

## SKETSA ALTRUISME AL-QUR'AN: TAFSIR QS. AL-HASYR [59]: 9 DALAM *AL-JĀMI' LI AḤKĀM AL-QUR'ĀN* DAN *TAFSĪR AL-MUNĪR*

**Niki Nanda Nilasoraya**

UIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia  
[nikinanda2023@gmail.com](mailto:nikinanda2023@gmail.com)

**Abdur Rohman**

UIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia  
[abdur.rohman@uinsby.ac.id](mailto:abdur.rohman@uinsby.ac.id)

**Abstract:** Altruism is a moral concept opposite to individualism and selfishness, where one puts others ahead of oneself without expecting anything in return. Although altruism is not explicitly mentioned in the Qur'an, there is a verse representing the meaning of altruism, that is the *it̄bār* found at QS. al-Ḥasyr [59]: 9. The study included library research that used comparative methods (*muqāran*) to compare the interpretation of al-Qurṭubī at *Tafsīr al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* and Wahbah al-Zuḥaylī at *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* and exitory relevance *it̄bār* with altruism behavior. As a result of this study, both al-Qurṭubī and Wahbah al-Zuḥaylī use of the meaning of prioritizing others over oneself in worldly pursuits with an orientation wishing for luck according to religious views. The difference between the two is in the breadth of the discussion, where Wahbah al-Zuḥaylī only mention how God looks and describes the Anshar people with several characteristics related to *it̄bār*. Meanwhile, al-Qurṭubī offers an explanation of the legal restrictions and highest points *it̄bār*, also alludes to the sufistic dimension (*tasawuf*). *It̄bār* contains values consistent with altruism, but the only difference is in the existence of its spiritual dimension.

**Keywords:** *Altruism, It̄bār, al-Qurṭubī, Wabbah al-Zuḥaylī*

**Article history:** Received: 12 January 2023; Revised: 19 February 2023; Accepted: 28 April 2023; Available online: 03 June 2023.

### **How to cite this article:**

Nilasoraya, Niki Nanda., Abdur Rohman. "Sketsa Altruisme Al-Qur'an: Tafsir QS. al-Ḥasyr [59]: 9 dalam *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* dan *Tafsīr al-Munīr*". *Journal of Islamic Philosophy & Contemporary Thought* 1, no. 1 (2023): 1-22. [https://doi.org/ 10.15642/jipct.2023.1.1.43-67](https://doi.org/10.15642/jipct.2023.1.1.43-67).

## Pendahuluan

Altruisme merupakan konsep moral yang berlawanan dengan individualisme dan egoisme, di mana seseorang lebih mementingkan orang lain daripada dirinya sendiri tanpa pamrih.<sup>1</sup> Dalam Islam sendiri, banyak kisah yang menceritakan mengenai perjuangan Nabi dan para sahabat untuk membela agama Allah dengan mengesampingkan kepentingan pribadi dan mendahulukan kepentingan umat Muslim meskipun mereka sendiri dalam keadaan yang kesulitan dan bersusah payah.<sup>2</sup> Meskipun altruisme tidak dikemukakan secara eksplisit dalam Al-Qur'an, terdapat beberapa ayat yang merepresentasikan atau mengarah pada makna altruisme, di antaranya yaitu ayat tentang *ith̄ār*, *iḥsān*, *ikh̄lās*, *infāq* dan *ṣadaqah* yang terdapat pada QS. al-Ḥasyr [59]: 9, QS. al-Nisā' [4]: 125, QS. Āli 'Imrān [3]: 92. Kelima makna tersebut sesuai dengan pandangan para tokoh psikologi terkait dengan makna altruisme.<sup>3</sup> Namun dari kelima makna di atas yang mempunyai tingkatan paling tinggi dan maknanya paling dekat dengan altruisme adalah *ith̄ār*.

Dalam al-Qur'an, kata *ith̄ār* dan seluruh derivasinya disebutkan sebanyak 21 kali pada 21 ayat.<sup>4</sup> Kata-kata tersebut mempunyai makna yang bervariasi dan berbeda-beda tergantung pada bentuk *kalimah* dan *siyāq al-kalām* di antaranya bermakna bekas atau jejak; peninggalan; menyusul; berpaling; terdahulu; dan mengutamakan. Dari 21 ayat tersebut, kata *ith̄ār* yang mengandung pengertian selaras dengan konsep altruisme yang mengutamakan kepentingan orang lain daripada kepentingan diri sendiri hanya terdapat di satu ayat yaitu dalam QS. al-Ḥasyr [59]: 9. Ayat tersebut menceritakan tentang kaum Anshar yang senang membantu kaum Muhajirin, bahkan lebih mengutamakan Muhajirin daripada kepentingan Anshar sendiri. Tindakan kaum Anshar dalam ayat ini menunjukkan adanya konsep

---

<sup>1</sup> Fairuz Dianah, dkk, "Altruisme sebagai Benteng Pertahanan Keluarga di Era 4.0: Penafsiran QS. al-Ḥasyr ayat 9 Perspektif *Tafsir al-Tamwir wa al-Tabrīr* dan *al-Mizān fi al-Tafsīr*", *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 8, No. 1 (2020), 234.

<sup>2</sup> Fina Hidayati, "Konsep Altruisme dalam Perspektif Ajaran Agama Islam (Itsar)", *Jurnal Psikoislamika*, Vol. 13, No. 1 (2016), 59.

<sup>3</sup> Miftahul Jannah, "Konsep Altruisme dalam Perspektif Al-Qur'an: Kajian Integratif antara Islam dan Psikologi" (Tesis tidak diterbitkan, Program Magister Studi Ilmu Agama Islam UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2016), 4.

<sup>4</sup> Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Baqī, *Mu'jam al-Mufabras li Alfāẓi al-Qur'an al-Karīm* (Mesir: Darul Kutub al-Mishriyah, 1945), 11-12.

altruisme yang kuat. Konsep ini dalam Islam dikenal dengan istilah *al-ithār* yang dinilai sejalan dan bisa disamaartikan dengan altruisme.

Tindakan altruisme dapat dianggap sebagai wujud dari akhlak yang baik dan kebajikan sebagaimana yang dianjurkan dalam Islam. Hal demikian juga sejalan dengan salah satu hadis Rasulullah saw. yang sudah cukup populer yaitu *kbayr al-nās 'anfa'ubum li al-nās* yang artinya, "Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia yang lain". Untuk memunculkan pandangan sebagai bentuk respons al-Qur'an terhadap fenomena yang terjadi di atas, penelitian ini akan mengulas altruisme melalui analisis makna *ithār* dalam QS. al-Ḥasyr [59]: 9 yang merujuk pada penafsiran al-Qurtubī dan Wahbah al-Zuhaylī dengan menggunakan metode komparatif. Meskipun keduanya merupakan tafsir yang dikenal bercorak *fiqhi*, namun al-Qurtubī dalam memberikan penjelasan terkait *ithār* tidak hanya terbatas pada pembahasan fiqih saja, tetapi al-Qurtubī juga menyinggung beberapa pembahasan yang mengandung dimensi sufistik. Sehingga penelitian ini bertujuan untuk mengetahui lebih dalam mengenai konsep altruisme menurut ajaran Islam khususnya melalui pandangan kedua mufasir tersebut.

Penelitian tentang altruisme dalam tafsir sudah pernah dilakukan oleh para akademisi, seperti yang ditulis oleh Sarasati dan Ujam Jaenudin,<sup>5</sup> Fairuz Dianah,<sup>6</sup> Imam Sutomo,<sup>7</sup> Miftahul Jannah.<sup>8</sup> Akan tetapi, belum ada pembahasan yang memfokuskan penelitiannya pada analisis yang dilakukan oleh dua mufasir lintas generasi yang tafsirnya sama-sama dikenal bercorak *fiqhi*, namun ternyata salah satunya mencerminkan nilai sufistik di dalamnya. Oleh karena itu, teori komparasi merupakan teori yang memotret analisis dari dua mufasir dengan mengkomparasikan dua pendapat dari mufasir tersebut. Penelitian menggunakan kajian pustaka dan *content analysis* dengan sumber primer *Tafsir al-Jamī' li Ahkām al-Qur'an* karya al-Qurtubī dan kitab *Tafsir al-Munir fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* karya

<sup>5</sup> Sarasati, Budi, and Ujam Jaenudin. "Altruisme pengobat alternatif." *Jurnal psikologi integratif* 9.2 (2021): 262-279.

<sup>6</sup> Dianah, Fairuz, et al. "Altruisme sebagai benteng pertahanan keluarga di Era 4.0: penafsiran Qs. Al Hasyr ayat 9 perspektif tafsir Al Tanwir wa Al Tahrir dan Al Mizan fi Al Tafsir." *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Usbuluddin* 8.1 (2020): 229-263.

<sup>7</sup> Sutomo, Imam. *Altruisme dalam Kehidupan Masyarakat Plural (Studi Pemikiran Moral Nurcholish majid)*. Diss. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008.

<sup>8</sup> Jannah, Miftahul. *Konsep altruisme dalam perspektif Al Qur'an kajian integratif antara Islam dan psikologi*. Diss. Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2016.

Wahbah al-Zuhayfī dan sumber sekunder dari beberapa artikel yang mempunyai kesamaan dalam pembahasan.

## Terminologi Altruisme

*Konsep* altruisme sudah hadir sejak dulu dalam sejarah pemikiran etika dan filsafat. Belakangan ini, konsep ini telah menjadi fokus penelitian dalam berbagai disiplin ilmu, terutama psikologi evolusioner<sup>9</sup>, biologi, dan sosiologi. David O. Sears mendefinisikan altruisme merupakan perilaku di mana seseorang atau sekelompok orang memberikan bantuan kepada orang lain tanpa mengharapkan imbalan, kecuali kebaikan yang telah diberikan.<sup>10</sup> Sementara itu, menurut Reber, perspektifnya terhadap altruisme berbeda, di mana ia menganggap altruisme sebagai suatu sikap yang bertujuan menghadirkan kepuasan dan kenyamanan pada diri sendiri melalui memberikan kepuasan dan kenyamanan pada orang lain.<sup>11</sup>

Lebih lanjut, Baron dan Byrne menguraikan bahwa dalam praktik altruisme, seseorang bersedia menyerahkan kepentingan pribadinya guna memberikan kebutuhan dan kepentingan orang lain, tanpa menantikan pengakuan atau imbalan.<sup>12</sup> Lebih rinci, David G. Myers menyatakan bahwa altruisme adalah dorongan untuk memperbaiki kesejahteraan orang lain dengan tanpa disadari, demi kepentingan pribadi seseorang. Orang yang bersikap altruistik akan menunjukkan kepedulian dan kesiapan untuk membantu, bahkan tanpa mengharapkan keuntungan atau imbalan sebagai balasan.<sup>13</sup> Aronson, E., Wilson, T. D., & Akert mendefinisikan altruisme sebagai bentuk pertolongan yang diberikan dengan kemurnian dan ketulusan, tanpa mengharapkan imbalan atau tanpa memberikan manfaat apapun bagi diri sendiri. Di sisi lain, Penner, Louis A., John F. Dovidio, & Jane A. Piliavin menyatakan bahwa altruisme merujuk pada tindakan

---

<sup>9</sup> Psikologi evolusioner adalah salah satu cabang baru dalam psikologi yang mencoba mempelajari potensi peran dari faktor genetik dalam beragam aspek dari perilaku manusia. Ilmu ini merupakan gabungan dari ilmu biologi dan psikologi. Lihat Baron & Byrne, *Psikologi Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2004), 12-15.

<sup>10</sup> David O. Sears, et.al., *Psikologi Sosial* (Jakarta: Kencana, 2009), 457.

<sup>11</sup> Arthur S. Sears & Emily S. Reber, *Kamus Psikologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 34.

<sup>12</sup> Baron dan Byrne, *Psikologi Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2005), 186.

<sup>13</sup> David G. Myers, *Psikologi Sosial* (Jakarta: Salemba Humanika, 2012), 187.

memberikan bantuan tanpa mengharapkan imbalan dan dilakukan hanya karena niat untuk berbuat baik.<sup>14</sup>

Menurut Abercomre, altruisme dapat dianggap sebagai antonim dari egoisme, di mana seseorang yang berperilaku altruisme cenderung menghormati hak-hak orang lain dalam konteks kehidupan sosial.<sup>15</sup> Egoisme, sebaliknya, mencirikan individu yang menempatkan prioritas pada kepuasan pribadi di atas kepentingan orang lain. Altruisme, sebagai sikap bertolak belakang, menunjukkan kecenderungan untuk lebih peduli dan memperhatikan mereka yang membutuhkan bantuan, didasarkan pada tingkat empati yang tinggi terhadap orang lain.<sup>16</sup> Altruisme, sebagai antonim dari sikap egoisme yang berkonotasi negatif, membawa dampak positif bagi baik individu yang mengamalkannya maupun penerima bantuan.

Pakar psikologi perkembangan memandang altruisme sebagai bentuk tindakan prososial, yang merupakan ekspresi dari simpati atau solidaritas terhadap kesejahteraan orang lain. Menurut Eisenberg, individu yang terlibat dalam tindakan altruistik cenderung fokus pada kesejahteraan orang lain tanpa terlalu memperhatikan atau memprioritaskan kesejahteraan diri sendiri.<sup>17</sup> Dalam hal ini, motif merupakan elemen kunci ketika membahas altruisme.<sup>18</sup> Tidak semua tindakan prososial didasarkan pada motif altruistik, meskipun tindakan tersebut dapat memiliki dampak positif pada kesejahteraan orang lain. Artinya, perlu mempertimbangkan tujuan akhir dari setiap tindakan prososial. Mungkin saja suatu tindakan prososial dilakukan dengan tujuan untuk memperoleh keuntungan pribadi, dan dalam hal itu disebut sebagai egoisme. Sebaliknya, jika suatu tindakan prososial dilakukan semata-mata dengan tujuan memberikan kesejahteraan

---

<sup>14</sup> Andi Hendrawan, dkk., *Altruism Trilogi Ki Hajar Devantoro (ALKI) untuk Meningkatkan Kinerja Tim* (Ponorogo: Uwais Inspirasi Indonesia, 2023), 39.

<sup>15</sup> Nicholas Abercrombie, et.al., *The Penguin Dictionary of Sociology* (California: Penguin, 2006), 116.

<sup>16</sup> Farhad Muhammad dan Abdul Muhid, "Altruisme Guru dalam Perspektif Islam", *Muslim Heritage*, Vol. 7, No. 2 (2022), 324.

<sup>17</sup> Eisenberg, N., & Mussen, *The Roots of Prosocial Behavior in Children* (Cambridge: University Press, 1989), 246.

<sup>18</sup> Batson, C. D., & Powel, A., *Altruism and Prosocial Behavior* (New Jersey: John Wiley & Son), 468.

kepada orang lain dengan tidak mengharapkan imbalan, maka tindakan tersebut dapat disebut sebagai altruisme.<sup>19</sup>

Berdasarkan pemahaman Bierhoff, perilaku menolong (*helping behavior*), perilaku prososial, dan perilaku altruisme memiliki perbedaan yang signifikan. Perilaku menolong merujuk pada istilah umum yang mencakup segala bentuk keterlibatan yang bersifat membantu. Perilaku prososial memiliki makna yang lebih terbatas, yakni tindakan yang bertujuan untuk meningkatkan kondisi penerima pertolongan. Sementara itu, altruisme merujuk pada perilaku sosial di mana tindakan pemberian pertolongan tidak dipengaruhi oleh tekanan atau paksaan, dan motifnya berasal dari perasaan sukarela dan empati. Penilaian apakah suatu tindakan dianggap altruistik atau tidak tergantung pada niat dari individu yang memberikan pertolongan.<sup>20</sup> Menolong dengan harapan mendapatkan keuntungan atau imbalan tidak termasuk dalam kategori perilaku altruisme. Hal ini disebabkan oleh fakta bahwa dengan mengharapkan timbal balik, tindakan menolong tersebut tidak dilakukan semata-mata untuk kebaikan penerima bantuan, melainkan juga dengan tujuan mendapatkan keuntungan pribadi. Dengan demikian, tidak semua tindakan menolong dapat dianggap sebagai bentuk altruisme, dan perlu dilakukan penilaian terhadap motif atau niat dari orang yang memberikan pertolongan untuk menentukan apakah perilaku tersebut dapat disebut sebagai altruisme atau tidak.

Berdasarkan penjelasan sebelumnya, dapat ditarik kesimpulan bahwa altruisme merujuk pada motivasi untuk mensejahterakan orang lain tanpa mempertimbangkan kepentingan diri sendiri. Altruisme melibatkan tindakan menolong orang lain dengan cara sukarela, tulus, dan ikhlas, sepenuhnya murni dari pemberi pertolongan tanpa mengharapkan imbalan apapun. Selain itu, perilaku altruisme tidak memberikan keuntungan apa pun kepada pemberi pertolongan. Perilaku tolong-menolong tidak dapat dianggap sebagai altruisme jika bertujuan untuk memperoleh manfaat dari pihak yang ditolong. Perilaku tolong-menolong cenderung melibatkan hubungan timbal balik di mana kedua belah pihak aktif dan saling memberikan pertolongan atau bantuan untuk keuntungan bersama. Sedangkan

---

<sup>19</sup> Ahmad Kamaluddin, *Kontribusi Regulasi Emosi Qur'ani dalam Membentuk Perilaku Positif: Studi Fenomenologi Komunitas Punk Tasawuf Underground* (Surabaya: Cipta Media Nusantara, 2022), 177-178.

<sup>20</sup> Andi Hendrawan, dkk., *Altruism Trilogi...*, 39.

perilaku altruisme melibatkan keterlibatan aktif dari satu pihak saja tanpa adanya timbal balik dari apa yang sudah dilakukan sebagai balasan dari pihak yang ditolong. Altruisme adalah suatu bentuk perilaku yang secara khusus memberikan manfaat kepada orang lain tanpa ada harapan untuk memperoleh keuntungan pribadi. Bahkan, terkadang penolong bersedia merugikan dirinya sendiri demi membantu orang lain. Altruisme dalam beberapa situasi memerlukan kesediaan pelaku untuk menerima konsekuensi seperti kehilangan waktu, cedera, kerugian materi, dan hal lainnya saat berkorban untuk kepentingan orang lain.

Perilaku yang lebih memprioritaskan orang lain daripada pribadinya sendiri dianggap sebagai hasil dari kezuhudan yang benar, atau sebagai indikator sikap zuhud yang tepat. Dalam konteks altruisme, kaum sufi mengistimewakan satu kelompok atas yang lain atas beberapa alasan tertentu, seperti adanya hubungan kerabat atau persahabatan. Bahkan dalam situasi sulit atau keterbatasan, mereka tetap memastikan bahwa kebutuhan orang lain terpenuhi sesuai dengan kemampuan yang mereka miliki. Menurut seorang tokoh sufi, “Perilaku yang memprioritaskan orang lain bukanlah hasil dari sikap pilih kasih, melainkan altruisme yang berarti memberikan prioritas kepada hak-hak makhluk secara keseluruhan tanpa membeda-bedakan antara saudara, teman, atau kenalan.”<sup>21</sup>

Dalam Islam, konsep altruisme dipandang memiliki kesamaan dengan istilah *ith̄ār*. *Īth̄ār* merupakan suatu konsep perilaku sosial yang mengesampingkan kepentingan pribadi dan bertujuan untuk memperjuangkan kesejahteraan orang lain.<sup>22</sup> Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa dalam perspektif Islam, altruisme mencakup berbagai perilaku membantu orang lain melalui berbagai cara sesuai dengan ajaran Islam, seperti halnya *infāq*, *sadaqah*, dan bentuk-bentuk tindakan lainnya, yang ditujukan untuk mensejahterakan yang lain dengan niat ikhlas dan semata-mata mengharapkan ridha-Nya.

---

<sup>21</sup> Amir Maliki Abitolkha dan Muhammad Basyrul Muvid, *Islam Sufistik: Membumikan Ajaran Tasawuf yang Humanis, Spiritualis, dan Etis* (Purwokerto: Pena Persada, 2020), 84.

<sup>22</sup> Andi, Sugeng Riadi, dan Nur Fajar Absor., “Perilaku Altruistik dan Eklektik dalam Praksis Pendidikan Kiai Ahmad Dahlan”, *Jurnal Yaqẓhan: Analisis Filsafat, Agama dan Kemanusiaan*, Vol. 6, No. 1 (2020), 4.

## Sejarah dan Metodologi Tafsir

### 1. *Tafsir al-Jami' li Ahkām al-Qur'an* Karya al-Qurṭubī

Setiap karya baik tafsir atau yang lainnya tidak akan pernah lepas dari latar belakang dan dorongan alasan mengapa karya tersebut ditulis. Dan setiap karya yang ditulis, tanpa terkecuali karya tafsir tidak akan pernah lepas dari keterpengaruhannya sosial-budayanya.<sup>23</sup> Artinya, setiap karya tafsir yang ditulis oleh mufasir pasti mempunyai hubungan dengan sosial pada masa itu. Begitu juga tafsir yang ditulis oleh al-Qurṭubī yang dijelaskan sendiri dalam pendahuluan tafsirnya bahwa karya al-Qurṭubī mencerminkan tafsir dari kalangan tradisionalis. Hal tersebut terbukti dengan pernyataan yang ditulis oleh al-Qurṭubī dengan alasan dorongan dari dirinya sendiri di mana beliau ingin menghabiskan usianya untuk berkhidmat pada al-Qur'an dengan menulis tafsir dengan harapan bisa menjadi pengingat bagi dirinya sendiri dan juga bekal baginya di hari esok. Dalam pendahuluan, al-Qurṭubī menjelaskan secara panjang lebar seputar al-Qur'an, mulai dari keutamaan al-Qur'an, kedudukan al-Qur'an yang memosisikan al-Qur'an sebagai sumber utama dan hadis sebagai sumber penjelas atau kedua dari al-Qur'an.<sup>24</sup>

Motivasi al-Qurṭubī juga berangkat dari keutamaan orang yang menyebarkan ilmu dengan berlandaskan hadis tentang amal yang tetap mengalir meskipun seseorang telah mati. Karena dengan karya tersebut al-Qurṭubī berharap bisa tetap mendapatkan barakah meskipun nantinya ia sudah meninggal. Selain itu, alasan sederhana al-Qurṭubī saat menulis tafsirnya karena masih banyak hal yang samar dalam kitab fiqh dan juga hadis, masih banyak hal yang tidak jelas arah dan maksudnya yang berakibat pada ketidakbolehan untuk dijadikan *hujjah*. Sehingga tafsir yang ditulis al-Qurṭubī mencoba menjawab permasalahan yang menjadi kegelisahan tersebut.<sup>25</sup> Prinsip penafsiran yang dilakukan oleh al-Qurṭubī sendiri menampilkan cerita-cerita mufasir, masalah-masalah yang memuat sebab nuzul, penafsiran yang masih gharib dan beberapa hukum. Ketika al-Qurṭubī

---

<sup>23</sup> Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M", *Mutawatir* 5, No. 2 (28 September 2016), 224.

<sup>24</sup> Al-Qurṭubī, *al-Jami' li Ahkām al-Qur'an*, Juz 1 (Mesir: Darul Kutub al-Misriyyah, 1987), 2.

<sup>25</sup> Ibid.

tidak memuat permasalahan hukum, maka al-Qurṭubī mencantumkan tafsir dan takwilnya.

Bentuk penafsiran yang digunakan oleh tiap mufasir mempunyai prinsip yang berbeda-beda, tergantung mufasir itu sendiri. Dalam penulisan tafsir, ada beberapa sistematika yang sering digunakan, yaitu *muṣḥāfi*, *nuzūli* dan *mawḍū'i*.<sup>26</sup> Jika merujuk pada pendapat Amin al-Khūli, maka sistematika penafsiran al-Qurṭubī ialah *muṣḥāfi*, karena dalam menafsirkan Al-Qur'an, al-Qurṭubī menyesuaikan atau mengikuti urutan mushaf Al-Qur'an. Akan tetapi, menurut pemetaan Nashruddin Baidan bentuk penafsiran tersebut mencakup dua komponen, yaitu bentuk riwayat atau dikenal dengan sebutan *bi al-ma'thūr* dan bentuk pemikiran yang dikenal dengan sebutan *bi al-ra'yī*. Dari kategorisasi tersebut, maka tafsir al-Qurṭubī masuk pada tafsir riwayat. Karena bentuk penafsiran al-Qurṭubī lebih pada analisis menggunakan riwayat. Bahkan dalam bukunya, Nashruddin Baidan menyebutkan bahwa tafsir *al-Jamī' li Ahkām al-Qur'an* karya al-Qurṭubī memang salah satu kitab tafsir yang masuk dalam kategori tafsir riwayat atau tafsir *bi al-ma'thūr*.<sup>27</sup>

Menurut Nashruddin Baidan dalam bukunya "*Metode Penafsiran Al-Qur'an*" bahwa metode dalam menafsirkan al-Qur'an terbagi menjadi empat, yaitu *ijmālī*, *taḥlīlī*, *muqāran* dan *mawḍū'i*.<sup>28</sup> Dari teori tersebut tafsir yang ditulis oleh al-Qurṭubī termasuk pada tafsir *taḥlīlī*, karena pembahasannya sangat luas dan cukup komprehensif ketika menjelaskan maksud dari ayat tertentu. Dalam penafsirannya, al-Qurṭubī juga memuat *asbāb al-nuzūl* pada ayat-ayat yang dinilai mempunyai *asbāb al-nuzūl*. Hal tersebut terbukti dengan penafsirannya dalam QS. al-Baqarah [2]: 108. Akan tetapi, *asbāb al-nuzūl* yang ditulis oleh al-Qurṭubī dalam tafsiran tersebut diletakkan di akhir penafsirannya. Sebelum al-Qurṭubī menjelaskan tentang *asbāb al-nuzūl*, al-Qurṭubī terlebih dahulu menjelaskan tentang kosa kata dan maksud per kata dari QS. al-Baqarah [2]: 108 dan juga dari sisi kebahasaan.

Pembagian corak tafsir yang ditulis oleh Nashruddin Baidan terdiri dari 3 bagian, yaitu corak umum, corak khusus dan corak

<sup>26</sup> Amin al-Khuli, *Manāḥij Yajīd fi al-Nahwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Mesir: Dār al-Ma'rifah, 1961), 300.

<sup>27</sup> Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021), 370.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 380.

kombinasi. Masing-masing dari corak tersebut dapat menjadi acuan untuk menentukan corak yang ada dalam tiap yang ditulis, termasuk tafsir karya al-Qurṭubī ini. Corak umum merupakan corak yang ada dalam tafsir dan tidak ada corak yang dominan dalam tafsir tersebut. Artinya, semua corak yang dalam tersebut mempunyai porsi yang sama. Sedangkan corak khusus ialah corak tafsir yang didominasi oleh satu corak saja. Meskipun di dalamnya banyak corak lainnya, akan tetapi corak yang paling mencolok hanya corak tersebut. Selain itu, corak kombinasi menempati posisi tengah diantara kedua corak umum dan khusus, karena corak yang dalam tafsir mempunyai dua corak dominan.<sup>29</sup>

Berlandaskan teori di atas, tafsir yang ditulis oleh al-Qurṭubī masuk dalam corak khusus, karena corak yang digunakan oleh al-Qurṭubī lebih dominan pada satu corak saja, yaitu corak fiqh. Selain itu, bukti jika tafsir tersebut masuk dalam tafsir *fiqhi* terlihat dengan penamaan dari tafsirnya, yaitu *al-Jami' li Ahkām al-Qur'an*. Hal tersebut terbukti ketika al-Qurṭubī menafsirkan surah al-Fātiḥah. Al-Qurṭubī menafsirkan surah tersebut lebih dominan pada sisi hukumnya.

## **2. Tafsir al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj karya Wahbah al-Zuhaylī**

Hal yang melatarbelakangi penulisan tafsir *al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* didasari karena memang adanya keinginan yang kuat dari al-Zuhaylī sendiri. Karena menurutnya, Al-Qur'an merupakan kitab yang menjadi sumber kajian para ulama. Selain itu, Al-Qur'an juga merupakan pedoman hukum abadi bagi manusia secara umum dan juga khusus, sehingga dari motivasi tersebut al-Zuhaylī bermaksud untuk mengikat dirinya dengan Al-Qur'an.<sup>30</sup> Alasan al-Zuhaylī seakan-akan tidak jauh berbeda dengan motivasi penulisan tafsir al-Qurṭubī, karena sama-sama termotivasi oleh al-Qur'an itu sendiri. Akan tetapi, langkah metodologis yang dilakukan oleh al-Zuhaylī tidak sama dengan metodologis al-Qurṭubī. Jika al-Qurṭubī menampilkan analisis dengan riwayat hadis, al-Zuhaylī

---

<sup>29</sup> Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, 388.

<sup>30</sup> Wahbah al-Zuhaylī, *Tafsir al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 2009), 9

memiliki langkah metodologis dengan menampilkan semua aspek, seperti fiqh, akidah, faidah-faidah dan lain sebagainya.<sup>31</sup>

Bentuk penafsiran yang dilakukan oleh al-Zuḥaylī menggunakan teori Nashruddin Baidan lebih pada bentuk *bi al-ra'yī*. Karena bentuk penafsiran yang dilakukan oleh al-Zuḥaylī untuk mencapai sebuah kesimpulan, al-Zuḥaylī harus menafsirkan sesuai dengan keilmuan yang dimiliki.<sup>32</sup> Karena salah satu sistematika pembahasan al-Zuḥaylī adalah menafsirkan dengan fiqh kehidupan. Contoh ketika al-Zuḥaylī menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 1-5. Dari analisis tersebut tampak jelas bahwa bentuk prinsip penafsiran yang digunakan oleh al-Zuḥaylī ialah bentuk *bi al-ra'yī* yang ditarik ke berbagai aspek keilmuan yang di miliki. Dalam penafsiran di atas, al-Zuḥaylī menarik tafsir dari QS. al-Baqarah[2]: 1-5 lebih pada sifat-sifat orang mukmin dan mengimani segala hal yang ghaib yang memang sudah jelas tertulis dalam nas Al-Qur'an itu sendiri atau juga hadis Nabi.

Metode tafsir dalam hal ini masih menggunakan pemetaan Nashruddin Baidan yang membagi metodenya pada empat komponen, yaitu tafsir *ijmāli*, *taḥlīli*, *muqāran* dan *mawḍū'i*.<sup>33</sup> Kategorisasi tersebut memberikan gambaran bahwa tafsir *al-Munir fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* termasuk pada metode *taḥlīli*, karena pembahasannya yang sangat luas cukup komprehensif ketika menjelaskan maksud dari ayat tertentu.<sup>34</sup> Akan tetapi, metode *taḥlīli* tidak menutup kemungkinan adanya metode lain yang dipakai oleh setiap mufasir. Begitu juga al-Zuḥaylī yang menggunakan metode *mawḍū'i* ketika membagi pembahasan dalam menafsirkan ayat tertentu. Hal tersebut dapat dilihat dengan adanya pembagian fiqh kehidupan atau hukum, balaghah dan juga mufradat lafadz. Bahkan al-Zuḥaylī juga menyebutkan tema besar ketika menafsirkan ayat al-Qur'an, seperti ketika ia menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 8-10 dengan judul *ṣifāt al-munāfiqūn*.<sup>35</sup>

Corak tafsir yang mewarnai tafsir *al-Munir fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* dalam pemetaan Nashruddin Baidan mempunyai

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 46.

<sup>33</sup> Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, 380.

<sup>34</sup> Ibid., 381

<sup>35</sup> Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsir al-Munir...*, Jilid 1, 85.

parameter pada tafsir yang bercorak khusus.<sup>36</sup> Namun, dalam proses menafsirkan al-Qur'an, Wahbah al-Zuhayli tampaknya masih dipengaruhi oleh latar belakang keilmuannya, terutama dalam bidang hukum Islam dan filsafat hukum. Oleh karena itu, tafsir *al-Munir* juga menunjukkan corak fiqh yang kuat, yang tercermin dalam adanya sub-pembahasan khusus yang disebut sebagai fiqh kehidupan dan hukum-hukum (*fiqh al-hayāt aw al-ahkām*). Tafsir al-Zuhayli memuat berbagai hal, termasuk aspek kebahasaan, qira'at, mufradat dan juga fiqh. Hal tersebut bisa terbukti dengan analisis al-Zuhayli ketika menafsirkan al-Baqarah [2]: 21-22 yang difokuskan pada perintah untuk menghamba pada Allah. Dalam analisis tersebut, al-Zuhayli memulai dengan menjelaskan makna i'rab ayat 21 dan 22. Setelah ia menjelaskan tentang kedudukan i'rab dari ayat tersebut, al-Zuhayli melanjutkan dengan penafsirannya pada sisi balaghah, mufradat makna, munasabah ayat, tafsir dan penjelasan dan terakhir di akhiri dengan fiqh kehidupan atau hukum.<sup>37</sup>

## **Analisis Makna Altruisme QS. al-Ḥasyr [59]: 9 dalam *Tafsir al-Jami' li Ahkām al-Qur'an* dan *Tafsir al-Munir*'**

### **1. Penafsiran *Ithār* Perspektif al-Qurtubi**

Pembahasan terkait *ithār* dalam surah al-Ḥasyr [59] ayat 9 ini bisa dilihat dari penafsiran al-Qurtubi dalam kitabnya *al-Jami' li Ahkām al-Qur'an*, tepatnya pada potongan ayat berikut:

وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ

Dan mereka mengutamakan (Muhajirin), atas dirinya sendiri, meskipun mereka juga memerlukan.<sup>38</sup>

Terkait dengan *asbāb al-nuzūl* dari ayat di atas, al-Qurtubi banyak menampilkan riwayat-riwayat hadis dari para sahabat. Disebutkan riwayat yang dikutip dari al-Tirmidhi dalam kitabnya, diriwayatkan sebuah hadis dari Abu Hurairah bahwasanya seorang laki-laki menerima tamu yang menginap di rumahnya, sedangkan di rumahnya hanya ada makanan pokok untuk dirinya dan anak-anaknya. Laki-laki tersebut kemudian berkata kepada istrinya "Tidurkanlah anak-anak,

<sup>36</sup> Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, 388

<sup>37</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Tafsir al-Munir...*, Jilid 1, 104-106.

<sup>38</sup> Al-Qur'an, 59: 9.

matikanlah lampu, dan hidangkan apa yang kau miliki untuk tamu.” Dan kemudian turunlah ayat diatas. Menurut al-Tirmidhī hadis ini adalah hadis *ḥasan ṣaḥīḥ* yang juga diriwayatkan oleh Imam Muslim.<sup>39</sup> Al-Qurṭubī juga mengutip riwayat dari Imam Muslim dalam kitabnya pada pembahasan bab memuliakan tamu dan keistimewaan mementingkannya. Diriwayatkan dari Abū Hurairah bahwasanya Abū Hurairah berkata, “Seorang laki-laki datang pada Rasulullah kemudian berkata, ‘Sesungguhnya aku kelelahan.’ Rasulullah kemudian mengutus seseorang pada salah satu istrinya, kemudian istrinya berkata, ‘Demi Zat yang mengutusmu dengan membawa kebenaran, aku tidak memiliki sesuatu kecuali air.’ Rasulullah kemudian mengutus orang itu pada istrinya yang lain, kemudian istrinya yang lain itu juga mengatakan seperti itu, hingga semua istri Rasulullah mengatakan seperti itu, ‘Tidak, demi Dzat yang mengutusmu dengan membawa kebenaran, aku tidak memiliki sesuatu kecuali air.’ Rasulullah kemudian bersabda, ‘Siapa yang ingin menerima tamu malam ini, niscaya Allah akan merahmatinya.’ Seorang laki-laki Anshar kemudian berdiri dan berkata, ‘Aku, Wahai Rasulullah.’ Laki-laki Anshar tersebut kemudian membawa orang yang kelelahan tadi ke rumahnya, lalu dia berkata pada istrinya, ‘Apakah kau memiliki sesuatu?’ Istrinya menjawab, ‘Tidak, kecuali makanan pokok untuk anak-anakku’ Dia berkata, ‘Sibukkanlah mereka dengan sesuatu. Apabila tamu kita masuk, matikanlah lampu dan perlihatkan padanya kita sedang makan. Apabila tamu tersebut hendak makan, bangunlah engkau menuju lampu, lalu matikanlah lampu itu.’ Mereka kemudian duduk dan tamu tersebut makan. Keesokan harinya, laki-laki Anshar tersebut menemui Rasulullah dan kemudian Rasulullah bersabda, ‘Sesungguhnya Allah merasa kagum atas apa yang kalian lakukan terhadap tamu kalian semalam.’”<sup>40</sup>

Al-Qurṭubī juga menyebutkan beberapa riwayat lain terkait dengan *asbāb al-nuzūl* dari ayat ini. Namun dari beberapa riwayat tersebut, riwayat di atas dianggap sebagai pendapat yang lebih *ṣaḥīḥ*.

Al-Qurṭubī kemudian memberikan penafsiran *ṭibār* dalam kitabnya sebagai berikut.

---

<sup>39</sup> Al-Qurṭubī, *al-Jamī' li Ahkām al-Qur'an*, Juz 18 (Mesir: Darul Kutub al-Misriyyah, 1987), 24.

<sup>40</sup> Ibid.

لإيثار: هو تقديم الغير على النفس وحظوظها الدنياوية، ورغبة في  
الحظوظ الدينية. وذلك ينشأ عن قوة اليقين، وتوكيد المحبة،  
والصبر على المشقة<sup>41</sup>

Al-Qurṭubī memaknai *aFith̄bar* dengan makna mendahulukan orang lain atas diri sendiri dan memberikan keberuntungan pribadi yang bersifat keduniaan kepada orang lain, dengan orientasi mengharap keberuntungan menurut pandangan agama atau akhirat. Menurut al-Qurṭubī, hal yang demikian lahir dari sebuah keyakinan yang kuat, cinta yang kokoh, dan juga kesabaran dalam menghadapi sebuah kesulitan. Menurut al-Qurṭubī, firman Allah yang artinya “Mereka (kaum *Anṣar*) mengutamakan kaum *Muhājirīn* atas diri mereka sendiri pada harta dan rumah mereka.” Hal tersebut dilakukan bukan dikarenakan mereka tidak membutuhkan harta dan rumah mereka, melainkan mereka lebih memilih untuk mengutamakan kaum *Muhājirīn*.

Dalam memberikan penjelasan mengenai *īth̄bar* ini, al-Qurṭubī juga banyak mengutip riwayat berisi kisah-kisah sahabat yang mencerminkan perilaku lebih mementingkan orang lain. Salah satunya riwayat yang dikutip dari kitab *al-Muwattaʿa* karya Imam Maliki yang menceritakan tentang ‘Aishah, istri Nabi Muhammad saw. yang dimintai makanan oleh seorang miskin saat ‘Aishah sedang berpuasa dan pada saat itu hanya ada sehelai roti di rumahnya. ‘Aishah memerintahkan budaknya untuk memberikan roti tersebut kepada orang miskin tadi meskipun dengan begitu ‘Aishah tidak memiliki apapun lagi untuk berbuka. Namun sore harinya, seseorang memberikan hadiah kepada ‘Aishah dan budaknya sesuatu yang tidak pernah diberikan kepada mereka sebelumnya berupa domba panggang yang diselubungi adonan gandum. Pemberian tersebut adalah sesuatu yang lebih baik daripada roti bundar yang tadi diberikan pada seorang miskin.<sup>42</sup>

Menurut pendapat ulama madzhab Maliki, mengutamakan orang lain termasuk harta yang memberikan keuntungan, dan merupakan tindakan yang ditekankan dalam ajaran agama. Allah diakui sebagai pemberi balasan yang adil dan segera, tidak kurang dari apa yang telah diberikan atas perbuatan baik di sisi-Nya. Seseorang

---

<sup>41</sup> Ibid, Juz 18, 26.

<sup>42</sup> Ibid.

yang meninggalkan sesuatu karena Allah tidak akan kehilangan apapun yang ditinggalkannya, karena Allah akan memberikan penggantinya atau memberikan balasan yang lebih baik. Dari riwayat yang telah disebutkan di atas, 'Aisyah sudah termasuk ke dalam orang-orang yang disanjung oleh Allah, karena lebih mengutamakan kebutuhan orang lain daripada dirinya sendiri, bahkan ketika dirinya sendiri membutuhkan sesuatu yang diberikan kepada orang lain. Barangsiapa yang melakukan hal demikian, maka sesungguhnya dia telah dipelihara dari sifat kekikiran, dan memperoleh keberuntungan yang tidak menimbulkan kerugian di masa mendatang.<sup>43</sup>

Al-Qurṭubī juga menampilkan riwayat-riwayat lain yang menceritakan tentang para sahabat yaitu Abū 'Ubaidah bin al-Jarrah dan Mu'adh bin Jabāl yang menyedekahkan seluruh harta yang mereka miliki sampai tidak tersisa untuk diri mereka sendiri. Terkait hadis *ṣaḥīḥ* yang melarang seseorang untuk menyedekahkan seluruh harta yang dimiliki, dikatakan bahwa perbuatan tersebut hukumnya makruh bagi orang-orang yang tidak yakin dan ragu-ragu mengenai kemampuannya untuk bersabar dalam kondisi kemiskinan dan dikhawatirkan akan mengalami kesulitan jika kehilangan sumber pendapatan. Berbeda dengan kaum Anshar yang dipuji oleh Allah lantaran mengutamakan orang lain atas pribadi mereka sendiri, mereka tidak demikian. Mereka seperti yang Allah firman dalam QS. al-Baqarah [2]: 177.

Perlu diketahui dan dimaklumi bahwa dalam hal ini, kaum Anshar berbeda dari yang lain. Bagi kaum *Anṣār*, mementingkan orang lain dengan menyedekahkan seluruh hartanya kepada orang lain adalah sesuatu yang lebih baik daripada menyimpan harta tersebut. Tetapi bagi orang yang nantinya tidak dapat bersabar dan justru akan menimbulkan masalah, menyimpan hartanya jauh lebih baik daripada mementingkan orang lain.<sup>44</sup> Terkait dengan hal tersebut, al-Qurṭubī mengutip sebuah hadis riwayat al-Darimi yang menceritakan bahwa seorang laki-laki datang kepada Rasulullah saw. dengan membawa emas seukuran telur. Laki-laki tersebut berkata, "Emas ini disedekahkan." Rasulullah saw. kemudian melemparkan emas tersebut kepadanya dan bersabda, "Seseorang di antara kalian datang dengan membawa semua harta yang dimiliki, kemudian disedekahkan,

---

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Al-Qurṭubī, *al-Jamī' li Ahkām al-Qur'an*, Juz 18, 27-28.

kemudian setelah itu seseorang tersebut akan berdiam diri sambil meminta-minta kepada manusia.”<sup>45</sup>

Al-Qurṭubī mengatakan bahwa mengutamakan orang lain dengan mengorbankan atau memberikan nyawa itu lebih baik dan lebih tinggi derajatnya daripada mengutamakan orang lain dengan memberikan harta. Hal ini sejalan dengan sebuah pepatah dari Muslim bin al-Walid yang mempunyai arti “Dermawan dengan mengorbankan nyawa adalah bentuk kedermawanan yang paling tinggi”. Kedermawanan dengan mengorbankan nyawa yang paling baik adalah dalam hal melindungi Nabi Muhammad saw. Al-Qurṭubī memberikan penjelasan dengan mengutip dari Bukhari, diriwayatkan bahwa pada saat perang Uhud, Abu Ṭalḥah menjadi perisai Rasulullah saw. Ketika Rasulullah saw. memunculkan kepalanya untuk melihat orang-orang itu, Abu Ṭalḥah berkata kepada Rasulullah, ”Jangan engkau memunculkan kepalamu wahai Rasulullah. Mereka tidak akan mengenaimu. Nyawaku untuk mempertahankan nyawamu. Abu Ṭalḥah melindungi Rasulullah saw. dengan tangannya, sampai sampai tangannya menjadi cacat.”<sup>46</sup>

Dalam memberikan penjelasan terkait *īḥār*, al-Qurṭubī juga menyinggung beberapa dimensi sufistik. Salah satunya yaitu ungkapan sufistik yang indah tentang makna cinta, dimana cinta dimaknai dengan mengutamakan orang lain atas diri sendiri. Sebagaimana halnya istri al-Azīz yang sangat mencintai Yūsuf sehingga ia mengutamakan Yūsuf atas dirinya sendiri. Al-Qurṭubī juga mengutip riwayat dari Abū Yazīd al-Buṣṭāmī ketika Abū Yazīd berbincang dengan seorang pemuda dari Balkh yang datang untuk menunaikan haji terkait batasan zuhud. Menurut pemuda tersebut batasan zuhud adalah “Ketika kami kehilangan, kami bersyukur. Dan ketika kami mendapatkan, kami mengutamakan orang lain atas diri kami sendiri.”<sup>47</sup> Selain itu, al-Qurṭubī juga mengutip pendapat Dhūn Nūn al-Miṣrī yang mengatakan bahwa batasan orang yang *zāhid* itu ada tiga yaitu menceraiberaikan yang terkumpul, tidak meminta sesuatu yang tidak ada, dan yang terakhir adalah mengutamakan orang lain atas diri sendiri perihal makanan pokok.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Ibid., 28.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Abkām al-Qur‘ān*, Juz 18, 28.

<sup>48</sup> Ibid., 29.

## 2. Penafsiran *ṭhār* Perspektif Wahbah al-Zuhaylī

Pembahasan terkait *ṭhār* ini bisa dilihat dari penafsiran Wahbah al-Zuhaylī dalam kitabnya *al-Munir fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* dalam QS. al-Ḥasyr [59]: 9. Pada pembahasan *al-mufradāt al-lughawiyah*, al-Zuhaylī memberikan penafsiran mengenai makna *ṭhār* dengan makna mengutamakan dan mendahulukan kemaslahatan dan kepentingan orang lain dari diri sendiri dalam perkara keduniawian meskipun mereka sendiri sebenarnya juga membutuhkan. Terkait dengan *asbāb al-nuzūl* dari ayat di atas, Wahbah al-Zuhaylī banyak menampilkan riwayat-riwayat hadis dari para sahabat, di antaranya riwayat dari Ibnu al-Mundhir yang meriwayatkan dari Zaid al-Aṣam, bahwasanya kaum Anshar berkata, “Ya Rasulullah, bagilah tanah yang ada ini menjadi dua bagian untuk kami (kaum *Anṣār*) dan untuk saudara-saudara kami kaum *Muhājirīn*.” Kemudian Rasulullah saw. bersabda, “Tidak, tetapi bantulah kaum *Muhājirīn* memenuhi kebutuhan hidup dan berbagilah dengan mereka buah-buahan hasil pertanian.” Kaum *Anṣār* pun menjawab, “Kami setuju dan kami ridha” Dari situlah kemudian Allah Swt. menurunkan ayat ini.<sup>49</sup>

Wahbah al-Zuhaylī juga menampilkan beberapa riwayat yang sama dengan apa yang sudah disebutkan oleh al-Qurṭubī tentang laki-laki dari kaum Anshar yang menolong tamu laki-laki yang kelaparan dan kelelahan dengan menjamunya makan di rumahnya. Padahal saat itu di rumahnya juga tidak memiliki sesuatu pun untuk dimakan kecuali hanya cukup untuk keluarganya sendiri. Laki-laki Anshar tersebut lebih mengutamakan tamu laki-lakinya dengan memberinya makanan dan mengorbankan dirinya serta keluarganya untuk tidak makan. Karena peristiwa inilah Nabi Muhammad bersabda, “Sungguh Allah Swt. merasa kagum atau tersenyum terhadap fulan dan fulanah”. Dan kemudian Allah Swt. menurunkan ayat berikut ini:

وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ

Dan mereka mengutamakan (Muhajirin), atas dirinya sendiri, meskipun mereka juga memerlukan.<sup>50</sup>

Wahbah al-Zuhaylī juga mengutip riwayat dari al-Wāhidī yang meriwayatkan dari 'Abdullāh bin 'Umar ra., ia berkata, ”Seorang lelaki

<sup>49</sup> Wahbah al-Zuhaylī, *Tafsir al-Munir...*, Jilid 14, 452-453.

<sup>50</sup> Al-Qur'an, 59: 9.

diberi hadiah kepala kambing. Kemudian lelaki tersebut berkata, 'Sesungguhnya saudaraku fulan dan keluarganya lebih membutuhkan makanan ini dari pada kami' Lelaki tersebut lalu mengirimkan hadiah kepala kambing itu kepada fulan yang dimaksudkan itu. Kemudian si fulan yang diberi tadi juga melakukan hal yang sama dan mengirimkan hadiah kepala kambing tersebut kepada orang lain lagi, begitu seterusnya hingga hadiah kepala kambing tadi berputar dan berpindah dari satu rumah ke rumah yang lain sampai pada tujuh rumah, hingga akhirnya kepala kambing itu kembali lagi pada orang yang pertama kali menerima hadiah tersebut." Kemudian turunlah ayat sebagaimana yang telah disebutkan di atas.<sup>51</sup>

Dalam penafsirannya pada QS. al-Ḥasyr [59]: 9 ini, Wahbah al-Zuhaylī menyatakan bahwa kaum Anshar sebagai orang-orang yang mendiami *dār al-hijrah* Madinah, memiliki keimanan yang benar-benar kokoh dan tertanam kuat dalam hati mereka kepada Allah Swt. dan Rasulullah saw. Kaum *Anṣār* mencintai kaum *Muhājirīn*, membantu kaum *Muhājirīn* dengan harta yang dimiliki, dan tidak terdapat sama sekali rasa hasud, kecewa, atau rasa benci kepada kaum *Muhājirīn* ketika kaum *Muhājirīn* diberi harta *fai'* sedangkan kaum *Anṣār* tidak diberi. Kaum *Anṣār* menunjukkan sikap yang sangat mulia dan penuh keikhlasan dengan merasa senang hati, ridha, dan menerima kaum *Muhājirīn* dengan lapang dada, meskipun harus berbagi tempat tinggal mereka. Mereka bahkan lebih mendahulukan kebutuhan kaum *Muhājirīn* atas kebutuhan diri mereka sendiri dalam perkara duniawi, meskipun mereka juga dalam keadaan ekonomi yang sulit.<sup>52</sup>

Selanjutnya, dari ayat ini Wahbah al-Zuhaylī juga menyebutkan bagaimana Allah Swt. mensifati dan menggambarkan kaum Anshar dengan beberapa sifat yang dengan terkait *ṭibār*. Sifat-sifat tersebut sebagaimana berikut:<sup>53</sup>

- a. Kaum *Anṣār* adalah kaum yang lebih dulu bertenpat tinggal di *dār al-hijrah* Madinah sebelum kedatangan kaum Muhajirin dan mereka adalah golongan orang-orang yang beriman dengan keimanan yang kokoh, tulus, dan murni.
- b. Kaum *Anṣār* dengan tulus mencintai kaum *Muhājirīn* sebagai saudara mereka.

---

<sup>51</sup> Ibid., 452-453.

<sup>52</sup> Wahbah al-Zuhaylī, *Tafsir al-Munīr...*, Jilid. 14, 457.

<sup>53</sup> Ibid., 465.

- c. Kaum *Anṣār* tidak memiliki dan jauh dari sifat tamak, rakus, hasud, dengki, dan benci pada kaum *Mubājirīn* meskipun karna kehadiran kaum *Mubājirīn* mereka menjadi tidak mendapat bagian harta *fai'*.
- d. Kaum *Anṣār* bersifat *īthār* dengan lebih mengutamakan dan memprioritaskan orang-orang yang membutuhkan atas diri mereka sendiri, meskipun sebenarnya dirinya sendiri juga membutuhkan dan dalam keadaan sulit bukan dalam keadaan lapang.
- e. Allah Swt. menjadikan mereka orang yang dermawan dan melindungi serta menjauhkan mereka dari sifat kikir.
- f. Kaum *Anṣār* disebut sebagai orang-orang yang berbahagia, beruntung, dan berhasil meraih apa yang mereka inginkan (keberuntungan dalam hal agama atau akhirat).

### 3. Analisis Persamaan dan Perbedaan Penafsiran *īthār* Perspektif al-Qurṭubī dan Wahbah al-Zuhaylī

Al-Qurṭubī dengan kitab tafsirnya *al-Jamī' li Ahkām al-Qur'an* dan Wahbah al-Zuhaylī dengan kitab tafsirnya *al-Munir fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, keduanya merupakan kitab tafsir yang dikenal bercorak *fiqhi* namun berasal dari generasi yang berbeda. Al-Qurṭubī tergolong mufasir klasik yang kental dengan riwayat-riwayatnya dan Wahbah al-Zuhaylī tergolong merupakan salah satu mufasir kontemporer yang mencoba memadukan antara penafsiran al-Qur'an *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'yī*. Mengacu pada teori metode tafsir menurut Nasruddin Baidan, keduanya sama-sama menggunakan metode *taḥlīlī* dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang dapat dilihat dari penjelasan dalam masing-masing kitab yang disajikan secara panjang lebar dan memuat berbagai aspek seperti *asbāb al-nuzūl*, *al-mufradāt al-lughawiyah*, *munāsabah*, *qirā'at*, *i'rāb*, *balaghah*, dan lain sebagainya.<sup>54</sup>

Terkait dengan penafsiran *īthār* dalam Q.S. al-Ḥasyr [59]: 9, keduanya memberikan penafsiran dan penjelasan yang cukup luas dan komprehensif yang berbeda dengan pembahasan pada kitab tafsir lain yang hanya sekilas saja dan bahkan pada beberapa kitab tafsir justru tidak dibahas. Baik al-Qurṭubī maupun Wahbah al-Zuhaylī sama-sama memaknai *īthār* dengan memprioritaskan orang lain daripada diri sendiri dalam kepentingan dan hal-hal yang bersifat keduniawian dengan orientasi mengharap keberuntungan menurut pandangan agama atau akhirat meskipun mereka sendiri sebenarnya juga

<sup>54</sup> Nasruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021), 380.

membutuhkan. Keduanya banyak mengutip dan menampilkan riwayat berisi kisah-kisah sahabat yang mencerminkan perilaku *ṭibār*. Setelah memberikan pengertian dan menampilkan riwayat-riwayat terkait *ṭibār*, Wahbah al-Zuhaylī juga menyebutkan bagaimana Allah Swt. mensifati dan menggambarkan kaum Anshar dengan beberapa sifat terkait *ṭibār*. Dari sifat-sifat yang disebutkan, dapat dilihat bahwa menurut keduanya, perilaku *ṭibār* yang dipraktikkan oleh kaum Anshar dalam ayat ini lahir dari sebuah keyakinan dan keimanan yang kuat, cinta yang kokoh dan tulus sebagai saudara, dan juga kesabaran dalam menghadapi sebuah kesulitan. Dimana kaum *Anṣār* jauh dari sifat tamak, rakus, hasud, dengki, dan benci pada kaum Muhajirin.

Al-Qurṭubī dan Wahbah al-Zuhaylī juga sama-sama mengatakan bahwa Allah menyanjung orang-orang yang berperilaku *ṭibār*, melindungi serta menjauhkan mereka dari sifat kikir, dan orang-orang yang berperilaku demikian adalah orang-orang yang bahagia, memperoleh keberuntungan, dan berhasil mendapatkan apa yang mereka inginkan berupa keberuntungan dalam hal agama atau akhirat. Yang membedakan antara al-Qurṭubī dan Wahbah al-Zuhaylī dalam menafsirkan ayat terkait *ṭibār* ini adalah pada keluasan pembahasannya. Dalam penafsirannya, al-Qurṭubī memberikan penjelasan tentang batasan hukum dan titik tertinggi dari *ṭibār*. Menurut al-Qurṭubī, tidak semua perbuatan *ṭibār* itu baik. Perbuatan *ṭibār* yang dilakukan dengan menyedekahkan atau memberikan seluruh harta yang dimiliki kepada orang lain hukumnya bisa berubah menjadi makruh jika pelakunya tidak yakin akan dapat bersabar atas kemiskinan yang akan dialami dan dikhawatirkan akan mengalami masalah setelahnya. Al-Qurṭubī juga mengatakan bahwa titik tertinggi dari *ṭibār* adalah dengan mengorbankan atau memberikan nyawa, seperti apa yang dilakukan para sahabat ketika melindungi Nabi Muhammad dalam peperangan.<sup>55</sup>

Dalam memberikan penafsiran terkait *ṭibār* dalam QS. al-Ḥasyr [59]: 9 ini, al-Qurṭubī juga menyinggung dimensi sufistik dengan mengutip ungkapan para sufi, di antaranya ungkapan sufistik yang indah tentang makna cinta berikut ini.

---

<sup>55</sup> Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Abkām al-Qur'ān*, Juz 18, 27-28.

## الْمَحَبَّةُ: أَنَّهَا الْإِيثَارُ<sup>56</sup>

Dimana cinta dimaknai dengan *ithār*, yaitu mengutamakan orang lain atas diri sendiri. Al-Qurṭubī juga mengutip pendapat Dhun Nūn al-Miṣrī dan seorang pemuda sufi yang berbincang dengan Abū Yazīd al-Buṣṭāmī tentang salah satu batasan orang yang *zāhid* berikut ini.

فَقُلْتُ: وَمَا حَدُّ الزُّهْدِ عِنْدَكُمْ؟ قَالَ: إِنْ فَقَدْنَا شَكَرْنَا، وَإِنْ وَجَدْنَا  
آثَرْنَا. وَسِيلُ ذُو النُّونِ الْمِصْرِيِّ: مَا حَدُّ الزَّاهِدِ الْمُنْشَرِحِ صَدْرُهُ؟  
قَالَ ثَلَاثٌ: تَفْرِيقُ الْمَجْمُوعِ، وَتَرْكُ طَلَبِ الْمَفْقُودِ، وَالْإِيثَارُ عِنْدَ  
الْقُوتِ<sup>57</sup>

Abū Yazīd al-Buṣṭāmī bertanya pada pemuda sufi dari Balkh, “Lalu apa batasan zuhud menurut Anda?” Pemuda tersebut menjawab, “Jika kami kehilangan, kami bersyukur. Jika kami dapat, kami mengutamakan orang lain atas diri kami.” Demikian juga Dhun Nūn al-Miṣrī pernah ditanya, “Apa batasan seorang zahid yang lapang dadanya?.” Dan Dhun Nūn menjawab, “Ada tiga, yaitu menceraiberaikan yang terkumpul, tidak meminta yang tidak ada, dan mengutamakan orang lain atas diri sendiri menyangkut makanan pokok.” Berdasarkan pendapat tersebut, salah satu batasan orang yang *zāhid* yaitu mengutamakan orang lain atas diri sendiri, yang juga merupakan bagian dari perilaku *ithār*. Dari penafsiran yang diberikan, bisa dilihat bahwa meskipun kitab tafsir *al-Jamī' li Ahkām al-Qur'an* notabenehnya merupakan kitab tafsir yang dikenal bercorak *fiqhi*, namun ternyata pembahasannya tidak terbatas pada ranah fiqh saja tetapi juga menyinggung ranah sufistik (tasawuf).

## Relevansi Makna *Īthār* dalam QS. al-Ḥasyr [59]: 9 dengan Perilaku Altruisme

Manusia adalah entitas sosial yang tidak dapat eksis secara mandiri tanpa adanya dukungan dan bantuan dari sesamanya, sehingga seringkali banyak tindakannya yang ditujukan untuk kepentingan orang lain juga. Pada umumnya, *manusia* cenderung memprioritaskan kepentingan pribadi sebelum memperhatikan kebutuhan orang lain, tetapi dorongan batiniah seringkali mendorong

<sup>56</sup> Ibid., 29.

<sup>57</sup> Ibid.

mereka untuk membantu orang lain yang mengalami kesulitan terlebih dahulu dan bisa dikatakan merupakan bentuk dari altruisme. Perilaku Altruisme didukung oleh doktrin-doktrin agama, termasuk agama Islam.<sup>58</sup> Dalam Islam sendiri konsep altruisme dipandang memiliki kesamaan dengan istilah *īthār*. *īthār* dengan nilai-nilainya mengandung isyarat-isyarat yang sepaham dengan nilai-nilai altruisme dan bahkan melampauinya. Hal ini dapat dipahami melalui al-Qur'an surah al-Ḥasyr [59]: 9 yang mengisahkan loyalitas kaum *Anṣār* yang memberikan segala hal yang dibutuhkan oleh Kaum Muhājirīn. Dari ayat ini juga dapat diketahui bahwa *īthār* sudah menjadi perilaku yang tidak terpisahkan dan sering dilakukan oleh Nabi Muhammad dan para sahabat dalam kehidupan sehari-hari bahkan jauh sebelum Auguste Comte, seorang sosiolog yang pertama kali memperkenalkan istilah altruisme ini menemukan istilah tersebut.

Altruisme dan *īthār*, keduanya memiliki makna yang sama dari segi pengertian yaitu mendahulukan kepentingan orang lain atas kepentingan pribadi diri sendiri secara sukarela tanpa mengharapkan imbalan apapun. Tindakan ini sering melibatkan pengorbanan diri (*self-sacrifice*). Altruisme dan *īthār* juga memiliki keterkaitan yang erat dengan interaksi sosial dan peran manusia dalam masyarakat, mencakup upaya menumbuhkan rasa kepedulian terhadap sesama, meningkatkan solidaritas sosial, dan mengembangkan empati agar dapat memahami serta merasakan perasaan orang lain. Namun antara altruisme dan *īthār* juga memiliki perbedaan, yaitu pada penerapannya. Jika pada konsep altruisme secara umum tidak ada perbedaan dan tidak ada batasan bagi perilaku altruistik dalam konteks ritual agama dan kehidupan sosial sehari-hari, tidak demikian dengan *īthār*. Konsep *īthār* lebih mengarah pada kepentingan-kepentingan sosial yang bersifat duniawi saja. Sedangkan untuk kepentingan yang bersifat ukhrowi justru lebih diutamakan.

Altruisme merupakan konsep moral yang berlawanan dengan individualisme dan egoisme.<sup>59</sup> Begitu pula dengan *īthār* yang merupakan konsep moral dalam Islam yang berlawanan dengan perilaku kikir dan *bakbil* yang bisa dikatakan adalah salah satu bentuk ekspresi dari egoisme. Altruisme muncul karena individu merasakan

---

<sup>58</sup> Fina Hidayati, "Konsep Altruisme dalam Perspektif Ajaran Agama Islam (Itsar)", *Jurnal Psikoislamika*, Vol. 13, No. 1 (2016), 59.

<sup>59</sup> Nicholas Abercrombie, *The Penguin Dictionary of Sociology* (California: Penguin, 2006), 116.

empati dan merespon keberadaannya sebagai bagian dari komunitas sosial. Hal ini mendorong mereka untuk melakukan tindakan altruistik sebagai bentuk kepedulian terhadap orang lain. Sedangkan *ṭibār*, muncul dari keikhlasan seseorang untuk membantu orang lain tanpa khawatir dirugikan, dengan landasan keimanan kepada Allah. Praktik *ṭibār* diaplikasikan dalam kehidupan berkomunitas, di mana individu mengeluarkan sebagian dari sesuatu yang dimiliki dengan niat tulus untuk memenuhi kebutuhan orang lain, sebagai bentuk pengabdian kepada Tuhan. Sehingga dapat dikatakan bahwa perbedaan antara altruisme dan *ṭibār* terletak pada keberadaan aspek spiritualnya.

Jika dilihat dari kacamata Islam, pada masa sekarang sifat *ṭibār* pada orang-orang mukmin menjadi semakin jarang terlihat. Bahkan, kenyataannya menunjukkan bahwa banyak orang mukmin yang bersikap tidak peduli dan acuh terhadap saudara seiman mereka. Misalnya saja, banyak kita jumpai orang-orang kaya yang berkecukupan namun enggan untuk bersedekah pada orang yang membutuhkan di sekitar mereka karena merasa bukan tanggungjawabnya. Fenomena ini dapat disebabkan oleh kurangnya keimanan dalam diri individu, sehingga menimbulkan kepedulian yang kurang pada sesama.<sup>60</sup> Altruisme ataupun *ṭibār* adalah satu dari sekian banyak akhlak mulia yang mendapatkan legitimasi dalam al-Qur'an, dan sudah seharusnya menjadi prinsip yang diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.

### Catatan Akhir

Al-Qurṭubī dan Wahbah al-Zuhaylī dalam masing-masing kitabnya sama-sama memaknai *ṭibār* dalam QS. al-Ḥasyr [59]: 9 dengan makna memprioritaskan orang lain daripada diri sendiri dalam kepentingan dan hal-hal yang bersifat keduniawian dengan orientasi mengharap keberuntungan menurut pandangan agama atau akhirat meskipun mereka sendiri sebenarnya juga membutuhkan. Dalam penafsirannya, Wahbah al-Zuhaylī hanya menyebutkan bagaimana Allah Swt. mensifati dan menggambarkan kaum Anshar dengan beberapa sifat terkait *ṭibār*. Sedangkan al-Qurṭubī memberikan penjelasan bahwa perbuatan *ṭibār* bisa berhukum makruh dengan sebab tertentu dan titik tertinggi dari *ṭibār* adalah dengan

---

<sup>60</sup> Fairuz Dianah, dkk, "Altruisme sebagai Benteng Pertahanan Keluarga di Era 4.0: Penafsiran QS. al-Ḥasyr ayat 9 Perspektif *Tafsir al-Tamir wa al-Tabir* dan *al-Mizan fi al-Tafsir*", *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 8, No. 1 (2020), 260.

mengorbankan atau memberikan nyawa. Al-Qurṭubī juga menyinggung dimensi sufistik tentang makna cinta dan salah satu batasan orang yang zāhid yaitu mengutamakan orang lain atas diri sendiri yang bisa disama artikan dengan ṭibār. Meskipun tafsir al-Qurṭubī notabennya merupakan tafsir yang bercorak *fiqhi*, namun ternyata juga memuat dimensi sufistik (tasawuf).

Dalam Islam, konsep altruisme dipandang serupa dengan istilah ṭibār. Hanya saja pada penerapannya konsep altruisme tidak membatasi perilaku altruistik dalam masalah ritual agama dan kehidupan bermasyarakat sehari-hari. Sedangkan konsep ṭibār lebih mengarah pada kepentingan sosial yang bersifat duniawi saja dan lebih mengutamakan kepentingan yang bersifat ukhrawi. Altruisme lahir karena adanya empati dan kesadaran individu sebagai bagian dari komunitas sosial. Sedangkan ṭibār, lahir karena dilandasi keikhlasan seseorang untuk membantu orang lain tanpa khawatir dirugikan, dengan landasan keimanan kepada Allah yang diaplikasikan dalam kehidupan bermasyarakat. Sehingga dapat dikatakan bahwa perbedaan antara altruisme dan ṭibār terletak pada keberadaan dimensi spiritualnya.

## Daftar Rujukan

- Abercrombie, Nicholas. *The Penguin Dictionary of Sociology*. California: Penguin, 2006.
- Abitolkha, Amir Maliki dan Muhamad Basyrul Muvid. *Islam Sufistik: Membumikan Ajaran Tasawuf yang Humanis, Spiritualis, dan Etis*. Purwokerto: Pena Persada, 2020.
- Andi, dkk. "Perilaku Altruistik dan Eklektik dalam Praksis Pendidikan Kiai Ahmad Dahlan". *Jurnal Yaqzhan: Analisis Filsafat, Agama dan Kemanusiaan*. Vol. 6, No. 1. 2020.
- Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- . *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021.
- Baron dan Byrne. *Psikologi Sosial*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Batson, C. D., & Powel, A. *Altruism and Prosocial Behavior*. New Jersey: John Wiley & Son.
- Dianah, Fairuz dkk., "Altruisme sebagai Benteng Pertahanan Keluarga di Era 4.0 (Penafsiran QS. al-Hasyr ayat 9 Perspektif

- Tafsir al-Tanwir wa al-Tabrir dan al-Mizān fi al-Tafsir*". *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 8, No. 1. 2020.
- Gusmian, Islah. "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M". *Mutawatir* 5, No. 2.
- Hendrawan, Andi. dkk. *Altruism Trilogi Ki Hajar Devantoro (ALKI) untuk Meningkatkan Kinerja Tim*. Ponorogo: Uwais Inspirasi Indonesia, 2023.
- Hidayati, Fina. "Konsep Altruisme dalam Perspektif Ajaran Agama Islam (Itsar)", *Jurnal Psikoislamika*, Vol. 13, No. 1. 2016.
- Jannah, Miftahul. "Konsep Altruisme dalam Perspektif Al-Qur'an: Kajian Integratif antara Islam dan Psikologi" (Tesis tidak diterbitkan, Program Magister Studi Ilmu Agama Islam UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2016)
- Kamaluddin, Ahmad. *Kontribusi Regulasi Emosi Qur'ani dalam Membentuk Perilaku Positif: Studi Fenomenologi Komunitas Punk Tasawuf Underground*. Surabaya: Cipta Media Nusantara, 2022.
- Al-Khuli, Amin. *Manābij Yajīd fi al-Nahwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Mesir: Dār al-Ma'rifah, 1961.
- Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Baqī, *Mu'jam al-Mufabras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (Mesir: Darul Kutub al-Mishriyah, 1945
- Muhammad, Farhad dan Abdul Muhid. "Altruisme Guru dalam Perspektif Islam". *Muslim Heritage*. Vol. 7, No. 2. 2022.
- Myers, David G. *Psikologi Sosial*. Jakarta: Salemba Humanika, 2012.
- Al-Qurṭubī. *Tafsir al-Jamī' li Ahkām al-Qur'an*. Juz 18. Mesir: Darul Kutub al-Misriyyah. 1987.
- Reber, Arthur S. dan Emily S. Reber. *Kamus Psikologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Sarasati, Budi dan Ujam Jaenudin. "Altruisme pengobat alternatif." *Jurnal Psikologi Integratif*. Vol. 9, No. 2. 2021.
- Sears, David O., et.al. *Psikologi Sosial*. Jakarta: Kencana, 2009.
- Sutomo, Imam. "Altruisme dalam Kehidupan Masyarakat Plural: Studi Pemikiran Moral Nurcholish Majid". Diss. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2008.
- Al-Zuḥayli, Wahbah. *Tafsir al-Munir fi al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*. Jilid 14. Beirut: Dar al-Fikr, 2009.