

BAB II

BIOGRAFI MAHMUD YUNUS DAN *TAFSIR AL-QUR'ĀN KARĪM*

A. Riwayat Hidup dan Kondisi Sosio-Historis

Mahmud Yunus lahir di sebuah desa bernama Sungayang, tepatnya sejauh 7 Km dari Kota Batu Sangkar ibu kota Kabupaten Tanah Datar, dan 12 Km dari pusat Kerajaan Minangkabau Nagari Pagaruyung. Yunus lahir pada hari sabtu, tanggal 10 Februari 1899 M bertepatan dengan 30 Ramadhan 1316 H.¹ Mahmud Yunus juga memiliki seorang adik perempuan, bernama Hindun yang masih satu ibu.² Ayahnya bernama Yunus bin Incek dari suku Mandailing, dengan aktivitas sehari-harinya bekerja sebagai petani di daerah tempat tinggalnya. Selain itu, ayah juga merupakan seorang guru yang mengajar di *surau-surau*, serta menjadi Imam dengan sebutan imam Nagari di kampungnya.³

Ibunya bernama Hafsa dengan panggilan Posa dari suku Chaniago. Hafsa ialah seorang ibu yang buta huruf, karena sejak kecil tidak pernah mengenyam pendidikan di desanya. Kakek Hafsa merupakan seorang ulama' yang terkenal,

¹Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, (Ciputat, PT Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah, 2011), Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), 197. *Mahmud Yunus: (1899M-1982M) Metode Pengajaran Bahasa Arab*, ed. Suwito dan Fauzan *Sejarah Pemikiran Para Tokoh Pendidikan*, (Bandung: Penerbit Angkasa, 2003), 372. Khadher Ahmad dan Khairuddin Mawardi, "Contributions of Mahmud Yunus to The Interpretation of The Qur'an: A Study of *Tafsir Qur'an Karim*," *Online Jurnal Of Research In Islamic Studies* Vol. 1 No. 1 (Jan-Apr 2014), 90. Eficandra Masril, "Pemikiran Fiqh Mamud Yunus," *Jurnal Islamiyat* 35 (1) 2013, 9. M. Anwar Syarifuddin dan Jauhar Azizy, "Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan *Tafsir Al-Qur'an Indonesia*," *Ilmu Ushuluddin* Vol. 2 No. 3, Januari-Juni 2015, 325.

²Malta Rina, Artikel: "Pemikiran dan Karya-karya Prof.Dr.H. Mahmud Yunus Tentang Pendidikan Islam (1920-1982)," (Padang: Ilmu Sejarah Pascasarjana UNAND, 2011), 170.

³Eficandra Masril, "Pemikiran Fiqh Mamud Yunus," 9.

bernama Syekh Muhammad Ali yang bergelar Engku kolok. Sedangkan bapaknya bernama Doyan Muhammad Ali.⁴

Doyan Muhammad Ali (Bapak Hafsa) memiliki lima orang anak, terdiri dari: Hafsa yang menikah dengan Yunus bin Incek, Abdul Kadir, Badul Manan, M. Esa, dan Sakdiah. Doyan Muhammad Ali juga memiliki lima saudara, diantaranya ialah: Omeh, merupakan kakak tertua dari Doyan Muhammad Ali, dan mempunyai satu anak bernama Muhammad Amin Parmato Kayo. Adik Doyan Muhammad Ali terdiri atas tiga orang, diantaranya: M. Taher Ongku Gadang anak-anaknya bernama Fatimah, Karimah, Jamailah, Hajir dan Ali. Adik kedua bernama Siti Hawa, menikah dengan M. Qasyim, dengan dua orang anak bernama H. Datok Sinaro Sati dan Maimunah. Terakhir ialah Achmad Jalil, memiliki empat orang anak bernama Leha, Umi Kalsum, Nuriah, dan Nuruk.⁵

Saudara laki-laki dari ibu Mahmud Yunus adalah H. Ibrahim, yang bergelar Datuk Sinaro Sati. Ibrahim merupakan saudagar kaya di Batusangkar pada saat itu, beliau juga lah yang memiliki peran penting dalam kehidupan Mahmud Yunus. Ibrahim lah yang memberikan dukungan kepada Mahmud Yunus untuk melanjutkan pendidikannya ke jenjang lebih tinggi. Hal tersebut, mencerminkan tentang adat atau kebiasaan yang berlaku di Minangkabau, sebagaimana pepatah mengatakan: *Anak dipangku, kamanakan dibimbiang, urang kampung dipatenggangkan* (anak dipangku,

⁴Malta Rina, Artikel: “Pemikiran dan Karya-karya Prof.Dr.H. Mahmud Yunus Tentang Pendidikan Islam (1920-1982),” 171.

⁵*Ibid.*

kemenakan dibimbing, orang kampung dipatengganggkan). Hal demikian, merupakan kebiasaan yang lazim dilakukan pada saat itu hingga sekarang. Bawa tanggungjawab bapak saudara terhadap anak saudara, tidaklah didasarkan pada ketidakmampuan dari ayah anak itu sendiri.⁶

Perjalanan hidup rumah tangga Mahmud Yunus memiliki lima orang istri. *Pertama*, Hj. Darisah binti Pangeran, berasal dari Payakumbuh. Dari pernikahan tersebut, Mahmud Yunus dikaruniai seorang anak laki-laki bernama Prof. Dr.H. Kamal Mahmud, SH yang dilahirkan pada tahun 1923. *Ketiga*, Hj. Djawahir berasal dari Payakumbuh, dari pernikahan ini Mahmud Yunus memiliki lima orang anak, diantaranya ialah: Hj. Djawanis, Hafni, H. Fachrudin, Drs.H. Hamdi dan Elly. *Ketiga*, Karimah, dan memiliki seorang anak bernama Amlas. Pernikahannya dengan ketiga orang istri tersebut, dilaksanakan sebelum Mahmud Yunus pergi untuk melanjutkan kegiatan belajarnya ke Mesir. Kemudian, ketika Mahmud Yunus hendak berangkat ke Mesir, ia menceraikan istri pertama dan ketiganya, Darisah dan Karimah.⁷

Keempat, Hj. Nurjani binti Jalil, yang berasal dari Padang. Dari pernikahannya dengan Hj. Nurjani tersebut, Mahmud Yunus memiliki lima orang anak, diantaranya: Fachri Mahmud, SH dilahirkan tahun 1932, Hj. Suraiya, Dr. Neszli Harmaini, Hj. Sufna dan Ir. Fachran. Pernikahan Mahmud Yunus dengan Hj. Nurjani ini, dilakukan setelah kembali dari Mesir. *Kelima*, Hj. Darisah binti Ibrahim,

⁶M. Anwar Syarifuddin dan Jauhar Azizy, “Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir Al-Qur'an Indonesia”, 325. Eficandra Masril, “Pemikiran Fiqh Mamud Yunus,” 9.

⁷Malta Rina, Artikel: “Pemikiran dan Karya-karya Prof.Dr.H. Mahmud Yunus Tentang Pendidikan Islam (1920-1982),” 173-74.

dari pernikahan tersebut, Mahmud Yunus dikaruniai enam orang anak yang bernama Sufni (meninggal pada saat masih bayi) lahir pada tahun 1939. Dr. H. Yunus Machbub lahir tanggal 29 November 1940, Dr. H. Hamdi lahir tanggal 1 Oktober 1942, Hj. Elina lahir tanggal 1 Februari 1946, Mahdiarti lahir tahun 1939 dan Chairi lahir tanggal 17 Januari 1951. Istri Mahmud Yunus yang kelima ini, merupakan anak dari mamak Mahmud Yunus yaitu H. Ibrahim Dt. Sinaro Sati.⁸

Kemudian, Hj. Darisah binti Ibrahim mendirikan penerbit buku bernama CV. Hidakraya Agung, yang dikelola oleh beliau beserta anak-anaknya dari tahun 1963 hingga tahun 2004. Pada tahun 2004, usaha tersebut mengalami kebangkrutan dan mengubah namanya menjadi CV. Al-Hidayah. Tahun 2006, Cahirim, Yunus, Madiarti memiliki ide untuk membangun PT Mahmud Yunus dengan tujuan untuk mencetak kembali semua karya-karya yang ditulis oleh Mahmud Yunus.⁹

B. Perjalanan Ilmiah

Sejak kecil Mahmud Yunus tumbuh dan berkembang dalam keturunan orang-orang yang paham dalam bidang agama, khususnya agama Islam. Karena alasan itu pula, Mahmud Yunus tidak pernah merasakan sekolah di bangku pendidikan umum. Seperti yang didirikan oleh Belanda, dari HIS, MULO, AMS atau bahkan melanjutkan sekolah tingginya di Amsterdam Belanda. Semua itu karena tumbuh dan berkembangnya Mahmud Yunus berada di bawah asuhan ibunya, yang memiliki garis

⁸*Ibid.*, 174.

⁹*Ibid.*

keturunan ulama'. Pada saat itu juga, bisa dikatakan hanya sewaktu-waktu saja Mahmud Yunus bisa berjumpa dengan ayahnya, dikarenakan kedua orang tuanya telah bercerai.¹⁰

Sebagai putra kelahiran Minang, Mahmud Yunus tentunya tumbuh dan berkembang di dalam lingkungan masyarakat yang teguh dalam memegang adat Minangkabau. Ketika berumur 7 tahun, Mahmud Yunus mulai melakukan kegiatan yang lazim dikerjakan oleh seorang anak laki-laki Minang pada saat itu. Seperti pergi ke *surau-surau* untuk melakukan kegiatan belajar dan mengaji. Hal tersebut sesuai dengan falsafah yang dipegang teguh oleh orang-orang Minangkabau, yaitu: *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*. Maksudnya ialah, adat bersendikan *syara'*, *syara'* bersendikan Kitabullah, yaitu al-Qur'an.¹¹

Mahmud Yunus belajar mengaji dan memperdalam ilmu dasar-dasar Islam di waktu malam dari satu *surau* ke *surau* lainnya. Kegiatan tersebut diawali dengan belajar kepada kakeknya, yaitu Muhammad Thaher bin Muhammad Ali yang bergelar Engku Gadang yang memiliki *Surau Talang*. Pada saat Mahmud Yunus khatam Qur'an, ia diberi tanggung jawab oleh kakeknya menjadi guru bantu yang mengajari anak-anak di *surau*, sembari mempelajari dasar-dasar tata bahasa Arab (ilmu *saraf*) kepada sang kakek. Kemudian pada tahun 1908, masyarakat Nagari Sungayang bersepakat untuk mendirikan sekolah desa, tempatnya di *surau* masjid tepat di bawah

¹⁰Syeh Hawib Hamzah, "Pemikiran Mahmud Yunus dalam Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia," *Dinamika Ilmu*, Vol. 14. No. 1 Juni 2014. 125-26.

¹¹Eficandra Masril, "Pemikiran Fiqh Mamud Yunus," 9-10.

balai senayan. Mahmud Yunus pun tertarik untuk menuntut ilmu di sekolah tersebut, dengan catatan tidak mengabaikan tugas-tugasnya sebagai pengajar di *surau* kakeknya. Akan tetapi kegiatan belajar Yunus di sekolah desa ini tidak berlangsung lama. Karena menurut Mahmud Yunus, pelajaran yang diberikan oleh pihak sekolah hampir dapat dikatakan sama dengan pelajaran-pelajaran yang diberikan pada kelas-kelas sebelumnya.¹²

Pada kesempatan yang sama, Mahmud Yunus masuk ke madrasah yang didirikan oleh H. Muhammad Thaib Umar, beliau merupakan seorang tokoh pembaruan Islam di Minangkabau. Di bawah binaan beliaulah, Mahmud Yunus mendapatkan gemblengan berbagai disiplin ilmu, dan berbagai karya-karya lainnya. Dari H. Muhammad Thaib Umar tersebut, Mahmud Yunus menekuni secara mendalam ilmu-ilmu yang diberikan kepadanya. Sehingga, tak heran dalam waktu yang sangat singkat ia telah mampu mengajarkan kitab-kitab seperti *Mahalli*, *Alfiyah*, *Jam'ul Jawami*. Ketika dalam keadaan sakit, Mahmud Yunus pun terkadang mengantikan Thaib Umar mengajar. Dilain waktu, Mahmud Yunus juga diminta untuk mewakili beberapa kegiatan penting, seperti rapat akbar ulama' Minangkabau pada 1919 M di Padang Panjang.¹³

Suatu ketika muncul keinginan besar Mahmud Yunus untuk melanjutkan kuliahnya di Mesir. Dalam hal ini lah, pengaruh dan kontribusi mamaknya (H. Ibrahim) sangat besar sekali. Terutama dalam pengurusan visa dan seluruh biaya

¹²*Ibid.*, 10.

¹³Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, 198.

perjalanananya ke Mesir. Walaupun sempat tertunda karena tidak memperoleh visa dari Pemerintah Kolonial Inggris pada tahun 1920. Namun pada bulan Maret tahun 1923, Mahmud Yunus dapat berangkat dengan berlayar melewati Penang Malaysia. Kemudian singgah di Makkah, untuk menunaikan ibadah haji sebelum tiba di Kairo.¹⁴ Selanjutnya, ada beberapa tujuan/alasan penting Mahmud Yunus untuk belajar ke Timur Tengah, di antaranya ialah: *Pertama*, ingin menambah ilmu pengetahuan, terutama pengetahuan umum yang diajarkan di sekolah menengah umum. Hal tersebut, merupakan anjuran dari guru beliau agar para pelajar madrasah selain mendalami ilmu pengetahuan agama, hendaknya juga mempelajari pengetahuan umum. Apalagi salah seorang *mamaknya* juga mengatakan: “*Akhir orang-orang dahulu adalah awal orang kemudian*”. Maksudnya ialah, seseorang pada masa sekarang sepatutnya memiliki lebih nilai dibandingkan dengan orang-orang sebelumnya. Karena, apabila ilmu-ilmu orang yang kemudian sama saja dengan yang terdahulu, maka negara tidak akan maju. Oleh karena itu, ilmu orang yang kemudian haruslah lebih tinggi daripada sebelumnya. *Kedua*, ingin menyelidiki ulama’-ulama’ di Mesir, apakah ada disana ulama’ kaum muda dan ulama’ kaum tua sama seperti di Indonesia? Serta ingin mempelajari dalil-dalil mereka masing-masing, mana yang lebih kuat.¹⁵

¹⁴M. Anwar Syarifuddin dan Jauhar Azizy, “Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir Al-Qur'an Indonesia,” 326.

¹⁵Eficandra Masril, “Pemikiran Fiqh Mamud Yunus,” 11.

Tahun 1924, Mahmud Yunus terdaftar sebagai salah satu pelajar dari Indonesia di Al-Azhar Universiti. Di sana ia mendalami ilmu ushul fiqh, tafsir, serta fiqh madzhab Hanafi. Berkat kegigihan dan ketekunannya dalam mendalami ilmu, Mahmud Yunus menyelesaikan kuliahnya tersebut pada tahun 1925, dengan mendapatkan predikat *syahadah ‘alamiyah*. Tidak itu, Mahmud Yunus pun melanjutkan pendidikannya ke madrasah Dar al-‘Ulum ‘Ulya, dan mengambil *takhasuss* dalam bidang ilmu kependidikan dan ilmu keguruan (*tadriss*). Pada saat itu, Mahmud Yunus merupakan satu-satunya mahasiswa Indonesia yang mendapatkan beasiswa kelas dari Kementerian Pendidikan Mesir. Berkat kegigihan Mahmud Yunus dalam menjalani pendidikan tersebut, ia lulus dengan mendapatkan ijazah *tadris* (diploma guru), dengan keahlian bidang ilmu kependidikan pada tahun 1930.¹⁶

C. Karya-karya Mahmud Yunus

Mahmud Yunus merupakan tokoh intelektual yang banyak mencurahkan ilmunya ke dalam bentuk tulisan. Tulisan-tulisannya, telah banyak diterbitakan dan tersebar di seluruh tanah air. Mahmud Yunus telah menghasilkan karya tulisnya sebanyak 49 buah dengan menggunakan bahasa Indonesia, dan 26 karyanya yang lain

¹⁶M. Anwar Syarifuddin dan Jauhar Azizy, “Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir Al-Qur’ān Indonesia,” 326.

dalam berbahasa Arab.¹⁷ Berarti jumlah karya tulis beliau yaitu sekitar 75 buah, ada yang mencatat jumlahnya tidak kurang dari 82 buah.¹⁸ Karya-karya Mahmud Yunus tersebut, meliputi berbagai jenis bidang ilmu dari bidang tafsir, pendidikan, hukum Islam, akhlak, ilmu jiwa, sejarah Islam dan lain-lain. Karya-karya tersebut diantaranya:¹⁹

a. Bidang Tafsir

1. *Alif Ba-Ta wa Juz 'Amma*
2. *Juz 'Amma dan Terjemahnya* (Jakarta, Hidakarya Agung 1978).
3. *Kamus al-Qur'an I.*
4. *Kamus al-Qur'an II.*
5. *Kamus al-Qur'an Juz 1-30* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1978).
6. *Kesimpulan Isi al-Qur'an*, (1978).
7. *Muhadharat Al-Israiliyat fi Tafsir wal-Hadits* (Cerita Israiliyat dalam Tafsir dan hadist),
8. *Pelajaran Huruf al-Qur'an I*, 1973.
9. *Pelajaran Huruf al-Qur'an II*, 1973.
10. *Surah Yasin dan Terjemahannya* 1977).
11. *Tafsir al-Fatihah* (Padang Panjang: Sa'adiyah Putra, 1971).
12. *Tafsir al-Qur'an al-Karim 30 Juz.*
13. *Tafsir al-Qur'an al-Karim, Juz I-X.*
14. *Tafsir al-Qur'an al-Karim, juz XI-XX*, 1973.
15. *Tafsir al-Qur'an al-Karim, juz XXI-XXX*, 1973.
16. *Tafsir Ayat Akhlak* (Jakarta: al-Hidayah, 1975).

b. Bidang Pendidikan

1. *Al-Tarbiyah wal-Ta'lim* (Pendidikan dan Pengajaran).

¹⁷Khadher Ahmad dan Khairuddin Mawardi, "Ketokohan Mahmud Yunus dalam Bidang Tafsir al-Qur'an: Kajian Terhadap Kitab Tafsir Qur'an Karim," *The 2nd Annual International Qur'anic Conference*, Centre of Quranic Research (CQR), tahun 2012, 200.

¹⁸Eficandra Masril, "Pemikiran Fiqh Mamud Yunus," 12.

¹⁹Mahmud Yunus: (1899M-1982M) *Metode Pengajaran Bahasa Arab*, ed. Suwito dan Fauzan *Sejarah Pemikiran Para Tokoh Pendidikan*, 375-378. Zulmardi, "Mahmud Yunus dan Pemikirannya dalam Pendidikan," 15-16. Malta Rina, Artikel: "Pemikiran dan Karya-karya Prof.Dr.H. Mahmud Yunus Tentang Pendidikan Islam (1920-1982)," 176-180.

2. *Methodik Khusus Pendidikan Agama* (PT. Hidakarya Agung Jakarta, 1980).
3. *Pemimpin Pelajaran Agama I*.
4. *Pemimpin Pelajaran Agama II*
5. *Pemimpin Pelajaran Agama III*
6. *Pendidikan di Negara-negara Islam dan Intisari Pendidikan Barat* (CV. Al-Hidayah Jakarta, 1968).
7. *Pengembangan Pendidikan Islam di Indonesia*.
8. *Pengetahuan Umum dan Ilmu Mendidik*.
9. *Pokok-pokok Pendidikan dan Pengajaran* (PT. Hidakarya Agung, Jakarta, 1978).
10. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Penerbit Mutiara Jakarta, 1997).

c. Bidang Bahasa Arab

1. *Al-Muktarat Lil-Muthalla'ah wal-Mahfuzhat* (Kapita Selekta Bedah Buku dan Kata Mutiara).
2. *Contoh Tulisan Arab*.
3. *Darus Al-Lughat al-'Arabiyah I* (PT. Hidakarya Agung Jakarta, 1980).
4. *Darus Al-Lughat al-'Arabiyah II* (PT. Hidakarya Agung Jakarta, 1980).
5. *Darus Al-Lughat al-'Arabiyah III* (PT. Hidakarya Agung Jakarta, 1980).
6. *Durus al-Lughat al-'Arabiyah ala Tariqah al-Hadith (1900)*,
7. *Durus Al-Lughat Methodik Khusus Bahasa Arab*
8. *Kamus Arab-Indonesia*
9. *Muhadatsat Al-Arabiyah / Percakapan*:
10. *Pelajaran Bahasa Arab I*.
11. *Pelajaran Bahasa Arab II*.
12. *Pelajaran Bahasa Arab III*.
13. *Pelajaran Bahasa Arab IV*.

d. Bidang Fiqh dan Hukum Islam

1. *Al-Fiqh Al-Wadhih I* (Hidakarya Agung, Jakarta, 1935).
2. *Al-Fiqh Al-Wadhih II* (Hidakarya Agung, Jakarta, 1935).
3. *Al-Fiqh Al-Wadhih III* (Hidakarya Agung Jakarta, 1936).
4. *Al-Masail Al-Fiqhiyah 'ala Madzahib Al-Arab'ah* (Masalah-masalah Fiqh Empat Madzhab).

5. *Doa-doa Rasulullah* (Hidakarya Agung, Jakarta 1979).
6. *Haji ke Mekkah* (Hidakarya Agung Jakarta, 1979).
7. *Hukum Perkawinan dalam Islam 4 Mazhab* (Hidakarya Agung, Jakarta, 1979).
8. *Hukum Warisan dalam Islam* (Hidakarya Agung, Jakarta 1974).
9. *Kumpulan Do'a* (Hidakarya Agung Jakarta, 1976).
10. *Mabadi' al-Fiqh Al-Tsanawiyi*.
11. *Manasik Haji untuk Orang Dewasa*.
12. *Marilah Sembahyang I* (Hidakarya Agung, Jakarta, 1979).
13. *Marilah Sembahyang II* (Hidakarya Agung Jakarta, 1979).
14. *Marilah Sembahyang III* (Hidakarya Agung Jakarta, 1979).
15. *Marilah Sembahyang IV* (Hidakarya Agung Jakarta, 1979).
16. *Mudhakarah Usul al-Fiqh*.
17. *Pelajaran Sembahyang untuk Orang Dewasa*.
18. *Puasa dan Zakat* (Hidakarya Agung Jakarta, 1979)
19. *Soal Jawab Hukum Islam*
20. *Tarikh Al-Fiqh Al-Islamiy* (Sejarah Fiqh Islam).

e. Bidang Aqidah dan Akhlak

1. *Akhlak* (1978).
2. *Akhlak Bahasa Indonesia*.
3. *Beriman dan Berbudi Pekerti* (Hidakarya Agung, Jakarta 1981).
4. *Durus al-Tawhid*.
5. *Keimanan dan Akhlak I* (1979).
6. *Keimanan dan Akhlak II* (1979).
7. *Keimanan dan Akhlak III* (1979).
8. *Keimanan dan Akhlak IV* (1979).
9. *Lagu-lagu Baru Pendidikan Agama*
10. *Moral Pembangunan dalam Islam*

f. Bidang Sejarah Islam

1. *Beberapa Kisah Nabi dan Khalifahnya* (Hidakarya Agung, Jakarta, 1980).
2. *Khulashah Tarikh Hayat Al-Ustadz Mahmud Yunus* (Ringkasan Biografi Mahmud Yunus).
3. *Sejarah Islam di Minangkabau* tahun 1971.
4. *Tarikh Al-Islam* (Hidakarya Agung, Jakarta, 1971).

g. Bidang Perbandingan Agama

1. *Ilmu Perbandingan Agama* (Hidakarya Agung, Jakarta, 1978).
2. *Al-Adyan* (agama-agama).

h. Bidang Dakwah

1. *Pedoman Dakwah Islamiyah* (Hidakarya Agung, Jakarta, 1978)

i. Bidang Ilmu Jiwa

1. *Ilmu al-Nafsi* (ilmu jiwa)

j. Buku tentang Pemikiran

1. *Mari Kembali ke al-Qur'an* (Hidakarya Agung Jakarta, 1971)
2. *Al-Syuhur Al-Arabiyah fi l-Bilad Al-Islamiyah*

Dari karya-karya Mahmud Yunus di atas, dapat kita lihat bahwa beliau memang seorang tokoh dengan keilmuan yang komprehensif. Artinya, kemampuan beliau dalam bidang agama dan keilmuan lainnya tidak diragukan lagi. Bahkan, kalau kita cermati karya-karya yang beliau tulis sangat lengkap, dimulai dari pendidikan tingkat dasar sampai kepada pendidikan tingkat perguruan tinggi.

D. Posisi Mahmud Yunus di antara Ulama'-ulama' Nusantara

Posisi Mahmud Yunus di antara ulama'-ulama' Nusantara sepertinya tidak dapat dipandang hanya dengan sebelah mata saja. Hal tersebut dapat dilihat dari karya-karya beliau dan keikutsertaannya pada setiap perkumpulan yang dilakukan oleh para ulama'-ulama' pada masa itu. Mahmud Yunus mulai terlibat dengan

gerakan pembaharuan ketika mewakili gurunya untuk menghadiri rapat besar ulama' Minangkabau, pada tahun 1919 di Padang Panjang. Dalam rapat itu pula, Mahmud Yunus tertarik dengan gagasan-gagasan yang sampaikan oleh para ulama'-ulama' besar, seperti Abdullah Ahmad dan Abdul Malik Karim Amrulah. Kemudian ketertarikan Mahmud Yunus terhadap gerakan pembaharuan Islam tersebut, ia buktikan melalui aktivitasnya sebagai pimpinan redaksi majalah *Al-Basyir*, yang diterbitkan oleh organisasi perkumpulan pelajar Islam Sumatra Thawalib di Sungayang. Kegiatan-kegiatan tersebut semakin menguatkan Mahmud Yunus dalam pengenalannya terhadap gagasan-gagasan pembaharuan Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rasyid melalui majalah *Al-Manar*.²⁰

Tidak hanya itu, Mahmud Yunus juga sangat berpengaruh dalam bidang pendidikan, terutama pendidikan Islam. Setelah kepulangannya dari Mesir, Mahmud Yunus lebih memfokuskan diri sebagai seorang guru atau pendidik. Yunus pun banyak mendirikan berbagai institusi serta memperbaharunya, dengan tujuan untuk mengedepankan pendidikan rakyat pribumi. Yang pada saat itu mengalami diskriminasi dan diabaikan oleh penjajahan di Indonesia. Kemudian Mahmud Yunus pun mendirikan pengajian tinggi dan Majelis Islam Tinggi Minangkabau, sebagai tempat persatuan alim ulama' seluruh Miangkabau. Pada tahun 1943 Mahmud Yunus ditunjuk sebagai penasihat Residen mewakili Majelis Tinggi dan menjadi anggota Chu

²⁰M. Anwar Syarifuddin dan Jauhar Azizy, "Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir al-Qur'an Indonesia," 326. Eficandra Masril, "Pemikiran Fiqh Mamud Yunus," 10-11. Zulmardi, "Mahmud Yunus dan Pemikirannya dalam Pendidikan," 14.

Sangi Kai. Ketika menjadi anggota Chu Sangi Kai inilah, ia mengusahakan agar memasukkan pendidikan agama di sekolah-sekolah. Pada akhirnya, usaha-usaha yang dilakukan oleh Mahmud Yunus tersebut telah berhasil.²¹

Selanjutnya, melalui Majelis Tinggi Minangkabau inilah, Mahmud Yunus menjadi salah seorang delegasi alim ulama' Minangkabau. Untuk menghadiri perkumpulan Muktamar Alim Ulama' yang diselenggarakan di Singapura, bersama dengan Syekh Haji Sulaiman Ar-Rasuli, Syekh Haji Ibrahim Musa, A.R. Sutan Mansur dan Haji Sirajuddin Abbas. Setelah Indonesia merdeka, Mahmud Yunus pun masih fokus kepada kegiatannya sebagai sorang pendidik dan juga menjadi pemimpin beberapa pengajian tinggi di Indonesia. Beliau juga diamanahkan sebagai Anggota Pengurus Komite Nasional Sumatera Barat, Anggota Komite Nasional Sumatera, Ketua Mahkamah Syariyyah Provinsi Sumatera, Setia Usaha Menteri Agama Pemerintahan Darurat Republik Indonesia, dan pimpinan berbagai institusi yang menjurus kepada Kementerian Agama.²²

Perhatian Mahmud Yunus yang besar terhadap pendidikan agama dalam berbagai institusi, membuatnya berjuang dan berusaha untuk memajukan pendidikan agama tersebut. Hal itu tidak hanya untuk madrasah/pesantren saja, tetapi juga untuk sekolah-sekolah umum. Selain itu, Mahmud Yunus juga menjabat sebagai Direktur Al-Jami'ah Al-Islamiyyah di Sungayang Batusangkar (1931-1932), Direktur Kulliyatul Mu'alimin al-Islamiyyah Normal Islam di Padang (1932-1946), Direktur

²¹Eficandra Masril, "Pemikiran Fiqh Mamud Yunus," 12.

²²*Ibid.*

Sekolah Islam Tinggi di Padang (1940-1942), Direktur Sekolah Menengah Islam Bukit Tinggi (1946), Kepala Pegawai Kementerian Agama RI (1947-1956), Dekan pada Pengajian Tinggi/ADIA di Jakarta (1957-1960), dan menjabat sebagai Rektor IAIN Imam Bonjol di Padang (1966-1970).²³

E. *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm*

1. Latar Belakang Penulisan dan Profil Kitab *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm*

Sebelum membahas lebih dalam mengenai *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm*, diawal penulisan ini akan menjelaskan tentang faktor sosio-historis tafsir tersebut ditulis. Secara garis besar, sejarah Indonesia modern terbagi menjadi dua masa, masa pertama terhitung dari permulaan abad ke-20 sampai tahun 1945, masa kedua terhitung dari tahun 1945 sampai sekarang. Proklamasi kemerdekaan, 17 Agustus 1945 ini lah menjadi batas antara kedua masa tersebut.²⁴

Pada masa sebelum kemerdekaan yakni pada permulaan abad ke-20 hingga 1945 terjadi beberapa peristiwa besar. Masa pertama: *Masa Penjajahan dan Kaum Nasionalis*, tepatnya pada tahun 1908 dan 1912 sejarah kaum nasionalis Indonesia ini dimulai, ditandai dengan berdirinya beberapa organisasi yang tertarik kepada pendidikan, kebudayaan, dan agama. Secara garis besar alasan berdirinya organisasi tersebut menginginkan agar Indonesia

²³*Ibid.*

²⁴Howard M. Federspiel, *Kajian AL-Qur'an di Indonesia Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, (Bandung, Penerbit Mizan, 1996), 29.

mengorganisasikan dan menyelesaikan masalah-masalah mereka sendiri. Secara tersirat mereka pun berkeinginan untuk membangun suatu rencana politik baru yang dijalankan oleh bangsa Indonesia sendiri.²⁵

Selanjutnya pada periode pertama dalam *Masa Penjajahan dan Kaum Nasionalis*, terdapat periode *Kekuasaan Sarekat Islam* yang didirikan pada tahun 1912. Sarekat Islam ini merupakan induk organisasi bagi perkumpulan-perkumpulan kelompok, dan individu yang berjuang untuk kemerdekaan Indonesia. Jika dilihat lebih jauh, sekolah-sekolah Islam pada waktu itu dalam mempelajari agama merujuk sepenuhnya kepada karya-karya Arab klasik. Ditinjau dari buku-buku teks yang digunakan secara luas diseluruh Indonesia pada masa itu menunjukkan bahwa buku-buku teks Arab klasik dari abad pertengahan sangat umum dipergunakan, contohnya seperti *Tafsîr Jalalain*, *Kitab Arba'in*, dan *Nailul Authar*. Kemudian pada periode ini lah mahmud Yunus mulai menuliskan kitab tafsirnya, dan hanya Mahmud Yunus lah yang menulis tafsirnya pada masa itu.²⁶

Hal-hal yang mendorong Mahmud Yunus untuk melakukan penulisan kitab tafsir tersebut sebenarnya dilandasi oleh semangat moralnya yang tinggi untuk menyampaikan dakwah Islam. Terutama kepada mereka yang tidak mengerti bahasa Arab. Mahmud Yunus pun menegaskan, bahwa tafsir tersebut ditulis secara sederhana namun jelas dan mudah dipahami, kemudian disertai

²⁵*Ibid.*

²⁶*Ibid.* 54.

dengan kesimpulan isi al-Qur'an. Hal ini dimaksudkan agar pembacanya, dapat memahami bahwa dalam penafsiran ini memberikan penegasan-penegasan penting berkenaan dengan peristiwa sejarah kemanusiaan. Selain itu, juga menjelaskan maju mundur suatu bangsa, kebangkitan, kejayaan, sampai pada kelemahan dan kehancurannya.²⁷

Kemudian kitab *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm* ini tersebar luar diseluruh penjuru Indonesia. Karya ini selain disuguhkan kepada kalangan pelajar dan mahasiswa sebagai bahan praktis mempelajari bahasa al-Qur'an, juga ditujukan untuk masyarakat umum yang ingin memahami lebih dalam pesan-pesan dalam al-Qur'an. Dalam kitab tafsirnya, Mahmud Yunus juga memberikan kesimpulan usul al-Qur'an, dengan tujuan agar masyarakat lebih mudah dan praktis dalam membacanya.²⁸ Hal tersebut menjadi daya tarik tersendiri bagi masyarakat disampaing bahasanya yang ringkas, secara khusus juga terdapat unsur-unsur lokal seperti ungkapan atau petatah-petitih dalam bahasa Minang yang disandingkan Mahmud Yunus untuk menguraikan penafsirannya agar mudah dipahami bagi pembacanya.

Lebih jelasnya, kitab *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm* Karya Mahmud Yunus ini mulai ditulis sejak tahun 1992. Pada saat itu umumnya para ulama' Islam mengharamkan penerjemahan terhadap kitab suci al-Qur'an. Kemudian, usaha

²⁷Iskandar, "Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus," *Jurnal Suhuf*, Vol. 3, 1, 2010, 3-4. Sulaiman Ibrahim, "Karakteristik Tafsir al-Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus," *Jurnal Al-Ulum*, vol. 11, No 2, Desember 2011, 399-401.

²⁸Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, ii.

Mahmud Yunus dalam menerjemahkan al-Qur'an tersebut terhenti, karena melanjutkan pendidikannya ke Mesir, tepatnya di Universitas Al-Azhar pada tahun 1924. Pada bulan Ramadhan tahun 1354 (Desember 1935), usaha penerjemahan al-Qur'an serta tafsiran ayat-ayat tersebut dilanjutkan kembali oleh Mahmud Yunus. Dengan perjuangan keras kitab tafsir tersebut diterbitkan 2 juz dalam setiap bulannya. *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm* ini, merupakan hasil dari penyelidikan yang dilakukan kurang lebih selama lima puluh tiga tahun, sejak Mahmud Yunus berusia 20 tahun hingga 73 tahun.²⁹ Proses penulisannya dilakukan secara bertahap hingga juz 3, kemudian penulisan pada juz ke-4 dilanjutkan oleh H. Ilyas Muhammad Ali di bawah bimbingan Mahmud Yunus secara langsung. Setelah itu penulisan tafsir tersebut dilanjutkan oleh H. M. Kasim Bakry, sampai dengan juz 18 pada tahun 1935. Sisanya pada 1938 M diselesaikan sendiri oleh Mahmud Yunus³⁰ dan disebarluaskan ke seluruh penjuru Indonesia.³¹

Pada saat kitab *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm* ini ditulis, ada dua ulama' yang membantah penulisannya, yaitu ulama' besar dari Jatinegara dan Yogyakarta. Bentuk bantahan tersebut, merupakan protes tertulis agar usaha penerjemahan yang dilakukan oleh Mahmud Yunus diberhentikan. Bantahan tersebut, disampaikan kepada Menteri Agama RI (Wahid Hasyim) dan Presiden RI

²⁹Sulaiman Ibrahim, "Karakteristik Tafsir al-Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus," 399.

³⁰Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," 12-13.

³¹Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, V.

(Soekarno).³² Bantahan tersebut tentunya bukan tanpa alasan, terlebih pada saat itu penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa lain menjadi persoalan, apalagi penulisannya dengan menggunakan aksara latin, merupakan sesuatu yang tidak lazim.

Kitab *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm* ini juga telah mengalami beberapa perubahan setelah beberapa kali diterbitkan, perubahan tersebut diantaranya:³³

1. Terjemah al-Qur'an disusun sesuai dengan perkembangan bahasa Indonesia, serta lebih mudah dipahami dan dapat meningkatkan pelajaran bahasa Arab.
2. Terjemahan dan teks al-Qur'an disusun sejajar, dengan tujuan untuk lebih mudah mengetahui nomor-nomor ayat al-Qur'an dalam teks bahasa Arab serta terjemahannya dalam bahasa Indonesia.
3. Penjelasan ayat ditulis dan ditempatkan sesuai dengan halaman yang bersangkutan, dengan maksud agar lebih mudah dalam mempelajarinya tanpa harus membuka ke halaman-halaman lainnya.
4. Penjelasan ayat ditambah dan diperluas, dan sebagian merupakan penjelasan ilmiah yang dipelajari oleh mahasiswa-mahasiswa.

³²*Ibid.*

³³*Ibid.*

2. Metodologi dan Sistematika Penulisan *Tafsīr Al-Qur’ān Karīm*

Tafsīr Al-Qur’ān Karīm yang ditulis dengan sangat singkat dan padat ini, bahkan kalau kita mencermati secara seksama akan timbul keraguan apakah itu sebuah kitab tafsir atau hanya sekedar terjemahan al-Qur’ān. Paling tidak, kita dapat menyebut *Tafsīr Al-Qur’ān Karīm* tersebut adalah sebuah tafsir yang ditulis dengan menggunakan metode *ijmalī* (global). Walaupun, terkadang Mahmud Yunus dalam menafsirkan ayat nampak sangat mendalam dan panjang lebar. *Tafsīr Al-Qur’ān Karīm* ini hanya ditulis dalam satu jilid tebal, tanpa harus menghabiskan ribuan halaman dengan berjilid-jilid karena menguraikan berbagai aspek pendekatan secara rinci. Tafsir tersebut memiliki beberapa susunan yang cukup sederhana. Mahmud Yunus mengawalinya dengan biografi singkat pada pada halaman pertama, kemudian kata pendahuluan yang hanya berisi latar belakang singkat dan informasi revisi pada beberapa tempat.³⁴ Kemudian untuk mempermudah pembaca dalam membuka halaman surahnya, kitab tersebut diberi nomor beserta nama surah seperti kamus-kamus bahasa yang sering digunakan.³⁵

Adapun sumber-sumber yang digunakan dalam penulisan kitab *Tafsīr Al-Qur’ān Karīm* ini adalah:³⁶

1. Tafsir At-Thabari juz 1 halaman 42.
2. Tafsir Ibnu Katsir juz 1 halaman 3.

³⁴Sulaiman Ibrahim, “Karakteristik Tafsir al-Qur’ān Karīm Karya Mahmud Yunus,” 104.

³⁵Lihat Mahmud Yunus, *Tafsir Qur’ān Karīm*, (Jakarta: PT. Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah, 2011).

³⁶*Ibid.*, V.

3. Tafsir Al-Qasimy juz 1 halaman 7.
4. Fajrul Islam juz 1 halaman 199.
5. Zhuhurul Islam juz 2 halaman 40-43 dan juz 3 halam 37.

Selanjutnya, ketika Mahmud Yunus menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, ia juga juga mengaplikasikan metode-metode penafsiran al-Qur'an, diantaranya:³⁷

1. Menafsirkan ayat al-Qur'an dengan al-Qur'an, karena ayat-ayat tersebut menjelaskan dan menafsirkan satu dengan yang lain. Hal tersebut dapat kita lihat ketika Mahmud Yunus menafsirkan surah al-Baqarah, tentang wanita yang di talak oleh suaminya. Ketika menjelaskan makna ayat tersebut, Mahmud Yunus mengaitkannya dengan surah yang sama pada ayat 234.
2. Menafsirkan ayat al-Qur'an dengan hadis hadis yang sahih, seperti hadis Bukhari dan Muslim. Contoh tersebut, dapat kita lihat ketika Mahmud Yunus menafsirkan surah al-Taubah ayat 17-18.
3. Menafsirkan dengan perkataan sahabat, tetapi khusus dengan menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat al-Qur'an. Pendekatan ini, dapat kita lihat ketika Mahmud Yunus menafsirkan surah al-Nisa ayat 71.
4. Menafsirkan dengan perkataan tabi'in, bila mereka berijma' atas suatu tafsir. Menurut pendapat ijma' itu hujjah. Aplikasi dalam

³⁷*Ibid.*, VII. dan Khadher Ahmad dan Khairuddin Mawardi, "Ketokohan Mahmud Yunus dalam Bidang Tafsir al-Qur'an: Kajian Terhadap Kitab Tafsir Qur'an Karim," 202-07.

metode ini, dapat kita lihat dalam tafsiran pada surah al-A'raf ayat 32-33. Kemudian Mahmud Yunus mengaitkan dengan perkataan yang dikemukakan oleh Yahya bin Jabir.

5. Menafsirkan dengan mengemukakan kata-kata pepatah. Apalikasi tersebut, dapat kita lihat ketika beliau menafsirkan surah asy-Syuuaraa ayat 23.
6. Menafsirkan dengan ijtihad bagi yang ahli. Perkara ini dapat dibuktikan melalui penafsiran beliau pada sura al-Anfal ayat 17.
7. Menafsirkan dengan bahasa Arab. Mahmud Yunus, juga memberikan tafsiran suatu ayat al-Qur'an dengan penjelasan terhadap kalimat yang sukar dipahami. Sebagaimana dalam surah al-Kahfi ayat 57.
8. Menafsirkan ayat-ayat Qur'an dengan mengemukakan kisah nabi-nabi dan kisah umat terdahulu. Hal tersebut, dapat kita lihat ketika Mahmud Yunus menafsirkan al-A'raf ayat 73-79.

Selanjutnya, Howard M. Federspiel juga menambahkan beberapa metode-metode yang dilakukan oleh Mahmud Yunus dalam menulis kitab *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm*, metode tersebut adalah:³⁸

1. Dalam penafsirannya, Mahmud Yunus Memberi keterangan singkat terhadap istilah-istilah yang berada dalam al-Qur'an. Contoh dalam konteks ini, seperti kata *Rabb* dalam bahasa Arab yang memiliki arti

³⁸Howard M. Federspiel, *Kajian AL-Qur'an di Indonesia Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, 131-135.

pencipta dan pemelihara, pengatur dan pendidik, yang menata dan mengatur segala sesuatu dalam cara paling baik dan paling sempurna. Oleh karena itu *Rabb* berarti “pemimpin atau pengarah” dalam bahasa Indonesia, meskipun pemaknaan tersebut tidak memberikan arti yang pasti.

2. Mahmud Yunus memberikan informasi mengenai konsep-konsep dasar tentang keyakinan dan praktik-praktik yang ditemukan dalam al-Qur'an.
3. Memberikan penjelasan-penjelasan tentang point-point penting yang terdapat dalam setiap surah dalam al-Qur'an, sebagai petunjuk bagi para pembacanya.
4. Sekitar 60% catatan kaki yang ditemukan dalam *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm* karya Mahmud Yunus, digunakan untuk mejelaskan kata-kata atau kalimat tertentu dan untuk mengungkap kembali teks untuk lebih memperjelas maksudnya.
5. Menjelaskan secara singkat tentang proses turunnya al-Qur'an, pengumpulan, dan pemeliharaannya.
6. Menyajikan daftar kata-kata yang disusun secara alfabetis dengan merujuk kepada halaman-halaman tertentu.

Adapun corak penafsiran yang digunakan oleh Mahmud Yunus dalam kitab *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm* ialah corak ‘Ilmi. Selain penulisannya menggunakan huruf latin, elemen lain yang menandai pola baru tafsir Indonesia

modern ini ialah keberadaan corak ilmiah di dalam penafsiran. Sedangkan Tujuan Mahmud Yunus menulis *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm* ialah, untuk menggali hubungan harmoni antara al-Qur'an sebagai sumber pokok ajaran Islam dengan meningkatnya ilmu pengetahuan dan teknologi yang menjadi ciri utama modernitas. Pada bagian kitab *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm* Mahmud Yunus, juga terdapat indeks ayat-ayat yang terkait dengan ilmu pengetahuan dan teknologi.³⁹

Corak ilmiah yang mulai dimasukkan sebagai corak baru dalam penafsiran ini, merupakan pengaruh besar gagasan pembaruan Muhammad 'Abduh yang diterima Mahmud Yunus melalui Rasyid Ridha. Hal demikian, dapat dilihat ketika Mahmud Yunus meuntut ilmu di Mesir, maupun dari tulisan-tulisan dalam majalah *Al-Manar*.⁴⁰ Hal penting mengenai penjelasan corak ilmiah yang dilakukan Mahmud dalam penulisan kitab *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm* ialah: *Pertama*, Mahmud Yunus memberikan penjelasan tehadap ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan penjelasan dalam perspektif teori ilmiah modern. *Kedua*, menggunakan temuan-temuan dan kemajuan ilmiah modern untuk memperkokoh ketinggian nilai ajaran Islam dan kemukjizatan al-Qur'an. *Ketiga*, mengemukakan temuan-temuan ilmiah modern sebagai bahan dan materi

³⁹M. Anwar Syarifuddin dan Jauhar Azizy, "Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir al-Qur'an Indonesia," 331-332.

⁴⁰*Ibid.*, 332.

perbandingan dalam fenomena dan pesan-pesan ajaran al-Qur'an yang di coba untuk menyeimbangkan dengan kondisi yang kekinian.⁴¹

Untuk mempermudah mengetahui bagaimana sistematika penafsiran yang tulis oleh Mahmud Yunus, maka diperlukan contoh. Dalam tulisan ini akan dikutip penafsiran surah al-Fatihah dari *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm*.

Surah Al-Fatihah

(Pembukaan)

Diturunkan di Makkah, 7 ayat

1. Dengan nama Allah yang Maha **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**
Pengasih lagi Maha Penyayang.
2. Segala puji bagi Allah, (Yang **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**
Mendidik) semesta alam.
3. Yang Maha Pengasih lagi Maha **الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**
Penyayang,
4. Lagi mempunyai (penguasa) hari **مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**
pembalasan
5. Hanya Engkaulah yang kami **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**
samba dan hanya kepada
Engkaulah kami meminta

⁴¹*Ibid.*

pertolongan.

6. Tunjukilah (1) kami ke jalan yang lurus, اَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
7. yaitu jalan orang-orang yang telah Engkau berikan nikmat-nikmat kepada mereka. Sedang mereka itu orang-orang yang dimurkai dan bukan pula orang-orang yang sesat. صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ عَيْرُ الْمَعْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الصَّالِّينَ

Dari contoh di atas, dapat dilihat bentuk format penulisannya Mahmud Yunus mencantumkan nama surah, menuliskan terjemah nama surah ke dalam bahasa Indonesia, menyebukan tempat turunnya surah beserta jumlah ayatnya, teks Arab ditulis sebelah kanan, sedangkan terjemahannya di sebelah kiri, menerjemahkan/menafsirkan ayat satu per satu hingga selesai. Terakhir, Mahmud Yunus menyertai penjelasan kata yang dianggap penting dalam bentuk catatan kaki. Selain terjemahan dan penjelasan singkat terkait dengan sabuah kata dalam al-Qur'an, Mahmud Yunus menguraikan objek tertentu sesuai dengan tema ayat yang di terjemahkan.⁴²

⁴²Iskandar, "Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus," 5.

3. Pandangan Ulama' Terhadap *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm*

Banyak ulama' Indonesia yang mengatakan bahwa kitab tafsir karya Mahmud Yunus ini sebagai pencetus Tafsir di Indonesia dengan berbahasa Indonesia utuh yang kemudian juga diikuti oleh kitab tafsir selanjutnya. Nashruddin Baidan memberikan nilai plus pada kitab ini, karena kitab ini berbeda dengan lima kitab lain pada masanya, yaitu: *Al-Furqan fi Tafsīr Al-Qur'an* oleh A. Hasan Bandung (1928 M), *Tafsir Qoer'an* Indonesia oleh Syarikat Kweek School Muhammadiyah bagian karang mengarang (1932 M), *Tafsir Hibarna* oleh Iskandar Idris (1934 M), *Tafsir Asy-Syamsiyah* oleh KH. Sanusi (1935 M) dan *Tafsir Qur'an Bahasa Indonesia* oleh Mahmud Aziz (1942 M.).

Pada proses penulisan kitab *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm* ini, Mahmud Yunus mendapat bantahan-bantahan atas karyanya tersebut. Misalnya, bantahan dari ulama' Yogyakarta yang membantah agar proses pencetakan *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm* ini diberhentikan. Akibatnya, pemilik percetakan tidak mau melanjutkan mencetak *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm* ini. Pada akhirnya diambil alih oleh M. Baharta direktur Percetakan Al-Ma'rifah Bandung, kamudian dicetak dan diterbitkan sebanyak 200.000 eksemplar.⁴³

Pada tahun 1935, seorang ulama' dari Jatinegara pun membatah *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm* juga. Namun, bantahan tersebut dikirimkan kepada kepada

⁴³Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, V.

Presiden R.I dan Menteri Agama, kemudian salinannya disampaikan kepada Mahmud Yunus oleh menteri Agama. Mahmud Yunus pun membalasnya dengan panjang lebar, tembusannya dikirimkan kepada Presiden R.I dan Menteri Agama, pada akhirnya yang membantah tersebut tidak memberikan respon sama sekali.⁴⁴

Meskipun menurut pendapat mayoritas dalam ortodoksi Islam, bahwa kegiatan menterjemahkan al-Qur'an dalam pengertian yang sebenarnya dari kata tersebut merupakan suatu kemustahilan. Gagasan tersebut didasarkan pada karakter *i'jaz* al-Qur'an yang tidak dapat diimitasi oleh manusia dengan cara apapun. Berdasarkan pandangan ini, karakteristik tersebut akan hilang dalam penerjemahan al-Qur'an, karena terjemah dibuat oleh manusia.⁴⁵ Namun, Mahmud Yunus tetap melanjutkan penulisan tafsir tersebut, serta memiliki alasan tersendiri. Alasan tersebut Mahmud Yunus dapatkan ketika menempuh pendidikannya di Darul 'Ulum, bahwa kegiatan menerjemahkan al-Qur'an hukumnya mubah (boleh). Bahkan, dianjurkan guna menyampaikam dakwah Islamiyah kepada bangsa asing yang tidak mengerti bahasa Arab.⁴⁶

Baru kemudian, menurut Nashruddin Baidan hanya Mahmud Yunuslah yang memuat uraian tafsir yang relatif lengkap.⁴⁷ Kelebihan yang dimiliki kitab ini yang tidak ada di kitab-kitab lain pada periodenya adalah adanya pemikiran

⁴⁴*Ibid.*

⁴⁵Taufik Adnan Kamal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011), 395.

⁴⁶Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, IV.

⁴⁷Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al Qur'an di Indonesia*, (Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), 91.

ulama' Indonesia yang juga dilibatkan oleh Mahmud dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an tepatnya pada penafsiran ayat tentang kewajiban menutup aurat bagi perempuan dalam surah An-Nūr ayat 31.⁴⁸

Akan tetapi terlepas dari beberapa pandangan di atas, dihadapkan dengan kitab-kitab tafsir Timur Tengah, *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm* ini masih tetap terkesan seperti terjemahan semata, bukan merupakan suatu penafsiran. Walaupun demikian, Mahmud Yunus tetaplah merupakan salah seorang pelopor terjemahan dan tafsir berbahasa Indonesia, karena belum pernah ada terjemahan yang komplit dari para ilmuwan sebelumnya untuk dijadikan bahan perbandingan.⁴⁹

Lebih lanjut, karya Mahmud Yunus ini telah menunjukkan adanya daya tahan yang luar biasa, *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm* masih tetap digunakan sampai tiga puluh tahun dari peluncuran pertamanya. Popularitas karya ini dapat terlihat dari pencetakannya yang berulang-ulang, yaitu mencapai 23 kali cetakan.⁵⁰ Bahkan yang digunakan pada penelitian ini adalah cetakan yang ke-77. Dengan demikian tafsir yang ditulis oleh Mahmud Yunus ini tetap menjadi literatur tentang Islam yang paling populer di Indonesia, sekalipun telah lahir karya-karya lainnya yang lebih mendalam dan lebih ilmiah.

⁴⁸Ibid., 89.

⁴⁹Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an terj.* (Bandung: Mizan, 1996), 39.

⁵⁰Ibid., 130.

BAB III

LOKALITAS DALAM KARYA TAFSIR

A. Pemaknaan Terhadap Unsur Lokalitas

Kata unsur, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) bermakna bagian kecil dari suatu benda, atau kelompok kecil dari kelompok yang besar.¹ Kata lokal bermakna ruangan yang luas/setempat, sedangkan lokalisasi bermakna pembatasan suatu tempat atau lingkungan.² Apabila dua kata di atas digabungkan “unsur lokal”, maka menjadi bagian terkecil/kelompok kecil dalam satu tempat dengan batasan-batasan tertentu.

Unsur lokal disini sangat identik dengan kearifan lokal. Kearifan berasal dari kata arif yang bermakna bijaksana, cerdik pandai, dan berilmu.³ Sedangkan kata kearifan bermakna kebijaksanaan, atau kecendekiaan.⁴ Selanjutnya, kata lokal bermakna ruangan yang luas/setempat.⁵ Maka, apabila dua kata di atas digabung “kearifan lokal” bermakna kebijaksanaan dalam suatu daerah yang bersifat terbatas.

Secara istilah, kearifan lokal (*local wisdom*) memiliki dua kata dengan arti masing-masing. Kearifan adalah sifat yang ada pada karakter seseorang, dengan sikap arif dan bijaksana. Apabila dua kata tersebut digabungkan, maka akan memiliki

¹Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. Ke-2, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 993.

²*Ibid.*, 530.

³*Ibid.*, 48.

⁴*Ibid.*

⁵*Ibid.*, 530.

makna yang sangat luas, terutama menyangkut hal-hal yang berkaitan dengan tata nilai, kebiasaan, tradisi, budaya, dan agama yang menjadi sebuah aturan dan kesepakatan suatu tempat/lokalisasi. Makna dari kearifan lokal lainnya adalah, sebagai suatu gagasan-gagasan setempat yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, yang bernilai baik serta tertanam dan diikuti oleh anggota masyarakat.⁶

Kearifan lokal terlahir dari pengetahuan masyarakat pada etnis tertentu. Dengan pengalaman-pengalaman yang belum tentu pula dialami oleh kelompok etnis lain. Melalui proses panjang dan dengan pengalaman yang dilalui pada setiap kelompok entis tertentu, nilai-nilai kearifan tersebut menyatu pada masyarakat dengan sendirinya.⁷ Maka, Indonesia dengan jumlah penduduk yang banyak serta keanekaragaman kelompok etnisnya memiliki berbagai jenis adat dan budaya yang bermacam-macam.

Sederhananya, lokalitas/kearifan lokal dalam penafsiran Qur'an merupakan sebuah strategi telaah penafsiran yang menyandingkan aspek-aspek lokal: budaya, sosial, ekonomi, dan sebagainya. Fungsinya adalah untuk memberi kemudahan dalam memahami sebuah penafsiran dengan pendekatan sosio-kultural.

Dalam pembahasan lokalitas sebenarnya terdapat ragam klasifikasi: sosial, budaya, ekonomi, dan bahasa daerah (vernakularisasi). Praktek penafsiran yang

⁶Ahmad baedowi, "Kearifan Lokal," (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2015), 61.

⁷Ulfah Fajarini, "Peranan Kearifan Lokal dalam Pendidikan Karakter," *Jurnal Sosio Didaktika*, Vol. 1, No. 2 Des 2014, 124.

dilakukan oleh mufassir nusantara sering melibatkan proses vernakulasi. Vernakularisasi atau pembahasan lokal sendiri sebenarnya sudah terjadi sejak akhir abad ke 16, menurut Anthony H. Johns hal tersebut dapat dilihat dari tiga fenomena. *Pertama*, menggunakan aksara Arab sebagai bahasa Melayu yang disebut dengan aksara Jawi. *Kedua*, banyak kata serapan dari bahasa Arab yang dialihkan ke dalam bahasa lokal. *Ketiga*, banyak karya sastra yang penulisannya terinspirasi oleh model karya sastra Arab.⁸ Kemudian terdapat tambahan oleh Moch Nur Ichwan yaitu adanya penyerapan struktur, aturan linguistik dan gramatikal bahasa Arab.⁹

Munculnya fenomena tersebut karena adanya proses Islamisasi yang selalu menimbulkan fenomena *diglossia*, yaitu fenomena dari dua variasi bahasa yang dipergunakan dalam sebuah komunitas, namun salah satu bahasa tersebut dianggap lebih tinggi dibandingkan dengan bahasa yang lainnya. Penyebab munculnya Arabisasi ini, karena adanya pengaruh penggunaan al-Qur'an, literatur hadis, dan literatur keagamaan. Sedangkan vernakularisasi merupakan sebuah penyampaian pada tingkat kebahasaan, agar pesan-pesan agama yang terdapat dalam teks keagamaan dapat tersampaikan dan mudah dipahami oleh masyarakat.¹⁰

⁸Mursalim, "Vernakularisasi Al-Qur'an di Indonesia (Suatu Kajian Sejarah Tafsir Al-Qur'an)," *Jurnal Komunikasi dan Sosial Keagamaan*, Vol. XVI, No. 1, Januari, 54.

⁹Moch Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian," *Visi Islam: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. 1, No.1, Januari 2002: 1-12, 13.

¹⁰*Ibid.*, 13-14.

1. Dinamika Tafsir Al-Qur'an di Indonesia

Secara faktual, kegiatan penafsiran kitab suci al-Qur'an di Indonesia sudah dimulai sejak abad ke-16 sampai awal abad ke-21. Maka berdasarkan keterangan tersebut, penulis akan mencoba menjelaskan bagaimana perkembangan tafsir al-Qur'an di Nusantara. Diantaranya ialah sebagai berikut:

a. Abad ke-16 dan Abad ke-17

Pada abad ke-16 ini, diawali dengan karya tafsir yang ditulis oleh Hamzah al-Fansūrī, hidup pada tahun 1550-1599 dan meninggal pada tahun 1527 di Mekkah. Karya tulis Hamzah al-Fansūrī ini sebenarnya bukan sebuah karya penuh penerjemahan terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Tetapi lebih kepada sebuah karya syair bertemakan tentang tasawuf dan sejumlah prosa bertema filsafat-tasawuf, yang ditulis dengan menggunakan bahasa melayu. Oleh karena itu, dalam karya tersebut terdapat ayat-ayat al-Qur'an tentang tasawuf yang diterjemahkan ke dalam bahasa melayu, disertai dengan penjelasan interpretasi sufistik dalam tradisi Ibn 'Arabī.¹¹

Pada abad yang sama, muncul sebuah karya tafsir khusus mengenai ayat al-Qur'an yaitu tafsir surat *al-Kahf* [18]: 9. Namun penulis dari karya tafsir ini tidak diketahui penulisnya (anonim), sedangkan teknik dari penafsiran tersebut ditulis secara parsial yaitu berdasarkan surat-surat

¹¹Anthony H Johns, "Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Awal Penelitian," *Jurnal Studi Qur'an*, Vol. I, No.3, 2006, 462-463. Lihat juga Peter G Riddell, "Menerjemahkan Al-Qur'an Ke dalam Bahasa-Bahasa di Indonesia," dalam Sadur: Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia dan Malaysia, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 400.

tertentu saja.¹² Kemudian karya tafsir anonim ini, oleh seorang ahli bahasa Arab bernama Erpinus dibawa ke Belanda (w.1624) pada awal abad ke-17. Dan menjadi bagian dari koleksi Cambridge University Library, dengan katalog MS Ii.6.45. Karya tafsir *al-Kahf* ini diduga diproduksi pada awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636), pada saat itu Syams al-Dīn al-Sumatranī menempati posisi sebagai mufti kesultannya. Atau bahkan diperkirakan pada masa sebelumnya, Sultan ‘Alā’ al-Dīn Ri’āyat Syāh Sayyid al-Mukammil (1537-1604), dengan mufti kesultanan pada saat itu adalah Hamzah al-Fansūrī.¹³

Dari segi coraknya, karya tafsir yang tidak diketahui identitas penulisanya ini lebih menonjol pada sisi sufistik. Hal tersebut menggambarkan bahwa penulisnya adalah orang yang sangat bagus, bahkan mengikuti tarekat yang mendominasi pada saat itu di Aceh, yaitu tarekat Qadiriah. Kemudian dilihat dari segi referensinya, yang merujuk kepada *Tafsīr Khāzin* dan *Tafsīr al-Baidāwī*. Ini, juga menunjukkan bahwa penulisnya merupakan orang dengan kemampuan yang mapan dalam bahasa Arab dan keilmuan yang lainnya.¹⁴

Masih pada abad yang sama, juga terdapat karya tafsir yang ditulis oleh Syamsuddin. Ia merupakan seorang ulama’ dari Aceh yang hidup pada

¹²Rifa Roifa, Rohison Anwar, Dadang Darmawan, “Perkembangan Tafsir di Indonesia (Pra Kemerdekaan 1900-1945),” *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 2, 1 (Juni 2017): 21-36, 25.

¹³Moch Nur Ichwan, “Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian”, 15.

¹⁴*Ibid.*

zaman kekuasaan Sultan Iskandar Muda 1605-1636. Sama halnya dengan Hamzah, karya Syamsuddin merupakan tulisan yang bertemakan prosa. Namun dalam penulisannya, terdapat ayat-ayat al-Qur'an yang diterjemahkan ke dalam bahasa melayu.¹⁵ Meskipun karya dari Hamzah al-Fansūrī dan Syamsuddin ini bukanlah sepenuhnya menulis tentang penerjemahan terhadap ayat-ayat al-Qur'an, serta penafsiran-penafsiran khusus terhadap ayat al-Qur'an secara parsial. Namun dapat disimpulkan bahwa, usaha-usaha dalam menerjemahkan ayat-ayat al-Qur'an ke dalam bahasa melayu, secara faktual sudah dimulai sejak abad ke-16 khusunya di Indonesia.

Selanjutnya pada abad ke-17, muncul tafsir yang berjudul *Tarjumān al-Mustafīd* karya 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī. Tafsir tersebut ditulis lengkap 30 juz, dan tahun penulisannya sendiri tidak diketahui secara pasti. Tetapi dalam manuskrip tertua dari karya ini, terdapat informasi bahwa tafsir tersebut ditulis dekat dengan masa kepulangan 'Abd al-Ra'ūf dari Mekkah dari pada masa kematianya sekitar tahun 1693. Terkait hal ini, Peter Riddel berdasarkan manuskrip tersebut memberikan kesimpulan tentatifnya bahwa karya tafsir tersebut ditulis pada tahun 1675.¹⁶ 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī hidup dalam enam periode kesultanan Aceh, yaitu pada periode Sultan Iskandar

¹⁵Anthony H Johns, "Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Awal Penelitian," 465-466.

¹⁶Moch Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian," 17.

Muda (1607-1636, Sultan Iskandar Thānī (1636-1640), Sultanah Tāj al-‘Alam Safiyat al-Dīn Syāh (1641-1675), Sri Sultan Nūr Alam Nakīyat ad-Dīn Syāh (1675-1678), Sultanah ‘Ināyat Syāh Zakiyat ad-Dīn (1678-1688), dan Sultanah Kamālat Syāh (1688-1698). Dari empat penguasa terakhir, merupakan penguasa Sultanah perempuan dimana pada masa kesultannya ‘Abd al-Ra’ūf al-Sinkilī menjadi mufti. Berdasarkan tahun penulisan tafsir tersebut yaitu 1675 maka karya tersebut ditulis pada masa kekuasaan Sultanah al-Alam dan atau awal kekuasaan Sri Sultan Nur al-Alam.¹⁷

Banyak perdebatan yang timbul mengenai kitab *Tafsīr Tarjumān Mustafīd* karya ‘Abd al-Ra’ūf al-Sinkilī ini. Menurut para pengamat, *Tafsīr Tarjumān Mustafīd* ini merupakan terjemahan dari *Tafsīr al-Baidawī*. Ilmuan yang mengatakan seperti itu ialah Chirstian Snouch Hurgronje. Namun Peter Riddel berpendapat, kitab tafsir tersebut merupakan terjemahan dari *Tafsīr Jalālain*, walaupun banyak pula merujuk kepada *Tafsīr al-al-Baidawī*, *Tafsīr Khāzin* dan tafsir lainnya. *Tafsīr al-Baidawī* merupakan tafsir yang rumit, sedangkan *Tafsīr Tarjumān Mustafīd* memiliki model yang sama dengan *Tafsīr al-Jalālain*, yaitu modelnya singkat, jelas dan elementer.¹⁸

¹⁷Islah Gusmian, “Tafsir Al-Qur’ān di Indonesia: Sejarah dan Dinamika,” *Nun*, Vol. 1, 2015, 4-5.

¹⁸Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hemeneutika Hingga Ideologi*, Cet ke-1 (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2013), 42.

b. Abad ke-18 dan Abad ke-19

Pada abad ke-18 ini telah muncul sebuah karya yang berjudul *Sayr al-Sālikīn*, ditulis oleh ‘Abd al-Shamad Palembang pada tahun 1760-1780. Karya tersebut sebenarnya merupakan terjemahan dari karya al-Ghazālī. ‘Abd al-Shamad pun sebenarnya tidak berkontribusi langsung dalam bidang tafsir, tetapi dalam tulisannya tersebut banyak kutipan-kutipan al-Qur’ān dan hadis. Namun penelitian terhadap sesuatu yang disebut tafsir sekunder (*secondary tafsir*) terdapat dalam karya ini, terjemahan dan tafsirnya terhadap ayat-ayat al-Qur’ān yang dijadikan sebagai dalil akan menambah pengetahuan kita mengenai bentuk tafsir pada saat itu, karena karya ‘Abd al-Shamad.¹⁹

Sedangkan karya tafsir yang muncul pada abad ke-19 ialah *Tafsīr Farā’id al-Qur’ān*, tafsir ini merupakan tafsir tematik pertama di Indonesia. *Tafsīr Farā’id al-Qur’ān* ditulis sebanyak dua halaman dengan huruf yang kecil dan spasi rangkap. Tafsir tersebut masuk ke dalam buku koleksi beberapa karya tulis ulama’ Aceh yang dedit oleh Ismā’īl bin ‘Abd al-Mutallib al-Asyī’, Jam’ al-Jawāmi’ al-Musannafāt: Majmu’ Kitab Karangan Beberapa Ulama’ Aceh. Penulis dari tafsir ini sayangnya tidak diketahui atau

¹⁹Anthony H Johns, “Tafsir Al-Qur’ān di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Awal Penelitian,” 471-472.

(anonim), sedangkan fokus pembahasan dalam tafsir ini adalah surat al-Nisā’ ayat 11 dan 12 mengenai hukum waris.²⁰

Pada abad yang sama, juga terdapat literatur tafsir yang ditulis secara utuh oleh ulama’ asal Indonesia, yaitu Imam Muhammad Nawawī al-Bantanī (1813-1879), dengan karyanya berjudul *Tafsīr Munir li Ma’ālim al-Tanzīl*. Perbedaan dari tafsir tersebut ialah, ditulis dengan menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar, dan proses penulisannya pun dilakukan di Mekkah. *Tafsīr Munir li Ma’ālim al-Tanzīl* ini selesai ditulis pada hari Rabu, 5 Rabiul Akhir 1305 H. karena kecerdasannya dalam penulisan kitab tafsir ini, Imam Muhammad Nawawī al-Bantanī diberi gelar “Sayyid Ulama’ al-Hijaz” (pemimpin ulama’ hijaz) oleh ulama’ Mesir.²¹

c. Abad ke-20 dan Abad ke-21

Kemudian pada abad ke-20, kitab tafsir yang muncul pada saat itu adalah *Tafsīr Al-Qur’ān Karīm* Karya Mahmud Yunus. Karya tafsir ini ditulis secara utuh 30 juz dan selesai penulisan tafsir tersebut pada tahun 1938.²² Tafsir Al-Qur’ān Karim ini disebut sebagai tafsir pelopor, karena dalam penulisannya yang lengkap 30 juz dengan menggunakan aksara latin. Proses penulisannya dilakukan secara bertahap hingga juz 3, kemudian

²⁰Moch Nur Ichwan, “Literatur Tafsir Qur’ān Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian,” 20.

²¹Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hemeneutika Hingga Ideologi*, 43.

²²*Ibid.*, 60.

penulisan pada juz ke-4 dilanjutkan oleh H. Ilyas Muhammad Ali dibawah bimbingan Mahmud Yunus secara langsung. Setelah itu penulisan tafsir tersebut dilanjutkan oleh H. M. Kasim Bakry, sampai dengan juz 18 pada tahun 1935. Sisanya pada 1938 M diselesaikan sendiri oleh Mahmud Yunus.²³

Selain Mahmud Yunus, ada beberapa mufasir lain yang dalam penulisan tafsirnya lengkap 30 juz dengan penyajian model *tahlīlī* sesuai dalam mushhaf Utsmānī. Seperti A. Hassan dengan tafsirnya *al-Furqān Tafsir al-Qur'ān*, penulisannya dimulai sejak bulan Muharram 1347 H/1928 M pada bagian juz 1. Pada tahun 1941, penulisan *al-Furqān Tafsir al-Qur'ān* dilanjutkan sampai surat Maryam. Kemudian penerbitan secara utuh dilakukan pada tahun 1956.²⁴ Pada tahun 1932, muncul tafsir berjudul *Qoer'an Indonesia* diterbitkan oleh Sjarikat Kwekschool Moehammadiah. Disusul dengan *Tafsīr Hibarna* karya Iskandar Indris pada tahun 1934. Setahun kemudian tepatnya tahun 1935, telah terbit dua karya tafsir oleh Penerbitan Terjemah dan Tafsir "al-Ittihadul Islamiyah", pimpinan K. H. Sanusi Sukabumi dengan judul *Tafsīr al-Syamsiyyah* dan *Tafsīr Hidayaturrahmān* karya Munawar Khalil.²⁵

²³Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," 12-13.

²⁴Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014), 67.

²⁵*Ibid.*

Setelah itu, muncul *Tafsir al-Qur'an al-Karim* yang ditulis oleh tiga seorang muafsid, yaitu: H. A. Halim Hassan, H. Zainal Arifin Abbas, dan Abdurrahman Haitami. Penulisannya dimulai pada awal Ramadhan 1355 H. di binjei, Langkat Sumatra. Diterbitkan dalam bentuk majalah sebanyak 20 halaman sejak 1937 April.²⁶ Selanjutnya, muncul seorang ahli fiqh dan tafsir bernama T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, menulis sebuah karya tafsir dengan judul *Tafsīr al-Nūr* dicetak pada tahun 1956. Karya tafsir ini muncul dengan corak yang sangat menonjol dalam hukum islam. Terlebih memang Hasbi mempunyai keahlian dalam bidang hukum (fiqh). Hal tersebut, dapat dibuktikan ketika Hasbi menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan tema-tema hukum.²⁷

Baru kemudian muncul *Tafsir Qur'an* karya H. Zainuddin Hamidy dan Fachrudin Hs, dalam keterangan yang lebih jelas dan kuat tafsir ini diterbitkan pertama kali pada tahun 1959. Seterusnya pada tahun 1960 telah terbit sebuah tafsir dengan judul *Tafsīr al-Ibrīz*, karya Bisry Mustafa. Dalam masa yang sama muncul pula dua karya tafsir, yaitu *Tafsir Sinar* karya Malik Ahmad dan *Tafsir al-Qur'an* karya Gajum Bakry Cs. Setelah itu, ada seorang ulama' yang juga dikenal sebagai sastrawan bernama Haji Abdul Malik Karim (Hamka) (1908-1981)²⁸ dengan karyanya berjudul *Tafsir al-*

²⁶*Ibid.*, 68.

²⁷*Ibid.*

²⁸*Ibid.*, 69-70.

Azhar, karya tersebut merupakan literatur tafsir yang ditulis secara utuh 30 juz.²⁹

Dua tahun berikutnya pada tahun 1969, muncul karya tafsir berjudul *Al-Qur'an Suci Bahasa Jawi* karya Mohammada Adnan. Pada tahun 1971, Departemen Agama RI menerbitkan tafsir berjudul *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Pada tahun yang sama, muncul karya tafsir yang ditulis oleh T.M Hasbi Ash-Shiddieqy dengan judul *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm al-Bayān*. Tafsir ini terbit diduga karena ketidakpuasan Hasbi terhadap karya tafsir yang pertama, *Tafsīr al-Qur'ān al-Nūr*. Pada tahun yang sama pula terbit karya tafsir dengan judul *Rangkaian Cerita dalam al-Qur'an* karya Bey Arifin. Tahun 1972, hadirlah tafsir yang ditulis oleh Bakri Syahid dengan judul *Tafsīr al-Huda*.³⁰

Selanjutnya pada tahun 1975, Departemen Agama RI menerbitkan kembali sebuah tafsir al-Qur'an dengan judul *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Terbitnya tafsir tersebut sebagai bentuk wujud pemerintahan dalam pembangunan lima tahun dalam bidang agama.³¹ Pada tahun 1976, terbit literatur tafsir berjudul *Ayat-ayat Hukum: Tafsir dan Uraian Perintah-perintah dalam al-Qur'an*. Tafsir yang menjelaskan masalah hukum ini ditulis oleh Q.A. Dahlan Shaleh dan M.D. Dahlan. Kemudian, H.B. Jassin

²⁹Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hemeneutika Hingga Ideologi*, 62.

³⁰Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi*, 71.

³¹*Ibid.*

menerbitkan *Al-Qur'an Bacaan Mulia* pada tahun 1977. Setelah H.B. Jassin, terbit pula literatur tafsir dengan judul *Makhluk-makhluk Halus Menurut al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977) karya Muhammad Usman Ali.³²

Masih pada tahun yang sama, terbit pula karya tafsir dengan judul *al-Iklīl fī Ma'ānil al-Tanzīl* karya Misbah Musthafa adik dari Bisyri Musthafa penulis *Tafsīr al-Ibrīz*. Kitab tafsir ini selesai dikerjakan pada tahun 1975 sebanyak 30 jilid dalam bahasa Jawa. Kemudian, pada tahun 1978, terbit sebuah tafsir dengan judul *Terjemah Tafsir al-Qur'an: Huruf Arab dan Latin* karya Bakhtiar Surin. Pada tahun ini juga, telah terbit *Samudra al-Fātihah* karya Bey Arifin. Pada tahun yang sama pula, terbit *Tafsīr Surat Yāsīn*, karya ini adalah karya Zainal Abidin Ahmad (Jakarta: Bulan Bintang, 1978). Dan juga terbit literatur tafsir dengan surat yang sama yang berjudul *Kandungan Surat Yāsīn* (t.p.:Yulia Karya, 1978), karya Mahfudli Sahli.³³

Kemudian pada masa-masa 1980-an banyak karya-karya tafsir yang muncul dan berkembang di Indonesia ini, misalnya *Tafsīr Ummul Qur'ān* (Surabaya: Al-Ikhlas, 1981) karya M. Abdulk Malik Hakim. Selanjutnya, pada masa 1990-an terbit pula karya-karya tafsir yang salah satunya *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Madhu'i Pelbagai Persoalan Umat* karya M.

³²*Ibid.*, 72-73.

³³*Ibid.*

Quraish Shihab, terbit pada tahun 1996.³⁴ Dan ada banyak lagi karya-karya tafsir lengkap 30 juz yang tulis oleh para mufasir dari Indonesia.

Selain itu, ada banyak lagi para penulis tafsir khususnya di Indonesia yang menulis bukan dengan model runtut, tetapi dengan model tematik. cara demikian dianggap sebagai keunikan dalam sejarah penulisan tafsir di Indonesia.³⁵ Seperti karya Harifuddin Cawidu dengan judul *Konsep Kufr dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, terbit pada tahun 1991. Karya tersebut berawal dari sebuah disertasi di IAIN (Sekarang UIN) Syarif Hidayatullah, yang diujikan pada tanggal 27 Maret 1989, dipromotori oleh M. Quraish Shihab dan Nurcholish Madjid.³⁶

Tahun selanjutnya 1992, telah terbit *Konsep Perbuatan Manusia Menurut al-Qur'an: Suatu Kajian Tafsir Tematik*, karya Jalaluddin Rahman. Karya tersebut juga berawal dari sebuah disertasi di IAIN Jakarta. Pada tahun yang sama, telah terbit *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an* karya Musa Asy'arie. Karya tafsir ini juga berawal dari disertasi ketika mengambil program Doktor bebas di IAIN (Sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, dipromotori oleh Harun Naution dan Umar Kayam.³⁷ kemudian ada banyak lagi karya-karya tafsir yang ditulis dengan dengan model surat-surat tertentu atau tema-tema tertentu di Indonesia.

³⁴Ibid., 74-76.

³⁵Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hemeneutika Hingga Ideologi*, 44.

³⁶Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi*, 76.

³⁷Ibid.

B. Unsur Lokal dalam Tafsir

Wawasan lokal dalam penafsiran semakin mendapat perhatian dari para penekun kajian tafsir al-Qur'an beberapa dekade belakangan ini. Kondisi ini mengandung wacana besar untuk mengontekstualisasi substansi al-Qur'an dengan logika sosial dan budaya masyarakat. Selain, karena kepentingan domestik: pelestarian kearifan lokal, penggunaan unsur lokal dalam tafsir juga memiliki fungsi apologetik terhadap upaya ideologisasi tafsir yang sesat dan keliru.

Umumnya, para mufassir Indonesia mengadopsi gaya penafsiran semacam itu dengan mengorelasikannya dengan realitas sosial dan politik yang terjadi pada saat tafsir ditulis. Sehingga, penafsiran tidak hanya berkutat pada pembacaan atas teks kitab suci.³⁸

Implementasi unsur lokal seyogyanya merupakan sebuah rangkaian atau relasi teks dan realitas, antara manusia dan ragam faktor yang meliputinya. Kecenderungan manusia mengelaborasi makna teks dengan atribut lokal menjadi sebuah keniscayaan. Kalau dalam bahasa Nasr Hamid Abu Zayd, al-Qur'an merupakan teks yang berupa bahasa (*nash lughawiyyun*).³⁹ Kemudian, di sisi inilah aspek lokalitas mendapat peran yang tak mungkin dinafikan oleh para mufassir.

³⁸Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," 23.

³⁹Nashr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif :Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Muhammad Mansur & Khoiron Nahdliyin (Jakarta: ICIP, 2004), VII.

Unsur lokalitas seperti, bahasa lokal (daerah), pantun atau syair, situasi sosial dan budaya merupakan elemen yang sangat akrab dengan kehidupan seorang mufassir. Namun demikian, seorang mufassir mesti menyadari bahwa teks memiliki realitas dan integritas tersendiri, dan berhak untuk dipatuhi. Teks memiliki integritas mendasar yang harus dihormati bahwa pembaca tidak boleh menggunakan teks secara bebas. Teks harus dipandang sebagai entitas kompleks yang maknanya tergantung sejarah dan konteksnya.⁴⁰

Sampai kapanpun selalu terbuka ruang bagi sebuah penafsiran demi menjaga kesinambungan al-Qur'an dalam menjawab ragam persoalan kontemporer. Sebagai landasan teologis, legitimasi al-Qur'an sangat dibutuhkan bagi kaum Muslim untuk menjawab tantangan zaman.

Sebagai teks turunan yang memiliki dimensi-dimensi lokalitas, karya-karya tafsir al-Qur'an tidak hanya ditulis oleh para penulis yang berasal dari kawasan yang sarat dengan tradisi besar (*great tradition*), yakni kawasan Timur Tengah tempat di mana Islam lahir dan berkembang pertama kali. Karya-karya tafsir al-Qur'an juga ditulis oleh para penulis yang berasal yang berasal dari kawasan yang sarat dengan tradisi kecil (*little tradition*), termasuk di antaranya adalah Indonesia.⁴¹

⁴⁰Khaleed Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), 184.

⁴¹Akhmad Arif Junaidi, "Tafsir al-Qur'an al-Azim: Interteks dan Ortodoksi dalam Penafsiran Raden Pengulu Tafsir Anom V," *Disertasi IAIN Walisongo Semarang*, 2012, 3.

Dalam tulisannya, “Tafsir sebagai Resepsi Al-Qur’ān” Setiawan menyebutkan bahwa pengembangan semangat intelektual dalam khazanah *turats* klasik yang disertai dengan perangkat kearifan lokal nusantara menjadi alternatif metodologis dalam merekonstruksi pemaknaan al-Qur’ān dalam konteks keindonesiaan.⁴² Persoalan sosial, ekonomi, dan budaya di Indonesia, seperti hubungan antar agama, krisis lingkungan hidup, serta sumber daya alam sangat membutuhkan sentuhan tafsir yang komprehensif. Karenanya, dengan pendekatan kearifan lokal yang digandengkan dengan elemen metodologis tafsir, penafsiran terhadap al-Qur’ān bisa dibawa dalam konteks keindonesiaan kontemporer yang tengah dihantam berbagai persoalan sosial.⁴³

Jika merujuk ke metode *double movement* Fazlurrahman, upaya membangun wawasan keindonesian melalui pemaknaan ayat Qur’ān sangat membutuhkan “jihad intelektual”, yang kemudian dalam istilah Rahman dikenal dengan ijтиhad. Baginya pengertian ijтиhad adalah upaya untuk memahami makna suatu teks di masa lampau, yang memuat suatu aturan, lalu merekonstruksi, memperluas, membatasi ataupun memodifikasinya sedemikian rupa sesuai dengan situasi baru dan solusi yang baru pula.⁴⁴

⁴²M. Nur Kholis Setiawan, “Tafsir Sebagai Resepsi al-Qur'an: Ke Arah Pemahaman Kitab Suci dalam Konteks Keindonesiaan,” (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, tt), 12.

⁴³Nihayaturrahmah, “Al-Qur’ān di Era Kekinian: Relasi antara Teks dan Realitas,” *Jurnal al-Mabsut*, 2013, 8.

⁴⁴Rodiah, “Metode Tafsir Kontemporer Fazlur Rahman,” ed. Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur’ān: Metode dan Konsep* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2010), 13.

Selanjutnya, pendekatan unsur lokal dalam penafsiran tentu tak terlepas dari ruang dan waktu. Konsekuensi ini menempatkan gaya penafsiran tersebut bersifat tentatif. Terutama jika mufassir memakai analogi fenomena sosial atau politik yang terjadi pada waktu menulis tafsirnya.

C. Macam-macam Unsur Lokal dalam Al-Qur'an

1. Lokalitas Segi Bahasa dan Aksara

Lokalitas jenis ini sering diaplikasi oleh mufassir nusantara, seperti, *Tafsir Al-Ibrīz* karya K.H. Bisri Mustafa, *Al-Iklīl* karya K.H. Misbah Zainul Mustafa, dan *Faīd al-Rahmān* karya K.H. Saleh Darat yang ditulis memakai Pegon Jawa, *Raudah al-‘Irfān* karya K.H. Ahmad Sanusi yang ditulis dengan Pegon-Sunda, dan *Tafsir Al-Huda* karya Bakri Syahid yang ditulis dengan aksara Roman dan bahasa Jawa.

Sebagaimana diketahui bersama, penggunaan bahasa daerah bertujuan memberi kemudahan bagi pembaca untuk memahami gagasan yang dituangkan mufassir dalam tafsirnya. Dalam hal ini kebanyakan mufassir, menggunakan konsep ‘pembahasan lokal’, dalam istilah Anthony H. Johns disebut dengan ‘vernacularisasi’.⁴⁵

Vernacularisasi atau pembahasan lokal sendiri sebenarnya sudah terjadi sejak akhir abad ke 16, menurut Anthony H. Johns hal tersebut dapat dilihat dari

⁴⁵Farid F Saenong, “Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir al-Qur'an di Indonesia.” Interview dengan Prof. A.H. Johns, *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. 1, No. 3, 2006, 579.

tiga fenomena. *Pertama*, menggunakan aksara Arab sebagai bahasa Melayu yang disebut dengan aksara Jawi. *Kedua*, banyak kata serapan dari bahasa Arab yang dialihkan ke dalam bahasa lokal. *Ketiga*, banyak karya sastra yang penulisannya terinspirasi oleh model karya sastra Arab.⁴⁶ Kemudian terdapat tambahan oleh Moch Nur Ichwan yaitu adanya penyerapan struktur, aturan linguistic, dan gramatikal bahasa Arab.⁴⁷

2. Lokalitas Segi Penafsiran

Dari sisi penafsiran, unsur lokal berkait hubung dengan kejelian dan kreativitas seorang mufassir dalam menempatkannya. Umumnya, kondisi sosial, ekonomi, dan politik yang sedang aktual selalu menjadi objek perhatian mufassir. Penyajian fakta sosial, ekonomi, dan politik ke dalam tafsir berorientasi menjaga aktualitas dan memberi kemudahan bagi pembaca. Hal ini terlihat, dalam tafsir karangan Bakri Syahid. Beliau memberikan atensi kepada Pancasila ketika menjelaskan makna *ūlu al-amr* dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 83 dan Q.S. Yūnus [10]: 7. Demikian juga, ideologi pembangunan rezim Orde Baru (Orba) disinggung oleh Moh. E. Hasim dan Syu'bah dengan mengungkapkan akibat buruk yang

⁴⁶Mursalim, “Vernakularisasi Al-Qur'an di Indonesia (Suatu Kajian Sejarah Tafsir Al-Qur'an),” 54.

⁴⁷Moch Nur Ichwan, “Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian,” 13.

ditimbulkan. Ini dapat ditemukan saat Moh. E. Hasyim menjabarkan ayat al-Baqarah [2]: 11. Sedangkan Syu'bah dalam surah al-An'ām [6]: 65.⁴⁸

Selain itu, unsur lokal segi penafsiran juga berkait hubung dengan iklim sosial dan budaya tempat mufassir berada. Islah Gusmian menuturkan, basis sosial sangat besar pengaruhnya dalam proses kreatif penulisan tafsir. Dari pengamatan Gusmian, ada beberapa kategori ruang sosial yang meliputi perjalanan intelektual seorang mufassir, *pertama*, basis sosial politik kekuasaan atau negara. Kitab *Tarjumān Mustafid* karya 'Abd al-Raūf Sinkili termasuk dalam kategori ini. Kitab tafsir pertama di nusantara ini ditulis 'Abd al-Raūf Sinkili saat menjabat sebagai penasehat raja di Kerajaan Aceh sekitar tahun 1675 M. Ada juga kitab tafsir karangan Raden Pengulu Tafsir Anom V, *Tafsīr al-Qur'an al-Adzīm*, ditulis di saat beliau menduduki jabatan sebagai Pengulu Ageng ke-18 di Dinasti Kartasura. Basis sosial politik ini juga melekat pada karya Quraisy Shihab, *Tafsir al-Misbah*. Tafsir ini ditulis tepat di masa beliau sedang mengemban tugas selaku Duta Besar Indonesia bagi Mesir.⁴⁹

Kedua, basis sosial pesantren. Dari penggolongan Gusmian, setidaknya ada dua jenis pesantren: pesantren yang ada di lingkungan kraton, seperti pesantren Manbāul 'Ulum Solo dan pesantren di luar kraton. Tafsir yang tergolong ke dalam jenis pertama, misalnya, *Kitab Al-Qur'an Tarjamah Bahasa*

⁴⁸Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," 24.

⁴⁹*Ibid.*, 4-5.

Jawi aksara pegon yang diterbitkan pada 1924 oleh perkumpulan Mardikintoko di Surakarta di bawah prakarsa Raden Muhammad Adnan (1889-1969 M).⁵⁰

Adapun tafsir-tafsir yang lahir dari rahim pesantren di luar kraton bisa dilihat, misalnya *Rauḍat al-‘Irfān fī ma’rifah al-Qur’ān* dan *Tamsiyatul Muslimīn fī Tafsīr Kalām Rabb al-‘Ālamīn* karya KH. Ahmad Sanoesi (1888-1950)⁵¹, *Al-Ibrīz li Ma’rifati Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz* (1960) karya K.H. Bisri Mustofa (1915-1977)⁵², *Iklīl fī Ma‘āni at-Tanzīl* (1980) dan *Tāj al-Muslimīn* karya K.H. Misbah ibn Zainul Mustofa (1916-1994)⁵³, dan *Jāmi’ al-Bayān* karya KH. Muhammad bin Sulaiman.⁵⁴

Ketiga, basis sosial lingkungan akademik. Mahmud Yunus dan karyanya *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Karīm* termasuk dalam kategori ini. Kitab tafsir ini mulai ditulis sejak tahun 1992, yang mana pada saat itu secara umum ulama’ Islam mengharamkan penerjemahan al-Qur’ān. Namun, usaha Mahmud Yunus dalam menerjemahkan al-Qur’ān tersebut terhenti karena ia melanjutkan pendidikannya

⁵⁰*Ibid.*, 6.

⁵¹*Rauḍat al-‘Irfān fī ma’rifah al-Qur’ān* dan *Tamsiyatul Muslimīn fī Tafsīr Kalām Rabb al-‘Ālamīn*¹⁹ merupakan dua karya tafsir monumental yang dia tulis. Tafsir yang pertama merupakan karya tafsir lengkap 30 juz yang ditulis memakai aksara Pegon Sunda, terdiri dari dua jilid. Tafsir ini ditulis secara ringkas. Diterbitkan oleh Penerbit Pesantren Kedung Puyuh, Sukabumi.

⁵²Tafsir *Al-Ibrīz li Ma’rifat Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz* karya KH. Bisri Mustofa (1925-1977). Karya tafsir ini selesai ditulis menjelang subuh pada Kamis, 29 Rajab 1376 H / 28 Januari 1960 M. Ditulis dengan bahasa sederhana agar mudah dipahami oleh masyarakat secara luas, khususnya para santri yang memulai belajar ilmu di bidang tafsir. Dengan rendah hati Kiai Bisri mengatakan bahwa yang dilakukannya itu hanyalah membahasajawakan dan menulik kitab-kitab tafsir pendahulunya, seperti tafsir *Baidhāwi*, tafsir *Khāzin*, dan tafsir *Jalālain*.

⁵³Tafsir *Al-Iklīl fī Ma‘āni al-Tanzīl* karya K.H. Misbah Zainul Mustafa ditulis dengan aksara pegon Jawa, ketika penulisnya memimpin pesantren Al-Balagh di Bangilan, Tuban. Di masyarakat pesantren, tafsir ini sangat terkenal dan telah dicetak berkali-kali oleh penerbit buku Ihsan Surabaya pada era 1980-an. Selain *Al-Iklīl*, ia juga menulis tafsir berjudul *Tāj al-Muslimīn*.

⁵⁴*Ibid.*, 7.

ke Mesir tepatnya di Universitas Al-Azhar pada tahun 1924. Pada bulan Ramadhan tahun 1354/Desember 1935 usaha penerjemahan al-Qur'an serta tafsiran ayat-ayat tersebut dilanjutkan kembali oleh Mahmud Yunus, dengan perjuangan keras kitab tafsir tersebut diterbitkan 2 juz dalam setiap bulannya. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm* ini menurut Mahmud Yunus, merupakan hasil dari penyelidikan yang dilakukan kurang lebih selama lima puluh tiga tahun, sejak Mahmud Yunus berusia 20 tahun hingga 73 tahun.⁵⁵

Selanjutnya, kitab *Tafsir Al-Nur* (1952) dan *Tafsir Al-Bayan* (1966) karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, beliau merupakan dosen di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Bakri Syahid (1918-1994) juga menulis *Al-Huda, Tafsir Al-Qur'an Boso Jawi* ketika dirinya menjabat sebagai Rektor IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.⁵⁶

Keempat, basis sosial di lingkungan organisasi Islam. Misalnya, pada 1927 ormas Muhammadiyah bidang Taman Pustaka di Surakarta menerbitkan *Kur'an Jawen*, yaitu terjemah Al-Qur'an dengan memakai Cacarakan dan bahasa Jawa. *Tafsir Tematik Hubungan Sosial antar Umat Beragama* juga dikarang oleh Majlis Tarjih PP. Muhammadiyyah. Di ormas Persis (Persatuan Islam) juga ada *Tafsir al-Furqon* karya A. Hassan , ditulis pada tahun 1928 M.⁵⁷

⁵⁵Sulaiman Ibrahim, "Karakteristik Tafsir al-Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus," 399.

⁵⁶Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," 14.

⁵⁷*Ibid.*, 15.

Sedangkan karya tafsir seperti, *Tafsir al-Azhar* karya Hamka, *Tafsir Bil-Ma'tsur* dan *Tafsir Sufi Al-Fatihah* karya Jalaluddin Rahmat, *Ensiklopedi Al-Qur'an* oleh Dawam Raharjo, dan *Dalam Cahaya Al-Qur'an, Tafsir Ayat Sosial Politik* karya Syu'bah Asa, Gusmian mengklasifikasinya sebagai tafsir-tafsir yang lahir dari basis sosial yang lebih bebas dan umum.⁵⁸

3. Penggunaan Ungkapan atau Syair

Penggunaan syair sebenarnya hal yang lazim dalam tradisi tafsir. Mufassir ternama seperti Ibn 'Abbās, bahkan sering menggunakan syair Arab untuk menjelaskan makna sebuah kata atau kalimat. Syair juga menjadi sebuah metode dalam penafsiran ketika tidak menemukan penjabaran atas sebuah kata dari Nabi Saw. Misalnya, suatu ketika Umar bin Khattāb pernah bertanya tentang arti *takhawwuf* dalam firman Allah dalam surat al-Nahl: 47, lalu seorang Arab dari kalangan pimpinan kabilah Huzail menjelaskan bahwa artinya adalah 'pengurangan (*al-tanaqqush*). Umar lalu menanyakan apakah kata tersebut dikenal orang Arab pada syairnya. Orang tadi mengatakan "ya" dan membacakan puisi berikut:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا نَامِكًا قَرْدًا كَمَا تَخَوَّفُ عَوْدُ النَّبْعَةِ السَّفَنِ

Mengurangi punuk Unta yang tinggi laksana kikir mengurangi kayu untuk dibuat anak panah.

⁵⁸ *Ibid.*, 16.

Makna ini berdasarkan syair yang berkembang pada masa pra-Islam. Umar ketika itu puas dan menganjurkan untuk mempelajari syair-syair tersebut dalam rangka memahami al-Qur'an.⁵⁹

Dalam kisah yang lain disebutkan bahwa Nafi' bin Azraq berbincang dengan Ibn 'Abbās tentang tafsir sebuah ayat. Nafi' bertanya makna kata *wasīlah* dalam ayat al-Māidah [5]: 35,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan (QS. Al-Maidah [5]: 35).

Kemudian Ibn 'Abbās menjelaskan bahwa kata *wasīlah* di sana bermakna *al-Hājāh* (kebutuhan). Pengertian tersebut diperoleh Ibn 'Abbās dari potongan syair jahiliyyah berikut,

ان الرجال لهم إليك وسيلة * أن يأخذوك نكحلي و تخصبي⁶⁰

Para lelaki memiliki peran sarana bagimu, maka jika mereka telah membawamu, mereka dapat melakukan apa saja yang mereka mau.

⁵⁹Abū Ishāq al-Syatibī, *al-Muwafaqāt*, (Kairo: al-Maktabat al-Tauqifiyyat, 1982), 18.

⁶⁰Jalāluddīn al-Suyūtī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, jilid I, (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), 121.

Dalam konteks di atas, syair memiliki fungsi eksplanatif, sedangkan syair atau pantun dalam tradisi tafsir nusantara cenderung memiliki fungsi metaforis atau analogis. Sebagaimana Hamka dalam tafsirnya ketika menafsirkan surah al-Baqarah [2]: 28-29, beliau menyisipkan sebait pantun,

*Berlayar ke pulau bakal
Bawa seraut dua, tiga
Kalau kail panjang sejengkal
Janganlah laut hendak diduga⁶¹*

Pemakaian pantun tersebut bukan untuk menjelaskan sebuah kata asing (*gharīb*), melainkan untuk menjabarkan kandungan sebuah ayat. Tentunya, pantun-pantun yang digunakan adalah pantun yang akrab dengan tardisi atau budaya masyarakat.

Menurut Harun Mat Piah, pantun terdiri dari aspek dalaman dan luaran atau struktur visualnya. Aspek dalaman pantun, meliputi unsur estetika dan isi (tema dan persoalan). Unsur estetika pantun dapat dilihat berdasarkan dua aspek. Pertama, yang berkaitan penggunaan lambang-lambang tertentu yang terdapat dalam pantun mengikut tanggapan dan pandangan dunia masyarakat Melayu, dan yang kedua, berdasarkan hubungan makna antara pasangan pembayang dengan pembayang maksud sama ada secara konkret atau abstrak.⁶²

Sedangkan berdasarkan aspek isi (tema dan persoalan), pantun biasanya menyentuh hampir seluruh kehidupan masyarakat melayu. Karena itu, aspek isi

⁶¹Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz 1, hal. 159.

⁶²Harun Mat Piah, *Puisi Melayu Tradisional: Suatu Pembicaraan Genre dan Fungsi*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia, 1989), 63.

telah membawa kepada pengelompokan pantun yang lebih sistematik, seperti pantun kanak-kanak, pantun cinta dan kasih sayang, pantun puji-pujian, pantun nasehat, pantun agama, pantun adat, dan lain sebagainya.⁶³

Dalam tradisi bangsa Arab, syair memang mendapat tempat yang istimewa, bahkan sudah menjadi pusaka yang teramat berharga. Ketika para mufassir Arab atau Timur Tengah mengadopsi syair ke dalam tafsirnya, ini menunjukkan pula kebanggaan mereka terhadap warisan sejarah, dan mengandung misi pelestarian terhadap pusaka berharga itu. Abu Bakar Ibn al-Anbarī menyebutkan, “Syair adalah identitas bangsa Arab, maka segala kesamaran yang ada dalam al-Qur'an mesti merujuk ke sana”.⁶⁴

Pantun menjadi bagian dari sastra, karena sastra menjadi bagian dari budaya masyarakat. Hal ini memperkuat teori Marx dan Engels, seperti yang dikutip Wahyudi⁶⁵ dimana sastra merupakan cerminan masyarakat dengan berbagai cara. Sastra yang memuat materi yang tinggi dipelihara secara turun-temurun oleh para pujangga, banyak yang secara lisan karena media tulisan sangat terbatas.

⁶³Kusnadi, “Pantun Melayu: Kajian terhadap Pesan Dakwah dalam Tafsir al-Azhar,” *Jurnal Wardah*, vol. 17, no. 2, 2016, 163.

⁶⁴Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, (Mesir: Dār al-Kutub al-Hadīth, 1961), 76.

⁶⁵Wahyudi Siswanto, *Pengantar Teori Sastra* (Malang: Aditya Media Publishing, 2013), 6.

Menurut Wellek dan Warren, sastra menyajikan hidup dan kehidupan sebagian besar terdiri dari kenyataan sosial.⁶⁶ Sastra sebagai sebuah karya seni yang memiliki ciri-ciri sebagai berikut: *pertama*, sebuah ciptaan, kreasi; *kedua*, luapan emosi yang spontan; *ketiga*, bersifat otonom; *keempat*, otonomi sastra bersifat koheren; *kelima*, menghadirkan sintesis terhadap hal-hal yang bertentangan; *keenam*, mengungkapkan sesuatu yang tidak terungkapkan dengan bahasa sehari-hari.⁶⁷

Sastra yang salah satunya adalah pantun merupakan institusi sosial yang menggunakan medium bahasa. Karena sastra “menyajikan kehidupan” dan “kehidupan” sebagian besar terdiri dari kenyataan sosial, walaupun sastra juga “meniru” alam dan dunia subjektif manusia.⁶⁸ Di antara fungsi sastra adalah untuk mentransformasikan ide dan menyalurkan pikiran serta perasaan estetis manusia. Ide itu disampaikan lewat amanat yang pada umumnya ada dalam sastra.⁶⁹

Selain menyampaikan ide, sastra juga mempunyai fungsi sosial atau “manfaat” yang tidak sepenuhnya terkait persoalan personal. Namun ia menjabarkan juga kejadian, deskripsi psikologis, dan berbagai dinamika resolusi

⁶⁶Renne Wellek dan Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2014), 99.

⁶⁷*Ibid.*

⁶⁸*Ibid.*

⁶⁹Sapardi Djoko Damono, *Sosiologi Sastra Sebuah Pengantar Ringkas* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1996), v.

konflik atau masalah. Artinya, permasalahan sastra merupakan masalah sosial yang terbilang kompleks, seperti aspek tradisi, etika, simbol, ritus, dan mitos.

Sebagai bagian dari kebudayaan nasional, pantun sebagai seni sastra Indonesia merupakan wahana ekspresi budaya dalam rangka upaya ikut memupuk kesadaran sejarah serta semangat nasionalisme. Semangat nasionalisme dalam seni sastra tidak hanya aktual pada masa revolusi saja, tetapi di era globalisasi yang dapat mengancam sendi-sendi nasionalisme suatu bangsa.⁷⁰

Setakat ini, dapat dipahami bahwa syair hakikatnya digunakan para mufassir untuk menjawab kesamaran dari makna sebuah kata. Sedangkan, penggunaan syair sebagai bagian dari unsur lokal selain sebagai penjelas kandungan ayat al-Qur'an, juga berperan merawat khazanah lokal serta menunjukkan kebesaran al-Qur'an, yang tidak hanya terbatas pada budaya satu bangsa, tapi meretas berbagai budaya di jagad raya ini.

D. Urgensi Unsur Lokal dalam Penafsiran

Penggunaan unsur lokalitas dalam penafsiran terutama di era postmodern ini tentu memiliki manfaat yang begitu berarti. Di antaranya dapat dimaknai sebagai upaya revitalisasi kearifan lokal dan penguatan cagar budaya. Sehingga, para pembaca dari generasi millenial tidak tersisihkan dari identitas lokal. Dengan

⁷⁰Kusnadi, "Pantun Melayu: Kajian terhadap Pesan Dakwah dalam Tafsir al-Azhar", 165.

mendemonstrasikan elemen budaya seperti, pantun, syair, atau kisah-kisah rakyat dalam tafsir akan membuka peluang bagi pembaca untuk memandang citra diri mereka.⁷¹ Tentunya hal ini berdampak baik bagi ketahanan sosial dan budaya.

Manfaat berikutnya, memberi kemudahan bagi pembaca atau pendengar baik secara komunikasi atau tulisan dalam menangkap pesan-pesan yang tersurat di dalam tafsir. Terutama yang berkaitan dengan aspek bahasa, orang Jawa akan menjadi lebih mudah mencerna tulisan berbahasa Jawa, demikian juga orang Sunda, Minang, Bugis, dan lain-lain.⁷²

Pendekatan budaya yang digunakan oleh seorang mufassir menunjukkan kekayaan pengetahuan lokal dan keluasan pengalaman yang dimilikinya. Artinya, selain menguasai ilmu-ilmu agama, tafsir, dan bahasa Arab, mufassir juga mumpuni dalam ilmu-ilmu sosial, budaya, dan lain sebagainya. Keluasan pemahaman mufassir seperti ini harus ditularkan ke generasi-generasi pengkaji al-Qur'an dan tafsir berikutnya.

⁷¹John Haba, "Analisis SWOT Kearifan Lokal", dalam *Revitalisasi Kearifan Lokal*, Jakarta: ICIP, 2007, 326.

⁷²Ahmad Baidowi, "Aspek Lokalitas Tafsir Al-Iklil Fi Ma'anil Al-Tanzil Karya KH. Misbah Musthafa," *Nun*, Vol. 1, No. 1, 2015, 47.

BAB IV

ANALISA UNSUR LOKALITAS DALAM *TAFSIR QUR'ĀN AL-KARĪM*

A. Implementasi Unsur Lokalitas

Sebagai seperangkat faktor yang menentukan proses penafsiran, unsur lokalitas sangat berpengaruh dalam mengkonstruksi corak dan gaya penafsiran. Keterkaitan seorang mufassir sebagai individu dalam komunitas sosial atau masyarakat berimplikasi terhadap jalan pikiran dan kondisi intelektualnya. Jejak implikasinya dapat dengan jelas dilihat dari bagaimana seorang mufassir menggunakan *amtsāl*, ungkapan lokal, prototipe budaya setempat dalam mensyarahkan suatu ayat.

Diketahui bersama, Mahmud Yunus ialah mufassir yang lahir di Sungayang Kabupaten Tanah Datar, sebuah kabupaten yang menjadi kawasan utama dalam tradisi Minangkabau.¹ Masyarakatnya sendiri merupakan etnik yang kukuh dan eksis dengan kebudayaannya, seperti bahasa kesenian, dan berbagai aspek tradisi lainnya. Hal itu pula lah yang merekat pada diri Mahmud Yunus, sehingga dalam penulisan tafsirnya yang disandingkan dengan adat budaya Minangkabau merupakan sesuatu lazim.

Adat menurut masyarakat Minangkabau ialah aturan-aturan hidup yang menjadi pakaianya sehari-hari. Jika dipelajari lebih lanjut, adat Minang merupakan

¹Hasanuddin WS, "Kearifan Lokal dalam Tradisi Lisan Kepercayaan Rakyat Ungkapan Tentang Kehamilan, Masa Bayi, dan Kanak-Kanak Masyarakat Minangkabau Wilaya Luhak Nan Tigo," *Jurnal Keilmuan Bahasa, Satra, dan Pengajarannya*, Vol 1 No. 2, 199.

sebuah konsep kehidupan yang sudah disiapkan oleh nenek moyang orang Minang untuk anak cucunya kelak, yang memiliki tujuan agar mencapai suatu kehidupan sejahtera di dunia dan akhirat. Aturan-aturan tersebut biasa disebutkan dalam bentuk petatah-petitih, mamang, bidal, dan pantun yang disampaikan oleh para tokoh adat dalam pidato adat dan kegiatan-kegiatan adat di *suaru-surau*.² Oleh karena itu tradisi oral seperti berpantun, bersyair, penggunaan petatah-petitih, mamang, bidal, dan gurindam yang berisikan aturan-aturan dalam kehidupan bermasyarakat tentu sangat lazim digunakan dalam masyarakat Minangkabau.

Selanjutnya yang perlu ditekankan lagi, bahwa setiap ungkapan-ungkapan tersebut mengandung pengertian secara tidak langsung, dalam ajaran adat memiliki istilah *Bakato kieh* (kiasan). Kemudian pepatah adat mengatakan, *Malangkah di ujuang padang, basilek di pangkal karih, kato salalau baumpamo, rundiang salalu bakiasan*. Petatah-petitih adat menjadi sebuah dasar hukum bagi adat Minangkabau pada setiap tindakan yang hendak dilakukan yang mencakup segala aspek kehidupan bermasyarakat di Minangkabau.³

Maka dari penjelasan di atas, ungkapan-ungkapan yang digunakan Mahmud Yunus dalam tafsirnya, merupakan sebagai sumber penafsiran yang berfungsi sebagai penjelasan dari makna ayat al-Qur'an. Selain menjadikan ungkapan-ungkapan adat Minangkabau sebagai sumber penafsiran guna menjelaskan makna dari ayat-ayat al-

²Amir MS, *Adat Minangkabau Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang*, (Jakarta: Citra Harta Prima, 2011), 1.

³Idrus Hakimy, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak Di Minangkabau*, (Bandung: Penerbit PT Remaja Rosdakarya, 1994), xi.

Qur'an, dalam penafsirannya Mahmud Yunus juga mengkritik sosial budaya yang dalam masyarakat Minang.

Adapun bentuk-bentuk unsur lokal yang terdapat dalam *Tafsir Al-Qur'an Karim* ialah: (1) Lokalitas segi Bahasa, (2) Ungkapan umum, (3) Lokalitas segi sosial dan budaya. Lebih lanjut, berikut ini temuan penulis terkait unsur-unsur lokalitas dalam *Tafsir Al-Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus:

1. Lokalitas segi Bahasa

Sebagaimana sudah dijelaskan sebelumnya, pengarang kitab *Tafsir Al-Qur'an Karim* ini tumbuh di lingkungan masyarakat yang teguh memegang prinsip adat dan budaya daerah. Kampung Sungayang, Batu Sangkar adalah tempat kelahiran mufassir. Tradisi oral seperti berpantun dan bersyair sangat berkembang di sana. Bahkan, sudah menjadi cagar dan karakter budaya. Karenanya, rekam jejak tradisi ini terakumulasi dalam tafsirnya. Dapat dilihat dalam surah Al-Taubah Ayat 97 berikut ini,

الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنَفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ
رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Orang-orang Arab Baduwi lebih kuat kekafiran dan kemunafikannya (dari pada orang kota) dan lebih patut, tidak mengetahui peraturan yang diturunkan Allah kepada rasul-Nya. Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana.

Adapun penafsiran Mahmud Yunus terhadap ayat di atas ialah: "bahwa sebenarnya orang-orang Arab Baduwi itu kuat dengan dengan kekafiran dan kemunafikannya, disebabkan oleh kurangnya pengetahuan tentang hukum-hukum yang diturunkan Allah kepada

Rasul-Nya. Terlebih karena mereka tidak bisa membaca dan menulis untuk mendalami agama. Di kampung-kampung sendiri sebenarnya sangat sulit untuk menyampaikan kebenaran agama, disebabkan oleh jauhnya dari tempat pendidikan dan banyaknya buta huruf. Di situlah tugas kita sebenarnya memberantas buta huruf dan menyampaikan pendidikan agama di kampung-kampung yang sulit dijangkau. Tidak dipungkiri sebenarnya pelajaran-pelajaran agama itu sendiri sudah tersebar di kampung-kampung dengan perantara tabligh-tabligh, namun pelajaran tersebut hanya didengarkan melalui tabligh saja dan akan mudah hilang karena jarang diulang. Padahal pepatah mengatakan “*Lancar dikaji karena disebut, pasar jalan karena diturut*”.⁴

Dari penafsiran di atas, Mahmud Yunus mengatakan bahwa masyarakat Badui itu sangat kafir dan munafik. Hal tersebut, disebabkan oleh kurangnya pemahaman tentang peraturan-peraturan yang diturunkan Allah kepada Rasul-Nya. Apalagi memang mereka tidak bisa baca tulis untuk mendalami agama. Mahmud Yunus juga menjelaskan, bahwa menyebarkan dakwah Islam pun sangat sulit dilakukan di kampung-kampung, karena jauhnya dari pendidikan dan banyak yang buta huruf. Oleh karena itu, memberantas buta huruf dan menyebarkan kebaikan agama sangat diwajibkan. Meskipun sebenarnya ajaran agama itu sudah disebarluaskan di kampung-kampung, namun pelajaran tersebut hanya didengar saja dan akan mudah lupa karena jarang diulang. kemudian Mahmud Yunus mengaitkan penafsirannya dengan pepatah: “*Lancar dikaji karena disebut, pasar jalan karena diturut*”,

⁴Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, (Jakarta: Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah, 2011), 280-281.

maknanya kepandaian atau kemahiran didapat karena latihan.⁵ Oleh karena itu pelajaran di sekolah-sekolah harus selalu diulang-ulang agar tetap dalam hati murid-murid, maka untuk mengulang ilmu-ilmu tersebut perlulah setiap orang pandai membaca dan menulis.⁶ Unsur lokal yang digunakan dalam penafsirannya tersebut, bertujuan untuk menegaskan bahwa setiap pelajaran-pelajaran baik tentang agama atau pengetahuan lain yang disampaikan, agar sering diulang-ulang supaya tidak mudah lupa, karena kepandaian akan semakin meningkat apabila rajin berlatih.

Sedangkan penjelasan Hamka terhadap ayat di atas ialah: “orang-orang Badui itu kalau kafir atau munafik, akan lebih kafir dan munafiknya daripada orang yang tinggal dikota. Dan lebih diterangkan lagi bahwa mereka itu lebih pantas kalau tidak mengetahui batas-batas apa yang diturunkan Allah kepada Rasul-Nya. Karena mereka itu kurang mendapat penerangan dari sebab jauhnya dari kota, dan jarang bertemu dengan Rasul saw.. daerah kehidupan mereka amat sempit, hanya menghadapi binatang ternak, mengembala unta dan kambing, kadang-kadang berpindah-pindah (nomad) dari satu padang rumput ke padang rumput yang lain dan untuk mencari air buat minum. Ikatan kabilah dengan syekh atau kepala suku amat erat. Mereka cemburu saja melihat kedatangan orang lain, apakah lagi kalau akan membawa suatu ajaran yang akan mengubah susunan hidup mereka. Alam mereka hanya suku dan kabilahnya. Oleh sebab itu, tidak heran kalau ada orang A’rab, masuk ke dalam Masjid Rasulullah saw. Di Madinah, dia terkencing di dalam Masjid. Kehidupan mereka yang bebas di kampung menyebabkan segala peraturan yang terasa mengikat, tidak segera mereka terima. Orang A’rab atau Badui ini jugalah yang thawaf keliling ka’bah bertelanjang, atau bertepuk-tepuk tangan dan bersorak-sorak.”⁷

⁵Ridwan Darwis, “Membangun Rasa Percaya Diri Bahasa Indonesia Dalam Kancah Pergaulan Internasional Yang Bermartabat,” *Jurnal Artikulasi* Vol. 7 No. 1 Februari, 339.

⁶*Ibid.*, 281.

⁷Buya Hamka, *Tasir al-Azhar*, jilid 4, (Jakarta : Gema Insani, 2015), 260.

Menurut Hamka, orang Badui itu sangat kafir dan munafik ketimbang orang-orang yang hidup di kota. Mereka jarang bertemu dengan rasul, sehingga tidak tahu tentang aturan-aturan agama. Sehari-hari mereka hanya mengembala binatang ternak, tak jarang hidup mereka pun berpindah-pindah tempat (nomaden). Orang-orang badui sangat taat kepada kepala suku, dan mereka tidak menyukai apabila ada orang-orang baru yang datang kepada mereka, terlebih yang ingin mengajarkan suatu ajaran yang merubah tatanan hidup mereka. oleh karena itu, orang-orang badui sangat kafir dan munafik.

Selanjutnya, surah Saba' ayat 19,

فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَّمُوا أَنفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ
وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُزَقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَا يَاتِ لِكُلِّ صَبَارٍ شَكُورٍ.

Kemudian mereka berkata; "Ya Tuhan Kami jauhkanlah jarak perjalanan kami". Mereka menganiaya diri mereka sendiri, lalu kami jadikan mereka bahan pembicaraan, dan Kami cerai-beraikan mereka sebenar-benar cerai-berai. Sesungguhnya pada demikian itu menjadi ayat (tanda kekuasaan Allah), bagi setiap orang yang sabar lagi berterima kasih.

Dalam penafsirannya Mahmud Yunus mengatakan: "Maka oleh karena jahatnya hati orang-orang yang kaya terhadap orang yang miskin itu, terjadilah permusuhan antara mereka, akhirnya mereka berpecah-belah dan bercerai-berai serta kucar-kacir urusannya. Sebagian pindah ke Madinah dan sebagian yang lain ke Aman. Pendeknya mereka bercerai-berai dan melarikan untung masing-masing, dan negerinya menjadi rusak binasa. Dan tidak ada lagi yang tinggal sampai sekarang, melainkan riwayat mereka menjadi perumpamaan oleh orang-orang 'Arab. Maka bila mereka melihat orang-orang berpecah-belah dan bermusuhan-musuhan, lalu katanya; "mereka itu telah berpecah-belah seperti kaum Saba" perumpamaan ini umum diketahui oleh orang-orang yang belajar bahasa 'Arab.

Riwayat ini patut menjadi pengajaran dan menginshafkan kaum Muslimin semuanya, peribahasa Indonesia adapula berkata: “*Tuah manusia semupakat, celakanya bersilang.*”⁸

Sebagaimana penafsiran Mahmud Yunus di atas, akibat dari jahatnya orang-orang kaya terhadap yang miskin, maka terjadi permusuhan diantara mereka. Akibatnya sebagian di antara mereka ada yang berpindah ke kota Madinah dan sebagian lagi ada yang ke kota Aman. Kemudian negeri kaum Saba’ pun menjadi rusak dan binasa, dan tidak ada lagi yang tinggal di negeri tersebut. Lalu Allah menjadikan kisah dari kaum Saba’ tersebut pelajaran bagi kaum yang lain. Kemudian Mahmud Yunus menyandingkan penafsirannya dengan peribahasa yang berbunyi: “*Tuah manusia semupakat, celakanya bersilang*”, apabila setiap perkara diselesaikan dengan cara bermusyawarah, maka akan jelas dan terselesaikan masalah tersebut. Ungkapan tersebut sesuai dengan kebiasaan masyarakat Minang yang diterapkan dalam kehidupan sehari-hari, yakni tradisi musyawarah dan mupakat.

Orang-tua mengatakan “*Tegak adat karena mupakat, tegak tuah karena musyawarah*”. Tuntunan tersebut mendorong masyarakat untuk menghormati dan menjunjung tinggi musyawarah dan mupakat dalam kehidupan sehari-hari. Segala bentuk aktivitas dan helat baik bersifat pribadi, keluarga, atau umum harus dimusyawarahkan, setidaknya dalam lingkungan

⁸Mahmud Yunus, *Tafsir Al-Qur'an Karim*, 630-631.

terbatas.⁹ Melalui ungkapan “*Tuah manusia semupakat, celakanya bersilang*” ini Mahmud Yunus menegaskan setiap dihadapkan dengan satu masalah, hendaknya diselesaikan dengan cara bermusyawarah atau bermupakat, dengan tujuan agar mendapat solusi yang tepat.

Adapun penafsiran Hamka terhadap ayat di atas ialah:

“Mereka jadi bosan karena rasanya perjalanan itu tidak jauh, tidak sukar dan tidak banyak menempuh kesulitan. Mereka memohon kepada Allah SWT agar daerah yang mereka lalui bertambah jauh jaraknya. “*Dan mereka telah menganiaya diri mereka sendiri*”. Didalam al-Qur'an tidak dijelaskan secara terperinci bagaimana mereka menganiaya diri itu. “*Dan telah Kami jadikan mereka buah mulut*”. Yaitu buah mulut bagi orang yang datang dikemudian hari, karena nasib malang yang menimpa mereka. “*Dan Kami telah hancurkan mereka sehancur-hancurnya*”. Tidak dapat dibangunkan dan dikumpulkan lagi, berpindah terpencar-pencar dibawa untung nasib malang, karena kekurangan air untuk hidup, kekurangan tanah subur untuk bercocok tanam, untuk membangun kembali perlu persediaan perbekalan. “*Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda bagi tiap-tiap orang yang bersabar dan bersyukur*”. Artinya bahwa dari keseluruhan kisah kaum Saba' ini, sejak masa jaya mereka karena bendungan pusaka nenek moyang, sampai kepada kesuburan bumi dan ampunan Allah SWT, kesuburan yang akhirnya merata dari selatan sampai ke utara Tanah Arab, dari Saba' di Yaman sampai ke Baitul Maqdis di Syam sehingga perjalanan musafir menjadi sangat mudah dan keamanan terjamin, sampai kepada kejatuhan mereka karena tidak syukur menerima nikmat, semuanya itu adalah tanda-tanda yang jadi perhatian bagi tiap orang yang bersabar dan bersyukur.¹⁰

Begitu pula penafsiran Hamka terhadap surah Saba' ayat 19 ini.

Menurut Hamka, akibat dari kurangnya rasa syukur kaum Saba' terhadap apa yang Allah berikan, maka Allah buat kaum tersebut menjadi hancur-

⁹Robi Armilus, “the Changes Of Batin Role In The Petalangan Tribe Case Study Pebatinan Monti Raja Betung Village,” *JOM FISIP* Vol. 2 No. 2 Oktober 2015, 7.

¹⁰Buya Hamka, *Tasir al-Azhar*, jilid 7, 306-307.

hancurnya. Sehingga kaum Saba' tersebut tidak dapat berkumpul lagi, banyak yang berpencar ke kota lain karena kurangnya air, tidak ada tanah yang subur untuk bercocok tanam, sehingga mereka banyak kekurangan bekal untuk hidup.

Unsur lokal selanjutnya, juga terdapat dalam surah Al-Nūr Ayat 26,

الْحَبِيشَاتُ لِلْحَبِيشِينَ وَالْحَبِيشُونَ لِلْحَبِيشَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ
لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ هُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ

Perempuan-perempuan jahat untuk laki-laki jahat, laki-laki jahat untuk perempuan-perempuan jahat pula, perempuan-perempuan baik untuk laki-laki baik, laki-laki baik untuk perempuan-perempuan baik pula. Mereka itu (orang-orang baik) terlepas dari tuduhan yang mereka katakan, untuk mereka itu ampunan dan rezeki yang mulia.

Dalam penjelasannya Mahmud Yunus mengatakan:

“Bawa perempuan yang keji untuk laki-laki yang keji, laki-laki keji untuk perempuan yang keji, perempuan yang baik untuk laki-laki yang baik, laki-laki yang baik untuk perempuan yang baik. Inilah peraturan perkawinan dalam Islam, yaitu hendaklah antara kedua suami istri itu berjodoh dan sesuai dengan kecerdasan, kemauan dan tingkah lakunya, supaya kuat pertalian antara keduanya, sehingga tak dapat diputuskan oleh perceraian (thalak). Maka wajiblah bapak ibu menurut pepatah Minangkabau: “*Pandang anak pandang minantu*”, yang amat bersesuaian dengan agama Islam. Tetapi kebanyakan mereka tidak memikirkan keadaan itu, sehingga tidak berapa lamanya sesudah perkawinan dilangsungkan, lantas diiringi oleh thalak. Sebab itulah perceraian banyak sekali terjadi di negeri kita. Itu bukan kesalahan agama Islam, melainkan kesalahan famili laki-laki dan perempuan, karena mereka tidak menuruti aturan agama Islam, sebab laki-laki menikah itu hanya menuruti kehendak familiya saja, bukan kehendak hatinya. Sebab itu ia mau beristri lagi menurut kesukaannya.”¹¹

¹¹Mahmud Yunus, *Tafsir Al-Qur'an Karim*, 514.

Sebagaimana bisa dilihat di atas, menurut Mahmud Yunus bahwa perempuan-perempuan yang keji diperuntukkan bagi laki-laki yang keji. Begitu pula sebaliknya, perempuan-perempuan yang baik diperuntukkan bagi laki-laki yang baik, begitu seterusnya. Mahmud Yunus melanjutkan, bahwa itu lah peraturan perkawinan dalam Islam, yaitu suami istri berjodoh sesuai dengan tingkat kecerdasan, kemauan dan tingkah lakunya. Hal tersebut, agar pertalian diantara keduanya tidak mudah diputuskan dengan perceraian. Kemudian Mahmud Yunus menyandingkan penafsirannya tersebut dengan pepatah Minang yang mengatakan: “*Pandang anak pandang minantu*”. Melalui ungkapan tersebut, Mahmud Yunus menekankan bawah tiap-tiap apa yang hendak dilakukan baiknya ditimbang-timbang dahulu. Apabila perbuatan tersebut baik untuk dilakukan, maka lakukanlah, dengan catatan tidak merugikan diantara keduanya.

Sebuah fatwa adat mengatakan: “*Alun rabah lah ka ujuang, Alun pai lah babaliak, Balun dibali laha bajual, Balun dimakan lah baraso, Mahawi sahabiah raso, Mangauak sahibha gauang*”, Maknanya setiap apa yang akan dikerjakan, terutama tentang peraturan dalam kehidupan masyarakat banyak, harus dipikirkan dahulu secara matang. Berdasarkan ketentuan yang telah berlaku dalam adat istiadat minang, nenek moyang yang membuat peraturan

perkawinan tersebut mempunyai padangan yang jauh ke depan, dan telah memperhitungkan segala sesuatu yang akan terjadi nantinya.¹²

Dari pemaparan di atas dapat dilihat, bahwa segala kemungkinan yang akan terjadi sudah diperhitungkan oleh adat istiadat Minangkabau, sehingga segala tindakan yang akan dilakukan sudah dipikirkan baik dan buruk dengan matang. Maka maksud dari “*Pandang anak pandang minantu*” yang disandingkan Mahmud Yunus dalam penafsirannya terhadap surah Al-Nūr Ayat 26 ini, selaras dengan fatwa adat di atas. Dari pepatah tersebut, Mahmud Yunus berpesan agar setiap orang tua yang akan menikahkan anaknya hendaknya dilihat dahulu. Sesuai atau tidak dengan tingkah lakunya dan yang lain sebagainya, atau yang sepadan antara suami dan istri,¹³ agar pertalian diantara keduanya tidak mudah diputuskan dengan perceraian.

Sedangkan penafsiran Hamka terhadap ayat di atas adalah:

“Di dalam ayat ini diberikan pedoman hidup bagi orang yang beriman. Tuduhan nista adalah perbuatan kotor hanya akan timbul dari orang yang kotor pula. Memang orang-orang yang kotorlah yang akan menimbulkan perbuatan yang kotor. Adapun perkara-perkara yang baik adalah hasil dari orang-orang yang baik pula, dan memanglah orang baik yang sanggup menciptakan perkara baik. Orang-orang kotor tidak menghasilkan yang bersih, dan orang baik tidaklah akan menghasilkan yang kotor. Orang yang kotor ialah orang yang imannya kosong dari dalamnya. Lantaran dia kosong itu penyakit-penyakit hati, khizit, dengki, dendam, dan benci. Tidak ada yang mengendalikan dirinya untuk berbuat baik, maka berhamburlah kekotoran hatinya itu menjadi kekotoran perbuatan. Sebab itu maka orang yang kotor senantiasa mengotori masyarakat dengan hasil usahanya yang kotor.

¹²Idrus Hakimy, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak Di Minangkabau*, 47-48.

¹³Novia Juita, “Tindak Tutur Tokoh Dalam Kaba: Pencerminan Kearifan Dan Kesatuan Berbahasa Etnis Minangkabau,” *Humanus*, Vol. XV No. 1, Maret 2016, 102.

Dan orang yang baik karena imannya selalu pulalah dia berjuang betapa supaya dia menghasilkan yang baik, untuk dihidangkan ke masyarakat.”¹⁴

Sedangkan menurut Hamka, ayat 26 dalam surah Al-Nūr ini merupakan pedoman hidup bagi orang yang beriman. Setiap perkara-perkara yang kotor, timbulnya hanya dari orang-orang yang kotor pula. Sedangkan perkara-perkara yang baik, tentu datang dari orang-orang yang baik. Orang yang kotor ialah orang yang tidak memiliki iman di dalam hati. Oleh karena itu, orang yang kotor akan selalu mengotori masyarakat. Sedangkan orang yang baik imannya, akan memberikan yang terbaik pula kepada masyarakat.

Secara umum, surah Al-Taubah Ayat 97, surah Saba’ ayat 19, dan surah Al-Nūr Ayat 26 di atas, ditafsirkan oleh Mahmud Yunus dengan mengkombinasi atribut lokal: pribahasa atau petuah. Umumnya beliau meletakkan petuah-petuah tersebut setelah penjelasan utama. Penggunaannya dimaksudkan sebagai penjelas atau pelengkap dari penafsiran. Mahmud Yunus memang tidak menggunakan bahasa daerah atau vernakularisasi, dalam istilah A.H. Johns,¹⁵ secara dominan dalam tafsirnya. Sebagaimana mufassir-mufassir nusantara yang secara integral menggunakan bahasa lokal: bahasa Jawa, Sunda, Melayu, dan lain-lain, Mahmud Yunus membatasi hanya pada petuah atau pribahasa lokal.

¹⁴Buya Hamka, *Tasir al-Azhar*, jilid 6, 283.

¹⁵Farid F Saenong, “Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir al-Qur'an di Indonesia.” Interview dengan Prof. A.H. Johns, *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. 1, No. 3, 2006, 579.

“*Lancar dikaji karena disebut, pasar jalan karena diturut*”, *Tuah manusia semupakat, celakanya bersilang*”, “*Pandang anak, pandang minantu*”, tiga ungkapan tersebut merepresentasi antusiasme mufassir untuk mengangkat nilai-nilai lokal dan mengartikulasi wawasan keindonesiaan di dalam tafsirnya. Sehingga, karyanya tidak tersisih dari fungsi sosial dan budaya. Kecenderungan ini menjelaskan bahwa pendekatan *ijtima'i* merupakan pendekatan yang implementatif dalam *Tafsīr Al-Qur'ān Karīm*.¹⁶

Berbeda dengan Hamka, jika dilihat dari seluruh penafsirannya terhadap ayat-ayat di atas, secara kontekstual penfasiran Hamka dan Mahmud Yunus memiliki banyak kesamaan. Adapun perbedaan antara kedua tafsir tersebut ialah Mahmud Yunus dalam menafsirkan ayat di atas, tampak menyandingkannya dengan peribahasa atau istilah yang berkaitan. Sedangkan penafsiran Hamka terhadap ayat-ayat di atas, secara keseluruhan tidak menyandingkan dengan unsur-unsur lokal, baik dari segi bahasa, peribahasa dan aspek lokalitas lainnya.

2. Ungkapan Umum

Selain menggunakan ungkapan atau petuah lokal (daerah), Mahmud Yunus juga sering menghadirkan ungkapan atau pribahasa umum. Hal ini

¹⁶Lih. Tim FKI RADEN, *Al Qur'an Kita; Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalamullah* (Kediri: Lirboyo Press. 2011), 251.

menunjukkan adanya orientasi untuk mengintrodusir wawasan keindonesian dalam tafsirnya. Sebagaimana penafsiran beliau terhadap surah al-Nisā': 148,

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجُهْرُ بِالسُّوءِ مِنْ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا
عَلِيمًا

Allah tidak menyukai mengeraskan perkataan yang jahat, kecuali (bagi) orang yang teraniaya. Allah Maha mendengar, lagi Maha mengetahui.

Mahmud Yunus menjelaskan dalam kitab tafsirnya bahwa:

“Allah tidak menyukai perkataan jahat yang keluar dari mulut seseorang, yaitu perkataan bergunjing, mengumpat, mencela orang dsb. Karena perkataan demikian adalah bibit permusuhan, perpecahan, perkelahian dan pembunuhan, sedang dalam agama Islam, kita harus selalu menjaga persatuan dan hubungan silaturrahim antara seseorang dan seseorang, antara golongan dengan golongan, antara partai dengan partai untuk menjaga kepentingan bersama. Sebab itulah kita harus menjaga lidah dari perkataan: “*Mulutmu harimaumu*” yang akan merengkah kepalamu maka jagalah ucapanmu, peliharalah mulutmu! Hanya orang teraniaya yang boleh mengeluarkan perkataan jahat, untuk mengadukan halnya kepada pengadilan, supaya terlepas dari keaniayaan itu.”¹⁷

Sebagaimana dapat dibaca di atas, bahwa Allah tidak menyukai perkataan-perkataan jahat yang keluar dari mulut hambanya. Karena perkataan-perkataan tidak baik tersebut adalah bibit dari permusuhan, perpecahan, perkelahian dan pembunuhan. Padahal dalam agama Islam, kita diharuskan saling menjaga hubungan silaturrahim antara sesama. Setelah menjelaskan secara keseluruhan tentang makna dari ayat tersebut, Mahmud Yunus memberikan penegasan dengan peribahasa sebagai berikut: “*Mulutmu*

¹⁷Mahmud Yunus, *Tafsir Al-Qur'an Karim*, 138-139.

harimaumu”, artinya keselamatan dan harga diri bergantung pada perkataan sendiri,¹⁸ atau tajamnya setiap perkataan yang diungkapkan akan mencelakaan diri sendiri.¹⁹ Melalui peribahasa tersebut Mahmud Yunus menekankan bahwa setiap orang hendaknya bertutur kata yang baik, tidak mengumpat, dan mencela orang, karena yang demikian itu dapat memecahkan tali silaturrahim terhadap sesama.

Sedangkan dalam penafsirannya Hamka mengatakan:

“kalau dikatakan Allah tidak suka, niscaya Allah membencinya. Maka amatlah sangat benci menyiar-nyiarkan atau menjelas-jelaskan perkataan yang buruk, yang kotor, yang cabul, dan yang carut marut. Yang disukai oleh Allah Hanyalah kata-kata sopan yang tidak menyinggung perasaan, yang tidak merusak akhlak. Maka banyaklah perkataan yang artinya kita maklumi tetapi tidak boleh diucapkan terus terang. *Kecuali orang yang teraniaya*. Hanya dibolehkan memakai kata-kata buruk bagi orang yang teraniaya untuk melepas dirinya dari penganiayaan, sekedar perlu.”²⁰

Sedangkan Hamka mengatakan bahwa Allah tidak suka dengan perkataan yang buruk, cabul, kotor, dan yang carut-marut. Allah hanya menyukai perkataan-perkataan yang baik-baik, dan tidak menyinggung dari hambanya. Kecuali orang-orang yang teraniaya, tetapi tetap dalam batasan-batasan kesopanan.

¹⁸Tim Penyusun, *Bunga Rampai Peribahasa Indonesia*, (Bandung: CV. PIONIR JAYA, 2002), 273.

¹⁹Suprapto, *Kamus Peribahasa Indonesia*, (Bandung, CV. Mandar Maju, 2007), 235.

²⁰Buya Hamka, *Tasir al-Azhar*, jilid 2, 507.

Selanjutnya, juga terdapat dalam surah Saba': 36-37,

قُلْ إِنَّ رَبِّيٍّ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا
يَعْلَمُونَ. وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِإِلَّا تُنَزَّلُكُمْ عِنْدَنَا رُلْفَى إِلَّا مَنْ
آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الْضَّعْفِ إِمَّا عَمِلُوا وَهُمْ فِي
الْعِرْفَاتِ آمِنُونَ

Katakanlah; “Sesungguhnya Tuhanmu melapangkan rezeki dan menyempitkannya bagi siapa yang dikendaki-Nya, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui”. Hartamu dan anak-anakmu, tidak dapat mendekatkan kamu di sisi Kami, kecuali orang yang beriman dan beramal salih, maka untuk mereka itu balasan yang berlipat ganda, karena amalannya, sedang mereka aman sentosa dalam kamar-kamar (bilik-bilik surga).

Penafsiran Mahmud Yunus terhadap ayat di atas ialah:

“bahwa banyak orang yang salah dalam memahami “Allah melapangkan rezeki bagi siapa saja yang dikendakiNya, oleh sebab itu kita tawakal saja kepada Allah”. Dengan maksud bahwa kalau Allah mentakdirkan kaya, ya kaya, kalau miskin ya miskin. Namun semua itu tidak sesuai dengan peraturan Allah, karena segala sesuatu itu ada sebab-sebabnya. Sebab dari kaya sendiri karena berusaha dengan jujur dan berhemat, menjadi pandai karena rajin dalam belajar. Sebagaimana istilah mengatakan “Hemat pangkal kaya, rajin pangkal pandai.”²¹

Sebagaimana dapat dilihat di atas, Mahmud Yunus mengatakan bahwa banyak yang salah paham dengan “Allah melapangkan rezeki bagi siapa saja yang dikendaki-Nya, oleh sebab itu kita tawakal saja kepada Allah”. Dengan maksud kalau Allah sudah mentakdirkan kaya ya kaya, kalau sudah ditakdirkan miskin ya miskin. Padahal pemahaman yang demikian itu sangat salah, sebab menjadi kaya karena berusaha dan berhemat. Kemudian Mahmud

²¹Mahmud Yunus, *Tafsir Al-Qur'an Karim*, 634.

Yunus mengaitkannya dengan pepatah yang berbunyi: “*Hemat pangkal kaya, rajin pangkal pandai*”, artinya dengan hidup hemat akan menjadi kaya, hidup rajin akan menjadi pandai.²² Melalui ungkapan yang disandingkan dengan penafsirannya tersebut, Mahmud Yunus menegaskan bahwa Allah sudah menyiapkan rezeki bagi masing-masing hamba-Nya, maka untuk mendapat rezeki tersebut setiap hamba-Nya harus berusaha dan bertwakal pada Allah. Setiap usaha yang dikerjakan dengan cara bersunggung-sungguh maka akan menghasilkan hasil yang maksimal.

Sedangkan penafsiran Hamka terhadap ayat di atas ialah:

“Artinya bahwa dalam keadaan hidup di dunia ini tidaklah bersamaan rezeki orang; ada orang yang diberi rezeki lapang, dapat kekayaan banyak, berlimpah-limpah dan ada pula rezeki sangat terbatas, dapat sekiranya akan dimakan atau asal dapat menyambung hidup saja. Karena selama manusia masih hidup, rezeki itu pasti ada. Namun rezeki lapang atau rezeki sempit bukanlah jadi ukuran Allah SWT kasih atau Allah benci. Banyak manusia yang tidak mengetahui bahwa orang yang lapang rezeki itu banyak ditimpa berbagai kesusahan, darah tinggi, penyakit gula, kacau berpikir, atau tersesat. Dan janganlah kamu salah sangka bahwa harta benda mu yang melimpah-ruah itu atau dengan anak keturunanmu itu dapat kamu pergunakan sebagai alat guna memperdekatkan kepada Allah. Iman itu kamu buktikan dengan amalan yang saleh. Harta benda itu kamu pergunakan untuk menegakkan iman dan untuk membuktikan amal.”²³

Hamka menjelaskan dalam tafsirnya, bahwa hamba-hamba Allah yang ada di dunia ini, tidaklah semuanya memiliki rezeki yang sama. Ada yang rezekinya berlimpah, ada juga yang terbatas. Selama manusia masih hidup rezeki akan selalu ada. Hanya saja rezeki yang melimpah atau rezeki yang

²²Suprapto, *Kamus Peribahasa Indonesia*, 150.

²³Buya Hamka, *Tasir al-Azhar*, jilid 7, 322-323.

melimpah bukan menjadi ukuran Allah SWT kasih atau benci kepada hambanya. Rezeki yang melimpah, keturunan yang banyak, juga tidak bisa menjadi sebab dekat hambanya kepada Allah. Iman dapat dibuktikan melalui amalan saleh, sedangkan harta benda pergunakanlah untuk menegakkan iman dan untuk membuktikan amal.

Terakhir, surah asy-Syu'arā': 23,

ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادُهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا
أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ
فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ

Dengan itulah Allah memberi kabar gembira kepada hamba-hambanya yang beriman dan beramal salih. Katakanlah; “Aku tidak meminta upah (gaji) kepadamu atas seruan ini, kecuali untuk berkasih sayang dalam kekeluargaan”. Barang siapa berbuat kebaikan, Kami tambah kebaikan itu. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Mensyukuri.

Penafsiran Mahmud Yunus terhadap ayat di atas ialah:

“Berulang-ulang Nabi Muhammad menerangkan, bahwa tidak ada meminta upah (gaji), karena menyampaikan agama Islam kepada manusia, malahan yang dimintanya, supaya berkasih-kasihan (bersayang-sayangan) bersama keluarga, karib kerabat, dan teman sejawat. Disini kita ketahui, bahwa agama Islam mementingkan sekali dari hal pergaulan sesama famili, tetangga, dan sesama kaum Muslimin. Tidak boleh hina menghinakan, tuduh menuduh, umpat mengumpat (gunjing-menggunjing), sakit menyakiti antara satu dengan yang lain. Nabi Muhammad bersabda: “Orang mukmin ialah orang yang memelihara lidah dan tangannya, sehingga kaum Muslimin sejahtera (selamat, terpelihara) dari padanya”. Artinya lidah tidak menyakiti hati orang dan tangannya tidak mengambil hak orang. Inilah orang yang sebenarnya Islam. Jadi berarti, bahwa agama Islam, bukanlah shalat, puasa ('ibadat) saja, melainkan perlu pula menjaga pergaulan dan hubungan silaturrahim sesama kaum Muslimin. Kalau

begitu sudahkah kita sekarang menuruti ajaran agama Islam? Jawabannya kita serahkan kepada para pembaca. Sebab itu selidikilah diri kita sendiri. Tetapi kebanyakan orang hanya menampakkan aib orang lain, sedangkan ia lupa akan aibnya sendiri, sebagaimana pepatah mengatakan; “*Gajah di pelupuk mata tidak kelihatan, tetapi semut di seberang lautan kelihatan*”.²⁴

Dalam penafsirannya Mahmud Yunus menjelaskan, bahwa jangan mengarapkan pemberian upah dari apa yang telah kita kerjakan, terlebih yang disampaikan itu adalah ajaran agama Islam. Kemudian diwajibkan menjaga pergaulan terhadap sesama Muslim, tidak boleh menghina, menuduh, sakit-menyakiti dengan yang lain. Begitulah seharusnya Islam, tidak hanya shalat, puasa dan melakukan ibadah yang lain saja, tetapi juga perlu menjaga pergaulan terhadap Muslim lainnya. Namun yang sangat disayangkan, kebanyakan orang hanya membicarakan aib orang lain sedangkan ia sendiri lupa dengan aibnya, sebagaimana pepatah berbunyi: “*Gajah di pelupuk mata tidak kelihatan, tetapi semut di seberang lautan kelihatan*”. Melalui ungkapan yang digunakan dalam menguraikan penafsirannya tersebut, Mahmud Yunus menyayangkan sekaligus mengkritik kebiasaan masyarakat yang suka membicarakan aib orang sedangkan ia lupa dengan aib sendiri.

Sedangkan penafsiran Hamka:

“Itulah sinar pengharapan di hari depan untuk mukmin dan pejuang menegakkan amal, yang kerap kali kecewa di dunia ini. Jangan disini mengharap upah. Yang banyak mengalir di dunia ini hanyalah air mata. Di akhiratlah terima upahmu. Sebab akan kesalah kita semua. “*Katakanlah*”. Demikian sambungan firman Allah selanjutnya kepada Rasul-Nya. “*Tidaklah aku meminta upah kepadamu atasnya*”, yaitu usahaku menyebarkan berita yang benar ini; “*Hanyalah kasih sayang*

²⁴Mahmud Yunus, *Tafsir Al-Qur'an Karim*, 716-717.

lantaran kekeluargaan belaka”. Kasih sayang, iba kasihan, kalau kau tidak menyampaikan kepadamu terlebih dahulu, kamu akan jadi alas neraka semua, sedangkan orang lain akan menerimanya. Upahku kelak dari Allah, yaitu *kebesaran* hatiku bila kamu dapat dengan patuh menuruti kehendak Allah. “*Dan barangsiapa mengerjakan kebajikan, akan kami tambah bagianya kebajikan itu*”. Tegasnya, kalau mereka akui kebenaran itu, mereka telah menempuh jalan yang baik. Maka Allah akan menggandakan kebaikan itu kepada mereka. Mereka tidak akan rugi, melainkan beruntung. Kalau selama ini mereka banyak dosa, disaat mereka menyatakan iman itu, segala dosa mereka diampuni. “*Sesungguhnya Allah adalah Maha pengampun*”, dan kedatangan mereka disambut Allah dengan terima kasih. Sebab Allah amat kasih kepada hamba-hamba-Nya yang memilih jalan yang benar.”²⁵

Hamka mengatakan, di akhiratlah kita akan menerima upah sebagai bekal di sana, karena di dunia ini hanya air mata yang mengalir. Jadi segala kebaikan-kebaikan yang disampaikan di dunia, balasannya akan di akhirat nanti. Mereka-mereka yang menyampaikan kebaikan itu tidak akan rugi, melainkan untung yang didapatkan. Apabila mereka banyak dosa, maka akan dihapus segala dosa-dosanya jika mereka menyatakan iman.

Mulutmu harimaumu, Hemat pangkal kaya, rajin pangkal pandai, dan Gajah di pelupuk mata tidak kelihatan, tetapi semut di seberang lautan kelihatan, adalah di antara pribahasa yang dikutip Mahmud Yunus. Menghadirkan konten kearifan lokal dalam penafsiran seperti, pribahasa, dapat melestarikan khazanah budaya Indonesia. Di tengah pusaran modernisme dan globalisasi, tampaknya hal ini semakin menunjukkan urgensinya. Sehingga, generasi millenial tidak tersisih dari akar budayanya.

²⁵Buya Hamka, *Tasir al-Azhar*, jilid 8, 203-204.

Irwan Abdullah menyebutkan bahwa dalam pergantian budaya antar generasi dibutuhkan adanya generasi perantara yang sudah mampu melakukan pemahaman dari generasi tua dan mampu mengkomunikasikan ke dalam bahasa yang ringan dan mudah dimengerti oleh generasi selanjutnya.²⁶ Relasi budaya menjadi hal yang harus diteguhkan dalam menghadapi arus transformasi, jika suatu bangsa tetap ingin merawat keluhuran budayanya.

Secara umum, penafsiran-penafsiran Hamka terhadap surah al-Nisā': 148, surah Saba': 36-37, dan surah asy-Syu'arā': 23 di atas, banyak kesamaan dengan penafsiran Mahmud Yunus terhadap ayat-ayat di atas. Hanya saja, dalam penafsiran Hamka ini tidak menyandingkan dengan atribut lokal, seperti istilah-istilah lokal, peribahasa-peribahas dan yang lain-lain.

3. Lokalitas Segi Sosial dan Budaya

Beberapa ayat yang memuat unsur lokalitas sisi sosial dan budaya sebagai berikut, dalam Surah Al-Israa' Ayat 26:

وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمُسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَدِّرْ تَبْدِيرًا

Berikanlah kepada karib-kerabat haknya masing-masing dan kepada orang miskin dan musafir dan janganlah kamu mubazir (pemboros) dengan semubazir-mubazirnya.

Dalam penafsirannya Mahmud Yunus menjelaskan bahwa: “Hendaklah engkau berikan karib kerabatmu haknya masing-masing, umpanya orang tua wajib memberikan nafkah kepada anak-anak dan istrinya, karena nafkah itu adalah hak mereka, yang wajib dibayarkan

²⁶Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. III, 2009), 33.

kepadanya. Tapi beribu kali sayang sebagian orang tua di negeri kita, lebih-lebih di Minangkabau tidak ada membayarkan kewajibannya kepada anak-anaknya, apalagi bila ia telah bercerai dengan ibu anaknya itu. Inilah suatu dosa yang terbesar di negeri kita, yang wajib kita bersama-sama membasminya, karena hal itu merusakkan masyarakat umum. Bukan sedikit anak-anak yang terlantar dan teraniaya, karena ditinggalkan orang tuanya bertahun-tahun lamanya dengan tidak diberi nafkah sedikit pun, seolah-olah anak itu telah menjadi yatim piatu, sedangkan orang tuanya masih hidup. Insyaallah hai orang yang mempunyai anak!.”²⁷

Dapat dilihat dari penafsiran Mahmud Yunus di atas, bahwa hendaknya kita semua memberikan kepada saudara-saudaramu haknya masing-masing. Misalnya, orang tua wajib memberikan nafkah kepada anak-anak danistrinya, karena menafkahi itu merupakan suatu kewajiban. Kemudian Mahmud Yunus dalam penafsirannya terlihat menyayangkan atau mengkritik adat atau kebiasaan yang terjadi di negeri kita ini, terlebih di Minangkabau, Mahmud Yunus mengatakan: “*Tapi beribu kali sayang sebagian orang tua di negeri kita, lebih-lebih di Minangkabau tidak ada membayarkan kewajibannya kepada anak-anaknya, apalagi bila ia telah bercerai dengan ibu anaknya itu. Inilah suatu dosa yang terbesar di negeri kita, yang wajib kita bersama-sama membasminya, karena hal itu merusakkan masyarakat umum*”. Sebagaimana bisa dibaca penafsiran di atas, Mahmud Yunus mengkritik adat atau kebiasaan yang ada di masyarakat Minangkabau khususnya, yaitu sebagian orang tua tidak diwajibkan untuk menafkahi anak-anaknya, apalagi bila kedua orang tua dari anak tersebut telah bercerai.

²⁷ Mahmud Yunus, *Tafsir Al-Qur'an Karim*, 405.

Selanjutnya, Mahmud Yunus mengatakan bahwa kebiasaan-kebiasaan seperti itu lah yang wajib dibasmi di negeri ini.

Kemudian penafsiran Hamka terhadap Surah Al-Israa' Ayat 26 di atas ialah:

“Disamping berbakti, berkhidmat, serta menanamkan kasih sayang, cinta dan rahmat kepada kedua orang itu, hendaklah pula berikan kepada kaum keluarga yang karib itu akan haknya. Mereka berhak buat ditolong. Mereka berhak buat dibantu. Kaum kerabat, atau keluarga terdekat, bertali darah dengan kamu. Kamu hidup ditengah; saudara-saudaramu sendiri, yang seibu-sebapak atau yang seibu saja atau yang sebapak saja. Saudara-saudara laki-laki dan perempuan dari ayahmu, yang disebut ammi dan ammati. Saudara-saudara laki-laki dan perempuan dari ibu, yang disebut khal dan khalat. Nenek dari pihak ibu, nenek dari pihak ayah, dan lain-lain. Kadang-kadang tidaklah sama pintu rezeki yang terbuka, sehingga ada yang berlebih-lebihan, ada yang berkecukupan, dan ada yang kekurangan. Maka berhaklah keluarga itu mendapat bantuan dari kamu yang mampu sehingga pertalian darah yang telah memang ada dikuatkan lagi dengan pertalian cemas. *“Dan orang-orang miskin dan anak perjalanan”*. Orang yang serba kekurangan, yang hidup tidak berkecukupan, sewajarnyalah mereka dibantu sehingga tertimbunlah jurang yang dalam yang memisahkan antara si kaya dan si miskin. *“Anak perjalanan”*, yang disebut ibnus-sabil itu pun berhak mendapat bantuanmu.”²⁸

Sedangkan Hamka mengatakan, disamping kita berbakti, menghormati, dan berkasih sayang kepada orang tua, hendaknya kita memberikan pula hak-hak kepada saudara-saudara kita. Mereka berhak ditolong, baik saudara dari pihak bapak, nenek dari pihak ibu, nenek dari pihak bapak dan yang lain-lain. Kemudian hendaknya juga membantu orang-orang yang serba kekurangan dan anak-anak yang dalam perjalanan (ibnus-sabil).

²⁸Buya Hamka, *Tasir al-Azhar*, jilid 5, 275.

Penyajian fenomena sosial dalam penafsiran selain sebagai *explanatory*, juga sebagai komparasi atau kritik sosial. Sikap ini diinisiasi dalam rangka mereduksi praktik-praktik sosial yang tidak sesuai dengan petunjuk al-Qur'an dan nilai-nilai kemaslahatan. Kritik sosial Mahmud Yunus seperti tercantum dalam penafsiran di atas, adalah tindakan yang berani dan tegas. Meskipun keturunan Minangkabau, beliau tidak segan-segan mengkritisi dan merekonstruksi kepercayaan sosial yang telah berjasa mengasuhnya. Singkatnya, objektivitas sebagai intelektual Muslim lebih dikedepankan oleh Mahmud Yunus.

Berbeda dengan hamka, dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat diatas, hanya menafsirkan sesuai dengan konteksnya saja. Dalam artian tidak menyandingkan penafsirannya dengan atribut lokal seperti yang dilakukan Mahmud Yunus. Namun, secara keseluruhan penafsiran dari kedua tokoh tersebut, secara kontekstual banyak memiliki kesamaan.

Kemudian dalam Surah Ṭahā Ayat 5.

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى
Dia Maha Pengasih, bersemayam (Berkuasa) diatas 'arasy (singgahsana).

Dalam penafsirannya Mahmud Yunus mengatakan bahwa: "Allah bersemayam di atas 'arasy (tahta kerajaan). Perkataan tersebut merupakan kiasan yang berarti bawa Allah memerintahkan alam yang amat luas ini. Dalam bahasa Indonesia sendiri ada kata kiasan seperti "Maka anak baginda itupun bersemayam di atas tahta kerajaan ayahandanya". Maknanya ialah bahwa anak baginda itu menggantikan ayahandanya untuk menggantikan, meskipun ia tidak bersemayam di atas tahta kerajaan itu. Dalam bahasa Arab sendiri si fulan itu

terbelenggu tangan ke lehernya, yang bermakna bakhil. Namun perkataan tersebut tidak boleh kita ucapkan kepada setiap orang yang bakhil meskipun ia tidak bertangan. Sedangkan dalam ungkapan adat Minangkabau: *Si fulan itu saku-saku ngakunya berjahit, yang berarti bakhil*. Perkataan tersebut diucapkan kepada orang yang bakhil. Jadi adapun maksud dari Allah bersemayam di atas ‘*arasy* ialah Allah itu memerintahkan alam yang luas ini. Namun jangan kira Allah itu duduk sebagai manusia di atas kursi yang serupa dengan kursi manusia. Allah itu Maha Suci dan tidak serupa dengan manusia.”²⁹

Dilihat dari penafsiran Mahmud Yunus di atas, “*Allah bersemayam di atas ‘arasy (tahta kerajaan)*”. Perkataan tersebut, adalah kiasan yang bermakna bahwa Allah lah yang mengatur alam ini. Kemudian, Mahmud Yunus mencontohkan dengan kata kiasan: “*Maka anak baginda itupun bersemayam di atas tahta kerajaan ayahandanya*”. Artinya, anak itu menggantikan tahta kerajaan ayahnya, meskipun anak itu tidak bersemayam di atas tahta kerajaan ayahnya itu. Kemudian dalam ungkapan adat Minangkabau: “*Si fulan itu saku-saku ngakunya berjahit, yang berarti bakhil*”. Perkataan tersebut, hanya diucapkan kepada orang bakhil. Adapun maksud dari Allah bersemayam di atas ‘*arasy* ialah Allah lah yang memerintahkan segala sesuatunya di dunia ini.

Sedangkan Hamka dalam tafsirnya mengatakan:

“Bagaimana bersemayamnya Allah Maha Pengasih, atau ar-Rahman di atas Arsy ini, kita ikuti sajalah Madzhab Salaf. Ketika ditanya orang kepada Imam Malik, apakah tafsirnya lebih dalam tentang Allah bersemayam di Arsy itu, beliau telah menjawab: “Arti Arsy kita semua tahu, arti semayam pun kita tahu. Bagaimana Arsy-Nya dan bagaimana semayam-Nya, tidaklah kita tahu. Bertanya tentang itu pun adalah Haram”. Menurut pendirian Abul Hasan al-Asy’ari dan para pengikutnya, turuti sajalah sebagaimana yang tersebut; Allah Yang

²⁹Mahmud Yunus, *Tafsir Al-Qur'an Karim*, 448-449.

Rahman bersemayam di atas Arsy-Nya, dengan tidak ada pembatasan dan tidak ada pertanyaan' "Betapa semayam-Nya". Tetapi patut juga kita ketahui penafsiran dari penafsir dari kalangan Mua'tazilah. Yaitu Jarullah az-Zamakhsyari dalam *al-Kasy-syaf*. Dia menulis, "Oleh karena bersemayam di atas Arsy, dan arti Arsy itu ialah singgahsana raja, yang kedudukan itu tidak akan tercapai kalau tidak mempunyai kekuasaan, maka dijadikanlah dia sebagai *kinayah* (perumpamaan) dari kekuasaan yang mutlak. Orang selalu mengatakan, "Sianu bersemayam di negeri Anu", yang dimaksud ialah bahwa di anu itu berkuasa di sana, meskipun dia tidak selalu duduk di atas singgahsana itu. Mereka membuat susunan kata atas hasilnya kekuasaan ialah dengan cara begitu. Karena begitulah yang lebih jelas dan lebih kuat unurk menunjukkan apa yang dimaksud si Anu, "Raja"."³⁰

Sedangkan menurut Hamka, bagaimana bersemayamnya Allah hendaknya ikuti sajalah menurut pendapata salaf. Menurut Imam Malik: "*Arti Arsy kita semua tahu, arti semayam pun kita tahu. Bagaimana Arsy-Nya dan bagaimana semayam-Nya, tidaklah kita tahu. Bertanya tentang itu pun adalah Haram.*" Sedangkan menurut Abul Hasan al-Asy'ari dan para pengikutnya, "*turuti sajalah sebagaimana yang tersebut; Allah Yang Rahman bersemayam di atas Arsy-Nya, dengan tidak ada pembatasan dan tidak ada pertanyaan' "Betapa semayam-Nya".*" Artinya dari kedua pendapat di atas, turuti saja sebagaimana yang telah disebutkan, bahwa Allah bersemayam di atas Arsy dan tidak perlu tahu bagaimana Arsy itu. Sedangkan Jarullah az-Zamakhsyari dalam *al-Kasy-syaf* mengatakan: "*Oleh karena bersemayam di atas Arsy, dan arti Arsy itu ialah singgahsana raja, yang kedudukan itu tidak akan tercapai kalau tidak mempunyai kekuasaan, maka dijadikanlah dia sebagai kinayah (perumpamaan) dari kekuasaan yang mutlak.*" Maknanya, karena Allah

³⁰Buya Hamka, *Tasir al-Azhar*, jilid 5, 534-535.

bersemayam di atas Arsy, dan arti dari Arsy ialah singgahsana raja, yang kedudukannya itu tidak dapat dicapai kalau tidak mempunyai kekuasaan, maka dijadikannlah sebagai perumpamaan dari kekuasaan yang mutlak.

Dalam ayat di atas, Mahmud Yunus mensimplifikasi pemahaman audiens atau pembaca dengan mengkoneksikan penafsirannya dengan atribut budaya Minangkabau. Secara essensial, ini dimaksudkan untuk memberi penjelasan yang solid dan menghindari *khilafiyyah* di tengah-tengah masyarakat. Apalagi ayat di atas berstatus *mutasyābihāt*. Pemilihan atribut budaya itu menunjukkan kebijaksanaan seorang mufassir, membaur dengan rambu-rambu sosial. Sedangkan Hamka menafsirkan ayat tersebut dengan menyandingkan beberapa pendapat mengenai makna “*Dia Maha Pengasih, bersemayam (Berkuasa) diatas ‘arasy (singgahsana)*.” Dan juga menguraikan penafsirannya dengan ungkapan “*Sianu bersemayam di negeri Anu*”. Maknanya, si anu tiu berkuasa di negeri tersebut, merkipun si anu tidak berada di sana.

Selanjutnya dalam Surah al-‘Alaq ayat 1-5,

اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ
خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اَقْرَأْ وَرَبِّكَ
الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلِمَ بِالْقَلْمَنْ
عَلِمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang menciptakan. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhammulah Yang Maha Pemurah, Yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam. Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.

Ayat di atas menurut Mahmud Yunus ialah:

“Menganjurkan kepada kita agar setiap orang, baik putera maupun puteri mesti pandai membaca dan menulis dengan pena (kalam). Oleh sebab itu, di negeri-negeri maju telah diadakan suatu peraturan yang memaksa ibu bapak untuk memasukkan anak ke sekolah, sekurang-kurangnya ke sekolah rendah, supaya umum orang pandai membaca dan menulis. Di Jepang yang berdekatan dengan Indonesia, telah ada di sana 99 persen yang pandai tulis baca, sedang orang yang buta huruf hanya 1 persen saja, yakni setiap dalam 100 orang cuma seorang yang buta huruf. Di Indonesia yang kebanyakan penduduknya kaum Muslimin, Cuma kira-kira 7 persen orang yang pandai baca tulis. Jadi jumlah orang yang buta huruf 93 persen. Bukankah ini suatu ‘aib bagi kaum Muslimin? Padahal al-Qur'an telah menganjurkan supaya setiap orang pandai baca tulis.”³¹

Sebagaimana dapat dilihat di atas, Mahmud Yunus kepada kita semua agar membaca dan menulis. Dapat dilihat, di negeri-negeri maju banyak yang menetapkan peraturan agar bapak dan ibu memasukkan anaknya ke sekolah, paling tidak ke sekolah dasar, agar anak-anak tersebut pandai membaca dan menulis. Kemudian, Mahmud Yunus membandingkan kondisi pendidikan di Jepang dengan di Indonesia, sebagaimana dalam penafsirannya: “*Di Jepang yang berdekatan dengan Indonesia, telah ada di sana 99 persen yang pandai tulis baca, sedang orang yang buta huruf hanya 1 persen saja, yakni setiap dalam 100 orang cuma seorang yang buta huruf. Di Indonesia yang kebanyakan penduduknya kaum Muslimin, Cuma kira-kira 7 persen orang yang pandai baca tulis. Jadi jumlah orang yang buta huruf 93 persen. Bukankah ini suatu ‘aib bagi kaum Muslimin? Padahal al-Qur'an telah menganjurkan supaya setiap orang pandai baca tulis*”.

³¹Mahmud Yunus, *Tafsir Al-Qur'an Karim*, 911.

Dapat dilihat di atas, Mahmud Yunus membandingkan kondisi pendidikan di jepang dan di Indonesia, 99 persen orang-orang di jepang pandai baca tulis, sedangkan sisanya 1 persennya merupakan orang-orang yang buta huruf. Sedangkan di Indonesia, yang penduduknya kebanyakan kaum Muslimin, hanya sekitar 7 persen orang yang pandai baca tulis, dan jumlah orang yang buta huruf sebanyak 93 persen. Dari pemaparan di atas, Mahmud Yunus sangat serius dengan kondisi pendidikan di negeri kita ini. Karena, selain Mahmud Yunus merupakan seorang tokoh mufasir, beliau juga merupakan tokoh yang aktif dalam bidang pendidikan.

Sedangkan menurut Hamka ialah:

“Dalam suku pertama saja, yaitu “*bacalah*”, telah terbuka kepentingan pertama dalam perkembangan agama ini selanjutnya. Nabi saw. disuruh membaca wahyu akan diturunkan kepada beliau itu atas nama Allah, Tuhan yang telah mencipta. “*Menciptakan manusia dari segumpal darah*”. Yaitu peringkat yang kedua sesudah *nuthfah*, yaitu segumpal air yang telah berpadu dari mani si laki-laki dengan mani si perempuan, yaitu setelah empat puluh hari lamanya, air itu telah menjelma jadi segumpal darah, dan dari segumpal darah itu kelak akan menjelma pula menjadi segumpal daging (*mudhghah*). Nabi bukanlah seorang seorang yang pandai membaca. Beliau adalah ummiy, atau boleh diartikan buta huruf, tidak pandai menulis, tidak pula pandai membaca yang tertulis. Meskipun dia tidak pandai menulis, namun ayat-ayat itu akan dibawa langsung oleh Jibril kepadanya, diajarkan, sehingga dia dapat menghafalnya di luar kepala, dengan sebab itu akan dapatlah dia membacanya. “*Bacalah! Dan Tuhan engkau itu adalah Mahamulia*”. Setelah di ayat yang pertama beliau disuruh membaca di atas nama Allah yang menciptakan insan dari segumpal darah. Diteruskan lagi menyuruhnya membaca atas nama Allah. Sedang nama Allah yang diambil jadi sandaran hidup ialah Allah yang Mahamulia, Mahadermawan, Mahakasih dan Sayang kepada makhluk-Nya. “*Dia yang mengajarkan dengan qalam*”. Itulah keistimewaan Allah. Itulah kemuliaan-Nya yang tinggi. Yaitu diajarkan-Nya kepada kepada manusia berbagai ilmu, dibuka-Nya berbagai rahasia, diserahkan-Nya

berbagai kunci untuk pembuka perbendaharaan ilmu Allah, Yaitu dengan qalam atau pena! Disamping lidah untuk membaca, Allah pun menakdirkan pula ilmu pengetahuan dapat dicatat. Pena adalah beku dan kaku, tidak hidup, namun yang dituliskan oleh pena itu adalah berbagai hal yang dapat dipahamkan oleh manusia. “*Mengajari manusia apa-apa yang mereka tidak tahu*”. Lebih dahulu Allah ta’ala mengajar manusia mempergunakan qalam. Sesuai dia pandai mempergunakan qalam itu banyaklah ilmu pengetahuan diberikan oleh Allah kepadanya, sehingga dapat pula dicatatnya ilmu yang baru didapatnya itu dengan qalam yang telah ada di tangannya.³²

Dalam penafsirannya Hamka mengatakan bahwa pada kata pertama diawali dengan “*bacalah*”. Yaitu kepentingan pertama dalam perkembangan agama selanjutnya. Dan Nabi Mauhammad diperintahkan untuk membaca wahyu yang diturunkan atas nama Allah, Tuhan yang telah menciptakan. Sedangkan Nabi bukanlah orang yang pandai membaca dan menulis, atau ummiy. Tetapi ayat-ayat itu dibawa langsung oleh Jibril Nabi, diajarkan, sehingga dia dapat menghafalnya di luar kepala, dan kemudian dapat membacanya. Itulah kemuliaan Allah, mengajarkan berbagai ilmu yang tidak diketahui hambanya.

Dalam menafsirkan surah al-‘Alaq: 1-5, sangat terlihat upaya Mahmud Yunus untuk mengkait hubungan pesan ayat dengan kondisi sosial dan pendidikan masyarakat Indonesia pada saat itu. Data terkait kualitas pendidikan Indonesia pada tahun 1935 juga turut dipaparkan. Kendati data yang dicantumkan Mahmud Yunus akan bersifat tentatif dan relatif, namun di sisi lain sangat korelatif untuk zaman itu. Penulis melihat cara penafsiran

³²Buya Hamka, *Tasir al-Azhar*, jilid 9, 624-625.

Mahmud Yunus ini sangat informatif bagi pembaca dari generasi-generasi berikutnya. Sehingga bisa mengetahui seperti apa situasi dan iklim pendidikan di masa itu. Singkatnya, secara tidak langsung juga berfungsi merekam fakta sejarah.

Apa yang dilakukan Mahmud Yunus dalam penafsirannya, adalah upaya mentransformasi makna dan pesan yang terkandung dalam al-Qur'an agar selaras dengan nalar dan pemahaman masyarakat. Menghadirkan contoh dan fenomena sosial yang akrab dengan masyarakat adalah bagian dari upaya itu. Orientasi yang paling utama agar kaum Muslimin dapat mengejawantahkan nilai-nilai al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari.

Jika dilihat di atas Mahmud Yunus menafsirkan Surah al-'Alaq ayat 1-5 ini dengan mengaitkan kondisi pendidikan yang terjadi pada saat itu. Sedangkan Hamka dalam menafsirkan ayat tersebut, bahwa membaca merupakan kegiatan yang sangat penting untuk pengetahuan kita semua, baik pengetahuan dari segi agama dan yang lain. Meskipun Hamka dalam penafsirannya tidak mengaitkan dengan kondisi sosial pada waktu itu, namun secara keseluruhan penafsiran dari dua tokoh mufasir ini memiliki banyak kesamaan dari segi maksud dan tujuannya.