

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kebangunan masyarakat modern dengan arus digital membawa dampak yang signifikan bagi perilaku serta moralitas individu. Kehadiran teknologi informasi dan komunikasi telah mempermudah interaksi, pertukaran informasi, serta berbagai aktivitas sosial dan ekonomi. Dengan adanya media sosial dan berbagai platform digital, komunikasi dapat dilakukan lebih cepat dan bebas tanpa batas ruang dan waktu. Meskipun demikian, hal semacam ini juga dapat membuka peluang untuk munculnya berbagai perilaku yang mengancam keberadaan nilai-nilai agama maupun sosial-moral yang dianut masyarakat setempat.

Terlihat bermacam fenomena sosial modern yang mengindikasikan penurunan nilai-nilai tersebut secara signifikan. Terdapat sebuah penelitian yang menunjukkan bahwa ghibah juga dapat muncul dalam media sosial karena kemudahan komunikasi dan kebebasan dalam berbicara. Platform seperti grup WhatsApp menjadi sarana paling nyaman bagi orang-orang untuk saling berbagi informasi tanpa batasan ruang dan waktu. Dari sana terbentuklah pola komunikasi di antara mereka, baik itu diskusi positif maupun negatif seperti ghibah.¹

¹Wening Purbatin Palupi Soenjoto, "Fenomena Ghibah Virtual pada Komunikasi Era Milenial Menurut Perspektif Islam," *Proceedings of Annual Conference for Muslim Scholars*, no. Vol 3 No 1 (2019): AnCoMS 2019 (2019): 261–266.

Konsumsi pornografi juga tak kalah maraknya. Hasrat ingin tahu yang tinggi menyebabkan banyak orang terjerumus ke dalam perilaku tidak baik ini. Sebaran konten-konten pornografi di media sosial dapat menyasar siapa pun tanpa memandang usia. Menurut data dari Semrush per bulan Juni 2024, situs porno Pornhub mendapatkan pengunjung total sebanyak 5,2 miliar, dengan 6,88% yang mengakses melalui dekstop dan sisanya via smartphone. Selain itu, sebuah penelitian mengatakan bahwa 88,5% mahasiswa di Kota Pontianak pernah terpapar konten pornografi melalui Facebook, Twitter, Instagram, dan TikTok.² Sementara di balik itu semua, dampak dari konsumsi pornografi juga sangat beragam, seperti turunnya harga diri, distorsi pandangan seksual, hingga kerusakan hubungan interpersonal.³

Ranah akademik kini turut menghadapi tantangan serius terkait degradasi moral, di samping dampak dari kemajuan teknologi. Hal ini dibuktikan melalui data penelitian pada 17–21 November 2020 terhadap 86 mahasiswa di Universitas X, di mana ditemukan bahwa sebagian besar mahasiswa (96,5%) pernah melakukan kecurangan akademis seperti menyontek, sementara 3,5% sisanya bersih dari tindakan tersebut.⁴ Kondisi serupa juga ditemukan oleh Patnayakuni dan Sundaram, yang dalam penelitiannya menyebutkan bahwa

²Fitri Fujiana et al., “Gambaran Paparan Pornografi Pada Mahasiswa di Kota Pontianak,” *Jurnal Vokasi Keperawatan (JVK)* 6, no. 1 (June 2023): 1–6, <https://doi.org/10.33369/jvk.v6i1.27432>.

³Galih Haidar and Nurliana Cipta Apsari, “Pornografi Pada Kalangan Remaja,” *Prosiding Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat* 7, no. 1 (July 2020): 136–43, <https://doi.org/10.24198/jppm.v7i1.27452>.

⁴Rini Julistia et al., “Gambaran Intensi Menyontek Pada Mahasiswa Di Universitas X,” *Jurnal Psikologi Terapan (JPT)* 5, no. 2 (February 2023): 106–14, <https://doi.org/10.29103/jpt.v5i2.9543>.

sebanyak 93,4% pelajar terlibat dalam praktik ketidakjujuran akademik.⁵ Terlepas dari apa pun alasannya, fenomena seperti ini tentu dikhawatirkan akan menjadi bibit yang terbawa hingga mereka dewasa.

Islam secara tegas melarang segala bentuk degradasi moral, sebab di dalamnya sering kali mengandung unsur pendekatan terhadap wilayah yang diharamkan oleh Allah Swt. Diturunkannya al-Qur'an kepada Nabi Muhammad saw. tentunya bertujuan agar kitab tersebut diimani, dipelajari, dan diamalkan. Dalam kitab tersebut, terdapat beberapa ayat yang membahas tentang perintah bertakwa, yang mencakup mematuhi perintah, menjauhi larangan, dan menjaga akhlak. Seperti contoh yang disebutkan dalam QS al-A'raf ayat 33:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْأَثَمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ
مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Sesungguhnya Tuhanku hanya mengharamkan segala perbuatan keji yang tampak dan yang tersembunyi, perbuatan dosa, dan perbuatan melampaui batas tanpa alasan yang benar. (Dia juga mengharamkan) kamu mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan bukti pembenaran untuk itu.”

Guna membentengi diri dari penurunan kualitas moral, umat Islam dibekali dengan seperangkat nilai spiritual yang menjadi pedoman hidup, salah satunya adalah prinsip wara'. Merujuk pada *Kamus Arab Indonesia*, secara bahasa wara' mengandung arti saleh atau menahan diri dari perilaku dosa.⁶

⁵Patnayakuni Anitha and Suresh Sundaram, “Prevalence, Types and Reasons for Academic Dishonesty among College Students,” *JSSH: Journal of Studies in Social Sciences and Humanities* 7, no. 1 (2021): 1.

⁶Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia* (Jakarta: PT Hidakarya Agung, 1989), 497.

Sementara itu, *Kamus al-Munawwir* mendefinisikannya sebagai tindakan menjauhi dosa, kemaksiatan, sekaligus perkara syubhat.⁷ Dalam tataran istilah (terminologi), *wara'* mengejawantah sebagai sikap menahan diri dari segala bentuk maksiat serta perkara yang status hukum kehalalannya masih meragukan.⁸

Dalam pandangan 'Abd al-Rahmān al-Jurjānī, *wara'* merupakan bentuk preventif menghindari masalah syubhat karena adanya kekhawatiran batin akan terjerumus pada kemaksiatan yang diharamkan.⁹ Menurut Imam 'Abdullāh bin 'Alwī al-Haddād, *wara'* berarti bersikap waspada terhadap sesuatu yang tidak halal. Ibrāhīm ibn Adham mengidentifikasi nilai ini sebagai keberanian untuk meninggalkan perkara yang meragukan serta menjauhkan diri dari kesenangan duniawi yang berlebihan.¹⁰ Menurut Syekh al-Zarnūjī selaku Penyusun kitab *Ta'lim al-Muta'allim*, *wara'* atau *wira'ī* adalah suatu sikap memelihara diri dari hal-hal haram, khususnya pada saat menuntut ilmu.¹¹ Imam al-Gazālī berpendapat bahwa *wara'* merupakan sikap meninggalkan perkara yang meragukan. Imam Junaid al-Baghdādī menekankan *wara'* sebagai kehati-hatian dari hal-hal yang dapat memalingkan diri dari-Nya, bahkan dalam perkara kecil sekali pun.¹²

⁷Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 1552.

⁸Totok Jumanoro and Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf* (t.t.p: Amzah, 2005), 284.

⁹'Abd al-Qadir 'Isa et al., *Hakekat tasawuf* (Jakarta: Qisthi Press, 2005), 233.

¹⁰Jumanoro dan Amin, *Kamus ilmu tasawuf*, 284.

¹¹M. Abdul Aziz and Martoyo Martoyo, "Sikap Wara' Seorang Siswa: (Studi dalam Kitab Ta'lim Muta'allim Karya Az-Zarnuji)," *Al-Tarbiyah : Jurnal Ilmu Pendidikan Islam* 2, no. 3 (June 2024): 322, <https://doi.org/10.59059/al-tarbiyah.v2i3.1279>.

¹²Abdul Hasib Asy'ari, "Wara' Dalam Ajaran Tasawuf Imam Junaid Al-Baghdadi," *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 1, no. 3 (September 2021): 215, <https://doi.org/10.15575/jpiu.12845>.

Pandangan tersebut diperluas oleh Imam Abū Bakr al-Syiblī yang memaknai *wara'* sebagai penolakan batin terhadap segala entitas selain Allah Swt. Dalam hierarki spiritual, Abū Sulaimān al-Dārānī menempatkan *wara'* sebagai anak tangga pertama menuju sikap zuhud, serupa dengan rasa puas yang menjadi pangkal dari sikap rida. Adapun Yaḥyā bin Mu'āz menekankan sisi kepatuhan hukum, di mana *wara'* berarti mematuhi batasan-batasan syariat secara murni tanpa melibatkan *ta'wīl*. Yūnus bin 'Ubaid mendefinisikan *wara'* sebagai meninggalkan sesuatu yang meragukan jiwa. Sementara itu, rumusan dari Syekh 'Abdullāh al-Anṣārī al-Harawī menjabarkan *wara'* sebagai ikhtiar optimal dalam menjaga kesucian diri serta menjauhi kemaksiatan, yang digerakkan oleh rasa takzim dan pengagungan yang tinggi kepada Sang Pencipta.¹³

Berdasarkan ragam pandangan tersebut, *wara'* dapat dipahami sebagai sikap mawas diri dan penuh kehati-hatian dari seorang Muslim untuk menjauhkan kesadaran serta fisiknya dari perbuatan yang dilarang agama, dosa, dan hal-hal samar yang meragukan. Sikap ini tecermin dalam perilaku menolak perkara yang belum jelas status hukumnya, bersikap skeptis secara positif dalam bertindak, serta berikhtiar menjalani rutinitas harian di atas fondasi syariat Islam.

Dalam al-Qur'an, sikap *wara'* dapat diidentifikasi melalui diksi-diksi yang berbeda tetapi memiliki nuansa yang sama, yakni kehati-hatian.

¹³Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Madarijus-salikin: pendakian menuju Allah*, trans. Kathur Suhardi (Jarkarta: Pustaka al-Kautsar, 1998), 190.

Berdasarkan analisis terhadap kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* oleh Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, ditemukan beberapa lafaz dalam firman-firman Allah Swt. yang mengarah pada sikap *wara'*, sebagaimana yang tersaji dalam Tabel 1.1.

Tabel 1.1 Diksi perilaku *wara'* dalam al-Qur'an

No.	Akar Kata/Diksi	Ayat-Ayat	Representasi Makna
1.	وقي / و - ق - ي (takwa, memelihara, menjaga)	QS al-Nisā': 9 dan QS al-Māidah: 2	Upaya kepatuhan untuk membentengi diri dari risiko dosa dari segi konsumsi, tutur kata, dan muamalah dengan sesama
2.	حذر / ح - ذ - ر (waspada)	QS al-Baqarah: 235	Kewaspadaan dalam hal membuat keputusan dalam konteks berinteraksi dengan sesama
3.	حرم / ح - ر - م (suci)	QS al-A'rāf: 33, QS al-Māidah: 87	Kesadaran akan batas-batas yang tidak boleh dilanggar terkait penerapan hukum-hukum Allah
4.	قرب / ق - ر - ب (mendekat) biasanya berbentuk لَا تَقْرُبُوا (jangan mendekati)	QS al-Nisā' ayat 43, QS al-An'ām ayat 151–152, QS al-Isrā' ayat 32, dan QS al-Isrā' ayat 34	Menjauhi area “abu-abu” atau perantara yang dapat menjerumuskan pada pelanggaran dalam konteks ibadah, muamalah, dan penjagaan diri internal
5.	جنب / ج - ن - ب (menjaga jarak)	QS al-Syūrā ayat 37, QS al-Hujurāt ayat 12	Mengambil jarak dari perbuatan yang dapat merusak diri maupun sesama dalam hal konsumsi dan berinteraksi dengan manusia
6.	حفظ / ح - ف - ظ (menjaga)	QS al-Nūr ayat 30, QS al-Nūr ayat 31	Kesadaran untuk memelihara integritas diri dan kehormatan (menjaga pandangan)
7.	سرف / س - ر - ف	QS al-An'ām ayat 141, QS al-A'rāf ayat 31, QS	Prinsip proporsionalitas dan penguasaan diri agar

No.	Akar Kata/Diksi	Ayat-Ayat	Representasi Makna
	(melampaui batas)	al-Furqān ayat 67, QS al-Nisā' ayat 6, dan QS al-Syu'arā' ayat 151	tidak terjebak dalam perilaku yang berlebihan
8.	أثم / أ - ث - م (dosa, kesalahan)	QS al-Mujādilah ayat 9, QS al-An'ām ayat 120	Meninggalkan segala bentuk dosa yang terlihat dan tersembunyi
9.	ظن / ظ - ن - ن (prasangka)	QS al-Hujurāt ayat 12	Menjauhi segala macam prasangka atau sesuatu yang belum jelas benar/salahnya
10.	غض / غ - ض - ض (menahan, menundukkan)	QS al-Nūr ayat 30–31, QS Luqmān ayat 19	Mekanisme kontrol inderawi (terutama pandangan dan lisan) untuk membatasi stimulasi yang dapat mengganggu batin
11.	لغو / ل - غ - و (perkara yang sia-sia, tidak bermanfaat)	QS al-Mu'minūn ayat 3, QS al-Qaṣaṣ ayat 55	Meninggalkan segala sesuatu yang tidak berguna, baik berupa ucapan, perbuatan, maupun pikiran yang tidak membawa manfaat bagi dunia atau akhirat.

Merujuk pada data tabel tersebut, dapat dipahami bahwa istilah “*wara*” memang tidak tercantum secara tersurat (eksplisit) di dalam ayat-ayat al-Qur'an. Meski demikian, substansi mengenai sikap ini banyak diuraikan secara tersirat melalui berbagai ayat yang menegaskan bahwa *wara'* adalah karakter esensial yang wajib diinternalisasi oleh setiap muslim. Setelah dilakukan analisis lebih lanjut terhadap ayat-ayat tersebut, ditemukan beberapa persamaan representasi makna tentang sikap *wara'* dalam al-Qur'an, yakni *pertama*, *wara'* dalam penjagaan diri (internal). Konsep ini dapat dipahami dari ayat yang merujuk pada urgensi memelihara diri dari segala bentuk dosa, baik yang dilakukan secara terbuka maupun tersembunyi:

وَذَرُوا ظَاهِرَ الْأَثَمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْأَثَمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ

“Tinggalkanlah dosa yang terlihat dan yang tersembunyi. Sesungguhnya orang-orang yang mengerjakan (perbuatan) dosa kelak akan dibalas (dengan siksaan) karena apa yang mereka kerjakan.” (QS al-An‘ām: 120)

Mujahid berpendapat bahwa maksud dari ayat tersebut adalah meninggalkan segala bentuk maksiat baik yang dilakukan secara terang-terangan maupun rahasia. Ayat ini bersifat umum dan selaras dengan firman-Nya dalam QS al-A‘rāf ayat 33:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ

“Katakanlah (Nabi Muhammad), ‘Sesungguhnya Tuhanku hanya mengharamkan segala perbuatan keji yang tampak dan yang tersembunyi,’”

Serta digambarkan sebagaimana QS al-An‘ām ayat 151:

وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ

“Janganlah pula kamu mendekati perbuatan keji, baik yang terlihat maupun yang tersembunyi.”¹⁴

Dosa lahiriah (zahir) mencakup segala bentuk sikap, upaya, amalan, serta tindakan nyata yang mendatangkan dampak buruk bagi diri sendiri maupun orang lain, sekalipun hal itu dilakukan secara rahasia. Di sisi lain, dosa batiniyah merupakan seluruh komparasi keburukan yang bertumpu pada kondisi hati, dengan puncaknya berupa perbuatan syirik.¹⁵ Selaras dengan hal tersebut, M. Quraish Shihab menguraikan bahwa larangan Allah Swt terhadap

¹⁴M. Abdul Ghoffar, *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 3*, 2nd ed. (Bogor: Pustaka Imam asy-Syafii, 2003), 375.

¹⁵Hamka Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 4* (Singapura: Pustaka Nasional Pte Limited, 2010), 2357–2360.

zina, *khamr*, kezaliman, dan fatwa tanpa ilmu dalam konteks QS al-A‘rāf ayat 33 di atas adalah rambu-rambu mutlak untuk menjaga keselamatan hidup manusia.¹⁶ Berbagai larangan tersebut tidak akan efektif tanpa adanya regulasi diri yang ketat, hingga seseorang mampu mengendalikan diri dari hal-hal kecil yang abu-abu sebelum terjerumus ke dalam kerusakan yang fatal.

Makna serupa juga dapat ditemukan dalam beberapa ayat lain yang menekankan pentingnya kehati-hatian dalam menjaga diri, seperti dalam QS al-Nūr ayat 30 tentang menjaga pandangan, QS al-Māidah ayat 2, QS al-Māidah ayat 87 tentang larangan melampaui batas, QS al-Māidah ayat 100 tentang perintah meninggalkan keburukan meskipun memikat hati, QS al-Baqarah ayat 187 tentang larangan keras bagi umat manusia untuk mendekati batas-batas ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah, QS al-Isrā’ ayat 32 tentang larangan bagi setiap individu untuk mendekati perbuatan zina mengingat tindakan tersebut dikategorikan sebagai suatu perbuatan yang keji serta jalan kehidupan yang sangat buruk, serta QS al-Syams ayat 9-10 tentang keberuntungan besar bagi mereka yang senantiasa menyucikan jiwanya (*tazkiyat al-nafs*) serta kerugian yang mendalam bagi siapa saja yang mengotori kesucian rohaninya tersebut, serta dalam hadis Nabi:

كُنْ وَرِعًا تَكُنْ عَبْدَ النَّاسِ

¹⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Jilid 5* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 80–82.

“Wahai Abu Hurairah, jadilah engkau orang yang wara‘, niscaya engkau akan menjadi orang yang paling banyak melakukan ibadah.”
(HR Ibn Mājah No. 4207)

Hadis ini menunjukkan bahwa *wara‘* adalah fondasi dari ibadah yang diterima. Terdapat juga *asar* dari ‘Umar bin Khaṭṭāb: “Kami meninggalkan sembilan per sepuluh dari yang diharamkan karena kami takut terjatuh pada apa yang diharamkan.” *Asar* ini menunjukkan tingkat kehati-hatian yang sangat tinggi dari para sahabat dalam menerapkan konsep *wara‘*.

Selain itu, *wara‘* dalam pengendalian diri juga mencakup kehati-hatian dalam menggunakan nikmat indera dan pikiran yang telah dianugerahkan oleh Allah Swt.:

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ

“Wahai orang-orang yang beriman, jauhilah banyak dari prasangka, sesungguhnya sebagian prasangka itu dusta. Janganlah mencari-cari kesalahan orang lain dan janganlah ada di antara kamu yang menggunjing sebagian yang lain. Apakah ada di antara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? Tentu kamu merasa jijik. Bertakwalah kepada Allah! Sesungguhnya Allah Maha Penerima Tobat lagi Maha Penyayang.” (QS al-Hujurat: 12)

Rangkaian ayat tersebut memuat perintah tegas untuk menjaga kesucian hati agar individu tidak terjebak dalam prasangka negatif (*suuzan*) yang berpotensi melahirkan dosa, sekaligus melarang tindakan mencari-cari kelemahan (*tajassus*) serta membicarakan aib sesama (*gibah*). Pada hakikatnya, sebagian asumsi yang dikategorikan sebagai perbuatan dosa

adalah dugaan yang tidak memiliki landasan objektif. Asumsi tak berdasar inilah yang pada umumnya bermuara pada timbulnya stigma atau penilaian buruk terhadap orang lain. Di samping itu, dalam hal menggunjing orang lain (bahkan jika yang digunjingi adalah seorang kafir) juga tidak diperbolehkan. Jika keburukan yang disebut ini ternyata tidak ada pada diri orang tersebut, berarti ia dinamakan kebohongan atau *buhtan*.¹⁷

Nabi Muhammad saw. bersabda:

إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ

“Tinggalkanlah buruk sangka, karena buruk sangka adalah sedusta-dusta percakapan.” (HR Bukhārī-Muslim)

عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت

“Barang siapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaknya wajib berdiam diri dan tidak berucap kata-kata yang baik atau diam.” (HR Bukhārī-Muslim)

Selain menjaga pikiran dan lisan, terdapat juga perintah untuk menjaga pandangan:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۖ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

“Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: ‘Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat.’” (QS al-Nūr: 30)

¹⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Jilid 12* (Lentera Hati, 2002), 255–256.

Mereka yang mukmin hendaknya menjaga mata dari sesuatu yang terlarang maupun yang berpotensi melengahkan, tetapi juga tidak terlalu berlebihan dalam menjaganya (yang sampai merepotkan mereka). Hendaknya mereka juga menjaga kemaluan mereka dengan sempurna, sehingga tidak ada yang dapat menggunakan maupun melihatnya kecuali yang telah halal bagi mereka. Jika dilakukan, kedua hal tersebut akan menjadikan mereka lebih terhormat dan suci karena salah satu pintu bentuk pelanggaran moral yang besar, yakni perzinahan, telah mereka tutup rapat-rapat.¹⁸

Dalam *Tafsir al-Azhar*, Hamka menyebutkan bahwa usaha pertama yang dapat dilakukan untuk menjaga syahwat adalah dengan menjaga penglihatan. Pandangan pertama memang tidak disengaja, tetapi orang yang beriman tidaklah mengikutinya dengan membuat pandangan kedua. Selain itu juga dengan memelihara martabat dan kesusilaan diri, sebab ia adalah tanggung jawab yang pasti disadari apa gunanya oleh mereka yang berakal. Syahwat manusia tidak pernah puas, karenanya penting untuk mengendalikannya.¹⁹

Semua hal di atas terangkum dalam satu ayat yang mengandung perintah universal untuk menjaga semua anggota tubuh:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

¹⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Jilid 8* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 324.

¹⁹Hamka Hamka, *Tafsir Al Azhar Jilid 7* (Singapura: Pustaka Nasional Pte Limited, 2010), 4924-4925.

“Janganlah engkau mengikuti sesuatu yang tidak kauketahui. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati nurani, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya.” (QS al-Isrā’: 36)

Qatadah: “Jangan katakan engkau melihatnya, padahal engkau tak melihatnya, atau engkau dengar, padahal tak mendengarnya, atau engkau tahu, padahal nyatanya tidak tahu.”²⁰ Pada hari akhir, setiap individu akan ditagih tanggung jawabnya terkait optimalisasi fungsi pendengaran, penglihatan, dan mata hati mereka, termasuk segala tindakan yang dieksekusi oleh anggota badan tersebut. Menanggapi hal ini, Hamka memberikan penafsiran bahwa setiap manusia telah dianugerahi kalbu, akal, serta daya pikir sebagai instrumen untuk menakar nilai baik dan buruk suatu perkara. Seluruh potensi tersebut bertindak sebagai jembatan kesadaran diri. Oleh sebab itu, terdapat larangan keras untuk sekadar mengekor (*taqlīd*) pada tindakan orang lain, baik yang didorong oleh faktor kebiasaan, tuntutan adat, maupun keputusan kelompok tertentu. Wajib berilmu dalam beragama, karena kadang-kadang orang lain telah mencampurkan antara amalan yang sunah dan yang *bid’ah*. Bahkan, sering kali perkara *bid’ah* lebih masyhur dibanding perkara sunah.²¹

Mendukung argumentasi Qatadah dan Hamka, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa fungsi pendengaran, penglihatan, dan hati tidak sekadar dirancang sebagai alat pencari ilmu, tetapi juga sebagai perisai untuk membentengi manusia dari perilaku buruk berupa tuduhan, suuzan,

²⁰M. Abdul Ghoffar, *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 5* (Bogor: Pustaka Imam asy-Syafii, 2003), 164.

²¹Hamka Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 6* (Singapura: Pustaka Nasional Pte Limited, 2010), 4058.

kedustaan, dan kesaksian palsu. Oleh sebab itu, tradisi *tabayyun* atas seluruh kabar maupun realitas sosial bertindak sebagai metode pemeriksaan yang sangat akurat dalam ajaran Islam. Jika kualitas hati telah ajek menerapkan prinsip verifikasi tersebut, maka segala bentuk angan-angan kosong (*wahm*) dan *khurāfat* dalam aspek akidah akan terkikis, begitu pula dengan taksiran semu dalam urusan hukum, serta asumsi atau hipotesis yang lemah dalam kegiatan penelitian.²²

Dari kumpulan ayat, hadis, dan *asār* tersebut, dapat disimpulkan bahwa *wara'* dalam pengendalian diri memiliki makna sebagai sikap kehati-hatian seorang muslim dalam mengendalikan indera dan pikiran. *Wara'* mencakup kehati-hatian dalam menjaga pandangan dari yang haram, menjaga ucapan dari ghibah dan dusta, serta menjaga pikiran dari prasangka buruk. Selain aspek-aspek tersebut, *wara'* merefleksikan sebuah mawas diri dalam menjaga tindakan agar tidak melanggar rambu-rambu hukum yang telah ditetapkan oleh-Nya. Kedalaman konsep *wara'* ini sejatinya tidak hanya menyentuh wilayah preventif terhadap hal-hal yang mutlak diharamkan secara fikih, tetapi juga mengejawantah dalam bentuk penolakan terhadap aktivitas yang menyerempet bahaya haram maupun perkara yang legalitasnya masih samar. Dengan demikian, *wara'* dalam pengendalian diri merupakan sikap yang mencerminkan ketakwaan seseorang kepada Allah Swt. dalam setiap aspek kehidupan, yang merupakan manifestasi dari ayat berikut:

وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ

²²M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Jilid 7* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 462–463.

“Dan orang-orang yang meninggalkan (perbuatan dan perkataan) yang tidak berguna.” (QS al-Mu’minūn: 3)

Kedua, dari ayat-ayat Al-Qur’an, *wara’* dapat dipahami sebagai kehati-hatian dalam hal mengonsumsi sesuatu yakni makanan, minuman, dan pakaian, baik yang haram, syubhat, maupun yang sekadar tidak baik untuk diri. Allah Swt. berfirman dalam QS al-A‘rāf ayat 31:

يٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ خُذْ زِيْنَتَكَمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَشَرُّوْا وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ

“Wahai anak cucu Adam, pakailah pakaianmu yang indah pada setiap (memasuki) masjid dan makan serta minumlah, tetapi janganlah berlebihan. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang berlebihan.”

Menurut penjelasan M. Quraish Shihab, kriteria “pakaian yang indah” secara minimal wajib memenuhi standar syariat dalam menutup aurat, baik ketika berada di lingkungan masjid maupun di ruang publik lainnya. Di samping aspek berpakaian, manusia juga diimbau untuk mengonsumsi makanan yang berkategori halal, higienis, bergizi, serta memberikan dampak positif bagi kesehatan fisik, termasuk kebebasan memilih jenis minuman selama tidak mengandung zat memabukkan atau merusak tubuh. Adapun prinsip paling mendasar dari seluruh regulasi tersebut adalah penekanan pada larangan berperilaku konsumtif yang melampaui batas (*israf*), baik dalam konteks ritual ibadah maupun pemenuhan kebutuhan biologis, sebab tindakan ekstrem semacam itu dapat mengeliminasi kecintaan Allah Swt. terhadap hamba-Nya.

Esensi dari petunjuk tersebut menitikberatkan pada ajaran untuk senantiasa bersikap seimbang (moderat) dalam urusan pangan. Istilah

“melampaui batas” dalam konteks ini bersifat relatif karena harus disesuaikan dengan kapasitas personal; takaran “cukup” bagi satu pihak bisa jadi dipandang berlebihan atau justru dinilai kurang oleh pihak lainnya. M. Quraish Shihab mengingatkan bahwa memaksakan diri untuk memakan sesuatu yang sebenarnya tidak keinginan oleh selera internal juga termasuk ke dalam manifestasi tindakan yang berlebihan.”²³

Sementara itu, untuk masalah pakaian, Hamka menafsirkannya dengan memakai pakaian yang baik, pantas, dan bersifat menghias diri tiap memasuki masjid atau saat sembahyang. Hal ini selaras dengan penafsiran Ibn Kaṣīr yang menghubungkan ayat tersebut dengan kesunahan menghias diri saat hendak mengerjakan salat, terutama salat Jumat dan salat Id. Di sisi lain, untuk perkara makanan, Hamka menyatakan bahwa ketelitian dalam memilih makanan dan minuman yang proporsional bagi kesehatan jasmani memiliki urgensi yang setara dengan upaya merawat kesehatan ruhani melalui aktivitas ibadah. Diperintahkan untuk tidak melampaui batas dalam memasukkan sesuatu ke perut, seperti halnya jika memperturukkan selera saja. Sebab, sikap tersebut dapat merusak rumah tangga dan perekonomian. Selain itu, Allah Swt. juga tidak menyukai hamba-Nya yang berperilaku berlebih-lebihan.²⁴

Disebutkan pula dalam QS al-Furqān ayat 67:

وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا

“Dan, orang-orang yang apabila berinfak tidak berlebihan dan tidak (pula) kikir. (Infak mereka) adalah pertengahan antara keduanya.”

²³Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Jilid 5*, 75–76.

²⁴Ghoffar, *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 3*, 372; Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 4*, 2349, 2353.

Lebih lanjut, penafsiran mengenai larangan berlebihan juga diperkuat oleh sejumlah hadis Nabi yang dikutip oleh Ibn Kaṣīr dalam tafsirnya:

كُلُوا، وَاشْرَبُوا، وَتَصَدَّقُوا، وَالْبَسُوا، غَيْرَ مَخِيلَةٍ، وَلَا سَرَفٍ

“Makanlah, minumlah, berpakaianlah, dan bersedekahlah tanpa sombong dan tidak berlebih-lebihan!” (HR al-Nasāī)

مَا مَلَأَ آدَمِيٌّ وِعَاءَ شَرًّا مِنْ بَطْنٍ، بِحَسْبِ ابْنِ آدَمَ أَكَلَاتٍ يُقَمِّنُ صُلْبَهُ، فَإِنْ كَانَ لَا

مَحَالَةَ، فَثُلُثٌ لَطْعَامِهِ، وَثُلُثٌ لَشَرَابِهِ، وَثُلُثٌ لِنَفْسِهِ

“Tidaklah manusia memenuhi wadah yang lebih buruk dari perutnya. Cukuplah bagi anak Adam itu beberapa suap yang dapat menegakkan tulang punggungnya. Jika memang harus melebihi itu, maka sepertiga untuk makanannya, sepertiga untuk minumannya, dan sepertiga untuk nafasnya.” (HR al-Tirmizī)

Imam Bukhārī juga meriwayatkan dari Ibn ‘Abbās: “Makan dan berpakaianlah sesuka kalian asalkan terhindar dari dua sifat: berlebih-lebihan dan sombong.”²⁵

Sejalan dengan itu, terdapat pula sejumlah ayat lain yang bermakna serupa dengan QS al-A‘rāf ayat 31 tersebut, yaitu: 1) QS al-Baqarah ayat 168, tentang perintah memakan sesuatu yang halal dan baik, dan 2) QS al-Mu‘minūn ayat 51, tentang perintah untuk beramal saleh dan memakan makanan yang baik-baik. Selain itu, ditemukan juga satu ayat lain yang berkaitan erat dengan prinsip tersebut, yakni QS al-An‘ām ayat 141:

²⁵Ghoffar, *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 3*, 372.

وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ
وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ
لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

“Dialah yang menumbuhkan tanaman-tanaman yang merambat dan yang tidak merambat, pohon kurma, tanaman yang beraneka ragam rasanya, serta zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya) dan tidak serupa (rasanya). Makanlah buahnya apabila ia berbuah dan berikanlah haknya (zakatnya) pada waktu memetik hasilnya. Akan tetapi, janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.”

Ayat di atas menegaskan bahwa terdapat perintah untuk memakan rezeki yang Allah Swt. tumbuhkan di muka bumi dan menunaikan haknya kepada fakir-miskin, yaitu membagikannya kepada mereka. Kendati demikian, Dia tetap melarang hamba-Nya untuk berlebih-lebihan dalam segala hal, baik saat menggunakan maupun memberi sesuatu. Sebab, tidak ada nilai kebaikan dalam pemborosan, sekalipun ia dilakukan demi kebajikan.²⁶

QS al-A‘rāf ayat 26 juga menjadi penguat dari perintah berhati-hati dalam berpakaian, yang menunjukkan bahwa pakaian merupakan penutup aurat sekaligus sarana untuk berhias, tetapi yang lebih utama dari itu adalah pakaian takwa, yang mencerminkan sikap ketaatan dan kehati-hatian seorang hamba dalam menjalani kehidupan.²⁷

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ

²⁶Hamka Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 4* (Singapura: Pustaka Nasional Pte Limited, 2010), 2216–2217.

²⁷Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Jilid 5*, 58–61.

“Wahai anak cucu Adam, sungguh Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutupi auratmu dan bulu (sebagai bahan pakaian untuk menghias diri). (Akan tetapi,) pakaian takwa itulah yang paling baik.” (QS al-A‘rāf: 26)

Dengan demikian, keseluruhan ayat yang dimaksud di atas menunjukkan adanya perintah untuk bersikap hati-hati dan tidak berlebihan (*wara‘*) dalam hal mengonsumsi makanan, minuman, dan pakaian. Sementara itu, dalam konteks pembahasan *wara‘*, QS al-An‘ām ayat 141 ini juga dapat dimaknai sebagai bentuk kehati-hatian dalam bermuamalah. Dalam artian, di dalam setiap harta yang dimiliki seseorang, terdapat hak orang lain. Hak tersebut merupakan kewajiban bagi pemilik harta, sebagai bentuk keniscayaan fungsi sosial dari harta benda.²⁸

Ketiga, *wara‘* dalam hal berinteraksi atau hidup bersosial dengan sesama. Konsep ini dapat dipahami dari ayat yang menekankan pentingnya cara yang baik dalam berinteraksi dengan manusia lain. Seperti yang disebutkan dalam QS al-Baqarah ayat 188:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ
بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Janganlah kamu makan harta di antara kamu dengan jalan yang batil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada para hakim dengan maksud agar kamu dapat memakan sebagian harta orang lain itu dengan jalan dosa, padahal kamu mengetahui.”

Ayat ini membawa para mukmin untuk menjaga kesatuan, kekeluargaan, dan persaudaraan. Harta benda kamu di antara kamu berarti jika seseorang menganiaya harta temannya, itu sama saja dengan menganiaya

²⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Jilid 4* (Lentera Hati, 2002), 313–317.

hartanya sendiri. Pandangan ini mencakup larangan terhadap segala manifestasi kecurangan, manipulasi, serta upaya akumulasi kekayaan sepihak yang mencederai kemaslahatan bersama. Termasuk juga di dalamnya adalah perbuatan riba, upah-mengupah yang tidak adil, serta menerima zakat padahal termasuk masih mampu.²⁹ Di sisi lain, kepemilikan materi senantiasa melekat pada fungsi sosial, yaitu terdapat pemenuhan hak-hak untuk kelompok miskin harus didistribusikan melalui zakat maupun sedekah. Oleh karena itu, merugikan harta orang lain juga berarti merugikan dirinya sendiri. Apabila terjadi interaksi mengenai harta tersebut, haruslah dilakukan dengan adil dan seimbang, sebab jika tidak demikian, ia tidak akan dinilai benar oleh syariat meskipun dilakukan atas dasar kerelaan. Menyerahkan urusan harta kepada hakim juga dilarang jika tujuannya untuk mengambil hak orang lain padahal kita sudah mengetahui bahwa tiada hak kita di dalamnya, seperti dengan cara menyuap.³⁰

Prinsip menjaga keadilan dalam muamalah tersebut tidak hanya berkaitan dengan larangan mengambil harta orang lain secara batil, tetapi juga mencakup kewajiban menjaga amanah terhadap harta yang berada dalam tanggung jawab seseorang. Allah Swt. memerintahkan hamba-Nya untuk melindungi harta milik kelompok yang lebih lemah, seperti anak yatim. Dalam QS al-An‘ām ayat 152 disebutkan:

²⁹Hamka Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 1* (Singapura: Pustaka Nasional Pte Limited, 2010), 438.

³⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Jilid 1* (Lentera Hati, 2002), 413–415.

وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ
بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا³¹

“Janganlah kamu mendekati (menggunakan) harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, sampai dia mencapai (usia) dewasa. Sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak membebani seseorang melainkan menurut kesanggupannya. Apabila kamu berbicara, lakukanlah secara adil sekalipun dia kerabat(-mu).”

Penjelasan Ibn Kaṣīr menggarisbawahi bahwa larangan intervensi terhadap harta anak yatim berlaku mutlak, kecuali untuk tindakan yang membawa maslahat hingga anak tersebut dewasa. Para pengasuh dituntut profesional dengan memisahkan pencatatan kepemilikan materi, termasuk kebutuhan konsumsi harian. Sisa aset yang tidak terpakai wajib diisolasi penyimpanannya agar tidak bercampur dan tetap menjadi hak eksklusif sang anak. Terdapat kecaman keras bagi mereka yang curang dalam menakar, menimbang, dan menunaikan hak apa pun. Jika semuanya sudah dilakukan hingga mencapai batas kemampuannya, maka tiada dosa untuk dirinya, karena Allah Swt. tidak memberikan beban taklif melampaui kesanggupan makhluk-Nya.³¹

Perkara yang sama juga ditegaskan dalam ayat di bawah:

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ³²

“Celakalah orang-orang yang curang (dalam menakar dan menimbang)! (Mereka adalah) orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain, mereka minta dipenuhi. (Sebaliknya,) apabila

³¹Shalah Abdul Fattah Al-Khalidi, *Mudah Tafsir Ibnu Katsir. 3: Al- An‘ām s.d. Hūd*, Cetakan pertama (Jakarta Timur: Maghfirah Pustaka, 2017), 185–186.

mereka menakar atau menimbang untuk orang lain, mereka kurangi.”
(QS al-Muṭaffifin: 1–3)

Dalam bab ini, *al-tatfif* diidentifikasi sebagai perilaku amoral berupa kecurangan dalam proses menimbang dan menakar barang. Pelaku tindakan ini cenderung memanipulasi angka dengan meminta surplus saat bertransaksi dengan orang lain, tetapi justru mengurangi takaran ketika giliran mereka yang melayani hak konsumen. Implikasinya, Allah Swt. mengategorikan kaum *al-muṭaffifin* ini sebagai golongan yang dipastikan merugi dan binasa, sebagaimana representasi dari makna *al-wail* (kecelakaan yang amat besar).³²

Pada hakikatnya, *wara‘* dalam muamalah tidak hanya terbatas pada persoalan harta dan transaksi ekonomi, melainkan juga melingkupi sikap dan perilaku dalam berinteraksi dengan sesama. Islam juga mengajarkan umatnya untuk berhati-hati secara moral. Akhlak yang baik (mahmudah) seperti rendah hati dan menjaga adab dalam bergaul merupakan wujud dari hal tersebut. Allah Swt. berfirman dalam QS Luqmān ayat 18–19:

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ
وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ

“Janganlah memalingkan wajahmu dari manusia (karena sombong) dan janganlah berjalan di bumi ini dengan angkuh. Sesungguhnya Allah tidak menyukai setiap orang yang sombong lagi sangat membanggakan diri. Berlakulah wajar dalam berjalan dan lembutkanlah suaramu. Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai.”

³²M. Abdul Ghoffar and Abu Ihsan Al-Atsari, *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 8* (Bogor: Pustaka Imam asy-Syafii, 2005), 421.

Para penafsir mengartikan ayat ini sebagai perintah untuk bersikap pertengahan dalam berakhlak kepada manusia: jika berkomunikasi dengan mereka, merendahkan dan maniskan wajahmu. Jangan pernah memandang mereka dengan dorongan penghinaan dan kesombongan, tetapi tunjukkan wajah yang berseri dan penuh kerendahan hati. Jangan sombong, takabur, otoriter, dan menjadi pembangkang. Jangan congkak sekalipun memiliki kedudukan tinggi. Berjalanlah dengan sederhana, yaitu dengan tidak terlalu lambat maupun terlalu cepat, pun jangan membusungkan dada maupun merunduk. Hindari sikap berlebihan dalam bertutur kata dan jangan meninggikan suara pada perkara yang tidak berguna. Pantaskan cara bicara sesuai lawan bicara.³³

Penekanan terhadap pentingnya akhlak mahmudah dalam interaksi sosial di atas menunjukkan bahwa ia memiliki kedudukan yang sangat tinggi bagi seorang hamba, yang bahkan dapat mengangkat derajatnya di hadapan Allah Swt. Sebagaimana dijelaskan dalam sebuah hadis riwayat Anas bin Mālik r.a:

إِنَّ الْعَبْدَ لَيَبْلُغُ بِحَسَنِ خُلُقِهِ عَظِيمَ دَرَجَاتِ الْآخِرَةِ وَشَرَفِ الْمَنَازِلِ؛ وَإِنَّهُ لَضَعِيفُ الْعِبَادَةِ،
وَإِنَّهُ لَيَبْلُغُ بِسُوءِ خُلُقِهِ أَسْفَلَ دَرَكِ جَهَنَّمَ وَهُوَ عَابِدٌ.

“Sesungguhnya seorang hamba akan mencapai derajat akhirat dan kedudukan mulia dengan akhlak yang baik, sekalipun ibadahnya

³³M. Abdul Ghoffar and Abu Ihsan Al-Atsari, *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 6* (Bogor: Pustaka Imam asy-Syafii, 2004), 404–407; Hamka Hamka, *Tafsir Al Azhar Jilid 7* (Singapura: Pustaka Nasional Pte Limited, 2010), 5574; M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Jilid 11* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 138–140.

kurang. Dan dia akan mencapai kerak jahanam dengan akhlak buruk, sekalipun dia ahli ibadah.”

Dari kumpulan ayat, hadis, dan *asar* yang telah dibahas pada ketiga aspek di atas, dapat disimpulkan bahwa *wara'* dalam al-Qur'an memiliki makna yang komprehensif. Ia bukan sekadar bentuk kehati-hatian dalam satu aspek kehidupan, yang biasanya dalam hal konsumsi saja, melainkan mencakup seluruh dimensi kehidupan seorang muslim. *Pertama*, *wara'* dalam penjagaan internal diri, yang terdiri dari berhati-hati dalam memanfaatkan amanah penglihatan, lisan, dan pikiran dengan bentuk menjaga pandangan, menjaga lisan dari berkata yang buruk dan tidak perlu, serta menjaga pikiran dari prasangka. *Kedua*, *wara'* dalam penjagaan konsumsi mencakup sikap kehati-hatian dalam memilih makanan dan minuman yang akan dimasukkan ke perut serta pakaian yang akan dikenakan di tubuh. Di sini, yang ditekankan adalah kehalalan, kebaikan (*tayyib*), dan kecukupan (tidak berlebihan). *Ketiga*, *wara'* dalam penjagaan sosial yang meliputi berhati-hati dalam berinteraksi dengan orang lain, dengan penekanan pada keadilan, kejujuran, dan akhlak yang baik.

Secara keseluruhan, *wara'* merupakan cermin ketaatan seorang muslim kepada Allah Swt dalam setiap sendi kehidupannya. Setiap hamba yang tidak hanya menghindari yang haram secara hukum, tetapi juga menghindari sesuatu yang mendekati haram, tidak baik, atau yang meragukan, berarti dapat dikatakan telah menanamkan sikap *wara'* dalam dirinya. Dari 'Abdullāh bin Yazīd, Rasulullah saw bersabda,

يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يَدَعَ مَا لَا بَأْسَ بِهِ حَذَرًا لِمَا بِهِ الْبَأْسُ

“Tidaklah seorang hamba mencapai derajat muttaqin (orang-orang yang bertaqwa) sehingga dia meninggalkan sesuatu yang boleh karena khawatir hal itu termasuk sesuatu yang tidak boleh.” (HR al-Tirmizī)

Konsep *wara'* ini memiliki kemiripan dengan beberapa konstruk dalam ilmu psikologi yang berkaitan dengan pengendalian diri, seperti *self-control*, *conscientiousness*, dan *spiritual well-being*. Meskipun lahir dari kerangka disiplin yang berbeda, ketiga konsep tersebut menunjukkan adanya irisan makna dengan prinsip kehati-hatian yang terkandung dalam *wara'*. Pertama, kontrol diri (*self-control*) didefinisikan sebagai kapasitas yang dimiliki seseorang dalam meregulasi dan mengarahkan impuls-impuls internal untuk mengeksekusi suatu tindakan.³⁴ Mekanisme regulasi diri ini diwujudkan melalui indikator kemampuan mereduksi tindakan impulsif, mengelola stimulus, memprediksi konsekuensi dari suatu peristiwa, hingga proses pengambilan keputusan secara rasional.³⁵

Implikasinya, apabila seorang individu memiliki tingkat kendali diri yang rendah, ia akan cenderung rentan didominasi oleh desakan emosional yang bersumber dari determinasi internal maupun stimulan lingkungan di sekitarnya. Karakteristik ini memiliki kemiripan dengan *wara'*, yaitu kemampuan menahan diri dari sesuatu yang dilarang atau yang berpotensi membawa kepada sesuatu yang dilarang. Hal ini sangat penting dalam

³⁴Gleitman, dikutip dalam Syamsul Bachri Thalib, *Psikologi Pendidikan Berbasis Analisis Empiris Aplikatif* (Jakarta: Kencana, 2010), 107.

³⁵James R. Averill, “Personal Control over Aversive Stimuli and Its Relationship to Stress.,” *Psychological Bulletin* 80, no. 4 (October 1973): 286–303, <https://doi.org/10.1037/h0034845>.

kehidupan beragama, karena membuat seseorang dapat menahan diri untuk tidak melakukan sesuatu yang destruktif.

Kedua, conscientiousness. Secara konseptual, karakteristik *wara'* memiliki korelasi yang erat dengan dimensi *conscientiousness* dalam taksonomi kepribadian *Big Five Personality* yang diinisiasi oleh Paul Costa dan Robert McCrae. Dimensi ini merepresentasikan kapasitas individu dalam meregulasi kecenderungan impulsif melalui internalisasi nilai-nilai sosial yang berorientasi pada pencapaian tugas, organisasi, serta pemenuhan target personal.³⁶ Individu yang memiliki skor *conscientiousness* yang superior umumnya merefleksikan determinasi diri yang kuat, manifestasi disiplin yang konsisten, serta kapasitas resiliensi yang tinggi dalam menghadapi tantangan. Sikap seperti ini menunjukkan kemiripan dengan prinsip *wara'* yang menuntut seorang muslim untuk berhati-hati dan sadar konsekuensi dengan setiap perilakunya.

Ketiga, spiritual well-being, yakni tingkat kesehatan spiritual individu yang memampukannya untuk tetap bersikap optimis, adaptif, dan memiliki harapan tinggi dalam menjalani fase-fase kehidupannya. *Spiritual well-being* ini merupakan hasil upaya aktif seseorang dalam mempertahankan relasi dengan Tuhannya. Semakin seseorang berusaha memberikan respon positif terhadap nilai-nilai yang diajarkan agamanya, semakin ia akan memancarkan *spiritual well-being* yang baik pula. Ia akan menjalani hidup dengan tenang

³⁶John dan Srivastava, dikutip dalam Steven J. Scher and Nicole M. Osterman, "Procrastination, Conscientiousness, Anxiety, and Goals: Exploring the Measurement and Correlates of Procrastination among School-aged Children," *Psychology in the Schools* 39, no. 4 (July 2002): 385, <https://doi.org/10.1002/pits.10045>.

karena memiliki ketahanan yang baik ketika menghadapi situasi yang sulit dalam hidupnya, berbekal keyakinannya pada Tuhan.³⁷ Jika dikaitkan dengan konsep *wara'*, keduanya memiliki hubungan yang cukup erat: *wara'* merupakan bentuk *mujāhadah* seorang hamba agar makin dekat dengan Allah Swt. Hal tersebut akan membuatnya makin tenang, stabil, dan memiliki hidup yang bermakna. Semakin tinggi sikap *wara'* seseorang, semakin baik pula *spiritual well-being*-nya.

Sementara itu, menurut psikologi Islam, jiwa manusia terdiri dari empat komponen, yaitu *nafs*, *qalb*, *rūh*, dan *'aql*. *Rūh* merupakan fondasi spiritual yang menjadi titik terdekat manusia dengan Tuhannya. *Qalb* yaitu penghubung antara *rūh* dan *nafs*, yang menampung cahaya spiritual, menimbang gejolak ego, serta menjadi pusat kesadaran moral dan penerimaan wahyu. *Nafs* yaitu jiwa manusia yang dapat menjadi baik dan buruk tergantung pengendaliannya. Sementara *'aql* adalah potensi manusia untuk berpikir dan memahami. Dalam hal ini, *nafs* ini harus dibersihkan melalui proses *tazkiyah* agar mampu memantulkan cahaya *rūh* dan moral *qalb*.³⁸

Sementara itu, tasawuf memandang tingkatan *nafs* adalah sebagai berikut. *Pertama*, *ammārah*, yaitu jiwa yang cenderung mengikuti dorongan syahwat dan *gaḍab*. *Kedua*, *lawwāmah* yakni jiwa yang mencela diri sendiri

³⁷Raja Oloan Tumanggor and Agoes Dariyo, "Peran Spiritual Well-Being untuk Menumbuhkembangkan Kesehatan Mental Demi Mewujudkan Ketahanan Sosial Pada Masyarakat Korban Konflik Sosial Di Aceh Singkil," *Jurnal Ketahanan Nasional* 27, no. 1 (June 2021): 5–6, <https://doi.org/10.22146/jkn.64606>.

³⁸Taufiq Khoirin, Muhammad Fathin, and Siti Rohimah, "Eksplorasi Ruh, Nafs, Qalbu, Dan Fitrah Sebagai Potensi Dasar Dalam Membentuk Kepribadian Sebagai 'Abdullāh," *TSAQOFAH* 5, no. 4 (July 2025): 4249–4256, <https://doi.org/10.58578/tsaqofah.v5i4.6754>; Fatimah Az-Zahrah, *Ruh, Nafs, Akal, Qalb, Fitrah Sebagai Potensi Dalam Membekali Manusia Sebagai Abdullah*, 3, no. 3 (2005): 102, <https://doi.org/10.65946/2rnf333>.

atas keburukan yang dilakukan atau kesempatan berbuat baik yang terlewat. *Ketiga, muṭmainnah* atau jiwa yang tenang, tenteram, dan penuh keyakinan kepada Allah Swt., terbebas dari rasa takut dan kesedihan duniawi, serta selalu ingat kepada Allah.³⁹ Tiga tahap *nafs* tersebut menggambarkan proses kepribadian yang menuntut disiplin spiritual, yang selaras dengan tujuan dari psikologi Islam dan tasawuf yaitu mencapai kebahagiaan hakiki melalui penyucian jiwa. Dalam hal ini, Islam menambahkan dimensi transendental yang tidak ditemukan dalam psikologi Barat, yaitu orientasi jiwa kepada Allah Swt. sebagai puncak kesehatan mental.⁴⁰

Dari penjelasan tersebut, dapat ditarik kesimpulan bahwa *wara'* memiliki dimensi spiritual yang lebih dalam berupa ketakwaan kepada Allah Swt. yang tidak sepenuhnya tercakup dalam definisi psikologi Barat. Meskipun *maqām* ini merupakan konsep tasawuf yang sifatnya esoteris, *wara'* memiliki manifestasi yang sangat konkret dalam ranah eksoteris (lahiriah), yaitu berupa tindakan disiplin dalam menjauhi hal-hal yang syubhat dan berlebih-lebihan. Manifestasi perilaku nyata inilah yang secara psikologis memiliki irisan konseptual dengan *self-control*, *conscientiousness*, dan *spiritual well-being* dalam psikologi Barat. Atas dasar transformasi dari pengalaman batin menjadi indikator perilaku lahiriah yang dapat diamati tersebut, konsep *wara'* dalam tasawuf ini dapat dioperasionalisasikan ke dalam bentuk instrumen alat ukur kuantitatif.

³⁹Ahmad Adibullah and Syamsun Ni'am, *Memaknai Kepribadian dan Perilaku Manusia: Perspektif Tasawuf dan Psikologi*, 1, no. 3 (2024): 78–80.

⁴⁰Suparlan Suparlan, "Psikologi dan Kepribadian Perspektif Al-Quran," *HUMANIKA* 8, no. 1 (August 2018): 1–15, <https://doi.org/10.21831/hum.v8i1.21005>.

Upaya mengintegrasikan konsep *wara'* ke dalam riset kuantitatif menghadapi tantangan metodologis yang besar. Beberapa literatur menyebutkan bahwa salah satu tantangan metodologis dalam kajian spiritualitas Islam adalah menerjemahkan konsep-konsepnya ke dalam bahasa ilmiah yang dapat dikuantitatifkan tanpa kehilangan maknanya.⁴¹ Kompleksitas ini berakar dari karakteristik literatur spiritualitas Islam yang mayoritas menelisik dimensi insaniyah dari sudut pandang esoteris, yaitu menekankan pada kedalaman pengalaman transendental, nilai, serta makna batin yang tidak dapat diindra secara langsung. Sebaliknya, paradigma positivistik modern yang melandasi riset kuantitatif mengharuskan adanya indikator perilaku yang sifatnya objektif dan terukur. Kesenjangan epistemologis antara kedua kutub inilah yang menyebabkan tantangan metodologis tersebut. Dengan kata lain, karena karakteristik konstruksinya yang sarat akan kandungan teologis-filosofis, definisi *wara'* dalam perspektif tasawuf tidak dapat ditransformasikan begitu saja ke dalam pakem positivisme modern yang membatasi diri pada objektivitas dan kuantifikasi inderawi.⁴²

Selain itu, tasawuf bukanlah sebuah entitas tunggal yang kaku, melainkan himpunan tradisi spiritualitas Islam yang heterogen dengan corak praktik serta pemahaman yang bervariasi. Tasawuf tidak mewujud dalam satu dimensi tunggal, melainkan merupakan perpaduan komprehensif dari tiga

⁴¹Amber Haque, "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists," *Journal of Religion and Health* 43, no. 4 (December 2004): 372–373, <https://doi.org/10.1007/s10943-004-4302-z>.

⁴²*Ibid.*

fondasi utama, yaitu spiritualitas (*tazkiyat al-nafs*), asketisisme (*zuhud*), dan mistisisme (*ma'rifah*). Karakteristik tasawuf di seluruh dunia ini sangat protean (multiwajah), sehingga mustahil diringkas ke dalam satu batasan definitif yang disepakati oleh seluruh kalangan.⁴³ Sebagai konsekuensinya, selaku bagian dari karakteristik tasawuf yang dinamis, konsep *wara'* juga tidak bersifat kaku dan memiliki ragam pemaknaan di antara para ulama tasawuf sehingga sulit dirumuskan menjadi satu indikator perilaku yang seragam dan operasional untuk kepentingan pengukuran.

Konsep *wara'* dalam tradisi tasawuf memiliki cakupan makna yang luas dan tidak tunggal. Imam al-Gazālī, misalnya, menitikberatkan *wara'* pada komitmen menjauhi perkara samar (*syubhat*) serta membaginya ke dalam beberapa tingkatan spiritual berdasarkan intensitas kehati-hatian individu.⁴⁴ Di sisi lain, Syekh 'Abdullāh al-Harawī mengartikan *wara'* sebagai upaya optimal menjaga kesucian diri dari kemaksiatan atas dasar rasa takzim kepada Allah.⁴⁵ Keragaman fokus ini mengindikasikan bahwa *wara'* merupakan konsep batin yang bersifat dinamis.

Guna menjawab hambatan metodologis tersebut, riset ini memerlukan pijakan teologis yang mampu mengonversi kedalaman makna spiritual *wara'* menjadi indikator perilaku yang objektif dan dapat diukur. Upaya tersebut menjadi jembatan krusial untuk menghubungkan doktrin tasawuf yang

⁴³Meis Al-Kaisi, "Rethinking Conceptual Sufism: A Synthesis of Islamic Spirituality, Asceticism, and Mysticism," *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 11, no. 2 (October 2021): 169–193, <https://doi.org/10.15642/teosofi.2021.11.2.169-193>.

⁴⁴Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumiddin: Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama*, 3 (Republika, 2010), 139–140.

⁴⁵al-Jauziyah, *Madarijus-salikin*, 191.

abstrak dengan kebutuhan penyusunan butir skala pengukuran di lapangan. Melalui cara ini, perwujudan *wara'* tidak lagi tertahan sebagai konsep batiniah yang esoteris, melainkan dapat diurai menjadi tindakan nyata dalam interaksi sosial sehari-hari.

Selain urgensi metodologis tersebut, proses operasionalisasi konstruk pada sampel mahasiswa menuntut penjabaran *wara'* ke dalam bentuk perilaku yang aktual dan kontekstual. Literatur tasawuf klasik memang memiliki kontribusi fundamental dalam menjelaskan fondasi moral-spiritual *wara'*. Namun, sebagian besar elaborasi di dalamnya lahir dalam rentang historis dengan realitas sosial yang berbeda dari dinamika modern. Oleh karena itu, penelitian ini membutuhkan kerangka teoretis kontemporer yang tidak hanya mampu mempertahankan esensi makna *wara'*, tetapi juga membuka ruang bagi pengukuran berbasis instrumen kuantitatif yang relevan dengan zaman sekarang.

Dalam rangka mengontekstualisasikan prinsip *wara'* tersebut, peneliti melakukan telaah terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam *Tafsīr al-Miṣbāḥ* yang berkaitan dengan regulasi diri (internal), konsumsi, dan interaksi sosial. Proses tersebut menghasilkan sintesis definisi *wara'* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, yakni penjagaan diri dari berbagai hal yang berpotensi mendekatkan seseorang pada perkara haram, dosa, atau yang sekadar melengahkan hati dari Allah Swt. Konsep ini kemudian dipetakan ke dalam tiga aspek utama, yaitu pengendalian diri secara internal, perilaku konsumsi, dan etika interaksi sosial.

Hasil sintesis definisi *wara'* dari *Tafsīr al-Miṣbāḥ* tersebut menegaskan tentang pentingnya penggunaan landasan teori yang tidak hanya mempertahankan substansi nilai *wara'*, tetapi juga memungkinkan operasionalisasinya dalam penelitian kuantitatif. Jika dibandingkan dengan konsep *wara'* dalam literatur tasawuf klasik seperti oleh Imam Gazālī dan Syekh 'Abdullāh al-Harawī sebelumnya yang bersifat normatif dan batiniah, pendekatan dalam *Tafsīr al-Miṣbāḥ* menunjukkan penekanan yang lebih kontekstual dan berorientasi pada perilaku sosial. Perbedaan penekanan ini tidak dimaknai sebagai pertentangan, melainkan sebagai perluasan perspektif dalam upaya mengontekstualisasikan konsep *wara'* ke dalam ranah empiris. Berangkat dari argumen di atas, *Tafsīr al-Miṣbāḥ* karya M. Quraish Shihab tersebut dipilih sebagai landasan teori guna membedah sekaligus merumuskan konstruk variabel dalam penelitian ini.

Tafsīr al-Miṣbāḥ disusun oleh M. Quraish Shihab, seorang ulama masyhur dari Sulawesi Selatan. Karya monumental ini berangkat dari kegelisahan intelektual beliau, yang melihat bahwa masyarakat Indonesia sering berhenti pada lantunan indah al-Qur'an, tetapi kurang memberi ruang pada tadabur dan pemahaman yang kontekstual. Dari situlah muncul dorongan untuk menulis tafsir yang bukan hanya menjelaskan teks, melainkan juga menghubungkannya dengan realitas sosial yang dihadapi umat. Kitab yang ditulis sejak 18 Juni 1999 hingga 5 September 2003 ini diberi judul *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*.

Kitab tafsir ini terdiri dari lima belas jilid, dimulai dari QS al-Fātiḥah hingga al-Nās dengan jumlah total 10.599 halaman dari keseluruhan jilid tersebut. Metode yang dipakai dalam tafsir ini adalah *tahlīlī*, yaitu disusun dengan mengikuti urutan mushaf tetapi tetap dengan kekhasan tersendiri. Quraish Shihab tidak hanya mengurai makna per kata, melainkan juga menekankan keserasian antar ayat dan surat (munasabah). Ia selalu memulai dengan nama surah, *makkiyyah* atau *madaniyyah*, tema pokok, asbabunnuzul, lalu menjelaskan kosakata dan tafsir ayat, sebelum menutup dengan kesimpulan. Bedanya dengan mufasir klasik, beliau lebih menekankan keterkaitan ayat dengan fenomena sosial modern, sehingga tafsirnya terasa hidup dan relevan.

Tujuan penulisan tafsir ini adalah untuk memudahkan umat Islam memahami pesan al-Qur'an, meluruskan kekeliruan dalam memaknai fungsi al-Qur'an, serta menjawab isu-isu kontemporer dengan bahasa yang sederhana. M. Quraish Shihab ingin agar al-Qur'an tidak hanya dibaca untuk mencari *faḍīlah* tertentu, tetapi benar-benar dipahami sebagai pedoman hidup. Oleh karena itu, tafsir ini disusun dengan gaya populer agar mudah dipahami oleh masyarakat awam tetapi juga dapat dijadikan sebagai rujukan akademik. *Tafsīr al-Miṣbāḥ* hadir dengan pendekatan yang berupaya membumikan pesan al-Qur'an melalui koridor pemahaman yang kontekstual. Berbeda dengan kecenderungan tafsir klasik yang dominan bersifat tekstual, tafsir ini mengarahkan agar orientasi pemahaman ayat bersifat fungsional dan relevan dengan kehidupan nyata. Hasilnya, kitab ini mampu menyelaraskan

prinsip-prinsip universal al-Qur'an dengan tuntutan serta tantangan zaman modern.⁴⁶

Dari banyaknya kitab tafsir, *Tafsīr al-Miṣbāḥ* dipilih sebagai rujukan untuk penyusunan indikator *wara'* karena beberapa kelebihanannya. *Pertama*, menjelaskan kosakata dan aspek kebahasaan sehingga memudahkan pemahaman. Dalam hal ini, detail kebahasaan sangat penting agar indikator yang disusun tidak melenceng dari makna asli al-Qur'an. terus menyelaraskan makna literal (tekstual) dan makna situasional (kontekstual) ayat agar hasil penafsiran senantiasa adaptif terhadap dinamika perkembangan zaman, sehingga konsep *wara'* juga dapat diterjemahkan menjadi perilaku nyata masyarakat modern. *Ketiga*, mengelaborasi munasabah ayat, yang pada akhirnya membantu untuk melihat keterkaitan antar ayat sehingga *wara'* dipahami sebagai sikap menyeluruh pada diri seorang muslim.⁴⁷ Dengan pendekatan seperti ini, indikator *wara'* akan dapat disusun secara sistematis dan semuanya dapat terhubung dalam satu konstruksi yang utuh.

Karakter *Tafsīr al-Miṣbāḥ* yang bercorak sistematis, kontekstual, sekaligus analitis tecermin jelas ketika membedah ayat-ayat al-Qur'an melalui jembatan realitas sosial kontemporer. Saat mengulas QS al-Baqarah ayat 188, misalnya, M. Quraish Shihab tidak sekadar mereproduksi larangan normatif tentang perolehan harta secara batil, melainkan juga menganalisis

⁴⁶Aisyah Aisyah, "Menelaah Mahakarya Muhammad Quraish Shihab: Kajian Metodologis Dan Penafsirannya Dalam Tafsir Al Misbah," *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 1 (January 2021): 43–65, <https://doi.org/10.58404/uq.v1i1.12>.

⁴⁷Ibid.

struktur kebahasaan, fungsi sosial kepemilikan, hingga urgensi keadilan dalam transaksi finansial. Sudut pandang ini lalu ditarik ke dalam problematika modern, mulai dari praktik suap, penyelewengan kekuasaan, hingga ketimpangan dalam relasi ekonomi. Penafsiran ini juga memperlihatkan irisan etis-spiritual yang dekat dengan karakter tasawuf akhlaki, khususnya dalam caranya memandang regulasi diri terhadap materi, yang menekankan seseorang untuk memperlakukan hak orang lain secara empatik layaknya hak dirinya sendiri.⁴⁸

Kedua, saat mengupas kandungan QS al-Isrā' ayat 36 yang melarang manusia bersikap *taqlīd* tanpa dasar ilmu. Di sini, Quraish Shihab membandingkan penggunaan bentuk tunggal kata *al-baṣar* dengan bentuk jamak *al-abṣar* pada QS al-Nahl ayat 78 untuk menegaskan bahwa setiap pandangan akan dituntut pertanggungjawabannya. Selanjutnya, beliau mengontekstualisasikan ayat tersebut sebagai basis skeptisisme positif, yakni sebuah sikap kehati-hatian dan menuntut pembuktian (*tabayyun*) terhadap segala informasi untuk menangkal *wahm* dan *khurāfat*. Pada bagian penutup, dimensi mistik dari *Tafsīr al-Miṣbāḥ* terlihat dari cara elaborasinya terhadap dinamika batin manusia, yaitu dengan mencantumkan tingkatan lintasan hati (*hājīs*, *khāṭir*, *hadīṣ nafs*, *hamm*, dan *'azm*) untuk menegaskan bahwa tiap manusia akan dituntut untuk mempertanggungjawabkan kerja hatinya.⁴⁹

⁴⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Jilid 1* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 413–415.

⁴⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Jilid 7* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 462–463.

Meskipun *Tafsīr al-Miṣbāḥ* bukan merupakan kitab tasawuf klasik, pendekatan penafsiran yang digunakan M. Quraish Shihab memiliki muatan moral-spiritual yang kuat. Hal ini terlihat dari konsistensi penafsirannya yang mengorelasikan teks al-Qur'an dengan aspek kendali diri, manajemen hati, perbaikan akhlak, dan perilaku manusia sehari-hari, seperti halnya ketika menafsirkan QS al-Baqarah ayat 188 dan QS al-Isrā' ayat 36 di atas. Karakteristik ini mengindikasikan bahwa *Tafsīr al-Miṣbāḥ* memuat dimensi sufistik kontemporer yang relevan untuk mengontekstualisasikan prinsip *wara'*. Kemampuan *Tafsīr al-Miṣbāḥ* dalam mengelaborasi nilai-nilai Qur'ani ke dalam bentuk perilaku yang lebih konkret sebagaimana tecermin pada sintesis konstruk *wara'* yang telah disebutkan sebelumnya semakin menegaskan relevansinya sebagai pijakan konseptual penelitian ini. Berdasarkan hal tersebut, peneliti menetapkan tafsir ini sebagai landasan teori guna menjembatani konsep *wara'* yang abstrak ke dalam bentuk perilaku yang konkret dan aktual dengan realitas modern.

Tafsīr al-Miṣbāḥ memiliki beberapa kemiripan dengan tafsir kontemporer lain, seperti *Tafsīr al-Azhar* yang disusun oleh Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka). *Al-Azhar* dikenal sebagai kitab tafsir yang membumi pada masa itu karena isinya yang sarat dengan relevansi terhadap situasi politik, agama, dan sosial. Sifatnya yang solutif terhadap problematika umat pun membuatnya lebih mudah diterima masyarakat di masa tersebut.⁵⁰

⁵⁰Hani Fazlin, *Mengenal Tafsir Nusantara: Menggali Sisi Kenusantaraaan Tafsir Al-Azhar Karya Buya Hamka*, 1, no. 1 (2023): 244–262.

Meskipun demikian, dalam penelitian ini, *Tafsīr al-Miṣbāḥ* dipertimbangkan sebagai parameter penelitian karena tiga sifatnya yang telah diuraikan sebelumnya. Karakteristik tersebut dinilai lebih sesuai dengan kebutuhan penelitian ini yang berfokus pada operasionalisasi konsep *wara'* ke dalam indikator perilaku yang terukur. Sementara itu, *Tafsīr al-Azhar* yang lebih menekankan aspek sosial dipandang lebih tepat digunakan sebagai inspirasi moral-spiritual.

Meskipun konsep *wara'* telah banyak dijelaskan dalam berbagai literatur tafsir, hingga saat ini belum tersedia alat ukur yang valid dan reliabel untuk mengukur *wara'* dalam konteks tasawuf. Kondisi ini membuat konsep *wara'* masih sulit diterapkan secara praktis dalam proses asesmen klinis maupun dalam pengembangan intervensi terapi. Berangkat dari kebutuhan tersebut, penulis berupaya mengembangkan alat ukur *wara'* yang valid dan reliabel dengan menggunakan metode *Exploratory Factor Analysis* (EFA) serta memanfaatkan *Tafsīr al-Miṣbāḥ* sebagai landasan utama guna merumuskan aspek serta indikator pengukurannya.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Merujuk pada uraian latar belakang di atas, masalah-masalah pada penelitian ini dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Arus digitalisasi dan perkembangan media sosial berpotensi meningkatkan berbagai bentuk penyimpangan moral di kalangan mahasiswa

2. Tingginya angka ketidakjujuran akademik menunjukkan masih adanya persoalan integritas di lingkungan perguruan tinggi
3. Konsep *wara'* dalam tradisi tasawuf memiliki dimensi yang luas dan abstrak sehingga sulit dioperasionalisasikan ke dalam indikator pengukuran
4. Belum tersedia instrumen psikometrik yang baku untuk mengukur tingkat *wara'* pada diri mahasiswa

Dengan demikian, agar lebih terarah dan tidak meluas, penelitian ini dibatasi pada beberapa hal berikut:

1. Penelitian ini berfokus pada pengembangan instrumen pengukuran konstruk *wara'* berdasarkan kajian terhadap *Tafsīr al-Miṣbāḥ* karya M. Quraish Shihab
2. Penelitian ini tidak membahas seluruh aspek tasawuf dalam diri mahasiswa, melainkan hanya berfokus pada konstruk *wara'* sebagai objek penelitian
3. Pengujian validitas konstruk instrumen dilakukan menggunakan *Exploratory Factor Analysis* (EFA)
4. Subjek penelitian dibatasi pada mahasiswa yang menjadi responden penelitian
5. Penelitian ini difokuskan pada identifikasi struktur faktor hasil analisis berbasis instrumen *wara'* dan tidak sampai pada tahap pengujian model menggunakan *Confirmatory Factor Analysis* (CFA)

C. Rumusan Masalah

Berlandaskan pada pemaparan tersebut, poin-poin permasalahan yang menjadi fokus kajian ini meliputi:

1. Bagaimana proses pengembangan alat ukur *wara'* pada mahasiswa menggunakan pendekatan *Exploratory Factor Analysis* (EFA)?
2. Bagaimana validitas dan reliabilitas dari alat ukur *wara'* yang telah dikembangkan *Exploratory Factor Analysis* (EFA)?
3. Bagaimana implikasi yang ditimbulkan atas pengujian *Exploratory Factor Analysis* (EFA) terhadap konsep *wara'*?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan dari adanya penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk memahami proses pengembangan alat ukur *wara'* pada mahasiswa menggunakan pendekatan *Exploratory Factor Analysis* (EFA)
2. Untuk mengetahui validitas dan reliabilitas dari alat ukur *wara'* yang telah dikembangkan melalui *Exploratory Factor Analysis* (EFA)
3. Untuk mengetahui implikasi yang ditimbulkan atas pengujian *Exploratory Factor Analysis* (EFA) terhadap konsep *wara'*

E. Manfaat Penelitian

Kontribusi yang ingin dicapai melalui penelitian ini mencakup dua dimensi utama, yaitu:

1. Manfaat Teoretis

Penelitian ini diharapkan berkontribusi dalam pengembangan ilmu Tasawuf Psikoterapi, khususnya dalam upaya mengukur konsep-konsep spiritual secara riil melalui alat ukur yang terstandarisasi. Hal ini akan dapat membuka ruang bagi integrasi antara nilai-nilai tasawuf klasik dengan metode penelitian kuantitatif modern.

2. Manfaat Praktis

Secara praktis, hasil penelitian ini dapat digunakan sebagai salah satu instrumen asesmen dalam proses psikoterapi berbasis tasawuf untuk memetakan kondisi spiritual *wara'* klien. Bagi mahasiswa dan civitas akademika, penelitian ini juga dapat digunakan sebagai sarana refleksi untuk mengintegrasikan sikap kehati-hatian (*wara'*), baik dalam hal regulasi internal, konsumsi, maupun interaksi sosial sebagai bagian dari kesehatan mental dan pengembangan diri.

F. Sistematika Penulisan

Sistematika pembahasan dalam penelitian ini disusun untuk memberikan gambaran mengenai alur pembahasan skripsi secara keseluruhan. Adapun sistematika pembahasan penelitian ini terdiri atas enam bab sebagai berikut.

Bab I Pendahuluan, berisi latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, serta sistematika pembahasan.

Bab II Landasan Teori, berisi landasan teoritis yang digunakan dalam penelitian, meliputi pembahasan mengenai konsep *wara'* dalam perspektif tasawuf, dialektika *wara'* dengan psikologi, serta penelitian terdahulu yang dianggap berkaitan dengan penelitian ini.

Bab III Metode Penelitian, berisi spesifikasi alat ukur, responden penelitian, konseptualisasi dan pengembangan instrumen, prosedur pengumpulan data dan pengujian instrumen, serta teknik analisis data yang digunakan untuk menguji validitas konstruk instrumen *wara'* melalui *Exploratory Factor Analysis* (EFA).

Bab IV Hasil Konstruksi Alat Ukur *Wara'* beserta Validitas dan Reliabilitasnya, berisi gambaran demografi penelitian, hasil uji validitas isi, hasil analisis *Exploratory Factor Analysis* (EFA), pembentukan faktor-faktor konstruk *wara'*, serta uji reliabilitasnya.

Bab V Implikasi Hasil Uji *Exploratory Factor Analysis* (EFA), yang berisi interpretasi struktur faktor konstruk *wara'*, evaluasi aitem gugur dalam struktur faktor *wara'*, serta implikasi konseptual, metodologis, dan praktis dari hasil uji dalam penelitian ini.

Bab VI Penutup yang berisi kesimpulan penelitian serta saran yang ditujukan bagi peneliti selanjutnya maupun pihak-pihak yang berkepentingan terhadap pengembangan instrumen dan kajian *wara'* dalam konteks akademik.