

MODERASI BERAGAMA PERSPEKTIF HASBI ASH-SHIDDIEQY, HAMKA, DAN QURAIISH SHIHAB: Kajian atas Tafsir an-Nur, al-Azhar, dan al-Mishbah

*Religious Moderation in the Perspectives of Hasbi Ash-Shiddieqy, Hamka,
and Quraish Shihab: A Study on an-Nur Exegesis, al-Azhar, and al-Misbah*

الوسطية الدينية عند حسيبي الصديقي وحمكا وقریش شهاب:
دراسة على تفسير النور والأزهر والمصباح

Muhammad Ulinnuha

Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, Indonesia
maznuha@iiq.ac.id

Mamluatun Nafisah

mamluatun@iiq.ac.id
Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, Indonesia

Abstrak

Tulisan ini membahas tentang pandangan Hasbi Ash-Shiddieqy, Hamka, dan Quraish Shihab mengenai konsepsi moderasi beragama dalam karya tafsirnya. Tulisan ini berangkat dari adanya problem mis-interpretasi atas teks-teks keagamaan yang perlu dilacak secara sosio-historis ke dalam literatur-literatur keilmuan Islam Indonesia, khususnya literatur tafsir. Kemudian dicarikan bentuk interpretasi yang moderat sebagai jalan tengah, atau bahkan antitesis terhadap mis-interpretasi tersebut. Untuk mengetahui pandangan mereka mengenai moderasi beragama, penulis menggunakan pendekatan historis-sosiologis. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa konsepsi Hasbi Ash-Shiddieqy, Hamka, dan Quraish Shihab secara umum dapat digambarkan sebagai berikut: *Pertama*, dari aspek definisi, Hasbi Ash-Shiddieqy, Hamka, dan Quraish Shihab memaknai moderasi beragama secara holistik-komprehensif. *Kedua*, ada tujuh dimensi moderasi beragama yang dilengkapi dengan indikatornya yaitu; moderasi dalam aspek teologi, ibadah, muamalah, hukum, penciptaan manusia dan alam semesta, pemerintahan dan kuliner. Tujuh dimensi moderasi tersebut sangat relevan dengan konteks masyarakat Indonesia yang baharis, plural, heterogen serta multietnis, bahasa, dan agama.

Kata Kunci

Moderasi, mis-interpretasi, heterogen

Abstract

This paper departs from the problem of misinterpretation of religious texts that need to be traced sociologically and historically into Indonesian Islamic scientific literature, particularly the Qur'anic Exegesis literature. Further this writing tries to look for the middle path or even as an anti-thesis to those misinterpretations. To know the thought of Hasbi Ash-Shiddieqy, that of Hamka, and that of Quraish Shihab on religious moderation, the author uses a historic-sociological approach. The result of this study concludes that their conception in general can be described as follows: First, from the aspect of definition, Hasbi Ash-Shiddieqy, Hamka, and Quraish Shihab have interpreted religious moderation comprehensively. Second, there are seven dimensions of religious moderation being supplemented by its indicators namely moderation in the aspects of theology, that of worship, that of relationship (mu'amalah), that of law, that of creation of man and the universe, and that of the government and culinary. These seven dimensions of moderation are highly relevant to the context of Indonesian society which is maritime, plural, heterogeneous as well as multiethnic, linguistic and religious.

Key words

Moderation, Hasbi Ash-Shiddieqy, Hamka, Quraish Shihab.

ملخص

هذه الكتابة ناقشت أنظار حسبي الصديقي وحمكا وقريش شهاب عن مفهوم الوسطية الدينية في تفاسيرهم. انطلقت هذه الكتابة من وجود الخطأ في تفسير النصوص الدينية، مما يجب تتبعه اجتماعيا وتاريخيا في الأدبيات العلمية الإسلامية في إندونيسيا خاصة أدبيات التفسير منها، ثم البحث عن الشكل الوسطي للتفسير باعتباره الطريق الوسط، بل التفسير المضاد لذلك التفسير الخاطئ. ولأجل معرفة أنظارهم عن الوسطية الدينية، استعان الكاتب بمقاربة «الاجتماعي-التاريخي». ولخص ناتج البحث في النهاية أن مفهوم الوسطية الدينية عند حسبي الصديقي وحمكا وقريش شهاب يمكن تصويره على سبيل الإجمال كالتالي: أولا، على مستوى التعريف، عرّف كل من حسبي الصديقي وحمكا وقريش شهاب بتعريف شمولي كلي؛ ثانيا، يوجد سبعة جوانب للوسطية الدينية مقرونة بمؤشرات لها وهي: جانب العقيدة، وجانب العبادة، وجانب المعاملة، وجانب الأحكام، وجانب خلق الإنسان والعالم، وجانب السياسة، وجانب الأطعمة. هذه الجوانب السبعة للوسطية مطابقة تماما مع وضع المجتمع الإندونيسي الذي اتصف بالبحري ومتعدد الميول ومتعارض الخواص ومتعدد الأعراق واللغات والأديان

الكلمات المفتاحية

الوسطية، التفسير الخاطئ، متعارض الخواص

Pendahuluan

Banyak kalangan yang berpendapat bahwa moderasi beragama adalah solusi bagi tindakan ekstremisme dan terorisme atas nama agama. Ilmuwan seperti Yūsuf al-Qarḍawī (l. 1926), Wahbah az-Zuḥaili (1932-2015), Syekh Aḥmad aṭ-Ṭayyib (l. 1946), Syaikat Muḥammad Ulyān (l. 1947), 'Ali Muḥammad aṣ-Ṣalābī (l. 1963), Sā'ir Ibrāhīm Khudair asy-Syamrī (asy-Syamrī 2004: 23) adalah di antara tokoh yang kerap mengkampanyekan pentingnya moderasi beragama. Bagi mereka, moderasi adalah karakter utama ajaran Islam yang wajib diimplementasikan dalam segenap aspek kehidupan umat. Bahkan Syaikat 'Ulyān berkeyakinan moderasi Islam adalah jalan terbaik untuk menciptakan stabilitas keamanan dunia (Ulyān 2012: 51).

Di Indonesia, nama-nama seperti Abdurrahman Waḥid (Gus Dur), Nurcholish Madjid (Cak Nur), Muhammad Quraish Shihab, Syafi'i Ma'arif, dan Azyumardi Azra termasuk cendekiawan muslim yang paling sering mengkampanyekan moderasi beragama. Sebab, moderasi beragama adalah jalan tengah bagi ekstremitas kiri dan kanan.

Dalam berbagai kesempatan, mantan Menteri Agama, Lukman Hakim Saifuddin juga kerap mengkampanyekan moderasi beragama. Menurutnya, hakikat semua agama mengajarkan moderatisme, bukan ekstremisme. Tidak ada agama yang mengajarkan umatnya untuk bertindak di luar batas (ekstrem).¹ Oleh karena itu, moderasi beragama adalah solusi terbaik untuk memperkokoh persatuan bangsa Indonesia yang terdiri dari berbagai macam agama, aliran kepercayaan, pulau, suku, ras, dan bahasa.

Namun masalahnya, pada tataran praktis, seruan mempraktikkan moderasi beragama ini masih menghadapi banyak tantangan (Fathurahman 2018: 6), baik eksternal maupun internal umat beragama. Secara eksternal, tantangan implementasi moderasi beragama datang dari kelompok-kelompok yang tidak menginginkan bangsa Indonesia damai dan tumbuh besar. Oleh karena itu, gerakan membumikan moderasi beragama di Indonesia selalu dihalangi dengan berbagai cara, termasuk dengan menyuburkan benih-benih isu sara dan sektarian. Kebijakan geopolitik negara-negara adikuasa seperti Amerika juga terlihat cukup kuat ketidakberpihakannya kepada independensi Indonesia. Karenanya membiarkan umat beragama bersikap moderat berarti sama dengan membuat batu sandungan bagi misi imperialisme mereka.

1 Wawancara Menteri Agama RI Lukman Hakim Saifuddin dengan Kompas TV pada 21 Oktober 2017 Jam 15.21 WIB. Lihat juga "Menag: Kedepankan Moderasi Agama untuk Sikapi Keragaman," dalam laman resmi Kementerian Agama RI, <https://kemenag.go.id/berita/read/505957/menag--kedepankan-moderasi-agama-untuk-sikapi-keragaman>, diakses pada 20 Desember 2018, jam 14.21 WIB.

Sementara di antara tantangan internal adalah adanya penafsiran yang “keliru” atas teks-teks agama oleh sebagian pengikutnya. Contoh nyata dari kekeliruan itu adalah penafsiran ayat-ayat jihad yang dipahami oleh sebagian kelompok ekstremis muslim hanya sebatas perang fisik terhadap pemeluk agama lain atau bahkan terhadap kelompok yang tidak sependapat dengan mazhabnya. Testimoni Ali Fauzi—eks kombatan Jamaah Islamiyah (JI) yang bertobat dan sekarang mengelola Yayasan Lingkar Perdamaian— menunjukkan bahwa salah satu faktor pemantik gerakan radikal ekstremis adalah masalah *misunderstanding* terhadap tafsir ayat-ayat jihad.

Problem mis-interpretasi atas teks-teks keagamaan ini tentu perlu dilacak secara sosio-historis ke dalam literatur-literatur keilmuan Islam Indonesia, khususnya literatur tafsir. Kemudian dicarikan bentuk interpretasi yang moderat sebagai jalan tengah, atau bahkan antitesis terhadap mis-interpretasi tersebut. Kenapa tafsir? Sebab tafsir adalah disiplin ilmu yang secara langsung bersentuhan dengan Al-Qur’an, sumber paling otoritatif dalam Islam.

Kenapa *Tafsir an-Nur* (1966) karya Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Azhar* (1967) karya Buya Hamka, dan *Tafsir Al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab? Setidaknya ada dua alasan; *pertama*, Hasbi Ash-Shiddieqy, Hamka, dan Quraish Shihab memiliki tingkat independensi dan reputasi akademik yang mumpuni dan teruji, tidak saja di tingkat lokal tapi juga dunia internasional. Karya-karya tafsirnya menjadi rujukan otoritatif bagi pengkaji Al-Qur’an di dunia internasional, khususnya di negara-negara Asia Tenggara. *Kedua*, *Tafsir an-Nur*, *Tafsir al-Azhar*, dan *Tafsir al-Mishbah* disinyalir mampu mewakili dan mempersembahkan konsep moderasi beragama sesuai dengan alam pikir ke-Indonesiaan yang plural dan heterogen.

Oleh karena itu, kegelisahan akademik yang muncul dan perlu dicarikan jawaban ilmiahnya adalah; bagaimana praktik moderasi beragama di dunia Islam dan Indonesia? Bagaimana interpretasi Buya Hamka dalam *Tafsir al-Azhar*, Hasbi Ash-Shiddieqy dalam *Tafsir an-Nur*, dan Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah* terhadap ayat-ayat moderasi beragama? Bagaimana relevansi dan kontekstualisasi interpretasi tersebut di Indonesia era ini?

Pertanyaan-pertanyaan di atas tentu harus dijawab secara akademik-ilmiah. Karena itu, tulisan ini berusaha merekonstruksi konsep moderasi beragama dengan pendekatan historis-sosiologis. Hal ini dilakukan untuk mengetahui hubungan antara fenomena dan mencari kaitan satu data penafsiran dengan lainnya agar problem penelitian dapat terjawab dengan baik dan ilmiah (Syamsuddin 2019: 138; Mustaqim 2017: 1).

Metodologi dan Latar Sosial Penulisan *Tafsir an-Nur*, *al-Azhar*, dan *al-Mishbah*

Federspiel dalam salah satu karyanya, *Popular Indonesian Literatures on the Qur'an* (Federspiel 1996: 45), meneliti sejumlah karya populer bidang Al-Qur'an dan Tafsirnya di Indonesia. Dia membagi periodisasi karya ulama Indonesia seputar Al-Qur'an dan tafsirnya. Menurutnya, *Tafsir an-Nur* karya Hasbi Ash-Shiddieqy dan *Tafsir al-Azhar* karya Buya Hamka merupakan produk tafsir abad XX, yaitu produk tafsir yang berupaya menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara lengkap dengan menggunakan metodologi kontemporer. Secara metodologis, sebelum masuk penafsiran, Hasbi dan Hamka mengawali dengan sebuah pengantar metodologis serta beberapa materi ilmu-ilmu Al-Qur'an. Selanjutnya, mengelompokkan ayat-ayat secara terpisah antara satu sampai lima ayat kemudian ditafsirkan secara luas (Federspiel 1996: 137-143). Sementara *Tafsir al-Mishbah* karya Quraish Shihab merupakan kitab tafsir Indonesia yang muncul pada abad XXI. Secara metodologis, *Tafsir Al-Mishbah* merupakan kitab yang sangat luas pembahasannya.

Sedangkan jika dilihat dari latar belakang sosialnya, penulisan *Tafsir an-Nur*, *al-Azhar*, dan *al-Mishbah*, meminjam kategorisasi Islah Gusmian (Gusmian 2015: 4-16), dapat dikategorisasikan; *Pertama*, *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab merupakan tafsir Al-Qur'an yang ditulis dalam ruang politik kekuasaan atau negara. Mengapa demikian? Hal ini disebabkan tafsir *al-Mishbah* ditulis ketika Quraish Shihab menjabat sebagai Duta Besar Indonesia di Mesir (Departemen Agama 2009: xiv-v). *Kedua*, *Tafsir an-Nur* karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy merupakan tafsir yang ditulis ketika penulisnya aktif di lembaga pendidikan formal. Beliau adalah dosen di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. *Ketiga*, *Tafsir al-Azhar* karya Buya Hamka merupakan tafsir yang ditulis dengan ruang sosial orang-orang kota dan ruang batin ormas Muhammadiyah (Bariqi 2018: 251). Singkatnya, karena latar belakang yang berbeda-beda, maka karakteristik dan gaya penulisan ketiga karya tafsir pun tidak satu warna.

Penafsiran Hasbi, Hamka, dan Quraish Shihab pada Ayat-ayat Moderasi

Untuk mendapatkan penjelasan yang utuh tentang penafsiran Hasbi, Hamka, dan Quraish Shihab terhadap ayat-ayat moderasi beragama, maka sub bab ini akan dibagi menjadi tiga bagian sesuai dengan kelompok ayat. Penulis sengaja mengetengahkan penafsiran mereka apa adanya agar gagasan terpotret secara utuh dan objektif.

Tafsir Ayat-ayat *al-Wasaf*

Surah al-Baqarah/2: 143

Klausa *ummatan wasafan* pada surah al-Baqarah/2: 143, dalam *Tafsir Al-Azhar* dimaknai sebagai umat Muhammad, bukan dua umat yang datang sebelumnya, yaitu umat Yahudi dan Nasrani. Menurut Hamka, umat Yahudi adalah umat yang terlalu condong kepada dunia, benda, dan harta. Bahkan, dalam catatan kitab sucinya sendiri pun kurang sekali dikisahkan soal akhirat. Sebaliknya, umat Nasrani lebih mementingkan akhirat saja dengan meninggalkan segala macam kemegahan dunia sampai mendirikan biara-biara tempat bertapa dan menganjurkan para pendeta untuk tidak menikah (Hamka 2015: 273).

Lanjutnya, Hamka menjelaskan bahwa umat Muhammad merupakan umat pertengahan, tidak terpaku kepada dunia saja, bukan pula hanya semata-mata mementingkan rohani. Umat Muhammad harus bisa menyeimbangkan keduanya. Ibadah zakat harta benda misalnya, orang baru bisa berzakat, apabila dia memiliki cukup harta. Ini artinya carilah harta sebanyak-banyaknya, kemudian berikanlah sebagian dari padanya untuk menegakkan amal dan ibadah kepada Allah dan untuk membantu orang (Hamka 2015: 274).

Semakna dengan Hamka, Hasbi Ash-Shiddieqy menafsirkan *ummatan wasafan* dalam *Tafsir an-Nur*, sebagai umat yang seimbang (moderat), tidak hidup berlebih-lebihan dalam beragama (ekstrem) dan tidak pula termasuk orang yang terlalu kurang dalam menunaikan kewajiban agamanya (Ash-Shiddieqy 2016: I/129). Hasbi Ash-Shiddieqy juga membagi dua golongan sebelum datangnya Islam layaknya Hamka dalam tafsirnya, yaitu *Pertama*, golongan *maddiyun* (materialis) yang hanya mementingkan keduniawian (materi), seperti halnya orang-orang Yahudi. *Kedua*, golongan *ruhaniyun* (spiritualis) yang terlalu berpegang pada kejiwaan saja, serta meninggalkan keduniawian dan kenikmatan, seperti golongan Nasrani dan Shabiah (Ash-Shiddieqy 2016: I/129).

Senada dengan Hasbi Ash-Shiddieqy, kalimat *ummatan wasafan* dalam *Tafsir Al-Mishbah* ditafsirkan sebagai umat pertengahan, yaitu umat yang tidak memihak ke kiri dan ke kanan. Ketidakberpihakan inilah yang menjadikan manusia berlaku adil sehingga dapat menjadi teladan bagi semua pihak. Bahkan, ia memosisikan *ummatan wasafan* seperti posisi Ka'bah yang berada di pertengahan (Shihab 2011: I/415).

Selain itu, Quraish Shihab juga menafsirkan kalimat *ummatan wasafan* dari aspek teologis, yaitu pertengahan dalam pandangan tidak mengingkari wujud Tuhan (ateisme), tetapi tidak juga menganut paham politeisme (banyak tuhan). Menurutnya, *ummatan wasafan* adalah pandangan yang

meyakini adanya Tuhan Mahawujud dan Dia yang Maha Esa (monoteisme) (Shihab 2011: I/415).

Quraish Shihab juga memahami kalimat *ummatan wasaʿatan* sebagai umat pertengahan dalam menyikapi dunia; tidak mengingkari dan menilainya maya, tetapi tidak juga menganggap kehidupan dunia segalanya. Ini artinya, *ummatan wasaʿatan* adalah umat yang memiliki keseimbangan antara dunia (materi) dan akhirat (spiritual)-nya. Menurutnya, keberhasilan manusia di akhirat ditentukan oleh iman dan amal saleh di dunia. Manusia tidak boleh tenggelam dalam materialisme, tidak juga membumbung tinggi dalam spiritualisme. Ketika pandangan mengarah ke langit, kaki harus tetap berpijak di bumi. Islam mengajarkan umatnya agar meraih materi yang bersifat duniawi, tetapi dengan nilai-nilai samawi (Shihab 2011: I/415).

Secara etimologis, berbagai penafsiran tersebut di atas sejalan dengan makna kata *wasat* dalam kamus-kamus bahasa Arab yang menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari huruf *wawu, sin, ta'* memiliki tiga makna dasar yaitu keadilan (*al-'adalah*), pilihan terbaik (*al-khiyar al-ajwad*) dan tengah-tengah (*al-i'tidal/at-tawassuṭ*).

Adapun ranah *wasatīyah* menurut para mufasir—sebagaimana dijelaskan di atas—mencakup berbagai aspek keseimbangan dan posisi tengah yaitu antara lain; keseimbangan dalam aspek rohani dan jasmani, dunia dan akhirat, akal dan hati/perasaan. Dengan pandangan seperti ini, maka manusia akan menjadi moderat, penengah, wasit, saksi dalam kehidupan dunia dan akhirat.

Surah al-Baqarah/2: 238

Kata *al-wuṣṭā* pada surah al-Baqarah/2: 238 ditafsirkan oleh Hamka dan Hasbi Ash-Shiddieqy dengan pertengahan, yang dalam hal ini adalah salat Asar. Hamka memberikan argumentasi bahwa salat Asar merupakan pertengahan antara dua salat yang dikerjakan di siang hari (Subuh dan Zuhur) dan dua salat yang dikerjakan di malam hari (Magrib dan Isya) (Hamka 2015: I/469 dan Ash-Shiddieqy 2016: I/235).

Sementara penggalan kata *aṣ-ṣalat al-wuṣṭā* menurut Quraish Shihab adalah salat pertengahan. Beliau menampilkan ragam pendapat mengenai apa yang dimaksud dengan salat pertengahan. Menurutnya, ada yang berpendapat dalam arti pada bilangan rakaatnya, yaitu salat Magrib karena rakaatnya yang tiga, pertengahan antara Asar dan Isya (empat rakaat) dan Subuh yang dua rakaat. Ada juga yang memahami pertengahan dari segi masa pertama salat diwajibkan. Menurut riwayat, salat Zuhur adalah pertama, disusul Asar dst.; kalau demikian, yang jadi pertengahan adalah

Magrib. Kalau pertengahan diukur dengan ukuran hari, ukuran hari dalam pandangan Islam dimulai dengan terbenamnya matahari, yakni Magrib. Jika demikian, yang pertengahan adalah Subuh. Ada juga yang menjadikan tolak ukurnya dari segi bacaan yang dikeraskan dan dirahasiakan. Masih banyak pendapat lain, keseluruhannya melebihi dua puluh pendapat (Shihab 2011: I/626).

Terlepas dari perdebatan itu semua, Quraish Shihab lebih memilih memelihara semua salat lima waktu, karena semuanya berdasar tolak ukur yang berbeda dapat dinamai salat *wuṣṭā*. Berbeda dengan mayoritas ulama yang memahami salat *wuṣṭā* adalah salat Asar karena pertengahan antara siang dan malam dan perintah memelihara salat ini menjadi penting karena saat itu adalah saat kesibukan atau keletihan setelah aneka aktivitas sejak pagi. Terlebih lagi, pendapat ini dikuatkan dengan hadis Nabi yang menamai salat Asar dengan salat *wuṣṭā* (riwayat al-Bukhārī) (Shihab 2011: I/626-627).

Kendatipun ayat ini berbicara tentang salat *wuṣṭā* (tengah, Asar, atau Subuh), tapi secara tersirat—sebagaimana dijelaskan para mufasir di atas—kata *al-wuṣṭā* menunjukkan pada posisi waktu strategis, karena berada di antara dua titik waktu; siang dan malam. Posisi ini harus dijaga dan diperhatikan. Seseorang diminta terus berada pada poros ini agar tidak terjerumus pada kelalaian dan akhirnya membawa kepada kesengsaraan.

Surah al-Mā'idah/5: 89

Dalam *Tafsir al-Azhar* kata *awsaṭ* pada surah al-Mā'idah/5: 89 dimaknai makanan pertengahan yang biasa dihidangkan. Tolak ukur pertengahan menurut Hamka adalah *'urf* (adat) di masing-masing tempat. Hamka memberikan contoh, misalnya makanan yang terendah adalah sepiring nasi dengan sambal terasi, sementara makanan yang ukuran tinggi adalah hidangan beberapa nasi dengan ditambah gulai kambing dan beberapa gulai lainnya, maka makanan menengah adalah makanan kenyang nasi dengan lauk pauk sederhana (Hamka 2015: III/22).

Berbeda dengan Hamka, Hasbi Ash-Shiddieqy memahami kata *awsaṭ* sebagai makanan yang pantas dan secukupnya seperti yang dimakan sehari-hari oleh keluarga orang yang bersedek. Beliau memberikan contoh, misalnya ketika orang yang bersedek sering memberikan makanan keluarganya dengan roti, gandum, atau sering makan banyak daging, maka makanan yang demikianlah yang diberikan untuk kafarat, jangan kurang dari itu. Namun demikian, memberi lebih dari yang biasa dimakan sendiri, dibolehkan (Ash-Shiddieqy 2016: I/621).

Sementara menurut Quraish Shihab, *awsaṭ* adalah makanan yang

biasa dimakan, bukan hidangan istimewa, dan pendapat ini yang dipegang oleh mayoritas ulama. Mengingat, ciri agama Islam adalah moderasi. Bahkan, kebajikan adalah pertengahan antara dua ekstrem. Beliau juga menyebutkan pendapat lain yang memahaminya dalam arti hidangan yang terbaik. Namun demikian, menurut beliau pendapatnya lemah (Shihab 2011: III/233).

Penjelasan para mufasir di atas menunjukkan bahwa dalam konteks membayar kafarat baik berupa makanan maupun pakaian, umat Islam diminta untuk memberi makanan yang moderat; tidak terlalu mewah juga tidak terlalu pelit. Kesederhanaan dan kepantasan menjadi kata kunci sikap moderat dalam konteks makanan dan pakaian.

Tafsir Ayat-ayat *al-ʿAdl*

Surah al-Infīṭār/82: 7

Kata *faʿadalaka* pada surah al-Infīṭār/82: 7 menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, memberi ukuran yang berpadanan satu sama lainnya (Ash-Shiddieqy 2016: IV/492). Sementara Hamka memahami dengan bentuk tubuh manusia dijadikan Allah seimbang, sehingga dengan mengukur jejak kaki saja, orang dapat menaksir berapa luas muka, berapa panjang tangan, berapa besar kepala, dan berapa pula panjang tungkai kaki. Karena besar badan, tingginya, bidang dadanya, luas bahunya, dan seluruh badan manusia adalah seimbang (Hamka 2015: IX/517).

Selain itu, Quraish Shihab juga memaknai *faʿadalaka* dengan menjadikan anggota tubuh manusia seimbang, serasi, sehingga tampak harmonis. Quraish Shihab mengutip pendapat Sayyid Quṭb yang dinukil dari satu majalah ilmiah yang terbit di Inggris, mengenai beberapa keistimewaan jasmani manusia. Satu bagian dari telinga manusia (telinga bagian tengah) misalnya, merupakan rangkaian dari empat ribu lekukan yang sangat halus dan kompleks yang tersusun dalam satu sistem yang sangat rapi dalam kadar dan bentuknya. Jelas, hal ini dipersiapkan di antaranya untuk dapat menerima dan mengirim ke otak. Namun kehebatan ini juga dimiliki oleh binatang. Ada bagian anggota tubuh manusia yang tidak dimiliki oleh binatang, yaitu akal dan jiwanya, yang merupakan keistimewaan yang ditekankan sebagai anugerah-Nya dalam ayat ini (Shihab 2011: XV/128).

Surah an-Nisāʾ/4: 3

Kata *al-ʿadl* pada surah an-Nisāʾ/4: 3, oleh Quraish Shihab tidak dijelaskan secara gamblang apa yang dimaksud adil di sini (Shihab 2011: II/407). Namun Quraish Shihab menjelaskan perbedaan penggunaan redaksi kata *tuqsitū* dan *taʿdilū* yang keduanya biasa diterjemahkan *ʿadil*. Menurutnya, kata *tuqsitū*

adalah sikap berlaku adil antara dua orang atau lebih, di mana keadilan tersebut menjadikan keduanya senang. Sementara kata *ta'dilū* adalah sikap berlaku adil terhadap orang lain maupun diri sendiri, tapi keadilan itu bisa saja tidak menyenangkan salah satu pihak (Shihab 2011: II/407).

Lebih rinci disampaikan oleh Hamka bahwa adil yang dimaksud pada ayat di atas adalah dalam hal: hak *suknā* (tempat diam), hak nafkah sandang dan pangan, hak nafkah batin, dan sebagainya (Hamka 2015: II/176). Sementara Hasbi Ash-Shiddieqy memahami adil pada ayat di atas adalah dalam hal kecondongan hati dan ini merupakan suatu hal yang sulit diwujudkan. Tidak mungkin kecintaan seseorang kepada istri-istrinya dapat berlaku sama (Ash-Shiddieqy 2016: I/432). Pendapat beliau ini dipengaruhi oleh al-Āmir 'Alī dalam kitab *Sirr al-Islām* yang menjelaskan bahwa ulama-ulama besar Muktazilah berpendapat seorang laki-laki tidak boleh beristri yang kedua selama dia masih mempunyai seorang istri. Hal ini disebabkan kemudharatan dan kesukaran yang terjadi akibat poligami (Ash-Shiddieqy 2016: I/432). Singkatnya, menurut Hasbi, mencukupkan diri untuk mempunyai istri satu dekat kepada perilaku tidak curang.

Pada dasarnya, dari penelusuran penulis, para mufasir menghendaki pernikahan monogami. Adanya pernikahan poligami pada ayat di atas dalam rangka agar tidak mengecewakan hak anak yatim, lebih baik menikah dengan perempuan lain biar pun sampai empat. Namun demikian, menikah dengan satu istri lebih selamat.

Selain itu, Quraish Shihab juga menyampaikan bahwa penyebutan dua, tiga, empat pada hakikatnya adalah dalam rangka tuntutan berlaku adil kepada anak yatim. Menurutnya, Al-Qur'an berbicara tentang bolehnya poligami dan itu merupakan pintu kecil yang hanya dapat dilalui oleh yang sangat amat membutuhkan dan dengan syarat yang tidak ringan (Shihab 2011: II/410).

Surah an-Nisā'/4: 58

Kata *al-'adl* pada surah an-Nisā'/4: 58, oleh Hamka dipahami dengan keadilan. Menurutnya, amanah dan menegakkan keadilan merupakan dua pokok pembinaan pemerintahan yang dikehendaki Islam. Hamka memberikan contoh bagaimana Nabi Muhammad sendiri pernah mengatakan bahwa walau Fatimah binti Muhammad yang mencuri, akan beliau potong juga tangannya. Di dalam surah al-Aḥzāb/33 juga diterangkan bahwa kalau istri-istri Rasulullah berbuat jahat, hukumannya dua kali lipat dari kejahatan yang dilakukan perempuan lain (Hamka 2015: II/338).

Sepaham dengan Hamka, Hasbi pun menyampaikan bahwa apabila seseorang menjadi kepala negara, rakyat yang diperintahnya merupakan

amanat Allah. Maka, dia wajib memerintah rakyatnya berdasarkan undang-undang (hukum) Allah. Mengambil petunjuk dari sunah Nabi, tidak menyerahkan suatu tugas (urusan) kepada mereka yang bukan ahlinya, tidak merampas sesuatu hak dari rakyat, tidak menipu dan berbuat curang kepada seorang muslim, tidak menerima suap, tidak memakan harta manusia dengan jalan batil seperti korupsi dan penggelapan. Sebaliknya, dia terus-menerus menggunakan waktunya untuk kemaslahatan (kesejahteraan) rakyat (Ash-Shiddieqy 2016: I/485).

Lebih detail disampaikan oleh Quraish Shihab. Menurutnya, penggunaan redaksi jamak pada kata amanah menunjukkan bahwa amanah bukan sekadar sesuatu yang bersifat material, tetapi juga non-material dan bermacam-macam. Semuanya diperintahkan Allah agar ditunaikan. Ada amanah antara manusia dengan Allah, antara manusia dengan manusia lainnya, antara manusia dengan lingkungannya, dan antara manusia dengan dirinya sendiri (Shihab 2011: II/582). Berbeda ketika memerintahkan untuk menetapkan hukum dengan adil, ayat ini memulainya dengan mengatakan *apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia*. Redaksi semacam ini mengisyaratkan bahwa setiap manusia telah menerima amanah secara potensial sebelum kelahirannya dan secara aktual sejak dia akil balig. Akan tetapi, menetapkan hukum bukanlah wewenang setiap orang. Ada syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk tampil melaksanakannya, antara lain pengetahuan tentang hukum dan tata cara menetapkannya serta kasus yang dihadapi. Bagi yang memenuhi syarat-syaratnya dan bermaksud tampil menetapkan hukum, kepadanya ditunjukkan perintah di atas, yaitu harus menetapkan dengan adil sesuai dengan apa yang diajarkan Allah, tidak memihak kecuali kepada kebenaran, dan tidak pula menjatuhkan sanksi kepada yang tidak melanggar, tidak menganiaya walau lawanmu dan tidak pula memihak kepada temanmu (Shihab 2011: II/581).

Tafsir Ayat-ayat *al-Wazn*

Surah ar-Rahmān/55: 7-8

Penyebutan kata *al-mīzān* setelah *as-samā'* pada surah ar-Rahmān/55: 7-8 menurut Hamka, menunjukkan kepada manusia untuk berpikir akan keseimbangan alam semesta ini. Beliau memberikan gambaran bagaimana langit yang dihiasi dengan jutaan ribu bintang belum pernah ada yang beradu dan bertumbuk. Semuanya diletakkan dengan pertimbangan, ditentukan oleh jarak antara satu dengan yang lain, dan gerak itu tidak berubah-ubah dari masa ke lain masa sampai berjuta tahun lamanya. Keajaiban inilah yang menurut Hamka menjadi pelajaran kepada manusia agar berusaha meneladani penciptaan alam dari perbuatan Allah dengan meletakkan

sesuatu pada tempatnya, menimbang sama berat, dan menggantang sama penuh (Hamka 2015: VIII/599). Atau, dalam istilah Hasbi berlaku adillah dan menimbang segala sesuatu dengan neraca (timbangan) yang benar, sehingga tidak akan merugikan orang lain (Ash-Shiddieqy 2016: IV/218).

Sejalan dengan Hamka dan Hasbi, Quraish Shihab dengan menukil pendapat Tāhir Ibn ‘Asyūr mengatakan bahwa Allah menyandingkan kata langit dengan *al-mizān* (yang dalam hal ini dimaknai dengan keadilan) untuk mengisyaratkan betapa penting dan agung keadilan itu dengan menisbahkannya ke arah alam yang tinggi, yang juga merupakan alam kebenaran dan keutamaan. Keadilan itu turun dari langit ke bumi atas perintah Allah. Itu sebabnya, masih menurut Ibn ‘Asyūr, berulang-ulang Al-Qur’an menyebut keadilan (*al-ḥaq*) berbarengan dengan penciptaan langit (surah Yūnus/10: 5, al-Ḥijr/15: 85 dan ad-Dukhān/44: 38-39 (Shihab 2011: XIII/283).

Selain dimaknai dengan keadilan, menurut Quraish Shihab, kata *al-mizān* dapat juga dipahami dalam arti keseimbangan yang ditetapkan Allah dalam mengatur sistem alam raya sehingga masing-masing beredar secara seimbang sesuai kadar yang ditetapkan-Nya sehingga langit dan benda-benda angkasa tidak saling bertabrakan. Keseimbangan yang diletakkan Allah itu, antara lain berupa gaya-gaya tiap-tiap benda langit, sehingga masing-masing beredar dalam kadar tertentu yang tidak mengganggu peredaran benda-benda langit lainnya. Menurut Quraish Shihab, keseimbangan inilah yang seharusnya diteladani dan penting dilakukan oleh manusia dalam kehidupan ini (Shihab 2011: XIII/284).

Surah al-Ḥadid/57: 25

Kata *al-mizān* pada surah al-Ḥadid/57: 25 oleh Hamka dimaknai dengan alat penimbang. Namun, bukanlah semacam neraca yang dikirim dari surga atau alam gaib, melainkan kearifbijaksanaan nabi-nabi itu sendiri. Artinya, para nabi selain diberi wahyu dengan kitab-kitab suci, mereka juga wajib memberikan pertimbangan dalam menghadapi beragam masalah sebagai pemimpin umatnya (Hamka 2015: VIII/678). Sedangkan besi yang Allah turunkan, menurut Hamka, memiliki ragam manfaat dalam rangka menguatkan hukum, seperti senjata. Lebih-lebih di zaman modern saat ini—tambah Hamka—negara hendaklah mempunyai alat-alat besar yang terdiri dari besi, seperti kapal, untuk kereta api, jembatan, dan untuk seribu satu keperluan lain. Inilah yang disebut dengan teknologi (Hamka 2015: VIII/678).

Senada dengan Hamka, Hasbi juga menyampaikan bahwa para rasul diutus oleh Allah dengan dibekali kitab-kitab yang mengandung

syariat dan meminta mereka untuk berlaku adil dalam menetapkan hukum. Sementara dalam proses pelaksanaan keadilan dan perundang-undangan, memerlukan perlindungan negara dan alat kekuasaan. Itulah mengapa—menurut Hasbi—pada ayat di atas Allah menurunkan besi yang dapat dipergunakan untuk alat senjata, mesin-mesin industri, alat-alat pengangkutan laut, darat, dan udara, alat-alat pertukangan dan sebagainya, yang mendatangkan kemanfaatan bagi kehidupan manusia (Ash-Shiddieqy 2016: IV/262).

Lebih lanjut disampaikan oleh Hasbi bahwa susunan ayat di atas mulai dari diturunkannya kitab, diminta untuk berbuat adil, sampai pada besi, menunjukkan pentingnya keberadaan lembaga legislatif, yudikatif, dan eksekutif. Kitab melambangkan urusan perundang-undangan (tugas legislatif), keadilan melambangkan kekuatan peradilan (tugas yudikatif), dan besi melambangkan kekuatan (tugas eksekutif). Suatu hukum syariat memerlukan hakim yang memutuskan perkara dengan adil, hakim dan keadilan memerlukan tenaga (Ash-Shiddieqy 2016: IV/262).

Sementara Quraish Shihab memahami *al-mizān* dengan beragam makna, yaitu *pertama*, neraca yang digunakan menimbang sesuatu. Ini karena keharmonisan hubungan ditandai oleh kejujuran yang antara lain dengan menggunakan neraca/timbangan dalam berinteraksi jual beli. *Kedua*, dimaknai dengan agama karena agamalah yang digunakan mengukur keyakinan dan amal-amal manusia. Agamalah yang merupakan sendi kebahagiaan hidup manusia secara individual dan kolektif. Makna inilah yang menurut at-Ṭabaṭaba'ī lebih sesuai dengan konteks ayat yang menguraikan keadaan manusia dari segi kekhushyukan dan kekerasan hati mereka serta kesungguhan dan kelesuan mereka (Shihab 2011: XIII/452).

Relevansi dan Strukturisasi Konsep Moderasi

Bagian ini berisi analisa relevansi dan strukturisasi penafsiran Hasbi, Hamka, dan Quraish Shihab terhadap ayat-ayat moderasi yang telah dijelaskan di atas. Yang dimaksud relevansi di sini adalah upaya mengukur kegunaan dan keterkaitan penafsiran ulama mengenai ayat-ayat moderasi dengan realitas kehidupan masyarakat Indonesia, baik realitas masa lalu (saat kitab tafsir tersebut ditulis) maupun realitas saat ini. Sementara strukturisasi adalah proses sistematisasi gagasan-gagasan mufasir yang masih berserakan dalam penafsiran agar menjadi konsep yang terstruktur, sistematis, dan aplikatif.

Untuk melakukan dua hal itu, maka pembahasan ini akan dibagi menjadi dua sub yaitu; telaah konseptual terhadap definisi moderasi beragama dan analisa dimensi atau spektrum moderasi beragama.

Telaah Definisi Moderasi

Secara etimologis, Hamka, Hasbi dan Quraish Shihab mendefinisikan moderasi dengan bahasa yang beragam. Kendati secara umum, kata moderasi (Arab: *wasatīyah*) mereka maknai dengan tengah-tengah, bagus, pilihan, adil, seimbang, dan terpuji. Sementara secara etimologis, moderasi beragama didefinisikan misalnya oleh Quraish Shihab, dengan sikap keberagamaan yang pertengahan dengan tidak memihak ke kiri dan ke kanan. Ketidakberpihakan inilah yang menjadikan manusia berlaku adil sehingga dapat menjadi teladan bagi semua pihak. Bahkan, ia menggambarkan moderasi seperti posisi Ka'bah yang berada di pertengahan bumi (Shihab 2011: I/415).

Definisi ini mirip dengan pernyataan Hamka bahwa moderasi berarti pertengahan, tidak terpaku kepada dunia saja, juga tidak semata-mata mementingkan rohani semata. Moderasi beragama adalah posisi seimbang antara keduanya (Hamka 2015: I/274). Pengertian ini juga selaras dengan pendapat Hasbi as-Shiddiqy. Menurutnya, moderasi adalah sikap yang seimbang, tidak hidup berlebih-lebihan dalam beragama (ekstrem) dan tidak pula termasuk orang yang terlalu kurang dalam menunaikan kewajiban agama (Ash-Shiddieqy 2016: I/129).

Titik temu beberapa definisi di atas adalah sama-sama memahami moderasi beragama sebagai keseimbangan antara dua titik ekstrem; baik kanan atau kiri, atas atau bawah. Keseimbangan yang dimaksud tidak saja pada aspek natural-material, tapi juga keseimbangan supranatural-immaterial. Dengan demikian, definisi yang ditawarkan para mufasir Indonesia ini dapat dikatakan sebagai definisi yang holistik-komprehensif, sehingga tidak menyisakan ruang bagi umat untuk tidak bersikap moderat.

Pandangan di atas tentu sangat relevan dengan realitas masyarakat Indonesia, baik dulu maupun saat ini. Relevansi itu setidaknya didasari dua alasan. *Pertama*, ada gejala eksklusivitas di kalangan umat beragama, sehingga mereka menganggap tafsirnya saja yang paling benar, sementara tafsir yang lain salah. Implikasinya adalah mereka enggan membangun kebersamaan dan kesetaraan antar sesama. Kondisi seperti ini jika dibiarkan akan mengancam eksistensi agama dan umat beragama dalam waktu yang bersamaan.

Kedua, kita hidup di atas bumi pluralitas dan diversitas yang luar biasa. Tidak saja berbeda suku, ras, golongan, bahasa, dan budaya, tapi juga agama dan aliran kepercayaan. Keragaman ini harus dikelola dengan baik dan arif oleh setiap penghuni bumi Indonesia. Salah satu solusi untuk merawat keragaman itu adalah dengan berpikir dan bersikap moderat dalam segenap dimensi dan spektrum kehidupan. Oleh karena itu, definisi

moderasi beragama yang holistik-komprehensif, sebagaimana ditawarkan Hasbi, Hamka, dan Quraish Shihab sangat relevan dengan realitas masyarakat dan bangsa Indonesia.

Dimensi Moderasi Beragama

Moderasi dalam Teologi

Menurut Quraish Shihab moderasi dalam aspek teologis, yaitu pertengahan dalam pandangan mengenai Tuhan dengan tidak mengingkari wujud-Nya (ateisme), tetapi tidak juga menganut paham politeisme (banyak tuhan). Menurutnya, moderasi dalam aspek teologis dipraktikkan melalui keyakinan adanya Tuhan yang Maha Wujud dan yang Maha Esa (monoteisme) (Shihab 2011: I/415).

Dengan demikian, monoteisme (*tauḥidullāh*) adalah bentuk moderasi beragama dalam aspek teologi. Sementara ateisme dan politeisme adalah bentuk ekstrem kiri dan kanan yang tidak sejalan dengan fitrah manusia dalam mengonsepsikan Tuhan.

Moderasi dalam Ibadah

Dimensi moderasi dalam ibadah adalah terletak pada keseimbangan antara gerak fisik dan batin. Saat beribadah, fisik harus bergerak dan pada saat yang sama batin juga ikut bergerak. Keseimbangan dua dimensi inilah yang akan melahirkan sikap moderasi dalam ibadah. Menurut Hamka, ibadah salat misalnya, semua rukunnya dikerjakan dengan badan, namun pada saat yang bersamaan harus diiringi dengan hati yang khushyuk. Ibadah zakat harta benda misalnya, orang baru bisa berzakat apabila dia memiliki cukup harta. Ini artinya carilah harta sebanyak-banyaknya, kemudian berikanlah sebagian dari padanya untuk menegakkan amal dan ibadah kepada Allah dan untuk membantu orang (Hamka 2015: I/274).

Keseimbangan beribadah ini tidak saja terkait dengan fisik dan batin, tapi juga tempat dan waktu. Oleh karena itu, mufasir menjelaskan mengenai keseimbangan pada dimensi ini. Salat lima waktu diletakkan pada posisi waktu yang tepat sehingga manusia mampu menyeimbangkan antara fungsi dunia (dengan bekerja) dan akhirat (dengan beribadah) pada waktu-waktu yang ditetapkan.

Sementara pada aspek tempat juga demikian, Tuhan misalnya mewajibkan ibadah haji di tempat-tempat yang strategis dan secara geografis tempat ini memang berada pada posisi poros bumi. Sehingga tempat ibadah haji mengajarkan tentang pentingnya menjaga keseimbangan hidup.

Moderasi dalam Hukum

Mufasir Indonesia juga menjelaskan bentuk moderasi dalam dunia

hukum yaitu dengan menegakkan keadilan secara objektif. Keadilan dan objektivitas dalam dunia hukum biasanya diekspresikan dengan sikap menyalahkan kelompok yang salah dan membenarkan kelompok yang benar. Tidak menghukum berat sebelah (Hamka 2015: VIII/421). Agar tidak terjadi kesalahan, hendaknya seorang hakim sebelum memutuskan, mencari informasi terlebih dahulu apa sebetulnya yang menyebabkan kedua golongan tersebut saling bertikai, baru kemudian mencari jalan perdamaian.

Seorang hakim hendaknya berlaku adil, yang salah katakan bahwa dia memang salah dan jelaskan dalam hal apa salahnya dan berapa tingkat kesalahannya, yang benar katakan pula di mana kebenarannya (Hamka 2015: VIII/422). Dengan begitu kedua golongan niscaya akan menerima dan merasa puas menerima keadilan tersebut. Keadilan seperti ini adalah bentuk moderasi dalam dunia hukum yang dijelaskan oleh mufasir kita.

Disisi lain, moderasi juga perlu diterapkan oleh seorang saksi. Betapapun pahit dan getirnya persaksian itu, ia harus tetap bersikap moderat yakni dengan menyampaikan kesaksian secara adil. Menurut Hamka, sekalipun persaksian itu disampaikan di hadapan lawan maupun kawan, sekalipun kaya ataupun miskin, sekalipun sayang atau benci. Katakan apa yang diketahui, apa yang sebenarnya sekalipun menguntungkan lawan atau merugikan kawan (Hamka 2015: II/623).

Dengan demikian, indikator kunci moderasi dalam persaksian adalah objektivitas. Objektivitas dapat dijaga dengan menerapkan sikap adil, integritas, dan menahan hawa nafsu (subjektivitas)-nya. Dengan cara ini seorang saksi akan berani memperlihatkan mana yang benar di depan hakim, tanpa memihak karena kekerabatan, kekayaan, ataupun pengaruh, dan tidak menekan karena kemiskinan. Sikap seperti inilah yang disebut oleh Al-Qur'an sebagai jalan yang paling dekat dengan takwa.

Hukum juga tidak boleh dirusak dengan praktik suap-menyuap. Karena suap dapat merusak sistem peradilan dan mencederai hak asasi manusia. Hukum tak lagi diukur dari aturan, tapi siapa yang kuat memberi uang suap, dialah yang akan menang dalam perkara, sekalipun nyata-nyata ia bersalah. Maka bentuk moderasinya adalah dengan kembali kepada aturan hukum dan menerapkannya sesuai dengan fakta dan bukti-bukti yang ada.

Moderasi dalam Muamalah

Moderasi dalam dunia muamalah adalah dengan bersikap wajar dan adil saat berinteraksi sosial, baik dalam konteks bertransaksi maupun hubungan kemanusiaan. Dalam hal transaksi jual beli atau utang piutang misalnya, untuk menjaga moderasi, harus ada pihak ketiga yang dilibatkan

agar ketika terjadi konflik antara dua pihak yang bertransaksi, pihak ketiga dapat menjadi pelerai dan penyeimbang. Menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, pihak ketiga itu hari ini dapat diwujudkan dalam bentuk notaris atau pencatat akta jual beli dan utang piutang. Pihak ketiga ini penting untuk menjaga keseimbangan (moderasi) dalam dunia transaksi agar tidak terjadi keributan dan disharmoni sosial.

Terkait dengan transaksi ini, parameter moderasi terletak pada sifat adil. Keadilan dalam transaksi dagang ditandai dengan tanpa mengurangi dan melebihkan saat menakar dan menimbang barang. Sikap adil seperti ini perlu terus diimplementasikan agar tidak mengurangi hak-hak orang lain. Karena manusia bersifat tamak, serakah dan kerap kali ketamakannya mendorong dia mengurangi hak orang lain (Ash-Shiddieqy 2016: I/280). Padahal mengurangi hak orang lain termasuk dalam kategori ekstrem yang dilarang Tuhan.

Dalam konteks hubungan pertemanan misalnya, kita juga diminta untuk saling menghormati hak-hak privat sahabat, saling berempati, saling menolong dalam kebaikan, saling mengingatkan, saling bertukar hadiah, dan seterusnya. Itu semua adalah bandul moderasi dalam konteks hubungan sosial kemanusiaan.

Bahkan dalam konteks hubungan suami istri, para mufasir Indonesia juga menjelaskan tentang pentingnya menjaga moderasi relasi kedua belah pihak. Di antara cara membangun moderasi hubungan suami istri adalah dengan tidak berpoligami kecuali hanya dalam keadaan darurat. Sepanjang dalam kondisi normal, maka sikap moderatnya adalah dengan tetap setia kepada satu istri. Karena mencukupkan diri dengan istri satu itu lebih dekat kepada perilaku tidak curang. Demikian kurang lebih tutur Hasbi Ash-Shiddieqy.

Seandainya dalam kondisi darurat seorang suami terpaksa harus berpoligami, maka untuk menjaga moderasi relasi antara suami dengan istri-istrinya, sang suami harus memberi nafkah lahir dan batin secara adil dan seimbang kepada mereka. Keadilan dalam pembagian nafkah ini menjadi bandul keseimbangan relasi suami terhadap para istri.

Mufasir Indonesia juga menjelaskan moderasi dalam konteks interaksi dengan anak yatim. Parameter moderasi dalam berinteraksi dengan anak yatim adalah dengan menunaikan hak-hak mereka secara proporsional dan bijaksana,² baik hak material seperti harta, maupun non material seperti kasih sayang dan perjodohan.

² Dalam beberapa tafsir disebutkan: Berikanlah kepada anak yatim harta dan haknya seperti hak memilih jodoh selama yang dipilihnya itu sesuai dengan ketentuan agama dan dapat membahagiakan mereka di dunia dan di akhirat (ash-Shiddieqy 2016: I/529 dan Hamka 2015: II/475).

Dalam konteks yang lebih luas, para mufasir juga mengungkapkan bahwa memelihara dan menunaikan amanat dengan baik juga bagian dari ekspresi moderasi beragama. Oleh sebab itu, menurut Hasbi, misalnya, di antara tugas pokok seorang pemimpin negara adalah menjaga amanat dengan mengendalikan urusan umum negara dan membentuk badan-badan peradilan (Ash-Shiddieqy 2016: I/486). Dengan menjaga amanat dan berbuat adil, akan tercipta masyarakat yang saling mempercayai dan sejahtera.

Moderasi dalam Penciptaan Manusia dan Alam Semesta

Moderasi dalam aspek penciptaan manusia dijelaskan juga oleh mufasir Indonesia. Hamka misalnya, ketika menafsirkan surah al-Infīār/82: 7 mengatakan bahwa bentuk tubuh manusia dijadikan Allah seimbang, sehingga dengan mengukur jejak kaki saja, orang dapat menaksir berapa luas muka, berapa panjang tangan, berapa besar kepala, dan berapa pula panjang tungkai kaki. Karena besar badan, tingginya, bidang dadanya, luas bahunya, dan seluruh badan manusia adalah seimbang (Hamka 2015: IX/517).

Sementara Quraish Shihab juga memaknai *fa'adalak* pada ayat tersebut dengan menjadikan anggota tubuh manusia seimbang, serasi, sehingga tampak harmonis (Shihab 2011: XV/128).

Dalam konteks alam semesta juga ada moderasi, yaitu keseimbangan yang ditetapkan Allah dalam mengatur sistem alam raya sehingga masing-masing beredar secara seimbang sesuai kadar yang ditetapkan-Nya. Oleh karena itu, langit dan benda-benda angkasa tidak saling bertabrakan. Keseimbangan yang diletakkan Allah itu, antara lain berupa gaya-gaya tiap-tiap benda langit, sehingga masing-masing beredar dalam kadar tertentu yang tidak mengganggu peredaran benda-benda langit lainnya (Shihab 2011: XIII/284).

Lebih lanjut, mufasir Indonesia menilai sisi moderasi dalam menilai alam semesta terletak pada pandangan dan sikap tidak mengingkari dan menilai dunia ini maya, tetapi tidak juga menganggap kehidupan dunia segalanya. Ini artinya, moderasi adalah keseimbangan antara dunia (materi) dan akhirat (spiritual).

Menurut Quraish Shihab, keberhasilan manusia di akhirat ditentukan oleh iman dan amal saleh di dunia. Manusia tidak boleh tenggelam dalam materialisme, tidak juga membumbung tinggi dalam spiritualisme. Ketika pandangan mengarah ke langit, kaki harus tetap berpijak di bumi. Islam mengajarkan umatnya agar meraih materi yang bersifat duniawi, tetapi dengan nilai-nilai samawi (Shihab 2011: I/415).

Penjelasan ini menunjukkan bahwa posisi moderat dalam memandang alam semesta adalah dengan tidak menuhankan dunia dan/atau

menafikannya. Kehidupan dunia ini adalah salah satu babak perjalanan menuju alam akhirat. Oleh karenanya, selama berada di dunia, manusia diminta berbuat baik sebagai bekal di alam akhirat. Tak larut dengan gemerlapnya materi tapi juga tak hanyut dengan tarikan *spirituality*. Itulah moderasi dalam memandang kosmologi.

Dengan demikian, moderasi dalam penciptaan fisik manusia dan juga keseimbangan dalam pengaturan alam semesta inilah yang seharusnya diteladani dan penting dilakukan oleh manusia dalam kehidupan ini.

Moderasi dalam Pemerintahan

Dalam konteks pemerintahan, mufasir Indonesia menyebutkan bahwa bentuk moderasinya adalah dengan menyeimbangkan fungsi-fungsi yang ada di dalam struktur pemerintahan. Menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, ketika menafsirkan surah al-Ĥadid/57: 25, susunan ayat ini mulai dari diturunkannya kitab, diminta untuk berbuat adil, sampai pada besi, menunjukkan pentingnya keberadaan lembaga legislatif, yudikatif, dan eksekutif. Kitab melambangkan urusan perundang-undangan (tugas legislatif), keadilan melambangkan kekuatan peradilan (tugas yudikatif), dan besi melambangkan kekuatan (tugas eksekutif). Suatu hukum syariat memerlukan hakim yang memutuskan perkara dengan adil, hakim dan keadilan memerlukan tenaga (Ash-Shiddieqy 2016: IV/262).

Penjelasan Ash-Shiddieqy ini menegaskan sistem trias politika yang dianut pemerintah Indonesia. Bentuk moderasi dalam menjalankan pemerintahan adalah dengan memaksimalkan fungsi masing-masing lembaga negara. Fungsi tersebut harus dijalankan di atas prinsip musyawarah dan keadilan. Demikian kurang lebih penjelasan Quraish Shihab.

Kemudian dalam rangka menunjang keberlangsungan pemerintahan dibutuhkan teknologi sebagai penopangnya. Lebih-lebih di zaman modern saat ini. Maka tidak berlebihan ketika Hamka mengatakan bahwa negara hendaklah mempunyai alat-alat besar yang terdiri dari besi, seperti kapal, untuk kereta api, jembatan dan untuk seribu satu keperluan lain. Inilah yang disebut dengan teknologi (Hamka 2015: VIII/678). Dengan demikian, teknologi cukup dibutuhkan untuk membantu percepatan pembangunan bangsa ini.

Moderasi dalam Kuliner

Mufasir Indonesia menjelaskan bahwa ukuran moderasi dalam bidang kuliner adalah dengan mengonsumsi sesuatu yang biasa dimakan bersama keluarga, tanpa berlebihan dan juga kekurangan.

Hamka misalnya, menjelaskan ketika menafsirkan kata *awsaf*

pada surah al-Mā'idah/5: 89, dengan makanan pertengahan yang biasa dihidangkan. Tolok ukur pertengahan menurut Hamka adalah *'urf* (adat) di masing-masing tempat. Hamka memberikan contoh, misalnya makanan yang terendah adalah sepiring nasi dengan sambal terasi, sementara makanan yang ukuran tinggi adalah hidangan beberapa nasi dengan ditambah gulai kambing dan beberapa gulai lainnya, maka makanan menengah adalah makanan kenyang nasi dengan lauk pauk sederhana (Hamka 2015: III/22).

Sementara itu, Quraish Shihab memahami moderasi dalam kuliner adalah mengonsumsi makanan yang biasa dimakan, bukan mengonsumsi hidangan istimewa di luar kebiasaan. Demikian karena ciri agama Islam adalah moderasi. Bahkan, kebajikan adalah pertengahan antara dua ekstremitas (Shihab 2011: III/233).

Penjelasan para mufasir di atas menunjukkan bahwa dalam konteks kuliner, umat Islam diminta untuk mengonsumsi makanan yang moderat; tidak terlalu mewah juga tidak terlalu buruk. Kesederhanaan dan kepatutan menjadi kata kunci sikap moderat dalam berkuliner, dan ukuran kepatutan itu adalah adat (*'urf*).

Dari uraian panjang tersebut, dapat ditarik benang merah bahwa spektrum atau dimensi moderasi yang dijelaskan para mufasir sangatlah luas. Setidaknya ada tujuh aspek yang dijelaskan indikator moderasinya. Jika diukur relevansinya, tujuh dimensi moderasi tersebut tentu sangat relevan dengan kehidupan masyarakat Indonesia, baik di masa lalu maupun saat ini. Hal itu dikarenakan beberapa alasan. *Pertama*, para mufasir Indonesia adalah para ulama yang nasionalis-religius, sehingga aspek teologi, ibadah, muamalah, dan pemerintah adalah tema-tema sentral yang menjadi bahasan mereka. Para mufasir sadar bahwa agama dan negara adalah satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan. Relasi keduanya adalah simbiosis mutualis dan kesalingan.

Kedua, kondisi sosio-geografik Indonesia yang plural dan gemah ripah lohjinawi berpengaruh terhadap cara pandang para mufasir sehingga aspek manusia, alam semesta dan kuliner menjadi bahasan yang sangat relevan. Kendatipun para mufasir tersebut berasal dari latar sosio-kultural, politik dan ideologi keormas yang berbeda-beda, tapi alam dan budaya nusantara menyatukan cara pandang mereka yaitu dengan cara merawat dan mengonservasi alam Indonesia melalui pengarusutamaan wacana moderasi dalam kitab tafsir mereka.

Kesimpulan

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa Hasbi Ash-Shiddieqy,

Hamka, dan Quraish Shihab memiliki konsep yang *genuine* dan khas tentang moderasi beragama. Kekhasan pandangan itu dipengaruhi antara lain oleh kondisi sosio-kultural alam Nusantara yang tropis dan baharis. Sehingga, kendatipun berbeda-beda latar sosio-intelektual, politik dan ideologi keormasannya, namun pandangan mereka bertemu pada satu titik yang sama yaitu pentingnya menjaga keseimbangan alam Indonesia di atas bingkai NKRI.

Konsepsi para mufasir itu secara umum dapat digambarkan sebagai berikut: *Pertama*, dari aspek definisi, para mufasir memaknai moderasi beragama secara holistik-komprehensif. *Kedua*, ada tujuh dimensi moderasi beragama yang dilengkapi dengan indikatornya yaitu; moderasi dalam aspek teologi, ibadah, muamalah, hukum, penciptaan manusia dan alam semesta, pemerintahan, dan kuliner.

Tujuh dimensi moderasi tersebut sangat relevan dengan konteks masyarakat Indonesia yang baharis, plural, heterogen, multi etnis, bahasa dan agama.

Daftar Pustaka

- Bariqi, Sirajuddin. 2018, "Pengaruh Theodor Noldeke Terhadap Sejarah Al-Quran", *Suhuf* 11(2): 237-256.
- Departemen Agama RI. 2009. *Tafsir Tematik, Pembangunan Ekonomi Umat*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat, Departemen Agama RI.
- Fathurahman, Oman. 2018. "Tentang Moderasi Agama," *Harian Kompas-Opin*, Rabu 30 Mei.
- Federspiel, Howard M. 1996. *Kajian Alquran di Indonesia; Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul. Bandung: Mizan.
- Futaqi, Sauqi. 2018. "Konstruksi Moderasi Islam (Wasathiyah) dalam Kurikulum Pendidikan Islam," *Proceeding 2nd Annual Conference for Muslim Scholars, Kopertais Wilayah IV Surabaya*, 21-22 April 2018
- Gusmian, Islah. 2015. "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," *Jurnal Nun* 1(1): 1-32.
- Hamka, 2015. *Tafsir Al-Azhar*. Depok: Gema Insani.
- Madjid, Nurcholis. 1997. *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret perjalanan*, Jakarta: Paramadina.
- Mustaqim, Abdul. 2017. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press
- Al-Qaradawi, Yusuf, 2011. *Kalimat fi al-Wasathiyah*. Kairo: Dar al-Syuruq.
- Qursyi, Umar bin Abdul Aziz. 2006. *Samahah al-Islam*. Riyad: Maktabah al-Adib.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi. 2016. *Tafsir Al-Qur'an al-Majid An-Nur*. Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- Shihab, Quraish. 2011. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*. Ciputat: Lentera Hati.
- asy-Syamri, Šā'ir Ibrāhīm Khudair. 2004. *Al-Wasathiyah fi al-'Aqidah al-Islamiyah*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Syamsuddin, Sahiron. 2019. "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir", *Suhuf* 12 (1): 131-149.
- 'Ulyān, Syaikat Muḥammad. 2012. *Al-Wasathiyah fi al-Islam Ṭarīq li Amni al-Mujtama'āt*. Riyad: Markaz ad-Dirāsāt wa al-Buhūs Nayef University.
- Wawancara Menag RI Lukman Hakim Saifuddin dengan Kompas TV pada 21 Oktober 2017 Jam 15.21 WIB. Lihat juga "Menag: Kedepankan Moderasi Agama untuk Sikapi Keragaman," dalam laman resmi Kementerian Agama RI, <https://kemenag.go.id/berita/read/505957/menag--kedepankan-moderasi-agama-untuk-sikapi-keragaman>, diakses pada 20 Desember 2018, jam 14.21 WIB.
- Az-Zuhaili, Wahbah. 2010. *al-Wasathiyah Maṭlabun Shar'iyyun wa Ḥadāriyyun*, terj. Zuhairi Misrawi. Pandangan Muslim Moderat. Jakarta: Kompas.