

***Al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* dalam Tafsir Al-Qur'an Penghambat Moderasi Beragama: Studi Analisis Tafsir Keindonesiaan**

Muhammad

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Indonesia

**corresponding author*: muhammadlc@syariah.uin-malang.ac.id

ABSTRACT:

This article aims to reveal al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī in the interpretation of the Quran in Indonesia which ultimately leads to Ittijāh this interpretation is very contrary to the principle of religious moderation from the perspective of the Ministry of Religion of the Republic of Indonesia. In principle, the researchers agreed that the interpretation of Indonesianis both pre- and post-Independence was more dominated by this ittijāh model. However, what is unfortunate about applying this method is that it tends to be Islamic Indonesia, not Indonesianized Islam. This is since Indonesian interpreters are more inclined to understand the improvement of local culture which is directed at the Qur'an. Because it is practiced this way, then it can be ascertained that al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī in the Indonesian interpretation is contrary to the four indicators of religious moderation of the Ministry of Religion. In fact, if al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī is defined and practiced in a different way, it can lead to a more flexible, accommodative, and not rigid interpretation of the Qur'an. To track all of that, this article uses the library method which is sourced from commentary books, Al-Qur'an science, and related journals. Furthermore, to draw conclusions using analysis-critical analysis. in this article uses the library method which is sourced from commentary books, Al-Qur'an science, and related journals. Furthermore, to draw conclusions using analysis-critical analysis. in this article uses the library method which is sourced from tafsir books, Al-Qur'an science, and related journals. Furthermore, to draw conclusions using analysis-critical analysis.

ARTICLE HISTORY:

Received: Maret 2023

Accepted: April 2023

Published: Juni 2023

KEYWORDS:

al-Adabī al-Ijtimā'ī;

Indonesian

Interpretation; Religious

Moderation.

ABSTRAK:

Artikel ini bertujuan mengungkap *al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* dalam penafsiran Al-Qur'an di Indonesia yang pada akhirnya mengarah pada *Ittijāh* penafsiran ini sangat bertentangan dengan prinsip moderasi beragama perspektif Kementerian Agama Republik Indonesia. Secara prinsip para peneliti sepakat bahwa tafsir keindonesiaan baik pra maupun pasca Kemerdekaan lebih didominasi dengan model *ittijāh* ini. Namun, yang disayangkan dari mengaplikasikan metode ini lebih cenderung pada Indonesia yang diislamkan, bukan Islam yang diindonesiakan. Hal ini disebabkan, mufasir Indonesia lebih cenderung pada paham perbaikan terhadap budaya lokal yang diarahkan pada Al-Qur'an. Oleh karena yang dipraktikkan demikian, maka dapat dipastikan *al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* dalam penafsiran keindonesiaan bertolak belakang dengan empat indikator moderasi beragama Kemenag. Padahal, bila *al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* didefinisikan dan dipraktikkan dengan cara berbeda, maka dapat memunculkan interpretasi Al-Qur'an yang lebih lentur, akomodatif, dan tidak kaku. Untuk melacak semua itu, dalam artikel ini menggunakan metode Kepustakaan yang bersumber dari buku-buku tafsir, ilmu Al-Qur'an, dan jurnal-jurnal yang berkaitan. Selanjutnya untuk menarik kesimpulan menggunakan analisis analisis-kritis.

Kata Kunci: *al-Adabī al-Ijtimā'ī*; Moderasi Beragama; Tafsir Keindonesiaan.

PENDAHULUAN

Al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī/sosial budaya menjadi konsep penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang banyak menghiasi disiplin ilmu tafsir Al-Qur'an semenjak abad 14 Hijriah/19 Masehi. *Ittijāh* menjadi salah satu konsep penafsiran yang memotret fenomena budaya dari sang mufasir. Oleh karena konsep penafsiran ini menjadi suatu potret dari kehidupan mufasir dan budaya yang mengitarinya, maka terkesan konsep ini ramah dan toleran terhadap tradisi dan budaya sang mufasir. Padahal kesan ini merupakan suatu kesalahan, bahkan dapat dikatakan dengan *Ittijāh* ini dapat menjadi penghambat terhadap moderasi beragama baik dalam bidang toleransi maupun akomodatif terhadap budaya.

Sebagaimana maklum, semenjak tahun 2020 hingga saat ini moderasi beragama gencar disuarakan di Indonesia dan menjadi salah satu program jangka menengah Pemerintah yang dititipkan pada Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag). Oleh karena itu, Kemenag bersama tim moderasinya menerbitkan buku yang dapat dijadikan pedoman dalam moderasi beragama. Dalam buku moderasi beragama yang terbit pada tahun 2019 menjelaskan indikator-indikator untuk mengukur moderasi beragama seseorang. Terdapat 4 indikator yang dapat dijadikan barometernya yaitu: 1) komitmen kebangsaan, 2) toleransi, 3) anti-kekerasan, 4) akomodatif terhadap budaya lokal (K. A. RI, 2019). Dari empat indikator ini, kemudian dikembangkan oleh Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam (BIMAS) Kementerian Agama menjadi sembilan kata kunci yang berupa: 1) *raḥamutiyah*, 2) *insāniyah*, 3) *'adliyyah*, 4) *mubādalah*, 5) *maṣlahah*, 6) *mu'āhadah waṭaniyah*, 7) *dusturiyah*, 8) *tasāmuḥiyah*, 9) *'urfiah* (Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama, 2022).

Data kuantitatif, warga negara Indonesia di dominasi oleh pemeluk agama Islam, kendati konstitusi Indonesia mengakui enam agama dan ditambah agama keyakinan lainnya. Muslim yang mendominasi Indonesia, maka bukan suatu yang asing bila nuansa Islami kental di Indonesia. Hal ini selaras dengan penjelasan Tawufiq Najm al-Anbārī bahwa agama dapat memberikan pengaruh besar dalam perpolitikan suatu negara (Tawufiq Najm al-Anbārī, 2019). Para pemangku kebijakan pun juga banyak ditemukan dari pemeluk agama Islam. Tidak lepas pula dari unsur dominasi, terlahir ilmuwan-ilmuwan Muslim dari berbagai bidang salah satunya bidang tafsir Al-Quran. Seperti



halnya Abdurauf Singkil (1615-1693 M) dengan karyanya *Tarjuman al-Mustafid*, Muhammad Nawawi Banten (1813-1897 M), hingga pada sosok ilmuwan Muslim Indonesia yang bernama Quraish Shihab dengan karya tafsirnya berjudul *al-Misbah*.

Karya ilmuwan Muslim ini kemudian memberikan dampak terhadap faham keagamaan Muslim Indonesia. Jika pada awal mulanya tafsir Al-Qur'an sebatas menjelaskan ulang maksud ayat Al-Qur'an dengan bahasa lebih sederhana seperti yang dilakukan oleh Abdurrauf Singkil dan Muhammad Nawawi (Muhammad, 2022), maka pada periode berikutnya model penafsiran Al-Qur'an mengalami perkembangan baik dari sudut metode hingga konsep. Salah satu perkembangan dalam konsep penafsiran di Indonesia adalah penafsiran dengan konsep *al-Adabī al-Itjimā'ī*. Menurut salah satu pengamat disiplin tafsir Al-Qur'an menjelaskan konsep *al-Adabī al-Itjimā'ī* muncul di Indonesia di bawah oleh Ahmad Sanuni (1888-1950 M) dilanjutkan oleh Hamka (Kusroni, 2019) dan diikuti oleh generasi setelahnya seperti Quraish Shihab.

Konsep *al-Adabī al-Itjimā'ī* dalam tafsir bukan sekedar memotret kondisi sosial, tradisi, dan budaya yang ada masa sang mufasir. Melainkan lebih sering mengarah pada pelurusan tradisi, budaya, dan kehidupan sosial yang salah pada saat itu. Bahkan, tidak jarang ditemukan dalam konsep penafsiran *al-Adabī al-Itjimā'ī* mengeluarkan kata-kata jahiliah, bidah, kafir, dan sejenisnya. Kata-kata ini keluar sebagai respon terhadap budaya dan tradisi yang mengitari sang mufasir. Dari sini menjadi menarik untuk diungkap secara detail *Ittijāh al-Adabī al-Itjimā'ī* dalam penafsiran Al-Qur'an khususnya dari mufasir Indonesia. Kehadiran artikel ini sebagai respon program moderasi beragama di Indonesia yang menjadi salah satu program unggulan jangka menengah pemerintah Indonesia.

Tidak dapat dinafikan penelitian sebelumnya yang membahas tentang *Ittijāh al-Adabī al-Itjimā'ī* dalam tafsir keindonesiaan telah banyak ditemukan, walaupun tidak secara spesifik membahas *Ittijāh* ini. Hal ini disebabkan, setiap penelitian tentang tokoh tafsir mayoritas menjelaskan metodologi penafsiran dari tokoh tafsir yang diteliti. *Ittijāh al-Adabī al-Itjimā'ī* menjadi salah satu pembahasan metodologi tafsir yang sering digunakan oleh mufasir semenjak abad 14 Hijriah/19 Masehi. Dengan demikian, maka ketika membahas metodologi penafsiran mufasir kontemporer tidak asing lagi istilah *Ittijāh al-Adabī al-Itjimā'ī*, kendati tidak ada penjelasan secara utuh perihal *Ittijāh* ini (Aini, 2020), (Nur Muhammad & Purwaningrum, 2022), (Syafiril & Asra, 2019). Di sisi lain, ditemukan pula penelitian yang membahas tentang *Ittijāh al-Adabī al-Itjimā'ī* dalam penafsiran, namun tidak dikorelasikan dengan moderasi beragama (Adim & Nur Isnaini, 2021), (Ghafir, 2016), (Lukman & Amin, 2013). Dari sini dapat diambil satu natijah bahwa artikel ini mengungkap sesuatu yang baru dan belum diteliti oleh para pengamat tafsir lainnya.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Moderasi Beragama Perspektif Kementerian Agama

Moderasi beragama di Indonesia merupakan respon terhadap ragam kepercayaan teologi, tradisi, budaya, ras, dan suku. Kehadiran moderasi beragama di Indonesia menjadi suatu yang urgen demi mewujudkan kedamaian, ketentraman, dan kesatuan Republik Indonesia. Berbeda-beda tapi tetap satu adalah semboyan yang dimiliki negara Indonesia. Kebebasan dalam menjalankan ibadah sesuai dengan keyakinan masing-masing merupakan hak bagi warga negara Indonesia sebagaimana maktub dalam

konstitusi Indonesia. Untuk mewujudkan semua itu, jalan satu-satunya yang harus ditegakkan adalah saling menghormati, menghargai, dan toleransi. Tanpa adanya unsur-unsur ini, maka dapat dipastikan mayoritas mendiskriminasi minoritas.

Terkadang konsep keselamatan dunia akhirat yang melekat pada setiap agama berdampak negatif terhadap kerukunan antar umat beragama. Bahkan konsep keselamatan ini menurut para pengamat menjadi pemicu utama konflik antara umat beragama di dunia, Smith (2007) beranggapan konsep teologinya paling benar dan yang lain musuh atau penyebab kedatangan hari akhir (Cimino, 2005; Bedeutung & Kamphausen, 2007; Abdelsalam & Katsina, 2014), mengarahkan pada metode dakwah ekstrim. Benar adanya bahwa semua agama menganjurkan pada kebaikan, kedamaian, dan lainnya, namun anjuran ini pada saat tertentu tidak dijadikan pedoman utama ketika melihat pada keyakinan agama lain. Konsep kufur dalam Islam atau anti-Kristus dalam istilah Kristen sering kali menjadi penghias perbedaan teologi umat Islam.

Menyikapi persoalan di atas, Indonesia yang dihuni oleh beragama faham teologi mengambil sikap untuk mengakomodir perbedaan dengan menggagas konsep moderasi beragama. Perspektif Kemenag ide dasar moderasi beragama ialah mencari persamaan bukan mempertajam perbedaan. Selanjutnya, didefinisikan dengan “cara pandang, sikap, dan praktik beragama dalam kehidupan bersama, dengan cara mengejawantahkan esensi ajaran agama yang melindungi martabat kemanusiaan dan membangun kemaslahatan umum berlandaskan prinsip adil, berimbang, dan menaati konstitusi sebagai kesepakatan berbangsa” (T. K. K. M. B. K. A. RI, 2020). Dari definisi ini dirumuskan tujuh muatan pesan keagamaan dalam moderasi beragama yang berupa: 1) menjaga keselamatan jiwa, 2) menjunjung tinggi keadaban mulia, 3) menghormati harkat martabat kemanusiaan, 4) memperkuat nilai moderat, 5) mewujudkan perdamaian, 6) menghargai kemajemukan, 7) mentaati komitmen kebangsaan (T. K. K. M. B. K. A. RI, 2020).

Dari muatan pesan di atas, jelas sangat sesuai dengan prinsip dasar semua agama khususnya agama Islam. Muatan pesan pertama dapat ditemukan dalam firman Allah (Q.S. al-Baqarah 2:195 dan 178) dan (Q.S. al-Māidah 5:32). Muatan pesan kedua dan ketiga tergambar dalam firman Allah (Q.S. Luqmān 31:18) dan (Q.S. al-Isrā’ 17:37). Adapun muatan pesan keempat dapat dilihat dari firman Allah (Q.S. al-Mumtaḥanah 60:8), (Q.S. al-Ḥadīd 57:25), (Q.S. al-‘Arāf 7:29), (Q.S. al-Māidah 5:8) dan lain sebagainya. Selanjutnya, muatan pesan kelima terkandung dalam firman Allah (Q.S. al-Ḥujurāt 49:9), (al-Shūrā 42:40), (Q.S. Hūd 11:117), (Q.S. al-Baqarah 2:220), dan lain sebagainya. Sedangkan muatan pesan keenam dapat dilihat dari intisari firman Allah (Q.S. al-Anfāl 8:1), (al-Shūrā 42:13), (Q.S. Āli ‘Imrān 3:103 dan 105). Terakhir tentang muatan pesan ketujuh dapat ditemukan dalam kandungan firman Allah (Q.S. al-Nisā’ 4:59), (Q.S. al-Baqarah 2:30), dan lain sebagainya. Dengan demikian dapat dipastikan bahwa muatan pesan moderasi beragama dalam peta jalan yang telah ditetapkan sama sekali tidak bertentangan dengan landasan dasar agama Islam.

Keselarasan dapat lebih dinikmati ketika membahas tentang tujuan adanya moderasi beragama yang mengarah pada kemaslahatan umum. Kemaslahatan umum pun masuk dalam prinsip maksud syariah Islam. Yūsuf Ḥāmid al-‘Ālim memberikan penjelasan perihal tujuan Allah memberikan peraturan terhadap manusia yang tiada lain untuk kemaslahatan umat manusia baik pada masa yang sedang atau akan terjadi (al-‘Ālim, 1994). Al-Raysūnī memberikan pengertian terhadap kemaslahatan, “menarik sebuah

kemanfaatan atau menghilangkan sesuatu yang membahayakan (Al-Raysūnī, 1995).” Ketika merefleksikan penjelasan kemasalahatan di atas terhadap konsep moderasi beragama di Indonesia, maka dengan tegaknya moderasi beragama di Indonesia dapat mengimplementasikan dua unsur sekaligus yang baru menarik kemanfaatan berupa kerukunan, ketentraman, keharmonisan, dan keadilan. Unsur lainnya berupa menghilangkan kemudaratan yang berupa keegoisan, cerai-berai, bahkan sampai pada pertumpahan darah.

Selanjutnya, moderasi beragama perspektif Kemenag merumuskan empat indikator dalam pengukuran sejauh mana seseorang telah bersikap moderat. Empat indikator itu ialah: 1) Komitmen kebangsaan. Maksud dari indikator ini ialah umat beragama harus dapat menerima terhadap prinsip-prinsip yang tertuang dalam konstitusi Undang-undang 1945 dan regulasi di bawahnya. Komitmen kembangkan dalam diistilahkan dengan tingginya umat beragama dalam kecintaan terhadap tanah air. 2) Toleransi. Toleransi yang dapat menjadi barometer moderasi beragama adalah tingginya sikap menghormati terhadap perbedaan, memberikan ruang orang lain yang memiliki keyakinan berbeda untuk mengekspresikan keyakinannya, memberikan hak untuk menyampaikan pendapat, menghargai kesetaraan dan bersedia untuk bekerjasama. 3) Anti kekerasan. Indikator ini dijadikan barometer dalam penolakan terhadap individu atau kelompok yang menggunakan cara-cara kekerasan, baik fisik maupun verbal dalam mengusung perubahan yang diharapkan. 4) Akomodatif terhadap budaya lokal. Penerimaan serta ramah terhadap tradisi dan budaya lokal dalam perilaku keagamaannya selagi tidak bertentangan pada pokok ajaran agama.

Indikator komitmen kebangsaan dalam buku moderasi beragama menjadi istilah untuk menggambarkan penerimaan terhadap konstitusi. Setelah melakukan penelusuran para mufti Muslim dari seluruh penjuru dunia sepakat bahwa taat terhadap konstitusi negara yang menjadi tempat tinggal seseorang merupakan suatu kewajiban. Muslim yang menolak konstitusi negara atau berpaling, dianggap sebagai kesalahan fatal. Dari sini jelas bahwa komitmen kebangsaan tidak bertentangan dengan prinsip ajaran agama Islam (<https://lebanon.shafaqna.com/news/157257/> ; <https://www.alriyadh.com/346636> ; <https://binbaz.org.sa/fatwas/2118/> ; <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/165111/>). Bahkan seseorang yang berpaling dari komitmen kebangsaan dapat dikategorikan sebagai orang yang lupa terhadap agamanya. Perihal toleransi yang dijadikan indikator moderasi beragama, jelas tidak terjadi pertentangan dengan ajaran agama Islam, melihat prinsip agama Islam menjadi rahmah bagi semua umat manusia. Rahmah terhadap semua umat manusia ini telah dibuktikan sikap Nabi Muhammad terhadap non-Muslim pada masa itu. Bahkan dalam sejarah pun membuktikan bahwa Islam merupakan agama ramah terhadap agama lain dan ini dibuktikan ketika umat Islam hidup berdampingan dengan orang-orang Yahudi (Baer, 2013). Demikian juga tidak ada pertentangan prinsip dasar Islam dengan dua indikator lainnya yang berupa anti kekerasan dan penerimaan terhadap budaya. Oleh karena itu, mengikuti indikator moderasi beragama Kemenag sama halnya dengan mengindahkan ajaran dasar agama Islam.

Pada prinsipnya moderasi beragama di Indonesia bukan sebatas untuk satu agama yang mayoritas, melainkan semua agama yang ada di Indonesia juga memiliki tanggung jawab bersama dalam mewujudkan moderasi beragama. Oleh karena itu, yang diharapkan dari moderasi beragama di Indonesia adalah fokus mencari titik temu antar agama yang telah disahkan dalam konstitusi Indonesia. Perbedaan merupakan

keniscayaan, namun bukan malah mencari perbedaan yang menyebabkan kemunculan konflik, melainkan menjadi titik temu agar dapat bersatu dalam bendera merah putih. Dengan demikian, maka konflik antar agama yang menurut para pengamat sumber perpecahan dalam diredam di negara Indonesia.

Moderasi beragama Kemenag telah tersusun sesuai dengan asas-asas konstitusi dan asas-asas agama besar dunia. Akan tetapi Kemenag mengakui bahwa moderasi beragama di Indonesia tetap tidak lepas dari kelemahan. Terdapat tujuh kelemahan dalam tegaknya moderasi beragama di Indonesia yang berupa: 1) warga negara Indonesia masih banyak ditemukan kurang komitmen terhadap ideologi Pancasila pada semua level. 2) masih banyak ditemukan tokoh agama yang populis tapi minim pemahaman dan pengamalan nilai agama yang moderat, inklusif, dan toleran. 3) populisme agama, politik identitas, dan sikap mayoratisme dalam berdemokrasi. 4) minimnya peran keluarga dalam mencegah perilaku ekstrim. 5) minimnya budaya literasi media dan referensi beragama dalam bingkai NKRI. 6) Kementerian/lembaga belum bersinergi dan tidak sinkron dalam pengelolaan urusan agama dan hak sipil. 7) regulasi moderasi beragama belum memadai (T. K. K. M. B. K. A. RI, 2020).

***Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* dalam Tafsir Al-Qur'an**

Salah satu *ittijāh* penafsiran Al-Qur'an yang dianggap paling ramah terhadap kondisi dan lokasi mufasir adalah *al-Adabī al-Ijtimā'ī*. Dalam disiplin ilmu Al-Qur'an khususnya ketika membahas tentang metodologi tafsir, terdapat perbedaan dalam pengistilahan *ittijāh* ini. Al-Dhahabī dan Muhammad Hādī Ma'rifah mengistilahkan metode sosial budaya dengan istilah *al-Adabī al-Ijtimā'ī*, Muhammad Ibrāhīm Sharīf mengistilahkan *al-Hadā'ī*, al-Sharqāwī dan Ali Ayāzī mengistilahkan *al-Ijtimā'ī*, Hammad b. Šādiq al-Jammāl mengistilahkan *Išlāh al-Dīnī* (Hammad b. Šādiq, 1994), Fahd al-Rumī dengan istilah *al-'Aqlī* (Fahd b. 'Abd al-Raḥmān, 1983), adapun yang mengistilahkan dengan *al-Da'wā al-Ḥarakī*, *al-Tawfiqī*, dan *al-Madrasah al-Masriyah*. Perihal istilah *al-Adabī al-Ijtimā'ī*, terdapat satu penjelasan bahwa konsep penafsiran ini tidak dapat dijadikan satu istilah, sebab terdapat perbedaan antara *al-Adabī* dan *al-Ijtimā'ī*. *Al-Ijtimā'ī* lebih cenderung dicontohkan dengan konsep penafsiran yang memotret kondisi sosial budaya daerah sang mufasir seperti Muḥammad 'Abduh. Sedangkan *al-Adabī* mengarah pada unsur kejelian mufasir dalam kebahasaan/sastra yang ada dalam Al-Qur'an dan sering kali dicontohkan dengan tokoh Amīn al-Khulī. Namun, dari sekian banyak pengistilahan konsep penafsiran ini, penulis lebih cenderung pada istilah *al-Adabī al-Ijtimā'ī*. Dengan alasan bahwa istilah ini yang digunakan oleh al-Dhahabī dan lebih familiar di kalangan akademisi Indonesia.

Oleh karena terjadi perbedaan dalam mengistilahkan *ittijāh* ini, terjadi pula perbedaan dalam mendefinisikannya. Perbedaan definisi muncul disebabkan perbedaan dalam sudut pandang *ittijāh* ini. Terdapat golongan yang melihat dari sudut perantara dan sumber pemikirannya memunculkan istilah *al-Ittijāh al-'Aqlī*, *al-Adabī*, atau *al-Tawfiqī*. Golongan yang melihat dari tujuannya, maka menamai dengan *al-Ittijāh al-Ijtimā'ī* atau *al-Hadā'ī*. Hal ini disebabkan tujuannya adalah penafsirannya merupakan petunjuk bagi kehidupan sosial dan perbaikan terhadap kehidupan sosial yang ada. Sedangkan golongan yang melihat dari lokasi munculnya konsep penafsiran ini, maka menamai dengan *al-Ittijāh al-Masriyah*. Demikian disebabkan awal mula munculnya konsep penafsiran ini dari Negara Mesir.



Semua istilah yang digunakan oleh para sarjana Muslim dalam menggambarkan *ittijāh* ini tidak ada yang salah, namun menurut pandangan ‘Umar ‘Abd al-‘Azīz salah satu pakar tafsir Al-Qur’an di Tayyibah University pengistilahan *ittijāh al-‘Aqliyah, al-Adabiyah, al-Tawfīqiyah, al-Hadāiyah*, dan lain merupakan pengistilahan yang sempit untuk *ittijāh* ini. Istilah yang lebih global dan menjangkau semua perspektif ialah *al-Ittijāh al-Ijtimā’ī*. Oleh karena istilah *al-Ittijāh al-Ijtimā’ī* lebih bersifat global dan universal, maka ia menegaskan tujuan dari *al-Ittijāh al-Ijtimā’ī* dalam penafsiran, “mufasir yang menafsirkan Al-Qur’an dengan tujuan memperbaiki kehidupan baik dalam ranah pembangunan, peraturan, dan sosial agar peradaban dan etika tetap konsisten berdasarkan norma, hidayah, dan kemukjizatan Al-Qur’an (2014, بوريني)”

Al-Dhahabī mendeskripsikan *al-Adabī al-Ijtimā’ī* “mufasir yang memulai penafsirannya dengan mengulas secara rinci dan teliti dari sesuatu yang tersurat pada redaksi ayat. Selanjutnya, mengartikan dengan bahasa yang mudah difahami. Pengaplikasian redaksi Al-Qur’an terhadap sesuatu fenomena baru yang berhubungan dengan kehidupan sosial dan demi menyusun kemakmuran (Al-Dhahabī, 2005)”. Para sarjana Muslim Indonesia seperti halnya Muhammad Ridlwan Nasir mendefinisikan *Ittijāh* ini, “Penafsiran yang melibatkan kenyataan sosial yang berkembang di masyarakat (Nasir, 2003).” Definisi Ridlwan Nasir terkesan sangat simpel dan belum memberikan pemahaman secara utuh perihal *ittijāh* ini. Di sisi lain Ridlwan dalam mengistilahkannya menggunakan *al-Ittijāh al-Ijtimā’ī*.

Selanjutnya Afifudin Dimyathi mendefinisikan dengan definisi yang tidak jauh berbeda dengan para sarjana Muslim Timur Tengah. Ia mendefinisikan, “Tafsir yang berusaha melestarikan relevansi Al-Qur’an sebagai petunjuk bagi manusia secara keseluruhan pada generasi baru dengan proses mengungkap makna-makna dan pemahaman Al-Qur’an dalam segala permasalahan yang mengitari kehidupan manusia. Selanjutnya, menciptakan jalan keluar dalam menyelesaikan permasalahan sosial berdasarkan petunjuk dan pemahaman ayat-ayat Al-Qur’an (Dimyathi, 2016).”

Berbeda dengan definisi yang telah dipaparkan di atas, Muḥammad Ali al-Ayāzī mendefinisikan dengan dua definisi: 1) Mufasir yang berusaha menjelaskan arti Al-Qur’an setelah melalui proses panjang terhadap pengamatan kehidupan sosial manusia baik yang berhubungan dengan kebutuhan, perubahan, dan penyebab munculnya perbedaan kehidupan dalam segi kuat dan lemahnya, kebaikan dan kejelekan, pengetahuan dan ketidak tahuan, iman dan kekufuran. Kemudian mufasir mengungkapkan ayat-ayat sebagai suatu petunjuk untuk manusia, memperbaiki kehidupan, atau memberikan peraturan kepada manusia. Metode ini lebih cenderung pada ilmu sosiologi dan sejarah. 2) Penafsiran yang mengikuti pada kebutuhan kehidupan sosial dan kebutuhan zaman. Metode ini lebih mengarah pada mengakulturasikan tujuan agama yang ada dalam Al-Qur’an pada tujuan kehidupan sosial (Ayāzī, 2007).

Dari definisi mayoritas tersebut pada akhirnya memunculkan karakteristik khas dalam penafsiran yang menggunakan *al-ittijāh al-Adabī al-Ijtimā’ī*. Di antara karakter khususnya ialah: 1) melihat ulang terhadap maksud Al-Qur’an tanpa fanatik terhadap madhhab tertentu. 2) menunjukkan bahwa Al-Qur’an merupakan peraturan untuk alam yang paling benar baik dalam penataan kehidupan sosial dan penawar kerusakan dalam kehidupan bersosial. 3) mengoperasikan ayat-ayat Al-Qur’an dengan temuan baru yang bersifat saintifik dengan tujuan pembuktian bahwa Al-Qur’an satu-satunya kitab suci

yang selalu sesuai dengan perkembangan zaman. 4) menghilangkan kesubhatan, sesuatu yang meragu-ragukan, dan akidah yang rusak kemudian dikembalikan pada prinsip al-Qur'an. 5) menghindari israiliyat. 6) menghindari hadis-hadis daif. (Hadi, 2014) 7) penulisan dengan menggunakan bahasa kontemporer. 8) menjadikan konsep sosial dalam al-Qur'an sebagai peraturan yang bersifat mengikat. (Daigham Taher, 2019) 9) memperhatikan permasalahan perpolitikan dan perundang-undangan kemudian diarahkan untuk berjihad melawan musuh. 10) memperhatikan terhadap etika dan anjuran menjauhi etika tercela (2014, بوريني).

Dengan karakteristik demikian *al-ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* dibangun yang pada prinsipnya semua harus dikembali kepada Al-Qur'an, tidak ada hukum yang paling agung dan harus ditaati selain dari Al-Qur'an. Oleh karena itu, tidak salah bila tujuan akhir dari munculnya *al-ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* untuk memperbaiki kehidupan sosial modern dan kembali pada Al-Qur'an. Ketika ditemukan fenomena yang tidak sesuai dengan prinsip dasar Al-Qur'an, maka tidak jarang para mufasir dengan *al-ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* mengklaim sebagai sesuatu yang sesat, bidah, jahiliah, bahkan sampai pada klaim kufur dan kafir.

Demikian dapat terjadi ketika *al-ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* didefinisikan dengan menggunakan definisi yang digunakan oleh mayoritas sarjana Muslim. Ketika menggunakan definisi mayoritas, maka jelas bahwa *al-ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* bersifat kaku, tidak lentur, dan sangat tidak akomodatif terhadap konstitusi suatu negara, budaya, dan tradisi tertentu. Beda halnya bila *al-ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* di didefinisikan dengan definisi kedua yang diungkap oleh Ayāzī, "penafsiran yang mengikuti pada kebutuhan kehidupan sosial dan kebutuhan zaman. Metode ini lebih mengarah pada mengakulturasi tujuan agama yang ada dalam Al-Qur'an pada tujuan kehidupan sosial." Definisi ini lebih lentur, elastis, dan lebih akomodatif terhadap ruang dan waktu.

Ayāzī menambahkan penjelasan perihal definisi keduanya, "kontekstualisasi Al-Qur'an terhadap kehidupan sosial. Membangun masyarakat berdasarkan asas Al-Qur'an dengan menjadikan ilmu sosiologi, ekonomi, dan politik sebagai barometer. Terpenting bagi mufasir yang menafsirkan dengan konsep ini lebih mengedepankan kesesuaian antara agama Islam dengan kehidupan sosial dengan prinsip masqasid Al-Qur'an (Ayāzī, 2007). Bukan sekedar meninjau pada permasalahan akhirat semata (Ayāzī, Zādeh, & Mīr-Şafī, 2011). Dengan penjelasan ini dapat dipahami bahwa pemahaman terhadap Al-Qur'an harus selalu adaptif terhadap perkembangan zaman, bukan zaman yang harus adaptif terhadap Al-Qur'an. Demikian, memang tidak mudah, sebab terdapat persyaratan lain yang harus dipenuhi mufasir yang hendak menggunakan konsep ini terlepas dari syarat yang telah ditetapkan oleh sarjana tafsir klasik. Tidak dapat dinafikan, dengan menggunakan pemahaman ini, rentan klaim sesat atau berpaling dari *salaf*. Hal ini dapat dilihat bagaimana para mufasir kontemporer seperti Muḥammad Shaḥrūr, Fazlur Rahman, Abdullah Saeed, Muḥammad Arkun dan lainnya.

Di sisi lain, ketika menggunakan definisi di atas, maka *al-ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* memiliki karakteristik berbeda dengan yang pertama dan yang paling nampak adalah karakteristik *freedom/hurriyah* (2014, بوريني). Ajaran agama Islam sangat mendukung *freedom* baik dalam bidang akidah, berfikir, bekerja, bermigrasi, beribadah, dan lainnya. Lebih dari itu, Al-Qur'an terkesan *living* dan tidak kaku dalam menghadapi situasi di wilayah non-Arab atau wilayah yang multikultural seperti Indonesia. Pemahaman

terhadap teks-teks Al-Qur'an dapat disesuaikan terhadap kondisi masyarakat dan selalu terbuka menerima sesuatu yang baru tanpa harus menjadikan konstitusi, perbedaan, tradisi, dan budaya yang selalu menyesuaikan pada teks-teks Al-Qur'an.

Pada akhirnya dengan menggunakan definisi *al-ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* kedua yang dipaparkan oleh Ayāzī konsep penafsiran Al-Qur'an tidak akan ditemukan kontradiksi terhadap konsep moderasi beragama Kemenag yang menjadi program jangka menengah Presiden Indonesia. Namun, ketika *al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* didefinisikan sebagaimana menurut mayoritas sarjana Muslim, maka sangat bertolak belakang dengan konsep moderasi Kemenag. Hal ini disebabkan tujuan *al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* merubah kondisi sosial yang bertentangan dengan asas-asas syariat Islam dan mengarahkan pada peraturan yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an. Dengan demikian, maka tidak salah bila konsep jihat, perubahan, dan pembelaan terhadap tegaknya negara berbasis Islami menggema dalam penafsiran Al-Qur'an. Pandangan demikian bukanlah yang diinginkan dalam Indonesia. Melihat bahwa Indonesia negara demokratis yang berdasarkan Pancasila, konstitusi 1945, negara multikult, budaya, tradisi, ras, dan agama.

***Al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* dalam Tafsir Keindonesiaan**

Indonesia memiliki sekian banyak ahli tafsir yang sukses mengekspresikan penafsirannya dalam bentuk buku baik itu berbahasa Arab, Melayu, Jawa, maupun Indonesia. Para pengamat studi Al-Qur'an telah mencatat dan mengultuskan bahwa Abdurrauf Singkil sosok mufasir pertama Indonesia yang karyanya dapat dinikmati oleh Muslim Indonesia hingga saat ini. Kendati terdapat argumen yang mengatakan bahwa karya merupakan saduran dari *Tafsir al-Jalālayn* (Nurtawab, 2021; Rahman, 2018). Dengan bergesernya waktu muncul sekian banyak mufasir-mufasir berdarah Nusantara hingga pada masa modern muncul mufasir yang dianggap kredibel seperti Karim Amrullah dan Quraish Shihab.

Suatu hal yang tidak dapat dipungkiri, kemunculan mufasir Nusantara/Indonesia baik pra maupun pasca Kemerdekaan tidak muncul dari rung hampa. Karya-karya tafsirnya kental terhadap respon fenomena tradisi, budaya, dan situasi yang mengitarinya. Hal ini dapat dicontohkan ketika Muhammad Nawawi Banten menulis karya tafsirnya yang berjudul *Marāḥ Labīd* yang kental dengan pergerakan melawan penjajah (Muhammad, 2022). Karim Amrullah dan Quraish Shihab yang kental dengan respon terhadap budaya di Indonesia. Oleh karena itu, tidak heran bila dari sekian banyak tafsir keindonesiaan lebih didominasi dengan *al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī*.

Menjadi persoalan tersendiri ketika *al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* digunakan sebagai konsep penafsiran di Indonesia notabene negara demokrasi dan multikulturalisme. Dalam hal ini, mufasir harus lebih bijak dan arif dalam menafsirkan Al-Qur'an, sehingga tidak cenderung pada pemahaman klasik yang kental dengan Islamisasi dan berpaling dari definisi *al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* perspektif mayoritas sarjana Muslim. Penafsiran yang mengedepankan sosiologi, historis, dan kultur menjadi model penafsiran teks suci yang lebih dibutuhkan. Secara singkat *al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* harus mengarah pada definisi kedua sebagaimana dijelaskan oleh Ayāzī. Pada pembahasan kali ini, penulis menggunakan bagaimana mufasir Indonesia mempraktikkan *al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* dalam penafsirannya. Jika pada akhirnya mufasir Indonesia lebih mengedepankan *al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* dengan definisi

mayoritas, maka dapat dipastikan menjadi penghambat adanya moderasi beragama di Indonesia. Namun, ketika yang diterapkan oleh mufasir mengarah pada definisi kedua, maka dapat dipastikan mendukung pada konsep moderasi beragama Kemenag.

Hasil dari penelusuran, tafsir-tafsir keindonesiaan yang dianggap oleh para pengamat menggunakan *al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* ialah: 1) Abdurrauf Singkil dengan karyanya *Turjuman Mustafid* (Suarni, 2015). 2) Ahmad Sanusi dalam karya-karya tafsir juga tidak lepas dari konsep sosial budaya (Rohmana, 2017). 3) Muhammad Yunus dengan karya tafsirnya yang berjudul *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Muhammad Dalip, 2020). 4) Ahmad Hasan dalam karya *Tafsir al-Furqan* (Fahimah, 2017). 5) M Hasbi Ash-Shiddieqy dalam karyanya *Tafsir al-Qur'anul Majid an-Nur* (Sudariyah, 2018). 6) Bahkri Syahid dengan karya tafsirnya *Tafsir al-Huda* (Igisani, 2018). dan lain sebagainya seperti Hamka dalam tafsir al-Azhar, Quraish Shihab dalam tafsir al-Misbah. Terkesan dari pelacakan *ittijāh* mufasir Indonesia di atas bahwa tafsir keindonesiaan lebih didominasi dengan menggunakan *al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* baik itu pra maupun pasca Kemerdekaan.

Setelah ditemukan mayoritas model *ittijāh* mufasir Indonesia yang lebih mengarah pada *al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī*. Selanjutnya, pengukuran terhadap konsep *ittijāh* ini diterapkan dalam karya tafsir. Dengan demikian, dapat diketahui bagaimana respon mufasir Indonesia atas fenomena sosial ketika diaktualisasikan dalam teks-teks al-Qur'an. Pada pembahasan ini, penulis memaparkan sebagian mufasir dan sebagian dari penafsirannya. Konsep dasar yang digunakan oleh mufasir Indonesia dalam merespon adanya multikulturalisme keagamaan, sangat sukar terhadap penerimaan. Klim kafir, neraka, tersesat, dan tercela muncul dari sekian banyak mufasir Indonesia (Muhammad bin 'Umar, 1997), (Shihab, 2005). Menolak pun sering terjadi ketika para mufasir Indonesia melihat pada tradisi yang diwarisi masyarakat Indonesia yang bersumber dari leluhur atau nenek-moyang. Klim jahiliah dan sesat muncul dari sebagian mufasir (Amrullah, 1982).

Mari kita lihat contoh lain ketika Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy menyerupakan salah satu tradisi yang berjalan di Indonesia seperti hanya bertawasul pada (Q.S. al-Nisā 4:36). Mulanya, ia menjelaskan perbuatan syirik yang dilakukan oleh umat-umat sebelum Nabi Muhammad, kemudian digiring mengarah pada fenomena yang terjadi pada sekarang (masa kehidupan penulisnya):

“Isyaknya orang Nasrani, yakin menuhankan (menyembah) Isa al-Masih. Isyrak dengan berdoa dan meminta syafaat, yaitu berdoa kepada Allah, tetapi melalui perantara (baik berupa orang atau sesuatu). Berdoa dengan cara yang dilarang Allah itu bisa menggugurkan sembahnyang, puasa, ibadat-ibadat lain. Syirik semacam itu masih sangat subur dikalangan masyarakat Muslim dewasa ini. misalnya memohon keluasaan rezeki melalui kekeramatan suatu tempat, kekeramatan seorang tokoh yang sudah meninggal, atau bahkan melalui makhluk gaib (Ash-Shiddieqy, 2000).”

Konsep kesyirika perspektif Habis sangat kental dalam karya tafsirnya dan hal ini dapat menjadi respon terhadap budaya dan tradisi yang ada di Indonesia. Akulturasi budaya dengan adanya konsep syirik demikian, maka sangat sulit terwujudkan. Ditambah lagi, Hasbi mengkatagorikan syirik bagi orang-orang yang menetapkan hukum halal dan haram dalam masalah agama tanpa berdasarkan kitab Allah. Perilaku ini

digambarkan sebagaimana yang telah dilakukan oleh orang Yahudi dan Nasrani (Ash-Shiddieqy, 2000). Tidak jauh beda dengan penafsiran di atas, Mahmud Yunus juga memberikan teguran terhadap orang-orang yang hidup pada generasinya agar tidak sekedar mengikuti warisan nenek-moyang yang telah mendarah-daging. Menggunakan logika dan harus sesuai dengan syarat Islam menjadi prinsip dalam kehidupan. Pembahasan ini oleh Yunus diberikan judul “mengikuti adat istiadat orang-orang tua, yang berlawanan dengan agama (boleh kalau tidak berlawanan dengan agama).” Dalam penafsirannya (Q.S. al-Māidah 5:104):

“Kebanyakan orang jika kita seru supaya mengikuti kebenaran dan peraturan agama Islam, mereka berkata: cukuplah kami menurut ada istiadat yang kami terima dari nenek-moyang kami, sekalipun nenek moyang mereka tidak mengetahui apa-apa dan tidak mendapat petunjuk. Sebab yang demikian itu ialah karena sesuatu yang dibiasakan oleh seseorang yang telah menjala kebiasaan baginya, tidaklah mudah kita merobahnya, sekalipun ia sendiri mengetahui bahwa kebiasaan itu tidak sesuai dengan akal yang sehat dan tiada setuju dengan peredaran masa, tetapi karena telah menjadi darah daging baginya, ia pandangan pekerjaan itu amat baik.” (Yunus, 2003)

Dari paparan di atas jelas terlihat bahwa budaya keindonesiaan menghiiasi penafsiran para mufasir Indonesia. Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa tafsir keindonesiaan menggunakan *al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* sebagaimana dijelaskan oleh para penelitian tafsir keindonesiaan sebelumnya. Kendati para peneliti sebelumnya ketika membahas konsep *al-Adabī al-Ijtimā'ī* dalam tafsir Nusantara lebih berfokus pada bahasan dan penulisan tafsirnya yang mana mayoritas mufasir Indonesia menggunakan bahasa lokal (Indonesia, Melayu, Sunda, Jawa, dan lainnya) dan tulisan pegon.

SIMPULAN

Al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī lebih mendominasi dalam gaya penafsiran mufasir Indonesia baik pada masa pra atau pasca kemerdekaan. Praktik dalam konsep *al-Adabī al-Ijtimā'ī* di Indonesia lebih mengarah pada definisi mayoritas sarjana Muslim yang memiliki tujuan memotret kehidupan sosial mufasir, kemudian meluruskan pada kehidupan sosial yang benar berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an. Oleh karena itu, tidak salah bila mufasir Indonesia banyak mengklaim tradisi budaya warisan nenek-moyang sebagai tradisi yang salah dan butuh diluruskan. Lebih dari itu, faham Islam eksklusif pun juga seras dalam buku-buku tafsir Nusantara, padahal masa kehidupan para mufasir Nusantara telah diwarnai dengan beragama keyakinan teologi. Hal ini jelas bertentangan dengan prinsip moderasi beragama Kementerian Agama. Jika demikian kenyataannya, maka dapat diambil titik terang bahwa *al-Ittijāh al-Adabī al-Ijtimā'ī* yang ada di Indonesia memberikan dampak negatif terhadap keberlangsungan moderasi beragama di Indonesia sebagaimana diprogramkan oleh Pemerintah.

Sebagai saran terhadap generasi setelahnya, seharusnya konsep penafsiran di Indonesia yang multikulturalisme dan multi budaya mengarah pada penafsiran *al-Adabī al-Ijtimā'ī* yang berusaha menyesuaikan budaya dengan prinsip Al-Qur'an, bukan budaya yang dirubah atau dihilangkan.

REFERENSI

- Abdelsalam, E. A., & Katsina, A. M. (2014). Islamophobia and empirical revisionism: A critique of bukay and bostom. *Al-Shajarah*, 19(2), 151–172.
- Adim, F., & Nur Isnaini, S. (2021). *Tafsir Adabi-Ijtima'i di Kawasan al-Gharb al-Islami : Studi Komparasi Tafsir Ibn Badis dan Mohammed al-Makki al-Nashiri*. 5(2), 207–228.
- Aini, S. (2020). Studi Corak Adābi Ijtimā'i dalam Tafsir Al-Azhar Karya Hamka. *Al-Kauniyah: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 1(1), 83.
- Al-Dhahabī, M. H. (2005). *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- al-'Ālim, Y. H. (1994). *Al-Maqāṣid al-'Āmah li al-Sharī'ah al-Islāmiyah*. Saudi Arabia: International Islamic Publishing House.
- Al-Raysūnī, A. (1995). *Nazariyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*. Bairut: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Amrullah, A. M. A. K. (1982). *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD.
- Ash-Shiddieqy, T. M. H. (2000). *Tafsir Al-Quran Majid An-Nuur*. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra.
- Ayāzī, M. 'Alī. (2007). *Al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Ṭih-rān: Mu'assasat al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.
- Ayāzī, M. 'Alī, Zādeh, K. Q., & Mīr-Ṣafī, F. Ḥusaynī. (2011). Theoretical Foundations for Social Trends in Contemporary tafsīr. *Journal of Qur'anic Studies*, 12(2), 202–230. <https://doi.org/doi.org/10.3366/jqs.2011.003>
- Baer, M. D. (2013). An enemy old and new: The dönme, anti-semitism, and conspiracy theories in the ottoman empire and turkish republic. *Jewish Quarterly Review*, 103(4), 523–555. <https://doi.org/10.1353/jqr.2013.0033>
- Bedeutung, D., & Kamphausen, E. (2007). *Christlicher Zionismus Christlicher Zionismus*.
- Daigham Taher, A. (2019). The Contemporary Reality. *Journal of Basra Researches for Human Sciences*, 44(4), 153–168. Retrieved from <https://www.iasj.net/iasj/article/173019>
- Dimiyathi, M. A. (2016). *Ilm al-Tafsīr: Uṣūluh wa Manāhijuh*. Sidoarjo: Lisan Arabi.
- Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama. (2022). *Moderasi Beragama Perspektif Bimas Islam* (D. Slamet Riyadi, Ed.). Jakarta: Sekretariat Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama.
- Fahd b. 'Abd al-Rahmān, A.-R. (1983). *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyah al-Ḥadītha fī al-Tafsīr*. Riyad: Mu'assasat al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.
- Fahimah, S. (2017). Al-Furqan Tafsir Al-Qur'an Karya Ahmad Hasan: Sebuah Karya Masa Pra-Kemerdekan. *El-Furqania : Jurnal Ushuluddin Dan Ilmu-Ilmu Keislaman*, 4(01), 85–104. <https://doi.org/10.54625/elfurqania.v3i01.2762>
- Ghafir, A. (2016). Sekilas Mengenal At-Tafsir Al-Adabi Al-Ijtima'I. *Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum*, 1(1). <https://doi.org/10.22515/alahkam.v1i1.102>
<https://lebanon.shafaqna.com/news/157257/>
<https://www.alriyadh.com/346636>
<https://binbaz.org.sa/fatwas/2118/>
<https://www.islamweb.net/ar/fatwa/165111/>
- Hadi, S. (2014). ملامح الاتجاه الأدبي الاجتماعي في تفسير الأزهري للعلامة الحاج عبد المالك كريم أمر الله. *Ulumuna*, 18(2), 325–352. <https://doi.org/10.20414/ujs.v18i2.857>



- Ḥammad b. Ṣādiq, A.-J. (1994). *Ittijāhāt al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir fī Maṣr fī al-Niṣf al-Awwal min al-Qarn al-Rābi' 'Ashar al-Hijrī*. Riyad: Dār 'Ālam al-Kutub.
- Igisani, R. (2018). Kajian Tafsir Mufassir di Indonesia. *Potret Pemikiran*, 22(1), 11–31. <https://doi.org/10.30984/pp.v22i1.757>
- Kusroni. (2019). Mengenal Tafsir Tahlili Ijtihadi Corak Adabi Ijtimai. *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 10(1), 117–139. <https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v10i1.3905>
- Lukman, O. :, & Amin, H. M. (2013). Kontribusi Tafsir Kontemporer Dalam Menjawab Persoalan Ummat. *Jurnal Substantia*, 15(1), 1–12.
- Muhammad bin 'Umar, N. (1997). *Marāḥ Labīd li Kashf Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd*. Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- Muhammad Dalip. (2020). Melacak Metodologi Penafsiran Mahmud Yunus Dalam Kitab Tafsir "Quran Karim." *Tafsire*, 8(1), 18–37.
- Muhammad, M. (2022). Yahudi di Indonesia: Analisis Interpretasi Nawawi al-Bantani dalam Kitab Marāḥ Labīd. *AL QUDS: Jurnal Studi Alquran Dan Hadis*, 6(2), 887. <https://doi.org/10.29240/alquds.v6i2.4298>
- Nasir, R. (2003). *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*. Surabaya: Indra Media.
- Nur Muhammad, H., & Purwaningrum, D. (2022). Corak Adabi Ijtima'i dalam Kajian Tafsir Indonesia (Studi Pustaka Tafsir Al-Misbah dan Tafsir Al-Azhar). *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 2(1), 15–27. <https://doi.org/doi.org/10.57163/almuhafidz.v2i1.38>
- Nurtawab, E. (2021). Tafsīr al-Jalālayn at the Crossroads: Interpreting the Qur'ān in Modern Indonesia. *Australian Journal of Islamic Studies*, 6(4), 4–24. Retrieved from <https://ajis.com.au/index.php/ajis/article/view/429>
- Rahman, A. (2018). Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya 'Abd al-Rauf al-Fanshuri: Diskursus Biografi, Kontestasi Politis-Teologis, dan Metodologi Tafsir. *Miqot*, 13(1), 1–22. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.30821/miqot.v42i1.419>
- RI, K. A. (2019). *Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- RI, T. K. K. M. B. K. A. (2020). Peta Jalan (Roadmap) Penguatan Moderasi Beragama 2020–2024. In *Kementerian Agama RI*.
- Richard Cimino. (2005). No God in Commom: "American Evagelical Discourse on Islam after 9/11. *Review Literature and Arts of the Americas*, 47(2), 162–174.
- Rohmana, J. A. (2017). Polemik Keagamaan dalam Tafsir Malja' at-Thalibin Karya K.H Ahmad Sanusi. *Suhuf*, 10(1), 25–57.
- Shihab, M. Q. (2005). *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Smith, B. G. (2007). Attitudes towards religious pluralism: Measurements and consequences. *Social Compass*, 54(2), 333–353. <https://doi.org/10.1177/0037768607077055>
- Suarni. (2015). Karakteristik Tafsir Turjuman al-Mustafid. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 17(2), 159–166. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22373/substantia.v17i2.3988>
- Sudariyah, S. (2018). Konstruksi Tafsir al-Qur'anul Majid An-Nur Karya M Hasbi Ash-Shiddieqy. *SHAHIH: Journal of Islamicate Multidisciplinary*, 3(1), 93–106. <https://doi.org/10.22515/shahih.v3i1.1282>

- Syafril, & Asra, A. (2019). Tafsir Adabi Ijtima'iy (Telaah Atas Pemikiran Tafsir Muhammad Abduh). *Syahadah*, VII(I), 1-12.
- Tawufiq Najm al-Anbārī. (2019). Islamophobia Ideology Mufta'ilah li al-Siyāsah al-Amirika Ḥyāl al-Dawlah al-'Arabiyah ba'd Ām 2001: Dirāsah Naqdiyah. *Majjalat Buḥūth Al-Sharq Al-Awsaḍ*, 49(4), 79-116.
- Yunus, M. (2003). *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (p. 100000). p. 100000. Selangor: P.N. Klang, Selangor, Malaysia.
- بورينى, ع. ع. ا. (2014). الاتجاه الاجتماعى فى التفسير فى العصر الحديث. مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثية واللغات, 47-1, (49)16. <https://doi.org/10.21608/jocr.2014.128393>