



Jurnal Ulunnuha
P-ISSN : 2086-3721 E-ISSN: 2865-6050
Vol. 13 No. 2/December 2024

<https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/ulunnuha/index>

DOI: 10.15548/ju.v13i1.10116

Moderasi Beragama dalam Tafsir Pesantren: Analisis Resepsi Eksegesis dan Konstruksi Epistemologi Tafsir pada Pesantren di Jambi

Hasbullah

UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi

E-mail: hasbullah@uinjambi.ac.id

Muhammad Syachrofi

UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi

E-mail: m.syachrofi@uinjambi.ac.id

Faisal Haitomi

UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi

E-mail: faisalhaitomi@uinjambi.ac.id

Darmadi

UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi

E-mail: darmadi@uinjambi.ac.id

Abstract

The government initiated the concept of religious moderation through the Ministry of Religion, referring to QS. Al-Baqarah [2]: 143 and 256, as well as several other verses, as a response to recent acts of violence in Indonesia that have been justified in the name of religion. One of the factors contributing to this issue is the textual interpretation of the Qur'an, which is commonly practiced by the majority of Salafiyah Islamic boarding schools in Indonesia. Therefore, this research aims to critically examine the understanding of pesantren elites regarding these verses, as well as to explore the epistemological construction behind their interpretations. This study employs a qualitative method with exegetical reception as the analytical tool. The research concludes that there are significant differences between the interpretations of the two pesantren elites. First, the elite of Pesantren Depati Agung interprets the verse as a legitimization of the moderation practiced by Ahlus Sunnah wal Jama'ah, which, when applied in the Indonesian context, is associated with Nahdlatul Ulama (NU). In contrast, the elite of Pesantren Sa'adatuddarein views the interpretation of the verse as a general call to adopt moderation, emphasizing that moderation in Indonesia is not exclusively represented by NU. Epistemologically, Pesantren Depati Agung applies a sectarian interpretation approach that is ijmal-contextual, while Pesantren Sa'adatuddarein tends to use a textual approach with the bil ma'tsur method, which carries a theological-normative nuance.

Keywords: *Exegesis Reception, Religious Moderation, Pesantren Salafiyah, Tafsir.*

PENDAHULUAN

Dalam beberapa dekade terakhir, fenomena kekerasan yang menggunakan agama sebagai justifikasi semakin banyak terjadi di Indonesia. Insiden seperti ledakan bom di

Katedral Makassar, pembakaran masjid Jemaah Ahmadiyah di Sintang, dan penyerangan satu keluarga di Surakarta menggambarkan bagaimana agama sering kali digunakan sebagai pembenaran oleh kelompok tertentu untuk melakukan kekerasan. Fenomena ini diperburuk dengan berkembangnya paham radikal yang berkontribusi besar terhadap meningkatnya konflik keagamaan di Indonesia. Dalam konteks ini, institusi pesantren kerap kali mendapatkan stigma negatif sebagai tempat penyebaran radikalisme. Beberapa studi telah menghubungkan pesantren dengan paham radikal karena keterlibatan mantan santri dalam aksi radikal dan terorisme. Misalnya, penelitian oleh Ridlwan menunjukkan adanya hubungan antara beberapa pelaku terorisme dengan latar belakang pendidikan pesantren.¹ Namun, penting dicatat bahwa tidak semua pesantren berafiliasi dengan kelompok radikal, dan banyak pesantren yang justru mendorong ajaran Islam yang moderat.

Untuk mengatasi masalah radikalisme, Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI) memperkenalkan konsep moderasi beragama. Konsep ini diharapkan mampu menanggulangi penyebaran paham radikal dan mendorong sikap toleransi dalam beragama. Upaya ini melibatkan program-program di perguruan tinggi, pelatihan moderasi, serta penerbitan buku terkait moderasi beragama.² Namun, program ini tampaknya lebih terfokus pada perguruan tinggi dan kurang menjangkau institusi seperti sekolah menengah dan pesantren—lembaga yang sering dikaitkan dengan penyebaran radikalisme. Ini menciptakan celah dalam implementasi konsep moderasi beragama di lapisan masyarakat yang lebih luas.

Penelitian terkait moderasi beragama di pesantren sudah dilakukan oleh beberapa akademisi. Salah satu di antaranya adalah studi yang dilakukan oleh Azra, yang menyoroti peran pesantren dalam mendukung Islam moderat dan inklusif di Indonesia. Azra berpendapat bahwa pesantren memiliki potensi besar dalam menyebarkan nilai-nilai moderasi, terutama melalui pendidikan agama yang terbuka dan kontekstual.

Penelitian lain yang relevan adalah studi yang dilakukan oleh Shabir yang membahas dampak kebijakan pemerintah terhadap pendidikan di pesantren. Ia menemukan bahwa banyak pesantren masih belum terintegrasi dengan baik dalam kebijakan moderasi beragama, terutama di tingkat kebijakan kurikulum.³ Namun, belum banyak penelitian yang secara spesifik mengkaji resepsi eksegesis elit pesantren terhadap moderasi beragama, khususnya bagaimana mereka menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan konsep moderasi. Studi-studi terdahulu cenderung berfokus pada peran umum pesantren dalam moderasi beragama, namun kurang menyoroti bagaimana pandangan para elit pesantren (seperti kiai dan ustaz) dalam memahami konsep ini dan bagaimana pandangan tersebut mempengaruhi kultur pesantren.

Penelitian ini bertujuan untuk mengisi celah yang ada dengan mengkaji resepsi eksegesis elit pesantren terhadap moderasi beragama, yang belum banyak dibahas dalam studi-studi sebelumnya. Kajian ini akan fokus pada bagaimana elit pesantren—khususnya di Pesantren Salafiyah Depati Agung dan Pesantren Sa'adatuddarein—menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan moderasi. Dengan demikian, penelitian ini menambah dimensi baru dalam kajian moderasi beragama, yaitu dari sudut pandang interpretasi tekstual dan resepsi terhadap al-Qur'an. Pesantren Salafiyah Depati Agung dan Pesantren Sa'adatuddarein dipilih sebagai objek penelitian karena keduanya mewakili tipe pesantren salafiyah yang masih memegang teguh tradisi pengajaran klasik, namun berada dalam konteks sosial yang berbeda.

¹ Mujib Ridlwan, "Dialektika Pesantren Dan Radikalisme Di Pesisir Utara Lamongan," *Darussalam: Jurnal Pendidikan, Komunikasi, Dan Pemikiran Hukum Islam* XI, no. 1 (2019).

² Sumarto Sumarto, "Implementasi Program Moderasi Beragama Kementerian Agama Ri," *Jurnal Pendidikan Guru* 3, no. 1 (October 2021), <https://doi.org/10.47783/JURPENDIGU.V3I1.294>.

³ M. Shabir U, "Kebijakan Pemerintah dan Pengaruhnya Terhadap Pendidikan Islam Di Indonesia," *LENTERA PENDIDIKAN*, 16, no. 02 (December 2013).

Pesantren Salafiyah Depati Agung terletak di daerah dengan tingkat keberagaman agama yang relatif tinggi, sementara Pesantren Sa'adatuddarein berada di lingkungan yang lebih homogen secara agama. Dengan meneliti kedua pesantren ini, diharapkan dapat diperoleh gambaran yang lebih komprehensif mengenai bagaimana konteks sosial dan kultural mempengaruhi resepsi moderasi beragama di pesantren.

Selain itu, penelitian ini menawarkan *novelty* dalam kajian moderasi beragama dengan mengeksplorasi konstruksi epistemologis tafsir di kalangan elit pesantren khususnya pada penafsiran tentang ayat-ayat moderasi beragama. Ini merupakan sesuatu yang belum banyak dibahas secara mendalam dalam literatur akademik. Dengan demikian, penelitian ini dilakukan untuk menjawab dua pertanyaan utama yaitu: 1) Bagaimana ayat-ayat moderasi beragama dalam al-Qur'an diresepsi secara eksegesis oleh elit Pesantren Salafiyah Depati Agung dan Pesantren Sa'adatuddarein?; dan 2) Bagaimana konstruksi pemahaman ayat-ayat moderasi beragama elit pesantren tersebut ditinjau dari kacamata epistemologi tafsir? Penelitian ini akan memberikan kontribusi penting terhadap pengembangan kebijakan moderasi beragama yang lebih inklusif, terutama terkait integrasinya di pesantren, yang selama ini dianggap kurang terjangkau oleh program-program Kementerian Agama RI.

PEMBAHASAN

Resepsi Eksegesis al-Qur'an

Resepsi, mulanya, merupakan teori yang dikenal dalam kajian sastra untuk menganalisis teks. Dalam teori resepsi, seseorang dapat meneliti teks dengan bertitik tolak kepada pembaca yang memberi reaksi atau tanggapan terhadap teks tersebut. Seiring perkembangan, teori ini kemudian juga digunakan dalam penelitian terhadap teks-teks sastra termasuk teks agama. Secara etimologis, kata resepsi berasal dari bahasa latin yaitu "*recipere*" yang memiliki arti penerimaan atau penyambutan. Sementara pengertian resepsi secara terminologis yaitu diartikan sebagai ilmu keindahan yang didasarkan pada tanggapan pembaca terhadap karya sastra.⁴

Dalam kajian al-Qur'an, teori resepsi diadopsi untuk meneliti bagaimana orang Islam menerima atau merespon ayat-ayat al-Qur'an⁵ baik dalam bentuk penafsiran, karya estetik, atau perilaku. Ahmad Rafiq—sebagaimana dikutip Muhammad Alwi HS—memberikan definisi baru terkait istilah resepsi dalam kajian al-Qur'an sebagai berikut:

"Resepsi al-Qur'an adalah uraian bagaimana orang menerima dan bereaksi terhadap al-Qur'an dengan cara menerima, merespon, memanfaatkan, atau menggunakannya baik sebagai teks yang memuat susunan sintaksis atau sebagai mushaf yang dibukukan yang memiliki maknanya sendiri atau sekumpulan lepas kata-kata yang mempunyai makna tertentu."⁶

Lebih jauh Ahmad Rafiq mengklasifikasi resepsi al-Qur'an menjadi tiga macam. *Pertama*, resepsi eksegesis, yaitu penerimaan terhadap al-Qur'an dengan memahammi pesannya berdasarkan makna kebahasaan al-Qur'an.⁷ Bentuk paling umum dari resepsi ini

⁴ I Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, Dan Teknik Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 165.

⁵ M. Ulil Abshor, "Tradisi Resepsi Al-Qur'an Di Masyarakat Gemawang Sinduadi Mlati Yogyakarta (Kajian Living Qur'an)," *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (June 2019): 43, <https://doi.org/10.30762/QOF.V3I1.1022>.

⁶ Muhammad Alwi HS dan Iin Parningsih, "Living Qur'an dalam Studi Qur'an di Indonesia (Kajian atas Pemikiran Ahmad Rafiq)," *HERMENEUTIK* 15, no. 1 (June 2021): 9-10, <https://doi.org/10.21043/HERMENEUTIK.V15I1.8554>.

⁷ Ahmad Rafiq, "The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community" (Temple University, 2014), 147.

adalah tafsir. *Kedua*, resepsi estetis, yaitu penerimaan al-Qur'an secara estetis.⁸ Resepsi estetis ini berkenaan dengan bagaimana individu atau komunitas merespon al-Qur'an yang—dianggap—memuat nilai-nilai keindahan dengan cara yang estetis, misalnya, dalam bentuk kaligrafi atau bacaan berirama. *Ketiga*, resepsi fungsional, yaitu penerimaan terhadap al-Qur'an untuk tujuan praktis baik berhubungan dengan makna kebahasaan al-Qur'an maupun tidak. Resepsi fungsional ini terbagi menjadi dua yaitu fungsi informatif dan fungsi performatif.⁹

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa tafsir atau kerja menafsirkan merupakan salah satu bentuk respon atau penerimaan umat Islam terhadap al-Qur'an. Inilah yang dimaksud dengan resepsi eksegesis al-Qur'an. Menurut Ahmad Rafiq, resepsi eksegesis dalam konteks al-Qur'an adalah tindakan menerima al-Qur'an sebagai teks yang menyampaikan makna kebahasaan yang diungkapkan melalui tindakan interpretasi atau penafsiran.¹⁰ Model penerimaan al-Qur'an seperti ini sudah dimulai sejak masa awal Islam yaitu berupa penafsiran atau penjelasan kata-kata tertentu yang terdapat dalam al-Qur'an yang sulit dipahami oleh para sahabat sebagai audiens pertama wahyu pada masa itu.¹¹ Dalam literatur *Ulum al-Qur'an* atau *Ulum al-Tafsir* tidak ada perselisihan pendapat bahwa Nabi adalah orang pertama yang menafsirkan al-Qur'an (*al-mufasssir al-awwal*).¹²

Ayat-ayat Moderasi Beragama dalam al-Qur'an

Moderasi beragama sebagai sebuah konsep memang tidak disebutkan secara eksplisit di dalam al-Qur'an. Akan tetapi, kata moderasi sebagaimana definisi di atas dapat ditemukan kandungannya dalam beberapa ayat dalam al-Qur'an. Kata yang bisa digunakan untuk merujuk pengertian moderasi dalam al-Qur'an di antaranya adalah kata *wasath*, *wazan*, dan *'adl*. Kata *wasath* dan derivasinya dapat ditemukan setidaknya sebanyak lima kali dalam al-Qur'an, yaitu: QS. Al-Baqarah [2]: 143 dan 238, QS. Al-Maidah [5]: 89, QS. Al-Qalam [68]: 28, dan QS. Al-'Adiyat [100]: 5.¹³ Sedangkan kata *wazan* dan derivasinya dapat ditemukan dalam al-Qur'an sebanyak 23 ayat, yaitu: QS. Al-Muthaffifin [83]: 3, QS. Al-Isra' [17]: 35, QS. Al-Syu'ara' [26]: 182, QS. Al-A'raf [7]: 8, 9, dan 85, QS. Al-Rahman [55]: 7-9, QS. Al-Kahfi [18]: 105, QS. Al-Hijr [15]: 19, QS. Al-An'am [6]: 152, QS. Hud [11]: 84-85, QS. Al-Syura [42]: 17, QS. Al-Hadid [57]: 25, QS. Al-Anbiya' [21]: 47, QS. Al-Mu'minun [23]: 102, QS. Al-Qari'ah [101]: 6-8.¹⁴ Sementara kata *'adl* dan derivasinya dalam al-Qur'an dapat ditemukan sebanyak 28 kali, yaitu: QS. Al-Baqarah [2]: 48, 123, 282, QS. Al-An'am [6]: 1, 70, 115, 150, 152, QS. Al-Infithar [82]: 7, QS. Al-Nisa' [4]: 3, 58, 129, 135, QS. Al-Syura [42]: 15, QS. Al-Maidah [5]: 8, 95, 106, QS. Al-A'raf [7]: 159, 181, QS. Al-Naml [27]: 60, QS. Al-Nahl [16]: 76, 90, QS. Al-Hujurat [49]: 9, dan QS. Al-Thalaq [65]: 2.¹⁵

Selain ayat-ayat di atas, terdapat pula beberapa ayat al-Qur'an yang seringkali dijadikan rujukan dalam membicarakan konsep moderasi beragama meskipun di dalam redaksinya tidak terdapat kata *wasath*, *wazan*, dan *'adl* serta derivasinya. Ayat-ayat tersebut adalah QS. Al-Baqarah [2]: 256, QS. Yunus [10]: 99, QS. 'Ali Imran [3]: 64, QS. Al-

⁸ Ahmad Rafiq, 151.

⁹ Ahmad Rafiq, 154–55.

¹⁰ Ahmad Rafiq, 148.

¹¹ Muhammad Husein Al-Dzahabi, *Ilm al-Tafsir* (Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.), 15; Lihat juga Muhammad Husein Al-Dzahabi, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*, vol. I (Kairo: Maktabah Wahbah, 1976), 28.

¹² Manna' Al-Qattan, *Mabahits Fi Ulum Al-Qur'an, Maktabah Wahbah* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1995), 289; Lihat Al-Dzahabi, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*, I:36; Lihat Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Itqan Fi Ulum al-Qur'an*, trans. Farikh Marzuki (Surabaya: Bina Ilmu, 2008), 764.

¹³ Muhammad Fuad Abd Al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufabris Li Alfazh al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Dar al-Hadits, 1945), 750.

¹⁴ Al-Baqi, 750.

¹⁵ Al-Baqi, 448–49.

Mumtahanah [60]: 9, QS. Al-Qashash [28]: 77, QS. Al-Hujurat [49]: 13, dan QS. Al-Kafirun [109]: 1-6. Secara umum penggunaan kata-kata tersebut dalam ayat-ayat di atas merujuk pada makna ‘tengah’, ‘adil’, ‘seimbang’, dan ‘pilihan’. Kendati demikian, tidak semua ayat di atas dapat dijadikan sebagai dasar atau landasan atas konsep moderasi beragama sebagaimana dijelaskan pada sub-bab sebelumnya. Dengan demikian, ayat yang paling merepresentasikan konsep moderasi beragama adalah QS. Al-Baqarah [2]: 143 dan 256.

Penafsiran Elit Pesantren Salafiyah Depati Agung dan Pesantren Sa’adatuddarein tentang Ayat Moderasi Beragama

QS. Al-Baqarah [2]: 143

Ayat ini diresepsi sebagai landasan utama dalam pembicaraan tentang moderasi beragama menurut ajaran al-Qur’an. Ayat ini merupakan ayat Madaniyah yang artinya diturunkan pada periode Madinah yakni setelah Nabi Muhammad Saw. hijrah dari Makkah ke Madinah. Oleh karena itu, untuk memahami secara komprehensif QS. Al-Baqarah [2]: 143 ini, sekiranya penting untuk melihat keterkaitannya dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Menurut beberapa riwayat ayat ini turun berkaitan dengan pemindahan kiblat yang semula menghadap Baitul Maqdis menjadi menghadap Ka’bah di Makkah.

Sejak Rasulullah Saw. berada di Madinah, ia mengerjakan salat menghadap ke Baitul Maqdis selama 16 bulan. Padahal Rasulullah Saw. lebih menyukai menghadap ke Ka’bah, maka turunlah QS. Al-Baqarah [2]: 144 sebagai respon yang kemudian menjadi legitimasi atas pemindahan arah kiblat ke Masjid al-Haram sesuai dengan apa yang lebih disukai oleh Nabi Saw. Pemindahan arah kiblat ini kemudian menjadi pertanyaan bagi sementara orang (Yahudi) sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 142 bahwa, “*Orang-orang kurang akal di antara manusia akan berkata, “Apakah yang memalingkan mereka (muslim) dari kiblat yang dahulu mereka (berkiblat) kepadanya?” Katakanlah (Muhammad), “Milik Allah-lah timur dan barat...”*”. Kemudian, dalam QS. Al-Baqarah [2]: 143 dijelaskan pula bahwa Allah tidak menjadikan kiblat yang lama kecuali untuk menguji keimanan siapa-siapa yang mengikuti Nabi Saw. dan siapa yang berbalik ke belakang.¹⁶

Al-Suyuthi dalam *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*-nya juga menguraikan latar belakang turunnya ayat ini yaitu sebagaimana riwayat dari Ibnu Ishaq beliau berkata: Ismail bin Abu Khalid menceritakan kepadaku dari Abu Ishaq dari Barra’ terkait pertanyaan orang muslim, “Bagaimana salat orang-orang muslim yang telah wafat sebelum kiblat berubah dan salat kita ketika masih menghadap ke arah kiblat Baitul Maqdis?” Maka turunlah ayat tersebut menyatakan bahwa Allah tidak akan menyia-nyiakan iman hambaNya yang telah beribadah kepadaNya.¹⁷ Dari penjelasan terkait latar belakang turunnya ayat ini dapat dipahami bahwa secara garis besar ayat ini memang berbicara tentang perubahan arah kiblat. Peristiwa tersebut memperjelas siapa orang yang mengikuti Nabi Muhammad Saw. dan siapa yang tetap memeluk agama Nasrani dan Yahudi. Hal ini menggambarkan bahwa orang-orang yang mengikuti Nabi Saw. menghadap kiblat yang baru yaitu Ka’bah adalah orang-orang yang terbaik (*ummatan wasathan*).

Meskipun secara garis besar ayat ini berbicara tentang perubahan arah kiblat, akan tetapi terdapat frasa di dalamnya yang sering dikaitkan dengan diskursus moderasi beragama yaitu frasa *ummatan wasathan*. Oleh karena itu, menarik untuk mendalami bagaimana para mufasir klasik hingga modern-kontemporer menafsirkan frasa tersebut. Menurut Ibn ‘Abbas sebagaimana ditulis oleh al-Fairuz Abadi dalam *Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn ‘Abbas* bahwa ungkapan *ummatan wasathan* maknanya adalah umat yang adil. Frasa ini berkaitan dengan frasa

¹⁶ Lihat Al-Wahidi, *Asbab Nuzul Al-Qur’an* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), 45.

¹⁷ Lihat Jalal al-Din Al-Suyuthi, *Lubab Al-Nuqul Fi Asbab al-Nuzul* (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqafiyah, 2002), 26.

sebelumnya, “*wakadzalika ja’alnakum...*”, yang berarti bahwa Allah Swt. memuliakan Islam sebagaimana Dia memuliakan agama Ibrahim as. Oleh karena itu, Allah Swt. menjadikan umat Islam sebagai umat yang adil agar mereka menjadi saksi bagi Nabi dan Nabi menjadi saksi bagi mereka.¹⁸ Sedangkan al-Thabari, menafsirkan kata *wasath* tidak hanya dengan makna adil tetapi juga dengan makna *khiyar* (pilihan). Karena, menurutnya, orang-orang pilihan adalah orang-orang yang dapat berlaku adil, dalam pengertian dapat menjaga harmonisasi dengan makhluk lain selama hidup. Umat Islam disebut sebagai *umatan wasathan* karena dianugerahi oleh Allah Swt. memiliki kemuliaan, sikap adil dan lurus, serta tidak melampaui batas (*ifrath*) seperti umat Nasrani dan tidak pula melalaikan (*tafrith*) seperti umat Yahudi.¹⁹

Mufasir era pertengahan lainnya seperti Ibn Katsir menafsirkan kata *wasath* dengan pengertian *al-khiyar wa al-ajwad* (pilihan dan mulia). Hal ini sebagaimana dikatakan bahwa orang Quraisy adalah orang-orang Arab pilihan, mulia nasab dan kedudukannya. Sementara Rasulullah saw. adalah *wasathan fi qaumibi* yang artinya beliau adalah orang terbaik dan termulia di antara kaumnya.²⁰ Al-Razi sedikit berbeda dengan Ibn Katsir dalam menafsirkan kata *wasath*. Menurut al-Razi, maksud dari kata *wasath* adalah *al-adl wa al-shawab* (adil dan benar).²¹ Tetapi penjelasan al-Razi ini terdapat pada saat dia menafsirkan kalimat “*ihdina al-shirath al-mustaqim*” pada QS. Al-Fatihah [1]: 6. Sedangkan ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 143 dia menjelaskan kata *wasath* dengan memiliki banyak pengertian yaitu: 1) *al-adl* (adil); 2) *al-khiyar* (pilihan/yang terbaik); 3) *aktsar fadhl* (banyak kemuliaan); dan 4) *al-mutawassith fi al-din bain al-mufrith wa al-mufarrith wa al-ghali wa al-muqtashir fi al-asyya’* (yang pertengahan di antara yang melampaui batas dan yang melalaikan perihal agama).²²

Sayyid Quthb dalam *Fi Zhilal al-Qur’an* menafsirkan frasa *ummatan wasathan* dengan makna adil, pilihan, bagus, utama, dan seimbang atau proporsional. Berkenaan dengan hal ini maka Sayyid Quthb memaparkan beberapa karakteristik umat Islam yang disebut sebagai *ummatan wasathan* dalam al-Qur’an yaitu: 1) seimbang antara rohani dan jasmani dalam artian tidak tenggelam dalam spiritualitas dan tidak pula hanyut oleh materialisme; 2) seimbang dalam pikiran yaitu tidak beku, stagnan, apalagi tertutup terhadap kemajuan ilmu pengetahuan dan tidak pula mudah terpengaruh dan mengikuti arus secara *taklid* buta; 3) seimbang dalam peraturan yaitu tidak terpaku pada aturan manusia saja melainkan mengompromikannya dengan aturan yang berasal dari wahyu Tuhan; 4) seimbang dalam ikatan dan hubungan yaitu tidak menegasikan peran individual dalam kemasyarakatan dan negara dan tidak pula serakah ataupun tenggelam dalam kehidupan kemasyarakatan dan negara; dan 5) berdiri di tengah-tengah dalam mengikis segala khurafat dan takhayul serta menjaga kemajuan akal dari kendali hawa nafsu.²³

Sayyid Quthb meresepsi QS. Al-Baqarah [2]: 143 ini dalam bentuk deskripsi karakteristik umat Islam yang dianugerahi oleh Allah Swt. sebagai umat yang tengah-tengah, adil, dan seimbang dalam berbagai aspek kehidupan. Sayyid Quthb tidak berusaha menggiring ayat ini ke dalam diskursus moderasi beragama dalam konteks pluralitas agama sebagaimana dilakukan oleh sebagian besar mufasir dan cendekiawan muslim kontemporer. Di antara mufasir kontemporer yang meresepsi ayat ini ke dalam diskursus moderasi beragama adalah Muhammad Quraish Shihab. Dalam Tafsir al-Misbah, Shihab menjelaskan ayat ini pada frasa *ummatan wasathan* mengandung pengertian bahwa umat Islam adalah umat pertengahan,

¹⁸ Al-Fairuz Abadi, *Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn ‘Abbas* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt.), 20.

¹⁹ Ibn Jarir Al-Thabari, *Tafsir Al-Thabari*, vol. 7 (Madinah: Dar Hijr, 1886), 141–42.

²⁰ Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur’an al-‘Azhim*, vol. I (Dar Thayyibah, 1999), 324.

²¹ Fakhr al-Din Al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, vol. I (Beirut: Dar Ihya’ al-Turats, 1999), 218.

²² Fakhr al-Din Al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, vol. IV (Beirut: Dar Ihya’ al-Turats, 1999), 84–85.

²³ Sayyid Quthb, *Fi Zhilal Al-Qur’an* (Beirut: Dar al-Syuruq, 2003), 130–31.

moderat, dan teladan. Posisi pertengahan berarti tidak memihak ke kiri dan ke kanan. Pertengahan adalah posisi yang strategis karena dilihat oleh siapapun dari berbagai penjuru yang berbeda. Oleh karena itu, posisi pertengahan dapat menjadi teladan bagi semua pihak.²⁴

Pada konteks tentang Tuhan dan dunia, *ummatan wasathan* berarti umat Islam tidak mengingkari wujud Tuhan dan tidak pula menganut politeisme; tidak mengingkari kehidupan dunia dan menilainya maya namun tidak pula berpandangan bahwa kehidupan dunia adalah segalanya; tidak tenggelam dalam materialisme dan tidak pula membumbung tinggi dalam spiritualisme.²⁵ Sementara di *podcast* kanal *youtube*-nya, Quraish Shihab mengatakan bahwa setiap manusia dianjurkan untuk bersikap moderat ketika mempraktikkan agamanya. Lebih lanjut Shihab menegaskan bahwa moderat bukan berarti mengkompromikan satu keyakinan dengan keyakinan lain, tetapi menghargai pilihan orang lain yang bisa jadi tidak selamanya akan sama dengan apa yang kita yakini.²⁶

Ust. Tengku Ilyasa', Guru Tafsir Pesantren Salafiyah Depati Agung, meresepsi ayat tersebut dalam konteks yang lebih spesifik. Menurutnya, QS. Al-Baqarah [2]: 143 ini mengandung ajaran agar umat Islam beragama secara moderat. Muslim yang moderat menurutnya adalah muslim yang mengikuti ulama *ahlussunnah wal jama'ah* yang salah satu representasinya di Indonesia adalah Nahdhatul Ulama. Ia mengungkapkan:

"Moderat itu dilihat dari segi pemahaman dan tingkah laku dalam persoalan agama. Jadi, sekarang ini banyak sekali model-model aliran dalam Islam. Masing-masing aliran punya metode tersendiri yang kemudian memunculkan perbedaan pendapat. Ada yang mengandalkan wahyu saja, ada yang mengandalkan akal saja. Nah, yang moderat itu ialah yang tengah-tengah yaitu berdasarkan wahyu dan akal seimbang."²⁷

Menurut penafsiran di atas, *ummat wasath* adalah orang Islam yang memiliki pemahaman yang benar dalam memahami ajaran Islam. Pemahaman yang benar didapati dengan cara mengompromikan antara wahyu dan akal. Selain itu, moderat juga dilihat dari perilaku seseorang yang menjalankan ajaran al-Qur'an, meneladani Nabi Muhammad Saw. dan mengikuti jalan para ulama. Menurut Ust. Tengku Ilyasa', seorang yang moderat tidak mudah menyalahi pendapat orang lain yang berbeda dengannya serta tidak mudah menuduh orang lain sebagai pelaku bid'ah, musyrik, bahkan kafir. Beliau mengatakan:

"...sekarang ini banyak sekali aliran-aliran yang mudah menyalah-nyalahkan amalan orang lain, sedikit-sedikit bid'ah, syirik. Mudah sekali mengafirkan orang yang tidak sepemahaman dengan dia. Padahal ulama *ahlussunnah wal jama'ah* dahulu biasa berbeda pendapat. Nah, itulah yang diikuti oleh kiai-kiai NU dalam menyiarkan Islam di Indonesia ini yaitu dengan saling menghargai satu sama lain."²⁸

Pemahaman di atas, kemudian diimplementasikan dalam upaya penguatan moderasi beragama di Pesantren Salafiyah Depati Agung dengan mengajarkan kepada santri/santriwati kitab-kitab yang membahas tentang aliran-aliran dalam Islam. Ini sebagaimana diungkapkan oleh Ust. Yusuf Hadiano:

"Kami di Pondok ini mempelajari kitab-kitab para ulama *ahlussunnah wal jama'ah*. Kurikulum yang kami gunakan sama seperti pondok-pondok salafiyah pada

²⁴ M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an, vol. I (Jakarta: Lentera Hati, tt.), 347.

²⁵ Shihab, I:347.

²⁶ "Moderasi Beragama | M. Quraish Shihab Podcast - YouTube," accessed December 20, 2022, https://www.youtube.com/watch?v=jri_8ZZjgQk&t=51s.

²⁷ Wawancara dengan Ust. Tengku Ilyasa', Guru Tafsir PP. Salafiyah Depati Agung, pada tanggal 06 Desember 2022.

²⁸ Wawancara dengan Ust. Tengku Ilyasa', Guru Tafsir PP. Salafiyah Depati Agung, pada tanggal 06 Desember 2022.

umumnya. Untuk pelajaran formal kami memakai kurikulum dari Kemenag. Selain itu, kami juga mengajarkan kitab yang membahas tentang aliran-aliran dalam Islam.”²⁹

Resepsi kalangan Pesantren Salafiyah Depati Agung terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 143 di atas merupakan hasil proses transmisi pengetahuan tentang ayat tersebut yang kemudian bertransformasi menjadi penafsiran yang sektarian. Berbeda dengan penafsiran di atas, elit Pesantren Sa’adatuddarein meresepsi ayat tersebut sebagai pesan al-Qur’an yang mengajarkan umat Islam agar tidak berlebih-lebihan dalam urusan agama. Karena Allah Swt. sendiri yang menyatakan dalam ayat tersebut dengan ungkapanNya, “...*wa kadzalikan ja’alnakum ummatan wasathan...*”. Ini sebagaimana diungkapkan oleh Ust. Abdul Halim, Pengasuh Santri PP. Sa’adatuddarein sebagai berikut:

“Muslim yang baik adalah muslim yang berada pada jalan pertengahan. Seorang muslim tidak boleh berlebih-lebihan khususnya dalam urusan agama. Nabi Muhammad Saw. pernah bersabda bahwa, “*Khair al-umur awsatuha*” yang artinya, “Sebaik-baik perkara adalah yang pertengahan.”³⁰

Dalam penafsirannya tentang QS. Al-Baqarah [2]: 143 ini Ust. Abdul Halim sama sekali tidak menyinggung penggunaan istilah moderasi beragama. Penafsiran seperti demikian dapat ditemui dalam kitab-kitab tafsir era pertengahan seperti kitab tafsir al-Thabari, al-Razi, dan al-Qurthubi. Lebih lanjut, Ust. Abdul Halim mengaitkan ayat tersebut dengan QS. Ali Imran [3]: 110, yaitu sebagai berikut:

“...karena sebaik-baik perkara adalah yang pertengahan maka umat Islam seharusnya senantiasa bersikap tengah-tengah dalam hal apapun sebagaimana disebutkan dalam ayat tersebut dengan *ummatan wasathan*. Al-Qur’an juga mengatakan bahwa umat Islam ini adalah sebaik-baik umat. Ayatnya berbunyi, “*Kuntum khaira ummatin ukbrijat li al-nas...*”³¹

Penafsiran serupa juga diungkapkan oleh Ust. Mursyid, Kepala Tingkat Aliyah sekaligus Guru Tafsir Pondok Pesantren Sa’adatuddarein, menjelaskan bahwa ayat ini menganjurkan umat Islam agar tidak berlebih-lebihan dalam beragama sebagaimana umat Nasrani yang menyimpang dan umat Yahudi yang membangkang. Menurutnya, Islam adalah agama yang sempurna di mana umatnya adalah umat pilihan. Beliau mengungkapkan:

“Ayat ini kan menjelaskan tentang keutamaan umat Islam dibanding umat-umat agama sebelumnya. Allah menjadikan kamu sebagai umat yang pertengahan. Pertengahan di sini maksudnya tidak berlebih-lebihan macam orang Nasrani dan Yahudi.”³²

Ust. Mursyid mengelaborasi pemahamannya terkait *ummatan wasathan* dengan penjelasan bahwa umat Islam adalah umat pilihan. Menurutnya, klaim umat pilihan itu didasarkan atas karakteristik yang dianugerahi oleh Allah berupa akhlak, ilmu dan amal. Dengan kata lain, umat Islam adalah umat yang dianugerahi banyak keutamaan seperti berbudi pekerti yang baik dan terpuji, berilmu dan mengamalkannya serta selalu berada pada jalan kebenaran. Beliau mengatakan:

“...wasath itu maknanya adalah *khayaran ‘adulan* (pilihan dan adil). Ummat wasath dapat juga dimaknai dengan *ashbab khishal al-hamidah* (orang yang memiliki akhlak

²⁹ Wawancara dengan Ust. Yusuf Hadiano, Pengasuh PP. Salafiyah Depati Agung, pada tanggal 06 Desember 2022.

³⁰ Wawancara dengan Ust. Abdul Halim, Pengasuh Santri PP. Sa’adatuddarein, pada tanggal 23 November 2022.

³¹ Wawancara dengan Ust. Abdul Halim, Pengasuh Santri PP. Sa’adatuddarein, pada tanggal 23 November 2022.

³² Wawancara dengan Ust. Mursyid, Kepala Tingkat Aliyah sekaligus Guru Tafsir PP. Sa’adatuddarein, pada tanggal 23 November 2022.

terpuji). Tentu, karakter demikian hanya dapat dijumpai pada orang-orang pilihan dan orang-orang yang adil saja.”³³

Pemahaman di atas setelah dianalisis ternyata bersumber dari penafsiran yang terdapat pada kitab Tafsir al-Jalalain karya al-Suyuthi dan Hasyiyah al-Shawi ‘ala Tafsir al-Jalalain karya Syaikh Ahmad bin Muhammad al-Shawi al-Mishri al-Khilwati al-Maliki.³⁴

QS. Al-Baqarah [2]: 256

Selain ayat 143 surah al-Baqarah di atas, ayat 256-nya juga seringkali diresepsi sebagai ayat yang memuat prinsip dasar moderasi beragama. Dari uraian penafsiran para ulama terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 256 yang penulis kemukakan pada bab sebelumnya didapati informasi bahwa ayat ini disampaikan dua kali. *Pertama*, pada peristiwa seorang perempuan yang bernazar apabila anaknya hidup maka dia akan menjadikannya seorang Yahudi. *Kedua*, pada peristiwa seorang bernama Hushain yang memaksakan kedua anaknya untuk masuk Islam, namun dijawab oleh Nabi Muhammad Saw. dengan ayat ini.³⁵ Akan tetapi, sebagian mufasir justru memandang ayat ini telah *dinasakh* oleh QS. Al-Taubah [9]: 73 yang berisi tentang perintah untuk berjihad melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik.³⁶ Sehingga menurut mereka ayat ini mewajibkan kita untuk berdakwah mengajak seluruh manusia agar masuk agama yang lurus yaitu agama Islam. Apabila seseorang enggan untuk masuk Islam atau tidak mau membayar pajak (*jizyah*) maka perangilah orang tersebut.³⁷

Al-Zujaj dalam *Ma’ani al-Qur’an wa I’rabih* memaparkan suatu riwayat yang sahih yang disebutkan di dalamnya tentang tiga pendapat berbeda terkait asal-usul turunnya ayat ini. *Pertama*, sebagian berpendapat bahwa ayat tersebut menasakh perintah Allah swt. untuk berperang sebagaimana terkandung pada QS. Al-Baqarah [2]: 191. *Kedua*, pendapat yang mengatakan bahwa ayat tersebut terkait dengan ahli kitab yang tidak adanya paksaan kepada mereka setelah membayar jizyah, namun berbeda kasus dengan orang-orang musyrik yang tidak mau membayar jizyah, maka hanya ada dua pilihan bagi mereka yaitu masuk Islam atau dibunuh. *Ketiga*, pendapat yang mengatakan bahwa ayat tersebut menegasikan anggapan bahwa orang-orang terpaksa masuk Islam setelah perang. Padahal, sebenarnya mereka masuk Islam dengan sukarela tanpa paksaan.³⁸

Al-Qurthubi mengemukakan ada enam pendapat mengenai ayat ini. Pendapat pertama mengatakan ayat ini *dinasakh* dengan argumen bahwa Nabi Saw. telah dan pernah memaksakan orang Arab untuk memeluk Islam dan memerangi mereka, lalu turun QS. Al-Taubah [9]: 73 *menasakh*nya. Pendapat kedua mengatakan ayat ini tidak *dinasakh* dengan argumen bahwa ayat ini diturunkan kepada ahlul kitab secara khusus di mana mereka tidak dipaksa untuk memeluk Islam kecuali membayar *jizyah*. Pendapat ketiga berkenaan dengan perempuan yang bernazar jika anaknya hidup maka ia akan menjadikannya seorang Yahudi sebagaimana riwayat Ibn Jarir yang telah penulis jelaskan di atas. Pendapat keempat berkenaan dengan Hushain yang memaksa kedua anaknya untuk masuk Islam sebagaimana riwayat Ibn Ishaq yang penulis paparkan di atas. Pendapat kelima menjelaskan makna ayat ini adalah jangan mengatakan bahwa orang yang masuk dan memeluk Islam akibat peperangan sebagai korban pemaksaan, tetapi katakanlah sebaliknya bahwa mereka memeluknya dengan kesadaran dan kepasrahan diri. Pendapat keenam, ayat ini berkaitan

³³ Wawancara dengan Ust. Mursyid, Kepala Tingkat Aliyah sekaligus Guru Tafsir PP. Sa’adatuddarein, pada tanggal 23 November 2022.

³⁴ Ahmad bin Muhammad Al-Shawi, *Hasyiyah Al-Shawi ‘ala Tafsir al-Jalalain*, vol. I (Surabaya: Al-Haramain, n.d.), 94.

³⁵ Katsir, *Tafsir Al-Qur’an Al-‘Azhim*, I:521.

³⁶ Al-Qurthubi, *Al-Jami’ Li Ahkam al-Qur’an*, vol. III (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964), 280.

³⁷ Katsir, *Tafsir Al-Qur’an al-‘Azhim*, I:522.

³⁸ Abu Ishaq Al-Zujaj, *Ma’ani al-Qur’an Wa I’rabuhu*, vol. I (Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1988), 338.

dengan cercaan, hinaan, dan makian yang dilontarkan oleh kalangan ahlul kitab terhadap Islam. Menurut mereka, kaum muslimin tidak diperkenankan memaksakan kehendak kepada ahlul kitab secara umum untuk memeluk agama Islam. Kaum muslimin diperkenankan memaksakan kaum selain ahlul kitab seperti majusi dan pagan untuk memeluk agama Islam.³⁹

Penelitian ini fokus pada ungkapan *laa ikrab fi al-din* yang artinya adalah tidak ada paksaan pada agama. Menurut Ibn Katsir ungkapan ini maksudnya adalah “Janganlah kalian memaksa seseorang untuk masuk Islam, karena sesungguhnya agama Islam ini sudah jelas dalil dan bukti-buktinya, sehingga tidak perlu lagi ada paksaan di dalamnya.”⁴⁰ M. Quraish Shihab dalam tafsirnya al-Misbah juga menafsirkan demikian. Menurutnya, mengapa harus ada paksaan sedangkan Allah tidak membutuhkan sesuatupun. Apabila Allah berkehendak, maka umat manusia akan dijadikan satu umat saja dengan kuasanya. Perlu ditegaskan bahwa tidak ada paksaan dalam menganut agama berarti menganut akidahnya. Ketika seseorang sudah menganut satu akidah maka dia terikat dengan segala tuntunannya. Dia wajib menjalankan perintah dan menjauhi larangannya. Allah Swt. menghendaki kedamaian dapat dirasakan oleh setiap orang. Kedamaian tidak dapat diraih jika ada paksaan.⁴¹

Menurut Quraish Shihab, mengapa harus ada paksaan sedangkan Allah tidak membutuhkan sesuatupun. Apabila Allah berkehendak, maka umat manusia akan dijadikan satu umat saja dengan kuasanya. Perlu ditegaskan bahwa tidak ada paksaan dalam menganut agama berarti menganut akidahnya. Ketika seseorang sudah menganut satu akidah maka dia terikat dengan segala tuntunannya. Dia wajib menjalankan perintah dan menjauhi larangannya. Allah Swt. menghendaki kedamaian dapat dirasakan oleh setiap orang. Kedamaian tidak dapat diraih jika ada paksaan.⁴²

Dalam Tafsir Tematik Kementerian Agama RI dijelaskan bahwa QS. Al-Baqarah [2]: 256 menerangkan tentang ketidakbolehan memaksa orang lain untuk masuk Islam. Kewajiban seorang muslim hanya berdakwah dengan cara yang baik, penuh dengan kebijaksanaan, dengan nasihat-nasihat yang wajar, serta berdiskusi dengan cara yang baik pula. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Nahl [16]: 125 yang berbunyi, “*Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik.*” Hikmah yang dimaksud dalam ayat ini adalah sesuai dengan petunjuk Allah dan Rasulullah atau berupa nasihat yang menyejukkan hati dan menenangkan jiwa. Penafsiran ini diungkapkan oleh Ibn Katsir dengan mengutip pendapat Ibn Jarir al-Thabari dalam kitab tafsirnya.⁴³

Sementara hikmah menurut Al-Qur’an dan Tafsirnya terbitan Departemen Agama yaitu mengandung beberapa makna, antara lain: 1) Pengetahuan tentang rahasia dan faedah segala sesuatu karena dengan ilmu pengetahuan sesuatu dapat dipahami dengan mudah untuk kemudian diyakini; 2) Perkataan yang tepat dan benar yang menjadi dalil (argumen) untuk menjelaskan antara yang hak dan batil serta syubhat; dan 3) Melakukan *istinbath al-ahkam* dari al-Qur’an dan hadis Nabi, terutama bagi orang-orang yang memahami hukum-hukum agama (syariat), dengan didasarkan pada sikap takwa kepada Allah Swt.

Resepsi terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 256 dalam bentuk pemahaman dan penafsiran yang kontekstual dilakukan oleh elit Pesantren Salafiyah Depati Agung di antaranya sebagaimana diungkapkan oleh Ust. Tengku Ilyasa’:

³⁹ Al-Qurthubi, *Al-Jami’ Li Ahkam al-Qur’an*, III:280–81.

⁴⁰ Katsir, *Tafsir Al-Qur’an al-‘Azhim*, I:521.

⁴¹ Lihat Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, vol. I (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 552.

⁴² Lihat Shihab, I:552.

⁴³ Kementerian Agama RI, *Moderasi Islam (Tafsir Al-Qur’an Tematik)* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2012), 274.

“Ayat ini (*laa ikrab fi al-din*) sebenarnya mengajarkan kepada kito untuk tidak mengajak orang kafir untuk masuk agama kito dengan caro apapun yang kesannyo memakso. Islam ini sudah jelas nian agama yang paling benar di sisi Allah sebagaimana ayat yang berbunyi, “*inna al-din ‘inda allah al-islam*”, sesungguhnya agama yang diterima di sisi Allah hanya agama Islam.”⁴⁴

“ayat ini (*laa ikrab fi al-din*) sebenarnya mengajarkan kepada kita untuk tidak mengajak orang kafir masuk kedalam agama kita (Islam) dengan cara apapun yang terkesan memaksa. Karena islam ini sudah sangat jelas agama yang benar di sisi Allah sebagaimana ayat yang berbunyi “*inna al-din ‘inda allah al-islam*” sesungguhnya agama yang diterima disisi Allah hanya agama Islam.”

Lebih lanjut Ust. ‘Tengku Ilyasa’ menafsirkan ayat tersebut dalam konteks perdebatan aliran atau mazhab yang ada di kalangan umat Islam di Indonesia. Menurutnya, selain tidak memaksakan orang non muslim untuk masuk Islam, ayat tersebut juga mengajarkan untuk tidak memaksa paham keagamaan tertentu kepada orang lain yang berbeda mazhab. Dia mengatakan:

“...kito dak perlu memaksakan keyakinan kito kepada orang lain. Yang menjadi kewajiban kito ialah berdakwah dengan mengenalkan Islam itu secaro baik-baik supaya orang jadi tertarik dengan Islam ini. Ulama dulu yang menyebarkan Islam ke Indonesia ini idak dengan pedang, makonyo banyak orang masuk Islam. Jangan macam sebagian kelompok umat Islam yang ado sekarang ini malah mengafirkan orang-orang yang sudah Islam hanyo karno beda pendapat masalah *kebilafiyah*.”⁴⁵

Penafisran Tengku Ilyasa’ di atas mewakili pemahaman kalangan Pesantren Salafiyah Depati Agung tentang QS. Al-Baqarah [2]: 256 ini. Di sisi lain mereka juga mengaitkan penafsiran ayat ini dengan perilaku sebagian kelompok umat Islam yang seringkali memaksakan pemahaman mereka kepada umat Islam lainnya yang berbeda manhaj bahkan mazhab.

Berbeda dengan penafsiran di atas, elit Pesantren Sa’adatuddaren menafsirkan ayat tersebut dalam konteks yang lebih umum. Menurutnya, peperangan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. bersama kaum muslimin tidak selalu dengan motif agama. Sebagaimana yang dikatakan oleh Ust. Mursyid:

“Peperangan yang terjadi pada masa Nabi, yang dilakukan oleh kaum muslimin terhadap umat agama lain, tidak semuanya atas nama agama. Justru Islam mengajarkan kedamaian. Dalam banyak kitab-kitab sejarah dijelaskan ketika perang Nabi melarang untuk menyakiti lansia, anak-anak, pemuka agama, bahkan merusak bangunan rumah ibadah, dan juga melarang untuk merusak lingkungan. Dan, bukti bahwa peperangan yang terjadi pada masa itu bukan karena persoalan agama adalah kehidupan Nabi Muhammad Saw. dan umat Islam di Madinah yang rukun hidup berdampingan dengan umat Yahudi dan Nasrani. Perang dengan orang Yahudi yang terjadi kemudian itu adalah karena pengkhianatan sebagian orang Yahudi terhadap perjanjian damai yang tercantum dalam Piagam Madinah.”⁴⁶

⁴⁴ Wawancara dengan Ust. ‘Tengku Ilyasa’, Guru Tafsir PP. Salafiyah Depati Agung, pada tanggal 06 Desember 2022.

⁴⁵ Wawancara dengan Ust. ‘Tengku Ilyasa’, Guru Tafsir PP. Salafiyah Depati Agung, pada tanggal 06 Desember 2022.

⁴⁶ Wawancara dengan Ust. Mursyid, Kepala Tingkat Aliyah sekaligus Guru Tafsir PP. Sa’adatuddarein, pada tanggal 23 November 2022.

Ungkapan Ust. Mursyid di atas menunjukkan bahwa ia memahami bahwa QS. Al-Baqarah [2]: 256 tidak *dinasakeb* oleh ayat-ayat yang berisi tentang perintah perang. Karena menurutnya perintah perang tidak kontekstual lagi pada masa di mana umat Islam tidak lagi dimusuhi oleh orang kafir. Jihad pada masa sekarang kurang relevan jika dimaknai dengan peperangan. Oleh karena itu, Islam tidak perlu disyarkan melalui paksaan apalagi dengan kekerasan.

Konstruksi Epistemologis Penafsiran Elit Pesantren Salafiyah Depati Agung dan Pesantren Sa'adatuddarein tentang Ayat Moderasi Beragama

Pada bagian ini penulis mencoba menganalisis konstruksi penafsiran elit Pesantren Salafiyah Depati Agung dan Pesantren Sa'adatuddarein dalam pengamatan epistemologi. Epistemologi merupakan istilah yang sering dibicarakan dalam diskursus filsafat. Epistemologi adalah cabang filsafat yang berhubungan dengan hakikat dan lingkup pengetahuan, dasar, dan pengandaian-pengandaianannya. Atau, epistemologi juga dapat dipahami sebagai cabang filsafat yang menyelidiki asal-mula, susunan, metode dan sahnya pengetahuan.⁴⁷ Dalam konteks studi tafsir, maka epistemologi yang dimaksud adalah pengkajian terkait sumber, metode, pendekatan, karakteristik, dan corak penafsiran. Di bawah ini akan diuraikan hal tersebut.

Sumber Penafsiran

Dalam analisis epistemologi, sumber pengetahuan atau—dalam konteks tafsir—sumber penafsiran merupakan aspek penting dalam terbentuknya sebuah bangunan pemikiran. Seorang pemikir atau penafsir, secara sadar atau tidak, memerlukan bahan-bahan yang digunakan untuk membangun penafsirannya terhadap al-Qur'an. Analoginya sama seperti seorang kontraktor membutuhkan bahan-bahan baik materi (seperti pasir, semen, dan sebagainya) maupun immateri (seperti ide konstruksi, arsitektur, dan sebagainya) dalam membangun sebuah bangunan yang layak ditempati. Demikian halnya, seorang yang memahami al-Qur'an juga membutuhkan asumsi-asumsi dasar dan sumber-sumber rujukan yang dijadikan sebagai bahan untuk mengkonstruksi bangunan pemahamannya yang kemudian menjadi sebuah penafsiran yang menurutnya mendekati maksud al-Qur'an.

Dalam epistemologi tafsir, sumber penafsiran dapat diklasifikasi menjadi dua macam, yaitu *bi al-ma'tsur* dan *bi al-ra'y*. Namun, sebagian pakar menambahkan satu macam lagi sehingga menjadi tiga yaitu *bi al-isyyari*.⁴⁸ Tafsir *bi al-ma'tsur* adalah penafsiran ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, dan ayat dengan perkataan sahabat dan tabi'in.⁴⁹ Sedangkan tafsir *bi al-ra'y* adalah penafsiran al-Qur'an dengan menggunakan ijtihad, itu hanya dapat dilakukan oleh seorang mufasir yang mengetahui seluk-beluk bahasa Arab, lafal-lafal Arab, dan maksud dari setiap ungkapan kata dengan bantuan ilmu-ilmu lain.⁵⁰ Sementara tafsir *bi al-isyyari* adalah penafsiran al-Qur'an yang berlainan menurut zahir ayat karena adanya petunjuk-petunjuk yang tersirat dan hanya diketahui oleh sebagian ulama, atau hanya diketahui oleh orang yang mengenal Allah yaitu orang yang berpribadi luhur dan telah terlatih jiwanya (mujahadah) di mana mereka adalah orang-orang yang diberi cahaya oleh Allah sehingga dapat mengjangkau rahasia-rahasia al-Qur'an.⁵¹

⁴⁷ Abdul Chalik, *Filsafat Ilmu: Pendekatan Kajian Keislaman* (Yogyakarta: Arti Bumi Intaran, 2015), 42.

⁴⁸ Muhammad 'Ali Al-Shabuni, *Al-Tibyan Fi 'Ulum al-Qur'an* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2003), 67.

⁴⁹ Al-Dzahabi, *'Ilm al-Tafsir*, 40.

⁵⁰ Al-Dzahabi, 47.

⁵¹ Al-Shabuni, *Al-Tibyan Fi 'Ulum al-Qur'an*.

Dari proposisi di atas, hemat penulis bahwa penafsiran elit Pesantren Salafiyah Depati Agung tersebut tidak hanya merujuk pada ayat al-Qur'an yang lain, hadis Nabi, atau pendapat sahabat tetapi juga menggunakan ijtihad akal. Dengan kata lain, sumber penafsiran mereka ialah menggabungkan antara *bi al-ma'tsur* dan *bi al-ra'y*. Akan tetapi, elit Pesantren Salafiyah Depati Agung cenderung menggunakan sumber *bi al-ra'y* dalam penafsiran mereka. Kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukan di Pesantren Salafiyah Depati Agung selain menggunakan kitab *Tafsir al-Jalalain* dalam muatan kurikulum, para elitnya juga menggunakan kitab *Tafsir Rawai' al-Bayan* karya 'Ali al-Shabuni, *Tafsir Ibn Katsir*, dan *Tafsir Tematik Kemenag RI* sebagai sumber rujukan. Sementara Pondok Pesantren Sa'adatuddaren cenderung menggunakan sumber penafsiran *bi al-ma'tsur*. Selain itu, di Pesantren Sa'adatuddaren kitab yang digunakan dalam pembelajaran adalah kitab *Tafsir al-Jalalain* dan kitab *Hasyiyahnya* yaitu *Tafsir al-Shawi* karya Ahmad bin Muhammad al-Shawi al-Maliki.

Meskipun, kitab-kitab tafsir yang digunakan sebagai rujukan di atas tidak dapat merepresentasi epistemologi penafsiran pada aspek sumber penafsirannya, akan tetapi kecenderungan mereka menggunakan sumber *bi al-ma'tsur* atau *bi al-ra'y* dapat dilihat dari penafsiran mereka sendiri. Misalnya, ketika elit Pesantren Salafiyah Depati Agung menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 143, mereka menjelaskan ungkapan *ummatan wasathan* dengan ayat lain dan hadis Nabi Muhammad Saw. Kemudian, mengelaborasi penafsiran mereka dengan pengalaman serta pengetahuan terkait aliran-aliran ataupun mazhab-mazhab dalam Islam.

Metode dan Pendekatan Penafsiran

Dalam diskursus tafsir setidaknya terdapat empat metode yang paling umum dikenal yaitu *tablili* (analitis), *ijmali* (global), *muqaran* (perbandingan), dan *maudhu'i* (tematik). Metode *tablili* adalah sebuah metode yang digunakan oleh seorang mufasir dalam mengungkap kandungan ayat al-Qur'an dari berbagai seginya, sesuai dengan pandangan, kecenderungan, dan keinginan mufasirnya. Biasanya penafsiran dilakukan secara runut sesuai dengan urutan ayat dalam mushaf. Jika menggunakan metode ini, mufasir dituntut untuk melihat segala aspek seperti *ma'ani al-mufradat*, *asbab al-nuzul*, *munasabah*, dan lain sebagainya.⁵² Metode *ijmali* adalah metode yang digunakan oleh seorang mufasir dalam mendapatkan maksud dari suatu ayat dengan cara yang umum atau global.⁵³ Biasanya yang menjadi ciri khas dari tafsir yang memakai metode ini adalah kitab tafsir yang dihasilkan sangat lugas sehingga membuat pembaca mudah dalam menemukan poin yang hendak disampaikan.

Metode *muqaran* atau perbandingan yaitu disajikan dengan cara di antaranya: 1) Ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda redaksinya satu dengan yang lain, padahal sepintas terlihat bahwa ayat-ayat tersebut berbicara tentang persoalan yang sama; 2) Ayat yang berbeda kandungan informasinya dengan hadis Nabi; dan 3) Perbedaan pendapat ulama mengenai penafsiran ayat yang sama.⁵⁴ Terakhir, metode *maudhu'i* adalah suatu cara yang ditempuh oleh mufasir dalam menginterpretasi al-Qur'an dengan cara mengelompok ayat sesuai dengan tema-tema tertentu yang kemudian mencari bagaimana pandangan al-Qur'an tentang tema tersebut.⁵⁵

Metode-metode tafsir di atas tidak dapat diklaim salah satunya sebagai metode tafsir yang digunakan oleh elit Pesantren Salafiyah Depati Agung, karena penelitian ini hanya membatasi pada dua ayat saja yaitu QS. Al-Baqarah [2]: 143 dan 256. Dua ayat ini pada umumnya didiskusikan dalam kerangka tema moderasi beragama. Kendati demikian, tidak

⁵² Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 378.

⁵³ Shihab, 381.

⁵⁴ Shihab, 382.

⁵⁵ Shihab, 385.

dapat pula penafsiran elit pesantren salafiyah tersebut dinilai menggunakan metode tematik karena tidak memenuhi langkah-langkah yang harus diterapkan. Metode tafsir yang paling mendekati adalah metode *ijmali* (global) yaitu hanya menguraikan makna-makna umum yang terkandung dalam ayat yang ditafsirkan.

Penelitian ini juga akan diarahkan untuk melihat apakah metode yang digunakan elit Pesantren Salafiyah Depati Agung dalam menginterpretasi ayat al-Qur'an lebih cenderung tekstual atau kontekstual. Berdasarkan pemaparan yang telah dikemukakan pada sub-bab sebelumnya, maka metode yang digunakan oleh elit Pesantren Salafiyah Depati Agung dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 143 dan 256 secara umum adalah metode kontekstual. Sedangkan elit Pesantren Sa'adatuddarein cenderung menafsirkan secara tekstual.

Corak dan Karakteristik Penafsiran

Corak penafsiran dalam literatur ilmu tafsir biasanya dikenal dengan istilah *lawn* yang arti dasarnya adalah warna. Corak tafsir yang dimaksud adalah nuansa khusus atau sifat khusus yang memberikan warna tersendiri terhadap suatu tafsir. Minat dan cakrawala pengetahuan mufasir menjadi faktor utama yang memengaruhi bagaimana seorang mufasir memberikan corak dalam penafsirannya. Menurut Abdul Mustaqim munculnya berbagai corak dalam tafsir yaitu dimulai pada periode pertengahan. Hal ini seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan pada masa itu. Ilmu-ilmu yang berkembang di kalangan umat Islam selama periode pertengahan terutama yang berkaitan dengan keislaman di antaranya adalah ilmu fikih, ilmu kalam, ilmu tasawuf, ilmu bahasa dan sastra, dan ilmu filsafat. Dengan demikian, kemudian lahirlah tafsir dengan corak *fiqhi*, *i'tiqadi*, *sufi*, *'ilmi*, *lughawi*, dan *falsafi*.⁵⁶ Hingga hari ini corak penafsiran terus berkembang secara dinamis mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan serta minat orang yang hendak melakukan penafsiran seperti tafsir feminis dan sebagainya.

Sedangkan menurut Ignaz Goldziher sebagaimana dikutip oleh Abdul Mustaqim terdapat lima kecenderungan dalam menafsirkan al-Qur'an yaitu: 1) Tradisional (*al-Tafsir bi al-Ma'tsur*) yaitu penafsiran dengan bantuan hadis dan pendapat para sahabat; 2) Teologis (*al-Tafsir fi Dhan' al-Aqidah*) yaitu tafsir yang disusun dalam perspektif teologi, atau tafsir yang bersifat dogmatis; 3) Sufistik (*al-Tafsir fi Dhan' al-Tasawwuf*) yaitu tafsir dalam perspektif sufisme Islam; 4) Sektarian (*al-Tafsir fi Dhan' Firqah al-Diniyyah*) yaitu penafsiran yang bersifat sektarian, sebab terjadinya kelompok-kelompok aliran teologi; 5) Modernis (*al-Tafsir fi Dhan' al-Tamaddun al-Islami*) yaitu tafsir yang dikembangkan dalam perspektif peradaban Islam modernis.⁵⁷

Berpijak pada klasifikasi corak penafsiran di atas baik menurut Abdul Mustaqim maupun menurut Ignaz Goldziher penulis lebih cenderung untuk mengatakan bahwa penafsiran elit Pondok Pesantren Salafiyah Depati Agung lebih dekat kepada corak *i'tiqadi* atau sektarian. Sedangkan, elit Pesantren Sa'adatuddarein cenderung menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 143 dan 256 secara *ma'tsur*. Oleh karena itu, tidak banyak yang dapat dielaborasi dari segi corak penafsirannya.

KESIMPULAN

Berdasarkan rumusan masalah dan paparan pembahasan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa di Pesantren Salafiyah Depati Agung ayat-ayat tersebut diresepsi sebagai legitimasi Ahlussunnah wal Jama'ah sebagai kelompok umat Islam yang moderat. Menurut mereka representasi Ahlussunnah wal Jama'ah di Indonesia adalah Nahdhatul Ulama. Sedangkan, di Pesantren Sa'adatuddarein ayat-ayat tersebut diresepsi tidak dalam diskursus

⁵⁶ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Idea Press, 2022), 113.

⁵⁷ Mustaqim, 30–31.

moderasi beragama melainkan tentang keutamaan umat Islam dari pada umat-umat sebelumnya. Berkenaan dengan konstruksi penafsiran, secara epistemologis, elit Pesantren Salafiyah Depati Agung cenderung menafsirkan secara nalar (*tafsir bi al-ra'y*), namun tidak sama sekali meninggalkan penafsiran secara riwayat (*tafsir bi al-ma'tsur*). Sebaliknya, di kalangan Pesantren Sa'adatuddarein penggunaan *tafsir bi al-ma'tsur* lebih dominan dari pada *tafsir bi al-ra'y*. Dari segi metode kedua pesantren tersebut dapat dikatakan menafsirkan secara *ijmali* karena pemaparannya tidak mendalam seperti uraian *ma'ani al-mufradat*, *asbab al-nuzul*, *munasabah*, dan sebagainya. Dari segi corak dan karakteristik Pesantren Salafiyah Depati Agung cenderung bernuansa teologis-sektarian. Sedangkan, Sa'adatuddarein lebih bernuansa teologis-normatif.

DAFTAR PUSTAKA

- Abadi, Al-Fairuz. *Tanwir Al-Miqbas Min Tafsir Ibn 'Abbas*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abshor, M. Ulil. 2019. "Tradisi Resepsi Al-Qur'an Di Masyarakat Gemawang Sinduadi Mlati Yogyakarta (Kajian Living Qur'an)." *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 3(1): 41–53. doi:10.30762/QOF.V3I1.1022.
- Ahmad Rafiq. 2014. "The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community." Temple University.
- Al-Baqi, Muhammad Fuad Abd. 1945. *Al-Mu'jam al-Mufabras Li Alfazh al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dar al-Hadits.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husein. 1976. I *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husein. *Ilm al-Tafsir*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Al-Qattan, Manna'. 1995. Maktabah Wahbah *Mabahits Fi Ulum Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malain.
- Al-Qurthubi. 1964. III *Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. 1999a. I *Mafatih Al-Ghaib*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. 1999b. IV *Mafatih Al-Ghaib*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats.
- Al-Shabuni, Muhammad 'Ali. 2003. *Al-Tibyan Fi 'Ulum al-Qur'an*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Al-Shawi, Ahmad bin Muhammad. I *Hasyiyah Al-Shawi 'ala Tafsir al-Jalalain*. Surabaya: Al-Haramain.
- Al-Suyuthi, Jalal al-Din. 2002. *Lubab Al-Nuqul Fi Asbab al-Nuzul*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqafiyah.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin. 2008. *Al-Itqan Fi Ulum al-Qur'an*. Surabaya: Bina Ilmu.
- Al-Thabari, Ibn Jarir. 1886. 7 *Tafsir Al-Thabari*. Madinah: Dar Hijr.
- Al-Wahidi. 1991. *Asbab Nuzul Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Zujaj, Abu Ishaq. 1988. I *Ma'ani al-Qur'an Wa I'rabuhu*. Beirut: 'Alam al-Kutub.
- Chalik, Abdul. 2015. *Filsafat Ilmu: Pendekatan Kajian Keislaman*. Yogyakarta: Arti Bumi Intaran.
- HS, Muhammad Alwi, and Iin Parninsih. 2021. "Living Qur'an Dalam Studi Qur'an Di Indonesia (Kajian Atas Pemikiran Ahmad Rafiq)." *HERMENEUTIK* 15(1): 1. doi:10.21043/HERMENEUTIK.V15I1.8554.
- Katsir, Ibn. 1999. I *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*. Dar Thayyibah.
- "Moderasi Beragama | M. Quraish Shihab Podcast - YouTube."
- M. Shabir U. 2013. "Kebijakan Pemerintah dan Pengaruhnya Terhadap Pendidikan Islam Di Indonesia." *LENTERA PENDIDIKAN*, 16(02).
- Mustaqim, Abdul. 2022. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Idea Press.
- Quthb, Sayyid. 2003. *Fi Zhalal Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Syuruq.

- Ratna, I Nyoman Kutha. 2008. *Teori, Metode, Dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ridlwan, Mujib. 2019. "Dialektika Pesantren Dan Radikalisme Di Pesisir Utara Lamongan." *Darussalam: Jurnal Pendidikan, Komunikasi, dan Pemikiran Hukum Islam* XI(1).
- RI, Kementerian Agama. 2012. *Moderasi Islam (Tafsir Al-Qur'an Tematik)*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.
- Shihab, M. Quraish. I *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, Muhammad Quraish. 2000. I *Tafsir Al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, Muhammad Quraish. 2013. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati.
- Sumarto, Sumarto. 2021. "Implementasi Program Moderasi Beragama Kementerian Agama Ri." *Jurnal Pendidikan Guru* 3(1). doi:10.47783/JURPENDIGU.V3I1.294.
- Zuhri, Saifuddin, and Subkhani Kusuma Dewi. 2018. *Living Hadis: Praktik, Resepsi, Teks, Dan Transmisi*. Yogyakarta: Q-Media.
- Wawancara dengan Ust. Tengku Ilyasa', Guru Tafsir PP. Salafiyah Depati Agung, pada tanggal 06 Desember 2022.
- Wawancara dengan Ust. Yusuf Hardianto, Pengasuh PP. Salafiyah Depati Agung, pada tanggal 06 Desember 2022.
- Wawancara dengan Ust. Mursyid, Kepala Tingkat Aliyah sekaligus Guru Tafsir PP. Sa'adatuddarein, pada tanggal 23 November 2022.
- Wawancara dengan Ust. Abdul Halim, Pengasuh Santri PP. Sa'adatuddarein, pada tanggal 23 November 2022.



© 2023 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).