

**HERMENEUTIKA AL-QUR'AN KYAI MISHBAH MUSTHAFA:
FUSI HORIZON DAN SUBJEKTIVITAS-OBJEKTIVITAS
DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN**



Oleh:

Lanal Mauludah Zuhrotus Salamah, S.Th.I

NIM: 1620010026

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
TESIS
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

**Diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh
Gelar Master of Arts (M.A)
Program Studi Interdisciplinary Islamic Studies
Konsentrasi Hermeneutika al-Qur'an**

**YOGYAKARTA
2019**

ABTRAK

Judul: Hermeneutika Al-Qur'an Kyai Mishbah Musthafa Fusi Horizon dan Subjektivitas-Objektivitas Dalam Penafsiran Al-Qur'an

Penelitian tesis ini bermaksud memberikan kontribusi metodologis di bidang kinerja penafsiran Kyai Mishbah Musthafa dengan menjelaskan cara kerja hermeneutik yang beliau gunakan pada kedua karya tafsirnya, *Tafsir Al-Iklil fī Ma'āni at-Tanzīl* dan *Tafsīr Tāj al-Muslimīn Min Kalāmi Rabbi al-'Ālamīn*. Penulis menggunakan teori fusi horizon Gadamer, yaitu pemahaman sejati yang mampu membuat kita mendapatkan kembali konsep-konsep masa lalu secara sedemikian rupa, sehingga pemahaman kita (secara otomatis) juga berisi tentang mereka. Teori ini berfungsi untuk mempertemukan horizon penafsir dan horizon teks, sehingga seorang penafsir dapat menentukan sudut pandang pribadinya, sekaligus mengutarakan maksud yang tertuang dalam teks.

Berdasarkan teori fusi horizon Gadamer, penulis menemukan tarik menarik antara subjektivitas dan objektivitas Kyai Mishbah dalam kedua kitab tafsirnya. Pada satu sisi Kyai Mishbah berusaha bersikap objektif terhadap penafsirannya, namun pada sisi lain beliau tidak mampu melepaskan unsur-unsur subjektivitasnya pada kedua penafsirannya. Kyai Mishbah ingin bertahan kepada riwayat-riwayat yang otoritatif, tetapi tidak bisa terlepas dari pendapat-pendapat pribadi. Beliau menginginkan seluruh tafsirnya riwayat, tapi tidak bisa terlepas dari rasio (*ra'yi*), dan beliau menginginkan tafsirnya tekstualis, tetapi tidak bisa terlepas dari konteks. Hal itu dapat kita lihat dari: 1) ambiguitas penggunaan klaim “tafsir” oleh Kyai Mishbah pada dua karya tafsirnya. 2) klaim Kyai Mishbah yang berusaha menjauhkan diri dari *tafsīr bi ar-ra'yi* (tafsir dengan rasio), tetapi justru terdapat banyak rujukan tafsir-tafsir *bi ar-ra'yi* dalam rujukan tafsir-tafsirnya. 3) Kyai Mishbah mengklaim hadis-hadis rujukan yang ia gunakan sebisa mungkin merupakan *ḥadīṣ ṣaḥīḥ* dan *ḥasan*, bukan *ḥadīṣ da'if*. Tetapi penulis menemukan rujukan penafsiran Kyai Mishbah mengandung hadis yang masuk dalam kriteria *da'if*, dan penggunaannya terkesan subjektif dan dipaksakan. 4) pada satu penafsiran Kyai Mishbah mengatakan *taqlid* kepada salah satu imam mazhab empat atau kepada seluruhnya merupakan perilaku *ijtihadiyah*, pada penafsiran yang lain ia mengatakan bahwa mengikuti salah satu imam mazhab empat merupakan perilaku yang keliru, karena bertentangan dengan tuntunan Allah dan NabiNya. Hal itu pula yang terjadi pada penafsiran Kyai Mishbah mengenai KB, MTQ dan pengeras suara, yang secara tidak langsung banyak dipengaruhi oleh subjektivitas dan konteks sejarah saat itu.

Kata Kunci: Hermeneutika, Mishbah Musthafa, Fusi Horizon, dan Subjektivitas-Objektivitas

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Lanal Mauludah Zuhrotus Salamah, S.Th.I

NIM : 1620010026

Jenjang : Magister

Program Studi : Interdisciplinary Islamic Studies

Konsentrasi : Hermeneutika Al-Qur'an

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 5 Desember 2019

Saya yang menyatakan,



STATE ISLAMIC
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Lanal Mauludah Zuhrotus Salamah, S.Th.I
NIM: 1620010026

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Lanal Mauludah Zuhrotus Salamah, S.Th.I

NIM : 1620010026

Jenjang : Magister

Program Studi : Interdisciplinary Islamic Studies

Konsentrasi : Hermeneutika Al-Qur'an

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan benar-benar bebas plagiasi. Jika di kemudian hari terbukti melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 5 Desember 2019

Saya yang menyatakan,



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Lanal Mauludah Zuhrotus Salamah, S.Th.I
NIM: 1620010026



PENGESAHAN TUGAS AKHIR

Nomor : B-413/Un.02/DPPs/PP.00.9/12/2019

Tugas Akhir dengan judul : HERMENEUTIKA AL-QUR'AN KYAI MISBAH MUSTHAFA : FUSI HORISON
DAN SUBJEKTIVITAS -OBJEKTIVITAS DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : LANAL MAULUDAH ZUHROTUS SALAMAH,
S.Th.I
Nomor Induk Mahasiswa : 1620010026
Telah diujikan pada : Senin, 16 Desember 2019
Nilai ujian Tugas Akhir : A-

dinyatakan telah diterima oleh Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

TIM UJIAN TUGAS AKHIR

Ketua Sidang/Penguji I

Dr. Ita Rodiah, M.Hum.
NIP. 19840202 201903 2 009

Penguji II

Dr. Sunarwoto, S.Ag., M.A.
NIP. 19750805 000000 1 301

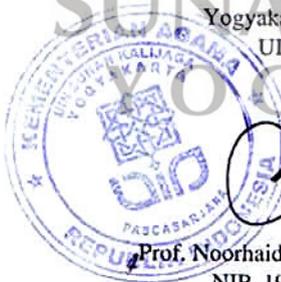
Penguji III

Dr. Munirul Ikhwan, Lc., M.A.
NIP. 19840620 000000 1 301

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 16 Desember 2019

UIN Sunan Kalijaga
Pascasarjana
Direktur



Prof. Noorhaidi, S.Ag., M.A., M.Phil., Ph.D.
NIP. 19711207 199503 1 002

NOTA DINAS PEMBIMBING

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum warahmatullāhi wabarakātuh.

Setelah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap penulisan tesis yang berjudul:

**HERMENEUTIKA AL-QUR'AN KYAI MISHBAH MUSTHAFA
FUSI HORIZON DAN SUBJEKTIVITAS-OBJEKTIVITAS DALAM
PENAFSIRAN AL-QUR'AN**

Yang ditulis oleh :

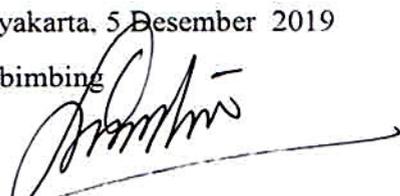
Nama : Lanal Mauludah Zuhrotus Salamah, S.Th.I
NIM : 1620010026
Jenjang : Magister (S2)
Prodi : Interdisciplinary Islamic Studies
Konsentrasi : Hermeneutika al-Qur'an

Saya berpendapat bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar Magister Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum warahmatullahi wabarakatuh

Yogyakarta, 5 Desember 2019

Pembimbing


Sunarwoto, MA., Ph.D.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
	ba'	b	be
	ta'	t	te
	ša'	š	es (dengan titik di atas)
	jim	j	je
	ha	h	ha (dengan titik di bawah)
	kha	kh	ka dan ha
	dal	d	de
	žal	ž	zet (dengan titik di atas)
	ra'	r	er
	zai	z	zet
	sin	s	es
	syin	sy	es dan ye
	šad	š	es (dengan titik di bawah)
	dad	d	de (dengan titik di bawah)
	ta'	t	te (dengan titik di bawah)
	za'	z	zet (dengan titik di bawah)
	'ain	'	koma terbalik di atas
	gain	g	ge
	fa'	f	ef
	qaf	q	qi
	kaf	k	ka
	lam	l	el
	mim	m	em
	nun	n	en
	wawu	w	we
	ha'	h	ha
	hamzah	`	apostrof

	ya'	Y	ye
--	-----	---	----

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis rangkap

متعقدين عدة	Ditulis ditulis	Muta'qqidīn 'iddah
----------------	--------------------	-----------------------

C. Ta' marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة جزية	ditulis ditulis	hibah jizyah
-------------	--------------------	-----------------

(ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

Biladiikuti dengan kata sandang "al" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرامة الأولياء	Ditulis	Karāmah al-auliya'
----------------	---------	--------------------

2. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harakat fathah, kasrah, dan dammah ditulis t.

زكاة الفطر	Ditulis	Zakātul fiṭri
------------	---------	---------------

D. Vokal Pendek

◌ِ	Kasrah	Ditulis	i
◌َ	Fathah	Ditulis	a
◌ُ	Dammah	Ditulis	u

E. Vokal Panjang

Fathah + alif جاهلية	ditulis	jāhiliyyah
Fathah + ya' mati يسعي	ditulis	ā
Kasrah + ya' mati كريم	ditulis	yas'ā
Dammah + wawu mati فروض	ditulis	ī
	ditulis	karīm
	ditulis	ū
	ditulis	furūḍ

F. Vokal Rangkap

Fathah + ya' mati بينكم	ditulis	ai
Fathah + wawu mati قول	ditulis	bainakum
	ditulis	au
	ditulis	qaulun

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

أنتم	ditulis	a`antum
اعدت	ditulis	u`iddat
لئن شكرتم	ditulis	la`insyakartum

H. Kata Sandang Alif + Lam

a. Biladiikuti Huruf Qamariyah

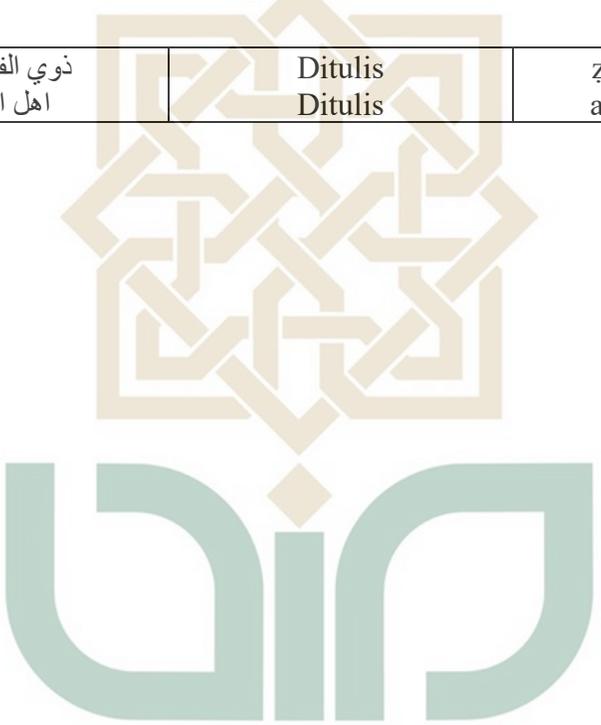
القران	ditulis	al-Qur`an
القياس	ditulis	al-Qiyās

- b. Biladiikuti Huruf Syamsiyah ditulis dengan menggandakan huruf Syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf (*el*)-nya.

السما الشمس	Ditulis Ditulis	as-Samā' asy-Syams
----------------	--------------------	-----------------------

I. *Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat*

ذوي الفروض اهل السنة	Ditulis Ditulis	ẓawī al-furūd ahl as-sunnah
-------------------------	--------------------	--------------------------------



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji kepada Allah SWT. yang telah memberikan kekuatan dan kemampuan kepada penulis, sehingga tesis yang berjudul: **Hermeneutika Al-Qur'an Kyai Mishbah Mushthafa Fusio Horizon dan Subjektivitas-Objektivitas dalam Penafsiran Al-Qur'an** dapat terselesaikan dengan baik.

Shalawat serta salam senantiasa penulis sanjungkan kepada Rasul-Nya, baginda agung Nabi Muhammad Saw., rasul terakhir pembawa risalah Islamiyah, penyejuk dan penerang hati umat kepada jalan yang diridlai-Nya. Semoga kita termasuk umatnya yang mendapat syafaat keselamatan pada *yaum al-qiyamah* nanti.

Penyusunan tesis ini merupakan salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister (S-2) pada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dalam penulisan tesis ini, penulis banyak mendapat bimbingan, saran-saran, dan bantuan dari berbagai pihak, baik langsung atau tidak langsung, sehingga penulisan tesis ini dapat terselesaikan. Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati, penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah berkontribusi dalam penyelesaian tesis ini, antara lain:

1. Prof. KH. Yudian Wahyudi, M.A, M.Phil., Ph. D., selaku Rektor Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, beserta Wakil Rektor I, II dan jajarannya.

2. Prof. Noorhaidi Hasan, M.A, M.Phil., Ph. D., selaku Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
3. Ro'fah, BSW, M.A, Ph. D., selaku koordinator Prodi S2 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
4. Dr. Sunarwoto, MA., Ph.D. selaku pembimbing yang telah berkenan meluangkan waktu, tenaga, dan pikiran untuk memberikan bimbingan dan arahan dalam penyusunan tesis ini.
5. Segenap dosen Prodi Interdisciplinary Islamic Studies, khususnya para dosen Konsentrasi Hermeneutika al-Qur'an yang telah memberikan ilmu yang bermanfaat serta membekali banyak pengetahuan kepada penulis selama menempuh studi.
6. Suami tercinta, Eko Sri Waloyo, dan anak kami, Muhammad Kavin Attaqiy, yang dengan segala perjuangan, ketulusan, cinta, doa, dan kasih sayang telah memberikan motivasi, kekuatan, dan inspirasi, sehingga penulis mampu menyelesaikan studi magister ini.
7. Keluarga besar di rumah, khususnya Bapak Aly Ahmadi dan Ibu Sofiyatun, serta adik-adik penulis yang telah banyak memberikan *support* dan doa tiada henti, sehingga penulis mampu sampai pada titik ini dengan semangat tanpa batas.

8. Seluruh guru-guru yang telah berjasa bagi kehidupan penulis, khususnya Dr. Mohamad Nasih, Pengasuh Monash Institute Semarang, yang telah banyak memberikan dukungan, arahan, serta motivasi tiada henti kepada penulis.
9. Sahabat-sahabat seperjuangan, kelas Hermeneutika al-Qur'an angkatan 2016, yang telah berjuang bersama penulis, serta berbagi semangat dan inspirasi selama masa-masa perkuliahan sampai saat ini.
10. Dan semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu yang telah membantu penulis dalam menyusun dan menyelesaikan tesis ini.

Semoga amal kebaikan dan budi mereka selalu mendapat rida dan rahmat Allah SWT. Seiring do'a dan ucapan terima kasih, tidak lupa penulis mengharap tegur sapa, kritik, dan saran membangun dalam kesempurnaan tesis ini. Segala bentuk kesalahan dan kekhilafan yang berkaitan dengan tesis ini menjadi tanggung jawab penulis sepenuhnya.

Yogyakarta, 5 Desember 2019

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI SEMENTARA

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI.....	iii
NOTA DINAS PEMBIMBING.....	iv
PENGESAHAN DIREKTUR.....	v
DEWAN PENGUJI.....	vi
ABSTRAK.....	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI DAN TERJEMAH AL-QUR'AN.....	viii
KATA PENGANTAR.....	ix
DAFTAR ISI.....	xi

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah.....	5
C. Tujuan Penelitian.....	5
D. Kajian Pustaka.....	5
E. Kerangka Teoritis.....	8
F. Metode Penelitian.....	10
G. Sistematika Pembahasan.....	11

BAB II : KYAI MISHBAH MUSTHAFI: BIOGRAFI, KARIR INTELEKTUAL, DAN PEMIKIRAN

A. Pendahuluan.....	12
B. Biografi Kyai Mishbah Musthafa.....	13
C. Perjalanan Intelektual.....	16
D. Persentuhan dengan Pemikiran Modern.....	20
E. Kritis Terhadap Modernitas.....	23
F. Komitmen Pada Al-Qur'an.....	26
G. Kontekstualisasi Penafsiran.....	29
H. Kesimpulan.....	32

BAB III : HAKIKAT TAFSIR, SUBJEKTIVITAS, DAN OBJEKTIVITAS PENAFSIRAN

A. Pendahuluan.....	34
B. Hakikat Tafsir Kyai Mishbah.....	35
C. Tarik-menarik Antara Subjektivitas dan Objektivitas.....	46

D. Kesimpulan.....	53
BAB IV : KB, MTQ, DAN Pengeras Suara: Antara Subjektivitas dan Objektivitas	
A. Pendahuluan.....	55
B. Subjektivitas-Objektivitas Penafsiran Keluarga Berencana (KB)	56
C. Subjektivitas-Objektivitas Penafsiran <i>Musabaqah Tilawatil Qur'an</i> (MTQ) dan Pengeras Suara	70
D. Kesimpulan.....	86
BAB V : PENUTUP	
A. Kesimpulan.....	89
B. Saran.....	93
DAFTAR PUSTAKA	95
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	105



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
 YOGYAKARTA

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Tafsir Al-Iklil fi Ma'ani at-Tanzil dan *Tafsir Taj al-Muslimin Min Kalami Rabbi al-'Alamin* merupakan dua karya KH. Mishbah Mushtafa di bidang tafsir al-Qur'an yang memperoleh perhatian dari beberapa peneliti, mulai dari aspek lokalitas, sufistik, metodologis, rujukan hadis yang digunakan, sampai tema-tema tertentu yang tercantum di dalamnya. Hal itu dikarenakan konsumsi pembacaan yang cukup banyak terhadap dua tafsir tersebut,¹ sekaligus berisi gagasan-gagasan yang bagi sebagian kalangan dianggap bertentangan dengan pandangan mayoritas, seperti: ketidaksepakatan Kyai Mishbah pada program Keluarga Berencana (KB) yang dibentuk oleh pemerintah Orde Baru², hukum keharaman *Musabaqah Tilawatil Qur'an* (MTQ),³ pengeras suara,⁴ radio, televisi, dan bioskop.⁵

Penelitian-penelitian terdahulu mengenai tafsir Kyai Mishbah belum ada yang menelaah secara metodologis mengenai prinsip penafsirannya. Padahal prinsip metodologis penafsiran merupakan salah satu basis dasar dalam setiap produk penafsiran, yang berisi penjelasan sistematis mengenai kinerja hermeneutis dalam suatu penafsiran,

¹Ahmad Baidlowi, "Aspek Lokalitas *Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil* Karya KH. Mishbah Musthafa." *Jurnal Nun*, Vol. 1, No. 1, 2015, 4.

²Mishbah Musthafa, *Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil*, (Surabaya: Maktabah Al-Ihsan, tt.), QS. Al-A'raf [7]:102, juz 9, 1336, dan QS. Al-Rum [30]:4, juz 21, 3505-3506.

³Mishbah Musthafa, *Tafsir Al-Iklil*, QS. Al-A'raf [7]:2, juz 9, 1209-1210.

⁴ Mishbah Musthafa, *Tafsir Taj al-Muslimin Min Kalami Rabbi al-'Alamin*, (Tuban: Majlis Ta'lim wal Khattath, t.t.), QS. Al-Baqarah [2]: 41, juz 1, 146-153.

⁵ Mishbah Musthafa, *Tafsir Al-Iklil*, QS. Luqman[31]:6, juz 21, 3548-3549.

yang mampu membuat kita memahami latar belakang dan proses kelahiran gagasan-gagasan penafsiran dapat muncul.⁶

Tesis ini menelaah masalah-masalah metodologis yang termuat dalam *Tafsīr Al-Iklīl fī Ma‘āni at-Tanzīl* dan *Tafsīr Tāj al-Muslimīn Min Kalāmi Rabbi al-‘Ālamīn*, dengan fokus kajian utama, fusi horizon. Gadamer menyebut fusi horizon dengan “*Part of real understanding, however, is that we regain the concepts of a historical past in such a way that they also include our own comprehension of them*”, yaitu pemahaman sejati yang mampu membuat kita mendapatkan kembali konsep-konsep masa lalu secara sedemikian rupa, sehingga pemahaman kita (secara otomatis) juga berisi tentang mereka.⁷ Fusi horizon berisi proses universal pembentukan cakrawala hermeneutik yang didesain Gadamer dapat berlaku untuk semua jenis teks.⁸

Gadamer menjelaskan fusi horizon berfungsi untuk mempertemukan horizon penafsir dan horizon teks.⁹ Oleh karena itu, seorang interpreter tidak hanya bertugas menentukan sudut pandang pribadi yang ia pertahankan, melainkan juga mampu mengutarakan apa yang dikatakan oleh teks.¹⁰ Berdasarkan asumsi tersebut, Gadamer mengklaim tidak ada manusia yang mampu lepas dari tradisi dan latar belakang kehidupannya ketika dihadapkan pada pembacaan suatu teks tertentu.¹¹ Maka dari itu, pemahaman pembaca teks atau mufasir sangat dipengaruhi oleh cakrawala atau horizon yang mereka miliki, sehingga menjadikan proses “memahami” sebagai tindakan sirkular

⁶Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017), 15.

⁷Hans Georg Gadamer, *Truth And Method*, (London: Continuum, 2004), 367

⁸Hans Georg Gadamer, *Truth And Method*, 578-579.

⁹Richard King, *Agama, Orientalisme dan Postkolonialisme: Sebuah Kajian tentang Perselisihan Antara Rasionalitas dan Mistis*, (Yogyakarta: Qalam, 2001), 140.

¹⁰Hans Georg Gadamer, *Truth And Method*, 390.

¹¹Richard King, *Agama, Orientalisme dan Postkolonialisme*, 138- 150.

antara teks dan pembaca teks.¹² Wujud horizon tersebut sangat beragam jenisnya, ada kalanya berupa horizon metafisika,¹³ pengalaman hidup,¹⁴ pemikiran historis, dan lain sebagainya.¹⁵

Dalam sebuah kegiatan penafsiran, seorang penafsir sebelumnya telah didahului oleh horizonnya sendiri (horizon penafsir) yang membentuk pra-pemahaman. Pra-pemahaman bertemu dengan teks yang juga mempunyai sejarah dan latar belakangnya sendiri, yang disebut dengan horizon teks. Kedua horizon tersebut saling bertemu dan berdialog. Pada momentum tersebut, seorang mufasir tidak akan mungkin mampu melepaskan dirinya dari tradisi dan prasangkanya, khususnya ketika memasuki tradisi dan prasangka orang lain. Oleh sebab itu, secara otomatis horizon pembaca dan horizon teks hadir bersamaan dan berakibat pada peristiwa tarik-menarik antara subjektivitas dan objektivitas penafsiran dalam diri seorang penafsir.¹⁶

Atas dasar penjelasan di atas, penulis ingin menunjukkan bahwa tradisi dan latar kehidupan Kyai Mishbah, sebagai seorang penafsir, memiliki pengaruh besar dalam setiap gagasan penafsiran yang ia utarakan. Misalnya dalam *Tafsīr Al-Iklīl fī Ma'āni at-Tanzīl* penafsiran Kyai Mishbah mengenai praktik Keluarga Berencana (KB) di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari dominasi kajian-kajian keilmuan yang Kyai Mishbah dalami sebelumnya, seperti al-Qur'an, hadis, beragam rujukan mufasir, kitab tafsir, *fuqaha'* (para ahli fiqh), tasawuf, dan majalah-majalah cetak yang beredar pada masa itu, di antaranya *Majalah Al-Qiblat*. Kyai Mishbah mengkorelasikan penafsiran QS. Al-A'raf [7]:103¹⁷

¹²Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rusyd; Kritik Ideologis-Hermeneutis*, (Yogyakarta: LKIS, 2009),28-29.

¹³Hans Georg Gadamer, *Truth And Method*, 478.

¹⁴Hans Georg Gadamer, *Truth And Method*, 480.

¹⁵Hans Georg Gadamer, *Truth And Method*, 531.

¹⁶Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur'an*, 29.

¹⁷Mishbah, *Tafsīr al-Iklīl*, QS. Al-A'raf [7]:9, juz 9, 1336.

dan QS. Ar-Rum [30]:4¹⁸ dengan praktik KB yang terjadi di Indonesia. Menurut ia KB merupakan praktik pengulangan sejarah masa lalu, yang secara *sunnatullah* pasti terulang kembali, seperti yang terjadi pada masa Nabi Musa terkait dengan kezaliman Fir'aun, dan juga kisah kemenangan bangsa Romawi terhadap Persia. Tidak hanya itu, Kyai Mishbah juga menghubungkan penafsirannya dengan paradigma politiknya, sehingga bertolak pada situasi politik saat itu, ia berpandangan KB tidak perlu dilakukan, dan memilih menyeru umat Islam untuk saling bergandeng-tangan membantu pemerintah mengondisikan pemerintahan.¹⁹ Oleh karena itu, dapat kita lihat bagaimana pemahaman Kyai Mishbah sebagai mufasir sangat dipengaruhi oleh cakrawala atau horizon yang ia miliki,²⁰ sehingga subjektivitas dalam dirinya tidak bisa dihindarkan pada penafsirannya. Hal itu nampak dari penjelasan-penjelasan Kyai Mishbah yang bersumber dari rujukan-rujukan non-riwayat, seperti paradigma politik dan situasi kontemporer bangsa Indonesia saat itu. Di sisi lain, Kyai Mishbah juga ingin menunjukkan objektivitas penafsirannya dengan tetap berpegang pada riwayat-riwayat terdahulu, seperti sejarah yang tertuang dalam al-Qur'an, penafsiran mufasir terdahulu, dan hadis Nabi.

Pada tesis ini, penulis ingin menunjukkan implikasi fusi horizon Kyai Mishbah terhadap kedua karya tafsirnya, sekaligus menjelaskan keberadaan fusi horizon yang secara praktis membuktikan kepada kita, bahwa tidak ada penafsiran yang seluruhnya murni subjektif, dan sebaliknya, seluruhnya murni objektif. Penulis juga akan menunjukkan bagaimana Kyai Mishbah mempertahankan sudut pandang pribadinya, sekaligus mengutarakan apa yang dikatakan oleh teks al-Qur'an yang ia tafsirkan.

¹⁸Mishbah, *Tafsīr al-lkīl*, QS. Al-Rum [30]:4, juz 21, 3505-3506

¹⁹Mishbah, *Tafsīr al-lkīl*, QS. Al-Rum [30]:4, juz 21, 3507.

²⁰Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur'an*, 28-29.

B. Rumusan Masalah

Tesis ini akan membahas sekaligus menjawab beberapa permasalahan berikut:

1. Bagaimana fusi horizon berbicara dalam tafsir-tafsir Kyai Mishbah?
2. Bagaimana proses pertemuan antara horizon teks dan horizon penafsir pada kedua tafsir Kyai Mishbah?
3. Bagaimana implikasi fusi horizon terhadap kedua tafsir Kyai Mishbah?

C. Tujuan Penelitian

Merujuk pada rumusan masalah di atas, maka penelitian ini memiliki tujuan untuk meneliti cara kerja hermeneutis Kyai Mishbah pada kedua karya tafsirnya, *Tafsīr Al-Iklīl fī Ma‘āni at-Tanzīl* dan *Tafsīr Tāj al-Muslimīn Min Kalāmi Rabbi al-‘Ālamīn*, dengan menggunakan teori fusi horizon Gadamer. Selanjutnya, penulis akan menunjukkan bagaimana pertemuan antara horizon teks dan horizon penafsir saling bertemu. Terakhir, penulis akan menjelaskan implikasi fusi horizon terhadap penafsiran Kyai Mishbah pada kedua karyanya.

D. Kajian Pustaka

Kajian mengenai *Tafsīr Al-Iklīl fī Ma‘āni at-Tanzīl* dan *Tafsīr Tāj al-Muslimīn Min Kalāmi Rabbi al-‘Ālamīn* karya Kyai Mishbah Musthafa bukanlah sesuatu yang baru. Terdapat beberapa kajian yang telah dilakukan oleh para peneliti terdahulu, yang penulis kategorikan menjadi beberapa aspek, yaitu: *pertama*, pemikiran Mishbah Musthafa yang telah ditelaah oleh Islah Gusmian,²¹ Supriyanto²² dan Siti Asmah.²³ Islah membahas

²¹Islah Gusmian, “K.H. Misbah Ibn Zainul Musthafa (1916-1994 M): Pemikir dan Penulis Teks Keagamaan dari Pesantren”, *Jurnal Lektur Keagamaan*, vol. 14, No.1, (2016).

tentang tradisi penulisan teks-teks keagamaan yang terjadi di dunia pesantren, yang dalam hal ini khusus meneliti KH. Mishbah Ibnu Zainul Musthafa, yang melalui tangan Kyai Mishbah, pesantren tidak sekedar menjadi *scriptorium* (tempat naskah-naskah manuskrip disalin oleh para juru tulis), juga sekaligus menjadi tempat bagi kyai menulis teks-teks keagamaan Islam, kemudian mempublikasikannya di tengah masyarakat, sehingga dapat dinikmati oleh masyarakat luas. Supriyanto membincang dinamika keberagaman masyarakat yang ada di dalam *Tafsir Al-Iklil*, sedangkan Asmah fokus terhadap sejarah kehidupan dan pemikiran-pemikiran Mishbah Musthafa.

Kedua, penafsiran Mishbah Musthafa, menjadi tema menarik yang telah ditelusuri oleh Maya Kusnia,²⁴ Kusminah,²⁵ Muhammad Sholeh,²⁶ dan Ismah El-Hakimiyah.²⁷ Para peneliti ini mengambil suatu tema tertentu, seperti *bidah, amar ma'ruf nahi munkar*, hadis-hadis yang ada di dalam *Tafsir Al-Iklil*, dan kisah Nabi Adam, lalu mencari jawaban masing-masing dengan menggunakan pendekatan-pendekatan yang paling memungkinkan dengan cara berurutan dari tema-tema termaktub. Maya Kusnia dengan teori *munasabah ayat*, Kusminah dengan metode deskriptif-analitis serta pendekatan sejarah, Muhammad Sholeh dengan telaah kualitas hadis, dan Ismah El-Hakimiyah dengan metode semiotik.

²²Supriyanto, "Al-Qur'an Dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respon Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa Dalam Tafsir *Al-Iklil Fī Ma'āni Al-Tanzīl*", *Jurnal Theologia*, Vol. 28, No 1 (2017).

²³Siti Asmah, "Sejarah dan Pemikiran Misbah Musthofa Bangilan Tuban (1919-1994 M)". Skripsi. Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2012.

²⁴Maya Kusnia, "Penafsiran Misbah Musthofa Terhadap Ayat Tentang Bid'ah Dalam Tafsir *Al-Iklil Fī Ma'āni Al-Tanzīl* (Surat Al-A'raf Ayat 55-56 Dan Surat At-Taubah Ayat 31)". Skripsi, Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2018.

²⁵Kusminah, "Penafsiran KH. Misbah Mustofa Terhadap Ayat-ayat Amar Ma'ruf Nahi Munkar Dalam Tafsir *Al-Iklil Fī Ma'āni Al-Tanzīl*". Skripsi. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2013.

²⁶Muhammad Sholeh. "Studi analisis Hadis-hadis Tafsir Al-Iklil Karya Misbah Musthofa (QS. Al-Dhuha Sampai QS. Al-Nas)". Skripsi. Semarang: UIN Walisongo, 2015.

²⁷Ismah El-Hakimiyah, "Pembacaan Semiotik Atas Kisah Nabi Adam Dalam Tafsir Al-Iklil Karya Misbah Musthofa". Skripsi. Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2017.

Ketiga, aspek lokalitas, merupakan bagian yang tidak bisa dilepaskan dari fitrah pembahasan tafsir lokal, sebagaimana yang diteliti oleh Supriyanto, Nur Rohman, dan Ahmad Baidlowi. Supriyanto berusaha melihat aspek lokalitas, seperti: aksara pegon dan antropologis, serta penafsiran Kyai Mishbah perihal sosial, politik, dan budaya.²⁸ Adapun Nur Rohman mengamati pengaruh signifikan tradisi pesantren terhadap penulisan tafsir. Contohnya: penggunaan pegon, stratifikasi bahasa, serta kontekstualisasinya terhadap tradisi pesantren.²⁹ Hampir satu ide dengan Supriyanto dan Nur Rohman, Baidlowi menjelaskan dalam tulisannya tentang latar belakang penggunaan pengetahuan lokal dalam *Tafsir Al-Iklil fī Ma'āni at-Tanzil* ini, seperti penekanan aspek-aspek “kejawaan” yang diekspresikan melalui kritik tradisi yang berkembang di Jawa, serta kritik terhadap terjemah lokal. Selain itu, Baidlowi juga membincang tentang macam-macam unsur lokalitas di dalamnya, semisal penggunaan aksara Arab pegon dan makna gandel.³⁰

Keempat, aspek sufistik, seperti yang dilakukan oleh Iskandar dalam penelitiannya. Ia menjelaskan penafsiran surat al-Fatihah dalam dua karya tafsir Kyai Misbah, yaitu *Tafsir Tāj Al-Muslimīn* dan *Tafsir Al-Iklil fī Ma'āni at-Tanzil* mengandung aspek sufistik. Dalam penelitiannya ini, Iskandar menggunakan metode pembacaan al-Qur'an milik Muhammed Arkoun.³¹

Penelitian-penelitian sebelumnya secara umum masih terjebak pada hasil pemikiran dan penafsiran Kyai Misbah Musthafa saja, baik aspek gagasan penafsiran ataupun metodologinya. Aspek metodologis yang disinggung masih sangat terbatas pada

²⁸ Supriyanto, “Kajian Al-Qur'an Dalam Tradisi Pesantren: Telaah Atas *Tafsir Al-Iklil Fī Ma'āni Al-Tanzil*,” Jurnal Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam, Vol. 12, No. 2, November 2016.

²⁹ Nur Rohman, “Dialektika Tafsir Al-Qur'an Dan Tradisi Pesantren Dalam Tafsir *Al-Iklil Fī Ma'āni Al-Tanzil*”. Tesis. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2015.

³⁰ Ahmad Baidlowi, “Aspek Lokalitas Tafsir”, 4.

³¹ Iskandar, “Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah Dalam *Tafsir Tāj Al-Muslimīn* Dan Tafsir *Al-Iklil* Karya Kh Misbah Musthofa,” *Fenomena*, Vol. 7, No. 2, 2015.

unsur-unsur lokalitas. Meskipun beberapa peneliti lain telah berusaha memberikan sentuhan analisis yang berbeda, seperti Ismah dengan analisis semiotiknya, dan Iskandar dengan analisis hermeneutika Arkoun. Oleh karena itu, melalui tesis ini penulis hendak memberikan kontribusi metodologis di bidang kinerja penafsiran Kyai Mishbah. Penulis akan menjelaskan cara kerja hermeneutik Kyai Mishbah dalam kedua karya tafsir ia, yakni *Tafsir Al-Iklil fī Ma'āni at-Tanzīl* dan *Tafsīr Tāj al-Muslimīn Min Kalāmi Rabbi al-Ālamīn*.

E. Kerangka Teoritis

Untuk meneliti cara kerja hermeneutik Kyai Mishbah Musthafa, penulis meminjam teori reformisme sebagai upaya untuk menjelaskan dan memahami pola penafsirannya pada *Tafsir Al-Iklil fī Ma'āni at-Tanzīl* dan *Tafsīr Tāj al-Muslimīn Min Kalāmi Rabbi al-Ālamīn*. Reformisme adalah metode yang digunakan oleh seseorang yang mempercayai perubahan tradisi secara berangsur-angsur dengan meletakkan landasan perubahan perlahan pada berbagai kondisi sosialnya. Metode ini diklaim dapat menyelamatkan masyarakat dari keberadaan adat-istiadat yang statis.³² Reformisme dianggap sebagai sikap atau perilaku yang sering digunakan oleh kaum elite intelektual dengan moderasi yang mampu menggambarkan pendirian keagamaan mayoritas umat Islam.³³

Ciri utama reformisme ialah semangat puritanisme dengan penekanan mengembalikan ajaran Islam yang murni. Aliran ini menekankan *islah* dan *tajdid*,

³²Ali Syari'ati, *Fatimah: The Greatest Woman In Islamic History*, terj. Yuliani Liputo, (Bandung: Tahira, 2008), 69.

³³Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006), 29.

sebagai upaya untuk membersihkan Islam dari pemalsuan dan penyelewengan, serta memperbarui paham dan komitmen ajaran Islam sesuai dengan tuntunan zaman. Aliran ini menentang *taklid* dan menggalakkan *ijtihad* dalam menghadapi beragam persoalan kontemporer. Fokus *ijtihad* yang dibidik terbatas pada kedudukan hukum yang kurang jelas, atau bersifat *zanniyah*. Oleh sebab itu, reformisme dianggap sebagai aliran pemikiran distingtif (tersendiri) dalam Islam. Aliran ini tumbuh dan berkembang pada abad ke-17 dan ke-18 M. dengan merujuk peranan Muhammad Ibnu Abdul Wahhab (1703-1787).³⁴

Salah satu pola penerapan reformisme dalam tafsir al-Qur'an adalah penafsiran yang tidak bisa dilepaskan dari aspek bahasa, sejarah, dan tradisi, sebagaimana yang dilakukan oleh kaum reformis yang selalu berusaha kembali kepada al-Qur'an.³⁵ mereka bersemangat untuk menegakkan kembali kejayaan Islam di tengah *hingar-bingar* dunia. Muhammad Ibnu Abdul Wahhab mengajak umat Islam untuk kembali pada al-Qur'an dan tuntunan Nabi Muhammad Saw., karena melihat umat Islam telah terlena dengan kebiasaan-kebiasaan yang tidak sesuai dengan aturan Islam serta mengada-ada.³⁶ Pola ini juga penulis lihat berlaku pada penafsiran-penafsiran Kyai Mishbah Musthafa dalam dua karya tafsirnya, ia selalu berusaha menyeru dan mengembalikan seluruh penafsiran agar kembali kepada al-Qur'an, bahkan ia mengatakan setiap orang Islam wajib mengambil hukum langsung dari Al-Qur'an dan Hadis.³⁷

³⁴Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*, (Depok: Geman Insani, 1997), 23-25.

³⁵Arham Junaidi Firman, *Studi Al-Qur'an: Teori dan Aplikasinya dalam Penafsiran Ayat Pendidikan*, (Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2018), 166.

³⁶Syukron Affani, *Tafsir Al-Qur'an dalam Sejarah Perkembangannya*, (Jakarta: Kencana, 2019), 176-177.

³⁷Mishbah Musthafa, *Tafsir Al-Iklil*, QS. At-Taubah [9]: 31, Juz 10, 1688.

F. Metodologi Penelitian

Untuk menganalisis cara kerja hermeneutika Kyai Mishbah Musthafa pada dua karya tafsirnya, penulis mengkomparasikan beberapa metode penelitian, diantaranya adalah studi dokumen/teks dan (*deep reading*). Penulis melakukan analisis dan menggali pikiran³⁸ Kyai Mishbah yang tertuang dalam naskah 30 jilid *Tafsir Al-Iklīl fī Ma‘āni at-Tanzīl* dan 4 jilid *Tafsīr Tāj al-Muslimīn Min Kalāmi Rabbi al-‘Ālamīn* karya Kyai Mishbah Musthafa, serta keterangan-keterangan yang bersumber dari para peneliti terdahulu yang berkaitan dengan Kyai Mishbah dan kedua karya tafsirnya tersebut. Proses analisis tersebut penulis lakukan dengan metode “*deep reading*” Sven Birkerts, yaitu melakukan pembacaan dengan tenang, mendalam, dan meditatif terhadap setiap teks-teks yang penulis baca,³⁹ termasuk di antaranya adalah seluruh gagasan Kyai Mishbah yang tertuang di dalam tafsir-tafsirnya, serta berbagai referensi penunjang lainnya, termasuk pembacaan terhadap tafsir-tafsir dan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan materi penelitian ini.

Selain dua metode tersebut, pada prosesnya peneliti juga menggunakan metode komparatif dengan melakukan perbandingan⁴⁰ penafsiran terhadap satu tema atau ayat tertentu yang dibahas oleh Kyai Mishbah dan mufassir lainnya. Hal itu bertujuan untuk melihat bagaimana tema atau ayat tersebut ditelaah dan dipahami secara sama atau berbeda oleh mereka.

³⁸Eko Sugiarto, *Menyusun Proposal Penelitian Kualitatif: Skripsi dan Tesis*, (Yogyakarta: Suaka Media, 2015), 12.

³⁹Sven Birkerts, *The Gutenberg Elegies: The Fate of Reading in an Electronic Age*, Boston: Faber and Faber, 1994), 38.

⁴⁰Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1995), 40.

G. Sistematika Pembahasan

Tesis ini akan penulis kelompokkan menjadi empat bab, yang masing-masing terdiri atas beberapa sub-bab, sebagaimana berikut:

Bab I Pendahuluan. Pada bagian ini penulis mengutarakan latar belakang kepenulisan tesis ini yang didaari oleh keinginan penulis untuk melihat bagaimana fusi horizon berpengaruh terhadap kedua tafsir Kyai Mishbah. Dilanjutkan dengan rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, kerangka teoritis, metode penelitian, serta sistematika pembahasan.

Bab II Kyai Mishbah Musthafa: Biografi, Karir Intelektual, Dan Pemikiran. Bab ini menjelaskan tentang Biografi Kyai Mishbah Musthafa, dilanjutkan dengan pembahasan mengenai Perjalanan Intelektual, Persentuhan dengan Pemikiran Modern, Kritis Terhadap Modernitas, Komitmen Pada Al-Qur'an, dan Kontekstualisasi Penafsiran.

Bab III Hakikat Tafsir, Subjektivitas, Dan Objektivitas Penafsiran. Pada bagian ini penulis berusaha menelisik hakikat tafsir menurut Kyai Mishbah, apakah benar istilah tafsir yang selama ini ia klaim benar merupakan tafsir, serta melihat subjektivitas dan objektivita penafsiran ia pada kedua tafsirnya.

Bab IV KB, MTQ, dan Pengeras Suara: Antara Subjektivitas Dan Objektivitas Penafsiran. Pada bab ini penulis menampilkan implikasi fusi horizon pada penafsiran-penafsiran Kyai Mishbah, khususnya mengenai Keluarga Berencana (KB), *Musabaqah Tilawatil Qur'an* (MTQ) dan Pengeras Suara

Bab V Penutup, berisi kesimpulan dari seluruh uraian yang telah penulis jelaskan pada empat bab sebelumnya.

BAB II

KYAI MISHBAH MUSTHAFA: BIOGRAFI, KARIR INTELEKTUAL, DAN PEMIKIRAN

A. Pendahuluan

Pada bab ini penulis menguraikan sejarah singkat kehidupan Kyai Mishbah, latar belakang keluarga, pendidikan, politik, karir, karya, karir intelektual, dan pemikiran-pemikirannya. Semasa hidupnya Kyai Mishbah banyak memberikan perhatian terhadap fenomena modernitas yang berkembang di sekitarnya, seperti kemunculan *Musabaqah Tilawatil Qur'an* (MTQ), Keluarga Berencana (KB), pengeras suara, radio, televisi, dan bioskop. Beberapa hal tersebut menjadi beberapa materi yang sedikit-banyak disinggung dalam karya-karya yang ia tulis, tidak terkecuali dalam kedua karya tafsirnya, *Tafsir Al-Iklil Fī Ma'āni at-Tanzīl* dan *Tafsir Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-'Ālamīn*.

Penulis akan menunjukkan persentuhan Kyai Mishbah dengan pemikiran-pemikiran modern, kritik internalnya terhadap kelompok modernis, juga terhadap kelompoknya sendiri, tradisional. Selain itu penulis juga akan menunjukkan pola kontekstualisasi penafsiran yang dilakukan Kyai Mishbah, serta komitmennya terhadap al-Qur'an. Bab ini sekaligus membuktikan bahwa pemahaman pembaca teks atau mufasir sangat dipengaruhi oleh cakrawala atau horizon yang mereka miliki, sehingga menjadikan proses

“memahami” sebagai tindakan sirkular antara teks dan pembaca teks,¹ tidak terkecuali yang terjadi pada Kyai Mishbah.

B. Biografi Kyai Mishbah Musthafa

Kyai Mishbah Mushtafa memiliki nama asli Masruh. Nama Mishbah Mushtafa baru digunakan sepulang ia menunaikan ibadah haji di Makkah. Adapun nama lengkapnya adalah KH. Mishbah ibnu Zainal Mushtafa. Ia merupakan salah seorang kiai tersohor, pendiri Pondok Pesantren al-Balagh, Bangilan, Tuban, Jawa Timur. Lahir dari rahim seorang ibu bernama Khatijah dan ayah bernama Zainal Musthafa pada tahun 1917 M.², di Pesisir Utara, Jawa Tengah, kampung Sawahan, Gang Palem, Rembang. Ia memiliki beberapa saudara, baik yang sekandung maupun berbeda ibu, yaitu: Zuhi dan Maskanah, dari pernikahan pertama KH. Zainal Mushtafa dengan Dakilah. Mashadi (kemudian dikenal Bisri Mushtafa, penulis Tafsir *al-Ibriz Li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* merupakan saudara Kyai Mishbah dari pernikahan kedua KH. Zainal dengan Khadijah, dan dua terakhir lahirlah Kyai Mishbah dan Maksum, dari pernikahan KH. Zainal dengan Ummu Salamah.³

¹Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur'an*, 28-29.

²Beberapa pendapat mengatakan bahwa Kyai Mishbah lahir pada 5 Mei 1916, sebagaimana yang tertulis pada halaman belakang sampul buku *Salat dan Tata Krama* karya Kyai Mishbah Musthafa. Ada pula yang berpendapat bahwa Kyai Mishbah lahir pada tahun 1919, sebagaimana yang penulis kutip dari penjelasan; Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren, Perjalanan Khidmah KH. Bisri Musthafa*, (Yogyakarta: Lkis, 2005), 8.

³Beberapa bagian biografi ini merujuk pada referensi yang ditulis oleh Kusminah pada skripsinya. Lihat: Kusminah, “Penafsiran KH Mishbah Mustafa”, 21. Juga merujuk pendapat Zazuli Hasan. Lihat: Zazuli Hasan, “Tafsir Pondok Pesantren: Karakteristik Tafsir *Tāj al-Muslimin min*

Dari silsilah nasab Kyai Mishbah tidak hanya merupakan keturunan elit Jawa, melainkan juga masih sejalur nasab dengan Sultan Hasanuddin (Kerajaan Goa, Makasar).⁴ Ayahnya, KH. Zainal, bernama asli Ratiban, adalah putra dari Podjojo atau H. Yahya, seorang pedagang kaya non kyai. Meskipun bukan dari kalangan kyai, H. Yahya dicintai oleh para kyai, ulama, dan disegani masyarakat pada masanya. Ibunya, Khatijah, merupakan keturunan Jawa yang masih berdarah Makasar, putri dari pasangan Aminah dan E. Zajjadi. Ayah E. Zajjadi keturunan dari Makasar, putra dari E. Syamsuddin dan Datuk Djijah.⁵

Di usia yang cukup mapan, yaitu 31 tahun, Kyai Mishbah menikah dengan seorang putri Kyai Bangilan, bernama Masruhah, tepatnya pada tahun 1948 M. Paska akad nikah, sepasang pengantin baru tersebut pindah ke Bangilan, Tuban, dengan tujuan agar Kyai Mishbah dapat membantu mertuanya, KH. Ridlwan dalam mengasuh dan mengelola pondok pesantrennya. Dari pernikahan tersebut, Allah mengaruniakan lima putra dan putri, yaitu: Syamsiyah, Hamnah, Abdullah, Muhammad Nafis, dan Ahmad Rafiq.

Berbeda dengan kyai pada umumnya, Kyai Mishbah merupakan salah seorang kyai yang *melek* politik. Hal ini dapat kita lihat dari *track record*-nya

Kalām Rabb al-‘Ālamīn Karya KH Mishbah bin Zainal Mushthafa”, Wonosobo: Program Pascasarjana UNSIQ Jawa Tengah di Wonosono, 2014, 12.

⁴Siti Asmah, "Sejarah dan Pemikiran", 20.

⁵Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 9.

yang banyak berkecimpung aktif di beberapa lembaga politik, di antaranya: Partai NU, Partai Masyumi, Partai Golkar,⁶ dan Partai Persatuan Indonesia (PPP). Di Organisasi NU, Kyai Mishbah pernah aktif dalam kepengurusan struktural, sebelum akhirnya memutuskan untuk keluar pada tahun 1958, dengan alasan untuk mendukung NU menjadi lebih baik dan tidak melupakan *khittah* awal pendiriannya, agar tidak sampai bernasib seperti Masyumi dan PKI yang tidak berumur panjang. Sikap Kyai Mishbah yang berpindah dari satu organisasi ke organisasi lain tersebut, ia sampaikan semata-mata bertujuan untuk menemukan wadah perjuangan dakwah dan penyebaran Islam yang paling cocok dan sesuai, meskipun akhirnya semuanya belum mampu merepresentasikan keinginan dan harapannya.⁷

Di usia yang menginjak 78 tahun, Kyai Mishbah dipanggil kembali oleh Allah SWT. tepatnya pada hari Senin, 7 Dzulqa'dah 1414 H. bertepatan dengan tanggal 18 April 1994 M. Meninggalkan dua orang istri dan lima orang anak. Sesaat sebelum meninggal ia masih sibuk menyelesaikan karya tafsirnya yang lain, yaitu *Tafsir Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-‘Ālamīn*, yang saat itu baru diselesaikan sebanyak empat jilid, serta enam buah kitab Arab yang belum sempat diberi judul.⁸

⁶Zazuli Hasan, "Tafsir Pondok Pesantren", 1-12.

⁷Islah Gusmian, "KH. Mishbah Ibnu Zainul Musthafa", 129- 130.

⁸Supriyanto, "Al-Qur'an Dalam Ruang", 286.

C. Perjalanan Intelektual

Perjalanan intelektual Kyai Mishbah Mushthafa dimulai dari pendidikan Sekolah Dasar (Sekolah Rakyat) ketika usianya menginjak 6 tahun. Setelah lulus pada tahun 1928 melanjutkan pendidikan di Pondok Pesantren Kasingan, Rembang, yang saat itu diasuh oleh KH. Khalil Ibnu Harun, dengan orientasi pendidikan yang terfokus pada ilmu gramatika dengan menggunakan *kitāb al-Jurūmiyah*, *al-'Imriī* dan *Alfiyah Ibnu Malik*.⁹ Selama belajar di sana ia berhasil mengkhatamkan *Alfiyah Ibnu Malik* sebanyak 17 kali. Tidak hanya mampu menghafal di luar kepala seluruh *nazam* kitab-kitab tersebut, bahkan ia juga mampu menirukan lantunan *nazam* yang dilagukan oleh Sang Guru dengan detail dan sempurna. Selama *nyantri* di Pondok Kyai Khalil, Kyai Mishbah juga mempelajari berbagai bidang keilmuan Islam yang lain, di antaranya adalah: fiqh, hadis, ilmu kalam, tafsir, serta kitab-kitab lainnya.¹⁰

Setelah menyelesaikan studinya di Kasingan, Kyai Mishbah melanjutkan *nyantri* kepada KH. Hasyim Asy'ari di Pondok Pesantren Tebu Ireng Jombang, guna mendalami berbagai disiplin ilmu-ilmu keagamaan, seperti: fiqih, ilmu kalam, hadis, tafsir, dan lain-lain. Selama di Jombang, ia menjadi salah satu santri yang disegani oleh teman-teman santri yang lain. Hal ini disebabkan oleh kedalaman keilmuannya yang lebih baik dibanding yang

⁹Kusminah, Penafsiran KH. Misbah”, 21.

¹⁰Islah Gusmian, “KH. Mishbah Ibnu Zainul Musthafa”, 118-119.

lain, sehingga atas dasar kecakapannya tersebut, tidak jarang Kyai Mishbah dijadikan rujukan di bidang keilmuan oleh mereka.¹¹

Selanjutnya Kyai Mishbah menimba ilmu di Makkah. Sepulang dari Makkah belajar lagi kepada KH. Ridlwan di Tuban.¹² Dalam referensi lain, dikatakan bahwa setelah *nyantri* di Tebu Ireng, ia melanjutkan belajarnya di Pesantren Tasik Agung, lalu ke Pesantren Kaliwungu, dan terakhir di Bangilan, di bawah asuhan KH. Ridlwan.¹³

Berdasarkan sejarah pendidikan Kyai Mishbah tersebut, dapat kita lihat bahwa ia lahir dan bertumbuh di lingkungan NU (Nahdlatul Ulama), juga dikenal sebagai pelopor perjuangan NU di lingkungannya. Bahkan dikatakan dalam banyak hal ia juga sering merujuk KH. Hasyim Asy'ari. Meski begitu, posisi tersebut tidak membuatnya dengan begitu saja menerima semua doktrinasi dan ajaran NU seutuhnya. Segala hal yang bertentangan dengan prinsip al-Qur'an dan hadis ia katakan harus dihindari, seperti halnya keharaman bank, KB, pengeras suara, serta MTQ.¹⁴

Meski berpandangan begitu, tidak bisa disimpulkan pula bahwa Kyai Mishbah berpindah haluan menganut ideologi lain, semisal Muhammadiyah, karena pada beberapa karyanya, Kyai Mishbah juga memberikan kritik

¹¹Islah Gusmian, "KH. Mishbah Ibnu Zainul Musthafa", 119.

¹²Siti Asmah, "Sejarah dan Pemikiran", 24-25.

¹³Siti Nur Faizah, "Kiai Haji Misbah Mustofa: Tentang Pemikiran dan Peranan dalam Intensifikasi Islamisasi Masyarakat Bangilan Tuban", Skripsi Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel Surabaya, tahun 2012, 12-13.

¹⁴Siti Nur Faizah, "Kiai Haji Misbah Mustofa", 12

terhadap orang-orang yang mengharamkan praktik bermazhab, sebagaimana yang sering disampaikan oleh beberapa tokoh Muhammadiyah.¹⁵

Sepanjang kehidupannya, Kyai Mishbah banyak memberikan dedikasi di bidang keilmuan, tidak hanya melalui lisan (dakwah dan ceramah), melainkan juga tulisan. Ia menulis berbagai macam jenis buku dan menerjemah kitab-kitab klasik ke dalam bahasa Jawa. Aktivitas ini mulai benar-benar ditingkatkan paska menyelesaikan diri dari kancah perpolitikan. Tidak kurang sampai akhir hayatnya, Kyai Mishbah telah menyelesaikan lebih dari 200 karya tulis, berupa: kajian al-Quran,¹⁶ hadis,¹⁷ fiqh,¹⁸ tasawuf,¹⁹ ilmu kalam, dan sebagainya, yang merupakan karya sendiri dan terjemah kitab karya orang lain yang dialih-bahasakan ke dalam bahasa Jawa.

¹⁵Islah Gusmian, “KH. Mishbah Ibnu Zainul Musthafa”, 123-124.

¹⁶Di bidang tafsir al-Qur’an, Kyai Mishbah berhasil menuangkan beberapa karya besar, yaitu; *pertama*, tafsir *al-Iklil fi Ma’ani Tanzil*, yang berjumlah 30 jilid. *Kedua*, tafsir *Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-‘Ālamīn*, yang baru tertulis sebanyak 4 jilid, dikarenakan Allah telah terlebih dahulu memanggil ia. *Ketiga*, tafsir *Nibras al-Muslimin*, sebuah uraian terjemah atas tafsir *al-Jalalain*, karya Jalaluddin al-Suyuthi dan Jalaluddin al-Mahalli. Tafsir *Nibras* ini ditulis dalam bahasa Jawa dengan aksara Arab (Pegon). Lihat: Islah Gusmian, “KH. Mishbah Ibnu Zainul Musthafa”, 122.

¹⁷Di bidang hadis, karya ia lebih banyak berkuat pada kitab-kitab hadis yang diterjemahkan, di antaranya: *Riyadh al-Shalihin*, *al-Jami’ al-Shaghir*, *Bulugh al-Maram*, *Arba’in Nawawi*, *Jam’u Jawami’*. Karya-karya tersebut dialihbahasakan ke dalam bahasa Jawa dengan menggunakan tulisan aksara Arab (pegon), yang disempurnakan oleh Kyai Mishbah dengan uraian dan keterangan-keterangan yang sesuai. Lihat: Islah Gusmian, “KH. Mishbah Ibnu Zainul Musthafa”, 122-123.

¹⁸Karya-karya Kyai Mishbah di bidang tafsir lebih banyak pada karya terjemahan, di antaranya: *Fath al-Qarib*, *Fath al-Madjid*, *Safinah al-Najjah*, *al-Muhadzab*, *Fath al-Mu’in*, *Masa’il al-Barzakiyyah*, *Kifayah al-Akhyar*, *Qurrah al-Uyun*, dan *‘Uqud al-Lujjain*. Sedangkan karya fiqh ia sendiri adalah; *al-Mabadi’ al-Fiqhiyyah*, *Fashalatan*, *Masa’il al-Jana’iz*, dan *Manasik Haji*. Lihat: Islah Gusmian, “KH. Mishbah Ibnu Zainul Musthafa”, 123.

¹⁹Dalam bidang tasawwuf, Kyai Mishbah banyak menerjemahkan kitab-kitab tasawuf yang umum digunakan di pesantren, seperti: *Irsyad al-Asy’ari*, *Al-Hikam*, *Ihya’ Ulumu al-din*, *Nasyad al-Afkar*, *Kasyf al-Dujja*, dan *At-Tashil Al-Thariqah*. Selain menerjemahkan karya-karya di bidang tasawuf, Kyai Mishbah juga banyak menelurkan hasil pikirnya sendiri, seperti; *Mu’awanah wa Muzahirah wa Muwazirah*, *Sibghat Allah*, dan *Khizb al-Nasr*. Lihat: Islah Gusmian, “KH. Mishbah Ibnu Zainul Musthafa”, 124.

Tidak sama seperti kebanyakan penulis yang biasanya hanya sekedar menyampaikan pikiran melalui tulisan, Kyai Mishbah juga merealisasikan pikirannya dengan gigih, bahkan demi memegang prinsip tersebut ia sempat berseteru dengan KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dalam hal pendirian bank di lingkungan NU (Nahdlatul Ulama). Ia mengirimkan surat ketidaksepakatan atas rencana pendirian bank tersebut kepada Gus Dur selaku Ketua Umum Tanfidziyah NU, juga kepada Habib Luthfi Ibnu Yahya, pada 14 Februari 1992 M. Saat itu hasil muktamar NU menyatakan kebolehan bunga bank milik pemerintah, sehingga didirikanlah BPR (Bank Perkreditan Rakyat) untuk membantu perekonomian kelompok tidak mampu dari kalangan NU.²⁰ Pendapat serupa juga disampaikan kembali oleh Kyai Mishbah secara tegas dalam kitab *Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-‘Ālamīn*, bahwa ia mengharamkan BPR (Bank Perkreditan Rakyat) secara mutlak.²¹ Bahkan karena persoalan ini, Kyai Mishbah keluar dari partai NU yang turut membesarkan namanya saat itu, selain itu juga dikarenakan oleh adanya perbedaan persepsi di bidang keagamaan dan politik.²²

²⁰Islah Gusmian, “KH. Mishbah Ibnu Zainul Musthafa”, 127-128.

²¹Mishbah Musthafa, *Shalat dan Tata Krama*, (Tuban: Al-Misbah, 2006), halaman sampul belakang.

²²Abdurrahman Wahid, *Tabayyun Gus Dur*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), 230.

D. Persentuhan dengan Pemikiran Modern

Pada kedua karya tafsirnya, Kyai Mishbah banyak menampilkan fakta-fakta modern yang berkembang di masa tersebut, yang secara praktis turut mewarnai praktik keagamaan masyarakat Indonesia saat itu, seperti: pembacaan al-Qur'an dalam MTQ, beribadah dengan menggunakan pengeras suara, kemunculan radio, televisi, bioskop, dan penyelenggaraan KB pada era Orde Baru. Tidak hanya itu, beberapa pemikir modern saat itu juga tidak luput dari bidikan kritik Kyai Mishbah dalam tafsirnya.

Fakta tersebut tentu tidak muncul begitu saja, faktor sosial dan intelektual menjadi hal penting yang menyebabkan kelahiran gagasan-gagasan Kyai Mishbah tersebut. Semenjak Kyai Mishbah berpulang dari studi di Makkah, ia dianggap banyak membawa angin pembaharuan pemikiran, sekaligus kritik-kritik tajam.²³ Ia menjadi sosok yang menghormati pola kebebasan berpikir, dan menyeru masyarakat luas untuk terhindar dari pola pikir yang sempit dan sekedar mengikuti apa kata orang. Kyai Mishbah menyeru masyarakat Islam agar diberi kebebasan berpikir, dan tidak hanya menjadi objek yang selalu disetir, baik dalam hal persoalan agama, maupun perjuangan agama. Ia mengancam perilaku-perilaku yang hanya disandarkan atas dasar mengikuti kata bapak dan/atau kata kyai, karena bagi ia seharusnya

²³Siti Asmah, "Sejarah dan Pemikiran", 58.

masyarakat Islam semakin meningkatkan keilmuan dan pengalamannya terhadap orang Islam yang lain.²⁴

Persentuhan Kyai Mishbah terhadap majalah-majalah terbitan kalangan muslim modernis, seperti *Majalah Al-Muslimun*, yang diterbitkan oleh organisasi Persis (Persatuan Islam) di Bangil, Jawa Timur,²⁵ secara tidak langsung juga menjadi faktor penunjang kemunculan gagasan-gagasan penafsiran Kyai Mishbah. Selama ini Persis dikenal sebagai organisasi Islam modern yang lebih kaku dibandingkan organisasi Islam yang lain. Dibuktikan dengan sikap intoleran mereka terhadap aktivitas-aktivitas bernada takhayul, bidah, dan penentangan terhadap ide-ide nasionalisme.²⁶

Fakta tersebut sejalan dengan pandangan-pandangan Kyai Mishbah yang menunjukkan sikap penolakan terhadap praktik-praktik sinkretik dan menyeru orang-orang yang telah memantapkan diri masuk agama Islam agar meninggalkan segala peraturan yang ada di luar Islam, seperti yang biasa dilakukan oleh orang-orang Jawa yang mengaku beragama Islam, namun dalam amaliyah harian masih melaksanakan adat-adat orang Budha, seperti: 1) ketika membangun rumah bagian langit-langit atas rumahnya diberi padi, 2) kalau memiliki anak, *placenta* (Jawa: *ari-ari*) bayinya diberi bunga lalu dikubur, 3) atau dalam tradisi “*tingkepan*” (tradisi 7 bulanan bagi perempuan

²⁴Mishbah, *Tafsir Al-Iti*, QS.Al-Taubah [9]: 31, Juz 10, 1689.

²⁵Islah Gusmian, “KH. Mishbah Ibnu Zainul Musthafa”, 127-128.

²⁶Yudi Latif, *Genealogi Intelektual: Pengetahuan dan Kekuasaan Intelektual Muslim Indonesia Abad XX*, (Jakarta: Kencana, 2013), 219.

Jawa yang hamil), yang di dalamnya terdapat praktik membanting *kendhi* (sejenis teko dari tanah).²⁷ 4) membuat sesajen, 5) pengantin yang diminta lewat pintu belakang.²⁸ 6) praktik pelaksanaan “tiga hari”, “tujuh hari”, “empat puluh hari” sesudah kematian seseorang.²⁹ Tindakan-tindakan tersebut menurut Kyai Mishbah tidak ada dasar pelaksanaannya, sehingga tidak salah jika ada yang mengklaim tindakan tersebut termasuk bidah. Demikian pula praktik “seratus hari”, “seribu hari”,³⁰ atau “haul”,³¹ menurut Kyai Mishbah kegiatan-kegiatan tersebut tidak ubahnya merupakan perilaku orang-orang yang senang beramai-ramai saja.³²

Kyai Mishbah mengklaim tindakan-tindakan tersebut merupakan cerminan perilaku orang-orang munafik, yang diantara cirinya adalah melakukan tindakan yang salah dengan alasan melakukan tindakan yang benar, seperti praktik-praktik tadi, serta perilaku mengikuti orang-orang tua terdahulu yang salah, namun merasa tidak salah atas tindakannya.³³ Kyai Mishbah tidak membenarkan perilaku-perilaku tersebut, sekalipun tindakan

²⁷Mishbah, *Tafsir al-lkīl*, QS. Al-Baqarah [2]: 208, Juz 2, 220.

²⁸Mishbah, *Tafsir al-lkīl*, QS. Al-Zukhruf [43]:22, juz 25, 4037.

²⁹Ritual tiga hari, tujuh hari, empat puluh hari, atau dalam istilah Jawa disebut dengan: *nelung dino*, *mitung dino*, dan *petangpuluhe*, merupakan bagian dari upacara bernada kesedihan dalam rangkaian upacara kematian. Lihat: Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), 173.

³⁰Peringatan wafatnya seseorang, yang merupakan rangkaian lanjutan dari upacara “tiga hari”, “tujuh hari”, dan “empat puluh hari”. Lalu dilanjutkan dengan “seratus hari” (*nyatus dino*) dan “seribu hari” (*nyewu dino*). Lihat: Irwan Suhandi, *Jejak Para Wali dan Ziarah Spiritual*, (Jakarta: Kompas, 2006), xii

³¹Haul merupakan peringatan tahunan bagi orang yang telah meninggal dunia. Lihat: Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis; Lokalitas, Pluralisme, Terorisme*, (Yogyakarta: LKiS, 2011), 180.

³²Mishbah, *Tafsir al-lkīl*, QS. Al-Rum [30]: 21, juz 21, 3521.

³³Mishbah, *Tafsir al-lkīl*, QS. Al-Baqarah [2]: 9. Juz 1, 15.

tersebut dilakukan oleh orang-orang yang berstatus “kyai”, karena status tidak menjamin pembenaran terhadap perilaku yang salah.³⁴

Persentuhan Kyai Mishbah dengan pemikiran-pemikiran modern juga tampak pada rujukan-rujukan yang digunakan pada kedua tafsirnya, di antaranya pada *Tafsīr al-Ikhlīl*, dengan jelas ia mengutip pendapat Rasyid Rida, penulis *Tafsīr Al-Manar*,³⁵ serta mengutip pendapat Muhammad Abduh dalam *TafsirTāj al-Muslimīn*.³⁶

E. Kritis Terhadap Modernitas

Kyai Mishbah Musthafa dikenal publik sebagai sosok yang kritis terhadap fenomena yang berkembang di sekitarnya. Banyak hal yang baginya *melenceng* atau tidak sesuai dengan yang seharusnya masuk dalam perhatiannya, di antaranya adalah kemunculan orang-orang yang dianggap sebagai “intelekt muslim”. Mereka merupakan muslim modernis Indonesia yang mengikuti warisan keilmuan Fazlur Rahman, yang secara genealogis mengikuti pemikiran modernis para tokoh pembaharu Islam di Timur Tengah, seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Syaikh Ahmad Khatib, Muhammad Ibnu Abdul Wahab, dan puncak akhirnya adalah Ibnu Taimiyah.³⁷

³⁴Mishbah, *Tafsīr al-Ikhlīl*, QS. Al-A’raf [7]: 28, Juz 8, 1237-1238.

³⁵Mishbah, *Tafsīr al-Ikhlīl*, QS. Al-A’raf [7]: 57, Juz 8, 1289.

³⁶Mishbah, *TafsirTāj al-Muslimīn*, QS. Ali Imran [3]: 55, Juz 3, 1123-1124.

³⁷Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), 247.

Dawam Rahardjo dan Syafi'i Ma'arif merupakan dua nama yang disebut-sebut Kyai Mishbah sebagai bagian dari tokoh intelektual muslim Indonesia yang berhaluan modernis. Ia mengkritik secara langsung sikap berpikir keduanya yang dianggap belum layak disebut sebagai *ulu al-albab*. Kyai Mishbah mengkritik *statement* dan mempertanyakan kualitas keilmuan Dawam Rahardjo yang mengatakan tafsir al-Qur'an di masa kini belum bisa diterima oleh seluruh masyarakat, karena dianggap masih mengecewakan. Pendapat Dawam tersebut dibenarkan oleh Syafi'i Ma'arif dengan menambahkan pendapatnya: masyarakat sekarang masih terpaku dengan pikiran kuno, menutup pintu ijtihad, sehingga hal ini berpengaruh terhadap kemajuan masyarakat.³⁸

Bagi Kyai Mishbah, kualitas seseorang yang mengklaim diri mereka intelektual muslim harus memiliki kapasitas diri sebagaimana penjelasan QS. Al-Ra'd [13]: 30, 31, dan 32, yaitu muslim yang memiliki kesanggupan beribadah dan taat pada Allah, tidak merusak janjinya, menyambung apa saja yang diperintahkan Allah agar disambung, maksudnya mengembangkan dan meningkatkan keimanannya, berakhlak baik, bagus ibadah dan amalnya, dan takut pada Allah, hari pemeriksaan (amal), bersabar demi meraih rida Allah, mendirikan shalat, mau bersedekah baik sembunyi-sembunyi atau terang-terangan, dan menolak keburukan orang lain dengan kebaikan.³⁹ *Ulu al-bab*

³⁸Mishbah, *Tafsir al-Iklil*, QS. Al-Ma'idah [6]: juz 6, 881-883.

³⁹Mishbah, *Tafsir al-Iklil*, QS. Ibrahim [14], *tanbih*, juz 13, 2430.

menurut Kyai Mishbah adalah orang-orang yang mempunyai akal sempurna, mereka melihat dan melakukan sesuatu berdasarkan konsekuensi (akibat) yang terjadi, baik konsekuensi duniawi maupun ukhrawi. Mereka adalah orang-orang yang sempurna akalnya, mau menundukkan nafsunya dan beramal untuk motivasi ukhrawi. Oleh karena itu, orang-orang yang belum memenuhi kriteria di atas, menurutnya belum layak mendapatkan predikat sebagai seorang *Ulu al-bab*, melainkan mereka adalah orang awam, sekalipun orang-orang tersebut memiliki gelar akademik yang berderet.⁴⁰

Kyai Mishbah menambahkan, orang yang menempatkan dirinya sebagai ulama atau pemimpin harus sudah terqualifikasi, begitu pula orang-orang yang mempercayai mereka, agar tidak terburu-buru mengikuti tindakan mereka.⁴¹ Orang-orang yang ingin menjadi kyai, alim, dan diikuti oleh masyarakat, harus siap menghadapi ujian orang-orang yang hendak menjadi kyai dan ulama, seperti membangun kepribadian mereka, mengamalkan keilmuan, beribadah, agar mereka tidak menjadi generasi yang asal ikut-ikutan, *melu grubyuk ra reti rembug*, ikut tanpa mengetahui maksudnya.⁴²

Kondisi Kyai Mishbah yang dekat dengan pemikiran-pemikiran modern, seperti persentuhannya dengan pemikiran-pemikiran kaum muslim modernis yang tertuang dalam *Majalah Al-Muslimun*, serta pemikiran Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh, tidak semena-mena membuat Kyai Mishbah

⁴⁰Mishbah, *Tafsir Tāj al-Muslimīn*, QS. Al-Baqarah [2]: 268, Juz 3, 884-885.

⁴¹Mishbah, *Tafsir al-Iklīl*, QS. Al-Baqarah [2]: 170, juz 2, 171.

⁴²Mishbah, *Tafsir Tāj al-Muslimīn*, QS. Al-Baqarah [2]: 124, Juz 1, 359-360.

menerima seluruh pola pikir modernitas yang berkembang, sebagaimana kritik-kritiknya yang ditujukan kepada Dawam Rahardjo dan Syafi’I Ma’arif. Hal itu menunjukkan bahwa terdapat subjektivitas pemikiran pada diri Kyai Mishbah. Penjelasan-penjelasan yang menurutnya sesuai diambilnya, sebaliknya yang tidak sesuai akan ditinggalkan atau ia kritisi.

F. Komitmen Pada Al-Qur’an

Di dalam tafsirnya, Kyai Mishbah Musthafa banyak menyampaikan usahanya dalam memegang prinsip keagamaan dengan kuat, tanpa mempedulikan bagaimana tanggapan dan pandangan orang-orang di sekelilingnya berpendapat, yang paling penting baginya adalah hidup yang tidak berseberangan dengan aturan syariat Islam yang ia anut. Ia berusaha dengan sekuat tenaga untuk membuang hal-hal yang salah, dan hanya mengambil yang benar, sesuai dengan yang tertuang dalam teks al-Qur’an dan hadis Nabi.⁴³ Menurut ukuran kebenaran tidak bisa dilihat dan ditetapkan berdasarkan seberapa banyak orang yang melakukannya, melainkan harus sesuai dengan firman Allah dan hadis Nabi Muhammad. Kebenaran harus disampaikan meskipun kebenaran yang pahit, sekalipun harus menyinggung orang-orang yang memiliki kedudukan, orang-orang alim, orang-orang kaya, maupun orang-orang berpangkat.⁴⁴

⁴³Siti Asmah, “Sejarah dan Pemikiran”, 69-70.

⁴⁴Mishbah, *Tafsir al-Ikhlil*, QS. Al-Baqarah [2]: 119, Juz 1, 106.

Prinsip hidup Kyai Mishbah yang demikian itu, secara berulang-ulang dituangkan pada gagasan-gagasan penafsirannya, di antaranya mengenai keharaman MTQ, yang merupakan salah satu perhelatan akbar nasional yang telah berlangsung selama puluhan tahun, sekaligus menjadi media syiar Islam dan pesta hiburan kesenian rakyat Indonesia,⁴⁵ ia menganggapnya sebagai praktik amaliyah yang salah terhadap al-Qur'an.

Sekalipun MTQ menjadi program yang mendapatkan dukungan dan apresiasi penuh dari pemerintah,⁴⁶ bahkan juga dari masyarakat umum, para kyai, dan ulama nusantara, tidak dengan mudah membuat Kyai Mishbah membalik pandangannya. Bagi Kyai Mishbah MTQ tetap haram, karena merupakan bentuk praktik *wadl'u as-syai'i fii ghairi mahallihī* (meletakkan sesuatu bukan pada tempatnya). Menurutnya, seharusnya al-Qur'an difungsikan untuk dibaca lalu dipahami artinya, serta diamalkan, bukan dibaca untuk mencari nama dan uang, seperti yang terjadi pada praktik MTQ. Hal seperti itu akan menjadikan al-Qur'an tidak lagi membawa syafaat bagi pembacanya, melainkan laknat.⁴⁷

Menurut Kyai Mishbah, membaca al-Qur'an dengan tujuan agar mendapat juara (MTQ), membaca al-Qur'an di panggung, dipertontonkan, meskipun diniatkan karena Allah, hukumnya tetap haram, karena hal itu

⁴⁵Nasaruddin Umar, *Islam Fungsional: Revitalisasi dan Reaktualisasi Nilai-nilai Keislaman*, (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014), 339.

⁴⁶Chairani Idris, *Dari Lokal ke Internasional: Seperempat Abad Gerakan TK Al-Qur'an Selamatkan Moral Anak Indonesia (SEMAI)*, (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014), 187.

⁴⁷Mishbah, *Tafsīr al-Ilkīl*, QS. Al-An'am [6]: 126, Juz 8, 1152.

termasuk praktik *syirk* (menyekutukan Allah) atau *riya'* (ibadah untuk mencari perhatian orang lain).⁴⁸ Keterangan ini berulang-ulang disampaikan Kyai Mishbah, termasuk pada tafsirnya yang lain, *Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-‘Ālamīn*, bahwa MTQ haram karena menjadikannya sebagai perlombaan, hal itu tidak sesuai dengan fungsi al-Qur’an yang sesungguhnya, yaitu sebagai petunjuk bagi orang kafir dan mukmin.⁴⁹

Demikian pula praktik tahlil dan khotbah dengan menggunakan pengeras suara, menurut Kyai Mishbah juga haram hukumnya, karena perilaku tersebut secara tidak langsung menyatakan bahwa Allah sudah tua dan pendengarannya berkurang.⁵⁰ Kyai Mishbah beralasan, praktik tersebut bertentangan dengan keterangan yang ada pada QS. Al-A’raf [7]: 205, yang berisi penjelasan kepada umat Islam agar berdoa kepada Allah dengan suara yang lirih.⁵¹ Meskipun mayoritas ulama di Indonesia bersepakat bahwa beribadah menggunakan pengeras suara hukumnya diperbolehkan, tidak berarti kebenaran (*haq*) berada pada suara mayoritas. Menurut Kyai Mishbah, kebenaran atau yang “*haq*” harus sesuai dengan ajaran al-Qur’an, karena tidak ada satupun ayat al-Qur’an yang memerintahkan pemakaian pengeras suara sewaktu shalat, berzikir, atau pun berdo’a. Sebaliknya, yang ada adalah

⁴⁸Mishbah, *Tafsīr al-iklīl*, QS. Al-Nisa’ [4]: 37, Juz 5, 703.

⁴⁹Siti Asmah, “Sejarah dan Pemikiran”, 45.

⁵⁰Mishbah, *Tafsīr al-iklīl*, QS. Al-Taubah [9]: 31, Juz 10, 1667.

⁵¹Mishbah, *Tafsīr al-iklīl*, QS. Al-A’raf [7]: 205, Juz 9, 1460.

larangan mengeraskan suara di dalam shalat (juga merendahkan suara), sebagaimana yang tertuang dalam QS. Al-Isra' [17]: 110.⁵²

Komitmen Kyai Mishbah terhadap al-Qur'an juga mempengaruhi pandangannya terhadap hukum radio, televisi, dan bioskop. Ia mengkritik para ulama dan zuama yang menghukumi "halal" radio, televisi, dan bioskop, dan menilai hukum yang mereka utarakan tidak lain adalah untuk membenarkan perilaku mereka yang suka mendengarkan alat-alat musik serta melihat para perempuan berjoget riang gemulai. Oleh karena itu, para ulama dan zuama tersebut tidak mungkin untuk mengharamkan tindakan yang mereka lakukan sendiri.⁵³

G. Kontekstualisasi Penafsiran

Melalui dua karya tafsirnya, Kyai Mishbah berusaha melakukan kontekstualisasi penafsiran, yaitu menyajikan penafsiran ayat al-Qur'an sesuai dengan perkembangan dan kebutuhan zaman saat itu. Seperti penafsiran Kyai Mishbah mengenai KB,⁵⁴ yang pada era Orde Baru menjadi salah satu program unggulan yang diprogramkan oleh Presiden Soeharto, di masa pemerintahannya. Program itu menekankan kepada masyarakat Indonesia

⁵²Mishbah, *Salat dan Tata Krama*, 9-10.

⁵³Mishbah, *Tafsir al-Iklil*, QS. Luqman [31]:6, juz 21,3548-3549.

⁵⁴KB dalam perspektif WHO adalah tindakan yang membantu individu atau pasangan suami-istri untuk menghindari kelahiran yang tidak diinginkan, atau kelahiran yang direncanakan, mengatur interval di antara kehamilan sebelum dan yang mendatang, mengontrol waktu kehamilan yang disesuaikan dengan usia suami-istri, dan menentukan jumlah anak dalam keluarga. Lihat: Tim Rahima, *Panduan Pendidikan Hak dan Kesehatan Reproduksi Untuk Masyarakat Pesantren*, (Jakarta: Rahima, 2010), 104.

untuk membatasi jumlah anak pada masing-masing keluarga paling banyak berjumlah dua.⁵⁵ Hal tersebut ditolak keras oleh Kyai Mishbah, dengan berpatokan pada sebuah kaidah “*at-tārikhu yu’īdu nafsahu*”, artinya: sejarah itu akan kembali pada diri kita sendiri.⁵⁶ Ia menjelaskan bahwa KB merupakan proyek pemerintah untuk membatasi pertumbuhan umat Islam yang terindikasi dapat menguasai dunia.⁵⁷

Pembahasan tentang KB menurut Kyai Mishbah tertuang dalam QS. Al-A’raf [7]:103, yang disambungkan dengan keterangan yang tertuang dalam QS. Al-Qashah [28]:4, bahwa pembatasan anak di masa dulu telah ada, hanya saja menggunakan cara yang berbeda, yaitu peristiwa yang terjadi pada masa kekuasaan Raja Fir’aun, yang karena ambisi dan kekhawatirannya, Ia memerintahkan seluruh prajuritnya untuk membunuh semua bayi laki-laki yang lahir di masa itu. Sedangkan bayi-bayi perempuan dibiarkan hidup.⁵⁸ Penjelasan yang hampir serupa juga dijelaskan Kyai Mishbah secara *gamblang* dalam penafsiran QS. Ar-Rum [30]:4 yang tafsirannya dikorelasikan dengan tujuan KB (Keluarga berencana) oleh pemerintah sebagai sarana yang tidak hanya membatasi pertumbuhan jumlah penduduk

⁵⁵Program ini merupakan program pemerintah dengan badan khusus yang dibentuk, bernama BKKBN (Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional), yang tertuang dalam Keppres (Keputusan Presiden), no 8, tahun 1970. Lihat: Ahmad Nurcholish, dkk. *Seksualitas dan Agama: Kesehatan Reproduksi dalam Perspektif Agama-agama*, (Jakarta: Gramedia,2015),112.

⁵⁶Mishbah, *Tafsīr al-lkīl*, QS. Al-Rum [30]:4, juz 21, 3505-3506.

⁵⁷Mishbah, *Tafsīr al-lkīl*, QS. Al-Rum [30]:4, juz 21, 3505-3506.

⁵⁸Islah Gusmian, “K.H. Misbah Ibn Zainul Musthafa”, 125-126.

Indonesia, melainkan secara spesifik untuk membatasi jumlah umat Islam di masa sekarang, yang terindikasi dapat menguasai dunia.

Penafsiran yang serupa juga dijelaskan Kyai Mishbah Musthafa dalam *Tafsir Tāj al-Muslimīn*, QS. Al-Baqarah [2]:49. Pada ayat ini Kyai Mishbah menjelaskan tentang kisah konspirasi keluarga berencana yang didesain dan dilaksanakan oleh Raja Fir'aun (Mus'ab Ibnu Walid) di masa kepemimpinannya. Konteks saat itu disebabkan oleh kekhawatiran Fir'aun atas penduduk Qibti (penduduk asli Mesir) yang sulit untuk tumbuh dan berkembang, sedangkan Bani Israil (bukan penduduk asli Mesir) tumbuh dan berkembang secara pesat, dengan jumlah kurang lebih 2.000 jiwa. Jika hal itu terus didiamkan, Fir'aun khawatir jika di masa depan penduduk Bani Israil yang demikian lebih banyak itu melakukan kudeta pemerintahan, tentu golongan Qibti yang sedikit itu tidak akan mampu melawan mereka. Oleh sebab itu, pemerintah Fir'aun bersiasat untuk membuat sistem kerja paksa bagi Bani Israil, dan membebaskan program ini dari golongan Qibti. Keputusan ini dibuat dengan asumsi, apabila seseorang dibuat sibuk dan gelisah, maka akan sulit untuk melahirkan keturunan. Namun hasil yang dimaksudkan berbanding terbalik dengan fakta yang terjadi, bukannya berkurang jumlah kelahiran tersebut, justru meningkat.⁵⁹

⁵⁹Syihabuddin Alwi dan Nawal Nur Arafah, "Isu-isu Sosial Masyarakat Dalam Tafsir; Kajian Analisis Wacana *Tafsir Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-'Ālamīn* Karya KH Mishbach Mustafa", *Al-Itqan: Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 2, No. 1, 2016, 11-12.

H. Kesimpulan

Kyai Mishbah Musthafa merupakan seorang mufasir, muballigh, politikus, dan penulis banyak karya di masanya. Ia dikenal sebagai sosok yang cerdas dan kritis terhadap hal-hal yang muncul di sekitarnya. Lahir dan besar di lingkungan pendidikan berbasis NU (Nahdlatul Ulama), tidak membuatnya terkungkung dan fanatik pada tradisi pemikiran sekitarnya. Justru kondisi tersebut mendorongnya untuk menjadi pribadi yang ekspresif dalam menunjukkan kondisi-kondisi yang tidak sesuai dengan yang seharusnya.

Semenjak pulang dari studi di Makkah, Kyai Mishbah banyak membawa pembaharuan-pembaharuan pemikiran, praktik-praktik sinkretik yang selama ini menjadi bagian tradisi kehidupannya, tidak luput dari sasaran kritiknya, serta fenomena-fenomena modern juga menjadi bagian yang ia bahas pada tafsirnya. Kondisi tersebut merupakan akibat dari persentuhan Kyai Mishbah dengan pemikiran-pemikiran modern saat itu, seperti *Majalah Al-Muslimun*, milik Organisasi Persis, serta pemikiran-pemikiran tokoh pembaharu Islam, Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh. Hal tersebut mendorong Kyai Mishbah untuk melakukan respon terhadap fenomena-fenomena modern yang terjadi saat itu, dengan berlandaskan pada komitmen berpegang pada al-Qur'an ia berusaha melakukan kontekstualisasi penafsiran, yaitu menyajikan ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan kebutuhan masyarakat sesuai dengan zamannya, serta memberikan jawaban-jawaban terhadap

problematika modern dengan tanpa terlepas pada panduan al-Qur'an, seperti pembahasan mengenai KB, pengeras suara, radio, televisi, dan bioskop.



BAB III

HAKIKAT TAFSIR, SUBJEKTIVITAS, DAN OBJEKTIVITAS PENAFSIRAN

A. Pendahuluan

Bab III pada pembahasan tesis ini berisi tentang hakikat tafsir, subjektivitas dan objektivitas penafsiran dalam tafsir-tafsir Kyai Mishbah. Penulis ingin menampilkan bahwa penafsiran al-Qur'an tidak bisa terlepas dari unsur subjektivitas dan objektivitas mufasir. Demikian pula pada tafsir-tafsir Kyai Mishbah, sebagai mufasir ia berusaha untuk bersikap objektif pada penafsirannya, hal itu dapat kita lihat dari rujukan-rujukan yang ia gunakan sebagai referensi penafsirannya. Penulis menghimpun setidaknya terdapat 18 jenis tafsir, yang terdiri atas *tafsīr bi ar-ra'yi*, *tafsīr bi al-ma'shur*, dan gabungan *tafsīr bi ar-ra'yi* dan *tafsīr bi al-ma'shur*, 12 rujukan mufasir, 16 Imam hadis, 7 kitab hadis, riwayat sahabat, tabi'in, para imam mazhab, ijma, dan qiyas.

Pada satu sisi, rujukan-rujukan tersebut digunakan Kyai Mishbah sebagai wujud usahanya agar tetap objektif pada penafsirannya, di sisi yang lain sebagai seorang individu yang terbentuk oleh kondisi sosial, intelektual, sejarah kehidupan, dan budaya tertentu, ia tidak bisa melepaskan diri dari unsur-unsur subjektivitas yang secara alami ada pada dirinya. Kondisi tersebut mendorong terjadinya ambiguitas penafsiran dalam tafsir Kyai Mishbah, sehingga muncul gagasan-gagasan yang tidak konsisten antara satu pendapat dengan pendapat yang lain. Bab ini sekaligus menjawab bagaimana proses pertemuan antara horizon teks dan horizon penafsir pada kedua tafsir Kyai Mishbah mempengaruhi subjektivitas-objektivitas penafsiran Kyai Mishbah.

B. Hakikat Tafsir Kyai Mishbah

Tafsir secara etimologi berasal dari kata فَسَّرَ yang mengikuti wazan "نُفْعِيلٌ", yang berarti menjelaskan, menyingkap, dan menampakkan atau menerangkan makna yang masih abstrak, samar, dan tertutup.¹ Selain itu juga menunjukkan arti الْإِبَانَةُ bermakna menerangkan, الْكَشْفُ bermakna menyingkap, dan إِظْهَارُ الْمَعْنَى الْمَعْمُولِ bermakna menampakkan makna rasional.²

Secara terminologis, tafsir adalah ilmu untuk mengetahui kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, dan penjelasan makna serta hukum-hukum yang terkandung di dalamnya.³ Menurut Abu Hayyan, tafsir adalah ilmu yang membahas tentang metode mengucapkan lafaz, petunjuk, dan hukum al-Qur'an, baik saat berdiri sendiri maupun tersusun dari makna-makna yang memungkinkan baginya.⁴

Sedikit berbeda dengan defeni sebelumnya, Az-Zarkasyi mendefinisikan tafsir:

عِلْمٌ يُفْهَمُ بِهِ كِتَابُ اللَّهِ الْمُنَزَّلُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ وَبَيَانُ مَعَانِيهِ وَاسْتِخْرَاجُ أَحْكَامِهِ وَحِكْمِهِ

Artinya: Ilmu untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw., menerangkan makna-makna, mengeluarkan hukum-hukum, dan hikmah-hikmahnya.⁵

¹Manna' Khalil al-Qatthan, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terj. Mudzakkir, (Bogor: Pustaka Litera Antar nusa, 2009), 455.

²Manna' Khalil al-Qatthan, *Mabahīṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Darul Ilmi wal Iman, 1971), 323.

³Muhammad Ali As-Shabuni, *at-Tibyan fī ulūm al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Irsyad, 1970), 74.

⁴Manna' Khalil al-Qatthan, *Mabahīṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 277.

⁵Badruddīn Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Dār al-Turāṣ, t.t), 13.

Adapun terjemah, secara etimologi berasal dari akar kata *تَرْجَمَ - يَرْجِمُ* bermakna mengalihkan pembicaraan dari satu bahasa ke bahasa yang lain, menjelaskan pembicaraan (kalam) dengan menggunakan bahasa selain bahasa kalam tersebut.⁶ Adapun secara terminologis, mengutip definisi Muhammad Abd al-Azhim Az-Zarqani, terjemah adalah mengungkapkan makna pembicaraan yang terkandung dalam suatu bahasa dengan pembicaraan lain yang berbeda dari bahasa pertama, lengkap dengan semua makna dan maksud-maksud yang terkandung di dalamnya.⁷

Terjemah dibagi menjadi dua, yaitu terjemah *harfiyah* dan terjemah *tafsiriyah*. Terjemah *harfiyah* adalah mengalihkan lafaz-lafaz dari satu bahasa ke lafaz-lafaz lain yang serupa artinya dengan menggunakan bahasa lain sedemikian rupa, sehingga susunan dan tertib bahasa kedua sesuai dengan susunan dan tata tertib bahasa pertama. Adapun Terjemah *tafsiriyah* adalah menjelaskan makna pembicaraan dengan bahasa lain tanpa terikat dengan tertib kata-kata bahasa asal atau memperhatikan susunan kalimatnya.⁸

Tafsir dan terjemah memiliki persamaan dan perbedaan. Keduanya sama dalam hal tujuan, yaitu menjelaskan. Tafsir berfungsi menjelaskan maksud yang sulit dipahami, sedangkan terjemah menjelaskan makna dari satu bahasa yang tidak dimengerti ke dalam bahasa yang dapat dipahami. Adapun perbedaan keduanya, di antaranya adalah: 1) terdapat peralihan bahasa dalam terjemah, dari bahasa asli ke bahasa terjemah, sedangkan tafsir masih memiliki keterikatan dengan bahasa asalnya, tidak ada peralihan bahasa, hanya menonjolkan penjelasan.⁹ 2) perbedaan bahasa, tafsir menggunakan bahasa yang

⁶Muhammad Abdul Adzim Az-Zarqani, *Manahil al-Irfān fī ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, (Beirut: Dār Al-Fikr, t.t), 109.

⁷Muhammad Abdul Adzim Az-Zarqani, *Manahil al-Irfān fī ulūm al-Qur'ān*, 110.

⁸Manna' Khalil al-Qattha, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, 443.

⁹Rifat Syauqi Nawawi, *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 139.

sama, baik teks maupun hasil penafsirannya. Sedangkan terjemah menggunakan bahasa lain.¹⁰

Dalam konteks *Tafsir AI-Ikhlil* dan *Tafsir Tāj al-Muslimīn*, Kyai Mishbah menyebut kedua karyanya termasuk dalam golongan tafsir al-Qur'an,¹¹ bukan terjemah. Ia berargumentasi, sesuatu yang disebut terjemah harus memiliki ukuran kesepadanan yang sama dengan yang diterjemahkan (red: al-Qur'an). Lebih tepatnya tafsir yang ia tulis merupakan hasil refleksi Kyai Mishbah yang dituliskan kembali, setelah sebelumnya melalui beragam proses membaca, mendalami, dan merenungi setiap huruf per-huruf al-Qur'an, yang dipadu-padankan dengan beragam khazanah keilmuan yang ia miliki.¹² Penjelasan tersebut dipertegas kembali pada tafsirnya yang kedua, ia menegaskan *Tafsir Tāj al-Muslimīn* bukan termasuk terjemah al-Qur'an atau salinan bahasa al-Qur'an, karena terjemah harus memiliki kekuatan dan kesetaraan yang sama seperti aslinya. Hampir sama seperti tafsir pertamanya, *Tafsir AI-Ikhlil*, Kyai Mishbah menjelaskan bahwa *Tafsir Tāj al-Muslimīn* menerangkan apa saja yang menjadi analisis pikirannya sesudah menghadapi al-Qur'an dan sesudah ia membaca kitab-kitab tafsir yang berlaku di Indonesia.¹³

Pernyataan di atas merupakan bukti yang menunjukkan proses pertemuan antara horizon teks dan horizon penafsir juga berlaku pada kedua tafsir karya Kyai Mishbah. Proses tersebut dinamakan fase lingkaran hermeneutika, yaitu gerakan bolak-balik antara bagian-bagian atau keseluruhan aspek yang membentuk pemahaman menjadi lebih utuh. Lingkaran pemahaman ini terdapat pada diri mufasir yang telah memiliki horizon dan

¹⁰As-Shabuny, *Al-Tibyan fi' Ulum al-Quran*, terj. Aminuddin (Bandung, Pustaka Setia: 1998), Cet. I, 331

¹¹Mishbah Musthafa, *Tafsir Tāj al-Muslimīn*, Juz 1, 5.

¹²Mishbah Musthafa, *Tafsir AI-Ikhlil*, QS. Al-Baqarah [2]:282, Juz 3, 342.

¹³Mishbah Musthafa, *Tafsir Tāj al-Muslimīn*, QS. Al-Baqarah [2]:275, Juz 3, 912.

pra-pemahaman yang terbentuk melalui interaksi mufasir dengan tradisi yang mereka jalani sebelumnya. Pra pemahaman tersebut saling berinteraksi, bertemu dengan horizon teks sehingga membentuk gerakan bolak-balik antara mufasir dan teks, sehingga membentuk pemahaman atau penafsiran tertentu.¹⁴

Kyai Mishbah menjelaskan kedua tafsir tersebut ditulis dengan tujuan sebagai media untuk memperbaiki diri Kyai Mishbah sendiri. Hal tersebut didasari oleh kesadarannya yang dirasa masih kurang di bidang pengamalan al-Qur'an, sehingga dengan menulis tafsir ia berharap dapat memperbaiki diri dan bersyukur jika selanjutnya dapat diikuti dan dimanfaatkan orang lain.¹⁵ Ia juga menambahkan, motivasi penulisan tafsir keduanya, *Tāj al-Muslimīn*, dengan harapan agar dapat mengangkat derajat umat Islam yang telah memahami dan mengamalkan isi al-Qur'an.¹⁶ Ia memberikan gambaran bahwa semua jenis kepenulisan tafsir al-Qur'an atau terjemah al-Qur'an harus dilakukan dengan hati-hati, diiringi dengan kedalaman ilmu yang mencukupi, sehingga kesalahan-kesalahan umum yang berkaitan dengan gramatika bahasa dapat dihindari. Apabila kesalahan pada gramatika bisa dihindari seminimal mungkin, maka tujuan untuk mendapatkan makna yang sesuai dengan yang dimaksudkan Allah akan lebih maksimal.

Kyai Mishbah banyak menemukan kesalahan penerjemahan al-Qur'an, misalnya beberapa terjemah yang menyatakan bahwa terjemah *Al-Baqarah* adalah sapi betina, alasannya *ta'* di belakang tersebut merupakan *ta' ta'nīs* (yang menunjukkan arti perempuan). Pendapat yang demikian itu menurut ia salah, karena *ta'* pada akhir kata *al-Baqarah* merupakan *ta' fariqah* yang berfungsi membedakan antara yang *mufrad*

¹⁴M. Syamsuddin, *Kontruksi Baru Budaya Hukum Hakim Berbasis Hukum Progressif*, (Jakarta: Kencana, 2012), 69-70.

¹⁵Mishbah Musthafa, *Tafsīr Al-lkīlī*, QS. Hud [11]:12, juz 12, 2077.

¹⁶Mishbah Musthafa, *Tafsir Tāj al-Muslimīn*, QS. Al-Baqarah [2]: 286, Juz 3, 966-967.

(tunggal) dan *jama'* (jamak).¹⁷ Selain itu, ia mengklaim masih terdapat banyak kesalahan penerjemahan yang bersangkutan dengan keterangan nahwu di sekitar kita, termasuk di antaranya kegagalan para penerjemah atau mufasir dalam membedakan “*wawu isti'naf*”¹⁸ dan “*wawu 'athaf*”¹⁹, lalu “*fa' athaf*”²⁰ dan “*fa' fashihah*”.²¹

Berdasarkan penjelasan di atas dapat kita simpulkan bahwa Kyai Mishbah mengklaim kedua karyanya sebagai “tafsir” al-Qur'an, bukan “terjemah”. Menurut penulis, klaim Kyai Mishbah tersebut kurang tepat. Berdasarkan definisi-definisi yang disampaikan oleh para ahli di atas, tulisan yang disebut “tafsir” harus memiliki keterikatan dengan bahasa asalnya, bahasa Arab, serta tidak ada peralihan bahasa, yang ada hanya menonjolkan penjelasan.²² Sedangkan pada kedua tafsir Kyai Mishbah, hampir seluruhnya ia melakukan pengalihan makna dari satu bahasa (bahasa Arab) ke bahasa yang lain (bahasa Jawa).²³

Mengutip pendapat Baidlawi, yang dilakukan Kyai Mishbah dalam *Tafsir Al-Iklil* adalah menerjemahkan al-Qur'an dengan dua model, *pertama* dengan metode “makna gandul”, yaitu menulis arti setiap kata yang digantungkan pada setiap kata teks asli dengan menggunakan aksara *arab pégon* berbahasa Jawa. *Kedua*, terjemah per ayat yang diletakkan di bawah terjemah gandul, yang ditulis secara naratif dengan menggunakan

¹⁷Mishbah Musthafa, *Tafsir Al-Iklil*, QS. Al-Taubah [9]: 3, Juz 10, 1605.

¹⁸Adalah wawu permulaan kalimat. Lihat: Manna' Al-Qatthan, Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an, terj. Aunur Rafiq Al-Mazni, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), 269.

¹⁹*Athaf* secara bahasa memiliki arti kecondongan. Dan ada banyak hurufnya, diantaranya adalah “*wawu*”. *Wawu athaf* memiliki fungsi untuk menghubungkan dua kata yang serupa, baik berupa isim (kata benda), maupun fi'il (pekerjaan). Lihat: Muhammad Ashaghir, *Al-Hulal Al-Dzahabiyah 'ala Tuhfat al-Saniyah*, (Yaman:Maktabah al-Imam al-Albani, 1428 H), 211.

²⁰*Fa' athaf* memiliki fungsi sebagai kata hubung yang menghubungkan satu kalimat dengan kalimat lain. Moch. Syarif Hidayatullah, *Jembatan Kata Seluk-Beluk Penerjemahan Arab-Indonesia*, (Jakarta: Grasindo, 2017), 81.

²¹Yaitu *fa'* yang terdapat pada jawab syarat yang posisinya dikira-kirakan. Lihat: Abi Abdullah Ahmad, *Ad-Duriyah Syarh Mutammimah Al-Jurumiyyah*,(Yaman:Darul Atsar, tt.), 93.

²²Rifat Syauqi Nawawi, *Pengantar Ilmu Tafsir*, 139.

²³Muhammad Abdul Adzim Az-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi ulum al-Qur'an*, Juz 2, 109.

bahasa Jawa dengan aksara *arab pégon*.²⁴ Penulis sepakat dengan analisis Baidlawi tersebut, menurut penulis tafsir-tafsir Kyai Mishbah tidak bisa disebut tafsir al-Qur'an seutuhnya, karena faktanya terdapat pemindahan makna dari satu bahasa ke bahasa yang lain, yaitu bahasa al-Qur'an ke bahasa Jawa dengan menggunakan aksara *arab pégon*, apalagi Kyai Mishbah mempertahankan bentuk dan urutan-urutan kata kalimat sesuai dengan aslinya, ciri-ciri tersebut sesuai dengan pengertian dari terjemah *harfiyah*. Penulis lebih cenderung menyebut tafsir-tafsir Kyai Mishbah sebagai terjemah *tafsiriyah*, yaitu mendatangkan makna yang dekat, mudah, dan kuat, kemudian penafsiran tersebut diterjemahkan dengan penuh kejujuran dan kecermatan.

Terjemah *tafsiriyah* juga bisa dipahami dengan mengomentari atau mensyarahi perkataan dan penjelasan makna al-Qur'an dengan bahasa lain.²⁵ Hal itu terlihat jelas dalam pola penafsiran Kyai Mishbah pada kedua tafsirnya, Kyai Mishbah menerjemahkan perkata, dilanjutkan terjemah satu ayat secara naratif, dan kemudian mengomentarkannya, seperti pendapatnya terhadap kesalahan sebagian mufasir yang memahami maksud arti "*al-Baqarah*" dengan sapi betina, padahal menurut Kyai Mishbah *ta'* tersebut adalah *ta' fariqah* yang membedakan antara yang mufrad dan jamak.²⁶

Melalui kedua tafsirnya, Kyai Mishbah memberikan klarifikasi bahwa karya-karya tafsir yang ditulisnya tidak seutuhnya murni hasil pikirannya, melainkan juga dikutip dari referensi-referensi lain yang ia bubuhkan sebagai rujukan-rujukan yang mendasari gagasan-gagasan yang ia sampaikan, di antaranya kitab-kitab tafsir karya para ulama yang ia sebut sebagai para ulama yang diberkahi Allah. Tafsir-tafsir tersebut di

²⁴Ahmad Baidlowi, "Aspek Lokalitas *Tafsir Al-Iklil*", 45.

²⁵Manna' Khalil al-Qatthan, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, 399.

²⁶Mishbah Musthafa, *Tafsir Al-Iklil*, QS. Al-Taubah [9]: 3, Juz 10, 1605.

antaranya : *Tafsīr Al-Kabīr* karya Imam Ar-Rāzi, *Tafsīr Jalalain* karya Syaikh Jalaluddin Al-Suyuthi dan Syaikh Jalaluddin Al-Mahalli, *Tafsīr Shāwi (Hāsyiyah al-Allāmah Al-Shāwi ‘alā Tafsīr Jalālain)* karya Ahmad Ibnu Muhammad Al-Shāwi Al-Malikī, *Tafsīr Al-Munīr* karya Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr Khāzīn* karya Al-Khāzīn Al-Baghdādi, *Tafsīr Jamāl (Tafsīr Al-Futūhatul Ilāhiyah)* karya Sulaiman Ibnu Umar Al-Syafī’ī, *Tafsīr Al-Qurthubī* karya Imam Abu Abdillah Al-Qurthubī, dan *Tafsīr Ibnu Kaşir* karya Imam Ismail Ibnu Kaşir. Semua yang bermanfaat dari tafsir tersebut, dikutip, diterjemahkan dan dituangkan Kyai Mishbah pada kedua tafsirnya.²⁷ Selain itu, referensi lain seperti hadis-hadis Nabi, riwayat sahabat dan tabi’in, pendapat imam-imam mazhab juga tidak ketinggalan dijadikan ia sebagai bahan acuan penafsirannya.

Dengan itu Kyai Mishbah ingin menunjukkan bahwa dengan merujuk tafsirnya pada riwayat-riwayat terdahulu dapat membuktikan bahwa karya tafsirnya bersifat objektif, karena telah berpegang (merujuk) pada riwayat-riwayat yang otoritatif. Hal itu ditunjukkan Kyai Mishbah secara langsung dalam tafsirnya, ia mengatakan sangat berusaha menjauhkan diri dari keberadaan *tafsīr bi ar-ra’yi* (tafsir dengan rasio) yang tidak berdasar.²⁸ Menurutnya, *tafsīr bi ar-ra’yi* adalah tafsir al-Qur’an yang ditulis berdasarkan pengaruh nafsu, baik nafsu ingin menonjol di masyarakat maupun nafsu menjaga kehormatan diri sendiri atau lingkungan sekitar.²⁹

²⁷Mishbah Musthafa, *Tafsīr Al-iklīl*, QS. Al-Ma’idah [5]: 6, Juz 6, 884.

²⁸Menurut Manna’ Al-Qaththan, *tafsīr bi ar-ra’yi* adalah tafsir yang hanya sekedar menonjolkan pemahaman dan kesimpulan rasio dalam memperoleh pemahaman terhadap makna al-Qur’an. (lihat: Manna’ Al-Qaththan, *Mabahits fī ulum al-Qur’ān*, 360). Pendapat yang demikian ini, diaminikan oleh beberapa ulama seperti; Ibnu Taimiyah, Ibnu Katsir, dan Al-Alusi, dan bahkan menurut mereka *tafsīr bi ar-ra’yi* ini haram hukumnya. Lihat: Abdurrahman Al-Bagdadi, “Al-Qur’an Mukjizat Yang Abadi,” *Al-Insan: Jurnal Kajian Islam, Al-Qur’an dan Serangan Orientalis*, Lembaga Kajian dan Pengembangan Al-Insan (Kelompok Penerbit Bina Insani), edisi 1, th. I (Januari 2005), 100.

²⁹Mishbah Musthafa, *Tafsīr Al-iklīl*, QS. Al-Ma’idah [5]:6, Juz 6, 872.

Berbekal pada pernyataan tersebut, penulis melakukan analisis terhadap rujukan-rujukan kitab tafsir yang digunakan Kyai Mishbah. Penulis mengidentifikasi dan mengelompokkan tafsir-tafsir tersebut sesuai dengan kelompoknya, hasilnya rujukan-rujukan tersebut terklasifikasi menjadi tiga jenis aliran tafsir yang digunakan, yaitu: 1) *Tafsīr bi ar-ra'yi*, 2) *Tafsīr bi al-ma'ṣur*, dan 3) gabungan *Tafsīr bi ar-ra'yi* dan *Tafsīr bi al-ma'ṣur*.

Kelompok *Tafsīr bi ar-ra'yi* terdapat pada *Tafsīr Al-Kabīr* karya Fakhru ar-Razi,³⁰ *Tafsīr Baidlāwi (Anwār at-Tanzīl Wa Asrūr At-Ta'wīl)*, *Tafsīr Khāzīn (Lubab at-Ta'wīl fī ma'āni at-tanzīl)* karya Nashiruddin Abu Al-Khair Abdullah Ibnu Umar Ibnu Muhammad Ibnu Ali Al-Baidlawi,³¹ *Tafsīr Al-Manār* Rasyid Ridla,³² *Tafsīr Jalālain* karya Syaikh Jalaluddin Al-Suyuthi dan Syaikh Jalaluddin Al-Mahalli,³³ *Tafsīr Abu as-Su'ūd (Tafsīr Irsyād al-Aql as-Salīm Ilā Mazāya al-Kitāb Al-Karīm)* karya Abu As-Su'ūd Muhammad Ibnu Muhammad Al-Imadī,³⁴ dan *Tafsīr Al-Munīr* Wahbah Az-Zuhaylī.³⁵

³⁰Fakhrudin Ar-Razi memiliki nama lengkap Muhammad Ibnu Umar Ibnu Husayn Ibnu Hasan Ibnu Ali. Lahir di Iran pada tahun 544 H. atau 1149 M. dan wafat pada tahun 606 H. atau 1209 M. lihat: Khadijah Hammadi Abdallah, *Manhaj al-Imam Fakhrudin Ar-Razi*, (Beirut: Dar An-Nawadir, 2012), 32.

³¹Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Studi Kitab Tafsir, 114-115.

³²Rasyid Ridla lahir di Lebanon pada Rabu, 27 Jumadi al-Ula 1282 H. atau setara dengan 18 Oktober 1865 M. dan wafat pada 23 Jumadi al-Ula 1354 H. atau 22 Agustus 1935 M. Dari segi nasab, kedua orang tua Ridla masih keturunan Nabi Muhammad saw, dari jalur Husain, putra Ali Ibnu Abi Thalib dengan Fathimah, puteri Rasulullah. Selain dikenal sebagai tokoh yang rasionalis, Ridla juga merupakan seorang sufi yang mengikuti Tarekat Naqshabandiyah Al-Ghazali. Diantara gagasan Ridla adalah penolakannya terhadap paham jabariyyah, yang harus diubah menjadi kepercayaan kebebasan manusia dalam berkehendak dan berbuat. Karena hal itu diyakini dapat melahirkan kembali dinamika umat Islam. *Tafsīr Al-Manar* (Tafsīr Al-Qur'an Al-Hakim) berjumlah 12 jilid. Lihat: A. Athaillah, *Konsep Teologi Rasional Dalam Tafsīr Al-Manar*, (Jakarta: Erlangga, 2006), 26-37.

³³Perlu diketahui bahwasanya *Tafsīr Jalālain* merupakan kitab tafsir yang ditulis oleh Imam Jalaluddin Al-Suyuthi dan Imam Jalaluddin Al-Mahally, karena ditulis oleh dua orang yang sama-sama bernama Jalal, maka nama kitab tafsir ini bernama *Jalālain*. Pada bagian pembuka tafsir dijelaskan bahwa penafsiran al-Qur'an dari awal QS. Al-Baqarah sampai akhir QS. Al-Isra' merupakan karya Imam Jalaluddin Al-Suyuthi, guna menyempurnakan karya sang guru Jalaluddin Al-Mahally, yang sebelumnya telah menulis tafsir al-Qur'an dari QS. Al-Kahfi sampai QS. Al-Nas. Lihat: Jalaluddin Al-Mahally dan Jalaluddin Al-Suyuthi, *Tafsīr Jalālain*, (Surabaya: Al-Miftah, tt.) Muqaddimah *Tafsīr Jalālain*, 2.

³⁴Abu as-Su'ūd adalah ulama yang lahir pada tahun 896 H. atau 1490 M. dikenal sebagai ulama ahli tafsir dan fiqh. Semasa hidupnya ia berprofesi sebagai qadi dan mufti di Konstantinopel. Abu as-Su'ūd meninggal dunia pada tahun 982 H. atau 1574 M.

Sedangkan *tafsir bi al-ma'şur*, diwakili oleh *Tafsîr Ibnu Kaşir* karya Imam Ismail Ibnu Kaşir,³⁶ *Tafsîr Ibnu Abbās (Tanwîr Al-Miqbās min Tafsîr Ibnu Abbās)* karya Abdullah Ibnu Abbās,³⁷ *Tafsîr Al-Qurthubi (Aj-Jami' Li Ahkāmī al-Qur'ān)* karya Imam Abu Abdillah Al-Qurthubî.³⁸ Tafsir-tafsir tersebut, menurut penjelasan para ahli dan peneliti masuk dalam kelompok *tafsîr bi al-ma'şur* yang *mu'tabar* (dapat dijadikan rujukan), di antaranya sebagaimana klaim Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), yang menyatakan bahwa tafsir al-Qur'an karya Ibnu Kaşir merupakan salah satu kelompok tafsir *bi al-ma'şur* yang *mu'tabar* dan banyak dijadikan rujukan oleh kalangan ulama Ahlus Sunnah wal Jama'ah.³⁹ Ada lagi, *Tafsîr Ibnu Abbās (Tanwîr Al-Miqbās min Tafsîr Ibnu Abbās)* karya Ibnu Abbās, ia diklaim sebagai peletak dasar teori penafsiran yang banyak mengilhami beragam model penafsiran yang berkembang di era berikutnya. Tidak hanya itu, tafsir ini juga diyakini oleh banyak ahli sebagai salah satu model

³⁵Wahbah Az-Zuhayli merupakan salah satu ulama besar yang lahir di abad 20-an. Lahir di Syria pada 6 Maret 1932 M. dan wafat pada 13 Maret 1984 M. Lihat: Mohd Rumaizuddin Ghazali, *10 Tokoh Sarjana Islam Paling Berpengaruh: menyingkap Sejarah Perjuangan Dan Kegemilangan Tokoh Abad Ke-20 dan 21*, (Kuala Lumpur: PTS Islamika, 2009), 151-152. *Tafsîr Al-Munîr* ini berjumlah 32 volume yang dicetak dalam 16 jilid, semuanya Wahbah selesaikan ketika bertugas di Emirat Arab. Selain dikenal sebagai mufasir, Wahbah juga dikenal sebagai ahli fiqh dan ushul fiqh. Lihat: Mohammad Mufid, *Belajar Dari Tiga Ulama Syam: Mustafa Al-Zarqa, Muhammad SaidRamadlan Al-Buti, Wahbah Zuhayli*, (Semarang: Quanta, 2015), 107.

³⁶Ibnu Katsir memiliki nama asli Al-Hafidz Abu al-Fida'Imaduddin Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir Ibnu Dhau' Ibnu Katsir al-Qurasyi al-Dimasyqi. Lahir di Bashrah pada tahun 700 H. atau 1301 M. Ibnu Katsir meninggal dunia pada 26 Sya'ban 774 H. atau bertepatan dengan Februari 1373 M. . Lihat: Nur Faiz Aswan, *Kajian Diskriptif Tafsir Ibnu Katsir*, (Jakarta: Menara Kudus, 2002), 35-36.

³⁷Ibnu Abbas adalah mufasir handal dari kalangan sahabat.Ibnu Mas'ud menyebutnya sebaga penerjemah al-Qur'an terbaik yang pernah ada.Ibnu Abbas telah berprestasi di bidang khazanah tafsir al-Qur'an secara menyeluruh.Atas kehebatannya ini, Al-Zarkasyi memberikan pujian kepadanya sebagai "Pembuka Tafsir" sebelum lahirnya mufasir lainnya. Ibnu Abbas lahir pada 619 M. atau 3 tahun sebelum hijriyah, dan wafat pada tahun 54 H. lihat: Ahmad Khalil Jum'ah, *Al-Qur'an Dalam Pandangan Sahabat Nabi*, (Jakarta: Gema Insani, 1999), 80-83.

³⁸Tafsir Al-Qurthubi ditulis oleh Abu Abdillah Ibnu Ahmad Ibnu Abu Bakar Ibnu Farh Al-Anshari al-Khazraji Syamsi al-Din al-Qurthubi al-Maliki. Lahir di Andalusia. Lihat: Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, terj. (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), jilid 1, 3.

³⁹Ibnu Kaşir, *Tafsîr Ibnu Kaşir*, terj. M. Abdul Ghoffar, dkk., judul asli Lubātu at- Tafsîr min Ibnu Kaşir, (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'I, 2004), vii.

penafsiran yang paling akurat di berbagai kalangan, baik kalangan mufasir *bi al-ma'shur* ataupun *bi ar-ra'yi*.⁴⁰

Selanjutnya, tafsir gabungan *tafsir bi ar-ra'yi* dan *tafsir bi al-ma'shur* yang selama ini dianggap sebagai tafsir yang mampu mengakomodir kelebihan dan kekurangan yang terletak pada jenis kedua tafsir sebelumnya. Dengan hanya menggunakan metode *tafsir bi al-ma'shur* pembahasan mengenai kesulitan bahasa ataupun terminologis, serta problematika-problematika kontemporer tidak akan bisa ditemui, karena hal itu hanya ada pada *tafsir bi ar-ra'yi*. Sedangkan penggunaan *tafsir bi ar-ra'yi* saja juga tidak diperbolehkan, karena dianggap hanya mengandalkan pemahaman pribadi dan menonjolkan rasionalitas, sehingga dianggap tidak mampu mengurai makna-makna al-Qur'an yang ada di dalamnya.⁴¹ Oleh sebab itu, dengan menggabungkan kedua metode tersebut, para ahli mengklaim dapat menjadi salah satu solusi untuk mendapatkan penjelasan tafsir yang lebih komprehensif.⁴²

Contoh tafsir rujukan Kyai Mishbah yang menggunakan metode penggabungan *tafsir bi ar-ra'yi* dan *tafsir bi al-ma'shur*, di antaranya: *Tafsir Al-Wajiz (Muharrar Al-Wajiz)* karya Ibnu Athiyyah.⁴³ Dalam kepenulisan tafsir tersebut, Ibnu Athiyyah memadukan dua metode penafsiran, yaitu metode *bi ar-ra'yi* dan *bi al-ma'shur*. Hal ini nampak dari cara ia mengawali tulisan tafsirnya dengan menyebutkan riwayat-riwayat sahabat dan tabi'in yang sah, kemudian ia melanjutkan dengan memberikan komentar

⁴⁰Munzin Hitami, *Menangkap Pesan-pesan Allah*, (Pekanbaru Suska Press, 2006), 34.

⁴¹Manna' Khalil al-Qattann, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*, 360.

⁴²Muhammad Al-Ghazali, *Al-Qur'an Kitab Zaman*, 305.

⁴³Nama lengkap Ibnu Athiyyah adalah Abu Muhamamd Ibnu 'Abd al-Haqq Ibnu Ghalib Ibnu Athiyyah al-Maharibi al-Andalusi. Populer dengan sebutan Ibnu Athiyyah Al-Andalusi. Ia lahir pada 480 H di Andalusia. Ia dikenal sebagai ilmuwan yang cerdas, dan karya tafsirnya ini sangat populer di masanya. Lihat: Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasirun Hayatuhum wa Manhajuhum*, (Kairo: Dar Al-Kutub al-Hadisah, t.t.), 622-623.

atau pendapatnya. Terkadang Ibnu Athiyyah juga mendasarkan pemaknaan ayat al-Qur'an dengan kaidah-kaidah bahasa Arab, khususnya dari aspek nahwu.⁴⁴

Hasil analisis dan klasifikasi di atas membuktikan, sebagai seorang mufasir Kyai Mishbah memiliki idealisme yang cukup untuk menjadikan kedua tafsirnya seobjektif mungkin, sebagaimana yang Kyai Mishbah sampaikan, ia sangat berusaha menjauhkan diri dari keberadaan *tafsir bi ar-ra'yi*, karena dianggap tidak berdasar⁴⁵ dan dekat dengan pengaruh nafsu.⁴⁶ *Statement* tersebut bertentangan dengan fakta yang menunjukkan bahwa tafsir karya Kyai Mishbah justru banyak merujuk karya-karya tafsir yang berhaluan *bi ar-ra'yi*. Selain itu, dalam *Tafsir Al-Idlil* Kyai Mishbah menyebutkan bahwa ia adalah sosok yang sangat menghormati pola kebebasan berpikir, dan menyeru masyarakat luas untuk terhindar dari pola pikir yang sempit dan sekedar mengikuti apa kata orang. Sebagaimana yang penulis kutip:

*Masyarakat Islam iki diwehi kebebasan berpikir, aja tansah didekte, hingga ing sekabehe persoalan agama lan perjuangane agama aja nganti naming apa kata bapak, apa kata kyai. Lan bisaha masyarakat Islam ditingkatake ilmune lan pengelamane terhadap wong Islam.*⁴⁷

Artinya: Masyarakat Islam (sepatutnya) diberi kebebasan berpikir, jangan hanya selalu disetir, baik dalam hal persoalan agama, maupun perjuangan agama, hanya karena mengikuti kata bapak, kata kyai. Dan sebaiknya masyarakat Islam

⁴⁴Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasirun Hayatuhum Wamanhajuhum*, 624.

⁴⁵Menurut Manna' Al-Qaththan, *tafsir bi ar-ra'yi* adalah tafsir yang hanya sekedar menonjolkan pemahaman dan kesimpulan rasio dalam memperoleh pemahaman terhadap makna al-Qur'an. (lihat: Manna' Al-Qaththan, *Mabahits fi ulum al-Qur'an*, 360). Pendapat yang demikian ini, diaminkan oleh beberapa ulama seperti; Ibnu Taimiyah, Ibnu Katsir, dan Al-Alusi, dan bahkan menurut mereka *tafsir bi ar-ra'yi* ini haram hukumnya. Lihat: Abdurrahman Al-Bagdadi, "Al-Qur'an Mukjizat Yang Abadi," 100.

⁴⁶Mishbah Musthafa, *Tafsir Al-Idlil*, QS. Al-Ma'idah [5]:6, Juz 6, 872.

⁴⁷Mishbah Musthafa, *Tafsir Al-Idlil*, QS. Al-Taubah [9]: 31, Juz 10, 1689.

semakin ditingkatkan keilmuan dan pengalamannya terhadap orang Islam (yang lain).⁴⁸

Fakta tersebut semakin memperkuat analisis penulis, bahwa seberapa kuat pun Kyai Mishbah berusaha menjadikan tafsir-tafsirnya objektif, unsur-unsur subjektivitas ia sebagai mufasir tetap tidak bisa dihindarkan. Hal itu disebabkan oleh situasi hermeneutika yang ada pada diri Kyai Mishbah, yang berimplikasi terhadap sudut pandang ia terhadap sebuah teks. Situasi hermeneutika tersebut dipengaruhi oleh pertemuan antara horizon teks dan horizon Kyai Mishbah sebagai mufasir.⁴⁹

C. Tarik-Menarik Antara Subjektivitas dan Objektivitas

Gracia mengatakan, “pada setiap interpretasi pasti mengandung nilai objektivitas dan subjektivitas dalam waktu bersamaan”. Suatu penafsiran dipandang sangat subjektif (*highly subjective*) apabila penafsir hanya memberikan sedikit perhatian terhadap teks yang ditafsirkan dan faktor-faktor historis yang berperan dalam menentukan makna teks. Sebaliknya, interpretasi dipandang sangat objektif (*highly objective*) apabila dalam interpretasi tersebut, teks historis dan faktor penentu makna historis mendapatkan perhatian dari penafsir.⁵⁰

Sebagai mufasir, Kyai Mishbah berkeinginan untuk menjadikannya objektif. Hal itu dapat kita lihat dari kalimat pembuka pada *Tafsīr Tāj al-Muslimīn*, ia menyebut harapannya terhadap tafsir ini agar selamat dari kesalahan penulisan, kesalahan

⁴⁸Terjemah ini diterjemahkan langsung oleh penulis.

⁴⁹Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, (California: Stanford California Press, 1987), 107.

⁵⁰Edi Susanto, *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar*, (Jakarta: Kencana, 2016), 72.

berpikir, dan salah niat serta tujuan.⁵¹ Harapan yang disampaikan tersebut, berusaha untuk diimplementasikan sebaik mungkin. Terbukti dalam kedua tafsirnya, Kyai Mishbah banyak mencantumkan rujukan-rujukan yang dianggap kompatibel, seperti merujuk langsung pada al-Qur'an, hadis, tafsir-tafsir terdahulu, ijma, qiyas, dan mengikuti pendapat *fuyaha*.

Dalam ilmu tafsir dijelaskan bahwa diantara metode penafsiran al-Qur'an yang paling lama dan banyak dibenarkan oleh para ahli adalah menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an. Metode penafsiran al-Qur'an yang demikian ini, merupakan referensi pertama yang paling benar untuk menafsirkan al-Qur'an.⁵² Hal tersebut dibenarkan Kyai Mishbah, baginya al-Qur'an diturunkan Allah kepada manusia untuk menjadi tuntunan hidup, agar manusia rajin berpikir terhadap semua ciptaan-Nya, sehingga di dalam hati manusia tumbuh rasa untuk selalu mengagungkan-Nya.⁵³ Oleh sebab itu, Kyai Mishbah menyebut al-Qur'an sebagai sumber rujukan utama yang digunakan dalam proses memahami al-Qur'an itu sendiri, disusul oleh sumber-sumber lain yang otoritatif sesuai dengan panduan Islam. Selain merujuk al-Qur'an secara langsung, pendapat kitab-kitab tafsir terdahulu juga dijadikan sebagai rujukan tafsir-tafsir Kyai Mishbah. Terkadang ia menulis nama kitab tafsir yang dirujuknya, dan terkadang menulis nama pengarangnya.⁵⁴

Penggunaan hadis cukup dominan pada tiap penjelasan tafsir Kyai Mishbah. Ia mengklaim bahwa rujukan hadis-hadis yang ia gunakan sebisa mungkin merupakan *hadis sahih*⁵⁵ dan *hasan*,⁵⁶ bukan *hadis da'if*.⁵⁷ Meskipun pada bagian tertentu, penulis

⁵¹Mishbah Musthafa, *Tafsir Tāj al-Muslimīn*, juz 1, 5.

⁵²Abu Nidzam, *Buku Pintar Al-Qur'an*, (Tangerang: Qultum Media, 2008), 44.

⁵³Mishbah Musthafa, *Tafsīr Al-lkīl*, QS. Ar-Rum [30]:22, juz 21, 3523.

⁵⁴Mishbah, *Tafsīr Al-lkīl*, QS. Al-Ma'idah [5]: 6, Juz 6, 884.

⁵⁵*Hadis sahih* adalah *hadis musnad* yang sanadnya muttasil (bersambung), melalui periwayatan orang yang 'adil dan dabit (kuat ingatan maupun catatan hadisnya), dan diperoleh dari orang yang 'adil dan dabit pula sampai ujungnya, tidak syadz (mengandung keraguan), tidak mu'allal (terkena *illat*). Sehingga, sebuah hadis bisa dikatakan

menemukan rujukan penafsiran Kyai Mishbah mengandung hadis yang masuk dalam kriteria *da'if*, seperti riwayat Abu Ya'la tentang kehinaan orang Arab adalah kehinaan Islam.⁵⁸ Kualitas hadis tersebut lemah dan tidak sampai pada Nabi Muhammad Saw., karena hadis itu diriwayatkan oleh Abu Ya'la dan di-*isnad*-kan pada Muhammad Ibnu Al-Khattab, di-*da'if*-kan oleh Al-Azdī dan yang lainnya, dan di-*tsiqqoh*-kan oleh Ibnu Hibban. Dijelaskan oleh Al-Hafiz Adz-Dzahabi dalam Kitab Al-Mizan oleh Abu Hatim, bahwa hadis tersebut tidak diketahui. Al-Azdī mengatakan hadis tersebut merupakan hadis *munkar*,⁵⁹ dan dari segi sanad, *da'if*, sebagaimana pendapat *Jumhur al-Muhaddiṣin*.⁶⁰

Untuk ke sekian kalinya penulis menunjukkan, Kyai Mishbah berusaha untuk selalu bertindak objektif pada penafsirannya, dengan tetap berpegang pada sumber yang otoritatif. Terlepas dari fakta yang menunjukkan hadis yang ia rujuk berseberangan dengan prinsip penafsirannya, yang ia katakan hanya merujuk hadis-hadis *ṣahih* dan *hasan*.

hasan, apabila memenuhi lima syarat; 1) sanadnya bersambung, 2) perawinya *adil*, 3) perawinya *dabit*, 4) selamat dari hadis syadz, 5) selamat dari hadis *illat*. Lihat: Ibnu Shalah, *Ulum Al-Hadis, tahqiq Nuruddin Itr*, (Damaskus: Dar Al-Fikr, 1986), 11.

⁵⁶*Hadis hasan* adalah hadis yang sanadnya bersambung, diriwayatkan oleh perawi yang *'adil*, tetapi tidak sempurna hafalannya. Hadis ini dibagi menjadi dua kriteria; 1) *hasan li dzatih*: yaitu hadis yang dengan sendirinya dikatakan *hasan*. 2) *hasan li ghairih*: hadis yang untuk mencapai derajat perlu dibantu oleh keterangan lain yang mendukungnya. Lihat: Syamsul Rijal Hamid, *Buku Pintar Hadis*, Edisi Revisi, (Jakarta: Qiblat, 2012), 117.

⁵⁷*Hadis dala'if* adalah hadis yang tertolak dan tidak boleh diamalkan. Tetapi, para ulama melakukan pengkajian ulang terhadap pemakaian hadis ini. Diantara mereka ada yang menyatakan bahwa; 1) *hadis dala'if* tidak boleh diamalkan sama sekali untuk hal-hal yang berkaitan dengan akidah, hukum fikih, *targhib* dan *tarhib* (motivasi beramal dan ancaman bermaksiat), juga *fada' ilu al-a'mal*. 2) ahli fiqh memperbolehkan penggunaan hadis *daif*, jika tidak ditemukan hadis lain untuk pembahasan yang dimaksud. 3) Sebagian ulama membolehkan penggunaan hadis *daif* untuk *targhib* dan *tarhib*, serta *fadilah-fadilah amal* (keutamaan-keutamaan amal). Adapun untuk hal-hal yang berkaitan dengan akidah dan halal-haram, hal tersebut tidak diperbolehkan. Lihat: Manna' Al-Qatthan, *Pengantar Studi Ilmu Hadis*, terj. Mifdhol Abdurrahman, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), 131.

⁵⁸Mishbah Musthafa, *Tafsir al-iklil*, QS. Ar-Rum [30]:4, juz 21, 3505-3506.

⁵⁹*Munkar* dalam hadis disebabkan oleh perawi yang cacat dari segi banyaknya kesalahan, sering lupa, atau fasik. Adapun definisinya, terdapat dua pengertian; 1) hadis yang diriwayatkan oleh perawi tunggal yang memiliki banyak kesalahan dan kelalaian, 2) hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang lemah dan bertentangan dengan riwayat perawi yang *siqqah*. Lihat: Manna' Qatthan, *Pengantar Studi Ilmu Hadis*, 150.

⁶⁰Abdul Aziz Ibnu Abdillah Ibnu Abdur Rohman Ibnu Baz, *Majmu' Fatawa wa Maqolat Mutanawwi'ah*, juz I, (Riyad: Darul Qosim li an-Nasyri, 1420 H.), 294.

Penulis menghimpun beberapa sumber rujukan perawi hadis dan kitab-kitab hadis yang dikutip oleh Kyai Mishbah, di antaranya HR. Ahmad Ibnu Hambal, HR Al-Bukhari, HR. Ibnu Majah, HR. At-Tirmizi, HR. Abi Dawud, HR. Al-Nasa'i, HR. Muslim, HR. Abu Hurairah, HR. Al-Daruquthni, HR. Al-Dailami, HR. Al-Hakim, HR. At-Thabari, HR. Thabrani, HR. Al-Baihaqi, HR. Sa'id Ibnu Jubair, HR. Abi Sa'id Al-Khuzri, HR. Ibnu Abi Ad-Dunya, HR. As-Sa'labi, HR. Al-Bagawi, HR. Amr bin Al-Aṣ, Imam Al-Darami, Imam Abi Darda, dan Abi Sa'id Al-Khuzri. Berdasarkan rujukan tersebut, dapat kita lihat bahwa Kyai Mishbah tergolong penulis tafsir yang cukup terbuka dengan beragam rujukan kitab hadis, tidak terbatas pada riwayat tujuh imam perawi yang biasa disebut dengan *as-Sab'ah*,⁶¹ melainkan juga beberapa muhaddis lain di luar *as-Sab'ah*.

Selain mengutip pendapat-pendapat yang bersumber dari hadis-hadis Nabi, riwayat sahabat dan tabi'in juga menjadi bagian yang difungsikan oleh Kyai Mishbah sebagai rujukan-rujukan yang diambil guna memperkaya objektivitas kepenulisan tafsirnya. Menurut para ahli, penggunaan riwayat sahabat dan tabi'in merupakan hal yang diperbolehkan, mengingat mereka merupakan generasi terbaik yang sezaman dengan Rasulullah (sahabat) dan generasi yang mengikuti generasi terbaik (tabi'in).⁶² Nama-nama sahabat yang dirujuk Kyai Mishbah adalah Ibnu Abbas, Jabir, Abu Hurairah, Abu Bakar Al-Shiddiq, Umar Ibnu Khattab, Ali Ibnu Abi Thalib, Abdullah Ibnu 'Amr, Abu Sa'id Al-Khuzri, Abu Ẓar, Ka'b, Ibnu Umar, dan Sa'id Ibnu Al-Musayyab. Sedangkan empat sisanya, yaitu: Wahab Ibnu Munabbih, Sa'id Ibnu Jubair, Imam Auza'ī, dan Imam Sya'bi termasuk dalam golongan tabi'in.

⁶¹Ibnu Hajar Al-Atsqalani, *Terjemah Kitab Bulughul Maram, Kumpulan Hadis Hukum Panduan Hidup Muslim Seharian-hari*. (Jakarta: Akbar Media, 2016), XI.

⁶²Fatih Syuhud, *Meneladani Akhlak Rasul dan Para Sahabat*, (Malang: Pustaka Al-Khairat, 2015), 8.

Sebagai salah seorang pribadi yang hidup di lingkungan sosial dan akademik berbasis NU (Nahdhatul Ulama), Kyai Mishbah beranggapan bahwa mengikuti salah satu dari empat mazhab Sunni,⁶³ sebagaimana yang diajarkan oleh para guru terdahulunya, menjadi sesuatu yang penting. Oleh karena itu, Kyai Mishbah cukup banyak merujuk pendapatnya berdasarkan pendapat para imam mazhab, khususnya Imam Abu Hanifah,⁶⁴ Imam Hambali,⁶⁵ Imam Malik,⁶⁶ dan Imam Syafi'i.⁶⁷ Meskipun terkait dengan masalah *taqlid* kepada salah satu imam mazhab empat atau kepada seluruhnya, bagi Kyai Mishbah

⁶³Mazhab Sunni atau *Ahlussunnah wa al-Jama'ah* merupakan salah satu mazhab dalam Islam, baik dalam bentuk pengertian sekte maupun paradigma berpikir. Aliran ini secara materiil dan metodologis berporos pada tiga piramida keilmuan, yaitu; ilmu aqidah, syariah (fiqh), dan tasawuf. Lihat: Ali Machsan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), 322. Yang termasuk di dalam kalangan mazhab Sunni adalah; Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Maliki. Lihat: Aminah, *Pendidikan Agama Islam Untuk Perguruan Tinggi*, (Yogyakarta: Penerbit Andi, 2017), 219.

⁶⁴Abu Hanifah memiliki nama lengkap. Ia lahir ketika pemerintahan Islam berada di bawah kekuasaan Abdul Malik Ibnu Marwan (Raja Baani Umayyah ke V), dan meninggal pada masa kekhalifahan Abu Ja'far Al-Mansur. Catatan sejarah memberikan pandangan yang beragam atas pemberian nama Abu Hanifah yang disematkan kepada ia. *Pertama*, dinisbatkan kepada salah satu putranya yang bernama Hanifah. *Kedua*, dikarenakan oleh ketekunan dan kesungguhan ia dalam beribadah kepada Allah. Maka, predikat yang tepat diberikan kepada ia adalah "hanif", yang dalam Bahasa Arab memiliki arti "cenderung atau condong" pada agama yang benar. *Ketiga*, karena kelekatan ia berteman dengan "tinta", yang berdasarkan bahasa Irak; "hanifah" bermakna "tinta". Lihat: Ibnu Eman Al-Cidadapi, *Biografi Imam Abu Hanifah: Pelopor Mazhab Hanafi di dalam Islam*, (Bandung: Putra Danayu, 2018) 2.

⁶⁵Imam Hambali lahir di Baghdad. Nama kecilnya adalah Ahmad, lengkapnya adalah Ahmad Ibnu Muhammad Ibnu Hambali. Ia merupakan putra keturunan Arab, dari suku Syaiban, berasal dari daerah Merw. Lahir pada tahun 164 H./780 M. semasa hidupnya, ia mengembara di banyak daerah; ke kota Kufah, Basrah, Mekah, Madinah, Syam (Syiria), dan Yaman, dengan tujuan untuk mengumpulkan hadis. Imam Hambali melahirkan ilmu fiqh yang didasarkan pada hadis-hadis yang sahih, fatwa-fatwa sahabat yang lebih dekat dengan al-Qur'an dan hadis, dan mengutamakan hadis-hadis *mursal* atau hadis *dhaif*, dibanding dengan menggunakan *qiyas*. Lihat: Abu Muslim, *1001 Hal yang Paling Sering Ditanyakan tentang Islam*, (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2012), 3.

⁶⁶Imam Malik bernama lengkap Abu Abdullah Malik Ibnu Anas Ibnu Malik Ibnu Abi Amir Ibnu Amr Ibnu Haris. Ibunya bernama Aliyah bintu Suraik al-Azdiyyah, keturunan bangsa Arab Yaman. Adz-Dzahabi menyebutkan bahwa ia adalah seorang *imam* (pemimpin), *hujjah a-ummah* (landasan umat), dan *imam dar al-hijrah* (Imam Kota Madinah). Lahir di Madinah pada 712 M. dan wafat pada 796 M. lihat: Masykur, *Berguru Adab Kepada Imam Malik*, (Sukabumi: CV. Jejak, 2018), 40.

⁶⁷Imam Syafi'i lahir di Gaza, Palestina, pada tahun 150 H. dari pasangan Idris Ibnu Abbas dan Fatimah al-Azdiyyah. Sejak kecil kecerdasan Imam Syafi'i sudah nampak, sehingga pada usia tujuh tahun ia telah hafal al-Qur'an seluruhnya, bahkan menjadi tokoh ahli dalam bahasa Arab. Tidak hanya pandai dalam keilmuan, ia juga seorang pemanah dan penunggang kuda yang handal. lihat: Ahmad Al-Baihaqi, *Biografi Imam Syafi'i: Pelajaran Hidup Sang Mujtahid*, (Jakarta: Penerbit Sahih, 2016), 8 dan 61.

merupakan perilaku *ijtihadiah*,⁶⁸ karena kebenaran atau kesalahan dalam hal *ijtihadiah* merupakan wewenang Allah.⁶⁹

Selain merujuk pendapat para imam mazhab, *ijma* dan *qiyas* merupakan alternatif lain yang digunakan Kyai Mishbah untuk memahami al-Qur'an. *Ijma* dan *qiyas* sesungguhnya bukanlah hukum yang ditetapkan secara *tawqifi* (langsung dari Allah atau Rasulullah), melainkan hukum yang muncul dari hasil perkembangan sejarah. Pada masa sebelum Imam Syafi'i, posisi *ijma* terletak sesudah *qiyas*, dengan posisi al-Qur'an, as-Sunnah, *qiyas*, *ijma*. Lalu pada masa Imam Syafi'i, *qiyas* diletakkan sesudah *ijma*, dan baru boleh dipergunakan dalam keadaan darurat saja.⁷⁰ Gagasan yang diungkapkan oleh Imam Syafi'i tersebut juga diaminkan oleh Kyai Mishbah. Menurutnya, dalam hal keagamaan segala sesuatu harus disandarkan pada al-Qur'an dan hadis (as-Sunnah), jika pada keduanya tidak ada, maka berdasarkan wewenang para mujtahid, baru diperbolehkan menggunakan *qiyas* dan *ijma*.⁷¹

Meskipun begitu, unsur-unsur subjektivitas pada penafsiran Kyai Mishbah tidak bisa dihindarkan. Dalam penafsirannya, Kyai Mishbah mengatakan *taqlid* kepada salah satu imam mazhab empat atau kepada seluruhnya merupakan perilaku *ijtihadiah*, kebenaran atau kesalahan dalam hal *ijtihadiah* tidak dapat dinilai manusia, melainkan merupakan wewenang Allah.⁷² Bahkan Kyai Mishbah juga memberikan kritik pada perilaku Majelis Tarjih Indonesia yang merasa memiliki kemampuan *ijtihad* di atas imam

⁶⁸*Ijtihadiah* berarti sesuatu yang bersifat dilakukan dengan usaha sungguh-sungguh. Adapun Mukti Ali berpendapat bahwa *ijtihad* adalah berusaha sekeras-kerasnya untuk membentuk penilaian yang bebas terhadap suatu masalah hukum berdasarkan isyarat-isyarat al-Qur'an dan as-sunnah. Lihat: Izomiddin, *Pemikiran dan Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Prenatamedia Group, 2018), 58.

⁶⁹Mishbah Musthafa, *Tafsir al-Ikhlil*, QS. Al-A'raf [7]: 38, Juz 8, 1247-1248.

⁷⁰Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKiS, 2009), 135.

⁷¹Mishbah Musthafa, *Tafsir al-Ikhlil*, QS Al-Baqarah [2]: 98, Juz 1, 111.

⁷²Mishbah Musthafa, *Tafsir al-Ikhlil*, QS Al-A'raf [7]: 38, Juz 9, 1247-1248.

mazhab empat.⁷³ Selain itu, Kyai Mishbah juga mengkritik perilaku teman-temannya yang silau terhadap orang-orang yang secara kualitas kosong namun pandai berbicara, sehingga meninggalkan perilaku para ulama salaf, seperti: Imam Syafi'i, Imam Ghazali, Imam Haramain, Imam Subki, Ibnu Hajar, Ramli, Imam Asnawi, Imam Suyuthi, Imam Mahalli, Imam Mutawalli.⁷⁴ Pada konteks penafsiran yang sama, Kyai Mishbah mengutarakan pendapat yang berbeda, ia mengatakan bahwa mengikuti salah satu imam mazhab empat merupakan perilaku yang keliru, karena hal tersebut termasuk dalam kriteria yang dimaksud oleh Nabi Muhammad melalui firman-Nya: "*ittakhazû ahbârahum waruhbânahum arbâban min dûni Allah*". Kyai Mishbah mengatakan *taqlid* kepada salah satu mazhab empat itu haram, bahkan ada yang menyebut itu kufur, karena setiap orang Islam wajib mengambil hukum langsung dari Al-Qur'an dan Hadis.⁷⁵

Berdasarkan penafsiran Kyai Mishbah mengenai *taqlid* kepada imam mazhab, penulis menemukan ambiguitas di dalamnya. Di satu sisi Kyai Mishbah ingin menonjolkan objektivitasnya, sebagaimana yang ia sampaikan pada pendapat-pendapat sebelumnya, bahwa tafsir al-Qur'an boleh dirujuk pada pendapat imam mazhab. Di sisi yang lain, Kyai Mishbah tidak bisa berlepas diri pada gagasan dan komitmennya, yang mengatakan bahwa umat Islam wajib berpegang pada al-Qur'an, karena Allah menurunkan al-Qur'an kepada manusia, tidak lain sebagai tuntunan hidup agar manusia rajin berpikir terhadap semua ciptaanNya, sehingga di dalam hatinya tumbuh rasa untuk selalu mengagungkanNya.⁷⁶

⁷³Mishbah Musthafa, *Tafsîr al-lkîl*, QS At-Taubah [9]: 31, Juz 10, 1695.

⁷⁴Mishbah Musthafa, *Tafsîr al-lkîl*, QS At-Taubah [9]: 31, Juz 10, 1702.

⁷⁵Mishbah Musthafa, *Tafsîr al-lkîl*, QS At-Taubah [9]: 31, Juz 10, 1688.

⁷⁶Mishbah Musthafa *Tafsîr al-lkîl*, QS Ar-Rum [30]: 22, Juz 21, 3523.

Penjelasan-penjelasan di atas menunjukkan bahwa tarik-menarik antara subjektivitas dan objektivitas penafsiran dalam diri mufasir menimbulkan ambiguitas penafsiran. Kyai Mishbah berusaha berpegang pada pendapat-pendapat otoritatif, namun ia juga tidak mampu menghindarkan aspek-aspek subjektivitas pada dirinya. Hal itu berdampak pada penafsiran-penafsiran yang ambigu, bertentangan antara satu *statement* dengan *statement* lainnya.

D. Kesimpulan

Kyai Mishbah mengklaim kedua karya tafsirnya, *Tafsīr Al-Ikhlāf* dan *Tafsīr Tāj al-Muslimīn* sebagai karya tafsir, bukan terjemah, dengan argumentasi sesuatu yang disebut terjemah harus memiliki unsur kesepadanan dengan yang diterjemahkan (al-Qur'an). Pernyataan Kyai Mishbah tersebut tidak sesuai dengan pernyataan-pernyataan yang disampaikan oleh para ahli. Dengan merujuk pendapat para ahli, penulis lebih sepakat menyebut tafsir-tafsir Kyai Mishbah sebagai terjemah *tafsiriyah*, karena Kyai Mishbah melakukan penerjemahan perkata dan juga per ayat di setiap ayat al-Qur'an ke dalam bahasa Jawa dengan menggunakan aksara *arab pégon*, lalu mengomentari atau mensyarahi ayat-ayat tersebut.

Sebagai mufasir, Kyai Mishbah berusaha mempertahankan objektivitas penafsirannya dengan merujuk riwayat-riwayat yang otoritatif, seperti merujuk ayat al-Qur'an, tafsir, pendapat imam mazhab, hadis, ijma, dan qiyas. Di sisi lain, Kyai Mishbah tidak mampu menghindar dari aspek-aspek subjektivitas yang ada pada dirinya. Hal itu dibuktikan dengan beberapa penafsirannya yang kontradiktif, seperti pendapatnya mengenai mengikuti pendapat imam mazhab, pada satu bagian penafsiran ia mengatakan

hal itu diperbolehkan, pada bagian lain ia mengatakan hal tersebut bertentangan dengan tuntunan al-Qur'an. penafsiran Kyai Mishbah tersebut menimbulkan ambiguitas penafsiran, karena memunculkan penafsiran-penafsiran yang berseberangan antara satu dengan lainnya.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian tesis ini bermaksud memberikan kontribusi metodologis di bidang kinerja penafsiran Kyai Mishbah Musthafa dengan menjelaskan cara kerja hermeneutik yang ia gunakan pada kedua karya tafsirnya, yaitu *Tafsir Al-Iklīl fī Ma'āni at-Tanzīl* dan *Tafsīr Tāj al-Muslimīn Min Kalāmi Rabbi al-Ālamīn*. Penulis menggunakan teori fusi horizon Gadamer, yaitu pemahaman sejati yang mampu membuat kita mendapatkan kembali konsep-konsep masa lalu secara sedemikian rupa, sehingga pemahaman kita (secara otomatis) juga berisi tentang mereka. Teori ini berfungsi untuk mempertemukan horizon penafsir dan horizon teks, sehingga seorang penafsir dapat menentukan sudut pandang pribadinya, sekaligus mengutarakan maksud yang tertuang dalam teks.

Berdasarkan teori fusi horizon Gadamer, penulis menemukan tarik menarik antara subjektivitas dan objektivitas Kyai Mishbah dalam kedua kitab tafsirnya. Pada satu sisi Kyai Mishbah berusaha bersikap objektif terhadap penafsirannya, namun pada sisi lain ia tidak mampu melepaskan unsur-unsur subjektivitasnya pada kedua penafsirannya. Kyai Mishbah ingin bertahan kepada riwayat-riwayat yang otoritatif, tetapi tidak bisa berlepas dari pendapat-pendapat pribadinya. Ia menginginkan seluruh tafsirnya riwayat, tapi tidak bisa berlepas dari rasio (*ra'yi*), dan ia menginginkan tafsirnya tekstualis, tetapi tidak bisa berlepas dari konteks. Berikut beberapa pembuktian atas pernyataan tersebut:

1. Kyai Mishbah mengatakan kedua karya tafsirnya sebagai “tafsir”, bukan “terjemah”, dengan alasan sesuatu yang disebut terjemah harus memiliki kualitas yang sepadan dengan aslinya. Tetapi faktanya dua kitab tafsirnya lebih tepat disebut sebagai “terjemah *tafsiriyah*”, karena terdapat pemindahan makna dari satu bahasa ke bahasa yang lain, yaitu bahasa al-Qur’an ke bahasa Jawa dengan menggunakan aksara *arab pégon*, apalagi Kyai Mishbah mempertahankan bentuk dan urutan-urutan kata kalimat sesuai dengan aslinya, ciri-ciri tersebut sesuai dengan pengertian dari terjemah *harfiyah*.
2. Kyai Mishbah mengatakan sangat berusaha menjauhkan diri dari keberadaan *tafsîr bi ar-ra'yi* (tafsir dengan rasio), tetapi justru terdapat banyak rujukan tafsir-tafsir *bi ar-ra'yi* dalam rujukan tafsirnya, diantaranya: *Tafsîr Al-Kabîr* karya Fakhru ar-Razi, *Tafsîr Baidlâwi (Anwâr at-Tanzîl Wa Asrôr At-Ta'wîl)*, *Tafsîr Khâzîn (Lubab at-Ta'wîl fî ma'âni at-tanzîl)* karya Nashiruddin Abu Al-Khair Abdullah Ibnu Umar Ibnu Muhammad Ibnu Ali Al-Baidlawi, *Tafsîr Al-Manâr* Rasyid Ridla, *Tafsîr Jalâlain* karya Syaikh Jalaluddin Al-Suyuthi dan Syaikh Jalaluddin Al-Mahalli, *Tafsîr Abu as-Su'ûd (Tafsîr Irsyâd al-Aql as-Salîm Ilâ Mazâya al-Kitâb Al-Karîm)* karya Abu As-Su'ûd Muhammad Ibnu Muhammad Al-Imadî, dan *Tafsîr Al-Munîr* Wahbah Az-Zuhaylî.
3. Kyai Mishbah mengklaim hadis-hadis rujukan yang ia gunakan sebisa mungkin merupakan *hadis şahih* dan *hasan*, bukan *hadis da'if*. Tetapi

penulis menemukan rujukan penafsiran Kyai Mishbah mengandung hadis yang masuk dalam kriteria *da'if*, dan penggunaannya terkesan subjektif dan dipaksakan, seperti riwayat Abu Ya'la tentang kehinaan orang Arab adalah kehinaan Islam. Kualitas hadis tersebut lemah dan tidak sampai pada Nabi Muhammad Saw., karena hadis itu diriwayatkan oleh Abu Ya'la dan di-*isnad*-kan pada Muhammad Ibnu Al-Khattab, di-*da'if*-kan oleh Al-Azdī dan yang lainnya, dan di-*tsiqqoh*-kan oleh Ibnu Hibban. Dijelaskan oleh Al-Hafiz Adz-Dzahabi dalam Kitab Al-Mizan oleh Abu Hatim, bahwa hadis tersebut tidak diketahui. Al-Azdī mengatakan hadis tersebut merupakan hadis *munkar*, dan dari segi sanad, *da'if*, sebagaimana pendapat *Jumhur al-Muhaddiṣin*.

4. Kyai Mishbah mengatakan *taqlid* kepada salah satu imam mazhab empat atau kepada seluruhnya merupakan perilaku *ijtihadiyah*, kebenaran atau kesalahan dalam hal *ijtihadiyah* tidak dapat dinilai manusia, melainkan merupakan wewenang Allah. Pada konteks penafsiran yang sama, Kyai Mishbah mengutarakan pendapat yang berbeda, ia mengatakan bahwa mengikuti salah satu imam mazhab empat merupakan perilaku yang keliru, karena hal tersebut termasuk dalam kriteria yang dimaksud oleh Nabi Muhammad melalui firman-Nya: “*ittakhazû ahbârahum waruhbânahum arbâban min dûni Allah*”. Kyai Mishbah mengatakan *Taqlid* kepada salah satu mazhab empat itu

haram, bahkan ada yang menyebut itu kufur, karena setiap orang Islam wajib mengambil hukum langsung dari Al-Qur'an dan Hadis.

Penjelasan-penjelasan di atas menunjukkan bahwa tarik-menarik antara subjektivitas dan objektivitas penafsiran dalam diri mufasir menimbulkan ambiguitas penafsiran. Kyai Mishbah berusaha berpegang pada pendapat-pendapat otoritatif, namun ia juga tidak mampu menghindarkan aspek-aspek subjektivitas pada dirinya. Hal itu berdampak pada penafsiran-penafsiran yang ambigu, bertentangan antara satu *statement* dengan *statement* lainnya.

Dengan menggunakan fusi horizon Gadamer, penulis bisa melihat bagaimana fusi horizon tidak hanya berimplikasi terhadap kemunculan ambiguitas dan kontekstualisasi penafsiran-penafsiran Kyai Mishbah, melainkan juga membuktikan bahwa penafsiran al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari sudut pandang si penafsir, demikian pula yang terjadi pada penafsiran Kyai Mishbah, ia memberikan penafsiran al-Qur'an sesuai dengan sudut pandang yang ia miliki. Begitu juga para mufassir lain, mereka menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan subjektivitas-objektivitas yang mereka miliki, dan sesuai dengan sudut pandang mereka dalam melihat ayat. Ayat yang sama belum tentu menghasilkan penafsiran yang seutuhnya sama, dan pembahasan yang sama tidak selalu merujuk ayat-ayat yang sama.

Beberapa penyebab kemunculan subjektivitas dan ambiguitas penafsiran Kyai Mishbah di atas dipengaruhi oleh beberapa faktor internal

yang mempengaruhi horizon Kyai Mishbah, diantaranya: 1) Persentuhan Kyai Mishbah dengan pemikiran-pemikiran modern, 2) sikap kritis Kyai Mishbah terhadap kemunculan fenomena modern, 3) Komitmen Kyai Mishbah terhadap al-Qur'an, dan 4) adanya kontekstualisasi penafsiran yang dilakukan oleh Kyai Mishbah, agar dapat menyajikan penafsiran ayat al-Qur'an sesuai dengan perkembangan dan kebutuhan zaman saat itu.

B. Saran

Penelitian pada tesis ini merupakan langkah awal untuk melihat kerja fusi horizon pada kinerja penafsiran mufassir di dalam karya-karya tafsirnya. Analisis fusi horizon yang penulis gunakan juga dapat digunakan untuk penelitian tafsir-tafsir lain. Penulis berharap, selanjutnya akan ada penelitian yang secara lebih serius mengkaji penggunaan fusi horizon pada kitab-kitab tafsir yang lain, sehingga kita bisa melihat beragam kontekstualisasi yang terjadi pada karya-karya tafsir yang dimaksud.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR PUSTAKA

- Abdallah, Khadijah Hammadi, *Manhaj al-Imam Fakhruddin Ar-Razi*, Beirut: Dar An-Nawadir, 2012.
- Abduh, Muhammad, *Tafsīr al-Manār*, Kairo: Dar al-Manar, 1345 H.
- Abdullah, Abdul Rahman Haji, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*, Depok: Geman Insani, 1997.
- Affani, Syukron, *Tafsir Al-Qur'an dalam Sejarah Perkembangannya*, Jakarta: Kencana, 2019.
- Ahmad, Abi Abdullah, *Ad-Duriyah Syarh Mutammimah Al-Jurumiyah*, Yaman: Darul Atsar, tt.
- Al-'Utsaimin, Muhammad bin Sholih, *Syarh Riyadhis Sholihin*, jilid 2, Kairo: Darul Wathon, 1425.
- Al-Atsqalani, Ibnu Hajar, *Terjemah Kitab Bulughul Maram, Kumpulan Hadis Hukum Panduan Hidup Muslim Sehari-hari*. Jakarta: Akbar Media, 2016.
- Al-Bagdadi, Abdurrahman, "Al-Qur'an Mukjizat Yang Abadi," *Al-Insan: Jurnal Kajian Islam, Al-Qur'an dan Serangan Orientalis*, Lembaga Kajian dan Pengembangan Al-Insan (Kelompok Penerbit Bina Insani), edisi 1, th. I, Januari 2005.
- Al-Baidawi, *Tafsīr al-Baidāwi*, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- Al-Baihaqi, Ahmad, *Biografi Imam Syafi'i: Pelajaran Hidup Sang Mujtahid*, Jakarta: Penerbit Şahih, 2016.

- Al-Cidadapi, Ibnu Eman, *Biografi Imam Abu Hanifah: Pelopor Mazhab Hanafi di dalam Islam*, Bandung: Putra Danayu, 2018.
- Al-Jauziyah, Ibnul Qayyim, *Tobat dan Inabah*, terj. Ahmad Dzulfikar, Jakarta: Qisthi Press, 2012.
- Al-Khalidi, Shalah, *Kisah-kisah al-Qur'an: Pelajaran Bagi Orang-orang Terdahulu*, Jakarta: Gema Insani, 1999.
- Al-Mahalli, Jalaluddin, *Tafsir Jalalain*, terj. Bahrun, Bandung: Sinar Algesindo, 2001.
- _____, Jalaluddin, dan Jaluddin Al-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Surabaya: Al-Miftah, tt.
- Al-Qaththan, Manna', *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, terj. Aunur Rafiq Al-Mazni, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015.
- _____, Manna' Khalil, *Mabahīṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Darul Ilmi wal Iman, 1971.
- _____, Manna' Khalil, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terj. Mudzakkir, Bogor: Pustaka Litera Antar nusa, 2009.
- _____, Manna', *Pengantar Studi Ilmu Hadis*, terj. Mifdhol Abdurrahman, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015.
- Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.
- Alwi, Syihabuddin, dan Nawal Nur Arafah, "Isu-isu Sosial Masyarakat Dalam Tafsir; Kajian Analisis Wacana *Tafsīr Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-'Ālamīn*

- Karya KH Mishbach Mustafa”, *Al-Itqan: Jurnal Studi Al-Qur’an*, Vol. 2, No. 1, 2016.
- Aminah, *Pendidikan Agama Islam Untuk Perguruan Tinggi*, Yogyakarta: Penerbit Andi, 2017.
- Arif, Defri Nur, “Studi Terhadap Larangan Mengikuti MTQ Santri Yanbu’ul Qur’an”, *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2015.
- Ashaghir, Muhammad, *Al-Hulal Al-Dzahabiyah ‘ala Tuhfat al-Saniyah*, (Yaman:Maktabah al-Imam al-Albani, 1428 H.
- Asmah, Siti, “Sejarah dan Pemikiran Misbah Musthofa Bangilan Tuban (1919-1994 M)”.*Skripsi*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2012.
- As-Shabuni, Muhammad Ali, *at-Tibyan fi ulûm al-Qur’an*, Beirut: Dar al-Irsyad, 1970.
- _____, *Al-Tibyan fi’ Ulum al-Quran*, terj. Aminuddin, Bandung, Pustaka Setia: 1998.
- Aswan, Nur Faiz, *Kajian Diskriptif Tafsir Ibnu Katsir*, Jakarta: Menara Kudus, 2002.
- Athaillah, *Konsep Teologi Rasional Dalam Tafsir Al-Manar*, Jakarta: Erlangga, 2006.
- Azwar, Alfi Julizun, “Gagasan Rekonstruksi Tradisi Musabaqah Tilawatil Qur’an (MTQ) Dalam Perspektif Rahmatan Lil ‘Alamin”, *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama*, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Raden Fatah Palembang Indonesia, No. 1, Juni 2018.

- Az-Zarkasyi, Badruddīn Muhammad bin Abdullah, *Al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 1 Kairo: Maktabah Dār al-Turāṣ, t.t.
- Az-Zarqani, Muhammad Abdul Adzim, *Manahil al-Irfān fī ulūm al-Qur'ān*, Juz 2, Beirut: Dār Al-Fikr, t.t.
- Bagir, Zainal Abidin, *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan Media Utama, 2005.
- Baidlowi, Ahmad, “Aspek Lokalitas *Tafsir Al-Iklīl Fī Ma'ānī Al-Tanzīl* Karya KH. Mishbah Musthafa.” *Jurnal Nun*, Vol. 1, No. 1, 2015.
- Baso, Ahmad, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.
- Baz, Abdul Aziz Ibnu Abdillah Ibnu Abdur Rohman Ibnu, *Majmu' Fatawa wa Maqolat Mutanawwi'ah*, juz I, Riyad: Darul Qosim li an-Nasyri, 1420 H.
- Birkerts, Sven, *The Gutenberg Elegies: The Fate of Reading in an Electronic Age*, Boston: *Faber and Faber*, 1994.
- Bleicher, Joseph, *Contemporary Hermeneutic*, London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Dhavamony, Mariasusai, *Fenomenologi Agama*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1995.
- El Fadl, Khaled Abou, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- El-Hakimiyah, Ismah, “Pembacaan Semiotik Atas Kisah Nabi Adam Dalam Tafsir Al-Iklīl Karya Misbah Musthofa”. Skripsi. Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2017.

- Faizah, Siti Nur, “Kiai Haji Misbah Mustofa: Tentang Pemikiran dan Peranan dalam Intensifikasi Islamisasi Masyarakat Bangilan Tuban”, Skripsi Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2012.
- Fanani, Muhyar, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Firman, Arham Junaidi, *Studi Al-Qur’an: Teori dan Aplikasinya dalam Penafsiran Ayat Pendidikan*, Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2018.
- Fitriya, Fidah, “Peranan Majalah Panjebar Semangat dalam Sosialisasi Kebijakan Program KB Pemerintah Orba di Surabaya Tahun 1970-1978”, *AVATARA, e Journal Pendidikan Sejarah*, Jurnal Mahasiswa Unesa, Vol 4, No. 3, Oktober 2016.
- Gadamer, Hans Georg, *Truth And Method*, London: Continuum, 2004.
- _____, Hans-Georg, *Truth and Methode: Elements of a Philosophy Hermeneutics*, New York: Crossroad, 1990.
- Ghazali, Mohd Rumaizuddin, *10 Tokoh Sarjana Islam Paling Berpengaruh: menyingkap Sejarah Perjuangan Dan Kegemilangan Tokoh Abad Ke-20 dan 21*, Kuala Lumpur: PTS Islamika, 2009.
- Ghazali, Yusni A., *Kupas Tuntas Adzan dan Iqamat*, Jakarta: PT Bhuana Ilmu Populer, 2014.
- Gusmian, Islah, “K.H. Misbah Ibn Zainul Musthafa (1916-1994 M): Pemikir dan Penulis Teks Keagamaan dari Pesantren”, *Jurnal Lektur Keagamaan*, vol. 14, No.1, 2016.

- Hamid, Syamsul Rijal, *500 Rahasia Islami Pencerah Jiwa*, Jakarta: PT Bhuana Ilmu Populer, 2013.
- _____, *Buku Pintar Hadis*, Edisi Revisi, Jakarta: Qiblat, 2012.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Gema Insani, 2015.
- Hasan, Zazuli, “Tafsir Pondok Pesantren: Karakteristik Tafsir *Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-‘Ālamīn* Karya KH Mishbah bin Zainal Mushthafa”, Wonosobo: Program Pascasarjana UNSIQ Jawa Tengah di Wonosobo, 2014.
- Hidayatullah, Moch. Syarif, *Jembatan Kata Seluk-Beluk Penerjemahan Arab-Indonesia*, Jakarta: Grasindo, 2017.
- Hitami, Munzin, *Menangkap Pesan-pesan Allah*, Pekanbaru Suska Press, 2006.
- Huda, Achmad Zainal, *Mutiara Pesantren, Perjalanan Khidmah KH. Bisri Musthafa*, Yogyakarta: Lkis, 2005.
- Husain, Muhammad Mahmud, *Al-Islam Wa al-Hadlarah al-Gharbiyyah*, Egypt: Darul Furqon, tt.
- Idris, Chairani, *Dari Lokal ke Internasional: Seperempat Abad Gerakan TK Al-Qur’an Selamatkan Moral Anak Indonesia (SEMAI)*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.
- Iskandar, “Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah Dalam *Tafsir Tāj Al-Muslimīn* Dan Tafsir Al-iklīl Karya Kh Mbah Musthofa,” *Fenomena*, Vol. 7, No. 2, 2015.
- Iyazi, Muhammad Ali, *al-Mufasirun Hayatuhum wa Manhajuhum*, Kairo: Dar Al-Kutub al-Hadisah, t.t.
- Izomiddin, *Pemikiran dan Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Prenatamedia Group, 2018.

- Izzan, Ahmad, *ulumul Qur'an: Telaah Tekstualis dan Kontekstualitas Al-Qur'an*, Bandung: Kelompok Humaniora, 2011.
- Jum'ah, Ahmad Khalil, *Al-Qur'an Dalam Pandangan Sahabat Nabi*, Jakarta: Gema Insani, 1999.
- Kaşir, Ibn, *Tafsīr Ibnu Kaşir*, Lebanon: Dar al-Ma'rifah, 1997.
- Kaşir, Ibnu, *Tafsīr Ibnu Kaşir*, terj. Abdul Ghaffar dan Abdurrahman Mu'thi, Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, 2003.
- King, Richard, *Agama, Orientalisme dan Postkolonialisme: Sebuah Kajian tentang Perselisihan Antara Rasionalitas dan Mistis*, Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Kusminah, "Penafsiran KH. Misbah Mustofa Terhadap Ayat-ayat Amar Ma'ruf Nahi Munkar Dalam *Tafsir Al-Iklīl Fī Ma'āni Al-Tanzīl*". Skripsi. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2013.
- Kusnia, Maya, "Penafsiran Misbah Musthofa Terhadap Ayat Tentang Bid'ah Dalam *Tafsir Al-Iklīl Fī Ma'āni Al-Tanzīl* (Surat Al-A'raf Ayat 55-56 Dan Surat At-Taubah Ayat 31)". Skripsi, Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2018.
- Latif, Yudi, *Genealogi Intelegensia: Pengetahuan dan Kekuasaan Intntelegensia Muslim Indonesia Abad XX*, Jakarta: Kencana, 2013.
- Ma'sum, Saifullah, *Menapak Jejak Mengenal Watak: Sekilas Biografi 26 Tokoh NU*, Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri, 1994.
- Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis; Lokalitas, Pluralisme, Terorisme*, Yogyakarta: LKis, 2011.
- Masykur, *Berguru Adab Kepada Imam Malik*, Sukabumi: CV. Jejak, 2018.

- Moesa, Ali Machsan, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Mufid, Mohammad, *Belajar Dari Tiga Ulama Syam: Mustafa Al-Zarqa, Muhammad SaidRamadlan Al-Buthi, Wahbah Zuhayli*, Semarang: Quanta, 2015.
- Muhammad Ali, Maulana, *Islamologi: Panduan Lengkap Memahami Sumber Ajaran Islam, Rukun Iman, Hukum dan Syari'at Islam*, terj. R. Kaelan dan H. M. Bachrun, Jakarta: CV Darul Kutubil Islamiyah, 2016.
- Muslim, Abu, *1001 Hal yang Paling Sering Ditanyakan tentang Islam*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 2012.
- Musthafa, Mishbah, *Shalat dan Tata Krama*, Tuban: Al-Misbah, 2006.
- _____, *Tafsir Al-Iklil Fī Ma'āni Al-Tanzīl*, Surabaya: Maktabah Al-Ihsan, tt.
- Musthafa, Mishbah, *Tafsīr Tāj al-Muslimīn Min Kalāmi Rabbi al-Ālamīn*, Tuban: Majlis Ta'lim wal Khattath, t.t.
- Muyassaroh, Kuni, "Aspek Lokalitas *Tafsīr Tāj al-Muslimīn* *Tafsīr Tāj al-Muslimīn Min Kalāmi Rabbi al-Ālamīn* Karya K.H. Misbah Mustafa", *skripsi*, Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, IAIN Salatiga, 2019.
- Naqrah, At-Tihami, *Sikulujiyyah al-Qiṣṣah fī al-Qur'ān*, Al-Jazair: Syirkah Tunisiah, 1974.
- Nawawi, Rifat Syauqi, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Nidzam, Abu, *Buku Pintar Al-Qur'an*, Tangerang: Qultum Media, 2008.
- Nurcholish, Ahmad, dkk. *Seksualitas dan Agama: Kesehatan Reproduksi dalam Perspektif Agama-agama*, Jakarta: Gramedia, 2015.

Qur'an Kemenag Online. <https://quran.kemenag.go.id/>

Quthb, Sayyid, *at-Taṣwir al-Fanni fī al-Qur'ān*, Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.

Rohman, Nur, “Anna M. Gade dan MTQ di Indonesia: Sebuah Kajian Metodologis”,
Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat, IAIN Surakarta, Vol. 13, No. 1,
2016

Rohman, Nur, “Dialektika Tafsir Al-Qur'an Dan Tradisi Pesantren Dalam Tafsir *Al-Iklīl Fī Ma'āni Al-Tanzīl*”. Tesis. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2015.

Shalah, Ibnu, *Ulum Al-Hadis, tahqiq Nuruddin Itr*, Damaskus: Dar Al-Fikr, tt.

Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*,
Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Sholeh, Muhammad, “Studi analisis Hadis-hadis Tafsir Al-Iklil Karya Misbah
Musthofa (QS. Al-Dhuha Sampai QS. Al-Nas)”. Skripsi. Semarang: UIN
Walisongo, 2015.

Sugiarto, Eko, *Menyusun Proposal Penelitian Kualitatif: Skripsi dan Tesis*,
Yogyakarta: Suaka Media, 2015.

Suhanda, Irwan, *Jejak Para Wali dan Ziarah Spiritual*, Jakarta: Kompas, 2006.

Supriyanto, “Al-Qur'an Dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respon Pemikiran
Keagamaan Misbah Mustafa Dalam Tafsir *Al-Iklīl Fī Ma'āni Al-Tanzīl*”,
Jurnal Theologia, Vol. 28, No 1, 2017.

Supriyanto, “Kajian Al-Qur'an Dalam Tradisi Pesantren: Telaah Atas *Tafsir Al-Iklīl Fī
Ma'āni Al-Tanzīl*,” *Jurnal Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 12, No. 2,
November 2016.

- Susanto, Edi, *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar*, Jakarta: Kencana, 2016.
- Syam, Nur, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Syamsuddin, *Kontruksi Baru Budaya Hukum Hakim Berbasis Hukum Progressif*, Jakarta: Kencana, 2012.
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017.
- Syamsuddin, Syahiron, "Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke Dalam Ilmu Tafsir: Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'an Pada Masa Kontemporer", *Makalah ACIS DIKTIS DEPAG RI*, 2006.
- Syari'ati, Ali, *Fatimah: The Greatest Woman In Islamic History*, terj. Yuliani Liputo, Bandung: Tahira, 2008.
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh*, jilid 2, Jakarta: Kencana, 2011.
- Syuhud, Fatih, *Meneladani Akhlak Rasul dan Para Sahabat*, Malang: Pustaka Al-Khairat, 2015.
- Tim Rahima, *Panduan Pendidikan Hak dan Kesehatan Reproduksi Untuk Masyarakat Pesantren*, Jakarta: Rahima, 2010.
- Umar, Nasaruddin, *Islam Fungsional: Revitalisasi dan Reaktualisasi Nilai-nilai Keislaman*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.
- Umar, Nasaruddin, *Islam Fungsional: Revitalisasi dan Reaktualisasi Nilai-nilai Keislaman*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.
- Wahid, Abdurrahman, *Tabayyun Gus Dur*, Yogyakarta: LKIS, 2010.

Warnke, Georgia, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, California:

Standford California Press, 1987.

Wijaya, Aksin, *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rusyd; Kritik Ideologis-*

Hermeneutis, Yogyakarta: LKIS, 2009.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Lanal Mauludah Zuhrotus Salamah

Tempat/ Tgl Lahir : Pati, 31 Maret 1993

Alamat Asal : Ngrame, Tamantirto, Kec. Kasihan, Bantul, Daerah Istimewa
Yogyakarta. 55184.

No HP : 089637952708

Email : Lana.bintuabiha@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. Taman Kanak-kanak (TK) Masyithoh Kajen. Lulus tahun 1999.
2. Madrasah Ibtida'iyah (MI) Matholi'ul Falah Kajen. Lulus tahun 2005.
3. Madrasah Tsanawiyah (MTs) Matholi'ul Falah Kajen. Lulus tahun 2007.
4. Madrasah Aliyah (MA) Matholi'ul Falah Kajen. Lulus tahun 2010.
5. Ma'had 'Aly LPBA Kajen. Lulus tahun 2012.
6. S1 UIN Walisongo Semarang, Lulus tahun 2015.

Pengalaman Organisasi:

1. Wakil Ketua Bidang Keperempuanan HMI Kom. Iqbal (Fak. Ushuluddin) Walisongo Semarang Periode 2012-2013.
2. Menteri Pendidikan, Budaya, dan Keagamaan di Monash Institute Periode 2012-2013.
3. Sekretaris Ushuluddin Language Community (ULC) Periode 2013-2014.

4. Pembina Muda Khithobah Jam'iyah Hamalah Qur'an (JHQ) Periode 2014-2015.
5. Pengurus di Himpunan Mahasiswa Jurusan Tafsir Hadits (HMJ-TH) Periode 2014-2015.

Riwayat Pekerjaan:

1. Pengajar Tafsir, Nahwu, Sharf, Bahasa Arab, dan Kitab Kuning di Monash Institute 2012-2015.
2. Pengajar di PAUD dan TK Islam Mellatena tahun 2012-2015.
3. Klub Kajian Fakultas (KKF).
4. Direktur Bimbingan Belajar Monash Institute Periode 2015-2016.
5. Pembina Asrama Putri SMA IT Abu Bakar Yogyakarta 2016-2017.
6. Owner Bimbingan Belajar Avicena Yogyakarta 2016-2019.
7. Dewan Pembina Bimbel Mahir Tamantirto 2018-2019.

Tulisan:

1. Jurnal Nasional
 - a. Jurnal Khazanah UIN Antasari Banjarmasin, dengan judul: Rekonstruksi Islam Jawa Saridin dalam Film Saridin: Studi Serial Film Saridin Produksi CMC (Creative Media Community), Pati, Jawa Tengah.