik itu Allah membolehkan untuk menggunakan kekuatan. Hal lain yang perlu digarisbawahi dan banyak orang yang kurang memahaminya adalah bahwa kebolehan ini (jihad) dikarenakan tidak ada lagi jalan yang orang kafir dan munafik takuti kecuali dengan jalan kekuatan.⁴³

Menurut Fadhlullah, konteks perintah jihad dalam ayat tersebut bertujuan untuk mengurangi perluasan pergerakan musuh dan mencegah mereka kembali pada pola mereka yang keras kepala dan memberontak. Adapun tata cara bagaimana berjihad ini merupakan urusan yang berkaitan langsung dengan Al-Qur`an dan tidak dibatasi. Tujuannya adalah agar nabi mampu mengupayakan aspek yang paling utama dalam lingkup konteks tertentu yang terjadi di medan perang, tentunya sesuai dengan waktu tempat dan keadaannya.

Selain itu, dalam proses penggalian makna kontekstual ayat, Fadhlullah juga turut menguraikan sebab turunnya ayat (*asbabu an-nuzul*). Baginya, menyertakan sebab turunnya ayat memiliki dua poin penting yang harus diperhatikan dalam upaya mengambil inspirasi Al-Qur`an, sebagai langkah lanjutan dari

⁴³ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur`an*, Vol. 11, hal. 165-166.

proses penggalian makna kontekstual.⁴⁴ Poin pertama, Fadhlullah memahami bahwa ayat Al-Qur`an tidak beku dalam suatu titik pada saat datang atau diturunkan. Karena sebab turunnya ayat tidak menegasikan spirit yang muncul dari setiap yang membatasi ayat di lingkarannya. Dengan landasan tersebut, ayat Al-Qur`an dapat hidup meluas seiring waktu dan tempat, juga dapat meluas dalam hal pemikiran dan pemahaman yang muncul melalui contoh-contoh konteks awal ayat Al-Qur`an ketika diturunkan.

Adapun poin keduanya, Fadhlullah tidak menyangkal bahwa ayat-ayat yang bergerak dalam lingkup konteksnya dapat dijelaskan secara spesifik. Akan tetapi, ia juga dapat diinspirasi dalam bentuk lain, melalui *'itibār* keterkaitan makna yang melingkupi suatu ayat dengan makna lainnya, terlebih khusus dari tabiat hasil proses praktis dan dari kesatuan alur yang mendekatinya.

Dengan demikian, dalam penafsirannya, Fadhlullah turut memperhatikan penggalian makna kontekstual ayat Al-Qur`an. Baik dari segi redaksi konteks sebab suatu ayat diturunkan hingga konteks keadaan suatu tempat atau peristiwa ketika ayat ditafsirkan. Hal tersebut, dia lakukan supaya makna Al-Qur`an relevan dengan realitas.

c. **Istihā'i: Menerapkan Makna Zāhir dan Bāṭin**

Mengetahui makna literal dan kontekstual merupakan langkah awal sebelum para mufasir melakukan kontemplasi dan berimajinasi tinggi untuk mendapatkan bimbingan ilahi atau inspirasi untuk mengungkap makna dan *maghza* batin Al-Qur`an. Atau dalam istilah Fadhlullah biasa disebut dengan proses pengambilan inspirasi (*ishṭihā'*).

Dalam praktik penafsirannya, Fadhlullah sering kali menyebutkan lafadz *ishṭihā'* di sela-sela tulisannya. Hal ini, memunjukkan bahwa proses *al-ishṭihā'* Fadhlullah memiliki prinsip kuat dalam penafsirannya. Prinsip tersebut mengarahkan pada keunikan dalam memahami Al-Qur`an dan tafsirnya. Ia dimaksudkan untuk melampaui pemahaman *'urfī* pada teks Al-Qur`an dengan bantuan kejelasan makna *zāhir* (*wuḍūh*), konteks dan riwayat.

⁴⁴ Muhammad Husain Fadhlullāh, *Tafsīr min Wahy Al-Qur`ān*, Vol. 1, hal. 26.

Selain dari itu, proses *al- ishtihā'* Fadhlullah juga merupakan prinsip serta pola yang menjadikan manusia bergerak dari suatu ayat menuju dimensi lain dengan banyak cakrawala, baik dalam kaidah keislaman maupun bahasa Arab. Prinsip serta pola tersebut juga mendorong transisi dari dimensi material menuju dimensi non material (*maknawi*). Serta transisi dari pengalaman historis audiens pertama Al-Qur'an menuju pengalaman baru dalam menghadapi problema kehidupan atau realitas kekinian.⁴⁵ Secara ringkas, prinsip serta pola tersebut merupakan suatu cara yang menjadikan Al-Qur'an bersifat tidak membeku.

Alur *ishtihā'* tersebut, dapat menghadirkan tafsirnya bernuansa pergerakan (*ḥarakāt*) yang menyajikan makna lebih dari pesan sesungguhnya dan yang dituju dari suatu ayat Al-Qur'an yang ditafsirkannya. Sehingga, dari proses tersebut, dapat mengembalikan orientasi utama Al-Qur'an sebagai petunjuk atas problematika kehidupan umat manusia.

Adapun langkah-langkahnya dalam proses *ishtihā'* Fadhlullah ialah sebagai berikut; menjelaskan makna esoterik ayat dengan memperhatikan kesamaan karakter antara makna batin dan makna lahir, memperhatikan *siyāq* ayat, memperhatikan ayat atau hadis nabi atau ungkapan para Imam yang semakna dan menerapkan ungkapan khusus sebagai ganti dari ungkapan yang umum.

Sebagai contoh, dalam membahas substansi dan fungsi teks, ayat-ayat Al-Qur'an, Fadhlullah juga banyak terinspirasi dari ungkapan Imam Al-Shadiq dan Imam Baqir. Menurutnya, Al-Qur'an itu hidup dan tidak mati, dan ia mengalir seperti malam dan siang, seperti perputaran rotasi matahari dan bulan. Dan itu berjalan pada yang terakhir dari yang terjadi pada yang pertama.⁴⁶ Dia menganggap bahwa kata itu sebagaimana menyimpan maknanya, maka ia menyimpan konotasinya juga. Seperti dalam riwayat Imam al-Baqir (saw) ketika beliau memahami penggalan QS. Al-Ma'idah ayat 32; "*Dan barang siapa yang menyelamatkan satu nyawa, maka seolah-olah dia*

⁴⁵ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 1, hal. 17-18. Lihat Al-Husainy, *al-Sayyid Muhammad Husein Fadhlullah Mufasssiran*, hal. 99.

⁴⁶ Syeikh Muhammad Baqir, *Bihār al-Anwār*, (Iran: Maktabah al-Musthafā), Vol. 35, vol. 35, hal. 404.

menyelamatkan semua manusia.” Itu menunjukkan bahwa “penafsirannya lebih besar daripada memindahkannya dari kesesatan menuju hidayah.”⁴⁷

Menurut konotasi verbalnya, arti hidayah dalam penggalan kutipan di atas menunjukkan bahwa kematian adalah kesesatan. Tetapi, hal itu mengilhaminya bahwa Tuhan menjadikan kehidupan material dengan lengkap, sebagaimana kebangkitan manusia sebagai prinsip kehidupan. Baik dalam ranah kehidupan moral, spiritual, intelektual, dan sosial. Itu semua lebih tinggi nilainya daripada kehidupan material. Dengan demikian, dalam menggali penafsirannya, Fadhlullah berpindah dari material ke spiritual, atas dasar perpindahan dari satu makna ke makna lainnya. Makna tersebut sangat mungkin memiliki beberapa implikasi dan saran.

Namun, hal tersebut tidak berarti bahwa Fadhlullah menafsirkan kata "hidup" sebagai petunjuk, dan dia menafsirkan kata "mati" dengan sesat. Melainkan, dia terinspirasi oleh itu, dia fokus pada prinsip kehidupan, sehingga dia bisa mengambil dari keutamaan kehidupan material dan spiritual. Demikian juga dengan memindahkannya dari kesesatan menuju hidayah, seolah-olah itu adalah tuntunan semua orang.

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa Fadhlullah tidak sekedar mengadopsi arti suatu kata sebagaimana artinya menurut bahasa, *zāhir* atau tekstualnya, melainkan mengambil inspirasi makna dari arti lainnya. Atas dasar pemahaman tersebut, kemudian Fadlullâh dalam kajian tafsirnya mengambil inspirasi Al-Qur`an dalam faham-fahamnya yang asli sebagai stimulus untuk menjadikan hidup lebih dinamis dalam kerangka menghadapi isu-isu, masalah dan situasi yang baru.

B. Implikasi Moderasi Tafsir Fadhlullah terhadap Ayat-ayat Jihad

1. Jihad Dimaknai Beragam

Dalam menafsirkan konsep jihad dalam Al-Qur`an, Fadhlullah mempunyai perhatian terhadap teks dan konteks. Sebagaimana yang

⁴⁷ Mawla Muhammad Salih Al-Mazandarani, *Sharh Usul al-Kafi*, Edisi 1, vol.9, (Beirut Dar Revival of Heritage, 2000), hal. 105. Lihat Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur`an*, Vol. 8, hal. 141-142.

dijelaskan sebelumnya, bagi Fadhlullah, bahasa merupakan aspek terpenting dalam memahami makna Al-Qur'an. Begitu juga pada penafsirannya dalam memaknai jihad. Ini terlihat dari penafsirannya dalam surat Qs. al-Anam ayat 109 dan At-Taubah ayat 73. Dia menjelaskan bahwa jihad berasal dari kata *j-h-d* yang berarti usaha.⁴⁸ Yakni segala bentuk upaya dalam mencapai suatu tujuan.

Selain memperhatikan makna teks, dalam menafsirkan ayat-ayat jihad, Fadhlullah juga turut mencermati makna kontekstualnya. Hal ini terlihat salah satunya dari penafsirannya terhadap Qs. At-Taubah ayat 73. Dalam menafsirkan ayat tersebut, dia memandang bahwa jihad, seperti yang dilakukan oleh Rasulullah, selalu "lemah lembut". Akan tetapi, berhubungan konteks kaum kafir malah merendahkan sikap lemah lembut tersebut, Rasulullah terkadang mengambil tindakan jihad agresif ke kaum kafir.⁴⁹

Namun, yang perlu digaribawahi ialah bahwa jihad bukan hanya tindakan agresif jasmani yang melibatkan perjuangan fisik.⁵⁰ Jihad meluas untuk mencapai tingkat yang lebih tinggi, ia meliputi pula ke ranah jiwa dan pikiran. Jihad juga masuk ke ranah individual dan sosial.⁵¹

Menurutnya, jihad termasuk pula pada perjuangan melawan kecenderungan dan keinginan seseorang. Jihad juga dapat mendekati dimensi lain karena mencakup upaya untuk membuat masyarakat yang lebih baik, dan memerangi penindasan serta ketidakadilan. Jihad ialah menggunakan seluruh energi untuk melawan apa yang menghalangi dari kebenaran dan kebajikan dalam aktivitas atau perilaku. Ia erat kaitannya dengan perjuangan dan pengorbanan, usaha, termasuk ketekunan dan kerja keras serta kepandaian.⁵²

⁴⁸ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 9, hal. 271-272 dan Vol. 11, hal. 164. Lihat juga Ar-Raghib al-Isfahani, *Mufradāt al-Fādzil Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hal. 99 dan 208. Dikutip oleh M. Quraish Shihab, *Wawasan Al Quran*, (Bandung : PT. Mizan Pustaka 2007), hal. 506.

⁴⁹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 11, hal. 165.

⁵⁰ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr Al-Manār*, (Kairo: Dār Al-Manār, 1950), Vol. I, hal. 228.

⁵¹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 8, hal. 160.

⁵² M. Quraish Shihab, *Wawasan alQur'an: Tafsir Mawḍū'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Vol. I. (Bandung: Mizan, 2005), hal. 501.

Dengan demikian, dalam memaknai jihad, Fadhlullah mendefinisikannya sebagai perjuangan dalam diri seseorang untuk mencapai kehidupan yang baik. Dari pendefinisian jihad tersebut, terlihat Fadhlullah mengakomodir sistem pemaknaan yang tekstual serta kontekstual dalam menafsirkan ayat-ayat jihad. Dan dari sistem pengakomodiran dua sistem pemaknaan tersebut, tercermin nilai inklusifitas dalam memaknai jihad.⁵³ Dari segi pemaknaan jihad yang inklusif tersebut, mencerminkan nilai moderat Fadhlullah dalam mendudukan pemaknaan jihad.

2. Jenis Jihad Mencakup Fisik, Spritual dan Akal

Nilai moderat dalam sistem penafsiran Fadhlullah terhadap ayat-ayat jihad, selain terdapat dari ranah pemaknaannya, ia juga dapat ditelisik dari segi pembagian jenisnya. Mengenai pembagian jenis jihad, Fadhlullah menyinggungnya di antaranya dari pengakomodiran dua sudut pandang yang sering bersitegang—khususnya dalam sistem penafsiran antara kecenderungan tekstual dengan kontekstual—seperti kaum moralis dan kaum fiqih, sebagaimana diulas pada pembahasan sebelumnya. Meski sudut pandang kaum moralis dan kaum fiqih sama-sama mengakomodasi dua bentuk jihad, yakni antara jihad spiritual dan fisik. Namun, kaum moralis lebih cenderung atau dominan pada pemaknaan jihad yang spiritual seperti penyucian diri, sabar dan sebagainya. Sedangkan kaum fikih lebih cenderung pada pemaknaan jihad yang dominan bersifat fisik, seperti perang dan semacamnya.⁵⁴

⁵³ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, (Bandung: Mizan, 1999), hal. 256. Lihat juga Bassam Tibi, terj. Alfathri Adlin, *Islam dan Islamisme*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016), hal. 93 dan 320. Bandingkan dengan Aloys Budi Purnomo, *Membangun Teologi Inklusif-Pluralistik*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003), hal. 9. Bandingkan dengan Mahfud Junaedi, “Pengembangan PAI Kontra Radikalisme,” dalam makalah yang dipresentasikan pada *Forum Diskusi Ilmiah Dosen Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Walisongo Semarang*, Kamis, 1 Maret 2018.

⁵⁴ Yusuf Qardhawi, *Retorika Islam*, diterjemahkan oleh M. Abdillah Noor Ridho (Jakarta: Khilafah, 2004), hal. 210. Yusuf Qardhawi, *Fiqh Jihad*, diterjemahkan oleh Irfan Maulana Hakim dkk. (Bandung: Mizan, 2010), hal. 148-153. Bandingkan dengan Salman Al-Audah, *Jihad: Sarana Menghilangkan Ghurbah Islam*, diterjemahkan oleh Kathir Suhardi, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1993), hal. 14 – 21. Taufiq Ali Wahbah, *Jihad Dalam Islam*, diterjemahkan oleh Abu Ridha, (Jakarta: Media Dakwah, 1985), hal. 21. Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, diterjemahkan oleh Kamaludin A. Marzuki (Bandung: Al-Maarif, 1987), hal. 50.

Mengenai hal itu, Fadhlullah memahami bahwa jenis jihad bukan hanya fisik saja seperti perang, bukan juga hanya spiritual saja, akan tetapi ada juga aql. Karena dalam pandangannya, muslim ideal adalah muslim yang mampu menyajikan tiga potensi dalam dirinya; spiritual, fisik dan akal. Potensi pada wilayah spiritual di antaranya dapat dilakukan dengan olah batin. Sedangkan potensi yang berdimensi fisik, yakni berjuang secara fisik untuk berbuat baik di jalan yang diridhoi Allah Swt. Adapun potensi pada tataran akal, ialah mencakup pada kecakapan secara intelektual atau akademis. Yakni di antaranya mampu mengorganisir kedua potensi tersebut dengan sistematis dan komprehensif. Untuk lebih rincinya, penulis akan membahasnya dalam sub bab berikut.

a. Jihad Fisik

Jihad kecil atau jihad fisik merupakan kewajiban agama yang harus dipenuhi ketika seseorang tidak dapat mencapai hak-haknya melalui cara-cara damai.⁵⁵ Jihad tersebut adalah pilihan kedua yang diambil seseorang setelah gagal mendapatkan kembali haknya melalui dialog. Karena manusia, menurut Fadhlullah, tidak bebas untuk dihina atau dizholimi. Maka adalah kewajiban untuk melawan ketika berada di bawah tekanan. Ini adalah jihad di jalan Allah; tapi bukan alat kekuasaan dan balas dendam.

Jihad fisik adalah waktu perang yang adil hanya untuk melawan ketika seseorang dianiaya. Karenanya, seseorang tidak dapat memulai perkelahian, dan jika dia dipaksa berperang, itu harus dalam batas-batas yang perlu dan adil. Hal tersebut, sebagaimana pendapat Fadhlullah dalam menafsirkan QS. At-Taubah ayat 73.⁵⁶

Inspirasi dari ayat tersebut, pada dasarnya nabi telah berupaya untuk menempuh urusan melalui jalan damai, memperluas ruang dialog (kekuatan logika) dan memerintahkan metode semacam ini untuk umatnya dalam bermuamalah maupun dalam menentukan hukum. Karena metode tersebut menghasilkan banyak aspek kebaikan.

⁵⁵ Taufiq Ali Wahbah, *Jihad Dalam Islam*, hal. 21. Lihat juga Salman Al-Audah, *Jihad: Sarana Menghilangkan Ghurbah Islam*, hal. 14 – 21.

⁵⁶ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 11, hal. 164-167.

Begitu juga dalam menyikapi ayat-ayat jihad fisik lainnya—yang konteksnya mengarah pada perlawanan terhadap tekanan, penindasan—seperti yang terdapat dalam QS. at-Taubah ayat 12-16, Fadhlullah menilainya sebagai jalan alternatif. Karena ada bahaya langsung yang dihadapi realitas Islam saat itu, melalui mereka yang melanggar perjanjian, menantang Islam dalam pemikiran dan hukumnya. Sehingga menciptakan banyak gerakan yang memicu kebingungan, kekacauan, kecemasan dan ancaman terhadap Islam. Inilah yang coba dimunculkan oleh ayat-ayat dalam menghadapi perilaku tersebut, dengan metode yang didasarkan pada mendidik umat Islam, dan mengarahkan mereka pada penekanan kajian masalah dari semua aspeknya, bukan dari satu sisi⁵⁷—dan konteks ayat-ayat tersebut berlaku pada situasi jaman sekarang hingga yang akan datang.

Dalam hal ini, Fadhlullah menekankan perlu adanya kehati-hatian dalam membedakan antara menantang agama, yang mewakili situasi agresif, dan kritik objektif yang mewakili keadaan pemikiran.⁵⁸ Karena Islam mengutuk yang pertama dan menganggapnya sebagai manifestasi dari pelanggaran perjanjian dan bentuk agresi. Sementara ia menyambut yang kedua dan mengajak orang lain untuk itu, melalui seruannya.⁵⁹ Yakni untuk mengutamakan gerakan dialog positif antara pemikiran Islam dan pemikiran tandingan atas dasar suasana intelektual yang tenang.

Selain itu, menurut Fadhlullah, pernyataan perang terhadap kaum “kafir” atau “munafik” juga merupakan metode tekanan

⁵⁷ Hal demikian, menurut Husein Fadhlullah, sebagaimana yang disarankan dalam penggalan ayat ke-51-52 dari surah al-Fuqan, “*dan berjuang—jahidhum—melawan mereka dengan itu.*” Jadi biarkan Al-Qur’an, dengan konsep-konsep yang benar, sarana yang kuat dan konklusif, dan berbagai metode, menjadi kekuatan yang mengarahkan ke gagasan palsu mereka, rencana sesat mereka, dan ide-ide mereka yang sesat, dan itulah garis yang harus dibawa oleh para penyeru kepada Allah, dalam konfrontasi mereka dengan semua kekafiran, dan semua kemusyrikan, dan itu adalah garis jihad dengan perkataan, gerakan dan amalan di tingkat pemikiran dan kehidupan, dan dengan segala cara yang mewakili guncangan kuat di arena konflik. Lihat Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur’an*, Vol. 11, hal. 43 dan Vol. 17, hal. 62-63.

⁵⁸ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur’an*, Vol. 11, hal. 44.

⁵⁹ Q.S Al Mu’minun ayat 96, Q.S al-Hujurat ayat 11. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an*, hal. 29

psikologis.⁶⁰ Dengan kata lain, ia sebagai “gertakan/counter” agar mendorong mereka untuk memikirkan konsekuensi sulit yang menunggu mereka melalui perang. Sehingga mereka mengurungkan niat, bahkan mundur dari merencanakan melawan Islam dan Muslim. Hal ini membuat situasi menjadi pencegah kehati-hatian, mengingat apa yang dipaksakan oleh perhitungan realitas objektif di arena (konteks).

Adapun mengenai masalah orang-orang kafir dan orang-orang munafik, itu tetap menjadi perhatian seluruh upaya Nabi, orang-orang yang beriman bersamanya dan orang-orang yang mengikuti jalannya. Sehingga jihad adalah jalan untuk mencapai solusi yang menentukan dalam masalah ini, baik itu jihad dengan kata-kata atau kekuatan. Karena banyak situasi cemas dan berlawanan tidak dapat diperlakukan dengan acuh tak acuh, melainkan harus ditangani dengan keseriusan bergerak dalam ranah kesadaran situasi.⁶¹

Hal di atas, sebagaimana yang terdapat dalam penggalan ayat 9 dari QS. at-Tahrim, “*Wahai Nabi, berjihadlah melawan orang-orang kafir dan munafik,*” yakni ditujukan untuk mencegah mereka merusak realitas Islam dalam keselamatan komunitas Muslim dari cacat, hasutan dan konspirasi, serta dari tekanan eksternal dan internal yang timbul dari kekuatan komunitas kafir dan kemunafikan.⁶² Lantas, penekanan dalam lanjutan penggalan ayat tersebut, “*Bersikaplah keras terhadap mereka.*” Karena kelonggaran adalah metode yang digunakan dalam situasi alami di mana persuasi, dialog dan perlakuan damai terhadap masalah yang muncul dalam kehidupan publik dapat diterima dan dilakukan.⁶³ Hal itu, sebagaimana telah disinggung sebelumnya di atas.

Selain itu, pernyataan “*perangilah mereka*” dimaksudkan untuk mendorong orang-orang beriman pada keberanian pendirian yang menumbuhkan kekuatan imannya, sekaligus

⁶⁰ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 11, hal. 45.

⁶¹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 22, hal. 325.

⁶² Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 22, hal. 325-

⁶³ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 22, hal. 326.

memotivasinya⁶⁴ dari ketakutan terhadap orang-orang musyrik. Salah satu penggalan ayat untuk menyemangatnya, ialah { *Tuhan akan menyiksa mereka dengan (perantaraan) tanganmu* }. Karena orang beriman melakukan perjuangan, jihad dan memerangi mereka.

Meskipun jihad fisik itu tidak dilarang,⁶⁵ menurut Fadhlullah, Islam telah menyetujui gagasan " *زمن السلام* ", sebagaimana yang tersirat dalam QS. Albaqarah ayat 218.⁶⁶ Yakni sebagai realitas religius yang sakral, menjadi oasis waktu di mana orang-orang bersantai dari masalah, perselisihan dan perang, dan mempertimbangkan kembali apa yang mereka jalani dan praktikkan dalam terang hasil mengerikan yang mengarah pada pemborosan jiwa, kehancuran uang, dan kehancuran hubungan manusia atas dasar kebencian.⁶⁷

Dengan demikian, jihad fisik ini terbuka ke arah yang sehat yang berfokus pada aturan cinta dan perdamaian sebanyak mungkin. Ia menuntun untuk memperoleh peluang perdamaian apa yang tidak didapatkan dalam peluang perang. Sangat penting bagi umat Islam untuk mengadopsi undang-undang ini dalam hubungan perang dan perdamaian di wilayah di mana mereka memiliki perintah untuk memutuskan salah satu dari mereka dalam pertempuran, kecuali jika ada keadaan yang menekan di mana sifat situasi menentukan bahwa pertempuran itu terjadi, terus berlanjut untuk mencapai hasil yang menentukan dalam lingkup tujuan Islam yang utama.

⁶⁴ Dalam hal ini, berkaitan pula dengan penafsiran Husein Fadhlullah dalam menafsirkan QS. At-Taubah ayat 41. Menurutnya, panggilan atau ajakan tersebut ditujukan untuk memotivasi dan membangkitkan semangat jihad melalui kehendak iman yang hidup dalam jiwa mereka. Jadi apa yang diharapkan orang beriman di depan panggilan Tuhan selain menanggapi, karena di dalamnya semuanya baik, dan kemenangan serta kesuksesan baginya dilimpahkan, jika seseorang menyadari realitas situasi dan realitas iman. Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 11, hal. 119.

⁶⁵ Sayyid Quthb, *Fi Zilalil Qu'an*, diterjemahkan oleh. As'ad Yasin, dkk, Juz XVII, (Jakarta: Gema Insani, Cetakan kedua, 2005), hal. 152.

⁶⁶ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 4, hal. 201-202.

⁶⁷ Ahmad Syafii Maarif, *Meluruskan Makna Jihad: Cerdas Beragama Ikhlas Beramal*, (Jakarta: CMM, 2005), hal. 27.

b. Jihad Spiritual

Pada tingkat spiritual, jihad berarti berjuang melawan keinginan dan kebutuhan naluriah seseorang, tidak peduli seberapa gigihnya mereka.⁶⁸ Misalnya, dibutuhkan kesabaran dan ketabahan yang besar untuk dapat menahan godaan dan menolak hasrat seksual. Persoalannya juga terkait menahan dorongan hati untuk memperoleh lebih banyak kekayaan dan harta benda, dan bahkan melawan keinginan untuk menyombongkan perbuatan baik yang dilakukan.

Dalam konteks ini, misalnya jihad digunakan sebagai dasar penilaian. Dengan kata lain, itu adalah sarana untuk membedakan Muslim yang paling saleh dan orang-orang yang benar-benar layak mendapatkan pahala surgawi dari berjihad; *“Apakah kamu mengira bahwa kamu akan masuk surga, sedangkan Allah belum mengetahui orang-orang yang berjihad di antara kamu,”* (QS. al-Imran:142).

Mengenai penggalan ayat di atas, secara tersurat dan tersirat Fadhlullah menjelaskan bahwa sebagian orang pada jaman Nabi saw mencukupkan diri dengan meyakini sebagian ajaran-ajaran pokoknya, tanpa mengamalkannya secara sungguh-sungguh dalam kehidupan mereka. Melalui ayat ini, Allah Swt hendak mengkritik pandangan tersebut. Sebuah pesan bahwa surga dan kenikmatannya membutuhkan pengorbanan. Surga bukanlah hadiah gratis bagi orang yang malas.⁶⁹

Ditinjau dari segi konteks pembahasan serta keterkaitan antara QS. Ali-imran ayat 142 dengan ayat-ayat sebelumnya, menurut Fadhlullah, ayat tersebut membicarakan tentang pengalaman hidup dalam pertempuran. Namun, Ia mengambil dimensi lain, yakni konfrontasi orang-orang beriman dengan keseimbangan Islam untuk masuk surga, dan amal saleh yang bergerak dalam garis kesabaran dan jihad yang diekspresikan dalam praktek-praktek sulit yang dilakukan oleh para mujahidin dan orang-orang sabar.

⁶⁸ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, (Bandung: Mizan, 1999), hal. 283.

⁶⁹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 6, hal. 287

Surga bukanlah hibah gratis yang diberikan oleh Tuhan kepada orang-orang malas, yang menghabiskan hari-hari mereka dalam relaksasi teoritis, berolahraga di dalam kemewahan pikiran, bersenang-senang dengan jiwa yang koma dalam suasana kehampaan, kemudian mereka mulai mencela para garda depan militan yang berdiri di garis jihad. Lalu, mematahkan semangat mereka dengan berbagai metode jahat. Barang siapa yang menginginkan surga, maka ia harus berjuang ke arahnya dengan jihad yang paling depan untuk membawa manusia ke surga Allah.⁷⁰

Dalam suasana ini, menurut Fadhlullah, orang beriman yang berpikir tentang surga harus mencarinya dalam pergerakan realitas yang sulit dan di arena jihad yang pahit. Ia tidak hanya mencarinya di halaman masjid dan mihrab mereka.

Inspirasi lainnya dari QS. Ali Imran ayat 142 ialah mengandung spirit tidak ingin menyarankan kepada orang-orang beriman yang berjihad untuk menuangkan dirinya ke dalam jalan keegoisan—meninggikan diri sendiri di atas orang lain. Sebaliknya, menurut Fadhlullah, semua yang diinginkannya—dalam apa yang diperoleh darinya—ialah superioritas spiritual.⁷¹

Jihad spiritual mengajak manusia untuk terlibat dalam pertempuran terus-menerus melawan kekuatan negatif di dalam dirinya.⁷² Ini mendorong manusia untuk melawan penyebab penyimpangannya. Musuh yang ada di dalam diri setiap manusia, seperti jiwanya dengan segala insting dan hawa nafsu yang mendorongnya terhadap keburukan, jauh lebih brutal dan ganas daripada jenis pertempuran lainnya. Manusia harus mengatasi keinginan batinnya yang memberontak. Demikian Husein Fadhlullah dalam menafsirkan QS. al-Ankabut ayat 6.

⁷⁰ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 6, hal. 287-288.

⁷¹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 6, hal. 282-283.

⁷² ‘Abdul Razzaq al-Qāshānī, *Ta’wilat al-Qāshānī*, ditahqiq oleh as-Syekh ‘Abdul Waris Muhammad ‘Ali, (Libanon: Dar al-Kuthub al-‘Alamiyyah, 2011), Jilid 2, hal. 249. Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), Cet. 1, hal. 2.

Lebih lanjut, Fadhlullah menilai bahwa jihad melawan hawa nafsu dalam diri manusia dan menghadapi kekuatan-kekuatan yang menyimpang di luar—dalam konteks arena musuh dan agresor—itu untuk menciptakan keseimbangan batin dalam kepribadian orang Muslim antara karakteristik material dan aspirasi spiritualnya.⁷³ Ia menjadi kebutuhan manusia akan stabilitas dan ketenangannya. Yakni untuk kebaikan dirinya sendiri.

Karenanya, dalam menafsirkan QS. At-Taubah ayat 20-22, Fadhlullah memahami bahwa Al-Qur'an melalui perintah jihadnya mendorong manusia untuk fokus dalam memperbaiki kepribadiannya.⁷⁴ Yakni menekankan terhadap nilai-nilai spiritual-realistis baru, yang mengarah pada aspek isi (substansi) dibanding bentuk (formasi). Serta menyarankan kepada orang-orang bahwa nilai khas yang nyata adalah kehidupan yang bergerak dalam garis keimanan pada Tuhan. Mengingat ini adalah dasar untuk membangun kehidupan di atas fondasi tanggung jawab yang bergerak dalam garis merasakan ketuhanan yang kreatif, yang mampu mendominasi semua keberadaan. Ia komitmen terhadap komprehensivitas pendekatan *ilahi* yang dia tetapkan dalam hidupnya. Inilah nilai agung manusia dalam apa yang ditegaskan tentang ketuhanan dan kemanusiaan serta misinya.

Garis keyakinan tersebutlah yang menekankan pada nilai spiritual manusia, dan tidak menganggap “bisnis pertunjukan” sebagai dasar nilai—*over duniawi*, seperti yang terlingkup dan terjabarkan pula dalam QS. Al-Anfal, ayat 72-75, At-Taubah ayat 24, dan Al-Hujurat ayat 15.⁷⁵ Sebagai contoh, Fadhlullah menganalogikannya dengan mengasingkan banyak orang yang ingin meneguhkan iman dan spiritualitasnya dengan melakukan pekerjaan konstruksi untuk masjid, lembaga amal, atau mendistribusikan sedekah, dan melalui itu mereka mencoba untuk

⁷³ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 18, hal. 8-9 dan 16-17.

⁷⁴ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 11, hal. 55-56.

⁷⁵ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 10, hal. 430-432; Vol. 11, hal. 62-63; Vol. 21, hal. 166-167.

mengambil keuntungan dalam merangkul suara basis politiknya. Padahal, mestinya mereka bekerja, atau pengikut mereka bekerja untuk memberikan preferensi di garis perubahan intelektual, sosial dan politik, dari akar yang menembus jauh ke kedalaman realitas manusia, atas dasar hidayah Allah yang bersumber dari pesan-pesan-Nya.⁷⁶

Dengan demikian, jihad spiritual ialah sebagai proses penyempurnaan terhadap—dalam konteks—jiwa. Yakni mempelajari seluruh dirinya, dan mengetahui apa yang ada di dalamnya dari unsur-unsur kebenaran dan kebaikan serta unsur-unsur kepalsuan dan kejahatan bagi manusia.

c. Jihad Aql: Mengorganisir antara Jihad Fisik dan Jihad Spiritual

Fakta bahwa jihad fisik adalah jihad yang lebih rendah, tidak ada pengurangan dalam deskripsi ini dengan cara apa pun dari kepentingan dan kebutuhannya.⁷⁷ Namun, bagaimana pun juga, menurut Fadhlullah ia merupakan cara untuk mencapai kebebasan bangsa dan negara, serta keputusan independennya. Ia juga merupakan salah satu pintu surga yang dibukakan Tuhan untuknya, jadi siapa pun yang meninggalkannya karena keinginan atau syahwatnya, Dia akan membalutnya dengan pakaian kehinaan.⁷⁸

Jihad dengan musuh eksternal meskipun kekejamannya, pengorbanan yang diperlukan jelas dan nyata dalam sebagian besar kasus; musuhnya memiliki nama dan sifat, dapat didengar dan disaksikan, serta jihad melawannya memiliki jalan dan metode yang diketahui, seperti pertempuran permanen dengan jiwa. Ini adalah pertempuran yang sifatnya berbeda, jika seseorang tidak dapat membebaskan dirinya dari belunggu

⁷⁶ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 11, hal. 56 dan 183.

⁷⁷ Syaikh Ibrahim Al Bajuri, *Al Bajūri Ala Ibnu Qasim al-Ghāzi*, (Surabaya: Nurul Huda, tth), Jilid II, hal. 262.

⁷⁸ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 11, hal. 119-120.

keegoisannya, kejahatannya akan menyebar ke seluruh masyarakat.⁷⁹

Jihad dalam konteks ini, jika subjek pelaku mereformasi diri mereka sendiri, masyarakat akan direformasi, dan jika jiwa rusak dan individu dikalahkan, masyarakat akan dikalahkan, sejauh kekalahan dalam pertempuran melawan diri sendiri dapat menggulingkan jihad fisik dalam satu atau lain cara.⁸⁰ Ini lebih besar pada tingkat jiwa, jika tidak, masalah arogansi kesuksesan dapat membawa seseorang atau sekelompok ke kesombongan, bahkan pada kekejaman dan ketidakadilan.

Oleh karenanya, Fadhlullah berpandangan bahwa antara jihad fisik dan jihad spiritual perlu diorganisir secara seimbang. Mengorganisir dan menyeimbangkan antara jihad yang lebih kecil dengan jihad lebih besar tidak bisa acak, atau terbatas pada inisiatif.⁸¹ Jihad fisik, misalnya, membutuhkan spesialisasi, efisiensi, mobilisasi, dan pemanfaatan industri, teknologi, dukungan, dan ilmu pengetahuan dengan cara kelembagaan yang terlatih dan benar.

Pelembagaan atau pengorganisiran jihad fisik yang benar ialah salah satunya dengan melindungi masyarakat dan bangsa dari penyimpangan konsep ini. Sehingga jihad, seperti yang terekam belakangan ini, tidak menjadi fatwa yang dikeluarkan oleh setiap orang yang mengklaim ilmu dan pengetahuan. Atau mengaitkan dirinya, sebagaimana disepakati dengan ilmu agama, dan mengubahnya menjadi kutukan pada orang yang tidak bersalah dan yang membutuhkan dengan berbagai gelar yang tidak ada hubungannya dengan jihad.⁸²

Jihad fisik harus diorganisir untuk mencapai hasil yang diinginkan dari persiapan, persenjataan, keterampilan dan pelatihan Begitu juga dengan jihad spiritual, ia perlu diorganisir dari premis

⁷⁹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 18, hal. 8-9.

⁸⁰ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 8, hal. 222 dan Vol. 10, hal. 431-432.

⁸¹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 11, hal. 127-128.

⁸² Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 4, hal. 207 dan Vol. 11, hal. 127-128.

yang sama.⁸³ Ini tidak diragukan lagi lebih sulit, tetapi efeknya lebih jauh dan lebih permanen. Hal ini, salah satunya dapat dilakukan lewat memperluas pemahaman tentang agama dan jihad yang lebih besar di luar kultus diri ke kerangka masyarakat yang dapat dikembangkan dan dibangun, sehingga ada kehidupan dalam agama untuk semua orang.

Jihad demikian, biayanya menjadi tinggi, yang harus berkali-kali melakukan infalibilitas dan perlawanan diri.⁸⁴ Ia menjadi melembaga, memiliki sumber daya, studi, penelitian dan pengetahuan, untuk menghadapi kemiskinan, korupsi, kemelaratan, misdistribusi dan kehilangan hak, serta memberikan dukungan dan bimbingan melalui hidayah Tuhan.⁸⁵

Dari ulasan jenis jihad di atas, dapat dikatakan bahwa jihad fisik dan spiritual merupakan dua konsep penting dalam ajaran Islam. Keduanya memiliki keterikatan yang kuat. Keduanya perlu dilatih, diorganisir dan diseimbangkan, supaya dapat memberikan pengaruh terhadap kualitas individual dan sosial. Melalui pegorganisan dan penyeimbangan antara jihad fisik dan spiritual, itu dapat mengajarkan umat Islam akan pentingnya bersandar pada kemampuan sendiri, konsisten mengevaluasi diri, serta bertanggungjawab terhadap kehidupan individual serta sosial.

3. Tujuan dan Fungsi Jihad Melingkupi spiritual, individual dan sosial

Dalam pembahasan sebelumnya, sempat disinggung bahwa prinsip jihad dalam Al-Qur'an ialah bukan resep 'kalengan' yang siap pakai belaka, yang hanya sekedar membawa ke Surga. Lebih dari itu, menurut Fadhlullah, semua harus bergabung dengan kampanye jihad yang lebih besar dalam pemurnian diri (mendekatkan diri pada Sang Ilahi), serta berkontribusi kepada masyarakat luas bahkan negara dan agamanya.⁸⁶

⁸³ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 4, hal. 204-205 dan Vol. 11, hal. 44.

⁸⁴ M. Qurais Shihab, *Wawasan alQur'an: Tafsir Mawdu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Vol. I. (Bandung: Mizan, 2005), hal. 501-502.

⁸⁵ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 11, hal. 127-128.

⁸⁶ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 6, hal. 289 dan Vol. 18, hal. 16-17.

Prinsip jihad yang dianut Fadhlullah di atas, menunjukkan bahwa dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tujuan jihad, dirinya mengakomodir atau mengintegrasikan antara misi ketuhanan (spiritual) dan kemanusiaan (teoantroposentrisme). Hal tersebut menunjukkan nilai moderat tafsir Fadhlullah dalam mendudukan tujuan dan fungsi jihad. Yakni jihad ditujukan dan difungsikan sebagai misi di ranah ketuhanan dan kemanusiaan, serta individual dan sosial.

Karenanya, mengenai tujuan dan fungsi jihad, Fadhlullah secara umum membaginya pada 4 bagian; 1) Jihad bukan untuk memaksakan keyakinan, tetapi untuk menyebarkan cinta dan perdamaian; 2) yang tidak kalah penting ialah jihad dengan Al-Qur'an, yang merupakan jihad agung. Yakni jihad seruan dengan hikmah dan dakwah yang baik, dan memerangi kejahatan, menghalau kebrutalan hawa nafsunya, menerangi orang-orang bodoh dan keras kepala dengan argumen dan bukti dari sudut-sudut Al-Qur'an, untuk mencerahkan pikiran. Serta membuka kunci hati, dengan tujuan bimbingan dan pengenalan lebih dalam; 3) Jihad untuk mematahkan sengatan para tiran. Yakni jihad sebagai upaya untuk mengusir penindasan dan ketidakadilan; dan 4) Jihad sebagai bentuk sikap saling tolong menolong.

Untuk lebih rincinya, berikut penulis akan memaparkan penafsiran Fadhlullah terhadap fungsi dan tujuan dalam berjihad.

a. Jihad Qitāl untuk Perdamaian, Bukan Memaksakan Keyakinan

Prinsip tersebutlah, menurut Fadhlullah, yang dipertahankan oleh Al-Qur'an dalam ayat-ayat berikut: *“Berperanglah di jalan Allah melawan orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan mulai permusuhan,”* QS. Al-Baqarah ayat 190. Meski dalam konteks tertentu Allah tidak melarang berperang, namun Tuhan secara tegas tidak menyukai agresor.”⁸⁷ Konteks itu, *“diberikan kepada mereka yang berperang karena mereka dianiaya; dan sesungguhnya “Allah mampu memberi mereka kemenangan,”* QS. Al-Hajj ayat 39. Dan *“Jika kamu takut akan pengkhianatan dari suatu golongan, kembalikan (perjanjian*

⁸⁷ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 4, hal. 74-76.

mereka) kepada mereka, (agar) dengan persamaan,” QS. al-Anfal ayat 58.

Bagi Fadhlullah, aqidah merupakan suatu kondisi hati yang perlu pembuktian (*burhan*) dan argumentasi (dalil). Sehingga, ia muncul yang bersumber dari pilihan, keyakinan dan keimanan. Oleh karena itu, Islam tidak mengatur peperangan dengan tujuan memaksa manusia untuk masuk Islam.

Setiap orang berhak memilih keyakinannya sendiri. Jihad adalah untuk meningkatkan wilayah intelektual, sehingga seseorang dapat membawa kepercayaan pilihan tanpa ketidaknyamanan dan tekanan. Jihad bukanlah “kekerasan terhadap orang lain untuk memaksa orang masuk Islam”, karena siapa pun yang mengatakan itu, menurut Fadhlullah mereka belum mempelajari filosofi jihad dan latar belakangnya dalam Islam.

Ada beberapa ayat yang menunjukkan bagaimana Rasulullah harus berbicara, termasuk berjihad kepada orang-orang dengan cinta: *Ajaklah ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan dakwah yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang paling terbaik*, QS. Al-Nahl: 125. Di ayat lain, Dia berkata: *“Maka apakah kamu akan memaksa manusia untuk menjadi orang-orang yang beriman”* [Yunus: 99], dan muaranya adalah firman Yang Mahakuasa dalam QS. Al-Baqarah ayat 256: *“Tidak ada paksaan dalam agama.”*⁸⁸

⁸⁸ Begitujuga dalam menafsirkan Qs. Al-Mumtahan ayat 8-9, Husein Fadhlullah memahami bahwa ‘peperangan’ dalam konteks tersebut tidak ditujukan untuk memaksakan keyakinan dalam beragama. {*Allah tidak melarang kamu atas nama orang-orang yang tidak memerangi kamu atas dasar agama*}, melainkan mereka damai dalam masalah perbedaan keyakinan, meskipun mereka tidak setuju dengan pendapat kaum Muslimin, tetapi mereka tidak serta merta membantainya. {*Dan mereka tidak mengusir Anda dari rumah Anda*} karena mereka percaya hidup berdampingan dengan Islam dan umat Islam dalam satu lingkungan, sehingga mereka tidak tergoda oleh kekuatan mereka untuk menggusur mereka dan mengancam keamanan mereka dalam hal itu, {*bahwa mereka membenarkan masalah praktis mereka pada tingkat kebaikan*} di semua bidang mereka, materi dan moral, {*dan adil kepada mereka*} dengan menangani mereka di garis keadilan dalam perselisihan yang muncul dalam pergerakan realitas antara mereka dan umat Islam. sehingga kebaikan praktis dan keadilan Islam adalah dua sarana untuk menyeru kepada Islam, karena mereka mewujudkan citra yang cerah. Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur’an*, Vol. 22, hal 156-157.

Inspirasi dari beberapa ayat Al-Qur'an di atas, menunjukkan bahwa perbedaan agama atau sekte tidak menjadi alasan untuk membenarkan pertikaian. Ini berarti bahwa pertempuran hanya disyariatkan untuk membela yang lemah, dan untuk menghilangkan ketidakadilan dan agresi.

Adapun mengenai sebuah ayat yang melukiskan adanya pertempuran untuk memaksakan akidah, seperti dalam QS. al-Fath ayat 16. Fadhlullah memahami bahwa pertempuran pada ayat tersebut datang dalam konteks sejarah yang khusus, karena Islam adalah sarana untuk meredam agresi mereka, meskipun Nabi (saw) biasa menerima orang-orang yang menerima Islam secara lahiriah—tanpa mempercayai Islam dalam kenyataan. Dan mengatakan bahwa ayat ini datang dalam konteks sejarah yang khusus, berarti bahwa ini adalah hukum yang khusus untuk Nabi (saw), dan pada masanya saja, dan tidak termasuk penguasa Muslim lainnya. Jadi tidak perlu memerangi orang lain untuk masuk Islam, dan pertempuran ini mungkin tidak diperbolehkan.⁸⁹

Pasalnya, menurut Fadhlullah, Islam bukanlah agama yang menindas yang lain, dan tidak membawa pedang yang menghunus dunia, untuk membunuh semua orang yang menentanginya. Masalah jihad sama seperti masalah apa pun yang diluncurkan dalam menghadapi ketidakadilan dan penindasan, sama seperti dunia dalam semua peradabannya. Islam memiliki jihad, orang, kelompok atau agama lain memiliki prinsip perjuangan dan pengorbanan.

Dalam menafsirkan QS. an-Nisa ayat 75, Fadhlullah terinspirasi untuk menunjukkan penolakan terhadap gagasan bahwa musuh-musuh Islam mengarahkan Islam sebagai agama

⁸⁹ {*Beritahu orang-orang Badui*} yang ingin menegaskan sikap ikhlas mereka kepada Allah dan Rasul-Nya dalam jihad, ada kesempatan lain untuk membuktikan keyakinan mereka dengan berpartisipasi dalam arena konflik atau pertempuran antara kemusyrikan dan Islam. Yakni terjun ke pertempuran sengit, sehingga deklarasi Islam mereka adalah salah satu sarana untuk menetralsirnya dari lingkaran kemusyrikan. Islam formal membuka bagi mereka pintu pengetahuan tentang kehidupan Islam, yaitu keterbukaan terhadap kebebasan, keadilan dan kekayaan pengalaman, penyerahan diri dengan keyakinan dan ketulusan. Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 21, hal. 114.

kekerasan, yang mencintai pertempuran. ‘Kekerasan’ dalam Islam hanya untuk menghancurkan kekerasan yang tidak adil yang diwakili oleh kekuatan brutal yang menempatkan tekanan pada kehendak yang lemah. Selain dari pengecualian itu, Islam menyeru untuk mengisi seluruh kehidupannya dengan kelembutan, toleransi dan ketenangan.⁹⁰

Selain itu, gagasan jihad dalam Islam tidak didasarkan pada pengendalian diri dari arogansi atas orang, menghancurkan keinginan dan masa depan mereka. Melainkan, itu didasarkan pada realisasi kehendak Tuhan untuk membangun kehidupan berdasarkan pesan-Nya, dalam apa yang Dia inginkan untuk menjadi dasar kehidupan. Demikian, Fadhlullah dalam menafsirkan QS. at-Taubah ayat 88-89.⁹¹

Dengan demikian, secara khusus, Fadhlullah tidak ingin mengatakan bahwa Islam bukanlah agama kekerasan, dan bukan agama terorisme. Fadhlullah juga tidak mengatakan bahwa ini adalah agama kebaikan untuk menyenangkan orang lain, tetapi ia memahami bahwa Islam adalah agama Tuhan yang manusiawi. Ia tidak ditujukan untuk memaksakan keyakinan dan merugikan individu apalagi sosial.

b. Jihad sebagai Wahana Melatih Diri (*Riyādat al-Nafs*)

Allah Swt melalui ayat-ayat Al-Qur’an memerintahkan kita untuk berjihad dalam makna yang komprehensif sebagaimana tertuang dalam QS. al-Hajj/ 22 ayat 78, *wa jāhidū fillāh haqqa jihādih*.⁹² Hal itu, ialah sebuah perintah untuk berjihad dan memerangi musuh-musuh Allah swt, baik secara zhahir maupun batin.

Seruan jihad di jalan Allah, sebagaimana yang terdapat dalam QS. Al-Maidah ayat 35, ialah untuk menyempurnakan citra hidup kepribadian manusia.⁹³ (*Dan berjihadlah kamu di jalan*

⁹⁰ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*, Vol. 7, hal. 353-354.

⁹¹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*, Vol. 11, hal. 183.

⁹² Lihat Kerwanto, “Konsep Jihad dalam Al-Qur’an: Sebuah Pendekatan Tafsir Esoteris”, dalam *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 6, No. 2, 2021, hal. 161-165.

⁹³ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*, Vol. 8, hal. 160.

Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya, QS. al-Hajj ayat 78.) Menurut Fadhlullah, ayat tersebut mengajak manusia untuk menghadapi tantangan dengan tekad yang kuat yang siap menghadapi semua kesulitan, menanggung semua rasa sakit, kekurangan, untuk mencapai citra yang Tuhan cintai. Dimulai dengan jihad jiwa yang menembus ke kedalaman untuk mendobrak semua penghalang yang menghalanginya dalam menempuh jalan kebaikan, hingga jihad musuh yang berperang demi kemenangan setan untuk menjauhkan manusia dari jalan Tuhannya.⁹⁴

Karakteristik jihad di atas menunjukkan bahwa garis jihad itu bergerak di lebih dari satu sisi. Tuhan ingin orang-orang melakukan segala upayanya untuk untuk mendapatkan hak dan kewajibannya. Dalam hal menyediakan kondisi yang dibutuhkan, memobilisasi posisi yang inginkan, dan merangsang suasana yang melayaninya. Sehingga tidak ada energi mereka yang tersisa kecuali jika mereka melakukannya dengan ketulusan hati kepada Tuhan.

Perintah jihad tersebut dilimpahkan kepada umat Islam—dari antara ciptaan-Nya—ditujukan untuk membawa pesan Islam melalui Rasul Muhammad (saw) bagi semua orang, dan dia memintanya bertanggung jawab untuk itu.⁹⁵ Sehingga garis ketakwaan berubah menjadi penderitaan dan jihad berat. Baik itu lewat jihada uang, jiwa, atau dengan semua tenaga yang bergerak dalam lingkup kemampuannya dalam berbagai metode yang diikuti mujahidin dalam jihad mereka.⁹⁶

Jihad merupakan pengalaman yang terus menerus memacu manusia untuk bergerak dalam menghadapi tantangan realitas.⁹⁷ Karenanya, bagi orang yang berjihad, dalam kesehariannya tidak ada ruang untuk rasa malas, penyerahan dan relaksasi, atau untuk

⁹⁴ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 16, hal. 125-126.

⁹⁵ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 16, hal. 126

⁹⁶ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 8, hal. 160.

⁹⁷ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 11, hal. 49.

berdiri dalam posisi ketakutan.⁹⁸ Justru, mereka meninggalkan semua yang mengikatnya ke dunia, dan menerima akhirat dengan pesan orang yang beriman, untuk berjuang dan mengorbankan segalanya demi Tuhan guna menghadirkan manfaat bagi kemanusiaan.

Dengan demikian, perintah jihad datang untuk mencapai kesempurnaan manusia, mendesaknya untuk menyesuaikan diri dalam mengambil kendali dan keputusannya. Menghadapi keinginannya, dengan kekuatan dan keberanian, jika keadaan mengharuskan, untuk mengambil posisi kebenaran tanpa takut pada siapa pun.

c. Jihad Membela yang Lemah serta Menghalau Ketidakadilan

Ini adalah salah satu alasan kenapa jihad diutamakan dalam Islam, jika ketidakadilan atau agresi menimpa sekelompok orang, maka kelompok ini berhak membela diri. Hal itu, sepenuhnya selaras dengan kondisi umum manusia dalam memukul mundur bahaya musuh.⁹⁹

Jihad diluncurkan untuk mengusir penindasan dan ketidakadilan. Jihad bukanlah gelar yang dimanfaatkan sebagian orang demi ketidakadilan, atau penistaan (*tafkir*), kerusakan (*tafsiq*) dan penyesatan (*tadhliil*). Namun, dalam mengkonsolidasikan prinsip-prinsip keadilan dan kebebasan, mesti dengan mempertimbangkan semua keadaan, data hukum dan kemanusiaan. Sehingga jihad menjadi tindakan mengubah realitas menjadi lebih baik, yang menaikkan level individu dan kelompok. Demikian Fadhlullah dalam menafsirkan QS. at-Tahrim ayat 9.¹⁰⁰

Selain itu, jihad bertujuan untuk menggapai kesetaraan—sehingga orang dapat membayar equitas.¹⁰¹ Equitas atau

⁹⁸ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 4, hal. 205-206; Vol. 10, hal. 430-431; Vol. 8, hal. 160-161 dan Vol. 11, hal. 46-56.

⁹⁹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 4, hal. 203-204.

¹⁰⁰ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 22, hal. 325-326.

¹⁰¹ Tidak terkecuali dengan agresi dan ketidakadilan yang datang dari dalam lingkaran Islam. Seperti yang terdapat dalam QS. Al-Hujurat ayat 9: “Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damai antara

kesetaraan merupakan hal prosedural yang tidak memperhitungkan akidah atau aliran pemikiran tertentu, melainkan tempatnya adalah hukum yang berlaku bagi setiap orang. Jika tujuannya untuk berbuat adil, maka cerminannya adalah penghapusan ketidakadilan, dan tidak ada ketidakadilan seperti pemaksaan. Tuhan ingin orang-orang beriman berjihad untuk mempertahankan hak itu—dengan skala yang tepat di mana langit dan bumi ditinggikan, dan tirani dan ketidakadilan tidak diizinkan.

Jihad dapat dikategorikan sebagai gerakan perjuangan yang bertujuan untuk mencegah musuh memaksakan hegemoninya atas tanah dan rakyat dengan cara kekerasan yang merampas kemerdekaan, membunuh rakyat, merampas kekayaan dan menghalangi hak-hak rakyat dalam menentukan nasib sendiri dan menjalankan kekuasaannya atau urusan sendiri. Hal tersebut membawa kedamaian, stabilitas, dan keseimbangan dalam hidup. Tujuannya, yakni untuk merefleksikan kebaikan, berkah, cinta, dan kedamaian manusia.¹⁰²

Adapun mengenai konteks ‘berperang’ dalam beberapa ayat Al-Qur’an seperti dalam QS. al-Baqarah ayat 190-191 dan an-Nisa ayat 75, menurut Fadhlullah diatur untuk membela yang lemah dan tertindas (*mustad’afin*), bukan sebagai agresi terhadap orang-orang. Jihad juga merupakan gerakan preventif ataupun opensife, ketika ada data yang menunjukkan bahaya yang

keduanya”. Kalau dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, karena Tuhan mencintai orang-orang yang berbuat adil. Dengan kata lain, jika ada dua sekte dari orang-orang beriman harus saling “berperang” seperti yang biasanya dilakukan orang-orang karena perselisihan mereka tentang masalah pribadi atau masalah uang, pendapat, kehormatan, fanatisme, atau sejenisnya, ketika setan masuk di antara mereka dan memicu permusuhan, kebencian dan memimpin mereka untuk mengangkat senjata melawan satu sama lain dengan cara mereka. Islam memiliki kekuatan untuk memobilisasi dalam reunifikasi, penyatuan kembali orang, menyatukan hati, membawa sikap lebih dekat, atau menyatukan mereka. Lihat, Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Waḥy Al-Qur’ān*, Vol. 21, hal. 145.

¹⁰² Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Waḥy Al-Qur’ān*, Vol. 18, hal. 17.

أما جهاد القوى المضادة التي تعمل على تأكيد سيطرة الظلم والشر والفساد، وتتحرك للعدوان على البلاد والعباد، وتحمل الكفر كعقيدة، والبغي كمنهج حياة، فإنه يحقق للحياة سلامها واستقرارها وتوازنها، لينعكس ذلك على الإنسان خيراً وبركة ومحبة وسلاماً.

mengancam umat Islam dan negara mereka.¹⁰³ Jadi jihad bergerak untuk menghilangkan bahaya tersebut.

Hal itu, sebagaimana dicontohkan oleh Rasulullah (saw) dalam *Fathul Makkah*. Rasul tidak memasuki Mekah dengan tipu daya pasukannya, juga tidak ingin membalas dendam pada musuh-musuhnya, meskipun mereka menyakiti dan mengusir Rasul dari tanahnya secara tidak adil. Tapi Rasul tetap memasukinya sambil menundukkan kepala di atas kudanya, dengan kerendahan hati kepada Tuhannya. Lalu, berbicara kepada orang-orang Mekah dengan aman: "Pergi, kamu bebas."¹⁰⁴ Itulah salah satu contoh jihad yang bergerak dalam lingkaran ketuhanan dan kemanusiaan.¹⁰⁵

Dengan demikian, jihad dalam ayat-ayat Al-Qur'an bertujuan untuk mencapai visi yang dicanangkan Islam dan semua pesan Allah, yaitu menegakkan keadilan di setiap negeri, menghilangkan ketidakadilan dari setiap manusia, dan memberikan keamanan serta ketenangan pikiran pada setiap jiwa. Jihad datang untuk membangkitkan semangat, kasih sayang, dan tanggung jawab dalam kehidupan.

d. Jihad Menunjukkan Pentingnya Sikap Saling Tolong Menolong dan Persatuan

Dari berbagai ayat yang mewajibkan saling tolong menolong antar sesama, atau lebih khususnya setia kepada orang-orang yang beriman dan menahan diri dari kesetiaan kepada orang-orang kafir di antaranya ialah QS. al-Anfal Ayat 72-75. Menurut Fadhlullah, dari konteks ayat tersebut, diketahui bahwa Islam mengajarkan sebuah sistem kekerabatan baru. Yakni kekerabatan karena iman. Dalam konteks ini, kekerabatan karena iman harus didahulukan dibandingkan kekerabatan lainnya.

Ayat tersebut, dalam pandangan Fadhlullah, membahas seputar karakteristik jihad dengan *anfus* dan *amwal* sebagai orang yang saling melindungi. Mereka dalam suasana orang-orang

¹⁰³ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 7, hal. 351-353.

¹⁰⁴ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 11, hal. 46-47 dan Vol. 22, hal. 195-196.

¹⁰⁵ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 18, hal. 90-91.

beriman yang menghayati iman sebagai suatu sikap pikiran, jiwa dan kehidupan.¹⁰⁶

Perintah jihad dalam Al-Qur'an juga mengajarkan semangat kebersamaan dan persaudaraan di kalangan para *mujāhid*. Perjuangan untuk mencapai sesuatu yang dicita-citakan tidak akan mungkin terwujud tanpa kebersamaan.¹⁰⁷ Orang-orang yang berjihad di jalan Allah disatukan Allah berdasarkan ikatan akidah (tauhid). Kesadaran tauhid tersebutlah yang menyatukan hati, jiwa, dan sikap hidup mereka untuk menegakkan kalimat Allah, memusnahkan kemusyrikan, dan mewujudkan kemaslahatan hidup.

Mereka yang berjihad dengan uang dan dirinya, tidak akan menyia-nyiakan usaha atau tenaga, serta tidak meninggalkan satu jiwa pun tanpa mengarahkannya ke jalan jihad di jalan Allah. Bagi mereka, harta dan keberadaannya adalah milik Allah. Karena iman kepada Tuhan dan jihad dalam perjuangannya serta dukungan terhadap agamanya merupakan hubungan erat yang melampaui setiap hubungan lainnya, termasuk hubungan kekerabatan dalam hal kedalaman dan ekstensi. Dan mereka yang tidak bersedia mengorbankan apa pun; uang, tanah, dan jiwa mereka tidak berubah menjadi gerakan, melainkan hanya memiliki pikiran dan perasaan.¹⁰⁸

Lebih rinci lagi, Fadhlullah menerangkan bahwa prinsip persatuan itu meski dibangun atas dasar *fikrah* (pemikiran), *mafahim* (kesepemahaman), *manahij* (metode) dan *ahdaf* atau

¹⁰⁶ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 10, hal. 429-430.

¹⁰⁷ Dalam berbagai karyanya, baik tulisan atau perkataan, Husein Fadhlullah kerap kali menekankan terhadap pentingnya persatuan. Dalam menafsirkan QS. Al-Hud (11):118-199, misalnya, dia menyindir keras *tabi'at* manusia yang gemar berselisih. Beliau menegaskan, seharusnya manusia memaksimalkan potensi berfikir melalui akal yang diberikan Allah untuk menghasilkan tujuan yang satu (*wahdah natījah*). Hanya saja, manusia kadang terpedaya dengan hawa nafsunya, yang menjadikan pola pikir atau rasionalitasnya cacat. Adapun untuk membangun persatuan, Fadhlullah menyebutkan salah satu upaya yang perlu ditekankan adalah dengan meraih sisi kolektif dan persamaan yang diyakini oleh umat Islam. Yaitu melalui spirit "kemanusiaan" yang dinaungi oleh wahyu. Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 12, hal. 149.

¹⁰⁸ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 10, hal. 430-432.

ghayah (tujuan) yang inklusif serta harus diimplementasikan dalam perkembangan zaman. Dalam Hal ini, dia memaknai secara filosofis hubungan antara ajaran tauhid dengan kemanusiaan. Sebagaimana Al-Qur'an mewahyukan menyembah tuhan yang satu maka begitu pula pada hakikatnya persatuan ummat.¹⁰⁹

Dengan kata lain, penghambaan seseorang erat hubungannya dengan fitrah manusia. Prinsip “kesatuan” melebur dalam “persatuan. Dari sini, nampak penafsiran Fadlullah menegaskan pentingnya sikap keterbukaan dalam kehidupan kemanusiaan dan ketuhanan. Dengan memahami hakikat persatuan umat berlandaskan prinsip kemanusiaan yang dinaungi oleh prinsip ketuhanan dapat menciptakan keharmonisan dalam hidup.

Dengan demikian, berjihad itu memusatkan hubungan ketuhanan dan kemanusiaan dalam kehidupan. Karena memberi jalan kepada faktor-faktor lain, internal ataupun eksternal, yang didasarkan pada kesatuan garis keturunan, warna kulit, ras atau daerah, itu semua dapat merusak realitas dan mengubah masyarakat menjadi tidak apa adanya. Hal tersebut, menyerupai kekacauan yang bervariasi dan berlipat ganda sesuai dengan keragaman faktor-faktor yang menghilangkan inti kehidupan. Termasuk, dalam elemen kesatuan sejati yang mewakili program intelektual dan praktis masyarakat—dengan hubungan jiwa, pikiran dan perasaan, sebagai dasar kesatuan situasi dan kondisi.

Dari segi pembagian di atas, maka tujuan jihad mencakup berbagai dimensi. Mulai dari membela diri dari serangan terhadap diri sendiri, uang, kehormatan, tanah dan bangsa. Hingga berjuang menegakkan keadilan dan membebaskan orang yang tertindas, membela hak seorang Muslim dalam menyebarkan dan mengamalkan imannya. Hal demikian, membuktikan bahwa prinsip jihad dalam Islam adalah damai daripada perang. Meskipun mengharuskan berperang, itu memerangi demi kejahatan atau kebodohan serta kezhaliman dengan spirit keadilan.

Berdasarkan hal tersebut, maka berbagai jenis usaha seorang mukmin untuk mencapai derajat yang terbaik dengan niat menghadap Allah ialah masuk kategori jihad. Baik itu dalam konteks kedisiplinan

¹⁰⁹ Husein Fadlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 15, hal. 264-270.

dan perilakunya, atau dalam menjalani kehidupannya, baik dalam hubungannya dengan masyarakat, agama serta negara. Di sini, keselamatan terkait dengan penerapan dari prinsip-prinsip moral, lebih dari menyatakan identitas prinsip itu sendiri.

4. Hukum dan Cara Berjihad Dipahami Secara Inklusif

Dalam memahami hukum dan cara berjihad, Fadhlullah mengakomodir pemaknaan jihad yang partikular dan universal. Dalam hal ini, dia tidak menegasikan pemaknaan jihad yang berkonotasi dan berindikasi terhadap pengertian perang. Akan tetapi, dia juga tidak mematok pengertian jihad sebatas perang. Menurutnya, jihad di waktu atau tempat tertentu bisa jadi dimaknai dan dihukumi sebagai perang. Di lain tempat, jihad dengan makna tersebut tidak mesti bahkan tidak berlaku. Selain itu, jihad juga di antaranya menghadapi kekerasan, yang kadang-kadang bersifat defensif dan preventif di waktu lain.

Dari pengakomodiran partikuralitas dan universalitas terhadap hukum dan tata cara berjihad tersebut, menunjukkan bahwa Fadhlullah menerapkan prinsip inklusivitas. Itu terjadi karena ia berusaha untuk memoderatisasi antara pemaknaan *zāhir* dan batin ayat jihad, dengan ditinjau memakai pendekatan tekstual serta kontekstual secara profesional.

Dengan landasan sistem penafsiran demikian, Fadhlullah memahami bahwa panggilan jihad ialah untuk memotivasi Islam dan membangkitkan semangatnya melalui kehendak iman yang hidup dalam jiwa mereka. Karenanya, menurut Fadhlullah, apa yang diharapkan orang beriman di depan panggilan Tuhan, selain menanggapi?¹¹⁰

Seperti yang telah disinggung dalam pembahasannya sebelumnya, pada QS. Al-Hajj ayat 78, Tuhan memerintahkan manusia—khususnya umat Muslim—berjihad di antara ciptaan-Nya untuk membawa pesan Islam melalui Rasul Muhammad (saw) kepada semua orang. Tuhan menyerunya untuk bertanggung jawab atas hal itu.

Kewajiban berjihad tersebut, terlukiskan di antaranya dalam penggalan ayat berikut; “*Berangkatlah (jihad) kamu baik dalam*

¹¹⁰ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Waḥy Al-Qur’ān*, Vol. 11, hal. 119.

keadaan merasa ringan maupun berat.”¹¹¹ Karena masalahnya bukan tentang beban tanggung jawab hidup yang umat manusia tanggung atau kebebasan bergerak yang dimilikinya melalui beban ringan yang menjadi tanggung jawabnya. Soal dalam kedua kasus itu sama. Tidak ada alasan bagi mereka yang mampu keluar dan tidak keluar untuk berjihad, yang merepresentasikan kisah takdir dalam pergerakan Islam dalam kehidupan.

Seruan jihad tersebut mirip dengan seruan untuk mobilisasi massa dalam hal apapun, jauh dari keadaan yang melumpuhkan atau merangsang. (*Dan berjihadlah dengan uangmu*) yaitu mempersembahkan sejumlah uang yang dibutuhkan dari apa yang dapat diberikan terhadap ‘pertempuran’ (للمعركة), karena itu adalah salah satu bentuk jihad yang melambangkan pengorbanan, usaha, dan kesulitan. (*Dan berjihadlah dengan jiwa*) dengan menyempurnakan keadaan diri lingkungan serta sosial (sesuai dengan keahlian dan kemampuannya). Hal demikian, lebih baik daripada bersantai dalam bayang-bayang kemalasan dan cinta kenyamanan dan jauh dari tanggung jawab.¹¹²

Di sisi lain, dalam QS. at-Taubah ayat 44 disinggung, hanya orang skeptislah yang meminta izin untuk tidak berjihad. Begitu juga dengan mereka yang berjihad, tapi berjalan dari posisi kepentingan pribadi. Mereka jauh dari tanggung jawab yang berasal dari realitas iman dalam jihad dengan/karena Allah. Mereka tidak memiliki kejelasan visi, hati nurani, pergerakan manusia dalam hidup. Oleh karenanya, mereka menjalani kegelisahan dengan setiap panggilan untuk kebaikan, dan kebingungan dengan setiap peluncuran jihad. {Dan hati mereka dipenuhi dengan kecurigaan} sehingga mereka kehilangan kemurnian perasaan dan kesungguhan niat. Mereka tidak menemukan kenyamanan dalam kenyataan, melainkan keraguan, kebingungan, kecemasan dan rasa kehilangan.¹¹³

Dari beberapa uraian diatas, dapat dikatakan bahwa setiap Muslim (pria dan wanita) wajib berjihad. Terlebih, bila ada

¹¹¹ QS. at-Taubah ayat 41.

¹¹² Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*, Vol. 11, hal. 119-120.

¹¹³ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*, Vol. 11, hal. 127.

kebutuhan mendesak, maka ikut serta dalam pembelaan sesuai kebutuhan, masing-masing sesuai dengan kemampuannya. Namun, menurut Fadhlullah, asalkan hal itu dilakukan dalam suatu rencana yang dipelajari oleh kepemimpinan yang bijaksana, efisien dan ahli, di mana berbagai hal penting dari berbagai aspek diperhitungkan.¹¹⁴

Sementara itu, menurut Fadhlullah, QS. at-Taubah ayat 24 mengingatkan delapan faktor yang biasanya menghalangi seseorang untuk melakukan jihad, di antaranya: keluarga dan hubungannya dengan sosial kemasyarakatan, harta benda, pekerjaan, serta kenyamanan hidup. Itu adalah metafora untuk kepentingan materi (*hudbud dunya*). Mungkin ada dalam ambiguitas ini yang melukiskan bahaya besar yang membuat seseorang memperhitungkan segala sesuatu yang bisa terjadi. {*Dan Tuhan tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang fasik*} yang memilih imoralitas daripada iman, setelah Tuhan menetapkan argumen (*hujjah*) yang meyakinkan terhadap mereka.¹¹⁵

Berjihad itu harus mengosongkan pikiran, jiwa, dan perasaan dari segala emosi negatif yang menghalanginya untuk bergerak ke arah yang benar dari pergerakan iman. Hal tersebut bertujuan untuk merasakan bahwa nilai garis iman dan hubungannya lebih berharga daripada nilai apa pun. Tidak peduli seberapa mahal itu, dan tidak peduli bagaimanapun caranya.¹¹⁶

Adapun mengenai tata cara dalam berjihad, Fadhlullah memahami bahwa makna jihad serta cara melakukannya itu bersifat universal. Dalam artian, Fadhlullah memandang cara berjihad itu luas, tidak dibatasi pada ruang sempit. Tata cara bagaimana berjihad ini merupakan urusan yang berkaitan langsung dengan Al-Qur'an dan tidak dibatasi. Tujuannya adalah agar nabi beserta para pengikutnya mampu mengupayakan aspek yang paling utama dalam lingkup konteks tertentu yang terjadi di realitas, tentunya sesuai dengan waktu tempat dan pribadi-pribadinya.¹¹⁷ Dan terlebih khusus dalam

¹¹⁴ Muhammad Husein Fadhlullah, "*Hukm Wujub Al-Jihad*" dalam *al-Bayyanat*, http://arabic.bayynat.org/Isteftaat_18-05-2021-2.html

¹¹⁵ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 11, hal. 62-63.

¹¹⁶ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 11, hal. 62.

¹¹⁷ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsir min Wahy Al-Qur'an*, Vol. 11, hal. 165-

konteks QS. Al-Hajj ayat 78, Fadhlullah menyinggung soal keluwesan agama Islam. Islam, dengan segala prinsipnya, tidak meyalutkan dan tidak membebani kaum muslim selain sesuai dengan wadah atau potensi serta kemampuannya.¹¹⁸

{*Dia tidak menjadikan bagimu kesulitan dalam agama*}. Menurut Fadhlullah, Nabi Muhammad (saw) membawakan Islam, agama yang toleran dan mudah—secara keseluruhan—tanpa kesulitan. Perintah keagamaan (*talkīf ilāhī*) ialah sepadan dengan fitrah manusia, tanpa membawa kesulitan apapun di luar kemampuan dan kesanggupan manusia. Segala sesuatu yang seseorang anggap sebagai kesulitan dalam kemudahan tersebut, ialah mereka yang lari dari menghadapi kewajiban komitmen yang ditolak oleh sebagian orang, untuk meringankan pembatasan tanggung jawab, apa pun itu.¹¹⁹

Ungkapan tiadanya kesulitan dalam perintah keagamaan dapat ditemukan juga dalam ayat-ayat lainnya. Misalnya dalam QS. al-Baqarah ayat 286 dan QS. al-Anam ayat 152. Maka, segala bentuk perintah (*at-taklīf*) yang dibebankan kepada manusia, khususnya tentang jihad, pada hakikatnya tidaklah untuk mempersulit hambanya. Justru, berdasarkan kasih sayang ilahi, segala bentuk perintah agama memiliki tujuan yang sesuai dengan fitrah manusia. Manfaat perintah tersebut akan kembali pada kepentingan manusia sendiri. Yakni, berguna untuk menyempurnakan jiwa manusia.

{*Dan berjihadlah di jalan Allah dengan hartamu dan dirimu sendiri*, seperti yang terdapat dalam QS. as-Saf ayat 11, yaitu dengan memberikan segala sesuatu yang disanggupi untuk pergerakan kehidupan (menghasilkan efek positif) di sekitarnya. Sehingga dia menjadi korban sukarela Tuhan dalam posisi keridhaan-Nya.¹²⁰ Dia juga berupaya menyempurnakan citra hidup kepribadian mukmin dan semesta alam. Dia membangun kehidupan manusia di atas fondasi yang kokoh.¹²¹

¹¹⁸ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 16, hal. 125-126; Vol. 16, hal. 126-128.

¹¹⁹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 16, hal. 126.

¹²⁰ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 22, hal. 195.

¹²¹ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān*, Vol. 8, hal. 160.

Adapun mengenai metode perlawanan, menurut Fadhlullah, itu menjadi landasan firman Allah—setelah gagalnya semua percobaan metode damai yang malah menjadikan kaum kafir berfikir bahwa Islam begitu lemah maka pada titik itu Allah—membolehkan untuk menggunakan logika kekuatan (jihad fisik). Hal lain yang perlu digarisbawahi dan banyak orang yang kurang memahaminya ialah bahwa kebolehan jihad fisik dikarenakan tidak ada lagi jalan yang orang kafir dan munafik takuti kecuali dengan jalan kekuatan.¹²²

Sementara itu, untuk bisa berjihad, menurut Fadhlullah, harus mempersiapkannya dengan memperoleh kekuatan, tidak hanya di bidang militer, tetapi di semua bidang, seperti ekonomi, sosial, psikologis, dan lain sebagainya. Kelemahan, terutama yang muncul dari *hubbud dunya*, apalagi jika itu menyangkut seluruh bangsa, akan membawa pada pertikaian dan akhirnya kekalahan. Khusus terkait keadaan yang memaksa untuk mengerahkan “logika kekuatan”, karena jihad adalah masalah yang sangat penting, keputusan untuk melaksanakannya harus berada di tangan mereka yang sadar akan semua kondisi politik dan militer serta menikmati pengetahuan agama yang mendalam.¹²³ Islam, dengan demikian, menyerahkan keputusan pengerahan “logika kekuatan” kepada ahli hukum yang adil yang berunding dengan para ahli.

Dengan demikian, perintah jihad tidak diperuntukan terhadap agresi, menyerang orang atau kelompok lain—apalagi tanpa alasan yang kuat. Namun, perintah tersebut menuntun subjek pelakunya untuk mengembangkan metodenya ke yang lebih umum, sehingga ia tidak terbatas pada satu cara, ia dapat terinspirasi oleh Syariah dalam mendiversifikasi caranya. Islam menegaskan nilai jihad selama itu untuk kepentingan dan kebaikan manusia atas dasar sprit Ilahi yang manusiawi.

¹²² Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*, Vol. 11, hal. 165.

¹²³ Muhammad Husein Fadhlullah, *Tafsīr min Wahy Al-Qur’ān*, Vol. 4, hal. 208.

BAB V

Penutup

A. Kesimpulan

Dari penelitian yang telah dilakukan pada bab-bab sebelumnya, dapat disimpulkan beberapa hal di antaranya:

Metodologi tafsir Sayyid Muhammad Husein Fadhlullah (selanjutnya disebut Fadhlullah) dapat disimpulkan dalam kerangka manhaj tafsirnya, yakni *al-manhaj al-harakī*, yang bersifat moderat (*wasatī*). Secara metodologis, *al-manhaj al-harakī al-wasatī* Fadhlullah bertumpu pada sebuah semangat bagaimana Al-Qur'an dapat menjadi jawaban dan pedoman untuk menghadapi tantangan realitas, baik sejak masa lalu hingga kini dan masa depan. Sehingga, manhaj ini bertumpu pada tiga konstruksi utama. Yaitu, pertama disiplin pada makna literal, konstruk ini tergambarkan dari penafsirannya pada hampir sekelompok ayat yang dibahas. Ini merupakan sebuah sikap disiplin seorang Fadhlullah yang selalu mempertimbangkan makna kata kunci di setiap awal penjelasan kelompok ayat. Fadhlullah meyakini bahwa sebuah kata memiliki makna yang tidak diam dan hanya berlaku untuk waktu dan kondisi tertentu. Kedua, pemahaman yang proporsional terhadap konteks penurunan ayat. Konstruk kedua ini merupakan lanjutan dari konstruk sebelumnya ketika makna literal sudah dipaparkan, Fadhlullah mengutarakan konteks penurunan ayat. Ketiga, pertimbangan kesesuaian dalam penerapannya untuk menjawab masalah yang ada. Ini merupakan langkah terakhir sekaligus menjadi tujuan utama penafsiran ayat dalam kerangka metodologi Fadhlullah, di mana sebuah ayat pasti memiliki pesan yang bisa diserap untuk banyak kondisi dan situasi sesuai konteks penerapannya. Tidak terkecuali ayat-ayat tentang jihad.

Dalam hal implikasinya terhadap ayat jihad, Fadhlullah sejak awal memiliki paradigma pemikiran yang seimbang. Baginya, perintah jihad bukan hanya diberikan dan dijalankan dalam rangka ketaatan dan nilai ibadah semata, ataupun hanya berdimensi untuk kebaikan manusia, melainkan kedua aspek itu menjadi dasar paradigma pemikirannya. Sehingga, jihad dalam pemikiran Fadhlullah dimaknai sebagai sebuah upaya untuk mengerjakan sesuatu yang sangat berat dan bertujuan pada kebajikan dalam apapun bentuknya, bahkan tidak terkecuali dalam hal jihad fisik dan peperangan, hanya saja tergantung pada situasi dan kondisi serta aturan yang mengikatnya.

B. Saran

Dalam penelitian ini, penulis mencoba mengkontruksi metodologi penafsiran moderat Fadhlullah dan implikasinya terhadap ayat-ayat jihad. Setidaknya ada beberapa komponen inti yang berkaitan dengan metodologi tafsir Fadhlullah yang bisa dijadikan penelitian lanjutan seperti konsepnya tentang *zāhir* dan batin yang berbeda dengan kebanyakan mufassir bahkan di kalangan Syiah sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

- A'la, Abd, *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan*, Yogyakarta: LkiS, 2012.
- Abdullah, M. Amin, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*, Yogyakarta: IB Pustaka, 2020.
- Abidi al-, Falah dan Sa'ad al-Musawi, *Logika: Sebuah Daras Ringkas*, diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan, dari "Mizân al Fikr", Jakarta: Sadra Press, 2018.
- Aqliyyah, Âkâdamiyyah al-Hikmah al ' , *Mizân al-Fikr*, Qum: Madrasah Âkâdamiyyah al-Hikmah al-'Aqliyyah, 2010.
- Arromadloni, M. Najih, *Daulah Islamiyah dalam Al-Qur'an dan Sunah*, Jakarta: Pustaka Harakatuna, 2018.
- At-Tustari, B. Abd Allah. Sahl, *Great Commentaries on the Holy Qur'an*, diterjemahkan oleh Annabel Keeler & Ali Keeler, Yordania: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011.
- Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bannâ al-, Jamâl, *Evolusi Tafsir: Dari Jaman Klasik Hingga Jaman Modern*, diterjemahkan oleh Novriatoni Kahar, Jakarta: Qisthi Press, 2004.
- Baso, Ahmad, *Al-Jabiri, Eropa dan Kita: Dialog Metodologi Islam Nusantara untuk Dunia Kumpulan Tulisan Muhammed Abed al-Jabiri terkait Tafsir Kontemporer Manhaji Islam Nusantara "al-Muhafazhah" (Bertradisi) dan "al-Akhdzu" (Tajdid)*, Cet. 2, Jakarta: Pustaka Afid, 2017.
- Connoly, Peter (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an, Studi Aliran-aliran dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Moderen-Kontemporer*, Yogyakarta: Adab Press, 2012.
- Esposito, John L., *Unholy War: Terror Atas Nama Tuhan*, diterjemahkan oleh Syafruddin Hasani, Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003.
- Fadl, Haled Aboe El, *The Place of Tolerance in Islam*, New York: Beacon Press, 2002.
- Fadli, Abdul Hadi, *Logika Praktis: Teknik Bernalar Benar*, diterjemahkan oleh Ikhlas Budiman, dari "Khulâshah al- Manthiq", Jakarta: Sadra Press, 2015.
- Fadlullâh, Muhammad Husein, *Tafsîr min Wahy Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Malâk, 1998.

- Giddens, Anthony, *Jalan Ketiga: Pembaruan Demokrasi Sosial*, diterjemahkan oleh Ketut Arya Mahardika, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Hadar al-, Husesin Ja'far, *Islam "Mazhab" Fadhlullah*, Bandung: Mizania PT Mizan Pustaka, 2011.
- Hidayat, Nuim, *Sayyid Quṭb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, Jakarta: Perspektif, 2005.
- Huntintong, Samuel P., *Benturan antara Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail, Yogyakarta: Qalam, 2000.
- Husaini, Adian, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Cet. 1, Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Ibrahim Al Bajuri, Syaikh, *Al Bajûri Ala Ibnu Qasim al-Ghâzi*, Surabaya: Nurul Huda, tth.
- Kamali, Mohammad Hashim, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oxford: Oneworld, 2008.
-, *The Middle Path of Moderation of Islam: The Qur'anic Prinsiple of Wasāṭiyyah*, New York: United States of America by Oxford University Press, 2015.
- Kamba, Nursamad, sebuah pengantar dalam Amri Azis, *Konstruksi Islam Moderat "Menguak Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam"*, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata , 2018.
- Kersten, Carool, "Al-Jabri in Indonesia: The Critique of Arab Reason Travels to the Lands Below the Winds," dalam *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed al-Jabiri and the Future of the Arab World*, eds. Zaid Eyadat, et. al. New York: Palgrave Macmillan, 2018.
- Khin al-, Mustafa & Musthafa Al-Bugha, *Konsep Kepemimpinan dan Jihad Dalam Islam Menurut Madzhab Syafi'I*, Jakarta: Darul Haq, 2014.
- Kuhn, Thomas S., *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, diterjemahkan oleh Tjun Sujarman, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 2008.
- Kuswaya, Adang, *Metode Tafsir Kontemporer, Model Pendekatan Hermeneutika Sosio-Tematik dalam Tafsir Al-Qur'an Hasan Hanfi*, Salatiga: STAIN Salatiga Press, 2011.
- Maḍiri al-, Muhammad Thanāallah, *Tafsir al-Maḍiri*, Jilid 4, cet. 1, Pakistan: Maktabah Rasyidiyyah, 1412.
- Maliki, Zainuddin, *Narasi Agung: Tiga Teori Sosial Hegemonik*, (Jakarta: Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarat (LPAM), 2003.
- Masduqi, Irwan, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, Bandung Mizan, 2011.
- Masduqi, Irwan, *Ketika Nonmuslim Membaca Al-Qur'an: Pandangan Richard Bonney tentang Jihad*, Yogyakarta: Bunyan, 2013.

- Mudzhar, Mohammad Atho, *Islam in A Globalized World: The Challenges of Human Rights, Law, and Interfaith Harmony*, Jakarta: Badang Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2011.
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2010.
- Muthahhari, Murtadha, *Belajar Konsep Logika: Menggali Konsep Berpikir ke Arah Konsep Filsafat*, diterjemahkan oleh Ibrahim Husein al-Habsyi, dari “Asynai’i ba ‘Ulum Islam”, Yogyakarta: Rausyanfikir Institute, 2013.
- Pape, Robert A. and James K. Feldman, *Cutting the Fuse: The Explosion of Global Suicide Terrorism and How to Stop it*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010.
-, *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, New York: Random House, 2005.
- Qardhawi al-, Yusuf, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, diterjemahkan oleh Muhammad al-Baqir, Bandung: Karisma, 1994.
- Qāshānī al-, ‘Abdul Razzaq, *Ta’wilat al-Qāshānī*, ditahqiq oleh as-Syekh ‘Abdul Waris Muhammad ‘Ali, Jilid 2, Libanon: Dar al-Kuthub al-‘Alamiyyah, 2011.
- Qudāmah, Ibn, *al-Mughni*, Riyad : Daru Alamil Kutub, t.t.
- Quthb, Sayyed, *Islam and Universal Peace*, New York: American Trust Publications, 1983.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur’an: Toward Contemporary Approach*, London: Oneworld Publications, 2006.
- Shāfi’i as-, Muhammad Idris, *Hukum al-Qur’a: as-Shāfi’i dan Ijtihadnya*, diterjemahkan oleh Baihaqi Syarifuddin, Singapura: Pustaka Nasional, 1991.
- Shah, M Aunul Abied (ed), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001.
- Siradj, Said Aqiel, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial*, Bandung: Mizan dan Yayasan Ikhlas, 2006.
- Sirry, Mun’im, *Islam Revisionis Kontestasi Agam di zaman Radikal*, Yogyakarta: Suka Press, 2018.
-, *Membendung Militansi Agama, Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2003.
- Syafii Maarif, Ahmad, *Meluruskan Makna Jihad: Cerdas Beragama Ikhlas Beramal*, Jakarta: CMM, 2005.
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- Thaalabi as-, Abd Rahman bin Muhammad, *Jawāhir al-Hasān fī Tafsir al-Qura*, Jilid 3, Beirut Dar Ihya at-Turast, 1418 H.

Zeidan, David, "The Islamist View of Life as a Perennial Battle" dalam Barry Rubin dan Judith Colp Rupin, *AntiAmerica Terrorism and the Middle East: A Documentary Reader Understanding the Violence*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Jurnal

Abidin, Ahmad Zainal dan Thoriqul Aziz, "Moderate Interpretation of Shaleh Darat in His *Fayḍ al-Raḥmān*", dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 30, No. 1, Juni, 2019.

Bassiouni, M. Cherif, "Evolving Approaches to Jihad: From Self-Defence to Revolutionary and Regim – Change Political Violence", dalam *Chicago Journal of International Law*, Summer, 2007.

Esposito, John L., *Moderate Muslims: A Mainstream of Modernists, Islamists, Conservatives, and Traditionalists*, dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXII, No. 3, Summer 2005.

Fadal, Kurdi, "Tafsir Al-Qur'an Transformatif: Perspektif Hermeneutika Kritis Hassan Hanafi", dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 11, No. 2, November 2014.

Faiqoh, N. & Pransiska, T, "Radikalisme Islam Vs Moderasi Islam: Upaya Membangun Wajah Islam Indonesia yang Damai" dalam *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislamaan*, Vol. 17, No. 1, Desember 2019.

Haidari al-, Ehsan Ali Abdul-Ameer, "Wasaṭīyah Fi Manḥajī Al-Qur'ani wa "Inda Ahlu al-Bait", dalam *Majalalah Imam al-Kadzhim, College of Arts University of Baghdad*, Vol. No.1, Mei 2019.

Hakiki, Kiki Muhammad, "Metodologi Tafsir Al-Qur'an, dalam jurnal *Al-Dzikra*, Vol. 6, No. 1, 2012.

Hasani, Adib, "Kontradiksi dalam Konsep Politik Islam Eksklusif Sayyid Quṭb", dalam jurnal *Epistémé*, Vol. 11, No. 1, 2016.

Irawan, "Tantangan Liberalisme dan Konservatisme", dalam *Afkaruna*, Vol. 14, No. 1, Juni 2018.

Irawan, Deni, "Kontroversi Makna dan Konsep Jihad Dalam Al-Qur'an Tentang Menciptakan Perdamaian", dalam jurnal *Religi*, Vol. 10, No. 1, Januari 2014.

Islam, Tazul dan Amina Khatun, "Islamic Moderation in Perspectives: A Comparison between Oriental and Occidental Scholarships", dalam *International Journal of Nusantara Islam*, Vol. 03, No. 01, 2015.

Jamarudin, Ade dan Parhulutan Siregar, "Konstruksi Epistemologi Tafsir Pergerakan Syi'ah: Analisis *Tafsir Min Wahy Al-Qur'ān* Karya Muḥammad Fadhlullah", dalam jurnal *Ṣuḥuf*, Vol. 13, No. 1, Juni 2020.

Karman, "Konstruksi Realitas Sosial Sebagai Gerakan Pemikiran (Sebuah Telaah Teoretis Terhadap Konstruksi Realitas Peter L. Berger)", dalam *Jurnal Penelitian dan Pengembangan Komunikasi dan Informatika*, Vol. 5, No. 3, 2015

- Khoiriyah, Affy, “Konsep Jihad: Antara Normatifitas dan Historisitas”, dalam *Al-Afakar, Journal for Islamic Studies*, Vol. 3, No. 1, January 2020.
- Mustaqim, Abdul, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir maqāṣidi sebagai Basis Moderasi Islam”, dalam artikel *Pidato Pengukuhan Guru Besar Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga*, 16 Desember 2019. Lihat di http://digilib.uin-suka.ac.id/37005/1/Abdul%20Mustaqim_argumentasi%20keniscayaan%20all.pdf, diakses pada 15 Februari 2021.
- Rahmatullah, “Islam Moderat dalam Perdebatan”, dalam *Jurnal Dialog*, Vol. 71, No. 1, Juli 2011.
- Sartika, Dani, “Islam Moderat antara Konsep dan Praksis di Indonesia”, dalam jurnal *Tsamratul Fikri*, Vol. 14, No. 2, 2020.
- So, Yamane, “Special Feature (Islamic Moderate Trends in South Asia)”, dalam jurnal *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, Vol. 2, No. 2, Maret 2009.
- Syamsuddin, Sahiron, “Book Review: Beberapa Tema Reformasi Dalam Islam” dalam *Al-Jami’ah*, Vol. 44 No. 2, 2006.
-, “Tipologi Dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer Terhadap Al-Qur’an”, dalam jurnal *Al-Qur’an Dan Hadis*, Vol. 8, No. 2007.
- Yunus, Badruzzaman M., “Pendekatan Sufistik dalam Menafsirkan Al-Qur’an”, dalam jurnal *Syifa al-Qulub*, Vol. 2, No. 1, 2017.

Disertasi

- Azis, Abdul, *Konsep Milk al-Yamīn Muḥammad Syahrūr sebagai Keabsahan Hubungan Seksual non-Marital*, Pascasarjana, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019.
- Izzan, Ahmad, *Inklusivisme Tafsir: Studi Relasi Muslim dan Non-Muslim dalam Tafsir al-Mīzān*, Disertasi Sps UIN Syarif Jakarta, 2013.
- Shodiq, Muhammad, *Metode Manṭiqi: Bangunan Logika Tafsir Kontekstual-Integratif (Aplikasi Penafsiran Kata Awliyā QS. Al-Maidah [5]: 51 dan Kata Khalīfah QS. Al-Baqarah [2]: 30)*, Sinopsis Disertasi Pascasarjana, Institute Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur’an (PTIQ) Jakarta, 2018.

Tesis

- Harkaman, *Relasi Agama Dan Negara Dalam Al-Qur’an (Studi Komparasi Tafsir al-Azhar dan Tafsir al-Misbah)*, Pascasarjana, Institut PTIQ Jakarta, 2019.
- Hifni, Ahmad, *Hermeneutika Moderat: Studi Teori Ta’wīl ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan Hermeneutika Paul Ricoeur*, Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah 2018.
- Siregar, Parluhutan, *Epistemologi Tafsir min Waḥy Al-Qur’ān Karya Muhammad Fadhlullah*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.

Skripsi

- Darmawan, *Teori Takwil al-Qāshānī Studi atas Konsep Jihad pada Kitab Ta'wilat al-Qāshānī*, Sarjana, Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra, 2017.
- Rosalnia, Rika Leli Dewi Khusaila, *Al-manhaj al-ḥarakī Sayyid Fadhlullah dalam Pembacaan Ayat-Ayat Pluralistik*, Sarjana, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2020.
- Syahroni, *Konsep Whasatiyah dalam Al-Qur'an (Studi atas Tafsīr min Wahy Al-Qur'ān Karya Muhammad Fadhlullah)*, Sarjana, Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra, 2018.

Website

- Wijaya, Aksin, "Catatan Pinggir atas Naskah Pengukuhan Guru Besar Abdul Mustaqim: Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqasyidi sebagai Basis Moderasi Islam", dalam *Nyabtu*, lihat di <https://nyabtu.com/catatan-pinggir-atas-naskah-pengukuhan-guru-besar-abdul-mustaqim-argumentasi-keniscayaan-tafsir-maqasyidi-sebagai-basis-moderasi-islam/>, diakses pada 10 Februari 2021.

Kitab / Buku:

- A'la, Abd, *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan*, Yogyakarta: LkiS, 2012.
- ‘Ashi, Muhammad Salim Abu, *Maqālatāni fī al-Ta'wīl*, Damaskus: Dār al-Fārâbî, 2010.
- Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- , *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- , et al., *Metodologi Penelitian Agama*, Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach*, Oxford: Routledge, 2006.
- Afrizal, Nur, *al-Khawarij dan Gaya Penafsiran Mereka terhadap Al-Qur'an*, Bandung: Jurnal Islam, 2004.
- Al ‘Aqliyyah, Âkâdamiyyah al-Hikmah, *Mizân al-Fikr*, Qum: Madrasah Âkâdamiyyah al-Hikmah al-‘Aqliyyah, 2010.
- Al-Abidi, Falah dan Al-Musawi, Sa'ad, *Logika: Sebuah Daras Ringkas*, diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan, dari "Mizân al Fikr", Jakarta: Sadra Press, 2018.
- Al-Asfahani, Ar-Raghib, *Mufradât al-Fâdzil Qur'ân*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.

- Al-Aṣḥānī, Muḥammad ‘Alī ar-Riḍā‘ī, *Manāḥij at-Tafsīr wa Ittijāhuhū: Dirāsah Muqāranah fī Manāḥij Tafsīr AlQur’ān al-Karīm*, Beirut: Markaz al-Ḥadārah litanmiah al-Fikr al-Islāmī, 2011.
- Al-Audah, Salman, *Jihad: Sarana Menghilangkan Ghurbah Islam*, diterjemahkan oleh Kathir Suhardi, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1993.
- Al-Ayāzi, *Al-Mufasssirun: Hayatuhum Wa Manḥajuhum*, Jilid I, Teheran: Wizratu al-Tsaqafah Wa Irsyadu al-Islamiy, 1386.
- Al-Banna, Jamal, *Evolusi Tafsir: Dari Jaman Klasik Hingga Jaman Modern*, diterjemahkan oleh Novriatoni Kahar, Jakarta: Qisthi Press, 2004.
- Al-Bāqiy, Muḥammad Fu’ad ‘Abd, *Al-Mu’jam al-Mufaḥras li al-Faz al-Qur’ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihya Ulumiddin*, vol 2, Kairo: Al-Maktabah Al-Taufiqiyah, 2003.
- Al-Hadar, Husein Ja’far, *Islam “Madzhab” Fadhlullah*, Bandung: PT. Mizan Perkasa, 2011.
- Al-Hajwi, Hasan, *Al-Fikr al-Sami fī Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiy*, Juz II Madinah: Maktabah al-Islamiyah, t.th.
- Al-Ḥasani, Alamī Zādah Faidhullāhi, *Al-Mu’jam al-Mufaḥras li Kalimāti al-Qur’ān al-Musamma bi Fathī ar-Raḥmān*, Cet. 3, Damaskus: Dār Ibn Katsir, 2006.
- Al-Husainy, Muhammad, *Al-Sayyid Muhammad Husain Fadhlullah Mufasssiran*, Beirut: Dar al-Malak, 2004.
- Al Khalidi, Shalah Abdul Fattah, *Kunci Berinteraksi dengan al Quran*, terj. M. Misbah, Jakarta: Robbani Press, 2005.
- , *Ta’rif al-Darisin fī Manahij al-Mufasssirin*, Damaskus: Dar al-Qalam, 2008.
- Al-Khin, Mustafa & Al-Bugha, Musthafa, *Konsep Kepemimpinan dan Jihad Dalam Islam Menurut Madzhab Syafi’i*, Jakarta: Darul Haq, 2014.
- Al-Khuly, Amin. *al-Tafsir Ma’ālim Hayātuh/ Tafsir manḥajuhu alYaum*, Kairo: Maktabah Usrah Hai’ah ‘Ammah Mashriyah, 2003.
- Al-Khurashi, Sulaiman bin Salih, *Pemikiran Dr. Yusuf Al-Qaradawi Dalam Timbangan*, Bogor: Pustaka Imam Al-Syafi’i, 2003.
- Al-Madhiri, Muhammad Thanāallah, *Tafsir al-Madhiri*, Pakistan: Maktabah Rasyidiyyah, 1412.
- Al-Marāghi, Ahmad Mustafa, *Tafsīr al-Marāghi*, Jilid 10, Beirut: Dāru al-Fikr, 2006.
- Al-Maududi, Abul ‘Ala. Et.al, *Penggetar Iman di Medan Jihad*, diterjemahkan oleh Mahmud H. Muchtarom, Yogyakarta: USWAH, 2009.

- Al-Qardhawi, Yusuf, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, diterjemahkan oleh Muhammad al-Baqir, Bandung: Karisma, 1994.
- , *Al-Fatawa Bain al-Indibat wa al-Tasayyub*, Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1995
- , *Al-Khashâish al-‘Âmmah li al-Islâm*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1404/1983.
- , *Dirasah fi Fiqh Maqasid al-Syari’ah Baina al-Maqasid al-Kulliyah wa al-Nusus al-Juz’iyyah*, Kairo: Dar al-Shuruq, 2006.
- , *Kalimâtun fî al-Wasatiyyah al-Islâmiyyah wa Ma’âlimahâ*, Kuwait: al-Markaz al-Âlami li al-Wasatiyyah, 2004.
- , *Retorika Islam*, diterjemahkan oleh M. Abdillah Noor Ridho (Jakarta: Khilafah, 2004).
- , *Fiqh Jihad*, diterjemahkan oleh Irfan Maulana Hakim dkk. Bandung: Mizan, 2010.
- Al-Qāshānī, ‘Abdul Razzaq, *Ta’wilat al-Qāshānī*, ditahqiq oleh as-Syekh ‘Abdul Waris Muhammad ‘Ali, Libanon: Dar al-Kuthub al-‘Alamiyyah, 2011.
- Al-Salabi, Ali Muhammad, *al-Wasatiyyah fi Al-Qur’an al-Karim*, Kairo: Maktabah at-Tabi’în, 2001.
- Al-Syirazi, Syeikh Nasr Makarim, *Tafsir al-Amsal: Tafsir Kontemporer, Aktual dan populer*, diterjemahkan oleh Akmal Kamil, Jakarta: Sadra Press, 2015.
- Al-Thaalabi, Abd Rahman bin Muhammad, *Jawāhir al-Hasān fi Tafsir al-Qura*, Beirut Dar Ihya at-Turast, 1418 H.
- Ansory, Isnan, *Wasatiyyah: Membaca Pemikiran Sayyid Quthb Tentang Moderasi Islam*, Jakarta: Rumah Karet Publishing, 2014.
- Arromadloni, M. Najih, *Daulah Islamiyah dalam Al-Qur’an dan Sunah*, Jakarta: Pustaka Harakatuna, 2018.
- As-Shāfi’i, Muhammad Idris, *Hukum al-Qur’a: as-Shāfi’i dan Ijtihadnya*, diterjemahkan oleh Baihaqi Syarifuddin, Singapura: Pustaka Nasional, 1991.
- Asad, Muhammad, *The Message of The Al-Qur’an: Tafsir Al-Qur’an Bagi Orang-orang yang Berfikir*, diterjemahkan oleh. Tim Penerjemah Mizan, Jil. 1, Bandung: Penerbit Mizan, 2003.
- Asy-Syatibi, *al-Muwafaqāt fi Uṣūl al-Syarī’ah*, ed. Khudari Husein, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, 1341.
- , *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.

- , "Wasatiyyah Islam For Harmony and Peace The Indonesian Experience", dalam *Proceeding 7th Metro International Conference On Islamic Studies (MICIS)*, 2017.
- Baidan, Nashruddin, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- , *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- , *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Basyir, Ahmad Tarmudzi dan Bustomi, Hepi Andi, *Mengoreksi Jihad Global Imam Samudra*, Jakarta: Hasa Press, 2009.
- Chirzin, Muhammad, *Jihad Dalam Perspektif Al-Qur'an*, Yogyakarta, Mitra Pustaka, 1997.
- Choueri, Youssef M, *Islamic Fundamentalism*, London: Printer Publisher, 1990.
- Cragg, Kenneth, *The Event of the Al-Qur'an: Islam in its Scripture*, Oxford: Oneworld, 1994.
- Echols, John M dan Shadily, Hassan, *Kamus Inggris Indonesia: An English-Indonesian Dictionary*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 2009.
- El Fadl, Khaled Aboe, *Islam and The Challenge of Democracy: A Boston Review Book*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004.
- , *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Jakarta: Serambi, 2006.
- , *The Place of Tolerance in Islam*, New York: Beacon Press, 2002.
- , *Atas Nama Tuhan*, diterjemahkan oleh R. Cecep Yasin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Engeles, Peter A, *Dictionary of Philosophy*, Barnes & Noble Book, New York: A Division of Harper & Row Publisher, 1981.
- Esposito, John L, *Unholy War: Terror Atas Nama Tuhan*, diterjemahkan oleh Syafruddin Hasani, Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003.
- Essack, Farid, *The Qur'an: A User's Guide*, Oxford: Oneworld Publication, 2007.
- Fadli, Abdul Hadi, *Logika Praktis: Teknik Bernalar Benar*, diterjemahkan oleh Ikhlash Budiman, dari "Khulâshah al- Manthiq", Jakarta: Sadra Press, 2015.
- Fadhlullah, Muhammad Husein, *Donia Al-Shabab*, Edisi 1, Beirut: Dar Al-Arif, 1997.
- , *Al-Nadwah*, Beirut: Dar Al-Malak, 1997.
- , *Tafsîr min Wahy Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Malak, 1998.
- Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: El-SaQ press, 2005.

- Febriani, Nur Arfiyah, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2014.
- Ghazali, Abd Moqsith, dkk. *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: Gramedia, 2009.
- Giddens, Anthony, *Jalan Ketiga: Pembaruan Demokrasi Sosial*, diterjemahkan oleh Ketut Arya Mahardika, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Guba & Lincoln, *Competing Paradigm in Qualitative Reaseach*, dalam Denzin & Lincoln, *Handbook of Qualitative Reaseach*, California: SAGE Pub., 1994.
- Hadiwijoyo, Harun, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Cet. 2, Yogyakarta: Kanisius, 1983.
- Hanafi, Muchlis M, *Moderasi Islam: Menangkal Radikalisasi Berbasis Agama*, Jakarta: Ikatan Alumni al-Azhar dan Pusat Studi Al-Qur'an, 2013.
- , *Berguru Kepada Sang Guru*, Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2014.
- Hanafi, Hassan, *Al-Dīn wa ats-Tsaurah*, Vol 8, No. 1, Kairo: Maktabah Madlubi, 1981.
- , *Dialog Agama dan Revolusi*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- , *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, diterjemahkan oleh Jajat Firdaus, .Yogyakarta: Prisma, 2003.
- , *Hermeneutika Al-Qur'ān*, diterjemahkan oleh Yudian Wahyudi, Yogyakarta: Nawesea Press, 2010.
- Heriyanto, Husain, *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Hidayat, Komarudin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hidayat, Nasrul, *Konsep Wasatiyyah dalam Tafsir al-Sya'rawi*, Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2016.
- Hourani, Goerge F, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1895.
- Husaini, Adian dan Hidayat, Nuim, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya*, Jakarta: Gema Insani, 2004.
- Husaini, Adian, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Husain, Muhammad dan Munim, Abdul, *Al-Wasatiyyah al-Islamiyyah Kamanḥaji Fikrin wa Haydtin*, T.tp: Dar Nasyiri li al-Nasyr al-Elektroni, 2012.

- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.
- Syukron, Ahmad, "Penafsiran Politik Sayyid Qutb (Studi Atas Tafsir Al-Adabi al-Haraki dalam Fi Dhilal Al-Qur'an dan Respon Ulama)", *disertasi*, Jakarta: Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2017.
- Jamhari dan Jahroni, Jajang, *Gerakan Salafî Radikal di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Jaudat, Nizar Muhammad, *al-Fikr al-Siyasi 'inda Sayyid Muhammad Fadhlullah*, Najaf: Markaz Ibn Idris al-Hilly, 2011.
- Kamali, Mohammad Hashim, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oxford: Oneworld, 2008.
- , *The Middle Path of Moderation of Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*, New York: United States of America by Oxford University Press, 2015.
- Kamba, Nursamad (pengantar), dalam Amri Azis, *Konstruksi Islam Moderat "Menguak Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam"*, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2018.
- Kementrian Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Moderasi Islam*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012.
- Khatab, Sayed, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*, New York: Routledge, 2006.
- Kung, Hans dan Moltmann, Jurgen, (eds.), *Fundamentalism as a Ecumencal Challenge*, London: Mac Millan, 1992.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 2008.
- , *Islam sebagai Ilmu*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Kuswaya, Adang, *Metode Tafsir Kontemporer, Model Pendekatan Hermeneutika Sosio-Tematik dalam Tafsir Al-Qur'an Hasan Hanfi*, Salatiga: STAIN Salatiga Press, 2011.
- Latief, Hilman, *Kritik Teks Keagamaan Nasr Hamid Abu Zaid*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan; Sebuah Refleksi Sejarah*, Bandung: Mizan, 2009.
- , *Meluruskan Makna Jihad: Cerdas Beragama Ikhlas Beramal*, Jakarta: CMM, 2005.
- Ma'luf, Abu Louis, *al-Munjid Fi Lughah Wal A'lam*, Beirut: Darul Masyriq, 1986.

- Mahmud, Adnan, *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Mandzur, Abu, *Lisan Arab al-Muhith*, juz I, Beirut: Dar al-Hadits, t.t.
- Masduqi, Irwan, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, Bandung Mizan, 2011.
- , *Ketika Nonmuslim Membaca Al-Qur'an: Pandangan Richard Bonney tentang Jihad*, Yogyakarta: Bunyan, 2013.
- Misrawi, Zuhairi, *Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme, dan Oase Perdamaian*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010.
- Mogahed, Dalia, *the Battle for Hearts and Minds: Moderate vs. Extremist Views in the Muslim World*, Special Report: the Muslim World the Gallup World Poll, Gallup Organization, Princeton, NJ, 2006.
- Mudzhar, Mohammad Atho, *Islam in A Globalized World: The Challenges of Human Rights, Law, and Interfaith Harmony*, Jakarta: Badang Litbang dan Diklat Kementrian Agama, 2011.
- Munawir, "Pandangan Dunia Al-Qur'an (Telaah Terhadap Prinsip-prinsip Universal Al-Qur'an)" dalam *LP3M IAN Purwokerto*, 2015.
- Mustaqim, Abdul, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an, Studi Aliran-aliran dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Moderen-Kontemporer*, Yogyakarta: Adab Press, 2012.
- , *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS, 2012.
- Muthahhari, Murtadha, *Belajar Konsep Logika: Menggali Konsep Berpikir ke Arah Konsep Filsafat*, diterjemahkan oleh Ibrahim Husein al-Habsyi, dari "Asynai'i ba 'Ulum Islam", Yogyakarta: Rausyanfikir Institute, 2013.
- Nasab, 'Alī Asadī, *al-Manāhij at-Tafsīriyyah 'inda asy-Syī'ah wa as-Sunnah*, Teheran: Markaz Dirāsāt al-'Ilmiyyah, 2010.
- Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI Press, 1998.
- Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2010.
- Nizhan, Abu, *Al-Qur'an Tematis: Panduan Praktis Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2011.
- Nur al-Din al-Khadimiy, *al-Ijtihad al-Maqasidiy*, Bairut: Dar Ibn Hazm, 2010.
- Pape, Robert A, *Dying to Win: Te Strategic Logic of Suicide Terrorism*, New York: Random House, 2005.
- Pape, Robert A. and Feldman, James K, *Cutting the Fuse: Te Explosion of Global Suicide Terrorism and How to Stop it*, Chicago and London: Te University of Chicago Press, 2010.

- Purnomo, Aloys Budi, *Membangun Teologi Inklusif-Pluralistik*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa, *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi, Etos, dan Model*, Cet. 3, Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 2017.
- Qudāmah, Ibn, *al-Mughni*, Riyad : Daru Alamil Kutub, t.t.
- Quthb, Sayyed, *Islam and Universal Peace*, New York: American Trust Publications, 1983.
- , *Ma'ālim fī al-Ṭāriq*, Beirut: Dar- al-Fikr, 1981.
- , *Fiqh Dakwah*, diterjemahkan oleh Ahmad Hasan, ttp: Muassasat ar-Risalah, 1970.
- , *Keadilam Sosial dalam Islam*, terj. Afif Muhammad, Bandung: Pustaka, 1984.
- Rachman, Budhy Munawar, *Islam dan Liberalisme*, Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011.
- Rahardjo, Dawam, *Ensiklopedi Al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Dahulukan Akhlak di atas Fiqih*, Bandung: Mizan Publika, 2007.
- , *Tafsir Kebahagiaan: Pesan Al-Qur'an Meyikapi Kesulitan Hidup*, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2010.
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Tafsīr Al-Manār*, Kairo: Dār Al-Manār, 1950.
- Rodiah, *Studi Al-Qur'an Metode dan Konsep*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Rohimin, *Jihad: Makna dan Hikmah*, Jakarta: Eirlangga, 2006.
- Rohmanu, Abid, *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh Sunnah*, diterjemahkan oleh Kamaludin A. Marzuki, Bandung: Al-Maarif, 1987.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Toward Contemporary Approach*, London: Oneworld Publications, 2006.
- , *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualis Approach*, New York: Routledge, 2014.
- , *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006).
- Saifullah, *Nuansa Inklusif Dalam Tafsir al-Manār*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag, 2012.
- Salim, Faḥmi, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberalis*, Jakarta: Perspektif, 2010.

- Shihab, M.Quraish, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2007.
- , *Tafsir Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- , *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Mawḍū'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2005.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1999.
- Sidqi, Abdul Aziz, "Jihad Menurut Sayyid Quṭb," Disertasi: Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006.
- Sihbudi, Riza, *Menyandera Timur Tengah*, Jakarta: Mizan, 2007.
- Siradj, Said Aqiel, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial*, Bandung: Mizan dan Yayasan Ikhlas, 2006.
- Sirry, Munim A, *Membendung Militansi Agama, Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2003.
- Sodikin, Abuy, *Metodologi Studi Islam*, Bandung: Insan Mandiri, 2002.
- Stowasser, Barbara F, *Women in the Al-Qur'an: Tradition and Interpretations*, New York: Oxford University Press, 1994.
- Sumbulah, Ummi, "Islam dan Risalah Profetik: Best practice Moderasi dan Kerahmatan", M. Zainuddin dan Muhammad In'am Esha (editor), *Islam Moderat; Konsepsi, Interpretasi dan Aksi*, Malang: UIN Maliki Press, 2016.
- Suryadilaga, M. Alfatih dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005.
- Syafrudin, U, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- Ṭabāṭabā'i, Muhammad Husain, *Al-Mizan: An Exegesis of Qur'an*, Diterjemahkan oleh Ilyas Hasan, Jil. 2, Jakarta: Lentera, 2010.
- Tafsir, Ahmad, *Metode Mempelajari Islam*, Cirebon: Yayasan Nurjati, 1992.
- Tibi, Bassam, *Islam dan Islamisme*, terj. Alfathri Adlin, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016.
- Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019.
- Wahbah, Taufiq Ali, *Jihad Dalam Islam*, diterjemahkan oleh Abu Ridha, Jakarta: Media Dakwah, 1985.
- Watt, William Montgomery, *Fundamentaslisme Islam dan Modernitas*, Jakarta: PT Grafindo Perseda, 1997.

- Wibowo, Safruin Edi, *Kontroversi Penerapan Hermenutika dalam Studi Al-Qur'an di Indonesia*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2017.
- Wijaya, Aksin, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soros dalam Memahami Islam*, Yogyakarta: Manum Pustaka, 2017.
- , *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Yazid, Abu, *Islam Moderat*, Jakarta: Penerbit Erlangga, tt.
- Zaid, Nasr Hamid Abu, *al-Imâm al-Syâfi 'iy*, Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1994.
- Zayd, Nashr Hamid Abu, *Naqd al-Khithāb al-Dīnī*, Kairo: Sinā li al-Nasyr, 1994.
- Zarkasyi, Hamid Faḥmy, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, CIOS-ISID-Gontor, 2010.
- Zeidan, David, "The Islamist View of Life as a Parenial Battle" dalam Barry Rubin dan Judith Colp Rupin, *AntiAmerica Terrorism and the Midle East: A Documentary Reader Understanding the Violence*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Zenrif, M. Fauzan, *Sintesis paradigm Studi Al-Qur'an*, Malang: UIN- Malain Press, 2008.
- Zubair, Faḥmi Salim, *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, Jakarta: Perspektif, 2010.
- Zuhaili, Wahbah, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al Haj*, diterjemahkan oleh Abdul Hayy al-Kattani, dkk, Jakarta: Gema Insani, 1013.

Penelitian Ilmiah:

- Al-Haidari, Ehsan Ali Abdul-Ameer, "Wasatīyah Fi Manhāji Al-Qur'ani wa "Inda Ahlu al-Bait", dalam *Majalalah Imam al-Kadzhim, College of Arts University of Baghdad*, Vol.1, No. 1, Mei 2019.
- Al-Mazandarani, Mawla Muhammad Salih, *Sharh Usul al-Kafi*, Edisi 1, vol.9, Beirut Dar Revival of Heritage, 2000.
- Abdillah, Junaidi, "Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan", dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 1, Juni 2014.
- Abdullah, Amin, "Profil Kompetensi Akademik Lulusan Program Pascasarjana Perguruan Tinggi Agama Islam Dalam Era Masyarakat Berubah", Makalah disampaikan dalam *Pertemuan dan Konsultasi Direktur Program Pasca Sarjana Perguruan Tinggi Agama Islam*, Hotel Setiabudi, Jakarta, 24-25 Nopember 2002.

- Abdurrohman, Asep, "Eksistensi Islam Moderat dalam Perspektif Islam", dalam *Jurnal Rausyan Fikr*, Vol. 14, No. 1, 2018.
- Abidin, Ahmad Zainal dan Aziz, Thoriqul, "Moderate Interpretation of Shaleh Darat in His Fayḍ al-Raḥmān", dalam *Jurnal THEOLOGIA*, Vol. 30, No.1, 2019.
- Afrizal, Lalu Heri, "Metodologi Tafsir Nasr Hamid Abu Zaid dan Dampaknya terhadap Pemikiran Islam", dalam *Jurnal TSAQAFAH*, Vol. 12, No. 2, November 2016.
- Ahmad, Md Asham bin, "Moderation in Islam: A Conceptual Analysis of Wasatiyyah", dalam jurnal *Tafhim*, Vol. 1, No. 4, 2011.
- Ameriks, Karl, "Kant's Idealism on a Moderate Interpretation", dalam *Department of Philosophy, University of Notre Dame, Notre Dame*, 2011.
- Ari, Anggi Wahyu, "Jihad Menurut Ibn Kathir di dalam Tafsir Al-Qur'an al-'Azim", dalam jurnal *Nur El-Islam*, Vol. 1, No. 1, April 2014.
- Azis, Abdul, *Konsep Milk al-Yamīn Muḥammad Syahrūr sebagai Keabsahan Hubungan Seksual non-Marital*, Pascasarjana, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019.
- Azra, Azyumardi, "Islam Indonesia Inklusif Vs Eksklusif: Dinamika Keberagaman Umat Muslimin", dalam makalah untuk *Pengajian Ramadhan PP Muhammadiyah*, Kampus Universitas Muhammadiyah Jakarta, 6 Juni 2017.
- , "Moderasi Islam," dalam *Republika*, 17 Desember 2015.
- Bakir, Muhamadul dan Othman, Khatijah, "A Textual Anaysis for The Term *Wasatiyyah* (Islamic Moderation) In Selected in Quranic Versen and Prophetic Tradition", dalam *Journal of Education and Social Sciences*, Vol. 5, No.1, October, 2016.
- Bashori, Ahmad Dumyathi, "Konsep Moderat Yusuf Qardhawi: Tolok Ukur Moderasi dan Pemahaman Terhadap Nash", dalam jurnal *Dialog*, Vol. 36, No.1, Agustus 2013.
- Bassiouni, M. Cherif, "Evolving Apprauches to Jihad: From Self-Defence to Revolutionary and Regim – Change Political Violence", dalam *Chicago Journal of International Law*, Summer, 2007.
- Bernard, Lewis, "A History of Tolerance", dalam jurnal *Wall Street*, 2010.
- Browsers, Michaëlle, "Fadlallah and the Passing of Lebanon's Last Najafi Generation", dalam *Journal of Shi'a Islamic Studies*, Volume 5, Issue 1, Published by ICAS Press, 2012.
- Burhani, Ahmad Najib, "Pluralism, Liberalism and Islamism: Religious Outlook of the Muhammadiyah Islamic Movement in Indonesia," Tesis--Faculty of Humanities, University of Manchester, 2007.

- Burhani, Achmad Najib dkk. "Factors Causing the Emergence of Radical Islam: Preliminary Analysis", dalam *ICIP Journal*, Vol 2, No. 4, Agustus 2005.
- Darajat, Zakiya, "Muhammadiyah dan NU: Penjaga Moderasi Islam di Indonesia", dalam *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, Vol. 1, No. 1, 2017.
- Darmawan, *Teori Takwil al-Qāshānī Studi atas Konsep Jihad pada Kitab Ta'wilat al-Qāshānī*, Sarjana, Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra, 2017.
- Esposito, John L, 2005, "Moderate Muslims: A Mainstream of Modernists, Islamists, Conservatives, and Traditionalists", dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 22, No. 3, 2005.
- Faiqoh, N & T, Pransiska, "Radikalisme Islam Vs Moderasi Islam: Upaya Membangun Wajah Islam Indonesia yang Damai" dalam *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislamaan*, Vol. 17, No. 1, Desember 2019.
- Fattah, Abdul, "Tafsir Tematik Islam Moderat Perspektif Al-Qur'an", dalam *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 5, No. 2, 2020.
- Fuller, Graham E, "Freedom and Security; Necessary Condition for Moderation", dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences* Vol. 22, No. 3.
- Hairul, Moh. Azwar dan Ismail, Taufik, "Inklusivitas Tafsīr min Waḥy Al-Qur'ān," dalam *Jurnal Al-Wahid*, Vol. 2 No. 2 Desember 2021.
- Hakiki, Kiki Muhammad, "Metodologi Tafsir Al-Qur'an, dalam jurnal *Al-Dzikra*, Vol. 6, No. 1, 2012.
- Hanafi, Mukhlis M, "Konsep al-Wasatīyyah Dalam Islam", *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. 8, No. 1, Desember, 2009.
- Hanapi, Mohd Shukr, "The Wasatīyyah (Moderation) Concept in Islamic Epistemology: A Case Study of its Implementation in Malaysia," dalam *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 4, No. 9, 2014.
- Harkaman, *Relasi Agama Dan Negara Dalam Al-Qur'an (Studi Komparasi Tafsir al-Azhar dan Tafsir al-Misbah)*, Pascasarjana, Institut PTIQ Jakarta, 2019.
- Haron, Zulkarnain dan Hussin, Nordin, "Islam di Malaysia: Penilaian Semula Fahaman Salafi Jihadi dan Interpretasi Jihad oleh al-Jama'ah al-Islamiyah, dalam *GEOGRAFIA Onlinetm Malaysia Journal of Society and Space*, Vol. 9, No. 1, 2013.
- Hassan, Muhammad Kamal, *The Need to Understand Al-Wasatīyyah as Part of I.I.U.M's Mission of Islamisation*, Kuala Lumpur: CENTRIS, IIUM, 2013.

- Hilmy, Masdar, "Whither Indonesia's Islamic Moderatism? A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU", dalam *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 07, No. 01, Juni 2013.
- , "Quo-Vadis Islam Moderat Indonesia", dalam jurnal *Miqot*, Vol. XXXVI, No. 2, 2012.
- Huda, Alamul, "Epistemologi Gerakan Liberalis, Fundamentalis, dan Moderat Islam di Eram Modern", dalam *De Jure, Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 2, No. 2, Desember 2010.
- Hussin, Haziyah dan Solihin, Shohirin M, "al-Manḥaj al-Haraki bayna al-Asalat wa al-Tajdid" dalam *al-Bayan Journal*, Bo;. 10, No. 2, Desember, 2012.
- Ibrahim, Ni'mah Muhammad dan Mahdi, Anwar Kadzim, "Mafhum Tajdid Wa Ansanah ad-Din Fii Fikri Muhammad Fadhlullah", dalam *Adab al-Kuffah*, Vol. 37, No. 1, Kufah: Jamiatul Kuffah Kuliatul Adab, 2018.
- Iffati Zamimah, "Moderasi Islam dalam Konteks Keindonesiaan (Studi Penafsiran Islam Moderat M. Quraish Shihab)", dalam *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No.1, Juli 2018.
- Irawan, Deni, "Kontroversi Makna dan Konsep Jihad Dalam Al-Qur'an Tentang Menciptakan Perdamaian", dalam jurnal *Religi*, Vol. X, No. 1, Januari 2014.
- Irawan, "Al-Tawassut wa al-I'tidal: Menjawab Tantangan Liberalisme dan Konservatisme Islam", dalam *Afkaruna*, Vol. 14 No. 1 Juni 2018.
- Irfani, Ahlam, *Ahistorisitas Penafsiran Dan Radikalisme Islam: Kajian terhadap Konsep Kedaulatan Tuhan dan Kedaulatan Manusia dalam Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an*, Pascasarjana UIN Jakarta, 2014.
- Irwansyah, Dedi, "Resonansi Pemikiran Pemimpin Islam Syi'ah dalam Dunia Pendidikan Indonesia (Studi Tentang Sma Plus Mutahhari)", dalam jurnal *Akademika*, Vol. 19, No. 01, 2014.
- Islam, Tazul dan Khatun, Amina "Islamic Moderation in Perspectives: A Comparison between Oriental and Occidental Scholarships", dalam *International Journal of Nusantara Islam*, Vol. 03, No. 01, 2015.
- Izzan, Ahmad, *Inklusivisme Tafsir: Studi Relasi Muslim dan Non-Muslim dalam Tafsir al-Mizān*, Disertasi Sps UIN Syarif Jakarta, 2013.
- J. Verburgt, D. Schulting, (eds.), *Kant's Idealism*, The New Synthese 29 Historical Library 66, DOI 10.1007/978-90-481-9719-4_2, C _Springer Science+Business Media B.V. 2011.
- Jamarudin, Ade dan Siregar, Parhulutan, "Konstruksi Epistemologi Tafsir Pergerakan Syi'ah: Analisis Tafsir min Waḥy Al-Qur'an Karya Muhammad Fadhlullah", dalam jurnal *Ṣuhuf*, Vol. 13, No. 1, Juni 2020.

- Junaedi, Edi, "Inilah Moderasi Beragama Perspektif Kementerian Agama", dalam *Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 18, No. 2, Desember 2019.
- Junaedi, Mahfud, "Pengembangan PAI Kontra Radikalisme," dalam makalah yang dipresentasikan pada *Forum Diskusi Ilmiah Dosen Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Walisongo Semarang*, Kamis, 1 Maret 2018.
- Kasdi, Abdurrohman, "Fundamentalisme dan Radikalisme dalam Pusaran Krisis Politik di timur Tengah", dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 12, No. 2, Agustus 2018.
- Kerwanto, "Konsep Jihad dalam Al-Qur'an: Sebuah Pendekatan Tafsir Esoteris", dalam *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 6, No. 2, 2021.
- Khoiriyah, Affy, "Konsep Jihad: Antara Normatifitas dan Historisitas", dalam *Al-Afakar, Journal for Islamic Studies*, Vol. 3, No. 1, Januari, 2020.
- Kusmana, "Paradigma Al-Qur'an: Model Analisis Tafsir Maqashidi dalam Pemikiran Kuntowijoyo", dalam *Afkaruna*, Vol. 11, No. 2, 2015.
- Mardhatillah Umar, Ahmad Rizky, "A Genealogy of Moderate Islam: Governmentality and Discourses of Islam in Indonesia's Foreign Policy," dalam *Studi Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 23, No. 3, 2016.
- Mas'udi, Masdar F, "Rekonstruksi Al-Qur'an di Indonesia", dalam makalah yang dipresentasikan pada acara *Semiloka FKMTHI* di gedung PUSDIKLAT Muslimat NU, Pondok Cabe, Jakarta Selatan, 2003.
- Merskin, Debra, "The Construction of Arabs as Enemies: Post-September 11 Discourse of George W. Bush", dalam *Journal of Mass Communication and Society*, Vol. 7, No. 2, 2004.
- Mokhtar, Aida Binti, "A Framework for Islamic Advertising: Using Lavidge and Steiner's Hierarchy of Effects Model," dalam *Intellectual Discourse*, Vol. 24, No. 2, 2016.
- Mubarok, Ahmad Agis dan Rustam, Diaz Gandara, "Islam Nusantara: Moderasi Islam Di Indonesia", *Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 3, No. 2, 2019.
- Mudlofir, Ali, "Paradigma Tafsir Tarbawi", jurnal *Al-Tahrir*, Vol. 11, No. 2 November 2011.
- Muhammad, "Upaya Pendekatan Antar Mazhab dalam Penafsiran Kontemporer Syiah (Telaah Atas Pemikiran Ayatullah 'Uzhma

- Muhammad Husain Fadlullâh dalam Tafsir Min Wahyi Al-Qur'an)", *tesis diajukan pada Program Pasca Sarjana Institute PTIQ Jakarta*, 2015.
- Muhsin, Amina Wadud, "Alternative Qur'anic Interpretation and the Status of Muslim Women," dalam *Windows of Faith Muslim Women Scholar-Activists in North America*, ed. Gisela Webb, New York: Syracuse University Press, 2000.
- Muktafi, "Islam Moderat dan Problem Isu Keislaman Kontemporer di Mesjid Nasionan al-Akbar Surabaya, dalam jurnal *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 6, No. 2, Desember 2016..
- Musallam, Adnan A, "From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism", dalam *The Middle East Journal*, Vol. 60, No 4 2006.
- Mustaqim, Abdul, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqasidi sebagai Basis Moderasi Islam", dalam artikel *Pidato Pengukuhan Guru Besar Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga*, 16 Desember 2019.
- , "The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis: A Study of Šālih Darat's Fayḍ al-Rahmān," dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 55, No. 2, 2017.
- Mutawali, Mutawali, "Moderate Islam in Lombok: The Dialectic between Islam and Local Culture", dalam *Journal of Indonesian Islam*, Vol 10, No. 2, 2016.
- Mutaqin, Zaenal, "Moderasi Hukum sebagai Fondasi Masyarakat Islam", dalam *Temali: Jurnal Pembangunan Sosial*, Vol. 2, No. 2, 2019.
- Najib, Muhammad Ainun dan Fata, Ahmad Khoirul, "Islam Wasatīyyah dan Kontestasi Wacana Moderasi Islam di Indonesia", dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 31, No. 1, Juni 2020.
- Nazal, Ayman Abd Own, "Muhammad Hussein Fadlullah dan Peran Politikanya", dalam *Majalat Aleulum Alqanuniat Walsiyasia (Jurnal Ilmu Hukum dan Politik)*, *Almujalid Alkhamis - Aleadad Alththani / 610*, Vol. 5 2016.
- Nurmahni dan Irsyadunnas, "Rekonstruksi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer (Studi Analisis Sumber Dan Metode Tafsir)", dalam *Substantia*, Vol. 22, No. 1, April 2020.
- Rahman, Baitu, "Moderasi Sebagai Upaya Kontekstualisasi Keberislaman", dalam *An-Nahdlah*, Vol. 5. No. 1, Oktober 2018.
- Rahman, Fazlur, "Some Key Ethical Concept of The Qur'an", dalam *Jurnal Religius of Ethic*, Vol. 11, No 2, 1983.
- Reflita dan Syatri, Jonni, "Konstruksi Hermenutika Tafsir Sufi," dalam *Mashdar: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 2 No. 2, 2020.

- Richard Phelps, "Sayyid Qut}b and the Origin of Radical Islamism", dalam *The Middle East Quarterly*, Vol. 18, No. 2 2011.
- Rohmanu, Abid, "Paradigma Hukum Islam Teoantroposentris: Telaah Paradigmatik Pemikiran Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed", dalam *Kodifikasi: Jurnal Penelitian Islam*, Vol. 13 No. 1, 2019.
- Sa'adi, dkk. "Pencegahan Islamophobia: Menelusur Pembelajaran Unggul Islam Wasatiyyah Menuju Perguruan Tinggi Rujukan Islam Indonesia", dalam *Kluster Penelitian Dasar Interdisipliner Akseleratif Laporan Penelitian, LP2M IAN Saltiga*, 2019.
- Sadik, M, "Al-Qur'an dalam Perdebatan Pemahaman Tekstual dan Kontekstual", dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 6, No.1, April 2009.
- Sahiron Syamsuddin, "Tipologi Dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer Terhadap Al-Qur'an", dalam jurnal *Al-Qur'an Dan Hadis*, Vol. 8 No. 2007.
- Saouli, Adham, "Intellectuals and Political Power in Social Movements: The Parallel Paths of Fadlallah and Hizbullah", dalam *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 41, No. 1, 2010.
- Sartika, Dani, "Islam Moderat antara Konsep dan Praksis di Indonesia", dalam jurnal *Tsamratul Fikri*, Vol. 14, No. 2, 2020.
- Sartika, Dani, "Islam Moderat antara Konsep dan Praksis di Indonesia", dalam jurnal *Tsamratul Fikri*, Vol. 14, No. 2, 2020.
- Siregar, Parluhutan, *Epistemologi Tafsir min Wahy Al-Qur'an Karya Muhammad Fadhlullah*, Tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.
- , "Integrasi Ilmu-ilmu Keislaman dalam Perspektif M. Amin Abdullah", dalam *MIQOT: Jurnal Ilmuilmu Keislaman* 38, No. 2 2014.
- Sirry, Mun'im A, "Islam dalam Perspektif Timur dan Barat (Insider dan Outsider)", Materi Kuliah Umum, Pascasarjana IAIN Ponorogo, 25 Oktober 2017.
- So, Yamane, "Special Feature (Islamic Moderate Trends in South Asia)", dalam jurnal *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, Vol. 2, No. 2, Maret 2009.
- Syamsi, Badarus, "Dilema Para Pembela Tuhan: Menguak Konflik Fundamentalisme dan Liberalisme", dalam *Jurnal Refeksi*, Vol. XII No. 1, April 2011.
- Syamsuddin, Sahiron, "Ma'na-Cum-Maghza Approach to The Quran: Interpretation of Q. 5:51", dalam *Education and Humanities Research*, Vol. 137 No. 2, 2017.

- Syarifi, Rahim Karim Ali dan Husuni, Anwar Akram Fadil, “*Nadzriah Harkiah ‘inda Muhammad Fadhlullah fi Tafsirih*”, dalam *Majalah Jami’ah Babul ‘Ulum al-Insaniyyah*, 2018.
- Taufik, Muhammad, “Fundamentalisme: Semangat Menjaga Kemurnian Islam Kritik Konstruktif William Montgomery Watt”, dalam jurnal *Refleksi*, Vol. 15, No. 1, 2019.
- Tazkiyah, Izzatu, “Paradigma Tekstual atau Kontekstual dalam Penafsiran Quraish Shihab; Ayat-Ayat yang Disinyalir Misoginis Sebagai Studi Kasus”, dalam *Jurnal Ilmiah Pesantren*, Vol. 5, No. 1, 2019.
- Tezcür, Günes Murat, “The Moderation Theory Revisited; The Case of Islamic Political Actors”, dalam *Jurnal Party Politics*, Vol 16. No. 1, 2010.
- Umam, Saiful, “Controversies Surrounding The Aceh’s Sultanahs Understanding Relation between Islam and Female Leadership”, dalam *Journal Of Indonesian Islam*, Vol. 07, No. 01, June 2013.
- Yunus, Badruzzaman M, “Pendekatan Sufistik dalam Menafsirkan Al-Qur’an”, dalam jurnal *Syifa al-Qulub*, Vol. 2, No. 1, 2017.
- Zaenudin, M A dan Rusydi, Ibnu, “Pemikiran Fiqih Kemaslahatan dan Fiqih Akhlaq (Membaca Kembali Kitab Bidâyatul Mujtahid Wa Nihâyatul Muqtashid Adalah Karya Ibn Rusyd),” dalam *Al-Afkar, Journal For Islamic Studies*, Vol. 2, No. 2, 2019.

Website:

Azra, Azyumardi, “Kembali Ke Jati Diri (1),” dalam *Republika*, 17 November 2016.

<https://kbbi.web.id/>

http://arabic.bayynat.org/Isteftaat_18-05-2021-2.html

<http://www.wsj.com/articles/SB10001424052748703369704575461503431290986>

Ahmad, Saidiman, “Terorisme Versus Islam” dalam *Koran Tempo* [online], <http://islamlib.com/id/artikel/terorisme-versus-islam>, terbitan 13 Juni 2011.