

Afriadi Putra - Abdul Mustaqim - Neny Muthi'atul Awwaliyah

Idham Hamid - Kusmana - Cucu Setiawati - Ahmad Baidowi

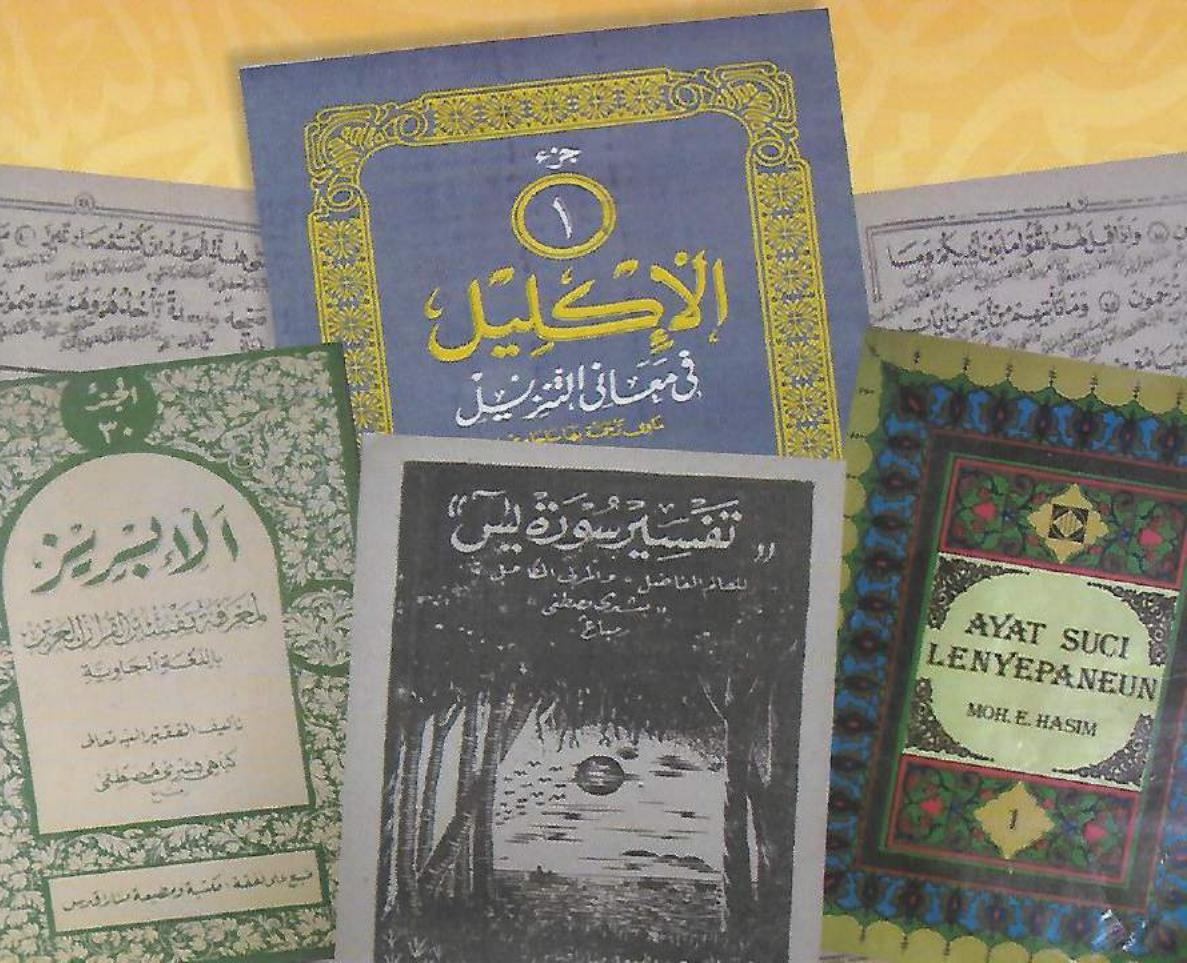
Islah Gusmian - Mohamad Yahya - Siti Robikah - Kuni Muyassaroh

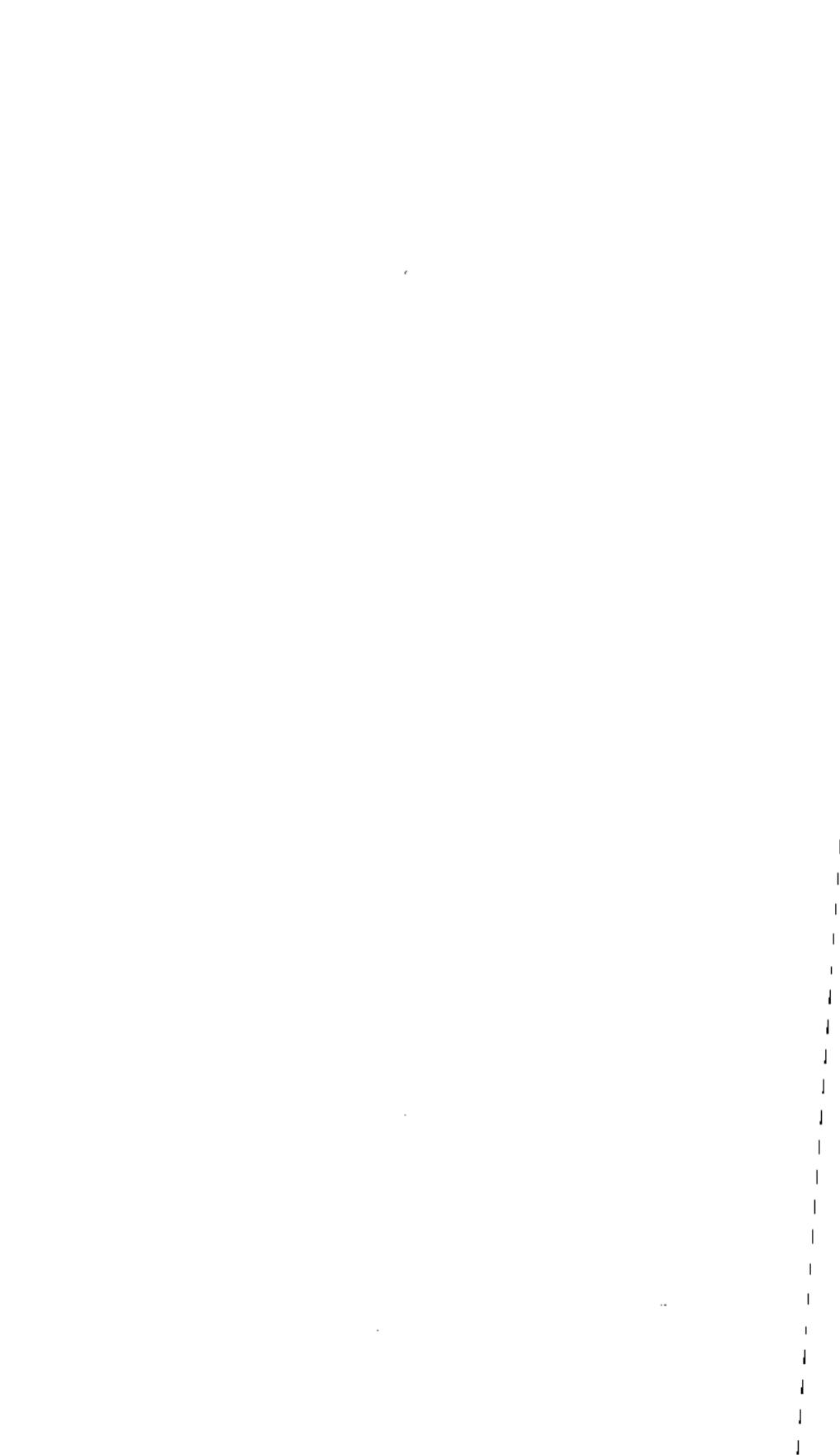
Jajang A Rohmana - Maula Sari - Lia Fadliyah - Munawir - Fatimah al Zahrah

Za'im Kholilatul Ummi - Fejrian Yazdajird Iwanebel - Ulya Fikriyati

Editor: Ahmad Baidowi

# TAFSIR AL-QU'R'AN DI NUSANTARA





# **TAFSIR AL-QUR'AN DI NUSANTARA**

Afriadi Putra - Abdul Mustaqim

Neny Muthi'atul Awwaliyah - Idham Hamid

Kusmana - Cucu Setiawati - Ahmad Baidowi

Islah Gusmian - Mohamad Yahya

Siti Robikah - Kuni Muyassaroh

Jajang A Rohmana - Maula Sari - Lia Fadhliah

Munawir - Fatimah al Zahrah - Za'im Kholilatul Ummi

Fejrian Yazdajird Iwanebel - Ulya Fikriyati

**Editor: Ahmad Baidowi**



**LADANG KATA**



**ASOSIASI ILMU ALQURAN & TAFSIR se-INDONESIA**

## **TAFSIR AL-QUR'AN DI NUSANTARA**

©2020, Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia

Cetakan Pertama, Februari 2020

ISBN: 978-623-7089-67-4

xvi + 428 hlm, 16 x 24cm

**Editor: Ahmad Baidowi**

**Penyelaras Bahasa: Fitriana Firdausi**

**Desain Sampul & Tata Letak Isi: Ahmad Hanin Lathif**

Diterbitkan atas kerjasama antara Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia dengan Lembaga Ladang Kata.

**Lembaga Ladang Kata**

Jl. Garuda, Gang Panji 1, No. 335

RT 7 RW 40 Kampung Kepanjen, Banguntapan, Bantul

Email: ladangkata@mail.com

**Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia**

Krapyak Kulon RT 07, Panggungharjo, Sewon, Bantul, D.I. Yogyakarta

e-mail: aiat.indonesia@gmail.com

website: [www.aiat.or.id](http://www.aiat.or.id)

## KATA SAMBUTAN

Prof. Dr.phil. Kamaruddin Amin, M.A.

*Direktur Jenderal Pendidikan Islam  
Kementerian Agama RI*

**S**ejarah Islam di Indonesia sudah berjalan sangat lama sejak awal kemunculannya. Sejalan dengan dinamika perjalanan Islam di Indonesia ini, sejarah intelektual Islam mencatatkan diri dengan berbagai peran yang dimainkan para Ulama dalam mendakwahkan Islam dalam konteks masyarakat Indonesia yang plural. Mereka bukan saja menyebarkan ajaran Islam melalui ceramah-ceramah mereka kepada masyarakat, namun juga menuangkan gagasan-gagasan yang luar biasa dalam bentuk karya-karya tulis yang menjadi kajian masyarakat luas.

Para ulama dengan berbagai karya intelektualnya itu berhasil "membumikan" Islam kepada masyarakat, baik kepada masyarakat terpelajar maupun masyarakat awam, tidak hanya melalui karya-karya sendiri melainkan juga dalam bentuk penerjemahan dari kitab kuning dengan memanfaatkan pengetahuan dan bahasa lokal yang memiliki keunikannya sendiri. Dalam bukunya *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* Martin van Bruinessen menyebut lebih dari 500 judul kitab yang isinya beraneka ragam: terjemahan, *syarah* dan *hasyiyah* yang canggih terhadap teks klasik yang ditulis oleh para ulama dari pesantren-pesantren tradisional. 200 an karya ditulis dengan Bahasa Melayu dan 150 an menggunakan Bahasa Jawa, sisanya menggunakan Bahasa Arab. Tentu saja masih ada karya-karya mereka yang

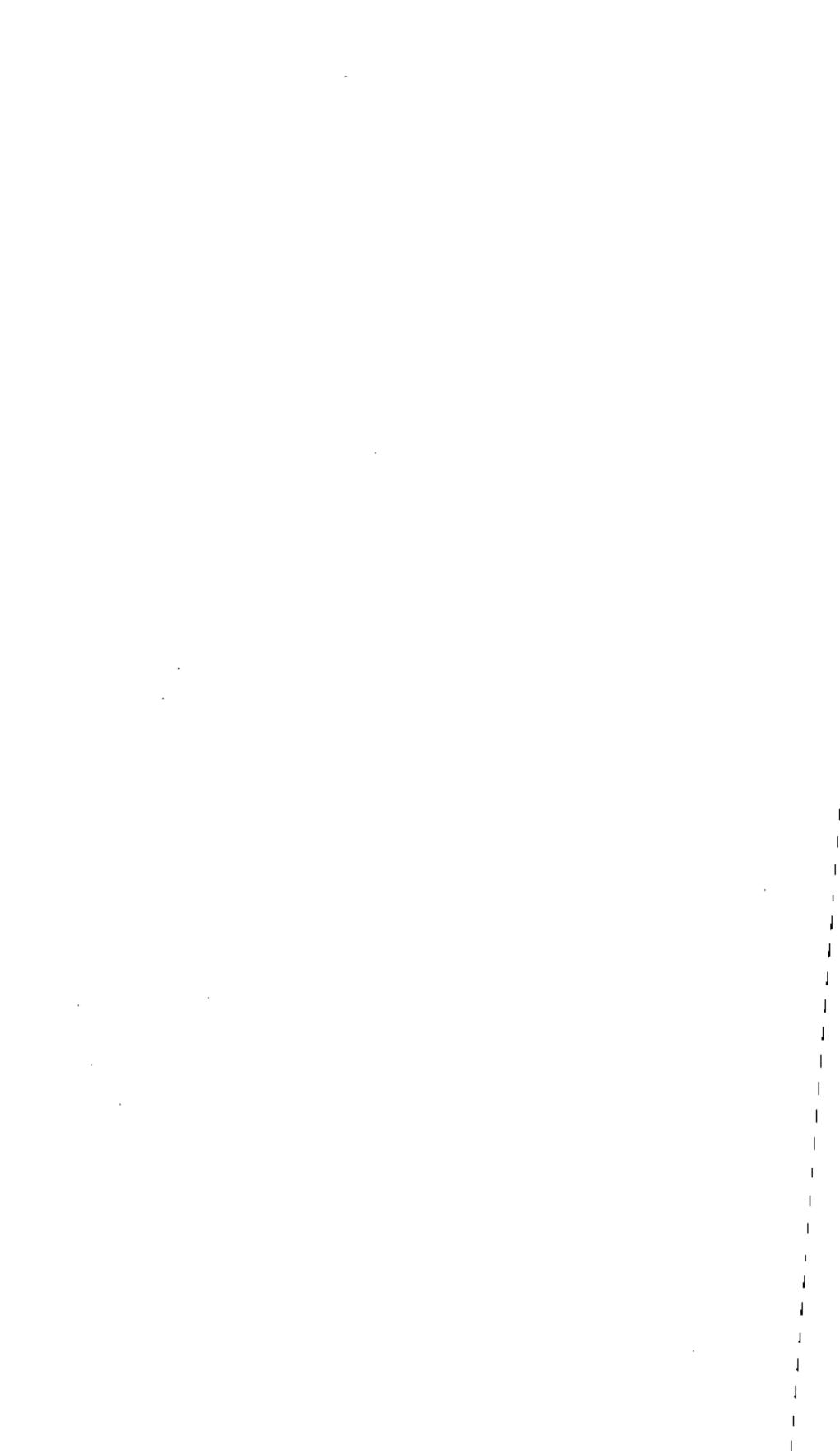
ditulis dalam Bahasa Daerah lainnya seperti Bahasa Sunda, Bahasa Bugis dan sebagainya.

Karya para Ulama dalam bidang Al-Qur'an, khususnya Tafsir Al-Qur'an, pun menempati posisi penting dalam sejarah Islam di Indonesia. Pengajaran kitab-kitab tafsir al-Quran karya para Ulama pesantren yang ditulis dengan menggunakan bahasa dan atau aksara lokal di berbagai kesempatan dan forum-forum kecil di kampung seperti pengajian di musholla, di masjid, di majelis-majelis taklim, di pesantren-pesantren kecil membuktikan peran yang tidak kecil dari khasanah pesantren dalam membangun masyarakat. Karya-karya seperti *Tafsir al-Ibrīz li Ma'rīfat Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* karya Ulama kharismatik KH Bisri Mustafa atau *Al-Iklīl Fī Ma'ānī al-Tanzīl* karya KH Misbah Mustafa, misalnya, dikenal oleh jamaah-jamaah pengajian kampung melalui kiai-kiai kampung karena kekhasan metodenya yang sangat "merakyat": menggunakan makna antar-baris (*gandul*) dan berbahasa Jawa dengan aksara *pegon*.

Karya-karya tafsir di Indonesia berkembang sangat dinamis. Kini nama-nama kitab tafsir seperti *Tafsir Al-Azhar* karya Hamka, *Tafsir Al-Mishbah* karya M Quraish Shihab – untuk sekedar menyebut contoh – tidak asing di masyarakat. Kajian awal tentang tafsir Nusantara sudah dilakukan oleh sarjana-sarjana Barat seperti Snouck Hurgronje, Howard M Federspiel, L. Anthony H Johns, Peter G Riddel. Dengan mengambil subyek dan obyek kajiannya masing-masing, para sarjana Barat ini memberikan informasi penting mengenai pertumbuhan dan perkembangan tulisan-tulisan dan kitab-kitab yang ditulis oleh para ulama dan pengkaji al-Qur'an di wilayah Indonesia, baik sebelum maupun setelah masa kemerdekaan. Kajian-kajian ini kemudian dilanjutkan oleh para peneliti kitab-kitab tafsir asal Indonesia sendiri.

Artikel-artikel yang dimuat dalam buku ini merupakan sebagian dari penelitian yang dilakukan oleh para peneliti di Indonesia sendiri, yang berasal dari berbagai institusi. Kajian-kajian yang dilakukan bukan hanya terkait dengan kitab-kitab tafsir semata, melainkan juga pada dinamika yang

muncul dalam kaitannya dengan penafsiran Al-Qur'an seperti kermunculan pendekatan *maudū'i*, penafsiran di media sosial dan sebagainya. Perhatian kepada khasanah penafsiran Al-Qur'an di Indonesia ini sangat penting dengan berbagai alasan. *Pertama*, mengingatkan kepada masyarakat bahwa negara kita memiliki ulama-ulama dengan karya-karya yang luar biasa dan perlu dikenal oleh masyarakat Islam setidaknya di Indonesia. *Kedua*, pentingnya memahami metode dan gagasan para ulama dalam membumikan ajaran atau nilai-nilai al-Qur'an yang tidak mengesampingkan pendekatan sosial budaya dalam menyampaikan nilai-nilai Islam kepada masyarakat. Alih-alih menghilangkan warisan budaya intelektualisme Islam Nusantara, kajian terhadap karya-karya mereka diharapkan bisa merevitalisasi karya anak bangsa menjadi bagian dari sejarah besar Indonesia.



# Pengantar Editor

## DINAMIKA PENAFSIRAN AL-QURAN DI INDONESIA

Ahmad Baidowi

**P**ara peneliti tentang sejarah Islam Indonesia berbeda pendapat mengenai kapan Islam mulai didakwahkan di Nusantara.<sup>1</sup> Namun, terlepas dari keragaman pendapat tersebut, penyampaian dakwah

<sup>1</sup> Farid Saenong menyebut teori masuknya Islam ke Nusantara. *Pertama*, Teori Timur menyatakan bahwa Islam masuk di Indonesia pada abad VII M atau 1 H, yang disebarluaskan langsung melalui jalur perdagangan oleh orang-orang Arab di daerah pesisir pantai utara Sumatera (Malaka). *Kedua*, Teori Barat yang bersumber dari perjalanan Marcopolo (1292) dan diperkuat dengan catatan Ibnu Batutah menjelaskan masuknya Islam di Indonesia dengan berdirinya Islam di pantai utara Sumatera pada abad XVIII M (Saenong 2006: 1). Sementara itu, Ahmad Mansur Suryanegara mencatat tiga teori sejarah tentang masuknya Islam di Indonesia, yaitu Teori Gujarat, Teori Mekkah dan Teori Persia. *Pertama*, Teori Gujarat yang didasarkan atas pemikiran Snouck Hurgronje beranggapan bahwa Islam masuk ke Indonesia dibawa oleh para pedagang dari Gujarat India sekitar abad XII. *Kedua*, Teori Mekkah yang dibangun oleh Hamka menolak teori Gujarat dan menyatakan bahwa Islam masuk ke Indonesia pada abad VII yang dibawa langsung oleh orang-orang Arab melalui jalur perdagangan internasional yang melewati selat Malaka. *Ketiga*, Teori Persia yang dibangun oleh P.A. Hoesein Djajadiningsrat menyatakan bahwa Islam masuk ke Indonesia dibawa oleh orang-orang Persia yang ditunjukkan dengan adanya kesamaan budaya di Indonesia dengan Persia (Suryanegara 1995: 73-94). Berbeda dengan teori di atas, Azyumardi Azra menyatakan bahwa Islam masuk ke Indonesia dibawa langsung dari Arabia oleh para misionaris Islam profesional yang dengan jumlah besar datang ke Indonesia pada abad XVI M - XVII M, dan pertama-tama dipeluk oleh kalangan

agama Islam di Nusantara tidak bisa dipisahkan dari upaya para pembawanya yang sekaligus memperkenalkan Al-Qur'an kepada masyarakat. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa sejarah penyebaran Islam di Nusantara adalah sejarah pembelajaran dan vernakularisasi Al-Qur'an itu sendiri.

Sejarah terkait Al-Qur'an di Indonesia bermula sebagai bagian dari upaya mengajarkan pembacaan beberapa bagian kitab suci ini untuk kepentingan melaksanakan ibadah shalat sebagai bagian dari kewajiban umat Islam.<sup>2</sup> Aktivitas-aktivitas terkait Al-Qur'an itu kemudian mulai mengalami perkembangan dalam beragam bentuk<sup>3</sup>, di antaranya pembacaan, penerjemahan, penulisan dan penerbitan tafsir Al-Qur'an ke berbagai bahasa di Nusantara, baik bahasa daerah seperti Jawa, Sunda, Bugis ataupun Bahasa Indonesia. Selain itu, kajian yang juga sangat penting dan banyak dilakukan terkait Al-Qur'an adalah penulisan karya intelektual mengenai ilmu tajwid, ilmu-ilmu Al-Qur'an maupun ilmu tafsir. Belakangan

---

elit Nusantara. Meski demikian, Islam sendiri sudah dianut oleh para pedagang yang berdagang di Nusantara dan dipeluk secara perorangan pada abad VII (Azra 2002: 76).

2 Aboebakar menuliskan bahwa pengajaran Alquran di Indonesia berjalan seiring dengan perjalanan dakwah yang dilakukan oleh orang-orang asing, khususnya dari tanah Gudjarat, India Barat Laut yang kemudian dilanjutkan oleh tokoh-tokoh yang cukup terkenal dalam sejarah Islam di Indonesia. Aboebakar, *Sedjarah Al-Quran* (Djakarta: Sinar Pudjangga, 1952), 281-282.

3 Kajian tentang ragam kajian al-Quran di Indonesia bisa dilihat misalnya dalam karya-karya yang ditulis oleh pengkaji-pengkaji berikut. Tentang Tafsir al-Quran, Islah Gusmian, *Khasanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutik hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2012), Tentang pembelajaran al-Quran, Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1984). Karel A Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1994). H. Aboebakar, *Sedjarah Alquran*. Tentang "Pengajian Alquran", Helen N Boyle menulis pengalaman yang dilakukan oleh umat Islam di Maroko dan Nigeria. Lihat, Helen N Boyle, *Qur'anic Schools: Agents of Preservation and Change* (Newyork-London: RoutledgeFalmer, 2004). Tentang penerjemahan al-Quran, Saifuddin, "Tradisi Penerjemahan Alquran ke dalam Bahasa Jawa: Suatu Pendekatan Filologis" dalam *Suhuf: Jurnal Kajian Alquran* Vol. 6, No. 2, 2013. Tentang kajian al-Quran di Sunda, Jajang Rohmana, "Kajian Alquran di Tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal" dalam *Suhuf: Jurnal Kajian Alquran*, vol. 6, No. 2, 2013, hlm. 201. Tentang Tafsir, L. Anthony H. Johns, "Tafsir al Qur'an di Dunia indonesia Melayu, Sebuah Penelitian Awal" dalam [www.iiq.ac.id/index.php?a=artikel&d=2&id=113](http://www.iiq.ac.id/index.php?a=artikel&d=2&id=113), dan lain-lain.

beberapa peneliti melengkapi kajian Al-Qur'an di Indonesia dalam bidang living Qur'an, seperti Anna M Gade<sup>4</sup> dan Anne K Rasmussen.<sup>5</sup>

Dalam kaitan dengan penafsiran Al-Qur'an, karya-karya Anthony H Johns<sup>6</sup>, Peter G. Riddell<sup>7</sup> dan Howard Federspiel<sup>8</sup> memperlihatkan pengaruh dinamika keilmuan Islam di Timur Tengah, khususnya tafsir, dalam karya-karya tafsir Al-Qur'an di Indonesia.<sup>9</sup> Islah Gusmian dan M Nurdin Zuhdi berupaya memetakan karya-karya tafsir yang terbit di Indonesia menjelang dan awal tahun duaribuan. Gusmian menelaah aspek hermeneutis-metodologis tafsir-tafsir Al-Quran yang berkembang antara tahun 1990 hingga 2000<sup>10</sup>, sementara Zuhdi mengkaji tafsir-tafsir yang berkembang antara tahun 2000 hingga 2010.<sup>11</sup> Sebelumnya Yunan Yusuf juga menelaah secara singkat kitab-kitab tafsir yang berkembang di Indonesia.<sup>12</sup> Ervan Nurtawab dalam artikelnya yang berjudul "Qur'anic Translation in Malay, Javanese and Sundanese" dan "The Tradition of Writing Qur'anic Commentaries in Java and Sunda" mencoba menelaah perkembangan tafsir Jawa dan Sunda, meski kurang mengupas tafsir di kalangan pesantren.<sup>13</sup>

4 Anna M Gade, *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion and the Recited Qur'an in Indonesia* (Honolulu: University of Hawai Press, 2004)

5 Anne K Rasmussen, *Women, the Recited Qur'an and Islamic Music in Indonesia* (Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2010)

6 Anthony H Johns, "The Qur'an in the Malay World: Reflection on 'Abd al-Rauf of Singkel (1615-1693)" dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 9 No. 2, 1988.

7 Peter G Riddell, "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in Early Islamic Period in South and Saouth East Asia: A Report on Work Process", dalam *Indonesia Circle Journal*, Vol LI (1990); "Controversy in Qur'anic Exegesis and Its Relevance to Malay-Indonesia World" dalam Anthony Reid (ed.), *The Making of an Islamic Political Discourse in South East Asia* (Calyton: Monas Paper on South East Asia), 27-61.

8 Howard M Federspiel, "An Introduction to Qur'anic Commentaries in Contemporary South East Asia" dalam *The Muslim World*, Vo. LXXXI No. 2, 1991, 149-161.

9 Islah Gusmian, "Tafsir Alquran di Indonesia: Sejarah dan Dinamika" dalam *Nur: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara*, Vol I, No. 1, 2015, 2.

10 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta, LKiS: 2013)

11 M Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014).

12 Lihat *Jurnal Pesantren*, Vol.VIII, No. 1, Tahun 1991 dan *Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. 4 Tahun 1992.

13 Ervan Nurtawab, "Qur'anic Translation in Malay, Javanese and Sundanese" dalam Majid Daneshgar, Peter G Riddell dan Andre Rippin, *The Qur'an in the Malay-Indonesian World* (London-New York:

Perkembangan tafsir Al-Qur'an di Indonesia, dengan berbagai bahasa yang digunakan, menunjukkan bahwa vernacularisasi ajaran Islam sangat berperan dalam kehidupan keagamaan dan kebudayaan umat Islam di Nusantara. Menyitir Anthony H Johns, "The vernacularization of Islamic learning is a core focus in the exploration of the religious life and culture of Muslim in Southeast Asia."<sup>14</sup> Vernacularisasi, dengan demikian, merupakan *ijtihad* pembahasan lokal nilai-nilai Islam oleh para ulama berdasarkan sumber utama (Al-Qur'an) yang berbahasa Arab kemudian ditulis, diterjemahkan, dihafal, disampaikan dengan bahasa dan aksara yang khas Islam lokal.<sup>15</sup>

Kegiatan penyampaian pesan-pesan Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa lokal sebenarnya sudah dimulai sejak Al-Qur'an diperkenalkan di Nusantara. Hal ini bertujuan agar Al-Qur'an dapat dipahami dengan lebih mudah oleh pembacanya. Sejak penerjemahan Al-Qur'an di Nusantara diperkenalkan oleh Abd al-Rauf as-Singkili (1615-1693) pada abad ke-17 melalui Kitab tafsir *Tarjuman al-Mustafid*, terjemahan itu kemudian sedikit demi sedikit berkembang ke dalam berbagai bahasa yang ada di Nusantara, khususnya bahasa yang digunakan masyarakat muslim.<sup>16</sup> Pembahasan lokal Al-Qur'an sendiri mengambil beberapa bentuk; ada yang berupa terjemahan saja, dan ada yang menyatu dengan tafsirnya.<sup>17</sup> Sementara itu, jumlah hasil

---

Roudledge, 2016), 39-55. Juga, "The Tradition of Writing Qur'anic Commentaries in Java and Sunda" dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. II, No. 2, 2009, 163-195.

<sup>14</sup> Anthony H Johns, "She Desired Him and He Desired Her" (Qur'an: 12: 24): 'Abd al-Rauf's Treatment of an Episode of the Joseph Story in *Tarjuman al-Mustafid*" dalam *Archipel*, Vol. 57, 1999, 109.

<sup>15</sup> Farid F Saenong, Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia," Interview dengan Prof AH Johns, *Jurnal Studi Qur'an*, Vol. I, No. 3, 2006, hlm. 579. Lihat juga, Jajang A Rohman, *Sejarah Tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda* (Bandung: Mujahid Press, 2014), 1.

<sup>16</sup> Karya Abdurrauf as-Singkili menerjemahkan Alquran utuh 30 juz ke dalam bahasa Melayu dengan aksara Arab Melayu. Satu abad sebelumnya sebenarnya sudah ada terjemahan ayat-ayat Alquran yang tidak diketahui nama penerjemahnya, yakni *Tafsir Surat al-Kahfi* yang bermuansa sufistik. Tulisan ini muncul abad ke-16, ditemukan berupa manuskrip yang dibawa dari Aceh ke Belanda oleh Erpinus (w. 1624) pada awal abad ke-17, dan sekarang menjadi koleksi Cambridge University Library dengan katalog MS 16.45. Lihat Moch Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian" dalam *Visi Islam: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. I, No. 1, Januari 2002, 15.

<sup>17</sup> Kata "terjemah" dan "tafsir" berasal dari bahasa Arab yang dalam sejarah penafsiran Alquran kadang tidak secara ketat dibedakan, seperti judul karya tafsir Abd al-Rauf al-Singkili yang diberi

pembahasalokalan Al-Qur'an ke dalam bahasa daerah pun juga sangat banyak. Jajang A Rohmana mencatat 28 terjemah dan tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda.<sup>18</sup> Islah Gusmian juga mencatat beberapa tafsir lokal berbahasa Bugis, Makassar dan lainnya selain beberapa tafsir berbahasa Jawa. Farid Saenong menyebutkan karya-karya tersebut secara kronologis di dalam artikelnya yang berjudul "Arkeologi Pemikiran Tafsir di Indonesia".<sup>19</sup>

Kitab-kitab terjemah dan tafsir di Indonesia ditulis dalam ruang sosial yang beragam, seperti ruang sosial politik kekuasaan, ruang akademik

---

judul *Tarjuman al-Mustafid*.

18 Jajang A Rohmana, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, 7-8.

19 <https://saidnazulfiqar.wordpress.com/2004/12/22/arkoologi-pemikiran-tafsir-di-indonesia/> diakses 19 Oktober 2018, jam. 07.00. Pernyataan Saenong adalah sebagai berikut:

Secara singkat, aktivitas seputar Al Quran di Indonesia dirintis oleh Abdur Rauf Singkel, yang menerjemahkan Al Quran ke dalam bahasa Melayu, pada pertengahan abad XVII. Upaya rintisan ini kemudian diikuti oleh Munawar Chalil (*Tafsir Al Quran Hidayatur Rahman*), A.Hassan Bandung (*Al-Furqan*, 1928), Mahmud Yunus (*Tafsir Quran Indonesia*, 1935), Hamka (*Tafsir Al-Azhar*, 1973), Zainuddin Hamidi (*Tafsir Al-Quran*, 1959), Halim Hassan (*Tafsir Alquranul Karim*, 1955), Iskandar Idris (*Hibarna*), dan Kasim Bakry (*Tafsir Alquranul hakim*, 1960). dalam bahasa-bahasa daerah, upaya-upaya ini dilakukan oleh Kemajuan Islam Yogyakarta (Quran kejawen dan Quran Sandawiyah), Bisyri Mustafa Rembang (al-Ibriz, 1960), R.Muhammad Adnan (Alquran suci basa jawi, 1969) dan Bakry Syahid (Al-Huda, 1972). Sebelumnya pada 1310 H, Kiyai Mohammed Saleh Darat Semarang menulis sebuah tafsir dalam bahasa jawa huruf Arab. Ada juga karya yang belum selesai yang ditulis oleh Kiyai Bagus Arafah Sala, berjudul Tafsir jalalen basa Jawi Alus Huruf Arab. Bahkan pada 1924, perkumpulan Mardikintoko Kauman Sala menerbitkan terjemah Alquran 30 juz basa Jawi huruf Arab Pégon . Aktivitas lainnya juga dilakukan secara persial, seperti penerbitan terjemah dan tafsir Muhammadiyah, Persis bandung dan Al Ittihadul Islamiyah [KH. Sanusi Sukabumi], beberapa penerbitan terjemah di Medan, Minangkabau dan kawasan lainnya, serta tafsir Alquran dalam bahasa jawa yang diterbitkan oleh Ahmadiyah Lahore dengan nama Quran Suci Jawa Jawi. Upaya-upaya ini bahkan ditindak-lanjuti secara resmi oleh pemerintah Republik Indonesia. Proyek penerjemahan Al Quran dikukuhkan oleh MPR dan dimasukkan dalam Pola I Pembangunan Semesta Berencana. Menteri Agama yang ditunjuk sebagai pelaksana, bahkan telah membentuk Lembaga Yayasan Penyelenggara Penterjemah / Penafsir Alquran, yang pertama kali diketuai oleh Soenarjo. Terjemahan-terjemahan yang telah dicetak dalam jutaan eksampler tersebut, telah mengalami perkembangan yang akhirnya, atas usul Musyawarah Kerja Ulama Alquran ke XV (23-25 Maret 1989), disempurnakan oleh Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama bersama Lajnah Pentashih Mushaf Alquran. Lajnah ini pertama kali memiliki 10 anggota: Hasbi Ash-Shiddieqi, Bustami A.Gani, Muchtar Jahja, Toha Jahja Omar, Mukti Ali, Kamal Mukhtar, Ghazali Thaib, Musaddad, Ali Maksum dan Busyairi Madjid. kemudian pada tahun 1990, lajnah ini dirombak dan diisi oleh 15 anggota: hafidz Dasuki (ketua), Ilham Mundzir (sekretaris), Mukhtar Nasir, Lutfi Ansori, Syafi'i Hazmi, Muhammad As-Sirri, Aqib Suminto, Shawabi Ihsan, Nur Asyiq, Wasit Aulawi, Quraish Shihab, Satria Efendi, Muhammin Zein, Badri Yunardi dan Surjono.

kampus, ruang sosial organisasi keislaman atau ruang sosial pesantren. Islah Gusmian mencatat secara mendetail mengenai karya-karya tafsir yang ditulis dalam konteks ruang social yang bergam tersebut dalam bukunya *Khazanah Tafsir Indonesia*.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini merupakan bunga rampai yang ditulis oleh para pemerhati tafsir Indonesia. Kitab-kitab tafsir Indonesia berkembang sangat dinamis, bukan hanya dari segi bahasanya, tetapi juga perspektif yang digunakan bahkan metode, model dan aspek-aspek lainnya, termasuk munculnya penafsiran secara *online* yang belakangan juga menjadi *trend* tersendiri.

Tulisan-tulisan yang ada dalam buku ini berupaya merespon perkembangan kajian penafsiran al-Qur'an dalam sejarah Indonesia. Sebagian mencoba memperkenalkan kitab-kitab tafsir dan penulisnya, sebagian mengkaji aspek kecenderungan ideologis penulisnya, sebagian menelaah pergulatan dan pergolakan yang muncul termasuk perkembangan penggunaan metode tematik hingga kemunculan tafsir-tafsir virtual yang memang sangat penting dalam era teknologi 4.0 sekarang. Intinya, kajian tafsir Al-Qur'an di Indonesia tidak pernah mandeg, tapi bergerak dinamis dan tentu sangat menarik untuk terus diikuti dan dikembangkan. Wallahu a'lam.

## DAFTAR ISI

Kata Sambutan .....	iii
Prof. Dr.phil. Kamaruddin Amin, M.A.	
<i>Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI</i>	
Pengantar Editor .....	vii
Dinamika Penafsiran Al-Quran di Indonesia	
<i>Ahmad Baidowi</i>	
Daftar Isi .....	xiii
Tafsir Indonesia: Kemunculan dan Perkembangannya .....	1
1. Khazanah Tafsir Melayu (Studi Kitab Tafsir <i>Tarjuman Al-Mustafid</i> karya Abd Rauf Al-Sinkili) .....	3
<i>Afriadi Putra</i>	
2. Nalar Tafsir Jawa dalam <i>Faid Al-Rahmān</i> Karya KH Shalih Darat .....	21
<i>Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim</i>	
3. Studi Tafsir Nusantara: Kajian Kitab Tafsir AG. H. Abd. Muin Yusuf ( <i>Tafsere Akorang Ma'basa Ugi</i> ) .....	61
<i>Neny Muthi'atul Awwaliyah, Idham Hamid</i>	
4. Wacana dan Praktik Tafsir di Indonesia: Studi Kasus Hasbi Ash-Shiddieqy .....	81
<i>Kusmania, Cucu Setiawati</i>	

Geliat Tafsir Al-Qur'an ala Pesantren .....	101
1. Vernakularisasi Al-Quran ala Pesantren (Kajian Tafsir <i>Al-Iklūl Fī Maānī Al-Tanzīl</i> Karya Kh Misbah Mustafa).....	103
<i>Ahmad Baidowi</i>	
2. Tafsir Yasin Karya KH. Bisri Mustafa Rembang Kajian atas Sejarah Penulisan dan Metode Penafsiran.....	133
<i>Islah Gusmian</i>	
3. Metodologi Tafsir Al-Qur'an Bil Ma'nā 'Alā Pesantren (Kajian atas K.H. Ahmad Yāsin bin Asymūnī al-Jārūnī).....	161
<i>Mohamad Yahya</i>	
4. Lokalitas Tafsir Nusantara dalam Kitab <i>Tāj Al-Muslimīn Min Kalām Rabbī Al-'Ālamīn</i> Karya KH Misbah Mustafa.....	191
<i>Siti Robikah, Kuni Muyassaroh</i>	
Perkembangan Tafsir Kontemporer di Indonesia .....	211
1. Ideologisasi Tafsir Al-Qur'an di Jawa Barat: Kecenderungan Islam Modernis dalam Tafsir <i>Nurul-Bajan</i> dan <i>Ayat Suci Lenyepaneun</i> .....	213
<i>Jajang A Rohmana</i>	
2. Pemikiran Kontemporer Tafsir Al-Qur'an di Indonesia (Analisis Terhadap <i>Ensiklopedi Al-Qur'an</i> Karya Muhammad Dawam Rahardjo) .....	251
<i>Maula Sari</i>	
3. Penafsiran Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, B.A., M.A., Ph.D tentang Surah Al-Duhā dan Signifikansinya pada Kehidupan.	271
<i>Lia Fadhlityah</i>	

4. Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan (Telaah Karakteristik dan Konsistensi Terjemahan) .....	303
<i>Munawir</i>	

**Perkembangan Tafsir Indonesia:**

Dari Klasik, <i>Maudū'i</i> hingga Virtual .....	331
1. Pergolakan Kajian Al-Qur'an di Indonesia.....	333
<i>Fatimah al Zahrah, Za'im Kholilatul Ummi</i>	
2. Genealogi dan Tipologi Tafsir <i>Maudū'i</i> di Indonesia .....	353
<i>Fejrian Yazdajird Iwanebel</i>	
3. Madrasah Tafsir Virtual di Indonesia Kontemporer: Genealogi dan Kontestasinya di Kanal Youtube .....	387
<i>Ulya Fikriyati</i>	





**TAFSIR INDONESIA:**  
**KEMUNCULAN**  
**DAN**  
**PERKEMBANGANNYA**



# KHAZANAH TAFSIR MELAYU

## (Studi Kitab Tafsir *Tarjuman Al-Mustafid* karya Abd Rauf Al-Sinkili)

Afriadi Putra

*Anggota Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir se-Indonesia  
Dosen Fakultas Ushuluddin  
Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, RIAU*

### Pendahuluan

**M**asuknya Islam ke Indonesia secara terorganisir pada abad ke 12 M menjadi tonggak mulainya kajian Al-Qur'an. Islam masuk ke Indonesia berawal dari Sumatra, selanjutnya menyebar di pulau Jawa dan sekitarnya. Di Jawa, peran kerajaan Demak ketika itu yang beragama Islam sangat besar dalam pembelajaran Al-Qur'an. Al-Quran dipelajari dan diajarkan oleh para wali seperti Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Ampel dan lain-lain. Selain para wali, ada juga nama-nama lain seperti Hasanuddin, Syekh Abdulmujhi dan banyak lagi yang lainnya.<sup>1</sup>

Al-Qur'an dikaji oleh umat Islam dengan berbagai cara. Pertama dari segi aturan tentang tata cara membacanya dan yang kedua dari segi akademis yaitu dalam bentuk karya tulis. Terkait dengan hal di atas, muncullah beberapa karya yang menandakan dimulainya kajian Al-Qur'an terutama

---

<sup>1</sup> Aboebakar Atjeh, *Sedjarah Al-Qur'an*, (Jakarta: Sinar Pudjangga, 1952), 279–282.

tafsir di Indonesia.<sup>2</sup> Dinamika tafsir Al-Qur'an di Indonesia sangat menarik untuk diteliti. Tercatat banyak tafsir yang muncul semenjak masuknya Islam ke Nusantara. Karya tafsir awal ditemukan di Nusantara yaitu, tafsir surat *Al-Kahfi* [18]: 9 yang tidak diketahui siapa penulisnya. Selanjutnya muncullah *Tafsir Tarjumān al-Mustafid* yang ditulis oleh Abd Rauf al-Sinkili.

*Tafsir Tarjumān al-Mustafid* merupakan tafsir pertama berbahasa Melayu yang ditulis lengkap tigapuluh juz. Hal ini mengindikasikan bahwa dunia Melayu sangat identik dengan Islam karena memang persentuhan Melayu dengan Islam sudah terjadi sejak awal lahirnya Melayu di tanah Malaya. Kerajaan Islam pertama di Indonesia yang terletak di Aceh juga menggunakan bahasa Melayu sebagai bahasa resmi kerajaan, sehingga semua literatur ditulis dengan bahasa Melayu dan juga bahasa Arab.

Keunikan tafsir ini dapat dilihat pada dua hal; *Pertama*, dari sisi konten, yaitu; penggunaan analisis bahasa dalam penafsirannya, dalam hal ini al-Sinkili memakai ilmu qira'at. Penggunaan ilmu qira'at ini mengindikasikan bahwa al-Sinkili adalah ulama yang sangat mendalam keilmuannya. *Kedua*, dari sisi historis, kitab ini ditulis oleh ulama yang di-support oleh istana. Ketika itu, al-Sinkili hidup di masa kepemimpinan empat orang *Sultanah*<sup>3</sup>, yaitu *Shaffiyah al-Din* (1641-1675), *Nur al-Alam Naqiyah al-Din* (1675-1678), *Zakiyyah al-Din* (1678-1688), dan *Kamalat al-Din* (1688-1699).

Dilihat dari periodesasi tafsir, tafsir *Tarjumān al-Mustafid* termasuk kategori tafsir era modern-kontemporer. Asumsi ini berdaarkan pemetaan dinamika sejarah tafsir Al-Qur'an oleh Abdul Mustaqim<sup>4</sup>. Meskipun di dalam karyanya tersebut, ia tidak menyebutkan tafsir yang ada di Nusantara. Namun pemetaan tersebut menjadi acuan untuk melihat pergeseran epistemologi

2 Ada juga pendapat yang menyebutkan bahwa Islam sudah masuk ke Indonesia pada VII/VIII M dan menjadi tanda dimulainya periodesasi tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Lihat, Indal Abror, "Potret Kronologis Tafsir Indonesia", dalam *Jurnal Esensia*, Vol. 3, No. 2 Juli 2002, 191.

3 Sultan/Sultanah adalah gelar bagi seseorang yang memiliki kekuasaan yang tinggi dalam sebuah negara (pemerintahan) Islam. Gelar ini untuk pertama kalinya dipakai dalam Islam pada zaman pemerintahan Dinasti Abbasiyah (750-1258 M). Di Indonesia, gelar sultan pertama kali dipakai oleh "Malikush Saleh", raja pertama dan pendiri Kerajaan Samudera Pasai. Setelah itu, raja-raja di Kerajaan Islam Indonesia pada umumnya memakai gelar Sultan. Lihat Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 1993), 291.

4 Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Adab Press, 2012), 147.

tafsir mulai dari masa klasik hingga modern-kontemporer. Tafsir *Tarjumān al-Mustafid* menjadi wakil dari tafsir era modern-kontemporer yang sangat menarik untuk dikaji. Tulisan ini akan menjelaskan sisi metodologis dari kitab ini dan komentar mengenai statusnya.

## Setting Historis dan Biografis Abd Rauf al-Sinkili

### 1. Ulama Istana dan Pembaharu yang Produktif

Nama lengkap pengarang kitab ini adalah *Abd al-Rauf bin 'Ali al-Jawi al-Fansuri al-Sinkili*. Sebagaimana terlihat dari namanya, ia adalah seorang Melayu dari Fansur, Sinkil (sekarang Singkel, Nangroe Aceh Darussalam). Dalam karya lain ada juga yang menyebut dia dengan al-Fansuri (berbeda dengan Hamzah al-Fansuri namun sama-sama berasal dari wilayah Fansur), tetapi dalam tulisan ini penulis akan menggunakan nama al-Sinkili. Tidak ada sumber yang secara jelas menyebutkan tanggal kelahirannya, namun menurut D. A. Rinkes<sup>5</sup> sebagaimana yang dikutip oleh Azra, Al-Sinkili dilahirkan sekitar tahun 1024 H/1615 M<sup>6</sup> dan meninggal dunia pada tahun 1105 H/1693 M, dalam usia 78 tahun dan dimakamkan di samping masjid yang dibangunnya di Kuala Aceh, yang berjarak sekitar 15 Km dari Banda Aceh. Sebab itulah, ia juga dikenal dengan sebutan Teungku Syiah Kuala (Syekh Ulama di Kuala).

Semasa kecil ia telah mendapatkan pendidikan dari ayahnya yang merupakan seorang alim dan mendirikan Madrasah kemudian menarik murid-murid dari berbagai tempat di Kesultanan Aceh. Menurut Hasjmi, al-Sinkili di kemudian hari mengadakan perjalanan ke Banda Aceh, Ibu Kota Kesultanan Aceh untuk menimba ilmu.<sup>7</sup> Tidak hanya sampai di situ, Al-Sinkili melanjutkan *rihlah al-'ilm* ke Jazirah Arab pada tahun 1642 M saat

5 Nama lengkap tokoh ini, yaitu Douwe Adolf Rinkes, Ph.D. Lahir di Joure, provinsi Friesland (Belanda), pada tanggal 8 November 1878. Ia merupakan ilmuan lulusan Universitas Leiden, banyak menulis karya tentang Indonesia salah satunya almanak empat bahasa; Jawa, Melayu, Sunda dan Madura. Lihat <http://www.rinkes.nl/genealogie/douwe-adolf-rinkes/>, diakses tanggal 1 Januari 2015 pukul 4:46 PM.

6 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII; Akar Pembaruan Islam di Indonesia*, edisi perenial, (Jakarta: Kencana, 2013), 239.

7 A. Hasjmi, "Syekh Abdurrauf Syiah Kuala, Ulama Negarawan yang Bijaksana" dalam *Universitas Syiah Kuala Menjelang 20 Tahun* (Medan: Waspada, 1980), 370-371.

usianya mencapai 27 tahun. Perjalannya menyusuri rute-rute yang biasa ditempuh dalam ibadah haji, mulai dari Doha, Yaman, Jeddah, dan akhirnya Mekkah dan Madinah.

Di Doha ia belajar kepada 'Abd al-Qadir al-Mawrir meskipun hanya dalam waktu yang cukup singkat. Setelah itu ia menuju Yaman, terutama di *Bayt al-Faqīh* dan Zabid yang menjadi pusat pengetahuan Islam di wilayah itu. Di *Bayt al-Faqīh* ia belajar kepada keluarga Ja'man, terutama Ibrahim bin 'Abd Allah bin Ja'man dengan menekuni bidang hadis dan fikih. Sedangkan di Zabid ia menjadi murid 'Abd al-Rahim bin al-Shiddiq al-Khash, 'Abd Allah bin Muhammad al-'Adani yang disebut Al-Sinkili sebagai pembaca (*qāri'*) Al-Qur'an terbaik di wilayah itu. Al-Sinkili kemudian meneruskan perjalannya ke Jeddah untuk berguru kepada muftinya, 'Abd al-Qādir al-Barkhali. Selang beberapa waktu Al-Sinkili berpindah ke Mekkah untuk berguru kepada 'Ali bin 'Abd al-Qādir al-Tabari, disamping itu ia juga melakukan kontak dengan ulama lain, seperti Isa al-Maghribi, 'Abd al-Azīz al-Zamzami, Taj al-Dīn bin Ya'qub dan lain sebagainya.

Tahap terakhir perjalanan panjang Al-Sinkili adalah Madinah. Di Kota Nabi inilah ia merasa puas karena akhirnya dapat menyelesaikan pelajarannya. Di sini ia belajar kepada Ahmad al-Qusyasyi dalam bidang *'ilm al-bātin*, yaitu tasawuf dan ilmu-ilmu lain yang terkait sampai kemudian ia ditunjuk oleh al-Qusyasyi sebagai khalifah Tarekat Syatariyah dan Qadiriyah. Selain itu, ia juga berguru kepada Ibrāhīm al-Kurani dalam bidang ilmu pengetahuan yang menimbulkan pemahaman intelektual tentang Islam. Hubungan al-Sinkili dengan al-Kurani sangatlah dekat, sehingga al-Kurani menulis sebuah karya besarnya, *Ithāf al-Żaki*, atas permintaan al-Sinkili untuk merespons cara al-Raniri melancarkan pembaharuan di Aceh ketika itu.

Al-Sinkili telah menghabiskan waktu selama 19 tahun di Arabia untuk menuntut ilmu. Pendidikannya sangat lengkap, mulai dari syari'at, fikih, Hadis dan disiplin-disiplin eksoteris lainnya hingga kalam, dan tasawuf. Berbekal ilmu yang komplit, al-Sinkili memutuskan untuk kembali tanah airnya.

Sekembalinya ke tanah air ia dikunjungi oleh pejabat istana, Katib Seri Raja bin Hamzah al-Asyi atas perintah dari Sultanah Shafiyah al-Din untuk menyelidiki sekaligus menguji pemikiran keagamaannya. Al-Sinkili lulus dari ujian tersebut dan berhasil merebut hati kalangan istana. Ia selanjutnya ditunjuk sebagai Qadhi Malik al-'Adil atau Mufti yang bertanggungjawab atas administrasi masalah-masalah keagamaan. Dengan demikian, sepanjang kariernya di Aceh ia mendapat perlindungan dari Sultanah.<sup>8</sup>

## 2. Karya-karya

Keluasan ilmu yang dimiliki oleh al-Sinkili dapat dilihat dari karya-karyanya yang banyak. Tercatat ada 22 karyanya di berbagai disiplin ilmu, seperti fikih, tafsir, kalam dan tasawuf. Di antara karya-karyanya adalah sebagai berikut;

### a. Bidang Tafsir

Kitab tafsir *Tarjumān al-Mustafid*. Kitab tafsir ini merupakan tafsir pertama di Nusantara yang ditulis lengkap 30 juz berbahasa Melayu. Tercatat selama tiga abad menjadi kitab yang sangat masyhur dan terbaik ketika itu.

### b. Bidang Hadis

*Hadis 'Arba'in* (empat puluh hadis karya al-Nawawi) ditulis atas permintaan Sultanah Zakiyyat al-Din. Kitab *al-Mawā'iz al-Badīah*, yang berisi koleksi hadis Qudsi.

### c. Bidang Fikih

*Mīrat al-Tullāb fī Tasyīl Ma'rīfah al-Āḥkām al-Syarī'iyah li al-Malik al-Wahhab* (Cermin para penuntut ilmu untuk mengetahui hukum-hukum Syara' Tuhan) berbahasa Melayu. Karya ini ditulis atas permintaan Sultanah Shafiyah al-Din diselesaikan pada tahun 1663 M. *Mīrat al-Tullāb* membahas tentang fikih muamalat, kehidupan politik, sosial, ekonomi dan keagamaan kaum Muslim.

---

8 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 241 – 254.

#### d. Bidang Tasawuf

*Kifāyat al-Muhtājīn ilā Masyrab al-Muwahidīn al-Qā'ilīn bi Wahdat al-Wujūd* (Bekal bagi orang yang membutuhkan pelepas dahaga ahli tauhid penganut *Wahdat al-Wujūd*) dalam bahasa Melayu.<sup>9</sup>

#### *Tafsir Tarjumān al-Mustafid*

Kitab tafsir *Tarjumān al-Mustafid* ditulis dengan bahasa *Melayu-Jawi* lengkap tiga puluh juz. Tidak ada sumber yang menyebutkan secara pasti tentang tahun penulisan tafsir ini karena al-Sinkili tidak menuliskan tahun penulisan di dalam tafsirnya. Namun, dalam penelitiannya, Riddell seperti yang dikutip Azra menegaskan bahwa salinan paling awal yang kini masih ada dari *Tarjumān al-Mustafid* berasal dari akhir abad ke 17 M dan awal abad ke 18 M.

Edisi-edisi cetaknya diterbitkan tidak hanya di Singapura, Penang, Jakarta, dan Bombay, tetapi juga di Timur Tengah. Di Istanbul kitab ini diterbitkan oleh Maṭba'ah al-'Uṣmāniyyah pada tahun 1302/1884 (dan juga pada 1324/1904); dan dikemudian hari juga di Kairo (oleh Sulaimān al-Marāghi), dan di Mekkah (oleh al-'Amīriyyah). Edisi terakhirnya diterbitkan di Jakarta pada tahun 1981, edisi inilah yang menjadi objek material tulisan ini.

### 1. Latar Belakang Penyusunan, Sistematika Kitab dan Metode Penafsiran

#### a. Latarbelakang Penyusunan

Al-Sinkili menulis tafsir *Tarjumān Al-Mustafid* ketika ia menjalani perannya sebagai Qadhi Malik al-'Adil atau Mufti di Kesultanan Aceh. Perannya tersebut memberinya wewenang yang cukup luas dan tanggungjawab yang besar di bidang keagamaan. Memang tidak ada sumber tertulis maupun penelitian yang menyebutkan alasan al-Sinkili menulis tafsir ini. Namun, menilik kondisi masyarakat Aceh ketika itu sangat menginginkan adanya sumber atau rujukan agama khususnya berbahasa Melayu. Di sisi lain, masyarakat juga dihadapkan pada problem-problem yang muncul akibat

<sup>9</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*..., 262.

adanya penafsiran-penafsiran sufistik yang dikembangkan oleh golongan *Waḥdat al-Wujūd*.<sup>10</sup>

Paham *Waḥdat al-Wujūd* di Aceh dibawa oleh dua ulama besar yang sangat masyhur, yaitu Hamzah al-Fansuri dan Syams al-Din al-Samatrani. Dua ulama ini memainkan peranan yang sangat penting dalam membentuk pemikiran dan praktik keagamaan Muslim Melayu Nusantara pada paruh pertama abad ke-17. Secara historis, tidak banyak data yang menjelaskan kehidupan kedua tokoh ini, namun mereka adalah penulis yang produktif, banyak menghasilkan karya dan gagasan-gagasan mereka sarat dengan nuansa mistis. Mereka juga dianggap sebagai tokoh sufi paling awal dan juga perintis terkemuka tradisi kesusasteraan Melayu.

Tidak hanya itu, munculnya pemikiran dan sikap agresif al-Raniri<sup>11</sup> di tengah-tengah masyarakat memunculkan kekisruhan yang mengarah kepada pertumpahan darah. Menurut al-Raniri, Islam di Aceh telah dikacaukan oleh kesalahpahaman atas doktrin sufi (baca: *Waḥdat al-Wujūd*). Sehingga ia mencurahkan tenaganya untuk menentang doktrin Wujudiyah, bahkan mengeluarkan fatwa yang mengarah pada perburuan orang-orang sesat; membunuh orang-orang yang menolak meninggalkan pelbagai praktik yang dianggap sesat dan membakar buku-buku mereka.

Kondisi di atas menggugah hati al-Sinkili untuk menulis tafsir berbahasa Melayu untuk membantu masyarakat memahami ajaran Islam, sebab selama ini, jika seseorang ingin memahami Al-Qur'an harus terlebih dahulu belajar bahasa Arab dan merujuk kepada pendapat ulama. Tafsir ini memudahkan

<sup>10</sup> *Waḥdat al-Wujūd* berarti kesatuan Wujud, *unity of existence*. Paham ini dibawa oleh ulama terkenal dari Andalusia, yaitu Muhyi al-Dīn ibnu al-‘Arabī, lahir di Murcia, Spanyol 1165 M. Menurut paham ini, tiap-tiap yang ada mempunyai dua aspek. Aspek luar, yang merupakan ‘ard dan *khalq* yang mempunyai sifat kemakhlukan; dan aspek dalam yang merupakan *jauhar* dan *haq* yang mempunyai sifat ketuhanan. Dengan kata lain dalam tiap-tiap yang berwujud itu terdapat sifat ketuhanan atau *haq* dan sifat kemakhlukan atau *khalq*. Lihat Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, cet. xii (Jakarta: Bulan Bintang, 2008), 75.

<sup>11</sup> Nama lengkapnya adalah Nur al-din Muhammad bin ‘Ali bin Hasanji al-Hamid al-Syafi'i al-‘Aydarusi al-Raniri. Dilahirkan di Ranir (sekarang Randir, Gujarat) pada akhir abad ke 16 dari ibu seorang Melayu dan ayah keluarga imigran Hadhrami. Ia datang ke Aceh tahun 1637 dan ditunjuk sebagai Syekh al-Islam oleh Kesultanan Aceh. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, . 210.

masyarakat mendalamai ajaran Islam yang bersumber langsung dari Al-Qur'an.<sup>12</sup>

### **b. *Tartib* (Sistematika)**

Dalam penulisan kitab tafsir dikenal ada tiga macam sistematika pertama, sistematika *mushafi*, yaitu penyusunan kitab tafsir yang berpedoman pada susunan ayat-ayat dan surat-surat dalam mushaf, dimulai dari surat *Al-Fatihah*, *Al-Baqarah*, *Ali 'Imran*, dan seterusnya hingga surat *Al-Nas*. Kedua, sistematika *Nuzuli*, yaitu menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan urutan kronologis turunnya surat-surat Al-Qur'an, contoh mufassir yang memakai sistematika ini adalah M. Abed Al-Jabiri dalam bukunya *Fahm al-Qur'an al-Hakim: al-Tafsir al-Wādīh Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*<sup>13</sup>. Ketiga, sistematika *mauḍū'i*, yaitu menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan topik-topik tertentu dengan mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan topik tertentu kemudian ditafsirkan.

Adapun sistematika tafsir *Tarjumān al-Mustafid* mengikuti *tartib mushafi*. Dalam sistematika ini, al-Sinkili menguraikan penafsirannya berdasarkan urutan ayat dan surat di dalam mushaf. Ayat-ayat al-Qur'an dituliskan terlebih dahulu kemudian diberi terjemahan sekaligus tafsir. Jika ada perbedaan qira'at, al-Sinkili menerangkan dengan membuat *fā'idah*. *Fā'idah* ini menjelaskan tentang bacaan imam-imam qira'at terhadap ayat ayat tersebut.<sup>14</sup>

### **c. *Manhaj* (Metode Penafsiran)**

Secara umum, ada empat metode yang biasa digunakan oleh para mufassir dalam menafsirkan Al-Qur'an. Metode-metode tersebut adalah sebagai berikut: Metode *Taḥlīlī*/Analisis, yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan cara menjelaskan kandungan Al-Qur'an dari berbagai segi, sesuai dengan

<sup>12</sup> Zulkifli Mohd Yusuf dan Wan Nasryudin Wan Abdullah, *Tarjuman al-Mustafid: Suatu Analisis terhadap Karya Terjemahan*, Jurnal Pengajian Melayu, jilid 16, tahun. 2005. . 157 – 158.

<sup>13</sup> M. Abed Al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakim: al-Tafsir al-Wādīh Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2009).

<sup>14</sup> Abd Rauf al-Sinkili, *Tarjumān al-Mustafid*, Jakarta: Dar Fikr, 1981.

pandangan, kecenderungan, dan keinginan *mufassir*-nya. Metode *Ijmāli*/Global, yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan memaparkan makna umum dan pengertian-pengertian garis besarnya saja<sup>15</sup>. Metode *Muqārin*, yaitu menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan apa yang pernah ditulis oleh *mufassir* sebelumnya dengan cara membandingkannya. Metode *Mauḍū'i*, yaitu suatu metode yang mengarahkan pandangan kepada tema tertentu, lalu menghimpun ayat-ayat tersebut untuk kemudian di analisis dan ditafsirkan.<sup>16</sup>

Tafsir *Tarjumān al-Mustafid* termasuk kepada kategori *Tafsir bi al-Ra'yī* (menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan nalar)<sup>17</sup> tanpa mengesampingkan pendapat atau riwayat dari sahabat atau tabi'in. Metode yang digunakan oleh al-Sinkili dalam menafsirkan Al-Qur'an, yaitu metode *Taḥlīl*/Analisis. Dengan metode ini al-Sinkili menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an disertai dengan *sabab al-nuzūl* (jika ada), *munāsabah*, uraian tentang aneka qira'at, makna global ayat, dan hukum yang dapat ditarik dari kandungan ayat. Sebelum menafsirkan ayat, al-Sinkili terlebih dahulu memberi keterangan terhadap surat yang meliputi *makiyyah/madaniyah* dan *fadilah al-surah*.

Misalnya sebagai berikut:

Surat *al-Fātiḥah* kitab *Makiyyah*, yaitu tujuh ayat. Surat *al-Fātiḥah* ini terdiri dari tujuh ayat yang dibangsakan kepada Mekkah, maka tersebut di dalam *al-Baīdāwī* bahwa *al-Fātiḥah* itu penawar bagi tiap-tiap penyakit dan tersebut di dalam *Manāfi al-Qur'ān*, barangsiapa yang membacanya baginya pahala yang tiada dapat menggadai dia kitab dan memberi manfaat akan sebaik-baik orang dan perkasih. *wallahu a'lām*.<sup>18</sup>

Setelah memaparkan pembukaan seperti contoh di atas, barulah Al-Sinkili mulai menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.

15 'Abd al-Hayy al-Farmawy, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Mauḍū'i* (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1976), 34.

16 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), . 385.

17 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, . 362.

18 Abd Rauf Al-Sinkili, *Tarjuman al-Mustafid*, (Jakarta: Dar Fikr, 1981), . 1.

## 2. Contoh Aplikasi Penafsiran

Al-Sinkili merupakan seorang ulama besar yang tidak diragukan lagi keilmuannya. Ia menguasai berbagai disiplin ilmu antara lain; tafsir, fikih, tasawuf dan lain sebagainya. Meskipun al-Sinkili tidak memperlihatkan kecenderungan tafsirnya kepada corak tertentu, namun menurut hemat penulis tafsir *Tarjumān al-Mustafid* cenderung kepada corak *al-ijtima'i* atau kemasyarakatan. Ini dapat dilihat dari penafsirannya pada QS. Al-Baqarah [2]: 184 sebagai berikut:

أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّهُ مِنْ أَيَّامٍ  
أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةً طَعَامٌ مَسْكِينٌ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ  
خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ @AT

Puaskan oleh kamu segala hari yang sedikit, maka barangsiapa diantara kamu yang melihat bulan Ramadhan itu, ia dalam keadaan sakit atau ia sedang "*berlayar*" lalu ia berbuka, maka diwajibkan atasnya mempuaskan sebilang hari yang telah ia bukakan itu sebagai ganti di hari yang lain. Dan wajib atas orang yang tidak kuasa untuk membayar pidyah pada tiap-tiap hari itu sekira-kira yang dimakan oleh orang miskin sehari-hari, maka barangsiapa yang berbuat kebaktian dengan melebihkan dari yang demikian itu maka itu lebih baik baginya. Dan puasa kamu itu lebih baik bagi kamu daripada berbuka dan membayar pidyah, jika kamu tahu bahwa puasa kamu itu lebih baik maka puaskan oleh kamu semua hari itu.<sup>19</sup>

Pada ayat di atas dapat dilihat bagaimana al-Sinkili merespons keadaan ketika itu. Penafsiran kata *safar* dengan makna "berlayar" menunjukkan bahwa kondisi masyarakat lebih banyak melakukan perjalanan dengan berlayar, bukan dengan perjalanan darat. Hal ini sesuai dengan letak geografis Kesultanan Aceh yang dekat dengan Samudera Hindia. Melalui

---

<sup>19</sup> Abd Rauf al-Sinkili, *Tarjumān al-Mustafid*, 28.

penafsiran ayat ini jelas sekali al-Sinkili memberikan sumbangsih pemikiran sesuai dengan zamannya, meskipun penjelasan tersebut sangat ringkas.

Di samping itu, al-Sinkili dalam menafsirkan ayat terkadang menambahkan dengan kisah yang diambil dari *al-Khāzin*.<sup>20</sup> Contoh penafsirannya adalah QS. Al-Baqarah [2]:1 – 2 sebagai berikut:

الْ ① ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَبَّ لَهُ مَنْ يُمْتَقِنُ ﴿١﴾

Allah Ta'ala juga yang lebih tahu akan yang dikehendakinya dengan yang demikian itu. Inilah Al-Qur'an yang dibaca oleh Nabi Muhammad saw yang tiada *syak* di dalamnya bahwa ia dari Allah Ta'ala.<sup>21</sup>

[Kisah] Di dalam *Al-Khāzin* disebutkan bahwasanya Allah Ta'ala menjanjikan kaum Bani Israil atas lidah Nabi Allah Musa bahwa ia akan menurunkan lagi seorang Rasul dari anak cucu Nabi Allah Ismail, maka tatkala Rasulullah saw pindah ke Madinah padahal di dalamnya ada beberapa makhluk yang amat banyak maka diturunkan Allah Ta'ala surat ini untuk menyempurnakan janji, *wallahu a'lam*.

### 3. Qira'at dalam *Tafsir Tarjumān al-Mustafid*

Tradisi menggabungkan uraian perbedaan qira'at di dalam karya tafsir bukanlah suatu hal yang baru, jauh sebelumnya tradisi ini telah ada dalam karya-karya tafsir klasik seperti tafsir *al-Tabarī*<sup>22</sup>, *al-Zamakhsyārī*<sup>23</sup> dan *al-*

<sup>20</sup> Nama lengkap mufassir ini adalah 'Alā al-Dīn Abū al-Hasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Umar ibn Khalīl al-Syaiḥī al-Baghdadī al-Syāfi'i al-Šūfi al-Khāzin. Ia lahir di Baghdad tahun 678 H dan wafat tahun 741 H di kota Halb. Kitab tafsir karangannya cukup masyhur yaitu; *Tafsīr Lubāb al-Ta'wil fī Maṭānū al-Tanzīl*. Lihat Muḥammad Ḥusain az-Zahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz I (Kairo: Dār al-Ḥadīs, 2005), 265.

<sup>21</sup> Abd Rauf al-Sinkili, *Tarjumān al-Mustafid*,.. 2.

<sup>22</sup> Beliau adalah Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kaśīr ibn Ghālib al-Tabarī. Karya tafsirnya sangat populer yaitu, *Jāmī' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Lihat Muḥammad Husain az-Zahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 180.

<sup>23</sup> Ia adalah penulis kitab tafsir *Al-Kasyṣyāf fī Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wil*. Nama lengkapnya yaitu, Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn Umar ibn Muḥammad ibn Umar al-Khawārizmī. Lihat Muḥammad Husain az-Zahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 362.

*Baidāwī*<sup>24</sup> Hal ini disebabkan keterkaitan antara ilmu tafsir dan ilmu qira'at,<sup>25</sup> selain itu bahwa adanya perbedaan qiraat juga membantu dalam penafsiran ayat. Namun, menurut hemat penulis pembahasan qira'at di dalam tafsir *Tarjumān al-Mustafid* merupakan keunikan dari tafsir ini. Mengingat ketika itu ilmu belum populer bahkan masih sedikit kalangan yang tahu tentang ilmu qira'at. Selain itu, analisis qira'at ini juga membuktikan keluasan ilmu al-Sinkili yang ia peroleh ketika menuntut ilmu di Jazirah Arab. Adapun qiraat-qiraat yang disebutkan oleh al-Sinkili dalam tafsirnya yaitu;

1. Qira'at Imam Abū 'Amr riwayat al-Dauriy

Nama lengkapnya adalah Abū 'Amr ibn al-'Alā 'Ammār al-Baṣrī. Ia adalah seorang ahli tentang qira'at, juga dikenal karena kejujuran dan keterpercayaan dalam agamanya. Periwayatannya dari Mujāhid ibn Jabr, Sa'id ibn Jubair dari Ibn Abbas dari Ubay ibn Ka'ab dari Rasulullah saw. Diantara rawi yang masyhur meriwayatkan darinya yaitu al-Dauriy dan as-Susi. Al-Dauriy adalah julukan dari Abu Umar Hafs ibn Umar al-Muqriy al-Dharir, laqab al-Dauriy merupakan nisbat kepada al-Daur, suatu tempat di sebelah Timur Baghdad.

---

24 Dia adalah Naṣr al-Dīn Abū al-Khair 'Abd Allāh ibn Umar ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Baidāwī al-Syāfi'i. Kitab tafsir karya beliau adalah *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wil*. Lihat Lihat Muhamad Husain Aż-Żahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirin*, 254.

25 Secara etimologis, qira'at merupakan bentuk jamak dari *qira'atun* yang akar katanya adalah *qara'a*-*yaqra'u*-*qira'atan*. Lafaz tersebut merupakan bentuk masdar yang mempunyai arti *bacaan*. Sedangkan secara terminologi, terdapat banyak redaksi yang dikemukakan oleh para ulama sehubungan dengan pengertian qira'at ini. Namun, menurut hemat penulis, definisi yang mudah dipahami adalah seperti yang dikemukakan oleh *Abd al-Fattāh al-Qādī* dalam *Al-Budūr al-Żāhirah*, dikutip oleh Ahmad Fathoni ilmu qira'at yaitu:

علم يُعرف به كَيْفِيَّةُ النُّطُقِ بِالْكَلِمَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَطَرِيقُ اِدَائِهَا اِنْفَاقَا وَاخْتِلَافَا  
مع عَزُوْ كُلّ وَجِهٍ لِنَاقِلِهِ

"Ilmu yang membahas tentang tata cara pengucapan kata-kata Al-Qur'an berikut cara penyampaiannya, baik yang disepakati maupun yang diikhtilafkan dengan cara menyandarkan setiap bacaannya kepada salah seorang imam qira'at". Lihat Ahmad Fathoni, *Kaidah Qira'at Tujuh*, jilid I, (Jakarta: PTIQ, 2009), 13.

## 2. Qira'at Imam Nāfi' riwayat Qālūn

Dia adalah Abū Ruwaim Nāfi' ibn 'Abd al-Rahmān ibn Abū Nu'aim al-Madaniy. Guru-gurunya yaitu 'Abd al-Ja'far al-Qarri dan sekitar tujuh puluh tabi'in. Adapun rawi yang masyhur meriwayatkan darinya yaitu, Qālūn dan Warasy. Qālūn, nama lengkapnya Abū Mūsā 'Isā ibn Minā al-Naḥwi, diberi laqab Qālūn karena keindahan qira'ahnya, dan kata Qālūn itu sendiri pada mulanya berarti yang indah atau yang baik. Warasy adalah Uṣmān ibn Sa'id al-Miṣrī, diberi nama kunyah Abū Sa'id dan *laqab* Warasy karena ketangkasannya. Ia mengembara ke Madinah untuk belajar Qira'ah kepada Nāfi' dan mengkhatamkan beberapa kali pada tahun 155 H. Kemudian ia kembali ke Mesir dan menjadi ahli qira'at di tempatnya karena suaranya yang sangat merdu.

## 3. Qira'at Imam 'Āṣim riwayat Ḥafs

Imam qira'at ini bernama Abū Bakar 'Āṣim ibn Abū an-Najūd al-Asadiy. Dia adalah seorang qari yang handal, memiliki kecermatan, kehandalan, kefasihan dan suara yang merdu. Guru-gurunya yaitu, Zirr ibn Hubaisy, 'Abdullāh ibn Mas'ūd sampai ke Rasulullah saw. Di antara rawi yang masyhur meriwayatkan darinya yaitu, Syu'bah dan Ḥafs. Nama yang terakhir ini adalah Abū 'Umar Hafs ibn Sulaimān ibn al-Mughīrah al-Bazzāz, anak tiri 'Āṣim. Ia tumbuh di pangkuan 'Āṣim dan belajar kepadanya, sehingga tidak diragukan lagi keilmuannya.<sup>26</sup>

al-Sinkili tidak memberikan alasan mengapa ia menggunakan qira'at ketiga imam di atas di dalam tafsirnya. Mengingat saat itu ilmu qira'at belum dikenal oleh umat Islam di Nusantara<sup>27</sup>. Menurut hemat penulis, pembahasan qira'at dalam tafsir *Tarjumān al-Mustafid* ini dipengaruhi oleh *Tafsir Al-Baidāwi* yang menjadi salah satu acuan al-Sinkili dalam menafsirkan Al-Qur'an. Perbedaannya, *Tafsir Al-Baidāwi* menggunakan analisis tujuh imam qira'at bahkan lebih.

<sup>26</sup> Syeikh Muḥammad 'Abd al-'Azīz al-Zarqānī, *Maṇāḥil al-'Urfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), 463 – 468.

<sup>27</sup> Wawan Djunaedi, *Sejarah Qira'at Al-Qur'an di Nusantara*, (Jakarta: Pustaka StaiNU, 2008), . 135.

Contoh aplikasi analisis qira'at dalam penafsiran al-Sinkili pada QS. Al-Baqarah [2]: 9 – 10;

يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدُعُونَ إِلَّا أَنفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ  
٩ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا  
يَكْسِبُونَ ١٠

Terjemah dan Tafsirnya;

Bahasa Melayu:

9. "Diperdayakan mereka itu akan Allah Ta'ala dan segala yang percaya akan dia dan tiada diperdayakan mereka itu melainkan akan diri mereka itu jiwa, padahal tiada mereka itu tahu akan bahwa daya mereka itu bagi diri mereka itu jiwa".
10. "Di dalam segala hati mereka itu syak yang membawa kepada lembut hati, maka ditambahi oleh Allah Ta'ala akan mereka itu syak, dan adalah bagi mereka itu siksa yang amat pedih dengan sebab mendustakan mereka itu Nabi Allah".

Terjemah Depag :

9. "Mereka menipu Allah dan orang-orang yang beriman, padahal mereka hanyalah menipu diri sendiri tanpa mereka sadari.
10. Dalam hati mereka ada penyakit, lalu Allah menambah penyakitnya itu; dan mereka mendapat azab yang pedih, karena mereka berdusta".<sup>28</sup>

Faedah :

Perbedaan qira'at terjadi ketika membaca (وَمَا يَخْدُعُونَ) pada ayat ke sembilan, Abū 'Amr dan Nāfi' membaca dengan memakai *alif* sehingga menjadi (وَمَا يَخَادِعُونَ), sedangkan Ḥafṣ membaca tanpa memakai *alif* (وَمَا يَخْدُعُونَ). Pada ayat ke sepuluh, Abū 'Amr dan Nāfi' membaca (وَمَا يَخْدُعُونَ) dengan memakai *tasydīd*, sedangkan Ḥafṣ bacaan *takhfīf*

28 Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Sinar Baru Algesindo, 2007).

(tidak ber-*tasydīd*) sehingga menjadi (يَكْتُبُونَ). Maka dengan bacaan *takhfīf* itu menunjukkan makna kesesatan sebab karena mereka percaya.<sup>29</sup> Dalam qira'at, pembahasan di atas dikenal dengan istilah *farsy al-huruf* (bacaan pada perkataan tertentu).<sup>30</sup>

### Komentar terhadap *Tarjumān Al-Mustafid*

Para peneliti berbeda pendapat tentang status *Tarjumān al-Mustafid*, hal ini berkaitan dengan sumber penafsiran kitab tersebut. Adapun pendapat-pendapat tersebut adalah: Pertama, *Tarjumān al-Mustafid* adalah terjemahan daripada *Tafsir al-Baidāwi*. Pendapat ini dikemukakan oleh Snouck Hurgronje, yang kemudian dikutip oleh Rinkes dan Vorhoeve. Menurut hemat penulis, pendapat ini muncul tidak berdasarkan penelitian yang mendalam, mereka terjebak dengan judul yang tertulis di cover yang menuliskan: *Tarjumān al-Mustafid wa huwa al-Tarjamah al-Jawiyah li al-Tafsīr al-yusamma Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wil lil Imām al-Qādī Naṣr al-Dīn Abī Sa'id 'Abd Allāh ibn Umar ibn Muḥammad al-Syairāzī al-Baidāwī* (*Tafsir Tarjumān al-Mustafid* adalah terjemah bahasa Jawa dari tafsir yang disebut *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wil* karya *Imam al-Baidāwī*). Tidak diketahui alasan mengapa di cover tafsirnya al-Sinkili menamakan tafsirnya ini dengan terjemah bahasa Jawa (Melayu) dari tafsir al-Baidāwī.

Kedua, *Tarjumān al-Mustafid* adalah terjemahan dari *Tafsir al-Jalālāin*. Pendapat ini dikemukakan oleh Peter G. Riddel dan Salman Harun. Mereka menyatakan bahwa tafsir ini terjemahan daripada *Tafsir al-Jalālāin*. Alasannya berdasarkan penelitian terhadap metode dan gaya penafsiran yang sama persis dengan *Tafsir al-Jalālāin*, namun al-Sinkili melihatkan kreatifitasnya dengan menambah dan mengurangi bagian-bagian tertentu dari *Tafsir al-Jalālāin*. Misalnya menambahkan penjelasan tentang perbedaan qira'at dan pembahasan kisah-kisah dan sebab turunnya ayat. Adapun hal yang

29 Abd Rauf al-Sinkili, *Tarjumān al-Mustafid*, 3.

30 Lihat Ahmad Fathoni, *Kaidah Qira'at Tujuh*, jilid II, (Jakarta: PTIQ & IIQ, 2010), 167 – 168.

dikurangi di antarnya tidak dimasukkannya penjelasan tentang *īrāb* dan analisis semantik<sup>31</sup>.

Pendapat kedua ini juga dikuatkan oleh Azra, ia mengatakan bahwa pemilihan *Tafsir al-Jalālain* sebagai sumber penafsiran karena al-Sinkili mempunyai *sanad* yang menghubungkannya dengan Jalal al-Dīn al-Suyūtī, baik melalui al-Qusyasyi maupun al-Kurani<sup>32</sup>. Contoh yang penulis paparkan pada aplikasi penafsiran juga membuktikan bahwa penafsiran al-Sinkili terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 1 – 2 sama persis dengan *Tafsir al-Jalālain*.

## Kesimpulan

Berdasarkan uraian yang telah penulis jelaskan di atas, maka dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut;

1. Tafsir *Tarjumān al-Mustafid* adalah kitab tafsir pertama di Nusantara yang ditulis lengkap 30 juz berbahasa Melayu-Jawi. Ditulis oleh ulama sekaligus Qadi Malik Adil di Kesultanan Aceh yaitu Abd Rauf al-Sinkili. Posisinya sebagai seorang Qadi membuatnya bertanggungjawab atas masalah keagamaan. Berbekal dengan keilmuan yang luas ia memikul tanggungjawab berat untuk menulis satu karya sebagai rujukan persoalan keagamaan.
2. Dalam penulisan tafsirnya, al-Sinkili menggunakan sistematika *mushafī*, metode penafsirannya menggunakan metode *taḥlīlī*/analisis. Tafsir ini termasuk kategori tafsir *bī al-ra'yī* dengan corak *al-ijtimā'i* (sosial kemasyarakatan). Mengenai status, penulis lebih condong bahwa tafsir *Tarjumān al-Mustafid* merupakan terjemah dari *Tafsir al-Jalālain*, meskipun al-Sinkili juga mengutip *Tafsir al-Baidāwī* dan *Manāfi'-al-Qurān*.
3. Sebagai kitab tafsir paling awal di Nusantara, tafsir ini adalah tafsir yang sangat baik dan berpengaruh selama lebih kurang tiga abad. Terlebih ia ditulis oleh ulama yang sangat luas ilmunya dan berpengaruh ketika itu.

<sup>31</sup> Peter G. Riddell, "Tafsir Klasik di Indonesia: Study Tafsir *Tarjumān al-Mustafid* karya Abdur Rauf Singkel", *Study Islamika*, XVII, No. 2, 2000. . 5 – 6.

<sup>32</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, . 259.

## Daftar Pustaka

- Abror, Indal. "Potret Kronologis Tafsir Indonesia", dalam *Jurnal Esensia*, Vol. 3, No. 2 Juli 2002
- A. Hasjmi. *Syekh Abdurrauf Syiah Kuala, Ulama Negarawan yang Bijaksana. Dalam Universitas Syiah Kuala Menjelang 20 Tahun*, Medan: Waspada, 1980
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII; Akar Pembaruan Islam di Indonesia*, edisi perenial, Jakarta: Kencana, 2013
- Djunaedi, Wawan. *Sejarah Qira'at Al-Qur'an di Nusantara*, Jakarta: Pustaka StaiNU, 2008.
- Farmāwī (al), Abd al-Hayy. *Mu'jam al-Alfāz wa al-A'lām Al-Qur'āniyah*. Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1976
- Fathoni, Ahmad. *Kaidah Qira'at Tujuh*, Jakarta: PTIQ, 2009
- Jābiri, M. Abed (al). *Fahm al- Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al- Wādiḥ ḥasba Tartīb al- Nuzūl*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2009
- Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Sinar Baru Algesindo, 2007
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2012
- Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, cet. xii, Jakarta: Bulan Bintang, 2008
- Riddell, Peter G. "Tafsir Klasik di Indonesia: Study Tafsir Tarjuman al-Mustafid karya Abdur Rauf Singkel", *Studia Islamika*. Vol. XVII, No. 2, 2000
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013
- Sinkili, Abd Rauf (al). *Tarjumān al-Mustafid*, Jakarta: Dar Fikr, 1981
- Suryadi. "Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil karya Al-Khazin", dalam *Studi Kitab Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2004
- Wan Abdullah, Wan Nasyrudin, dan Zulkifli Mohd Yusuf. "Tarjuman al-Mustafid; Suatu Analisa terhadap Karya Terjemahan," *Jurnal Pengajian Melayu*, Jilid 16, tahun. 2005

- Żahabī (al), Muḥammad Ḥusein. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 1. Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīshah, 1995
- Zarqānī (al), Muḥammad 'Abd al-'Ażīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1995.

# NALAR TAFSIR JAWA DALAM *FAID AL-RAHMĀN* KARYA KH SHALIH DARAT<sup>1</sup>

Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim

## Pendahuluan

Mendiskusikan tentang problem epistemologi sesungguhnya bukan hanya milik cabang ilmu filsafat, tetapi juga milik seluruh cabang keilmuan, termasuk ilmu Tafsir. Hal ini berangkat dari asumsi bahwa produk kitab tafsir seringkali merefleksikan cara berpikir (*episteme*), wacana dan serta konteks sosial-kultural keagamaan masyarakat ketika kitab tafsir ditulis. Teori *sociology of knowledge* menyatakan bahwa tidak ada sebuah produk pengetahuan yang bebas dari ruang, kognisi sosial dan konteks sosio kultural keagamaan, bahkan juga ideologi yang mengitarinya saat pengetahuan itu diproduksi.<sup>2</sup> Demikian halnya dengan produk kitab tafsir, sebagai resepsi hermeneutis atas Al-Qur'an, ia merupakan hasil

- 
- 1 Paper ini pernah dipresentasikan dalam Annual Meeting AIAT ke II dan Seminar Nasional di STAIPA Sekolah Tinggi Ilmu Agama Pandanaran, kerjasama dengan Asisiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir dengan Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tanggal 9-11 Desember 2016. Edisi Bahasa Inggrisnya, telah dimuat dalam Jurnal International (scopus) Al-Jamiah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2017 dengan judul "The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis: A Study of Šālih Darat's *Fayd al-Rahmān*" Lihat. [www.aljamiah.or.id/index.php/AJIS/article/view/55205](http://www.aljamiah.or.id/index.php/AJIS/article/view/55205)
- 2 Lihat Peter Beger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966). Robert K. Merton, "The Sociology of Knowledge" dalam Journal *ISIS* Vol. 27, No 3, November 1937, pp. 493-503, published by: The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society.

dialektika dan interaksi antara mufassir dengan teks kitab suci (baca: Al-Qur'an) serta konteks yang mengitari penafsirnya.<sup>3</sup>

Salah satu khazanah tafsir Jawa yang menarik untuk dikaji adalah tafsir *Faīd al-Rahmān fī Tarjamah Kalām Malik al-Dayyān*. Kitab tersebut sangat monumental, ditulis KH Shalih Darat tahun 1309 H/1893 M, yang dalam narasi historiografi Islam di Asia Tenggara, sosok Kyai Shalih Darat di pesisir Jawa menjadi sangat penting diperhitungkan, karena menjadi simpul jaringan para ulama<sup>4</sup>. Secara historis *Tafsir Faīd al-Rahmān* juga merupakan tafsir pertama kali di Jawa pada akhir abad 19 M<sup>5</sup> yang ditulis dengan huruf *Arab Pegan*.<sup>6</sup> Penulisan tafsir lokal dengan menggunakan bahasa Jawa dan huruf *Arab Pegan* tergolong unik di tengah-tengah para ulama di Jawa ketika itu umumnya menulis kitab-kitab agama menggunakan bahasa Arab. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa KH Shalih Darat sebenarnya telah melakukan transmisi dan transformasi pengetahuan yang menurut istilah A.H. John hal itu dapat disebut sebagai vernakularisasi Al-Qur'an dalam konteks masyarakat Jawa<sup>7</sup>.

- 
- 3 Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London dan New York: Routledge, 2006), 116-117.
- 4 M. Aziz, Munawir Aziz, "Produksi Wacana Syiar Islam dalam Kitab Pegan Kyai Shalih Darat Semarang dan Kyai Bisri Musthafa Rembang" dalam *Ajkaruna Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol 9, No 2 Juli -Desember 2013.
- 5 Lihat Anasom dan Ikhwan "Manuskrip Digital *Tafsir Faīd al-Rahmān*" tahun 2012. Memang sebenarnya sejak kedatangan Islam di Jawa memang sudah ada resepsi hermeneutis atas Al-Qur'an. Ini ditandai dengan temuan *makhtuthāt* (manuskrip) *Tafsir Sunan Bonang*, abad 14 M yang diniisbatkan kepada Sunan Bonang tersimpan di museum Masjid Demak Jawa Tengah. Replika manuskrip tersebut ada di tangan penulis, yang berisi *Tafsir Jalālāin* mulai surat al-Fatihah sampai Surat al-Kahfi dengan terjemah *gandul* bahasa Jawa. Data tersebut memberi isyarat bahwa sudah ada tradisi pengajaran tafsir Al-Qur'an abad ke 14 M dalam proses transmisi pengetahuan Islam di Jawa dengan meresepsi kitab *Tafsir Jalālāin* karya Imam al-Mahālī dan Imam al-Suyūṭī.
- 6 Arab *pegan* adalah huruf Arab yang dimodifikasi untuk menuliskan bahasa Jawa. Kata "*pegan*" berasal dari bahasa Jawa *pégo* yang berarti menyimpang, sebab bahasa Jawa yang ditulis dalam huruf Arab dianggap sesuatu yang tidak lazim. Penggunaan Arab *pegan* sebenarnya bukan hanya untuk menuliskan bahasa Jawa, tetapi juga untuk menuliskan bahasa-bahasa lokal lainnya, seperti Sunda, Melayu dan Madura. Lihat M. Irfan Shofwani, *Mengenal Tulisan Melayu* (Yogyakarta: BKPBM dan Adicita 2015. Contohnya dapat dilihat dalam sebagian kutipan pada paper ini yang penulis ambil dari *Tafsir Faīd al-Rahmān*.
- 7 Vernakularisasi adalah upaya membahasakan Al-Qur'an yang berbahasa Arab ke dalam bahasa lokal, seperti Jawa, Sunda Bugis dan lain sebagainya. Lihat Farid Saenong, "Vernacularization of

Selain itu, penggunaan bahasa Jawa dan tulisan *Arab pegan* menunjukkan kearifan lokal KH Shalih Darat, sebab bahasa sesungguhnya bukan hanya sebagai alat komunikasi, tetapi juga merupakan cara berpikir sekaligus sarana bagi seorang mufasir untuk menuangkan ide-idenya dan melestarikan budaya tertentu.<sup>8</sup> Bahkan di balik penggunaan bahasa Jawa dan tulisan *Arab pegan* tersebut terkandung pesan “ideology” anti kolonialisme terhadap penjajah Belanda yang ketika hendak menerapkan politik etis untuk kepentingan birokrasi, Belanda menganjurkan masyarakat Indonesia, agar menggunakan bahasa Belanda dan huruf latin dalam surat-menjurat dan tulis-menulis.<sup>9</sup>

Namun demikian, *Tafsir Faid al-Rahmān* agaknya tidak lebih popular ketimbang kitab-kitab tafsir Jawa lainnya, seperti *Tafsīr al-İbrīz* tahun 1960, karya K.H. Bisri Mustafa, *Tafsīr al-Huda* tahun 1979, karya Bakri Syahid atau kitab *Tafsīr al-Iklīl fī Ma'ani al-Tanzīl*, tahun 1985, karya K.H. Misbah Mustafa. Oleh sebab itu, kajian tafsir *Faid al-Rahmān*, meski bukan yang pertama kali, juga dimaksudkan untuk lebih mempopularkan kitab tersebut. Tidak popularnya *Tafsir Faid al-Rahmān* boleh jadi karena kitab tersebut belum dicetak secara luas dan tidak banyak dikaji di pesantren-pesantren di Indonesia. Sebagaimana disebut Martin Van Bruinessen di kalangan pesantren sudah digunakan beberapa literatur kitab tafsir berbahasa Arab, seperti *Tafsīr al-Jalālīn*, *Tafsīr al-Baīḍāwī*, *Ibnu Katsīr*<sup>10</sup> dan beberapa tafsir lokal Jawa seperti *al-İbrīz* dan *al-Iklīl*, akan tetapi *Tafsīr Faid al-Rahmān* tidak pernah dipakai sebagai literatur resmi dalam pengajaran tafsir di pesantren.

---

the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", interview dengan Prof. A.H John, dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an* Vol 1, No 3, 2006, 579.

- 8 Karl Buhler, *Theory of Language: The Representational Function of Language*, translated by Donald Fraser (Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2011), 1-10.
- 9 Sejak permulaan abad 20 M bahasa Belanda semakin menyebar melalui pengembangan sistem pendidikan kolonial, ketika itu setelah 40 tahun diakukan politik etnis baru sekitar 40 persen bangsa Indonesia mampu membaca abjad latin. Sementara itu, sejak abad 17 M, tulisan dan bahasa arab telah banyak dipakai sebagai jembatan komunikasi dengan kebudayaan luar negeri. Lihat Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah* (Jakarta: LP3ES, 1994), 174-175.
- 10 Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* Edisi. Revisi (Yogyakarta: Gading Publishing 2012), 178-179.

Di samping itu, kajian terhadap *Tafsir Faid al-Rahmān* ini menarik, karena KH Shalih Darat telah melakukan *de-familiarization* meminjam istilah Viktor Shklovsky<sup>12</sup>, dalam pengertian bahwa corak epistemologi tafsir *Faid al-Rahmān*, cenderung tidak seperti umumnya kitab tafsir yang didominasi epistemologi *bayānī*, yang dalam menafsirkan Al-Qur'an para ulama umumnya lebih menekankan analisis kebahasaan, relasi lafadz-makna, baru kemudian menjelaskan penafsiran makna zahair ayat tersebut.<sup>13</sup> Sementara, *Tafsir Faid al-Rahmān* merupakan satu-satunya kitab tafsir Jawa yang mengusung epistemologi *irfānī (illuminatif)*. Nama *Faid al-Rahmān* yang berarti "emanasi Tuhan yang Maha Pengasih" adalah khas terminologi sufistik untuk mencerminkan epistemologi *irfāni*: sebuah cara memperoleh pengetahuan melalui *kasyf* dan *ilham*.<sup>14</sup> Kemudian ketika diterapkan dalam menafsirkan Al-Qur'an, seorang penafsir menekankan pada penggalian makna-makna *isyārī* (baca: batini), di samping juga makna-makna zahair.<sup>15</sup> Ini tampak sekali dalam *Tafsir Faid al-Rahmān* yang hampir setiap menafsirkan ayat Al-Qur'an, KH Shalih Darat menyebutkan makna *isyārī* (makna batin).

<sup>12</sup> Defamiliarization is the artistic technique of presenting to audiences common things in an unfamiliar or strange way in order to enhance perception of the familiar. The term "defamiliarization" was first coined in 1917 by Viktor Shklovsky in his essay "Art as Device" (alternate translation: "Art as Technique". Viktor Shklovskij: Différence in Defamiliarization Lihat Lawrence Crawford, *Comparative Literature* Vol. 36, No. 3 (Summer, 1984), 209-219. Published by: Duke University Press on behalf of the University of Oregon.

<sup>13</sup> Hampir semua karya-karya tafsir Nusantara mulai dari *Tarjumān al-Mustafid* karya Abdur Rouf al-Sinkili abad 17, *Tafsir al-ibrīz* tahun 1960, karya K.H. Bisri Mustafa, *Tafsir al-Huda* tahun 1979, karya Bakri Syahid, hingga kitab *Tafsir al-Iklīl fi Ma'āni al-Tanzīl*, tahun 1985, karya KH Misbah Mustafa merupakan karya tafsir yang berorientasi pada epistemologi *bayānī* yakni model berpikir yang berbasis pada analisis kebahasaan dan riwayat, kalaupun di dalamnya ada nuansa *burhānī*, hal itu lebih dalam konteks untuk membela nalar *bayānī*. Bandingkan Islah Gusmān, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003). Lihat pula, M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014).

<sup>14</sup> 'Abid al-Jabīrī, *Bunyah al-'Aql al-Arabi: Dirāsah Taḥlīliyah Naqdīyah Linużum al-Ma'rifah fi Ṣaqāfah al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafī 1991), 251.

<sup>15</sup> Ignaz Goldziher, *Madzāhib al-Tafsīr al- Islāmī* (Mesir: Maktabah Khanji, 1955), 238-247, Lihat pula, Muhammad Husain al-Žahabī, *al-Tafsīr wal Mufassirūn*, jilid II, (Beirut: Dar al-fikr 1976), 352-354.

Bagi kaum sufi, Al-Qur'an itu mengandung makna lahir dan makna batin.<sup>15</sup> Relasi antara keduanya seperti hubungan jasad dan ruh, makna zhahir ibarat tubuh, sedang makna batin ibarat ruh. Al-Qur'an hanya akan "hidup" jika makna batinnya juga ikut ditafsirkan.<sup>16</sup> Namun demikian, KH Shalih Darat juga menegaskan bahwa makna isyari (baca: makna batin) dari sebuah ayat tidak boleh begitu saja dideduki sebelum mengemukakan makna zhahirnya. Misalnya, pada ayat *idžhab ilā fir'aun innahu ṭaghā* (Q.S. Tāhā [20]:24). (Pergilah kamu (Musa) kepada Fir'aun, sesungguhnya dia itu telah melampaui batas. Kata "fir'aun" dalam ayat tersebut tidak bisa secara langsung diartikan dengan hawa nafsu sebagai makna isyarinya,<sup>17</sup> melainkan harus dimaknai terlebih dahulu sebagai Fir'aun yang merupakan sosok raja yang zhalim dan berbuat melampai batas. Setelah itu, baru kita dapat mengambil makna isyarinya, bahwa setiap dorongan nafsu yang mengajak untuk melampaui batas adalah "fir'aun" yang seringkali menyelinap dalam diri manusia.

Untuk itu, mengesplorasi lebih jauh aspek-aspek epistemologi dalam *Tafsir Fa'id al-Rahmān* karya K.H Shalih Darat sangat penting, mengingat bahwa kajian kitab tafsir juga memiliki relasi kuat dengan problem epistemologi, yang membahas tentang persoalan *sources of knowledge* (sumber pengetahuan tafsir), *method of knowledge*, (cara memperoleh sebuah pengetahuan) dan *validity of knowledge* (tolok ukur kebenaran pengetahuan)<sup>18</sup>. Di samping itu, bahwa disiplin ilmu tafsir dinilai para ulama sebagai yang belum mapan "*lam yaḥtariq wa lam yandaj*" (belum gosong

15 Dalam Al-Qur'an term *zāhir* dan *bātin* disebut sebagai oposisi biner, misalnya, Q.S. Luqman [31]:20, al-An'am [6]:120. Dalam hadis, al-Ṭabarī juga menyebutkan bahwa Al-Qur'an itu memiliki makna zhahir dan makna batin. Lihat Abu Ja'far al-Ṭabarī, *Jam'i al-Bayān* Juz 1, Tahqīq Ahmad Muhammād Syakir (tpp: Muasasah al-Risalah, 2001), 72.

16 Lihat Ḥunnun al-Miṣri, Tahqīq Mahmud al-Hindi, *al-Tafsīr al-Ṣūfi al-Ṭarīqī* (Mesir: Maktabah Madbūli, 2007). Lihat pula, ʻImām al-Qusyairī al-Nisaburi, *Lāṭha'īf al-Isyārat* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000).

17 KH Shalih Darat, *Fa'id al-Rahmān fi Tarjamah Kalām Malik al-Dāyyan* (Singapura: Haji Muhammad Amin, tth ), 1.

18 Lihat Laurence Bonjour, *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses* (New York: Rowman Littlefield Publishers, 2010). Lihat pula Rajih Abdul Hamid al-Kurdi, *Nazhārīyah al-Mārifah : Bayn al-Al-Qur'an wal Falsafah* (Riyadl: Maktabah al-Mu'ayyad, 1992), 63. Lihat pula Harold H. Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H.M Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 187-188.

dan matang),<sup>19</sup> sehingga perlu terus untuk dikaji dan dikembangkan seiring dengan perkembangan zaman.

Riset ini menfokuskan pada penjelasan aspek-aspek epistemologi *Tafsir Faid al-Rahmān*, meliputi sumber-sumber penafsiran dan akar-akar pemikiran (*roots of thought*) Kyai Shalih Darat, metode yang dipakai dalam menafsirkan Al-Qur'an dan serta tolok ukur kebenaran tafsirnya. Pendekatan historis-filosofis<sup>20</sup> digunakan untuk menjelaskan struktur dasar epistemologi *Tafsir Faid al-Rahmān*, sedangkan analisis kritik wacana (*Critical Discourse Analysis*), akan digunakan untuk menjelaskan bagaimana bahasa yang ada dalam *Tafsir Faid al-Rahmān*, dengan menghubungkan bagaimana misalnya konteks, sejarah, kekuasaan dan ideologi yang ada pada saat itu. Ini penting diperhatikan untuk mempertajam dan mengkritisi sebuah produk tafsir. Jadi, titik perhatian analisis kritik wacana adalah menggambarkan teks dan konteks secara bersama-sama dalam suatu proses komunikasi.<sup>21</sup>

Ada beberapa riset terbaru terkait pemikiran KH Shalih Darat, yang sudah di publikasikan di beberapa jurnal antara lain, M.In'amuzzahidin, "Pemikiran Sufistik Muhammad Shalih al-Samarani" yang mengkaji pemikiran sufisme Shalih Darat dalam *Kitab Matan Hikam Majmū'at al-Syarī'ah al-Kaifyah li al-'Awām*. Menurutnya, sufisme Shalih Darat dalam kitab tersebut lebih menekankan pada sufisme praktis (*ṣūfi 'amāli*), bagaimana doktrin Islam diterapkan dengan penuh ketundukan kepada Tuhan.<sup>22</sup> Sementara, M. Mansur juga menulis "Kyai Shalih Darat, *Tafsir Faid al-Rahmān* dan RA. Kartini" yang menyimpulkan bahwa lahirnya *Tafsir Faid al-Rahmān* tidak bisa dilepaskan dari peran RA Kartini untuk menulis

19 Amin al-Khūlī, *Manāhij al-Tajdīd fī al-Nahw wal-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adāb* (Beirut: Dār al-Ma'rifah 1961), 302.

20 Ciri pendekatan filosofis adalah bagaimana menjelaskan struktur dasar dari sebuah pemikiran seorang tokoh. Lihat Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar 1996), 285.

21 Guy Cook, *The Discourse of Advertising* (London an New York: Routledge, 1994), 1. Lihat Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogykarta LKiS, 2008), 7-13.

22 M. In'amuzzahidin "Pemikiran Sufistik Muhammad Shalih al-Samarani" dalam *Jurnal Walisongo* Vol. 20, No. 2, November 2012.

kitab tersebut dalam rangka mentransmisikan gagasan Al-Qur'an dalam masyarakat Jawa.<sup>23</sup>

Munawir Aziz dalam "Produksi Wacana Syiar Islam dalam Kitab Pegon Kyai Shalih Darat Semarang dan Kyai Bisri Mustafa Rembang", menjelaskan bahwa karya-karya Kyai Shalih Darat menunjukkan betapa beliau memiliki visi literasi yang luar biasa di penghujung abad 19 M, sehingga dalam narasi historiografi Islam di Asia Tenggara, sosok Kyai Shalih Darat pesisir Jawa menjadi penting diperhitungkan, karena menjadi simpul jaringan ulama<sup>24</sup>. Demikian pula, Mukhammad Shokheh dalam "Tradisi Intelektual Ulama Jawa: Sejarah Sosial Intelektual Pemikiran Keislaman Kyai Shalih Darat" yang menegaskan bahwa pengaruh pemikiran Kyai Shalih Darat di kalangan santri dan masyarakat Jawa cukup signifikan.<sup>25</sup> Kemudian, Saiful Umam menulis "God's Mercy is not Limited to Arabic Speakers: Reading Intellectual Biography of Muhammad Salih Darat and His Pegon Islamic Texts". Menurutnya signifikansi karya-karya Shalih Darat bukan hanya pada kekhasannya dalam menjelaskan gagasan tauhid, fikih, tasawuf dan tafsir dalam bahasa lokal, akan tetapi juga pada kegigihan argumen bahwa karya yang ditulis menggunakan Arab *pegon* berbahasa Jawa memiliki otoritas yang sama dengan kitab-kitab yang ditulis menggunakan bahasa Arab.<sup>26</sup>

Selain itu, kajian pemikiran fikih KH Shlaih Darat, ditulis Abdulllah Salim dalam "Majmū 'āt al-Syārī'at al-Kayfiyyāt al-'Awāmm" karya Muhammad Shalih Ibn Umar al-Samarani: Suatu Kajian terhadap Fikih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19". Riset ini menunjukkan bahwa kitab *Majmū 'āt al-Syārī'at al-Kayfiyyāt al-'Awāmm* merupakan kitab fikih bermazhab Syafi'i

23 M. Mansur, "Kyai Shalih Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA. Kartini" dalam *Jurnal al-Taqaddum* Vol 4, No 1, Juli 2012.

24 M. Aziz, Munawir Aziz, "Produksi Wacana Syiar Islam dalam Kitab Pegon Kyai Shalih Darat Semarang dan Kyai Bisri Mustafa Rembang" dalam *Afsaruna Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol 9, No 2 Juli –Desember 2013.

25 Mukhammad Shokheh "Tradisi Intelektual Ulama Jawa: Sejarah Sosial Intelektual Pemikiran Keislaman Kyai Shalih Darat, dalam *Jurnal Paramita* Universitas Negeri Semarang Vol 21, No 2 Juli 2011.

26 Saiful Umam, "God's Mercy is not Limited to Arabic Speakers: Reading Intellectual Biography of Muhammad Shalih Darat and His Pegon Islamic Texts" dalam *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* Vol 20, No 2, 2013.

yang memang diperuntukkan untuk orang awam Jawa yang telah dewasa, berkaitan dengan masalah shalat, puasa, haji dan jual beli dan nikah<sup>27</sup>. Ketika berbicara tentang pernikahan, Kyai Shalih Darat juga menjelaskan ilmu *katuranggan* (ilmu tentang watak perempuan berdasar bentuk fisiknya),<sup>28</sup> sebagai pertimbangan ketika memilih calon istri. Menurutnya, sifat dan karakter seorang perempuan bisa dilihat dari ciri-ciri fisik. Sayang, Abdullah Salim tidak melakukan kritik terhadap ilmu *katuranggan* yang notabene bersumber dari buku *primbon* (semacam buku ramalan bagi orang Jawa) dan *serat Centhini*. Menurut hemat penulis, ilmu *katuranggan* mengandung bias gender, karena sebenarnya ilmu tersebut pada mulanya dipakai untuk tipologi kuda dan binatang lainnya, kemudian dipakai untuk tipologi kaum perempuan. Menilai perempuan dengan ilmu *katuranggan* seolah menyamakan perempuan dengan binatang.

Selanjutnya, kajian pemikiran fikih dan teologi KH Shalih Darat secara spesifik dilakukan Ghazali Munir dalam *Shalat Jum'at Bergantian: Implementasi Konsep Iman dan Amal Muhammad Ibnu Umar Salih al-Samarani dalam Masyarakat Modern*. Riset tersebut menegaskan bahwa pelaksanaan shalat Jum'at hukumnya fardlu ain, bagi setiap muslim laki-laki. Pelaksanaan shalat Jumat pada prinsipnya hanya dilaksanakan sekali dalam suatu tempat. Namun, menurut K.H. Shalih Darat, dalam rangka menjaga kemashlahatan ekonomi masyarakat modern, shalat Jum'at dapat dilaksanakan secara bergantian, terutama, bagi para karyawan perusahaan besar yang dituntut untuk tetap berproduksi.<sup>29</sup>

Lebih lanjut, riset bidang pemikiran tafsir juga pernah ditulis H.M. Muchoyyar HS., "Tafsir *Faīd al-Rahmān Fi Tarjamah Tafsir Kalām Malik Al-Dayyān* Karya K.H.M. Shalih al-Samarani (Suntingan Teks, Terjemahan

27 Abdullah Salim "Majmu'āt al-Syariat al-Kayfiyat al-Awam" Karya Muhammad Shalih Ibnu Umar al-Samarani: Suatu Kajian terhadap Fikih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19. Riset tidak diterbitkan.

28 Ilmu *katuranggan* adalah ilmu tentang watak perempuan berdasar bentuk fisiknya (*katuranggan*), ilmu ini awalnya digunakan untuk tipologi kuda (Jawa: *turonggo*) berdasar pada ciri-ciri tubuh, namun kemudian dalam kitab *Centhini* karya Paku Buwono V dkk, dikembangkan untuk menilai perempuan. Lihat Marsono dan Waridi (peny), *Ensiklopedi Kebudayaan Jawa* (Yogyakarta: Yayasan Studi Jawa - Lembaga Studi Jawa, 2000), hlm. 152.

29 Ghazali Munir, *Sholat Jum'at Bergantian: Implementasi Konsep Iman dan Amal Muhammad Ibnu Umar Salih al-Samarani dalam Masyarakat Modern* (Semarang: Syiar Media Publishing 2008), 128.

dan Analisis Metodologi). Riset merupakan perkembangan dari riset sebelumnya yang berjudul “K.H. Muhammad Shalih al-Samarani: Studi *Tafsir Faiḍ al-Rahmān fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik al-Dayyan*”. Riset ini lebih menfokuskan pada kajian ayat-ayat fikih terkait isu *al-Ahwāl al-Syakhsiyah* (ayat-ayat tentang hukum perkawinan, hukum waris dan keluarga).<sup>30</sup> Sehingga, riset ini tidak cukup komprehensif dalam memotret bagaimana konstruksi epistemologi *Tafsir Faiḍ al-Rahmān*. Ghazali Munir juga menulis riset “Perhatian K.H. Shalih Darat Ulama Jawa Akhir Abad 19 terhadap Iman Orang Awam”, yang menunjukkan keprihatinan K.H Shalih Darat untuk mencerdaskan masyarakat saat itu yang masih bodoh, agar tidak mudah tersesat oleh pengaruh ajaran *Manunggaling Kawulo Gusti* dan aliran kebatinan.<sup>31</sup>

Sementara itu, Martin Van Bruinessen dalam *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* menjelaskan dengan mengutip Van den Berg, bahwa pada abad ke 19, kajian tafsir di pesantren dianggap sebagai bagian yang sangat penting dalam kurikulum pesantren. Kalangan pesantren di Jawa memang sudah biasa menggunakan kitab tafsir, seperti tafsir *Jalalain*, karya Imam al-Mahalli dan al-Suyuthi dan *Tafsir al-Munīr*, karya Imam Nawawi al-Bantani, dan juga *Tarjumān al-Mustafid* karya tafsir lokal, Abdur Rauf al-Sinkili,<sup>32</sup> namun kalangan pesantren belum menggunakan tafsir lokal karya K.H. Shalih Darat.

Howard Federspiel dalam *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* melakukan kajian terhadap karya tasir Al-Qur'an di Indonesia dengan mengambil 58 sampel judul buku, sehingga tidak menyinggung sama sekali tentang produk tafsir lokal<sup>33</sup>, termasuk karya tafsir *Faiḍ al-Rahmān* karya K.H. Shalih Darat. Hal yang sama juga dilakukan Islah Gusmian dalam *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Riset ini

30 H.M. Muchoyyar HS., “*Tafsir Faiḍ al-Rahmān Fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik Al-Dayyan* Karya K.H.M. Shalih Al-Samarani (Suntingan Teks, Terjemahan dan Analisis Metodologi) *Disertasi IAIN Walisongo Semarang* 19 Juni 2002.

31 Ghazali Munir, “Perhatian K.H. Shalih Darat Ulama Jawa Akhir Abad 19 terhadap Iman Orang Awam”, dalam Ghazali Munir, *Sholat Jumat Bergantian* (Semarang: Syiar Media Publishing, 2002)), 14-15.

32 Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* Edisi, Revisi (Yogyakarta: Gading Publishing 2012), 178-179.

33 Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia* terj dari Judul *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* oleh Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 2006).

telah memotret peta perjalanan kajian Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia secara historis-kronologis, bahkan telah memetakan secara metodologis tentang tafsir-tafsir yang berkembang di Indonesia,<sup>34</sup> namun sama sekali tidak menyinggung *Tafsir Faiḍ al-Rahmān* karya K.H.Shalih Darat sebagai Khazanah Tafsir Indonesia, --jika enggan berkata Tafsir Nusantara-- yang penting untuk dipertimbangkan dalam konteks pergumulan epistemologi Tafsir di Indonesia. Riset yang jelas menyinggung pemikiran Tafsir KH Shalih Darat, dilakukan Islah Gusmian dalam *Dinamika Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa Abad 19-20 M*,<sup>35</sup> meskipun tidak secara khusus menjelaskan secara spesifik kontruksi epistemologi *Tafsir Faiḍ al-Rahmān*. Dari beberapa riset terdahulu, jelas bahwa riset tentang "Epistemologi Khazanah Tafsir Jawa" dengan objek material *Tafsir Faiḍ al-Rahmān* karya K.H Shalih Darat penting untuk dilakukan.

### Struktur Epistemologi *Tafsir Faiḍ al-Rahmān*

#### 1. Deskripsi dan Latar Belakang Penulisan *Tafsir Faiḍ al-Rahmān*

Kitab Tafsir *Faiḍ al-Rahmān* terdiri dari dua jilid, ditulis pada tanggal 20 Rajab tahun 1309 H dan selesai tanggal 7 Muharram tahun 1311 H, kemudian dicetak terbatas pertama kali di Singapura oleh penerbit Haji Amin Muhammad pada tanggal 27 Rabiul Akhir 1311 H /1893M. Jilid pertama terdiri dari 577 halaman, diawali dengan muqaddimah kitab *Tafsir Faiḍ al-Rahmān*, lalu dilanjutkan dengan muqaddimah surat al-Fatihah, sebagai pengantar sebelum menjelaskan kandungan surat al-Fatihah dari ayat 1 sampai ayat ke 7. Kemudian dilanjutkan dengan *muqaddimah* Surat al-Baqarah, serta penafsirannya dari ayat 1 sampai 286. Sedangkan jilid kedua, terdiri dari 705 halaman diawali dengan Muqaddimah Surat Ali Imran dan penafsirannya dari ayat 1 sampai 200, kemudian dilanjutkan dengan *muqaddimah* Surat al-Nisa' dan penafsirannya dari ayat 1 sampai 176.

Setidaknya ada beberapa faktor yang melatarbelakangi lahirnya *Tafsir Faiḍ al-Rahmān*, Pertama, faktor teologis yakni bahwa Al-Qur'an sebagai

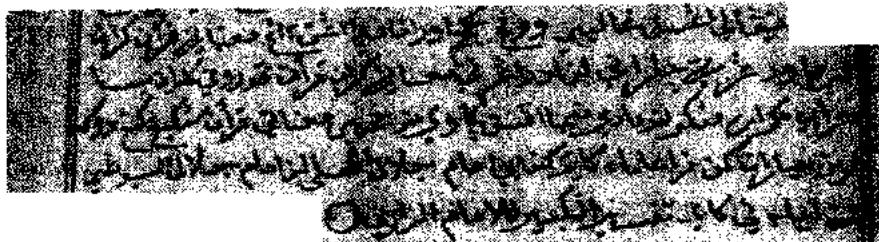
34 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta, LKIS, 2013).

35 Islah Gusmian, *Dinamika Tafsir al-Qur'a Bahasa Jawa Abad 19-20 M* (Surakarta: FUD Press 2015).

kitab suci yang diturunkan agar manusia memikirkan pesan-pesan yang terkandung di dalamnya (Q.S. Muhammad [47]: 24) dan (Q.S. Ṣād [38]: 29). Untuk dapat menangkap pesan tersebut diperlukan tafsir, sebagaimana dinyatakan dalam mukadimah tafsir *Faīd al-Rahmān* sebagai berikut yang artinya:

Ketika saya melihat dalam beberapa ayat firman Allah Swt dalam Al-Qur'an, sesungguhnya firman Allah diturunkan kepada para rasul, supaya semua manusia merenungkan makna firman Allah tersebut.<sup>36</sup>

Kedua, faktor sosiologis, yaitu bahwa masyarakat Jawa pada umumnya belum mampu mengerti isi kandungan Al-Qur'an, karena tidak tahu caranya dan tidak mengerti bahasa Al-Qur'an, sebab ia diturunkan dengan bahasa Arab, sebagaimana kutipan berikut:



*Ningali ingsun gholibe wong ngajam ora ono podho angēn-angēn ing maknane Qur'an kerono arah ora ngerti carane lan ora ngerti maknane, kerono Qur'an temurune kelawan boso Ngarob. Moko arah mengkono dadi nejo Ingsun gawe terjemahane Qur'an saking kang den ngibarataken poro ulama, koyo kitabe Imam Jalāl al-Maḥallī lan Imam Jalāl al-Suyūtī lan liya-liyane koyo Tafsīr al-Kabīr līl Imām al-Rāzī.*<sup>37</sup>

Karena saya (KH Shalih Darat) melihat umumnya orang non Arab ('ajam) tidak dapat merenungkan maknanya Al-Qur'an, karena tidak tahu caranya dan tidak mengerti maknanya, sebab Al-Qur'an memang turun dengan menggunakan bahasa Arab, maka karena itulah saya bermaksud membuat terjemahan Al-Qur'an yang

<sup>36</sup> KH. Shalih Darat, *Faīd al-Rahmān*, 1.

<sup>37</sup> KH. Shalih Darat, *Faīd al-Rahmān*, 1.

(diambilkan) dari ungkapan para ulama, seperti kitab Jalāl al- *al-Mahallī* dan Jalāl al-Suyūtī dan lain sebagainya seperti *Tafsīr al-Kabīr līl Imām al-Rāzī*”

Semangat literasi KH Shalih Darat ketika melihat masyarakat Jawa pada umumnya tidak paham bahasa Arab Al-Qur'an, beliau tergugah hatinya untuk menafsirkan Al-Qur'an dalam rangka mentransmisikan dan mentransformasikan pesan-pesan Tuhan kepada masyarakat Jawa dengan menulis tafsir menggunakan bahasa Jawa. Penggunaan bahasa Jawa merupakan kearifan lokal dan pilihan yang tepat sebagai sarana komunikasi menyampaikan pesan-pesan Tuhan kepada komunitas masyarakat Jawa. Beliau benar-benar memahami sosiologi dakwah, sehingga ketika menafsirkan Al-Qur'an, beliau menggunakan elemen kultural Jawa, yakni bahasa Jawa sebagai bungkus untuk menjelaskan pesan-pesan Tuhan dalam Al-Qur'an. Bahasa Jawa adalah bahasa yang sangat kaya kosa kata, sehingga lebih pas untuk mencari padanan makna dalam bahasa Arab. Contoh kata *al-Rahmān* berarti kang *Moho Welas* dan *al-Rahīm* berarti *Dzat Kang Moho Asih*. Meskipun terkadang KH Shalih Darat masih mencampur adukkan antara bahasa Arab dengan bahasa Jawa ketika menafsirkan Al-Qur'an. Misalnya, kata *gholibe*, *insān*, *māhāl*, *nisyān*, *'ajam* dan lain sebagainya, tanpa diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa, sehingga bagi sebagian pembaca tidak mengerti bahasa Arab, tentu agak kesulitan menangkap maksudnya.

Meskipun *Tafsīr Faīd al-Rahmān* dikatakan sebagai “terjemah Al-Qur'an”, sebagaimana tampak dalam kutipan “*Moko arah mengkono dadi nejo Ingsun gawe terjemahane Qur'an saking kang den ngibarataken poro ulama.....*”<sup>38</sup> namun sebenarnya, karya beliau bukan hanya terjemah harfiah, melainkan penafsiran, bahkan juga takwil, terutama ketika beliau menjelaskan makna *isyārī* dari ayat-ayat yang ditafsirkan. Demikian halnya, pernyataan beliau “bahwa tafsirnya diambilkan dari ungkapan-ungkapan dan pemikiran ulama sebelumnya”, memberikan isyarat bahwa KH Shalih Darat adalah sosok yang mampu menggabungkan antara kesadaran intelektualitas di satu sisi, dan kesadaran moralitas di sisi lain. Intelektualitas tercemin dalam

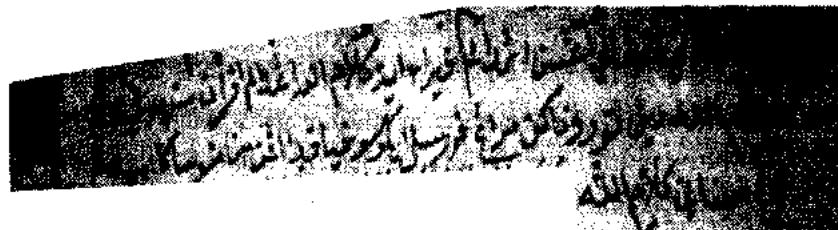
---

38 KH. Shalih Darat, *Faīd al-Rahmān*, 1

usahaanya yang sungguh-sungguh untuk melahirkan karya tafsir berbahasa Jawa, sedangkan kesadaran moralitasnya tampak dalam sikap rendah hatinya bahwa karya tafsir ini memiliki relasi pengetahuan dari para ulama sebelumnya.

## 2. Pandangan Ontologis terhadap Al-Qur'an.

Pandangan ontologis adalah pandangan dasar KH Shalih Darat terhadap *subject matter* yakni Al-Qur'an itu sendiri Menurutnya, Al-Qur'an adalah kitab suci yang mengandung banyak pelajaran dan harus dipahami maknanya. Jika tidak, maka kehadiran Al-Qur'an akan menjadi meaningless. Al-Qur'an diturunkan untuk manusia agar direnungkan maknanya, supaya memperoleh pelajaran darinya. Beliau menyatakan:



*Moko tatkalane ningali ingsun ingdaem piro-piro ayat kalamullah ing daem Qur'an, setuhune kalam Allah denturunake marang poro rasul iku supoyo angen-angeno manuso kabeh ing maknane kalamullah.<sup>39</sup>*

Pandangan ontologis ini beliau dasarkan pada firman Allah Swt:

Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran? kalau sekiranya Al Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya (Q.S. al-Nisa' [4]: 82).

Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatNya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai fikiran. (Q.S. Shad [38]: 29)

39 KH. Shalih Darat al-Samarani, *Faidh al-Rahmān* I: 1

Dari perspektif analisis wacana, pilihan kata *tadabbur* dalam (Q.S. al-Nisa' [4]: 82) sengaja dikutip KH Shalih Darat untuk menunjukkan bahwa yang diinginkan oleh KH Shalih Darat bukan hanya sekedar makna zahir, melainkan juga makna batin. Sebab secara semantik kata *tadabbur* berasal dari kata *dubur* (yang berarti jalan belakang),<sup>40</sup> dan setelah diikutkan wazan *tafa'ala* menjadi *tadabbara* yang berarti memperhatikan atau mencari makna yang ada di belakang zhahirnya teks. Dari sini dapat dimengerti, mengapa kemudian dalam menafsirkan Al-Qur'an, KH Shalih Darat selalu mencoba mencari *makna isyāri*, yakni makna yang ada di balik zhahir teks. Dengan demikian, upaya mencari *makna isyāri*, sebenarnya memperoleh justifikasi dari Al-Qur'an itu sendiri (Q.S. al-Nisa' [4]: 82). Namun, untuk dapat melakukan *tadabbur*, sehingga dapat mengambil pelajaran, diperlukan kebersihan pikiran, yakni pikiran yang tidak bercampur dengan hawa nafsu, yang dalam bahasa Al-Qur'an disebut dengan *tubb* jamaknya *albāb* (Q.S. Sad [38]: 29).

KH Shalih Darat juga memandang Al-Qur'an sebagai kitab suci yang memiliki kandungan makna yang banyak (baca: "*momot makna*"). Para ahli tafsir sesungguhnya tidak mengetahui hakikat makna Al-Qur'an, mereka hanya berupaya mengungkap makna sesuai dengan kemampuan mereka. Inilah yang dalam istilah Anna M. Gade, dikatkan bahwa Al-Qur'an itu *multifaceted* (*literally "having faces"*) ia punya banyak wajah penafsiran makna.<sup>41</sup> Sedemikian luas isi kandungan dan kedalam makna-makna yang ada Al-Qur'an, dalam mukadimah kitabnya, KH Shalih Darat tegas menyatakan bahwa tafsir sesungguhnya upaya menjelaskan firman Allah Swt, sesuai dengan kemampuan mufassir. Sebaik apapun sebuah produk tafsir, sesungguhnya ia tidak akan pernah mampu menangkap seluruh makna yang dimaksud oleh Tuhan. Karena menurut KH Shalih Darat, makna Al-Qur'an itu tidak ada habisnya dan hanya Allah yang mengetahui hakikatnya. Beliau mengatakan:

<sup>40</sup> Al-Rāghib al-Asfihānī, *Mujam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Beirut : Dār al-Fikr, tth), 166.

<sup>41</sup> Anna M Gade, *The Qur'an an Introduction* (Oxford: Oneworld, 2010), 7-8



Fig.1. The quotation of “introduction” of *Faīd a-Rāhīmān* by KH Sholeh Darat.

*Utawi anapun hakikate maknane Qur'an moko ora ono ingkang weruh anging Allah Swt kerono iki Qur'an kalamullah lan sifate kalame Allah ora ono pungkasane lamun den tulis entek segarane dunyo ginawe mangsi lan entek kayon-kayon dunyo ginawe qalam, moko yekti ora entek kalame Allah Swt...<sup>42</sup>*

Kutipan di atas memperlihatkan betapa luasnya kandungan makna Al-Qur'an sebagai kalam Allah, dan hanya Allah Swt yang dapat mengetahui hakikatnya, seandainya seluruh air laut di dunia sebagai tintanya dan pohon-pohon sebagai qalamnya untuk menuliskannya, niscaya kalam Allah tidak akan habis untuk ditulis. Pandangan ontologis ini juga memperoleh justifikasi dari Al-Qur'an sendiri, sebagaimana firman Allah Swt:

Katakanlah, sekiranya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat TuhanKu, sungguh habislah lautan itu sebelum habis (ditulis) kalimat-kalimat TuhanKu, meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu (pula)". (Q.S. al-Kahfi [18]: 109)

Selanjutnya, Al-Qur'an secara ontologis menurut KH Shalih Darat adalah wahyu yang menyejarah. Allah Swt telah turunkannya di bulan Ramadan dari *Lauh Maḥfūz* ke langit dunia. Pada saat itu malaikat Jibril turun memperlihatkan lafaz-lafaz Al-Qur'an kepada para malaikat langit dunia, kemudian ditulis di shuhuf apa adanya semua Al-Qur'an. Kemudian Al-Qur'an itu disimpan di tempat suci namanya *Bait al-Izzah*. Kemudian Al-Qur'an itu diturunkan sedikit demi sedikit, selama kurang lebih dua puluh tiga tahun, sesuai dengan konteks peristiwa dakwah Nabi Muhammad Saw, sejak Nabi Muhammad berumur empat puluh tahun. Sebab beliau diangkat menjadi rasul ketika umur empat puluh tahun. Hal ini bisa ditemukan

<sup>42</sup> KH. Shalih Darat, *Faīd al-Rāhīmān*, 2

dari teks kitab *Tafsir Faid al-Rahmān* ketika KH Shalih Darat menafsirkan ayat(Q.S. al-Baqarah [2]:185) KH Shalih menjelaskan sebagai berikut:

*Utawi dino kang den wajibake puwoso iku dinone sasi Romadlan kang wus denturunake ing ndalem iku sasi opo Qur'an, tumurun saking Lauh al-Mahfuzh marang langit donyo. Tegese tumurune Malaikat Jibril marang langit dunya, moko den weruhake lafadze Qur'an marang malaikate langit dunya. Moko nuli den tulis eng dalem suhuf opo anane Qur'an kabeh. Moko nuli den simpen iku suhuf ano ing dalem panggonan suci den nameni Bait al-Izzah. Moko nuli den ecer-ecer temurune marang dunya opo anane perkoro ing dalem zaman telu likur tahun. Awit Sayyidina Muhammad umur patang puluh tahun hingga khatam ngumur sewidak telu tahun..... ikulah maknane unzila fihī Al-Qur'an....<sup>43</sup>*

Kutipan di atas mencerminkan kesadaran teologis sekaligus kesadaran historis tentang Al-Qur'an. Secara teologis Al-Qur'an merupakan kalam Allah sebagai wahyu *verbatim* yang diturunkan dari *Lauh Mahfuz* ke langit dunia, dari langit dunia ke *Baitul Izzah* sudah berupa lafaz yang tertulis dan tersimpan dalam lembaran-lembaran (*suhuf*) di sana. Inilah yang dimaksud bahwa Al-Qur'an turun sekaligus (*daf'ah wāhidah*) yang dalam Al-Qur'an disebutkan dengan menggunakan redaksi *innā anzalnā* (sesungguhnya Kami menurunkan Al-Qur'an secara langsung) sebagaimana dalam Q.S.al-Qadar [96]:1. Kemudian secara historis penurunan Al-Qur'an terjadi secara graduasi (*munajjaman*) kepada Nabi Muhammad, mengikuti proses perjalanan dakwah Nabi Saw selama kurang lebih dua puluh tiga tahun. Inilah makna dari redaksi term *nazzalnā* (Kami menurunkan Al-Qur'an secara berangsur-angsur) sebagaimana disebut dalam Q.S. al-Hijr [15]:9.<sup>44</sup>

Kesadaran terhadap aspek historisitas proses penurunan Al-Qur'an membawa konsekuensi logis dalam proses penafsiran Al-Qur'an KH Shalih Darat, dimana beliau seringkali mencantumkan riwayat *asbāb al-nuzūl* dari para ahli tafsir sebelumnya. Dengan begitu, maka situasi dan konteks turunnya ayat Al-Qur'an serta dialektika dakwah Nabi Saw di tengah-tengah

43 Kyai Shalih Darat, *Faid al-Rahmān*, 329.

44 Al-Zarkasyi, *al-Burhān fi Ulūm al-Qurān* Jilid I, 289-290.

masyarakat Arab menjadi sangat tampak. Sebagai contoh ketika KH Shalih Darat menafsirkan ayat Q.S. Ali Imran [3]:10):

Sesungguhnya orang-orang yang kafir, harta benda dan anak-anak mereka, sedikitpun tidak dapat menolak (siksa) Allah dari mereka. dan mereka itu adalah bahan bakar api neraka, (Q.S. Ali Imran [3]:10)

Sebab turunnya ayat tersebut adalah sebagai berikut:

Lan tatkalané ngucap Abu Harits ulama Yahudi, ngucap marang dulure, ya akhi, *wa Allāhi* (demi Allah) aku weruh kelawan temen setuhune iki Muhammad rasulullah Saw, lan yo iku ingkang ingsun enteni, lan tetapi ingsun lamun ngezhahiraken islam marang Muhammad, moko putus pangan ingsun saking Muluk al-Rum, lan ilang jah ingsun lan artane pisan. Moko setehune mengkono pinemune kafirin kabeh, moko tumurun iki ayat akeh weruh setuhune artane lan anak iku ora bisa nolak ing siksone Allah Swt.<sup>45</sup>

Kutipan di atas berarti:

Ketika Abu Haris ulama Yahudi berkata kepada saudaranya, wahai saudaraku, demi Demi Allah, "Saya mengetahui dengan sebenarnya bahwa Muhammad ini adalah utusan Allah. Dia itulah yang saya tunggu-tunggu kedatangannya, namun kalau saya menampakkan keislaman saya terhadap Muhammad, maka kiriman makanan dari Raja Romawi akan diputus, dan hilanglah semua hartaku". Itulah pendapat semua orang kafir semua, maka turunlah ayat yang menjelaskan bahwa harta dan anak nanti tidak bisa menolak siksa Allah Swt di hari kiamat.

Penyebutan *asbab nuzul* itu menunjukkan bahwa *Tafsir Faiḍ al-Rahmān* telah memasukkan salah satu elemen hermeneutis, yaitu konteks historis mikro turunnya ayat. Inilah kesadaran historis seorang penafsir yang oleh Gadamer disebut sebagai *historical consciousness*.<sup>46</sup> Konteks yang mengitarinya lahirnya teks penting dipahami untuk mencari signifikansi pesan ayat dalam konteks kekinian. Signifikansi dari makna ayat tersebut adalah bahwa orang-orang yang menolak kebenaran ajaran Islam yang

45 KH. Shalih Darat, *Faiḍ al-Rahmān*, 17.

46 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London-New Delhi: Bloomsbury, 2013), 350

dibawa Muhammad, sebenarnya bukan karena tidak mengetahui kebenaran, tetapi lebih disebabkan karena takut kehilangan keuntungan ekonomi. Orang seperti itu akan mendapat siksa dan hartanya pun tidak akan mampu menyelamatkannya dari siksa Allah Swt.

### 3. Arab Pegan dan Ideology Anti Colonialisme

Arab *pegon* adalah huruf Arab yang dimodifikasi untuk menuliskan bahasa lokal, seperti bahasa Jawa, Sunda, Madura atau Melayu. Kata “*pegon*” berasal dari bahasa Jawa *pégo* yang berarti menyimpang, sebab bahasa Jawa yang ditulis dalam huruf Arab dianggap sesuatu yang tidak lazim. Munculnya tulisan Arab *pegon* jelas merupakan pengaruh budaya Islam di Nusantara secara umum dan di Jawa secara khusus. Tulisan Arab *pegon* ini sudah dikenal sejak zaman kerajaan Islam Samudera Pasai Aceh. Menurut Koentjaraningrat, secara historis Arab *pegon* masuk ke Nusantara mulai tahun 1200 M atau 1300 M, seiring dengan masuknya Islam ke Indonesia menggantikan anisme Hindu dan Budha.<sup>47</sup> Sebagian sumber mengatakan bahwa Arab *pegon* dengan bahasa Jawa digagas pertama kali oleh Sunan Ampel di pesantren Denthia Surabaya. Ada pula yang berpendapat bahwa pengagas pertama kali adalah Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Jati Cirebon.<sup>48</sup> Terlepas siapa pengagasnya, yang jelas Arab *pegon*, kemudian menjadi model tradisi tulis di kalangan pesantren Jawa untuk mentransformasikan pengetahuan keislaman, melalui penulisan kitab-kitab dan terjamah *makna gandul* ketika belajar kitab kuning.

Penulisan *Tafsir Faid al-Rahmān* karya KH Shalih Darat dengan huruf Arab *pegon* disamping merupakan bentuk vernakularisasi Al-Qur'an ke dalam bahasa Jawa, juga merupakan simbol perlawanan secara ideologi terhadap penjajah Belanda, yang hampir seluruh karyanya menggunakan tulisan Arab *pegon*.<sup>49</sup> Sebab ketika itu sekitar abad 19 Belanda melakukan instruksi

47 Koenjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka 1994), 20

48 Baca lebih lanjut M. Irfan Shofwani, *Mengenal Tulisan Melayu* (Yogyakarta: BKPBM dan Adicita 2015). Lihat pula Raminah Baribin, *Inventarisasi Sastra Jawa Pesisir Sebelum Abad XX* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1992).

49 Hal yang sama juga dilakukan sebelumnya oleh KH Ahmad Rifa'i (w.1870) pada abad 18 M, dalam Abdul Djamil, *Perlawanan Kiai Desa, Pemikiran dan Gerakan KH Ahmad Rifa'i* (Yogyakarta: LKIS, 2001).

kepada masyarakat agar menggunakan tulisan latin untuk kepentingan birokrasi dan surat menyurat, sekaligus untuk menggantikan tulisan Arab *pegon*. Sudah berang tentu, kebijakan itu ditentang oleh kalangan kaum santri.<sup>50</sup> Kalangan pesantren umumnya tetap menggunakan tulisan Arab *pegon* dalam proses transmisi dan transformasi pengetahuan, sebagaimana yang masih dipertahankan oleh KH Shalih Darat dalam menuliskan karyanya.

Lebih lanjut, sikap anti kolonialisme KH Shalih Darat dapat dilacak dari ayahnya yaitu KH Umar yang ketika itu bergabung dengan Penggeran Diponegoro melakukan perang gerilnya (1825-1830 M) melawan penjajah Belanda. Perang tersebut dikenal dengan perang Jawa yang didukung oleh para ulama dan umara.<sup>51</sup> Para ulama dalam masa penjajahan Belanda, mengharamkan segala bentuk simbol-simbol yang dipakai oleh kaum penjajah, seperti memakai dasi, topi, dan celana panjang. Para ulama menggunakan argumen hadis Nabi Saw: *man tasyabba biqawmin fahuwa minhum*<sup>52</sup> (barangsiapa yang menyerupai suatu kaum, maka ia termasuk golongannya). Hadis lain menegaskan, “*man tasyabba bi ghairinā falaisa minnā, la tasyabbihū bil yahūd wala bin naṣārā...*”<sup>53</sup> (Barangsiapa yang menyerupai dengan selain kami (Nabi Muhammad), maka bukan ia bukan golongan kami, janganlah kalian menyerupai kaum Yahudi dan kaum Nasrani...). Demikian halnya, menggunakan bentuk tulisan latin yang dipakai penjajah termasuk *tasyabbuh* yang harus dihindari, sebagai simbol anti kolonialisme penjajah Belanda. Sejarah membuktikan bahwa para ulama atau kyai sebagai tokoh kharismatik berhasil mempengaruhi masyarakat untuk anti terhadap kaum penjajah.<sup>54</sup> Ini tidak berarti bahwa untuk melawan kolonialisme Belanda, para ulama hanya menggunakan

<sup>50</sup> Budi Susanto (ed.), *Politik dan Postkolonialitas di Indonesia* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), 287

<sup>51</sup> Yudian Wahyudi, *Perang Diponegoro: Tremas, SBY dan Ploso* (Yogyakarta: Nawesea, 2012), 3

<sup>52</sup> Imam Ahmad bin Ḥanbal, *Musnad Ahmad*, *tahqiq 'Adil Mursyid*, Juz 9, (ttp: Mu'assasah al-Risalah, 2001), 123

<sup>53</sup> Imam al-Tirmizi *Sunan al-Tirmizi*, (Mesir: Syarikah Maktabah wa Mathbaah Mushtafa al-Babil Halabi, 1975), V: 56.

<sup>54</sup> Lihat Mohd. Nawawi, “Punitive Colonialism: The Dutch and Indonesian National Integration” dalam *Jurnal of Southeast Asian Studies*, Vol. 2, No 2 Sept, 1971, 159-168.

Arab pegon, melainkan juga dalam bentuk perjuangan fisik yang disebut dengan perang *sabil* (perang di jalan Allah).

Sisi lain, munculnya karya *Tafsir Faid al-Rahmān* sebagai bentuk resepsi hermeunetis terhadap Al-Qur'an juga dapat dinilai sebagai perlawanan terhadap peraturan pemerintah kolonial Belanda yang melarang penerjemahan Al-Qur'an, yang saat itu umumnya para ulama juga tidak berani menerjemahkan Al-Qur'an<sup>55</sup>. Belanda melakukan pelarangan terjemah Al-Qur'an, karena khawatir jika masyarakat Indonesia mengetahui makna Al-Qur'an, mereka akan semakin melakukan pemberontakan melawan penjajah, sebab dalam Al-Qur'an banyak ayat yang mendorong umat Islam untuk melakukan perjuangan dan perlawanan terhadap segala bentuk kezhaliman, termasuk kaum yang dilakukan kaum penjajah.<sup>56</sup>

Jauh sebelum itu, sejak zaman Sunan Giri kira Abad 14-15 M, dasar perlawanan untuk menentang penjajahan Portugis dan pemberontakan melawan para penjajah Belanda di Jawa tidak dapat dipisahkan dari spirit revolusi yang terdapat dalam Al-Qur'an.<sup>57</sup> Al-Qur'an dengan tegas mendorong untuk melawan segala bentuk tindakan represif dan despotis termasuk *tāghūt*. Term *tāghūt* dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 257 menurut KH Shalih Darat adalah segala bentuk kekufuran dan penguasa atau pemimpin yang mengajak pada kemaksiatan dan kerusakan.<sup>58</sup>

Meskipun K.H Shalih Darat tidak menyebut secara tegas bahwa penjajah Belanda dapat dikategorikan sebagai *tāghūt*, namun secara implisit (baca: isyari) kebijakan penjajah Belanda yang membawa kerusakan bangsa Indonesia jelas dapat dikategorikan sebagai *tāghūt*. Berkat karya tafsir ini dan karya-karya lainnya, orang-orang Jawa bisa mengerti isi kitab suci Al-

55 Hingga tahun 1922 para ulama masih sangat keberatan jika Al-Qur'an diterjemahkan, bahkan umumnya mereka berpendapat bahwa haram menerjemahkan Al-Qur'an. Lihat, Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, Cet XXVIII (Jakarta: PT Hida Karya Agung, 1990), iv.

56 Ada sejumlah ayat yang sangat mendorong untuk melawan segala bentuk kezhaliman dan penjajahan. Misalnya, ayat tentang anjuran berjihad, (Q.S. al-Baqarah [2]:218, al-Māidah [5]:35, al-Anfāl [6]: 72-74, al-Taubah [9]: 41, 86), membela orang-orang tertindas atau *al-muṣṭad'afīn* (Q.S. al-Nisa [4]: 98), melawan penguasa yang tiranik (Q.S. Thaha [20]: 24 dan lain sebagainya).

57 Aboeakar Aceh, *Sedjarah Al-Qur'an* Cet III (Djakarta: Sinar Pudjangga 1952), 295-296

58 KH Shalih Darat, *Faid al-Rahmān*, 492-493.

Qur'an dan mengerti tentang ajaran Islam, sehingga meski pengaruhnya tidak secara langsung, masyarakat Jawa memiliki semangat anti kolonialisme yang luar biasa untuk melawan penjajah. Cinta tanah air adalah sebagian dari iman, perang melawan penjajah hukumnya wajib (fardu 'ain) dan jika seseorang mati di medan perang dalam perang melawan penjajah maka ia mati syahid. Hal itu tampak pada misalnya gagasan *Resolusi Jihad* yang digagas oleh KH Hasyim Asy'ari sebagai murid KH Shalih Darat, pada tanggal 22 Oktober 1945, bahwa wajib hukumnya bagi umat Islam berjihad membela tanah air. Seruan itulah yang kemudian membangkitkan ratusan mujahid untuk syahid menjadi martir.<sup>59</sup>

#### 4. Nalar 'Irfani dan Makna Isyari

Hal yang menarik dalam *Tafsir Faid al-Rahmān* adalah penggunaan epistemologi i'rfani (illuminative) yang menekankan makna isyari dalam hampir setiap menafsirkan ayat Al-Qur'an. Secara bahasa, term *'irfānī* berasal dari bahasa Arab, merupakan bentuk isim masdar yaitu *'irfān*, yang diberi *ya' nisbat*, maka terbaca menjadi *irfānī*. Dalam diskursus epistemologi, menurut Abdi al-Jabiri, nalar *'irfānī* merupakan jenis pengetahuan yang diperoleh secara langsung dari Tuhan, melalui pengalaman *ilham* (*intuisi*), *kasyf* (*penyingkapan*), *a yan* (persepsi langsung), dan *isyrāq* (*penyinaran* Tuhan). Nalar *'irfānī* biasanya disandingkan dengan istilah nalar *bayani* sebagai jenis epistemologi yang berbasis pada analisis *naql* (*periwayatan*) dan kebahasaan, dan nalar *burhāni* yang berbasis pada rasionalitas (*aql*). Karena itu secara terminologis, *'irfān* bisa diartikan sebagai pengungkapan atas pengetahuan yang diperoleh lewat penyinaran hakekat oleh Tuhan kepada hambanya (*kasyf*) setelah adanya olah rohani (*riyadhah*) yang didasarkan atas dasar cinta (mahabbah)<sup>60</sup>.

Secara genealogis, sebenarnya epistemologi *'irfānī* sebagai fenomena system pengetahuan juga sudah dikenal dalam agama-agama besar

59 Gugun el-Guyanie, *Resolusi Jihad Paling Syar'i*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010). Lihat pula, Aqil siraj, "Resolusi Jihad Melawan Lupa" dalam *Nasionalisme Islam Nusantara*, Abdullah Ubaid dan Muhammad Bakir (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2015), 8

60 Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirāsah Tuhlīliyah Naqdiyah li Nuzum al-Ma'rifah fi al-Šaqāfah al-'Arabiyah* (Beirut: al-Markaz al-Šaqafi al-'Arabi, 1991), 251

(Yahudi, Kristen dan Islam) bahkan oleh kelompok agama-agama pagan dan sebenarnya jenis *al-irfāniyyah* (gnosticisme) menunjuk pada pola madzab yang plural. Konsep *al-irfān* dalam keilmuan Islam menurut Jabiri bisa dilacak sejak pra Islam. Imlikh Jamlichus pada abad II atau III M, seorang Filosof keturunan Syiria beraliran Neo-Platonis, sejak awal lebih memilih tradisi filsafat Hermes yang berbasis pada nalar 'irfani, daripada filsafat Aristoteles yang berbasis pada nalar burhani (demonstratif) dalam menyelesaikan persoalan. Sosok ini cukup populer dalam karya terjemahan dan penulis-penulis Arab. Sejak akhir era Yunani sampai pada pertengahan abad ke-7 M, bersamaan dengan kemunculan Islam bahkan penyebarannya, tradisi 'irfan merupakan mazhab pemikiran yang berkembang dan bersifat oposan terhadap tradisi rasionalisme Yunani.<sup>61</sup>

Dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, isu sentral nalar *irfānī* adalah bagaimana menganalisis aspek lahir dan aspek batin dari ayat Al-Qur'an, akan tetapi term lahir dan batin, bukan sebagai konsep yang berlawanan melainkan sebagai pasangan. Oleh sebab itu, antara keduanya (makna lahir dan makna batin/isyari) dalam penafsiran *ṣūfi isyārī* yang dianut oleh KH Shalih Darat tidak boleh dipisahkan. Relasi keduanya seperti jasad dan ruh. Sebagaimana dikutip al-Jabiri, menurut Muhasibi (w. 857 M) dan juga al-Sulami (w. 412 H), Al-Ghazali (w. 111 M), Ibn 'Arabi (w. 1240 M) bahwa setiap ayat Al-Qur'an makna zahir, dan makna batin. Makna zahir itulah tafsir, sedangkan makna batin itulah takwil. Bahkan setiap ayat Al-Qur'an juga mengandung *hadd* dan *maṭla'*. *Hadd* adalah pemahaman maksimal dari sebuah *kalam* (ungkapan), sedangkan *maṭla'* adalah pemahaman yang lebih tinggi dari *hadd* itu sendiri, di mana seseorang sampai dapat mengalami *syuhūd* (menyaksikan" Tuhan).<sup>62</sup>

Dalam nalar *bayāni*, seorang penafsir, ketika menafsirkan Al-Qur'an cenderung menggunakan analisis dari lafadz menuju makna. Namun demikian, makna yang diambil juga cenderung kepada makna lahir yang ditunjukkan oleh struktur kebahasan yang ada dalam teks. Sementara itu, dalam nalar *irfānī* yang dipraktikkan KH Shalih Darat dalam tafsirnya

61 Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 252.

62 Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 275-275.

*Faīd al-Rahmān*, beliau tetap berangkat dari penjelasan makna zhahir menuju makna isyari zahir. Dalam hal ini, KH Shalih Darat memang tidak seperti umumnya penganut nalar ifnani yang menganggap bahwa makna adalah sebagai *ashl* (pokok), sedang *lafaz* sebagai *fūrū'* (cabang) yang harus mengikuti *asl* (pokok). Bagi KH Shalih Darat, bagaimanapun penafsir harus menjelaskan makna zahir teks terlebih dahulu, kemudian baru masuk dalam penjelasan makna isyari atau makna batin. Sebagai contoh ketika beliau menafsirkan ayat larangan minum khamr dalam Q.S Al-Baqarah [2]: 219). Menurutnya, yang *khamr* itu mengandung dua pengertian makna. Pertama, *khamr* dalam pengertian makna zhahir, yaitu cairan yang terbuat dari perasan anggur, cairan kurma dan lain sebagainya yang dapat memabukkan manusia, Kedua, *khamr* dalam pengertian makna batin (makna isyari), yaitu segala bentuk yang memabukkan manusia dari mengingat Tuhan, yaitu *ghaflah* (lalai) cinta dunia (*hubb al-dunya*), mengikuti hawa nafsu (*ittibā' al-hawā*).<sup>63</sup>

Persoalannya kemudian, bagaimana dimensi batin yang diperoleh dari *kasyf* tersebut diungkapkan? Menurut al-Jābirī, makna batin ini diungkapkan dengan cara apa yang disebut sebagai *i'tibār* atau *qiyās irfānī*. Yakni analogi makna batin yang ditangkap dalam *kasyf* kepada makna zahir yang ada dalam teks. Sebagai contoh, qiyas yang dilakukan kaum Syiah yang menyakini keunggulan keluarga Imam Ali ra. atas QS. Al-Rahman [55]: 19-22): "Dia membiarkan dua lautan mengalir dan bertemu; diantara keduanya ada batas (*barzakh*) yang tidak terlampaui dan dari keduanya keluar mutiara dan marjan". Dalam hal ini, Ali dan Fatimah dinisbatkan pada dua lautan, Nabi Muhammad Saw dinisbatkan pada batas (*barzakh*), sedang Hasan dan Husein dinisbatkan pada mutiara dan marjan.

Contoh lain adalah *qiyās irfānī* yang dilakukan Imam al-Qusyairi atas ayat yang sama (QS. al-Rahmān [55]: 19-22). Menurutnya, makna isyari dari *al-bahrain* (dua laut) pada ayat tersebut adalah lautan *khauf* (takut) dan lautan *rajā'* (harapan), dan dari sana keluar *al-tu'lū wa al-marjān* (mutiara dan marjan), yakni *aḥwāl al-ṣūfiyah* dan *al-laṭāif al-mutawālīyah*. Di antara keduanya ada batas (*barzakh*) yang tak dapat dilampaui oleh keduanya,

63 Shalih Darat, *Faīd al-Rahmān*, I: 396.

yakni pengawasan Tuhan. Jadi, *Qiyās 'irfānī* di sini berusaha menyesuaikan konsep yang telah ada dari zhahir teks dengan pengetahuan yang diperoleh lewat *kasyf*, atau dengan kata lain menganalogikan yang tidak tampak (ghaib) dengan yang ada yang tampak (syahid) atau *qiyās al-ghaib 'alā al-syahid*.<sup>64</sup> Hal yang sama sebenarnya juga dilakukan KH Shalih Darat, ketika menganalogikan konsep *khamr* dalam menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 219. Menurutnya, *khamr* zhahir adalah cairan dari kurma atau anggur, yang sama-sama bisa memabukkan manusia. Sedangkan *khamr* batin adalah cinta dunia, *ghaflah* (lalai) dan mengikuti hawa nafsu, yang juga sama-sama bisa memabukkan manusia, maka keduanya juga haram hukumnya.

Ada kritik dari Adonis bahwa epitemologi irfani tidak dapat diandalkan karena lebih bercorak mistik dan sangat subjektif, serta sering memperlakukan mitos-mitos, bukan sebagai mitos yang terdapat dalam kajian antropologi, melainkan difungsikan secara berlebihan dan dijadikan sebagai hakikat yang tertinggi.<sup>65</sup> Dalam beberapa hal kritik ini bisa diterima, sebab subjektivitas penafsiran dalam nalar 'irfani bisa menyebabkan lahirnya produk tafsir secara arbitrer. Namun demikian, kritik yang disampaikan Adonis, agaknya salah sasaran jika dialamatkan untuk memahami nalar irfani ala KH Shalih Darat dalam *Faiḍ al-Rahmān*. Pasalnya, KH Shalih Darat disamping tidak pernah memperlakukan mitos-mitos, tidak pula pernah mengklaim bahwa makna batin atau makna isyari itu sebagai satu-satunya hakikat tertinggi. Beliau hanya ingin menegaskan bahwa penafsir Al-Qur'an jangan hanya terpaku pada upaya menyingkap makna zhahir, melainkan perlu menyingkap makna batinnya, yang dalam terminologi KH Shalih Darat disebut dengan istilah *shufi tafsir isyāri*. Itu sebabnya, dalam setiap ayat yang ditafsirkan oleh KH Shalih Darat, beliau selalu mencantumkan kandungan makna isyari (*esoteric meaning*). Tradisi penafsiran seperti ini adalah cirikhas dalam tafsir sufi-isyari.<sup>66</sup>

64. Muḥammad 'Ābid al-Jābiri, *Buryah al-'Aql al-'Arabi*, 305-306.

65. Adonis, *Arkeologi Sejarah - Pemikiran Arab - Islam*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2009), xxi.

66. KH Shalih Darat banyak mengungkap makna isyari dalam tafsirnya, dalam surat Alu Imran saja beliau menyampaikan 120 kali tentang makna isyari dari ayat-ayat Al-Qur'an yang ditafsirkan.

Model penafsiran yang dipilih oleh KH Shalih Darat, yang memberikan perhatian pada penyingkapan makna isyari dalam penafsiran Al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari pengaruh kitab-kitab sufi yang dipelajari, sewaktu beliau bermukim di Mekkah. Beliau menyebutkan dalam mukaddimah tafsirnya sebagai berikut:



Fig 2. The quotation of "introduction" of *Faidl a-Rahman* by KH Sholeh Darat. Photograph by Abdul Mustaqim.

*Lan ora pisan-pisan gawe terjemah ingsun kelawan ijtihad ingsun dewe, balik nukil saking tafsire poro ulama kang mujtahidin kelwan ashale tafsir kang zhahir moko nuli nuqil tafsir kelawan makna isyari saking imam al-Ghazali..., lan ora wenang nafsiri qur'an kelawan tafsir isyari utowo asrare yen durung weruh kelawan tafsir ashli zhahire, koyo tafsire imamain jalalain (baca: *Tafsir Jalalain*).<sup>67</sup>*

Ungkapan di atas menunjukkan bahwa KH Shalih Darat dengan rendah hati, beliau hanya mengutip pendapat tafsir dari para ulama ahli tafsir sebelumnya. Beliau juga menegaskan bahwa tafsir isyari hanya boleh dilakukan setelah mengungkapkan tafsir zhahir, dan bahwa tafsir isyari tersebut diambil dari Imam al-Ghazali. Sayangnya, KH Shalih Darat tidak menyebut secara eksplisit kitab tafsir al-Ghazali yang mana yang dirujuk. Penulis, menduga keras bahwa beliau merujuk kitab tasawuf yaitu kitab *Iḥyā' Ulūm al-Dīn* dan *Jawāhir al-Qurān* karya Imam al-Ghazali, karena dalam kedua kitab itulah al-Ghazali banyak mengungkap makna *isyāri* ayat Al-Qur'an.

Secara sosiologis, tidak bisa dinafikan bahwa lahirnya kecenderuan tafsir isyari dalam *Tafsir Faid al-Rahmān*, juga terkait dengan era KH Shalih Darat di mana tradisi Islam sufi juga berkembang di Jawa ketika itu. Jadi,

67 Shalih Darat, *Faid al-Rahmān*, I : 1-2

semacam gayung bersambut, bahwa memahami Islam hanya dari sudut pandang syariat (baca: fikih formal) akan terasa kering. Untuk itu, perlu diperdalam melalui upaya penyingkapan makna-makna isyari dari ayat-ayat Al-Qur'an yang ditafsirkan. Dari perspektif sosiologi pengetahuan, dapat dikatakan bahwa sebuah produk tafsir sesungguhnya tidak pernah lepas dari sosio-historis penulisnya. Sebuah tafsir itu selalu dapat didudukkan dalam ruang-ruang sosial di mana seorang penulis tafsir hidup. Nalar 'irfāni yang melahirkan tafsir *ṣūfi-isyāri* merupakan upaya KH Sholeh Darat al-Samarani untuk menjembatani konflik epistemik antara ahli fikih (*fuqaha*) yang terlalu formalis, dengan kaum sufistik-falsafi yang menekankan substansi, hingga kadang mengabaikan dimensi syariat yang formal. Pasalnya, dalam nalar tafsir *ṣūfi-isyāri*, seorang penafsir harus tetap memelihara makna *zahir*, sekaligus menggali makna *batin* ( baca: makna isyari).<sup>68</sup>

Di dunia Islam, tradisi penafsiran Al-Qur'an corak tafsir sufi sudah muncul abad dua dan tiga hijriyah yang merupakan upaya untuk meretas kebuntuan epistemologi tafsir yang selama ini terkungkung dalam bingkai berpikir formalis, baik yang diusung para ahli fikih, ahli kalam, maupun kaum filosof. Tafsir sufi ini telah memberikan kontribusi terhadap gagasan bahwa Al-Qur'an memiliki makna yang lebih dalam (*deeper and more inward meaning*) yang hanya bisa diungkap oleh orang yang menempuh jalan *ma'rifat* (*gnosis*).<sup>69</sup>

## 5. Sumber dan Metode Tafsir *Fa'id al-Rahmān*

Salah satu elemen penting dalam diskursus epistemologi tafsir adalah berbicara tentang sumber rujukan penafsiran Al-Qur'an atau *the roots of thought* dari *Tafsir Fa'id al-Rahmān*. Penulis dalam hal ini membagi sumber *Tafsir Fa'id al-Rahmān* menjadi dua kategori, yaitu:

Pertama, sumber primer yaitu sumber pokok yang biasa dipakai para ulama ahli tafsir dalam penafsiran Al-Qur'an. Sumber primer *Tafsir Fa'id al-Rahmān* adalah Al-Qur'an. KH Shalih Darat seringkali menafsirkan antara

68 Bandingkan dengan Muḥammad Ḥusain al-Žahabi, *al-Tafsīr wal Mufassirūn*, (Beirut: Dar al-fikr 1976), II: 352-354.

69 Farid Esack, *Al-Qur'an: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld 2002), 134

iyat satu dengan ayat lain, terutama ayat-ayat yang saling berdampingan. Misalnya, ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]:2

Kitab al-Quran ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa (Q.S. al-Baqarah [2]: 2 )

Ayat tersebut ditafsirkan dengan ayat berikutnya (Q.S. al-Baqarah [2]:3) bahwa mereka yang bertakwa (*muttaqīn*) adalah orang-orang yang beriman kepada yang gaib, menegakkan shalat, mau menginfakkan sebagian harta yang telah Tuhan berikan kepada mereka, bisa berupa zakat, sedekah atau memberi nafskan kepada keluarga.<sup>70</sup> Para ulama umumnya memahami konsep *muttaqīn* dengan pengertian yang konvensional yaitu, orang-orang memelihara diri dari siksaan Allah dengan mengikuti segala perintah-perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-larangan-Nya. Namun KH Shalih Darat, lebih jauh memberikan penafsiran kata *muttaqīn* menjadi tiga tingkatan. Beliau menyebutkan sebagai berikut:

*Muttaqīn iku wongkang wēdi, tegese nurut perintah ngēdohi cēgah. Ono dene maknane muttaqīn iku ono werno telu, 1) wong sing ngedohi syirik lan ngedohi saking dosa kang dadi sebabe langgeng nang neroko, 2) ngedohi maksiat kabeh lan ngelakoni thoat kabeh zhahir wa bathin 3) mbersihake ati dan sīrr saking barang kang dadi anungkulake ing Allah Subhanallah ta'ala.*<sup>71</sup>

Kutipan di atas berarti, *muttaqīn* adalah orang yang ‘takut’ kepada Allah, yaitu menuruti perintah dan menjauhi larangan-Nya, beliau kemudian membagi tingkatan *muttaqīn* menjadi tiga yaitu: 1) orang yang menjauhi syirik dan dosa yang dapat mengantarkan kekal di neraka, 2) menjauhi semua maksiat dan menjalankan semua ketaatan lahir dan batin, 3) orang yang membersihkan hati dan *sīrr*<sup>72</sup> dari segalah hal yang dapat menyibukkan hati dari Allah Swt.

<sup>70</sup> Shalih Darat al-Samarani, *Faīdī ar-Rohmān*.... 17

<sup>71</sup> Shalih Darat al-Samarani, *Hidāyah al-Raḥmān fi Tarjamat Tafsīr al-Qur'ān ilā al-Lughah al-Jawiyah al-Muqtāṣaf min Tafsīr Faīd ar-Rahmān*, Ṭab'ah 'alā Nafaqah Syeikh Abdullah Afif (Mesir: Mathba'ah Muṣhthafa al-Bab al-Halabi 1354 H/1935 M), 17.

<sup>72</sup> *Sīrr* berarti bagian hati yang menurut Abdul Qasim al-Qusyairy merupakan salah satu alat makrifat kepada Tuhan. Beliau membagi alat makrifat itu menjadi tiga, yaitu *qalb* untuk mengetahui sifat-

Konsep *muttaqīn*, menurutnya ada tiga level, yaitu: 1) *‘awām*, yakni orang yang menjaga diri dari dosa-dosa syirik dan yang menyebabkan kekal di neraka, 2) *khawāṣ*, yakni orang menjaga diri dari menjauhi semua maksiat dan menjalankan semua ketaatan lahir dan batin, dan 3) *khawāṣ al-khawāṣ* orang yang membersihkan hati dan *sīr* dari segala yang dapat melalaikan Allah Swt. Model berpikir seperti memang mirip dengan cara berpikir teori Imam al-Ghazali, yang menurut hemat penulis mencerminkan perspektif sosiologis, karena KH Sholeh kemudian mencoba membuat kategori konsep *muttaqīn* yang dihubungkan dengan realitas di masyarakat, mengingat bahwa fakta di lapangan, manusia dalam menjalankan ketaatan juga bertingkat-tingkat tergantung pada tingkat keimanan dan spiritual masing-masing.

Sumber primer kedua *Tafsir Faiḍ al-Rahmān* adalah hadis Nabi, misalnya ketika KH Shalih Darat menafsirkan ayat Q.S.al-Baqarah [2]:110. Beliau menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

*Lan podho jejegno siro kabeħ ing sholat limang wektu. Tegese ngelakonono sholat limang wektu, aweho zakat siro kabeħ lamun duwe arto cukup sak nishob kelawan syarat kang ma'lum. Utawi barang kang wus podho andhihinake siro kabeħ, kelawan nafaqahaken arto bener kerono arah manfa'at marang awak iro saking amal kholi tho'at utowo shilaturahim utowo shodaqah iku kabeħ, moko nemu siro kabeħ ganjaran mungguh ngarsane Allah. Kerono setuhune Allah subhanahu wa ta'ala Dzat kang ningali kelawan waspodho ing sekabehane ngamal kang siro lakoni kabeħ.*<sup>73</sup>

KH Shalih Darat menegaskan bahwa sebaiknya orang-orang mukmin menjalankan perintah shalat dan zakat, maka jangan hiraukan perilaku orang lain. Orang mukmin perlu melakukan amal kebaikan sebelum wafatnya dengan bersedekah, wakaf dan amal kebaikan lainnya, sebab harta yang sebenarnya milik orang mukmin adalah harta yang sudah diinfakkan

---

sifat Tuhan, *ruh* untuk mencintai Tuhan, *sīr* untuk 'melihat' Tuhan. Lihat al-Qusyairi, *al-Risālah al-Qusyairiyah fi 'Ilmi al-Taṣawwuf*, Mesir: Maktabah. 1995) Lihat pula Harun Nasution. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. (Jakarta: Bulan Bintang. 1999).

73 KH Shalih Darat, *Faiḍ al-Rahmān*, 228.

di jalan Allah Swt, sedang yang belum diinfakkan adalah harta calon milik ahli warisnya. Nabi Saw bersabda:

عَنْ الْخَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ الشَّيْءُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّكُمْ مَالُ وَارِثِهِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ مَالِهِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا مِنَّا أَحَدٌ إِلَّا مَالُهُ أَحَبُّ إِلَيْهِ قَالَ فَإِنَّ مَالَهُ مَا قَدَّمَ وَمَالُ وَارِثِهِ مَا أَخَرَ<sup>74</sup>

Dari Haris bin Suwaid berkata, Abdullah berkata, "Nabi Saw bersabda," Siapa diantara kalian yang lebih mencintai harta ahli warisnya? Mereka (para sahabat) menjawab, " Tidak ada diantara kita, kecuali harta miliknya lebih dicintai. Nabi Saw lalu bersabda:" Harta seorang mukmin adalah yang sudah dibelanjakan di jalan Allah, sedang harta ahli warisnya adalah yang belum dibelanjakan di jalan Allah Swt. (HR al-Bukhari)

Kedua, sumber sekunder yaitu sumber penafsiran di luar sumber primier (Al-Qur'an dan al-hadis) berupa pendapat shahabat, tabi'in dan para ahli tafsir sebelumnya. Dalam rangka menjaga kontinuitas transmisi dan transformasi pengetahuan di bidang tafsir, KH Shalih Darat tetap merujuk sumber-sumber tafsir terdahulu. Misalnya *Tafsir al-Kabir*, karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H)<sup>75</sup>, *Tafsir al-Jalālāin* karya Imam al-Mahallī (w. 864 H) dan Imam al-Suyūtī (w. 911 H)<sup>76</sup>, *Tafsir* karya al-Ghazālī (450-505 H)<sup>77</sup>, *Tafsir Lubab*

74 Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Buḥkārī*, Juz XX: 72 dalam *al-Maktabah al-Syāmilah* edisi II.

75 Fakhruddin al-Razi nama aslinya Abu Abdullah Muhammad bin Umar ibn al-Hasan ibn Husain al-Taimi, beliau adalah ahli tafsir yang banyak mengungkap tentang persoalan teologi atau kalam dan falsafah . Lihat Fakhr al-Dīn al-Rāzī *Mafātih al-Ghaib*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turaṣ, 1432 H).

76 Tafsir Jalalain adalah tafsir yang sangat popular di kalangan pesantren di Indonesia. Tafsir ini termasuk kategori tafsir ijmalī dari segi penyajiannya dan juga dapat disebut sebagai tafsir bīrā'yī dari segi sumber penafsirannya, meskipun juga didalamnya terdapat beberapa riwayat baik dari Nabi Saw, shahabat, maupun tabi'in, bahkan juga riwayat isrā'iliyyat. Jalaluddin al-Mahallī dan Al-Suyūtī, *Tafsir Jalālāin* (Kairo: Dar al-Hadis, ttp).

77 Tafsirnya Imam al-Ghazālī ( 450-505H) dapat dilihat dalam beberapa karyanya misalnya, *Iḥyā Ulūm al-Dīn*, *Mukāṣyafah al-Qulūb*, *Jauharat al-Qur'ān* dan lain-lain. Bahkan menurut Abdurrahman al-Jāmī dalam kitab *Nafahat al-‘Uṣūl* terdapat *makhtuthat* karya khusus tafsir al-Ghazālī yang diberi nama *Tafsir Yaqūth al-Ta'wil* 40 jilid. Ada pula yang berkata, nama kitab tafsirnya adalah *Yaqūth al-Ta'wil fī al-Tafsīr* sebagaimana dikemukakan oleh Abdul Qadir al-Idrusi dalam kitabnya *Tārīf al-*

*al-Ta'wil*, karya Imam al-Khazin (w. 741 H).<sup>78</sup> Namun dalam hal ini KH Sholeh Darat tidak menjelaskan secara rinci dalam kutipan-kutipan penafsirannya.

KH Shalih Darat hanya menegaskan bahwa apa yang ditulis dalam tafsir *Fa'id al-Rahmān* bukanlah murni pendapatnya, melainkan nukilan dari kitab-kitab para ulama salaf. Hal itu setidaknya menunjukkan pada dua hal penting dalam tradisi keilmuan khazanah tafsir Nusantara. *Pertama*, kejujuran akademik dalam memproduksi karya tafsirnya. *Kedua*, sikap rendah hati yang menjadi karakter keulamaan yang patut diteladani, sehingga tidak boleh ilmu yang dimiliki menjadikan seseorang lalu sombong. Dalam tafsirnya, tentu didapati transformasi pengetahuan, yang mencerminkan elemen-elemen kultural Jawa,

Secara konten *Tafsir Fa'id al-Rahmān* karya KH Shalih Darat memang tidak utuh dalam menafsirkan Al-Qur'an. Apa yang disebut kitab tafsir, memang tidak harus lengkap 30 juuz, sebab Nabi Muhammad Saw sendiri menurut pendapat yang kuat tidak menafsirkan seluruh ayat Al-Qur'an.<sup>79</sup> Demikian halnya yang dilakukan KH Shalih Darat, beliau hanya menafsirkan Al-Qur'an dari Surat al-Fatihah sampai surat Surat al-Nisā', sebab beliau wafat sebelum menyelesaikan kitab tafsirnya. Para ulama juga banyak yang melakukan penafsiran tidak lengkap, misalnya *Tafsir Juz Amma*, karya Muhammad Abduh, *Tafsir surat al-Kahfi* yang dinisbatkan pada Hamzah Fansuri, *Tafsir Surah Yāsin*, karya K.H. Bisri Mustofa, dan Abdul Mustaqim yang menulis *Tafsir Juz 'Amma for Kids*, lima jilid<sup>80</sup>.

Selanjutnya, metode penafsiran *Tafsir Fa'id al-Rahmān* karya KH Shalih Darat ditempuh dengan metode tahlili, dengan menganalisis berbagai

---

*Itya bi Fadā'il al-Iḥyā*. Yang jelas penulis mendapatkan infomasi baru bahwa ada kitab Tafsir Imam al-Ghazali yang dikumpulkan oleh Dr. Muhammad Raihan alumi Universitas Sayyid Muhammad bin Abdullah di Faz Maroko. Lihat, Muhammad Raihan, *Tafsir al-Imām al-Ghazālī* (Mesir : Dar al-Salām bit Ta'awun Ma'a Mu'assasah al-Buhūs wa al-Dirāsah al-Ilmiyyah, 1431 H).

<sup>78</sup> *Tafsir al-Khāzīn* nama lainnya adalah *Lubāb al-Ta'wil fi Ma'ānī al-Tanzīl*. Lihat 'Alauddin Ali ibn Muhammad ibn Ibrahim, *Lubāb al-Ta'wil fi Ma'ānī al-Tanzīl* (Beirut Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 H)

<sup>79</sup> Muḥammad Ḥusain al-Žahabi, *al-Tafsīr wal Mufassirūn*, Jilid 1, 51

<sup>80</sup> Salah satu keunikan *Tafsir Juz Amma for Kidd* adalah bahwa dalam tafsirnya dijelaskan uraian makna kosa kata, *asbab nuzul*, *pont-point* penafsiran dan ilustrasi gambar yang dapat membantu penjelasan ayat atau surat yang ditafsirkan. Abdul Mustaqim, *Tafsir Juz Amma For Kids*, Jilid 1-5 (Yogyakarta: Insan Madani, 2010).

aspek dalam penafsiran mulai dari analisis kebahasaan, sabab nuzul, munasabah, hingga hikmah, pesan moral, hukum-hukumnya, bahkan juga makna-makna *isyāri* yang ada di dalamnya. Dalam dunia penafsiran, beberapa metode penyajian tafsir yang popular,<sup>81</sup> yaitu: 1) metode tafsir *ijmāli*, yaitu menjelaskan ayat Al-Qur'an secara global, hanya menjelaskan pesan-pesan pokok dari ayat yang ditafsirkan, menghindari uraian yang bertele-tele dan istilah-istilah teknis dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an. 2) metode tafsir *tahlīli* yaitu menafsirkan Al-Qur'an secara analisis, baik aspek *asbāb nuzūl*, aspek *manāsabah* (keterkaitan ayat-satu dengan ayat lain, atau keterkaitan antara tema dan sebagainya), aspek *balāghah*-nya (retorika dan keindahan bahasanya), aspek hukum dan lain sebagainya, 3) metode tafsir *muqārin* (komparatif), yaitu menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan membandingkan Al-Qur'an dengan Hadis atau membandingkan antara pendapat mufassir dengan mufasir lain dalam atau bahkan membandingkan antara Al-Qur'an dengan kitab Suci lain, 4) metode tafsir *Mawdū'i* (tematik), yaitu: suatu cara menafsirkan Al-Qur'an dengan mengambil tema tertentu, lalu mengumpulkan ayat-ayat yang terkait dengan tema tersebut, kemudian dijelas secara semantisnya, sehingga membentuk suatu gagasan utuh dan komprehensif mengenai pandangan Al-Qur'an terhadap tema yang dikaji tersebut.

Metode penyajian tahlili *Tafsir Fāid al-Rahmān* menggunakan tartib mushafi (runtutan ayat berdasarkan mushhaf Al-Qur'an) dari surat al-Fatiyah sampai surat al-Nisā'. Berikut ini penulis jelaskan secara lebih rinci dan teknis, metode penyajiannya *Tafsir Fāid al-Rahmān* sebagai berikut:

1. Menjelaskan muqaddimah setiap surat yang ditafsirkan, dengan menjelaskan tentang jenis surat tersebut apakah ia masuk kategori makiyyah atau madaniyyah. Dalam hal ini KH Shalih Darat menggunakan teori Makki-Madani berbasis pada peristiwa hijrah, kemudian menjelaskan garis besar kandungan isi surat yang ditafsirkan.
2. Menuliskan ayat per-ayat yang hendak ditafsirkan, tanpa menuliskan nomer ayatnya. Untuk membedakan antara ayat yang sedang ditafsirkan,

81 Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2014).

KH Shalih Darat, menuliskan ayat Al-Qur'annya dalam kotak yang digaris.

3. Kemudian KH Shalih Darat menafsirkan isi kandungan ayat tersebut dibawah ayat yang ditafsirkan, dengan bahasa Jawa yang kadang masih bercampur dengan bahasa Arab, dituliskan dengan huruf Arab *pegon*, dengan pola *tarjamah tafsīriyah*.
4. Dalam menjelaskan tafsirnya, kadang beliau menyebutkan *asbāb nuzūl*, serta pendapat-pendapat para ulama, termasuk konteks munasabahnya ayatnya, meski hal itu dilakukan kadang tanpa menyebut secara tegas nama ulama yang dikutip pendapatnya.
5. Kemudian, yang unik beliau selalu menyantumkan *al-ma'nā al-isyārīn*(esoteric meaning) untuk menggali makna yang lebih dalam dari ayat yang ditafsirkan. Inilah salah satu ciri khas tafsir *Faīd al-Rahmān*.

Berikut ini beberapa contoh ketika KH Shalih Darat menafsirkan ayat Al-Qur'an.

1. Ayat Tentang keharaman Khamr (Q.S. al-Baqarah [2]: 219). KH Shalih menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

Wus podho takon poro mukminin marang siro Muhammad saking hukume ngombe arak lan hukume totohan (baca: judi), nopo hukume?. Moko dhahawuho siro Ya Muhammad lan jawabo siro Muhammad. Utawi ing dalem jerone ngombe arak lan ngelakoni totohan iku dosa, kerono barang kang hasil sebab rong perkoro, poro padu lan misuh-misuh, lan maleh ing jerone nginum arak lan totohan iku ono manfangati marang menungso, kerono setengahe *sajeng* iku dadi nyenengake rupane rahine menungso, lan narik marang loman, lan ngajerake *tho'am* (makanan) ingdalem waduk, lan narik marang *syajā'ah* (keberanian), lan ing dalem totohan iku hashile manfaat oleh arto, tanpo *masyaqqah* (bersusah payah). Utawi dorakani nginum lan totohan luwih agung tinimbang hasile manfaat...<sup>82</sup>

Setelah menjelaskan aspek-aspek penafsiran seperti *sabab nuzūl* dan penafsiran secara global bahwa khamr itu hukunya haram, meski

---

<sup>82</sup> KH. Shalih Darat, *Faīd al-Rahmān*, I: 394.

ada manfaatnya, karena dosanya dengan manfaatnya lebih banyak dosanya, KH Shalih Darat kemudian memberikan penjelasan khusus dalam subtema *ma'nal isyari*, sebagai berikut:

*Setuhune khamer zhahir iku den gawe saking ajnas kang werno-werno, koyo cairan tamar (kurmo) lan zabib (anggur), semono uga khomer bathin yo den gawe kelawan ajnas kang werno-werno, koyo ghaflah lan syahwat lan howo lan hubb al-dunya, waghairu dzalik. Moko utawi khamr batin iku mendemake ing nafsu lan mendemake ing 'uqul insaniyah lan ing dalem ngombe arak batin iku itsmun kabir. Mulane (Kanjeng Nabi Saw) Qala: "kullu muskiran haram". Moko endi-endi barang kang mendemake, akehe moko kidike ya haram. Moko kedadeyane wongkang mendem iku kacegah saking iqamah al-shalah. Moko, semono uga wongkang mendem ghaflah lan mendem howo lan mendem hubb al-dunya, iyo cegah saking wushut ila al-maushulat....*<sup>83</sup>

Kutipan di atas menunjukkan bahwa penafsiran *khamr* dalam Q.S al-Baqarah [2]: 219 menurut KH Shalih Darat dua pengertian yaitu: *Pertama*, *khamr* zhahir berupa minuman yang terbuat dari cairan kurma dan anggur *Kedua*, *khamr* batin yang berupa syahwat, hawa nafsu, lalai, cinta dunia. Jika *khamr* zhahir yang sering membuat orang mabuk dan lalai dari menegakkan shalat itu hukumnya haram dan dosa besar, maka demikian pula *khamr* batin yang juga dapat membuat mabuk manusia juga haram, karena ia bisa menjadi penghalang seseorang untuk dapat *wuṣūl* (sampai kepada Allah Swt).

## 6. Tolok Ukur Kebenaran Tafsir

Salah satu problem epistemologi tafsir *ṣūfi-isyāri* adalah bagaimana kita melakukan verifikasi terhadap pengalaman *kasyf* seorang sufi, sebab ia sangat subjektif dan sulit diukur. Wajar jika kemudian sebagian ulama keberatan untuk menerima hasil penafsiran *ṣūfi-isyāri*. Mengingat dalam praktiknya, sebagian tafsir sufi dinilai sangat ideologis dan telah melakukan 'penyimpangan' penafsiran, sehingga para ulama kemudian memberi rambu-rambu sebagai tolok ukur kebenaran tafsir sufi, antara lain: 1) penafsiran

<sup>83</sup> KH. Shalih Darat, *Fa'id al-Rahmān*, I: 396.

tersebut tidak bertentangan dengan makna zhahirnya ayat 2) makna atau penafsiran tersebut benar secara inheren, 3) antara penafsiran dan lafadz yang ditafsirkan memang ada hubungan,<sup>84</sup> 4) makna batin tersebut tidak boleh diklaim sebagai satu-satunya makna yang dikehendaki oleh Allah, yang menafikan makna zhahir dan 5) penafsiran tersebut tidak boleh bertentangan dengan akal atau syariat, 6) penafsiran sufistik tersebut harus didukung oleh dalil lain secara syar'i.<sup>85</sup>

Elemen-elemen dalam tolok ukur kebenaran di atas, menurut hemat penulis dapat dipakai untuk mengkritisi *Tafsir Faid al-Rahmān*. Sejauh penelitian penulis tidak ditemukan indikasi-indikasi penyimpangan tafsir shufi-isyari, sebab KH Shalih Darat sendiri dikenal sebagai sosok ulama fikih yang kuat memegang syariat, terutama dalam fikih Syafi'i. Beliau juga menegaskan bahwa seorang mufasir tidak boleh menjelaskan makna isyari dari suatu ayat, sebelum menjelaskan makna zhahirnya. Contoh-contoh penafsiran shufi isyari dalam kitab *Tafsir Faid al-Rahmān* masih dalam koridor yang dikemukakan oleh para ulama tersebut. Sehingga, penulis berkesimpulan bahwa *Tafsir Faid al-Rahmān* patut dijadikan salah satu rujukan penting dalam pengajaran tafsir dipesantren, untuk menjaga khazanah Tafsir Jawa yang hampir punah di satu sisi dan untuk mendapatkan kedalaman penafsiran Al-Qur'an di sisi lain, karena didalamnya terkandung makna-makna isyari Al-Qur'an yang dapat memperkaya dan memperdalam penafsiran Al-Qur'an.

Menafsirkan Al-Qur'an, menurut KH Shalih Darat tidak cukup jika hanya terpaku pada upaya menyingkap makna zhahir, melainkan perlu menyingkap makna batin, yang dalam terminologi KH Shalih Darat disebut dengan istilah *tafsir isyāri*, yakni menyingkap kandungan makna yang tersirat dari zhahirnya teks Al-Qur'an. Itu sebabnya, dalam setiap ayat yang ditafsirkan oleh KH Shalih Darat, beliau selalu mencantumkan kandungan makna isyari (*esoteric meaning*). Tradisi penafsiran seperti ini adalah cirikhas

84 Mannā' al-Qattān, *Mabāhiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*, 307-308.

85 Khālid Abdurrahmān al-'Akk, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, 208.

dalam tafsir sufi.<sup>86</sup> Namun demikian, makna isyari atau makna batin itu tidak boleh bertentangan dengan makna zhahir.

Sebagai contoh ketika menafsirkan ayat-ayat tentang shalat Q.S. al-Maidah [5]:6). Menurut KH Shalih Darat, shalat secara fikih dengan segala aturan syarat rukunnya tetap masih dipertahankan, namun beliau mencoba menggali *asrār* (rahasia) dan makna isyari dibalik ritual shalat. Beliau menjelaskan dua kategori, yaitu shalatnya kaum *'Abidin* yang harus menjalankan zhahirnya syariat, dan shalatnya kaum *'Arifin* yang harus menjalankan pesan-pesan moral dan menangkap dimensi batin syariat. Di saat gerakan sujud misalnya, tubuh kita harus membungkuk, sembari menyadari kehinaan dan kelemahan diri kita dihadapan Allah Swt yang Maha Agung, sembari mulut berkata *subḥāna rabbīy al-`azīm wa bi ḥamdih*.<sup>87</sup> Pesan moral yang mesti ditangkap adalah bahwa seseorang tidak boleh sompong, sekaligus perintah agar bersikap tawadhu' atau rendah hati.

## Kesimpulan

Dari penjelasan di atas ada beberapa hal yang dapat penulis kesimpulan, yaitu:

1. Tafsir *Fa'id al-Rahmān* adalah salah satu khazanah Tafsir Jawa yang fenomenal. Tafsir ini disamping menjelaskan makna-makna zhahir, juga menjelaskan makna batin (makna isyari), untuk meneliski pesan-pesan tersembunyi di balik teks ayat-ayat Al-Qur'an. Asumsi dasarnya bahwa Al-Qur'an bukan hanya mengandung makna zhahir, melainkan juga mengandung makna batin. Relasi keduanya, bagaikan jasad dan ruh. Itu sebabnya, untuk menghidupkan Al-Qur'an diperlukan penjelasan makna isyari sebagai ruh dari Al-Qur'an itu sendiri. Penafsiran Al-Qur'an KH Shalih Darat dengan bahasa Jawa dengan tulisan *Arab Pegan*, merupakan bentuk "vernakularisasi" (pembahasaan lokal atas Al-Qur'an) yang mencerminkan elemen-elemen kultural Jawa dalam penafsiran Al-Qur'an. Disamping itu, penggunaan tulisan Arab

<sup>86</sup> KH Shalih Darat banyak mengungkap makna isyari dalam tafsirnya, dalam surat Alu Imran saja beliau menyampaikan 120 kali tentang makna isyari dari yang ditafsirkan .

<sup>87</sup> KH Shalih Darat, *Laṭāif al-Tahārah wa Asrār al-Ṣalāh* (Semarang : Thoah Putra, tth), hlm 22-23.

Pegon juga mengandung "makna isyari" semangat anti kolonialisme terhadap penjajah Belanda yang ketika itu berupaya mempopularkan penggunaan huruf latin untuk kepentingan birokrasi. Semangat literasi KH Sholeh Darat dengan menafsirkan Al-Qur'an menggunakan bahasa Jawa juga menunjukkan sikap percaya diri bahwa tafsir Al-Qur'an tidak harus menggunakan bahasa Arab. Penggunaan bahasa Jawa justru lebih efektif, sebab tujuan penafsiran Al-Qur'an memang untuk menjelaskan Al-Qur'an dengan bahasa kaumnya. Karena basis kultural KH Shalih Darat orang-orang Jawa, maka pilihan menggunakan bahasa Jawa merupakan pilihan yang tepat.

2. Struktur dasar epistemologi *Tafsir Faid al-Rahmān* dapat dilihat dari Pertama, sumber primer yang mendasarkan penafsirannya pada ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi itu. Kedua, sumber sekunder yaitu menafsirkan ayat Al-Qur'an pada pendapat para ulama ahli tafsir sebelumnya, seperti *Tafsir al-Kabir*, karya Fakhr al-Dīn al-Rāzi (w. 606 H), *Tafsir al-Jalālain* karya Imam al-Mahallī (w. 864 H) dan Imam al-Suyūti (w. 911 H), *Tafsir* karya al-Ghazālī (450-505 H), *Tafsir Lubāb al-Ta'wīl*, karya Imam al-Khāzin (w. 741 H.). Kemudian, secara metodologi, *Tafsir Faid al-Rahmān* menggunakan metode *tahlili* (analisis) dengan *tartib mushafi* (runtutan ayat berdasarkan mushhaf Al-Qur'an) dimulai dari surat al-Fatiha sampai Surat al-Nisa'. Secara teknis, metode penyajiannya dilakukan dengan menjelaskan muqaddimah terlebih dahulu pada setiap surat yang ditafsirkan, menjelaskan tentang makiyyah dan madaniyyah, menjelaskan garis besar kandungan isi surat. Setelah itu, beliau menuliskan ayat per ayat yang hendak ditafsirkan dengan tulisan yang lebih tebal, tanpa menuliskan nomer ayatnya. Kemudian setelah itu, KH Shalih Darat menafsirkan isi kandungan ayat secara global, kadang disertai penjelasan *asbāb nuzūl*, serta pendapat-pendapat para ulama dan sering tanpa menyebut secara tegas mana ulama yang dikutipnya. Keunikan tafsir KH Shalih Darat ini adalah bahwa beliau selalu menyantumkan *al-ma'nā al-isyāri* (esoteric meaning) dalam rangka menggali makna terdalam dari ayat yang ditafsirkan. Penggalian makna isyari dilakukan dengan *qiyās 'irfānī* melakukan analogi dengan berusaha menyesuaikan konsep yang telah ada dari

zahir teks dengan pengetahuan yang diperoleh lewat *kasyf*, atau dengan kata lain menganalogkan yang tidak tampak (*ghaib*) dengan yang apa yang tampak (*syahid*) atau *qiyās al-ghaib 'ala al-syahid*. Seperti, menganalogkan *khamr* dengan cinta dunia dan hawa nafsu yang sama-sama sering membuat manusia mabuk, sehingga tidak bisa wuṣūl kepada Allah Swt.

3. Tolok ukur kebenaran tafsir *Faīd al-Rahmān* dapat dilihat dari rumusan-rumusan parameter yang sudah dikemukakan para ulama. Terbukti, bahwa tafsir isyari yang dikemukakan oleh KH Shalih Darat dapat dikatakan konsisten terhadap rumusan tolok ukur kebenaran tafsir isyari. Pertama, tidak ada klaim kebenaran dari KH Sholeh Darat bahwa hasil penafsiran isyari sebagai satu-satunya makna yang dikehendaki Allah Swt dalam Al-Qur'an. Eksistensi makna isyari bukan sebagai sebuah oposisi biner yang harus diperlawankan dengan makna zahir, melainkan sebagai upaya memperdalam pesan kandungan Al-Qur'an. Kedua, KH Sholeh Darat, juga masih tetap memperhatikan makna zahir ayat Al-Qur'an, bahkan beliau mempersyaratkan bahwa ketika seseorang mufassir menafsirkan secara isyari, ia harus terlebih dahulu mengungkap makna zahir. Ketiga, tidak terdapat indikator penafsiran KH Sholeh Darat yang tampak anti syariat. Bahkan, dalam hal ini sangat jelas bahwa penafsiran KH Sholeh Darat justru ingin memperkuat antara dimensi syariat dan hakikat, yang menunjukkan ada pengaruh pemikiran Imam al-Ghazali.

## Daftar Pustaka

- Salim, Abdullah. tth. "Majmu'āt al-Syariāt al-Kayfiyat al-Awām Karya Muhammad Shalih Ibn Umar al-Samarani: Suatu Kajian terhadap Fikih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19". Riset tidak diterbitkan
- Akk, Khālid Abdurrahmān, al- *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*  
Anasom dan Ikhwan, 2012. "Manuskrip Digital Tafsir Faīd al-Rahmān".
- Ashfihāni, Al-Rāghib al-. tth.. *Mu'jam Mufradāt Alfaż al-Qur'ān*, Beirut : Dar al-Fikr, tt.

- Beger, Peter dan Thomas Luckmann, 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Doubleday.
- Bonjour, Laurence, 2010. *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*, New York: Rowman Littlefield Publishers.
- Bruinessen, Martin Van 2012. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* Edisi. Revisi Yogyakarta: Gading Publishing.
- Buhler, Karl, 2011. *Theory of Language: The Representational Function of Language*, Translated by Donald Fraser, Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Bukhārī, al-, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz XX, dalam *al-Maktabah al-Syāmilah* edisi II.
- Burhanuddin, Jajat, 2014/1435. "The Dutch Colonial Policy on Islam :Reading the Intellectual Journey of Snouck Hurgronje", *Journal of Islamic Studies al-Jami'ah*, Vol, 52, No 1.
- Darat, Shalih, KH. *Laṭāif al-Ṭahārah wa Asrār al-Ṣalāh*, Semarang : Thoha Putra, tth.
- \_\_\_\_\_, 1354 H/1935M . *Hidāyah al-Rahmān fi Tarjamah Tafsīr al-Qur'ān ilā al-Lughah al-Jawiyah al-Muqtāṣaf min Tafsīr Fāid al-Rahmān*, Ṭab'ah 'alā Nafaqah Syeikh Abdullāh 'Afīf, Mesir: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabi
- Zahabī, Muḥammad Ḥusain al-, 1976. *al-Tafsīr wal Mufassirūn*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Dzahir, Abu Malikus Salih, 2012. *Sejarah dan Perjuangan Kyai Shalih Darat Semarang* Semarang: Panitian Khaul Kyai Shalih Darat Semarang.
- Esack, Farid . 2002. *Al-Qur'an: A Short Introduction*, Oxford: Oneworld.
- Federspiel, Howard M. 2006. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia* terj dari Judul *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* oleh Tajul Arifin Bandung: Mizan,.
- Gadamer, Hans Georg. 2013. *Truth and Method*. London-New Delhi: Bloombury.
- Gade, Anna M . 2010. *The Qur'an an Introduction*, Oxford: Oneworld,

- Ghazali Munir, 2002. "Perhatian K.H. Shalih Darat Ulama Jawa Akhir Abad 19 terhadap Iman Orang Awam". dalam Ghazali Munir, *Sholat Jumat Bergantian* (Semarang: Syiar Media Publishing,
- Goldziher, Ignaz, 1955. *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, Mesir: Maktabah Khanji.
- Gusmian, Islah, 2014. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju.
- M. Nurdin Zuhdi, 2014. *Pasaraya Tafsir Indonesia*, Yogyakarta: Kaukaba.
- Ibn Ibrahim, 'Alauddin Ali Ibn Muhammad, 1415 H. *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Khūli, Amin al-, 1961. *Manāhij al-Tajdīd fī al-Naḥwī wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wal-Adab* Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Kurdi, Rājih Abd al-Ḥāmid 1992. *al-Naẓariyah al-Ma'rifah: Bayn al-Al-Qur'an wal-Falsafah* Riyad: Maktabah al-Mu'ayyad.
- Mahallī, Jalāl al-Dīn dan Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, tth. *Tafsir Jalālāin*, Kairo: Dār al-Ḥadīs.
- Marsono dan Waridi (peny), 2000. *Ensiklopedi Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Yayasan Studi Jawa - Lembaga Studi Jawa.
- Miṣrī, Zu al-Nūn al-, Tahqīq Māhmūd al-Hindi, 2007. *al-Tafsīr al-Ṣūfī al-'Irṣānī li al-Qur'ān*, Mesir: Maktabah Madbuli.
- Muchoyyar HS., 2002. "Tafsir Faid al-RahmānFi Tarjamah Tafsir Kalam Malik Al-Dayyan Karya K.H.M. Shalih Al-Samarani; Suntingan Tekst, Terjemahan dan Analisis Metodologi" *Disertasi* IAIN Walisongo Semarang.
- Munir, Ghazali, 2008, *Sholat Jum'at Bergantian: Implementasi Konsep Iman dan Amal Muhammad Ibnu Umar Salih al-Samarani dalam Masyarakat Modern*, Semarang: Syiar Media Publishing.
- Mustaqim, Abdul . 2014. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an* Yogyakarta: Adab Press.
- \_\_\_\_\_, 2010. *Tafsir Juz Amma For Kids*, Jilid I-V, Yogyakarta: Insan Madani
- \_\_\_\_\_, 2014. Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir, Yogyakarta: Idea Press.

- Qatṭān, Mannā' al-, 1974. *Mabāhiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut : Dar al-Fikr.
- Qusyairi, Imam, al-, 1995. *al-Risālah al-Qusyairiyah fi 'Ilmī al-Tashawwuf*, Mesir: Maktabah Nasution, Harun. 1999. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Rāzī, Fakhruddin, al-, 1432 H. *Mafātiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turāṣ.
- Roihan, Muhammad, 1431 H. *Tafsir al-Imām al-Ghazālī*, Mesir : Dār al-Salām
- bit Ta'awun Ma'a Mu'assasah al-Buhuts wa al-dirasah al-Ilmiyyah
- Saeed, Abdullah, 2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London dan New York: Routledge.
- Saenong, Farid. 2006, "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", interview dengan Prof. A.H John, dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an* Vol 1, No 3,
- Steenbrink. Karel A. 1994. *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, Jakarta: LP3ES
- Titus, Harold H. 1984. *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H.M Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang.
- Yunus, Mahmud, 1990. *Tafsir Qur'an Karim*, Cet XXVIII, Jakarta: PT Hida Karya Agung,
- Aceh, Aboeakar, 1952, *Sedjarah Al-Qur'an* Cet III, Djakarta: Sinar Pudjangga.
- Zarkasyī, Badr Dīn, tth. al. *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I, Beirut: Dār al-Fikr.
- Zahabī, Muḥammad Ḥusayn al-. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Kairo: Al-Bābī al-Halabī, t.th

**STUDI TAFSIR NUSANTARA:  
KAJIAN KITAB TAFSIR  
AG. H. ABD. MUIN YUSUF  
(TAFSERE AKORANG MA'BASA UGI)**

**Neny Muthi'atul Awwaliyah**

**Idham Hamid**

*Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
Jurusan Aqidah dan Filsafat Islam  
Konsentrasi Studi Al-Qur'an dan Hadis  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

*nenyulthia@gmail.com*

*idhamhamid56@gmail.com*

**Pendahuluan**

**P**erkembangan tafsir Al-Qur'an di Sulawesi Selatan mengalami dinamika seiring dengan perkembangan studi Islam secara umum. Hal ini didukung oleh posisi strategis Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam. Karya-karya tafsir bermunculan dengan aneka karakter dan khasnya masing-masing dipengaruhi maksud dan tujuan penulisannya. Tafsir-tafsir yang berciri lokal umumnya dipengaruhi oleh penulisnya serta rujukan-rujukan tafsir yang digunakan, yaitu tafsir-tafsir otoritatif yang

ditulis oleh ulama Timur Tengah. Kitab kitab tafsir tersebut pada mulanya merupakan bacaan santri di pondok-pondok pesantren. Selain itu, karya-karya tafsir yang ditulis oleh sarjana muslim dari perguruan tinggi islam memiliki karakter dan ciri ilmiah dengan pendekatan saintifik, yaitu lebih banyak pada kepentingan akademik.

Terdapat beberapa karya tafsir yang ditulis oleh tim dan invidu yang muncul sebagai implementasi komitmen ulama dalam melaksanakan fungsinya sebagai *khādim al-ummah* (pelayan umat). Muncullah beberapa karya terjemah Al-Qur'an dan karya tafsir dalam bahasa lokal khususnya bahasa Bugis dengan aksara Lontara<sup>1</sup> Karya-karya terjamah Al-Qur'an berbahasa Bugis misalnya karya KH. Hamzah Manguluang, utuh 30 juz dari surah al-Fatihah hingga surah al-Nas. Demikian pula halnya yang ditulis oleh KH. Muhammad Djunaid Sulaiman.

Memahami uraian di atas, dalam kajian ini akan diangkat satu kitab tafsir yang akrab di kalangan ulama, Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan pesantren di Sulawesi Selatan khususnya di Pesantren Al-Urwatul Wutsqa Kabupaten Sidenreng Rappang (Sidrap) yaitu *Tafsir Al-Qur'an al-Karim (Tafsere A korang Ma'basa Ugi)*, sebuah karya monumental tim penyusun dari Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulawesi Selatan yang dipimpin oleh Anregurutta<sup>2</sup> H. Abd. Muin Yusuf.

---

<sup>1</sup> Aksara lontara' Bugis memiliki jumlah 23 huruf: ◊ ~ ^ ~ (Ka Ga Ngka) ~ ~ ~ (Ca Ja Ny Nca) ~ ~ ~ (Pa Ba Ma Mpa) ~ ~ ~ (Ya Ra La Wa) ~ ~ ~ (Ta Da Na Nra) ~ ~ ~ (Sa A Ha) Font aksara Lontara. Bugis ini dibuat oleh Andi Alfian Malarangeng dan Jim Henry, sebagai salah satu syarat untuk penyelesaian program Ph. D-nya di Amerika Serikat. M. Rafi' Yunus Maratan, *Membidik Universalitas Mengusung Lokalitas: Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis AG. H. Daud Ismail*, Jurnal Studi Islam

<sup>2</sup> Istilah Anregurutta adalah tingkatan keulamaan tertinggi dalam ukuran orang Bugis. Bila istilah gurutta disejajarkan dengan 'alim atau ulama, maka Anregurutta disejajarkan dengan 'allamah. Ibarat gelar akademik, gurutta sama dengan sarjana, sedangkan Anregurutta sudah mencapai tingkat doktor atau professor. Lihat Abd. Kadir Ahmad, Ulama Bugis (Cet. I; Makassar: Indobis Publishing, 2008), h. 187. Sedangkan menurut M. Rafi' Yunus sebagaimana dalam footnote Wahidin Ar-Raffany, op. cit., h. 85. Disebutkan bahwa term Anregurutta semakna dengan Kiyai di Pulau Jawa, Buya di Minang dan Tuan Guru di NTB. Dalam masyarakat bugis dikenal teman Gurutta, yang membedakan keduanya adalah senioritas ( Anregurutta) dan junioritas ( Gurutta).

## Biografi Tim Penulis

### 1. Anregurutta H. Abd. Muin Yusuf

Nama lengkap beliau adalah Anregurutta H. Abd. Muin Yusuf juga akrab disapa dengan Pung Tommeng, lahir di Rappang Sidrap, 21 Mei 1920, dan wafat pada tanggal 23 Juni 2004 di Benteng Sidrap dalam usia 84 tahun. Beliau anak ketiga dari pasangan H. Muh. Yusuf (Pammana Wajo) dengan A. Khatijah (Hj. Siti Khadijah) Rappang Sidrap. Dalam catatan silsilahnya, beliau masih keturunan seorang ulama besar di Wajo yaitu KH. Muh. Nur. Dari garis keturunan ibu, beliau mempunyai pertalian darah dengan bangsawan Rappang yaitu Petta Sulle Watang Rappang (pejabat bawahan dari Addatuang Sidenreng).<sup>3</sup> Panggilan populer beliau adalah Kali Sidenreng yang merupakan panggilan untuk seorang Kadhi. Kadhi berasal dari kata bahasa Arab yang berarti qadi atau hakim, yang dalam bahasa Bugis disebut dengan, Kali yang berarti pendamping raja di bidang keagamaan, khususnya syariah Islam. Gelar inilah yang membuat beliau menjadi salah satu tokoh kerajaan di Kerajaan Sidenreng. Beliau juga dikenal dengan nama Puang Kali atau Puang Tommeng<sup>4</sup>.

Semasa hidupnya, Anregurutta H. Abd. Muin Yusuf merupakan tokoh ulama yang unik. Beliau memiliki tiga kemampuan dalam menjalankan misi keagamaan di tengah masyarakat, yaitu *articulation, documentation* dan *organizing*. Dengan kemampuan *articulation*, Anregurutta menyampaikan gagasan-gagasan dan ide-ide besarnya dengan bahasa yang baligh dan mudah dipahami. Beliau sangat terkenal sebagai muballigh atau ahli pidato yang mampu membangkitkan gairah audiens dalam menyimak setiap kalimat yang muncul dari bibirnya. Bahkan kritikan-kritikan yang beliau sampaikan kepada audiens dapat diterimanya dengan baik tanpa beliau merasa tersinggung.

Dengan kemampuan *documentation*, beliau tidak seperti ulama-ulama atau tokoh-tokoh lain yang hanya mampu berbicara dan berpidato, tetapi

<sup>3</sup> Wahidin Ar-Raffany, AG . H.Abd. Muin Yusuf ; *Ulama Kharismatik dari Sidenreg Rappang*, (Cet.I; Sidrap: Lakpesdam Sidrap, 2008), 5.

<sup>4</sup> Abd. Wahid S, *Selamatkan Generasi Muda (In Memoriam KH. Abd. Muin Yusuf)*, Harian Fajar, Sabtu 26 Juni 2004

beliau juga mampu mendokumentasikan gagasan-gagasananya dalam bentuk buku dan kitab. Dengan kemampuan *organizing*, beliau sebagai aktivis pergerakan masyarakat mampu mengelola dan *memanage* organisasi. Pada periode kepemimpinannya, MUI Sulawesi Selatan mulai tertata dan memiliki bentuk. *Anregutta* memimpin MUI Sulawesi Selatan selama dua periode yakni pada 1985 dan 1990<sup>5</sup> dan menjadi Ketua Dewan Penasehat (Mustasyar) MUI Sulawesi Selatan hingga akhir hayatnya. Kemampuan *organizing* juga terlihat bagaimana beliau mengelola pesantrennya menjadi pesantren yang besar dan berwibawa<sup>6</sup>.

Pada masa memimpin MUI Sulawesi beliau banyak melakukan gebrakan, baik untuk program MUI maupun yang berkaitan dengan konsolidasi internal MUI itu sendiri. Salah satu program yang amat spektakuler dan bersifat monumental ialah penyusunan tafsir Al-Qur'an berbahasa bugis. Sebenarnya, untuk kepentingan penyusunan tafsir itu telah disusun suatu panitia secara khusus, yang melibatkan sejumlah ulama yang berkompeten untuk menafsirkan Al-Qur'an. Namun di tengah jalan kepanitiaan ini mengalami kemacetan, akibat sejumlah ulama yang bertugas menafsirkan al-Quran mengalami kendala sehingga tidak dapat memenuhi target yang diharapkan. Karena rasa tanggung jawab untuk menghadirkan tafsir tersebut, sebagai ketua MUI, beliau mengambil alih tugas tersebut. Bahkan bisa dikatakan, sebagian besar atau sekitar 80% penyusunan isi tafsir tersebut adalah hasil renungan dan karyanya. Akhirnya, tafsir Al-Qur'an bahasa Bugis tersebut rampung secara lengkap 30 juz pada tahun 1996. Tafsir itu merupakan tafsir kedua yang secara lengkap ditulis dalam bahasa Bugis<sup>7</sup>.

---

5 Beliau terpilih menjadi Ketua Umum MUI Sulawesi Selatan pada tahun 1985 menggantikan KH. Ali Mabham Dg. Tojeng dalam Musyawarah Daerah (Musda) Sulawesi Selatan yang diadakan di Ujungpandang. Kemudian beliau terpilih kembali pada periode kedua pada tahun 1990. Namun pada Musda tahun 1995, beliau mengundurkan diri, meski beliau masih diharapkan memimpin MUI. Lihat Hamka Haq, *Epilog; Kenangan dengan AG. H. Abd. Muin Yusuf dalam Wahidin Ar-Raffany*, xvii-xviii.

6 Wahidin Ar-Raffany, AG. H. Abd. Muin Yusuf; *Ulama Kharismatik dari Sidenreng Rappang*, vii-viii

7 Hamka Haq, *Epilog ; Kenangan dengan AG.H. Abd. Muin Yusuf dalam Wahidin Ar-Raffany*, xviii-xix

Sebagai sosok ulama, terlebih sebagai ketua Umum MUI tingkat provinsi, beliau merupakan rujukan dalam berbagai persoalan keagamaan yang tengah dihadapi oleh masyarakat. Dalam memberikan pandangannya tentang berbagai soal kegamaan, beliau berfikir moderat. Beliau dengan segala tenggang rasa membaca buku-buku ulama Syiah, bahkan menjadikan tafsir *al-Mīzān* karya Allamah al-Ṭabāṭabā’ī sebagai salah satu referensi dalam menyusun tafsirnya<sup>8</sup>.

## 2. AGH. Ma’mur Ali

AGH. Ma’mur Ali adalah seorang purnawira TNI, lahir di Barru pada hari Selasa tanggal 13 Maret 1923. Di samping akktif sebagai TNI, beliau juga sebagai sosok ulama yang sangat disegani dan sangat peduli terhadap perkembangan Islam di wilayah Sulawesi Selatan secara umum dan di Makassar khususnya. Beliau menamatkan pendidikan dasarnya (SD/ Volk school) di desa kampung Lisu/ Tanete Riaja Kab. Barru, kemudian dilanjutkan di foor Volk School pada tahun 1937. Sepulang dari tanah suci beliau mengikuti pengajian di DDI Mangkoso (sebelumnya bernama Madrasah Arabiyah Islamiyah / MAI) di bawah asuhan Andregurutta Ambo Dalle. Dari sinilah beliau mendapatkan pengetahuan agama yang nnatinya mengantarkan beliau menjadi seorang ulama. Setelah menimba ilmu di bawah asuhan Andregurutta Ambo Dalle, beliau memutuskan untuk melanjutkan pendidikannya di Muallimin Makassar pada tahun 1938. Pada tahun 1967 beliau menyelesaikan studi sarjana lengkapnya di IAIN (sekarang UIN ) Syarif Hidayatullah Jakarta<sup>9</sup>.

## 3. AGH. Hamzah Mangulung

AGH. Hamzah Mangulung lahir di Sengkang pada tahun 1925 dan wafat pada tahun 1998. Beliau adalah termasuk murid Andreguruta Sade yang dianggap sebagai yang paling cerdas, karena dia mampu menghafal kitab *Alfiyah Ibn Mālik* beserta syarahnya. Selama hidupnya AGH. Hamzah

8 Wahidin Ar-Raffany, AG. H.Abd. Muin Yusuf ; *Ulama Kharismaik dari Sidenreng Rappang*, xxii-xxiii

9 Muh. Fadhil. Nur, *Nilai Budaya Bugis dalam Surah al-Ma'un Menurut AGH. Abd. Muin Yusuf dalam Kitab Tapeséré Akorang Mabbasa Ogi*\*, Skripsi di UIN Alauddin Makassar (2016), h. 41-42

mangulang mengabadikan dirinya di pesantren di mana beliau menjadi seorang ulama, yaitu Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang Wajo. Karyakaryanya antara lain:

- a. *Şallü kamā raitumün Uşallī*, buku ini ditulis dalam pengantar bahasa Bugis, yang berisi tentang bacaan dan tata cara shalat mulai dari takbir sampai salam beserta beberapa bacaan sesudah shalat, yaitu berupa zikir-zikir. Demikian pula berisi mengenai syarat sah shalat, rukun, sunnat shalat, dan lain-lainnya yang bertalian dengan shalat, misalnya wudhu, azan, dan qiamat serta thaharah dengan persoalan-persoalannya.
- b. *Tarjamah Al-Qur'an al-Karim* (30 juz.)
- c. Tarjamah dan tafsir kitab *Waṣīyyah al-Qayyimah*, kitab ini adalah terjemahan dari kitab-kitab syair arab yang di tulis AG.H. Muhammad As'ad yang diterjemahkan ke dalam bahasa Bugis. Buku ini berisi pesan-pesan yang baik dalam menjalani hidup manusia dengan benar dan menurut petunjuk Allah, tidak berdasarkan keinginan manusia, beramal dengan ikhlas, jujur, sederhana dalam hidupnya<sup>10</sup>.

#### 4. AGH. Muhammad Junaidi Sulaiman

AGH. Muhammad Junaidi Sulaiman adalah sosok ulama karismatik yang dikagumi oleh masyarakat Bone. Ia termasuk keturunan bangsawan dan ulama, ayahnya bernama sulaiman, Qodi kerajaan Bone yang ke 15 (1946-1951), cucu dari KH. Adam, yang juga Qodi kerajaan bone ke 9 (1847-1865). Beliau dilahirkan di desa Kading, kecamatan Awangpone, Kabupaten Bonem tanggal 19 Agustus 1921 M/14 Zulhijjah 1339 H, wafat pada usia 75 tahun tepatnya pada tanggal 7 Desember 1996 M/ 27 Rajab 1417 H, dikuburkan di Pekuburan Talumae Watampone. Semasa hidupnya beliau didampingi oleh seorang istri bernama Andi Sampewali binti Andi Ope Cangkung, yang kemudian diganti namanya menjadi Andi Dania oleh AGH. Junaid Sulaiman

---

<sup>10</sup> Mursalim, *Corak Pemikiran Tafsir Ulama Bugis (Suatu Kajian Kitab Tafsir Al-Qur'an Karim Karya Majelis Ulama Indonesia (MUT) Sulawesi Selatan'*, Di sertasi, h. 39-40.

pada saat dipersunting di usia 11 tahun. Kedua pasangan ini dikaruniai 16 orang anak, yang hidup hanya 10<sup>11</sup>.

Pendidikan Agama didapatnya sejak masa kecil di bawah bimbingan langsung ayahnya. Ketika beranjak 13 tahun, ia bersama kakaknya AGH. Rafi Sulaiman (17 tahun) berangkat ke Mekkah menimba Ilmu. Mereka berdua berada di sana kurang lebih 13 tahun dan tinggal di rumah pamannya Syekh Abdul Rahman Bugis (ayah Syekh Hasan Bugis).

Beberapa karya yang pernah ditulisnya antara lain: *Kitab Ahkam al-Salat* dalam bahsa bugis (berisi tentang tata cara bersuci dan tata cara shalat), *Gubahan-gubahan dalam syair Arab sebanyak 56.255 bait* (berisi catatan harian yang ia tulis sejak 1970-1996), *al-Tizkar* (karangan dalam syair Arab yang ditulis ketika masih di Makkah), *Terjemahan Al-Qur'an* menggunakan bahasa Indonesia dan Bugis, *Terjemahan Fatwa Ulama Bone* beserta Petta Mangkaue dengan bahasa pengantar bahasa Indonesia dan Bugis (berisi tentang kekeliruan Tarekat Khalwatiyah) dan *Du'a Hizb Al-A'zam* berbahasa Bugis (berisi Kumpulan doa-doa dalam Al-Qur'an<sup>12</sup>).

### Latar Belakang Penulisan Tafsir

Tafsir yang dikaji ini bernama *تفسير القرآن الكريم* (*Tafsir al-Qur'an al-Karīm*) dengan tambahan judul berbahasa Bugis Lontara, *Tafsere Akorang Ma'basa Ugi* di bagian atasnya. Kitab tafsir ini ada yang dicetak dengan warna sampul hitam juga biru. Dari sebuah hasil penelitian disebutkan bahwa tafsir ini awalnya ditulis oleh Tim Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulawesi Selatan yang diketuai oleh Anregurutta H. Abd Muin Yusuf sebagai Ketua Umum MUI Sulawesi Selatan pada masa itu, bersama anggota timnya. Tafsir ini disusun dalam bahasa Bugis sebanyak 30 juz. Semula tafsir ini terdiri dari 10 jilid, kemudian dicetak ulang dan diperbanyak oleh MUI

<sup>11</sup> Muhammad Ruslan dan Waspada Santing, ed., *Ulama Sulawesi Selatan: Biografi Pendidikan dan Dakwah*, (Makassar: Komisi Informasi dan Komunikasi MUI Sulawesi Selatan, 2007.) h. 168 dan 171.

<sup>12</sup> Muhammad Ruslan dan Waspada Santing (ed.), *Ulama Sulawesi Selatan: Biografi Pendidikan dan Dakwah*, 168-193.

Sulawesi Selatan menjadi 11 jilid dengan membagi jilid ke 10 menjadi 2 jilid karena dinilai terlalu tebal.<sup>13</sup>

Kitab tafsir yang ditulis dalam bahasa Bugis ini mulai dirintis penulisannya sejak tahun 1988 dan selesai pada hari Kamis tanggal 20 Oktober 1996 bertepatan dengan tanggal 1 Jumadil Akhir 1416 di Ujung Pandang<sup>14</sup>. Tafsir ini dicetak pada tahun 2008 dengan judul *Tafsir al-Muin*. Menurut Muhammad Yusuf dalam hasil penelitiannya menyatakan bahwa telah terjadi distorsi sejarah sehingga terkesan tafsir ini ditulis sendiri oleh Anregurutta, padahal berdasarkan fakta sejarah jelas, tafsir ini ditulis oleh Tim Mejelis Ulama Indonesia Sulawesi Selatan<sup>15</sup>.

Sebagaimana dapat dibaca dalam muqaddimah tafsir pada juz 1 bahwa tim penyusun tafsir yang disebutkan dalam adalah: Drs. H. Ma'mur Ali, KH. Hamzah Manguluang, KH. Muhammad Junaid Sulieman, H. Andi Syamsul Bahri, MA., KH. Mukhtar Badawi.<sup>16</sup> Sedangkan nama-nama ulama lainnya yang turut membantu namun tidak disebut dalam muqaddimah kitab tafsir tersebut, tetapi disebut dalam hasil penelitian di antaranya Anregurutta H. Farid Wajdi, MA., Anregurutta H. Wahab Zakariya, MA. (w. 2012), Dr. H. Abd. Rahim Arsyad MA., KH.M. Harisah.

Tafsir ini ditulis oleh dua orang sekertaris, yaitu murid Anregurutta H. Abdul Rahman Ambo Dalle, bernama Sultan dan Khatimah. Sejumlah ulama ini terlibat membantu Anregurutta dalam penulisan tafsir ini, namun demikian sekitar 70% dilakukan oleh Anregurutta. Hal inilah yang boleh jadi menyebabkan bahwa penulis utama dari tafsir adalah Anregurutta Muin. Namun beliau tetap mencantumkan nama-nama ulama lainnya yang memiliki kontribusi sebagai bentuk penghargaan kepada mereka dan agar masyarakat Sulawesi Selatan dapat mengetahui tafsir ini yang merupakan

<sup>13</sup> Muhammad Yusuf, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Sulawesi Selatan (Studi Kritis Terhadap Tafsere Akorang Mabbasa Ogi karya Majelis Ulama Sulawesi Selatan)*, Desertasi, PPs Alauddin Makassar, 2010, 220.

<sup>14</sup> Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulawesi Selatan, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim (Tafsere Akorang Ma'basa Ogi)*, (Ujung pandang: MUI Sulsel, 1988), XI: 853

<sup>15</sup> Muhammad Yusuf, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Sulawesi Selatan (Studi Kritis Terhadap Tafsere Akorang Mabbasa Ogi karya Majelis Ulama Sulawesi Selatan)* h. 225

<sup>16</sup> Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulawesi Selatan, *Tafsir al-Qur'an al - Karim*, Jilid I,h. 4

karya yang lahir dari semangat persatuan ulama Sulawesi Selatan<sup>17</sup>. Dan boleh jadi karena ketawaduhan nya dalam tafsir ini nama Anregurutta H. Abd Muin Yusuf sendiri tidak di cantumkan sebagai penulis utama. Kecuali setelah beliau wafat dan di terbitkan atas kerjasama pemerintah kabupaten sidrap dan PP. Al- Urwatul Wutaso Kab. Sidrap dengan cover yang baru dengan nama tafsir al-muin pada penerbitan tahun 2008.

Terjadinya perubahan nama judul tafsir itu sejak 2008 menurut abd. Kadir M. Didasari oleh beberapa pertimbangan dan alasan anatara lain.

1. Adanya permintaan dari pihak pemerintah daerah dan di setujui serta diamini oleh pihak keluarga PP. Urwah al-Wusttaqa untuk mengabdikan nama Anregurutta sebagai tokoh ulama kharismatik dan muffasir yang berasal dari Sidrap. 2. Setelah di konfirmasi dari orang-orang yang ikut terlibat atau tim penyusun dalam penulisan tafsir ini mereka tidak merasa keberatan dan tidak mengajukan protes atas perubahan nama itu karena mereka menyakini bahwa pemberian nama tersebut memang sangat layak untuk kitab tafsir itu sebab Anregurutta yang lebih mendominasi dalam penyusunan tafsir ini bahkan anggota lain hanya sekedar teman curhat dari penulis itu<sup>18</sup>.

Dari segi hukumnya, maksud dan tujuan penulisan tafsir ini adalah fardu kifayah, majelis Ulama melalui MUI bertanggung jawab melakukan penafsiran Al-Qur'an untuk membantu umat islam memahami kitab sucinya. Pandangan inilah yang memotivasi MUI untuk melakukannya secara kolektif. Selain untuk meringankan pelaksanannya juga karena menafsirkan Al-Qur'an merupakan kewajiban kolektif maka upaya menafsirkan Al-Qur'an di lakukan bersama tim dari para ulama. Sebagai ulama, menafsirkan Al-Qur'an merupakan tanggung jawab soal keagamaan, Al-Qur'an di turunkan dalam bahasa arab yang tentu saja tidak semua orang mampu memahaminya, khususnya non arab. Umat islam

<sup>17</sup> Menurut Hamka Haq, lebih dari separuh atau mungkin sekitar 80% tafsir ini adalah hasil karya Anregurutta. Lihat Hamka Haq, Epilog; Kenangan dengan AG. H. Abd. Muin Yusuf dalam Wahidin Ar-Raffany AG. H. Abd. Muin Yusuf; Ulama Kharismatik dari Sidenreng Rappang, h. xix

<sup>18</sup> Abd. Kadir M, *Persepsi Masyarakat Terhadap Karya Tafsir Berbasis Lokal: Studi Atas Tafsir al-Muin Karya KH. Abd Muin Yusuf* h.117

harus di dekatkan kepada Al-Qur'an agar dapat di pahami dalam konteks budaya dan sosial dan latar belakangnya, dengan dasar ini MUI melakukan penafsiran Al-Qur'an dengan menghimpun potensi-potensi ulama dengan kepada beberapa kitab tafsir standar<sup>19</sup>.

Dalam kata pengantarnya disebutkan, Anregurutta termotivasi dari QS. Al-Hajj (22): 40 Terjemahnya: Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong agama-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa. Ayat inilah sebagai pendorong dirinya untuk melakukan kegiatan penafsiran ini. Ayat ini dijadikan dasar ideologi untuk melakukan pekerjaan yang sulit, yaitu kegiatan tafsir Al-Qur'an

Dalam perjalannya, tafsir ini ternyata tidak digunakan kepada kegiatan yang berorientasi akademik, karena terbukti bahwa tafsir ini tidak menjadi referensi atau bacaan wajib di Pesantren Al-Urwatul al-Wutsqa sendiri, justru yang digunakan adalah tafsir al-Jalalain<sup>20</sup>, penelusuran ini sesuai dengan informasi yang didapatkan penulis dari alumni pesantren Al-Urwatul al-Wutsqa, Abdul Wahid S, bahwa kitab tafsir ini tidak pernah diajarkan secara khusus bahkan tidak masuk dalam kurikulum pesantren, hanya saja digunakan sebagai bahan dakwah dan masyarakat<sup>21</sup>. Dengan demikian kehadiran kitab tafsir ini diharapkan agar masyarakat muslim suku Bugis dapat mempelajari serta memahami Al-Qur'an dengan mudah dan mempraktekkan dalam kehidupan sehari-hari dan tafsir ini diperuntukkan untuk masyarakat luas khususnya muslim suku Bugis. Di samping itu, penulisan tafsir ini juga atas desakan berbagai pihak, seperti pemerintah provensi, pengurus dan anggota MUI serta masyarakat.

Secara spesifik tujuan dari penulisan tafsir ini, sebagaimana di paparkan oleh muhammad yusuf yaitu sebagai penjelasan Al-Qur'an untuk

<sup>19</sup> Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulawesi Selatan, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, Jilid I, h.2.

<sup>20</sup> Muhammad Yusuf, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Sulawesi Selatan (Studi Kritis Terhadap Tafsir Akorang Mabbasa Ogi karya Majelis Ulama Sulawesi Selatan)* h. 225

<sup>21</sup> Abdul Wahid S, Alumni Pesantren Al-Urwatul al-Wutsqa, sekarang Dosen Pembina di Pesantren Mahasiswa Darul Mukhlisin UMI Padanglampe-Pangkep, Wawancara Tanggal 03 Nopember 2012. Ahmad Bazith, Disampaikan dalam Seminar Kelas Mata Kuliah Sejarah Tafsir di Indonesia Semester I Program Doktor Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar Konsentrasi Tafsir Hadis Tahun Akademik 2012-2013

memudahkan pembacanya, upaya melestarikan khazanah budaya lokal, untuk mengatasi kelangkaan tafsir berbahasa bugis, dan untuk menjadi sumber inspirasi generasi sesudahnya. Sebagaimana diuraikan bahwa tafsir ini sebagai: a. Penjelasan yang bertujuan memudahkan umat Islam khususnya orang bugis dalam memahami Al-Qur'an, penulisan tafsir ini di dorong oleh sebuah realitas bahwa mayoritas umat Islam di Sulawesi Selatan saat itu mengalami kesulitan dalam memahami Al-Qur'an, dan memlalui tafsir berbahasa Arab sehingga bahasa bugis di harapkan menjadi media yang memudahkan bagi mereka untuk melestarikan bahasa bugis<sup>22</sup>.

## Metode Penulisan Tafsir

Secara umum, ada tiga jenis sistematika dalam penulisan kitab tafsir. Pertama, sistematika mushafi, yaitu penulisan kitab tafsir dengan berpedoman pada urutan susunan surah-surah dan ayat-ayat sebagaimana tertera dalam mushaf dimulai dari QS. al-Fatihah, al-Baqarah dan seterusnya hingga QS. al-Nas. Kedua, sistematika nuzuli yaitu penulisan kitab tafsir dengan berpedoman pada kronologi turunnya ayat-ayat Al-Qur'an. Ketiga, sistematika maudu'i yaitu menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan topik-topik tertentu dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang relevan dengan topik tertentu kemudian ditafsirkan<sup>23</sup>. Bila dilihat dari sistematikanya, maka tafsir yang dikaji ini termasuk dalam kategori sistematika mushafi, yang memulai tafsirnya dari QS. al-Fatihah, al-Baqarah dan seterusnya hingga QS. al-Nas sesuai dengan urutan surah dan ayat yang ada dalam mushaf Al-Qur'an.

Dan sistematika penulisannya dilakukan dengan metode sebagai berikut: 1. Penulisan ayat seperti yang disusun oleh Dr. Muhammad Mahmud Hijazi dalam *Tafsir al-Wadih*<sup>24</sup>. 2. Terjemahan ayat per-ayat. 3. Munasabah ayat

<sup>22</sup> Muhammad Yusuf, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Sulawesi Selatan (Studi Kritis Terhadap Tafsir Akorang Mabbasa Ogi karya Majelis Ulama Sulawesi Selatan)* h. 237-247

<sup>23</sup> Mohammad Arja Imroni, *Konstruksi Metodologi Tafsir al-Qurthubi* (Cet.1: Semarang: Walisongo Press, 2010), h. 108

<sup>24</sup> *Tafsir al-Wadih* adalah karya Dr. Muhammad Mahmud Hijazi, lahir di Provinsi Syarqiyah Mesir 1914, menyelesaikan program doktornya di Universitas al-Azhar Kairo dengan judul desersasi 'al-Wahdah al-Maud'iyyah fi Al-Qur'an al-Karim'. Karya tafsirnya ini terdiri dari 3 jilid dengan waktu penulisan selama 5 tahun (1951-1955). Lihat Muni' 'Abdul Halim Mahmud, *Manahij al-Mufassirin* (Cet. 1; Kairo: Dar al-Kitab al-Misri, 1978), h. 377

(hubungan ayat dengan ayat sebelumnya). 4. Asbabun Nuzul ayat (sebab-sebab ayat tersebut diturunkan). 5. Penjelasan tentang maksud semua ayat<sup>25</sup>.

Langkah-langkah penulisan tafsir ini pada kenyataannya tidak persis sama, langkah-langkah yang ditulis dalam mukaddimah tafsirnya hanyalah sebagian dari langkah-langkah yang dikemukakan di atas hanyalah secara garis besar. Hal-hal yang bersifat teknis misalnya penulisan bismillahhirohmanirrohim di awal setiap sebuah surat. Penjelasan tentang hal-hal yang berkaitan dengan surah itu juga di lakukan tetapi tidak di kemukakan dalam pola teknik penulisan.

Dalam tafsir ini pula terkadang melakukan inkonsistensi pada hal-hal tertentu, Tafsir al-Wadiah yang ditulis Muhammad Mahmud Hijazi yang menjadi rujukan dalam pola penulisannya, tetapi dalam hal tertentu termasuk pengelompokan ayat, jumlahnya berbeda dengan pengelompokan ayat dalam Tafsir al-Wadiah<sup>26</sup>. Dari segi tata letaknya (layout), tafsir ini ditulis dengan cara mengelompokkan ayat-ayat yang sesuai dengan tema-tema yang dibicarakan dalam ayat tersebut, kemudian di terjemahkan dalam bahasa bugis .

Adapun kitab tafsir yang dijadikan sumber primer rujukan dalam penulisan tafsir tersebut antara lain: 1. Tafsir al - Maragi yang disusun oleh Ahmad Mustafa al-Maragi (w.1952). 2. Tafsir al-Qasimi al-Musamma Maha'sin al - Ta'wil yang disusun oleh Muhammad Jamaluddin al Qasimi (w.1914). 3. Tafsir Al-Qur'an al - 'Azim yang disusun oleh Abu al-Fida Ismail ibn 'Umar ibn Kasir al-Qurasyi al-Dimasqi (w.700). 4. Tafsir Anwar al - Tanzil wa Asrar al - Ta'wil yang disusun oleh Imam Nasiruddin Abu al-Khair 'Abdullah ibn 'Umar ibn Muhammd al-Baidawi (w.1292) Selain kitab seperti yang telah disebutkan, ada juga beberapa kitab tafsir yang tak luput dari perhatian

Anregurutta dalam menulis tafsirnya sebagai sumber sekunder, yakni;

1. Tafsir Jami al - Bayan fi Tafsir al-Qur'an oleh Ibnu Jarir al-Tabari (w.1072)

25 Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulawesi Selatan, *Tafsir al-Qur'an al - Karim*, Jilid I, h.1-3.

26 Muhammad Mahmud Hijazi, Al - Tafsir al - Wadiah, Jilid I (Cet. X; Zaqqiziq; Dar al-Tafsir li al-Taba' wa al-Nasyr, 1992), h. 13. (Misalnya tafsir ini mulai menjelaskan QS. al-Baqarah (2): 1-2). Sedang dalam tafsir yang dikaji ini menafsirkan QS. al-Baqarah (2): 1-5). Lihat Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulawesi Selatan, Tafsir Al-Qur'an al-Karim, Jilid I, op. cit., h. 23

2. *Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* oleh Imam Abu 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari al-Maliki al-Qurtubi (w.1273). 3. *Al-Tafsir al-Wadih* oleh Dr. Muhammad Mahmud Hijazi 4. *Safwat al-Tafasir* Oleh Muhammad 'Ali al-Sabuni 5. *Al - Durr al - Mansur fi al - Tafsir bi al - Ma'sur* oleh 'Abdul Rahman ibn al-Kamal Jalaluddin al-Suyuti (w. 911H). 6. *Al - Muntakhab fi Tafsir al-Qur'an al- Karim* oleh Tim Majelis al-'Ala li al-Syu'uni al-Islamiyah (Majelis Tinggi Urusan Islam) Mesir<sup>27</sup>. 7. *Tafsir al - Mizan*, karya al-Allamah Tabataba'i. Kitab tafsir ini tidak disebutkan dalam muqaddimah tafsirnya, tapi hanya menurut hasil pengamatan Hamka Haq dalam Epilog buku Wahidin ar-Raffany<sup>28</sup>.

Inilah karya terbesar beliau dalam bidang tulis menulis, yang diselesaikan berkat ketekunan dan kerja kerasnya meskipun memakan waktu yang cukup lama. Adapun dari segi metode yang digunakan Anregurutta dalam menyampaikan tafsirnya, beliau menggunakan metode tahlili . Dalam kaitan tafsir ini, mufassir tidak menjelaskan makna kosa kata atau mufradat secara spesifik. Tetapi semua ayat perayat diuraikan dan ditafsirkan secara mendetail. Pengertian mufradat dilakukan hanya ada bagian penjelasan umum, jika terdapat kata atau kalimat tertentu yang memerlukan penafsiran sendiri. Dengan Dengan demikian, secara garis besarnya menggunakan metode tahlili karena ciri yang paling menonjol adalah pembahasannya mengikuti urutan mushaf 'Usmani yang setiap ayat diurai dari segala aspeknya yang dianggap perlu oleh mufassir dan pembahasannya sangat panjang. Namun menurut hasil kerja penelitian Abd Kadir M, menyatakan bahwa tafsir ini adalah metode gabungan antara tahlili dan ijimali<sup>29</sup>.

Berbeda dengan hasil penelitian Muhammad Yusuf, yang menyimpulkan bahwa tafsir ini metode penafsirannya adalah global ( ijimali ) jika dilihat dari sistematika dan bentuk penyajiannya, tafsir ini tidak dapat dikatakan secara tegas disebut tafsir yang menerapkan metode tahlili, karena tidak mengkaji ayat-ayat dari segi dan maknanya, ayat demi ayat, surah demi surah sesuai

<sup>27</sup> Muhammad Yusuf, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Sulawesi Selatan ( Studi Kritis Terhadap Tafsere Akorang Mabbasa Ogi karya Majelis Ulama Sulawesi Selatan)*, h. 462-463.

<sup>28</sup>

<sup>29</sup> Muhammad Yusuf, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Sulawesi Selatan ( Studi Kritis Terhadap Tafsere Akorang Mabbasa Ogi karya Majelis Ulama Sulawesi Selatan)* h. 2-3

dengan sistematika atau urutan dalam mushaf 'Usmani. Penulisan tafsir ini bila dilihat dari segi sistematika penyajiannya, memang termasuk penyajian runtut, tetapi hanya pada urutan ayatnya bukan pada teknik analisisnya. Karena penyajiannya dilakukan secara berurutan berdasarkan urutan mushaf standar, tetapi mengabaikan aspek lainnya, tidak dapat dikatakan tahlili ideal karena tidak memenuhi kriteria lainnya termasuk aspek analisis linguistiknya, bahkan hanya memberi standar metode penafsiran global (ijmali )<sup>30</sup>.

Sedangkan menurut hemat penulis, cenderung mengikuti pandangan yang yang menyatakan bahwa tafsir ini menggunakan metode tahlili, meski dapat juga dikatakan ijmali, karena beberapa syarat dari metode ijmali terpenuhi dalam kitab tersebut.

Adapun langkah-langkah yang ditempuh oleh mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an umumnya dimulai dengan menjelaskan nama-nama surah yang akan ditafsirkan, nama lain dari surah, dari segi Makkiyah dan Madaniyahnya, riwayat-riwayat yang menjelaskan sejarah turunnya surah tersebut, jumlah ayat serta keutamaannya.

Dalam tafsir ini jika dilihat dari pemaparan tafsirnya, penafsir berusaha memadukan antara penafsiran riwayat dan penalaran (ra'yu) seperti halnya tafsirtafsir sebelumnya, seperti tafsir al-Jalalain, al-Maragi, dan tafsir Departemen Agama RI. Meski unsur ra'yunya masih lebih dominan, bentuk penafsiran menggunakan riwayat, tetapi pada saat yang sama juga banyak menggunakan rasio.

Dalam tafsir ini menggunakan dari segi sumbernya, tafsir bi al-Masur dan bi-al-Ra'yi, karena mufassir tidak menafsirkan ayat semata-mata dengan rasio tapi juga didasari oleh sumber lainnya seperti riwayat para sahabat, tabi'in dan aqwal al ulama, demikian pula ilmu 'Ulum Al-Qur'an seperti asbab al-nuzul, makkiyah madaniyah dan lainnya. Misalnya dalam QS. al-Baqarah (2) 37; ketika menjelaskan ayat ini saat Adam menerima doa dari Allah setelah berbuat kesalahan dengan melanggar perintah untuk

---

<sup>30</sup> Epilog; Kenangan dengan AG.H Abd Muin Yusuf dalam Wahidin Ar Raffany, h. xxii-xxiii

tidak memakan buah khuldi. Kalimat dalam ayat ini diartikan dengan doa, penafsirannya ada dalam QS. al-Araf (7): 23

Tafsir ini dalam penafsirannya menggunakan pendekatan tekstual karena tafsir ini ditulis di Sulawesi Selatan belum menampilkan problematika keIndonesiaan, khususnya wacana pemikiran Islam. Demikian juga secara khusus dalam konteks budaya Bugis belum tampak jelas. Demikian pula dalam wacana lokal secara eksplisit kurang tampak di dalamnya, meski demikian tidaklah berarti bahwa tafsir ini sama sekali tekstual tetapi dalam tafsir ini juga beberapa penafsirannya juga memuat penafsiran rasional, seperti mengutip penafsirannya dari al - Tafsir al Kabir karya Fakhruddin al-Razi dan Tafsir al - Kasysyaf karya Imam al-Zamakhsyari.

Penulisan tafsir berbahasa bugis dapat dilihat dalam jilid pertama dari tafsirnya :

a. Kesadaran dirinya sebagai seorang ulam untuk menjelaskan dan menyebarkan makna yang terkandung dalam Al-Qur'an yang berbahasa arab kepada muslim bugis yang menggunakan bahasa bugis sebagai bahasa pengantar dalam kehidupan kesehariannya. Dalam bagian pendahuluan *Andregurutta* menyatakan :

Naiyyakiamaumanipkkojisussanaendrengng  
eperrinadetowanweddingrilssri nasana naparentangengngi ha  
puang llah ta'ala rinabittakuammengnginapannessaa  
iendrengngnapallebbangngiakkatanaakorangng  
g. Padatohamarissengengngpadarikkerimajep  
punaakorangngemabbaasaranaadenakkulleselle  
ngogienauullpahangnarékkodnaritapassrngngi nasaba basa ogi.

Artinya: Bagaimanapun susah dan sulitnya (Tafsir Bahasa Bugis), (kita) tidak boleh menghindarinya karena itu merupakan perintah Allah SWT kepada Nabi untuk menjelaskan dan menyebarkan kandungan alQur'an yang berbahasa Arab itu, sementara masyarakat Muslim Bugis tidak dapat memahaminya jika tidak ditafsirkan ke dalam Bahasa Bugis.

- b. Meringankan sekaligus melepaskan beban tanggung jawab sebagai ulama Bugis dari tuntutan agama yang bersifat fardu Kifayah Andregurutta menyatakan:

yanarosabamajlisulamalndunisitingkatsatusulawesi maniyangngealawisarasusungngiiyaeta peseremabbasaugiekuammengnginamaringenngaleppetanggungjawana topanritaugiepoleriawaijkengkipaya

Artinya: Itulah sebabnya Majelis Ulama Indonesia tingkat satu Sulawesi Selatan mengambil tindakan menyusun tafsir berbahasa Bugis, agar dapat meringankan (sekaligus) melepaskan (bebani) tanggung jawab ulama Bugis dari kewajiban fardu kifayah<sup>31</sup>.

Adapun penulisan tafsir bahasa bugis adalah

- Nakkulle seppugikeng maggurai akorang marajanna puang llah ta'ala sibawa pahangenna
- Namalomo napaduppa akkatta na rilalenna gawu' agamana endrengng assiatuswongenna
- Naduppa akkattanapoangnge rinapaturunna akorangnge kuammengnginancaji apatiroang endrengng pammas risininna alangng

Artinya:

- Agar orang Bugis dapat mempelajari Al-Qur'an (kitab) besar-Nya Allah ta'ala serta memahaminya.
- Agar mudah mencapai tujuannya, baik dalam aktivitas keberagamaan maupun kehidupan kesehariannya.
- Menemukan tujuan Allah swt menurunkan Al-Qur'an, yaitu dapat menjadi petunjuk maupun rahmat bagi seluruh alam<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Majelis Ulama Indonesia Sulawesi-Selatan, *Tapesere Akorang Mabbasa Ogi* (Tafsir al-Qur'an Berbahasa Bugis), Jilid 1, h. 2

<sup>32</sup> Majelis Ulama Indonesia Sulawesi-Selatan, *Tapesere Akorang Mabbasa Ogi* (Tafsir al-Qur'an Berbahasa Bugis), Jilid 1, h. 2

## Pengaruh di Masyarakat Bugis

Terlepas dari kelebihan Tafsir Al-Qur'an berbahasa Bugis ini, tentu tidak terlepas dari kekurangan. Pertama, Tafsir ini ditulis dalam Bahasa Bugis sehingga segmen pembacanya juga terkesan terbatas pada orang-orang yang pandai membaca huruf Lontara' Bugis. Sementara yang kita alami bahwa tidak semua orang Bugis mampu membaca Lontara', kalangan intelektual sekalipun. Mungkin karena itu, tafsir ini kurang meledak di pasaran, padahal dari segi isi, tafsir ini sangat kaya dengan sumber yang berkualitas dan otoritatif.

Kedua, tafsir ini lahir dari lembaga MUI yang reputasinya, terutama di era Orde Baru, dipandang sangat tergantung kepada 'belaskasihan' pemerintah, baik dari segi ekonomi maupun politik. Akibatnya, tafsir yang mestinya sampai kepada rakyat yang membutuhkan pencerahan religius, akhirnya hanya bertumpuk di kantor MUI Sulsel lantaran biaya untuk penyebarannya menunggu uluran tangan proyek.

Di tengah tersendatnya pendistribusianya, ternyata tafsir ini cukup dikenal di kalangan masyarakat bawah di daerah Bugis seperti Sidrap. Popularitas tafsir ini bukan semata-mata disebabkan oleh perkenalan mereka dengan tafsir ini, tetapi lebih disebabkan oleh popularitas Gurutta Pung Tommeng (Mu'in Yusuf) di masyarakat muslim Bugis Rappang. Selain itu, Pesantren al-Urawtul Wutsqa yang dibangun oleh Gurutta menjadi agen paling efektif dalam memperkenalkan Tafsir ini kepada khalayak luas.

## Kesimpulan

Dari pembahasan dan kajian ini dapat disimpulkan sebagai berikut; 1. AGH. Abd Muin Yusuf adalah tokoh penting dalam sejarah perkembangan tafsir di Indonesia, khususnya di Sulawesi Selatan. Beliau adalah ulama multi dimensi, baik sebagai ulama maupun sebagai politisi. Lahir lahir di Rappang Sidrap, 21 Mei 1920, dan wafat pada tanggal 23 Juni 2004 di Benteng Sidrap dalam usia 84 tahun. Beliau pernah menjadi qadi (hakim) di Sidrap hingga menjadi Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulawesi Selatan selama dua periode (1985-1995). 2. Tafsir Al-Qur'an al-Karim sebagai karya monumentalnya ditulis bersama tim penyusun dari beberapa ulama saat

menjadi Ketua Umum MUI Sulawesi Selatan, penulisannya diselesaikan selama 8 tahun, terhitung sejak tahun 1988 hingga tanggal 20 Oktober 1996. Kitab ini ditulis dengan memakai huruf aksara lontara' Bugis. Kitab tafsir ini terdiri dari 11 jilid dan mencakup penafsiran seluruh ayat suci Al-Qur'an 30 juz. 3. Metode yang digunakan dalam tafsirnya adalah tafsir ijmal dan dapat juga dikatakan tahlili, karena beberapa syarat dari metode tahlili terpenuhi untuk itu. Tafsir ini menggunakan pendekatan tafsir bi al- ma'sur dan tafsir bi al ra'yi serta dengan corak fiqh (hukum), karena terkait latar belakang mufassirnya yang juga adalah ahli fiqh al-muqaran (perbandingan mazhab), namun corak tasawwuf (sufi) dan falsafi juga bisa didapatkan

## Daftar Pustaka

- Abd Kadir M, *Persepsi Masyarakat terhadap Karya Tafsir Berbasis Lokal; Studi atas Tafsir al - Muin Karya KH . Abd Muin Yusuf* (Desertasi) PPs Alauddin Makassar, 2011.
- Ahmad, Abd. Kadir. *Ulama Bugis*, Makassar: Indobis Publishing, Cet. I, 2008.
- Ar-Raffany, Wahidin. AG. H. Abd. Muin Yusuf; *Ulama Kharismatik dari Sidenreng Rappang* ,Sidrap: Lakpesdam Sidrap, Cet. I, 2008.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. al-Madinah al-Munawwarah: Mujamma' al-Malik Fahd li al-Tiba'at al-Mushaf, 1418 H.
- Haq, Hamka. Epilog; Kenangan dengan AG. H. Abd. Muin Yusuf dalam Wahidin Ar-Raffany, AG. H. Abd. Muin Yusuf; *Ulama Kharismatik dari Sidenreng Rappang*, Sidrap: Lakpesdam Sidrap, Cet. I, 2008.
- Hasrun, Muhammad dan Sitti Khadijah. "Abdul Muin Yusuf: Ulama Pejuang dari Sidenreng" dalam Waspada Santing (ed), *Ulama Perintis: Biografi Mini Ulama Sulsel*, Makassar, Pustaka al-Zikra, Cet. I, 2010.
- Hijāzī, Muhammad Mahmūd. *Al-Tafsīr al-Wādīh*, Jilid I, Zaqāziq: Dār al-Tafsīl li al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr, 1992.
- Imroni, Mohammad Arja. *Konstruksi Metodologi Tafsir al-Qurthubi*, Semarang: Walisongo Press, Cet.I, 2010.
- Mahmūd, Abd Ḥalīm. *Mañāhij al-Mufassirin*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣri, Cet.I, 1978)

Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulawesi Selatan, *Tafsir al-Qur'an al-Karim (Tafsere Akorong Ma'basa Ogi)*, Jilid I, II, XI (Ujungpandang: MUI Sulsel, 1988).

Al-Nāzīlī, Al-Sayyid Muḥammad Haqqī. *Khazīnah al-Asrār*, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, Cet.II, 2002.

Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).

Wahid S, Abd. *Selamatkan Generasi Muda (In Memoriam KH. Abd. Muin Yusuf)*, Harian Fajar, Sabtu 26 Juni 2004.

Yusuf, Muhammad. *Perkembangan Tafsir di Sulawesi Selatan ( Studi Kritis Terhadap Tafsere Akorong Mabbasa Ogi Karya Majlis Ulama Sulawesi Selatan)*, Desertasi, PPs Alauddin Makassar, 2010.



# WACANA DAN PRAKTIK TAFSIR DI INDONESIA: STUDI KASUS HASBI ASH-SHIDDIEQY

Kusmana<sup>1</sup>

Cucu Setiawati<sup>2</sup>

<sup>1</sup>*Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*

<sup>2</sup>*Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*

[kusmana@uinjkt.ac.id](mailto:kusmana@uinjkt.ac.id), [cucusetiawati715@gmail.com](mailto:cucusetiawati715@gmail.com)

## Pendahuluan

P erkembangan tafsir di Indonesia mengalami kemajuan di kawasan Asia Tenggara. Hal ini disebabkan Indonesia dikenal sebagai pusat studi Al-Qur'an yang memiliki perjalanan sejarah yang panjang. Dalam hal ini, Banyak tulisan-tulisan tentang keislaman yang ditulis oleh para sarjana muslim dengan menghadirkan keragaman teknik penulisan, corak, bahasa, dan sudut pandang keindonesiaan dalam karya yang dihasilkannya.<sup>1</sup>

Pemikiran tentang keislaman yang dikembangkan mengharuskan adanya ciri khas yang membedakan dengan karya-karya yang sudah ada, misalnya penambahan sudut pandang dan masukkan budaya Nusantara dalam ragam keislamannya.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia "Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab"*, Terj. Tajul Arifin, Cet. 1 (Bandung: Mizan, 1996), 17.

<sup>2</sup> Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an "Tafsir Berwawasan Keindonesiaan"* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2012), 13.

Dalam konteks keindonesiaan wacana tafsir telah dimulai pada abad ke-17 oleh 'Abd al-Rauf al-Sinkili dengan karya monumentalnya, *Tarjuman al-Mustafid*. Seiring berjalaninya waktu, perkembangan tafsir di Indonesia mengalami peningkatan yang cukup signifikan sampai akhir abad ke-20. Hal itu ditandai dengan munculnya berbagai kitab tafsir seperti: *Raudat al-Irfān fi Ma'rīfah al-Qurān* karya KH. Ahmad Sanoesi, *Tafsīr al-ibrīz* karya KH. Bisri Mustafa, *Tafsīr Jāmī' al-Bayān* karya KH Muhammad bin Sulaiman, *Tafsīr al-Furqān* karya A. Hassan, dan *Al-Qur'anul Majid Al-Nur* karya Hasbi ash-Shiddiqy.<sup>3</sup>

Wacana dan praktik tafsir di Indonesia menjadi salah satu pokok bahasan penting dalam diskusi tentang tokoh mufassir Indonesia yakni Hasbi ash-Shiddiqy. Letak penting kajian ini adalah dapat dilihat tidak hanya dari banyak sarjana yang mendiskusikan masalah ini secara khusus, atau paling tidak secara umum menyinggung sebagai bagian dari pembahasan mereka. Pada dasarnya diskusi tentang wacana praktik tafsir di Indonesia banyak peneliti yang menafikan, khususnya karya Hasbi ash-Shiddiqy. Hal ini disebabkan adanya tuduhan bahwa karyanya merupakan salinan dari kitab-kitab lainnya seperti *al-Itqān* karya al-Suyūtī.

Selanjutnya, pada awal abad ke-20, bermunculan ragam literatur tafsir yang ditulis oleh kalangan sarjana muslim Indonesia. Karya tafsir tersebut disajikan dalam model dan tema yang beragam serta bahasa yang beragam pula. Dalam konteks Indonesia ada seorang tokoh yang memberikan kontribusi besar dalam perkembangan tafsir yakni Hasbi ash-Shiddiqy.<sup>4</sup>

Hal menarik dari Hasbi ash-Shiddiqy adalah banyak peneliti yang menafikan karya Hasbi disebabkan adanya tuduhan bahwa karyanya merupakan salinan dari kitab-kitab lainnya seperti *al-Itqān* karya al-Suyūtī. Walaupun demikian, Hasbi banyak menyediakan buku-buku bacaan dalam bahasa Indonesia tentang Ulumul Qur'an, Ulumul Hadis, dan Hukum Islam, khususnya Ulumut Tafsir. Inilah poin yang sering dinafikah oleh peneliti lain.

<sup>3</sup> Sudariyah, "Konstruksi Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur Karya M Hasbi Ash-Shiddiqy", dalam *Jurnal Shahih*, Vol. 3, No. 1, Januari-Juni 2018, LP2M: IAIN Surakarta, 94.

<sup>4</sup> Andi Miswar, "Tafsir Al-Qur'an Al-Majid Al-Nur Karya T.M. Hasbi ash-Shiddiqy", dalam *Jurnal Adabiyah*, Vol. XV No. 1, 2015, 83-84.

Oleh karena itu, tulisan ini mencoba mendiskusikan wacana dan praktik tafsir di Indonesia.

## Biografi Hasbi ash-Shiddieqy

Nama lengkap Hasbi ash-Shiddieqy adalah Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy. Ia dilahirkan pada tanggal 10 Maret 1904 di Lhokseumawe, Aceh. Ibunya adalah Tengku Amrah,<sup>5</sup> sementara ayahnya adalah Tengku Muhammad Husein bin Muhammad Su'ud.<sup>6</sup> Hasbi memiliki garis keturunan campuran darah Aceh-Arab dan secara silsilah nasabnya bersambung dengan Abu Bakar ash-Shiddiq. Hasbi merupakan keturunan ke-37. Oleh karena itu, di belakang namanya ditambahkan dengan ash-Shiddieqy yang dinisbahkan kepada Abu Bakar ash-Shiddiq.<sup>7</sup>

Hasbi tumbuh dan berkembang di lingkungan pejabat negeri (ulama, pendidik, dan pejuang). Meskipun dilahirkan ketika ayahnya menduduki posisi Qadhi Chik, namun masa kecilnya juga dipenuhi dengan berbagai penderitaan, seperti derita yang dialami masyarakat kala itu. Selain faktor pendidikan, bawaan dari leluhur dan orang tuanya yang ikut membentuk pribadi Hasbi menjadi seorang yang keras hati, disiplin, pekerja keras, dan cenderung membebaskan diri serta tidak mau terikat pada suatu pendapat lingkungannya. Pada tahun 1910, penderitaannya semakin bertambah ketika berusia 6 tahun ibunya meninggal dunia. Kemudian pada tahun 1912, ia diasuh oleh Tengku Syamsiah yang akrab dipanggil Tengku Syam, saudara laki-laki ibunya yang tidak dikaruniai anak hingga akhir hayatnya.<sup>8</sup>

Sepeninggal Tengku Syam, Hasbi tidak kembali ke rumah ayahnya yang telah kawin lagi. Ia berjumpa dengan ayahnya hanya pada waktu belajar atau mendengarkan fatwanya dalam menyelesaikan perkara. Ia memilih tinggal di rumah kakaknya yakni Tengku Maneh, bahkan sering tidur di *meunasah*

<sup>5</sup> Putri Tengku Abdul. Ia adalah pemangku jabatan Qadhi Chik Maharaja Mangkubumi. Lihat Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Pengagas dan Gagasan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 3.

<sup>6</sup> Ia adalah orang yang menduduki jabatan Qadhi Chik setelah mertuanya wafat dan anggota rumpun Tengku Chik di Simeuluk Samalanga. Lihat Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia*, 3.

<sup>7</sup> Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), 202.

<sup>8</sup> Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia*, 7.

(langgar), sampai kemudian ia pergi *meudagang* (nyantri) dari satu *dayah* (semacam pondok pesantren) ke *dayah* lainnya.<sup>9</sup> Setelah menuntut ilmu di berbagai *dayah*, pada tahun 1920 Hasbi memperoleh *syahadah* dari Tengku Chik Hasan Kreungkale sebagai pernyataan bahwa ilmunya telah cukup untuk membuka *dayah* sendiri. Meskipun telah mendapat izin, namun Hasbi belum merasa puas menuntut ilmu.<sup>10</sup>

Sepulang dari Kreungkale, Hasbi bertemu dengan Syaikh Muhammad ibn Salim al-Kalali yang dengannya Hasbi sering mendiskusikan konsep dan tujuan pembaruan pemikiran Islam. Pada tahun 1926, atas usul Syaikh al-Kalali,<sup>11</sup> Hasbi belajar di Perguruan al-Irsyad, Surabaya, pada jenjang takhasus (spesialis) selama 1,5 tahun. Perguruan ini adalah pendidikan formal terakhir yang ditempuh Hasbi. Ia tidak pernah belajar ke luar negeri. Ia mengembangkan dan memperkaya dirinya dengan ilmu melalui belajar sendiri, membaca buku-buku berbahasa Arab, Latin, hingga Belanda. Berkat minat belajar dan membacanya yang besar, Hasbi telah melahirkan lebih dari 100 judul buku dan ratusan artikel.<sup>12</sup> Ia juga memperoleh dua gelar Doktor *Honoris Causa*, satu dari Universitas Islam Bandung/UNISBA (1975) dan satu dari UIN Sunan Kalijaga (1975) dan menduduki berbagai jabatan akademik di beberapa Perguruan Tinggi.<sup>13</sup>

9 Hasbi tercatat pernah *meudagang* ke *dayah* Tengku Chik di Panyeung, di Bluk Bayu, di Blang Kabu Geudong, di Blang Manyak Samakurok, di Tanjung Barat Samalanga (*dayah* disini merupakan salah satu *dayah* terbesar dan terkemuka di Aceh Utara yang mengkhususkan diri dalam pelajaran ilmu Fiqh), dan terakhir di Kreungkale.

10 Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia*, 14.

11 Syaikh al-Kalali adalah salah seorang kelompok kaum Pembaru pemikiran Islam di Indonesia yang saat itu bermukim di Lhokseumawe. Pertemuan Hasbi dengannya memberikan pengaruh cukup besar pada pemikiran pembaharuan di masa-masa berikutnya. Melalui Syaikh al-Kalali ia mendapat kesempatan membaca kitab-kitab yang ditulis pelopor kaum pembaru pemikiran Islam dan majalah dari luar yang menyuarakan suara pembaruan. Atas usulnya pula Hasbi belajar di perguruan al-Irsyad yang diasuh oleh Pergerakan al-Irsyad wal Ihsan yang didirikan oleh Syaikh Ahmad al-Surkati.

12 Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia*, 15-16.

13 Karir akademik Hasbi dimulai dari staf pengajar sekolah persiapan PTAIN dengan mengampu mata kuliah hadis hingga menjadi direkturnya. Tahun 1960, ia dipromosikan sebagai guru besar dengan pidato pengukuhan berjudul *Syariat Islam Menjawab Tantangan Jaman*. Tahun 1962-1966,

Hasbi menikah pada usia 19 tahun dengan Siti Khadidjah. Pernikahannya tidak berlangsung lama karena istrinya wafat ketika melahirkan anaknya yang pertama. Kemudian Hasbi menikah dengan Tengku Nyak Asiyah binti Tengku Haji Hanum, saudara sepupunya. Dari perkawinan yang berlangsung hingga akhir hayatnya ini lahir empat anak, yakni 2 perempuan dan 2 laki-laki.<sup>14</sup> Selanjutnya, pada tanggal 9 Desember 1975, setelah beberapa kali memasuki karantina dalam rangka menunaikan ibadah haji, Hasbi berpulang ke rahmatullah dan jasadnya dimakamkan di pemakaman keluarga IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.<sup>15</sup>

### Karya-Karya Hasbi Ash-Shiddieqy

Hasbi adalah seorang ulama yang produktif menuliskan ide pemikiran keislaman. Menurut catatan, buku yang ditulisnya berjumlah 72 judul (142 jilid). Sebagian besar karyanya adalah bidang fikih (36 judul). Bidang-bidang lainnya adalah Hadis (8 judul), tafsir (6 judul), tauhid (5 judul). Sedangkan sebagian besar karyanya adalah tema-temanya yang bersifat umum. Karena kegiatannya yang begitu tekun dalam tulis-menulis, pada tahun 1957/1958 ia diberi tanda penghargaan sebagai salah seorang dari sepuluh penulis Islam terkemuka di Indonesia. Di antara karya-karya unggulan Hasbi Ash-Shiddieqy sebagai berikut.

- Bidang Tafsir dan Ilmu Al-Qur'an:
  - a. *Tafsir Al-Qur'anul Majid Al-Nur*
  - b. *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*
  - c. *Sejarah Dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir*
  - d. *Tafsir Al-Bayan*

---

ia menjabat sebagai Dekan Fakultas Syariah di UIN Sunan Kalijaga sekaligus sebagai Pembantu Rektor III. Selain itu, Hasbi juga menduduki jabatan struktural di berbagai PT Swasta seperti Rektor Universitas Al-Irsyad, Surakarta, Rektor Universitas Cokroaminoto, pengajar di UII Yogyakarta, dan pengajar sekaligus Dekan Fakultas Syariah Universitas Islam Sultan Agung (UNISULA), Semarang. Lihat Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), 204-205.

<sup>14</sup> Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia*, 60.

<sup>15</sup> Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia*, 60.

- Bidang Hadis:
  - a. Mutiara Hadis (Jilid I-VIII)
  - b. Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis
  - c. Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis (I-II)
  - d. Koleksi Hadis-Hadis Hukum
- Bidang Fiqh:
  - a. *Hukum-Hukum Fiqh Islam*
  - b. *Pengantar Ilmu Fiqh*
  - c. *Pengantar Hukum Islam*
  - d. *Fiqh Mawaris*
  - e. *Pedoman Shalat*
  - f. *Pedoman Zakat*
  - g. *Pedoman Puasa*
  - h. *Pedoman Haji*
  - i. *Peradilan Dan Hukum Acara Islam*
  - j. *Interaksi Fiqh Islam Dengan Syariat Agama Lain (Hukum Antar Golongan)*
  - k. *Kuliah Ibadah*
  - l. *Pidana Mati Dalam Syariat Islam*
- Bidang Umum:
  - a. *Al-Islam (Jilid I-II)*.<sup>16</sup>

## Sejarah Tafsir di Indonesia

Penafsiran Al-Qur'an mula-mula berkembang di kalangan ulama melalui beberapa fase, sebelum sampai pada keadaan sekarang ini. Pada masa sahabat sahabat yang terkenal dalam bidang tafsir, ialah Abū Bakar, 'Umar, Ubay ibn Ka'ab, Zaid ibn Ṣābit, Abū Mūsā al-Asy'ary, Ibnu Zubair. Khalifah yang paling banyak diterima tafsirnya, ialah 'Ali ibn Abī Ṭālib. Dan yang

<sup>16</sup> Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid Al-Nur*, I: xx-xxi.

sangat pantas digelari mufassir di antara tokoh-tokoh tafsir yang sepuluh itu ialah Ibnu 'Abbās, yang digelari oleh Rasulullah sebagai "Tarjumān al-Qur'ān".

Kemudian sahabat yang terkenal juga dalam bidang tafsir ialah: Abū Hurairah, Anas ibn Mālik, 'Abdullāh ibn 'Umar ra., Jābir ibn Abdullāh, Aisyah Ummul Mu'minīn. Tafsir-tafsir mereka ini, diterima oleh sejumlah tabi'in di berbagai wilayah Islam. Maka lahirlah di Mekkah suatu generasi tabi'in, seperti Mujāhid, Atā', Ikrimah, Said ibn Jubair, Ṭawus dan lain-lain. Di Madinah muncul nama-nama seperti Zaid ibn Aslam, Mālik ibn Anas, di Kufah lahirlah murid-murid Ibnu Mas'ūd. Keahlian para tabi'in ini diteruskan oleh tabi'ut tabi'in yang berguru kepada mereka. Pendapat-pendapat mereka dikumpulkan. Ulama yang mula-mula mencatat tafsir di tepi mushaf adalah Mujāhid.

Permulaan ulama yang menyusun tafsir ialah 'Abd al-Mālik ibn Juraij (w. 149 H). Di antara pengumpul-pengumpul itu, ialah Sufyān ibn Uyainah, Waki' ibn al-Jarrāh, Syu'bāh ibn al-Ḥajjāj, Jazid ibn Hārūn dan Abdullah ibn Hūmaidi. Ulama-ulama inilah yang merintis jalan dari *Syaikh al-Mufassirin* Ibnu Jarir al-Ṭabarī yang menjadi sumber pokok tafsir bagi ulama-ulama yang datang kemudian.

Sementara itu, Setelah al-Ṭabarī lalu muncul beberapa corak tafsir dan terbentuklah tafsir yang dinamakan:

1. *Tafsīr bi al-ma'sūr* yaitu tafsir yang didasarkan kepada pendapat-pendapat sahabat, tabi'in dan tabi'ut tabi'in.
2. *Tafsīr bi al-ra'yī* yang kemudian menjurus kepada berbagai jurusan yang masing-masing mempunyai manhaj sendiri.<sup>17</sup>

*Tafsīr bi al-ma'sūr* yang paling menonjol ialah *Tafsīr Jāmi al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān* yang biasa disebut *Tafsīr al-Ṭabarī*. al-Ṭabarī mengemukakan dalam tafsirnya pendapat sahabat tabi'in dengan menyebut sanad riwayat, serta menguatkan mana yang dipandang kuat, di samping mengistinbathkan hukum dan menyebut wajah *īrāb* yang dapat menjelaskan makna. Hanya saja

<sup>17</sup> Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsīr Al-Bayan*, II: 59-60.

kadang-kadang al-Tabarī tidak menyebut derajat hadis yang diriwayatkan, sedangkan hadis itu tidak selalu shahih.

Tafsir yang mendekati tafsir Ibnu Jarir, bahkan ada segi-segi yang lebih menonjol ialah *Tafsīr Ibn Kasīr* karya Imāduddin Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Umar al-Dimasyqy (w. 774 H). Keistimewaan tafsir ini ialah terang ibaratnya, terang tujuannya dan teliti dalam memperhatikan sanad.

Kemudian usaha penafsiran *bi al-ma'sūr* diteruskan oleh al-Suyūtī dalam tafsirnya, *al-Durr al-Mansūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'sūr*. Hanya saja tafsir ini, mempunyai kelemahan yang banyak mendapat kritik. Di dalamnya banyak terdapat riwayat-riwayat yang tidak *sahih*. Banyak dimasukkan ke dalamnya riwayat-riwayat yang berasal dari kaum Zindiq, Yahudi dan banyak pula pengaruh Syiah dan mazhab. Karenanya mufassir *bi al-Ma'sūr* harus mengemukakan riwayat-riwayat yang akan dipegangnya kepada neraca penelitian hadis. Ulama tafsir *mutaqaddimīn* yang paling terkenal ialah Ibnu Jarir al-Tabarī. Tafsirnya lah adalah tafsir *mutaqaddimīn* yang terbaik.<sup>18</sup>

Oleh karena sunnah adalah penjelasan bagi Al-Qur'an, maka teranglah bahwa kita tidak dapat menafsirkan Al-Qur'an tanpa memperhatikan Sunnah, baik untuk menjelaskan yang musykil, ataupun untuk menafsirkan yang *mujmal*. Walaupun harus diakui, bahwa tafsir asasi bagi Al-Qur'an adalah Al-Qur'an sendiri. Hadis tidak akan menafsirkan Al-Qur'an dengan tafsir yang berlawanan dengan tafsir Al-Qur'an sendiri.

Di samping itu takwil yang dikemukakan para sahabat dan tabī'in yang masih dekat masanya dengan rasul yang menurut persangkaan kita bahwa takwil itu diterimanya dari Rasul. Karenanya tafsir yang kita lakukan sekarang haruslah mulai dengan petunjuk bahasa, maksud-maksusd syariah dan ruh (*spirit*) syariah, dan tidak dibenarkan kita menafsirkan Al-Qur'an tanpa menghiraukan segi bahasa, segi maksud, segi rahasia dan tanpa melihat kepada persesuaian ayat dengan ayat, sabab nuzūl dan ayat-ayat yang semakna ataupun Hadis. Dan yang sangat buruk adalah menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kepentingan sesaat. Inilah yang tidak dibenarkan oleh Al-Qur'an. Tafsir yang sesuai dengan uslub bahasa Arab, uslub Al-Qur'an

<sup>18</sup> Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Bayan*, I: 60.

berpadanan dengan hukum-hukum Al-Qur'an dan maksud-maksudnya dibolehkan.<sup>19</sup>

Namun perlu ditegaskan bahwa tidaklah mungkin segala yang dinukilkan dari sahabat memang didengar dari Nabi. Sebagiannya adalah hasil dari ijtihad dan paham mereka sendiri. Al-Qur'an adalah kitab Allah yang merupakan titah Tuhan atau ajaran Ilahi yang dihadapkan kepada semua manusia, di setiap masa dan suasana. Maka jelas bahwa penafsiran Al-Qur'an pun berkembang pula.

Kita dapat memahamkan Al-Qur'an dengan mempergunakan *āsār* atau dasar-dasar yang umum. Tidak ada jalan untuk menghalangi seseorang menggali sesuatu pengertian (makna) dari Al-Qur'an dan untuk membahas sesuatu yang menolongnya, baik Sunnah, *āsār*, ataupun pendapat ulama. Menggali makna-makna Al-Qur'an tidaklah dibatasi dalam suatu bagian saja dan tidak pula pada yang tidak ada nashnya saja. Hal ini memberi pengertian, bahwa tafsir yang dapat ditampung oleh lafal dan makna, dapat diterima, walaupun di samping itu ada tafsir yang lain.

Selanjutnya, di antara ahli tafsir yang terkenal di masa-masa yang akhir-akhir ialah al-Imam Muḥammad Abduh dan al-Sayyid Ridā. Mereka telah mewariskan contoh tafsir yang mempertemukan antara ajaran-ajaran Al-Qur'an dan pikiran-pikiran modern. Jalan yang mereka tempuh adalah jalan yang telah dirintis oleh al-Imam Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim dan Imam al-Syātibī. Juga dengan mempergunakan hasil penggalian falsafah oleh al-Ghazālī dan al-Baqillānī.<sup>20</sup>

Sebagai saingan dari aliran Abduh, Madrasah Abdiyah (sekolah Abduh), lahirlah di India aliran yang lebih senang disebut rasionalisme modern atau Mu'tazilah gaya baru yang berusaha membela Islam dengan membuktikan bahwa Islam sesuai dengan akal dan tidak menghalangi kemajuan. Aliran ini dipelopori oleh Amir Ali, pengarang *Rūh al-Islam*. Untuk mempelajari aliran ini, bias dipelajari *The Spirit of Islam* dan *Mażāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terjemahan 'Abd al-Ḥalīm al-Najjār.

---

<sup>19</sup> Tengku Muhammed Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Bayan*, I: 60-61.

<sup>20</sup> Tengku Muhammed Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Bayan*, I: 61.

Di antara tafsir yang didasarkan kepada pikiran perorangan yang tidak memenuhi syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh sesuatu tafsir yang dapat diterima, ialah Tafsir isyari yang banyak dikemukakan oleh ahli tasawuf yang dipelajari oleh Syiah Fathimiyah yang mengatakan bahwa Al-Qur'an mempunyai makna yang zhahir dan makna yang batin. Di antara tafsir isyari yang terkenal ialah *Tafsir al-Qusyairi*, *Tafsir al-Hātimī*, *Tafsir ibn Ujaibah al-Kūfi*, dan lain-lain.

Ahlus Sunnah sangat menolak tafsir isyari ini. Di antara tokoh Ahlus Sunnah yang membantah aliran isyari ialah Abū Bakar Ibnu 'Arabī al-Mu'āfirī dalam kitab *al-Awāṣim Min al-Qawāṣim*. Sebelum itu al-Ghazali pun tidak membenarkan pendirian Syiah itu.<sup>21</sup>

Pada mulanya al-Ghazali merupakan bulan purnama di dalam gelap malam. Tetapi setelah bertasawuf, kadang-kadang ia dengan tidak sadar melakukan penyimpangan. Sumber-sumber dari penyimpangan dalam penafsiran Al-Qur'an ialah berkembangnya nukilan-nukilan israeliyat lama dan israeliyat baru di dalam kalangan Islam. Ahli-ahli tafsir dahulu menanyakan pendapat-pendapat ulama Yahudi mengenai kisah-kisah tersebut dalam Al-Qur'an. Karenanya, banyaklah kita dapat dalam kitab-kitab tafsir, cerita-cerita yang berasal dari Bani Israil.

Muqātil ibn Sulaimān (150 H), adalah salah seorang penafsir yang mengumpulkan riwayat-riwayat Israiliyat. Oleh karena israiliyat ada yang benar, ada yang tidak, maka para ulama *muhaqqiqīn* membagi Israiliyat kepada tiga bagian:

*Pertama*, Israiliyat yang sesuai dengan ketetapan Al-Qur'an dan al-Sunnah (tidak berlawanan dengan ajaran-ajaran Islam).

*Kedua*, yang nyata-nyata dusta, berlawanan dengan kabar mutawatir yang diterima dari Rasulullah Saw.

*Ketiga*, yang tidak menyalahi dan tidak pula sesuai dengan apa yang disebut dalam Al-Qur'an.

Menurut Abū Zahrah, semua Israiliyat itu ditolak karena tidak memberi faedah apa-apa dalam memahami makna Al-Qur'an. Oleh karena itu tafsir

<sup>21</sup> Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Bayan*, I: 61-62.

haruslah dibersihkan dari Isriliyat karena menimbulkan kerusakan dalam perkembangan tafsir.<sup>22</sup>

Selanjutnya, di waktu terjadinya perkembangan baru di Eropa yaitu pertentangan antara gereja dan ahli-ahli pengetahuan, pihak gereja berusaha mendudukkan masyarakat di bawah pengaruhnya, sedangkan pihak ahli ilmu berusaha melepaskan masyarakat dari tekanan, atau pengaruh gereja. Sesudah orang-orang Barat dapat mengalahkan negara-negara Islam, mereka berusaha mengarahkan tujuan pendidikan di negara-negara itu ke arah Barat dan menjauhkan pemuda-pemuda Islam dari mempelajari ilmu-ilmu Islam. Dengan demikian kaum terpelajar menelan isi buku-buku Barat, seperti orang menelan madu. Maka dengan berangsur-angsur kaum terpelajar kita melepaskan diri dari agama.<sup>23</sup>

Dengan usaha pendidikan Barat yang beragama Kristen, tumbuhlah di Indonesia suatu jamaah kaum terpelajar yang tidak murni Islam, tumbuhlah jamaah yang hanya beragama dalam masalah-masalah ibadah, tetapi melepaskan agama dari masalah politik, sosial, ekonomi, kenegaraan dan pemerintahan. Mereka tidak mengakui bahwa Muhammad adalah Rasul yang mula-mula membina pemerintahan atas dasar demokrasi. Mereka mengatakan bahwa Muhammad hanyalah propagandis agama dan akhlak tidak mencampuri urusan kenegaraan dan pemerintahan. Mereka menyangka bahwa agama menurut Islam sama dengan agama menurut gereja. Karena itu menjadi tugas kita dalam mengembangkan *ṣaqāfah Islāmiyah* yang murni, serta menjelaskan titik-titik pertemuan antara *ṣaqāfah Islāmiyah* dengan *ṣaqāfah* yang lain dan titik-titik perbedaan. Mempelajari maksud Al-Qur'an merupakan bahan pokok bagi maksud yang mulia ini.

Menafsirkan Al-Qur'an bukanlah pekerjaan yang mudah. Al-Qur'an tidak dapat ditafsirkan mencakup segala persoalan dunia akhirat oleh seseorang mufassir, seberapa pun tinggi ilmu dan daya akalnya. Al-Qur'an adalah kitab yang mencakup kebijakan dunia dan akhirat, di dalamnya terdapat petunjuk, pengajaran hukum, aturan, akhlak dan adab. Di dalamnya terdapat hukum-hukum keluarga, hukum-hukum kenegaraan bermacam-

<sup>22</sup> Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Bayan*, I: 62.

<sup>23</sup> Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Bayan*, I: 62.

macam undang-undang perdata, pidana, perdagangan, hukum-hukum internasional, baik yang khusus maupun yang umum. Bahkan di dalamnya terdapat isyarat-isyarat kepada rahasia-rahasia ilmiah, pembahasan ilmu bintang. Di dalamnya terdapat penawar.<sup>24</sup>

Dengan demikian kita harus berupaya memperhatikan ayat-ayat Al-Qur'an, memahami hukum-hukumnya, rahasia-rahasianya dan falsafah-falsafahnya, menurut kesanggupan kita masing-masing. Bagi orang biasa, cukup mengetahui bahwa orang yang bersifat dengan sifat-sifat yang tersebut di awal Surah *al-Mu'minūn* adalah orang-orang yang mendapat kemenangan yaitu khusyuk dalam salat, berpaling dari perkataan yang sia-sia, mengerjakan perbuatan-perbuatan yang berfaedah duniawi dan ukhrawi, mengeluarkan zakat, menepati janji, tidak ingkar dalam membuat perjanjian dan menjauhi maksiat. Memahami makna yang demikian ini, dapat dilakukan oleh para mukmin dari segenap tingkatan dengan bahasa apa saja. Oleh karenanya, kita harus menyusun tafsir yang sederhana. Di dalamnya, kita terangkan dengan ringkas hal-hal yang dapat menumbuhkan rasa membesarkan Allah dalam dada para mukmin dan memalingkan nafsu dari kejahatan serta menariknya kepada kebajikan.

Untuk memahami syariat Islam, mengerti perintah dan larangan-Nya tidaklah memerlukan manthiq, falsafah dan pembahasan-pembahasan ilmiah yang lain. Sebab, orang-orang yang menerima Al-Qur'an dari Rasulullah adalah orang yang tidak mempunyai ilmu yang ditinggalkan oleh orang-orang yang sebelumnya.

Dengan demikian jika Al-Qur'an memakai uslub falsafah atau ilmu umum, tentulah orang-orang Arab itu sukar memahaminya. Sekiranya uslub Al-Qur'an tidak dituangkan dalam bentuk yang dapat dipahami oleh orang yang tidak mempelajari falsafah tentulah sukar dituruti perintah Al-Qur'an ini dan larangan-Nya karena memerlukan berbagai alat ilmiah untuk memahaminya.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Bayan*, I: 63.

<sup>25</sup> Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Bayan*, I: 63-64.

Demikianlah keadaan yang berhubungan dengan hukum, dapat dipahami oleh orang Arab dan orang lain. Mengenai rahasia-rahasia hikmah-hikmah dan makrifat yang dalam, maka ada yang tersembunyi bagi sebagian orang dan penyingkapannya datang berangsur-angsur. Demikianlah kenyataan yang sudah berlaku. Walaupun demikian, ada juga hukum *taklif* yang harus digali dari Al-Qur'an dengan mempergunakan alat-alat ijtihad yang hanya dimiliki oleh para mujtahid, hal ini terdapat juga di zaman sahabat sekalipun. Mengingat hal-hal yang sudah diterangkan ini, seharusnya tafsir Al-Qur'an disusun menurut kepentingan orang-orang yang ingin mengetahuinya.

Sering kali kita menemukan dalam Al-Qur'an jawaban-jawaban yang tidak sesuai dengan pertanyaan. Tetapi diberikannya sesuai dengan kemaslahatan penanya-penanya itu. Inilah tafsir *rutbah* pertama, yakni *rutbah* umum, yang dapat kita katakan Tafsir Umat (tafsir masyarakat), tafsir yang bermutu tinggi, yaitu tafsir yang sesuai dengan keadaan orang yang berilmu tinggi akal kuat yang ingin menyelidiki ilmu Al-Qur'an (maknanya) yang tersirat dari ungkapan yang tersurat yang ingin memetik berbagai pengertian dari maksud-maksud ayat, maka sudah terang tafsir ini tidak dapat dicapai umat pada umumnya. Tetapi ini hanya dihadapkan kepada *ulul albab* yang mempunyai akal yang cukup matang dan kuat.

Untuk memperoleh martabat ini, kita memerlukan beberapa persiapan pendahuluan, beberapa prinsip dan ilmu. Maka orang yang hendak menafsirkan Al-Qur'an dalam martabat yang tinggi yang kami katakan tafsir ulama haruslah mengetahui:<sup>26</sup>

*Pertama*, adat istiadat orang Arab. Dengan mengetahui ada istiadat orang Arab dalam mengerjakan haji di masa jahiliyah, dapatlah kita memahami ayat-ayat haji.

*Kedua*, mengetahui *sabab nuzūl*. Ayat Al-Qur'an ada yang diturunkan tanpa didahului oleh sesuatu sebab diturunkan semata-mata untuk petunjuk. Ada yang diturunkan lantaran sesuatu peristiwa yang mendahuluinya yang

---

<sup>26</sup> Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Bayan*, I: 64.

dinamakan sabab nuzūl, yaitu sebab dikatakan dalam ayat, atau dijelaskan hukumnya dalam ayat.

Memahami *sabab nuzūl* bukan sekedar mengetahui *sabab nuzūl*, bahkan:

1. Mengetahui hukum Allah secara tertentu, tentang hukum-hukum yang disyariatkan, seperti ayat yang mengharamkan arak.
2. Membantu kita dalam memahami makna dan menghilangkan kemosyikilan.<sup>27</sup>

Al-Syātibī berkata: “Mengetahui *sabab nuzūl*, adalah suatu keharusan bagi orang yang hendak mengetahui makna Al-Qur'an”. Hal itu adalah karena ilmu Ma'ani dan Bayan yang dengannya kita dapat mengetahui kemukjizatan susunan-susunan Al-Qur'an serta maksud-maksud perkataan, harus dipautkan dengan mengetahui suasana dan keadaan-keadaan yang karenanya perkataan-perkataan itu diucapkan. Keadaan pembicaraan, keadaan orang yang kepadanya dihadapkan pembicaraan, atau keadaan rasul yang menyampaikan *khitāb* itu. Misalnya, *istifhām* (pertanyaan), adakala disertai penghardikan, adakala disertai tekanan dan ketetapan. Oleh karena itu, sering tidak dijelaskan dalam pembicaraan sendiri. Dengan demikian kita perlu meneliti sabab nuzūlnya. Apabila kita tidak mengetahui sabab nuzūl mudahlah kita tersungkur ke dalam kesamaran dan menyebabkan kurang mengerti dalam menanggapi makna ayat itu.

*Ketiga*, memudahkan untuk mengetahui *nāsikh-mansūkh* baik dalam pengertian salaf, maupun dalam pengertian khalaf, seperti keadaan kiblat, keadaan zhihar dan nikah mut'ah.

*Keempat*, menjelaskan hakikat-hakikat yang dimaksudkan dari suatu lafal. Sabab nuzūl, menandakan makna apa yang dipakai untuk lafal dalam peristiwa itu. Lafal-lafal Al-Qur'an di zaman sedang diturunkan, dipakai untuk beberapa makna kemudian lafal yang dikhususkan untuk sesuatu makna saja. Maka perlulah kita mengetahui perbedaan antara makna istilah yang tumbuh dalam masyarakat dengan makna yang dipakai Al-Qur'an sendiri, seperti lafal takwil, yang karenanya telah beragam pendapat

---

<sup>27</sup> Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Bayan*, I: 64-65.

ulama kalam dan ulama *Ushul Fiqh*. Kita harus mengetahui makna apa yang dipakai di zaman Al-Qur'an diturunkan dengan memperhatikan makna yang dipakai Al-Qur'an dalam ayat-ayatnya.<sup>28</sup>

Misalnya lafal *wālī*. Lafal ini sering dipakai dengan makna *nāṣir* (penolong) dan *muwālī* (pelindung). *Waliyullah* ialah penolong-penolong agama Allah yang beriman dan bertakwa. Maka kita tidak perlu memaknai *awliyā Allāh* dengan makna yang tumbuh di belakang, yaitu manusia-manusia yang keramat.

*Kelima*, memberikan pengertian yang mendalam tentang uslub dan rahasia bahasa Arab, serta maksud-maksud ibarat. Hal ini diperoleh dengan menguasai *ilmu i'rāb*, *ilmu asālib* atau *ilmu ma'āni* dan *bayān*.<sup>29</sup>

Kemudian, Menurut Hasbi ash-Shiddieqy bahwa dalam menafsirkan Al-Qur'an setidaknya para mufassir harus menguasai tujuh belas cabang pengetahuan khusus terkait penafsiran Al-Qur'an. Yaitu seorang penafsir harus mengetahui tempat (Makkah atau Madinah diturunkannya ayat tersebut (dalam *Ulumul Qur'an* lebih dikenal dengan Ilmu *Makki Madani*) dan dalam kondisi apa ayat tersebut diturunkan, susunan ayat-ayat Al-Qur'an pada waktu diturunkan, *asbāab al-nuzūl* ayat yang bersangkutan, cara diturunkannya ayat yang bersangkutan, ciri ayat dan kondisi yang berhubungan dengan ayat tersebut, arti kata-kata tertentu yang memiliki makna lebih dari satu, pengetahuan tentang ayat-ayat yang jelas, pengetahuan tentang ayat-ayat yang *mansūkh*, apresiasi atau penilaian bahasa Al-Qur'an, pemahaman tentang kehebatan Al-Qur'an sehingga ia diakui sebagai suatu mukjizat, memahami suatu ayat dalam konteksnya, mengetahui tujuan firman Tuhan dalam Al-Qur'an, penggunaan contoh-contoh dalam Al-Qur'an, pengetahuan tentang bentuk-bentuk perdebatan yang digunakan untuk menentang musuh-musuh Muhammad, dan pengetahuan tentang susunan ilmu-ilmu yang digunakan dalam menganalisis Al-Qur'an.<sup>30</sup>

Hasbi mengemukakan bahwa para mufassir dewasa ini harus menyadari perbedaan latar belakang sejarah tokoh yang menyampaikan penafsiran

<sup>28</sup> Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Bayan*, I: 65.

<sup>29</sup> Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Bayan*, I: 65.

<sup>30</sup> Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di*, 125-126.

yang dibuat pada masa awal Islam dengan akurat. Di antara para mufassir itu ada yang sudah diakui dengan ijma ulama sebagai penafsir Al-Qur'an yang telah memenuhi syarat dan ada pula yang diputuskan sebagai para pembuat kepalsuan.<sup>31</sup>

Syarat utama seseorang menafsirkan Al-Qur'an adalah menguasai ilmu bahasa Arab. Bagi Hasbi orang yang tidak menguasai bahasa Arab dan kaidah-kaidah bahasa Arab, maka tertutup pintu bagi orang tersebut untuk menafsirkan Al-Qur'an.<sup>32</sup>

Selanjutnya, Hasbi berpendapat bahwa buku-buku tafsir yang ditulis dalam bahasa "Barat" tidak dapat dijamin kebersihan dan kesesuaian jiwanya dalam membuat sebuah karya yang bernuansa keislaman. menurutnya buku-buku tafsir yang ditulis dalam bahasa orang Barat tidak dapat dijamin kebersihan dan kesucian jiwanya.<sup>33</sup>

Menurut Hasbi, para penulis Barat lebih cenderung menuliskan tafsir hanya sebagai suatu pengetahuan bukan sebagai suatu akidah yang mereka pertahankan. Maka, tentunya hal ini sangat berbeda jauh dengan tafsir yang ditulis oleh para ulama.<sup>34</sup> Dengan demikian, berdasarkan pandangan Hasbi tersebut, dapat dinilai bahwa Hasbi tidak setuju terhadap pemikiran-pemikiran Barat yang bermuara pada tafsir Al-Qur'an.

### Hasbi ash-Shiddieqy dalam Wacana dan Praktik Tafsir di Indonesia

Secara umum Hasbi memiliki kontribusi yang besar dalam perkembangan ilmu tafsir dalam dunia keislaman Indonesia. Ia adalah ulama, pendidik sekaligus pejuang. Selanjutnya dalam dunia akademisi kiprahnya tidak diragukan lagi.<sup>35</sup> Meskipun tidak pernah mengenyam pendidikan di Perguruan Tinggi luar negeri, namun Hasbi telah menghasilkan banyak karya

<sup>31</sup> Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia "Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab"*, Terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996), 126.

<sup>32</sup> Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, 4.

<sup>33</sup> Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid Al-Nur*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2000), I: 5.

<sup>34</sup> Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid Al-Nur*, I: 5.

<sup>35</sup> Menjadi pengajar dan menduduki jabatan penting di berbagai perguruan tinggi, mendapatkan gelar *Doktor Honoris Causa* di dua perguruan tinggi Islam, dan pernah diundang menyampaikan

dan gagasan. Kontribusi Hasbi dalam perkembangan ilmu tafsir di Indonesia tidak dapat diragukan. Diawali dari amanah untuk mengampu mata kuliah tafsir pada Perguruan Tinggi Islam di Yogyakarta, Hasbi kemudian tergerak untuk melahirkan berbagai karya dalam bidang tafsir. Berikut beberapa kontribusi Hasbi yang didasarkan oleh 4 karyanya di bidang ilmu tafsir sebagai berikut.<sup>36</sup>

### 1. Karya tafsir sebagai rujukan bagi Perguruan Tinggi

Pada pendahuluan *Tafsir Al-Qur'anul Majid al-Nur* juz 1, Hasbi mengemukakan bahwa lahirnya *Tafsir Al-Nur* didasari oleh semangat yang besar dalam menulis tafsirnya. Usaha dan perhatian untuk mengembangkan kebudayaan Islam khususnya terkait dengan perkembangan perguruan-Perguruan Tinggi Islam Indonesia. Menurutnya, perkembangan tersebut tentu membutuhkan perkembangan Al-Qur'an, Sunnah dan referensi-referensi kitab Islam dalam bahasa persatuan Indonesia.

### 2. Karya tafsir berbahasa Indonesia

Sebagaimana diketahui mengenai karya Hasbi terutama dalam bidang tafsir seluruhnya menggunakan bahasa Indonesia. Hal ini untuk memudahkan bagi masyarakat yang ingin mengkaji tafsir. Selain itu, di masa itu karya tafsir berbahasa Indonesia memang masih relatif sulit ditemukan. Perlunya penafsiran Al-Qur'an dalam bahasa Indonesia. Oleh karena itu, penafsiran perlu dilakukan oleh pengarang dengan menjelaskan maksud dan kandungan Al-Qur'an, khususnya bagi masyarakat yang sedikit pengetahuannya akan bahasa Arab sehingga tidak dapat memilih kitab tafsir yang terkenal yang dapat dijadikan pilihan bacaan dan tentunya jalan untuk memahami Al-Qur'an sangat terbatas. Begitu pula dengan sumber ilmu tafsir. Dengan munculnya karya tafsir berbahasa Indonesia ini tentu memudahkan masyarakat untuk mengakses kajian ilmu tafsir maupun penjelasan tafsir.

---

makalah dalam Internasional Islamic Colloquium yang diselenggarakan di Lahore Pakistan (1958) adalah sebagian kecil peran beliau dalam kajian Islam di Indonesia.

<sup>36</sup> Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid Al-Nur*, I: xi.

### 3. Karya tafsir komprehensif

Karya tafsir Hasbi terutama karya terkait ilmu tafsir adalah karya yang komprehensif. Hasbi memaparkan segala hal terkait sejarah ilmu tafsir serta bagian-bagian dari ilmu tafsir. Sumber rujukan yang kaya serta penguraian berbagai pendapat ulama serta para mujtahid memberikan gambaran yang rinci kepada pembaca terkait kajian yang sedang dibahas. Tidak lupa, ia juga memaparkan pendapat pribadi serta kesimpulan di setiap akhir pembahasan. Ia mengingatkan umat Islam agar dapat mengerti perbedaan tafsir dan ilmu tafsir serta mereka juga harus mengerti bahwa mempelajari tafsir belum berarti mempelajari ilmu tafsir ia juga mengingatkan agar dapat menggunakan pendapat para ulama sebagai pijakan untuk menentukan pendapat yang diambil sesuai dengan situasi dan kondisi di masyarakat. Pola pemaparannya ini sangat membantu para pembaca terutama mahasiswa Perguruan Tinggi yang menjadi tujuan utama dilahirkannya karya di bidang tafsir.

Secara khusus, karya Hasbi terutama di bidang ilmu tafsir, ditunjukkan sebagai bahan kajian bagi dunia akademik, yakni perguruan tinggi Islam yang baru berdiri pada masa itu. Dalam perkembangannya, karya Hasbi tidak hanya bermanfaat di dunia akademik, namun secara umum telah menjadi salah satu rujukan utama masyarakat muslim Indonesia sejak dulu hingga saat ini.

### Kesimpulan

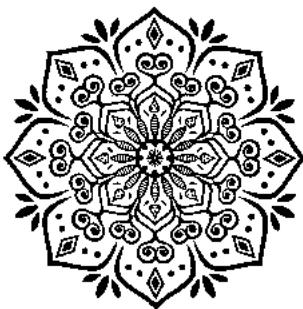
Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa Hasbi ash-Shiddieqy dalam wacana dan praktik tafsir di Indonesia difokuskan pada pemenuhan tujuan untuk menyediakan referensi tentang teori-teori penafsiran dan sejarahnya. Khususnya karya Hasbi dalam bidang ilmu tafsir dan Al-Qur'an merupakan pembahasan kajian Al-Qur'an yang komprehensif, seperti sejarah nuzul Al-Qur'an, ilmu-ilmu Al-Qur'an yang perlu dipelajari oleh para mufassirin dan sejarahnya, pengertian tafsir dan takwil kaidah-kidah istilah-istilah dan ilmu-ilmu yang diperlukan untuk menafsirkan Al-Qur'an, serta riwayat hidup ulama-ulama Al-Qur'an. Itu semua karya Hasbi dalam bidang ilmu

tafsir dan Al-Qur'an, dalam pandangan Hasbi masih dianggap relevan untuk dibaca oleh pembaca Indonesia.

## Daftar Pustaka

- Ash-Shiddieqy, Tengku Muhammad Hasbi. *Tafsir Al-Bayan: Tafsir Penjelas Al-Qur'anul Karim*. Jilid 1. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2002.
- Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Tafsir Al-Qur'anul Majid Al-Nur*. Juz. 1. Cet. 2. Jakarta: Bulan Bintang, 2000.
- Federspiel, Howard M., *Kajian Al-Qur'an di Indonesia "Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab"*. Terj. Tajul Arifin. Cet. 1. Bandung: Mizan, 1996.
- Ghofur, Saiful Amin, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Miswar, Andi, "Tafsir Al-Qur'an Al-Majid Al-Nur Karya T.M. Hasbi ash-Shiddieqy", dalam *Jurnal Adabiyah*. Vol. XV No. 1, 2015.
- Nor Huda, Islam Nusantara, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Arruz Media, 2013.
- Setiawan, Nur Kholis, *Pribumisasi Al-Qur'an "Tafsir Berwawasan Keindonesiaan"*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2012.
- Shiddiqi, Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.





**GELIAT**  
**TAFSIR AL-QUR'AN**  
**ALA PESANTREN**



# VERNAKULARISASI AL-QURAN

## ALA PESANTREN

(KAJIAN TAFSIR *AL-IKLIL FI MA'ANI AL-TANZIL*  
KARYA KH MISBAH MUSTAFA)<sup>1</sup>

Ahmad Baidowi

*Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN sunan Kalijaga dan  
Pengurus Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir*

### Pendahuluan

**K**ehidupan keagamaan dan kebudayaan umat Islam di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari proses vernakularisasi ajaran Islam. Menurut Anthony H Johns, "The vernacularization of Islamic learning is a core focus in the exploration of the religious life and culture of Muslim in Southeast Asia."<sup>2</sup> Vernakularisasi dengan demikian merupakan *ijtihad* pembahasan lokalan nilai-nilai Islam oleh para ulama berdasarkan sumber utama (Al-Qur'an) yang berbahasa Arab kemudian ditulis, diterjemahkan, dihafal, disampaikan dengan bahasa dan aksara yang khas Islam lokal.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Tulisan ini merupakan revisi atas artikel penulis yang pernah dimuat di Jurnal Nun, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015.

<sup>2</sup> Anthony H Johns, "She Desired Him and He Desired Her" (Qur'an: 12: 24); 'Abd al-Ra'uf's Treatment of an Episode of the Joseph Story in Tarjuman al-Mustafid" dalam *Archipel*, Vol. 57, 1999, 109.

<sup>3</sup> Farid F Saenong, Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia," Interview dengan Prof AH Johns, *Jurnal Studi Qur'an*, Vol. I, No. 3, 2006,

Kitab suci Al-Qur'an menempati posisi terpenting dan berperan besar dalam kehidupan umat Islam, termasuk di Indonesia. Karena tidak semua umat memahami Bahasa Arab, kegiatan menerjemahkan maknanya ke dalam bahasa lokal merupakan salah satu bentuk vernakularisasi sangat penting untuk memahami kitab suci tersebut. Dalam sejarah penerjemahan dan penafsiran Al-Qur'an di Indonesia, kemunculan kitab-kitab Tafsir Al-Qur'an dalam berbagai bahasa dan modelnya menjadi bukti kuatnya kegiatan vernakularisasi yang dilakukan oleh para Ulama dalam upaya menyampaikan pesan-pesan kitab suci Al-Qur'an kepada masyarakat.

Di antara kitab-kitab tafsir Al-Qur'an yang cukup eksis di Indonesia ditulis oleh kalangan ulama dari pesantren. Salah satunya adalah penafsiran Al-Qur'an oleh Ulama pesantren adalah yang dilakukan dan diterbitkan dalam Bahasa Jawa yang ditulis oleh KH Misbah ibn Zayn al-Mustafa (yang lebih dikenal dengan KH Misbah Mustafa) dalam karyanya yang berjudul *Al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*. Kitab tafsir ini sangat terkenal utamanya di sebagian kalangan masyarakat muslim tradisional di wilayah Jawa Tengah dan Yogyakarta selain Tafsir *Al-Ibrīz li Ma'rīfah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* karya KH Bisri Mustafa, yang masih saudara KH Misbah Mustafa. Penggunaan bahasa Jawa dan huruf Arab *pégon* dalam tafsir ini menjadikan kitab tafsir ini memiliki karakter tersendiri yang penting untuk ditelaah lebih lanjut.

Sebagai upaya untuk memahami Al-Qur'an dan menyampaikan pesan-pesannya kepada masyarakat Tafsir *Al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* tentu saja memasukkan berbagai unsur lokal yang bisa memudahkan masyarakat memahami apa yang disampaikan penulis di dalamnya. Tulisan ini berupaya untuk mengungkapkan bentuk dan model vernakularisasi serta peran lokalitas dalam *Tafsir Al-Iklīl* tersebut.

### **Vernakularisasi Al-Qur'an dalam Sejarah Indonesia**

Kehidupan keagamaan dan kebudayaan umat Islam di Nusantara tidak bisa dilepaskan dari proses vernakularisasi ajaran Islam. Menurut Anthony H Johns, "The vernacularization of Islamic learning is a core

---

hlm. 579. Lihat juga, Jajang A Rohmana, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Tatar Sunda* (Bandung: Mujahid Press, 2014), 1.

focus in the exploration of the religious life and culture of Muslim in Southeast Asia."<sup>4</sup> Vernakularisasi dengan demikian merupakan *ijtihad* pembahasalokalan nilai-nilai Islam oleh para ulama berdasarkan sumber utama (Al-Qur'an) yang berbahasa Arab kemudian ditulis, diterjemahkan, dihafal, disampaikan dengan bahasa dan aksara yang khas Islam lokal.<sup>5</sup> Berbagai ragam vernakularisasi atau pembahasalokalan tersebut meliputi: *pertama*, Penggunaan aksara Arab sebagai bahasa Melayu yang kemudian disebut dengan aksara Arab Melayu atau Arab *Pégon*; *kedua*, munculnya kata-kata serapan dari bahasa Arab menjadi bahasa lokal; *ketiga*, banyaknya karya lokal di Indonesia yang terinspirasi oleh model karya Arab.<sup>6</sup> Moch Nur Ichwan menambahkan vernakularisasi dalam bentuk penyerapan struktur, aturan linguistik dan gramatikal bahasa Arab.<sup>7</sup> Dalam praktiknya, vernakularisasi ini tidak hanya berupa sadur dan terjemah, tetapi, lebih dari itu, mengindikasikan pengolahan berbagai gagasan ke dalam bentuk bahasa dan budaya lokal hingga bisa dikatakan memunculkan keragaman budaya *Islamicate*.<sup>8</sup>

Kitab suci Al-Qur'an menempati posisi terpenting dan berperan besar dalam kehidupan umat Islam. Karena tidak semua umat memahami Bahasa Arab, kegiatan menerjemahkan maknanya ke dalam bahasa lokal merupakan bagian dari kegiatan yang sangat diperlukan untuk memahami kitab suci tersebut.<sup>9</sup> Munculnya aksara *pégon*<sup>10</sup> yang digunakan untuk menuliskan

4 Anthony H Johns, "She Desired Him and He Desired Her" (Qur'an: 12: 24): 'Abd al-Ra'uf's Traetment of an Episode of the Joseph Story in Tarjuman al-Mustafid" dalam *Archipel*, Vol. 57, 1999, 109.

5 Farid F Saenong, Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia," Interview dengan Prof AH Johns, *Jurnal Studi Qur'an*, Vol. I, No. 3, 2006, hlm. 579. Lihat juga, Jajang A Rohmana, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Tatar Sunda* (Bandung: Mujahid Press, 2014), 1.

6 Anthony H Johns, "Penerjemahan Bahasa Arab ke dalam Bahasa Melayu: Sebuah Renungan," dalam Henri Chambert-Loir, *Sadur: Sejarah Terjemah di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: KPG, 2009), 51-53.

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

8 Marshall G S Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1977), I: 57-58. Lihat juga Albert Hourani, *Islam dalam Pandangan Eropa*, terj. Imam Baihaqi dan Ahmad Baidowi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 104-110.

9 *Ibid*.

10 Aksara *pégon* disebut juga dengan *gundil*. Lihat Ervan Nurtawab, "The Tradition of Writing Qur'anic Commentaries in Java and Sunda" dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. II, No. 2, 2009, 168. Penamaan huruf

karya-karya lokal di kalangan umat Islam merupakan media negosiasi bahasa lokal dengan bahasa Arab, yang kemudian memunculkan huruf-huruf tertentu mengikuti karakter vokal bahasanya. Kata *Pégon* sendiri berasal dari kata berbahasa Jawa *pégo*, yang artinya menyimpang. Aksara ini disebut *pégon* karena memang huruf ini menyimpang dari literatur Arab juga dari literatur Jawa. Huruf-huruf ini bisa dikatakan sebagai sebuah aksara *nyleneh*, karena tatanannya yang agak berbeda dengan bahasa aslinya (Arab bukan, Jawa juga bukan)." Namun demikian, bagi masyarakat yang pernah mengenal dunia pesantren tentunya faham dengan huruf *pégon* tersebut.

Di antara bentuk vernakularisasi Al-Qur'an yang ada di wilayah Nusantara muncul dalam bentuk kitab-kitab Tafsir yang ditulis oleh kalangan ulama dari pesantren. Vernakularisasi Al-Qur'an oleh ulama-ulama dari kalangan pesantren ini memiliki beberapa alasan: *Pertama*, Al-Qur'an merupakan kitab petunjuk sehingga nilai-nilainya bisa tersampaikan kepada masyarakat. *Kedua*, bahasa daerah sendiri merupakan bukti kekayaan budaya lokal, sehingga vernakularisasi bisa menggambarkan kondisi sosiokultural dalam karya-karya tafsir tersebut.<sup>12</sup>

Kitab-kitab tafsir pesantren ditulis dengan beragam bahasa, sebagian berbahasa Arab, sebagian berbahasa Indonesia dan sebagian lagi berbahasa daerah, semisal Jawa, Sunda dan Madura. Tafsir yang menggunakan Bahasa Arab misalnya *Tafsir Marāh Labīd* karya al-Nawāwī dan kitab-kitab tafsir karya al-Ashmu'i. Sementara Tafsir Berbahasa Jawa dengan Aksara Arab *pégon* seperti *Al-Ibrīz li Ma'rīfah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* karya K.H. Bisri

---

*pégon* sendiri sebananya sangat banyak, di daerah Malaysia dinamakan huruf Jawi. Sedangkan di kalangan pesantren dinamai huruf arab *pégon*. Namun di kalangan yang lebih luas, huruf Arab *pégon* dikenal dengan istilah aksara Arab Melayu karena ternyata huruf Arab berbahasa Indonesia ini telah digunakan secara luas di kawasan Melayu mulai dari Terengganu (Malaysia), Aceh, Riau, Sumatera, Jawa (Indonesia), Brunei, hingga Thailand bagian selatan. Tak heran, jika kita membeli produk-produk makanan di kawasan dunia Melayu (Malaysia, Thailand Selatan, Brunei, dan beberapa wilayah di Indonesia) dapat dipastikan terdapat tulisan Arab *pégon* dalam kemasannya walaupun dengan bahasa yang berbeda. Lihat, Ahmad Baidowi, Laporan Penelitian Laporan Penelitian, Aspek Lokalitas Tafsir *Al-Iktīl Fī Ma'ānī Al-Tanzīl* Karya KH Misbah Mustafa, LP2M UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015, 25.

<sup>11</sup> Jajang A Rohmana, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Tatar Sunda* (Bandung: Mujahid Press, 2014), 44.

<sup>12</sup> Anthony H Johns, "Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Awal Penelitian," 59.

Mustafa (1915-1977), *Al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, dan *Tāj al-Muślīmīn* karya KH Misbah Mustafa (1917-1994), *Tafsīr Al-Mahallī li Ma'rīfat Āyat Al-Qur'ān wa Nuzūlīhā* karya KH Mudjab Mahalli (1958- 2003), *Al-Furqān li Ma'rīfat Āyat Al-Qur'ān* karya KH Aba Firdaus al-Halwani, Tafsir Berbahasa Indonesia dengan aksara latin seperti *Tafsīr Al-Muntahā*, *Tafsīr Āyat Ibadah*, dan seterusnya.

Penggunaan aksara Arab *pégon* dalam pembahasalokalan Al-Qur'an sudah dimulai oleh Abd al-Rauf al-Singkili melalui karyanya *Tarjuman al-Mustafid*, yang menggunakan bahasa Melayu sehingga dikenal dengan aksara Melayu-Jawi. Sayangnya, penggunaan bahasa Melayu membuat karya-karya beraksara Melayu Jawi tadi kurang berkembang secara luas, apalagi setelah Belanda memperkenalkan aksara roman yang diikuti dengan munculnya media yang menggunakan aksara roman seperti *Medan Prijaji* (1906), *Utusan Hindia Belanda* (1914), *Al-Islam* (1916), *Neraca* (1916), dan lainnya. Sejak itu penggunaan aksara roman mulai berkembang luas, penggunaan aksara *pégon* semakin berkurang, meskipun beberapa karya Tafsir masih tetap memilih menggunakan bahasa Melayu Jawi.<sup>13</sup>

Karya-karya tafsir pesantren yang ditulis menggunakan Bahasa Jawa dengan aksara *pégon* memainkan peranan yang cukup penting dalam sejarah kajian Al-Qur'an di Indonesia. Karya-karya tafsir jenis ini diajarkan kepada umat Islam di berbagai tempat baik di tempat-tempat ibadah maupun majelis-majelis taklim di berbagai tempat di Indonesia. Beberapa penelitian terhadap pengajaran kitab tafsir *Al-Ibriz* dan *Al-Iklīl* memperlihatkan bahwa

<sup>13</sup> Sejarah penerjemahan dan penafsiran Al-Qur'an ke dalam bahasa Jawa pun memiliki sejarah yang cukup panjang dan unik, karena karya-karya tersebut berkembang dan ditulis dalam beragam aksara: Jawa, Arab *pégon* dan roman. Proses romanisasi yang demikian massif di Sumatra abad 18-19 tampaknya tidak banyak berpengaruh dalam penulisan karya tafsir di Jawa. Naskah dengan kode IS.1 dengan judul *Tafsīr Al-Qur'ān Prīmboñ* karya Syekh Imam Arga, naskah 134 SB 12 berjudul *Tafsīr Al-Qur'ān Saha Pethikan Warna-Warni* menggunakan aksara Pégon, sementara *Tafsīr Qurān Juwen* (1930), *Kur'ān Winedhar* (1938) dan *Kitab Kur'ān* (1958) dan lainnya menggunakan aksara Jawa. Sejak Bahasa Indonesia disosialisasikan sebagai bahasa pemersatu saat Sumpah Pemuda tahun 1928, penggunaan aksara Latin juga mulai digunakan dalam penulisan Tafsir. Karya Brigjend Purn Drs H Bakri Syahid yang berjudul *Al-Huda: Tafsīr Qur'ān Basa Jawa* dan Tafsir Al-Qur'an karya Muhammad Adnan adalah contohnya. Ervan Nurtawab, "The tradition of Writing Qur'anic Commentaries in Java and Sunda" dalam *Suhuf*, 169-178. Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir al-Quran," 8.

tafsir-tafsir pesantren sangat akrab di masyarakat dan menjadi "sumber" pengajaran tafsir Al-Qur'an kepada masyarakat Muslim, khususnya di kalangan warga Indonesia, khususnya di Jawa.

Upaya penyampaian pesan Al-Qur'an dalam kitab-kitab tafsir melalui bahasa dan aksara lokal ini memperlihatkan bahwa proses pengolahan gagasan dalam bentuk bahasa, tradisi dan budaya dalam masyarakat lokal menjadi sesuatu yang lazim. Dari proses bisa dipahami jika penulis memasukkan unsur lokal ke dalam kitab tafsirnya sebagai bagian dari penyampaian pesan Al-Qur'an kepada masyarakat. Ini menguatkan kesimpulan bahwa berkembangnya Islam di Nusantara, merupakan hasil dari dialektika antara teks Al-Qur'an dengan realita dan budaya setempat. Fadlou Shahedina menyebut proses seperti ini dengan adopsi dan adaptasi.<sup>14</sup>

### Biografi KH Misbah Mustafa

K.H. Misbah ibn Zainal Mustafa atau yang kemudian lebih dikenal dengan nama KH Misbah Mustafa merupakan seorang kiai di Pondok Pesantren al-Balagh yang berada di Desa Bangilan, Tuban, Jawa Timur. Kiai Misbah Mustafa dilahirkan di Pesisir Utara Jawa Tengah, di kampung Sawahan, Gang Palem, Rembang tahun 1917. Misbah memiliki beberapa saudara dari beberapa perkawinan ayahnya. Ayahnya, KH. Zainal Mustafa menikah pertama kali dengan Dakilah dan memiliki dua putra, Zuhdi dan Maskanah, kemudian menikah lagi dengan Khadijah dan kemudian memiliki putra Mashadi (kemudian dikenal Bisri Mustafa, penulis *Tafsir Al-Ibrīz Li Ma'rifah Tafsīr al-Qurān al-Āzīz*), dan terakhir menikah dengan Ummu Salamah yang kemudian melahirkan Misbah dan Maksum.<sup>15</sup> Nama kecil KH Misbah Mustafa adalah Masruh. Nama Misbah Mustafa sendiri digunakan setelah beliau menunaikan ibadah haji.

<sup>14</sup> Dikutip dari Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca" dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vo. 6, No. 1, April 2010, 2.

<sup>15</sup> Beberapa bagian biografi ini merujuk pada referensi yang ditulis oleh Kusminah, *Penafsiran KH Misbah Mustafa Terhadap Ayat-Ayat Amar Ma'ruf Nahi Munkar dalam Tafsir al-İklīl fi Ma'ānī al-Tanzīl*. Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2013. Juga pada karya Zazuli Hasan, "Tafsir Pondok Pesantren: Karakteristik Tafsir *Tāj al-Muślīmīn min Kalām Rabb al-*

Latar belakang intelektual KH. Misbah Mustafa dimulai ketika ia mengikuti pendidikan sekolah dasar yang saat itu bernama SR (Sekolah Rakyat) pada usianya yang baru menginjak 6 tahun. Setelah menyelesaikan studinya di Sekolah Rakyat, pada tahun 1928 Misbah kemudian melanjutkan pendidikan di Pondok Pesantren Kasingan Rembang di bawah asuhan KH. Khalil bin Harun. Orientasi pendidikan Misbah terfokus untuk mempelajari ilmu gramatika dengan menggunakan *Kitāb al-Jurūmiyah*, *al-Imrītī* dan *Alfiyah*. Pada usianya yang masih muda Misbah berhasil mengkhatamkan *Alfiyah* sebanyak 17 kali. Setelah merasa paham dan matang dalam ilmu Bahasa Arab, Misbah kemudian mendalami berbagai disiplin ilmu-ilmu keagamaan, seperti fiqh, ilmu kalam, hadits, tafsir, dan lain-lain. Selain menimba ilmu pada KH Khalil, ia juga berguru kepada KH. Hasyim Asy'ari di Pondok Pesantren Tebuireng Jombang.

Setelah mempelajari aneka ragam disiplin ilmu-ilmu keagamaan melalui sumber-sumber yang terdapat dalam kitab kuning, Misbah pun kemudian mempelajari ilmu-ilmu agama melalui penelaahan langsung terhadap sumber primer, yaitu Al-Qur'an. Dengan memahami langsung ayat-ayat alQur'an Misbah semakin yakin terhadap pengetahuan yang dimilikinya. Misbah kemudian sering berdakwah dari satu kampung ke kampung yang lain untuk menyebarluaskan ajaran Islam. Misbah Mustafa adalah seorang muballigh yang cukup populer saat itu, selain juga seorang qori yang pandai dalam melagukan bacaan Al-Qur'an. Sebelum tampil untuk berdakwah dan berceramah seringkali Misbah tampil juga sebagai qori dalam sebuah pengajian.

Pada tahun 1948, saat berusia 31 tahun, Misbah menikah dengan Masruhah dan pindah ke Bangilan Tuban, sekaligus membantu mengajar di pondok pesantren yang dipimpin mertuanya, KH Ridhwan dan kemudian mengantikannya. Dari hasil pemikahannya itu KH Misbah kemudian dikaruniai lima orang putra yaitu Syamsiyah, Hamnah, Abdullah, Muhammad Nafis dan Ahmad Rafiq. Sebelum memiliki kesibukan sebagai pengelola pesantren, Kiai Misbah aktif menjadi tenaga pengajar, khususnya

mengajar kitab-kitab kuning baik dalam bidang akidah, bahasa arab, tafsir, fikih dan yang lainnya di pesantren tersebut.

Di sela-sela kesibukannya mengajar, KH Misbah melakukan aktivitas menulis berbagai buku dan menerjemahkan kitab-kitab klasik ke dalam bahasa Jawa. Di samping itu, Kiai Misbah juga aktif memberikan ceramah-ceramah keagamaan dalam pengajian-pengajian di masyarakat. Dalam berdakwah Kiai Misbah sering mengadakan diskusi bersama teman-temannya terutama terkait masalah-masalah aktual yang sedang berkembang di masyarakat.

Selain aktif terlibat dalam kegiatan sosial keagamaan, Kiai Misbah juga aktif dalam kegiatan politik dengan berganti-ganti menjadi anggota partai politik, seperti Partai NU, Partai Masyumi, dan Partai Golkar. Masuknya Misbah ke dalam beberapa partai bertujuan untuk berdakwah. Oleh karena itu, Misbah sering berdiskusi dengan teman-teman dalam partainya terutama masalah aktual di masyarakat. Masuk-keluarnya Misbah dari satu partai ke partai lain adalah karena ia merasa bahwa pendapatnya tidak sesuai dengan pendapat yang dianut oleh orang-orang yang duduk di masing-masing partai. Sebagai seorang yang kuat pendiriannya dalam menghadapi perbedaan pendapat, Misbah memilih keluar dari partai dan memilih mempertahankan pendapatnya itu.

Setelah pensiun dan partai politik, Misbah kemudian banyak menghabiskan waktunya untuk mengarang dan menerjemahkan kitab-kitab ulama salaf karena, menurutnya, dakwah yang paling efektif dan bersih dari pamrih dan kepentingan apa pun adalah dengan cara menulis, mengarang, dan menerjemahkan kitab. Inilah yang terus Kiai Misbah lakukan hingga memiliki lebih 200 karya tulis baik yang merupakan karya sendiri atau terjemahan ke dalam bahasa Jawa dan Indonesia. Bidang yang ditulisnya meliputi kajian Quran, Hadis, Fiqh, Tasawuf, Kalam dan sebagainya.<sup>16</sup>

---

16 Zazuli Hasan, "Tafsir Pondok Pesantren: Karakteristik Tafsir *Tāj al-Muślīmīn min Kalām Rabb al-Ālamīn* Karya KH Misbah bin Zainal Mustafa", Wonosobo: Program Pascasarjana UNSIQ Jawa Tengah di Wonosoro, 1-12. Menurut istri almarhum KH Abdullah Badi salah satu putra KH Misbah, karya KH Misbah lebih dari 200 dijual dan diterbitkan oleh berbagai penerbit di Surabaya, Pekalongan dan al-Ma'arif Bandung. Namun banyak karya tersebut tidak terbit lagi seiring dengan matinya penerbit tersebut. Wawancara dilakukan pada 19 Oktober 2018 di PP Al-Balagh, Bangilan.

## A. *Tafsir Al-Iklil Fi Ma'anī al-Tanzīl*

### 1. Latar Belakang Penulisan

Penulisan kitab ini dengan menggunakan Bahasa Jawa karena memang ditujukan khusus untuk orang yang menggunakan bahasa Jawa baik, yang ada di sekitar daerahnya maupun di tempat lain. Penggunaan Bahasa Jawa dalam tafsir *Al-Iklil* ini akan memudahkan orang-orang untuk memahami dan mencerna makna yang terkandung di dalam Al-Qur'an. Selain untuk memudahkan masyarakat mengerti isi al-Quran, penulisan kitab *Al-Iklil* ini dilakukan karena Kiai Misbah menyaksikan kehidupan masyarakat di sekelilingnya, yang menurutnya, tidak mementingkan keseimbangan kepentingan dunia maupun akhirat. Banyak orang yang hanya mementingkan kehidupan duniawi saja dan mengesampingkan kehidupan akhirat. Dengan hadinya *Al-Iklil* diharapkan al-Quran akan benar-benar menjadi gemblengan bagi kaum muslimin supaya mereka mempunyai pribadi kokoh, tidak mudah goyah karena pengaruh lingkungan. Kiai Misbah menulis:

"Al-Qur'an suwijine kitab suci saking Allah kang wajib digunaake kanggo tuntunan urip dening kabeh kawulane Allah kang padha melu manggon ana ing bumine Allah. Saben wong Islam wajib ngakoni yen Al-Qur'an iku dadi tuntunan uripe, yaiku artine ucapan "*wa al-Qur'an imāmi*". Wong Islam ora kena urip ing bumine Allah nganggo tuntunan sak liyane Al-Qur'an. Ora kena urip cara wong kafir, utawa wong Hindu utawa wong Budha utawa cara apa bahe."<sup>17</sup>

Nama *Al-Iklil Fi Ma'anī al-Tanzīl* diberikan sendiri oleh KH Misbah. *Al-Iklil* berarti "mahkota" yang dalam Bahasa Jawa dinamakan "kuluk" atau "tutup kepala seorang raja". KH Misbah berharap dengan memberikan nama *Al-Iklil* bagi kitabnya agar Allah swt memberi kemudahan kepada umat

<sup>17</sup> KH Misbah Mustafa, *Al-Iklil Fi Ma'anī al-Tanzīl* (Surabaya: al-Ihsan,tt), I: 1. Terjemahan teks di atas adalah:

Al-Quran merupakan kitab suci dari Allah yang harus digunakan sebagai tuntunan hidup oleh semua hamba Allah yang menempati bumi-Nya. Setiap orang Islam wajib engakui bahwa Al-Qur'an menjadi tuntunan hidupnya, inilah artinya "*wa al-Qur'an imāmi*". Setiap muslim tidak boleh hidup di bumi Allah dengan menggunakan tuntunan selain Al-Qur'an, tidak boleh hidup dengan cara orang kafir, atau cara orang Hindu, cara orang Budha atau yang lain.

Islam dan al-Quran dijadikan sebagai pelindung hidup dengan naungan ilmu dan amal sehingga akan dapat membawa ketenteraman di dunia dan akhirat. Kiai Misbah juga memiliki keinginan untuk mengajak umat Islam kembali kepada al-Quran.



Kiai Misbah mulai menulis kitab tafsimnya pada tahun 1977 dan selesai tahun 1985.<sup>18</sup> Kitab *Al-Iklil Fi Ma'anī al-Tanzīl* ini mempunyai teknik dan sistematika yang khas dalam penulisannya, menggunakan Bahasa Jawa, dengan aksara Arab *pegon* dan makna gandul yang menjadi ciri khas karya-

<sup>18</sup> Menurut catatan Kusminah, Kiai Misbah menjual kitab tersebut (dengan hitungan lembar) kepada percetakan al-Ihsan Surabaya, Jawa Timur. Pada saat kitab *Al-Iklil Fi Ma'anī al-Tanzīl* diterbitkan oleh percetakan al-Ihsan Surabaya, banyak penjelasan-penjelasan ayat yang dihilangkan oleh pihak percetakan untuk menghindari terjadinya perselisihan. Mengetahui hal tersebut, Kiai Misbah sangat kecewa terhadap percetakan tersebut, karena tidak meminta izin terlebih dahulu kepada Kiai Misbah sebagai pihak penulis. Namun tidak ada yang bisa dilakukan oleh Kiai Misbah dari kejadian itu, karena memang tidak ada undang-undang yang baku untuk menyelesaikan masalah tersebut. Kekecewaan itu membuat Kiai Misbah tidak puas dengan penerbitan tafsir *Al-Iklil* tersebut, sehingga beliau menulis kitab tafsir lagi yang diberi nama *Taj al-Muslimin min Kalam Rabb al-'Alamin* pada tahun 1987. Kiai Misbah berharap semua penafsiran yang ia tulis dalam tafsir ini tidak ada lagi yang dihilangkan. Oleh karena itu, kitab ini dicetak sendiri dengan mendirikan percetakan pribadi yaitu Majlis Ta'rif wa al-Khathath. Kitab ini hanya terdiri dari empat jilid karena di tengah tengah penulisannya Kiai Misbah meninggal dunia pada tahun 1994.

karya ulama pesantren Jawa. Setiap ayat Al-Qur'an diterjemahkan secara harfiah dengan menggunakan makna gandul yang ditulis miring ke bawah di setiap kata, kemudian diterjemahkan per ayat di bagian bawah.

Kitab *Tafsir Al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* yang ditulis oleh KH Misbah Mustafa ini terdiri atas 30 juz dan dicetak sebanyak 30 jilid. Setiap jilid berisi penafsiran terhadap setiap juz dari Al-Qur'an. Jilid 1 merupakan penafsiran terhadap Al-Qur'an juz 1, jilid 2 untuk juz 2 dan seterusnya hingga jilid 30 yang berisi penafsiran KH Misbah atas kitab suci Al-Qur'an juz 30. Setiap juz dicetak dengan sampul yang berbeda warnanya dengan juz yang lain.

Juz 1 (137 halaman), Juz 2 (142 halaman), Juz 3 (184 halaman), Juz 4 (245 halaman), Juz 5 (143 halaman), Juz 6 (157 halaman), Juz 7 (145 halaman), Juz 8 (190 halaman), Juz 9 (210 halaman), Juz 10 (294 halaman), Juz 11 (249 halaman), Juz 12 (180 halaman), Juz 13 (178 halaman), Juz 14 (185 halaman), Juz 15 (236 halaman), Juz 16 (108 halaman), Juz 17 (123 halaman), Juz 18 (140 halaman), Juz 19 (114 halaman), Juz 20 (136 halaman), Juz 21 (141 halaman), Juz 22 (129 halaman), Juz 23 (127 halaman), Juz 24 (97 halaman), Juz 25 (117 halaman), Juz 26 (88 halaman), Juz 27 (80 halaman), Juz 28 (94 halaman), Juz 29 (117 halaman), Juz 30 (192 halaman).

Dari masing-masing juz yang ditafsirkan terlihat bahwa penafsiran yang paling tebal adalah juz 10 sebanyak 294 halaman, sementara yang paling sedikit 80 halaman yaitu juz 27. Mulai juz 1 hingga juz 29, halaman ditulis secara berkelanjutan berakhir di halaman 4482. Sedangkan untuk juz 30 yang diberi nama *Tafsir Juz 'Amma Fī Ma'ānī al-Tanzīl* ditulis dengan halaman tersendiri, yaitu mulai halaman 1 hingga halaman 192.

Kitab tafsir *Al-Iklīl Fī Ma'ānī al-Tanzīl* memiliki ciri khas lainnya. Kiai Misbah membagi penjelasan terhadap ayat menjadi dua bagian; secara global yang ditandai dengan garis tipis mendatar dan secara rinci yang ditandai dengan garis tebal. Kiai Misbah juga menggunakan istilah-istilah khusus untuk menunjukkan adanya sesuatu yang penting dan penafsiran suatu ayat. Kiai Misbah menggunakan istilah "keterangan" untuk menunjukkan uraian penafsiran terhadap suatu ayat yang biasanya ditulis relatif lebih panjang karena bermaksud menjelaskan ayat tersebut, disingkat dengan ket. dan ditambah dengan nomor ayat yang sedang ditafsirkan, "masalah"

untuk mengungkap contoh persoalan yang sedang ditafsirkan, “tanbih” sebagai keterangan tambahan dan bisanya berupa catatan penting, “faedah” yang berisi intisari ayat dan “kisah” yang berisikan cerita atau riwayat yang dikutip Kiai Misbah berkaitan dengan ayat yang sedang ditafsirkan.

Memperhatikan penafsiran Kiai Misbah dalam kitab *Al-Iklil Fi Ma'ānī al-Tanzīl*, bisa disimpulkan bahwa kitab tersebut ditulis dengan menggunakan metode analitis (*al-manhaj al-taḥlīlī*). Kitab tafsir *Al-Iklil* ini disusun berdasarkan urutan ayat secara tartib mushafi, kemudian mengemukakan *asbāb al-nuzūl*, menyebutkan munasabah antar-ayat serta menjelaskan berbagai hal lain seperti penjelasan makna kata, menyebutkan hadis-hadis Nabi, riwayat dari sahabat dan tabiin dan lain-lain.

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, Kiai Misbah seringkali mengangkat persoalan-persoalan yang berkembang di masyarakat. Dalam kaitan ini, melalui tafsirnya tersebut, Kiai Misbah seringkali memberikan respon atas situasi dan kondisi sosial yang terjadi saat tafsir ini ditulis. Kasus-kasus seperti MTQ dan berbagai tradisi yang terjadi di masyarakat adalah di antara kasus-kasus yang mendapatkan perhatian dari Kiai Misbah dalam tafsir *Al-Iklil Fi Ma'ānī al-Tanzīl*.

Secara umum bisa dikatakan, bahwa tafsir *Al-Iklil Fi Ma'ānī al-Tanzīl* yang ditulis oleh KH Misbah Mustafa ini merupakan kitab tafsir yang memiliki nuansa lokalitas cukup kuat. Bukan hanya dari penampilannya yang menggunakan Bahasa Jawa dan Arab *pégon* yang merupakan model karya ilmiah khas pesantren di Indonesia, namun juga dalam penafsiran yang dilakukan pun memberikan perhatian kepada berbagai aspek lokalitas yang berkembang dalam masyarakat, khususnya di Jawa, baik untuk dikritik maupun direspon dengan cara yang lain.

Meskipun menggunakan Bahasa Jawa dan beraksara *pégon*, Tafsir *Al-Iklil fi Ma'ānī al-Tanzīl* cenderung “berat”. Menurut penuturan KH Ahmad Mustofa Bisri bahwa siapapun yang bisa berbahasa Jawa dan mampu membaca aksara *pégon* pasti memahami apa kandungan *Al-Ibrīz*. Sementara Tafsir *Al-Iklil* lebih memerlukan pemikiran yang lebih berat.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Wawancara dengan Gus Mus pada 19 Nopember 2018 di rumah beliau.

## B. Aspek Lokalitas Tafsir *Al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil*

Sebagaimana sudah dikemukakan sebelumnya, *Al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* adalah karya dalam bidang penafsiran Al-Qur'an yang unsur lokalitasnya sangat kental. Unsur-unsur lokalitas itu sangat menonjol dalam berbagai aspek, seperti bahasa yang digunakan, penampilan kitabnya maupun muatan penafsirannya. Berikut ini akan ditelaah secara terperinci berbagai aspek lokalitas yang ada dalam kitab tafsir tersebut.

### 1. Lokalitas dalam Penampilan

#### a. Menggunakan Aksara Arab *pégon*

Sebagaimana disinggung dalam Bab sebelumnya, KH Misbah Mustafa menuliskan penafsirannya terhadap Al-Qur'an dalam Kitab *Al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* dengan menggunakan huruf Arab *pégon*. Akan halnya karya-karya lain yang ditulis atau diterjemahkan dari kitab kuning oleh para kiai di pesantren tradisional Indonesia, kitab *Al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* karya KH Misbah Mustafa ini juga ditulis menggunakan huruf Arab *pégon* dengan bahasa Jawa.

Tidak berbeda dengan kitab-kitab berbahasa Jawa dan beraksara *pégon* yang lain, *Al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* ditulis dengan menggunakan pedoman yang berlaku dalam Arab *pégon* pada umumnya. Huruf *pégon* ini digunakan karena memang merupakan tradisi intelektual yang berlaku di dunia pesantren ketika menuliskan karya intelektualnya dalam bahasa lokal, dalam hal ini Bahasa Jawa. Selain menggunakan Bahasa Jawa dengan aksara arab *pégon*, tradisi intelektual yang berlaku di pesantren biasanya menggunakan Bahasa Arab dalam menuliskan karya-karya intelektualnya. Belakangan, tradisi menulis dalam bahasa Indonesia mulai berkembang luas. Hal ini memang tidak lepas dari perkembangan dunia pesantren sendiri dan audiens yang menjadi pembaca karya-karya tersebut juga semakin meluas, menjangkau kalangan yang beragam.

Pemakaian huruf Arab *pégon* dalam *Al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* tentu akan memudahkan bagi kaum muslim yang menggunakan bahasa Jawa dalam memahami gagasan yang dikemukakan oleh KH Misbah Mustafa. Oleh karenanya, tidak mengherankan bahwa di banyak masjid atau majlis taklim

di berbagai wilayah di Jawa Tengah khususnya, pengajian tafsir dilakukan dengan menggunakan kitab tersebut. Hal ini terlihat misalnya dari tingginya penjualan kitab tafsir tersebut di Toko Kitab Menara Kudus Yogyakarta. Di antara yang menggunakan tafsir tersebut dalam pengajian kepada masyarakat adalah KH Nur Jamil dari MWC Nahdlatul Ulama Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta.<sup>20</sup> Menurut penuturan Gus Maddah, kitab ini banyak digunakan oleh berbagai jamaah pengajian di daerah Tuban.<sup>21</sup> Di Pesantren Al-Balagh sendiri kitab ini diajarkan kepada jamaah yang mencapai ratusan dari berbagai kota oleh Gus Asas, menantu KH Nafis, salah satu putra KH Misbah hari Ahad pertama setiap bulan hijriah.<sup>22</sup>

Bagi seorang santri, pemakaian huruf *pégon* dalam karya ini sudah barang tentu akan membantu mereka memahami struktur kebahasaan Al-Qur'an. Pemahaman ini menjadi hal yang sangat penting bagi seorang santri mengingat dalam tradisi pesantren, pembacaan – dan oleh karenanya penguasaan – teks-teks berbahasa Arab tidak bisa dilepaskan dari kemampuannya memahami struktur bahasa dalam yang ada dalam teks-teks tersebut.

### b. Menggunakan Makna Gandul

Dalam *Al-Iklūfī Ma'āni al-Tanzīl*, KH Misbah Mustafa sebagaimana sudah disebutkan sebelumnya, menerjemahkan Al-Qur'an dengan dua model. Model yang pertama adalah dengan apa yang di kalangan pesantren dikenal dengan istilah "makna gandul", yaitu arti setiap kata yang digantungkan dalam setiap kata dari teks arab, yang dalam hal ini adalah Al-Qur'an. Makna gandul ini ditulis dari atas ke bawah agak miring ke kiri dengan menggunakan huruf arab *pégon* berbahasa Jawa. Setiap kata dalam teks asli dituliskan maknanya dalam bahasa Jawa dengan kata berbahasa Jawa yang ditulis menurun miring ke sebelah kiri.

---

<sup>20</sup> Wawancara dengan penjaga Toko Kitab Menara Kudus Yogyakarta pada tanggal 25 September 2014.

<sup>21</sup> Wawancara dengan Muhammad Maddah, salah seorang keluarga KH Misbah, di Toko Kitab Arrauda, Bangilan pada 19 Oktober 2018.

<sup>22</sup> Wawancara dengan istri KH Abdullah Badi, dan Ibu Eli salah seorang jamaah pengajian di PP Al-Balagh pada 19 Oktober 2018.

Sedangkan terjemahan yang kedua adalah terjemahan per ayat yang diletakkan di bawah terjemahan secara gandul. Terjemahan yang bersifat naratif ini juga ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa dengan aksara arab *pégon*. Terjemahan secara naratif ini adalah seperti yang dilakukan oleh Al-Quran Terjemah dalam bahasa Indonesia pada umumnya. Bedanya, kalau Al-Qur'an Terjemah ditulis dengan huruf latin dan menggunakan bahasa Indonesia,<sup>23</sup> terjemahan yang dilakukan oleh KH Misbah Mustafa menggunakan bahasa Jawa dengan huruf *pégon*.

Penggunaan makna gandul ini memungkinkan seseorang yang membacanya mengetahui secara persis arti setiap kata dalam ayat-ayat Al-Qur'an dalam bahasa Jawa. Dengan demikian, selain bisa memahami makna ayat al-Quran secara ayat-per-ayat, orang yang mempelajari kitab ini juga bisa mengetahui makna kata-kata dalam Al-Qur'an dalam bahasa Jawa. Tentu saja hal ini akan memudahkan orang yang menggunakan bahasa Jawa sebagai alat komunikasinya.

## 2. Lokalitas dalam Komunikasi

Karya tulis merupakan salah satu perantara yang digunakan oleh seseorang dalam berkomunikasi kepada orang lain. Komunikasi sendiri bermakna proses penyampaian pesan oleh seseorang kepada orang lain untuk memberitahu, mengubah sikap, pendapat atau perilaku baik langsung yaitu melalui lisan maupun tidak langsung yang dilakukan melalui media, di antaranya melalui karya tulis tersebut.

Saat berkomunikasi, terdapat unsur-unsur yang terlibat, yaitu pengirim atau komunikator (*sender*), pesan (*message*), saluran (*channel*), penerima atau komunikate (*receiver*), umpan balik (*feedback*) serta aturan yang disepakati (*protokol*). Pengirim atau komunikator (*sender*) adalah pihak yang mengirimkan atau memberikan pesan kepada pihak lain. Pesan (*message*) adalah isi pesan yang disampaikan oleh satu pihak kepada pihak lain.

<sup>23</sup> Sebenarnya Al-Qur'an terjemah dengan huruf latin dengan hanya dilakukan dalam bahasa Indonesia tetapi juga dalam bahasa Inggris seperti yang dilakukan oleh Yusuf Ali, atau dalam bahasa yang lain. Terjemahan al-Quran ke dalam bahasa Jawa dengan menggunakan huruf latin antara lain dilakukan oleh Muhammad Djauzie dalam Al-Qur'an & Terjemahan (Ngajogjakarta: Penjiaran Islam, t.t.)

Saluran (*channel*) adalah media di mana pesan tersebut disampaikan kepada komunikasi. Penerima (*komunikate*) adalah pihak yang menerima pesan dari pihak lain. Umpan balik (*feedback*) adalah tanggapan daripenerima pesan atas isi pesan yang disampaikan. Sedangkan aturan (*protokol*) adalah peraturan yang disepakati para pelaku komunikasi tentang bagaimana komunikasi itu dijalankan.

Dengan melihat unsur-unsur di atas, bisa dikatakan bahwa kitab tafsir *Al-Iklil fi Ma'anī al-Tanzil* merupakan media atau *channel* yang digunakan oleh KH Misbah Mustafa untuk menyampaikan pesan-pesan Al-Qur'an kepada umat Islam, khususnya masyarakat yang menggunakan bahasa Jawa sebagai alat berkomunikasinya. Penggunaan Bahasa Jawa sebagai alat komunikasi yang dilakukan oleh KH Misbah Mustafa tentu saja karena adanya tujuan-tujuan tertentu, yaitu agar pesan-pesan yang disampaikan dalam kitab tafsir tersebut lebih bisa dipahami oleh komunikannya karena karakter dari bahasa yang digunakannya.<sup>24</sup> Pemakaian Bahasa Jawa merupakan bentuk pemanfaatan unsur lokalitas dalam berkomunikasi yang dilakukan oleh KH Misbah Mustafa dalam menyampaikan pesan-pesan Al-Qur'an kepada masyarakat pembacanya. Pemakaian bahasa Jawa ini tentu saja, sebagaimana sudah dikemukakan, adalah agar pesan-pesannya lebih mudah diterima oleh masyarakat Jawa yang menggunakan Bahasa Jawa sebagai bahasa pengantarnya.

Masyarakat Jawa yang menjadi tujuan dikirimkannya pesan ini bisa jadi masyarakat Jawa yang bisa membaca secara langsung aksara *pégon*, bisa juga masyarakat umum yang tidak bisa membacanya. Bagi masyarakat yang bisa membaca aksara *pégon* dan terbiasa dengan karya-karya pesantren jenis ini mereka bisa mengakses secara langsung pesan-pesan Al-Qur'an melalui kitab *Tafsir Al-Iklil* tersebut. Sedangkan masyarakat yang tidak mampu membaca aksara *pégon* bisa mengetahui pesan-pesan yang ada di dalam *Tafsir Al-Iklil* dengan mendengarkan pembacaan yang dilakukan oleh orang lain yang bisa melakukannya.

---

<sup>24</sup> Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), hlm. 261.

Sejauh pengalaman peneliti, Kitab *Tafsir Al-Iklil* ini digunakan oleh sebagian pemuka agama di kampung-kampung Jawa dalam mengajarkan tafsir Al-Qur'an kepada masyarakat. Hal ini misalnya yang dilakukan oleh Kiai Asnawi, pengasuh Majlis Ta'lim Miftahul Huda daerah Sleman. Di Majelis taklim ini, beliau mengajarkan *Tafsir Al-Iklil* kepada para jamaah dari berbagai usia, kebanyakan di atas 40 tahun. Selain *Tafsir Al-Iklil* sendiri, di Majelis Ta'lim ini juga dilakukan pengajaran kitab-kitab lain kepada masyarakat dengan menggunakan kitab berbahasa Jawa dan beraksara pégon.

### 3. Lokalitas dalam Penafsiran

Sebagaimana sudah disampaikan sebelumnya, *Tafsir Al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil* ditulis untuk membantu masyarakat yang menggunakan bahasa Jawa sebagai bahasa komunikasi dalam memahami ayat-ayat al-Quran sebagai pedoman hidup bagi umat Islam. Untuk tujuan tersebut, dalam banyak kesempatan KH Misbah Mustafa menafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan memasukkan unsur-unsur lokalitas yang ada dalam masyarakat Jawa, baik itu berupa tradisi atau budaya dalam masyarakat, respon terhadap penafsiran-penafsiran tertentu dan lain-lainnya. Dengan memasukkan hal-hal yang bersifat lokal ini menjadikan tafsir *Al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil* sangat tampak "kejawaan"-nya.

Berikut ini akan dicontohkan beberapa aspek lokalitas yang menjadi perhatian KH Misbah Mustafa dan dikemukakan dalam kitab tafsirnya. Dalam penafsirannya KH Misbah Mustafa juga memberikan respon terhadap hal-hal atau tradisi-tradisi yang ada dalam kehidupan di masyarakat Jawa.

#### a. Mengritik tradisi

Salah satu sikap yang diambil oleh KH Misbah Mustafa adalah mengeritik tradisi yang berlangsung di dalam masyarakat. Sebagai contoh adalah penafsiran KH Misbah Mustafa menafsirkan QS al-Baqarah (2): 10:

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَأَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا

يَكْذِبُونَ ﴿٧﴾

10. *Dalam hati mereka ada penyakit, lalu ditambah Allah penyakitnya; dan bagi mereka siksa yang pedih, disebabkan mereka berdusta.*

Setelah memberikan penjelasan global tentang makna ayat tersebut, KH Misbah memberikan penegasan di dalam “tanbih” sebagai berikut:

Kelakuane wong munafiq ono ing iki ayat yaiku tumindak salah nganggo alasan yen dheweke gawe becik, yoiku anut marang wong-wong tuwa-tuwa, nanging ora rumangsa keliru. Sebab mendalam olehe tumindak anut-anutan kang tanpa ono dhasare. Kang mengkene iki akeh lumaku ono ing kalangane wong-wong Jowo kang ugo wong Islam kelawan sah. Kadang-kadang ono ing kalangane wong kang dadi pengarepe agama. Koyo ngedekake omah nganggo sajen, kondangan nganggo tumpeng lan liya-liyane kang iku kabeh lakune wong Budha zaman kuno.<sup>25</sup>

Sebagaimana bisa dibaca penafsiran di atas, KH Misbah Mustafa mengeritik tradisi dalam masyarakat Jawa yang dianggapnya mencerminkan unsur-unsur kemunafikan. Dalam hal ini kemunafikan yang dimaksudkan adalah mengikuti tradisi nenek moyang yang tidak ada dasarnya dalam agama sebagaimana dalam pernyataan “*anut marang wong-wong tuwa-tuwa, nanging ora rumangsa keliru. Ssbab mendalam olehe tumindak anut-anutan kang tanpa ono dhasare.*” KH Misbah mencontohkan sikap ini dengan kebiasaan orang Jawa ketika mendirikan rumah dengan menggunakan sesaji atau kenduri dengan membuat tumpeng dan lainnya yang dinilainya sebagai tradisi orang Budha masa lalu.

Kritik terhadap tradisi masyarakat Jawa juga dikemukakan KH Misbah Mustafa ketika menafsirkan QS. al-Baqarah (2): 141:

تَلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ

25 KH Misbah Mustafa, *Al-Iklif fi Ma'ani al-Tanzil*, I: 15. Terjemahan dari eklimat di atas adalah: Perbuatan orang munafiq dalam ayat ini adalah perbuatan salah dengan merasa dirinya berbuat kebaikan, yaitu mengikuti nenek moyang tetapi merasa tidak salah, mengikuti perbuatan yang tidak ada dasar agamanya. Hal seperti ini banyak terjadi di kalangan orang Islam di Jawa, termasuk di kalangan pemimpin agama. Seperti mendirikan rumah dengan menggunakan sesaji, kenduri memakai tumpeng dan lain-lain yang sebetulnya merupakan tradisi orang Budha masa lalu.

Setelah menafsirkan secara global terhadap ayat di atas, KH Misbah Mustafa menyatakan:

Iki ayat ing ngarep wus ditutur. Dibaleni iku perlune kito ojo nganti ngendel-ngendelake ngamal leluhur kito. Lan kita ojo nganti ngendel-ngendelake anak-anak lan poro muslimin, koyo tahlil, diwacaake qur'an, dishadaqahi telung dino lan liya-liyane. Sebab ngamal bagus kang ditrimo dening Allah ta'ala kang diarep ganjarane bisa tumeko marang mayit iku ora gampang, opo maneh kanggo wong kang sembrono ono ing perkoro ngibadah lan ora anduweni roso ta'dhim marang Allah ono ing saben ngibadah kang dilakoni. Coba awake ditakoni dhewe-dhewe: He awak! Siro kok shodaqah kanggo wong mati kang coro mengkono iku opo wus bener. Yen jawab bener, bisoo diuji mengkena: yen bener ikhlas coba dhuwit kang arep kanggo shadaqah iku dishadaqahake faqir miskin utawa bocah yatim, jawabe: ojo. Mengko ora weruh wong. Kang mengkono iku ora umum. Kelawan ujian kang sithik bahe bisa katon yen coro shadaqahé iku keliru.<sup>27</sup>

Sebagaimana bisa dibaca dalam petikan di atas, KH Misbah Mustafa mengritik tentang tradisi masyarakat Jawa yang memiliki tradisi "mengirimkan pahala" kepada mayit dengan bacaan tahlil, dzikir dan sebagainya. KH

26 *Itu adalah umat yang telah lalu; baginya apa yang diusahakannya dan bagimu apa yang kamu usahakan; dan kamu tidak akan diminta pertanggungan jawab tentang apa yang telah mereka kerjakan.* (QS. al-Baqarah [2]: 141)

27 KH Misbah Mustafa, *Al-Iklīl fi Ma'ānī al-Tanzīl*, I: 137. Terjemahan teks di atas adalah sebagai berikut: Ayat ini sudah disebutkan sebelumnya. Namun diulang lagi agar kita tidak mengandalkan amal kebaikan orang tua kita, juga jangan sampai kita mengandalkan (bantuan) anak-anak dan umat Islam pada umumnya seperti tahlil, dibacakan Al-Qur'an, disedekahai tiga hari dan lain-lain. Amal kebaikan yang diterima Allah swt yang pahalanya diharapkan bisa sampai ke orang yang sudah meninggal itu tidak mudah, apalagi bagi orang yang menyepelekan persoalan ibadah dan tidak memiliki ta'dhim kepada Allah dalam setiap amal yang dikerjakan. Mari kita bertanya kepada diri kita masing-masing: Engkau bersedekah untuk orang yang sudah meninggal dengan cara seperti itu apakah sudah benar? Kalau jawabannya benar, maka bisa diuji dengan cara: Kalau memang ikhlas, cobalah uang yang akan disedekahkan tadi diberikan kepada fakir miskin atau anak yatim. Pasti jawabannya, jangan karena nggak dilihat orang dan ini tidak biasa. Dengan cara sederhana saja, kelihatan bahwa sedekah dengan cara tersebut adalah salah.

Misbah tidak sedang mempersoalkan status tahlilan dan sedekah yang menyertainya karena sebagai seorang kiai yang berlatarbelakang Nahdlatul Ulama beliau tentu tidak mempersoalkan status hukum "amalan" tersebut. Dalam pernyataannya di atas, KH Misbah Mustafa hanya mempersoalkan bahwa seringkali tradisi dalam masyarakat membelenggu mereka sehingga tidak bisa digantikan. Padahal tujuan awal dari tradisi ini adalah untuk "mengirimkan pahala" sedekah kepada mayit. KH Misbah mengkhawatirkan kalau masyarakat hanya mengandalkan "bantuan" orang lain baik berupa bacaan al-Quran, sedekah atau yang lainnya tanpa memiliki upaya sendiri dalam meraih surga, sebagaimana dengan tegas dinyatakan "kita ojo nganti ngendel-ngendelake anak-anak lan poro muslimin, koyo tahlil, diwacaake qur'an, dishadaqahi telung dino lan liya-liyane" (jangan sampai kita mengandalkan (bantuan) anak-anak dan umat Islam pada umumnya seperti tahlil, dibacakan Al-Qur'an, disedekahi tiga hari dan lain-lain).

KH Misbah Mustafa menegaskan bahwa nasib seseorang di akhirat sangat ditentukan oleh bagaimana dia beramal di dunia, sebagaimana dinyatakannya "opo maneh kanggo wong kang sembrono ono ing perkoro ngibadah lan ora anduweni roso ta'dhim marang Allah ono ing saben ngibadah kang dilakoni" (apalagi bagi orang yang menyepelekan persoalan ibadah dan tidak memiliki ta'dhim kepada Allah dalam setiap amal yang dikerjakan).

KH Misbah Mustafa juga menegaskan bahwa sampainya "hadiyah pahala" bagi mayit juga bukan persoalan yang sederhana, karena keikhlasan menjadi faktor yang sangat penting. Masalahnya, KH Misbah mempertanyakan, apakah keikhlasan itu benar-benar ada dalam sedekah yang menyertai amalan tahlilan dalam masyarakat? "Yen bener ikhlas coba dhuwit kang arep kanggo shadaqah iku dishadaqahake faqir miskin utawa bocah yatim, jawabe: ojo. Mengko ora weruh wong. Kang mengkono iku ora umum." (Kalau memang ikhlas, cobalah uang yang akan disedekahkan tadi diberikan kepada fakir miskin atau anak yatim. Pasti jawabannya, jangan karena nggak dilihat orang dan ini tidak biasa). KH Misbah pun kemudian menyimpulkan bahwa sedekah dengan cara tersebut cenderung tidak tepat, "Kelawan ujian kang sithik bahe bisa katon yen coro shadaqahe iku keliru" (Dengan cara sederhana saja, kelihatan bahwa sedekah dengan cara tersebut adalah salah).

## b. Mengeritik Terjemahan Lokal

KH Misbah Mustafa sangat kritis terhadap terjemahan kata atau ayat dalam Al-Qur'an yang berkembang di Indonesia. Salah satu contoh yang dikemukakan KH Misbah adalah terkait kata "baqarah" dalam surah al-Baqarah yang dalam Al-Qur'an dan Terjemah Departemen Agama Republik Indonesia dengan "sapi betina". Terjemahan "sapi betina" untuk kata "baqarah" ini dikritik KH Misbah ketika menafsirkan ayat 3 Surat al-Taubah mengenai pembacaan *innallāha barī min al-musyrikīn wa rasūluh*. Dalam hal ini KH Misbah menulis:

Penulis ditekani pemuda nuli takon: opo hikmahe sapi kang disembelih dening wong Bani Israil koh sapi wadon koh ora sapi lanang? Penulis: Sopo kang dhawuh yen sapi iku sapi wadon (sapi betina) kerono dipungkasi ha ta'nits. Penulis: Amit-amit, iku salah. Ta kang ono ing lafdaz baqoroh iku dudu *ta' ta'nīs* nanging *ta'fāriqah bayn al-mufrad wa al-jam'i*, tegese kang ambedaake antara makna siji lan makna akeh. Kerono lafadz baqor tanpo ta' iku *isim jinis jam'i*. kang aran *jinis jam'i* iku isim kang anduweni makna akeh lan dibedaake saking mufrade nanggo ta' ing akhire. Yen baqor iku gerombolan sapi akeh, yen baqoroh iku sapine siji. Yen tamar iku korma akeh, yen tamrah iku korma siji. Yen syajar iku wit-witan akeh, yen syajarah iku wit-witan siji. Yen hirrun iku kucing akeh yen hirroh iku kucing siji. Yen tsamar iku gerombolan woh-woh, yen tsamroh iku who-wohan siji. Kejobo songko iku tembung surat baqoroh iku wus dadi 'alam. Dadi ora keno dimaknani sapi wadon. Yen ono wong aran Mansur nuli ono tembung Ja'a Mansur opo siro maknani wus teko sopo wong kang ditulungi? Temtu ora. Nanging teko sopo pak Mansur. Hiyo opo ora? Pemuda: hiyo-hiyo. Maturnuwun. Penulis: Isih akeh kesalahan terjemah kang lumaku ono ing zaman saikikang gandheng karo ilmu nahwu, koyu kurange pengertian ambedaake antarane wawi isti'naf lan wawu 'athaf. Dadi saben ono wawu diwoco fathah mesti dimaknani "lan" utowo "dan". Semono ugo perbedaan antarane fa 'athaf lan fa' fashihah lan liyaliyane.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Terjemahannya adalah sebagai berikut:

Penulis didatangi seorang pemuda dan bertanya, "apa hikmahnya, sapi yang disembelih oleh Bani Israil itu sapi betina bukan jantan?" Penulis: Siapa yang bilang bahwa sapi itu sapi betina karena

Sebagaimana dikemukakan dalam kutipan di atas, KH Misbah Mustafa menjelaskan bahwa penerjemahan kata “baqarah” dengan makna “sapi betina” sangat tidak tepat. KH Misbah memberikan penjelasan tersebut secara panjang lebar dengan memberikan referensi ke berbagai kasus yang lain. Selama ini kata “baqarah” diterjemahkan dengan “sapi betina” karena ada anggapan bahwa huruf *ta'* pada kata tersebut menunjukkan “kebetinaan” sapi tersebut yang jantannya adalah “baqar”.

KH Misbah mengeritik pendapat ini dengan menyatakan *“Amit-amit, iku salah. Ta kang ono ing lafadz baqoroh iku dudu ta' ta'nits nanging ta' fariqah bayn al-mufrad wa al-jam'i”* (Maaf, pendapat ini salah. Ta' yang ada di kata al-baqarah bukan ta' ta'nits melainkan ta' yang membedakan antara mufrad dan jama'). Lebih lanjut, KH Misbah menjelaskan maksud huruf *ta'* tersebut dengan menyatakan *“kang aran jinis jam'I iku isim kang anduweni makna akeh lan dibedaake saking mufrade nanggo ta' ing akhire. Yen baqor iku gerombolan sapi akeh, yen baqarah iku sapine siji* (Yang disebut jenis jam'I adalah isim yang memiliki makna banyak dan dibedakan dengan bentuk mufradnya dengan huruf *ta'* di belakangnya. Kalau *baqar* berarti sapi banyak, maka *baqarah* berarti sapi satu).

Dengan demikian, dari penjelasan tersebut bisa disimpulkan bahwa kata “baqarah” tidak bisa diartikan dengan sapi betina sebagaimana dalam beberapa terjemahan Al-Qur'an berbahasa Indonesia, melainkan berarti “satu sapi”.

---

diakhiri dengan tak *ta'nis*. Maaf, pendapat ini salah. Ta' yang ada dalam kata *baqarah* itu bukan *ta' ta'nis* tetapi *ta'* yang membedakan antara makna “satu” dan “banyak”. Sebab kata *baqar* tanpa *ta'* adalah isim *jins jam'l*, yaitu isim yang memiliki makna “banyak” dan dibedakan dengan isim *mufrad* yang menggunakan *ta'* di akhir. Kalau *baqar* bermakna gerombolan sapi, kalau *baqarah* berarti satu sapi. Kalau *tamar* bermakna banyak kurma, kalau *tamrah* berrarti sebiji kurma. Kalau *syajar* berarti pepohonan, sementara *syajarah* berarti satu pohon. Kalau *hirrun* berarti beberapa kucing, *hirrah* berarti seekor kucing. *Samrah* itu berarti sebiji buah, *samar* berarti banyak buah. Selain itu, nama surah *al-baqarah* adalah isim 'alam, sehingga tidak bisa diartikan sapi betina. Kalau ada orang bernama *Mansur* kemudian ada kalimat *Ja'a Mansur*, apakah akan dimaknai “Orang yang ditolong sudah datang”? Tentu tidak, tetapi berarti *Mansur* sudah datang. Benar bukan. Pemuda menjawab, iya betul. Penulis: masih banyak kesalahan terjemahan yang terjadi di masyarakat berkaitan dengan ilmu nahwu, seperti ketidakpahaman untuk membedakan *wau isti'naf* dan *wau 'athaf*, sehingga setiap *wawu* dimaknai dengan “dan”. Demikian halnya, dengan perbedaan *fa' athaf*, *fa fasihan* dan lainnya.

c. Mengeritik Kegiatan Keagamaan Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ)

Dalam kitab tafsirnya *Al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil*, KH Misbah Mustafa juga dengan sangat keras menolak kegiatan Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ) yang merupakan fenomena dalam sejarah umat Islam Indonesia, bahkan dunia. Ketika memberikan penjelasan terhadap muatan surah al-Taubah ayat 31:

اَخْذُوا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اُرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ  
وَمَا امْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ  
(٣١)

Dalam hal ini, KH Misbah Mustafa menyatakan:

Bid'ah kang meluwas sehingga mumkin ora keno dibendung kerono ulama, zu'ama kang keliru kepiye bahe wus podho nindaake yaiku tahlil nganggo pengeras suara, shalat nganggo pengeras suara, do'a ing khutbah lan liya-liyane kabeh nganggo pengeras suara. Opo podho anduweni anggepan yen pengeras iku kopoh utowo wis tuwo? Temtune ora. Opo maksude? Semono ugo MTQ. Mandar penulis tau nompo cerito yen MTQ iku kanggo ngasilake dana kanggo pembangunan. Akhire ayat-ayat Qur'an dikaset kanggo hiburan, seneng-seneng. Gusti kang moho agung dhawuh: *Lau Anzalnā hadzā al-Qur'an 'alā jabal* dst. Koyo mengkene kedhudhukane Al-Qur'an, nanging wong-wong kang ngaku 'ulama lan zu'ama podho anggunaake Al-Qur'an kanggo hiburan kanggo seneng-seneng kanggo golek dana pembangunan. Mandar ono kang nulis yen salah sijine rencana iku naome miturut Islam yaiku dana MTQ. *Innalillahi wainna ilayhi raji'un*.<sup>30</sup>

- 
- 29 Mereka menjadikan orang-orang alimnya dan rahib-rahib mereka sebagai Tuhan selain Allah dan (juga mereka mempertuhankannya) Al masih putera Maryam. Padahal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan yang Esa, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Maha suci Allah dari apa yang mereka persekutukan. (QS. al-Taubah [9]: 31)
- 30 KH Misbah Mustafa, *Al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil*, 10: 1667-1668. Terjemahan teks di atas adalah: Bid'ah sudah meluas sehingga tidak mungkin dibendung karena 'ulama' dan zu'ama yang salah sudah melakukannya, seperti tahlil menggunakan pengeras suara, shalat menggunakan pengeras suara, khutbah dan lainnya juga menggunakan pengeras suara. Apakah mereka beranggapan bahwa Tuhan

Sebagaimana pernyataan di atas, KH Misbah Mustafa sangat tidak menyetujui lomba membaca Al-Qur'an dalam MTQ. Bukan membaca Al-Qur'annya yang dipersoalkan, karena membaca Al-Qur'an jelas diperintahkan dan berpahala bagi yang melakukannya. Tetapi lomba membaca Al-Qur'an yang dilakukan dalam MTQ itu yang kemudian dipersoalkan oleh KH Misbah Mustafa, dengan alasan hal itu dilakukan untuk kepentingan yang bersifat material yang dinilai bertentangan dengan ajaran Islam sendiri sebagaimana kalimat: "*Koyo mengkene kedhudhukane Al-Qur'an, nanging wong-wong kang ngaku 'ulama lan zu'ama podho anggunaake Al-Qur'an kanggo hiburan kanggo seneng-seneng kanggo golek dana pembangunan*". Bahkan dengan tegas KH Misbah Mustafa juga mengeritik "pengkasetan" pembacaan Al-Qur'an karena hal tersebut juga dianggap sebagai upaya untuk memenuhi kepentingan yang bersifat material, sebagaimana dinyatakan: "*Akhire ayat-ayat Qur'an dikaset kanggo hiburan, seneng-seneng*".

Pandangan yang melarang dilakukannya MTQ memang dipegang oleh beberapa ulama dan kalangan dari beberapa pesantren di Jawa. KH Misbah tidak melihat pengkasetan bacaan Al-Qur'an atau pelaksanaan MTQ sebagai salah satu bentuk syi'ar agama Islam sebagaimana diniatkan para pelakunya, melainkan justru sebagai kegiatan yang sarat dengan kepentingan-kepentingan materialistik, bahkan semata-mata sebagai hiburan.

#### *d. Mengeritik Pengkultusan Guru*

Hallain yang juga dijadikan sebagai sasaran kritik oleh KH Misbah Mustafa adalah beberapa tradisi di pesantren yang dinilai sangat mengkultuskan guru dan dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam. Beberapa perintah guru kepada santrinya dinilainya berlebihan dan kelewatan batas, sehingga memunculkan pengkultusan yang berlebihan kepada seorang guru. Dalam

---

itu tuli atau sudah tua? Tentu tidak. Demikian halnya dengan MTQ. Penulis pernah memperoleh cerita bahwa MTQ dilakukan untuk menghasilkan dana guna pembangunan. Akhirnya, ayat-ayat Al-Qur'an dibikin kaset untuk hiburan, bersenang-senang. Allah swt berfirman: *Lau Anzalna hadzaq qur'an 'ala jabalin dst.* Beginilah kedudukan al-Quran, namun orang-orang yang mengaku ulama dan zu'ama memanfaatkan Al-Qur'an untuk hiburan dan senang-senang, untuk mencari dana pembangunan. Bahkan ada yang menulis kalau salah satu rencana itu sejalan dengan Islam, yaitu MTQ. Innalillahi wainnaya ilayhi raji'un.

lanjutan penjelasannya ketika menafsirkan QS al-Taubah (9): 31 misalnya, KH Misbah Mustafa menyatakan:

Semono ugo ulama Islam lan pendhito Islam kang disebut guru thoriqoh. Bangete nemene olehe andhiddik umat Islam ngawam kang dadi muride supoyo tetep bodho, ojo nganti weruh dhawuh-dhawuh quran lan supoyo thoat marang gurune kang ngliwati bates. Contone sang ngulama dhawuh, santri ora keno madoni guru kerono su'ul adab. Santri kang kepriye bae ora keno ngungkuli gurune, "*uqūq al-ustāz lā taubata lah*", artine wani guru anggalaake atine guru iku ora ono taubate. Gunemanne kiyahi kang mengkene iki nimbulake roso murid lan santri luwih ngegungake perintah lan larangane sang ngulama lan pendhito Islam katimbang ngegungake perintah lan larangane Allah swt. Lan yen sang ngulama lan pendhito Islam iku nindaake opo bahe dianggep wenang lan bagus.

Upamane, bebas nyawang lan omong-omong karo muslimat fatayat, donga lan khutbah nganggo pengeras suara utowo MTQ kabeh iki dianggep bener lan bagus. Santri lan murid sebab saking kebacute olehe takdhim nganggep yen kabeh kang didhawuhake lan kang dilakoni iku bener ora bakal salah.

Ringkese, gerak pikire santri lan murid, perkembangan jiwane tansah ditekan. Perlune ojo nganti takdhime santri lan murid ilang. Mesthine podho ngrasaake kepriye banggane sang ngulama lan pendhito Islam yen santri lan muride podo nyucupi tangane, mandar kadang-kadang ngambung dengkule. Koyo opo gurihe yen santri lan murid wis salaman templek utowo ngaturake amplop. Kehormatan kang mengkene iki bakal ilang yen santri lan muride ora diwedeake terhadap pribadine sang guru. Sangka iku kadang-kadang sang guru lan pendhito nganaake kedadiyan-kedadiyan kang ketingale nulayani pengadatan. Upamane weruh opo-opo sedurunge winarah lan liya-liyane kang coro ngumum disebut keramat. Masyarakat ngumum ora ngerti yen kahanan kang nulayani pengadatan itu ono kang bisa diusahaake liwat jin, ono kang bisa diusahaake liwat syetan. Ono kang bisa diusahaake liwat malaikat senajan sang guru ora ngerti.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> KH Misbah Mustafa, *Al-Iklīl fi Maānī al-Tanzīl*, 10: 1667-1668. Terjemahan teks di atas adalah sebagai berikut:

Sebagaimana pernyataan di atas, KH Misbah Mustafa mengeritik cara yang dilakukan oleh sebagian guru yang sangat berlebihan dalam mengajarkan kepada santrinya untuk tunduk kepada perintahnya, hingga murid lebih takut kepada perintah sang guru daripada kepada al-Quran sendiri. Hal seperti ini oleh KH Misbah Mustafa dinilai akan sangat mengekang perkembangan jiwa sang murid, *"gerak pikire santri lan murid, perkembangan jiwane tansah ditekan."*

Model pembelajaran yang dinilai bisa mengekang santri ini sangat tidak disukai oleh KH Misbah, yang ironisnya, terkadang diajarkan melalui ajaran tarekat dengan ibadah sambil membayangkan wajah guru. *"Bangete nemene olehe andhidhik umat Islam ngawam kang dadi muride supoyo tetep bodho, ojo nganti weruh dhawuh-dhawuh quran lan supoyo thongat marang gurune kang ngliwati bates."*

#### e. *Mendorong Kemajuan*

Ketika menafsirkan QS al-Taubah (9): 13 yang berbunyi:

---

Demikian juga ulama Islam dan pendeta Islam yang disebut guru thoriqoh. Dia sangat keterlaluan dalam mendidik umat Islam awam yang menjadi muridnya supaya tetap bodoh, jangan sampai tahu ajaran al-Quran dan supaya menaati gurunya yang melewati batas. Misalnya, sang ulama menyatakan bahwa santri tidak boleh membantah guru karena su'ul adab, santri bagaimanapun tidak boleh ngungkuli guru, "uquq al-ustaz la taubata lah" bahwa beranj kepada guru mencederai hati sang guru tidak ada taubatnya. Pernyataan kiai yang demikian ini memunculkan sikap murid dan santri lebih mengunggulkan perintah dan larangan Allah swt dan kalau ulama dan pendeta Islam itu melakukan apa pun dianggap boleh dan bagus.

Misalnya, boleh memandang dan berkomunikasi dengan muslimat dan fatayat, do'a dan khothbah menggunakan pengeras suara atau MTQ. Semuanya dianggap benar dan bagus. Santri dan murid karena berlebihan dalam mentakzhimkan guru beranggapan bahwa semua yang diperintahkan adalah benar dan tidak mungkin salah.

Ringkasnya, gerak pikir santri dan murid, perkembangan jiwa mereka selalu ditekan. Tujuannya jangan sampai sikap takzhim santri dan murid kepada guru menjadi hilang, para guru merasakan bangga kalau santri dan muridnya mencium tangannya, bahkan mencium lututnya. Betapa nikmatnya kalau santri dan murid melakukan salam templek atau memberi amplop. Kehormatan yang seperti ini akan lenyap kalau santri dan murid tidak diberikan rasa takut kepada guru. Oleh karenanya, kadang-kadang guru dan pendeta melakukan hal-hal yang tidak sejalan dengan kebiasaan. Seperti weruh sakdurunge winaruh dan lainnya yang disebut orang awam dengan keramat. Masyarakat umum tidak tahu kalau kejadian yang di luar kebiasaan itu bisa diupayakan lewat jin, syetan atau malaikat sekalipun sang guru tidak menyadarinya.

أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهُمْ يَأْخُرُونَ الرَّسُولَ وَهُمْ بَدْءُوكُمْ  
أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشُوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١٣)

Beliau mendorong bagaimana agar sifat kemukminan bisa tumbuh dan berkembang untuk hanya takut kepada Allah seraya menghilangkan sifat-sifat yang memperlihatkan sikap takut kepada selain-Nya. Dalam hal ini, beliau menyatakan:

Ayat iki nuduhake yen salah sewijine ciri lan sifate wong mu'min yoiku luwih wedi marang siksane Allah yen ora nindaake perintah ketimbang wedine marang sak liyane Allah. Wus dadi watak menuso yen menuso wedi marang opo kang dadi sebab-sebabe mlarate awake, wedi ulo, wedi macan, wedi gendruwo, wedi feqir, wedi anake ora mangan, wedi ilang kedhudhukane lan liya-liyane. Nanging wedi kang macam-macam jurusane iki kanggone wongs kang ngaku mu'min kudu sak ngisore wedi marang Allah, wedi marang siksane Allah. Ciri lan sifate wong mukmin kang mengkene iki arang banget tinemu ono ing kalangane wongkang podho ngaku mukmin. Koyo opo baguse upamane umat Islam anduweni sekolahan utowo madrasah kang kanggo andidik muslimin, luwih-luwih pemudane sehingga anduweni ciri lan sifat-sifate wong mukmin kang akeh banget kasebut ono ing Al-Qur'an. Sebab saben wong Islam iku mesthi ngakoni yen Al-Qur'an iku tuntunan uripe.<sup>32</sup>

32 Mengapakah kamu tidak memerangi orang-orang yang merusak sumpah (janjinya). Pada hal mereka telah keras kemauannya untuk mengusir Rasul dan mereka lah yang pertama mulai memerangi kamu?. Mengapakah kamu takut kepada mereka Padahal Allah-lah yang berhak untuk kamu takuti, jika kamu benar-benar orang yang beriman (QS. al-Taubah [9]: 13)

33 KH Mishbah Mustafa, *Al-Ikhlās fi Ma'āni al-Tanzil*, 10: 1620-1622. Terjemahan teks di atas adalah: Ayat ini menunjukkan bahwa salah satu ciri dan sifat orang mukmin adalah lebih takut kepada siksa Allah kalau tidak mengerjakan perintah-Nya daripada takut kepada selain-Nya. Sebab sudah menjadi karakter manusia bahwa mereka takut kepada apa yang menyebabkan munculnya madiarat baginya, seperti ular, macan, hantu, kemiskinan, takut anaknya tidak makan, takut kehilangan jabatan dan lain-lain. Namun, takut yang beragam ini bagi seorang mukmin harus di bawah takutnya kepada Allah. Ciri dan sifat orang mukmin yang seperti ini jarang ditemukan pada orang-orang yang mengaku mukmin. Alangkah bagusnya jika umat Islam memiliki sekolah atau madrasah untuk mendidik umat Islam, terlebih pemudanya, sehingga memiliki ciri-ciri dan sifat-sifat orang mukmin sebanyak yang ada dalam Al-Qur'an. Sebab, setiap orang Islam pasti mengakui bahwa Al-Qur'an adalah pedoman hidupnya.

Pernyataan di atas menegaskan bahwa KH Misbah Mustafa sangat menyadari berbagai macam krisis iman yang ada di kalangan umat Islam. Beliau sangat menginginkan agar umat Islam bisa memiliki sifat seorang mukmin yang memiliki ciri-ciri yang sangat banyak di dalam al-Quran. Untuk mencapai hal tersebut, beliau sangat menyadari pentingnya pendidikan bagi mereka, sehingga umat Islam perlu memiliki lembaga-lembaga pendidikan. Dengan pendidikan ini, umat Islam bisa dididik untuk meningkatkan keislaman dan keimanannya.

### C. Kesimpulan

Demikianlah beberapa uraian tentang aspek-aspek lokalitas yang ada dalam tafsir *Al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*. Sebagai sebuah kitab tafsir yang ditulis dan ditujukan untuk masyarakat Islam yang menggunakan Bahasa Jawa sebagai bahasa pengantaranya, keberadaan kitab tafsir ini menjadi sangat penting. Dalam khasanah kemasyarakatan, tafsir ini akan sangat membantu masyarakat Islam memahami pesan-pesan yang ada di dalam Al-Qur'an, dan menjadi salah satu kitab tafsir alternatif selain kitab-kitab tafsir yang sudah ada sebelumnya.

Bagi masyarakat akademik, keberadaan kitab tafsir *Al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* juga menjadi khasanah tersendiri, di mana kitab ini merupakan salah satu bentuk karya tafsir yang menggunakan metode analitis (*al-manhaj al-taḥlīlī*) yang memberikan cukup perhatian terhadap persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan. Juga, tafsir ini merupakan kitab tafsir yang memperlihatkan nuansa lokalitas dalam penampilan dan aspek komunikasinya sebagaimana sudah dijelaskan di depan, yakni tafsir yang menggunakan bahasa Jawa dan aksara *pégon*. Kitab semacam ini memiliki "pangsa" tersendiri yang sangat besar jumlahnya di Indonesia, yakni masyarakat santri-Jawa.

### DAFTAR PUSTAKA

- Aboebakar, *Sedjarah Al-Qur'an*, Djakarta: Sinar Pudjangga, 1952.
- Bannā, Jamāl al-, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Bayn al-Qudāmā wa al-Muħdišīn*, Kairo: Dār al-Syurūq, 2008.

- Faudah, Mahmud Basuni, *al-Tafsīr wa Manāhijuh*, Kairo: Maṭba'ah al-Amānah, 1977.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Hasan, Zazuli, "Tafsir Pondok Pesantren: Karakteristik Tafsir *Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-Ālamīn* Karya KH Misbah Mustafa", Wonosobo: Program Pascasarjana UNSIQ, 2014.
- KH Misbah Mustafa, *Al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, Surabaya: al-Ihsan,tt.
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta, 2009.
- Kusminah, *Penafsiran KH Misbah Mustafa Terhadap Ayat-Ayat Amar Ma'ruf Nahi Munkar dalam Tafsir al-Iklīl fl Ma'ānī al-Tanzīl*. Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2013.
- Rippin, Andrew, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Cralendon Press, 1988.
- Rohmana, Jajang A, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Tatar Sunda*, Bandung: Mujahid Press, 2014.
- Saenong, Farid F, "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia." Interview dengan Prof. A.H. Johns, *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 1, No. 3, 2006.
- Žahabī, Muhammad Husain al-, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Beirut: Dār el-Fikr, 1976.



**TAFSIR YASIN**  
**KARYA KH. BISRI MUSTAFA REMBANG**  
**Kajian atas Sejarah Penulisan**  
**dan Metode Penafsiran**

**Islah Gusmian**

*Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta*

### **Pendahuluan**

**D**alam sejarah intelektual Islam di Nusantara, pesantren selama ini diidentikkan dengan peradaban keilmuan fiqh dan tasawuf. Gelombang awal pengetahuan Islam yang datang ke Nusantara pada abad ke-13 M. dan transmisi keilmuan yang dimiliki para ulama Nusantara yang belajar di Mekah,<sup>1</sup> acapkali dijadikan dasar kesimpulan tersebut. Survei tentang pendidikan pribumi yang dilakukan oleh Belanda di Kabupaten Rembang pada 1864 M. juga menjadi salah satu data pendukung untuk meneguhkan kesimpulan tersebut, karena secara historis survei tersebut menunjukkan minimnya kajian tafsir Al-Qur'an di pesantren. L.W.C. van den Berg ketika mengunjungi sejumlah pesantren di Jawa dan Madura pada 1886 M. mencatat bahwa *Tafsir al-Jalālain* karya Jalāluddin as-Suyūṭī dan Jalāluddin al-Mahallī merupakan satu-satunya kitab tafsir yang menjadi

---

<sup>1</sup> Abdurrahman Wahid, *Menygerakkan Tradisi, Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: I.Ki.S, 200), 162-3; lihat lebih jauh Alwi Shihab, *Islam Sufistik, Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini* (Bandung: Mizan, 2001). Lihat juga Zulkifli, *Sufi Jawa, Relasi Tasawuf Pesantren* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003).

bahan ajar di pesantren.<sup>2</sup> Dan dalam survei itu tidak tercantum karya tafsir Al-Qur'an yang ditulis ulama-ulama pesantren ketika itu dijadikan sebagai bahan ajar.

Sebagai subkultur<sup>3</sup> yang telah mengambil peran dalam sejarah Nusantara sejak abad ke-17 M., ketika para Wali Songo menyebarkan Islam di Jawa, sesungguhnya dunia intelektual pesantren sangat dinamis dan beragam.<sup>4</sup> Kiprah kiai pesantren di Jawa, misalnya, dalam bidang tafsir Al-Qur'an—sebagaimana terlihat pada naskah-naskah yang dapat ditemukan—telah terjadi sejak awal abad ke-19 M. K.H. Saleh Al-Samarani yang dikenal dengan sebutan Kiai Saleh Darat merupakan tokoh pesantren yang menulis tafsir Al-Qur'an. Hingga pada awal era 1900-an tradisi penulisan tafsir Al-Qur'an di dunia pesantren terus berlanjut. K.H. Ahmad Sanoesi (1888-1950 M.), seorang kiai tradisionalis di Sunda menulis *Raudat al-Irfañ fi Ma'rifah al-Qur'ān*—beraksara pegon dan berbahasa Sunda—and *Tamsiyat al-Muslimīn fi Tafsīr Kalām Rabb al-Ālamīn*;<sup>5</sup> Mahmud Yunus sarjana modernis dari Thawalib Padang Panjang dan pakar di bidang pendidikan menulis *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*; K.H. Raden Muhammad Adnan (1889-1969 M.), kiai dan sekaligus penghulu di kraton Surakarta menulis *Tafsir Qur'an Suci Basa Jawi*; KH. Bisri

2 Van den Berg, "Het Mohammedaansche Godsdiestonderwijs op Java en Madoera en Daarbij Gebruikte Arabische Boeken, *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* 27, 1-46, dikutip Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, 29 dan 158. Libat juga, Karel A. Steenbrink, *Beberapa Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 157.

3 Mengenai pesantren sebagai subkultur lihat Abdurrahman Wahid, *Mengerakkan Tradisi, Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2001), khususnya bagian Satu.

4 Sekadar contoh, K.H. Nawawi al-Bantani (1813-1897 M.) merupakan kiai ensiklopedis yang menulis kitab dalam berbagai bidang ilmu; K.H. Mahfudz At-Tirmisi (1868-1919 M.) merupakan *al-muħaddid* dan *al-muṣnid*; K.H. Khalil Bangkalan (1819-1924 M.) adalah ahli ilmu tata bahasa Arab dan seorang spiritualis; K.H. Hasyim Asy'ari (1871-1947 M.) merupakan kiai pergerakan dan inspirator dalam memperjuangkan kemerdekaan RI yang secara keilmuan dikenal sebagai ahli hadis; K.H. Munawir Krupyak (w. 1942 M.) merupakan tokoh pemegang *sanad* dalam ilmu *qirā'ah*; dan K.H. Bisri Mustafa (1915-1977 M.) seorang orator dan kiai insiklopedis.

5 Selain dua karya ini, terdapat karya-karya tafsir lain yang ditulis KH. Ahmad Sanoesi, yaitu: *Tafsīr al-Qulūb al-Mu'min fi Tafsīr Kalimat Sūrat al-Yāsin, Kasyfu as-sa'ādah fi Tafsīr Sūrat al-Wāqī'ah, Tanbih al-Hairan fi Tafsīr Sūrat ad-Dukhān, Yāsin Waqī'ah Digantoeng Loegat dan Keterangannya, Kanz al-Rahmāt wa al-Lutfī Tafsīr Sūrat Al-Kahfī, Hidāyah al-Qulūb fi Fadli Sūrat Tabārak al-Mulk min al-Qur'ān, Kasyful Auham fi wa al-Żunūn fi Bayān Qaul Ta'ālā Lā Yamassuhu illā al-Muṭahharūn, Maļjā' al-Ṭālibīn fi Tafsīr al-Kalām al-Rabb al-Ālamīn*.

Mustafa, dai, politisi dan kiai menulis *Al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*; dan KH. Misbah Mustafa (1916-1994 M.) kiai dan dai menulis *Al-Iklil fi Ma'an al-Tanzil* dan *Taj al-Muslimin*. Mereka ini merupakan sederet contoh para kiai pesantren yang mendedikasikan diri dalam menulis tafsir Al-Qur'an.

Anehnya, sejauh ini peran pesantren tidak pernah muncul dalam kajian-kajian tentang dinamika dan sejarah tafsir Al-Qur'an di Nusantara. Howard M. Federspiel ketika menulis kajian Al-Qur'an di Indonesia tidak menyinggung peran para kiai pesantren dalam penulisan tafsir Al-Qur'an.<sup>6</sup> A.H. John, Indonesianis yang banyak melakukan kajian-kajian terkait dengan dinamika penulisan terjemah dan tafsir Al-Qur'an juga melakukan hal yang serupa.<sup>7</sup> *Ensiklopedia Islam* terbitan Van Hoeve, yang penyusunnya para intelektual Muslim Indonesia, juga melewatkannya begitu saja peran dunia intelektual pesantren di dalam penulisan tafsir Al-Qur'an.<sup>8</sup>

Sejumlah karya tafsir Al-Qur'an yang ditulis para kiai pesantren yang telah disebutkan di atas secara faktual memainkan peran yang signifikan dalam praktik pendidikan Islam dan dinamika keilmuan Islam di Nusantara. Tulisan ini akan membahas salah satu tafsir Al-Qur'an pesantren, yaitu *Tafsir Sūrah Yāsīn* karya K.H. Bisri Mustofa. Tafsir ini dipilih, karena ditulis oleh kiai pesantren dan dengan budaya pesantren serta dengan kerangka

6 Lihat dalam beberapa kajian yang ia lakukan, misalnya Howard M. Federspiel, "An Introduction to Qur'anic Commentaries in Contemporary Southeast Asia" di *The Muslim World* Vol. LXXXI, No. 2, 1991, 149-161 dan Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, terj. Tadjud Arifin (Mizan: Bandung, 1996).

7 Lihat, misalnya artikel yang dia tulis berjudul "The Qur'an in the Malay World: Reflection on 'Abd al-Ra'uf of Singkel (1615-1693)" dipublikasikan di *Journal of Islamic Studies* 9:2 (1998).

8 Bukan hanya peran para kiai pesantren yang tak banyak dibicarakan dalam *Ensiklopedia Islam* tersebut, bahkan juga peran para wali dalam penyebaran Islam di tanah Jawa. Lihat kritik Agus Sunyoto terhadap *Ensiklopedi a Islam* terbitan Van Hoeve yang tidak mencantumkan nama-nama Wali Songo sebagai tokoh yang berjasa dalam penyebaran Islam di Jawa. Di sinilah sejarah berkait kelindan dengan apa dan bagaimana sejarah dikonstruksi oleh kaum elite. Lihat Agus Sunyoto, *Wali Songo, Rekonstruksi Sejarah yang Dihilangkan* (Jakarta: Trans Pustaka, 2011), h. xvi. Acapkali sejarah memang bagian dari konstruksi dan kepentingan kaum elite kekuasaan. Ia merupakan kisah tentang kekuasaan orang yang berkuasa—baik secara politik atau pun akademik—sebagai sarana untuk mendapuk sebagai sang pemenang. Dan pada akhirnya sejarah intelektual pesantren di bidang penafsiran Al-Qur'an secara faktual mengalami pemungkiran dalam ruang sejarah. Ia tidak punya tempat di dalam narasi besar sejarah dan tak disapa oleh para elite intelektual Islam.

menggabungkan antara keilmuan tafsir tradisional yang memakai sumber-sumber riwayat dan dengan pendekatan sains-ilmiah di dalam menjelaskan sejumlah ayat yang ada dalam surah Yasin.

### Tentang KH. Bisri Mustafa Rembang (1915-1977 M)

KH. Bisri Mustafa (selanjutnya disebut kiai Bisri) lahir di desa Pesawahan, Rembang, Jawa Tengah pada tahun 1915<sup>9</sup> dari pasangan KH. Zainal Mustofa dan Siti Khadijah. Sewaktu kecil bernama Mashadi. Setelah naik haji pada tahun 1923, namanya diganti: Bisri Mustafa. Pernikahan Zainal dengan Siti Khadijah dikaruniai empat anak, yaitu Mashadi (kiai Bisri), Salamah, Misbah, dan Ma'shum. Sebelumnya, ayah kiai Bisri ini pernah menikah dengan Dakilah, dikaruniai dua anak, yaitu Zuhdi dan Maskanah. Sementara itu, Khadijah sebelum menikah dengan Zainal Mustofa juga pernah menjalani rumah tangga dengan Dalimin, dan dikaruniai dua anak, yaitu Ahmad dan Tasmin.<sup>10</sup>

Sebagaimana tradisi yang hidup di kalangan pesantren di masa itu, nama Zainal Mustofa sebenarnya nama yang dipakai setelah ia menunaikan ibadah haji. Sebelumnya, ia bernama Djojo Ratiban atau dikenal juga dengan nama Djojo Mustopo. Adapun ayah Zainal Mustofa, Kakek kiai Bisri, bernama Podjojo (H. Yahya).

Zainal Mustofa dikenal sebagai pedagang kaya dan sekaligus dermawan. Meskipun bukan seorang kiai, dalam pengertian mempunyai pesantren dan santri, ia merupakan sosok yang sangat mencintai kiai dan ulama.<sup>11</sup> Pada tahun 1923, Zainal dan keluarganya menunaikan ibadah haji. Ketika itu, Bisri yang masih berusia delapan tahun, juga ikut dalam rombongan.

<sup>9</sup> A. Aziz Masyhuri, *99 Kiai Pondok Pesantren Nusantara: Riwayat, Perjuangan, dan Doa*, jilid 2. Cet. 1 (Yogyakarta: Kutub, 2006), 186. Ada informasi lain, tahun kelahiran kiai Bisri adalah 1914. Lihat dalam H.M. Bikit Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, cet. I (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), 270. Tetapi sumber-sumber yang umum dirujuk menyebutkan kelahirannya pada tahun 1915. Lihat Saifullah Ma'sum, *Kharisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU* (Bandung: Mizan, 1998), 319.

<sup>10</sup> Lihat Ahmad Zaenal Huda, *Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa* (Yogyakarta: LkiS, 2005), 9.

<sup>11</sup> Lihat *ibid.*, 9.

Ketika akan kembali ke tanah air, di pelabuhan Jeddah, Zainal Mustofa sakit dan kemudian wafat di sana. Akhirnya, Khadijah dan anak-anaknya pulang ke Indonesia, sedangkan jenazah Zainal Mustofa dimakamkan di Jeddah. Usai peristiwa itu, Bisri muda bersama adik-adiknya, diasuh oleh ibunya dan kakak tirinya, yaitu H. Zuhdi—kelak dari sosok ini lahir ahli Usul Fiqh di Indonesia, yaitu Masjuk Zuhdi—and dibantu H. Mukhtar, yaitu suami Hj. Maskanah.<sup>12</sup>

Bisri muda mulai belajar di sekolah Ongko Loro di Rembang, ketika dirinya berusia tujuh tahun. Pada jenjang ini, Bisri tidak selesai, karena ketika akan naik ke kelas dua, ia meninggalkan sekolah untuk menunaikan ibadah haji bersama keluarganya. Sepulang dari tanah suci, Bisri melanjutkan sekolah di Hollan Indische School (HIS) di Rembang. Ketika itu di Rembang terdapat tiga macam sekolah, yaitu: Europese School yang dikhkususkan untuk kalangan priyayi; Hollan Indische School (HIS) untuk kalangan anak-anak Pegawai Negeri; dan Sekolah Ongko Loro atau sekolah Jawa untuk anak-anak kampung, pedagang, atau buruh.

Bisri diterima di HIS, karena ia didaku sebagai keluarga oleh Raden Sudjono, seorang mantri guru HIS, sekaligus tetangga Bisri. Namun, tak lama di HIS, ia dipaksa keluar oleh Kiai Cholil. Alasannya, HIS merupakan sekolah milik Belanda. Akhirnya Bisri kembali ke sekolah Ongko Loro, di mana dia pernah belajar, dengan masa pendidikan empat tahun, hingga lulus dan memperoleh sertifikat.

Di usia 10 tahun, yaitu pada tahun 1925, Bisri pernah ngaji *pasanan* di pondok Pesantren Kajen di bawah asuhan KH. Chasbullah. Tetapi baru tiga hari, ia tidak kerasan dan kemudian pulang ke Rembang. Usai belajar di Sekolah Ongko Loro, pada tahun 1926, oleh kakaknya, Zuhdi, ia diminta belajar kembali di pesantren. Kali ini di pesantren Kasingan di bawah asuhan Kiai Cholil. Pada masa awal belajar di Pesantren Kasingan, Bisri kurang bergairah dalam belajar, sehingga hasil yang diraih kurang sesuai yang diharapkan. Hal ini terjadi karena banyak faktor, yaitu Bisri merasa pelajaran di pesantren terlalu sulit, dirinya tidak memperoleh tanggapan

<sup>12</sup> H.M. Bibit Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, 270.

baik dari teman-temannya, ia takut pada kiai Cholil yang dianggapnya galak, serta ia merasa bekal yang diberikan keluarganya seminggu sekali tidak cukup untuk memenuhi kebutuhannya. Bisri pun kembali ke rumah dan menghabiskan waktunya dengan bermain bersama teman-temannya.

Pada permulaan tahun 1930, Bisri diperintahkan untuk kembali belajar di Kasingan. Kali ini, ia diserahkan kepada Suja'i, ipar KH. Cholil. Oleh Suja'i ini, Bisri diajari berbagai bidang ilmu hingga ia menguasainya dengan baik. Sejak tahun 1933, Bisri dipandang sebagai santri yang brillan dan menguasai berbagai kitab kuning. Oleh karena itu, oleh teman-temannya, ia seringkali dijadikan rujukan dalam berbagai bidang ilmu.

Setelah menuntaskan masa-masa belajarnya, oleh Kiai Cholil, Bisri diminta untuk tetap tinggal di Kasingan. Dan di usianya yang ke duapuluhan tahun, ketika masih belajar di pesantren Kasingan, tepatnya pada Juni tahun 1935, oleh Kiai Cholil ia dinikahkan dengan putrinya yang bernama Ma'rufah—ketika itu berusia sekitar sepuluh tahun. Dari perkawinannya ini, ia dianugerahi delapan anak, yaitu Cholil Bisri, Musthafa Bisri, Adieb Bisri, Faridah, Najichah, Labib, Nihayah, dan Atikah.<sup>13</sup>

Sejak menjadi menantu kiai Cholil, kiai Bisri dituntut untuk mengajar di pesantren yang diasuh mertuanya itu. Tantangan baru pun muncul: para santri mulai meminta dirinya mengajarkan beberapa kitab yang dirinya sendiri belum pernah mempelajarinya. Menghadapi tantangan ini, Bisri memakai kiat belajar *candhak kulak*, yakni belajar sambil mengajar. Ia belajar dan musyawarah kitab di Karanggeneng kepada Kiai Kamil, lalu kitab yang dikaji tersebut diajarkannya kepada para santri di Kasingan di hari esoknya. Dengan demikian, jadwal kegiatan mengaji di Kasingan tergantung pada jadwal pengajian di Karanggeneng. Bila pengajian di Karanggeneng libur, maka pengajian di Kasingan ikut libur. Lama kelamaan, Bisri tidak nyaman menghadapi kondisi ini.

Setelah setahun situasi tersebut berjalan, kiai Bisri menemukan cara agar bisa keluar dari Kasingan, yaitu menunaikan ibadah haji bersama

13 Lihat Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren, Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*, 21-22. Dikisahkan pula, di luar sepengetahuan keluarganya, kiai Bisri menikah kembali dengan Umi

beberapa anggota keluarganya dari Rembang. Setelah pelaksanaan ibadah haji selesai, ia tidak langsung pulang ke Kasingan, tetapi mukim di Mekah untuk belajar dan memperdalam ilmu-ilmu agama kepada para ulama. Pada saat mukim di Mekah ini, ia bersama dua temannya, yaitu Suyuti Kholil dan Zuhdi yang berasal dari Tuban. Ia telah bertekat, tak akan pulang ke Kasingan dengan bekal ilmu pengetahuan yang pas-pasan.

Di tanah suci, Bisri belajar kepada para guru secara privat. Pertama, kepada Syeikh Baqir, asal Yogyakarta, ia belajar kitab *Lubb al-Uṣūl, Umdat al-Abra* dan *Tafsīr al-Kasasyāf*; kedua, kepada Syeikh Umar Hamdan Al-Maghribi, ia belajar hadis Sahih Bukhari dan Muslim; ketiga, kepada Syeikh Ali Malik, ia belajar kitab *al-Asybāh wa al-Naḍā'ir* dan *al-Sunan al-Sittah*; keempat, kepada Sayid Amin belajar kitab *Ibn 'Aqīl syarḥ Alftyah ibn Mālik*; kelima, kepada Syeikh Hasan Massath, ia belajar kitab *Minhāj Ḥawāin Naḍar*; keenam, kepada Sayyid Alwi, ia belajar kitab *tafsir al-Jalālāin*; dan ketujuh kepada KH. Abdullah Muhamimin ia belajar kitab *Jam' al-Jawāmi'*.<sup>14</sup>

Dua tahun setelah menetap di Mekah, pada tahun 1938, kiai Bisri kembali ke Kasingan karena diminta pulang oleh mertuanya. Setahun dari kepulangannya itu, mertuanya wafat. Sejak saat itu, ia menggantikan posisi guru sekaligus mertuanya itu sebagai pemimpin sekaligus pengasuh pesantren Kasingan. Tiga tahun berselang, pemerintah kolonial Belanda mengeluarkan maklumat agar semua santri di pesantren Kasingan ikut menjadi milisi sukarela untuk mengadapi Jepang. Akhirnya, semua santri pulang ke kampung mereka masing-masing. Kegiatan pengajian di Pesantren Kasingan pun berhenti. Peristiwa ini terjadi pada 8 Desember 1941, ketika Jepang mengumumkan perang dengan Sekutu.

Pada Maret 1942, Jepang mendarat di Jawa dan dengan cepat menguasainya, termasuk wilayah Rembang, di mana kiai Bisri bermukim. Bahkan, pantai Rembang dijadikan sebagai salah satu pendaratan Jepang. Karena situasi perang tersebut, kiai Bisri bersama keluarganya, meninggalkan tanah kelahirannya untuk mencari tempat yang lebih aman. Ketika terjadi

---

Atiyah, perempuan asal Tegal, Jawa Tengah. Dari pernikahan yang kedua ini dikaruniai satu anak laki-laki, bermama Maemun.

<sup>14</sup> A. Aziz Masyhuri, *99 Kiai Pondok Pesantren Nusantara*, 188.

agresi Belanda yang kedua, kiai Bisri bergabung di PETA (Pembela Tanah Air). Ia sering berpidato di berbagai kesempatan, memberikan semangat kepada penduduk tentang pentingnya kemerdekaan bangsanya dari penjajahan. Ketika revolusi fisik berakhir dan Indonesia dinyatakan merdeka, kiai Bisri kembali ke kampung kelahirannya, Pesawahan. Di tempat inilah ia kemudian mendirikan pesantren yang diberi nama *Raudlatut Thalibin*.

## Mengabdi dengan Ilmu dan Buku

Di pesantren yang ia dirikan ini, kiai Bisri mulai mengajarkan berbagai bidang ilmu kepada para santri. Ia melanjutkan sistem pengajaran yang dipakai oleh para gurunya, yaitu sistem *mbalah (sorogan)*.<sup>15</sup> Kitab-kitab yang diajarkan tersebut meliputi bidang nahwu, saraf, hadis, fikih, tafsir, dan usul fikih. Beberapa kitab yang diajarkan adalah *Şahih Bukhārī*, *Şahih Muslim*, *Alfiyah Ibn Mālik*, *Fatḥ al-Mu'īn*, *Jam' al-Jawāmi'*, *Tafsīr al-Qur'ān*, *Jurūmiyyah*, *Matn 'Imrītī*, *Nazam Maqṣūd*, dan *'Uqud al-Juman*.

Selain mengajarkan kitab-kitab karya ulama, kiai Bisri juga mengisi waktunya dengan menulis buku. Mengacu hitungan Ahmad Zaenal Huda, kiai Bisri menulis sekitar 176 judul buku,<sup>16</sup> meliputi karya terjemahan, syarh, dan karya-karya mandiri. Di bidang tafsir, ia menulis *Al-Ibrīz*, tafsir lengkap 30 juz dan *Tafsīr Sūrah Yāsīn*. Di bidang pengantar ilmu tafsir, ia menulis *al-Iksīr*.

Di bidang hadis dan ilmu hadis, kiai Bisri menulis *Sullam al-Afḥām* terdiri dari 4 jilid, yang di dalamnya terkandung hadis-hadis hukum dengan disertai keterangan yang sederhana, *Al-Azwād al-Muṣṭafawiyah*, berisi penjelasan hadis *Arba'īn Nawawī* untuk para santri pada tingkatan Tsanawiyah, dan *Al-Manḍūmāt al-Baiquniyah*, berisi tentang ilmu *muṣṭalāh al-hadīs* yang ditulis dalam bentuk *naẓam*.

<sup>15</sup> Metode *sorogan* adalah cara penyampaian bahan pelajaran di mana kiai mengajar santri satu per satu secara bergantian. Santri membawa kitab sendiri dengan sistem kiai atau ustaz membacakan kitab yang diajarkan kemudian menterjemahkan kata demi kata serta menerangkan maksudnya, setelah itu santri disuruh membaca dan mengulangi seperti apa yang dilakukan kiai sehingga setiap santri menguasainya.

<sup>16</sup> Ahmad Zaenal Huda, *Mutiara Pesantren Perjalanan Khidnāh KH. Bisri Mustofa*, 73.

Di bidang akidah, ia menulis dua kitab, yaitu *Rawiḥat al-Āqwāmī* dan *Durār al-Bayān*. Kedua kitab ini merupakan karya terjemahan kitab tauhid dan berisi tentang pokok-pokok pemikiran aliran Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Buku ini diorientasikan untuk santri pada tingkat pemula. Di bidang fikih, ia menulis sejumlah buku mengenai dalil-dalil dalam hukum fikih dan praktik pelaksanaan ibadah, misalnya *Sullam al-Afḥām li Ma'rifati Al-Adillat al-Āḥkām fī Bulūg al-Marām*, *Qawā'id al-Bahiyah*, *Tuntunan Salat*, *Manasik Haji*, dan *Islam dan Salat*. Di bidang akhlak dan tasawuf, ia menulis kitab dengan beragam bentuk, yaitu bentuk syair dan prosa. Di antara kitab tersebut adalah *Waṣāyā al-Abā' lit Abnā*, *Syī'ir Ngudi Susilo*, *Mitra Sejati*, dan *Qaṣīdah al-Ta'liqah al-Mufidah* syarḥ dari kitab *Qaṣīdah al-Munfarijah* karya Syeikh Yusuf al-Tauziri dari Tunisia. Di bidang ilmu tata bahasa Arab, kiai Bisri menerjemahkan kitab berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa dengan aksara Pegan. Di antaranya adalah *Jurūmiyah*, *Naẓam al-Imrītī*, *Naẓam Alfiyah Ibn Mālik*, *Naẓam al-Maqṣūd*, dan *Syarḥ Jauhar al-Maknūn*. Di bidang ilmu Mantiq, kiai Bisri menerjemahkan kitab *al-Sullam al-Munawarraq*. Kitab ini berisi dasar-dasar berpikir yang sekarang dikenal dengan ilmu logika. Di bidang sejarah, ada tiga judul kitab yang ia tulis, yaitu *Al-Nibrasy*, *Tārikh al-Anbiyā'* dan *Tarikh al-Auliyā'*.

Selain karya-karya di atas, kiai Bisri juga menulis jenis kitab lain. Misalnya kitab yang berisi tentang doa, berjudul *al-Haqibah* (dua jilid); panduan untuk para Modin (penghulu), berjudul *Imamuddin*; kumpulan khutbah berjudul, *al-Idhamat al-Jumu'iyyah* (enam Jilid); cerita humor *Kasykul*; kasidah, berjudul *Tiryāq al-Aghyār*, terjemahan dari *Qaṣīdah Burdah al-Mukhtār*; *Islam dan Keluarga Berencana*; dan *Metode Berpidato*.<sup>17</sup>

Karya-karya kiai Bisri ini pada awalnya dipakai sebagai bahan mengajar di kalangan pesantren Kasingan Rembang. Namun, dalam perkembangannya juga dipakai di berbagai pesantren di Jawa Tengah, seperti pesantren di Rembang, Lasem, Kudus, Pati, Demak, Semarang, dan beberapa pesantren di wilayah Daerah Istimewa Yogyakarta dan Jawa Timur.

<sup>17</sup> A. Aziz Masyhuri, 99 Kiai Pondok Pesantren Nusantara, 203-205.

Karya-karya tersebut dicetak oleh beragam penerbit. Di antaranya percetakan Salim Nabhan Surabaya, penerbit Progressif Surabaya, Toha Putera Semarang, Raja Murah Pekalongan, Al-Ma'arif Bandung, dan penerbit Menara Kudus. Penerbit Menara Kudus merupakan penerbit yang paling banyak mencetak karya-karya kiai Bisri.

Dari sekian kitab yang ditulis oleh kiai Bisri yang paling monumental adalah tafsir *Al-Ibriz fi Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* lengkap 30 Juz. *Tafsir al-Ibriz* ini berkali-kali dicetak ulang, tetapi para pewaris kiai Bisri tidak menikmati royaltinya, karena sejak awal, penerbitannya tidak memakai sistem royalti melainkan dijual putus kepada penerbit. Alasannya, agar kiai Bisri bisa menjaga keikhlasan dan ketenangan hatinya.<sup>18</sup>

### Peran Sosial Politik Kiai Bisri Mustafa

Selain mengajar di pesantren dan menulis, kiai Bisri juga berdakwah melalui mimbar serta aktif di dunia politik. Kepiawaianya di atas mimbar, membuat dirinya dikenal oleh masyarakat di daerah Rembang serta daerah-daerah di pesisir utara, seperti Lasem, Pati, Kudus, Blora, Demak, Jepara, Kendal, Pekalongan, dan daerah-daerah lain.

Di dunia politik, kiai Bisri merupakan tokoh yang hidup di tiga zaman, yaitu zaman Kolonial, zaman Soekarno, dan zaman Orde Baru. Di era penjajahan Jepang, tepatnya pada 8 Desember 1941, ia dipilih sebagai ketua Nahdlatul Ulama dan ketua Hizbulah Cabang Rembang. Setelah Majelis A'la Indonesia (MIAI) dibubarkan oleh Jepang, ia diangkat sebagai ketua Masyumi cabang Rembang—pada waktu itu, ketua Masyumi Pusat dipegang KH. Hasyim Asy'ari dan Ki Bagus Hadikusumo sebagai wakilnya.

Pada era pemerintahan Soekarno, kiai Bisri duduk di beberapa pos penting, yaitu sebagai anggota Konstituante, anggota MPRS, dan menjadi pembaca doa ketika pelantikan Soeharto sebagai presiden. Pada era Soekarno pula, kiai Bisri pernah diangkat oleh Kementerian Agama sebagai Penghulu darurat, yang kemudian pada tahun 1950-an, diangkat sebagai kepala Kantor

<sup>18</sup> Pernyataan Gus Mus (KH. A. Mustofa Bisri) dalam suatu kesempatan di tahun 2004, ketika penulis bersilaturahim di Rembang.

Urusan Agama (KUA) dan ketua Pengadilan Agama Kabupaten Rembang. Setelah penyelenggaraan Pemilu 1955, mewakili partai NU, ia dipilih sebagai anggota Konstituante, anggota MPRS pada era Demokrasi Terpimpin, dan sebagai Pembantu Menteri Penghubung Alim Ulama. Setelah Pemilu 1971, ia terpilih sebagai anggota DPRD tingkat 1 Jawa Tengah utusan dari partai NU dan sebagai anggota MPR dari utusan daerah.

Adapun di NU, kiai Bisri berperan aktif sejak muda. Mula-mula ia menjadi Ketua NU Cabang Rembang dan ketua Masyumi Cabang Rembang merangkap sebagai pimpinan Hizbullah Cabang Rembang. Pengabdiannya di NU terus menanjak ketika ia dipilih sebagai Rais Syuriyah NU, pengurus Syuriyah NU Jawa Tengah dan terakhir sebagai Rais Syuriyah Pengurus Wilayah Jawa Tengah sampai ia wafat. Ketika rezim Orde Baru melakukan kebijakan fusi atas empat Partai Islam, yaitu Partai NU, Parmusi, PSII, dan PERTI menjadi PPP (Partai Persatuan Pembangunan), pada 5 Januari 1973, kiai Bisri menjadi salah satu anggota Majelis Syuro DPP Partai Persatuan Pembangunan. Pada Pemilu 1977, namanya masuk dalam daftar calon anggota DPR mewakili PPP Jawa Tengah, namun seminggu sebelum Pemilu berlangsung, ia wafat, tepatnya pada 16 Februari 1977,<sup>19</sup> dalam usia 63 tahun.

Dalam beragama dan berinteraksi sosial, kiai Bisri dikenal sebagai kiai yang luwes tanpa harus kehilangan ketegasan dan komitmen. Dalam memahami ayat Al-Qur'an ia tidak terjebak dalam cara berpikir tekstual, tetapi ia juga menggunakan penjelasan-penjelasan rasional yang didasarkan logika, nalar, dan aspek kebahasaan. Di dalam tafsir *al-Ibrīz*, misalnya, ia menafsirkan ayat-ayat *mutasyābihāt*, di samping mengacu pada pendapat para ahli tafsir, ia juga memberikan penjelasan-penjelasan secara rasional. Di sejumlah konteks, ia juga menjelaskan kandungan ayat dengan memakai ilmu-ilmu sosial, sains, serta ilmu pengetahuan.<sup>20</sup>

Di bidang Ilmu Kalam, kiai Bisri memaknai iman dalam pengertian yang luas. Karena bagi kiai Bisri, iman berkaitan dengan segala aspek kehidupan. Dalam berbagai penjelasan yang ia berikan, ia mengaitkan

<sup>19</sup> H.M. Bibit Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, 272.

<sup>20</sup> Misalnya ketika ia menjelaskan tentang *fawātiḥ al-suwar* di QS. Al-Baqarah. Lihat Bisri Mustofa, *Al-Ibrīz fī Ma'rīfah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* (Kudus: Menara, t.th.), 4.

iman dengan persoalan-persoalan ekonomi, sosial, budaya, dan hukum Islam. Teologi Asy'ariyah yang menempatkan akal dan wahyu pada proposisinya masing-masing—yaitu kemampuan akal terbatas dan karena itu dibutuhkan wahyu untuk mengetahui kewajiban-kewajiban manusia di dunia—banyak mewarnai bangungan pemikiran Kalam kiai Bisri. Akal bagi kiai Bisri digunakan sebagai sarana untuk mengerjakan hal-hal yang baik, tetapi ia tidak bisa sebagai penentu di mana melaksanakan kebaikan dan menjauhi keburukan sebagai suatu kewajiban keagamaan. Yang membuat dan menentukan sesuatu menjadi keharusan atau kewajiban adalah wahyu. Terkait dengan persoalan *qadla'* dan *qadar*, kiai Bisri juga merepresentasikan aliran Asy'ariah, di mana usaha (*ikhtiyar*) manusia diyakini mempunyai berpengaruh pada terwujudnya perbuatan, tetapi yang menentukan segalanya adalah Tuhan. Manusia diberi kebebasan berbuat, tetapi Tuhan yang menentukannya.<sup>21</sup>

Adapun di bidang fikih, pandangan-pandangan kiai Bisri tampak luwes dan kreatif dalam merespons dinamika perkembangan kehidupan manusia. Misalnya, padangannya mengenai program Keluarga Berencana (KB). Menurut kiai Bisri, dalam membangun keluarga seseorang diperbolehkan berusaha merencanakan masa depan keluarganya dengan program KB sejauh disertai dengan alasan yang pokok, yaitu untuk menjaga kesehatan ibu dan anak, serta meningkatkan pendidikan mereka.<sup>22</sup> Secara umum, di bidang fikih ini, Kiai Bisri mengikuti mazhab Syafi'i. Ber-*taqlid*<sup>23</sup> kepada imam Mazhab, menurutnya bisa dilakukan juga dengan mempelajari dan memahami hasil ijtihad para mujtahid mazhab atau mujtahid fatwa melalui karya-karya mereka, seperti dalam kitab *Sulam Safinah*, *Fath al-Qarib*, dan *Fath al-Mu'īn*.

Dari kisah perjalanan hidup, pemikiran, dan pengabdiannya di dunia pesantren dan dakwah Islam, kiai Bisri merupakan sosok kiai pesantren yang

<sup>21</sup> Ahmad Zaenal Huda, *Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*, 65-68; A. Aziz Masyhuri, 99 *Kiai Pondok Pesantren Nusantara Riwat*, 197-198. Perhatikan misalnya ketika kiai Bisri menafsirkan QS. Al-Mā'idah: 48, al-Anām: 149 dalam *Tafsir Al-Ibriz*.

<sup>22</sup> A. Aziz Masyhuri, 99 *Kiai Pondok Pesantren Nusantara*, 198-199.

<sup>23</sup> *Taqlīd* adalah berpegang dan atau mengamalkan keterangan *mujtahid* tanpa mengetahui dalilnya. Hukumnya wajib bagi orang-orang yang tidak memenuhi syarat sebagai *mujtahid*.

bergerak jauh di berbagai level dan konteks. Dirinya telah mewariskan ilmu, karya-karya keagamaan, dan lembaga pesantren. Peran dan jasa-jasanya dikenang umat Islam di sepanjang masa. *Tafsir al-Ibrīz* yang ia tulis menjadi salah satu ikon penting dalam khazanah Islam pesantren.

### *Tafsir Sūrah Yāsīn : Sejarah Penulisan dan Penerbitan*

Mengacu pada Kata Pengantar yang ditulis oleh kiai Bisri, *Tafsir Sūrah Yāsīn* selesai ditulis pada tahun 1954. Karena di bagian akhir di Kata Pengantar tersebut terdapat penanggalan tentang usainya penulisan tafsir tersebut, yaitu I Syawal 1373/03 Juni 1954. Penulisan khathnya dikerjakan oleh Mundir Nadzir Segaran.<sup>24</sup>

*Tafsir Sūrah Yāsīn* ditulis dan dipublikasikan sebelum tafsir *Al-Ibrīz fi Ma'rīfah Tafsir al-Qur'an al-'Azīz* lahir—tafsir yang juga ditulis oleh kiai Bisri. Sebab, tafsir *Al-Ibrīz*, yang legendaris di dunia pesantren itu, selesai ditulis menjelang subuh pada Kamis, 29 Rajab 1376 H / 28 Januari 1960 M.<sup>25</sup> Meskipun *Tafsir Sūrah Yāsīn* ditulis lebih awal dibandingkan dengan tafsir *al-Ibrīz*, tetapi masyarakat Muslim pesisir Jawa dan kalangan pesantren, lebih akrab dengan tafsir *al-Ibrīz*. Padahal, keduanya sama-sama ditulis dengan napas dan rasa pesantren serta dengan media bahasa Jawa dan aksara Pegon. Hal ini terjadi, karena tafsir *al-Ibrīz* ditulis lengkap 30 juz dan dijadikan salah satu bahan bacaan dan rujukan masyarakat pesantren dalam kegiatan pengajaran tafsir di sejumlah masjid maupun pesantren.

Penulisan *Tafsir Sūrah Yāsīn* ini dilatarbelakangi oleh permintaan dari para teman dan kolega kiai Bisri, agar ia berkenan menulis tafsir yang berkaitan dengan surah Yasin. Mereka ini mempunyai kebiasaan mewiridkan surah Yāsīn. Dengan ditulisnya tafsir ini, kiai Bisri berharap karyanya ini menjadi peringatan bagi dirinya dan mampu memenuhi kehendak para koleganya tersebut, sehingga mereka bisa merengkuh makna-makna yang terkandung dalam surah Yāsīn. Harapan itu, diungkapkan kiai Bisri dalam Kata Pengantar, sebagaimana kutipan berikut ini:

---

<sup>24</sup> Bisri Mustafa, *Tafsir Sūrah Yāsīn*, (Kudus: Menara Kudus, t.th), 2.

<sup>25</sup> Bisri Mustafa, *Al-Ibrīz fi Ma'rīfah Tafsir al-Qur'an al-'Azīz*, jilid 3 (Kudus: Menara Kudus, t.th.), 2270.

*Nyekapi pamundutipun para mitra ingkang sami ngasyik amiridaken mahus Surah Yāsīn, kawulo serat terjemah tafsir surah Yāsīn puniko, kingingo kangge pepenget tumraping kawulo piyambak lan kagem para mitra sami nyarujui.*<sup>26</sup>

Dalam rangka memenuhi permintaan para kawan yang asyik mewiridkan membaca surah Yāsīn, saya tulis terjemahan tafsir surah Yāsīn ini, agar menjadi pengingat bagi diri saya pribadi dan para kawan.

Sebagai kiai pesantren yang produktif menulis dan menerjemahkan berbagai teks keagamaan serta mempunyai pergaulan yang luas dengan berbagai kalangan di masyarakat, permintaan di atas merupakan suatu yang lumrah. Dan hal ini juga menunjukkan bahwa karya-karya kiai Bisri digemari oleh masyarakat, khususnya mereka yang tinggal di Jawa pesisir dan kalangan pesantren. Dari tahun ke tahun, karya-karyanya ini dicetak berulang kali. Misalnya, kitab *al-Azwād al-Muṣṭafīyyah* dicetak sebanyak 16 kali, *Ruwaihat al-Aqwām* dicetak sebanyak 14 kali, *Durar al-Bayān* dicetak sebanyak 13 kali, *al-Abawīyyah al-Jurūmīyyah* dicetak sebanyak 5 kali, dan *Tuntunan Manasik Haji* dicetak sebanyak 6 kali.<sup>27</sup> Kenyataan ini menunjukkan betapa masyarakat selalu menanti karya-karya kiai Bisri serta sangat menikmati wawasan dan pesan-pesan keagamaan yang disampaikannya.

Atas dasar konteks audiens yang sebagian besar adalah masyarakat Jawa dan kultur pesantren, karya tafsir surah Yasin ini lalu ditulis dengan bahasa Jawa dan aksara Pegan. Dengan mempertimbangkan audiens pembaca tersebut, cara ini dipilih—di samping wujud salah satu tradisi yang hidup dalam dunia pesantren—sebagai salah satu cara untuk lebih memudahkan dan sekaligus mendekatkan masyarakat dan pembacanya dalam menggapai pesan-pesan Al-Qur'an.

Sumber-sumber rujukan yang dipakai dalam penyusunan *Tafsīr Sūrah Yāsīn* adalah karya-karya tafsir yang populer dan muktabar yang secara umum menjadi bahan rujukan pengajaran di pesantren, seperti *Tafsīr*

<sup>26</sup> Bisri Mustafa, *Tafsīr Sūrah Yāsīn*, 3.

<sup>27</sup> A. Aziz Masyhuri, 99 *Kiai Pondok Pesantren Nusantara*, 205-206.

*Jalālāin, Tafsīr Munīr, Tafsīr Baidāwi, Tafsīr Khāzin, dan Tafsīr Hamami.*  
Secara lengkap kiai Bisri menuturkannya di bagian Kata Pengantar.

*Dene sumber-sumberi pun tafsīr Yāsīn puniko, boten sanes inggih saking tafasir-tafasir mu'tabarah, kados umpaminipun, Tafsīr Jalālāin, Tafsīr Munīr, Tafsīr Baidāwi, Tafsīr Khāzin, Tafsīr Hamami, lan sanes-sanesipun, mboten sanes kawula namung memuji, mugimugi terjemah tafsīr punika sagego manfaat tumpraping ngakathah, sarta dadosa sebabipun wilujeng ing dunya dumuginipun akhirat. Amin.*<sup>28</sup>

Adapun sumber-sumber [yang dipakai dalam penulisan] tafsīr Yāsīn ini adalah berasal dari tafsīr mu'tabarah, seperti, *Tafsīr Jalālāin, Tafsīr Munīr, Tafsīr Baidāwi, Tafsīr Khāzin, Tafsīr Hamami* dan yang lain. Saya hanya memohon, semoga terjemahan tafsīr ini, memberikan manfaat kepada khalayak, serta menjadi sebab [kita] selamat di dunia sampai akhirat. Amiin.

Selanjutnya, di bagian Mukadimah kiai Bisri menjelaskan tentang kemuliaan surah Yāsīn. Penjelasan ini berkaitan dengan keutamaan surah Yāsīn sebagaimana terlihat di berbagai hadis Nabi Muhammad saw.

*Surah Yasin iku ayate ono 83. Kabeh temurun ana ing Mekah kejobo ayat nomer 45 temurun ono ing Madinah. Hadis-hadis kang nerang-nerangake bab fadhlalahe surat Yasin, iku banget akehe, lamun katulis kabeh banjur dadi sak kitab dewe. Mula ana ing kene namung perlu dak pethik siji, [utowo] loro bae.*<sup>29</sup>

Surah Yāsīn ini terdiri 83 ayat. Semuanya diturunkan di Mekah, kecuali ayat 45, diturunkan di Madinah. Hadis-hadis yang menjelaskan tentang keutamaannya sangat banyak. Bila ditulis semua, akan menjadi satu kitab tersendiri. Oleh karena itu, di sini [saya] cukup mengambil satu [atau] dua hadis.

Dalam kutipan di atas, ada satu makna utama yang ingin disampaikan oleh kiai Bisri, yaitu bahwa penulisan *Tafsīr Sūrah Yāsīn* ini dikerangkai pula oleh tujuan untuk memberikan landasan berbagai praktik atau tradisi

<sup>28</sup> Bisri Mustafa, *Tafsīr Sūrah Yāsīn*, 2.

<sup>29</sup> *Ibid.* 3.

yang berkaitan dengan surah Yasin yang hidup di masyarakat pesisir dan pesantren. Tujuan ini lebih terang terungkap pada uraian-uraian selanjutnya yang ada di bagian Mukadimah tersebut.

*Kanjeng Nabi Muhammad saw ngendika, kang surasane mengkene: "Saben-saben perkara iku mesti ana atine. Denen atine Al-Qur'an iku surah Yasin." Kanjeng Nabi saw. Ngendika maneh, kang surasane mengkene, "Wong Islam lanang utawa wadon, iku yen nalika sakaratilmaut diwaca'ake surah Yasin, iku banjur para Malaikat kang jumlah saben sak huruf ana sepuluh Malaikat pada tumurun, pada baris ana ing ngarepe wong kan diwaca'ake mahu, perlu pada nyuwunake pangapuran. Lan pada baris nalika wong mahu didusi, lan pada melu ngiringake nalika wong mahu kagawa menyang qubur. Lan dawuh-dawuh maneh kang kabeh anuduhaken marang fadilahe lan kautama'ane maca surah Yasin lan mahasake tafsir-tafsire surah Yasin.*<sup>30</sup>

Nabi Muhammad saw. bersabda yang isinya demikian: "Segala sesuatu memiliki hati. Adapun hati Al-Qur'an adalah surah Yasin." Nabi Muhammad saw bersabda lagi, "setiap Muslim, laki-laki dan perempuan, yang ketika menghadapi sakaratulmaut dibacakan surah Yasin, maka para Malaikat—yang di setiap huruf ada sepuluh Malaikat—turun dan mereka berbaris di hadapan orang yang dibacakan surah Yasin tersebut; mereka memintakan ampunan [pada Tuhan] untuknya. Mereka juga berbaris ketika orang yang wafat tadi dimandikan, dan ikut pula mengiringinya hingga sampai di pekuburan. Dan masih banyak lagi sabda Rasul, yang semuanya itu menunjukkan keutamaan membaca surah Yasin serta membacakan tafsir-tafsirnya.

### Teknik Penulisan *Tafsir Surah Yāsīn*

*Tafsir Surah Yāsīn* ditulis dengan memakai bahasa Jawa dan aksara Pegon. Bahasa Jawa yang dipakai dari jenis bahasa Jawa Ngoko. Ukurannya bukunya didesain dengan ukuran buku saku.<sup>31</sup> Secara teknis ditulis dalam

<sup>30</sup> Lihat *ibid.*

<sup>31</sup> Lihat *ibid.*

tiga bagian utama. Bagian pertama, berisi ayat Al-Qur'an yang ditulis secara sempurna, disertai tanda *waqf*, dan nomor ayat.

Bagian kedua, berisi makna gandul, yaitu terjemahan atas setiap kata dalam ayat Al-Quran. Bagian ini posisinya berada di bawah teks ayat Al-Qur'an. Model ini merupakan sesuatu yang lazim dilakukan dalam tradisi pembelajaran di pesantren. Model ini memberikan dua keuntungan bagi pembaca, yaitu pertama, ia bisa mengetahui arti setiap kosa kata (penjelasan arti *lafziy*) yang ada dalam ayat Al-Qur'an; dan kedua, pembaca mengetahui posisi kata dalam struktur kalimat.

Bagian ketiga, berisi tentang penjelasan (*syarh*) atas ayat yang telah dijelaskan arti lafalnya di atas. Bagian ini diletakkan di bagian tersendiri yang dibatasi dengan garis horizontal untuk memisahkannya dari teks ayat dan makna gandul.<sup>32</sup> Di bagian *syarh* ini disertakan pula catatan-catatan penting yang berkaitan dengan penjelasan atas pesan-pesan yang terkandung pada suatu ayat.

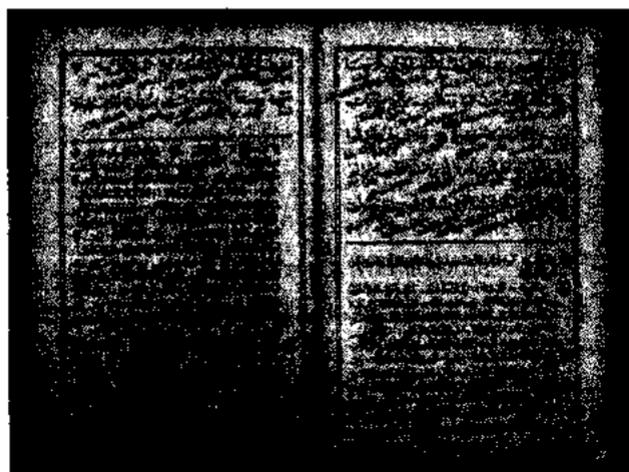
Catatan-catatan ini dibagi menjadi dua kategori, yaitu *tanbih* dan *muhimma*. Tetapi fungsi kategorisasi ini tidak dijelaskan secara eksplisit. Bila diamati lebih mendalam, kadangkala terjadi ketumpangtindihan dalam pemakaian dua kategori tersebut. Misalnya, kategori *tanbih* dipakai sebagai ruang untuk menjelaskan aspek *qirā'ah* dari imam *qirā'at al-sab'ah*,<sup>33</sup> tetapi langkah yang demikian juga dilakukan pada kategori *muhimma*. Misalnya, dalam kategori *tanbih* pada ayat 1, ayat 22, ayat 34, ayat 44, ayat 49, ayat 52, ayat 65, dan ayat 68 dipakai untuk mengungkapkan bermacam-macam *qirā'ah* imam beserta cara membacanya. Pada konteks lain, langkah serupa dipakai pada kategori *muhimma*, sebagaimana tampak pada penjelasan atas ayat 34.

---

<sup>32</sup> Lihat juga penjelasan kiai Bisri dalam *ibid.*, 3.

<sup>33</sup> Istilah *qirā'at al-sab'ah* atau *qirā'at tujuh* adaiah aneka cara membaca Al-Quran yang berbeda-beda. Disebut *qirā'at tujuh* karena ada tujuh imam *qira'ah* yang terkenal atau masyhur yang masing-masing memiliki langgam bacaan tersendiri. Tiap imam *qira'at* memiliki dua orang murid yang bertindak sebagai *perawi*, dan tiap *perawi* tersebut juga memiliki perbedaan dalam cara membaca Al-Qur'an, sehingga ada 14 cara membaca Al-Qur'an yang *masyhur* (terkenal).

Selanjutnya, kategori *tanbih* dipakai juga untuk menjelaskan ayat 37-40 yang berkaitan dengan praktik penafsiran. Adapun pada kategori *muhibbah*, di dalamnya dipakai untuk menjelaskan ayat 37-40 dengan hadis-hadis yang berkaitan kandungan ayat tersebut (*tafsir bi al-ma'sur*) dan untuk konteks ayat 67, dipakai untuk menafsirkannya dari sudut penjelasan rasional (*tafsir bi al-ra'y*).



### Metode Penafsiran dalam *Tafsir Sūrah Yāsīn*

Dalam *Tafsir Sūrah Yāsīn* ini, Kiai Bisri memakai beberapa metode penafsiran untuk menjelaskan maksud dari suatu ayat. Pertama, ia memakai metode analisis bahasa dan struktur kalimat yang disertai pula dengan variasi *qirā'ah*. Di sini, mula-mula ia menjelaskan arti lafal dan arti dalam konteks tafsir dari setiap kata yang ada dalam rangkaian ayat, lalu dijelaskan posisi masing-masing kata dalam struktur kalimat. Misalnya, menjadi *mubtada khabar, na't, man'ūt*, dan demikian juga dengan konteks yang lain. Cara yang demikian lazim dipakai dalam pola pengajaran di pesantren yang dikenakan dengan model makna *gandul*. Model ini memberikan tiga manfaat secara bersamaan, yaitu pembaca mengetahui makna setiap kosakata dari lafaz yang dipakai Al-Qur'an, posisi kata dalam rangkaian dan struktur kalimat serta makna dari sisi tafsir.

Pada beberapa kasus, kiai Bisri bahkan menjelaskan suatu arti kata dengan penjelasan yang komprehensif di bagian *tanbih*. Hal ini bisa dilihat, misalnya pada kasus ayat 32, kiai Bisri menulis sebagai berikut:

Lafaz *in* iku nganggu makna *nafi*. Lafaz *kullun* dadi *mubtada*'. Lafaz *lammā*—kanthi tasydide *mim*, nganggu maknane *illā*. Lafaz *jamī'* dadi *khabare mubtada'* nganggo maknane lafaz *majmu'ün*. Lafaz *ladaīnā*, *daraf* ta'alluq marang lafaz *muḥḍarūn*. Lafaz *muḥḍarūn* dadi khabare kaping pindo. Lafaz *lammā* kena diwaca tanpa tasyidid, *lamā*. Lafaz *in* dumununge banjur *in mukhaffaf*, nganggo maknane *qad*. Lam-e lafaz *lamā* lam fariqah. Lafaz *mā* *zā'ida*h. Maknane banjur mengkene: *wa in kullun* utawi sekabihane makhluk *la jamā'*, yekti iku den kumpulake kabeh, *ladaīnā* ingdalem ngarsa ingsun, *muḥḍarūn* tur iku den suwanake kabeh.<sup>34</sup>

lafaz *in* memakai makna *nafi*. Lafaz *kullun* berposisi sebagai *mubtada'*; lafaz *lammā* dengan *tasyidid* di huruf *mim*, memiliki makna *illā*, adapun lafaz *jamī'* sebagai *khabar* dari *mubtada'* dengan memakai lafaz *majmu'ün*. Lafaz *ladaīnā* sebagai *zaraf* yang terkait pada lafaz *muḥḍarūn*. Adapun lafaz *muḥḍarūn* sebagai *khabar* yang kedua. Lafaz *lammā* bisa dibaca tanpa *tasyidid*, *lama*. Lafaz *in* sebagai *in mukhaffaf* dengan makna lafaz *qad*. *Lam* pada lafaz *lama* disebut *lam fariqah* dan lafaz *mā*-nya adalah *mā zā'ida*h. Dengan demikian, arti tafsiriahnya adalah: *wa in kullun*, sebenarnya semua makhluk; *lamā jamī'un*, benar-benar dikumpulkan semua; *ladaīnā* di hadapan-Ku; *muḥḍarūn*, dalam kondisi semua dihadapkan.

Adapun penjelasan yang di dalamnya disertakan suatu analisis yang memanfaatkan disiplin ilmu *qirā'ah* misalnya bisa ditemukan ketika kiai Bisri menguraikan ayat 34-35.

وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّتٍ مِّنْ تَخْيِيلٍ وَأَعْنَبْنَا فَقَرَنَا فِيهَا مِنْ الْعُيُونِ ⑯  
لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ ⑯

34 Bisri Mustafa, *Tafsir Surah Yāsīn*, 19.

Pada bagian ini kiai Bisri menjelaskan bahwa lafal **وَفَجَرْنَا** oleh kebanyakan ahli *qirā'ah* bersepakat membacanya dengan *tasydīd* pada huruf *jim*, kecuali *qirā'ah* Imam Junāh ibn Jais yang membacanya tanpa *tasydīd*. Selanjutnya, pada lafal **شَرِيفٍ** juga terdapat keragaman bacaan, yaitu bisa dibaca dengan *fathah* pada huruf *ša'* dan *mim* dan boleh juga dibaca dengan *dammah* pada huruf *ša'* dan *mim*. Lalaf *mā* yang tersambung pada lafal **عَمِلَتْ** berfungsi sebagai *mā nafī*, atau juga dalam kasus di sini diposisikan sebagai *mā mauṣūl*, atau *nakirah mauṣūfah, aṭaf* pada lafal **خَلَلٍ**. Atas dasar itu, kiai Bisri kemudian memberikan makna lafziyah: **وَمَا** *عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ lan saking barang kang agawe ing ma, apa piro-piro tangane manungsa, kaya nandur lan mulasara* (dan sesuatu yang diperbuat manusia seperti menanam dan merawat tanaman). Selanjutnya, ia menambahkan satu penjelasan pada bagian *muhimma*, isinya tentang *qira'ah* Imam Kisai dan Imam Abu Bakar yang membaca bagian **وَمَا عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ** tanpa *dlamir* menjadi **وَمَا عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ**<sup>35</sup>.

Kedua, dalam *Tafsīr Sūrah Yāsīn*, kiai Bisri menjelaskan suatu ayat dengan metode rasional dan ilmiah, yaitu metode yang didasarkan pada penalaran logika dan memanfaatkan temuan-temuan ilmiah. Misalnya, ketika kiai Bisri menjelaskan pengertian ayat 35 dari surah Yasin. Ayat ini menjelaskan tentang kekuasaan Allah dalam mengatur alam semesta; Dia yang menciptakan mata air, dan dari mata air itu Ia menumbuh-hidupkan beragam buah-buahan. Terkait dengan sistem kehidupan yang demikian, kiai Bisri kemudian memberikan penjelasan berikut ini:

35 Lihat *ibid*, 21-22. Penjelasan terkait dengan variasi *qira'ah* ini terdapat di beberapa konteks ayat yang lain. Misalnya ketika kiai Bisri menjelaskan mengenai variasi bacaan *Yasin* yang terdapat pada awal surah Yasin. Ia menjelaskan bahwa menurut Imam Sab'ah dan Imam Hamzah mereka membacanya *Yēsīn* (يَسِين) dan *Yāsīn* (يَا سِين); Imam Kisai membacanya *Yēsīn* (يَسِين) dengan *imalah*. Tetapi sebagian besar ahli *qira'ah sab'ah* memcanya tanpa *imalah*; Imam 'Asir membacanya *yā Sīnuw wAl-Qur'an* (يَا سِين وَالْقُرْآن) dengan meng-idhamkan *nūn* pada *wawu*; Ibn Kaśir dan Ibn 'Umar membacanya *Yā sīnu* (يَا سِين) dengan membaca *dammah nūn*; dan Imam Syadzah membacanya *Yāsīnā* (يَا سِينَة) dengan membaca *fathah nūn*. Pada ayat 33, kiai Bisri juga menjelaskan perihal cara membaca kata **خَلَلٌ** yang bisa dibaca dalam dua variasi, yaitu dengan *tasydīd* dan tanpa *tasydīd*.

*Coba para sedulur kang kepengen persa tadbire Pengeran, dak aturi pemandangan kanthi ringkes. Sekabihaning dumadi kang urip iku, dumadine sangking unsur papat: lemah, banyu, panas, lan hawa. Supaya dumadi kang urip mahu bisa nerusake uripe,eweke kudu tansah digulawenthah kanti unsur papat mahu uga. Semangsa ora kaya mengkono, dumadi kang urip mahu iya nuli mati. Mulane tanduran iku ora bisa urip tanpa lemah lan banyu. Semono uga, senajan wis ana lemahe lan banyune, ananging yen ora entuk labete panas lan hawa, ora bisa urip. Tanduran kang ditandur ana ing lemah kang eluh kanthi kagulawenthah banyu sacukupe, meksa ora bisa urip yen ditutupi rapet nganti ora entuk hawa.<sup>36</sup>*

Coba perhatikan. Saudara yang ingin tahu pengaturan Allah [atas segala makhluk], saya kemukakan ilustrasi secara ringkas. Segala ciptaan yang hidup, diciptakan dari empat unsur: tanah, air, api, dan udara. Agar segala ciptaan tersebut bisa melangsungkan kehidupannya, ia harus selalu dirawat dengan unsur empat tersebut. Bila tidak, ia akan mati. Oleh karena itu, tanaman tidak akan bisa hidup tanpa tanah dan air. Demikian pula, meskipun telah ada tanah dan air, bila tidak memperoleh panas [sinar matahari] dan udara, ia juga tak akan hidup. Tanaman yang ditanam di tanah dengan air yang cukup, juga tak bisa hidup bila ditutup rapat hingga tak memperoleh udara.

Metode serupa dilakukan kiai Bisri ketika menjelaskan ayat 33.

وَعَالَيْهِ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَخْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبَّاً فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴿٣٣﴾

Ayat ini, menurut kiai Bisri, berisi tentang tanda-tanda kekuasaan Allah. Di antaranya sebagaimana diungkapkan dalam Al-Qur'an adalah bumi yang menghidupkan biji-bijian yang kemudian menjadi bahan yang bermanfaat bagi kehidupan manusia. Kiai Bisri menjelaskan tentang jenis tumbuhan-tumbuhan, seperti jagung, padi, pepaya, pada mulanya berasal dari satu biji. Setelah air hujan membasahi bumi, satu biji dari tumbuhan tersebut hidup, berkembang, dan kemudian menghasilkan banyak buah dan biji.<sup>37</sup>

36 Bisri Mustafa, *Tafsir Surah Yâsîn*, 22-23.

37 *Ibid.*, 20-21.

Lebih jauh, melalui ayat ini, kiai Bisri mengajak pembaca untuk berpikir dan merenungi keberadaan manusia. Sebagai makhluk yang perkasa—karena bertulang keras dan berotot—dan mempunyai akal, sehingga mampu membengkokkan besi, menghancurkan tembaga, dan terbang di angkasa, pada mulanya ia berasal dari air mani yang menjijikkan. Ketika masih berupa air mani, di mana letak tulang, kuku, dan kumisnya? Bila Allah mampu menciptakan manusia dari setetes air mani, bagaimana Ia tidak kuasa menghidupkan orang yang telah mati?<sup>38</sup>

Pertanyaan ini dikemukakan kiai Bisri dalam uraian di atas sebagai suatu cara agar manusia gampang merenungi kekuasaan Allah. Dengan model penjelasan yang demikian, logika dan ilmu pengetahuan oleh kiai Bisri dipakai untuk menumbuhkan keimanan manusia kepada Tuhan. Dalam praktik penafsiran Al-Qur'an, di tangan kiai Bisri, keduanya diletakkan bukan sebagai tujuan atau sebagai cara untuk membuktikan bahwa Al-Qur'an sesuai dengan sains, melainkan dipakai sebagai sarana untuk mendekatkan dan menguatkan kesadaran manusia atas eksistensi Tuhan.

Pada ayat selanjutnya, kiai Bisri mengungkapkan keunikan bumi yang melahirkan keragaman tumbuh-tumbuhan dan buah-buahan sebagai jalan merenungi keagungan Allah. Di bumi yang sama, dengan air yang sama, dan sinar matahari sama pula, telah menghasilkan buah-buahan yang berbeda-beda, baik dari segi rasa maupun warna. Demikian pula manusia; dari bahan yang sama melahirkan jenis kelamin yang berbeda dan warna kulit yang berbeda-beda pula.<sup>39</sup>

*Ketiga*, dalam *Tafsir Sūrah Yāsīn*, kiai Bisri memakai metode *tafsīr al-qur'an bi al-hadīs*, yaitu menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan data-data hadis Nabi. Misalnya, ketika ia menjelaskan QS. Yasin: 32,

وَإِن كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ ﴿٣٢﴾

Setelah menjelaskan makna kata-kata pada kasus ayat ini, ia mengungkapkan pesan yang terkandung di dalamnya. Menurut kiai Bisri,

<sup>38</sup> *Ibid.*, 20-21.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 21-24.

dalam ayat ini Allah menyampaikan pesan bahwa semua manusia kelak akan dikumpulkan di padang Makhṣyar dan kemudian mereka dihadapkan kepada-Nya. Dalam momen itu, mereka akan ditanya tentang perbuatan yang mereka lakukan ketika di dunia serta imbalan yang diterima. Saat itu manusia dalam kondisi telanjang, seperti anak yang baru lahir. Pada konteks ini, kiai Bisri kemudian mengutip hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah.

*Kaya mengkono ringkesane khulasane hadis. Kacerita: Nalika kapireng carita kang kaya mengkono mahu, Siti Aisyah matur marang Kanjeng Nabi: "Tiyang jaler kempal kaliyan estri sami wudanipun punapa boten?" Kanjeng Nabi mangsuli kang surasane ringkes, "oh, nalika iku wus ora ana wong kober mikir apa-apa, kejaba mikir bakale ngadepi pitakonan-pitakonan kang hebat. Iku wektu, wektune banjir kringet udan luh. Wektune wong-wong pada mrihatinake nasibe dewe-dewe. Ayat iki netepake dina ba'ats—dina ditangikake saka kubur—kang kudu kita niqadaken.<sup>40</sup>*

Demikianlah isi ringkas dari hadis. Diceritakan, ketika mendengar cerita yang demikian, Aisyah bertanya kepada Nabi saw., "apakah laki-laki dan perempuan yang berkumpul itu juga semua telanjang?" lalu Nabi menjawab dengan singkat, "Oh. Ketika itu orang-orang tak lagi bisa berpikir, mereka sibuk menghadapi pertanyaan yang hebat. Ketika itu, momen banjir keringat dan hujan peluh. Saat itu, orang-orang perihatin dengan nasibnya masing-masing. Ayat ini meneguhkan tentang hari Ba'ts—hari dibangkitkannya manusia dari kubur—yang mesti kita yakini.

Selain menggunakan hadis Nabi sebagai data untuk menjelaskan dan mengungkapkan pesan-pesan Allah dalam Al-Qur'an, kiai Bisri juga mengutip pendapat para penafsir untuk memperkuat pandangan dan penjelasannya atas suatu ayat. Hal yang demikian, misalnya, bisa kita temukan ketika ia menjelaskan ayat 12.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 20. Di dalam pengambilan hadis sebagai salah satu data penjelasan dalam kasus ini, kiai Bisri tidak menyertakan rangkaian sanad serta sumber kita hadis yang dirujuk. Cara yang demikian ini ditempuh tampaknya demi kesimpulan dalam penjelasan. Hal yang demikian juga terjadi di beberapa kasus di dalam *Tafsir Surah Yasin* ini.

إِنَّا نَخْرُنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَمَا أَتَرَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ أَخْصَيْنَاهُ  
فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿٧﴾

Terhadap ayat ini, kiai Bisri mula-mula menjelaskan dari sisi makna kata pada rangkaian kalimat kemudian mengutip pendapat ahli tafsir. Kata *al-mauta* (الْمَوْتَىٰ), suatu pendapat penafsir yang dia kutip, pertama dipahami dengan arti “orang-orang yang hatinya mati”. Dengan arti yang demikian, konteks dan pesan yang disampaikan dalam ayat ini adalah bahwa Allah berkuasa menghidupkan hati orang-orang yang tertutup dan tak beriman, lalu mereka beriman dan berakhlak baik, melalui nasihat Rasulullah. Kedua, ahli tafsir yang lain berpendapat, makna kata *al-mauta* (الْمَوْتَىٰ) dalam ayat ini adalah kematian fisik. Dengan demikian, yang dimaksud dalam ayat ini adalah orang-orang yang sudah meninggal, oleh Allah di dalam kubur dihidupkan lagi untuk menjawab pertanyaan malaikat Munkar dan Nakir dan juga kelak di Hari Kiamat, di hadapan Tuhan, mereka menghadapi momen perhitungan dari seluruh perbuatan mereka.<sup>41</sup>

Selanjutnya, kiai Bisri menjelaskan kata وَنَكْتُبُ. Maksud dari kata ini, menurutnya adalah perjalanan hidup manusia ketika di dunia dan bekas semua perbuatannya itu selalu dicatat oleh Malaikat *kātibīn*. Semuanya itu akan dipertanggungjawabkan serta ada imbalannya. Adapun kata وَمَا أَتَرَهُمْ makna asalnya adalah ‘bekas’, dan makna yang dimaksud pada konteks ayat ini, para ahli tafsir berbeda pendapat. Dalam kasus ini, kiai Bisri mengutip pendapat ibn Abbas bahwa yang dimaksud dari kata ini adalah langkah orang-orang yang berangkat ke masjid. *Asbāb al-nuzūl* ayat ini adalah kisah sekelompok Sahabat Ansar yang mengadu kepada Rasulullah perihal rumahnya yang jauh dari masjid dan ingin mendirikan rumah di dekat masjid, lalu Allah menurunkan ayat ini. Mengacu pada keterangan ini, orang yang datang ke masjid dari tempat yang jauh lebih banyak pahalanya ketimbang dengan mereka yang datang dari tempat yang dekat dengan masjid. Lalu, kiai Bisri mengutip hadis Nabi sebagai penguatan atas pendapat di atas.

41 Bisri Mustafa, *Tafsir Surah Yāsīn*, 7-8.

## أعظم الناس أجرًا في الصلاة، أبعدهم مَمْشَى إلى المسجد

Orang yang paling banyak pahala salatnya adalah orang yang paling jauh jaraknya dengan masjid.

Selanjutnya, dengan mengutip pendapat para mufasir, kiai Bisri menjelaskan bahwa kalimat **وَأَثْرَهُمْ** dalam narasi selanjutnya, bermakna perilaku diri sendiri atau yang dilanjutkan orang lain. Penjelasan ini, diperkuatnya dengan mengutip hadis Nabi sebagai berikut:

من سُنَّة حسنة فله أجرُها وأجرُ من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سُنَّة سيئة كان عليه وزرها وزرُ من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء.<sup>42</sup>

Barangsiapa yang memulai kebiasaan yang baik, maka ia akan memperoleh pahala atas kebaikan itu serta pahala dari orang yang mengikutinya, tanpa sedikit pun mengurangi pahala orang tersebut. Barangsiapa yang memulai kebiasaan buruk, maka ia akan memperoleh balasan dosa darinya, dan dosa orang yang mengikutinya tanpa sedikit pun mengurangi dosa orang tersebut.

Penjelasan-penjelasan dengan memakai hadis Nabi semacam ini juga dilakukan kiai Bisri dalam kasus ayat-ayat yang lain. Misalnya pada ayat 12, 32, dan ayat 47- 50. Hal yang demikian merupakan cermin bahwa dalam praktik penafsiran, kiai Bisri memosisikan hadis sebagai salah satu data penting untuk menjelaskan maksud dan pesan dalam Al-Qur'an. Namun, satu hal yang perlu dicatat di sini, kiai Bisri tidak menyertakan keterangan lebih jauh perihal kualitas hadis yang dikutip tersebut serta sumber periwayatannya secara detail.

Keempat, memakai *israiliyyat* sebagai data penafsiran. Di dalam *Tafsir Surah Yasin* ini, kiai Bisri juga memakai kisah-kisah Israiliyat untuk

<sup>42</sup> Dengan redaksi yang beragam hadis ini terdapat di dalam kitab *Ṣahih Muslim* hadis nomor 1691 dan 4830, *Sunan Tirmizi* hadis nomor 2601, *Sunan Nasa'i* hadis nomor 2507, *Sunan Ibn Mājah* hadis nomor 199, 205, dan 206, *Sunan Ahmad* hadis nomor 18367, 18381, 18404, 18406, dan 18410.

menjelaskan pesan dari suatu ayat. Misalnya, ketika kiai Bisri menjelaskan QS. Yasîn/36: 13-14<sup>43</sup>

وَأَضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ۝ إِذْ أَرْسَلْنَا  
إِلَيْهِمْ أَنْذِنَ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزَنَا بِشَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ ۝

Pada konteks ayat 13 kiai Bisri menjelaskan bahwa Rasulullah diutus Allah agar memberi penjelasan kepada ahli Makah. Ada kemiripan antara ahli Makah dengan ahli Intaqiyah, yakni pada zaman Nabi Isa as. Kemudian pada konteks ayat 14 kiai Bisri mengemukakan cerita *israiliyyat*, yakni Nabi Isa as. mengutus dua utusan untuk tujuan dakwah ke negara Intaqiyah. Dalam kisah tersebut diceritakan, bertemu utusan Nabi Isa as—yakni Yahya dan Bulis—dengan Hubeib, orang tua dan buta, dari negeri Intaqiyah untuk bertemu Raja Intaqiyah, bernama Raja Inthikhis. Pertemuan itu membawa misi dakwah: mengajak Sang Raja untuk menyembah Allah dan meninggalkan menyembah berhala. Misi ini ditanggapi Sang Raja dengan kemarahan. Akhirnya, kedua utusan itu dimasukkan dalam penjara. Mendengar keduanya dipenjara, Nabi Isa mengutus Syam'un untuk menemui serta menasihati keduanya dengan cara berpura-pura menjadi saudagar yang ingin memberikan makanan kepada orang-orang dalam penjara. Setelah berhasil bertemu keduanya, Syam'un memberikan strategi bagaimana cara menaklukan Raja Inthikhis, yaitu dengan cara kelembutan sembari memberikan bukti-bukti kebenaran risalah yang dibawanya.

Dengan susah payah, keduanya tetap berdakwah kepada Raja Inthikhis. Bahkan mereka memohon kepada Allah agar bisa menghidupkan kembali orang kafir-musyrik yang telah mati tujuh hari sebelumnya. Permohonannya itu dikabulkan Allah: orang-orang yang mati itu hidup kembali dan bercerita

43 *Israiliyyat* yaitu kisah atau dongeng yang sumber dan asal riwayatnya dari kaum Yahudi, Nasrani, atau yang lainnya. Dikatakan juga bahwa *Israiliyyat* termasuk dongeng yang sengaja diselundupkan oleh musuh-musuh Islam ke dalam tafsir dan hadis yang sama sekali tidak ada dasarnya dalam sumber lama. Kisah atau dongeng tersebut sengaja diselundupkan dengan tujuan merusak akidah umat Islam. Tentang pandangan semacam ini, lihat Supiana dan M. Karman, *Ulumul Quran dan Pengenalan Metodologi Tafsir* (Bandung: Pustaka Islamiyah, 2002), 198.

kondisi mereka selamanya tujuh hari yang penuh peluh karena disiksa atas sikapnya menyembah berhala semasa hidupnya. Namun, atas peristiwa ajaib ini, Raja Inthikhis tetap bersikukuh tak mau menyembah Allah.<sup>44</sup>

Kisah israiliyat di atas dikutip oleh kiai Bisri dengan detil untuk memberikan perspektif dari suatu ayat yang dijelaskan. Di sisi ini, ia memakainya sebagai data dalam menjelaskan maksud suatu ayat. Secara konseptual, ia tidak serta merta menolak sumber-sumber israeliyat sejauh tidak bertentangan dengan prinsip dasar keyakinan Islam.

## Penutup

*Tafsir Surah Yasîn* yang ditulis kiai Bisri ini merupakan sebuah tafsir yang dengan ciri khas pesantren dan ditulis dengan tradisi pesantren. Sebagaimana disebutkan dalam bagian pembuka, tafsir ini mengambil inti sari penafsiran dari tafsir-tafsir yang selama ini menjadi acuan di kalangan pesantren, seperti tafsir *Jalalain*, tafsir *Munir*, tafsir *Baidawi*, tafsir *Khâzin*, dan rafsiir *Hammami*.<sup>45</sup> Meski mengacu pada tafsir-tafsir di atas, kiai Bisri juga memberikan perspektif sendiri dari suatu ayat yang ditafsirkan, sebagaimana telah dipaparkan di atas.

Tafsir ini menjadi salah satu dokumen penting mengenai dedikasi para kiai dalam dunia literasi. Pada era 1950-an, ketika tradisi menulis dan publikasi buku-buku keislaman di Indonesia belum semarak seperti sekarang, orang-orang pesantren telah memainkan peran penting. Dan salah satu kiai pesantren yang mengambil peran tersebut adalah kiai Bisri. Di tangannya, menulis bukan soal publikasi atau bisnis, melainkan soal dedikasi pada penyebaran ilmu dan dakwah.[]

## Daftar Pustaka

Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.

<sup>44</sup> Bisri Mustafa, *Tafsir Surah Yasîn*, 9-18.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 2.

- Federspiel Howard M. "The Qur'an in the Malay World: Reflection on 'Abd al-Ra'uf of Singkel (1615-1693)" dipublikasikan di *Journal of Islamic Studies* 9:2 (1998).
- Federspiel, Howard M. "An Introduction to Qur'anic Commentaries in Contemporary Southeast Asia" di *The Muslim World* Vol. LXXXI, No. 2, 1991, 149-161.
- Federspiel, Howard M. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, terj. Tadjul Arifin. Mizan: Bandung, 1996.
- Huda, Ahmad Zaenal. *Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Ma'sum, Saifullah. *Kharisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU*. Bandung: Mizan, 1998.
- Masyhuri, A. Aziz. *99 Kiai Pondok Pesantren Nusantara: Riwayat, Perjuangan, dan Doa*, jilid 2. Cet. I. Yogyakarta: Kutub, 2006.
- Mustafa, Bisri. *Tafsir Sūrah Yāsīn*. Kudus: Menara Kudus, t.th.
- Mustafa, Bisri. *Al-ibrīz fī Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*. Kudus: Menara, t.th..
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik, Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini*. Bandung: Mizan, 2001.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Sunyoto, Agus. *Wali Songo, Rekonstruksi Sejarah yang Dihilangkan*. Jakarta: Trans Pustaka, 2011.
- Supiana dan M. Karman. *Ulumul Quran dan Pengenalan Metodologi Tafsir*. Bandung: Pustaka Islamiika, 2002.
- Suprapto, H.M. Bibit. *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, cet. I. Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009.
- Wahid, Abdurrahman. *Menggerakkan Tradisi, Esai-Esai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Zulkifli. *Sufi Jawa, Relasi Tasawuf Pesantren*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.

# METODOLOGI TAFSIR AL-QUR'AN

*BIL MA'NĀ 'ALĀ PESANTREN*

(Kajian atas K.H. Ahmad Yāsin  
bin Asymūnī al-Jārūnī)

Mohamad Yahya

*Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT)  
IAIN Syekh Nurjati Cirebon*

## Pendahuluan

**S**alah satu varian literatur khas Nusantara yang lahir dari (dan untuk) milieu pesantren adalah "*bi al-ma'nā 'alā pesantren*". Istilah ini disebut juga "*kitab petuk*". Tidak semua pesantren mengenal varian literatur semacam ini. Literatur *bi al-ma'nā 'alā pesantren* jamak beredar di pesantren-pesantren tradisional (*salaf*) dengan *kitab kuning*<sup>1</sup> yang menjadi buku dasar sebagai asupan kesehariannya. Istilah *bi al-ma'nā 'alā pesantren* sendiri tidak lahir dari gabungan unsur kata berbahasa Arab, tetapi Arab-Jawa. Kombinasi ini menjadi ciri khas tersendiri dari keislaman (di) Nusantara. Literatur *bi al-ma'nā 'alā pesantren* pada mulanya dipopulerkan oleh K.H. Ahmad Yāsin bin Asymūnī al-Jārūnī (kemudian disebut Kiai Yasin), Pimpinan

<sup>1</sup> Disebut *kitab kuning* menurut Martin van Bruinessen karena umumnya kertas yang digunakan sebagai alas tulisan dalam kitab di era awal abad kedua puluh berwarna kuning. Baca Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading, 2015), 149-160. Lihat juga Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES2011), 53-57.

Pondok Pesantren Hidayatuth Thullab, Petuk, Semen, Kediri. Oleh sebab itu lah literatur *bi al-ma'nā 'alā pesantren* kerap disebut juga sebagai *kitab petuk*. Gagasan kontroversial dalam milieus pesantren tradisional (*salaf*) ini pada perkembangannya justru dianggap memiliki kontribusi penting bagi percepatan proses belajar-mengajar di dunia pesantren. Bermula dari penyediaan *bi al-ma'nā 'alā pesantren* untuk literatur keislaman yang berasal dari Timur Tengah, kini Kiai Yasin telah banyak menelorkan karyanya sendiri, baik dalam bidang fikih, hadis, tafsir, dan termasuk pula perdukanan.

Dalam bidang tafsir, nama Kiai Yasin tidak begitu dikenal. Di wilayah Jawa Timur sendiri ia justru dikenal sebagai sosok intelektual yang mahir dalam disiplin gramatikal Arab dan fikih. Padahal, karya tafsirnya saat ini telah terbit dalam 18 judul; (1) *Al-Qur'an al-Karīm: Tamba Ati Ma'a al-Fahāris al-Kāmilah li Alfāz*, (2) *Muqaddimah Tafsīr al-Fātiḥah*, (3) *Basmalah min Jihhah Funūn al-Ilm*, (4) *Tafsīr Bismillāhirrahmānirrahīm*, (5) *Tafsīr al-Fātiḥah*, (6) *Wa 'Allama Ādām al-Asmā'*, (7) *Tafsīr Āyat al-Kursī*, (8) *Al-Amr bi al-Ma'rāf wa al-Nahy 'an al-Munkar*, (9) *Hasbunallāh wa Ni'ma al-Wakīl*, (10) *Tafsīr Mā Aṣābak*, (11) *Innamā Ya'maru Masājid Allāh*, (12) *Inna al-Šalāt Tanhā 'an al-Fakhsyā' wa al-Munkar*, (13) *Tafsīr Sūrah al-Qadr*, (14) *Tafsīr Sūrah al-Ikhlās*, (15) *Sūrah al-Kāfirūn*, (16) *Tafsīr Sūrah al-Mu'awwiżatain*, (17) *Lā Ilāha Illa Allāh*, dan (18) *Asmā' al-Ḥusnā*. Karya-karya tafsir ini populer disebut dengan tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* atau *tafsir petuk*.

Dalam jamaak literatur, nama Kiai Yasin dan produk tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren*-nya belum dijamah secara mendalam. Penelitian yang pernah dilakukan oleh Retno Kartini<sup>2</sup> hanya melansir karya-karya Kiai Yasin tanpa menganalisisnya lebih dalam. Bahkan Islah Gusmian, sebagai pakar dalam kajian tafsir (di) Nusantara, meskipun menyitir bahwa karya Kiai Yasin cenderung elitis karena menggunakan bahasa Arab,<sup>3</sup> tetapi ia tampaknya terlewat dengan penggunaan *bi al-ma'nā 'alā pesantren* yang menghiasi setiap halaman tafsir Kiai Yasin. Padahal, tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren*

<sup>2</sup> Lihat Retno Kartini SI, "Tipologi Karya Ulama Pesantren di Kediri", *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 12, No. 1, 2014, 127-148.

<sup>3</sup> Lihat Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M", *Jurnal Mutawatir*, Vol. 5, No. 2, Desember 2015, 223-247.

bukan hanya sekedar buah karya, tetapi juga menjadi unsur penggerak perekonomian pesantren yang kuat secara mandiri.

Ada tiga alasan mengapa tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* penting untuk dikaji. *Pertama*, meski lahir dan hidup dalam milieu—dan bahkan dengan penamaan—pesantren, justru tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* syarat dengan potensi keluar dari tradisi transmisi pengetahuan pesantren yang sudah sekian lama dipertahankan. *Kedua*, karya-karya Kiai Yasin syarat dengan nuansa pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī (kemudian disebut al-Rāzī); padahal pemikiran tafsir al-Rāzī, jika boleh dikatakan, “jarang” (untuk tidak mengatakan terlarang) masuk ke dalam alam berpikir pesantren.<sup>4</sup> *Ketiga*, dibandingkan dengan produk tafsir lain yang setipe, tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* memiliki keunikan tersendiri, baik dari sisi bentuk maupun target pasar. Pada saat ini tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* bahkan menjadi komoditas yang mampu menopang kehidupan dan gerak perekonomian pesantren. Tulisan ini berupaya untuk menguraikan basis epistemologi tafsir pesantren, secara khusus, dan tafsir Nusantara, secara umum.

## Permasalahan dan Pendekatan

Tulisan ini akan menjawab bagaimana konstruksi metodologis tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* karya Kiai Yasin. Dalam hal ini, pendekatan historis dan filosofis penulis anggap relevan untuk menjawabnya. Jika pendekatan sejarah digunakan untuk melihat perihal perubahan dan kontinuitasnya, sementara pendekatan filosofis digunakan untuk melakukan pemetaan konstruksi berpikir dari seorang Kiai Yasin sebagai penulis tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren*.

Tulisan ini memiliki dua pembahasan yang penulis anggap penting. *Pertama*, paradigma tafsir Kiai Yasin dalam bingkai *bi al-ma'nā 'alā pesantren*. Pembahasan ini bersifat pengantar guna meletakkan tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* dalam pasaraya khazanah tafsir. *Kedua*, jawaban dari rumusan masalah. Beberapa variabel yang menjadi kunci dalam pembahasan kedua

<sup>4</sup> Baca M. Husein al-Žahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.), juz I, 206-210. Bandingkan dengan Tariq Jaffer, *Razi: Master of Quranic Interpretation and Theological Reasoning* (New York: Oxford University Press, 2017), 32-34 dan 36-39.

ini berupa: (1) orientasi (2) sasaran, (3) teknik penulisan, dan (4) tiga elemen penting tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren*. Keempat variabel ini memiliki konsekuensi logis yang terkait dengan pola dan konstruksi nalar yang dibangun dalam tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren*, baik secara ontologis, epistemologis, maupun aksiologis. Keempat variabel ini sekaligus menjadi pembeda dan bahkan peneguhan identitas dalam kultur pesantren, secara spesifik, dan dalam khazanah penafsiran di Nusantara, secara umum.

### **Tafsir cum Takwil: Sebuah Paradigma Tafsir *Bi al-ma'nā 'alā Pesantren***

Pembicaraan tentang istilah tafsir selalu dikaitkan dengan istilah takwil. Dikotomi antara tafsir dan takwil menjadi lebih jelas sebab takwil cenderung bersifat stigmatis, sementara tafsir sebaliknya. Problem dari kedua istilah ini selain memunculkan banyak perdebatan juga berkait berkelindan dengan kepentingan politik yang berbasis pada pengetahuan keagamaan. Hingga pada tahap akhir, tafsir diidentikkan dengan penyingkapan makna bersifat terpuji, sementara takwil adalah penemuan makna yang cenderung sesat dan tidak berdasar. Berkaitan dengan hal tersebut dalam pembahasan ini diuraikan lebih detail terkait bagaimana hakikat tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* berada pada aras perdebatan antara tafsir dan takwil.

Perlu menjadi titik tekan bahwa pembicaraan tentang hakikat tafsir secara mendasar mengimajinasikan dua persoalan penting, yakni tafsir sebagai proses dan tafsir sebagai produk. Sebagai sebuah proses, tafsir atau upaya memahami Al-Qur'an, dalam pandangan Kiai Yasin harus terus berlanjut dan tidak mengenal henti sampai kapanpun,<sup>5</sup> sebab Al-Qur'an adalah firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, yang dengan membacanya merupakan suatu ibadat.<sup>6</sup> Pembacaan yang dimaksud dalam hal ini, menurut Kiai Yasin tidak harus mengerti akan maknanya. Artinya, pembacaan terhadap Al-Qur'an tanpa mengerti yang dimaksud, bagi Kiai Yasin, sudah bernilai ibadat. Namun demikian, Kiai Yasin menekankan

---

5 Wawancara dengan Kiai Yasin, Pengasuh PP. Hidayatuth Thullab Petuk, di Kediri, Jawa Timur pada hari Jumat, 23 November 2018.

6 Ahmad Yasin bin Asymūni al-Jārūni, *Al-Qur'an al-Karīm: Tamba Ati* (Kediri: PP. Hidayatuth Thullab, 2002), ii.

agar nilai ibadat tersebut semakin berkualitas kadarnya maka memahami maksud yang dibaca adalah keniscayaan. Dalam konteks ini, masyarakat Indonesia, sebagai bukan penutur bahasa Arab, tentu saja tidak mudah untuk membaca Al-Qur'an sekaligus memahami maksudnya. Oleh sebab itu, Al-Qur'an *bi al-ma'nā 'alā pesantren* penting untuk dihadirkan, termasuk di dalamnya adalah tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* itu sendiri.

Meskipun sebagai sebuah proses tafsir tetap harus selalu dilakukan terhadap Al-Qur'an, bukan berarti pandangan semacam ini meniscayakan deligitimasi tafsir-tafsir sebelumnya. Dalam pandangan Kiai Yasin, tafsir-tafsir yang telah ditulis oleh para ulama relevan dalam konteks zamannya dan bahkan beberapa masih sangat relevan dengan konteks belakangan meskipun telah ditulis ratusan tahun yang lalu. Namun demikian, teks Al-Qur'an telah berhenti dan setiap produk pemahaman adalah karya anak zaman, oleh sebab itu maka menghadirkan penafsiran yang selaras dengan tuntutan realitas kehidupan sekarang adalah hal yang tidak bias dihindari.

Menurut Kiai Yasin, tafsir adalah aktivitas memahami dan menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan makna Al-Qur'an. Aktivitas ini sangat erat kaitannya dengan riwayat sebagai medium untuk menemukan makna. Namun demikian, jika hanya pendekatan ini yang digunakan, bagi Kiai Yasin, dunia tafsir tidak akan berkembang dengan baik. Hal demikian menjadi wajar sebab *naṣ* (Al-Qur'an dan hadis) telah berhenti sementara realitas kehidupan terus bergerak secara dinamis. Dalam pada itu Al-Qur'an sebagai penuntun kehidupan umat Islam harus terus relevan menghadapi ragam tantangan zaman. Berangkat dari asumsi tersebut, maka penggunaan takwil menjadi sangat mungkin dilakukan. Hanya dengan takwil, dunia penafsiran dapat berkembang dengan baik.<sup>7</sup>

Menurut Kiai Yasin ada tiga poin penting yang harus dihadirkan dalam tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren*. Ketiganya berupa persoalan makna, baik secara global maupun terperinci, persoalan hukum sebab Al-Qur'an merupakan tuntunan hidup, dan terakhir adalah persoalan hikmah. Perihal

<sup>7</sup> Pembahasan mengenai hubungan antara tafsir dan takwil lebih lanjut baca Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 281-305).

ketiga ini menjadi ciri khas bagi tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren*. Untuk memunculkan hikmah dari sebuah ayat tidak bisa hanya dilakukan melalui informasi *riwāyah* sebagaimana yang telah dilakukan oleh al-Zamakhsyārī (w. 1144 M.) atau al-Baīdāwī (w. 1292 M.). Hikmah bisa digali secara mendalam dari sebuah ayat jika menggunakan pendekatan takwil. Upaya ini menjadi sebuah keharusan sebab Al-Qur'an bagi masyarakat Indonesia, utamanya pesantren, lebih dari sebuah kitab suci yang terbukukan. Al-Qur'an adalah nafas kehidupan umat Islam pesantren. "Berkah" yang terkandung dari Al-Qur'an tidak hanya nampak secara tersurat, tetapi juga tersirat dalam setiap unit terkecil dalam Al-Qur'an. Tanpa kehadiran sebuah hikmah, Al-Qur'an hanya nampak sebagai literatur kegamaan yang menginformasikan tentang makna, hukum, dan kisah atas sesuatu. Sementara dengan hikmah, Al-Qur'an dapat hidup menyatu dengan umat Islam itu sendiri.

Kiai Yasin mulai memproduksi karya *bi al-ma'nā 'alā pesantren* saat masih menempuh pendidikan di Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadiien Lirboyo, Kediri, Jawa Timur. Pesantren salaf (tradisional) terkemuka di Jawa Timur ini dengan segala tradisi dan kebudayaannya turut membentuk karakter keilmuan Kiai Yasin yang mengakar dan mendalam. Budaya literasi Lirboyo menjadi magnet tersendiri sebagai rujukan utama kitab kuning. Kiai Yasin bukan satu-satunya santri yang memproduksi karya *bi al-ma'nā 'alā pesantren*. Hingga saat ini budaya literasi Lirboyo berkembang pesat dan produksinya merambah ke beragam persoalan sosial-keagamaan. Produksi karya *bi al-ma'nā 'alā pesantren* di Lirboyo saat ini bukan hanya sebagai representasi dari tradisi keilmuan pesantren tersebut, bahkan sudah menjadi komoditas bisnis yang sangat menguntungkan. Tidak jarang santri dengan kemampuan menulis *pegon* yang baik mengekspresikan kemampuannya untuk mengambil keuntungan sebagai mata pencakariaan untuk memenuhi kebutuhan hidup dan biaya belajar di pesantren.<sup>8</sup> Karya-karya yang dihasilkan dalam konteks ini adalah produk makna pesantren untuk literatur berbahasa Arab yang umum dipakai atau digunakan oleh santri maupun kiai dalam proses-belajar mengajar di pesantren.

<sup>8</sup> Wawancara dengan Ustaz Ibnu Hamdun, Mustahiq (Guru Kelas) PP. Hidayatul Mubtadiien Lirboyo, di Kediri, Jawa Timur pada hari Minggu, 10 Desember 2018.

Kitab *bi al-ma'nā 'alā pesantren* bagi kalangan santri di Kediri dan sekitarnya seperti Tulungagung, Nganjuk, dan Jombang, bukanlah istilah yang asing. Baik dari kalangan santri, pengurus, ustaz, kiai, dan pihak-pihak terkait seperti agen pemasaran dan penjaga-penjaga toko kitab, mengenal dengan baik, pernah melihatnya, dan bahkan mayoritas memiliki dan pernah membaca dan sebagian besar pernah membacakan untuk orang lain. Istilah lain yang umum digunakan untuk menyebut hal yang sama adalah kitab *makna petuk*. Istilah terakhir ini jauh lebih poluler daripada *bi al-ma'nā 'alā pesantren*. Hal ini disebabkan oleh penyebutan yang lebih mudah dan sederhana. Bahkan, semua kitab dengan model yang sama disebut dengan kitab *makna petuk*, seperti *kitab makna petuk Kwagean*. Padahal, Istilah "petuk" merupakan nama desa yang dinisbatkan untuk PP. Hidayatuth Thullab di wilayah Semen, Kediri, sedangkan istilah "Kwagean" adalah nama desa yang dinisbatkan untuk PP. Fathul Ulum di wilayah Pare, Kediri. Popularitas ini menjadi wajar, sebab PP. Hidayatuth Thullab atau Pondok Petuk adalah produsen pertama dan paling besar dalam memproduksi kitab *bi al-ma'nā 'alā pesantren* secara massal.

Di wilayah Kediri, kitab *bi al-ma'nā 'alā pesantren* telah diproduksi secara formal (atas nama lembaga pondok pesantren) oleh tiga pesantren: PP. Hidayatuth Thullab, Petuk, Semen; PP. Al-Utsmaniyyah, Petuk, Semen; dan PP. Fathul Ulum Kwagean, Pare. Ketiganya merupakan tiga produsen paling besar berkaitan dengan kitab *bi al-ma'nā 'alā pesantren*. Jika PP. Fathul Ulum hanya memproduksi kitab *bi al-ma'nā 'alā pesantren* untuk literatur kitab kuning karya-karya ulama tersohor dalam dunia pesantren, sementara PP. Hidayatuth Thullab dan PP. Al-Utsmaniyyah memproduksi kitab *bi al-ma'nā 'alā pesantren* untuk literatur kitab kuning karya-karya ulama tersohor dalam dunia pesantren dan kitab *bi al-ma'nā 'alā pesantren* untuk karya-karya pengasuh pondok pesantren setempat. Kategori terakhir ini disebut juga kitab *nukilan ma'nā pesantren*. Istilah kitab *nukilan* ini umum digunakan bagi kalangan di luar PP. Hidayatuth Thullab. Sedangkan menurut santri PP. Hidayatuth Thullab istilah tersebut tidak pas, sebab, walaupun karya Pengasuh PP. Hidayatuth Thullab jamak dihasilkan melalui kutipan literatur kitab kuning kenamaan, tetapi proses pengutipan sendiri

harus dihargai sebagai sebuah upaya yang tidak mudah.<sup>9</sup> Istilah lain yang juga digunakan untuk menyebut perihal yang sama adalah kitab *pasanan*. Istilah terakhir ini berbeda dengan dua istilah sebelumnya. Jika dua istilah di atas merujuk pada hal yang sama, yakni kitab *bi al-ma'nā 'alā pesantren* produksi manapun, sementara istilah ini hanya digunakan untuk menyebut karya-karya yang dihasilkan oleh Kiai Yasin atau ulama yang lain yang memproduksi hal serupa. Latar belakang penggunaan istilah ini dikarenakan karya-karya tersebut umumnya digunakan dalam pengajian *kilatan* (singkat) yang dilakukan saat—utamanya paruh pertama di bulan—Ramadan. Pesantren di wilayah lain yang juga memproduksi kitab *bi al-ma'nā 'alā pesantren* adalah PP. Denanyar di Jombang dan PP. Senori di Tuban.

Singkatnya, istilah kitab *bi al-ma'nā 'alā pesantren* merujuk pada seluruh literatur kitab kuning produksi pesantren mana pun, di mana literatur tersebut berbahasa Arab dan telah dibubuh *bi al-ma'nā 'alā pesantren*. Semantara istilah kitab *nukilan bi al-ma'nā 'alā pesantren* merujuk pada seluruh literatur berbahasa Arab yang disusun oleh kiai pesantren dan telah dibubuh *bi al-ma'nā 'alā pesantren*. Sedangkan istilah *kitab nukilan* (tanpa *bi al-ma'nā 'alā pesantren*) merujuk pada seluruh literatur berbahasa Arab yang disusun oleh kiai pesantren dan dalam terbitannya tidak dibubuh *bi al-ma'nā 'alā pesantren* (baca: *kosongan*). Dalam pada itu, tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* adalah literatur berbahasa Arab dalam bidang tafsir yang disusun oleh kiai pesantren dan telah dibubuh *bi al-ma'nā 'alā pesantren*.

### Dari Pesantren untuk Pesantren:

#### Konstruksi Metodologis Tafsir *Bi al-ma'nā 'alā Pesantren*

Tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* tidak berbeda dengan tafsir-tafsir lain, baik di Indonesia, maupun secara umum dalam khazanah penafsiran Al-Qur'an. Namun demikian, secara praktis, tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* memiliki orientasi yang berbeda dengan tafsir pada umumnya. Jika tafsir pada umumnya tidak terkait dengan waktu, tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren*

---

9 Wawancara dengan Ustaz Mas'ud, Pengelola Koperasi PP Hidayatuth Thullab, di Kediri, Jawa Timur pada hari Kamis, 18 Oktober 2018.

sangat terkait dengan bulan Ramadan. Posisi vital bulan suci Ramadan bagi umat Islam tampaknya mendapatkan perhatian khusus dari Kiai Yasin. Tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* Kiai Yasin secara spesifik memang diorientasikan untuk mengisi kegiatan bulan Ramadan. Tradisi pengajian *pasanan/kilatan* di dunia pesantren menginspirasi Kiai Yasin untuk menyusun tafsir yang sesuai dengan situasi dan kondisi serta kebiasaan masyarakat pesantren dalam mememanfaatkan bulan Ramadan.

Sebagai konsekuensi logis dari orientasi praktis penggunaan di bulan Ramadan yang memiliki durasi antara 15 sampai 35 hari,<sup>10</sup> maka penyusunan tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* maksimal hanya sekitar 80'an halaman. Jumlah ini pun hanya di judul-judul tententu, dan secara umum hanya di kisaran 50'an halaman. Ketebalan halaman ini secara kuantitatif sangat pas, sebab jika dibaca dalam durasi 15 hari dengan asumsi satu kali perhari, maka tafsir dengan ketebalan 50 halaman dapat selesai jika setiap hari membacanya antara tiga sampai empat halaman.

Tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* menggunakan dua pengantar bahasa, yakni Arab dan Jawa. Aksara yang digunakan dalam tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* adalah Arab dan *pegon*. Bahasa dan aksara dalam tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* ini tidak umum digunakan dalam tafsir-tafsir lain, bahkan yang sama-sama lahir dan berada di dunia pesantren sekalipun. Konsekuensinya, tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* tidak langsung memiliki sasaran berupa masyarakat umum. Ia hanya dapat dikoonsumsi oleh kalangan elitis pesantren, santri senior, ustaz, dan kiai. Santri yang secara penguasaan *mufradat* belum matang (junior) tidak dapat membacanya, terlebih lagi masyarakat umum yang jauh dari kebudayaan pesantren. Bagi Kiai Yasin, pemilihan penggunaan bahasa dan aksara ini sudah dipertimbangkan. Sasaran yang dibidik Kiai Yasin memang kalangan elitis pesantren. Menurutnya jika elemen ini dapat menerima dengan baik tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* maka masyarakat umum pun akan menerima.

---

<sup>10</sup> Pengajian *pasanan/kilatan* di bulan Ramadan ada yang dimulai dari tanggal 1 Ramadan ada pula yang memulainya pada tanggal 15 Sya'ban. Pengajian ini terkadang berakhir pada tanggal 15 Ramadan, 17 Ramadan, dan ada pula yang berakhir pada tanggal 20 Ramadan. Di PP. Hidayatuth Thullab, pengajian *pasanan* dimulai pada tanggal 15 Sya'ban dan berakhir pada tanggal 20 Ramadan.

Sebab satu kiai saja jika memiliki seribu jamaah, maka melalui kiai tersebut tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* akan sampai pada sasarannya.<sup>11</sup>

Secara mendasar varian literatur *bi al-ma'nā 'alā pesantren* serupa dengan "*kitab gandul*", literatur pesantren berbahasa dan beraksara Arab yang melansir terjemahan antarbaris berbahasa Jawa beraksara Arab (*pegon*). Perbedaan keduanya terletak pada lima hal. *Pertama*, *kitab gandul* terbit dengan kemiringan tataletak (*layout*) terjemahan antarbaris sekitar 40-an derajat dengan posisi penulisan huruf tetap tegak, sedangkan *bi al-ma'nā 'alā pesantren* terbit dengan tataletak (*layout*) terjemahan antarbaris tanpa kemiringan atau lurus namun posisi penulisan huruf dengan kemiringan sekitar 10 hingga 20 derajat. *Kedua*, *kitab gandul* terbit dengan menggunakan warna alas kertas yang beragam; buram, putih, dan terkadang kuning, sementara *bi al-ma'nā 'alā pesantren* secara konsisten terbit dengan menggunakan alas kertas berwarna kuning. *Ketiga*, *kitab gandul* melansirkan terjemahan seluruh unsur kata di dalam setiap kalimat, baik berulang maupun yang muncul hanya sekali, sedangkan *bi al-ma'nā 'alā pesantren* hanya melansir terjemahan kata-kata yang dianggap sulit dan jika terjadi pengulangan hanya kata terdekat sebelumnya yang dimunculkan. *Keempat*, *kitab gandul* tidak menggunakan simbol khas kepesantrenan, seperti *utawi* dengan singkatan *mīm* sebagai simbol dari *mubtadā'*, sedangkan *bi al-ma'nā 'alā pesantren* memanfaatkan simbol khas kepesantrenan. *Kelima*, meski sama-sama sudah terbit dalam bentuk cetakan, *kitab gandul* sudah memanfaatkan teknologi komputer dalam hal pengetikan, sementara *bi al-ma'nā 'alā pesantren* dicetak dalam bentuk aslinya; tulisan tangan (*manuskrip*) yang tercetak. Sehingga, jika terdapat pencoretan tulisan akibat kesalahan di awal akan turut pula tercetak dalam publikasinya.

---

<sup>11</sup> Wawancara dengan Kiai Yasin, Pengasuh PP. Hidayatuth Thallab Petuk, di Kediri, Jawa Timur pada hari Jumat, 23 November 2018.



سید علی بن ابی طالب

Gambar Atas: Tafsir *Bi al-ma'nā 'alā Pesantren*<sup>12</sup>

Gambar Bawah: *Tafsir Makna Gandut*<sup>3</sup>

<sup>12</sup> Gambar tersebut diambilkan dari *Tafsir Surah al-Ikhlas* karya Kiai Yasin. Lihat Ahmad Yasin bin Asy'ūnū al-Jārūnī, *Tafsir Surah al-Ikhlas* (Kediri: PP. Hidayatullah Thullab, tt.), 57.

<sup>13</sup> Gambar tersebut diambilkan dari karya Kiai Bisyri Mustafa. Lihat Bisyri Mustafa, *Al-Ibriz li Ma'rifat al-Qur'an al-Aziz* (Kudus: Menara Kudus, tt.), juz I: 4.

Penggunaan aksara dan bahasa Arab untuk tafsir yang ditulis di Indonesia memang jamak dilakukan. Demikian pula dengan aksara *pegon* dan bahasa Jawa yang digunakan juga telah banyak dilakukan dalam penulisan tafsir. Tetapi penggunaan bahasa dan aksara Arab yang digabungkan dengan bahasa Jawa dan aksara *pegon* serta simbolisasi atau perumusan dalam pemaknaan belum pernah ada yang melakukannya untuk bidang tafsir di Indonesia dalam satu penerbitan pun. Hal ini menjadi ciri khas tersendiri bagi tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren*.

Sebagaimana teknik penulisan *pegon* yang tidak memiliki standar baku, teknik penulisan rumus *bi al-ma'nā 'alā pesantren* juga tidak memiliki standar baku. Namun demikian, terdapat referensi yang jamak digunakan oleh pesantren sebagai standar dalam penulisan rumus *bi al-ma'nā 'alā pesantren*. Standar ini telah ditulis oleh Ahmad Hifni Razaq al-Manduri dengan karyanya yang berjudul *Kaifyah al-Ma'ānī bi al-Ikhtiṣār*. Pada dasarnya prinsip-prinsip dalam teknik penulisan rumus *bi al-ma'nā 'alā pesantren* ini merujuk pada istilah yang terdapat dalam ilmu gramatika Arab. Artinya, perbedaan tersebut tidak sampai pada substansi persoalan. Oleh sebab itu, dengan bentuk variasi apapun teknik penulisan rumus *bi al-ma'nā 'alā pesantren*, para santri tetap mampu membacanya dengan baik.

No	Standar Umum ( <i>Kaifyah al-Ma'ānī bi al-Ikhtiṣār</i> )			
	Rumus	Posisi	Referensi	Makna
1	م	Atas	Mubtada	Utawi – Adapun
2	خ	Atas	Khabar	Iku – Adalah
3	ف	Atas	Fa'il 'Aqil	Sapa – Siapa
4	ف	Atas	Fa'il Gair 'Aqil	Apa – Apa
5	فَمَا	Atas	Naibul Fail 'Aqil	Sapa – Siapa
6	فَمَا	Atas	Naibul Fail Gair 'Aqil	Apa – Apa

No	Standar Umum ( <i>Kaifiyah al-Ma'āni bi al-Ikhtiṣār</i> )			
	Rumus	Posisi	Referensi	Makna
7	ف	Atas	Maf'ul Bih	Ing – Kepada
8	ع	Atas	Maf'ul Ma'ah	Sartane – Beserta
9	ل	Atas	Maf'ul Liajlih	Kerana Arahe – Untuk Tujuan
10	ط	Atas	Maf'ul Muthlaq	Kelawan – Dengan
11	ظ	Atas	Dzaraf Zaman	Ingdaem – Pada
12	ظ	Atas	Dzaraf Makan	Ingdaem – Di
13	ن	Atas	Na'at	Kang – Yang
14	ص	Atas	Shillah	Kang – Yang
15	ب	Atas	Bayan	Nyatane – Nyatanya
16	ب	Atas	Badal	Rupane – Rupanya
17	ح	Atas	Hal	Hale – Dalam Keadaan
18	ش	Atas	Syarthiyyah	Lamon – Jika
19	ج	Atas	Jawab	Mangka – Maka
20	س	Atas	Sababiyyah	Sebab – Sebab
21	ع	Atas	Ta'lil	Kerana – Karena
22	غ	Atas	Gayah	Senajan – Meskipun
23	ل	Atas	Limilki	Kedue – Kepunyaan

No	Standar Umum ( <i>Kaifiyah al-Ma'āni bi al-Ikhtiṣār</i> )			
	Rumus	Posisi	Referensi	Makna
24	ما	Atas	Ikhtishash	Maring – Kepada
25	مظ	Atas	Mashdariyah Dzarfiyyah	Selagine – Selama
26	تم	Atas	Tamyiz	Apene – Apanya
27	مع	Bawah	Mufadldal 'Alaih	Tenimbang – Dibandingkan
28	ج	Bawah	Jama'	Pira-pira – Beberapa
29	نفي	Bawah	Nafi	Ora – Tidak
30	نهي	Bawah	Nahi	Aja – Jangan
31	خ	Bawah	Khabar Muthlaq	Iku Maujud- Sama Sekali
32	ب	Bawah	Gair 'Aqil	Barang – Sesuatu
33		Bawah	Dlamir Sya'n	Kelakukan – Anu
34	ى	Bawah	Lam Ibtida'	Yekti – Tentu
35	سف	Bawah	La'alla Ta'kid	Sa'temene – Supaya
36	سما	Bawah	Syarthiyyah	Semangsane – Ketika
37	مص	Bawah	Mashdar	Olehe – Apabila
38	ص	Bawah	Mushannif	Pengarang – Pengarang
39	ش	Bawah	Sya'ir	Penyair – Penyair

No	Standar Umum ( <i>Kaifyyah al-Ma'ani bi al-Ikhtisar</i> )			
	Rumus	Posisi	Referensi	Makna
40	ش	Bawah	Syarih	Penjelas – Penjelas
41	ن	Bawah	Nadzim	Penyusun – Penyusun
42	د	Bawah	Du'a	Muga-muga – Semoga
43	ای	Bawah	'Athaf Bayan	Tegese – Yaitu
44	!	Bawah	Allah	Allah
45	م	Bawah	Muhammad	Muhammad
46	شخ	Bawah	Syakhsh	Wong- Seseorang
47	ب	Bawah	Nisbah	Bangsa – Berhubungan dengan
48	اه	Menyertai	Intaha	Wus Rampung - Telah Selesai
49	الخ	Menyertai	Ila Akhirih	Tumeka Maring Akhire – Hingga Akhir
50	ص	Menyertai	Shallallah 'alaih wasallam	Shallallah 'alaih wasallam

Tabel 1: Daftar Rumus Makna dan Penggunaannya dalam  
Tradisi Makna Pesantren<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Ahmad Hifni Razaq al-Manduri, *Kaifyyah al-Ma'ani bi al-Ikhtisar* (Tulungagung: Al-Hidayah, tt.), 1-3.

Dalam karyanya, *Al-Qur'ān al-Karīm: Tamba Ati*, Kiai Yasin sempat menulis standar tersendiri kaitannya dengan penggunaan rumus *bi al-ma'nā 'alā pesantren*. Standar ini hanya berjumlah 26 rumus, di mana jika dibandingkan dengan standar dalam *Kaifyah al-Ma'ānī bi al-Ikhtiṣār* hanya terdapat satu perbedaan mencolok. Perbedaan ini terletak pada menggunakan rumus huruf "kaf" untuk *lil-milky* yang bermakna *keduwe/kepunyaan*. Rumus ini yang umum digunakan di kalangan santri pesantren adalah huruf "lam". Namun demikian, standar yang ditulis juga tampak tidak konsisten dengan penggunaannya dalam menulis rumus *bi al-ma'nā 'alā pesantren* dalam *Al-Qur'ān al-Karīm: Tamba Ati*. Hal ini sebagaimana terlihat dalam Q.S. Maryam, (19):92. Di atas frasa *li al-rahmān* dalam redaksi *wa mā yanbagī li al-rahmān an yattakhižā waladā* tertulis rumus "kaf" yang bermakna "kedua-bagi".<sup>15</sup>

No	Standar Umum ( <i>Al-Qur'ān al-Karīm: Tamba Ati</i> )			
	Rumus	Posisi	Referensi	Makna <sup>16</sup>
1	م	Atas	<i>Mubtada</i>	<i>Utawi – Adapun</i>
2	خ	Atas	<i>Khabar</i>	<i>Iku – Adalah</i>
3	ف	Atas	<i>Fa'il 'Aqil</i>	<i>Sapa – Siapa</i>
4	ف	Atas	<i>Fa'il Gair 'Aqil</i>	<i>Apa – Apa</i>
5	مف	Atas	<i>Maf'ul Bih</i>	<i>Ing – Kepada</i>
6	مع	Atas	<i>Maf'ul Ma'ah</i>	<i>Sartane – Beserta</i>
7	مط	Atas	<i>Maf'ul Muthlaq</i>	<i>Kelawan – Dengan</i>

<sup>15</sup> Kiai Yasin, *Al-Qur'an al-Karīm: Tamba Ati*, 311.

<sup>16</sup> Dalam *Al-Qur'ān al-Karīm: Tamba Ati* kalem ini berisi contoh penggunaan dalam kalimat, tetapi kemudian penulis rubah menjadi makna agar konsisten dengan tabel sebelumnya.

**Standar Umum**

**(*Al-Qur'an al-Karim: Tamba Ati*)**

No	Rumus	Posisi	Referensi	Makna <sup>16</sup>
8	ن	Atas	<i>Na'at</i>	<i>Kang - Yang</i>
9	ب	Atas	<i>Bayan</i>	<i>Nyatane - Nyatanya</i>
10	بـ	Atas	<i>Badal</i>	<i>Rupane - Rupanya</i>
11	حـ	Atas	<i>Hal</i>	<i>Hale - Dalam Keadaan</i>
12	جـ	Atas	<i>Jawab</i>	<i>Mangka - Maka</i>
13	عـ	Atas	<i>Ta'lil</i>	<i>Kerana - Karena</i>
14	غـ	Atas	<i>Gayah</i>	<i>Senajan - Meskipun</i>
15	كـ	Atas	<i>Limilki</i>	<i>Kedue - Kepunyaan</i>
16	ما	Atas	<i>Ikhtishash</i>	<i>Maring - Kepada</i>
17	تمـ	Atas	<i>Tamyiz</i>	<i>Apante - Apanya</i>
18	جـ	Bawah	<i>Jama'</i>	<i>Pira-pira - Beberapa</i>
19	خـ	Bawah	<i>Khabar Muthlaq</i>	<i>Iku Maujud- Sama Sekali</i>
20		Bawah	<i>Dlamir Sya'n</i>	<i>Kelakukan - Anu</i>
21	صـ	Bawah	<i>Mashdar</i>	<i>Olehe - Apabila</i>
22	صـ	Bawah	<i>Mushannif</i>	<i>Pengarang - Pengarang</i>
23	أـ	Bawah	<i>'Athaf Bayan</i>	<i>Tegese - Yaitu</i>

No	Standar Umum ( <i>Al-Qur'an al-Karîm: Tamba Ati</i> )			
	Rumus	Posisi	Referensi	Makna <sup>16</sup>
24	﴿	Menyertai	<i>Intaha</i>	<i>Wus Rampung - Telah Selesai</i>
25	﴿﴾	Menyertai	<i>Ila Akhirih</i>	<i>Tumeka Maring Akhire - Hingga Akhir</i>
26	﴿﴾	Menyertai	<i>Shallallah 'alaikh wasallam</i>	<i>Shallallah 'alaikh wasallam</i>

Tabel 2: Daftar Rumus Makna Standar Kiai Yasin dan Penggunaannya dalam Tafsir *Bi al-ma'nâ 'alâ Pesantren*

Secara teknologi penerbitan tafsir *bi al-ma'nâ 'alâ pesantren* sudah memanfaatkan mesin cetak. Untuk satu judul, dalam satu kali penerbitan berjumlah 20.000 eksemplar. Umumnya, setiap judul akan habis dalam waktu dua tahun. Percetakan yang menjalin kerjasama dengan Koperasi Pondok Pesantren Petuk adalah Percetakan Al-Fajar yang berbasis di Mojokerto Jawa Timur. Percetakan ini pula yang menyimpan setiap plak untuk masing-masing judul kitab. Sementara master dari masing-masing karya disimpan di kediaman Kiai Yasin.<sup>17</sup>

Tahun-tahun belakangan Kiai Yasin hanya menulis sekitar 7 buah judul kitab.<sup>18</sup> Proses penulisan karya-karya Kiai Yasin ada yang dilakukan secara khusus di perpustakaan pribadi, ada pula yang dilakukan sembari membacakan kitab di hadapan santri sehabis subuh. Majelis untuk Kiai Yasin saat membacakan kitab di hadapan santri tidak sebagaimana kiai pada umumnya. Kiai Yasin duduk di atas kursi lengkap dengan seperangkat meja berikut sepaket komputer. Kiai Yasin menggunakan komputer tersebut dalam membacakan kitab untuk para santrinya. Di sela-sela pembacaan terkadang Kiai Yasin berhenti sejenak untuk menulis beberapa catatan

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

penting. Catatan-catatan inilah yang kemudian menjadi bahan bagi Kiai Yasin untuk menyusun karya. Jika proses menulis itu dilakukan di dalam perpustakaan, menurut penuturan santri, Kiai Yasin dapat berada di dalam perpustakaan hingga tiga jam tanpa keluar.

Kiai Yasin bukanlah ulama orator dengan retorika pidato atau ceramah yang memukau. Ia adalah ulama penulis yang sangat produktif untuk kalangan intelektual pesantren yang hidup di abad ke-21. Cara dia menyampaikan khutbah Jum'at di masjid kampung Pohrubuh dan nada yang digunakan dalam pembacaan kitab untuk para santri sangat monoton. Kitab hanya dibacakan dengan tanpa intonasi, apalagi penjelasan. Sementara itu, para santri membubuhkan *bi al-ma'nā 'alā pesantren* di setiap kalimat yang dibacakan oleh Kiai Yasin. Teknik penulisan *bi al-ma'nā 'alā pesantren* yang dilakukan oleh para santri sebagaimana tampak dalam setiap halaman karya *bi al-ma'nā 'alā pesantren* Kiai Yasin. Tidak semua kata dibubuh makna. Tidak semua huruf dilengkapi dengan syakal. Tidak semua kata dibubuh rumus *bi al-ma'nā 'alā pesantren*. Hal yang pasti tidak ketinggalan umumnya adalah harakat akhir jika pada kata benda, harakat inti dalam perubahan *wazan* jika itu berupa kata kerja, dan simbol *rujū'* (tempat kembali). Pola demikian juga terlihat sangat mirip dengan apa yang tampak dalam setiap karya *bi al-ma'nā 'alā pesantren*.

Jika Kiai Yasin telah menyelesaikan sebuah karya, langkah selanjutnya adalah membubuh *bi al-ma'nā 'alā pesantren* yang dilakukan oleh santri senior. Setelah makna dianggap lengkap, hasilnya diserahkan Kiai Yasin untuk ditashih (diverifikasi). Setelah proses pentashihan selesai, kemudian Kiai Yasin menyerahkan master tersebut ke Pengelola Koperasi PP. Hidayathuth Thullab untuk diserahkan ke percetakan. Langkah selanjutnya pihak percetakan membuat plat untuk karya tersebut. Setelah selesai dicetak, hasilnya diserahkan ke pihak koperasi pesantren untuk dipasarkan. Kegiatan ini telah menjadi pola yang rutin dan tanpa mekanisme tertulis setiap pihak akan menjalankan sebagaimana tupoksinya masing-masing.

## **Makna, Hukum, hingga Hikmah:**

### **Potret Kebudayaan Pesantren dalam Tafsir *Bi al-ma'nā 'alā Pesantren***

Secara umum kandungan tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* mencakup tiga hal: pembahasan makna, baik global maupun terperinci; aspek hukum dan perihal hikmah terkait objek tafsiran. Tiga hal ini dikecualikan untuk judul *Al-Qur'ān al-Karīm: Tamba Ati, Lā Ilāha Illa Allāh*, dan *Asmā' al-Ḥusnā*. Jika *Al-Qur'ān al-Karīm: Tamba Ati* berisi terjemahan antar baris model *bi al-ma'nā 'alā pesantren*, *Lā Ilāha Illa Allāh* berisi tentang hadis-hadis yang berkaitan dengannya, termasuk di dalamnya hadis tentang keutamaan membacaan, sementara *Asmā' al-Ḥusnā* berisi tentang makna nama-nama Allah, dan di dalamnya baru 36 nama yang dibahas. Hal ini menjadi wajah sebab, sebagaimana yang telah disampaikan sebelumnya bahwa, ketiga judul ini memiliki tipologi yang berbeda dengan judul yang lain.

Adapun cakupan pembahasan dari lima belas kitab tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* yang lain secara garis besar dapat dipetakan menjadi delapan macam. Cakupan pembahasan tersebut berupa: nama surat, *sabab al-nuzūl*, hadis tentang keutamaan, *kitābah*, *qirā'ah*, makna, fikih, dan hikmah. Meskipun tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* tidak disusun secara *tartīb muṣāfiḥah*, tetapi terkadang Kiai Yasin mengupas persoalan *munāsabah*. Masing-masing pembahasan ini tidak selamanya tersaji dalam masing-masing kitab tafsir. Tiga hal yang selalu muncul dalam kitab tafsir adalah pembahasan tentang makna, fikih, dan hikmah dari surat dan ayat tersebut.

Pendekatan yang digunakan dalam pembahasan makna adalah gramatikal, teologis-filosofis, dan sufistik. Pendekatan gramatikal yang digunakan mencakup tiga hal, yakni fonologi, sintaksis, dan morfologi. Pendekatan teologis-filosofis yang digunakan adalah teknik komparatif, utamanya pandangan Sunni dan Muktazilah. Sedangkan pendekatan sufistik yang jarang digunakan adalah mazhab tasawuf yang berkembang dalam kelompok Sunni.

Pendekatan gramatikal pada aspek fonologi umumnya terkait dengan *qira'ah*. Pembahasan *qira'ah* dalam dunia tafsir umumnya hanya membicarakan bagaimana transmisi suatu mazhab membaca kata atau ayat tertentu, sementara dalam tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren*, dengan

menggunakan al-Rāzī sebagai rujukan, aspek terdalam dari qira'ah, baik berupa fonetik maupun fonemik, juga tidak terlepas dari pembahasannya. Bahkan, pendekatan fonologi tidak jarang untuk digunakan secara bersamaan dengan pendekatan teologis-sufistik. Contoh dalam hal ini adalah teknik pelafalan kata *jalālah*, Allah, pada ayat *bismillāhirrahmānirrahīm*. Huruf *lām* dalam lafal *jalālah* tersebut tidak dapat diucapkan dengan teknik *tafkīm* (tebal), melainkan dengan teknik *tarqīq* (tipis). Hal tersebut disebabkan harakat terakhir sebelum lafal *jalālah* adalah *kasrah*. Perpindahan dari bunyi *kasrah* ke *lām* yang ber-*tasyid* dalam lafal *jalālah* jika dibaca dengan teknik *tafkīm* dirasa sangat memberatkan. Persoalan teknik *tafkīm* menyangkut dua hal penting. Pertama, pembedaan antara *lām* dalam lafal *Allāh* dan *lām* dalam lafal *al-Lāt*. Kedua, teknik *tafkīm* menunjukkan makna keagungan atas sesuatu yang diucapkan. Persoalan lain yang tidak kalah penting, jika penggunaan teknik *tarqīq* unsur dari indra pengucap yang digerakkan tidak semuanya, sementara teknik *tafkīm* melibatkan seluruh unsur dari indra pengucap. Pelibatan seluruh unsur ini terkait dengan persoalan pahala yang didapatkan saat orang mengucapkan lafal *jalālah* sebagai aktivitas zikir. Sebagaimana terungkap dalam Taurat, lanjut Kiai Yasin dengan tetap merujuk pada al-Rāzī, Musa diperintahkan oleh Tuhan untuk menjawabnya dengan sepenuh hati. Dalam konteks ini, selayaknya manusia berzikir dengan totalitas, baik secara lisan maupun sepenuh hati.<sup>19</sup>

Pada aspek sintaksis, Kiai Yasin kerap mengupas pada aspek struktur kalimat dan hubungan sintagmantiknya. Contoh dalam hal ini saat Kiai Yasin menafsirkan ayat *Mālik al-nās* dan *Ilāh al-nās* dalam Q.S. al-Nās, (114):2-3. Kedua frasa tersebut menurut Kiai Yasin adalah 'utaf al-bayān' dari kata *Rab* pada ayat sebelumnya. Pengulangan kata *al-nās* hingga dua kali (tiga kali termasuk yang pertama) menjadi konsekuensi dari struktur 'utaf al-bayān' untuk memperkuat kejelasan maksud yang ingin disampaikan.<sup>20</sup> Sementara itu terkait dengan morfologi, contoh penggunannya saat Kiai Yasin menjelaskan penggunaan lafal *ahad* pada Q.S. al-Ikhlas, (112):1.

<sup>19</sup> Ahmad Yasin bin Asymūnī al-Jārūnī, *Al-Basmalah: Min Jihhah Funūn al-Ilm* (Kediri: PP Hidayatuth Thullab, t.t.), 3.

<sup>20</sup> Ahmad Yasin bin Asymūnī al-Jārūnī, *Tafsir al-Mu'awwidatāin* (Kediri: PP Hidayatuth Thullab, t.t.), 18-19.

Aspek-aspek turunan kata *ahad*, seperti *wāhid*, *wāhdāniyyah*, tidak luput dari pembahasan yang detail dan mendalam terkait dengan makna dan konsekuensi teoritisnya.<sup>21</sup> Pemilihan kata *ahad*, bukan *wāhid* dan *wāhdāniyyah* bagi Kiai Yasin sangat tepat dan akurat.

Pendekatan teologis-filosofis sangat mewarnai pembahasan terkait makna dalam tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren*. Hal ini sebagai konsekuensi logis dari penggunaan al-Rāzī sebagai rujukan utama. Salah satu contoh yang dapat disajikan dalam konteks ini adalah saat Kiai Yasin menafsirkan Q.S. al-Nisā', (4):79. Persoalan utama yang dibahas berkaitan dengan ayat tersebut adalah landasan teologis atas pandangan bahwa segala kebaikan yang dianugerahkan kepada manusia berasal dari Allah dan segala keburukan yang menimpa manusia merupakan akibat dari ulah manusia itu sendiri. Dalam pada itu, Kiai Yasin menyajikan perdebatan teologis-filosofis antara mazhab Sunni dan Muktazilah terkait dengan konsep takdir dan kebebasan berkehendak.<sup>22</sup> Meskipun pendekatan yang digunakan cenderung komparatif, sebagai intelektual yang berafiliasi pada mazhab Sunni, Kiai Yasin tampak dalam posisi sebagai partisian. Saat menguraikan bagaimana logika teoretis yang dibangun oleh Sunni, Kiai Yasin tampak mengedepankan keunggulan-keunggulannya, sementara saat melansir logika teoretis yang dibangun oleh Muktazilah, Kiai Yasin tampak mengedepankan hal sebaliknya, yakni kelemahan-kelemahannya. Selain pandangan dari dua mazhab teologis tersebut, Kiai Yasin jarang melansirkan pandangan mazhab yang lain, meskipun dalam *Mafātiḥ al-Gaib* al-Rāzī melansirkannya. Contoh dalam hal ini saat Kiai Yasin menafsirkan makna ayat *al-rahmān al-rahīm* dalam Q.S. al-Fātiḥah, (1):2. Berkaitan dengan hal tersebut al-Rāzī melansir tujuh persoalan penting. Enam persoalan menggambarkan bagaimana pandangan teologis mazhab Sunni dan Muktazilah, sedangkan satu persoalan lain menggambarkan cara pandang dari mazhab Jabariyah dan Qadariyah. Dalam pada itu, Kiai Yasin hanya mengutip enam persoalan, sementara satu persoalan tersisa tidak dikutip dalam karyanya.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Kiai Yasin, *Tafsir Sūrat al-Ikhlāq*, 42-51.

<sup>22</sup> Ahmad Yasin bin Asymūnī al-Jārūnī, *Tafsir Ḥasbunallāh wa Ni'm al-Wakil* (Kediri: PP Hidayatuth Thullab, t.t.), 6-9.

<sup>23</sup> Ahmad Yasin bin Asymūnī al-Jārūnī, *Tafsir al-Fātiḥah* (Kediri: PP Hidayatuth Thullab, t.t.), 30-34.

Pendekatan tasawuf yang digunakan terkait pembahasan makna dalam tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* dapat dikategorikan dalam dua tipologi, yakni tasawuf falsafi dan tasawuf 'amali. Penggunaan pendekatan ini dilakukan, misalnya, dalam menafsirkan Q.S. al-Fātiḥah, (1):1-7. Pada saat baru membahas nama-nama surat al-Fātiḥah Kiai Yasin menanyakan mengapa nama untuk surat al-Fātiḥah teramat banyak. Salah satu jawaban yang disuguhkan karena jenis keilmuan yang ada di dunia ini ada tiga, yakni teologi, hukum, dan tasawuf yang memiliki fungsi membersihkan aspek batin dan menampakkan cahaya batin hingga taraf *mukāsyafah*. Ketiga jenis keilmuan ini termuat dalam Q.S. al-Fātiḥah.<sup>24</sup> Pada halaman-halaman selanjutnya, uraian-uraian tentang makna Q.S. al-Fātiḥah dengan penggunaan pendekatan tasawuf sebagai pisau analisisnya sangat cukup mewarnai, di samping penggunaan pendekatan teologis-filosofis. Demikian halnya pada aspek tasawuf 'amali; tata cara berzikir, baik secara lisan maupun hati, menggunakan *asmā' Allāh* tidak luput dari penjelasan Kiai Yasin saat menjelaskan tafsir atas *bismillāhirrahmānirrahīm*.<sup>25</sup>

Pembahasan terkait hukum dalam tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* memiliki porsi tidak sebanyak dua pembahasan lain, makna dan hikmah. Bagi penulis, hal demikian wajar karena meskipun sumber utama hukum Islam adalah Al-Qur'an, masyarakat pesantren cenderung bersikap *tawādū'* untuk langsung melakukan *istinbāt al-ḥukm*. Secara umum mereka akan berhenti pada literatur hukum Islam abad pertengahan. Pola ini juga dilakukan oleh Kiai Yasin dalam menjelaskan aspek hukum terkait ayat yang ditafsirkan. Meskipun terkadang menggunakan kata *istinbāt al-ahkām* dalam sub-judul, tetapi kandungan dari pembahasan bukanlah melakukan ijtihad atas suatu hukum yang digali dari ayat tersebut. Artinya, sub-judul tersebut merupakan lansiran pandangan para ulama mazhab Sunni tentang berbagai topik yang berkaitan dengan ayat tersebut.

Contoh yang dapat disajikan dalam hal tersebut di atas adalah saat Kiai Yasin membahas persoalan *ta'āwuz* terkait dengan Q.S. al-Fātiḥah. Kiai

<sup>24</sup> Ahmad Yasin bin Asymūnī al-Jārūnī, *Muqaddimah Tafsir al-Fātiḥah* (Kediri: PP Hidayatuth Thullab, t.t.), 8-9.

<sup>25</sup> Lihat Kiai Yasin, *Al-Basmalah: Min Jihhah Funūn al-Ilm*, 39.

Yasin mengawali pembahasan ini dengan ragam redaksi *ta'āwuz*, baik yang bersumber dari riwayat maupun literatur klasik lain. Selanjutnya Kiai Yasin melansir pandangan umum mayoritas ulama berkaitan dengan *ta'āwuz*. Secara terperinci, Kiai Yasin selanjutnya melansir perdebatan antarulama mazhab terkait dengan *ta'āwuz*. Pembahasan ini kemudian ditutup dengan makna global dari *ta'āwuz*.<sup>26</sup>

Pola yang sedikit berbeda tersaji saat Kiai Yasin menafsirkan Q.S. al-'Ankabūt, (29):45. Meskipun dalam jamak literatur fikih tata cara melakukan setiap rukun solat tidak terlepas dari kontroversi ragam persoalan antarulama mazhab, tetapi Kiai Yasin justru menghindari hal tersebut dengan mengutip penjelasan dari al-Gazālī dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Tatacara menjalankan solat, mulai dari azan hingga persoalan aspek kualitas (tujuan; seperti keihlasan) menjalankan solat, dijelaskan secara mendetail dengan minim kontroversi yang bersumber dari penjelesan al-Gazālī.<sup>27</sup> Sikap Kiai Yasin untuk menghindar dari persoalan-persoalan *furū'iyyah* berkaitan dengan solat ini cukup penting, mengingat berkaitan dengan persoalan *'ibādah mahdah* sudah semestinya membicarakan hal yang praktis daripada persoalan-persoalan teoretis.

Dari segala pendekatan yang digunakan, sebagaimana telah diuraikan di atas, pendekatan hikmah memiliki porsi yang cukup besar dalam tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren*. Di satu sisi ini menjadi hal baru dalam khazanah tafsir (di) Nusantara, dan sekaligus menjadi problematis saat problem keagamaan belakangan menuntut tafsir untuk dapat merespon dan memberikan solusi guna mengatasinya, di sisi yang lain. Bagi Kiai Yasin, kedua hal itu sama-sama penting.<sup>28</sup> Mengatasi persoalan keagamaan tidak melulu harus meresponnya dengan tafsir yang secara spesifik membahas hal tersebut. Pendekatan hikmah bagi Kiai Yasin masih sangat relevan, utamanya dalam konteks dunia pesantren, secara khusus, dan umat Islam di Indonesia, secara umum. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa hikmah berbeda dengan

<sup>26</sup> Kiai Yasin, *Muqaddimah Tafsir al-Fatiḥah*, 48-52.

<sup>27</sup> Ahmad Yasin bin Asymūnī al-Jārūnī, *Inna al-Šalāt Tanhā 'an al-Fakhsyā' wa al-Munkar* (Kediri: PP Hidayatuth Thullab, t.t.), 31-46.

<sup>28</sup> Wawancara dengan Kiai Yasin, Pengasuh PP. Hidayatuth Thullab Petuk, di Kediri, Jawa Timur pada hari Jumat, 23 November 2018.

*faḍilah*, hikmah juga bukan pendekatan yang irasional sebagaimana magi dalam dunia studi kebudayaan. Hikmah memiliki rasionalitasnya sendiri dalam kebudayaan pesantren, dan masyarakat Muslim di Indonesia secara umum.

Hikmah sebagai sebuah ilmu dianggap memiliki fungsi yang serupa dengan tasawuf, yakni membersihkan jiwa dari watak negatif yang cenderung menutup mata hati manusia. Pembahasan di dalam ilmu hikmah umumnya mencakup persoalan-persoalan yang berkaitan dengan: (a) perhitungan, (2) wifiq, (3) huruf, (4) watak, (5) perbintangan, (6) nama, dan (7) ruqyah.<sup>29</sup> Seiring dengan dominasi mazhab positivisme dalam ilmu pengetahuan, kajian mengenai hal tersebut dianggap pinggiran, bahkan irrasional dan berbau klenik. Bagi Kiai Yasin, tuduhan-tuduhan tersebut tidak berdasar, sebab secara filosofis ilmu hikmah dapat dipertanggungjawabkan. Realitas kehidupan ini tidak selalu mampu dijawab oleh ilmu pengetahuan yang mermazhab positivistik.<sup>30</sup>

Dalam pada itu pendekatan hikmah, dengan beragam cabang pembahasannya, selalu hadir di semua tafsir *bi al-ma'na' 'alā pesantren*. Contoh yang dapat disajikan dalam konteks ini saat Kiai Yasin menafsirkan Q.S. al-Baqarah, (2):255. Dengan mengutip dari Abū al-'Abbās al-Būnī, Kiai Yasin melansirkan penjelasan bahwa barang siapa yang membacakan ayat kursi sebanyak 50 kali (kemudian ditiupkan) ke air hujan untuk tujuan meningkatkan kecerdasan dan pemahaman kemudian meminumnya maka Allah akan mengabulkan keinginannya.<sup>31</sup> Contoh lain adalah saat Kiai Yasin menafsirkan Q.S. al-Ikhlāṣ, (112):1-4. Dengan mengutip riwayat dari 'Āisyah yang dikeluarkan oleh Ibn al-Simnī, Kiai Yasin melansirkan bahwa barang siapa yang membacanya setelah solat Jum'at bersamaan dengan Q.S. al-Falaq, (113):1-5 dan Q.S. al-Nās, (114):1-6 maka Allah akan menjaga orang tersebut dari keburukan hingga datangnya solat jumat di pekan berikutnya.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Anonim, "Al-Ta'rif bi al-Kitāb", dalam Abū al-'Abbās al-Būnī, *Mamba' Uṣūl al-Ḥikmah* (Kediri: PP Fathul Ulum, t.t.), 3.

<sup>30</sup> Wawancara dengan Kiai Yasin, Pengasuh PP. Hidayatuth Thullab Petuk, di Kediri, Jawa Timur pada hari Jumat, 23 November 2018.

<sup>31</sup> Ahmad Yasin bin Asymūnī al-Jārūnī, *Tafsīr Āyat al-Kursī* (Kediri: PP Hidayatuth Thullab, t.t.), 20.

<sup>32</sup> Kiai Yasin, *Tafsīr Sūrat al-Ikhlāṣ*, 17.

Pola penafsiran ini, dengan menggunakan pendekatan hikmah, cukup mendapatkan porsi yang lebih dalam tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren*. Pola penafsiran demikian, dalam konteks khazanah tafsir (di) Nusantara jarang dilakukan, dan cenderung menjadi pola baru.

Perlu menjadi catatan penting, jika secara umum teknik penafsirannya disajikan secara naratif-deskriptif, sementara khusus tafsir atas Q.S. al-Kāfirūn, (109):1-6 penafsirannya disajikan dengan teknik tanya-jawab. Setiap handak menjelaskan persoalan-persoalan yang terkait dengan surat ini, Kiai Yasin selalu mengawalinya dengan pertanyaan. Selanjutnya, Kiai Yasin melansirkan jawaban atas pertanyaan tersebut. Contoh dalam hal ini saat Kiai Yasin menafsirkan kata *qul* dalam Q.S. al-Kāfirūn. Pertanyaan yang diajukan adalah "*Al-Su'āl: Mā fawā'īdu qul?*". Kemudian Kiai Yasin menjawabnya dengan ungkapan: "*Al-Jawāb: Qāla al-Fakhr al-Rāzī fīhi fawā'id:*". Jawaban ini dikutip dari al-Rāzī hingga tertulis sepanjang 21 halaman yang mengandung 43 persoalan.<sup>33</sup> Jumlah pertanyaan yang diajukan untuk suatu persoalan tergantung pada jumlah pembahasan yang hendak diurai terkait objek penafsiran.

Terlepas dari jenis dan coraknya yang beragam, kajian tentang makna dan hukum merupakan asupan harian komunitas pesantren. Keduanya memiliki hubungan yang sangat erat. Penggalian makna atas kitab suci memiliki konsekuensi logis lahirnya pandangan hukum atas suatu hal. Sehingga produk hukum tersebut dapat dijadikan pegangan dalam menjalani kehidupan sehari-hari. Pada taraf tertentu perspektif tasawuf juga tidak ditinggalkan oleh masyarakat pesantren. Jika hukum berada pada aras wacana syariah yang cenderung berkait berkelindan dengan aspek lahir, sementara tasawuf berada pada aras wacana hakikat yang berfungsi mengontrol aspek batin. Singkatnya, ketiga hal tersebut menjadi bagian dari kebudayaan pesantren. Dalam pada itu, tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* diproduksi dalam tiga persoalan tersebut. Dengan demikian tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* lahir dari pesantren untuk pesantren. Artinya, tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* merupakan spirit kebudayaan pesantren itu sendiri.

---

33 Ahmad Yasin bin Asymūnī al-Jārūnī, *Sūrat al-Kāfirūn* (Kediri: PP Hidayathuth Thullab, t.t.), 19-39.

## Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa menurut Kiai Yasin tafsir adalah aktivitas memahami dan menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan makna Al-Qur'an. Aktivitas ini sangat erat kaitannya dengan riwayat sebagai medium untuk menemukan makna. Namun demikian, jika hanya pendekatan ini yang digunakan, bagi Kiai Yasin, dunia tafsir tidak akan berkembang dengan baik. Oleh sebab itu, penggunaan takwil menjadi sangat mungkin dilakukan. Hanya dengan perpaduan antara tafsir dan takwil, menurut Kiai Yasin, dunia penafsiran dapat berkembang dengan baik. Dalam pada itu, secara hakikat tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* adalah literatur berbahasa Arab dalam bidang tafsir yang disusun oleh kiai pesantren dan telah dibubuhi *bi al-ma'nā 'alā pesantren*.

Tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* memiliki orientasi yang spesifik pada penuhnya bahan ajar pengajian *kilatan* Ramadan. Dalam penyusunannya Kiai Yasin menggunakan bahasa Arab dengan pembubuhan *bi al-ma'nā 'alā pesantren* yang ditulis menggunakan aksara *pegon* berbahasa Jawa. *Ma'nā 'alā pesantren* ini diletakkan di bawah kata dengan menggunakan rumus dan simbol yang khas. Tidak semua kata dibubuhi terjemahan. Terjemah *ma'nā 'alā pesantren* hanya hadir untuk kata yang dianggap sulit, tetapi rumus untuk struktur dan hubungan antar kata (baca: *rujū'*) selalu dihadirkan dalam setiap kata. Oleh sebab itu, sasaran tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren* bukan untuk masyarakat umum, melainkan untuk kalangan elit pesantren; kiai, ustaz, dan santri senior. Pola yang digunakan dalam penyusunan *bi al-ma'nā 'alā pesantren* ini menjadi identitas yang khas dari produk tafsir Kiai Yasin.

Ada tiga pembahasan yang harus dihadirkan dalam tafsir *bi al-ma'nā 'alā pesantren*. Ketiganya berupa persoalan makna, baik secara global maupun terperinci, persoalan hukum sebab Al-Qur'an merupakan tuntunan hidup, dan terakhir adalah persoalan hikmah. Guna menghadirkan tiga pembahasan ini, maka pendekatan yang digunakan adalah gramatikal, teologis-filosofis, dan sufistik. Pendekatan gramatikal yang digunakan mencakup tiga hal, yakni fonologi, sintaksis, dan morfologi. Pendekatan teologis-filosofis yang digunakan adalah teknik komparatif, utamanya pandangan Sunni dan

Muktazilah. Sedangkan pendekatan sufistik yang jamak digunakan adalah mazhab tasawuf yang berkembang dalam kelompok Sunni.

Pendekatan tasawuf pada tahap berikutnya dikembangkan dalam bentuk pendekatan hikmah. Hikmah bisa digali secara mendalam dari sebuah ayat jika menggunakan pendekatan takwil. Upaya ini menjadi sebuah keharusan sebab Al-Qur'an bagi masyarakat Indonesia, utamanya pesantren, lebih dari sebuah kitab suci yang terbukukan. Al-Qur'an adalah nafas kehidupan umat Islam pesantren. "Berkah" yang terkandung dari Al-Qur'an tidak hanya nampak secara tersurat, tetapi juga tersirat dalam setiap unit terkecil dalam Al-Qur'an. Tanpa kehadiran sebuah hikmah, Al-Qur'an hanya nampak sebagai literatur kegamaan yang menginformasikan tentang makna, hukum, dan kisah atas sesuatu. Sementara dengan hikmah, Al-Qur'an dapat hidup menyatu dengan umat Islam itu sendiri. *Wa Allāh A'lam bi al-Šawāb.*

## DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS.
- Al-Būnī, Abū al-'Abbās. *Mamba' Uṣūl al-Hikmah*, Kediri: PP Fathul Ulum, tt.
- Al-Jārūnī, Aḥmad Yāsin bin Asymūnī. *Al-Basmalah min Jihhah Funūn al-'Ilm*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, tt.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr Mā Aṣābaka*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, 1414 H.
- \_\_\_\_\_. *Wa 'Allama Ādama al-Asmā'a*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Al-Qurān al-Karīm: Tamba Ati*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Asmā al-Ḥusnā*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, tt.
- \_\_\_\_\_. *Inna al-Šalāt Tanhā 'an al-Fakhsyā' wa al-Munkar*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, tt.
- \_\_\_\_\_. *Innamā Ya'mar Masājid Allāh*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, tt.
- \_\_\_\_\_. *Lā Ilāha Illā Allāh*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, tt.
- \_\_\_\_\_. *Muqaddimah Tafsīr al-Fātiḥah*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, tt.

- \_\_\_\_\_. *Sūrat al-Kāfirūn*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, tt.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Fātihah*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, tt.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Mu'awwīzatain*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, tt.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr Bismillāhirraḥmānirraḥīm*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr Hasbunallāh wa Ni'm al-Wakīl*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, tt.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr Āyat al-Kursī*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, tt.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr Sūrat al-Ikhlās*, Kediri: PP Hidayathuth Thullab, tt.
- Al-Manduri, Ahmad Hifni Razaq. *Kaifiyah al-Ma'ānī bi al-Ikhtiṣār*, Tulungagung: Al-Hidayah, tt.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, Yogyakarta: Gading, 2015.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Jakarta: LP3ES2011.
- Gusmian, Islah. "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M", *Jurnal Mutawatir*, Vol. 5, No. 2, Desember 2015, 223-247.
- Jaffer, Tariq. *Razi: Master of Quranic Interpretation and Theological Reasoning*, New York: Oxford University Press, 2017.
- Kartini SI, Retno. "Tipologi Karya Ulama Pesantren di Kediri", *Jurnal Lektor Keagamaan*, Vol. 12, No. 1, 2014, 127-148.
- Mustafa, Bisri. *Al-Ibrīz li Ma'rifat al-Qurān al-Azīz*, Kudus: Menara Kudus, tt.
- Wawancara dengan Diah Ayu Anggraeni, Ustzah PP. Sunan Pandanaran, Tulungagung pada hari Sabtu, 9 Desember 2018.
- Wawancara dengan Kiai Yasin, Pengasuh PP. Hidayatuth Thullab Petuk, di Kediri, Jawa Timur pada hari Jumat, 23 November 2018.
- Wawancara dengan Rahmah Nur Baiti dan Siti Nurlia, Ustazah PP. Al-Ma'ruf Bandar Kidul, Kediri pada hari Sabtu, 9 Desember 2012.
- Wawancara dengan Septiana Dewi Safitri, Santri Putri PP Al-Falah, Baron, Nganjuk pada hari Ahad, 10 Desember 2018.

Wawancara dengan Ustaz Ibnu Hamdun, Mustahiq (Guru Kelas) PP. Hidayatul Mubtadiien Lirboyo, di Kediri, Jawa Timur pada hari Minggu, 10 Desember 2018.

Wawancara dengan Ustaz Mas'ud, Pengelola Koperasi PP Hidayatuth Thullab, di Kediri, Jawa Timur pada hari Kamis, 18 Oktober 2018.

Wawancara dengan Ustaz Muhammad Fuadul Maulawi, Ketua Pondok Pesantren Hidayatuth Thullab, Petuk, Semen, Keidiri pada hari Jumat, 7 Desember 2018.

Žahabī, M. Ḥusein. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.

**LOKALITAS TAFSIR NUSANTARA  
DALAM KITAB *TĀJ AL-MUSLIMĪN MIN KALĀM  
RABBIAL-ĀLAMĪN*  
KARYA KH MISBAH MUSTAFA**

**Siti Robikah**

*UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

Email: bikarobikah@gmail.com

**Kuni Muyassaroh**

*Institut Agama Islam Negeri Salatiga*

Email: muyassarohkuni@gmail.com

**Pendahuluan**

Penafsiran Al-Qur'an pada hakikatnya tidak hanya sekedar memahami sebuah teks oleh seorang mufasir, namun juga memahami teks untuk menjawab berbagai masalah atau problem yang ada ketika tafsir itu ditulis. Dengan begitu, tafsir Al-Qur'an dapat berdialog dengan tradisi, budaya, dan sosial politik yang ada ketika itu. Maka dari itu, dengan membaca salah satu karya tafsir seseorang akan dapat menemukan bagaimana kondisi yang terjadi saat itu.

Dalam perjalannya, aktifitas menafsirkan Al-Qur'an menghasilkan banyak ragam dan corak yang variatif. Beberapa di antaranya menafsirkan dengan pendekatan fiqh dikarenakan mufasir mempunyai kecenderungan dalam ilmu fikih seperti *Tafsir al-Qurtubī*. Kaum teolog menafsirkan Al-Qur'an dari sudut pemahaman teologis, seperti al-Zamakhsyārī dalam tafsir *al-Kasyyāf*. Kaum sufi menafsirkan dengan pengalaman batin mereka seperti Ibnu 'Arabī dan berbagai macam lainnya.<sup>1</sup>

Begitu juga dengan kegiatan menafsirkan yang dilakukan di Indonesia. Tradisi penulisan tafsir diawali dengan ditemukannya sebuah tafsir Surah al-Kahfi pada abad ke-16 yang tidak diketahui nama pengarangnya. Setelah itu satu abad kemudian ditemukan *Tafsir Tarjumān al-Mustafid* yang ditulis oleh Abdul Rauf al-Singkili (1615-1693 M) lengkap 30 juz. Kemudian abad ke-18 Syekh Nawawi Banten menulis tafsir *Marah Labīd li Kasyf Ma'nā al-Qur'an al-Majid* yang diterbitkan di Makkah dan ditulis dalam bahasa Arab.<sup>2</sup>

Pada tahun 1920-an Cokroaminoto memperkenalkan terjemahan tafsir karangan Maulvi Mohammed Ali dari Ahmadiyah Lahore. Kemudian sekitar tahun 1930, Muhammad Yunus menerbitkan tafsir *Al-Qur'an Al-Karim*. Pada tahun 1937 M, Hallim Hasan telah mempersiapkan karyanya di Masjid Raya Binjai, Sumatera Utara, di mana bagian-bagian dari karya tersebut muncul dalam bentuk majalah pada bulan April 1937.<sup>3</sup>

Munculnya tafsir bahasa Melayu inilah yang kemudian menginspirasi banyak mufasir di Indonesia lainnya. sehingga lahirlah kitab-kitab tafsir dengan bahasa lokal. Salah satu cotoh kitab tafsir yang menggunakan bahasa lokal yaitu *Tafsir Tāj al-Muślīmīn Min Kalām Rabb al-Ālamīn* karya KH Misbah Mustafa. Karya ini merupakan karya kedua setelah kitab *Tafsir al-Iklīl fi Ma'ānī Tanzīl*. Tafsir *Tāj al-Muślīmīn* ini ditulis karena adanya ketidakpuasan KH Misbah Mustafa terhadap percetakan yang banyak

1 Muhammad Sofyan, *Tafsir Wal Mufassirun*, (Sarang: Perdana Publishing, 2015), 2

2 M. Yunan Yusuf, "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia", *Jurnal Pesantren*, Vol. VIII, No.1, 1991, 36

3 Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, Terj. Tajul Arifin, (Bandung: Mizan, 1996), 38-39

menghilangkan beberapa tafsir dalam *Tafsir al-Iklīl fi Ma'ānī Tanzīl* tanpa persetujuan KH Misbah Mustafa.

Seperti yang telah dijelaskan di atas bahwa tafsir tidak ditulis dalam ruang hampa. Adanya keinginan mufasir menulis sebuah tafsir yaitu untuk menjawab problematika yang sedang terjadi ketika itu atau untuk memberikan masukan dan kritikan bagi masyarakat dimana mufasir tinggal. Maka dari itu tulisan ini akan menjelaskan aspek lokalitas dalam *Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabb al-'Ālamīn*.

### Mengenal Penulis kitab *Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabb al-'Ālamīn*.

Sebelum mengenal *Tafsir Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabb al-'Ālamīn*, terlebih dahulu tulisan ini akan menjelaskan biografi KH Misbah Mustafa sebagai pemilik karya tafsir tersebut. KH Misbah Mustafa merupakan putra dari pasangan H. Zainal Mustafa dan Umu Salamah.<sup>4</sup>

KH Misbah Mustafa memiliki beberapa saudara dari beberapa perkawinan ayahnya. Ayahnya, KH Zainal Mustafa menikah pertama kali dengan Dakilah dan memiliki dua putra yaitu Zuhdi dan Maskanah, menikah kedua dengan Chadijah dan memiliki putra Mashadi (kemudian dikenal dengan nama Bisri Mustafa penulis kitab *Al-Ibrīz li Ma'rīfah Tafsīr al-Qur'ān al-Azīz*), dan yang terakhir menikah dengan Umu Salamah yang kemudian melahirkan Misbah dan Maksum.<sup>5</sup> Nama kecil KH Misbah Mustafa adalah Masruh. Nama Misbah Mustafa digunakan setelah beliau naik haji.<sup>6</sup>

Ayah KH Misbah Mustafa, KH Zainal Mustafa, adalah seorang saudagar kaya dan dikenal dengan kegemaran mencintai ulama. Itulah sebabnya, beliau memiliki kedekatan khusus dengan para ulama. Di samping itu, beliau juga dikenal dengan sebagai saudagar yang dermawan. Kegemarannya adalah memberikan hadiah kepada para ulama.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Supriyanto, "Al-Qur'an Dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respon Pemikiran Misbah Mustafa dalam *Tafsir Al-Iklīl fi Ma'ānī al-Tanzīl*", *Jurnal Theologia*, Vol.28, No.1, Juni 2017, 33

<sup>5</sup> Ahmad Baidowi, "Aspek Lokalitas *Tafsīr al-Iklīl fi Ma'ānī al-Tanzīl* Karya Misbah Mustafa", *Jurnal Nun*, Vol. I, No. 1, 2015, 36

<sup>6</sup> Ahmad Baidowi, "Aspek Lokalitas *Tafsīr al-Iklīl*", 36

<sup>7</sup> Islah Gusmian, "KH Misbah Ibn Zainul Mustafa (1916-1994): Pemikir dan Penulis Teks Keagamaan dan Pesantren", *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 14, No. 1, 2016, 117

Pada tahun 1923 M, Misbah bersama dengan keluarganya menunaikan ibadah haji. Saat menunaikan ibadah tersebut, KH Zainal Mustafa terserang penyakit sehingga ia harus ditandu saat wukuf dan sa'i. Selesainya ibadah haji, penyakit sang ayah semakin keras dan akhirnya menghembuskan nafas terakhir di kapal saat akan diberangkatkan ke Indonesia, pada usia 63 tahun. Jenazahnya kemudian diserahkan kepada Syekh Arab dengan menyerahkan uang Rp. 60 sebagai ongkos dan sewa pemakaman. Inilah yang menyebabkan keluarga tidak ada yang mengetahui di mana letak makam KH. Zainal Mustafa.<sup>8</sup>

Sepeninggal ayahnya, KH Misbah Mustafa diasuh oleh kakak tirinya. Kemudian pada tahun 1933, KH Misbah Mustafa nyantri di Pesantren Kasingan bersama kakaknya Bisri Mustafa.<sup>9</sup> Sebelum belajar di Pesantren KH Misbah Mustafa belajar di lembaga pendidikan formal yaitu Sekolah Rakyat (SR) pada usia 6 tahun. Di Pesantren, orientasi pendidikan yang didapatkan oleh KH Misbah Mustafa terfokus untuk mempelajari ilmu gramatika dengan menggunakan kitab *al-Jurūmiyah*, *al-Imrītī* dan *Alfiyah*.<sup>10</sup> Setelah berhasil mengkhatamkan *Alfiyah* sebanyak 17 kali, KH Mustafa Mustafa kemudian melanjutkan pesantren yang diasuh oleh KH Hasyim Asy'ari di Pondok Pesantren Tebu Ireng Jombang dan kemudian dilanjutkan belajar di *Makkah Mukarramah*.<sup>11</sup>

Sepulangnya dari Makkah pada tahun 1948, KH Misbah Mustafa dijodohkan oleh KH Ahmad bin Su'ib dengan cucunya Masrurah yang kemudian pindah ke Bangian, Tuban.<sup>12</sup> Di samping kesibukannya sebagai pengajar dan pengasuh pesantren, KH Misbah Mustafa adalah seorang penulis yang produktif. Beliau telah menerjemahkan kurang lebih 200 judul kitab, baik ke dalam bahasa Indonesia maupun ke dalam bahasa Jawa

8 Supriyanto, "Al-Qur'an Dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respon Pemikiran Misbah Mustafa dalam *Tafsir Al-Iklīl fi Ma'āni al-Tanzīl*", 34

9 Islah Gusmian, "KH Misbah Ibn Zainul Mustafa (1916-1994)", n8

10 Ahmad Baidowi, "Aspek Lokalitas *Tafsir al-Iklīl fi Ma'āni al-Tanzīl* Karya Misbah Mustafa", 36

11 Ahmad Baidawi, "Aspek Lokalitas *Tafsir al-Iklīl fi Ma'āni al-Tanzīl* Karya Misbah Mustafa", 37

12 Supriyanto, "Al-Qur'an Dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respon Pemikiran Misbah Mustafa dalam *Tafsir Al-Iklīl fi Ma'āni al-Tanzīl*", 36

dengan tuisan Arab Pegan.<sup>13</sup> Di samping itu, KH Misbah Mustafa juga aktif memberikan ceramah-ceramah keagamaan dalam pengajian- pengajian di masyarakat. Dalam berdakwah, beliau sering mengadakan diskusi bersama teman-temannya terutama terkait masalah aktual yang sedang berkembang di masyarakat.

Kitab ini terdiri dari 4 jilid. Jilid pertama dimulai dari Surah al-Fatihah dan diakhiri Surah al-Baqarah ayat 141. Jilid selanjutnya yaitu jilid kedua dimulai dari Surah al-Baqarah ayat 142-252, jilid ketiga dimulai dari al-Baqarah ayat 253 sampai Surah Ali Imran ayat 91 kemudian yang terakhir yaitu jilid keempat diawali dari Surah Ali Imran ayat 92 sampai ayat 200. Namun sayang sekali tafsir ini tidak seperti tafsir sebelumnya, tafsir *Tafsir Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbī al-Ālāmīn* hanya sampai pada jilid empat tidak selesai 30 juz. Sebelum selesai 30 juz, KH Misbah Mustafa dipanggil Allah swt pada hari Senin, 7 Dzulqo'dah 1414 H atau bertepatan dengan 18 April 1994 M.<sup>14</sup> Beliau lahir di Desa Sawahan Gang Palen, Kabupaten Rembang, Jawa Tengah pada tanggal 5 Mei 1916 M.<sup>15</sup>

### Latar Belakang Penulisan Tafsir *Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbī al-Ālāmīn*

Kitab ini ditulis tepat dua tahun setelah karya pertama beliau selesaikan yaitu pada tahun 1987 M/ 1408 H. Dalam Muqaddimah *Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbī al-Ālāmīn*, KH Misbah Mustafa menyampaikan keprihatinan beliau dengan keadaan orang Islam. Banyak orang yang mengaku Islam, berkali-kali mengucapkan kalimat syahadat akan tetapi tidak memahami Al-Qur'an yang berbahasa Arab. Banyak orang yang lalai dan enggan mempelajari Al-Qur'an setelah kenikmatan dunia diraihnya. Bahkan tidak jarang kebanyakan umat Islam lebih memilih *taklid* kepada seseorang

<sup>13</sup> Humilalatun Ni'mah, *Kepemimpinan Non Muslim Dalam Pemerintahan Menurut KH Misbah Mustafa : Teluah Tafsir al-Iklīl fi Ma'āni al-Tanzīl* (IAIN Ponorogo, 2017), 25

<sup>14</sup> Keterangan ini dapat dilihat pada KH Misbah Mustafa, *Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbī al-Ālāmīn* dari jilid 1 sampai 4.

<sup>15</sup> Siti Asmah, "Studi Tentang Biografi dan Pemikiran KH Misbah Mustafa Bangilan Tuban (1916-1994M), 19.

yang biasa dipanggil Kyai daripada belajar untuk memahami al-Quran.<sup>16</sup> Dari sinilah kemudian KH Misbah Mustafa menulis kitab tafsir dengan menggunakan bahasa Jawa-Pegon<sup>17</sup> dengan harapan umat Islam dapat dengan mudah memahami maksud yang dikehendaki Al-Qur'an dengan bahasa lokal.

Pemberian nama kitab *Tafsir Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbī al-Ālāmīn*, diberikan sendiri oleh KH Misbah Mustafa. Masih dalam *muqaddimah* kitabnya, beliau menjelaskan makna dari *Tafsir Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbī al-Ālāmīn* adalah mahkota untuk orang Islam.<sup>18</sup> KH Misbah Mustafa berharap, dengan adanya kitab ini orang Islam mampu terangkat derajatnya karena memahami firman-firman Allah.

Sistematika penulisan dan metode penafsiran tafsir *Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbī al-Ālāmīn* sedikit berbeda dengan kitab tafsir pada umumnya. Kitab ini ditulis dengan bahasa Jawa, dengan aksara Arab Pegon dan makna gandul yang menjadi ciri khas karya-karya ulama Jawa. Setiap ayat diterjemahkan secara harfiah dengan menggunakan makna gandul yang ditulis miring ke bawah setiap kata, kemudian diterjemahkan per ayat di bagian bawah.

Halaman kitab ini secara keseluruhan berjumlah 1689 halaman. Juz 1 dimulai dari halaman 1 sampai halaman 428 (428 halaman), juz 2 melanjutkan halaman pada juz 1 yakni dimulai dari halaman 429 dan diakhiri halaman 793 (364 halaman), juz 3 dari halaman 794 sampai halaman 1189 (395 halaman), dan terakhir juz 4 dimulai dari halaman 1189 sampai halaman 1689 (500 halaman).<sup>19</sup> KH Misbah Mustafa memulai penafsirannya dengan memuji Allah dan shalawat untuk Nabi Muhammad SAW. Dalam *muqaddimah* kitabnya, KH Misbah Mustafa menulis keutamaan Al-Qur'an disertai dengan ayat dan hadis yang menjadi landasannya.

<sup>16</sup> Misbah Mustafa, *Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbī al-Ālāmīn* (Tuban: Majlisu al-Talīfu wa al-Khattati, tt), Juz 1: 2-5

<sup>17</sup> Huruf pegon adalah huruf Arab yang dimodifikasi untuk menuliskan bahasa Jawa juga Bahasa Sunda. Kata pegon konon berasal dari bahasa Jawa Pego yang berarti menyimpang. Sebab bahasa Jawa yang ditulis dalam huruf Arab dianggap sesuatu yang tidak lazim.

<sup>18</sup> Misbah Mustafa, *Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbī al-Ālāmīn*, Juz 1: 2-5

<sup>19</sup> Misbah Mustafa, *Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbī al-Ālāmīn*, Juz 1 sampai 4

Ada beberapa keunikan pada penafsiran yang dilakukan oleh KH Misbah Mustafa, yakni, *pertama*, pada setiap penafsirannya, KH Misbah Mustafa selalu menulis nama surat yang hendak ditafsiran lengkap dengan tempat turunnya, jumlah ayat, jumlah kalimat dan jumlah huruf. Seperti ketika menafsirkan Surah al-Fatiḥah beliau menulis “*surat al-Fatiḥah iki temurun ono ing Makkah, ayate ono pitu, kalimahe ono pitulikur, hurufe ono satus patang puluh*” (Surat Al-Fatiḥah ini turun di Makkah, berjumlah tujuh ayat, dua puluh tujuh kalimat, dan seratus empat puluh huruf). *Kedua*, beliau menulis ayat yang hendak ditafsirkan lengkap dengan makna gandul per kata dan ditulis miring. *Ketiga*, di bawah makna gandul yang ditulis miring beliau menampilkan terjemahan global ditulis dengan lurus, dan terakhir beliau menampilkan tafsiran ayatnya.

Dalam menafsirkan, beliau selalu menulis ayat yang hendak ditafsirkan dan siberi tanda garis bawah. Karakteristik lainnya, ketika beliau hendak menulis hal-hal yang penting ditandai dengan menulis “*masalah-masalah kang perlu dimangertenî*” (Masalah atau persoalan yang perlu diketahui) dan dalam lain kesempatan hanya ditulis dengan istilah “*maslahatun (permaslahan)*”. Memperhatikan penafsiran KH Misbah Mustafa dalam kitab *Tāj al-Muṣlimīn Min Kalām Rabbī al-Ālamīn* dapat disimpulkan bahwa kitab tersebut menggunakan metode ijmal dengan penjelasannya yang agak panjang dan disusun dengan tartib mushafi.

Contoh penafsiran dalam kitab tafsir *Tāj al-Muṣlimīn Min Kalām Rabbī al-Ālamīn* pada halaman 20 jilid 1. KH Misbah Mustafa menafsirkan ayat pertama Surah al-Fatiḥah yaitu kalimat *Bismillāhirrahmanirrahīm*. Berikut redaksi penafsiran KH Misbah Mustafa.

“Ucapan Bismillahirrahmanirrahim iku yen menurut madhabe Imam Syafi'i iku siji ayat setengah sangking ayate Fatiḥah. Dadi sopo wong kang sholat kanthi moco Fatihah kang ora nganggo basmalah, ora sah sholate. Diriwayatkan saking Ibne Abbas ra gandeng karo dawuh: wa laqad ataina sab'an min al-matsani wa Al-Qur'an al-Azim. Panjenengane dawuh sab'an min al-matsani yo iku surat fatihahe Quran, ono kang matur: ayate fatihah namung nenem, endi kang kaping pitu? Ibnu Abbas dawuh Bismillahirrahmanirrahim. Ono ing hadis Shahih riwayat saking Ummi

Salamah garwane Rasulullah, panjenengane dawuh: nabi Muhammad iku moco basmallah setengah sangking ayate Surah fatihah.

Miturut madhabe Imam al-Auza'i lan Imam Malik lan Imam Abu Hanifah, basmalah iku ora setengah saking ayate fatihah. Yen miturut madzhab iki, ayat kang nomer nenem Shiratalladzina an'amta 'alaihim, ayat kang kaping pitu ghoiril maghdzubi 'alaihim sak teruse. Miturut madzhab iki, upomone wong sholat ora moco basmalah, sah sholat. Nuli kepriye yen Saridin anut madzhab Syafi'i shalat ma'mum marang sukimyan kang anut madzhab Hanafi. Apa sah sholat? Miturut qaul kang mu'tamad ono ing madzhab Syafi'i koyo kang dianut muslimin Indonesia, ora sah sholat me'mum, kerono ma'mum madzhab Syafi'i nekodaken yen shaate iwm qaul kang kaping pindo iki, kerono anjaga perpecahane ummat."

(Bacaan *Bismillahirrahmanirrahim* menurut Imam Syafi'i termasuk salah satu ayat Surah al-Fatihah. Jadi, barangsiapa shalat dengan membaca Surah al-Fatihah dan tidak membaca basmalah, tidak sah shalatnya. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ra, berhubungan dengan firman Allah: *wa laqad ataina sab'an min al-matsani wa Al-Qur'an al-Adzim*. Dia (Ibnu Abbas) mengatakan yang dimaksud dengan lafad *sab'an min al-matsani* adalah Surah al-Fatihah hanya ada enam. Mana ayat yang ketujuh? Ibnu Abbas menjawab: "*Bismillahirrahmanirrahim*". Dalam hadis riwayat Ummi Salamah istri Rasulullah SAW, dia juga mengatakan bahwa: "Nabi Muhammad SAW membaca basmalah pada pembukaan al-Fatihah dan beliau juga menghitung basmalah sebagai bagian dari Surah al-Fatihah.

Menurut madzhab Imam al-Auzai, Imam Malik, dan Imam Abu Hanifah, lafadz basmalah bukan bagian dari Surah al-Fatihah. Menurut madzhab ini, ayat yang nomer enam adalah "*Shiratalladzina an'amta 'alaihim*", sedangkan ayat yang ketujuh adalah *Ghairil maghdzubi* dan seterusnya. Menurut madzhab ini, seandainya seseorang shalat dan tidak membaca basmalah, sah shalatnya. Kemudian bagaimana hukum shalat Sadirin yang bermadzhab Syafi'i ma'mum kepada Sukimyan yang bermadzhab Imam Hanafi? Apakah sah shalatnya? Menurut *Qaul* (perkataan) yang *mu'tamad* kepada madzhab Syafi'i seperti yang dianut oleh umat Islam Indonesia,

tidak sah shalatnya. Penulis lebih menyukai pendapat yang kedua, karena hal ini mampu menjaga agar umat tidak terpecah-belah).

## **Lokalitas Tafsir *Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbi al-Ālamīn***

Kitab Tafsir *Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbi al-Ālamīn* sebagai karya ulama Nusantara pasti memiliki unsur-unsur lokalitas yang melekat di dalamnya. Unsur-unsur okalitas ini dapat dilihat dari beberapa aspek, seperti dari bahasa yang digunakan, tampilan kitabnya, maupun dari segi penafsiran. Berikut beberapa aspek lokalitas kitab Tafsir *Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbi al-Ālamīn* karya KH Misbah Mustafa.

### **A. Lokalitas dalam Penampilan**

Dari segi penampilannya terdiri dari dua bagian yaitu menggunakan aksara pegon dan menggunakan makna gandul dalam tafsirnya.

#### **a. Menggunakan Aksara Pegon**

Dalam Kamus Bahasa Bahasa Indonesia (KBBI), pegon artinya aksara Arab yang digunakan untuk menulis bahasa Jawa, atau tulisan Arab yang tidak dengan tanda-tanda bunyi (diakritik), tulisan Arab gandul.<sup>20</sup> Lebih tepatnya huruf pegon adalah huruf Jawa yang dimodifikasi untuk menuliskan bahasa Jawa juga bahasa Sunda. Kata pegon konon berasal dari bahasa Jawa pego yang berarti menyimpang. Sebab bahasa Jawa yang ditulis dalam huruf Arab dianggap sesuatu yang tidak lazim.<sup>21</sup>

Seperti karya dengan aksara pegon pada umumnya, aksara yang digunakan dalam penulisan kitab Tafsir *Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbi al-Ālamīn* ini sesuai dengan pedoman yang berlaku. Pemilihan huruf pegon ini bukan tanpa alasan. Akan tetapi, *trend* pada masa ini karya-karya ulama Nusantara dalam bidang tafsir selain menggunakan bahasa dan aksara daerah. Meskipun seiring dengan perkembangan *audien* yang beragam tidak sedikit ulama yang menuliskan karya dengan bahasa Indonesia.

<sup>20</sup> <https://kbbi.web.id/pegon.html> diakses pada tanggal 10 Maret 2019

<sup>21</sup> Masyhur Dungeik Beti, *Standarisasi Sistem Tulisan Jawi di Dunia Melayu: Sebuah Upaya Mencari Standar Penulisan Buku Berdasarkan Aspek Fonetis*. (Palembang: UIN Raden Fatah, tt), 88

Pemakaian huruf pегон ini juga memudahkan bagi pengguna bahasa tersebut didalam memahami penafsiran yang dilakukan oleh KH Misbah Mustafa ini. Mengingat bukan hal yang mudah memahami kitab-kitab tafsir yang berbahasa Arab.

### b. Menggunakan Makna Gandul

KH Misbah Mustafa dalam karya tafsirnya *Tafsir Tāj al-Muślīmīn Min Kalām Rabbī al-Ālamīn* menerjemahkan ayat dengan dua model.

*Pertama*, penerjemahan ayat dengan makna gandul. Makna gandul adalah makna yang ditulis agak miring tepat di bawah lafadz yang diterjemahkan. Penulisan makna gandul ini juga menggunakan Arab pегон.

*Kedua*, terjemah yang ditulis di bawah makna gandul. Terjemah yang kedua ini hampir sama dengan terjemahan bahasa Indonesia, namun KH Misbah Mustafa menggunakan bahasa Jawa dan ditulis dengan Arab pегон. Dari keduanya memberikan manfaat tersendiri bagi para pembaca. Terjemahan dengan makna gandul itu, pembaca tidak hanya memahami ayat secara global saja namun juga per kata pada setiap ayatnya.

## B. Lokalitas dalam Komunikasi

Lahirnya sebuah karya pada umumnya sebuah respon terhadap permasalahan yang terjadi pada masyarakat. Karya tulis menjadi perantara seorang penulis dalam menyampaikan gagasan-gagasan, pesan-pesan atau pemikiran. Supaya pesan-pesan yang terkandung dalam karya tulis dapat diterima dan dipahami secara sempurna oleh *audien*, sebelum menuliskan karyanya, penulis harus terlibat komunikasi dengan audien atau masyarakat setempat baik secara langsung maupun tidak langsung.

Komunikasi ini bertujuan agar karya tersebut tepat sasaran. Dengan adanya komunikasi ini pula seorang penulis akan paham bagaimana penulis menyampaikan sebuah karya pada masyarakat yang dihadapinya. Penulis juga dapat membaca situasi dan kondisi masyarakat yang nantinya akan membantu penulis menemukan cara menyampaikan sebuah karya dengan bahasa yang efektif dan dapat diterima oleh masyarakat.

Dengan melihat unsur-unsur diatas, dapat dikatakan bahwa kitab tafsir *Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbī al-Ālamīn* merupakan media yang digunakan oleh KH Misbah Mustafa untuk menyampaikan pesan-pesan yang terkandung di dalam Al-Qur'an kepada umat Islam. Dengan menggunakan bahasa lokal Jawa, KH Misbah Mustafa mengharapkan agar pesan-pesan Al-Qur'an dapat diterima dengan mudah oleh masyarakat di sekitarnya.

Dalam penerimanya, masyarakat Jawa yang paham dengan Arab pegan maka mereka dapat membaca sendiri dan kemudian memahaminya. Adapun masyarakat yang tidak dapat membaca sendiri maka dapat mengikuti kajian-kajian yang sudah ada di masyarakat, baik di sebuah pesantren maupun di masyarakat luas. Penggunaan bahasa Jawa didalam menulis karyanya ini, merupakan bentuk pemanfaatan unsur lokalitas yang dilakukan oleh KH Misbah Mustafa dalam menyampaikan pesan-pesan al-Quran.

### C. Lokalitas dalam Penafsiran

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa tujuan dituliskannya kitab tafsir dengan bahasa lokal ini tidak lain adalah untuk memudahkan umat Islam memahami al-Quran. Dengan begitu, KH Misbah Mustafa banyak memasukkan pembahasan-pembahasan yang berkenaan dengan apa yang terjadi ketika itu. Hal ini tidak lain untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang ketika itu muncul dan beberapa kritikan KH Misbah Mustafa atas sebuah fenomena yang terjadi.

#### 1. Mengkritik Tradisi Mengirimkan Pahala

Salah satu sikap yang diambil oleh KH Misbah Mustafa dalam tafsir *Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbī al-Ālamīn* adalah mengkritik tradisi mengirimkan pahala kepada orang yang telah meninggal. Kritik beliau terlihat ketika menafsirkan QS al-Baqarah [2]: 134

تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ  
عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾

134. *Itu adalah umat yang lalu; baginya apa yang telah diusahakannya dan bagimu apa yang sudah kamu usahakan, dan kamu tidak akan diminta pertanggungan jawab tentang apa yang telah mereka kerjakan.*

Setelah memberikan penjelasan secara global, KH Misbah Mustafa menambahkan penjelasan sebagai berikut:

*"setengah sangking Ulama ahi fiqh ono wong kang ngendiko :"yen Qur'an iku diwoco ono ing kubure mayit, iki mayit bisa oleh ganjaran sebab dewene ngerungoake moco Quran. Dawuh kang mengkene iki ora bener. Kerono Ulama Mujtahidin wis ijma' (muwafaqah) yen timbule ganjaran iki sangking perintah utowo larangan sangking agama. Dadi siji penggawean (ngerungoake) kang ora diperintah lan ora dicegah, iku ora ono ganjaran."*<sup>22</sup>

Sebagian Ulama fiqh ada yang berpendapat: apabila Al-Qur'an dibaca pada kuburan mayit, mayit akan mendapatkan pahala karena mendengarkan bacaan tersebut. Perkataan ini tidak benar, karena ulama mujtahidin sudah bersepakat bahwa pahala hanya didapat dari menjalankan perintah dan menjauhi larangan Allah. Jadi salah satu pekerjaan (mendengarkan) karena tidak ada perintah dan larangan tidak mendapatkan pahala.

Sebagaimana bisa dipahami dari penafsiran di atas, KH Misbah Mustafa mengkritik tradisi pembacaan ayat Al-Qur'an di atas kuburan mayit yang dianggapnya tidak mendatangkan kemanfaatan apapun untuk mayit. Hal ini terlihat dari pernyataan yang beliau sampaikan "*Dawuh mengkene iki ora bener*" artinya perkataan ini tidaklah benar. Menurut KH Misbah Mustafa, orang telah meninggal sudah tidak mendapatkan perintah maupun larangan dari Allah swt.

Beliau juga menambahkan dalam tafsirnya sebagai berikut:

*"Dadi yen wong-wong mati iku ora diperintah, ora bisa oleh ganjaran, senajan ngerungoake Qur'an kang diwoco ono ing kubure. Fikir! Iku*

<sup>22</sup> Misbah Mustafa, *Tāj al-Muślīmīn Min Kalām Rabbī al-Ālamīn*, Jilid 1: 399

*kebo, sapi, dewene podo krungu Qur'an kang diwoco, opo podo oleh ganjaran? Ora. Sebab kebo, sapi ora diprintah.”<sup>23</sup>*

Jadi, apabila ada orang-orang yang meninggal tidak mendapatkan perintah (mendengarkan bacaan al-Quran) tidak bisa mendapatkan pahala, meskipun mendengarkan bacaan Al-Qur'an yang dibaca di kuburannya. Renungkanlah! Kerbau, Sapi, mereka juga mendengarkan bacaan Al-Qur'an. Apakah mereka mendapatkan pahala? Tidak. Sebab kerbau dan sapi tidak mendapatkan pahala dari Allah swt.

KH Misbah Mustafa juga menegaskan dalam tafsirnya dengan menyampaikan

*“Dadi jelase, wong ora bisa ngalap manfaat amale wong liyo iku, yen ngamal iku ora rupo amal dungs utowo shodaqoh. Yen dungs lan shodaqah, bisa manfaati wong liyo. Sebab ono hadis kang kasebut mau, iżā māta ibnu Ādama ilā akhirihi.”*

Jelasnya, setiap orang tidak bisa mengambil manfaat dari amal yang dilakukan oleh orang lain, kecuali amal tersebut berupa doa dan shadaqah. Doa dan shadaqah mampu memberikan manfaat kepada orang lain. Sebab ada hadis yang berbunyi iżā māta ibnu Ādama (*apabila anak cucu adam mati maka terputuslah amalnya, kecuali tida yakni sedekah jariyah, atau ilmu yang diambil manfaatnya, atau anak saleh yang mendoakannya*). [HR Muslim di dalam shahihnya juz 2 hal. 70 hadis no. 1631].

KH Misbah Mustafa juga mengingatkan bahwa sampainya pahala shodaqah untuk mayit bukanlah hal yang mudah. Beliau menyampaikan,

“Sebab kaprahe podo anut kang dadi pengadatan. Ora mikirke carane shodaqah kang diterima dening Allah iku kang kepriye. Yakni shodaqah kang ikhlas tegese bener-bener melulu ngagung-ngagungake perintah Allah. Ora krono wong lan ora kerono pengadatan.”

Sebab kebanyakan orang hanya mengikuti adat atau kebiasaan. Tidak memikirkan bagaimana cara shodaqah yang diterima oleh

<sup>23</sup> Misbah Mustafa, *Tāj al-Muślīmīn Min Kalām Rabbī al-Ālamīn*, Jilid 1: 400

Allah. Yaitu shodaqah yang ikhlas artinya benar-benar hanya untuk mengagungkan perintah Allah, bukan karena manusia dan bukan pula karena adat atau kebiasaan yang berlaku di masyarakat. Hal ini tidak diperbolehkan karena beramal apapun harus ikhlas karena Allah bukan yang lain.

## 2. Kritik Terhadap Pengkhususan Waktu Tahlil

Kritik KH Misbah Mustafa dalam proses tahlil yaitu adanya pengkhususan waktu tahlil, seperti dalam penafsiran terhadap QS al-Baqarah [2]: 134. Dalam hal ini beliau menyampaikan:

*"Dene tahlil kang sering lumaku ono ing telung dinane mayit, patang puluhe, satuse, mandar saiki ono modele haulé (setaune mayit) lan sewune, iku wes terang ono ing kitab-kitab fiqh disebut bid'ah. Nanging persoalane ora ngenani tahlile balik olehe ngususake (nertemtoake) dinane tahlil."*

Tahlil yang sering berjalan pada tiga hari mayit, tujuh hari mayit, empat puluh, seratus, dan sekarang ada istilah *haul* (satu tahun mayit) dan seribunya mayit, ini sudah dijelaskan dalam kitab-kitab fiqh hukumnya *bid'ah*. Akan tetapi persoalannya bukan pada bacaan tahlilnya tetapi pada pengkhususan waktunya.

Dari kutipan penafsiran di atas dapat disimpulkan bahwa objek yang dikritik oleh KH Misbah Mustafa bukanlah pada majlis tahlil ataupun bacaannya. Akan tetapi, KH Misbah Mustafa mengkritik pengkhususan hari-hari pelaksanaan tahlil. Menurut KH Misbah Mustafa yang tidak diperbolehkan adalah keyakinan bahwa hari-hari tersebut merupakan rangkaian tahlil.

Adapun pelaksanaan tahlil tanpa pengkhususan waktu tidaklah bermasalah. Jadi, KH Misbah Mustafa tidak menyalahkan tahlil yang sering dilaksanakan oleh masyarakat dengan batasan tahlil hanyalah bacaan dzikir yang dilakukan bersama-sama. Pelaksanaan dzikir yang seperti ini sesuai dengan hadis Nabi:

*“Apabila kamu melewati taman surga, singgahlah. Para sahabat bertanya, “Apakah taman surga itu ya Rasulullah?” beliau menjawab, “lingkaran dzikir” (HR Tirmidzi)*

Allah swt juga berdirman dalam QS al-Ahzab [33]: 41

*“Wahai orang-orang yang beriman! Ingatlah kepada Allah, dengan mengingat nama-Nya sebanyak-banyaknya.”*

### 3. Mengkritik Tradisi Shalat Sunnah Qabliyah berjama'ah

Selain mengkritik tradisi mengirimkan pahala, KH Misbah Mustafa juga mengkritik shalat Qabliyah yang dilakukan dengan berjamah. Dalam hal ini KH Misbah Mustafa menulis:

*“Penulis anduweni konco ing daerah Babat Lamongan, dewe kne nerangake yen sunnah qabliyah iku ora keno jamaah kerono ora ditindaake dening Kanjeng Rasul, nanging ono ing desone, wus umum ngelakoake jama'ah shalat sunnah qabliyah. Kerono akeh kang pode melebu thariqat kang gurune ugo ngelakoake shalat jamaah sunnah qabliyah. Iki berarti nganaake penambahan ono ing bab ibadah. Sakwuse ditakoni dasare olehe jamah sunnah qabliyah jawabe: dawuhe guru kudu dita'ati. Dumadakan gurune wong-wong malu rawuh. Sakwuse poro murid kumpul, ora nerangake dasare olehe jamaah sunnah qabliyah, nanging banjur dongeng: “yen ono siji guru ngelakoni ma'siat, barang ditakoni muride, nuli cangkeme dibuka, muride dikonkon ningali (miturut omonge) sing katon segoro. Koyo mengkene omong kosong kang sering-sering lumaku ono ing sebagian masyarakat zaman saiki.”.*

Penulis (KH Misbah Mustafa) mempunyai teman di daerah Babat Lamongan, dia menerangkan bahwa shalat sunah qabliyah tidak boleh dikerjakan secara berjamaah karena Nabi tidak mengerjakannya. Akan tetapi, di desanya sudah biasa mengerjakan shalat sunah qabliyah dengan berjamaah. Hal ini dikarenakan mereka mengikuti tariqat dan guru mereka juga mengerjakan shalat sunah berjamaah. Ini berarti mengadakan penambahan dalam urusan ibadah. Setelah ditanya apa dasarnya, mereka hanya menjawab: “perkataan guru harus dipatuhi”. Tiba-tiba gurunya datang. Setelah muridnya berkumpul, beliau tidak menerangkan

dasar pelaksanaan shalat sunah qabliyah secara berjamaah. Tetapi mendongeng: "Ketika ada seorang guru mengerjakan maksiat, ketika ditanya muridnya kemudian menjawab, murid harus melihat (mematuhi perkataannya) yang terlihat seperti lautan." Seperti inilah omong kosong yang sering terjadi pada sebagian masyarakat zaman ini.

Sebagaimana diungkapkan di atas terlihat bahwa KH Misbah Mustafa tidak membenarkan pelaksanaan shalat qabliyah secara berjamaah karena memang tidak ada dalil yang menjelaskannya. Kritikan KH Misbah Mustafa ini disampaikan dengan pernyataan "*kaya mengkene omong kosong kang sering lumaku ana ing sebagian masyarakat zaman saiki*" (seperti inilah omong kosong yang sering terjadi pada masyarakat zaman sekarang). Lebih lanjut, KH Misbah Mustafa menjelaskan bahwa penambahan atau pengurangan dalam beribadah harus ada dalil syara' yang mendasarinya baik dari Al-Qur'an maupun hadis.<sup>24</sup>

Dalam hal ini penulis menilai pendapat KH Misbah Mustafa lemah karena mayoritas ulama berpendapat memperbolehkan sholat sunah berjamaah. Nabi Muhammad saw pernah melakukan kedua cara tersebut. Dalam kitab *Fath al-Bārī* terdapat riwayat 'Itbān bin Mālik sebagai berikut:

*"Imam Ahmad dari jalur Al-Zuhriy, dari Maḥmūd bin 'Arabī dari Itbān bin Mālik beliau mengatakan bahwa Rasulallah saw pernah sholat dhuha di rumahnya, lalu para sahabat berda di belakang beliau, lalu mengikuti sholat yang beliau lakukan."*

Meski tidak disebut secara jelas shalat qabliyah, hadis di atas kiranya mampu menjadi dalil dibolehkannya pelaksanaan shalat sunnah berjamaah. Hal ini karena objek yang disebut dalam hadis adalah sama-sama shalat sunnah. Meski demikian, perlu diingat bahwa shalat sunah lebih utama dikerjakan secara *mufarid* (sendiri). Sebagaimana sabda Nabi Muhammad saw sebagai berikut:

*"Hendaklah kalian manusia shalat (sunnah) di rumah kalian karena sebaik-baik shalat adalah shalat seseorang di rumahnya kecuali shalat wajib" (HR Bukhārī no. 731).*

<sup>24</sup> Misbah Mustafa, *Tafsir Taj Al-Musimin Min Kalami Rabbi Al-Alamin*, Jilid 1, 408

#### 4. Mengkritik Kebiasaan Tergesa-gesa dalam berzikir

Selain mengkritik dua poin sebelumnya, KH Misbah Mustafa juga mengkritik kebiasaan masyarakat berupa tergesa-gesa di dalam berzikir.<sup>25</sup> Kritik beliau terlihat ketika menafsirkan QS al-Baqarah [2]: 152

فَإِذْ كُرُونَتِ أَذْكُرْتُمْ وَأَشْكُرْوْلِي وَلَا تَكْفُرُونَ 

152. *Karena itu, ingatlah kamu kepada-Ku niscaya Aku ingat (pula) kepadamu, dan bersyukurlah kepada-Ku, dan janganlah kamu mengingkari (nikmat)-Ku*

Dalam hal ini beliau menyampaikan

*“Setengah sangking totokromone zikir yaiku wong kang dzikir bisoho khusyu’ tegase andelilek atine lan ndepe-ndepe ono ing ngarsane Allah swt, kelawan angen-angen opo kang dadi maknane zikir. Yen ora ngerti supoyo ditekoake marang wong-wong alim sehingga jelas. Di ati-ati zikir ojo nganti rikat-rikatan utowo ngongso perlu ngasilake akehe zikir.*

Sebagian dari adab berzikir yaitu usahakan orang yang berdzikir dapat *khusyu’* dan rendah diri di sisi Allah swt, dengan membayangkan apa yang menjadi makna zikir. Ketika tidak tahu bertanyalah kepada orang alim agar jelas. Berhati-hatilah dalam berzikir jangan sampai terburu-buru karena ingin berzikir dalam jumlah yang banyak.

KH Misbah Mustafa juga menuliskan:

*“Dadi yen arep zikir bisaho ngudi sakuat kuate bisoho opo kang diucapke dening lisan iku ugo diucapke dening atine. Dadi umpamane ngucap lāilāha illāllāh kelawan lisan, iku atine bisaho ugo ngucap lāilāha illāllāh. Bareng ngucap lāilāha illāllāh iku, atine ngrentekake maknane lāilāha illāllāh ugo.”*

Dalam berdzikir berusahalah dengan sekuat tenaga agar apa yang diucapkan lisan juga diucapkan oleh hati. Sebagai contoh mengucapkan dengan lisan lafadz *lāilāha illāllāh*, hatinya harus

<sup>25</sup> Misbah Mustafa, *Tāj al-Muślimīn Min Kalām Rabbī al-Ālamīn*, Jilid 2, 472

mampu mengucapkan *lāilāha illāllāh* dan juga menghayati maknanya.

Lebih lanjut beliau menyampaikan:

*“Tekane ucapan zikir utawa maknane dzikir ono ing ati, iku sewijine toto kromo kang paling penting. Kerono wong kang zikir, ora bisa ngasilake faidah-faidah lan buah-buahane yen ora khudur tegese maknane zikir ora teko ing ati.”<sup>26</sup>*

Sampainya ucapan atau maknanya zikir pada hati merupakan salah satu hal yang penting. Karena orang yang berzikir tidak mampu menghasilkan manfaat dan buahnya zikir jika tidak *khuḍūr* (makna zikir sampai pada hatinya).

Dalam hal ini penulis setuju dengan KH Misbah Mustafa. Karena pada umumnya orang yang berdzikir dengan terburu-buru tidak akan mampu menghadirkan makna dzikir dengan lisan adalah untuk menuntun hati agar sampai kepada makna yang dikehendaki.

Lebih lanjut KH Misbah Mustafa mencontohkan kebiasaan yang sering terjadi pada masyarakat dengan menyampaikan

*“Umpama kang sering-sering lumaku yaiku subḥānallāh diwoco “ha-nalla ha-nalla”, alḥamdu lillāh diwoco “hamdula hamdula”, Allāhu Akbar diwoco “wabar wabar”. Perlu ngongso enggal cukup kaping telung puluh telu.”*

Kebiasaan yang sering terjadi di masyarakat adalah bacaan *subḥānallāh* dibaca “ha-nalla ha-nalla”, *alḥamdu lillāh* dibaca “hamdula hamdula”, *Allāhu Akbar* dibaca “wabar wabar”. Terburu-buru agar cepat selesai tiga puluh tiga kali.

Dalam lanjutan penjelasannya KH Misbah Mustafa menyatakan:

*“Wong kang zikir koyo mengkene iki dikhawatirke kelebu wong kang nggawe penyelewengan marang asmane Allah. Wong kang nggawe penyelewengan marang asmane Allah. Wong kang nggawe*

26 Misbah Mustafa, *Tāj al-Muslimūn Min Kalām Rabbī al-Ālāmīn*, Jilid 2, 473

penyelewengan marang asmane Allah wong kang di ancam siksa saking Allah."

Dari kutipan di atas terlihat jelas bahwa KH Misbah Mustafa khawatir zikir yang dibaca di atas termasuk ke dalam golongan orang-orang yang melakukan penyelewengan nama-nama Allah.

Pendapat ini sesuai dengan firman Allah dalam QS al-Araf [7]: 180

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَأَدْعُوهُ بِهَاٰ وَدَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِٰ  
سَيُجَزَّوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾

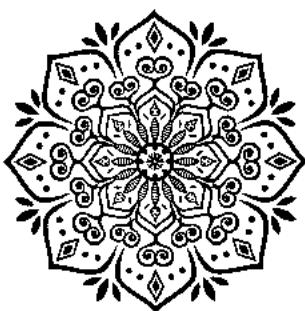
180. *Hanya milik Allah asmaa-ul husna, maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut asmaa-ul husna itu dan tinggalkanlah orang-orang yang menyimpang dari kebenaran dalam (menyebut) nama-nama-Nya. Nanti mereka akan mendapat balasan terhadap apa yang telah mereka kerjakan.*

## Kesimpulan

Kitab tafsir *Taj al-Muslimin Min Kalām Rabbi al-Ālamīn* adalah karya kedua KH Misbah Mustafa. Kitab ini ditulis karena adanya ketidakpuasan KH Misbah Mustafa terhadap penerbit yang telah mengeliminasi beberapa isi dari kitab tafsir pertamanya tanpa seizin KH Misbah Mustafa. Dalam kitab ini, KH Misbah Mustafa banyak menampilkan aspek-aspek lokalitas yang terbagi menjadi tiga aspek yaitu aspek lokalitas dalam penampilan yang terdiri dari penggunaan aksara pegon dan makna gandul. Kemudian aspek lokalitas dalam komunikasi yaitu interaksi KH Misbah Mustafa dengan konteks saat itu yang kemudian menyebabkan adanya banyak kritik KH Misbah Mustafa terhadap masyarakat ketika itu. terakhir yaitu lokalitas dalam penafsiran yang terdiri dari penafsiran KH Misbah Mustafa terhadap realita yang sedang terjadi ketika itu. Maka dari itu dapat dikatakan bahwa seorang mufasir tidak menulis tafsir dalam ruang hampa, namun adanya keinginan untuk mempermudah umat Islam dalam memahami al-Quran. Maka dari itu digunakannya bahasa lokal. Tidak hanya itu, tafsir juga dapat digunakan untuk rujukan untuk menjawab problem-problem yang ada.

## Daftar Pustaka

- Asmah, Siti "Studi Tentang Biografi dan Pemikiran KH Misbah Mustafa Bangilan Tuban. 1919-1994M
- Baidowi, Ahmad "Aspek Lokalitas *Tafsir al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil* Karya Misbah Mustafa", *Jurnal Nun*, Vol. I, No. 1, 2015, hlm. 36
- Beti, Masyhur Dungeik Standarisasi Sistem Tuisan Jawi di Dunia Melayu: Sebuah Upaya Mencari Standar Penulisan Buku Berdasarkan Aspek Fonetis. Palembang: UIN Raden Fatah, tt
- Federspiel, Howard M. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, Terj. Tajul Arifin, Bandung: Mizan, 1996.
- Gusmian, Islah "KH Misbah Ibn Zainul Mustafa (1916-1994): Pemikir dan Penulis Teks Keagamaan dan Pesantren", *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 14, No. 1, 2016.
- <https://kbbi.web.id/pegon.html> diakses pada tanggal 10 Maret 2019
- Mustafa, Misbah *Tafsir Tāj al-Muslimīn Min Kalām Rabbi al-Ālāmīn*, Juz 1, Tuban: Majlisu al-Ta'lifu wa al-Khattati, tt. Juz 1-4
- Ni'mah, Humilailatun *Kepemimpinan Non Muslim Dalam Pemerintahan Menurut KH Misbah Mustafa : Telaah Tafsir al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil*. IAIN Ponorogo, 2017
- Sofyan, Muhammad. *Tafsir Wal Mufassirun*, Sarang: Perdana Publishing, 2015
- Supriyanto, "Al-Qur'an Dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respon Pemikiran Misbah Mustafa dalam *Tafsir Al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil*", *Jurnal Theologia*, Vol.28, No.1, Juni 2017
- Yusuf, M. Yunan "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia", *Jurnal Pesantren*, No. 1, Vol. VIII, 1991



# PERKEMBANGAN TAFSIR KONTEMPORER DI INDONESIA



# IDEOLOGISASI TAFSIR AL-QUR'AN DI JAWA BARAT: KECENDERUNGAN ISLAM MODERNIS DALAM TAFSIR *NURUL-BAJAN* DAN AYAT *SUCI LENYE PAN EUN*

Jajang A Rohmana<sup>1</sup>

*UIN Sunan Gunung Jati Bandung*

## Pendahuluan

Bagi sejarawan seperti Arnold, diyakini bahwa salah satu sebab mudahnya dakwah Islam masuk dan diterima di Asia Tenggara adalah penyebarannya yang dilakukan secara damai.<sup>2</sup> Meski umumnya sarjana Barat menyebut peran besar para pedagang, tetapi bagi Johns, para sufi pengembaralah yang berperan dalam proses Islamisasi itu. Mereka berusaha mengembangkan tradisi intelektual Islam melalui pengadaptasian bahasa dan budaya lokal yang lebih dahulu berkembang di Nusantara. Meski bagi sebagian sarjana, produk Islamisasi itu seringkali dianggap tidak otentik dan cenderung diabaikan, tetapi tidak bisa dipungkiri berkat peran kaum

---

<sup>1</sup> Artikel pernah dipresentasikan pada The 2nd Annual Meeting of QUHAS (Qur'an and Hadis Academic Society), pada 13-14 Desember 2012 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan dimuat pada *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 2 No. 1, 2013: 125-154.

<sup>2</sup> Thomas W. Arnold, *Sejarah Da'wah Islam, The Preaching of Islam*, terj. A. Nawawi Rambe (Jakarta: Widjaya, 1981), cet. ke-2, 352.

sufi tersebut Islam menyebar dengan mudah.<sup>3</sup> Mereka sedari awal seolah menyadari bahwa Islam sebagai ajaran tidak mesti menyingkirkan nilai budaya setempat. Bahkan boleh jadi nilai budaya lokal itu dapat menjadi sarana efektif untuk memuluskan jalan penyebaran Islam secara lebih cepat dan efektif.

Situasi serupa meski berjalan lebih lambat, tampak dalam pergumulan Islam di Jawa Barat. Sejak kedatangan Islam ke tanah Pasundan hingga masa kerajaan Banten dan Cirebon abad ke-16, Islam banyak mempengaruhi kehidupan budaya orang Sunda.<sup>4</sup> Dalam apa yang disebut Johns sebagai vernakularisasi bahasa misalnya,<sup>5</sup> banyak perbendaharaan bahasa Sunda yang mulai dimasuki kosa kata bahasa Arab dan selanjutnya dirasakan sebagai perbendaharaannya sendiri. Naskah *Carita Parahiyangan* yang disusun pada akhir abad ke-16 merupakan salah satu bukti tertua kuatnya pengaruh bahasa Islam itu. Di dalam naskah ini terdapat empat kata yang berasal dari bahasa Arab yaitu *duniya*, *niyat*, *selam* (Islam), dan *tinja* (istinja). Seiring dengan masuknya agama Islam ke dalam hati dan segala aspek kehidupan masyarakat Sunda, kosakata Arab kian banyak masuk ke dalam perbendaharaan bahasa Sunda dan selanjutnya tidak dirasakan lagi sebagai kosakata pinjaman, sebaliknya dianggap sudah menjadi bagian perbendaharaan bahasanya sendiri.<sup>6</sup>

Islam yang semula mempengaruhi kehidupan budaya Sunda, tetapi sebaliknya pada saat yang sama identitas Islam juga dibentuk oleh warna budaya Sunda. Berbagai adaptasi nilai budaya Sunda ke dalam apa yang

3 Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the seventeenth and eighteenth centuries* (Honolulu: ASAA-Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004), 2; A.H. Johns, "Islamization in Asia: Reflection and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism", *Southeast Asian Studies*, Vol. 31, No. 1, June 1993, 45-46.

4 Edi S. Ekadjati, "Sejarah Masuknya Islam ke Tatar Sunda dan Perkembangannya" dalam Perhimpunan Keluarga Besar Pelajar Islam Indonesia (Perhimpunan KB-PII), *Ngamumule Budaya Sunda Nanjurkeun Komara Agama, Lokakarya Da'wah Islam Napak Kana Budaya Sunda* (Bandung: Perhimpunan KB-PII, 2006), 28-29.

5 Anthony H. Johns, "She desired him and he desired her" (Qur'an 12:24): 'Abd al-Ra'ūf's treatment of an episode of the Joseph story in *Tarjumān al-Mustafid*", *Archipel*. Volume 57, 1999, 109.

6 Ajip Rosidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda, Alam, Manusia dan Budaya* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2000), 620.

disebut Hodgson sebagai budaya *Islamicate*<sup>7</sup> menunjukkan kuatnya pengaruh budaya lokal dalam membentuk konstruksi identitas Islam Sunda. Hal ini misalnya, tampak pada bentuk arsitek masjid dan pesantren, kentongan (*kohkol*) dan bedug, sarung dan kopiah, tradisi pengajian (*pangaosan*), nyanyian *pupujian*, upacara kelahiran (*tingkeban, marhabanan*), upacara kematian (*tahlilan*), pengajaran bahasa Arab melalui *ngalogat* hingga vernakularisasi Al-Qur'an ke dalam terjemahan dan tafsir bahasa Sunda sekitar abad ke-18.<sup>8</sup>

Dalam kasus vernakularisasi Al-Qur'an, beragam upaya dilakukan orang Sunda mengadaptasikan kitab suci itu ke dalam bahasa ibunya. Terdapat lebih dari 30 karya tafsir dan terjemahan Al-Qur'an bahasa Sunda hingga saat ini.<sup>9</sup> Ia mencerminkan semangat luar biasa orang Sunda untuk memperluas pengaruh Islam di tengah kehidupan masyarakatnya. Mereka berharap ajaran Al-Qur'an sebagai sumber pokok ajaran Islam bisa menjadi kunci pembuka bagi pencerahan hati dan spiritual manusia Sunda yang lebih

- 
- 7 R. Kevin Jaques, "Islamicate Society", dalam Richard C. Martin, *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World Vol. 1*, (USA: Macmillan, 2004), 364-365.
- 8 Tentang beberapa naskah abad ke-18 yang berkaitan langsung dengan tema kajian Al-Qur'an, lihat Edi S. Ekadjati dan Undang A. Darsa, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 5A: Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga*, Jakarta: YOI dan EFEQ, 1999, 235-236.
- 9 Di antaranya: *Al-Qur'an Sundawiyah*, (Solo: Penerbitan Percetakan TB. Sitti Syamsiyah, 1927); Adjengan Romli, *Qur'an Tarjamah Sunda* (Penyiar Islam Yogyakarta, 1955), cet. ke-3; K.H. Qamaruddin Shaleh, H.A.A. Dahlan, dan Yus Rusamsi, *Al-Amin: Al-Qur'an Tarjamah Sunda* (Bandung: CV Diponegoro, 1971); H. Anwar Musaddad dkk., *Tarjamah Al-Qur'an Bahasa Sunda*, 3 Jilid (Bandung: Proyek Penerbitan Tarjamah Al-Qur'an Bahasa Sunda, 1974-1979); Mahyudin Syaf dan Hasan Bisri, *Tarjamah Surah Yasin* (Bandung, 1986); H.R. Hidayat Suryalaga, *Nur Hidayah: Saritilawah Basa Sunda, Al-Qur'an 30 Juz Winangan Pupuh* (Bandung: Yayasan Nur Hidayah, 1994) dan Nadoman *Nurul Hikmah* (Bandung: Yayasan Nur Hidayah, 2010); Drs. Anwar Huda, *Qomus Al-Qur'an Basa Sunda*, 3 Jilid (Bandung: Al-Huda, 15 Juni 1997); Panitia Tarjamah Al-Qur'an Sunda dengan restu Hazrat Mirza Tahir Ahmad Khalifatul Masih IV a.t.b.a, *Kitab Suci Al-Qur'an Tarjamah Sunda*, 3 Jilid (Jakarta: Jamaah Ahmadiyah Indonesia, 1998); LPTQ Propinsi Jawa Barat bekerjasama dengan Handam Citamatra Studio, *Al-Qur'an Mtwah Tarjamahna Dina Basa Sunda*, (Bandung: Kerjasama Pemprov Jabar, MUI, LPTQ, Kanwil Depag, 2002); M. Djawad Dahlan, *Al-Munir: Al-Qur'an Tarjamah Basa Sunda* (Bandung: Pustaka Fithri, 2005); Kiai Miftahur Rahman, *Al-Huda Al-Qur'an Tarjamah ku Basa Sunda (Transliterasi) 30 Juz* (Bandung: Sinar Baru Algesindo, Oktober 2009), transliterasi Ust. Anwar Abu Bakar, Lc; Publikasi terakhir adalah terjemahan Al-Qur'an bahasa Sunda dibuat Mariyah Maryati Sastrawijaya yang menulis *Al-Hikmah Tarjamah Al-Qur'an Basa Sunda Juz Ka-i* tahun 2009. Tentang sejarah tafsir Sunda, lihat Jajang A Rohmana, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Tatar Sunda*, Bandung: Mujahid Press, 2014.

meresap (*nyerep*) melalui bahasa ibu.<sup>10</sup> Melalui pembahasan lokal ini pula berbagai agenda pemikiran bisa didesakkan di tengah kontestasi ideologi keagamaan.<sup>11</sup> Seperti dikatakan Goldziher, tiap orang mencari keyakinannya dalam kitab suci dan secara spesifik menemukan apa yang ia cari di dalamnya (*kullumri'iñ yatlub 'aqā'idah fī hāzā al-kitāb al-muqaddas, wa kullumri'iñ yajid fīh 'alā wajh al-khuṣūs mā yaṭlubuh*).<sup>12</sup>

Salah satu kasusnya terdapat pada teks terjemahan dan penjelasan kitab *Riyād al-Ṣāliḥīn* dalam bahasa Indonesia karya Muamal Hamidy dan Imron Manan (1985; 1988). Menurut Woodward, makna sosial, politik dan keagamaan dalam teks tradisionalis itu menggambarkan Islam sebagai agama kesalehan, mistik, konservatif secara politik dan aktif secara sosial. Teks hadis tersebut cenderung memperkuat elemen-elemen Islam konservatif termasuk kepercayaan pada tafsiran para ulama akan Al-Qur'an dan hadis. Bahkan ada yang menyebutnya sebagai karya dengan nilai mistik Jawa dalam teks bahasa Arab. Ia bahkan berkesimpulan, *"As a whole, the work makes a case for the Islamic character of Javanese values and argues indirectly that the Islam of the pesantren tradition is closer to the textual tradition and Javanese culture than is Indonesian modernism."*<sup>13</sup>

Tulisan ini berusaha membuktikan sisi lain kebenaran pernyataan tersebut tentang sejauh mana pemikiran Islam modernis di Indonesia

<sup>10</sup> Benjamin G. Zimmer, "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java", *Studia Islamika*, 7 (3): 2000, 31-65.

<sup>11</sup> Ideologi dalam tulisan ini merujuk pada pengertian sistem sosial dan gagasan moral dari sekelompok orang (kelompok Islam tradisional ataupun Islam pembaharu) yang didasarkan pada perbedaan ide tertentu dalam meyakini dan mempraktikkan ajaran Islam untuk kemudian didakwahkan pada masyarakat melalui produksi teks keagamaan (tafsir Sunda). Pengertian ini merujuk pada Clifford Geertz yang menggambarkan ideologi sebagai peta problematik realitas sosial dan matriks bagi penciptaan kesadaran sosial. Baginya ideologi bagian dari budaya yang berkaitan dengan representasi sosial dan sebuah komitmen pada nilai-nilai pokok. Lihat Alan Barnard and Jonathan Spencer (ed.), *Encyclopedia of Social And Cultural Anthropology* (London & New York: Routledge, 2002), 442.

<sup>12</sup> Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. 'Abdul Halim Najjar (Kairo: Maktabah Al-Khanjī bi Misr wa Maktabah Al-Muṣannā bi Baghdad, 1955), 1.

<sup>13</sup> Mark R. Woodward, "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No. 3. (Aug., 1993), 565.

cenderung menjaga jarak dari tradisi budaya lokal di banding Islam yang berasal dari tradisi pesantren. Karenanya, kajian ini akan difokuskan pada teks keagamaan berupa tafsir Al-Qur'an yang secara jelas memiliki muatan ideologis untuk melegitimasi keabsahan pemikiran Islam modernis serta kritiknya terhadap pemikiran Islam tradisionalis dan tradisi Sunda yang menekankan pada formulasi adat dan budaya lokal.<sup>14</sup>

Teks yang menjadi perhatian di sini adalah tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda berjudul *Nurul-Bajan* karya Muhammad Romli (1889-1981) dan *Ayat Suci Lenyepaneun* karya Moh. E. Hasim (1916-2009). Pilihan kedua tafsir Sunda ini didasarkan pada tiga alasan utama. *Pertama*, keduanya dianggap sebagai tafsir Sunda yang paling jelas mewakili kepentingan Islam modernis. Penulisnya sama-sama pernah aktif atau memiliki kontak dengan organisasi Islam modernis. Berbeda dengan kajian Woodwad di atas, keduanya mengasumsikan adanya sebuah identitas Islam Sunda yang lebih murni dan modern, serta mencoba mengumpulkan kekuatan dalam meneguhkan ekspresi lokalitas Islam yang tidak lagi didominasi mitos, tahayul dan kepercayaan lokal yang dianggapnya mengganggu kemurnian akidah.<sup>15</sup>

*Kedua*, kedua tafsir berisi penjelasan luas makna Al-Qur'an yang dihubungkan dengan realitas sosial masyarakat pada masanya (*al-adabī al-ijtimā'i*). Keduanya ditulis pada era Orde baru (1970-an dan 1990-an) dengan menitikberatkan pada penjelasan kontekstual sebagai cerminan

<sup>14</sup> Modernis dan tradisionalis merupakan dua kelompok yang terdapat dalam komunitas Muslim Indonesia yang bersaing mengendalikan masyarakat Islam terutama terjadi sekitar 1900-1960-an ketika keduanya muncul. Meski keduanya sama-sama Sunni, tetapi berbeda cenderung. Islam modernis menekankan pada upaya purifikasi Islam dan kalangan tradisional menekankan pada pemertahanan tradisi. Lihat Ruth T. McVey, "Faith as an Outsider Islam in Indonesian Politics," in James Piscatori, ed., *Islam in the Political Process* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 199-225.

<sup>15</sup> Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), cet. ke-8, 108. Di antara tujuan penulisannya adalah pemapanan dasar-dasar kitab suci sebagai dasar pandangan teologis yang dianut kalangan Islam pembaharu. Kelompok modernis ini terutama berupaya membangkitkan kembali ijtihad dan mengecam taklid. Mereka menolak kebiasaan yang dilakukan kalangan tradisi (Islam tradisional). Mengecam *usallī*, *talqīn*, *haul*, dan *kenduri* atau *slamatan* untuk kematian sebagai bid'ah. Mereka juga tidak menyetujui ajaran tarekat dan menolak segala macam sihir dan sebagainya.

dinamika sosial-keagamaan yang dihadapi penulisnya. Ketiga, kedua karya tersebut tercatat sebagai karya yang paling banyak beredar di tatar Sunda dan paling banyak dicetak seiring dengan semakin meningkatnya publikasi buku-buku agama berbahasa Sunda pasca kemerdekaan dan mundurnya penerbitan buku bahasa Sunda non-agama (sastra).<sup>16</sup> Karya Romli termasuk karya perintis dalam genre cetak tafsir era 1970-an yang dicetak ulang hingga cetakan ketiga. Sementara karya Hasim diakui paling lengkap dan *nyunda*. Bahasanya menggunakan bahasa Sunda *lancaran* (prosa bahasa sehari-hari) dan dicetak ulang hingga cetakan kedelapan.

### Bahasa dan Ideologi dalam Tafsir Al-Qur'an Bahasa Sunda

Kata "tafsir" berasal dari kata *al-fasr* berarti menyingkap sesuatu yang tertutup.<sup>17</sup> Ia mengandung arti penjelasan, penyingkapan, serta penampakan makna yang bisa dipahami akal dari kitab suci Al-Qur'an dengan menjelaskan makna yang sulit atau belum jelas.<sup>18</sup> Tujuannya diorientasikan bagi terwujudnya fungsi utama Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup manusia menuju kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.<sup>19</sup>

Di Jawa Barat, tafsir digunakan dalam beragam bahasa. Bahasa Arab yang banyak beredar di kalangan pesantren dan bahasa Indonesia atau Sunda yang dipakai Muslim Sunda pada umumnya.<sup>20</sup> Umumnya di lingkungan pesantren, kajian tafsir berbahasa Arab termasuk ke dalam

<sup>16</sup> Ajip Rosidi, *Masa Depan Budaya Daerah, Kasus Bahasa dan Sejarah Sunda* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2004), 78.

<sup>17</sup> Ibnu Manzhur, *Lisān al-'Arab*, Jilid 2 (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Islāmiyyah, t.th.), 317.

<sup>18</sup> Mannā' Al-Qattān, *Mabāhīs fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Beirut: Mansyūrat Al-'Aṣr al-Hadīṣ, t.th.), 323.

<sup>19</sup> Muhammad 'Abduh, *Tafsīr Al-Fātiḥah wa Juz 'Amma* (Mesir: Al-Hay'ah Al-Āmmah li Qushūr al-Tsaqāfah, 2007), 8.

<sup>20</sup> Dalam konteks kajian tafsir lokal di Indonesia, secara umum terdapat tiga model bahasa tafsir yang dihasilkan sarjana Indonesia: bahasa Arab, bahasa Indonesia dan bahasa lokal-daerah. Bahasa lokal-daerah ditulis dengan dua jenis tulisan, aksara lokal (baik Melayu-Jawi, *pegon* Jawa atau Sunda, dan lainnya) dan aksara Latin. Tafsir bahasa dan aksara Arab dirintis oleh Nawawi Al-Bantani dalam *Tafsīr Munīr li Ma'ālim Al-Tanzīl* sekitar abad ke-19. Lihat Didin Hafiduddin, "Tafsīr al-Munīr Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara" dalam Ahmad Rifa'i Hasan (peny.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-karya Klasik* (Bandung: Mizan, 1992), cet. ke-4, 39-56.

elemen inti dari kurikulum pesantren (tradisional maupun modern).<sup>21</sup> Tafsir Sunda huruf pegan juga masih digunakan, meski terbatas di beberapa pesantren tradisional.<sup>22</sup> Meskipun keumuman pesantren Sunda lebih banyak menggunakan tafsir berbahasa Arab, seperti tafsir *al-Jalālayn*, tetapi bahasa pengantarnya masih menggunakan bahasa Sunda dan atau Jawa.

Seiring dengan maraknya penerbitan Islam di era modern, beberapa buku tafsir Sunda mulai dicetak dan dipublikasikan menggunakan aksara roman-latin. Tafsir jenis ini umumnya beredar di toko buku di Jawa Barat, sebagian kecil ada pula di toko kitab.<sup>23</sup> Meski tidak jarang banyak ulama tradisionalis mempersoalkan otoritas tafsirannya, kaum Muslim perkotaan umumnya tidak mempermasalahkan dan menerimanya sebagai upaya untuk membantu memahami Al-Qur'an dalam bahasa ibunya.<sup>24</sup> Bagi mereka, publikasi tafsir Sunda semacam itu menjadi rujukan penting bagi pengembangan wawasan keislaman sekaligus bahan bagi penerangan atau dakwah Islam modernis pada masyarakat melampaui berbagai pengajaran yang biasa didapatkan dari wejangan pengajian berbahasa Sunda sebagaimana sering di dapatkan di masjid-masjid pedesaan.<sup>25</sup>

---

21 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1981), 20.

22 Selain itu, di beberapa pesantréns tradisional pasca era KH. Ahmad Sanusi dari Pesantréns Gunungpuyuh Sukabumi di era 30-an, kini kembali muncul upaya penerbitan lokal pesantréns-pesantréns tertentu untuk menerbitkan secara independen terjemah kitab-kitab kuning pesantréns berbahasa Arab ke dalam bahasa dan aksara Arab Sunda (pegón) dengan *logat gantung*. Salah satunya K.H. Ahmad Makki dari Pesantréns Salafiyah Babakantipar Sukabumi sejak 1989. Selain kitab-kitab ilmu alat, fiqh, dan hadis, Ahmad Makki menerjemahkan kitab tafsir seperti *Tafsir Al-Jalālayn* karya Al-Mahalli dan Al-Suyūṭī (Sukabumi: Percetakan Al-Salafiyah, tt.) ke dalam bahasa Sunda dalam 6 jilid. Penulis lainnya adalah Muhammad Abdullah bin Al-Hasan dari Pesantréns Caringin Sukabumi yang menerbitkan *Sa'ūdat Al-Dārāyn fi Tarjamat Tafsir Al-Qurān Al-Āzīm li Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭī wa Jalāl al-Dīn Al-Mahallī* (Jakarta: Maktabah Dr Al-Hikmah, t.t.).

23 Martin van Bruinessen, "Kitab kuning: Books in Arabic script used in the Pesantren milieu; Comments on a new collection in the KITLV Library", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146 (1990), no: 2/3, Leiden, 227

24 Tentang dinamika otoritas penulis tafsir di Indonesia, lihat Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tadjul Arifin (Bandung: Mizan, 1996), 106-107.

25 Muslim pedesaan di tatar Sunda umumnya masih sangat mengandalkan bahasa Sunda dalam kehidupan sehari-hari. Mereka juga lebih menyukai ceramah-ceramah keagamaan dalam bahasa Sunda yang dirasakan lebih akrab dan jenaka. Legenda dai seperti KH. A.F. Ghazali (w. 2001) sangat

Beberapa tafsir Sunda karenanya memiliki peranan penting dalam penyebaran gagasan Islam modernis. Di dalamnya tercermin respons kritis terhadap kondisi sosial keagamaan masyarakatnya yang masih didominasi paham Islam tradisionalis. Ia secara efektif mampu memadukan fungsi bahasa sebagai alat komunikasi dengan muatan pesan yang diselubungi kepentingan ideologi keagamaan penulisnya. Karenanya, kedudukan tafsir Sunda sama sekali tidak bisa diabaikan dalam menggambarkan *epistemé* sosial keagamaan pada masanya.

Terdapat dua karakteristik menonjol dalam tafsir Sunda dilihat dari aspek kepentingannya sebagai sarana penyuplai gagasan Islam modernis. *Pertama*, penggunaan bahasa Sunda sebagai bahasa tafsir. Penggunaan bahasa Sunda terbatas sebagai alat untuk memudahkan dalam memahami Al-Qur'an. Meski terdapat banyak adaptasi dan negosiasi konsep bahasa, tetapi penggunaan bahasa Sunda di sini kiranya terbatas pada fungsionalisasi bahasa sebagai media tafsir secara pragmatis. Sulit kiranya menemukan nuansa sastra Sunda di dalamnya sebagaimana ditunjukkan dalam karya-karya bujangga Sunda Haji Hasan Mustapa (1852-1930).

Masalah pragmatisasi bahasa dan budaya Sunda ini menjadi salah satu topik perdebatan antara Iip dengan Ajip Rosidi. Keduanya berbeda pendapat tentang ketidakseriusan kalangan pesantren untuk mengembangkan budaya Sunda. Menurut Iip, ketidakseriusan dunia pesantren dalam aktifitas budaya Sunda yang terbatas pada fungsionalisasi bahasa memang sengaja dijauhkan oleh Belanda hingga diambil alih perannya oleh kaum *ménak* (Jawa: *priyayi*). Sehingga bisa dipahami bila tradisi pesantren seperti pengajaran bahasa Arab melalui *ngalogat* (Jawa: *ngapsahi*) tidak dikenal dalam wacana budaya Sunda.<sup>26</sup>

---

menyadari kedudukan sosial bahasa Sunda ini, sehingga sangat masyhur di pedesaan tatar Sunda.

Lihat Julian Millie, *The People's Religion, The Sermons of A.F. Ghazali* (Bandung: Cupumanik, 2008), 9-11.

26 Istilah *Ngalogat* sendiri memang tidak ada dalam entri *Ensiklopedi Sunda*. Iip Zulkifli Yahya, "Tradisi Ngalogat di Pesantren Sunda, Penemuan dan Peneguhan Identitas" dalam A. Budi Susanto (ed.), *Politik dan Postkolonialitas di Indonesia* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), 279-281. Tidak hanya Iip, antropolog Millie juga merasa heran sosok seperti A.F. Ghazali juga tidak ada dalam ensiklopedi tersebut. Julian Millie, *The People's Religion*, 10. Julian Millie, "Spiritual Meal or Ongoing Project:

Pendapat ini dibantah Ajip. Ia menyatakan bahwa budaya pesantren sebetulnya juga ikut meramaikan kegiatan budaya (*ménak*) Sunda sejak pra-kemerdekaan meski sangat minim. Banyak karya-karya Sunda pesantren beraksara *pégon* yang dibaca oleh kalangan *ménak* kemudian ditranskripsikan ke latin dan dibukukan. Baik orang pesantren maupun kaum *ménak* sama-sama saling berprasangka. Kalangan pesantren menganggap kurang baik terhadap kegiatan budaya yang tidak berdasar pada agama. Sebaliknya kalangan kaum *ménak* juga berprasangka bahwa lembaga pesantren yang hanya bergelut dengan agama saja dianggap akan membawa kemunduran. Meski menggunakan bahasa Sunda dan huruf Arab pegon dalam pengajaran agama, tetapi bahasa Sunda cuma sekedar dijadikan alat agar mengerti terhadap isi kitab yang dibaca. Bahasa Sunda sebagai wadah kegiatan sastra dan budaya tidak menjadi wacana yang hidup di lingkungan pesantren. Karenanya, bisa dikatakan tidak ada yang ikut terjun dalam kegiatan budaya Sunda.<sup>27</sup>

Kedua, pembentukan identitas Islam modernis melalui ideologisasi tafsir. Ini muncul seiring dengan masuknya pengaruh gerakan pembaharuan Islam di Mesir terutama Jamaluddin al-Afghani, Muhammad 'Abduh dan Rasyid Rida' pada awal abad ke-20.<sup>28</sup> Mulai berkembangnya pemikiran Islam modernis atau "*purist Muslim*" yang puncaknya ditandai dengan lahirnya gerakan Muhammadiyah (1912) dan Persatuan Islam atau Persis (1923) berkontribusi pada peningkatan publikasi buku-buku agama di era pasca kemerdekaan. Mereka menghendaki perubahan budaya melalui pengidentifikasi tradisi Islam standar *ala* Timur Tengah yang hendak dijadikan *modus operandi* dalam masyarakat lokal.<sup>29</sup> Kendati demikian,

---

The Dilemma of Dakwah Oratory", dalam Greg Fealy and Sally White, *Expressing Islam, Religious Life and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2008), 80-81.

<sup>27</sup> Ajip Rosidi, *Gerakan Kasundaan* (Bandung: Kiblat, 2009), 71-72.

<sup>28</sup> Howard M. Federspiel, "Modernist Islam in Southeast Asia: A New Examination," *The Muslim World*, 92 (2002), 373-374.

<sup>29</sup> James L. Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam* (Los Angeles: University of California Press, 1978), 1; Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957* (Leiden: Brill, 2001), vii; Hyung-Jun Kim, *Reformist Muslims in A Yogyakarta Village: The Islamic Transformation of Contemporary Socio-Religious Life* (Canberra: ANU E Press, 2007).

seperti dikatakan Nakamura, "reformist Islam is not antithetical to Javanese culture but an integral part of it, and what reformists have been endeavouring is, so to speak, to distil a pure essence of Islam from Javanese cultural traditions. The final product of distillation does retain a Javanese flavour."<sup>30</sup>

Upaya penyaringan unsur budaya lokal itu dilakukan dengan interpretasi ajaran agama yang disebarluaskan melalui sejumlah publikasi literatur keagamaan berbahasa lokal. Kalangan Islam pembaharu di wilayah perkotaan Jawa Barat—terutama diwakili oleh aktifis Muhammadiyah dan Persis—melakukan upaya serius dalam menyebarkan paham pembaharuan itu. Upayanya tidak saja melalui jalur pertemuan umum, tabligh, debat dan polemik, khotbah, kelompok studi, mendirikan sekolah, tetapi juga menyebarkan atau menerbitkan pamflet-pamflet, majalah dan kitab-kitab.<sup>31</sup>

Tidak saja kitab atau buku-buku agama di bidang fiqh, tetapi juga tafsir berbahasa Sunda. Tahun 1930-an, tercatat sempat terbit terjemahan *Tafsir Al-Furqan* karya A. Hassan, guru Persatuan Islam, dalam bahasa Sunda.<sup>32</sup> Terjemahan serupa dilakukan atas karya H. Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat Basa Sunda* (1986, 2002).<sup>33</sup> Awal tahun 1960, Muhammad Romli, aktifis Majlis Ahlus Sunnah Cilame (MASC) Garut yang cenderung berhaluan Islam modernis, kemudian menerbitkan *Tafsir Nurul-Bajan* sebanyak tiga jilid bersama H.N.S. Midjaja. Di tahun 1971, Romli juga kembali menerbitkan tafsir Sunda dengan format lebih singkat, *Tafsir Al-Kitabul Mubin*. Kemungkinan kedua tafsir tersebut sebagiannya merupakan reproduksi dari *Qoeran Tadrjamah Soenda* yang dipublikasikan sekitar tahun 1950-an. Ia merupakan karya pertama Romli yang diterbitkan "Poestaka Islam" Bandoeng dalam 3 jilid (setiap jilid memuat 10 juz).<sup>34</sup> Dari sekian banyak tafsir dari kalangan Islam

<sup>30</sup> Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993), h. 182-3, seperti dikutip Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa* (Jakarta: Al-Wasat Publishing House, 2010), xx.

<sup>31</sup> Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, 97 dan 103.

<sup>32</sup> A. Hassan, *Al-Furqan Tafsir Qoer'an Basa Soenda*, disalin koe Djoeragan Mh. Anwar Sanuci jeung Djoeragan Mh. Doenaedi (Bandoeng: Persatoean Islam, Januari 1929).

<sup>33</sup> H. Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat Basa Sunda*, terj. H.M. Soelaeman (Bandung: CV. Angkasa, 2002), cet. ke-2.

<sup>34</sup> Adjengan H. Moh. (Leles), *Qoeran Tadrjamah Soenda Djoez 1-30, 3 Jilid* (Poestaka Islam Bandoeng t.t.b.), Dirj. "KITA" Dk. Lihat juga bagian Daftar Bacaan dalam K.H. Qamaruddin Shaleh, H.A.A.

modernis tersebut, kiranya karya terakhir dari kalangan yang dekat dengan Muhammadiyah, Moh. E. Hasim, yang paling lengkap. Ia mempublikasikan tafsir *Ayat Suci Lenyeupaneun* tahun 1984.

Beberapa publikasi tafsir Sunda ini menjadi salah satu sarana sosialisasi ajaran Al-Qur'an dalam bahasa lokal, sebagaimana publikasi pendahulunya dari kalangan pesantren seperti K.H. Ahmad Sanusi (1888-1950) dalam *Raudat al-'Irfān* dan *Malja' al-Tālibin* (1930-an).<sup>35</sup> Tetapi, ia juga tidak dipungkiri menjadi sarana penyampaian gagasan-gagasan ideologi Islam modernis. Misi ideologi Islam pembaharu ini terutama sangat tampak pada tafsir *Nurul-Bajan* dan *Ayat Suci Lenyepaneun*. Seperti akan dijelaskan, dilihat dari latar penulisnya, logika internal teks dan para pembacanya, keduanya cenderung menjadikan tafsirnya sebagai sarana dakwah ideologis Islam pembaharu. Selain sebagai kritik bagi kalangan Islam tradisionalis, upaya tersebut juga sekaligus sebagai sarana penguatan ideologis yang ditujukan bagi pembaca setianya.

Kajian ini lebih fokus pada analisis wacana kritis terhadap mekanisme internal teks dalam menyampaikan pesan ideologi yang dianut penulisnya dengan tanpa mengabaikan konteks sosial-keagamaan yang beredar di seputar teks dan cara ia dipahami oleh para pembacanya.<sup>36</sup> Dilihat dari latar penulisnya, substansi tafsirnya, dan mayoritas penggunanya, kedua teks bisa dianggap mewakili pemikiran kaum Islam pembaharu. Karenanya

---

Dahlan, dan Yus Rusamsi, *Al-Amin*, 11; Hidayat Suryalaga, *Nur Hidayah*, Juz 1, bagian Buku Paniten, 103-106

35 Ahmad Sanusi, *Raudat al-'Irfān fi Ma'rifat al-Qur'an* (Sukabumi: Pesantron Gunung Puyuh, t.th.); Ahmad Sanusi, *Malja' al-Tālibin fi Tafsir Kalam Rabb al-'Ālamīn (Pangadjaran Basa Soenda)*, Jilid 1 (Batavia Centrum, Kantor Cetak Al-Ittihad, 1931/1349 H). Tentang Sanusi, lihat Dadang Darmawan, *Ortodoxi Tafsir: Respons Ulama terhadap Tafsir Tamsiyyatoel-Moeslimien Karya K.H. Ahmad Sanusi*, Disertasi, (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009).

36 Analisis wacana kritis digunakan untuk menyingkap kepentingan dan ideologi yang terselip di balik bahasa yang digunakan dalam penulisan tafsir. Ia menekankan pada konstelasi kekuatan yang terjadi pada proses produksi dan reproduksi makna. Individu tidak dipandang sebagai subjek yang netral yang bisa menafsirkan secara bebas, sesuai dengan pikirannya, sebab berkaitan dan dipengaruhi oleh kekuatan sosial yang ada dalam masyarakat. Bahasa dalam konteks ini dipahami sebagai representasi yang berperan dalam membentuk subjek tertentu, tema-tema wacana tertentu, maupun strategi di dalamnya. Eriyanto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKIS, 2001), 7.

kepentingan ideologisasi tafsir Sunda ini yang dimaksud adalah misi penyebaran paham atau pemikiran kalangan Islam pembaharu itu.

### Tentang Muhammad Romli (1889-1981) dan Moh. E. Hasim (1916-2009)

Tidak terlalu banyak informasi tentang kehidupan Romli. Mhd. Romli atau nama lengkapnya K.H. Muhammad Romli bin H. Sulaiman lahir di daerah Kadungora Garut pada masa penjajahan Belanda sekitar tahun 1889. Pendidikannya ditempuh di Sekolah Rakyat dan beberapa pesantréni di Jawa Barat termasuk Pesantréni Gunung Puyuh Sukabumi pimpinan K.H. Abdurrahim, ayahnya Sanusi. Ia kemudian berangkat ke Mekah selama sebelas tahun. Sempat aktif di Syarikat Islam (SI) atau PSI. Pada era pra-kemerdekaan, Romli juga beserta ulama terkenal Priangan lainnya seperti K.H. Yusuf Tojiri dikenal sebagai salah satu ulama yang ikut aktif dalam organisasi MASC.<sup>37</sup> Sebuah organisasi kaum reformis yang tidak kalah agresif dan keras sebagaimana Persis dalam memperjuangkan ideologi *al-rujū' ilā al-Qur'ān wa al-Sunnah* (kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah). MASC sempat terlibat polemik dengan para ulama AII pimpinan Sanusi.<sup>38</sup>

Romli pernah pula menjadi Camat di Kadungora pada tahun 1948. Kemudian sempat diasingkan di Nusakambangan pada masa Orde Lama, karena aktifitas dakwahnya. Aktifitasnya sebagai ulama selanjutnya tidak ikut ke dalam organisasi tertentu. Meskipun secara ideologi keagamaan, memiliki kesamaan visi dalam pembaharuan Islam dan banyak bergaul dengan para aktifis Muhammadiyah dan Persis. Romli mendirikan Pesantréni Nurul

<sup>37</sup> Tentang Yusuf Tojiri, lihat Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andi Mualy Sunrawa (Jakarta: P3M, 1987).

<sup>38</sup> MASC merupakan organisasi keagamaan di Kabupaten Garut yang terdiri dari para ulama modernis aktifis SI atau PSI. Seperti K.R.H. Muhammad Zakaria, K.H. Yusuf Tojiri, K.H. Muhammad Anwar Sanusi, K.H. Abdul Qohar, K.H. Muhammad Bakri, K.H. Fatah, R.H. Sutawijaya dan Romli sendiri. Selain melalui dakwah dan tabligh, MASC menyebarkan fahamnya juga melalui koran dan majalah terutama dengan menggunakan bahasa Sunda. Seperti *Sipatahoenan*, *Tjahya Islam*, dan *Atikan Rajat*. Para ulama di MASC inilah yang lebih dahulu berpolemik dengan ulama tradisional seperti Sanusi dari Sukabumi. Tetapi beberapa ulamanya diakui justru sebelumnya sempat belajar dan berguru kepada *ajengan* Cantayan itu. Pada pasca kemerdekaan, ulama MASC ini diduga ikut terlibat dalam propaganda PNI di Garut. Lihat Mohammad Iskandar, *Para Pengembang Amanah*, 171-174. Romli sempat terjerumus dalam proroganda PNI misalnya melalui organisasi *Jam'i'atul Muslimin* (Jamus) di bawah PNI.

Bayan di kediarnya. Pergaulannya dengan para aktifis Muhammadiyah dan Persis inilah dianggap cenderung berpengaruh pada tulisannya yang secara jelas bermuatan kepentingan ideologi Islam pembaharu. Ia memiliki tiga orang putra dan satu anak asuh dari kakaknya. Meninggal dalam usia sekitar 92 tahun di Sindangpalay Bandung dan dimakamkan di kampung halamannya Kampung Haurkuning Desa Hegarsari Kadungora Garut pada 1981.<sup>39</sup> Karya-karyanya umumnya ditulis dalam bahasa Sunda, antara lain *Tafsir Nurul-Bajan* (Bandung: (N.V. Perboe, 1960), *Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda* (Bandung: Penerbit al-Ma'arif, 1974), *Al-Hujaj al-Bayyinah dina Hukum Salat Jum'ah* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1975), *Haqqul Janazah, Al-Jami al-Shahih Mukhtashar Hadits Shahih Bukhari Terjemah Basa Sunda, Tuntunan Sholat* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1982), cet. ke-2. dan lain-lain.<sup>40</sup>

Dalam mempublikasikan tafsir *Nurul-Bajan*, Romli tidak sendiri. Ia didampingi H.N.S. Midjaja (Hj. Neneng Sastra Mijaya) atau lebih dikenal Jaksa Neneng. Dikenal sebagai jaksa dan pengusaha percetakan "Perbu" (Perboe) singkatan dari Perusahaan Bumiputera (1938). Sempat berguru agama pada Tuan A. Hassan dari Persis. Selama dalam tahanan ia mempelajari Al-Qur'an dalam terjemahan bahasa Belanda oleh Sudewo. Selama Orde Baru ia sempat tinggal di Belanda dan akhirnya meninggal di Bandung.<sup>41</sup> Kedekatan Romli dengan Neneng kemungkinan besar, selain karena keduanya memiliki kesamaan ideologi Islam pembaharu juga karena keberadaan Neneng sebagai pengusaha percetakan.

Selanjutnya di banding Romli, Hasim lebih banyak diketahui perjalanan hidupnya. Moh. E. Hasim atau Mohammad Emon Hasim lahir di Ciamis pada 15 Agustus 1916. Ia memang bukan ajengan seperti para penafsir yang lain, melainkan guru bahasa asing di sekolah menengah dan perguruan tinggi. Ia belajar bahasa Arab secara otodidak. Hasim menguasai bahasa Arab, Inggris, Jepang dan Belanda. Sempat belajar dan kemudian mengajar di sekolah Muhammadiyah. Hasim lebih banyak belajar bahasa dan agama secara

39 Hasil wawancara dengan Farid Ma'ruf Noor (62 tahun), cucu Romli pada Karnis, 15 Maret 2012 pukul 17.00 di Margahayu Bandung.

40 Suhendar, *Metode Penerjemahan K.H. Muhammad Ramli dalam Al-Kitabul Mubin* (Bandung: Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2004), 36-37.

41 Ajip Rosidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda*, 438.

otodidak. Semasa zaman pergerakan, ia beberapa kali ditangkap Belanda, menjadi tahanan rumah hingga kemudian melarikan diri ke Bandung dan melanjutkan profesi sebagai guru bahasa di berbagai lembaga pendidikan. Setelah pensiun, ia belajar sendiri agama dan mempelajari bahasa Arab, kemudian menulis buku-buku agama dalam bahasa Sunda termasuk tafsir Al-Qur'an, tafsir *Ayat Suci Lenyepaneun* (1990-1993).<sup>42</sup> Berkat karya inilah, pada 10 April 1994, ia mendapatkan penghargaan dari Sastra Rancagé dalam kategori karya berbahasa Sunda pada 31 Januari 2001. Meninggal pada 2009 dan dikebumikan di Pemakaman Sirnaraga tidak jauh dari rumahnya di Jl. Mahmud 5 Pasirkaliki Bandung.<sup>43</sup> Beberapa karya telah disusunnya: *Grammer and Exercise Elementary Grande, Kamus Istilah Islam, Rupa-rupa Upacara Adat Sunda Jaman Ayeuna* (Bandung: Pustaka, 1996), *Hadis Penting Papadang Ati* (Bandung: Pustaka, 1997), *Hadis Penting Pelita Hati, Ayat Suci lenyepaneun 30 Jilid* (Bandung: Pustaka, 1984), *Ayat Suci dalam Renungan 30 Jilid* (Bandung: Pustaka, 1998), *Iqra (Bacaan dan Tulisan)*, *Khatbah Shalat Juma'ah* (Bandung: Pustaka, 2006).

### **Tafsir Nurul-Bajan dan Ayat Suci Lenyepaneun**

*Nurul-Bajan* ditulis dengan tulisan ejaan lama yang belum disempurnakan dan hanya sampai pada juz tiga (QS. Ali 'Imran [3]: 91) dengan pola setiap juz untuk satu jilid. Banyak sumber yang digunakan dalam tafsir ini, di antaranya tafsir berbahasa Arab seperti *al-Manār*, *al-Marāghī*, *Fatḥ al-Qadīr*, *Al-Baidāwī*, *Madārik al-Tanzīl*, *Lubāb al-Ta'wīl*, *Al-Tabarī*, dan lainnya. Termasuk beberapa sumber tulisan berbahasa Inggris dan Belanda. Hanya dua sumber berbahasa Indonesia, yakni *Tafsir Al-Qur'anul-Karim* karya Al-Ustadz H.A. Halim Hasan, Zainal Arifin Abbas dan Abdurrohim Haitami dan *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus. Salah satu pendorong ditulisnya karya ini, menurut penulisnya dikarenakan

<sup>42</sup> Ajip Rosidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda*, 266.

<sup>43</sup> Wawancara dengan Ibu Halimah (61 tahun), anak ketiga Hasim, pada Selasa 13 Maret 2012 jam 09.00 di Bandung. Lihat juga Her Suganda, "Moh. E. Hasim, Berkarya Sampai Tua", *Kompas*, 13 Juli 2004; Ajip Rosidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda*, 266.

belum ada tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda yang lengkap.<sup>44</sup> Meski demikian, dengan alasan yang kurang jelas, Romli pun akhirnya tidak lengkap pula meyelesaikan tafsirnya dan hanya sampai tiga juz pertama.

Dilihat dari uraiannya, sebagaimana umumnya penulis Islam pembaharu di Indonesia, penulisnya juga banyak dipengaruhi terutama Muhammad Abduh (1849-1905) dan murid-muridnya terutama Rasyid Ridha (1865-1935) dan Mushtaha Al-Maraghi (1881-1945).<sup>45</sup> Pengaruh tersebut sangat tampak dalam *Nurul-Bajan* terutama dari *Tafsir Al-Manār* dan *Al-Marāghī*. Tidak hanya mengutip pendapatnya, metode penafsirannya pun cenderung mengikuti tafsir tersebut, yakni *tafsīr bi al-ra'y* (tafsir dengan ijtihad pemikiran) dengan metode *tahlīlī* (penafsiran dengan mengikuti urutan tertib mushaf) dan corak *al-adabī al-ijtīmā'ī* (tafsir ayat dengan penjelasan yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat).<sup>46</sup>

Sistematika penyajiannya diawali dengan pencantuman teks ayat berbahasa Arab, lalu setiap ayat ditafsirkan dengan cara diterjemahkan secara perkata, kemudian tulisan ayat dalam transliterasi Latin, diikuti terjemahan ayat keseluruhan dan diakhiri dengan uraian penafsiran. Penafsirannya secara umum berisi prinsip-prinsip umum ayat, penjelasan tentang masalah tertentu yang dibicarakan teks dengan sesekali merujuk pada hadis sahih, pendapat para ahli tafsir Sunni klasik maupun modern disertai penjelasan mengapa masalah itu sangat penting untuk dibahas. Satu ayat rata-rata

44 Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda*, Jilid 1 (Bandung: N.V. Perboe, 1966), cet. ke-2, viii. Menurut Muhammad Romli, sebetulnya sudah ada tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda tetapi tidak lengkap dan hanya terdiri dari satu surat atau beberapa surat. Kemungkinan yang dimaksud adalah tulisan Ahmad Sanusi di mana ia juga sempat berguru kepadanya. Tetapi apakah ia tidak mengetahui bahwa Ahmad Sanusi telah menulis *Raudāt al-'Irāfan fi Mārifat al-Qur'ān* yang lengkap 30 Juz, kemungkinan besar sudah mengetahui tetapi karena karya Sanusi masih ditulis dalam aksara Arab Sunda dengan *logat gantung*, maka Romli merasa karya tersebut serasa masih belum lengkap.

45 M. Abdullah et.al., "The Influence of Egyptian Reformist and Its Impact on the Development of the Literature of Qur'anic Exegesis Manuscripts in the Malay Archipelago," *Arts and Social Science Journal*, 52 (2012), 6.

46 Lebih jauh tentang metodologi tafsir lihat Muhammad Husayn Al-Zehabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, (Kairo: Al-Babī al-Halabī, t.th.); Muhammad 'Ali Iyāzī, *Al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhajuhum* (Teheran: Mu'assasah al-Tibā'iyah wa Nasyr Wizārah al-Šaqāfah al-Islāmiyah, 1415 H).

dijelaskan dalam dua sampai tiga halaman.<sup>47</sup> Model penyajian dalam tafsir tersebut sangat berbeda dengan tafsir Romli berikutnya, sebagaimana dalam *Al-Kitabul Mubin: Tafsir Basa Sunda* (Bandung: Penerbit al-Ma'arif, 1974).<sup>48</sup>

Sementara *Ayat Suci Lenyepaneun* bisa dianggap sebagai tafsir pertama dalam bahasa Sunda yang lengkap dan sempat terbit. Ditulis dengan bahasa Sunda yang memikat dan mudah dimengerti terdiri atas 30 jilid karena masing-masing berisi satu juz. Rata-rata satu jilid 300-400 halaman. Salah satu kelebihannya karena Hasim memberi nuansa peristiwa atau kejadian di masyarakat yang relevan dengan ayat sehingga terasa lebih aktual dan populer. Sebagaimana Romli, metode tafsirnya menggunakan *tafsir bi al-ray* dengan metode *tahlīl* dan menitikberatkan pada corak *al-adabi al-ijtimātī*.

Sistematika tafsir ini selalu diawali dengan kutipan ayat yang akan dibahas dalam huruf Arab disetai bacaannya dalam huruf Latin, baru kemudian diterangkan arti kata demi kata, diikuti dengan penafsiran. Referensinya sesekali menggunakan hadis Nabi, tetapi sayang, Hasim tidak pernah membandingkan dengan tafsir-tafsir lain yang dianggap standar, baik klasik maupun modern. Hasim di beberapa tempat kadang mempergunakan temuan sains modern, misalnya ilmu astronomi. Tidak disebutkan sama sekali sumber rujukan tafsir yang digunakannya. Menurut pengakuannya, ia hanya menggunakan terjemahan dan tafsir bahasa Indonesia dan bahasa Inggris ketika menyusun tafsir ditambah kamus bahasa Sunda dan buku pengajaran bahasa Arab dalam bahasa Inggris.<sup>49</sup> Gaya penafsirannya

47 H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 3, 692-693.

48 Dibanding *Nurul-Bajan* yang masih menggunakan ejaan lama, *Al-Kitabul Mubin* sudah menggunakan pola penulisan ejaan yang disempurnakan (EYD). Karya tafsir ringkas ini disusun dalam dua jilid lengkap 30 Juz dengan 160 buah catatan kaki sebagai tafsir yang menjelaskan kata atau kalimat dalam ayat. Meski ditulis oleh orang yang sama, *Al-Kitabul Mubin* sama sekali tidak memperlihatkan kesamaannya dengan *Nurul-Bajan* dalam terjemah bahasa Sundanya. Karya ini mencantumkan "ruku" untuk setiap tema ayat dalam setiap surat. Pola ini kemudian diadopsi *Kitab Suci Al-Qur'an Tarjamat Sunda* terbitan Jemaat Ahmadiyah. Pada 1977, *Al-Kitabul Mubin* kemudian memiliki tanda tashih dari Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI tertanggal 10 September 1977 dengan nomor tashih j-III/223/B-II/77. Lihat K.H. Muhammad Ramlī, *Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1991), halaman terakhir Jilid 2.

49 Moh. E. Hasim, "Pangalaman Nyusun Naskah Ayat Suci Lenyepaneun", dalam Perhimpunan KB-PII, *Ngamumule Budaya Sunda Nanjurkeun Komara Agama*, 87. Lihat juga Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 11 (Bandung: Pustaka, 1984), v.

mengingatkan kita pada model tafsir Al-Azhar karya Hamka. Bahasa sunda *lancaran* yang digunakannya sangat komunikatif dan berusaha menjelaskan sesuatu agar sesuai dengan alam pikiran orang Sunda.

Disusunnya *Ayat Suci Lenyepaneun* menurut Hasim, selain karena keinginan memelihara bahasa Sunda<sup>50</sup> juga didorong oleh keinginan untuk menelusuri agama pada pangkal ajarannya dengan kewajiban menyampaikan kebenaran walau satu ayat serta pengalaman ketidakpuasan terhadap tafsir-tafsir yang ada baik metode ataupun bahasanya.<sup>51</sup> Menurutnya, ia seringkali diam termenung mengingat-ingat relevansi ayat dengan kondisi zaman sekarang yang sedang dialaminya. Bila sudah ditemukan makna yang hendak diungkapkan, kemudian Hasim mencari kalimat yang sesuai dengan jiwa ayat dan bisa meresap ke dalam hati sanubari.<sup>52</sup> “Bagi saya yang penting adalah jiwa kalimat itu yang harus dipahami dan dijadikan pegangan, mengingat susunan kata dan struktur kalimat bahasa Arab berbeda dengan bahasa Indonesia,” demikian pengakuannya.<sup>53</sup>

### ***Bubuka* dan *Muqaddimah* sebagai Pembuka Ketegasan Sikap**

Layaknya buku-buku keagamaan lainnya, kedua tafsir Sunda ini dimulai dengan memberikan salam pembuka berupa kata pengantar (*bubuka* atau *muqaddimah*). Di sini dijelaskan latar belakang penyusunan tafsir Sunda dan tujuan penyusunannya. Di dalamnya diketahui berbagai alasan dan argumen yang mendorongnya menyusun tafsir. Romli misalnya dalam *Bubuka* menyebut beberapa alasan: 1) Kewajiban kaum Muslim untuk mengajak dan menyebarkan ajaran agama; 2) Ketiadaan tafsir yang lengkap dalam bahasa Sunda; 3) Makin banyak pihak yang hendak merusak Islam dengan menyalahi aturannya. Semua itu disebabkan karena kurang penerangan agama dan membaca kitab-kitab berkualitas, di samping pembatasan kaum penjajah untuk mengakses kitab-kitab tersebut serta banyak kyai

<sup>50</sup> "Sanaos sanes ahli basa budaya keukeuh hayang ngamumule basa sunda warisan ti nini-moyang. Teu tega ari diantep sina nu bade dianak-terekeun mah", demikian ungkapnya. Moh. E. Hasim, *Rupa-rupa Upacara Adat Sunda Jaman Ayeuna* (Bandung: Pustaka, 1996), v.

<sup>51</sup> Moh. E. Hasim, "Pengalaman Nyusun Naskah Ayat Suci Lenyepaneun", 87.

<sup>52</sup> Moh. E. Hasim, "Pengalaman Nyusun Naskah Ayat Suci Lenyepaneun", 90.

<sup>53</sup> Her Suganda, "Moh. E. Hasim, Berkarya Sampai Tua", 12.

yang merasa cukup dengan ilmu yang dimilikinya; 4) Banyaknya masalah khilafiyah yang diperselisihkan di masyarakat, seperti membaca Al-Qur'an saat ada yang meninggal, ayat dijadikan jimat, mempuasakannya, dan dibaca saat menguburkan dan lainnya. Ditambah banyak pula pengaruh dari luar Islam yang tidak ada petunjuk dari Al-Qur'an dan hadis seperti berbagai peringatan hari besar Islam, pergaulan bebas, upacara seputar kematian, acara tukar cincin, ulang tahun, dan banyak lainnya. Melihat berbagai kenyataan inilah Romli merasa terdorong untuk menyusun tafsir Sunda.<sup>54</sup>

Penjelasan pada kata pengantar di atas memperlihatkan motif ideologi Islam modernis yang cenderung puritan dan menjaga ortodoksi Islam dari unsur-unsur budaya Sunda yang dianggap sinkretik dan bertentangan dengan akidah Islam.<sup>55</sup> Secara semantik bahkan terlihat terutama melalui istilah-istilah kunci yang biasa digunakan di kalangan Islam pembaharu, seperti bid'ah, khurafah, taklid, jumud, syirik dan lainnya. Motif yang hampir senada misalnya disampaikan pula oleh Hasim dalam *muqaddimah*-nya dengan ungkapan yang berbeda-beda pada setiap jilid tafsirnya. Hasim misalnya menyatakan:

Seueur ummat Islam di lembur urang nu ngagaduhan kayakinan  
yen Al-Qur'an teh cekap diaos wungkul teu peryogi kaharti eusina...  
pola pikir sapertos di luhur bakal ngagiring ummat Islam kana  
golongan ummat anu taklid sareng jumud, gampil dibantun  
sumarimpang kaluar tina pituduh Nu Maha Agung dina sadaya  
widang, akidah dicampur syirik, ubudiah katut muamalah pinuh  
ku bid'ah sareng khurafah. Urang teu sadar yen macem-macem  
bid'ah nu asalna ti luar Islam dinisbatkeun kana agama urang. Ieu  
teh akibat tina teu ngarti kana pituduh nu kaunggel dina Al-Qur'an  
sareng Hadis. Kumargi bodo katotoloyoh dugi ka ngeunah dibobodo  
deungeun, malah upami aya nu ngageuing batan nganuhunkeun  
kalah ngamusuhan.<sup>56</sup>

54 H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1, viii-xii.

55 Tentang gerakan puritanisme dan ortodoksi Islam modernis, lihat James L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam* (Arizona: Arizona State University, 1992); Howard M. Federspiel, "The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia", *Indonesia* 10 (October), Cornell Modern Indonesia Project, 1970.

56 Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 1, vii; Jilid 7, ix; Jilid 9, ix.

(Banyak umat Islam di daerah kita yang memiliki keyakinan bahwa Al-Qur'an cukup dibaca saja tidak perlu dipahami isinya... pola pikir seperti di atas akan menggiring umat Islam pada golongan umat yang taklid dan jumud, mudah dibawa menyimpang keluar dari petunjuk Yang Maha Agung dalam segala bidang, akidah dicampur dengan syirik, ubudiah dan muamalah penuh dengan bid'ah dan khurafah. Kita tidak sadar bahwa bermacam bid'ah yang berasal dari luar Islam dinisbatkan pada agama kita. Ini merupakan akibat dari ketidakpahaman pada petunjuk yang terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis. Karena kebodohan sampai merasa enak dibodohi orang lain, bahkan kalau ada yang mengingatkan, dari pada berterima kasih malah memusuhi).

Upami ningal ngahunyudna ummat Islam di nagara urang, 90% kirang saeutik ti jumlah pangeusi nagri, bener-bener matak reueus. Tapi upami nilik kana kaayaan rumah tanggana matak nalandsa, teu aya kakompakan, teu sareundeuk saigel sabobot sapihanean, paturay lir ibarat sapu nyere pegat simpay. Namina sami tapi akidah, ubudiah sareng muamalah aya nu kacampuran bid'ah, ditambah ku akulturasi, hak dicampur aduk sareng tradisi-tradisi lokal nu bathil.<sup>57</sup>

(Kalau melihat berjjalnya umat Islam di negara kita, 90% kurang sedikit dari jumlah penduduk negeri, benar-benar membawa kebanggaan. Tapi kalau melihat keadaan rumah tangganya, sunguh nelangsa, tidak ada kekompakan, tercerai berai ibarat sapu lidi berserakan. Namanya sama tapi akidah, ubudiah, dan muamalah ada yang tercampur bid'ah, ditambah dengan akulturasi, hak (kebenaran) dicampur aduk dengan tradisi-tradisi lokal yang batil).

Di beberapa *muqaddimah*-nya yang lain Hasim secara terus terang memperlihatkan sikapnya sebagai seorang Islam pembaharu dengan menyinggung beberapa masalah seperti larangan menghadiahkan pahala dengan membaca surat Yasin,<sup>58</sup> kewajiban menyampaikan kebenaran walau

---

57 Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 20, vii.

58 Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 9, vii.

terasa pahit,<sup>59</sup> pengaruh orientalis, jiwa animisme, bid'ah dan khurafah yang masih diamalkan,<sup>60</sup> dan yang lainnya.

Yang menarik, Hasim dalam salah satu *muqaddimah*-nya secara terang benderang menunjukkan sikap dan posisinya di antara empat macam golongan Islam: 1) Islam jumud; 2) Islam taklid; 3) Islam *faṣl al-dīn 'an al-daulah* (sekuler), dan 4) Islam kaffah. Menurutnya, salah satu upaya untuk menghilangkan golongan 1, 2, dan 3, adalah dengan merenungkan (*ngalenyepan*) kandungan ayat-ayat Al-Qur'an, insya Allah pelan-pelan akan menjadi golongan keempat.<sup>61</sup> Tentu saja yang dimaksud dengan *ngalenyepan* ayat-ayat Al-Qur'an pada kalimat di atas adalah salah satunya dengan merujuk pada tafsir *Ayat Suci Lenyepaneun* yang dikarang Hasim sendiri.

Stigma pembagian kategori orang Islam semacam ini bagi kalangan Islam pembaharu merupakan salah satu cara untuk mendiferensiasikan secara jelas, siapa kita, siapa mereka dan siapa lawan kita, dan pembacanya diharapkan bisa menentukan sikap sedari awal termasuk ke dalam jenis mana. Meski tidak secara jelas menyebut siapa lawan, tetapi tidak bisa dipungkiri, konteks yang dihadapinya adalah kalangan Islam tradisionalis di tatar Sunda. Praktik Islam di kalangan pesantren dan Nahdhatul Ulama kiranya menjadi objek sasaran kritiknya itu. Karena mereka lah yang secara sosial keagamaan bahkan politik dianggap berbeda haluan dengan kelompok Islam modernis.<sup>62</sup> Upaya melakukan puritanisasi dan mengembalikan pada ortodoksi Islam karenanya menjadi salah satu alasan kuat disusunnya karya tafsir Sunda.

### Kritik terhadap Islam Tradisionalis

Salah satu bentuk ketegasan yang paling mencolok adalah kritiknya terhadap kalangan Islam tradisionalis. Meski tidak secara eksplisit menyebut nama organisasi atau ulama tertentu, tetapi dilihat dari logika internal teks

59 Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 7, vii.

60 Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 13, vii.

61 Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 15, vii-viii.

62 Tentang sejarah persaingan Islam modernis dan tradisional, lihat misalnya Deliar Noer (1996) Mitsuo Nakamura (1993). Dilihat dari sudut pandang sejarah NU, lihat Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967* (Yogyakarta: LKJS, 2011).

yang digunakan dengan menyebut berbagai praktik keagamaan tertentu di masyarakat mengandung pesan bahwa penulisnya menjadikan kalangan Islam tradisionalis sebagai sasaran kritik. Memang tidak semua keyakinan dan praktik keagamaan Islam tradisionalis yang dikritik. Hanya beberapa keyakinan dan praktik keagamaan tertentu seperti masalah taklid, jumud, bid'ah, khurafat, tahayul, berbagai perayaan hari besar Islam (mauludan, rajaban, dll.), *hahajatan* atau *salametan* (Jawa: *slametan*), praktik tasawuf dan tarekat, tawassul, fanatismen mazhab, dan lainnya.

Romli misalnya melarang siapapun untuk taklid, ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 111. Ia mengutip pendapat *Al-Manār* bahwa tidak wajib menerima pendapat siapapun yang tidak didasarkan pada dalil serta tidak perlu menerima ajakan siapapun bila tanpa bukti yang menguatkannya.<sup>63</sup> Romli lalu menyatakan:

“Nu mawi henteu kenging dina Islam mah taqlid, sanaos ka saha bae oge. Kenging soteh ittiba’, hartosna nampi keterangan, anu kauninga dalil<sup>2</sup> anu ngiatkeunana. Komo dina bagbagan hukum agama sareng hal ibadah mah. Ku djalan sok taqlid, seueur pisan pabid’ahan<sup>2</sup> sst. (sareng saterasnna) nerekab dimana-mana. Mangkaning bid’ah teh dina hal ibadah mah kapan matak ngadjadikeun ahli naraka.”<sup>64</sup>

(Makanya dalam Islam tidak boleh taklid, meski pada siapa pun juga. Boleh juga *ittibā’*, artinya menerima keterangan yang diketahui dalil-dalil yang menguatkannya. Bahkan dalam masalah hukum agama dan ibadah. Akibat suka taklid, banyak perbid’ahan-perbid’ahan dan seterusnya menyebar di mana-mana. Padahal bid’ah itu dalam hal ibadah akan menjadikannya ahli neraka).

63 Al-Sayyid Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Masyhûr bi'ism Tafsir al-Manâr*, Juz 1 (Kairo: Munsha Al-Manâr, 1947), 424-25.

فقرر لنا قاعدة لا يوجد في غير القرآن من الكتاب السماوية، وهي أنه لا يقبل من أحد قول  
لأدليل عليه، ولا يحکم لأحد بدعاوى ينتحلها بغير برهان يؤيدها...

64 H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1, 313. Bahkan Romli juga menyatakan bahwa mereka yang taklid diancam Allah dalam QS. Al-Nahl [16]: 116. H. Mhd. Romli, *Nurul-Bajan*, Jilid 3: 1046.

Romli tampak menggunakan argumen *Al-Manār* ini yang ditarik ke dalam konteks persaingan ideologis masyarakat yang dihadapinya. Kritiknya dalam masalah taklid tentu saja ditujukan terhadap para *ajengan* atau kyai yang menganjurkan taklid kepada para santri dan pengikutnya. Kalangan modernis umumnya menganggap bahwa tak ada satupun ayat yang memerintahkan untuk taklid. Al-Qur'an dan hadis justru melarangnya.<sup>65</sup>

Di tempat lainnya, Romli menyatakan adanya penyimpangan kalangan Islam tradisional yang dianggapnya sudah melakukan kemosyrikan. Ketika menafsirkan kalimat *wa iyyāka nastaīn* (QS. Al-Fātiḥah [1]: 5), ia menyatakan:

Kukituna, anu sok njaruhunkeun tulung ka kuburan<sup>2</sup>, nu dianggap aja karamatna, boh kango ngahasilkeun kabutuhna, boh kango ngagampilkeun nu sesahna at. (atanapi) nyageurkeun panjakinna, ngalumpuhkeun musuhna sareng lian-lianna, terang pisan kaluarna tina papagon G.N.M. Kawasa, njiimpang tina agama nu disareatkeun ku G. Alloh swt., sareng eta jalmi midamel sarupi pamusrikan anu lumrah didjalankeun dina djaman djahilijah, njaeta njuhunkeun tulung ka salian ti G. Alloh swt. Njakitu deui nu sok ngagarunakeun djimat<sup>2</sup>, anu ditekadkeun baris ngabantu kana kasalametan salirana, kango nguntungkeun dina pausahaanana, kango ngagampilkeun kana kabeungharan at. maksad<sup>2</sup> anu sanesna, tangtos djadi musrikna, henteu benten sareng njembah berhala, matekong at. nagut, margi mertjanten kana anu henteu boga kakawasaan sapertos kakawasaan G. Alloh swt., malah barang paeh<sup>2</sup> atjan.<sup>66</sup>

(Karenanya, yang suka meminta tolong ke kuburan-kuburan, yang dianggap ada keramatnya, baik agar memuluskan kebutuhannya, atau pun memudahkan kesusahannya atau menyembuhkan penyakitnya, mengalahkan musuhnya dan lain-lain, jelas sekali keluar dari aturan Allah, menyimpang dari agama yang disyariatkan oleh Allah, dan orang itu sudah melakukan semacam kemosyrikan yang biasa dilakukan di zaman jahiliyah, yaitu meminta tolong pada

<sup>65</sup> Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State*, 160-161. Misalnya QS. Bani Isra'il [17]: 36, "Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya."

<sup>66</sup> H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1, 98. Pernyataan lainnya disampaikan ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 165 khususnya tentang perayaan Maulud, H. Mhd. Romli, *Nurul-Bajan*, Jilid 2: 352.

selain Allah. Begitu pun yang suka menggunakan jimat-jimat, yang diyakini akan membantu keselamatan dirinya, agar menguntungkan perusahaannya, agar memudahkan mendapatkan kekayaan atau maksud-maksud lainnya, tentu saja menjadi musyrik, tidak berbeda dengan menyembah berhala, patung atau menthagutkan, karena percaya pada yang tidak memiliki kekuasaan seperti kekuasaan Allah, bahkan hanya barang yang mati belaka).

Seolah tidak mau kalah, Hasim juga kerap menyindir kalangan Islam tradisionalis yang disebutnya sebagai *kufr al-nifāq* karena memelihara tradisi yang menyimpang. Ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]:171, Hasim menyatakan:

Golongan kufrusy-syirk jeung kufrun-nifaq ti nu akon-akon ngagem agama Islam, tetep musyrik jeung munafik. Kana adat kabiasaan mah maranehna teh kacida ngestokeunana, saperti kana hahajatan rewah-mulud, hajat bubur sura dina bulan Muharam, jeung rupa-rupa salametan nu katelah ngarasulkeun. Sanajan bari teu ngarti oge da ceuk guruna kudu kitu tetep bae ngagugu, sanajan papalingpang jeung pamadegan atawa akal-pikiranna sorangan tetep bae gugon tuhon teu beunang diongget-ongget. Dicarek taklid bari ditembongan dawuhan Gusti Allah nu kaunggel dina surat bani Israil ayat 36, pokna teh kami mah teu wasa ngalangkahan guru bisi kawalat.<sup>67</sup>

(Golongan *kufr al-syirk* dan *kufr al-nifāq* dari yang mengaku beragama Islam, tetap saja musyrik dan munafik. Pada adat kebiasaan mereka begitu menghormatinya seperti pada upacara *rewah-mulud*, *hajat bubur sura* pada Bulan Muharam, dan berbagai macam selamatan yang disebut *ngarasulkeun*. Sekalipun tidak mengerti, sebab kata gurunya harus begitu, maka tetap saja dituruti. Sekalipun menyimpang dengan pendirian atau akal pikirannya sendiri, tetap saja dipegang tiak bisa dirubah. Dilarang taklid dengan diperlihatkan firman Allah dalam QS. Bani Israil: 36, malah menjawab, "kami tidak tega melangkahi guru, nanti bisa kualat.")

Karenanya ketika menafsirkan QS. Banī Isrā'il [17]: 36, Hasim menyatakan:

<sup>67</sup> Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 2: 77.

Pikeun ngahontal kabagjaan dunya aherat urang ulah rek sadengedengena, sadeuleu-deuleuna ula-ilu ka batur tanpa kayakinan, boh dina widang akidah boh dina widang ubudiah jeung muamalah. Ula ilu tanpa elmu teh ngaranna taklid. Tah dina ayat ieu, Gusti Allah kalayan eces ngalarang taklid. Tapi naon sababna aya ulama nu ngawajibkeun taklid pikeun kaom awam, ...Kaom awam jaman ayeuna henteu diparentah taklid tapi diwajibkeun tetelepek sakumaha nu kaungel dina dawuhan Gusti Allah dina surat an-Nahl ayat 43.<sup>68</sup>

(Untuk meraih kebahagiaan dunia akhirat, kita tidak boleh mudah mengikuti apa yang didengar dan dilihat orang lain tanpa keyakinan, baik dalam bidang akidah, ubudiah maupun muamalah. Ikut-ikutan tanpa disertai ilmu itu namanya taklid. Maka dalam ayat ini, Allah secara jelas melarang taklid. Tetapi apa sebabnya ada ulama yang wajibkan taklid untuk orang awam,...Orang awam zaman sekarang tidak diperintah taklid, tetapi diwajibkan banyak bertanya sebagaimana yang terdapat dalam firman Allah QS. Al-Nahl: 43).

Sebenarnya baik golongan Islam tradisionalis maupun Islam pembaharu, sependapat tentang pengertian taklid, yaitu mengikuti pendapat ulama yang dianggap cukup tinggi pengetahuannya tentang agama tanpa menyelidiki sumber-sumber-sumber yang dipakainya dalam memutus suatu hukum. Dalam bahasa Hasim dengan agak pejoratif menyebut *teu boga pamadegan sorangan, tapi saukur ula-ilu tuturut munding*.<sup>69</sup> Tetapi bagi kalangan Islam tradisionalis, golongan Islam pembaharu sebagaimana Romli dan Hasim telah keliru dalam menyimpulkan bahwa para ulama tradisionalis menganjurkan taklid buta. Mereka pada dasarnya selalu menganjurkan para pengikutnya untuk mempelajari syariat agama sedalam-dalamnya. Tetapi harus dari ulama yang sah (*authoritative*). Mereka yang dapat mencapai pengetahuan yang tinggi dalam bidang agama tidak diperkenankan taklid.

68 Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 15: vii.

69 Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 15: 16.

Sedang bagi yang pengetahuan agamanya rendah (awam) adalah lebih baik menerima taklid, tentunya taklid pada ulama yang otoritatif.”<sup>70</sup>

Jadi perbedaan dalam masalah taklid di antara kalangan tradisionalis dan pembaharu, sebenarnya terletak pada tarik ulur dalam masalah batasan keawaman seseorang sehingga berpengaruh pada boleh tidaknya taklid. Kalangan Islam tradisionalis cenderung pasif dalam menilai kaum awam sehingga menyerahkan segala urusan agama pada ulama yang otoritatif, sementara kalangan Islam pembaharu dengan melarang taklid tampak terlalu aktif memaksa siapapun untuk mengetahui dalil-dalil agama, sehingga cenderung akan mengabaikan peran ulama otoritatif.

Sampai di sini bisa disimpulkan bahwa sejak dari kata pembuka tafsirnya, penulis tafsir Sunda sudah cukup jelas menunjukkan pendapat dan sikap keislamannya sebagai Islam modernis. Kejelasan sikap ini semakin jelas lagi ketika menafsirkan ayat Al-Qur'an. Bahkan seolah ayat yang ditafsirkan dijadikan sebagai legitimasi atas ideologi yang dianutnya sebagai Islam pembaharu. Bagi sebagian orang, mungkin bisa muncul kesan adanya pemaksaan ayat ketika maknanya begitu saja dilepaskan dari makna dan konteks asalnya dan ditarik ke dalam konteks di mana penulisnya hidup berhadapan dengan kelompok Islam tradisionalis.

### Kritik terhadap Budaya Sinkretik

Selain terhadap kalangan Islam tradisionalis, objek sasaran kritik Romli dan Hasim yang menurutnya dianggap sebagai praktik budaya lokal yang secara turun-temurun berkembang di masyarakat Sunda dan kemudian bercampur dengan praktik keagamaan Islam. Pihak pemerintah seringkali menjadikan berbagai ritual budaya lokal ini sebagai ajang pariwisata. Umumnya berasal dari tradisi animisme dan dinamisme, bahkan menurut Romli boleh dikata *Islam di dieu* (tatar Sunda) *seueur pacampur sareng pamake Hindu, Buda ss.* (*sareng sajabina*).<sup>71</sup> Inilah yang disebut para ahli antropologi Jawa seperti Geertz, Mulder, dan Beatty disebut sebagai budaya sinkretik, yakni campuran berbagai elemen animisme, Hindu-Budha dan

<sup>70</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, 152.

<sup>71</sup> H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1: 10.

Islam yang sama dengan wajah keagamaan orang abangan.<sup>72</sup> Romli dan Hasim kerap menuduh kalangan Islam tradisionalis dan pemerintah sebagai agen paling bertanggung jawab terhadap pelestarian budaya sinkretik ini di masyarakat Sunda.

Romli ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 21 tentang makna ibadah misalnya, mengkritik berbagai tradisi budaya lokal yang dianggapnya membawa pada kemusrikan bahkan kekafiran:

Aja deui nu tiasa ngalantarankeun kakapiran (kamusrikan) teh, njaeta ku midamel ibadah 'urfijah (ibadah adat), sapertos taqorrb, mikadeuheus, supados ngaraketkeun ka nu dipudjana, sadjabi ti G.N.M. (Gusti Nu Maha) Sutji, ku nadar, meuntjiti peupeuntjitan (ngaruat), njuguh, nadran ka kuburan<sup>2</sup>, hadjat njusur tanah, tiluna, tudjuhna sst., hadjat Rewah-Mulud, tingkeban sareng sabangsa ibadah<sup>2</sup> adat.<sup>73</sup>

(Ada lagi yang bisa mengakibatkan kekafiran (kemusyrikan), yaitu melakukan ibadah 'urfijah (ibadah adat), seperti taqarub, menghadap agar mendekatkan pada yang dipujanya, selain dari Allah, melalui nazar, menyembelih sembelihan (*ruwat*), *nyuguh*, *nadran* ke kuburan-kuburan, upacara *nyusur tanah*, *tiluna*, *tujuhna dst*, *upacara Rewah-Mulud*, *tingkeban* dan semacam ibadah-ibadah adat).

Di tempat lainnya, Romli menceritakan kondisi pada masanya ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 78:

Kumargi tadi, asal karuhun teh njembah ka kaju ka batu, ditumbu ku pamadegan Hindu-Budha, Islam teu wasa mitjeun pamake<sup>2</sup> kamusrikan<sup>2</sup>, bongan dibela ku anu dianggap ngartos kana agama Islam, wungkul lantaran butuh ku sahuapeun sakoppeun (camanan qolilan, dawuhan G.N.M. Agung mah). Komo djaman ajeuna tambih rupi<sup>2</sup> ha-

<sup>72</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, 6. Lihat juga Clifford Geertz, *The Religion of Java* (London: The Free Press of Glincoe Collier-Macmillan Limited, 1960); Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa, Suatu Pendekatan Antropologi*, terj. Achmad Fedyani Saefuddin (Jakarta: Murai Kencana, 2001); Niels Mulder, *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa*, terj. Alois A. Nugroho (Jakarta: PT Gramedia, 1983).

<sup>73</sup> H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1: 158.

halang<sup>2</sup> nu sanesna.<sup>74</sup>

(Karena asal nenek-moyangnya menyembah pada kayu batu, disambung dengan pendirian keyakinan Hindu-Budha, Islam tidak tega membuang (jimat-jimat) yang dipakai kemosyrikan-kemosyrikan, sebab dibela oleh orang yang dianggap mengerti agama Islam, hanya karena butuh makanan sedikit (*tsamanan qalilan* [harga yang sedikit], kata firman Allah). Bahkan zaman sekarang ditambah dengan berbagai macam penghalang yang lainnya).

Hasim dalam tafsirnya bahkan merinci secara detail bagaimana praktik tradisi lokal Sunda itu di masyarakat terutama ritual seputar kematian dan kegiatan pertanian. Ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 170, Hasim menceritakan:

Dina kapapatenan, waktu pasaran digotong kaluar ti panto, kaom karabat kudu ngolong heula, sanggues kitu kakarek meunang maju nuturkeun nu mawa parukuyan dibarengan ku nu mawa cai dina kendi. Sabada layon dikurebkeun terus disambung ku talkin, rengse talkin kuburan dibanjur ku cai tina kendi bari diawuran kembang. Geus kitu disambung ku ngabagikeun duit ka sugri nu hadir nu disebut salawat tea, ditambah ku bungkusan beas nu katelah pijah. Samulangna ti kuburan diayakeun hajat nyusur tanah, dalahar balakecrahan, nu kasebut jelema cukup mah sok meuncit embe sagala, malah nu jegud mah sok meuncit munding keding. Unggal peuting dina jero saminggu sok tahlilan nu ditutup ku ambengan, sanggues tamat nu ngado'a brak dalahar balakecrahan. Rupa-rupa hahajatan saperti katiluna, katujuhna, matang puluh, natus jeung newu tara kaliwat.

(Dalam upacara kematian, ketika keranda digotong keluar dari pintu, para kerabat harus lewat dulu ke bawah keranda, setelah itu baru boleh maju mengikuti orang yang membawa kemenyan diiring pembawa air dalam kendi. Setelah jenazah dikebumikan,

<sup>74</sup> H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1: 250. Ungkapan senada dinyatakannya ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 102 mengenai sihir, jimat-jimat, jampi-jampi, H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1: 289.

dilanjutkan dengan talkin, setelah itu kuburan disiram dengan air dari kendi sambil ditaburi bunga. Lalu dilanjutkan dengan membagi-bagi uang kepada semua yang hadir, disebut salawat, ditambah dengan bungkus an beras yang disebut pijah. Sepulangnya dari kuburan, diadakan upacara *nyusur tanah*, makan senang-senang bersama. Bagi orang mampu suka disertai memotong kambing, bahkan yang berada suka memotong kerbau. Setiap malam selama seminggu suka tahlil yang ditutup dengan *ambengan*. Setelah tamat yang berdoa, lalu makan senang-senang bersama. Berbagai macam upacara seperti hari ketiga, ketujuh, lima puluh, seratus, dua seribu tidak terlewati).

Dina molah sawah ge tara ninggalkeun tutungkusan ti karuhun nyaeta ngamuhit ka Dewi Sri, lamun rek tebar di pawinian kudu nyuguhkeun sasajen dina tekor bari ngukus dina sapu pare saeundan dibarengan ku nancebkeun tangkal hanjuang jeung tamiang pugur. Ieu teh palakiah malar hasilna mucekil. Rupa-rupa tahayul nu bau kamusyrikan warisan ti nini-moyang pantrang dirempak.<sup>75</sup>

Yang menarik Hasim selanjutnya menceritakan keheranannya terhadap polah tokoh Islam tradisionalis yang dalam pandangannya tampak bersikap mendua:

Aya kokojo agama Islam nu nyarita kieu: "Pelaksanaan agama Islam di negeri kita makin mantap." Ari dina riungan sejen maha beda deui nyaritana, pokna teh: "Rupa-rupa upacara tradisional peninggalan nenek-moyang kita wajib dilestarikan." Matak hemeng ngabandunganana, cenah pelaksanaan agama Islam makin mantap, ngubur hulu munding, pesta laut jeung rupa-rupa upacara adat nu papalingpang jeung akidah Islam wajib dilestarikeun. Hate leutik ngagerentes: "Mantap lebah manana? Tatali paranti kamusyrikan nu tadina geus meh leungit, ayeuna kalah digegedekeun."<sup>76</sup>

(Ada tokoh Islam yang berbicara begini: "Pelaksanaan agama Islam di negeri kita makin mantap." Ketika dalam kumpulan yang lain berbeda lagi bicaranya. Ia mengatakan: "Berbagai macam upacara tradisional peninggalan nenek-moyang kita wajib dilestarikan."

75 Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 2:74.

76 Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 2: 75.

Membuat heran memperhatikannya, katanya pelaksanaan agama Islam makin mantap, padahal mengubur kepala kerbau, pesta laut dan berbagai macam upacara adat yang menyimpang dengan akidah Islam wajib dilestarikan. Hati kecil berbisik: "Mantap sebelah mananya? Adat leluhur yang penuh kemosyikan yang tadinya hampir hilang, sekarang malah dibesar-besarkan).

Bagi kalangan Islam tradisionalis, pandangan Islam modernis sebagaimana tampak dari pendapat Romli dan Hasim tentang banyaknya ulama tradisionalis terutama dari kalangan guru dan pengikut tarekat yang mengamalkan hal-hal yang dianggap syirik, misalnya mempercayai benda-benda atau tempat-tempat keramat, antara lain azimat-azimat yang dianggapnya dapat memelihara pemiliknya dari roh dan nasib buruk, dalam hal ini kaum Islam modernis tidak menyadari bahwa pada umumnya para kyai juga menentang praktik-praktik tersebut. Kalangan Islam modernis sebagaimana Geertz, cenderung tidak membedakan Islam yang diperlakukan di kraton-kraton Jawa pada masa penjajahan Belanda yang kemudian dianut kaum abangan, dengan Islam yang diamalkan di pesantren.<sup>77</sup> Padahal kalangan Islam tradisionalis sebagaimana Islam modernis sama-sama berupaya menentang praktik-praktik keagamaan yang dilakukan kaum abangan itu, meski dengan pendekatan dan pemaknaan yang berbeda.

Di samping itu, bagi kalangan Islam tradisionalis dengan institusi pesantrennya, berbagai praktik budaya lokal tidak perlu sama sekali dihilangkan. Tetapi mereka berupaya melakukan berbagai perubahan yang mengarah pada dimensi akulturasi. Bagi mereka di dalam perubahan itu tidak terjadi proses saling meniru atau menyesuaikan, akan tetapi mengakomodasi dua elemen menjadi satu kesatuan yang baru. Tentunya ada unsur yang dimasukkan dan ada unsur yang dibuang. Karenanya, dengan cara pandang semacam ini, kalangan Islam tradisionalis cenderung mempertahankan keragaman tradisi budaya lokal. Bahkan seiring dengan peran sejarah yang dimainkannya dalam proses penyebaran ajaran Islam, Islam tradisionalis berperan sebagai patron atau penjaga cagar kebudayaan lokal itu sendiri, Karenanya di kalangan Islam tradisionalis, perubahan

77 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, 150.

budaya pada masyarakat dapat dilihat dari tradisi lokal, dalam arti dilakukan berdasarkan lokalitasnya ke arah tradisi Islam lokal.<sup>78</sup> Dalam kasus tradisi Islam di Cirebon misalnya, bagaimana sekumpulan tradisi atau ritual adat lokal seperti perayaan hari-hari besar Islam, ritual siklus hidup, dan tradisi ziarah disebarluaskan secara formal dan sistematis hingga melembaga dari generasi ke generasi berikutnya. Islam tradisionalis dengan institusi pesantren (salah satunya Buntet) dianggap sebagai pihak yang bertanggung jawab penuh atas hal ini.<sup>79</sup>

Dalam pandangan ahli antropologi Jawa seperti Woodward, Pranowo, Muhammin dan Nur Syam,<sup>80</sup> kalangan Islam tradisionalis menghadapi perjumpaannya dengan budaya lokal ternyata mampu memahami konstruksi tradisi lokal tersebut dengan menyerapnya ke dalam tradisi Islam lokal. Tidak ada lagi bentuk sinkretisme di sini, yang ada adalah proses akulturatif-kolaboratif yang positif dari tradisi lokal ke dalam tradisi Islam lokal dan menjadi bagian dari identitasnya yang tidak terpisahkan. Cara pandang sinkretik hanyalah cara pandang yang tidak didasarkan pengetahuan yang memadai terhadap karakteristik ajaran Islam.<sup>81</sup>

---

78 Lihat Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 242.

79 Muhammin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*, terj. A. Suganda (Jakarta: Kerjasama Logos Wacana Ilmu, Yayasan Adikarya Ikapi dan The Ford Foundation, 2001), 283. Dalam kasus yang hampir sama terjadi di Tegalrejo Semarang di mana tradisi *Jatilan* yang merupakan seni tradisi Jawa ikut dipertunjukkan dalam acara *khataman Al-Qur'an*. M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Pustaka Alvabet dan INSEP, 2009), 189 dan 365. Lihat juga bagaimana kalangan Islam tradisional sangat berperan dalam tradisi ziarah pada makam-makam keramat para wali yang "otentik", seperti Wali Songo serta sejumlah syeikh leluhur yang tersebar di puluhan ribu tempat di Jawa termasuk di tatar Sunda. Henri Chambert-Loir & Claude Guillot (pengumpul tulisan), *Ziarah & Wali di Dunia Islam*, terj. Jean Couteau (Jakarta: Serambi bekerjasama dengan Ecole francaise d'Extreme-Orient dan Forum Jakarta-Paris, 2007), 343, 346 dan 357.

80 Mark R. Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 2008), cet. ke-4; M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Pustaka Alvabet dan INSEP, 2009); Muhammin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*, terj. A. Suganda (Jakarta: Kerjasama Logos Wacana Ilmu, Yayasan Adikarya Ikapi dan The Ford Foundation, 2001); Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

81 Abdurrahman Mas'ud, "Memahami Agama Damai Dunia Pesantren", dalam Badrus Sholeh (ed.), *Budaya Damai Komunitas Pesantren* (Jakarta: LP3ES, LSAF & The Asia Foundation, 2007), xxii.

## Kesimpulan

Tulisan ini merupakan kajian teks keagamaan tafsir modern dalam bahasa Sunda. Saya berusaha melihat sejauh mana teks keagamaan lokal mampu secara efektif memanfaatkan fungsi bahasa ibu dalam tafsir sebagai sarana penyebaran ideologi pemikiran yang dianutnya. Terbukti teks lokal ternyata bisa secara konsisten meneruskan dan menjaga kesinambungan proyek pembaharuan Islam. Suasana dan latar ideologis penulisnya cenderung mempengaruhi produk penafsirannya.

Ideologisasi yang dilakukan kalangan Islam modernis berlangsung dalam teks keagamaan tafsir Sunda karya Romli dan Hasim. Secara ideologis, kedua tafsir yang disusun para pegiat Islam pembaharu itu berpengaruh pada materi tafsir yang disesuaikan dengan misi pembaharuan Islam. Terlebih suasana yang berkembang di tengah masyarakat pada masa keduanya masih diwarnai kuatnya persaingan ideologis antara kalangan Islam pembaharuan dan Islam tradisionalis (1970-an dan 1990-an). Hal ini berdampak pada upaya ideologisasi tafsir Al-Qur'an berbahasa lokal menurut saham atau aliran tertentu. Tafsir lokal kemudian dijadikan sarana efektif untuk melakukan ideologisasi Islam terutama dari kalangan Islam pembaharuan berhadapan dengan paham yang dianut oleh kalangan Islam tradisionalis.

Kecenderungan ideologisasi tafsir tersebut tampak dari berbagai pernyataan sikapnya sejak di bagian pengantar karya tafsirnya yang selanjutnya dilegitimasi melalui penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an pada bagian inti tafsirnya. Dari sekian banyak kritik yang disampaikan Romli dan Hasim sebagai respons terhadap realitas masyarakatnya, kritiknya terhadap kalangan Islam tradisionalis (NU) mendapatkan porsi yang cukup luas dalam tafsirnya. Terutama diarahkan pada masalah taklid, jumud, bid'ah, khurafat, dan tahayul. Selain itu berbagai bentuk praktik keagamaan terutama di tatar Sunda yang cenderung sinkretik juga tak lepas menjadi sasaran kritiknya. Misalnya upacara *ngaruat, nyuguh, nadran, hajat nyusur tanah, tiluna, tujuhna* dan *seterusnya, hajat Rajaban, Muludan, tingkeban* dan lainnya.

Semangat Romli dan Hasim dalam menyebarkan paham Islam pembaharuan dan berbagai kritik yang disampaikannya terhadap kalangan Islam tradisionalis menjadi indikator penting bahwa teks apapun termasuk

teks keagamaan seperti tafsir, tidak terlepas dari kepentingan penulisnya. Bila tafsir ideologis yang banyak berkembang di abad pertengahan didominasi oleh kepentingan aliran dalam bahasa, teologi (kalam), mazhab fiqih, maupun tasawuf. Maka dalam konteks tafsir lokal sekalipun, kepentingan penulisnya tetap ada dan cenderung terpilah dalam nuansa ideologi Islam tradisionalis dan Islam pembaharu. Ini bisa dipahami karena realitas kuatnya persaingan di antara kelompok keagamaan terjadi di antara kedua kelompok tersebut, terutama di tatar Sunda. Terlebih basis massa kedua kelompok Islam ini sama-sama dominan dan salah satu ormas Islam pembaharu (Persis) bahkan berpusat di tatar Sunda (Bandung). Bahasa lokal menjadi pilihan bagi karya tafsir, di samping untuk mengisi kekosongan pasar tafsir lokal sehingga membuatnya berhitung secara pragmatis menghadapi kuatnya persaingan penerbitan tafsir dalam bahasa Indonesia, penulisnya juga cenderung membidik kaum Muslim Sunda pedesaan sebagai basis kalangan Islam tradisionalis yang diharapkan bisa mudah dipengaruhi bila disampaikan dalam bahasa ibunya.

Kiranya kemudian, meski secara politis identitas kedaerahan di Indonesia cenderung semakin menguat, tetapi sama sekali tidak bisa menghilangkan konflik kepentingan di antara sesama warga masyarakat lokal, salah satunya kepentingan ideologi keagamaan di antara kaum Muslim Sunda. Kajian ini menunjukkan kuatnya konflik kepentingan itu dan itu tertuang dalam teks keagamaan (tafsir) yang menjadikan bahasa Sunda sebagai sarana penebar ideologi dakwahnya.

## Daftar Pustaka

- ‘Abduh, Muhammad. *Tafsir al-Fatihah wa Juz ‘Amma*. Mesir: Al-Hay’ah al-‘Ammah li Qusur al-Thaqafah, 2007.
- Abdullah, M. et.al., “The Influence of Egyptian Reformist and Its Impact on the Development of the Literature of Qur’anic Exegesis Manuscripts in the Malay Archipelago,” *Arts and Social Science Journal*, 52 (2012).
- ‘Abdullah, Muhammad bin Al-Hasan Pesantrén Caringin Sukabumi, *Sa‘ādat al-Dārayn fī Tarjamat Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm li Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī wa Jalāl al-Dīn al-Mahallī*. Jakarta: Maktabah Dar Al-Hikmah, t.th..

- AG. Muhammin. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*, terj. A. Suganda. Jakarta: Kerjasama Logos Wacana Ilmu, Yayasan Adikarya Ikapi dan The Ford Foundation, 2001.
- Arnold, Thomas W. *Sejarah Da'wah Islam, The Preaching of Islam*, terj. A. Nawawi Rambe. Jakarta: Widjaya, 1981, cet. ke-2.
- Azra, Azyumardi. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the seventeenth and eighteenth centuries*. Honolulu: ASAA-Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004.
- Bakry, Oemar. *Tafsir Rahmat Basa Sunda*, terj. H.M. Soelaeman. Bandung: CV. Angkasa, 2002, cet. ke-2.
- Barnard, Alan. dan Spencer, Jonathan. (eds.), *Encyclopedia of Social And Cultural Anthropology*. London & New York: Routledge, 2002.
- Burhani, Ahmad Najib. *Muhammadiyah Jawa*, Jakarta: Al-Wasat Publishing House, 2010.
- Chambert-Loir, Henri. & Guillot, Claude. (pengumpul tulisan), *Ziarah & Wali di Dunia Islam*, terj. Jean Couteau. Jakarta: Serambi bekerjasama dengan Ecole francaise d'Extreme-Orient dan Forum Jakarta-Paris, 2007.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1981.
- Ekadjati, Edi S. "Sejarah Masuknya Islam ke Tatar Sunda dan Perkembangannya" dalam Perhimpunan Keluarga Besar Pelajar Islam Indonesia (Perhimpunan KB-PII), *Ngamumule Budaya Sunda Nanjurkeun Komara Agama, Lokakarya Da'wah Islam Napak Kanc Budaya Sunda*. Bandung: Perhimpunan KB-PII, 2006.
- Ekadjati, Edi S. dan Darsa, Undang A. *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 5A: Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga*, Jakarta: YOI dan EFEO, 1999.
- Eriyanto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Fealy, Greg. *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967*. Yogyakarta: LKiS, 2011.

- Federspiel, Howard M. *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957*. Leiden: Brill, 2001.
- \_\_\_\_\_, "Modernist Islam in Southeast Asia: A New Examination," *The Muslim World*, 92 (2002).
- \_\_\_\_\_, "The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia", *Indonesia* 10 (October), Cornell Modern Indonesia Project, 1970.
- \_\_\_\_\_, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tadjul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. London: The Free Press of Glincoe Collier-Macmillan Limited, 1960.
- Goldziher, Ignaz. *Ma'zāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. 'Abdul Halim Najjar. Kairo: Maktabah Al-Khanjī bi Mishr wa Maktabah Al-Mutsanna bi Baghdad, 1955.
- Hafiduddin, Didin. "Tafsir al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara" dalam Ahmad Rifa'i Hasan (peny.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-karya Klasik*. Bandung: Mizan, 1992, cet. ke-4.
- Hasim, Moh. E. *Ayat Suci Lenyepaneun*, 30 Jilid. Bandung: Pustaka, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Rupa-rupa Upacara Adat Sunda Jaman Ayeuna*. Bandung: Pustaka, 1996.
- \_\_\_\_\_, "Pangalaman Nyusun Naskah Ayat Suci Lenyepaneun", dalam Perhimpunan Keluarga Besar Pelajar Islam Indonesia (Perhimpunan KB-PII), *Ngamumule Budaya Sunda Nanjurkeun Komara Agama, Lokakarya Da'wah Islam Napak Kana Budaya Sunda*. Bandung: Perhimpunan KB-PII, 2006.
- Horikoshi, Hiroko. *Kyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa. Jakarta: P3M, 1987.
- Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Islamiyyah, t.th..
- Iyāzī, Muhammad 'Ali. *Al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Mu'assasah al-Tiba'iyyah wa Nasyr Wizārah al-Šaqafah al-Islāmiyah, 1415 H.

- Jaques, R. Kevin. "Islamic Society", dalam Richard C. Martin, *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*. Vol. 1, USA: Macmillan, 2004.
- Johns, A.H. "Islamization in Asia: Reflection and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism", *Southeast Asian Studies*, Vol. 31, No. 1, June 1993.
- \_\_\_\_\_, "She desired him and he desired her" (Qur'an 12:24): 'Abd al-Ra'ūf's treatment of an episode of the Joseph story in *Tarjumān al-Mustafid*", *Archipel*. Volume 57, 1999.
- Kim, Hyung-Jun. *Reformist Muslims in A Yogyakarta Village: The Islamic Transformation of Contemporary Socio-Religious Life*. Canberra: ANU E Press, 2007.
- Martin, Richard C. *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*. Vol. 1, USA: Macmillan, 2004.
- Mas'ud, Abdurrahman. "Memahami Agama Damai Dunia Pesantren", dalam Badrus Sholeh (ed.), *Budaya Damai Komunitas Pesantren*, Jakarta: LP3ES, LSAF & The Asia Foundation, 2007.
- McVey, Ruth T. "Faith as an Outsider Islam in Indonesian Politics," dalam James Piscatori, ed., *Islam in the Political Process*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Millie, Julian. *The People's Religion, The Sermons of A.F. Ghazali*. Bandung: Cupumanik, 2008.
- \_\_\_\_\_, "Spiritual Meal or Ongoing Project: The Dilemma of Dakwah Oratory", dalam Greg Fealy and Sally White, *Expressing Islam, Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2008.
- Noer, Deliar. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996, cet. ke-8.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Peacock, James L. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*. Los Angeles: University of California Press, 1978.

- \_\_\_\_\_, *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*. Arizona: Arizona State University, 1992.
- Pranowo, M. Bambang. *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Pustaka Alvabet dan INSEP, 2009.
- Al-Qaṭṭān, Mānnā'. *Mabāhiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Mansyūrat al-'Aṣr al-Hadīṣ, t.th.
- Ramli, Muhammad. *Al-Kitabul Mubin: Tafsir Basa Sunda*. Bandung: Penerbit al-Ma'arif, 1991.
- Rida', al-Sayyid Muhammad Rasyīd. *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm al-Masyhūr bī'ism Tafsīr al-Manār*, Kairo: Munsya Al-Manār, 1947.
- Rohmana, Jajang A. *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Tatar Sunda*, Bandung: Mujahid Press, 2014.
- Romli, Mhd. dan Midjaja, H.N.S. *Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda*, 3 Jilid. Bandung: N.V. Perboe, 1966, cet. ke-2.
- Rosidi, Ajip. *Masa Depan Budaya Daerah, Kasus Bahasa dan Sejarah Sunda*, Jakarta: Pustaka Jaya, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Gerakan Kasundaan*, Bandung: Kiblat, 2009.
- \_\_\_\_\_, (ed.). *Ensiklopedi Sunda, Alam, Manusia dan Budaya*, Jakarta: Pustaka Jaya, 2000.
- Setiawan, Hawe. "Al-Qur'an dan Tafsir Sunda", *Pikiran Rakyat*, Sabtu, 23 September 2006.
- Suganda, Her. "Moh. E. Hasim, Berkarya Sampai Tua", *Kompas*, 13 Juli 2004.
- Suhendar, *Metode Penerjemahan K.H. Muhammad Ramli dalam Al-Kitabul Mubin*. Bandung: Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2004.
- Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*, Great Britain: Harper Collins Publishers, 1992.
- van Bruinessen, Martin. "Kitab kuning; Books in Arabic script used in the Pesantren milieu; Comments on a new collection in the KITLV Library", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146 (1990), no: 2/3, Leiden.

Woodward, Mark R. *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS. Yogyakarta: LKiS, 2008, cet. ke-4.

\_\_\_\_\_, "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No. 3. (Aug., 1993).

Yahya, Iip Zulkifli. "Tradisi Ngalogat di Pesantren Sunda, Penemuan dan Peneguhan Identitas" dalam A. Budi Susanto (ed.), *Politik dan Postkolonialitas di Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003.

Al-Zahabi, Muhammad Husayn. *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, Kairo: Al-Babī al-Halabī, t.th.

Zimmer, Benjamin G. "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java", *Studia Islamika*, 7 (3): 2000, 31—65.



PEMIKIRAN KONTEMPORER  
TAFSIR AL-QUR'AN DI INDONESIA  
(Analisis Terhadap *Ensiklopedi Al-Qur'an*  
Karya Muhammad Dawam Rahardjo)

Maula Sari

Pascasarjana Sunan Kalijaga Yogyakarta

Maulasari68@gmail.com

## Pendahuluan

**A**l-Qur'an adalah kitab yang tidak akan pernah lekang oleh zaman dan waktu atau *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.<sup>1</sup> Namun dalam kenyataanya, teks Al-Qur'an sering kali dipahami secara parsial dan ideologis sehingga menyebabkannya seolah menjadi teks yang mati dan tidak lagi relevan dengan perkembangan zaman. Maka yang dibutuhkan saat ini adalah model metodologi baru dalam pemahaman Al-Qur'an agar kitab suci umat Islam ini benar-benar menjadi kitab petunjuk yang akan senantiasa relevan untuk setiap zaman dan tempat.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Asumsi ini membawa implikasi bahwa problem-problem sosial keagamaan di era kontemporer tetap dapat dijawab oleh Al-Qur'an dengan cara aktualisasi dan kontekstualisasi secara terus menerus, seiring tuntutan problem kontemporer.

<sup>2</sup> Denis Arifandi, *Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta : Santusa, 2008), 1.

Kajian Al-Qur'an dan tafsir di Indonesia telah ada dan sejalan dengan masuknya Islam ke Indonesia.<sup>3</sup> Indonesia merupakan kawasan yang dihuni oleh umat Islam dalam kuantitas yang cukup besar. Bahkan dapat dikatakan bahwa kaum muslimin di Republik Indonesia ini merupakan konsentrasi umat Islam tersebar di bandingkan dengan negara lain. Dengan jumlah pemeluk yang demikian banyak, pastilah mereka juga membutuhkan tafsiran dari Al-Qur'an yang diyakini sebagai sumber ajaran agamanya.

Maka tidak mengherankan bila di kawasan ini selalu bermunculan karya-karya tafsir dari masa ke masa. Seakan tiada putusnya hasil karya semacam ini terus bermunculan sampai sekarang. Dimulai sejak akhir tahun 1920-an (abad modern hingga tahun 1945) sejumlah terjemahan Al-Qur'an sudah bermunculan, baik itu dalam bentuk per-juz atau secara keseluruhan (30 juz).<sup>4</sup>

Para ulama dan cendikiawan muslim dengan ilmu pengetahuan dan produktifitas mereka, terus melakukan kegiatannya dalam upaya menjelaskan makna dan kandungan Al-Qur'an. Pada hakikatnya, tafsir merupakan usaha untuk memperjelas teks guna menangkap pesan Al-Qur'an (*murād al-nās*). Objek tafsir adalah Al-Qur'an. Adapun subjek penafsiran dan tafsir adalah manusia. Pada setiap zaman dan tempat para mufassir berusaha menangkap nilai-nilai Al-Qur'an.<sup>5</sup>

Tulisan ini dimaksudkan untuk menganalisis salah satu karya tafsir Indonesia kontemporer yang ditulis oleh Dawam Raharjo dalam buku *Ensiklopedi Al-Qur'an*.

### Biografi M. Dawam Rahardjo

M. Dawam Rahardjo, lahir di Solo pada tanggal 20 April 1942. Ayahnya pernah belajar di Manbaul Ulum.<sup>6</sup> Beliau anak sulung dari delapan bersaudara, putra dari pasangan Muhammad Zuhdi Rahardjo dan Muthmainnah. Latar

3 Muh. Anis Malik, *Studi Metodologi Tafsir* (Makassar: Alauddin Press, 2011), 127.

4 Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003), 62.

5 Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an* (Bandung : Pustaka Setia, 2013), 25.

6 Ihsan Ali dkk, *Demi toleransi, Demi Pluralisme* (Jakarta: Democracy Project, 2012), 3

belakang Formalnya di Taman Kanak-Kanak Bustanul Athfah Muhammadiyah Kauman. Masa kecilnya yang telah mempelajari agama di setiap sore hari di masjid keraton membuatnya faham sejak dini mengenai keagamaan. Selepas itu, Dawam melanjutkan pendidikannya di Madrasah Ibtidaiyah Muhammadiyah, sekolah Menegah Pertama dan Sekolah Menengah Atas di Solo. Ketika SMA Dawam mendapatkan delegasi dalam kegiatan pertukaran pelajar di Borach High School, Amerika Serikat selama satu tahun. Setelah itu dia mengambil kuliah di Universitas Gajah Mada Yogyakarta Jurusan Ekonomi.<sup>7</sup>

Sebagai seorang yang berangkat dari keluarga muslim, secara otomatis ia sangat kenal dengan pendidikan agama. Dorongan dari keluarga muslim mengantarkan Dawam tekun dan semangat mengkaji permasalahan-permasalahan keagamaan dan pranata sosial kemasyarakatan Islam seperti Pondok Pesantren Jamsaren, Pesantren Krapyak atau organisasi Muhammadiyah.<sup>8</sup> Minat membaca Dawam saat kecil dimulai dengan kegemaran mendengarkan dongeng, khususnya dongeng dari Ba'diyah, yang suka bertutur tentang hikayat Amir Hamzah.<sup>9</sup>

Ketika dirinya berusia empat puluh tahun dan memegang jabatan sebagai direktur LP3ES (lembaga penelitian, pendidikan dan penelitian Ekonomi dan sosial), minatnya menggali Al-Qur'an membawanya untuk mempelajari buku tafsir maupun buku-buku yang berkaitan dengan Al-Qur'an. Penelusurannya atas kandungan Al-Qur'an itu kemudian dia tulis dalam artikel dan menghasilkan 27 tema pokok dalam Al-Qur'an.<sup>10</sup>

Sebagai insan akademisi yang menekuni bidang ekonomi, M. Dawam Rahardjo telah banyak melakukan penelitian, dalam negeri atau luar negeri. Banyaknya karya-karya di bidang sosial keagamaan membuatnya dikenal sebagai intelektual Islam. Sebagai seorang intelektual sezaman, Dawam

7 M. Dawam Rahardjo, *Ensklopedi Al-Qur'an : Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002, 18

8 M. Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani : Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1999), 306.

9 Ahmad Dafit, "Islam Progresif dalam gerakan sosial Dawam Rahardjo (1942-2016)," dalam *Jurnal Pemberdayaan Masyarakat* Vol. 1, No. 1, 2017, 44.

10 Rahardjo, *Ensklopedi Al-Qur'an*, 19.

sangat dekat dengan tokoh-tokoh pembaharuan Islam seperti Cak Nur, Johan Effendi, Harun Nasution, Gus Dur, dan sebagainya. M. Dawam Rahardjo bergabung dalam kelompok diskusi *Limited Group*<sup>11</sup> yang dipimpin oleh Prof. Dr. Mukti Ali yang saat itu mengajar di STI (sekarang UII Yogyakarta). Kegitan diskusi kelompok ini ini dihadiri secara rutin oleh Syu'bah Asa, Saifullah Mahyuddin, Djauhari Muhsin, dan M. Dawam Rahardjo sendiri. Dari sinilah pemikiran keislaman dan sosial beliau semakin terasah.

Dawam adalah salah satu perintis Yayasan Paramadina Jakarta, pelopor berdirinya Harian *Republika*, serta pendiri Institute of International Islamic Thought (IIIT) dari Indonesia bersama Ismail Raji Alfaruqi (Pakistan), dan tergabung dalam keanggotaan *Southeast Asia Forum For Development Alternative* (SEAFDA).<sup>12</sup>

Dawam menikah dua kali. Pernikahan pertama dengan Zainun Hawariah yang wafat pada Desember 1994. Dari perkawinan ini Dawam mempunyai dua orang anak, Aliva (lahir 1972) dan Jauhari (lahir 1974). Pernikahan kedua dengan Sumarni pada Maret 1995. Sumarni pernah menduduki jabatan sebagai Asisten III Menteri Peranwan Wanita tahun 1999, dan diangkat menjadi Deputy IV bidang Evaluasi program, Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan.<sup>13</sup>

Meskipun tidak mempunyai satu karya tafsir satu Al-Qur'an secara keseluruhan 30 juz, namun karyanya yang berjudul *Ensklopedia Al-Qur'an* merupakan kajian pemahaman Al-Qur'an yang sangat baik. Beberapa buku yang mempengaruhi pemikiran beliau di antaranya adalah *Tafsir Al-Azhar* karya Buya Hamka dan *Major Themes of The Qur'an* karya Fazlur Rahman.

<sup>11</sup> Diskusi terbatas *Limited Group* tidak membatasi diri dalam kajian atau realitas sosial tertentu, melainkan membahas segala segi kehidupan secara mendalam dan kritis. Diskusi terbatas ini, mulanya hanya diikuti oleh belasan mahasiswa STI dengan narasumber dosen-dosen intelektual di kawasan Yogyakarta. Lambat laun, *Limited Group* menarik perhatian banyak tokoh intelektual tanah air. Para alumni *Limited Group* di antaranya adalah Nucholis Madjid (cendikiawan Islam), Simuh (pakar sufisme Jawa), Kuntowijoyo (budayawan). Zaman ini, para alumni diskusi non-formal *Limited Group* menjadi barometer ilmu pengetahuan di tanah air. Lihat <http://www.bloranews.com/ada-apa/limited-group-mukti-ali-pembangunan-dimulai-dari-pengetahuan>, diunduh 23 Agustus 2016.

<sup>12</sup> Dafit, "Islam Progresif dalam gerakan sosial Dawam Rahardjo (1942-2016)." 46.

<sup>13</sup> Ali, *Demi toleransi, Demi Pluralisme*, 20

Dawam Rahardjo meninggal pada tanggal 30 Mei 2018 pada usia 76 tahun akibat penyakit komplikasi yang di deritanya.

### Karya-karya M. Dawam Rahardjo

Berikut beberapa hasil karya yang telah ditulis oleh M. Dawam Rahardjo:<sup>14</sup>

1. *Etika Ekonomi dan Manajemen* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990)
2. *Esai-esai Ekonomi Politik* (1983)
3. Transformasi Pertanian, Industrialisasi dan Kesempatan Kerja (1985)<sup>15</sup>
4. Bank Indonesia dalam Kilasan Sejarah Bangsa (Jakarta: LP2ES, 1995)
5. *Perekonomian Indonesia: Pertumbuhan dan Krisis*
6. *Sistem Ekonomi dan Demokrasi Ekonomi*
7. *Habibi Economics: Telaah Pemikiran Pembangunan Ekonomi*
8. *Paradigma Al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: PSAP, 2005)
9. *Ensiklopedia Tafsir Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002)
10. *Islam dan Transformasi sosial-budaya*
11. *Islam dan Transformasi Sosial-Ekonomi*
12. "The Question of Islamic Banking in Indonesia" dalam *Islamic Banking in Southeast Asia*, dan sebagainya.

### Al-Qur'an sebagai Ensiklopedi

Al-Qur'an merupakan kitab yang unik dan istimewa, seperti semacam ensiklopedi. Apabila kita bertanya kepada Al-Qur'an tentang arti *taqwa* atau *ikhlas* maka ayat-ayat dalam Al-Qur'an itu sendiri yang menjawabnya. Teknik ini berarti menafsirkan suatu istilah atau pengertian dalam Al-Qur'an

---

<sup>14</sup> Hayatul Islami, "Metodologi Tafsir Sosial (Studi Kitab atas Metodologi Tafsir M. Dawam Rahardjo)", Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008, 28.

<sup>15</sup> Firman, "Interaksi Sosial Muslim dan Non-Muslim dalam Al-Qur'an Surah Al-Hujurat ayat 11-12 Menurut Dawam Rahardjo", Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018), 30.

dengan ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri.<sup>16</sup> Ensiklopedi seperti ini akan sangat bermanfaat bagi penulis yang ingin menafsirkan Al-Qur'an lebih lanjut berdasarkan tema-tema khusus. Istilah-istilah dari Al-Qur'an yang sudah menjadi milik umum, merupakan modal besar untuk memahami dan menghayati Al-Qur'an lebih lanjut.

Ensklopedi ini hanya terdiri dari satu jilid dengan isi 762 halaman, dengan 27 tema kunci yang dibahas oleh Dawam. Secara umum buku ini terdiri dalam tiga bagian, yakni :

1. Bagian pendahuluan yang memuat metodologi tafsir dan akses Al-Qur'an serta tentang penyusunan Ensiklopedi Al-Qur'an
2. Bagian yang memuat 27 tema kunci yang dibagi menjadi dua bagian. Pertama : Dimensi Spiritual keagamaan yang mencakup 12 halaman, yakni *Fitrah, Hanif, Ibrahim, Din, Islam, Taqwa, 'Abd, Amanah, Rahmah, Ruh, Nafs, dan Syaithan*. Kedua, Dimensi sosial keagamaan yang mencakup 15 tema, yakni *Nabi, Madinah, Khalifah, 'Adl, Zalim, Fasiq, Syura, Ulul Amri, Ummah, Jihad, Ilm, Ulul Albab, Rizq, Riba, dan Amar Ma'ruf Nahi Munkar*.
3. Bagian penutup yang memuat visi sosial Al-Qur'an dan fungsi ulama.

### Latar Belakang Penulisan *Ensiklopedia Al-Qur'an*

Pada dasarnya karangan M. Dawam ini dikumpulkan secara bertahap. Buku ini tidak langsung jadi secara keseluruhan, melainkan dikumpulkan dari artikel yang ditulis secara rutin dalam Jurnal *Ulumul Qur'an* yang diterbitkan oleh LSAF Jakarta. Nama *Ensiklopedia Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, menurut penulis, sangat terkait dengan pemikiran beliau. Kata "tafsir sosial", merupakan gambaran akan karakteristik penafsirannya.<sup>17</sup>

Penulisan artikel itu sendiri dilatarbelakangi oleh keresahannya terkait dengan kondisi riil umat Islam Indonesia. Banyak di antara kaum muslim Indonesia yang hidup secara Islam, mengetahui rukun Islam, menjalankan

<sup>16</sup> M. Dawam Rahardjo, *Paradigma Al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial*, t.t.

<sup>17</sup> Rahardjo, xviii.

tradisi, setiap Jum'at mendengar khutbah, namun sering tidak tahu istilah-istilah dalam teks Al-Qur'an. Sebagai akibatnya, konsep Islam kurang berkembang di masyarakat. Dawan juga resah karena banyak cendekiawan dan ulama yang tidak mampu mengembangkan konsep-konsep Islam yang bisa menjawab tantangan zaman.<sup>18</sup>

Dawan tidak menyetujui persyaratan yang berat untuk memahami kandungan Al-Qur'an. Apalagi Al-Qur'an sudah memiliki terjemahan-terjemahannya. Dawan lebih menekankan sikap hati seseorang dalam usahanya memahami Al-Qur'an, daripada metodologi itu sendiri, dan tidak terhantui dengan persyaratan ilmu tafsir yang berat.<sup>19</sup>

Menurut Dawan, pemahaman Al-Qur'an bisa diwujudkan dalam karangan-karangan pendek. Sebuah buku tafsir tidaklah harus mencakup keseluruhan Al-Qur'an. Oleh karenanya, ia termotivasi hanya memilih tema-tema tertentu sesuai disiplin ilmu yang dikuasainya. Dengan begitu, Al-Qur'an dapat disiarkan oleh banyak orang dari segi keahlian yang berbeda-beda. Hal inilah yang menjadi latar belakang penulisan tafsirnya. Beliau menginginkan umat Islam dari berbagai tingkatan pengetahuan, pendidikan, dan kemampuan intelektual dapat berkomunikasi langsung dengan Al-Qur'an. Menurutnya, setiap manusia memiliki kesempatan untuk mendapatkan petunjuk baik itu dalam bidang penafsiran maupun penafsiran orang lain yang dapat membantunya dalam memahami Al-Qur'an.<sup>20</sup>

Menurut Dawan, pengetahuan bahasa saja dalam menafsirkan Al-Qur'an belum mencukupi. Baginya, tidaklah sulit memahami kalimat-kalimat dalam Al-Qur'an. Karena baginya, salah satu keistimewaan Al-Qur'an ialah bahwa ayat-ayatnya dapat di pahami oleh manusia dari berbagai tingkatan berfikir. Makna yang lebih mendalam bisa didapat oleh orang dengan tingkat berfikir yang lebih cerdas atau lebih berkembang.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Rahardjo, *Ensklopedi Al-Qur'an : Tafsir sosial berdasarkan konsep-konsep Kunci*, 15

<sup>19</sup> Mohammad Ismail, "Konsep Al-Adl (Keadilan) Dalam Al-Qur'an" (Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 2011), 46.

<sup>20</sup> Ismail, 47.

<sup>21</sup> Rahardjo, *Ensklopedi Al-Qur'an : Tafsir sosial berdasarkan konsep-konsep Kunci*, xx.

Dawam sangat tidak sependapat dengan sejumlah ulama tafsir yang "menghambat" para cendikiawan muslim dalam menafsirkan Al-Qur'an. Mereka yang merasa dirinya tahu mengenai tafsir menyebarkan momok tentang persyaratan yang sangat ketat bagi seorang mufassir. Padahal mereka sendiri tidak meningkatkan pengetahuannya dalam ilmu tafsir yang dapat memudahkan akses Al-Qur'an bagi orang-orang awam. Akibatnya minat masyarakat terhadap tafsir berkurang. Mengenai persyaratan mufassir yang disandarkan hanya untuk ulama, sebagian tokoh memang mempermasalahkannya. Hal ini di pandang dapat menutup akses umat Islam dalam menafsirkan Al-Qur'an menurut keahlian mereka masing-masing.<sup>22</sup>

Buku ini menghimpun karangan beliau yang berbentuk ensiklopedi. Karangannya ini juga beliau sebut sebuah Tafsir Al-Qur'an, meski beliau menyadari banyaknya orang yang keberatan untuk menganggap karangannya ini sebuah tafsir. Maka Dawam setuju dengan penyematan dari Quraish Shihab yang menyebutkan karangannya sebagai pemahaman terhadap Al-Qur'an dari seorang sarjana ilmu-ilmu sosial. Dawam tidak mengklaim dirinya telah memenuhi syarat untuk menjadi seorang mufassir. Namun, beliau mengatakan sangatlah akrab dengan Al-Qur'an dan memiliki kemampuan untuk memahami Al-Qur'an itu sendiri. Beliau menyetujui penerbitan buku ini dengan syarat disertai indeksnya. Sebab, beliau sempat kecewa dengan buku karangan Cak Nun yang tidak ada indeksnya.<sup>23</sup>

Dawam menyebutkan bahwa ia menafsirkan ayat sebagai tamsil/simbol. Tetapi makna simbol itu harus digali dari kandungan Al-Qur'an itu sendiri karena Al-Qur'an mengandung ayat-ayat yang saling menerangkan dirinya sendiri, saling berhubungan sebagai sebuah struktur makna, seperti halnya bangunan yang terdiri dari makna-makna yang saling menopang atau menjelaskan satu sama lainnya. Jika satu kata kunci disebutkan, seperti *zāalim*, *taqwā*, *hanīf* atau yang lainnya, bisa jadi ayat selanjutnya memberikan penjelasan tentang kata kunci tersebut, baik itu ayat yang

22 [https://www.academia.edu/12894426/Telaah\\_penafsiran\\_Dawam\\_Rahardjo\\_dalam\\_Ensiklopedia\\_Al-Qur'an](https://www.academia.edu/12894426/Telaah_penafsiran_Dawam_Rahardjo_dalam_Ensiklopedia_Al-Qur'an).

23 Ismail, "Konsep Al-Adl (Keadilan) Dalam Al-Qur'an," 50.

terdapat di dalam surah yang sama, maupun dalam ayat-ayat atau surah yang berbeda.<sup>24</sup>

## Sumber Penafsiran dan Metode Penafsiran

### 1. Sumber Penafsiran

Penafsiran Dawam Rahardjo dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an* bersumber pertama-tama dari Al-Qur'an. Penafsiran ini dapat dilihat ketika beliau menguraikan setiap kata kunci yang terdapat pada ayat Al-Qur'an dan menghubungkan dengan ayat lainnya.<sup>25</sup> Selain Al-Qur'an Dawam juga menjadikan hadis Nabi saw sebagai sumber penafsirannya. Kitab suci agama lain juga menjadi perhatiannya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Ketika menjelaskan makna *syaithan*, misalnya, Dawam mengemukakan konsep *syaithan* berdasarkan mitologi *Yunani*, *Rumania*, dan *Zoroasterianisme*. Namun pengambilan tersebut hanya untuk membandingkan saja atau sekedar mencari informasi. Karenanya, pada sebuah tema memiliki sub bab dengan judul tema tersebut dalam Al-Qur'an.<sup>26</sup>

Sumber penafsiran lain yang digunakan Dawam adalah pendapat para mufassir seperti Buya Hamka, Fazlur Rahman, Malik Ghulam Farid, dan lainnya,<sup>27</sup> atau tokoh-tokoh ilmu sosial seperti *Sigmund Freud*, *Auguste Comte*, dan lainnya. Oleh karenanya, dalam penafsirannya atas Al-Qur'an, dapat kita lihat Dawam menggabungkan antara naqli dan aqli, serta melakukan analisis dengan teori ekonomi, sosial, serta mengemukakan pendapat pemikir lainnya. Ia banyak mengurai pandangan umum dalam aspek ekonomi, sosial, politik, dan budaya.

---

24 Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an : Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, xviii

25 Mengenai uraiannya tersebut beliau mengutip murni dari dirinya atau mengambil pendapat dari beberapa mufassir dalam beberapa penafsiran, beliau mengutip ayat-ayat yang dirujuk para mufassir ketika membahas tema tersebut. Kemudian beliau menganalisis uraian tersebut terkait tema yang menghubungkan dengan ayat lainnya.

26 Contohnya *harif* dalam Al-Qur'an, *din* dalam Al-Qur'an, *ummah* dalam Al-Qur'an, dan sebagainya.

27 Pada bagian Indeks terlihat Hamka dirujuk sebanyak 18 kali, Muhammad Ali sebanyak 22 kali, dan Fazlur Rahman sebanyak 24 kali.

Sumber rujukan tulisan Dawam berasal dari buku-buku berbahasa Indonesia dan Inggris. Ia sangat jarang mengutip rujukan yang ditulis dalam bahasa Arab. Aspek kebahasaan tidak diperhatikan dalam penafsirannya...<sup>28</sup>

### Corak Metode penafsiran

Dalam penafsirannya Dawam menggunakan metode *maudū'i*. Dalam aplikasinya, metode *maudū'i* yang digunakannya dirumuskan dalam kemampuan yang dimilikinya tanpa terikat dengan rumusan Amin al-Khūlī dan al-Farmawī. Menurutnya, penafsiran Al-Qur'an bisa diwujudkan dalam karangan-karangan pendek. Sebuah buku tidaklah harus mencakup keseluruhan. Bahkan seseorang dapat memilih tema-tema yang dikuasainya.<sup>29</sup>

Penafsiran Dawam dalam *Esklopedia Al-Qur'an* ini dikategorikan pada titik yang bertolak dari istilah-istilah Al-Qur'an sendiri dengan asumsi bahwa berbagai istilah Al-Qur'an itu bersifat pada makna. Seperti kata 'āmmah yang di dalamnya bisa terkandung makna mental, psikologis, sosial, dan ekonomi.<sup>29</sup>

*Esklopedia Al-Qur'an* berisi 27 tema yang yang diambil penulisnya dari Al-Qur'an, dengan sistematika seperti berikut:

1. Mencantumkan judul tema di awal pembahasan dengan tulisan Arab latin
2. Memberikan prolog berupa kalimat pembuka dan pengenalan tema yang akan dikaji
3. Mengkaji makna tema tersebut dalam Al-Qur'an. Dalam pengkajian inilah beliau mengemukakan sumber dari Al-Qur'an, hadis, pendapat para mufassir atau sumber dari kitab suci agama lain.
4. Melakukan analisa kritis terhadap beberapa sumber yang dikemukakan.
5. Memberikan nama sub-bab dengan tema-tema tertentu dan tema yang akan dikaji sesudahnya

---

<sup>28</sup> Dawam Raharjo menyutur hadis nabi mengenai wajibnya menyampaikan ajaran Islam walau satu ayat dan itu yang memotivasiinya dalam menulis *Esklopedia Al-Qur'an* ini.

<sup>29</sup> Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, 46.

Corak penafsiran *Esklopedia Al-Qur'an* adalah *bi al-ra'yi*. Penggunaan akal lebih dominan ketika ia merangkai kata ayat atau pendapat para ahli. Pendekatan sosiologis beliau gunakan dalam konteks keindonesiaan, bahkan bisa dikatakan Dawam Rahardjo adalah pelopornya. Dawam benar-benar bertolak dari istilah-istilah yang terdapat dalam Al-Qur'an.<sup>30</sup> Dalam hal ini, langkah-langkah yang ditempuh adalah:

1. Memilih atau menetapkan tema. Tema yang dicantumkan dalam bukunya yaitu : *Fitrah, hanif, Ibrahim, Din, Islam, Taqwa, 'Abd, Amanah, Rahmah, Ruh, Nafs, Syaithan, Nabi, Madinah, Khalifah, 'Adl, Zhalim, Fasiq, Syura, Ulul Amri, Ummah, Jihad, 'Ilm, Ulul Albab, Rizq, Riba, dan Amar Ma'ruf Nahy Munkar.*
2. Mengklarifikasi tema ke dalam beberapa sub tema, seperti tema *Hanif* terdiri dari lima sub tema, yaitu : *Hanif* dalam Al-Qur'an, ajakan kepada agama tauhid, Ibrahim bapak monotaisme, asal usul agama, dari *hanif* ke Ibrahim.
3. Menuliskan pandangan orang Indonesia mengenai tema terkait sesuai kondisi sosial masyarakat Indonesia.
4. Menyebut sejumlah teori dari sejumlah tokoh, seperti Fazlur Rahman dan sebagainya
5. Menyebutkan jumlah kata terkait tema yang terdapat di berbagai surat, seperti kata *hanif* disebutkan sebanyak 14 kali dalam 9 surat.
6. Menghimpun ayat sesuai tema
7. Memasukkan konsep sosial dalam penafsirannya yang dikaitkan dengan sosial masyarakat. Seperti konsep Ibnu Khaldun dalam mengatakan bahwa *rizq* ada tiga : keahlian, keterampilan, dan perdagangan.<sup>31</sup>

## Karakteristik Penafsiran

Karakteristik penafsiraaan Dawam Rahardjo tentunya dipengaruhi latar belakang keilmuan maupun kehidupannya. Penafsiran Dawam Rahardjo dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an* a ringkas dapat disimpulkan sebagai berikut:

<sup>30</sup> Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*. 46.

<sup>31</sup> Adnan, "Penafsiran Al-Qur'an M. Dawam Rahardjo," 85.

- a. Menjadikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk
- b. Mengungkap pesan moral Al-Qur'an
- c. Banyak menuangkan gagasannya
- d. Menggunakan metode tematik
- e. Penafsirannya berbentuk ensiklopedis, terbagi menjadi dua bagian: spiritual-keagamaan dan sosial-keagamaan
- f. Penafsirannya berdasarkan pada tema-tema yang sedang menjadi isu-isu terhangat
- g. Selalu memberikan prolog pada awal pembahasan
- h. Terjemahan pada setiap ayat yang dikutip berbeda dengan terjemahan Kementerian Agama.
- i. Bersifat sosiologi antropologis
- j. Mencantumkan beberapa teori sosial, ekonomi dan kegamaan.<sup>32</sup>

### Contoh Penafsiran Dawam Rahardjo

Penulis secara deskriptif menganalisis beberapa tema yang ada pada Ensiklopedi Dawam Rahardjo.

#### 1. *Hanif* dalam Al-Qur'an<sup>33</sup>

*Hanif* adalah salah satu istilah dalam Al-Qur'an yang memiliki arti sentral tetapi tingkat pengenalan masyarakat tidak sepadan dengan kedudukan sentralnya dalam sistem kepercayaan Islam. Istilah *Hanif* telah dikenal oleh masyarakat Indonesia, buktinya penggunaannya telah menjadi sebuah nama. Namun di dalam Al-Qur'an yang dimaksud dengan *hanif* adalah kecenderungan kepada yang benar. Kata *Hanif* berasal dari kata kerja *hanafa-yahnifu-hanifan* yang berarti condong atau cenderung, yang lurus dan betul. Seperti QS. Al-Baqarah ayat 135 :

<sup>32</sup> Munifah, "Ensiklopedi Al-Qur'an : Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci (Teoria terhadap Kesinambungan Kata-kata Kunci dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an* karya Dawam Rahardjo)," 49.

<sup>33</sup> Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, 60.

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةُ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا  
كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Dan mereka berkata: "Hendaklah kamu menjadi penganut agama Yahudi atau Nasrani, niscaya kamu mendapat petunjuk". Katakanlah: "Tidak, melainkan (kami mengikuti) agama Ibrahim yang lurus. Dan bukanlah dia (Ibrahim) dari golongan orang musyrik".

Kata *hanif* diartikan dengan lurus, namun lurus yang dimaksud sebagaimana yang diungkapkan Hamka dalam tafsirnya yang dikutip oleh Dawam Rahardjo adalah mengikuti agama Ibrahim, dalam artian tidak mengikuti ajaran Yahudi dan Nashrani, dan tidak menyembah berhala. Dilihat dari segi penafsiran, ada tiga versi penafsiran terkait. *Pertama*, keterangan yang diberikan oleh Muhammad Ali, bahwa ayat di atas memberikan bukti keinternasionalan agama Islam. *Kedua*, diungkapkan oleh Agus Salim bahwa kepercayaan kaum muslim, agama-agama yang terdahulu juga tergolong dalam agama Islam.<sup>34</sup> *Ketiga*, bahwa kepercayaan yang dianut oleh bangsa apapun yang secara substantif<sup>35</sup> cenderung kepada Tuhan termasuk ke dalam kelompok *hanif*.

Kata *hanif* disebut sebanyak 14 kali dalam 9 surat. Menurut kronologinya pertama kali disebut dalam QS. Yūnus:105, yang tergolong kepada surat Makiyyah. Oleh karena itu, penulis menganalisis secara umum mengenai *Ensiklopedi Al-Qur'an*:

بَلْ : Sebuah huruf *Idrab* jika diikuti kalimat. Kadang-kadang *Idrab* itu maknanya untuk membatalkan apa yang telah lalu, kadang-kadang berpindah dari tujuan ke tujuan lain. Bahkan bisa mencakup keduanya<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, 61.

<sup>35</sup> *Substantif* atau *esensialis* adalah teori-teori yang berfokus pada isi agama seseorang atau penganut agama-agama yang lebih fokus pada fungsi sosial atau psikologis

<sup>36</sup> Jalaluddin as-Suyuthi, *Samudera Ulumul Qur'an* (*Al-Itqan fi Ulumil Qur'an*), terj. Farikh Marzuki dan Imam Ahmad (Surabaya: PT Bina Ilmu Offset, t.t.), 235.

- أَوْ : Merupakan huruf 'atāf yang memiliki beberapa makna. Pada ayat tersebut maknanya untuk memilih salah satu di antara dua kata atau kalimat, dalam hal ini bias dipilih antara Yahudi atau Nashrani
- مِنْ : Merupakan huruf *jarr* yang mempunyai beberapa makna. Di sini berarti "dari golongan" (*Dan bukanlah dia (Ibrahim) dari golongan orang musyrik*)
- تَهْتَدُوا : Merupakan bentuk *wujūh* dari kata *hudā* yang mempunyai 17 makna. Namun menurut hemat penulis, maksud ayat tersebut adalah perbaikan atau *islāh*.<sup>37</sup>

Asbabun Nuzul :

Ayat ini diturunkan dalam konteks menjawab kelicikan Yahudi dan Nashrani. Diriwayatkan bahwa Ibnu Shuria berkata kepada Nabi, "Petunjuk itu tiada lain kecuali apa yang kami anut, maka ikutilah kami wahai Muhammad, agar kamu mendapat petunjuk." Kaum Nashrani pun berkata seperti itu juga. Maka Allah turunkan ayat ini yang menegaskan bahwa agama Nabi Ibrahim adalah agama yang bersih dari perubahan yang menimbulkan syirik. Turunnya ayat ini adalah sebagai hujjah bagi Rasulullah saw dalam menghadapi kelicikan dan tipu daya orang-orang Yahudi dan Nashrani yang ingin menyesatkan kaum muslimin supaya mengikuti jalan mereka.<sup>38</sup>

Makna kata Ḥanīf :

Dawam Rahardjo mengutip pendapat dari Mutawallī al-Sya'rawī dalam kitabnya "*khawāṭir al-Sya'rawī*":

الْحَنِيفُ هُوَ مِثْلُ الْحَقِّ عَنِ الْبَاطِلِ

"Hanīf itu adalah sesuatu yang diannya terisi penuh atau mengandung hal-hal yang *haq* bukan *bathil*"

37 as-Suyuthi, *Samudera Ulumul Qur'an*, 236.

38 Muhammad bin Ka'ab, *Al-Qurazhi dan Jariyah: Terjemah Tafsir Ibnu Katsir Juz II*, t.t.

Ḩanīf berasal dari kata “hanaf” yang artinya kaki yang masuk ke dalam. Mengapa hanif diambil dari kata ini ? Padahal ḥanīf itu kan sempurna tapi mengapa diambil dari kata yang cacat kalau secara bahasa? Dalam kaitan ini Dawam mengutip:

نَعُودُ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى حَنِيفًا قَلْنَا إِنَّ الْحَنِيفَ هُوَ الْأَعْوَجَاجُ وَنَقُولُ  
إِنَّ الْأَعْوَجَاجَ عَنِ الْمَعْوِجِ اعْتِدَالَ وَالرَّسُلَ لَا يَأْتُونَ إِلَّا بَعْدِ الْأَعْوَجَاجِ  
كَامِلٌ فِي الْمَجَمِعِ لِيَصْرُفُوا النَّاسَ عَنِ الْأَعْوَجَاجِ الْقَائِمِ فَيُمْلِوُنَ إِلَى  
الْأَعْتِدَالِ لَا نَخَالِفُهُ اعْتِدَالَ

Kembali pada kata *hanif*, baru kita menamai *hanif* itu bengkok, kaki bengkok masuk ke dalam, dan membengkokkan kaki bengkok kembali adalah i'tidal meluruskannya. Ibarat kaki yang bengkok diluruskan begitulah ibarat perjuangan para rasul terhadap umatnya.<sup>39</sup>

2. “*Adil*” dalam surat Al-Maidah ayat 8 :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ إِذَا مَأْتُوا كُنُوفًا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِي مَنَّتُهُمْ  
شَنَّقُوا قَوْمًا عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ  
اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

*Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada taqwa. Dan bertaqwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang akamu kerjakan.*

M. Dawam Rahadrjo mengartikan *al-adl* dalam ayat di atas sebagai salah satu unsur yang dekat dengan ketakwaan. Alasan kenapa *al-'adl* lebih

39 Muhammad Mutawalli al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī* (Cairo: Akhbarul Yaum, 1991), 606.

dekat dengan ketakwaan, menurut Dawam, karena di dalam ketakwaan terkandung pengertian tentang kemampuan memilih antara yang baik dan buruk melalui pertimbangan. Keadilan oleh Dawam digambarkan sebagai kegiatan menimbang, akan halnya menimbang emas atau perak. Cara menimbang yang sempurna adalah dengan menyamaratakan anak timbangan sebelah kanan dan sebelah kiri.<sup>40</sup>

بِالْقِسْطِ: *al-qisṭ* memiliki beberapa makna, dapat bermakna adil, dan bisa bermakna sebaliknya seperti kejam, tidak wajar, dan sebagainya. Tetapi dalam kasus ayat di atas, *al-qisṭ* dimaknai dengan *al-'adl*. *al-qisṭ* yang bermakna sebaliknya dicontohkan dengan QS. al-Jin: 15 yang bermakna kejam

وَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَّابِا

*Adapun orang-orang yang menyimpang dari kebenaran, maka mereka menjadi kayu api bagi neraka Jahannam.*<sup>41</sup>

### Kelebihan *Ensiklopedi Al-Qur'an*

Menurut hemat penulis, *Ensiklopedi Al-Qur'an* ini memiliki banyak kelebihan, di antaranya:

*Pertama*, *Ensiklopedi Al-Qur'an* memudahkan masyarakat dalam memahami Al-Qur'an mengenai tema-tema tertentu yang dibahas dalam buku ini. Dalam setiap temanya beliau mencantumkan masalah-masalah yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Termasuk bagi mereka yang ingin mendalami perspektif ilmu sosial dalam memahami kandungan al-Qur'an.

*Kedua*, Dapat menjawab permasalahan umat karena proses kerja Dawam memakai metode *maudū'ī* (tematik) dalam menjelaskan Al-Qur'an. Dengan metode ini, ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang berhubungan dengan masalah-masalah tertentu dikumpulkan dan diberikan penjelasan secara utuh.

<sup>40</sup> Ismail, "Konsep Al-Adl (Keadilan) dalam Al-Qur'an," 115.

<sup>41</sup> al-Syā'rāwī, *Tafsīr al-Syā'rāwī*, 2973.

*Ketiga*, Seringkali M. Dawam Rahardjo mengalihkan tema pembicaraanya dengan tema pembicaraan yang akan kembali lagi pada tema utamanya. Pengalihan tema yang dilakukannya ini tidak bertujuan untuk mengaburkan makna, akan tetapi bertujuan untuk memperjelas keterkaitan pembahasan antara konsep kunci yang satu dengan lainnya. Dawam menyebut cara ini dengan istilah *cross reference* atau rujukan silang.

*Keempat*, Dawam Rahardjo tidak hanya mengemukakan pendapatnya, melainkan juga mengemukakan pendapat para mufassir dan pakar ilmu-ilmu umum. Tokoh-tokoh yang beliau rujuk di antaranya *Sigmund Freud, Erich Fromm, August Comte, Anwar Nasution* dan lainnya.

### **Sinkronisasi *Ensiklopedi Al-Qur'an* dengan Faktor Masyarakat**

Manusia sebagai makhluk sosial memiliki potensi untuk mengubah dunia sesuai pemahaman dan pemikirannya dalam membina pergaulan dan tidak saling mendiskreditkan satu sama lainnya.<sup>42</sup> Langkah yang digunakan dalam pola pikir seseorang bertujuan meluruskan kembali pemahaman nilai-nilai keagamaan, serta melebarluaskannya sehingga dapat dipahami dan dihayati oleh umat. Banyak hal yang harus dibenarkan dan diluruskan dengan merambahnya ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin canggih.<sup>43</sup>

*Gregariousnes* adalah istilah yang menunjukkan bahwa naluri manusia akan selalu membutuhkan sesamanya dan selalu berinteraksi dengan manusia lainnya. Menurut Dawam, penulisan *Ensiklopedi Al-Qur'an* sangat bermanfaat, khususnya bagi penulis lain yang ingin menafsirkan Al-Qur'an lebih lanjut mengenai diskursus tema-tema tertentu sesuai keahliannya. Ia berharap agar pendekatan yang ia gunakan menjadi suatu perspektif baru untuk lebih membudayakan Al-Qur'an. Hal ini diaminkan oleh Nurcholis Madjid dalam kata sambutannya:

*"Buku ini diharapkan dapat membantu kita agar lebih mudah memahami ajaran Islam, khususnya sebagaimana termuat dalam kitab suci Al-Qur'an. Seperti lazimnya sebuah Ensiklopedi, buku ini*

<sup>42</sup> Arifinsyah, *Al-Qur'an dan Harmonitas Artariman* (Bandung: Citapusaka Media Perintis, t.t.), 40-44.

<sup>43</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan Pustaka, 2013), 353.

*menggunakan pendekatan melalui kata-kata masukan (entries) kemudian menjelaskan makna kata-kata itu sebagai simpul dari pandangan-pandangan dan ajaran-ajaran”*.<sup>44</sup>

Keunikan dari penafsiran Dawam Rahardjo adalah karakternya yang rendah hati kepada siapa pun. Dawam mengakui dirinya tidak pintar dalam berbahasa Arab, sehingga ia tidak segan-segan untuk bertanya kepada Ahmad Rifai yang diakuinya sebagai guru Bahasa Arab serta lebih menguasai ayat-ayat Al-Qur'an. Ini menunjukkan bahwa Dawam Rahardjo sangat antusias untuk memahami Al-Qur'an. Menurut penulis begitulah yang harus mufassir tanamkan dan menjadikan kelebihan tersendiri bagi setiap mufassir.

## Kesimpulan

Penulis mengambil beberapa kesimpulan bahwa pembaharuan tafsir tidak hanya lahir dari ulama atau yang bergelut di bidang agama saja, tetapi juga lahir pada sastrawan, pendidik, hingga ekonomi. Sebagai seorang ahli social yang juga sangat peduli terhadap perkembangan khazanah tafsir di Indonesia, Muhammad Dawam Rahardjo mencoba menafsirkan Al-Qur'an dengan memasukkan keilmuan sosial yang dikuasainya. Menurut Dawam, penafsiran Al-Qur'an bisa diwujudkan dalam karangan-karangan pendek, dan itulah yang kemudian dilakukannya dan melahirkan *Ensiklopedi Al-Qur'an*.

Dawam Rahardjo hanya memilih tema-tema tertentu sesuai disiplin ilmu yang dikuasainya. Dia berharap, kandungan Al-Qur'an dapat disiarkan oleh orang-orang lain yang memiliki keahlian yang berbeda-beda. Penafsiran M. Dawam Rahardjo masuk dalam kategori *tafsir bi al-ra'y* dan memakai metode tafsir *al-maudū'ī*. Kontribusi Dawam Rahardjo dalam pengembangan studi Al-Qur'an ialah bahwa penafsirannya yang menggunakan bahasa yang sederhana dan sangat mudah difahami oleh para pembacanya, khususnya pembaca pemula dan ingin memfokuskan diri dalam dirkusus sosial, ekonomi dan pemerintahan.

---

44 Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, Kata Pengantar.

## Daftar Pustaka

- Adnan. "Penafsiran Al-Qur'an M. Dawam Rahardjo." UIN Sunan Kalijaga, 2010.
- Ali, Ihsan dkk. *Demi toleransi, Demi Pluralisme*. Jakarta: Democracy Project, 2012.
- Arifandi, Denis. *Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Santusa, 2008.
- Arifinsyah. *Al-Qur'an dan Harmonitas Artariman*. Bandung: Citapusaka Media Perintis, t.t.
- Sya'rāwī, Muḥammad Mutawalli. *Tafsīr Sya'rāwī*. Cairo: Akhbarul Yaum, 1991.
- Baidan, Nasruddin. *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai, 2003.
- Burhanuddin, S. Mamat. *Hermeneutik Al-Qur'an ala Pesantren: Analisis Terhadap Tafsir Marah Labid Karya K.H. Nawawi Bantani*. Yogyakarta: UII Press, 2006.
- Dafit, Ahmad. "Islam Progresif dalam gerakan sosial Dawam Rahardjo (1942-2016)." *Jurnal Pemberdayaan Masyarakat* Vol. 1, No. 1 (2017).
- Fauzi. *Tafsir Aceh*. Banda Aceh: Ushuluddin Publishing, 2013.
- Firman. "Interaksi Sosial Muslim dan Non-Muslim dalam Al-Qur'an Surah Al-Hujurat ayat 11-12 Menurut Dawam Rahardjo." 2018.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir di Indonesia; dari Hermeneutika hingga ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- . *Khazanah Tafsir Indonesia*. Yogyakarta: PT Lkis Printing Cemerlang, 2013.
- Huda, Nur. *Islam Nusantara (Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia)*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media Group, 2007.
- Islami, Hayatul. Metodologi Tafsir Sosial (Studi kitab atas Metodologi Tafsir M. Dawam Rahardjo), Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008.
- Ismail, Mohammad. "Konsep Al-Adl (Keadilan) Dalam Al-Qur'an." UIN Sunan Kalijaga, 2011.

Ka'ab, Muhammad bin *Al Qurazhi dan Jariyah: Terjemah Tafsir Ibnu Katsir Juz II*, t.t

Malik, Muh. Anis. *Studi Metodologi Tafsir*. Makassar: Alauddin Press, 2011.

Munifah, Ulfa. "Ensiklopedi Al-Qur'an : Tafsir Sosial Berdasarkan konsep-konsep kunci (Telaah terhadap kesinambungan kata-kata kunci dalam Ensiklopedi Al-Qur'an karya Dawam Rahardjo)." UIN Sunan Kalijaga, 2017.

Rahardjo, M. Dawam. *Ensklopedia Al-Qur'an : Tafsir sosial berdasarkan konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 2002.

———. *Masyarakat Madani : Agama, Kelas Menengah dan perubahan Sosial*. Jakarta: LP3ES, 1999.

———. *Paradigma Al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial*, t.t.

Rahtikawati Yayan, Dadan Rusmana. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2013.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan Pustaka, 2013.

Suyuthi, Jalaluddin as-. *Samudera Ulumul Qur'an (Al-Itqan fi Ulumil Qur'an)*, terj. Farikh Marzuki dan Imam Ahmad. Surabaya: PT Bina Ilmu Offset, t.t.

Sya'rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr Sya'rāwī*. Cairo: Akhbarul Yaum, 1991.

# PENAFSIRAN

## PROF.DRS. KH. YUDIANWAHYUDI, B.A., M.A., PH.D

### TENTANG SURAH AL-DUHĀ

### DAN SIGNIFIKANSINYA PADA KEHIDUPAN

Lia Fadhliyah

*Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta*

[fadhliyahlia@gmail.com](mailto:fadhliyahlia@gmail.com)

#### A. Pendahuluan

**S**ejak zaman Rasulullah SAW, penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an sudah ada, bahkan beliau sendiri merupakan orang pertama yang menafsirkan Al-Qur'an, meskipun hasil penafsirannya tidak tertuang dalam sebuah kitab khusus. Di dalam konteks penelitian, yang disebut dengan tafsir adalah produk penafsiran dari mufassir tentang pemahamannya terhadap satu atau beberapa ayat Al-Qur'an, dengan metode atau pendekatan tertentu, sehingga makna ayat yang masih samar, global maupun hal-hal yang terkesan kontradiktif menjadi lebih jelas dan rinci. Jadi, definisi tafsir lebih merujuk pada produk penafsiran, bukan proses menafsirkan atau sebagai ilmu tafsir.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Sejahtera, 2015), 12.

Tafsir yang muncul sebagai produk, tentu ada proses kolaborasi dan dialog antara mufassir, teks Al-Qur'an serta konteks yang melingkupinya. Tafsir tidak bisa dikatakan stagnan, karena selalu mengalami *continuitas*. Dari tafsir era klasik dan pertengahan yang cenderung tradisional-teksual, repetitif, atomistik, dan ideologis<sup>2</sup> hingga produk tafsir modern-kontemporer yang kontekstual dan lebih *open minded* dalam menghadapi isu modernitas. Produk tafsir bisa berwujud tulisan maupun lisan. Walaupun sejarah mengatakan bahwa tafsir lisan telah ada sebelum tafsir tulisan, namun kajian tafsir kelisanan yang ditemui hingga saat ini masih terhitung sedikit.<sup>3</sup>

Seiring berjalannya waktu, tradisi lisan dan tulisan mulai seimbang. Perkembangan zaman telah merubah media teknologi menjadi semakin canggih, seperti video, audio, serta aplikasi sosial media (whatsapp, line, facebook, instagram, BBM, dsb) dirasa mampu menjadi jalan alternatif untuk menyebarkan komunikasi, khususnya untuk melakukan dakwah Islam.<sup>4</sup> Tidak sedikit masyarakat dan tokoh-tokoh agama yang menggunakan peran media sebagai tempat berinteraksi sekaligus menyisipkan kerja tafsir lisan di dalamnya. Mereka juga memanfaatkan peran media tersebut untuk menyisipkan penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an dengan bahasa yang mudah dipahami oleh audiens.

Penafsiran lisan adalah penafsiran yang dilakukan dengan cara menyampaikan maksud ayat Al-Qur'an secara langsung (kelisanan primer) kepada audiens (tanpa melalui perantara) atau memanfaatkan hadirnya teknologi<sup>5</sup> (kelisanan sekunder) bukan dalam bentuk teks. Dalam konteks Indonesia saat ini, penulis mengklasifikasikan jenisnya menjadi tafsir moderat, tafsir yang memiliki ranah kerja di golongan kanan (konservatif)

<sup>2</sup> Abdul Mustaqim, *Aliran-aliran Tafsir* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007), 4-5.

<sup>3</sup> Pendapat tersebut juga disampaikan oleh Jan Vansina dalam pengantar bukunya bahwa sejarah dan tradisi lisan merupakan suara bagi mereka yang tidak/belum mengenal tulisan. Dengan ukuran abad perkembangan dan kemajuan peradaban manusia, akhir-akhir ini beberapa kelompok manusia mulai melek huruf dan mengenal lebih dalam tentang keaksaraan. Dapat dikatakan bahwa tradisi kelisanan lebih dahulu ada dibanding keaksaraan. Lihat Jan Vansina, *Tradisi Lisan sebagai Sejarah*, terj. Atmid Reza, dkk (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2014), vii-viii.

<sup>4</sup> Ardhir Raditya, *Sosiologi Tubuh: Membentang Teori di Ranah Aplikasi* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014), 128.

<sup>5</sup> Walter J. Ong, *Kelisanan dan Keaksaraan*, terj. Fika Iffati (Yogyakarta: Penerbit Gading, 2013), 15.

serta penafsiran yang condong ke kiri (dalam memahami, menyikapi dan mengambil hukum suatu perkara cenderung lebih longgar). Beberapa tokoh yang aktif menyampaikan kerja tafsir lisan dalam media sosial dan pesan-pesan Al-Qur'an dalam media seperti Quraish Shihab. Beliau melakukan siaran langsung di Metro TV.<sup>6</sup> Nadirsyah Hosen juga sering menulis kata-kata bijak atau menyisipkan dakwahnya di twitter,<sup>7</sup> facebook<sup>8</sup> atau akun instragamnya.<sup>9</sup> Mereka berangkat dari titik awal sebagai akademisi sekaligus merupakan golongan ulama moderat. Adapun ulama indonesia yang dakwahnya dikategorikan konservatif diantaranya adalah Ustad Adi Hidayat<sup>10</sup>, Ustad Khalid Bassalamah.<sup>11</sup> Beberapa ulama indonesia juga ada yang berdakwah dengan sikap pengambilan hukum yang lebih longgar (tidak sedikit yang menyebutnya sebagai kelompok liberal) yaitu Ulil Abshar Abdalla.<sup>12</sup>

Begini juga dengan Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, BA., BA., M.A., Ph.D,<sup>13</sup> yang melakukan dakwah *bi al-lisān*.<sup>14</sup> Perbedaannya, beliau dalam dakwahnya (melalui seminar, workshop, sambutan-sambutan sebagai Rektor UIN Sunan Kalijaga, yang ia jabat sejak 12 Mei 2016), kebanyakan menyisipkan tentang penafsiran Al-Qur'an yang kontekstual. Pemikiran-

6 Lihat program Tafsir Al-Mishbah yang ditayangkan di channel Metro TV setiap Bulan Ramadhan.

7 Lihat @na\_dirs.

8 Lihat akun Nadirsyah Hosen.

9 Lihat @nadirsyahhosen\_official.

10 Lihat channel youtube Adi Hidayat Official.

11 Lihat channel youtube Khalid Basalamah Official.

12 Lihat channel youtube Ulil Abshar Abdalla.

13 Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, BA., BA., M.A., Ph. D adalah Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta (Periode 2016-2020) sekaligus Pendiri Pondok Pesantren Nawasea, SMP Sunan Averroes dan Tarekat Sunan Anbiya'. Lahir di Balikpapan, pada tanggal 17 April 1960. Selepas belajar di Madrasah Darut Ta'lim Kampung Darnai, Balikpapan, Yudian *nyantri* di Pesantren Tremas Pacitan, Jawa Timur dan di Pesantren al-Munawwir Krupyak, Yogyakarta. Gelar Drs. Dan B.A nya diperoleh dari Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga dan Fakultas Filsafat UGM. Karir intelektualnya berlanjut di McGill University, Montreal Kanada, hingga memperoleh gelar master dan Ph.D nya. Lihat Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah dari Tremas ke Harvard* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2007), 273. Untuk selanjutnya, penyebutan beliau ditulis Yudian.

14 Dakwah yang dilakukan dengan lisan seperti ceramah, khutbah, diskusi nasihat, dan lain-lain. Lihat Samsul Munir Amin, *Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Islam* (Jakarta: Amzah, 2008), 11

pemikirannya yang sering berbeda dengan lainnya,<sup>15</sup> menjadi daya tarik tersendiri untuk dikaji dan diteliti.<sup>16</sup>

Salah satu penafsiran baru Yudian<sup>17</sup> adalah tentang Surah al-Ḍuḥā.<sup>18</sup> Penafsir-penafsir sebelumnya fokus pada lafaz *dalla*, terma yang *musytarak* (majoritas ulama menafsirkan sebagai kesesatan),<sup>19</sup> namun Yudian menafsirkan surat ini justru menitikberatkan pada ayat *walā ḥāhirah khair laka min al-ūlā* dan kaitannya dengan pembumian konsep trilogi syahadat yang ia cetuskan. Mengenai Surah al-Ḍuḥā, jumhur ulama mengatakan bahwa *fatrah wahyu* yang dialami oleh Nabi Muhammad SAW memiliki

<sup>15</sup> Tidak sedikit dalam buku-buku beliau, tertulis penafsiran ayat Al-Qur'an. Misal QS. Al-Baqarah: 30 yang menjelaskan tentang perdebatan khalifah di muka bumi. Beliau memiliki penafsiran yang berbeda. Meski keaguman beliau pada pemikiran Ali Shariati begitu terlihat, namun justru dari situlah beliau mampu membumikan Al-Qur'an secara piaui, Yudian Wahyudi, *Dari McGill ke Oxford bersama Ali Shariati dan Bint al-Shati'* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2014), 21, Penafsiran lain mengenai makna Idul Adha. Bagi beliau, seseorang yang ber-idul adha sudah seharusnya mampu melakukan pengorbanan vertikal (ibadah kepada Allah SWT) sekaligus horizontal (ibadah alamiah, kepada sesama makhluk), Lihat selengkapnya Yudian Wahyudi, *Dari McGill ke Oxford*, 55-60. Dalam sambutan-sambutan beliau, juga sering menyelipkan ayat Al-Qur'an dan tafsirannya, seperti penafsiran kata *khilafah* dalam Seminar Pendidikan Internasional di PPMI As-Salam, Lihat <http://youtu.be/CoIcH3lhqt8>, diakses 2 Oktober 2018, pukul 11.30.

<sup>16</sup> Peneliti ingin mengkaji lebih dalam mengenai langkah-langkah metodis yang dilakukan oleh Yudian hingga mampu menafsirkan sampai di titik tersebut, juga tolak ukur kebenaran tafsir yang beliau gunakan, utamanya tentang penafsiran Surah al-Ḍuḥā yang sempat disinggung ketika menyampaikan sambutan pelepasan KKN angkatan 96 di Convention Hall UIN Sunan Kalijaga.

<sup>17</sup> Wawancara *pra research* dengan Yudian, Dosen Senior UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2 Oktober 2018.

<sup>18</sup> Surah al-Ḍuḥā merupakan surat ke-94 yang terdiri dari 11 ayat dan termasuk kelompok surat-surat makiyyah. Surat ini turun sebelum Nabi SAW hijrah ke Madinah. Kandungan didalamnya tidak lain merupakan sanggahan terhadap dugaan bahwa Allah SWT telah meninggalkan Nabi SAW akibat tidak hadirnya wahyu wahyu yang selama ini beliau terima, sekaligus sebagai penghibur beliau akan adanya perolehan anugrah yang lebih baik dari Allah SWT hingga beliau merasa tenang. Lihat Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Maknanya* (Tangerang: Lentera Hati, 2010), 53, 596.

<sup>19</sup> Imam al-Rāzī berpendapat bahwa yang dimaksud dengan lafaz *dalla* dalam QS. al-Ḍuḥā adalah manusia yang tersesat dalam sebuah kaum yang kemudian mendapat petunjuk dari Allah SWT berupa keimanan. Lihat Fahruddin ar-Razi, *Mafātiḥ al-Gbāt* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), Juz 3: 216. Berbeda dengan penafsiran Bint Syātī' yang termasuk mutassir era moden-kontemporer. Beliau memaparkan makna dari lafaz *dalla* adalah kebingungan yang dirasakan oleh Nabi Muhammad SAW sebelum menjadi rasul. Lihat penjelasan Aisyah Abdurrahman, *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qurān al-Karīm* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1978), Juz 1: 75-78.

beberapa versi *sabab al-nuzūl*<sup>20</sup> yang dalam payung besar Ulumul Qur'an masih menjadi polemik bagi beberapa ulama modern-kontemporer. Sebagian dari mereka memposisikan kedudukan *sabab an-nuzūl* sebagai gambaran sisi historis suatu ayat<sup>21</sup> atau hanya sebagai bentuk pengambilan hukum yang didasarkan pada ayat tersebut.<sup>22</sup> Bagi Yudian, hal tersebut tidak perlu diperdebatkan lagi. Ia lebih fokus pada kontekstualisasi permaknaan ayat untuk era saat ini dan masa mendatang.

## B. Fenomena dan Perkembangan Tafsir Lisan

Bangsa Arab, utamanya Arab bagian utara,<sup>23</sup> dikenal sebagai masyarakat yang memiliki kemampuan tinggi dalam membuat syair, yang kemudian dijadikan sebagai ajang perlombaan, dan karya-karya terbaik ditempel di dinding ka'bah.<sup>24</sup> Catatan sejarah tersebut, secara tidak langsung, memberikan gambaran bahwa Arab pra-Islam maupun Islam awal memiliki tradisi menyimpan peristiwa penting dalam bentuk ingatan. Bukan berarti mereka buta aksara, hanya beranggapan bahwa dengan keunggulannya dalam mengingat dan menghafal menjadi kehormatan tersendiri bagi mereka.

Tradisi lisan bagi masyarakat Arab pra-Islam hingga Islam awal tidak berhenti pada pembuatan syair yang digunakan sebagai ajang perlombaan saja, namun juga tampak dalam pidato, orasi dan tuturan mereka dari generasi ke generasi. Hal itu turut mempengaruhi pola kelisanan Rasulullah SAW dalam menyampaikan risalah-Nya. Beliau sendiri juga mempraktekkan dalam bentuk penjelasan-penjelasan beliau atas pertanyaan-pertanyaan

<sup>20</sup> Muammar Zayn Qadafi, *Sababun Nuzul: Dari Mikro hingga Makro* (Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015), 64.

<sup>21</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1999), 88.

<sup>22</sup> Muammar Zayn Qadafi, *Sababun Nuzul*, 63, Lihat selengkapnya Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 132-133.

<sup>23</sup> Sabil Mokodenseho, *Historiografi Arab Pra-Islam*, makalah yang dipresentasikan dalam MK History of Islamic Civilization Sp. UTN Syarif Hidayullah Jakarta, September 2017, 4.

<sup>24</sup> Badri Yatim, *Historiografi Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 27-28.

sahabat mengenai ayat Al-Qur'an yang kosakatanya sulit dipahami.<sup>25</sup> Hal tersebut juga berlaku bagi sahabat, tabi'in maupun tabi'ut tabi'in yang berada di masanya.

Tradisi Arab dalam memegang teguh prinsip bahwa hafalan merupakan kekuatan terbesar seseorang dalam mengingat sesuatu, bergeser setelah era pasca-Nabi. Meski tafsir lisan memiliki pengaruh yang besar, namun seiring berjalannya waktu dan bergantinya zaman, tafsir lisan semakin terkikis dengan kehadiran literatur, baik berupa karangan asli (kitab, buku, karya lain) ataupun karangan yang berasal dari penjelasan lisan. Bahkan, dalam penelitian modern dikatakan bahwa cara baru yang digunakan untuk menyimpan memori (pengetahuan) bukan dalam bentuk hafalan atau ingatan, melainkan dalam teks tertulis. Hal tersebut dapat membebaskan seseorang dalam berpikir, setidaknya mengurangi beban otaknya.<sup>26</sup>

Terlepas dari pernyataan tersebut, tradisi lisan yang merupakan *basic* dari komunikasi manusia tidak bisa dilepaskan begitu saja. Keunikan dan sifal-sifat yang ada pada tradisi lisan justru menarik diteliti dan dikaji lebih dalam. Tidak sedikit pesan-pesan masa lalu yang disampaikan oleh penutur ada dan nyata, tetapi tidak dapat ditangkap oleh panca indra.<sup>27</sup> Salah satunya adalah mengenai penyampaian Al-Qur'an oleh Rasulullah SAW kepada para sahabatnya yang jika dikontekstualisasikan di era saat ini, tidak lagi dapat dijelaskan makna aslinya, karena tradisi lisan yang seharusnya digunakan sebagai penjelasan sebuah objek telah mengalami *corrupt* ketika melalui perjalanan waktu<sup>28</sup> (sekitar 1400 abad).

Tidak banyak penjelasan terkait perkembangan tradisi lisan tiap periodenya, karena tradisi lisan sendiri –utamanya tradisi lisan primer- hanya

<sup>25</sup> Nasharuddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri), 6-7.

<sup>26</sup> Walter J. Ong, *Kelisanan dan Keaksaraan*, terj. Rika Iffati, 34.

<sup>27</sup> Jan Vansina, *Tradisi Lisan sebagai Sejarah*, terj. Astrid Reza, dkk (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2014), xiii.

<sup>28</sup> Jan Vansina, *Tradisi Lisan sebagai*, 9. Lihat selengkapnya Keesling, M. Catherine, "Misunderstood Gestures: Iconography and the Reception of Greek Sculpture in the Roman Imperial Period," *Classical Antiquity*, No. 24, Vol. 1, April 2005, 41-79.

dapat dijumpai di era rasul, sahabat dan tabi'in (era klasik),<sup>29</sup> yaitu penafsiran yang dilakukan secara riwayat (*tafsir bi al-ma'sur*). Seiring berjalananya waktu, mulai ada pergeseran dari *tafsir bi al-ma'sur* kepada *tafsir bi al-ra'y* yang terjadi di era pertengahan dan modern. Meski tradisi lisan masih digunakan tetapi bukan menjadi hal dominan, seperti kajian keilmuan dalam halaqoh-halaqoh yang dilakukan di masjid atau di lingkungan istana (terjadi pada masa kekhilafahan Umayyah dan Abbasiyah). Tafsir lisan muncul kembali di era kontemporer. Sebagian besar pembelajaran yang dilakukan adalah guru memaparkan materi pembelajaran secara lisan, baik tafsir atau ilmu-ilmu Al-Qur'an lainnya, sedang muridnya mencatat, bahkan ada beberapa yang membukukannya.<sup>30</sup>

Mayoritas orang saat ini menganggap Al-Qur'an adalah teks yang sudah selesai. Seperti halnya akhir-akhir ini beberapa kelompok sibuk membahas perbedaan cara baca Al-Qur'an.<sup>31</sup> Padahal, jika dilihat dengan menggunakan kacamata kelisanan, Al-Qur'an tidak bisa dikatakan sebagai produk tulisan. Dibuktikan melalui sejarah bahwa Al-Qur'an merupakan Kalamullah<sup>32</sup> yang diturunkan kepada Rasulullah SAW dan disampaikan melalui Malaikat Jibril. Cara malaikat menyampaikan kepada Rasulullah pun dengan metode *imlā'* (lisan).<sup>33</sup>

---

29 Meskipun pada waktu itu sudah mulai terlihat corak dan arah tafsir yang berbeda-beda, namun tafsir bil ma'tsur masih bisa dikatakan sebagai tafsir lisan, karena diisnadkan kepada sahabat, tabi'in dan tabi'it tabi'in. salah satu contohnya adalah tafsir Ibnu Jarir al-Tabarī, *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān*, Lihat Subhi al-Šālih, terj. Tim Pustaka Firdaus, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, 384-386.

30 Salah satu contoh hubungan guru murid yang menghasilkan karya berbasis lisan adalah Muḥammad Abdurrahman dan Rasyid Riḍā, dengan kitabnya berjudul *Al-Manār*.

31 Kemungkinan terjadinya perbedaan pendapat mengenai qiraat saat ini adalah adanya ragam atau variasi, bermula dari penyampaian Al-Qur'an yang dilakukan oleh Rasulullah SAW kepada sahabat secara lisan. Namun, hal tersebut luput dari pengetahuan umat manusia saat ini. Pendapat ini disampaikan oleh Ahmad Rafiq dalam Kajian Buku Kelisanan dan Keaksaraan di Smart Room, Fakultas Ushuuddin dan Pemikiran Islam, Rabu, 12 Desember 2018.

32 Dikatakan demikian karena Allah sebagai subjek yang menuturkan.

33 Dalam teori kelisanan, Malaikat Jibril sebagai penutur, Nabi Muhammad SAW disebut sebagai lawan tutur, dan Al-Qur'an sebagai bentuk tuturannya. Dijelaskan juga bahwa ketika QS. al-'Alaq, wahyu pertama turun di gua hira' malaikat Jibril mengatakan iqra'. Dan Nabi Muhammad SAW menjawab "Maa anaa bi qaariin". Dapat disimpulkan bahwa malaikat Jibril dalam menyampaikan wahyu dengan cara mendikte (imla'). Lihat selengkapnya Aris Fauzan, "al-Nabiy al-Ummiy dalam

Penjelasan Fazlur Rahman mengenai Al-Qur'an –yang juga dikutip oleh Abdullah Saeed- adalah<sup>34</sup>:

Menurut Al-Qur'an sendiri, dan sebagai konsekuensinya menurut umat Islam, Al-Qur'an adalah kalam Allah. Tidak hanya kata *Qur'an* yang bermakna 'bacaan'. Secara jelas mengindikasikan ini, akan tetapi teks Al-Qur'an itu sendiri menyebutkan pada beberapa tempat bahwa Al-Qur'an *diturunkan* secara verbal, dan tidak dalam 'makna' dan ide saja.

Peran lisan memang sangat mempengaruhi periyawatan Al-Qur'an. Tidak mengherankan ketika pengkodifikasian Al-Qur'an, tim penyusun mushaf sangat memperhatikan dan merujuk cara baca serta kelisanan sahabat pada waktu itu.<sup>35</sup>

Sebagaimana dikutip oleh Ingrid Mattson, William Graham berkata bahwa "Perkataan selalu mendahului tulisan, baik secara kosmis, antropologis maupun historis". Al-Qur'an yang secara wujud realnya telah berbentuk mushaf, namun ketika fungsinya berubah menjadi bacaan, maka tetap akan disuarakan. Perkembangan Al-Qur'an bermula dari lisan ke tulisan, tidak terlepas dari penyampaian dan pengajaran yang sifatnya (juga) lisan. Justru hanya melalui pengajaran lisan nilai bacaan Al-Qur'an semakin jelas dan bisa diperhatikan lebih serius (lebih ditekankan pada penyampaian ilmu tajwid dan *qirā'āt*).<sup>36</sup>

---

Telaah Historis Semiotik" dalam *Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan*, Vol. 3, No. 1, 2018, 43.

34 Abdullah Saeed, *Pardigma, Prinsip dan Metode Penafsian Kontekstual atas Al-Qur'an*, terj. Ien Iffah Naf'atu Fina (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2016), 55.

35 Menurut Subhi al-Šāliḥ, kodifikasi sudah dimulai sejak zaman Rasulullah SAW. Semasa beliau, penghimpunan ayat-ayat Al-Qur'an sangat dipertimbangkan penelitiannya, kontrol naskah, dsb. Dilanjutkan oleh Khalifah Abu Bakar ash-Shidiq, Umar bin Khattab dan Usman bin Affan. Salah satu kalimat yang pernah diucapkan oleh Ali bin Abi Thalib adalah bahwa ketiganya tercatat sebagai orang yang pertama menghimpun Kitabullah diantara Lauh Mahfudz dan Mushaf, pemilik gagasan kodifikasi Al-Qur'an serta pelaksana teknis (sekretaris Rasulullah yang mencatat ayat-ayat Al-Qur'an). Lihat selengkapnya, Subhi al-Šāliḥ, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, 78-88.

36 Lihat Ingrid Mattson, *Ulumul Qur'an Zaman Kita: Pengantar Untuk Memahami Konteks, Kisah dan Sejarah Al-Qur'an*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Penerbit Zaman, 2013), 129-132.

## C. Penafsiran Surah al-Ḍuḥā

Pada periode awal dakwah Rasulullah SAW di Makkah, wahyu yang diturunkan oleh Allah SWT memang masih membicarakan hal-hal yang bersifat global dan belum terkait dengan agama Islam. Tujuannya tidak lain sebagai proses adaptasi masyarakat Arab dengan tradisi dan nuansa Islam. Seperti wahyu yang pertama kali turun, QS. al-'Alaq ayat 1-5, pembahasan yang muncul dalam surat tersebut adalah Iqra', Rabb dan Khalaq.<sup>37</sup> Yudian menjelaskan mengenai 5 ayat Surah al 'Alaq yang turun sebagai wahyu pertama dalam bukunya *Dari McGill ke Oxford bersama Ali Shariati dan Bint Shati*' bahwa keberhasilan dunia dan akhirah dapat dicapai dengan menyatukan 3 komponen, yaitu Rabb sebagai motivasi, Iqra sebagai alat, dan Khalaq berfungsi sebagai lahan, sasaran dan tujuan.

Ayat *khalaqa al-insān min 'alaq* dipahami sebagai peranan sentral manusia dalam membangun peradaban. Allah menyampaikan pesan tersiratnya bahwa qalam merupakan alat tulis tercanggih pada zamannya, yaitu makna *qalam* sebagai gambaran teknologi sekarang, oleh orang-orang terdahulu. Bahkan, Yudian menegaskan bahwa Iqra' adalah mukjizat terbesar Al-Qur'an, karena bisa digunakan oleh siapa pun, kapan pun dan untuk tujuan apa pun hingga kiamat.<sup>38</sup>

Kaitannya dengan Surah al-Ḍuḥā, ketika ulama-ulama dahulu dan mufassir-mufassir menjelaskan lafaz akhirah dengan mati, Yudian justru memaknai sebagai petunjuk bagi manusia (mengacu pada penafsiran sebelumnya, QS. Al-'Alaq ayat 1-5) sehingga lafaz *ūlā* dan akhirah tidak pernah berhenti ditafsirkan. Baginya, Islam yang turun di muka bumi ini adalah sebagai kesatuan antara ilmu, alam (termasuk manusia) dan Tuhan, meski belum membicarakan tentang Islam sebagai agama. Bermula dari pemikiran tersebut, Yudian tertarik untuk memahami lebih jauh terkait dengan Surah al-Ḍuḥā, utamanya ayat 4, pada makna lafaz *ūlā* dan *akhirat*.

<sup>37</sup> Wawancara kedua dengan Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, BA., BA., MA., Ph. D, Dosen Senior UIN Sunan Kalijaga di Yogyakarta, 26 Desember 2018. Lihat selengkapnya Yudian Wahyudi, *Dari McGill ke Oxford bersama Ali Shariati dan Bint al-Shathi'* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2014).

<sup>38</sup> Yudian Wahyudi, *Dari McGill ke Oxford bersama Ali Shariati*.

Surah al-Ḍuhā merupakan surat ke-94 yang terdiri dari 11 ayat dan termasuk kelompok surat-surat Makiyyah. Surat ini turun sebelum Nabi SAW hijrah ke Madinah, tepatnya setelah Surah al-Fajr.<sup>39</sup> *Sabab nuzūl* Surah al-Ḍuhā adalah sanggahan terhadap adanya dugaan yang mengatakan bahwa Allah SWT telah meninggalkan Nabi SAW akibat tidak turunnya wahyu selama ini.<sup>40</sup> Rasulullah SAW merasa cemas dengan ketidakhadiran Jibril, yang menjadi petunjuk utama dalam mengarungi jalan dakwah beliau. Adapun pendapat tentang selisih jarak turunnya Surah al-Fajr dengan Surah al-Ḍuhā ulama berbeda pendapat.<sup>41</sup> Ada yang mengatakan 2, 3, 5, 7 hari, tetapi yang paling lama adalah 40 hari.

Dalam QS. al-Ḍuhā ayat 1-3 Allah SWT menegaskan bahwa di mana pun berada, bagaimana pun keadaannya, Dia tidak meninggalkan Rasulullah SAW. Selaras dengan hal tersebut, Ibnu Abbās<sup>42</sup> dalam tafsirnya, *Tanwīr al-Miqyās min Tafsīr Ibn Abbās*, menjelaskan bahwa sikap Allah SWT yang demikian -seolah-olah meninggalkan Rasulullah SAW- semata-mata bukan karena kemarahan dan kebencian-Nya, tetapi justru sebagai bentuk peneliting dan ajaran kesabaran.<sup>43</sup> Berbeda lagi dengan Quraish Shihab yang lebih menitikberatkan pada makna *Ḍuhā* dan *Lail*. Ia berpendapat bahwa lafaz *Ḍuhā* sebagai tanda munculnya cahaya matahari di pagi hari, yang sinarnya jelas, menyegarkan dan menenangkan (beliau sebatas menjelaskan makna harfiahnya saja, tidak pada konteks makna yang sebenarnya). Adapun *Lail*

- 
- 39 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan, Kesan, Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2012), Vol. 15, Juz 30: 325.
- 40 Lihat Penjelasan dalam M. Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Makananya* (Tangerang: Lentera Hati, 2010), 53 dan 596.
- 41 Abdul Mustaqim dalam pengantar bukunya mengatakan bahwa Al-Qur'an memiliki keragaman makna kata, sehingga sering memunculkan interpretasi yang berbeda-beda. Lihat Abdul Mustaqim, "Metodologi Tafsir Perspektif Gender" dalam *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, Ed. Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 65.
- 42 Sahabat sekaligus saudara dari Rasulullah SAW, memiliki nama lengkap Abdullāh bin Abbās bin Abd al-Muṭṭalib. Ibunya bernama Ummu al-Faḍl Lubanah. Beliau lahir ketika Bani Hāsyim berada di Syi'ib, 3 tahun sebelum hijrah, dan meninggal di Ṭaif, 68 H. Mannā Al-Qaṭṭān, terj. Ainur Rafiq El-Mazni, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006), 473.
- 43 Pendapat mengenai jarak turunnya Surah al-Ḍuhā dengan surat sebelumnya berbeda. Ibnu Abbas mengatakan demikian –terputusnya wahyu terjadi selama 15 hari, Ibnu Abbas, *Tanwīr al-Miqyās min Tafsīr Ibn Abbās* (Beirut: Dār Al-Kitab al-Alamiyah, 1992), 651.

dimaknai sebagai kemungkinan *fatrah wahyu* karena tidak ada bimbingan yang turun dari Allah SWT layaknya malam yang gelap.<sup>44</sup>

Yudian tidak menyinggung kondisi Rasulullah SAW yang sedih dikarenakan tidak turunnya wahyu. Namun, ia mengatakan *fatrah wahyu* merupakan penegasan dari Allah SWT bahwa apa yang dialami Rasulullah SAW adalah salah satu ujian yang Dia berikan dan belum seberapa. Waktu *duhā* dan *lail* ibarat jeda yang dialami Rasulullah SAW saat belum menerima wahyu. Rasulullah SAW diminta untuk sedikit bersabar menunggu wahyu selanjutnya (yang pasti akan datang). Seperti perputaran *duhā* dan *lail* yang pergantianya membutuhkan waktu.<sup>45</sup>

Bagi Yudian, waktu *Duhā* menyimbolkan sinar terkuat yang muncul (*the emerging power*). Jika dilekatkan pada Muhammad sebagai rasul, beliau seperti kekuatan yang hampir meledak, dalam arti menyampaikan risalah keislaman ke penjuru dunia. Adapun *lail* merupakan simbol ketenangan yang dimiliki oleh setiap manusia, cara manusia menikmati keberhasilan dan kesuksesan dengan menggunakan waktu istirahatnya serta bermuhasabah diri.

Pada ayat 4, mayoritas mufassir menjelaskan bahwa tujuan kehadiran Allah SWT tidak lain untuk menghibur, memberikan semangat dan menguatkan beliau. Belum ada mufassir yang memberikan penjelasan secara lengkap mengenai makna *ülā* dan *akhirat*, baik dari era klasik, pertengahan maupun modern-kontemporer.<sup>46</sup> Sejauh penelitian ini, penafsiran ayat *walā ăkhirah kholir laka min al-ülā* adalah akhir (akhirat) lebih baik daripada permulan (dunia dan seisinya). Tidak ada keterangan lebih lanjut.<sup>47</sup>

44 Quraish Shihab juga mengutip pendapatnya Fakhruddin ar-Razi bahwa sebab lain selain perdebatan *wadda'a* dan *qaala* oleh beberapa mufassir, yaitu untuk menyesuaikan dengan rima tiap ayatnya *al-Duhā, sajā, qalā, ülā, tardā*, bahwa ketidakbencian Allah SWT tidak hanya tertuju kepada rasulullah SAW, namun juga sahabat, umat hingga hari akhir. Lihat, Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 15, juz 30: 330.

45 Wawancara pertama dengan Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, BA., BA., MA., Ph. D. Dosen Senior UIN Sunan Kalijaga di Yogyakarta, 30 Oktober 2018.

46 Salah satu ulama kontemporer yang memaknai agak berbeda dengan mufassir-mufassir sebelumnya adalah Quraish Shihab.

47 Dalam Al-Qur'an yang dikeluarkan oleh Pondok Pesantren Tahfiz Yanbu'u'l Qur'an Kudus, memang agak berbeda penjelasannya dengan Al-Qur'an-Al-Qur'an lain (kebanyakan tidak mencantumkan

Mufassir yang berpendapat demikian di antaranya adalah Muqotil Ibn Sulaiman dan Al-Tabari. Muqotil mengatakan bahwa Allah SWT mengingatkan Rasulullah SAW, kehidupan di dunia tidak lebih baik dari akhirat. Muqotil Ibn Sulaiman memaknai *ākhirah* adalah surga, dan *ulā* adalah dunia, yakni terjadinya kiamat dan adanya *ākhirah* lebih baik daripada dunia). Lebih rincinya, Allah SWT akan memberi karunia dan balasan atas perbuatan hamba-Nya (Penjelasan dalam *Tafsir Muqātil Ibn Sulaimān* hanya berupa balasan di *ākhirah* saja –redaksi dalam kitabnya *wa huwa al-khair-*), yang tingkat kepuasannya diulang hingga 3 kali.<sup>48</sup> Adapun al-Tabari memaparkan bahwa Allah SWT telah menjanjikan kepada Rasulullah SAW berupa tempat tinggal yang lebih baik daripada dunia seisinya. Selain itu, karunia lain yang tidak diberikan oleh Allah SWT saat di dunia juga diberikan ketika di akhirat, hingga Rasulullah SAW merasa puas.<sup>49</sup>

Yudian memaparkan bahwa lafaz *ākhirah* memiliki makna masa depan, yang tidak selalu mengacu pada *ākhirah* (surge/neraka). *Walāl ākhirah khair laka min al-ulā* menurut Yudian berbeda dengan *wa al-ākhirah khair wa abqā* yang menggambarkan masa depan jangka panjang terjauh, yaitu kiamat *kubra*. Di sini manusia dimintai pertanggungjawaban dari semua segi kehidupan. Ada perlakuan prinsip transparansi, *accountable* (dapat diperhitungkan) dan *responsible* (mampu dipertanggungjawabkan). Dalam hal ini, hanya Allah SWT yang memiliki hak dan kuasa untuk menentukan surga atau neraka. Inilah yang dimaksud dengan *yaum al-dīn*.<sup>50</sup>

---

footnote), dengan terjemah yang terdapat dalam QS. al-Duḥā ayat 4 “Dan sungguh, yang kemudian itu lebih baik dari yang permulan,” penjelasannya adalah akhir perjuangan Rasulullah SAW yang diyakini akan menjumpai kemenangan-kemenangan (tidak dirincikan kemenangan-kemenangan seperti apa, dan bagaimana yang akan diperoleh). Disebutkan pula adanya mufassir yang menafsirkan “akhira” dengan kehidupan akhirat beserta segala kesenangannya, “ula” ditafsirkan dengan kehidupan dunia. Tim Penyusun, *Al-Qur'an bi Rasm al-Uṣmāni dan Terjemahnya* (Kudus: Buya Barokah/Mubarokatan Tayyibah)

48 Muqātil ibn Sulaiman, *Tafsir Muqātil ibn Sulaimān*, Juz 4: 731-733.

49 Ada riwayat yang menyebutkan kepuasaan itu didapat hingga hari kiamat. Lihat Abi Ja'far Muhammad Jarir al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil al-Qur'an* (Mesir: Markaz al-Bahs wa al-Dirāsat al-Arabiyyah al-Islāmiyyah, 2001), 488.

50 Wawancara ketiga dengan Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, BA., BA., MA., Ph. D, Dosen Senior UIN Sunan Kalijaga di Yogyakarta, 19 November 2018.

Di sisi lain, *Walāt ākhirah khair laka min al-ūlā*, menurut Yudian, menggambarkan tentang masa depan jangka menengah, atau lebih dikenal dengan kiamat sugra dan dilambangkan dengan kematian biologis, karena kematian merupakan peristiwa yang paling ditakuti oleh manusia, hanya akan meninggalkan catatan amalnya (*track record*). Padahal kiamat sugra, bagi Yudian, dapat terjadi jutaan kali dalam kehidupan seseorang, yaitu merupakan akhir dari setiap tindakan (amal) atau disebut hari perhitungan (*yaum al-hisāb*) –misalnya dalam melakukan suatu pekerjaan, seseorang secara otomatis akan tercatat unsur-unsur yang ia lewati meliputi waktu (berapa lama), harga (berapa biaya) dan meliputi apa saja.<sup>51</sup>

Penjelasan Yudian mengenai lafaz *ūlā* dalam ayat *walāt ākhirah khair laka min al-ūlā* adalah sekarang yang segera menjadi kemarin. Selama seseorang masih hidup, ia masih dihitung dan dimintai pertanggungjawabannya terhadap apa yang dilakukan tiap detiknya, karena pada saat yang ditentukan, ada hari perhitungan dan penimbangan amal. Yudian menafsirkan hisab, berlaku bagi setiap orang dan terjadi berputar mulai dari bangun tidur hingga tidur kembali. Hal ini terjadi berkali-kali, dari *ūlā* menjadi *ākhirat*, dan *ākhirah* kembali pada *ūlā* lagi, begitu seterusnya.<sup>52</sup>

Dalam konteks kenabian, *ākhirah* atau masa depan Surah al-Ḍuḥā bagi Nabi Muhammad SAW adalah Fathu Makkah<sup>53</sup> (Pembebasan Kota Makkah).

<sup>51</sup> Wawancara terakhir dengan Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, BA., BA., MA., Ph. D, Dosen Senior UIN Sunan Kalijaga di Yogyakarta, 4 Februari 2019.

<sup>52</sup> Wawancara terakhir dengan Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, BA., BA., MA., Ph. D, Dosen Senior UIN Sunan Kalijaga di Yogyakarta, 4 Februari 2019.

<sup>53</sup> Fathu Makkah merupakan salah satu sejarah kemenangan bagi kaum muslimin, yang terjadi karena adanya penghianatan kaum kafir Quraisy atas perjanjian Hudaibiyah (penyerangan Bani Bakar/sekuju Quraisy atas Bani Khaza'ah/sekuju kaum muslimin. Kemudian ketika peristiwa tersebut didengar oleh Rasulullah SAW, beliau menyiapkan 10.000 pasukan untuk membantu mereka. Abu Sufyan, selaku pimpinan kafiq quraisy kaget mengetahui hal tersebut, lalu menghadap Rasulullah SAW untuk meminta maaf dan memohon untuk melakukan gencatan senjata, tapi keinginannya ditolak oleh beliau. Rasulullah SAW membagi pasukan menjadi empat, dibawah pimpinan Khalid bin Walid, Ubaidah bin Jarrah, Zaid bin Tsabit dan Sa'ad bin Ubada, memasuki Kota Makkah dengan gemuruh tasbih, tahnid dan takbir dengan tanpa melakukan pertumpahan darah, disambung dengan melaksanakan thawaf dan ditutup dengan penghancuran berhala yang ada di sekeliling ka'bah berjumlah 360. Esoknya, Nabi menyuruh Bilal untuk mengumandangkan adzan di atas ka'bah. Pada saat itu juga turun QS. al-Naṣr. Lihat penjelasan Ahmad Rof'i Usmani, *Muhammad Sang Kekasih* (Bandung: Mizan Pustaka, 2009), 271

Sebuah revolusi pertama tidak berdarah dalam sejarah, sehingga satu tahun kemudian terjadi ‘ām al-wakālah.<sup>54</sup> Peristiwa itu merupakan hasil akhir dari perjuangan beliau selama berdakwah di Makkah dan Madinah. Sedangkan ūlā bagi Nabi Muhammad SAW adalah *fatrah wahyu* (terputusnya wahyu), yaitu ketika tidak adanya wahyu yang turun setelah Surah al-Fajr. Beliau merasa gelisah dan menduga bahwa wahyu tidak akan turun lagi, melihat situasi yang sudah berhari-hari Malaikat Jibril tidak menampakkan diri, padahal Allah SWT hanya ingin mengingatkan bahwa hal tersebut belum apa-apa, baru permulan dari kenabian beliau menjadi rasul.

Proses yang selanjutnya masih panjang. Namun, beliau merasa ketakutan karena dihadapkan pada pihak Quraisy yang jumlahnya tidak sedikit serta kekuatan dakwah beliau terdapat dalam wahyu tersebut.<sup>55</sup> Seperti yang sudah disampaikan di awal, untuk meyakinkan Nabi Muhammad SAW, Allah SWT menegaskan dalam QS. al-Duḥā ayat 1-2 bahwa antara waktu *Duḥā* dan *Lail* (waktu malam) terdapat sebuah proses. *Duḥā* menunjukkan ūlā (*fatrah wahyu*), *ākhirah* itu *lail*, berupa *Fathu Makkah*. Lafaz ūlā dalam ayat 4 mengandung 3 terma yang ada di ayat setelahnya (ayat 6-8), yaitu ‘āilan ḫallān, *yatīman*. Adapun terma tersirat yang terdapat dalam makna *ākhirah* adalah *āwā*, *hudā*, *aghnā*.

Salah satu alasan mengapa terma-terma tersebut adalah karena Nabi Muhammad SAW pernah mengalaminya. Beliau lahir dalam keadaan yatim. Ayahnya, Abdullah bin Abdul Muṭalib, meninggal dunia tiga bulan setelah menikah dengan ibunya, Aminah.<sup>56</sup> Kemudian beliau dititipkan kepada Halimatus Sa'diyah<sup>57</sup> untuk disusui. Beliau kembali diasuh oleh ibunya sendiri kurang lebih 2 tahun setelahnya. Ibunya, Aminah, wafat ketika usia beliau

54 Istilah ‘ām al-wakālah menurut Yudian adalah semacam pengakuan Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB).

55 Wawancara ketiga dengan Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, BA., BA., MA., Ph. D. Dosen Senior UIN Sunan Kalijaga di Yogyakarta, 19 November 2018.

56 Anwar Supenawnata, “Perkembangan Jiwa Nabi Muhammad,” dalam *Pysmpathic, Jurnal Ilmiah Psikologi Pendidikan dan Perkembangan*, Vol. 1, No. 1, 2008.

57 Halimatus Sa'diyah merupakan wanita Kabilah Bani Sa'ad. Salah satu kegiatan kesehariannya adalah menyusui anak-anak yang dititipkan kepadanya. Pada zaman itu, menjadi sebuah kelaziman masyarakat Arab untuk menyusukan anaknya kepada orang lain (Ibu Susuan). Selain alasan tidak keluarnya air susu dari ibu kandungnya, sebagian kabilah merasa dirinya lebih terhormat ketika

enam tahun. Nabi Muhammad SAW menjadi yatim piatu, seolah Allah SWT ingin melaksanakan sendiri pendidikan seseorang yang dipersiapkan untuk membawa risalah-Nya yang terakhir. Begitu juga dengan keadaan bingung dan kondisi kekurangan yang pernah dirasakan oleh Nabi Muhammad SAW, Allah SWT memberikan petunjuk baik berupa wahyu yang turun sebagai firman-Nya (Al-Qur'an) atau hadis qudsi untuk mencukupi kebutuhan lahir dan batin beliau.<sup>58</sup>

Ayat selanjutnya yang menjelaskan mengenai tingkat kepuasan yang didapatkan oleh Rasulullah SAW juga disinggung oleh Imām al-Zamakhsyārī. Beliau membaginya menjadi dua, yaitu di dunia berupa kemenangan dalam Perang Badar, Fathu Makkah (masuknya manusia pada agama Allah, memperoleh g̯animah). Untuk kenikmatan yang didapatkan di akhirah adalah berupa perolehan sesuatu yang tidak ada di dunia seperti permata putih, dan sejenisnya.<sup>59</sup>

Mufassir lain seperti Sayyid Quṭb menafsirkan ayat kelima sebagai karunia-Nya yang tidak pernah surut, hingga di akhirahnanti, akan mengalir kebaikan dan limpahan pemberian lainnya yang jauh lebih baik dari apa yang Dia sediakan di dunia. Hal-hal yang sekilas tidak tampak, tetapi sangat membantu dan berguna bagi Rasulullah antara lain adalah pertolongan-Nya. Dalam dakwah, beliau dimudahkan dalam menghadapi hambatan-hambatan, ideologi masing-masing umat yang terlihat dominan, hingga hak-hak lain yang belum terpenuhi. Itulah yang menjadikan hari-hari Rasulullah SAW bangkit dan tidak lagi gelisah.<sup>60</sup>

Berbeda dengan kedua mufassir tersebut, Buya Hamka (sebagai salah satu mufassir era kontemporer) berpendapat bahwa pada hakikatnya, tidak menjadi masalah besar ketika wahyu/ayat Al-Qur'an belum turun.

---

anaknya disusukan kepada orang lain. Ibnu Kaśir, *Sirah Nabi Muhammad*, terj. Abu Ihsan Al-Atsari (Jakarta: Pustaka Imam Syaf'i, 2010), 31-32

58 Wawancara keempat dengan Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, BA., BA., MA., Ph. D, Rektor UIN Sunan Kalijaga di Yogyakarta, 20 Desember 2018.

59 Abi al-Qāsim Mahmūd bin 'Umar al-Zamakhsyārī, *Al-Kasyāf*, (Riyāḍ: Maktabah al-Abikan, 1998), 392.

60 Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilālil Qur'an*, terj. As'ad Yasin, Abdul Aziz Salim Basyarahil (Depok: Gema Insani, 2001), 291-294.

Jika di permulaan dakwah terlihat adanya hambatan, banyak tantangan dan perlawanan, tidak berarti hasil yang akan diperoleh tidak maksimal. Justru, keadaan tersebut yang diharapkan oleh Allah SWT mampu memicu Rasulullah SAW tetap semangat dan berhusnuzan akan mendapat hasil baik dan gemilang. Hal itulah yang akan menjadi sejarah kebangkitan Islam.<sup>61</sup> Janji dan harapan yang diberikan kepada Rasulullah SAW berupa kesempurnaan jiwa, kebesaran pribadi, ilmu dunia akhirat, pengetahuan tentang umat terdahulu, kemenangan dalam menghadapi musuh, ketinggian agama hingga tersebar ke seluruh penjuru dunia disebut Hamka sebagai sebuah keridaan. Berbeda dengan beberapa mufassir sebelumnya yang memaknai kata *tarḍā* dengan kepuasan.<sup>62</sup>

Yudian memaknai ayat kelima sebagai gambaran akan adanya kemenangan (Fathu Makkah), sebagai sesuatu yang *maqāman mahmūdā*<sup>63</sup>, dengan beberapa catatan bahwa ketika telah mencapai puncak kesuksesan, dilarang menyepelekan/acuh tak acuh terhadap kebutuhan masyarakat yang terlihat remeh (bagi orang yang sukses, seperti *yatīm* yang membutuhkan perlindungan berupa papan, dan *sāīl* membutuhkan pangan).<sup>64</sup>

Adapun pemahaman kata *faāwā*, *fahadā*, dan *faaghnā*, sesuai konteks waktu itu adalah perlindungan terhadap anak yatim, menafkahi fakir miskin, dan memberikan petunjuk orang-orang tersesat.<sup>65</sup> Lain dengan Ibnu Kasir yang mengatakan bahwa Allah SWT melakukan penjagaan terhadap diri Rasulullah SAW ketika yatim, miskin dan dalam keadaan kebingungan. Saat beliau yatim, upaya Allah SWT dalam menjaganya adalah dengan memberikan tongkat estafet penjagaan Rasulullah SAW mulai dari seorang yang menyusuinya (Halimatus Sa'diyah), ibunya (Aminah), kakeknya ('Abd al-Muṭṭalib) dan pamannya (Abū Ṭālib). Adapun keadaan bingung yang

61 Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Surabaya: Pustaka Islam, 1983), Juz XXX: 169-170.

62 Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz XXX: 170.

63 QS. al-Isrā:79. Tim Penyusun, *Al-Qur'an bi Rasm al-Usmani dan Terjemahnya* (Kudus: Buya Barokah/ Mubarokatan Tayyibah), 289.

64 Wawancara kelima dengan Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, BA., BA., MA., Ph. D, Dosen Senior UIN Sunan Kalijaga di Yogyakarta, 26 Desember 2018.

65 Abi al-Qasim Mahmud bin 'Umar al-Zamakhsari, *Al Kasyaf*, (Riyad: Maktabah al-Abikan, 1998), hlm 392.

dialami oleh Rasulullah SAW, senantiasa diberi petunjuk oleh Allah SWT berupa Al-Qur'an dan risalah Islam. Mengenai kata miskin atau kekurangan yang dimaksud dalam surat ini adalah sebagai ujian kesabaran yang harus dialami oleh Rasulullah SAW, karena kekayaan tidak selalu berbentuk harta, namun juga bisa berwujud kekayaan hati dan jiwa.<sup>66</sup>

Penafsiran ayat 6-8 terkait konteks zaman sekarang, yatiman dipahami oleh Yudian sebagai papan (tempat), *dāllān* sebagai ideologi yang harus dimiliki seseorang, dan 'āīlān merupakan kebutuhan pangan yang harus dicukupi. Ke tiganya masuk dalam kategori *ūlā* (permulan), karena *ākhirah* (*āwā* dan *aghnā*) menjadi hasil dari apa yang dirasakan dan diperjuangkan selama hidup. Adapun *dāllān* tidak termasuk dalam kategori *ākhirah*, karena ketika Nabi Muhammad SAW mulai resmi diangkat menjadi rasul, maka terma tersebut kedudukannya telah tergantikan oleh hidayah berupa agama Islam yang beliau bawa.<sup>67</sup>

Yudian menjelaskan bahwa kesesatan umat sebelum Muhammad memperoleh petunjuk (*hudan*) berupa risalah yang dibawa oleh nabi-nabi pada zamannya, hingga Muhammad diangkat menjadi Rasul. Petunjuk yang diperoleh bisa ditemui secara langsung. Berbeda dengan kesesatan umat sekarang yang petunjuknya kembali pada Al-Qur'an dan Sunnah (hadis) serta ijma' para ulama. Terkait dengan Surah al-Dūhā,<sup>68</sup> surat ini mampu dijadikan sebagai petunjuk manusia (*hudan li al-nās*) yang tidak hanya ditujukan pada umat Islam saja, tapi sebagai petunjuk objektif, absolut dan universal untuk seluruh manusia serta kekal hingga Kiamat.

Tafsir lain yang tidak kalah menariknya adalah *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās* yang menjelaskan tiga ayat mengenai kondisi Rasulullah SAW yaitu ketika yatim, selalu ada yang merawat dan melindungi beliau –di antaranya pamannya, Abū Tālib-, saat berada dalam kesesatan, Jibril selalu memberinya petunjuk, dalam posisi kekuranganpun Allah SWT memberi

66 Ibnu Kasir, *Tafsir Ibnu Kasir*, Jilid VIII: 493-494.

67 Wawancara kelima dengan Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, BA., BA., MA., Ph. D, Rektor UIN Sunan Kalijaga di Yogyakarta, 26 Desember 2018.

68 Surah al-Dūhā turun di Makkah, dengan konteks historisnya belum menjelaskan risalah agama islam secara penuh, belum ada pembahasan mengenai agama, tapi lebih menekankan pada sisi kemanusian dan ketauhidan.

kekayaan melalui harta Khadijah.<sup>69</sup> Dari hal-hal tersebut, ada tuntutan yang ditujukan kepada Rasulullah SAW, yaitu kemampuan untuk menunjukkan kepada umat bahwa tidak diperbolehkan menzalimi dan menghardik yatim dan fakir serta bentuk syukur nikmat kepada Allah SWT diwujudkan dalam bentuk *nubuwwah* dan agama Islam itu sendiri.<sup>70</sup>

Ayat 9-10, *fa 'ammā al-yatīma falā taqhar, wa ammā al-sāila falā tanhar* bagi Yudian, merupakan fase transisi yang tujuannya tidak lain adalah untuk menguatkan Nabi Muhammad SAW, bahwa hal tersebut juga pernah dirasakan beliau (yatim dan miskin), seperti tidak adanya arahan dan pedoman bagi beliau. Allah SWT memerintahkan kepada umat Islam untuk tidak berperilaku sewenang-wenang terhadap anak yatim dan fakir miskin. Selain itu, untuk mengubah representasi dari masyarakat Quraisy mengenai sikapnya yang kurang berbudi (mempertahankan haknya sekutu mungkin, namun tamak dan tidak melindungi hak-hak orang yang lemah) serta anjuran untuk tidak meremehkan proses berjuang.<sup>71</sup>

Berbeda dengan Imam Zamakhsyari yang menafsirkan ayat-ayat akhir dalam Surah al-Ḍuhā sebagai perintah Allah SWT untuk *taḥaduš bī al-nīmah*. Salah satunya adalah dengan menceritakan nikmat yang dimiliki kepada orang lain secara lembut, tidak menimbulkan fitnah dan membuat orang yang mendengarkan iri serta tidak memunculkan perasaan riya, *sum'ah* bagi yang bercerita. Cara lain adalah dengan mengaplikasikan ayat-ayat Al-Quran dalam kehidupan sehari-hari.<sup>72</sup>

Adapun ayat 11, *wa ammā bini'mati rabbika fa haddiš* sebagai bentuk rasa syukur atas nikmat yang telah diberikan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW, Yudian membentuk sebuah konsep dan bertransisi dari *yatīman* dan *'āilan* menjadi *āwā* dan *aghnā*. Mengenai *dāllān* memang tidak diulang, karena Nabi Muhammad SAW memiliki ideologi baru berupa agama Islam yang di dalamnya terdapat wahyu sebagai petunjuk. Kemudian

69 Ibnu Abbas, *Tanwīr al-Miqbās min al-Tafsīr Ibn Abbās*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Ilmiyyah, 1992), 652.

70 Ibnu Abbas, *Tanwīr al-Miqbās*, 652.

71 Wawancara keenam dengan Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, BA., BA., MA., Ph. D. Dosen Senior UIN Sunan Kalijaga di Yogyakarta, 10 Januari 2019w

72 Beberapa ayat terakhir kebanyakan memaparkan mengenai riwayat, struktur nahuw dan qiraat. Lihat Abi al-Qāsim Maḥmud ibn 'Umar al-Zamakhsarī, *Al-Kasysaf*, hlm 394.

pada waktu yang ditakdirkan, kebiasaan yang telah dilakukan oleh kaum kafir Quraisy dalam beberapa kurun, akan dilawan dan diubah oleh beliau. Ayat terakhir ini ditafsirkan sebagai penyelesaian masalah yang dihadapi (pengentasan problem secara universal) sekaligus rencana program yang dirasa mampu meningkatkan kualitas masyarakat. Untuk konteks Nabi Muhammad SAW, setelah beliau sukses menjadi pemimpin, beliau harus mampu memberi porsi perhatian yang lebih terhadap anak yatim dan fakir miskin dan hal tersebut sudah terbukti hasilnya.<sup>73</sup>

#### D. Signifikansi Pada Kehidupan

Yudian mengontekstualisasikan penafsiran Surah al-Ḍuhā ke dalam era saat ini, di kalangan kampus utamanya dan dalam kehidupan masyarakat pada umumnya. Sebagai Rektor UIN Sunan Kalijaga, ia membentuk program kerja yang dulu diimpikan dan belum terealisasi, yaitu mendirikan Program Post Doktoral dan Beasiswa.<sup>74</sup> Ia menyelenggarakan program karena ia teringat ketika menjadi mahasiswa, merasa terbantu dengan adanya beasiswa. Selain itu, lebih merasa mampu memberikan kemanfaatan ketika menjadi rektor sehingga ia mendirikan *Sunan Kalijaga: International Postdoctoral Research Program*.

Bagi Yudian, kaitannya dengan penafsiran Surah Al-Ḍuhā, rektor lebih baik daripada guru besar. Posisi guru besar lebih baik daripada hanya sekedar doktor saja, begitu seterusnya, hingga tingkatan paling bawah. Yudian mengatakan bahwa yang dialami dosen-dosen saat ini adalah keadaan mereka yang *yatīm* dan *sā'il*. Dikatakan *yatīm* karena kurang diperhatikan -dalam usaha mereka menjadi profesor- serta tidak dibuatkan

73 عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم *أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا وأشار باسبابة والوسطى وفرج بينهما شيئاً* (رواه البخاري) yang artiya: *أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا وأشار باسبابة والوسطى وفرج بينهما شيئاً* (رواه البخاري)

"Dari Sahl bin Sa'ad RA, Rasulullah SAW bersabda: Aku dan orang yang memilihara anak yatim di surga seperti ini; beliau mengisyaratkan jari telunjuk dan jari tengah beliau serta merenggangkan keduanya" (HR. Bukhārī No. 4998 dan 5659).

74 Yudian mendirikan Program Beasiswa Asmin dibawah naungan Yayasan dan Pesantren Nawasea yang terdiri dari TK-SD-SMP Sunan Averroes. Letaknya di Jalan Wonosari KM. 7,9, Sekarsuli, Berbah, Sleman, DIY.

program oleh atasan (rektor). Selain itu juga mendapat “ancaman” dari Kemenristekdikti. Adapun disebut *sā’il* karena membutuhkan dana riset agar dapat menerbitkan karya-karya ilmiah, khususnya di jurnal-jurnal internasional.

Jika diberi solusi dan langkah-langkah tersebut dilakukan oleh rektor, maka tidak akan ada lagi *yatīm* dan *sā’il* karena doktor-doktor telah berhasil menjadi Profesor. Hal tersebut juga akan mempengaruhi kuantitas pangan dan pangan yang mereka sandang, seperti tunjangan dan gaji yang lebih dari tingkatan bawahnya, yaitu 2x gaji pokok sebagai tunjangan kehormatan guru besar. Ketika mampu menjadi profesor, maka diperbolehkan mencalonkan diri, menduduki jabatan-jabatan yang persyaratannya adalah profesor, seperti Rektor dan Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

Penulis ingin memberikan gambaran lain terkait penerapan *ūlā* dan *ākhirah* dalam buku *Harvard ke Yale dan Princeton*, mengenai kehidupan seseorang terkait perjalanan akademiknya di jenjang Si sampai dengan S3. Yudian menjelaskan bahwa *ākhirah* dan *ūlā* termasuk salah satu pengembangan trilogi syahadat.<sup>75</sup> Bermula dari bantahannya tehadap pemikiran Cak Nur (Nurcholish Madjid) mengenai disertasinya tentang Ibnu Taimiyah, Yudian tidak sependapat dengan pemikiran Cak Nur, karena dirasa belum mampu membumikan Al-Qur'an, utamanya tentang *lā ilāha illāllāh*. Cak Nur dalam menerjemahkan kalimat *lā ilāha illāllāh* hanya berhenti di ranah teologis saja, bahasa yang digunakan adalah “Tidak ada Tuhan selain Tuhan.” tidak mengaitkan dengan ayat atau hadis. Ia hanya menerjemahkan secara lugawi, sehingga tidak bisa dikatakan sebagai tafsir bil ma'sur.<sup>76</sup>

Berbeda dengan Cak Nur, Yudian membagi terjemah *lā ilāha illāllāh* menjadi dua. Pada tingkat akidah (teologis, metafisis dan transedental), ia tidak mengubah makna aslinya. *Lā ilāha illāllāh* tetap memiliki terjemah Tiada Tuhan selain Allah, *muhammad rasūlullāh* adalah Muhammad utusan Allah. Terjemah dari *man qāla lā ilāha illāllāh dakhala al-jannah*

<sup>75</sup> Lihat selengkapnya Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah Kedua: Dari Harvard ke Yale dan Princeton* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2017), 153-166.

<sup>76</sup> Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah Kedua*, 153-164.

adalah barangsiapa yang mengucapkan *lā ilāha illāllāh* maka masuk surga. Namun, dalam rangka menyelesaikan masalah pada tingkat praksis, terapis, fungsional dan solutif, terjemahan trilogi syahadat mampu disesuaikan dengan konteks (*muqtadā al-hāl*)<sup>77</sup> serta dikaitkan dengan *al-asmā' al-husnā*<sup>78</sup> (misal dalam konteks akademik/pendidikan, nama *al-asmā' al-husnā* yang dipakai adalah *al-ālim*), sehingga redaksi yang digunakan adalah *lā ilāha illa al-ālim, Muḥammad rasūl 'ālim*.

Contoh pemaknaan trilogi syahadat dengan menggunakan lafaz *al-asmā' al-husnā al-ālim*, adalah mengenai perjalanan mahasiswa S1 melanjutkan S2-nya ke negara-negara Amerika, Eropa dan Australia dengan beasiswa. Salah satu persyaratan untuk mendapatkan beasiswa S2 tersebut adalah memiliki skor TOEFL minimal 575. Maka, tahapan-tahapan *ūlā* dan *ākhirah* yang dilalui –menggunakan teori trilogi syahadat- adalah *pertama, lā ilāha illāllāh* dimaknai dengan “Tiada bahasa kecuali Inggris.” *Muḥammad rasūlullāh* maknanya menjadi “Mahasiswa S1 harus bisa bahasa Inggris.” Adapun ketika menggunakan redaksi *man qāla lā ilāha illāllāh dakhala al-jannah* maknanya menjadi “Jika mahasiswa S1 bisa bahasa Inggris, masuk surga (duluan).” Sampai tahap ini, surga belum terlihat (belum bisa divisualkan), sehingga diperlukan proses selanjutnya.

*Kedua, lā ilāha illāllāh* ketika dimaknai dengan “Tidak ada bahasa Inggris kecuali TOEFL.” *Muḥammad rasūlullāh* maknanya menjadi “Mahasiswa S1 harus bisa TOEFL.” *Man qāla lā ilāha illāllāh dakhala al-jannah* memiliki makna “Jika mahasiswa S1 bisa TOEFL, masuk surga (duluan).” Sampai tahap ini juga, surga belum tampak, sehingga dibutuhkan proses pembumian lebih lanjut.

Pada tahapan *ketiga, lā ilāha illāllāh* dimaknai dengan “Tidak ada TOEFL kecuali dengan skor 575.” *Muḥammadun rasūlullāh* bermakna “Mahasiswa S1 harus memiliki skor minimal TOEFL 575.” Adapun *man qāla lā ilāha illāllāh dakhala jannah* maknanya menjadi “Jika mempunyai skor minimal TOEFL

<sup>77</sup> Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah Kedua*, 165-166.

<sup>78</sup> Munasabah penggalan *lā ilāha illāllāh* dengan *al-asmā' al-husnā* terdapat dalam QS. al-A'raf ayat 180. وَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْخَيْرُ. Selain itu juga diperkuat dalam perintah hadis yang menyatakan bahwa “Berakhlaqlah dengan nilai-nilai moralitas Al-Qur'an”

575, masuk surga." Terjemah dari surga pada tahap terakhir ini adalah si mahasiswa S1 tinggal memilih Perguruan Tinggi di Amerika Serikat, Eropa atau Australia dengan beasiswa.

Dari tiga tahapan tersebut, dapat ditarik kesimpulan bahwa kuliah S2 di Amerika Serikat, Eropa atau Australia dengan beasiswa penuh merupakan salah satu surga dunia yang sifatnya ilmiah (-jika dikaitkan dengan *al-asmā' al-ḥusnā* -surganya *al-‘ālim*) bagi seorang mahasiswa S1, karena dia berhasil membumikan trilogi syahadat yang teologis, spiritual, metafisis, transcendental dan absolut menjadi kenyataan praksis. Dengan demikian, dia terbebas dari cengkeraman kebodohan (*al-jāhil* lawan dari *al-‘ālim*).

Tahapan-tahapan yang dilalui mahasiswa S1 tersebut memiliki *ūlā* dan *ākhirah* masing-masing. Pada tahap pertama, *ūlā* yang dimaksud adalah persiapan bahasa Inggris bagi mahasiswa S1 yang akan melanjutkan S2 ke Perguruan tinggi Amerika Serikat, Eropa dan Australia, *ākhirat*-nya adalah mahasiswa S1 tersebut mampu menguasai bahasa Inggris. Tahap kedua, *ūlā* memiliki makna persiapan TOEFL baginya, dan *ākhirah* yang dimaksud adalah mahasiswa S1 dapat memahami TOEFL. Adapun tahap terakhir, *ūlā* bagi mahasiswa S1 tersebut adalah skor TOEFL yang dicapai 575, serta *ākhirah* baginya yaitu bisa memilih universitas yang diinginkan, baik Amerika Serikat, Eropa, maupun Australia dengan mendapatkan *full scholarship* (beasiswa penuh).

Pengembangan lain mengenai trilogi syahadat bagi masyarakat yang dikaitkan dengan *al-asmā' al-ḥusnā "al-ghaniyyu"* di antaranya adalah naik haji dengan DP Rp 25.000.000,- melalui Bank. Tahapan-tahapan yang harus dilalui adalah, *pertama*, *lā ilāha illallāh* berubah redaksinya menjadi *lā ilāha illā al-Ghaniyyu* dimaknai dengan "Tidak ada jamaah haji kecuali menabung dan mendaftarkan diri." *Muhammadun rasūlullāh* menjadi *muhammad rasul al-Ghaniyy* yang berarti "Jamaah haji harus mau menabung dan mendaftarkan diri mereka." Adapun ketika menggunakan redaksi lengkapnya *man qāla lā ilāha illallāh dakhala al-jannah* maknanya menjadi "Jika jamaah haji menabung dan mendaftarkan diri mereka, masuk surga." Hingga tahap ini, surga belum terlihat, sehingga diperlukan proses selanjutnya.

Tahap kedua, ketika *lā ilāha illā al-ghaniyyu* dimaknai dengan “Tidak ada jamaah haji yang menabung kecuali di Bank.” *Muhammad rasūl al-ghaniyyu* maknanya menjadi “Jamaah haji wajib menabung dan mendaftarkan diri melalui Bank.” *Man qāla lā ilāha illallāh dakhala jannah* memiliki makna “Jamaah haji yang menabung dan mendaftarkan diri melalui Bank, masuk surga.” Sampai tahap ini juga, surga belum dapat digambarkan, sehingga dibutuhkan proses pembumian lebih lanjut.

Tahapan terakhir dalam kasus ini adalah *lā ilāha illallāh* ditafsirkan menjadi *lā ilāha illā al-Ghaniyy* yang dimaknai dengan “Tidak ada jamaah haji yang mendaftar kecuali dengan Rp 25.000.000,-” *Muhammad rasūlullāh* ditafsirkan menjadi *muhammad rasūl al-Ghaniyy* yang artinya “Jamaah haji harus mampu melunasi pendaftarannya sebesar 25 juta rupiah.” Adapun *man qāla lā ilāha illallāh dakhala al-jannah* maknanya menjadi “jamaah haji yang mampu membayarkan DP-nya, Rp 25.000.000,- masuk surga.”

Dari tiga tahapan tersebut, dapat ditarik kesimpulan bahwa menunaikan ibadah haji ke Baitullah merupakan salah satu surga dunia, yang jika dikaitkan dengan *al-asmā’ al-ḥusnā* adalah surganya bagi *al-ghaniyy* (bagi orang-orang yang mampu), karena mereka dapat membumikan trilogi syahadat yang teologis, spiritual, metafisis, transendental dan absolut menjadi kenyataan praksis. Dengan demikian, dia terbebas dari ketidakmampuan untuk tidak melakukan rukun Islam ke-5 (*al-faqīru* lawan dari *al-ghaniyy*).

Yudian mengaitkan *ūlā* (rencana hidup) dan *ākhirah* (sebagai progres pembangunannya di masa depan) dengan hadis mengenai prinsip niat<sup>79</sup> dan

---

79 حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا عبد الوهاب، قال: سمعتْ يحيى بن سعيد، يقول: أخبرني محمد بن إبراهيم، أنه سمع علقمة بن وقاص النبي، يقول: سمعتْ عمر بن الخطاب رضي الله عنه، يقول: سمعتْ رسول الله يقول: إِنَّمَا الْأَعْمَالَ بِالنِّتَّيْهِ، وَإِنَّمَا لِأَمْرِيْهِ مَا تَوَى، فَمَنْ كَانَ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ أَنْرَأَهُ بَتَرْوَجَهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ Hadis tersebut diriwayatkan oleh Ṣaḥīḥ Buḥārī, nomor 6223, 2044. Lihat selengkapnya software *Jawāmi’ al-Kalim*

pemanfaatan waktu.<sup>80</sup> Beliau mengatakan bahwa keduanya sebagai hadis penggerak sejarah kehidupan manusia. Pemaknaan mengenai potongan hadis *faman kānat hijratuh ilā Allāh wa rasūlih, fahijratuhū ilā Allāh wa rasūlih waman kānat hijratuh ilā dunyā yuṣibuhā aw imrā'atin yatazawwajuhā, fahijratuhu ilā mā hājara ilaih* adalah sebagai hijrah<sup>81</sup> –berpindah- dari *ūlā* ke *akhirah*, dari permulan yang kurang baik, menuju akhir yang lebih baik.

Jika dikontekstualisasikan, hijrah yang dimaksud adalah berpindah posisi dari tiap jenjang pendidikan. Seperti yang sudah dipaparkan sebelumnya, mahasiswa yang telah menyelesaikan studi S1-nya, ia termasuk *muḥājirin* yang sedang mempersiapkan menguasai bahasa Inggris dan TOEFL-nya, hingga memperoleh beasiswa S2 di Universitas Amerika Serikat, Eropa atau Australia. Hal tersebut juga berlaku bagi mahasiswa S2 yang berpindah ke jenjang lebih tinggi, yaitu S3, hingga mampu menjadi guru besar, memiliki gelar professor, hingga menduduki jabatan sebagai rektor. Berkaitan dengan konteks masyarakat, hijrah yang dimaksud adalah seseorang yang belum haji, dengan kegigihannya dalam menabung dan mengumpulkan hartanya, mampu menunaikan ibadah haji ke Baitullah.

Adapun pembahasan tentang hadis niat, Yudian memaknai jarak antara *ūlā* dan *ākhirah* sebagai kesempatan untuk memanfaatkan waktu, mengacu pada potongan hadis *syabābak qabla haramik*, yang artinya masa mudamu sebelum masa tuamu. Pemaknaan “masa mudamu sebelum masa tuamu” adalah “Bekerja keraslah pada masa mudamu (selaku mahasiswa S1 yang baru lulus –sebagai tujuan jangka pendek yang sudah tercapai-) demi masa tuamu (menguasai bahasa Inggris –sebagai tujuan jangka panjang

80 أَخْبَرَ فِي الْحَسْنِ بْنِ حَكِيمِ الْمَرْوِيِّ، أَنَّبَا أَبُو الْمُؤْجِجِ، أَنَّبَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي هَنْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِيهِ عَبْدَاللهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لِرَجُلٍ وَهُوَ عَظَّةٌ: أَعْتَنَّمُ خَمْسًا قَبْلَ خَمْسٍ؛ شَبَّابَكَ قَبْلَ هِرَمِكَ، وَصَحْنَاتَكَ قَبْلَ قَفْرِكَ، وَفَرَاغَكَ قَبْلَ شَغْلِكَ، وَحَيَاكَ قَبْلَ مَوْتِكَ

Hadis tersebut diriwayatkan oleh Ṣaḥīḥ Buḥkārī dan Ṣaḥīḥ Muslim dalam kitabnya *Mustadrak 'ala Ṣaḥīḥain*, nomor 7914, 2862. Lihat selengkapnya software *Jawāmi' al-Kalim*

81 Hijrah dalam KBBI hijrah memiliki dua makna, pertama, perpindahan Nabi Muhammad SAW dari Makkah ke Madinah untuk menyelamatkan diri dari tekanan kaum kafir Quraisy; kedua, berpindah atau menyingkir dari satu tempat ke tempat lain yang lebih baik dengan alasan tertentu. Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988).

terdekat-). Jika mahasiswa S1 tersebut telah memiliki bekal bahasa Inggris, maka *ākhirah* yang akan dicapai adalah mampu menguasai TOEFL (minimal 575). Dengan demikian, hadis “masa mudamu sebelum masa tuamu” dapat ditingkatkan maknanya menjadi “Bekerja keraslah selaku mahasiswa S1 agar mampu melanjutkan studi pendidikannya di Universitas Amerika Serikat, Eropa maupun Australia dengan skor mimal TOEFL 575 dan beasiswa penuh.”

Begitulah perputaran trilogi syahadat yang dikaitkan dengan QS. al-*Duḥā* ayat 4. Selalu ada *ūlā* dan *ākhirah* dalam setiap waktunya. Siklus tersebut akan terus berjalan hingga adanya kematian biologis (kiamat *sughrā*), dilanjutkan dengan *ākhirah* sebagai tujuan jangka panjang terakhir (terjadinya kiamat *kubrā*). Keduanya hanya dapat dicapai melalui akumulasi proses trilogi syahadat pembebasan, yaitu perhitungan amal dan perilaku seumur hidup (terutama setelah baligh) sampai dengan nafas terakhir seseorang.<sup>82</sup> Dengan demikian, seseorang tersebut termasuk sukses dalam surga dunia dan *ākhirah*sekaligus, sesuai dengan ajaran Islam.

## E. Analisis

Dari pemaparan penafsiran Surah al-*Duḥā* di Era Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer, dapat disimpulkan bahwa belum ada ulama yang menafsirkan Surah al-*Duḥā* secara kontekstual, sesuai dengan zamannya, baik penafsiran mengenai kondisi Rasulullah SAW saat mengalami *fatrah wahyu* maupun mengenai terma *ūlā* dan *ākhirah*. Salah satu yang berpendapat demikian adalah Quraish Shihab. Ia menjelaskan bahwa *ākhirah* yang dimaksud dalam QS. al-*Duḥā* adalah tuntutan-tuntutan wahyu yang diemban oleh Rasulullah SAW untuk disampaikan pada umatnya. Ia tidak menjelaskan ketika hal tersebut telah tercapai, tindak lanjut apa yang harus dilakukan umatnya, atau solusi yang ditawarkan ketika telah mencapai puncak akhir atau kemenangan agama Islam. Dalam penelitian ini, hal yang menarik adalah Yudian menafsirkan lebih kontekstual dan mudah dipahami karena aplikasinya dekat dengan kehidupan sehari-hari.

---

82 Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah Kedua*, 164.

Jika dilihat melalui analisis wacana, Yudian tidak mengalami peristiwa yang mampu mendobrak pemikirannya dan mempengaruhi hidupnya saat berada di lingkup keluarga. Pembentukan karakter, pemikiran dan kehidupan sehari-harinya justru terlihat setelah memasuki masa remaja. Pendidikan formal yang beliau lewati, dari SLTP hingga SLTA dilakukan bersamaan dengan pendidikan informalnya di Pondok Pesantren Tremas, Pacitan, membuatnya lebih bersifat mandiri, memiliki sifat kepemimpinan dan berpikiran luas. Tradisi lingkungan pesantren juga turut mempengaruhi pola pikirnya menjadi sedikit konservatif dan kurang menerima kebaharuan dalam hal pengetahuan umum. Namun, begitu keluar dari pesantren dan melanjutkan studinya di Yogyakarta, ia menjadi lebih terbuka terhadap ilmu dan khazanah umum.

Hal tersebut juga terjadi setelah Yudian menyelesaikan program sarjana lengkap. Studi lanjutnya ke Universitas McGill, Montreal Kanada, membuat pemikirannya lebih moderat bahkan bisa dikatakan liberal – utamanya anggapan dari orang yang pertama kali bertemu dengannya-. Ia merupakan salah satu pengagum Ali Shariati, yang dengan idealismenya yang tinggi menyebabkannya membaca semua tulisan dan mengikuti alur pemikirannya. Meski dalam salah satu bukunya, Yudian menjelaskan bahwa ia telah menetralkan pemikiran dan semua hal yang terkait dengan Ali Shariati, namun peneliti masih menemukan sisi pendapatnya yang lain mengenai pembebasan pemikiran Ali Shariati yang ia terapkan dan kontekstualisasikan di era saat ini, utamanya di lingkungan kampus, umumnya di kalangan masyarakat luas.

Dengan karakter yang agak sedikit keras, gaya berbicara yang berapi-api, mempengaruhi saat Yudian melakukan orasi, seminar, sambutan bahkan khutbah jumat. Tidak sedikit kontroversi yang muncul di balik penafsiran yang beliau lakukan, meski sampai saat ini belum ditemukan tulisan yang menentang pemikirannya. Dari latar belakang tersebut, penulis menarik kesimpulan bahwa penafsiran yang Yudian lakukan selama ini tidak terlepas dari bacaan dan perjalanan akademiknya, baik dari lingkungan pondok pesantren salaf, maupun pendidikan formalnya di universitas dalam dan luar negeri.

Hal unik lain yang peneliti temukan, penafsiran yang dilakukan oleh Yudian berbeda dengan penafsiran-penafsiran lain yang dilakukan oleh *mufassir*, misalnya Quraish Shihab.<sup>83</sup> Peneliti mengamati langkah-langkah Qurasih Shihab dalam menafsirkan suatu surat dalam Al-Qur'an dimulai dari pemaparan *asbāb al-nuzūl*, penafsiran secara global, penafsiran dari tiap-tiap ayatnya, bahkan terkadang kata-kata yang dianggap penting atau sulit dimengerti maksudnya, beliau rincikan. Setelah selesai dalam kajian sejarah, Quraish Shihab mencoba menyampaikan aspek kebahasaannya (misal dalam penafsiran Surah al-*Duḥā* ia membahas mengenai rima tiap ayatnya yang memiliki kesamaan sajak).<sup>84</sup>

Berbeda dengan Yudian yang tidak melalui langkah-langkah tersebut. Penafsiran yang ia lakukan langsung tertuju pada sebuah fenomena dan ditafsiri sesuai dengan konteks. Sejauh peneliti mengumpulkan data melalui wawancara, aspek yang ia tekankan adalah tafsir yang ia sampaikan memiliki kemaslahatan untuk umat dan signifikansinya dalam semua lini kehidupan, tidak melalui langkah metodis secara umum, termasuk membahas aspek sejarah dan kebahasaan. Namun, ada satu kesamaan metode yang ia lakukan dengan *mufssir*-*mufassir* sebelumnya, yaitu sama-sama menafsirkan ayat atau surat secara global.

Seperti Surah .al-*Duḥā* yang pada dasarnya sudah disampaikan beberapa kali dalam forum baik formal maupun informal, audiensnya tidak hanya mahasiswa dan akademisi, namun juga masyarakat awam. Dengan kata lain, Yudian mampu membumikan dan mengaplikasikan Surah al-*Duḥā* dalam kehidupan, untuk siapa saja, masalah apa saja dan di mana saja.

Mengenai tolak ukur kebenaran penafsiran yang Yudian lakukan, sejauh pengamatan peneliti, Yudian memiliki konsep bahwa Islam merupakan agama damai, sehingga segala sesuatu yang seharusnya dilakukan oleh umat Islam berlandaskan kedamaian. Begitu pula dengan penafsiran yang

83 Peneliti mengambil contoh penafsiran Quraish Shihab karena sejauh penelitian ini, beliau satu-satunya *mufassir* Indonesia yang melakukan penafsiran lisan, utamanya mengenai QS. al-*Duḥā*, sehingga langkah metodis yang dilakukan bias diperbandingkan.

84 Lihat penafsiran lisan yang dilakukan Quraish Shihab dalam Metro TV yang disiarkan setiap bulan Ramadan. Lihat selengkapnya [https://www.youtube.com/watch?v=KPakE\\_sFWbs](https://www.youtube.com/watch?v=KPakE_sFWbs), diakses pada tanggal 5 Februari 2019, pukul 06.00.

menitikberatkan pada ukuran kebenaran itu sendiri. Maksudnya, proses penafsiran harus mengoptimalkan potensi positif dengan meminimalisir potensi negatifnya sampai pada titik keseimbangan dan sesuai dengan kebutuhan lahir batin konteks masyarakatnya.

Selain menggunakan analisis wacana, peneliti juga mengamati karakter kelisanan Yudian dengan teori kelisanan primer<sup>85</sup> yang ditawarkan oleh Walter J. Ong.<sup>86</sup> Dari 9 teori kelisanannya, hanya 6 yang tercatat sebagai ciri kelisanan Yudian, yaitu aditif alih-alih subordinatif (Dalam penyampaian ceramah/sambutan, Yudian sering melakuan pengulangan kata, seperti; Paham? Bisa dimengerti?, dll), dekat dengan kehidupan sehari-hari (pemikiran-pemikiran Yudian terlihat dekat dan interaktif dengan masyarakat, baik dalam lingkup akademisi maupun masyarakat), berlebih-lebihan atau panjang lebar (Cara Yudian menyampaikan hasil penafsirannya adalah dilakukan secara spontan tanpa menggunakan teks-kitab tafsir sebagai acuan- dan sifatnya berulang-ulang), bernada agonistik (cara penyampaian keras, tidak jarang mengkritik atau tidak sepakat dengan pemikiran beberapa orang yang diungkapkan

---

85 Pada dasarnya, karakter kelisanan Yudian tergolong sebagai kelisanan sekunder. Meskipun begitu, teori ini masih relevan digunakan untuk mengetahui apakah ciri kelisanan primer masih bisa muncul dalam tradisi kelisanan sekunder dan pola pikir kelisanan.

86 Walter J. Ong memiliki nama lengkap Walter Jackson Ong. Lahir di Kansas, Missouri pada 30 November 1912. Ong lulus dari SMA Rockhurst menerima gelar Bachelor of Arts dan berkerja di perusahaan percetakan & penerbitan dua tahun sebelum bergabung dengan Serikat Yesus pada tahun 1935. Dia juga mendapatkan gelar Licentiate of Philoshopy dan Licentiate od Sacred Theology dari Universitas Saint Louis. Buku 'Orality and Literacy: The Technologizing of the Word" merupakan salah satu hasil karyanya yang bermula dari perhatiannya pada dampak strukturalisme, dekonstruksi, studi biblical, filsafat serta sejarah kebudayaan. [www.slu.edu](http://www.slu.edu). Diakses 9 Oktober 2019, pukul 13.50

secara langsung), empatis dan partisipatif alih-alih berjarak secara objektif,<sup>87</sup> bergantung situasi alih-alih abstrak.<sup>88</sup>

## F. Kesimpulan

Setelah melakukan deskripsi dan analisis pada penafsiran Yudian mengenai Surah al-Ḍuḥā dan signifikansinya pada kehidupan, penulis menyimpulkan menjadi beberapa poin, antara lain: pertama, penafsiran Yudian didasarkan pada konteks dan realita yang ada, tidak lagi terfokus pada kajian bahasa dan sejarah. Tolak ukur kebenaran yang digunakan adalah pertimbangan mengenai positif negatif yang muncul ketika melakukan suatu penafsiran. Seberapa besar madarat yang ditimbulkan serta maslahat yang bisa diteladani oleh umat, sehingga penafsiran mengenai Surah al-Ḍuḥā mampu dikontekstualisasikan untuk era sekarang dan mendatang, bahwa kata *ūlā* tidak hanya dimaknai sebagai dunia, namun segala hal yang berkaitan dengan dimulainya suatu pekerjaan (pemulaan) dan kata *ākhirah* tidak dimaknai stagnan pada konteks *ākhirahsaja* (akhir), namun

---

87 Dalam kelisanan, antara penutur dan lawan tutur memiliki interaksi yang lebih daripada partisipasinya. Baik penutur maupun lawan tutur sama-sama bersikap interaktif. Bahkan dalam tradisi kelisanan, penutur bisa menambahkan, mengurangi atau bahkan merivisi hal-hal yang dalam tuturan sebelumnya belum ada. Begitu pula dengan lawan tutur yang bisa mengklarifikasi data dalam satu waktu, mengoreksi ketidaktepatan penutur dalam menyampaikan, dan lain sebagainya. Bebeda dengan tradisi tulis yang hanya tidak bisa diubah ketika tulisan tersebut telah berubah bentuk menjadi sebuah teks, buku, jurnal, atau karya lainnya. Yudian juga terkadang lupa terhadap hal-hal yang seharusnya dijelaskan, sehingga peneliti lebih interaktif dalam memperoleh data dan mengingatkan secara langsung bagian yang belum terjawab.

88 Ciri ini sebenarnya sudah masuk dalam analisis wacana. Namun, saya membaginya lebih rinci menjadi dua, yaitu, dalam konteks ketika wawancara dan konteks ketika Yudian mencetuskan dan menyampaikan ide penafsiran Surah al-Ḍuḥā. Ketika proses wawancara, memang sikap, mimik wajah, dan *mood* terlihat begitu mempengaruhinya. Misalnya ketika raut muka datar atau menyampaianya terkadang menggunakan bahasa keras –terlepas karakteristik atau kepribadian yang ia miliki- memiliki dampak pada penafsiran yang dihasilkan (kurang maksimal). Kedua, konteks ketika menyampaikan gagasan mengenai penafsiran Surah al-Ḍuḥā, saya mengamati bahwa konteks yang paling mempengaruhi Yudian dalam melakukan penafsiran adalah merasa kurang puas dengan produk tafsir dari era kalisk hingga modern-kontemporer ini. Seperti kurangnya kontekstualisasi dan solusi yang ditawarkan para mufassir ketika ada suatu permasalahan yang dihadapi, sehingga ia menyampaikan pandangan mengenai penafsirannya tersebut.

bisa berupa akhirah yang sifatnya duniawi, seperti pencapaian final dalam suatu pekerjaan.

Kedua, signifikansi yang ditawarkan Yudian dalam menafsirkan Surah al-Ḍuḥā mampu direalisasikan dalam segala aspek kehidupan. Hal tersebut membuktikan bahwa ia mampu berinteraksi dan memahami umat (baik civitas akademika dalam kampus ataupun masyarakat umum di lingkungannya) dengan baik. Permasalahan-permasalahan yang menjadi kegelisahan tersendiri dalam suatu masyarakat dapat terjawab dengan tuntas menggunakan penafsirannya yang mampu diaplikasikan di mana pun, kapan pun dan bagaimana pun konteksnya.

## Daftar Pustaka

- Abdur al-Rahmān, Aisyah., *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1978.
- Al-Qatṭān, Mannā., terj. Ainur Rafiq El-Mazni, Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an, Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2006.
- Al-Šalih, Subhi. *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Tim Pustaka Firdaus, 1990.
- Ar-Razi, Fahruddin., *Mafātih al-Ghaib*, Beirut: Darr al-Fikr, 1981.
- Fauzan, Aris., *al-Nabiy al-Ummiy dalam Telaah Historis Semiotik* dalam Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan Vol. 3, No. 1, 2018.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Surabaya: Pustaka Islam, 1983.
- Ibnu Kašir, Al-Hafiz., *Sirah Nabi Muhammad*, terj. Abu Ihsan Al-Atsari. Jakarta: Pustaka Imam Syafii, 2010.
- Jarīr al-Ṭabarī, Ja'far Muḥammad., *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil Al-Qur'ān*, Mesir: Markaz al-Bahs wa al-Dirasat al-Arabiyah al-Islamiyah, 2001.
- J. Ong, Walter., *dan Keaksaraan*, terj. Fika Iffati, Yogyakarta: Penerbit Gading 2013.
- M. Catherine, Keesling., "Misunderstood Gestures: Iconography and the Reception of Greek Sculpture in the Roman Imperial Period," *Classical Antiquity*, No. 24, Vol. 1, April 2005

- Mattson, Ingrid., *Ulumul Qur'an Zaman Kita: Pengantar Untuk Memahami Konteks, Kisah dan Sejarah Al-Qur'an*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Penerbit Zaman, 2013.
- Munir Amin, Samsul., *Rekontruksi Pemikiran Dakwah Islam*. Jakarta: Amzah, 2008.
- Mokodenseho, Sabil., *Historiografi Arab Pra-Islam*, makalah yang dipresentasikan dalam MK. History of Islamic Civilization Sps. UIN Syarif hidayullah Jakarta, September 2017
- Mustaqim, Abdul, *Aliran-aliran Tafsir*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007.
- Mustaqim, Abdul., "Metodologi Tafsir Perspektif Gender" dalam *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, Ed. Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Tria Wacana, 2002.
- Mustaqim, Abdul, *Metode Penelitian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Sejahtera, 2015.
- Nasharuddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri)
- Qutb, Sayyid., *Tafsir fi Zilāl Al-Qur'an*, terj. As'ad Yasin, Abdul Aziz Salim Basyarahil, *Tafsir fi Zilalil Qur'an*, Depok: Gema Insani, 2001.
- Raditya, Ardhir., *Sosiologi Tubuh: Membentang Teori di Ranah Aplikasi*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014.
- Rofi' Usmani, Ahmad., *Muhammad Sang Kekasih*, Bandung: Mizan Pustaka, 2009
- Saeed, Abdullah., *Pardigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual atas Al-Qur'an*, terj. Lien Iffah Naf'atu Fina, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2016.
- Shihab, Quraish., *Al-Qur'an dan Maknanya*, Tangerang: Lentera Hati, 2010.
- Shihab, Quraish., *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1999.
- Supenawnata, Anwar., *Perkembangan Jiwa Nabi Muhammad*, dalam Pysmpathic, Jurnal Ilmiah Psikologi Pendidikan dan Perkembangan, Vol. I, No. 1, 2008.

- Syahrur, Muhammad, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eL SAQ Press, 2010.
- Umar al-Zamakhsari, Mahmud 'Abi al-Qasim. *Al Kasyaf*, Riyad: Maktabah al-Abikan, 1998).
- Vansina, Jan., *Tradisi Lisan sebagai Sejarah*, terj. Attrid Reza, dkk, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2014.
- Wahyudi, Yudian., *Dari McGill ke Oxford bersama Ali Shariati dan Bint al-Shati'*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2014.
- Wahyudi, Yudian., *Jihad Ilmiah dari Tremas ke Harvard*, Yogyakarta: Pesantrean Nawasea Press, 2007.
- Yatim, Badri., *Historiografi Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Zayn Qadafi, Muammar., *Sababun Nuzul: Dari Mikro hingga Makro*, Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015.
- <http://youtu.be/CoIcH3lhqt8>, diakses 2 Oktober 2018, pukul 11.30.
- <http://www.slu.edu>, diakses 9 Oktober 2019, pukul 13.50.

# AL-QUR'AN DAN TERJEMAHNYA

## BAHASA JAWA BANYUMASAN

(Telaah Karakteristik dan Konsistensi Terjemahan)

Munawir

*Dosen IAIN Purwokerto*

### A. Latar Belakang

Interaksi manusia dengan Al-Qur'an pada faktanya telah mengambil banyak bentuk (resepsi), dan salah satunya adalah resepsi hermeneutis. Resepsi hermeneutis ini telah menghasilkan ribuan karya, baik berupa karya tafsir maupun karya terjemahan atas Al-Qur'an. Sekalipun karya terjemahan tidak sebanyak karya tafsir, akan tetapi keberadaannya sangat signifikan, khususnya bagi umat Islam non-Arab (baca: Indonesia). Mereka—sebelum menafsirkan Al-Qur'an—terlebih dahulu akan memahaminya lewat terjemahan. Dari sini bisa dikatakan bahwa perjalanan aktivitas penafsiran Al-Qur'an di Indonesia jalannya lebih lambat karena harus melewati dulu jalur penerjemahan.<sup>1</sup>

Jika merujuk pada tuturan sejarah, maka kegiatan penerjemahan Al-Qur'an sudah dimulai sejak abad ke-2 H. Seseorang yang bernama Robert of Ketton (Robert de Retines) saat itu menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Latin.<sup>2</sup> Adapun untuk konteks Indonesia (baca: Nusantara) mengacu

<sup>1</sup> Taufikurrahman, "Kajian Tafsir di Indonesia", dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir dan Hadis*, Vol. 2, No. 1, Juni 2012, 2-3.

<sup>2</sup> Lihat Rifai Sauqi dan M. Ali Hasan, *Pengantar Ilmu Tafsir* (Jakarta" Bulan Bintang, 1992), 169-171.

pada pembabakan yang dilakukan oleh Howard M. Federspiel tentang perkembangan tafsir Al-Qur'an di Indonesia, penerjemahan Al-Qur'an (seiring sejalan dengan perkembangan tafsir Al-Qur'an) dimulai pada sekitar awal abad ke-20 sampai dengan tahun 1960-an, yaitu pada generasi pertama.<sup>3</sup>

Adapun penerjemahan Al-Qur'an secara resmi, dalam arti yang diprakarsai oleh pemerintah Indonesia, dilakukan pada tahun 1965, yaitu dengan diterbitkannya *Al-Qur'an dan Terjemahnya* oleh Lembaga Penyelenggara Penerjemah Kitab Suci Al-Qur'an.<sup>4</sup> Kemudian dalam perjalannya, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* tersebut mengalami dua kali perbaikan dan penyempurnaan; *pertama*, penyempurnaan redaksional, yaitu pada tahun 1989, dan *kedua* penyempurnaan secara menyeluruh,<sup>5</sup> yaitu pada tahun 1998 hingga 2002.<sup>6</sup>

Di samping memprakarsai penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa nasional (Bahasa Indonesia), pemerintah Indonesia juga memprakarsai penerjemahan ke dalam beragam bahasa daerah. Dalam hal ini, pemerintah melalui Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan (Puslitbang LKK) Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI menyelenggarakan penerjemahan Al-Qur'an ke dalam berbagai bahasa daerah dengan bekerjasama dengan perguruan tinggi-perguruan tinggi Islam (UIN, IAIN, dan STAIN) di Indonesia. Program tersebut dimulai sejak tahun 2011 hingga 2015.<sup>7</sup>

---

3 Howard M. Federspiel, *Kajian Tafsir Indonesia*, terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996), 129.

4 Proses penerjemahan dilakukan dalam kurun waktu lima tahun yaitu dari tahun 1960 sampai tahun 1965, dicetak secara bertahap, dan beredar pertama kali pada tanggal 17 Agustus 1965 dalam tiga jilid.

5 Perbaikan secara menyeluruh di atas merupakan perbaikan yang mencakup aspek bahasa, kosistensi pilihan kata, substansi, dan transliterasi. Perbaikan secara menyeluruh ini dilakukan dalam rentang waktu 1998-2002.

6 Muchlis M. Hanafi, "Problematika Terjemahan Al-Qur'an Studi Atas Beberapa Penerbitan Al-Qur'an dan Kasus Kontemporer", dalam Jurnal *Shuhuf*, Vol 4, No. 2, 2011, 179.

7 Selain terjemah Al-Qur'an bahasa Jawa Banyumasan, ada 8 lainnya, yaitu *Terjemah Al-Qur'an Bahasa Makasar* (UIN Alauddin Makasar), *Terjemah Al-Qur'an Bahasa Kaili* (IAIN Palu), *Terjemah Al-Qur'an Bahasa Sasak* (IAIN Mataram), *Terjemah Al-Qur'an Bahasa Minang* (IAIN Imam Bonjol), *Terjemah Al-Qur'an Bahasa Dayak Kanayatn* (IAIN Pontianak), *Terjemah Al-Qur'an Bahasa Toraja* (STAIN

Salah satu prakarsa tersebut adalah terbitnya *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*. Pelaksanaan kegiatan ini dikerjasamakan dengan IAIN (waktu itu STAIN) Purwokerto. Terjemahan Al-Qur'an ini pertama kali terbit pada Juni 2015<sup>8</sup> dan kemudian mengalami perbaikan (penyempurnaan) pada edisi keduanya yang terbit pada bulan Desember 2016.<sup>9</sup> Karya yang menjadi kebanggaan masyarakat (wong Banyumasan) ini dalam prosesnya, dilakukan oleh Tim Penerjemah yang terdiri dari ulama', akademisi, pakar bahasa, dan budayawan. Mereka adalah KH. Ahmad Tohari (pakar bahasa sekaligus budayawan), Dr. H. A. Luthfi Hamidi, M.Ag. (ulama sekaligus akademisi), KH. Drs. Khariri Shofa, M.Ag. (ulama sekaligus akademisi), KH. Thoha al-Hafiz (ulama), Drs. H. Suprianto, Lc., M.S.I. (akademisi), Dr. H. Safwan Mabrur (ulama sekaligus akademisi), Drs. Attabik, M.Ag. (ulama, pakar bahasa sekaligus akademisi), Nurma Ali Ridwan, M.Ag. (pakar bahasa sekaligus akademisi), Muhyiddin Dawud, Lc., M.Pd.I., (pakar bahasa sekaligus akademisi) dan Ahmad Muttaqin, M.Si. (pakar bahasa sekaligus akademisi).<sup>10</sup> Dalam penerjemahannya, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* mengacu pada Al-Qur'an dan Terjemahannya (dalam bahasa Indonesia) terbitan Kementerian Agama tahun 2010 (termasuk penggunaan *footnote* yang tercantum di dalamnya), sedang teks ayat-ayat Al-Qur'an-nya mengacu pada Mushaf Al-Qur'an Standar Departemen Agama tahun 2009.<sup>11</sup>

Bahasa Jawa Banyumasan adalah bahasa Jawa dengan dialek Banyumasan (*ngapak*). Sekalipun bahasa Jawa, namun ia memiliki beberapa keunikan (kehhasan) tersendiri dibanding dengan bahasa Jawa standar. Di antara

---

Palopo dan UIN Makasar), *Terjemah Al-Qur'an Bahasa Balaang Mangondow* (IAIN Manado), dan *Terjemah Al-Qur'an Bahasa Batak Angkola* (IAIN Sumatera Utara).

- 8 Terbitan pertama ini tampil dengan sampul merah, karena di dalamnya masih ada kata-kata yang kurang hurufnya atau kalimat yang tidak ada spasinya, kemudian dilakukan pengeditan kembali.
- 9 Terbitan kedua ini tampil dengan sampul warna biru dan sudah mengalami editan tulisan, baik dari segi kekurangan huruf maupun spasinya. Di samping itu, ada penambahan satu penerjemah yaitu Ahmad Muttaqin, M.Si. Nama ini tidak ada pada terbitan pertama.
- 10 Lihat *Al-Qur'an dan Terjemah Bahasa Jawa Banyumasan* (Jakarta: Puslitbang LKK Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2016).
- 11 Choirul Fuad Yusuf, "Pengantar Kepala Puslitbang LKK" dalam *Al-Qur'an dan Terjemah Bahasa Jawa Banyumasan*, viii.

keunikan bahasa Jawa Banyumasan tersebut adalah tidak mengenal adanya strata sebagaimana bahasa Jawa standar (*ngoko, krama, dan krama inggil*). Hal ini merupakan cerminan identitas masyarakat penuturnya yang memiliki karakter budaya egaliter dan apa adanya (*blaka suta*).<sup>12</sup> Keunikan lainnya adalah pada aspek khazanah perbendaharaan kata. Bahasa Jawa Banyumasan memiliki khazanah kosa kata yang relatif lebih kaya dibanding bahasa Jawa standar. Dalam hal ini, komposisi kosa katanya (Jawa Banyumasan) berasal dari bahasa Jawa (Jawa Kuno dan Jawa Pertengahan) dan bahasa Sunda (Sunda Kuno dan bahasa Sunda).<sup>13</sup>

Bagaimanakah keunikan-keunikan bahasa Jawa Banyumasan tersebut mengambil bentuknya ketika berhadapan dengan bahasa Al-Qur'an? Sedangkan Al-Qur'an adalah Kitab Suci yang diyakini setiap redaksinya (diksi-diksinya) bernilai sastra tinggi dan sekaligus kaya makna. Ia bukan perkataan Nabi Muhammad sekalipun tertuturkan lewat lisan beliau, melainkan Kalam Allah yang azali. Apakah bahasa Jawa Banyumasan ketika berhadapan dengan bahasa Al-Qur'an tersebut mengambil bentuk orientasi pada bahasa sumber (*foreignization*) ataukah orientasi pada bahasa sasaran (*domestication*)?<sup>14</sup> Inilah masalah utama yang menjadi fokus bahasan artikel ini.

Untuk lebih mendalam, maka penulis membatasi objek kajian penelitian pada juz 30. Dipilihnya juz 30 (sebagai *sample*) didasarkan pada pertimbangan bahwa surat-surat pada juz 30 ini adalah surat-surat popular di masyarakat, dan paling banyak dihafal oleh masyarakat, sehingga meneliti *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* juz 30 adalah

<sup>12</sup> Kata *blaka suta* berasal dari kata *blak/blag* (orang Jawa sering bilang '*blak (g)-blak (g)an*' yang maknanya berbicara yang sebenarnya. Secara etimologi, kata *blaka* berasal dari bahasa Jawa kuno, yakni '*balaka*' dan juga bahasa Sansekerta '*walaka*' yang bermakna terus terang, jujur, lurus, tanpa ditutup-tutupi. Adapun kata *suta* berarti anak, sehingga istilah *blaka suta* mengandung makna berbicara secara terus terang, seperti anak yang masih murni, lugu dan apa adanya. Dalam variasinya *blaka suta* disinonimkan dengan kata *cablaka, thokmelong*, dan *blak-blakan* yang bermakna egaliter, terus terang, berbicara apa adanya antara lahir dan batin, dan tidak menggunakan basa-basi. Lihat L. Mardiwarsito, *Kamus Jawa Kuna Indonesia* (Ende: Nusa Indah, 1979), 106.

<sup>13</sup> Supomo Poedjosoedarmo, *Kedudukan dan Fungsi Bahasa Jawa* (Yogyakarta: Proyek Penelitian Bahasa dan Sastra Indonesia dan Daerah, 1982), 85.

<sup>14</sup> Miftahul Asrar dan Imam Musbikin, *Membedah Hadis Nabi SAW* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 54-55.

sama saja dengan meneliti juz yang paling banyak diakses oleh masyaakat; positif atau kurang positif respon masyarakat terhadap *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* berkemungkinan besar berangkat dari karakteristik dan konsistensi terjemahan juz 30.

## B. Terjemah Al-Qur'an: Sejarah, Metode, dan Polemik

### 1. Sejarah Terjemah Al-Qur'an

Berdasarkan tuturan sejarah, dapat dinyatakan bahwa penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa non-Arab pertama kalinya bermula dari hijrahnya beberapa sahabat Nabi ke Ethiopia.<sup>15</sup> Saat itu, Ethiopia dipimpin oleh Raja Najasyi. Sang Raja menginginkan Rasulullah untuk mengutus seorang juru bahasa dari sahabat yang mampu menyampaikan risalah Islam dengan bahasa Amharik (bahasa yang digunakan orang-orang Ethiopia).<sup>16</sup> Rasulullah pun mengutus Ja'far bin 'Ali ibn Abi Tâlib untuk menunaikan permintaan tersebut. Lewat momen sebuah pertemuan resmi, Ja'far membacakan beberapa Surah Al-Qur'an dan Surah Maryam dan menerjemahkannya dalam Bahasa Amharik di hadapan raja Najasyi dan tamu undangan. Mendengar bacaan Ja'far bin 'Ali ibn Abi Tâlib tersebut Raja Najasyi terpesona dan tersentuh hatinya untuk mempelajari Al-Qur'an dan sekaligus Bahasa Arab. Inilah awal mula munculnya aktivitas penerjemahan Al-Qur'an ke dalam Bahasa non-Arab.

Selanjutnya, penerjemahan Al-Qur'an berkembang dan berlanjut ke India. Pada tahun 230 H Raja Raik Mahrûq, Kepala Daerah Rur di India pernah meminta Abdullah bin Umar bin Abdul Aziz untuk menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam Bahasa India sekaligus juga mengajarkan tafsirnya. Peristiwa ini membuat pesan-pesan Al-Qur'an dapat dipahami Sang Raja hingga membuatnya terpesona dan akhirnya Sang Raja masuk Islam.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Peristiwa ini terjadi kurang lebih pada tahun kelima hijriyah (615 M), karena di Mekkah kondisi Nabi dan umat Islam sedang mengalami masa-masa kritis dengan adanya skenario pembunuhan Nabi oleh orang-orang kafir Mekkah.

<sup>16</sup> <https://erielg.files.wordpress.com/2016/05/terjemah-alquran.pdf>. Diakses tanggal 20 Agustus 2017

<sup>17</sup> *Ibid.*

Berikutnya, Al-Qur'an diterjemahkan ke dalam Bahasa Parsi, yaitu pada masa Sultan Manshur Bin Nuh Samani (350-365 H). Penerjemahan ini diinisiasi oleh ulama-ulama Muwara'an Nashr. Terjemahan Al-Qur'an dalam Bahasa Parsi ini kemudian menjadi satu-satunya kitab terjemahan Al-Qur'an yang dianggap paling lengkap dan sempurna. Selain ke dalam Bahasa Amharik, India, dan Parsi, Al-Qur'an juga diterjemahkan ke dalam Bahasa Urdhu,<sup>18</sup> Latin,<sup>19</sup> Inggris,<sup>20</sup> dan Perancis.<sup>21</sup>

Dalam konteks Nusantara (Indonesia), penerjemahan Al-Qur'an dimulai pada pertengahan abad ke-17, oleh Abdul Rauf as-Singkili, seorang ulama dari daerah Singkel Aceh dengan menggunakan bahasa Melayu.<sup>22</sup> Terjemah Al-Qur'an oleh Abdul Rauf as-Singkili ini mempunyai peran besar dan sekaligus menjadi tonggak awal bagi penerjemahan Al-Qur'an di bumi Nusantara pada masa-masa berikutnya, sekalipun jika ditinjau dari segi kaidah tata bahasa Indonesia modern, bahasa terjemahan tersebut belum begitu sempurna.<sup>23</sup> Era Abdul Rauf as-Singkili ini dalam tahapan-tahapan sejarah perkembangan tafsir dan terjemah Al-Qur'an di Nusantara/Indonesia disebut sebagai era generasi pertama.

Selanjutnya, penerjemahan Al-Qur'an generasi kedua di Indonesia muncul pada abad ke-20, tepatnya pada pertengahan tahun 60-an. Pada

18 Terjemahan Al-Qur'an berbahasa Urdhu pertama kali dilakukan oleh Syah Abdul Qadir dari Delhi (w. 1926 M).

19 Orang yang pertama kali menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Latin adalah Maracce.

20 Terjemahan Al-Qur'an berbahasa Inggris pertama kali dilakukan oleh A. Ross.

21 Adapun Terjemahan Al-Qur'an berbahasa Perancis pertama kali dilakukan oleh Du Ryer pada tahun 1647.

22 <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/khazanah/12/04/17/m2mmqq-jejak-penerjemahan-alquran-di-indonesia>. Diakses tanggal 20 Agustus 2017

23 Abdur Ra'uf as-Singkili adalah salah seorang ulama Nusantara yang menimba ilmu Islam di Arab Saudi. Ia belajar di sana sejak 1640 dan baru kembali ke Nusantara pada tahun 1661. Sekembali dari Arab, ia menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Melayu dalam bentuk tafsir yang bernama *Tarjuman al-Mustafid*. Kitab tafsir Al-Qur'an *Tarjuman al-Mustafid* ini ditulis secara lengkap 30 juz dan menjadi kitab tafsir berbahasa Melayu pertama yang ada di Nusantara. Oleh karena di dalam kitab tafsir tersebut, ayat-ayat Al-Qur'an juga diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu, maka kitab tafsir *Tarjuman al-Mustafid* ini sekaligus juga menjadi terjemah Al-Qur'an berbahasa Melayu pertama di Nusantara. Setelah munculnya karya tafsir dan terjemahan Al-Qur'an Abdul Ra'uf as-Singkili ini, hampir tak ditemukan lagi terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Indonesia hingga abad ke-19 M.

era generasi kedua ini lahir karya-karya tafsir dan terjemahan Al-Qur'an yang ditulis lengkap 30 juz. Di antara karya-karya tersebut adalah *Al-Furqan* oleh A Hassan dari Bandung (1928), *Tafsir Hidayatur Rahman* oleh KH Munawar Chalil, *Tafsir Qur'an Indonesia* oleh Mahmud Yunus (1935), *Tafsir Al-Qur'an* oleh H Zainuddin Hamid dkk. (1959), dan *Tafsir Al-Qur'anil Hakim* oleh HM Kasim Bakry dkk. (1960).

Berikutnya, penerjemahan Al-Qur'an generasi ketiga muncul pada tahun 70-an. Pada era ini, mulai ada penambahan pengantar metodologis dan indeks dalam karya-karya tafsir dan terjemahan yang ada. Di antara karya-karya yang muncul pada era generasi ketiga ini adalah *Tafsir An-Nur/Al-Bayan* (Hasbi Ash-Shiddieqi, 1966) dan *Tafsir Al-Azhar* (Hamka, 1973).

Di samping dilakukan oleh para tokoh secara individual, penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia juga dilakukan atas prakarsa Pemerintah Indonesia, dengan terbitnya *Al-Qur'an dan Terjemahnya* oleh Lembaga Penyelenggara Penerjemah Kitab Suci Al-Qur'an tahun 1965.<sup>24</sup> Kemudian dalam perjalannya, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* tersebut mengalami dua kali perbaikan dan penyempurnaan; *pertama*, penyempurnaan redaksional, yaitu pada tahun 1989, dan *kedua*, penyempurnaan secara menyeluruh,<sup>25</sup> pada tahun 1998 hingga 2002.<sup>26</sup>

Selain memprakarsai penerjemahan Al-Qur'an berbahasa Indonesia, Pemerintah juga memprakarsai penerjemahan Al-Qur'an ke dalam berbagai Bahasa daerah. Penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa daerah ini diinisiasi salah satunya oleh adanya rekomendasi dari keputusan lokakarya ulama dan pakar bidang Al-Qur'an pada tanggal 5-7 Januari 1995.<sup>27</sup> Rekomendasi itu ditindaklanjuti dengan adanya program penerjemahan Al-Qur'an ke

<sup>24</sup> Proses penerjemahan dilakukan dalam kurun waktu lima tahun yaitu dari tahun 1960 sampai tahun 1965, dicetak secara bertahap, dan beredar pertama kali pada tanggal 17 Agustus 1965 dalam tiga jilid.

<sup>25</sup> Perbaikan secara menyeluruh di atas maksudnya adalah perbaikan yang mencakup aspek bahasa, konsistensi pilihan kata, substansi, dan transliterasi. Perbaikan secara menyeluruh ini dilakukan dalam rentang waktu 1998-2002.

<sup>26</sup> Muchlis M. Hanafi, "Problematika...", 179.

<sup>27</sup> Dikutip dari Anisah Indriati "Kajian Terjemah Al-Qur'an (Studi Terjemah Al-Qur'an Basa Jawi 'Assalam' Karya Abu Taufiq S.)", dalam *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Maghza*, Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2016, 3.

dalam bahasa-bahasa daerah yang diselenggarakan oleh Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan (Puslitbang LKK) Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI bekerjasama dengan perguruan tinggi-perguruan tinggi Islam (UIN, IAIN, dan STAIN) sejak tahun 2011 hingga 2015.<sup>28</sup>

## 2. Metodologi Terjemah Al-Qur'an

Dari segi metodologi, terjemah dapat dibagi menjadi dua, yaitu terjemah *harfiyyah* dan terjemah *tafsīriyyah*. Kategori yang pertama, yaitu terjemah *harfiyyah* (disebut juga sebagai tarjamah *lafzīyyah* atau terjemah *musāwiyyah*), didefinisikan dengan terjemahan yang pola penerjemahannya mengikuti tata urutan dan redaksional bahasa asli (bahasa sumber)nya.

Adapun kategori yang kedua, yaitu tarjamah *tafsīriyyah* (disebut juga sebagai tarjamah *ma'nawiyah*) didefinisikan dengan terjemahan yang pola penerjemahannya terfokus pada pengalihan makna dari bahasa asli ke bahasa lain tanpa terikat dengan tata redaksional bahasa.<sup>29</sup> Perbedaan antara terjemah *tafsīriyyah* dengan tafsir adalah bahwa terjemah *tafsīriyyah* merupakan aktivitas mengalihkan/menjelaskan sebuah ungkapan dengan bahasa yang berbeda dari bahasa aslinya. Sementara tafsir adalah aktivitas mengalihkan atau menjelaskan sebuah ungkapan dengan menggunakan bahasa yang sama dengan bahasa aslinya.

Merujuk pada al-Zarqānī,<sup>30</sup> sebagaimana diungkapkan dalam Kitab *Manāhil al-'Irfān*, karakteristik terjemah *tafsīriyyah* adalah: *pertama*, redaksi terjemahan bersifat independen yang terfokus memerhatikan pengalihan makna dari bahasa asalnya, *kedua*, terjemahan tidak boleh berpanjang-lebar (*istiṭrād*), *ketiga*, terjemahan harus memenuhi semua makna asal dan maksudnya, dan *keempat*, terjemahan mengandung arti ketercakupan seluruh makna dan maksud yang dikehendaki oleh redaksi yang diterjemahkan.

<sup>28</sup> Choirul Fuad Yusuf, "Pengantar Kepala Puslitbang LKK Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama", dalam *Al-Qur'an dan Terjemah Bahasa Jawa Banyumasan*, vii-viii.

<sup>29</sup> al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. II (Kairo: Dār al-Hadīs. 2001), 95.

<sup>30</sup> al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, 97-99.

### 3. Polemik Seputar Terjemah Al-Qur'an

Awal mula munculnya pro kontra penerjemahan Al-Qur'an, barangkali bisa dilacak pada peristiwa Abū Ḥanīfah al-Nu'mān (80-150 H), pendiri mazhab fiqh Hanafi, yang pernah membolehkan membaca Surah al-Fātiḥah dalam terjemah Bahasa Persia pada waktu salat. Pendapat Abū Ḥanīfah tersebut kurang lebih didasarkan pada fakta mengenai banyaknya orang-orang non-Arab yang masuk Islam, sementara mereka sangat kesulitan melafalkan bacaan-bacaan Al-Qur'an. Kenyataan ini membuatnya membolehkan mereka membaca al-Fātiḥah dengan terjemah Bahasa Persia.<sup>31</sup> Pendapat Abū Ḥanīfah ini bertentangan dengan pendapat mayoritas yang dipelopori oleh Imam Mālik, Imam Syāfi'i, dan Imam Aḥmad ibn Ḥambal.<sup>32</sup>

Pro-kontra penerjemahan Al-Qur'an muncul kembali di Mesir sekitar awal abad ke-20, dan mencapai babak klimaksnya pada tahun 1936, ketika terjadi perdebatan antara pemikir liberal dan politisi dengan ulama Al-Azhar. Perdebatan seputar penerjemahan Al-Qur'an di Mesir ini semakin mendapatkan momentumnya dengan adanya kebijakan Mustafa Kamal Attaturk (penguasa Turki modern) yang membolehkan pengucapan terjemahan Al-Qur'an pada ritual keagamaan dalam bahasa Turki.

Selanjutnya, perdebatan seputar penerjemahan Al-Qur'an kembali terjadi pada tahun 1955, yakni ketika Majelis Tertinggi Urusan Agama Islam Mesir berkeinginan menerjemahkan Al-Qur'an. Keinginan tersebut didasarkan pada banyaknya kesalahan yang terdapat dalam terjemahan-terjemahan Al-Qur'an yang ada saat itu. Akhir dari perdebatan ini adalah kesepakatan ulama Al-Azhar dalam mewujudkan terjemahan Al-Qur'an bentuk tafsir *Al-Muntakhab*.<sup>33</sup>

31 Pembolehan ini bukan dalam rangka menggantikan Al-Qur'an dengan terjemahnya tetapi hanya dimaksudkan sebagai doa/zikir, sehingga belakangan ketika orang-orang sudah *familiar* dengan bahasa Arab ia mengubah fatwanya dan hanya membolehkannya bagi orang-orang yang sudah tua dan sulit untuk melafalkan, sebab ia khawatir terjemahan akan dianggap sebagai Al-Qur'an.

32 al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irṣān*, 56.

33 Tafsir *Al-Muntakhab* merupakan salah satu model terjemah *tafsīriyah* (*tarjamat ma'āni*). Tafsir ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Muchlis M. Hanafi dkk, di bawah supervisi M. Quraish Shihab, dan dicetak oleh Kementerian Wakaf Mesir Tahun 2001.

Dari pro-kontra sepanjang sejarah pemikiran Islam, dapat diambil benang merah bahwa mereka yang pro dan yang kontra terkait terjemah Al-Qur'an sama-sama meyakini bahwa terjemah Al-Qur'an bukanlah Al-Qur'an itu sendiri. Namun demikian, mereka tetap berselisih bahwa meskipun terjemah Al-Qur'an disepakati bukan Al-Qur'an sendiri, namun apakah terjemahan itu bisa merepresentasikan makna Al-Qur'an atau tidak. Al-Qur'an tidak sekedar teks berbahasa Arab, tetapi juga memiliki nilai sastra yang tinggi, bahkan lebih dari itu, diyakini bukan ucapan manusia melainkan Kalam Allah yang abadi. Apakah, jika demikian, Al-Qur'an bisa diterjemahkan?

Dari pertanyaan ini, ulama terbelah menjadi dua kelompok. Kelompok pertama berpendapat bahwa Al-Qur'an mungkin dan dapat diterjemahkan. Karena, sekalipun ia Kalam Tuhan yang abadi, tetapi ia adalah Kalam Tuhan yang telah menyejarah dalam Bahasa Arab yang bisa dipahami oleh manusia, sehingga menerjemahkannya kurang lebih sama dengan menerjemahkan teks-teks berbahasa Arab pada umumnya. Sedang kelompok kedua berpendapat bahwa Al-Qur'an tidak mungkin diterjemahkan. Sebab, sekalipun berupa wahyu yang telah menyejarah dalam Bahasa Arab, Al-Qur'an memiliki nilai sastra yang tinggi, Al-Qur'an mengandung lapisan-lapisan makna yang banyak, dari makna yang sederhana sampai makna yang kompleks, sehingga menerjemahkannya bisa jadi mendangkalkan kedalaman maknanya (untuk tidak mengatakan menyesatkan pemaknaannya).<sup>34</sup>

Perbedaan pendapat dua kelompok ulama di atas sebenarnya tidak bukan perselisihan secara antagonis, melainkan hanya perselisihan akibat perbedaan sudut pandang yang memungkinkan dicarikan titik temunya. Sebagaimana disebutkan di atas, kelompok pertama berpendapat bahwa Al-Qur'an dapat diterjemahkan, sedang kelompok kedua berpendapat

<sup>34</sup> Para ahli bahasa modern biasa membedakan makna primer dan makna sekunder, atau makna "referensial" dan "konotatif". Makna referensial adalah makna dasar yang dapat dengan mudah dilihat pada makna leksikal, gramatikal, atau tekstual. Sedangkan makna konotatif adalah makna tambahan yang dapat ditemukan dengan menganalisis konteks sosiokulturalnya. Misalnya, makna kata "kursi", dari segi makna referensial/primer ia berarti "tempat duduk", tetapi dari segi makna konotatif/sekunder, ia bisa berarti posisi/jabatan tertentu, seperti dalam kalimat "Ia berhasil mendapatkan kursi tertinggi di daerah ini."

sebaliknya. Ini dapat dipertemukan dengan menyatakan bahwa Al-Qur'an yang dapat diterjemahkan adalah pada level makna primernya (makna aslinya), sementara Al-Qur'an yang tidak dapat diterjemahkan adalah pada level makna skundernya (makna sosiokulturalnya).<sup>35</sup>

## C. Bahasa Jawa Banyumasan: Karakteristik dan Spesifikasi

### 1. Karakteristik Bahasa Jawa Banyumasan

Karakteristik Bahasa Jawa Banyumasan sangat dipengaruhi oleh faktor kesejarahan Banyumas. Dalam tuturan sejarah disebutkan bahwa Banyumas merupakan daerah *mancanagari* (sebuah daerah yang jauh dari pusat kekuasaan keraton). Dalam kondisinya yang seperti ini, Banyumas sangat sedikit dipengaruhi oleh budaya keraton. Hal ini juga digambarkan oleh peribahasa Jawa yang menunjuk pada karakter *Wong Banyumasan*, yaitu '*Adoh ratu cedhak watu*' (jauh dari raja dan hanya dekat dengan batu).<sup>36</sup> Peribahasa ini menyiratkan makna bahwa *orang Banyumasan* memiliki tata pergaulan yang jauh sekali dari tradisi keraton dan hidup dengan cara yang alamiah saja.

Karena kondisi Banyumas yang seperti itu kiranya wajar kalau kemudian orang Banyumasan memiliki bahasa yang relatif berbeda dengan Bahasa Jawa pada umumnya (bahasa Jawa standar). Di sinilah kemudian karakteristik bahasa Jawa Banyumasan itu muncul, karena jauh dari keraton maka logatnya tidak terpengaruh dengan budaya keraton. Bahasa Jawa Banyumasan tersebut dikenal dengan bahasa Ngapak yang didasari

35 Dalam hal ini al-Marāghī menyatakan: "Mengatakan Al-Qur'an seluruhnya tidak mungkin dapat diterjemahkan karena sifatnya sebagai mukjizat adalah keliru. Yang benar, kemungkinan diterjemahkan dari sisi makna primer, dan mustahil diterjemahkan dari sisi makna sekunder". Dikutip dari Mukhlis M. Hanafi, "Problematika Terjemahan Al-Qur'an Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur'an dan Kasus Kontemporer", dalam *Jurnal Shuhuf*, Vol. 4, No. 2, 2011, 176.

36 Fakta sejarah menunjukkan bahwa memang sepanjang sejarah Jawa, tidak pernah ada raja yang memiliki keraton di wilayah Banyumas, yang ada adalah Adipati (Bupati) keraton yang diangkat serta mewakili kepentingan keraton-keraton di Jawa Barat (Pajajaran pada zaman Kadipaten Pasirluhur, abad ke-14 s/d 15), Jawa Timur (Majapahit pada zaman Kadipaten Wirasaba I, abad ke-15), dan Jawa Tengah bagian Timur (Demak, Pajang, dan Mataram pada zaman Kadipaten Wirasaba II sampai Kabupaten Banyumas, abad ke-16 s/d 19).

oleh *blaka suta*. Selanjutnya, *blaka suta* inilah yang kemudian menjadi karakteristik dan keunikan bahasa Jawa Banyumasan.

Keunikan lain Bahasa Jawa Banyumasan yang membedakannya dari bahasa Jawa standar adalah khazanah perbendaharaan kata. Mengingat wilayah Banyumas secara kebahasaan berbatasan dengan wilayah tutu bahasa Jawa (Yogyakarta) dan bahasa Sunda (Tasikmalaya), maka kondisi ini menyebabkan bahasa Jawa Banyumasan mengalami akulturasi dengan bahasa Jawa standar dan juga bahasa Sunda. Dengan ini, khazanah kosakata bahasa Jawa Banyumasan relatif lebih kaya karena komposisi kosakatanya (Jawa Banyumasan) berasal dari bahasa Jawa (Jawa Kuno dan Jawa Pertengahan) dan bahasa Sunda (Sunda Kuno dan bahasa Sunda).<sup>37</sup> Dari segi penuturnya, Bahasa Jawa dialek Banyumasan dapat ditemukan di sepanjang daerah aliran Sungai Serayu yang berasal dari kompleks Sindoro-Sumbing-Dieng. Hal ini selaras dengan sejarah Banyumas yang menyatakan bahwa wilayah Wirasaba pada masa Majapahit dan wilayah Pasirluhur pada masa Kerajaan Demak itu amatlah luas, membentang dari perbatasan daerah barat yaitu Karawang dan perbatasan timurnya adalah Sindoro-Sumbing.

## 2. Spesifikasi Bahasa Jawa Banyumasan

Di samping karakteristik sebagaimana keterangan di atas, Bahasa Jawa Banyumasan juga memiliki ciri-ciri khusus yang dapat dibedakan dengan bahasa Jawa standar. Di antara ciri-ciri tersebut diungkapkan oleh Saptono:<sup>38</sup>

- Memiliki karakter lugu.
- Tidak terdapat banyak gradasi *unggah-ungguh*.
- Digunakan sebagai Bahasa-ibu oleh sebagian besar masyarakat Banyumas.
- Mendapat pengaruh bahasa Jawa kuno, Jawa tengahan, dan bahasa Sunda.

<sup>37</sup> Supomo Poedjoedarmo, *Kedudukan dan Fungsi Bahasa Jawa* (Yogyakarta: Proyek Penelitian Bahasa dan Sastra Indonesia dan daerah, 1982), 85.

<sup>38</sup> Rindha Widyaningsih, "Bahasa Ngapak," 193.

- e. Pengucapan konsonan di akhir kata dibaca dengan jelas (selanjutnya sering disebut *ngapak-ngapak*). Misalnya, kata *enak* dengan suara huruf 'k' yang jelas, sementara dialek bahasa Jawa standar bunyinya *ena*'.
- f. Pengucapan vokal a, i, u, e, o dibaca dengan jelas. Misalnya, pada akhiran 'a' yang tetap diucapkan 'a' bukan 'o', pada kata *sego* (a). Bahasa Jawa standar berbunyi *sego* (nasi), sedang bahasa Jawa Banyumas berbunyi *sega* (nasi).

Dari spesifikasi pengucapan konsonan dan vokal seperti penjelasan di atas, kiranya tidak heran jika cara bicara *orang Banyumas* adalah *belepotan* (campur aduk tidak karuan), *pating pechotot* (terburai, berloncatan tidak karuan), terlihat *cowag* (keras nada suaranya), *gemluthuk* (kalau berbincang-bincang seperti orang tergesa-gesa atau cepat menanggapi), logatnya *kenthal*, *luded*, *mbleketaket* (kental, mengasyikan, sedap didengar oleh sesama asal daerahnya), dan cara bicaranya mulutnya *mecucu* (maju ke depan). Cara bicara seperti ini disebut juga dengan bahasa Ngapak.<sup>39</sup> Cara bicara bahasa ngapak jelas berbeda dengan cara bicara bahasa Jawa *Bandhekan* (*Gandhekan*),<sup>40</sup> yaitu cara bicaranya mereka yang tinggal di bagian tengah dan timur provinsi Jawa Tengah.

Dalam bahasa Jawa Bandhekan, cara pengucapan yang berbeda dengan bahasa Ngapak bukan hanya pada vokal 'a', tetapi hampir seluruh huruf pun diucapkan dengan suara yang lebih ringan atau lemah, bahkan huruf-huruf yang seharusnya diucapkan dengan mantap, seperti d, g, h, j, k, o, dan w juga ikut diucapkan ringan. Cara pengucapan seperti ini pada perkembangan selanjutnya menjadi cara bicara sehari-hari, karena para *gandhek* ini harus berbicara secara pelan-pelan, nada rendah, dan berbisik kepada rajanya.

<sup>39</sup> Bahasa Ngapak ini sebenarnya adalah Bahasa-Ibu dari bahasa umumnya orang-orang Banyumas, disebut juga logat bahasa *ngoko lugu* (Jawadwipa) atau *Jawa Koek* (Jawa Kuno) dan *Jawa Kramantara*, yang sekarang disebut logat/dialek Banyumasan.

<sup>40</sup> Kata asal 'bandhek' adalah 'gandhek'. *Gandhek* adalah nama pangkat *bentara* (pendamping raja) yang setiap saat bertugas mendampingi Raja. Adapun yang dimaksud dengan *basa nggandek* (bahasa dengan logat/dialeknya para *gandhek*) adalah bahasanya para *abdi bentara* dari keraton Pajang. Gaya pengucapan bunyi atau lagu bicaranya hampir-hampir bibirnya tidak terbuka karena harus selalu berbicara dengan perlana atau dengan berbisik-bisik, baik terhadap Sang Raja maupun dengan sesama *gandhek*. Rindha Widyaningsih, "Bahasa Ngapak", 195.

Terkadang mereka juga diberi tugas khusus untuk menyampaikan berita yang bersifat rahasia sehingga harus disampaikan dengan suara pelan. Lama-kelamaan, mereka terbiasa bertutur kata dengan pengucapan dan pelafalan yang tidak mantap, yaitu mulut setengah terbuka saja. Rupanya penggunaan bahasa Jawa dialek *gandhek* itu justru menarik minat Sultan Hadiwijaya, yang semasa mudanya dikenal dengan nama Jaka Tingkir, yang menganggap bahasa Jawa logat *gandhekan* itu dirasa lebih halus, lebih sopan, dan lebih dapat menahan diri, walaupun para *gandhek* berada dalam situasi dan perasaan yang emosional. Hal ini didasarkan atas penilaian Sultan dalam keseharian para *gandhek* yang sedang menjalankan tugas, yaitu selalu manahan diri dalam situasi dan kondisi apapun. Selanjutnya, diputuskan sebuah ketetapan sebagai “Titah Sri Baginda”: Semua Punggawa Kerajaan Pajang, termasuk seluruh rakyat Pajang, harus belajar dan kemudian menggunakan bahasa *gandhek* sebagai bahasa resmi kerajaan Pajang.<sup>41</sup>

Dengan ini dapat ditegaskan bahwa pada asalnya bahasa Jawa sangatlah sederhana, yaitu hanya ada satu bahasa saja dan tidak bertingkat-tingkat. Namun Mataram dalam rangka menguatkan legitimasi dan hegemoni dinastinya menjadikan bahasa Jawa menjadi kental dengan budaya feodal yang sarat dengan pembedaan strata sosial antara rakyat dengan pejabat. Dalam konteks ini, *Wong Banyumasan* lebih memilih untuk menggunakan bahasa *krama lugu (ngapak)* karena lebih memegang prinsip egaliter dan tidak ingin hubungan yang akrab antar warga menjadi terganggu dikarenakan adanya pembedaan status. Dalam hal ini dapat dikatakan bahwa *wong Banyumasan* lebih memilih untuk merdeka dalam bersikap dan bertutur kata. Mereka lebih memilih mempertahankan prinsip dan kebiasaan berbahasa demi menjaga hubungan harmonis dibanding mengikuti sepenuhnya apa yang menjadi titah Raja. Hal lain yang mendukung sikap ini adalah karena secara geografis wilayah Banyumas memang cukup jauh dari pusat pemerintahan. Akan tetapi prinsip ini tidak berlaku bagi kalangan elite lokal yang mengikuti apa yang diperintahkan oleh pihak keraton sepenuhnya yaitu menggunakan tata bahasa Jawa baku yang dikenal sebagai *Bahasa Jawa alusan* (bahasa halus).

---

41 Rindha Widyaningsih, “Bahasa Ngapak”, 195.

## 2. *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*

### a. Sketsa dan Sistematika Mushaf

Mushaf *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* terdiri dari tiga bagian, yaitu bagian depan, bagian tengah, dan bagian belakang. Adapun penjelasan dari masing-masing bagian tersebut adalah sebagai berikut:

#### a. Bagian Depan Mushaf

Bagian depan Mushaf *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* ini berisi lembaran-lembaran pendahuluan yang mencakup sampul depan yang di dalamnya terdapat tulisan judul "Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan". Tulisan judul ini juga diulang pada halaman pertama setelah sampul depan. Kemudian di balik halaman judul tersebut, tepatnya pada halaman (ii), terdapat nama-nama tim penerjemah, peringatan larangan menggandakan Mushaf tanpa izin tertulis dari penerbit, edisi cetakan, lembaga yang menerbitkan, dan lembaga yang diajak kerjasama oleh penerbit. Pada lembar berikutnya, yakni halaman (iii), terdapat sambutan Menteri Agama Republik Indonesia dan sambutan Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama pada lembar berikutnya yakni halaman (v). Setelah itu, Kata Pengantar yang ditulis oleh Kepala Puslitbang Lektor dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama pada halaman (vii). Berikutnya adalah sambutan dari Rektor IAIN Purwokerto. Sambutan ini ada di halaman xi. Terakhir adalah lembar Daftar Surah yang dimaksudkan sebagai daftar isi Mushaf *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*.

#### b. Bagian Tengah Mushaf

Bagian tengah Mushaf *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* ini merupakan bagian inti dari Mushaf yang berisi Al-Qur'an dan terjemahnya dalam bahasa Jawa Banyumasan. Pada bagian ini, sebagaimana mushaf Al-Qur'an pada umumnya, permulaannya dimulai dari surat al-Fatiḥah dan berakhir dengan surat al-Nās. Pada halaman pertama, baris paling atas dicantumkan nama juz, kemudian berturut-turut

nama surat (tidak diterjemahkan), nama kategorisasi surat berdasarkan turunnya, nomor surat berdasar urutannya dalam mushaf, dan terakhir jumlah keseluruhan ayat yang dijeda(i) dengan tanda titik dua (:). Misalnya untuk surat al- Fātiḥah ditulis *Al- Fātiḥah, Makiyyah, Surah ke-1: 7 ayat.*<sup>42</sup>

Dalam hal sistematika penerjemahan, Mushaf *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* ini menggunakan model terjemahan samping kanan-kiri, bukan terjemahan atas-bawah. Dengan komposisi bagian kanan adalah teks ayat Al-Qur'an sedang bagian kirinya adalah teks terjemahan bahasa Jawa Banyumasan. Selanjutnya, model terjemahan *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* juga menggunakan catatan kaki, dengan mengacu pada *Al-Qur'an dan Terjemahnya* terbitan Kementerian Agama tahun 2010. Catatan kaki ini dimaksudkan sebagai penjelasan tambahan atau tafsir singkat dari kata-kata (istilah-istilah tertentu yang dianggap belum jelas maksudnya).<sup>43</sup>

Untuk penomoran ayat tidak dituliskan di bagian akhir ayat, melainkan di bagian depan ayat. Hal ini berbeda dengan penomoran ayat yang biasa dipakai pada mushaf-mushaf Al-Qur'an tanpa terjemahan. Kemudian mengenai penulisan tanda-tanda penting dalam mushaf, seperti *al-sajdah*, *al-rub'*, *maqra'*, ataupun warna-warna tertentu untuk menandai lafal-lafal khusus seperti *lafz al-Jalālah*, dan lain-lain, tidak dicantumkan secara sempurna. Misalnya untuk ayat *al-sajdah*, dalam mushaf hanya dikasih tanda semacam tanda panah ke atas tanpa dilengkapi dengan tulisan *al-sajdah* di sisi tepi mushaf.<sup>44</sup> Terakhir, jumlah halaman mushaf dengan menghitung mulai dari lembar pertama bagian inti (tidak dengan bagian depan dan bagian akhir mushaf), maka jumlahnya 885 halaman, sedangkan bagian *muqaddimah*-nya 17 halaman.

Sisi lain mushaf ini adalah pola penulisan teks terjemah bahasa Jawa Banyumasan yang tidak menggunakan rata kanan. Akibatnya, penulisan teks

42 *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* tetap menggunakan Bahasa Indonesia untuk nama judul Surah dan komposisi-komposisinya.

43 Misalnya, pada terjemahan QS. Al-Mā'ün: 7: "Lan wegah aweh pitulungan", di situ dikasih catatan kaki dengan nomor 929 yang berbunyi: "Seperangan ahli tafsir napsiri 'bebeb mbayar zakat'. Kementerian Agama", dalam Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 8.

44 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 866.

terjemah terlihat menjadi kurang rapi. Hal ini berbeda dengan penulisan teks ayat-ayat Al-Qur'an-nya yang sudah menggunakan pola rata kanan dan kiri sehingga terkesan rapi.

### c. Bagian Akhir Mushaf

Bagian akhir Mushaf *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* ini hanya berisi lampiran tanda tashih dari Lajnah Tashih Al-Qur'an Kementerian Agama RI dan sampul belakang dengan tulisan sama persis dengan yang ada di sampul depan, yaitu *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*.

## 2. Metode, Karakteristik dan Konsistensi *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*

### a. Metode Terjemahan

Sebagaimana penjelasan pada sub bahasan di atas, disebutkan secara umum ada dua model metode penerjemahan, yaitu terjemah *harfiyyah* dan terjemah *tafsīriyyah*. Terjemah *harfiyyah* (*lafzīyyah/musāwiyyah*) adalah terjemah yang pola penerjemahannya mengikuti tata urutan dan redaksional bahasa asli (bahasa sumber)-nya. Adapun tarjamah *tafsīriyyah* (*ma'naviyyah*) adalah terjemah yang pola penerjemahannya terfokus pada pengalihan makna dari bahasa asli ke bahasa lain tanpa terikat dengan tata redaksional bahasa.<sup>45</sup>

Menggunakan kedua metode penerjemahan (*harfiyyah* dan *tafsīriyyah*) di atas untuk menganalisis Mushaf *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, maka dapat disimpulkan bahwa metode terjemahan pada *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* adalah metode gabungan, yaitu metode terjemah *harfiyyah* dan terjemah *tafsīriyyah*. Dikatakan metode gabungan, karena di dalamnya ada sebagian yang menggunakan metode terjemah *harfiyyah* dan ada sebagian lagi yang menggunakan metode terjemah *tafsīriyyah*. Praktik dari metode gabungan ini adalah

<sup>45</sup> al-Zarqānī, *Manāhīl al-İrfān*, II: 95. Bisa juga dilihat pada Rosihan Anwar, *Ulum al-Qur'an* (Pustaka Setia: Bandung, 2013), 212-213.

menerjemahkan lafal-lafal yang bisa diterjemahkan secara *harfiyyah* dengan terjemah *harfiyyah* dan menerjemahkan secara *tafsiriyah* (*ma'nawiyyah*) terhadap lafal-lafal yang tidak bisa diterjemahkan secara *harfiyyah*. Penerjemahan secara *tafsiriyah* ini dilakukan dengan cara pemberian catatan kaki ataupun dengan cara pemberian tambahan penjelasan di dalam kurung.<sup>46</sup> Dalam terjemahan juz 30 dari *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* -sebagaimana yang menjadi objek penelitian ini- penulis menemukan ada tambahan 37 penjelasan dalam bentuk catatan kaki<sup>47</sup> dan ada tambahan penjelasan sejumlah 358 di dalam kurung.<sup>48</sup>

Sebagai contoh penerjemahan secara *harfiyyah* dalam *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, adalah QS. al-Kāfirūn: 2-4:

*"Inyong ora nyembah apa sing ko padha sembah, lan ko kabeh udu wong sing nyembah apa sing inyong sembah, lan inyong ora nglakon dadi wong sing nyembah apa sing ko padha sembah"*<sup>49</sup>

Sementara terjemah *tafsiriyah* dalam bentuk catatan kaki terdapat misalnya, dalam QS. al-Mā'ūn: 6: *"Sing padha pamer"*. Kata "pamer" kemudian dijelaskan maksudnya dalam bentuk catatan kaki, yaitu *"Maksud pamer kuwe, temindak sing ora nggo nggolet ridone Gusti Allah, ning kon ole pengalem utawa kewentar ning masyarakat"*.<sup>50</sup>

Adapun contoh terjemah *tafsiriyah* yang berupa penjelasan dalam tanda kurung adalah QS. al-Zalzalah: 2: *"Lan bumi wis ngetokna momotan momotan abot (sing dekandhut)"*.<sup>51</sup>

46 Dalam konteks ini ada satu hal penting yang harus diperhatikan, yaitu kesadaran bahwa makna yang terdapat pada terjemahan *tafsiriyah* hanyalah sebuah makna yang dipilih berdasarkan makna lafal yang ditangkap oleh para penyusunnya, karenanya makna tersebut harus dipahami bahwa ia bukanlah satu-satunya makna yang dimaksud Al-Qur'an. Dengan demikian, memahami Al-Qur'an hanya melalui terjemahan tentu bukanlah sebuah cara yang tepat, sebab terjemahan memiliki banyak keterbatasan. Cara terbaik untuk bisa memahami Al-Qur'an dengan baik haruslah merujuk pada kitab-kitab tafsir.

47 Model catatan kaki digunakan untuk memberi tambahan penjelasan yang biasanya berupa penafsiran atau maksud dari suatu istilah yang sifatnya masih samar dan atau umum.

48 Model tanda kurung digunakan untuk memberi tambahan penjelasan yang berupa penyebutan *damîr* yang tersimpan dan atau penyebutan kalimat yang diperkirakan.

49 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 880.

50 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 878.

51 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 870.

## b. Karakteristik Terjemahan

Dalam aktivitas penerjemahan, seorang penerjemah seringkali dihadapkan pada tarik-menarik apakah akan lebih mengutamakan bahasa sumber ataukah bahasa sasaran. Jika ia lebih mengutamakan bahasa sumber, maka karakteristik terjemahannya bersifat semantis. Sedang, jika ia lebih berorientasi pada bahasa sasaran, maka karakteristik terjemahannya adalah terjemahan komunikatif. Menggunakan dua aliran terjemahan ini untuk menganalisis karakteristik terjemahan pada *Mushaf Al-Qur'an dan Bahasa Jawa Banyumasan* dapat disimpulkan sebagai terjemahan Semantis, dengan mengambil model penerjemahan per-kata, harfiyyah, dan penerjemahan setia.

Untuk contoh model terjemah per-kata, misalnya terdapat dalam QS. al-Lahab: 1:

﴿يَدَآءِي لَهِبٍ وَّتَبَ﴾

“Cilaka tangan lorone Abu Lahab lan temen-temen cilaka dheweke”.<sup>52</sup>

Sedang untuk contoh model terjemah harfiyyah, misalnya QS. al-Mâ'ûn: 7:

﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾

“Lan wegah (aweh) pitulungan”.<sup>53</sup>

Adapun untuk contoh model terjemah setia, misalnya QS. al-Lahab: 4:

﴿وَأَمْرَأَتُهُ حَمَالَةُ الْحَظْبِ﴾

“Lan (uga) bojone, sing nggawa suluh (nyebar pitnah)”.<sup>54</sup>

Selanjutnya, karakteristik lain yang juga dianalisis kaitannya dengan *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* adalah berorientasi pada

52 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 882.

53 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 878.

54 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 882.

bahasa Jawa Banyumasan secara konsisten atau ada campuran bahasa Jawa standar. Dalam hal ini aspek khusus yang dianalisis adalah karakter *blaka sutu* bahasa Jawa Banyumasan. Berdasarkan telaah secara langsung terhadap *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* bisa disimpulkan bahwa karakter *blaka sutu* bahasa Jawa banyumasan tidak diterapkan secara konsisten. Ada beberapa kata yang terjemahannya menggunakan *krama / krama inggil*, yaitu terkait kata ganti untuk Tuhan, kata ganti untuk Nabi Muhammad, dan kalimat doa. Untuk kata-kata tersebut terjemahannya keluar dari pakem *blaka sutu*.

Untuk kata ganti Tuhan, jika konsisten menggunakan bahasa Jawa Banyumasan mestinya dengan kata terjemahan 'Dheweke', akan tetapi dalam Mushaf *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* ini kata yang digunakan adalah 'Panjenengan' yang merupakan krama inggil dalam bahasa Jawa standar. Sebagai contohnya adalah QS. al-Fil: 2-3:

الَّمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ② وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ③

"Apa Panjenengan ora ndadekna reka dayane dheweke (wadya bala kuwe) muspra? Lan Panjenengan ngirimna maring dheweke manuk sing panthan-panthan."<sup>55</sup>

Sedangkan kata ganti untuk Nabi Muhammad, jika konsisten dengan bahasa Jawa Banyumasan mestinya menggunakan kata 'ko', akan tetapi dalam Mushaf *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* ini, kadang tetap menggunakan kata 'ko' kadang juga menggunakan kata 'sliramu' contohnya, QS. al-Naṣr: 2:

وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ①

"Lan ka weruh menungsa ndlidir gemrudug mlebu agamane Gusti Allah"<sup>56</sup>

55 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 876

56 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 881.

dan QS. al-Kauṣar: 1:

إِنَّا أَعْظَمْنَاكَ الْكَوَافِرَ ①

*"Temen, Ingsun wis paring sliramu (Muhammad) nekmat sing akeh"*<sup>57</sup>

Adapun untuk kalimat doa (permohonan kepada Allah), terjemahan *Mushaf Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* ini tidak menggunakan bahasa *Ngapak* (*blaka suta*), melainkan menggunakan *krama* (bahasa Jawa standar), misalnya QS. al-Fātiḥah: 5:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ②

*"Mung maring Panjenengan kula padha nyembah, lan mung maring Panjenengan kula padha nyuwun pitulungan"*<sup>58</sup>

### 3. Konsistensi Terjemahan

#### a. Orientasi Terjemahan

Berdasarkan paparan mengenai karakteristik terjemahan di atas, bisa digarisbawahi bahwa terjemahan *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* lebih berorientasi pada bahasa sumber. Dengan kata lain, terjemahannya adalah terjemahan semantik bukan pola terjemahan komunikatif. Berdasarkan penelaahan atas Juz 30 ini, penulis tidak menemukan di dalamnya ada pola terjemahan yang berorientasi pada bahasa sasaran (terjemahan komunikatif). Pola terjemahan yang ada adalah pola terjemahan yang berorientasi pada bahasa sumber (terjemahan semantik).

Meski demikian, penulis menemukan adanya model-model terjemahan yang berbeda, sekalipun perbedaan tersebut masih dalam kerangka pola terjemahan semantik. Model-model tersebut adalah model terjemahan perkata, model terjemahan harfiyah, dan model terjemahan setia. Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa *Mushaf Al-Qur'an dan Terjemahnya*

57 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 879.

58 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 1.

*Bahasa Jawa Banyumasan* menggunakan pola terjemahan yang berorientasi pada bahasa sumber (terjemahan semantik) secara konsisten.

### b. Bahasa Terjemahan

Bahasa terjemahan yang dipakai dalam *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* adalah bahasa Jawa Banyumasan. Hal ini sangat jelas disebutkan dalam judulnya. Bahasa Jawa Banyumasan berdasarkan paparan sebelumnya adalah bahasa Jawa yang mempunyai karakteristik *blaka suta*, berbeda dengan karakteristik bahasa Jawa standar yang penuh dengan budaya *anggah-ungguh*. Karakteristik *blaka suta* tidak mengenal strata bahasa berdasar orang (pihak) yang diajak bicara (lebih muda, sebaya, ataukah lebih tua), semuanya dipandang sama sehingga di dalam bahasa Jawa Banyumasan tidak ada status *krama* dan *krama inggil*.

Berdasarkan penelaahan penulis terhadap *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, khususnya pada aspek bahasa terjemahan, penulis menemukan adanya inkonsistensi penggunaan bahasa Jawa Banyumasan dengan karakter *blaka suta*-nya. Di dalamnya, ada beberapa terjemahan yang menggunakan bahasa Jawa standar dengan karakter *krama* dan *krama inggil*, ketika menyebut kata ganti Tuhan, kata ganti Nabi Muhammad dan nabi-nabi lainnya, dan juga ungkapan-ungkapan doa yang merupakan komunikasi (permohonan) seorang hamba dengan Tuhan. Hal ini dilakukan karena alasan penyesuaian terhadap pihak yang disebut (memakai kata ganti) atau komunikasi yang diajak bicara, sebab di dalam *Al-Qur'an* pihak/komunikasi tersebut bisa Allah dan Rasul-Nya (Nabi Muhammad), tetapi juga bisa Fir'aun dan *Abū Lahab*. Oleh karenanya, *krama* dan *krama inggil* digunakan agar antara menyebut kata ganti Allah dan Rasul-Nya berbeda dengan ketika menyebut kata ganti Fir'aun dan *Abū Lahab*.<sup>59</sup>

---

59 Wawancara dengan Ahmad Tohart (Penerjemah *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*).

### c. Kosa kata/Kalimat Terjemahan

Adapun penulis maksudkan dengan kosa kata/kalimat terjemahan di sini adalah adanya kosa kata-kosa kata/kalimat-kalimat yang sama dalam Al-Qur'an, apakah dalam *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* diterjemahkan secara sama ataukah berbeda. Ada beberapa kosa kata yang sama dalam Al-Qur'an, khususnya juz 30, diterjemahkan dengan terjemahan berbeda. Kosa kata-kosa kata tersebut di antaranya adalah:

#### 1) Kata 'Qul'

Kata *qul* (artinya 'Katakan [Muhammad]') ini terdapat dalam QS. al-Nās, QS. al-Falaq, QS. al-Ikhlāṣ, dan QS. al-Kāfirūn. Dalam *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* kata tersebut diterjemahkan dengan dua macam, yaitu '*ucapna (Muhammad)*' dan '*dhawuha (Muhammad)*'. Untuk terjemahan '*ucapna (Muhammad)*' digunakan dalam QS. al-Nās<sup>60</sup> dan QS. al-Falaq,<sup>61</sup> sedang untuk terjemahan '*dhawuha (Muhammad)*' digunakan dalam QS. al-Ikhlāṣ<sup>62</sup> dan QS. al-Kāfirūn.<sup>63</sup> Dengan demikian, ada perbedaan (inkonsistensi) terjemahan kata '*qul*' dalam Mushaf *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*.

#### 2) *Allāzīna āmanū wa 'amilū al-ṣāliḥāt*

Kalimat ini berulang kali disebutkan di dalam juz 30, di antaranya ada pada QS. al-'Aṣr: 3, QS. al-Bayyinah: 7, QS. al-Tīn: 6, QS. al-Burūj: 11, dan QS. al-Insyiqāq: 25. Dalam penerjemahannya penulis menemukan ada perbedaan pilihan kata, sekalipun perbedaan tersebut tidak mempengaruhi arti dan maknanya. Misalnya, QS. al-Insyiqāq: 25, kalimat *allāzīna āmanū wa 'amilū al-ṣāliḥāt* diterjemahkan dengan "*wong-wong sing padha precaya lan mergawe kebecikan*",<sup>64</sup> sedang dalam QS. al-Burūj: 11<sup>65</sup> dan QS. al-Bayyinah<sup>66</sup> diterjemahkan dengan "*wong-wong*

60 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 885.

61 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 884.

62 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 883.

63 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 880.

64 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 845.

65 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 846.

66 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 868.

*sing precaya lan nglakoni kebecikan*". Adapun dalam QS. al-Tin: 6<sup>67</sup> dan QS. al-'Aṣr: 368 menggunakan kalimat "*wong-wong sing padha precaya lan nglakoni kebecikan*". Data ini menunjukkan terjadinya inkonsistensi pilihan kata terjemahan terkait dengan kalimat yang disebut berulang dalam Al-Qur'an.

3) *Watawāṣāū bi al-ṣabr*

Kalimat ini paling tidak disebutkan dua kali dalam juz 30, yaitu pada QS. QS. al-'Aṣr: 3 dan QS. al-Balad: 17. Pada QS. al-'Aṣr: 3, kalimat *watawāṣāū bi al-ṣabr* diterjemahkan dengan "*lan padha weling-welingan temuju maring kesabaran*",<sup>68</sup> sedangkan pada QS. al-Balad: 17 diterjemahkan dengan "*lan padha weling-welingan kon padha sabar*".<sup>69</sup> Dari data ini juga menunjukkan bahwa dalam *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, ada inkonsistensi perihal terjemahan kalimat yang diulang dua kali atau lebih. Sekalipun, inkonsistensi tersebut tidak mengubah arti dan makna.

4) QS. al-Zalzalah: 7 dan 8

Ayat *fa man ya'mal miṣqāla ẓarrah khairan yarah* (QS. al-Zalzalah: 7) diterjemahkan dengan "*Mangka sapa wonge nglakoni kebecikan sebobot lebu, mesthi dheweke arep meruhi piwalese*", sedangkan *fa man ya'mal miṣqāla ẓarrah syarran yarah* (QS. al-Zalzalah: 8), diterjemahkan dengan "*Lan sapa wonge nglakoni kebecikan sebobot lebu, mesthi dheweke arep weruh piwalese*". Dua ayat ini sekalipun secara redaksional sama, kecuali penyebutan kata *khairan* dan kata *syarran*, akan tetapi dalam terjemahannya digunakan dua kata yang berbeda, yaitu dengan kata *meruhi* dan *weruh*.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 864.

<sup>68</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 874.

<sup>69</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 874.

<sup>70</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 858.

<sup>71</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 870.

5) *Wamā adrāka*

Redaksi *Wamā adrāka* di antaranya disebutkan dalam QS. al-*Infitār*: 17,72 QS. al-*Muṭaffifīn*: 8,73 al-*Tāriq*: 2,74 QS. al-*Balad*: 12,75 QS. al-*Qadr*: 2,76 QS. al-*Qāriah*: 2 dan 10,77 Terjemahan *Wamā adrāka* pada surat-surat di atas, selain surat al-*Qadar*, semuanya menggunakan redaksi terjemahan “*lan apa ko ngeri*”, sedang untuk QS. al-*Qadr*: 2 menggunakan redaksi terjemahan “*Lan apa sliramu ngerti*”. Kata *ko* adalah bahasa Jawa Banyumasan sedangkan kata *sliramu* adalah bahasa Jawa standar, dengan demikian kata *sliramu* secara strata bahasa lebih tinggi tingkat kesopanannya dibanding kata *ko*. Ini juga merupakan salah satu indikasi adanya inkonsistensi penerjemahan dalam *Mushaf Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*.

6) Kata ganti orang pertama jamak (*Naḥnu*) dan Kata ganti orang kedua jamak (*Antum*)

Menyangkut kata ganti orang pertama jamak yang dalam bahasa Indonesia diungkapkan dengan kata ‘kami’, maka kata tersebut tidak ada padanannya dalam bahasa Jawa Banyumasan. Dalam hal ini, bahasa Jawa Banyumasan tidak memiliki perbendaharaan kata sebagai terjemahan dari kata ‘kami’. Akhirnya, Tim penerjemah merumuskan sendiri padanan dari kata ‘kami’ dalam bahasa Jawa Banyumasan dengan kata ‘*inyong kabeh*’. Adapun untuk kata ganti kedua jamak yang dalam bahasa Indonesia disebutkan dengan kata ‘kamu (kalian) semua’, maka dalam bahasa Jawa Banyumasan diterjemahkan dengan kata ‘*ko kabeh*’. Akan tetapi dalam praktiknya, penggunaan kata *inyong kabeh* untuk kata ganti kami (*naḥnu*) dan kata ‘*ko kabeh*’ untuk kata ganti kamu semua (*antum*) tidak digunakan secara konsisten, malah dalam banyak kasus kata ‘*inyong*’ dan kata ‘*ko*’ (tanpa ada tambahan

---

72 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 840.

73 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 841.

74 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 848.

75 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 857.

76 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 867.

77 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, 872.

kata kabeh) lebih sering digunakan untuk menyebut kata kami (*nahnu*) dan kata kamu semua (*antum*). Misalnya QS. al-Nāzi'at: 10 dan 11 untuk kasus kata ganti orang pertama jamak dan QS. al-Kāfirūn untuk kasus kata ganti orang kedua jamak.

QS. al-Nāzi'at: 10-11:

يَقُولُونَ أَعْلَمُنَا لَمَرْدُودُونَ فِي الْخَافِرَةِ ⑯ أَعِدَّنَا كُنَّا عِظَمَنَا نَخِرَةً ⑰

"(Wong-wong kapir) ngucap: *apa inyong temen arep padha dibalekna maring penguripan sing asal?*" Apa (arep ditangekna uga) angger *inyong wis balung-klunthung sing ajur?*"<sup>78</sup>

QS. al-Kāfirūn: 3 dan 5:

وَلَا أَنْتُمْ عَبِيدُونَ مَا أَعْبُدُ ⑥

"*Lan ko kabeh udu wong sing nyembah apa sing inyong sembah*"

وَلَا أَنْتُمْ عَبِيدُونَ مَا أَعْبُدُ ⑦

"*Lan ko padha ora nglakon (uga) dadi wong sing nyembah apa sing inyong sembah*"<sup>79</sup>

## E. Penutup

Terjemah Al-Qur'an bukanlah terjemah dengan pengertian pengalihbahasaan Al-Qur'an ke dalam bahasa lain, akan tetapi terjemah Al-Qur'an sejatinya adalah terjemah makna (ayat-ayat) Al-Qur'an. Oleh karena terjemah Al-Qur'an tidak sama dengan Al-Qur'an versi bahasa lain, maka harus disadari bahwa makna yang terdapat pada terjemahan pastilah bukanlah satu-satunya makna yang dimaksud oleh Al-Qur'an. Makna yang ada pada terjemahan hanyalah sebuah pilihan yang diambil berdasarkan makna lafal yang ditangkap oleh para penerjemahnya. Dengan kesadaran

78 Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan, 831.

79 Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan, 880.

seperti ini, kiranya sebuah langkah yang tidak bijaksana, jika memahami Al-Qur'an hanya melalui terjemahannya, sebab kata-kata yang dipilih dalam terjemahan sekali lagi hanyalah sebuah pilihan dan karenanya memiliki banyak keterbatasan.<sup>80</sup> Selain itu, Al-Qur'an bukanlah teks biasa, ia adalah Kalamullah yang sangat kaya makna sekaligus memiliki nilai sastra yang sangat tinggi sehingga untuk bisa memahaminya secara komprehensif diperlukan sejumlah perangkat keilmuan dan keahlian.

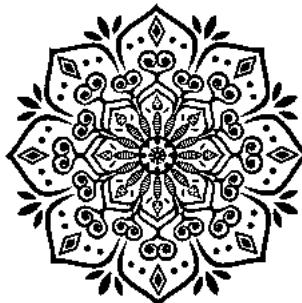
Dalam konteks *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan*, sekalipun bahasa Jawa Banyumasan memiliki perbendaharaan kata yang lebih banyak dibanding bahasa Indonesia, namun di hadapan bahasa Al-Qur'an yang -sekali lagi- surplus makna dan bernilai sastra sangat tinggi, ia tetap saja memiliki banyak keterbatasan sebagaimana bahasa-bahasa lainnya. Seandainya, bahasa Jawa Banyumasan mampu mengalihbahasakan satu kata/kalimat dari Al-Qur'an, maka belum tentu kata/kalimat dari bahasa Jawa Banyumasan tersebut mampu mewakili seluruh rasa bahasa dari kata/kalimat Al-Qur'an yang dialihbahasakannya, apalagi menghadirkan keseluruhan lapisan-lapisan makna yang terkandung di dalamnya.

Berdasarkan semua hal di atas, maka sikap yang baik terhadap terjemahan Al-Qur'an adalah memposisikannya sebagai pintu awal untuk masuk ke dunia pemahaman. Ia adalah salah satu alat bantu untuk memahami Al-Qur'an secara sederhana, khususnya bagi mereka yang awam dengan bahasa Arab Al-Qur'an. Oleh karena sebagai pintu awal, maka sebaiknya seseorang yang ingin memahami Al-Qur'an secara komprehensif jangan berhenti diterjemahnya, melainkan ia harus melanjutkan perjalanan dengan menjelajahi karya-karya tafsir para ulama otoritatif yang terbentang dari masa klasik, pertengahan, hingga modern dan kontemporer.

80 Keterbatasan-keterbatasan tersebut di antaranya menyangkut idiom-idiom Arab yang kalau diterjemahkan apa adanya ke dalam bahasa Jawa Banyumasan, bisa jadi janggal dan bahkan jauh dari arti yang sesungguhnya. Misalnya, kata "ḥammālat al-ḥaṭab" dengan Bahasa Banyumasan bisa diterjemahkan dengan "(wong wadon) sing nggawa suluh", padahal maksud kata tersebut adalah (perempuan) penyebar fitnah. Untungnya untuk kasus ini, dalam *Al-Qur'an dan Terjemahnya Bahasa Jawa Banyumasan* kedua terjemahan tersebut dipakai semuanya, dengan arti *harfiyah* disebutkan dahulu kemudian di dalam kurung arti *tafsiriyah*-nya.

## Daftar Pustaka

- Anwar, Rosihan *Ulum al-Quran*, Pustaka Setia: Bandung, 2013.
- Asrar, Miftahul dan Imam Musbikin, *Membedah Hadis Nabi SAW*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Federspiel, Howard M., *Kajian Tafsir Indonesia*, terj. Tajul Arifin, Bandung: Mizan, 1996.
- Hanafi, Muchlis M., "Problematika Terjemahan Al-Qur'an Studi Atas Beberapa Penerbitan Al-Qur'an dan Kasus Kontemporer", dalam *Jurnal Shuhuf*, Vol 4, No. 2, 2011.
- Indriati, Anisah "Kajian Terjemah Al-Qur'an (Studi Terjemah Al-Qur'an Basa Jawi "Assalam" Karya Abu Taufiq S.)", dalam *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Maghza*, Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2016.
- Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah Bahasa Jawa Banyumasan*, Jakarta: Puslitbang LKK Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2016.
- Mardiwarsito, L., *Kamus Jawa Kuna Indonesia*, Ende: Nusa Indah, 1979.
- Poedjosoedarmo, Supomo, *Kedudukan dan Fungsi Bahasa Jawa*, Yogyakata: Proyek Penelitian Bahasa dan Sastra Indonesia dan daerah, 1982.
- Ratna, Nyoman Kutha Ratna, *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora Pada Umumnya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Sauqi, Rifai dan M. Ali Hasan, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Jakarta" Bulan Bintang, 1992.
- Surakhmad, Winarno, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, Bandung: Transito, 1980
- Taufikurrahman, "Kajian Tafsir di Indonesia", dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir dan Hadis*, Vol. 2, No. 1, Juni 2012.
- Zarqani, Al, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. II, Kairo: Dār al-Hadīs, 2001.



# PERKEMBANGAN TAFSIR INDONESIA: DARI KLASIK, *MAUDŪ'I* HINGGA VIRTUAL



# PERGOLAKAN KAJIAN AL-QUR'AN DI INDONESIA

Fatimah al Zahrah

Za'im Kholilatul Ummi

*Mahasiswa Magister Studi Al-Qur'an dan Hadis  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

atikzahrah95@gmail.com

zaimkh.ummi@gmail.com

## Pendahuluan

**D**inamika perkembangan Islam di Indonesia diikuti juga dengan perkembangan Al-Qur'an, dari segi pengajarannya, penafsirannya, dan penulisannya. Terhitung hingga abad 20, banyaknya karya tafsir Al-Qur'an dengan berbagai metode, karakteristik, serta bahasa yang beragam. Hal tersebut, sebagai bukti bahwa masyarakat pada waktu itu memiliki minat dan ketertarikan yang sangat mendalam terhadap Islam. Sebagaimana yang diketahui, bahwa Islam bukanlah agama awal yang berkembang di Indonesia. Dalam perkembangan Islam di Indonesia, Al-Qur'an menjadi objek utama yang terus dikaji khususnya dalam segi penafsirannya.

Dalam lintas sejarah, baik Islam dan Al-Qur'an berada pada posisi di mana realitas kebudayaan di Masyarakat berkembang dan terus membangun kebudayaan dan peradaban yang baru. Begitu pun yang diuraikan Ahmad

Rafiq dalam pengantar buku *Tradisi Al-Qur'an di Pesisir* bahwa tradisi Al-Qur'an dapat dilihat dalam tiga hal yang ada sejak masa Nabi Saw hingga saat ini. *Pertama* para sahabat dalam penerimaan ayat-ayat Al-Qur'an tidak hanya terpatok pada hafalannya melainkan juga pada pemahaman maknanya. *Kedua*, sahabat pun meresepsinya di luar makna kebahasaannya. *Ketiga*, adanya sisi ekonomi-politik penggunaan Al-Qur'an. Hal tersebut memberikan pengertian bahwa dalam tradisi Al-Qur'an terdapat sisi teologis dan sisi praksis yang terjadi.<sup>1</sup> Hal-hal ini pun dapat ditemukan pada masyarakat saat ini di Indonesia yang terdeteksi dalam berbagai kajian Al-Qur'an di Indonesia.

Sejauh ini telah banyak kajian dan penelitian tentang sejarah Al-Qur'an di Nusantara yang dilakukan oleh para akademisi.<sup>2</sup> Baik itu yang mengkaji dari segi tafsir, bahasa, dan penulisannya. Dari segi tafsir, hal yang dikaji meliputi aspek metodologi, corak, dan latar belakang yang mempengaruhi penafsiran. Di antaranya terdapat Antony H. John, Peter G. Riddell dan Howard M. Federspiel.<sup>3</sup> Selain itu, juga terdapat TM. Hasbi Ash Shiddiqy<sup>4</sup> dan

- 
- 1 Tradisi Al-Qur'an merupakan bentuk hubungan Al-Qur'an yang ada dalam tindakan dan perilaku, baik personal dan kelompok yang ada dari waktu ke waktu. Adanya sisi teologi dan praksis ini menunjukkan bahwa terdapat keterkaitan diantaranya dimana sisi teologis melahirkan sisi praksis yang unik dalam tradisi Al-Qur'an dari satu tempat ke tempat lain. Muhammad Baris, *Tradisi Al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kiai Dalam Transmisi Tradisi Al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa*, (Yogyakarta: Nurmahera, 2017), ix-xi
  - 2 Persoalan interpretasi atau penafsiran bukan hanya komplek, akan tetapi juga hampir tidak mungkin. Maksud dari ketidakmungkinan tersebut, bahwa Al-Qur'an yang terus dikaji dan ditafsirkan dari masa klasik hingga kontemporer menunjukkan bahwa hal itu tidak ada berhentinya melainkan terus berkembang. hal yang berkembang pun tidak sederhana, lantaran yang dilihat yaitu historisitas, penemuan, wacana, dan teori penafsiran terhadap Al-Qur'an yang berbeda dari setiap zamannya. dengan begitu wacana, warna, gerakan, serta pembaruan tafsir merupakan hasil dan bagian dalam setiap ruang dan waktu. Lihat Al-Makin "Apakah Tafsir Masih Mungkin?", dalam Abdul Mustaqim (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana,) 3
  - 3 Dalam bukunya Federspil lebih mengacu pada sejarah Al-Qur'an di Indoensia masa Modern dan pada kepopuleritasan literatur tentang Al-Qur'an, dari hal ini dapat dilihat bahwa ranah yang didekatinya adalah ranah politik. Howard M. Federspil, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, (Bandung: Mizan, 1996)
  - 4 TM. Hasbi Ash-Shiddiqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992).

A. Rifa'i Hasan.<sup>5</sup> Islah Gusmian memaparkan sejarah Al-Qur'an di Indonesia dengan melihat pada tafsir dari segi metodologi dan identitas atau latar belakang yang mempengaruhi penulis.<sup>6</sup>

Kemudian, terdapat pula kajian terhadap bahasa dan penulisan Al-Qur'an di Nusantara dengan melihat Al-Qur'an yang diturunkan dalam bahasa Arab yang tentu membutuhkan penjelasan dan pemahaman yang mendalam, khususnya bagi penduduk Nusantara yang notabene menggunakan bahasa Melayu dan bahasa Indonesia. Bahkan Indonesia sendiri yang memiliki bahasa yang sangat beragam memunculkan tafsir dan terjemahan Al-Qur'an dengan bahasa yang beragam pula.<sup>7</sup> Dalam hal ini, penulisan dan bahasa Al-Qur'an di Indonesia tidak lepas dari kultur dan budaya yang berkembang.

Dalam mengkaji sejarah Al-Qur'an di Indonesia tentu tidak terbatas pada mufasir dan karya-karyanya saja. Akan tetapi, perlu juga melihat berbagai macam faktor dan aspek yang mempengaruhinya. Begitu pun, yang telah dilakukan oleh para akademisi dalam melihat sejarah perkembangan Al-Qur'an di Indonesia. Maka dari itu, perlu kiranya mengetahui berbagai hal dan sumbangsih yang dihasilkan oleh para peneliti sejarah Al-Qur'an di Indonesia. Dalam hal ini penulis akan memaparkan mengenai pemahaman sejarah Al-Qur'an dan interaksi umat Islam Indonesia terhadapnya dengan melihat pada perkembangan kajian Al-Qur'an di Indonesia.

---

5 A. Rifa'i Hasan, *Perspektif Islam dalam Pembangunan Bangsa: Pertemuan Cendikiawan Muslim Pertama Lembaga Studi Agama dan Filsafat*, (Yogyakarta: PLPM2M, 1987).

6 Melihat pada tasir dari segi metodologisnya, tidak hanya memaparkan tentang dinamika tafsir dari masa ke masa, akan tetapi juga pada dinamika metodologi tafsir yang sangat beragam. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeunetika hingga ideologi*, (Yogyakarta: LKiS, 2013).

7 3

7 Perkembangan Al-Qur'an dan tafsir di Indonesia telah menghasilkan banyak tafsir Al-Qur'an dari berbagai daerah, seperti tafsir *Hibarna* karya Iskandar Idris, tafsir *al-Ibriz* karya Bisri Mustafa dalam bahasa Jawa aksara pegon, Tafsir *Tarjuman al-Mustafid* dalam bahasa Melayu (aksara arab pegon). Abdul Hakim, "Al-Qur'an Cetak di Indonesia: Tinjauan Kronologis Pertengahan Abad ke 19 hingga Abad ke 20", *Suhuf*, Vol. 5, No. 2, 2012, 2.

## Perkembangan Kajian Al-Qur'an di Indonesia

Upaya pengkajian Al-Qur'an terus berlangsung dari mulai diwahyukannya Al-Qur'an hingga saat ini. Kajian Al-Qur'an di Indonesia tentu berbeda dengan kajian Al-Qur'an yang berkembang di Arab, lantaran kondisi sosial dan budaya yang berbeda pula. Perumpamaan sebuah bahan yang sama, dikaji oleh orang yang berbeda pasti hasilnya pun tidak sama atau akan berbeda. Kalaupun ada beberapa kesamaan itu dikarenakan beberapa sumber dalam mengkaji Al-Qur'an masih bersandar pada sumber yang berbahasa Arab. Azyumardi Azra dalam kajiannya tentang jaringan ulama Timur Tengah dan Nusantara menjadi sebuah fakta bahwa banyaknya intelektual Nusantara yang belajar ke Timur Tengah memiliki keterpengaruhannya yang cukup kuat pada pemikiran para intelektual di Nusantara.<sup>8</sup> Selain itu, masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam tentu menjadikan Al-Qur'an sebagai pegangan sejak Islam masuk ke Indonesia, dan berkembangnya kajian Al-Qur'an sebagai sebuah pemahaman terhadapnya.<sup>9</sup> Pemaknaan, praktik dan pemanfaatan Al-Qur'an yang dilakukan oleh umat Islam dari generasi ke generasi merupakan bentuk interaksi umat Islam di Indonesia dalam memahami dan menjaga Al-Qur'an. Hal lain juga dapat dilihat dengan banyaknya praktik keagamaan di masyarakat, seperti: tahlilan, khatmil Al-Qur'an, sima'an Al-Qur'an, pengajian Al-Qur'an dalam berbagai majelis baik di masjid dan lembaga-lembaga tertentu. Selain itu, sebagai pembaca yang menerima Al-Qur'an berada dalam ruang lokal yang dibatasi oleh waktu, tempat, kebiasaan, pengetahuan sebelumnya, serta masih banyak hal yang mempengaruhi setiap pembaca yang menerima Al-Qur'an.<sup>10</sup>

Di sisi lain, Frederick M. Deny menguraikan bahwa kajian dalam kitab suci memuat tiga ranah; pertama, dari makna yang menghasilkan banyak karya tafsir yang tertulis maupun lisan; kedua, dari segi bentuk yang melihat pada sejarah teks dan tulisan; ketiga, dari segi fungsi yang tidak hanya sebagai sebuah pesan secara kebahasaan akan tetapi terwujud dalam sikap dan

<sup>8</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abda XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1994), 24.

<sup>9</sup> Sahiron Syamsudin dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 247.

<sup>10</sup> Muhammad Barir, *Tradisi Al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kiai Dalam Transmisi Tradisi Al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa*, Xiii.

perilaku sosial budaya.” Kajian tentang Al-Qur'an di Indonesia dapat dilihat melalui penulisan mushaf Al-Qur'an, mufasir dan tafsirnya, serta aksara dan bahasanya. Dalam perkembangannya, mushaf Al-Qur'an dikaji dari aspek keragamannya yang telah ditulis dengan karakter yang beragam dari setiap daerah di Indonesia. Dalam hal penafsiran, terdapat kajian mengenai perkembangan tafsir Al-Qur'an sejak dari masa awal masuknya Islam, abad 19, dan abad 20, juga kajian yang lebih spesifik pada satu tafsir atau dua tafsir (komparasi), kajian tematik surat Al-Qur'an dan tafsir baik yang tertulis maupun lisan.<sup>12</sup> Begitu pun pada bahasa dan aksara seperti kajian terhadap kultur sosial budaya yang mempengaruhi, serta bidang-bidang keilmuan yang dimiliki oleh para intelektual.

Banyaknya kajian terhadap sejarah Al-Qur'an di Indonesia dengan berbagai model dan karakter yang berbeda menjadi sebuah fakta bahwa Al-Qur'an hingga saat ini masih terus menjadi pegangan umat Muslim di Indonesia, sehingga pemahaman terhadapnya terus dilakukan. Salah satunya dalam karya Federspiel sendiri yang memaparkan tentang kajian-kajian Al-Qur'an di Indonesia dilihat dalam sudut pandang sejarah. Dalam penjelasannya dia membagi masa perkembangan Al-Qur'an dalam sejarah di Indonesia modern menjadi dua yaitu masa pra kemerdekaan dan pasca kemerdekaan dengan 7 periode utama yaitu *Periode 1*: Kekuasaan Sarekat Islam (1912-1926), *periode 2*: Pluralisme dalam aktivitas Kaum Nasionalis (1926-1941), *periode 3*: Pendudukan Jepang dan Perkembangan Usaha Nasional (1942-1945), *periode 4*: Revolusi (1945-1949), *periode 5*: Periode Demokrasi Liberal (1950-1957), *periode 6*: Demokrasi Terpimpin (1957-1966), *periode 7*: Orde Baru (1967-1987 dan seterunya).<sup>13</sup> Selain itu, dia pun membagi perioderasi tafsir Al-Qur'an dalam tiga generasi yaitu perkiraan abad 20 hingga tahun 1960 sebagai generasi pertama yang ditandai dengan

11 Muhamad Barir, *Tradisi Al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kiai Dalam Transmisi Tradisi Al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa*, . xv.

12 Beberapa kajian sejarah tafsir Al-Qur'an berbentuk artikel di antaranya M. Ahmad Atabik, “Perkembangan Tafsir Modern di Indonesia”, *Hermeneutik*, Vol. 8. No. 2, 2014, Anthony H. Jonhs, “Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu”, *JSQ*, Vol. 1, No. 3, 2006, Rifa Roifa dkk, Pekembangan Tafsir di Indonesia (Pra-Kemerdekaan 1900-1945), *al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2, No. 1, Juni 2017.

13 M. Federspil, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, 29.

adanya terjemahan dan tafsir terhadap surat-surat tertentu dalam Al-Qur'an. Kemudian generasi kedua sebagai penyempurnaan dari yang awal dan terjadi sekitar pertengahan tahun 1960 an. Sementara generasi ketiga ditandai dengan penafsiran Al-Qur'an secara lengkap dan terjadi pada tahun 1970 an. Dalam tulisannya ini Federspiel lebih mengacu pada perkembangan tafsir modern dengan menitikberatkan pada masa kemerdekaan Indonesia serta literatur-literatur tafsir yang populer.

Islah Gusmian dalam menjelaskan perkembangan tafsir di Indonesia juga melihat pada perioderasi, namun dengan penjelasan dan pembagian yang berbeda dengan Federspiel. Beliau membagi periode perkembangan tafsir menjadi tiga periode yaitu permulaan abad ke 20 sampai 1960 an di mana model tafsir yang berkembang masih sederhana yaitu dengan terfokus pada surat-surat tertentu, juz-juz tertentu, selain tentu ada yang utuh 30 juz. Periode kedua dari 1970-1980 an di mana model tafsir seperti pada periode pertama masih dapat ditemukan, namun hal yang baru pada periode ini yaitu mulai muncul tafsir yang berfokus pada ayat-ayat hukum. kemudian periode ketiga pada dasawarsa tahun 1990 an ketika model penulisan tafsir terus berlanjut dengan berbagai metodologi yang digunakan.<sup>14</sup> Jika Federspiel hanya memaparkan kepopuleran mufasir dan tafsirnya, Islah Gusmian dalam penjelasannya tentang tafsir Al-Qur'an di Indonesia berupaya menelisik dan mempelajari lebih dalam mengenai kitab-kitab tafsir dari masa ke masa baik dari aspek metodologi yang digunakan maupun latar belakang penulisannya. Hal tersebut dilakukannya dengan alasan bahwa adanya dinamika terhadap tafsir Al-Qur'an itu tak terlepas juga dinamika dalam metodologinya. Hal itu karena kultur sosial budaya di Indonesia yang beragam melahirkan berbagai macam keilmuan Islam yang beragam pula.

Selain itu, kajian tentang bahasa dan aksara sebagai pembahasan lokal Al-Qur'an juga menjadi bagian dalam sejarah Al-Qur'an di Indonesia. Kitab-kitab tafsir yang digunakan sebagai pegangan awal di Nusantara terfokus pada karya yang berbahasa Arab, sehingga di awal umat Islam memahami Al-Qur'an dengan tafsir pun menggunakan bahasa Arab dan hal itu yang

<sup>14</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeunetika hingga ideologi*, 57.

membuat umat Islam awal melarang adanya pemahaman terhadap Al-Qur'an selain berbahasa Arab.<sup>15</sup> Pergeseran mulai muncul dengan adanya penggunaan bahasa Melayu-Jawa dengan aksara Arab yang biasa disebut *pegon* pada abad 16 M, kemudian pada abad 19 M mulai adanya pengalihan dengan menggunakan aksara selain Arab. Saat ini penafsiran Al-Qur'an juga menggunakan bahasa Indonesia, sedangkan literatur-literatur yang berbahasa Arab hanya dijadikan sebagai sumber-sumber tambahan.

Kajian terhadap Al-Qur'an baik dari bahasa dan tafsirnya tentu tidak lepas dari paradigma para intelektual. Sebagaimana Islah Gusmian yang melihat sejarah kajian Al-Qur'an dari dinamika metodologi dan karakteristik, Abdul Mustaqim pun memaparkan terjadinya pergeseran paradigma. Dia pun membaginya menjadi 3, yaitu *pertama era reformatif* masa itu terjadi pada abad ke 7 hingga 15 M, yang mana pada era tersebut Islam masih pada tahap pengenalan dasar seperti nilai-nilai dasar. *Kedua*, era Afirmatif yang berkembang di Indonesia pada abad 16 M hingga 18 M, mulai dikenalkannya tafsir dari Timur tengah seperti *Tafsir Jalālain*. *Ketiga* era reformatif yang muncul pada abad 20-21 M, di mana pada masa ini terjadi mulai ada problem-problem sosial di masyarakat.<sup>16</sup> Pada masa reformatif ini mulai adanya perubahan dan pembaharuan dalam metodologi kajian tafsir Al-Qur'an.

### Seputar Al-Qur'an dalam Sejarah Indonesia (Abad 16 M hingga Abad 20 M)

Islam yang dilihat dari realitas historisnya merupakan Islam yang berada dalam dimensi ruang dan waktu yang berhubungan dengan budaya dan sejarah.<sup>17</sup> Penyebaran Islam di Indonesia, tentu menjadikan Al-Qur'an sebagai suatu pokok utama dalam mengembangkan dan memberikan pemahaman tentang Islam pada masyarakat. Di sisi lain, dalam penyebaran Islam di Indonesia telah melalui dua proses yaitu *pertama*, proses adopsi dari

<sup>15</sup> Mursalin, "Vernakulisasi Al-Qur'an di Indonesia (Studi Kajian Sejarah Tafsir Al-Qur'an)," dalam *Jurnal Komunikasi dan Sosial Agama*, Vol. XVI, No. 1, 2014, 58.

<sup>16</sup> M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Konstansasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Kaukaba, 2014).

<sup>17</sup> Muhammad Baris, *Tradisi Al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kiai Dalam Transmisi Tradisi Al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa*, 2.

kultur luar (nusantara) dan *kedua*, proses adaptasi dari kultur luar dengan kultur internal.<sup>18</sup> Hal tersebut terjadi, karena sejak awal Islam bukanlah agama yang dipegang oleh masyarakat Indonesia, melainkan Islam dibawa masuk dan diperkenalkan di Indonesia yang merupakan negara dengan kultur budaya baik agama, suku, dan ras yang beragam.<sup>19</sup>

Di awal masuknya Islam di Indonesia yang masih diperdebatkan sekitar abad 11 M, 12 M atau 13 M, perkembangan Al-Qur'an dimulai dari pengajaran Al-Qur'an yang disebut "pengajian Al-Qur'an" yang menjadi hal wajib karena saat shalat membutuhkan bacaan Al-Qur'an yang baik.<sup>20</sup> Pengajian Al-Qur'an pun biasa dilakukan di langgar, surau, dan masjid. Selain itu, juga terdapat pengajian terhadap kitab-kitab tafsir.<sup>21</sup> Proses Islamisasi pun semakin berkembang di Jawa yang dibawa oleh para walisongo.<sup>22</sup> Pengajaran

---

<sup>18</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeunetika hingga Ideologi*, 15. Terdapat dua teori yang menjelaskan tentang kapan awal masuknya Islam ke Nusantara di antaranya, *pertama* Teori Timur yang menyatakan Islam masuk di Indoensia pada 7 M atau 1 H, *kedua*, teori Barat yang ditandai dengan berdirinya kerajaan Islam di Sumatra pada abad 13 M. Ahmad Atabik, "Perkembangan Tafsir Modern di Indonesia", dalam *Hermeneutik*, Vol. 8. No. 2, 2014. 313.

<sup>19</sup> Salah satu faktor yang sangat mempengaruhi Masuk dan berkembangnya Islam ke Indonesia yaitu adanya pelayaran dan perdagangan. Yang dengan itu awal masuknya Islam di Indonesia memelai beberapa tahap dari kedatangan Islam, kemudian penerimaan Islam yang ditandai dengan adanya masyarakat pribumi yang menerima Islam sebagai pegangan dan keyakinan mereka, kemudian diakhiri dengan pelembagaan Islam dengan masuknya ajaran Islam dalam struktur lembaga di Masyarakat. lihat Saleh Putuhena, *Historiografi Haji di Indoensia*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), 83. Melihat proses masuknya Islam ke Indonesia yang dibawa oleh pelayar dan pedagang, dengan begitu pesisir merupakan salah satu akses atau pintu gerbang penyebaran kebudayaan masa awal masuknya Islam. lihat Muhammad Barir, *Tradisi Al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kiai Dalam Transmisi Tradisi Al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa*, 3.

<sup>20</sup> Muhammad Barir, *Tradisi Al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kiai Dalam Transmisi Tradisi Al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa*, 65.

<sup>21</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeunetika hingga ideologi*, 17. Dalam pengajaran Al-Qur'an tidak hanya mendengarkan dan membaca saja yang diajarkan, terdapat pula tata cara membaca sesuai dengan ilmu tajwidnya, serta pemahaman terhadap apa yang terkandung dalam Al-Qur'an. sedangkan Federsil memaparkan bahwa ada perbedaan dalam perkembangan Al-Qur'an dari abad 19 dan 20. Jika pada abad 19 pengajaran Al-Qur'an belum tersistematis, maka terjadi perubahan yang cukup signifikan pada abad 20 yang mana pengajarannya Al-Qur'an sudah menggunakan pola yang sistematis.

<sup>22</sup> Hal yang dilakukan oleh Walisongo ini terjadi di daerah jawa, dengan adanya kerajaan Demak sekitar tahun 1500, kemudian pengajaran Al-Qur'an yang diawali oleh Raden Rahmat (sunan Ampel) di pesantrennya sendiri di Ampel Denta. Islamisasi yang dilakukan Walisongo memberikan perkembangan yang cukup signifikan dalam pengajaran dan pemahaman Al-Qur'an meski dengan

Al-Qur'an pun semakin marak dengan didirikannya pesantren dan dapat dikatakan pula sebagai bagian yang tidak dapat dipisahkan, yang diajarkan dengan mengahsilkan sebuah pengetahuan, pengalaman, dna ekspresi yang dari itu akan menapaki bagian-bagian seperti kesenian, lembaga dan ritual-ritual.<sup>23</sup> Melihat perkembangan awal Pengajaran Al-Qur'an di Indonesia melalui dua sisi yaitu pengajaran di langgar dan pengajaran di pesantren. Munculnya banyak pesantren di Jawa membuat pengajaran Al-Qur'an semakin meningkat dan tersistematis, bahkan pesantren menjadi salah satu ciri yang mengajarkan nilai-nilai ibadah, moral dan akhlak yang bersumber pada Al-Qur'an dan hadist.<sup>24</sup> Bahkan oleh para guru yang mengajar Al-Qur'an di langgar, mereka diperintahkan untuk melanjutkannya di pesantren. Kemudian mereka yang telah lulus di pesantren akan pulang ke desanya atau tempat lain untuk mendirikan langgar atau ikut membantu pendidikan di sana. Dari hal ini pesantren memiliki peranan yang sangat signifikan terhadap perkembangan Al-Qur'an di Indoensia.<sup>25</sup> Sedangkan kitab tafsir yang menjadi acuan di awal yaitu *tafsir Jalalain* karya Jalaludin al-Mahali dan Jalaludin al-Suyuti. Selain itu, penulisan Al-Qur'an pun terjadi sekitar abad 13 M, hingga awal abad 20 M. Semua naskah ditulis tangan lantaran kurang kemampuan teknologi, dan penulisan pun dilakukan dari pihak kerajaan, pesantren, serta elite sosial.<sup>26</sup>

---

cara yang sederhana. Lihat M. Ahmad Atabik, "Perkembangan Tafsir Modern di Indonesia," 316. Selain itu, proses Islamisasi dapat dilihat dari bagian keseniannya seperti: seni bangunan, seni pahat yang dapat ditemukan pada bagunan masjid kuno di Indonesia, seni musik, seni tari, dan seni sastra yang dapat ditemukan pada tradisi keagamaan seperti Maulid Nabi (sekaten di yoayakarkat dan Solo), pertunjukan wayang, serta pada buku-buku hikayat yang ditulis dalam bahasa lokal. Lihat Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: ar-Ruz Media, 2013), 48.

- 23 Istilah pesantren diuraikan oleh Zamaksyari Dhofir berasal dari awalan pe dan diakhiri an yang menunjukan makna tempat, yaitu tempat tinggal para santri. Lihat Muhammad Barir, *Tradisi Al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kiai Dalam Transmisi Tradisi Al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa*, 45.
- 24 Ahmad Atabik, "Perkembangan Tafsir Modern di Indonesia," 317. Lihat juga M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Konstentasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*, 6).
- 25 Muhammad Barir, *Tradisi Al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kiai Dalam Transmisi Tradisi Al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa*, . 5.
- 26 Mereka yang menulis Al-Qur'an terdiri dari santri, ulama, dan orang yang profesional. Tahap perkembangan penulisan Al-Qur'an diantaranya mushaf tulis tangan (13 M), mushaf cetak mesin

Di sisi lain, Penulisan tentang tafsir di Indonesia telah melalui perjalanan sejarah yang panjang, dari generasi ke generasi dan dengan metode penulisan yang tradisional hingga model yang modern. Tradisi penafsiran Al-Qur'an dibuktikan pada abad 16 dengan ditemukannya penggalan Tafsir surat al-Kahf: 9,<sup>27</sup> hanya saja tidak diketahui siapa penulisnya. Terdapat praduga tafsir ini ditulis di awal masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636), yang diketahui mufti kesultannanya adalah Syams ad-Din as-Sumatrani. Ada juga dugaan pemerintahan sebelumnya Sultan 'ala ad-Din Ri'ayat syah Sayyid al-Mukammil (1537-1604), yang muftinya yaitu Hamzah al-Fansuri.<sup>28</sup> Selain itu, Kemudian terdapat pula Kitab Tafsir *Tarjumān al-Mustafid* karya Abd al-Rauf al-Singkili pada abad 17 M.<sup>29</sup> Bahkan dalam perkembangannya ada keadaan yang rumit pada masa sebelum kemerdekaan, yang mana pada waktu itu Indonesia masih dalam masa penjajahan baik dari Belanda dan Jepang. Penulisan tafsir terus berkembang dengan model dan teknis tersistematis pada awal abad 20 an yang memunculkan beragam literatur tafsir yang mulai ditulis oleh kalangan Muslim Indonesia. Terjemahan Al-Qur'an pun telah ada sekitar tahun 1920 an, ada yang juz per-juz hingga lengkap 30 juz.

Pada tahun 1950 an muncul kegiatan kelembagaan dengan didirikannya JQH (*Jam'iyyah al-Qurra' wa al-Huffaz*), yang dilanjutkan pada tahun 1962 dengan adanya kompetisi dalam mengembangkan keilmuan Al-Qur'an yang diusulkan oleh Saifuddin Zuhri sebagai Menteri Agama saat itu. Selanjutnya terbentuk MTQ (Musabaqah Tilawatil Qur'an) pada tahun 1968 sebagai pengembangan. Adanya lembaga-lembaga yang terus berkembang menjadi motivasi tersendiri dalam mengajak masyarakat untuk mempelajari Al-

---

(akhir abad 19 M), serta mushaf digital pada era sekarang (akhir abad 20 M). Lenni Lestari, "Mushaf Al-Qur'an: Perbaduan Islam dan Budaya Lokal," dalam *Jurnal at-Tibyan*, Vol. 1, No. 1, 2016.

<sup>27</sup> Mursalim, "Vernakulasisasi Al-Qur'an di Indonesia (Studi Kajian Sejarah Tafsir Al-Qur'an)," 55.

<sup>28</sup> M. Ahmad Atabik, "Perkembangan Tafsir Modern di Indonesia," 315.

<sup>29</sup> Kitab tafsir *Tarjumān al-Mustafid* bukanlah kitab tafsir pertama, akan tetapi diyakini sebagai kitab tafsir pertama yang lengkap 30 juz. Pada awalnya kitab tafsir ini dikatakan sebagai salinan kitab *Arwār al-Tanzīl wa Asrārār al-Ta'wil* karya al-Baidāwi. Kitab *Tarjumān al-Mustafid* ini berjumlah 610 halaman dalam 1 jilid. Penulisan kitab ini menggunakan aksara Arab dan bahasa Melayu. Lihat Abd al-Rauf Al-Singkili, *Tarjumān al-Mustafid* (Bombay, 1951). Lihat juga Suarni, "Karakteristik Tafsir Tarjumanul Muastafid," dalam *Substantia* Vol. 17, No. 2, 2015.

Qur'an secara serius. Dengan kegiataan tersebut dibuatlah LPTQ (Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an) pada tahun 1977 sebagai pemantau dalam perkembangan pendidikan dan pengajaran Al-Qur'an. Proses yang terus berlanjut dan berkembang terhadap kajian Al-Qur'an memunculkan berbagai metode kontemporer pada masa terkemudian.<sup>30</sup>

Dinamika tafsir dalam sejarah kajian Al-Qur'an di Indonesia terjadi secara sederhana dan perlahan hingga menjadi tafsir yang lebih lengkap, sementara penggunaan bahasa lokal sudah mulai melengkapi bahasa nasional pada tahun 50 an hingga 80 an. Diawali dengan penafsiran surat per surat seperti *Tafsir Surat Yasin dengan Keterangan* karya A Hasan, tafsir per juz seperti *al-Burhan Tafsir Juz Amma* karya H. Abdul Karim Amrullah, hingga muncul tafsir lengkap 30 juz seperti *Tafsir Al-Qur'an al-Karim* karya Mahmud Yunus.<sup>31</sup> Ini terus berkembang, hingga kemudian mencapai kalangan akademisi dan perguruan tinggi Islam. Sekitar tahun 1970-1980 ada beberapa kampus yang menjadikan kajian Al-Qur'an sebagai bagian dari studinya yang kemudian semakin mempercepat perkembangan keilmuan Al-Qur'an di Indonesia.

Hal itu terjadi setelah tahun 80 an dengan munculnya penafsiran tematik. Selain itu, kitab-kitab tafsir yang menjadi acuan di kalangan akademisi merambah sangat luas seperti kitab tafsir yang bercorak fiqh, bercorak teologi, corak *al-adabi al-Ijtimai*, serta juga tafsir kontemporer sebagai pembaharuan. Perhatian terhadap Al-Qur'an baik dari kalangan masyarakat maupun pemerintah sangat memiliki pengaruh yang signifikan dalam perkembangan kajian Al-Qur'an di Indonesia. Keberagaman kajian Al-Qur'an melahirkan berbagai literatur dengan pembahasan yang beragam, seperti buku *Pelajaran Tajwid* tentang petunjuk membaca Al-Qur'an yang benar, buku *Tuntunan Irama Al-Qur'an* tentang teknik membaca, melagukan dan mengahafal Al-Qur'an, ataupun karya-karya yang dikhususkan pada

<sup>30</sup> Muhammad Barir, *Tradisi Al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kiai Dalam Transmisi Tradisi Al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa*, 84-90.

<sup>31</sup> Rifa Roifa dkk, "Pekembangan Tafsir di Indonesia (Pra-Kemerdekaan 1900-1945)," dalam *al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2, No. 1, Juni 2017. Lihat juga Mahmud Yunus, *Al-Qur'an al-Karim*, (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1977). Pada masa ini terjadi perdebatan menganai peralihan penulisan tafsir Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa selain bahasa Arab. Pengalihan tersebut

tema-tema tertentu, kamus-kamus yang memuat penjelasan tentang kata dan derivasi Al-Qur'an, hingga pembahasan tentang ulumul Qur'an.

Di sisi lain, dengan zaman yang samakin berkembang maju yang diikuti dengan teknologi yang semakin pesat, berkembang juga kajian Al-Qur'an secara digital atau berbentuk software. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi tentu sangat membantu dalam menambah wawasan serta memudahkan bagi para akademisi dan intelektual untuk mengakses berbagai macam literatur baik tafsir, syarah, Ulumul Qur'an dan masih banyak lagi. Dengan perkembangan teknologi informasi ini, kita dapat mengakses literatur-literatur kajian Al-Qur'an dalam bentuk jurnal,<sup>32</sup> artikel, buku digital, berbagai software dan website. Berbagai figur ditawarkan seperti panduan mencari ayat, kata dan derivasinya, terjemahan, *asbāb al-nuzūl* hingga berbagai macam tafsir. Di antara software yang memuat kajian Al-Qur'an yaitu Al-Qur'an Digital, Holy Al-Qur'an, Mobile Al-Qur'an, Al-Qur'an in Word, Zekhr dan lainnya.<sup>33</sup> Bahkan juga terdapat software yang memuat metode pembelajaran Al-Qur'an baik dari segi menghafal dan membacanya.

---

terjadi karena dua hal yaitu kebutuhan dan kekurangan dalam bahasa Arab dan dengan melihat antusias masyarakat terhadap Islam, sehingga untuk memudahkan dalam memahami Al-Qur'an Mahmud Yunus menulis *Tafsir Al-Qur'an al-Karim* dengan menggunakan bahasa Melayu dan aksara Arab. Bahkan dalam penulisannya di awal sempat berhenti pada Juz 3 dikarenakan perdebatan yang terjadi dan baru dilanjutkan kembali setelah beberapa tahun hingga lengkap 30 juz. Setelah itu beliau juga merevisinya ke dalam bahasa Indonesia yang baku agar lebih mudah dipahami. Lihat Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab...* 34.

<sup>32</sup> Penamaan jurnal mulai muncul pada dekade 90 an, yang merupakan sebuah perubahan dalam bidang percetakan khususnya tentang majalah. Terdapat sebuah pergoalan diberbagai negara persemakmuran yang sedang melakukan revolusi terhadap karya-karya mereka. Kemudian pada tahun 2002 muncul Open journal System (OJS) yang merupakan sebuah system yang membantu dalam mempublikasikan jurnal secara online. System ini dibuat oleh Public Knowledge Project yang memuat berbagai hal seputar peerbitan jurnal online, dari pembuatan website jurnal hingga tugas oprasional. <http://openjournalsystem.com>

<sup>33</sup> Syarif Hidayat, *Al-Qur'an Digital*, STAI Terpadu Yogyakarta, Vol.1, No.1, Desember 2016.

## Pengaruh Konteks terhadap Kajian Al-Qur'an di Indonesia

Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan Bahasa Arab, kemudian masuk dalam berbagai negara yang memiliki ruang sosial budaya beragam, termasuk Indonesia yang tidak menggunakan bahasa Arab. Fenomena ini tentu akan melahirkan beragam tradisi yang khas terhadap Al-Qur'an. Hal itu menjadi salah satu fakta dan faktor yang membuat para penyebar Islam di Indonesia menulis kembali mushaf Al-Qur'an dan menafsirkannya dengan menggunakan bahasa setempat, agar mudah dipahami dan diterapkan dalam kehidupan. Peryataan di atas membuktikan bahwa perkembangan kajian Al-Qur'an di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari kultur dan budaya yang sangat kental. Adanya kajian Al-Qur'an Indonesia menjadi bukti bahwa dari awal masuknya Islam di Indonesia sudah banyak menarik minat masyarakat. Dalam hal itu, perlu ada pemahaman dasar secara perlahan tentang Islam, baik dari pengajaran dan pemahaman Al-Qur'an hingga pangkajianya. Dengan begitu terdapat faktor utama mengenai pengaruh konteks terhadap kajian Al-Qur'an, yaitu bahasa dan aksara (tulisan), kondisi kultur sosial, aliran dan mazhab, serta keilmuan yang dimiliki.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, bahwa proses masuknya Islam ke Indonesia melalui dua proses yaitu adopsi dan adaptasi. Indonesia yang penuh dengan budaya dan kekhasannya tersendiri menjadi satu hal yang menarik bagi para peneliti dan pengkaji Al-Qur'an di Indonesia. Hal yang terjadi dari proses adopsi dan adaptasi itu berdampak dalam berbagai hal khususnya dalam ranah sosial dan budaya. Sebagaimana yang dipaparkan Anthony H. Johns bahwa sejak abad 16 M sudah ada yang namanya pembahasan lokal atau vernakularisasi atas Al-Qur'an.<sup>34</sup> Pernyataan tersebut pun dibuktikan dengan tiga fenomena, di antaranya *pertama* penggunaan aksara Arab dengan bahasa Melayu yang disebut aksara jawi, *kedua*, sudah banyak kata serapan bahasa Arab yang ditransformasi dalam bahasa lokal, *ketiga*, terdapat karya-karya sastra yang terinspirasi dari sastra Arab.<sup>35</sup>

34 Anthony H. Johns, "Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu", *JSQ*, Vo. 1, No. 3, 2006, 461.

35 Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 6, No. 1, April 2010, 3.

Di sisi lain, penulisan Al-Qur'an dan tafsirnya dalam rentang waktu dari 17 M hingga 21 M lahir dalam ruang sosial dan budaya yang beragam. Sehingga karya-karya yang dihasilkan oleh para intelektual muslim memiliki latar belakang dan karakter yang beragam pula, semisal politik, pesantren, akademisi, gender, dan masih banyak lagi. Bahkan semua karya keilmuan Islam baik dalam bidang sastra, fiqh, hadis, filsafat, tasawuf berjalan bersama menyebarluaskan Islam di Indonesia. Dengan begitu dalam mengkaji Al-Qur'an dengan sudut pandang sejarah sangat penting untuk melihat bagaimana proses, kondisi, dan konteks pada saat itu.

Terkait dengan hal ini Yunan Yusuf memaparkan tentang keterpengaruhannya para intelektual dengan keilmuan yang dimilikinya menjadi 4; *pertama* adanya *taklid* yang mempengaruhi pemikiran para pengkaji; *kedua*, ilmu tasawuf yang mendominasi para tokoh ulama yang menjadikannya mempengaruhi segala bidang yang ada; *ketiga*, masih diyakininya ajaran yang melarang menerjemahkan Al-Qur'an dalam bahasa selain Arab; *keempat*, ketergantungan karya umat Islam Indonesia terhadap sumber yang berbahasa Arab.<sup>36</sup>

Keberagaman sosial dan budaya telah mengantarkan kajian Al-Qur'an di Indoensia memiliki ciri khas beragam pula. Hal ini di antaranya dapat dilihat dari adanya beragam mushaf Al-Qur'an dan karya tafsir seperti Mushaf Al-Qur'an Aceh,<sup>37</sup> Mushaf Pojok Menara Kudus, Mushaf Kanjeng Kyai Al-Qur'an Yogyakarta dan sebagainya. Kemudian juga muncul tafsir Al-Qur'an yang khas dengan bahasa daerah seperti kitab *Tafsir Tasdiq al-Ma'arif* yang bercorak sufistik yang tidak diketahui penulisnya, *al-Furqon* karya A Hassan Hibarna karya Iskandar Idris, dan *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim* karya Kasim Bakry. Terdapat pula kitab tafsir yang ditulis dalam ruang politik seperti Kitab *Tarjuman al-Mustafid* karya Abd al-Rauf al-Singkili menggunakan aksara Arab dan bahasa Melayu, serta tafsir yang berkembang pada abad

36 Mursalin, "Vernakulisasi Al-Qur'an di Indonesia ", 55.

37 Mushaf Aceh memiliki ciri dan karakteristik tersendiri seperti berbentuk persegi dengan garis vertikal dari kanan dan kiri, terdapat bentuk kubah atau mahkota baik di atas, bawah, di sisi luar. Juga terdapat hiasan kuncup pada ujung kubah dan iluminasi. Lihat Lenni Lestari, "Mushaf Al-Qur'an Perbedaan Islam dan Budaya Lokal," 177-178.

20 seperti Kitab Tafsir *al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab yang ditulis saat beliau menjadi Duta besar Indonesia di Mesir.

Bahasa Melayu-Jawi dan aksara Arab yang digunakan dalam pembahasan Al-Qur'an merupakan bahasa pergaulan dan bahasa resmi yang digunakan di Nusantara sebagai komunikasi pemerintah, perdagangan, dan hubungan antarnegara. Selain itu, bahasa Melayu-Jawi biasa dikuasai oleh mereka yang berpendidikan, pemerintah, dan pedagang, berbeda dengan daerah yang menggunakan bahasa non-Melayu yang tetap menggunakan bahasa daerah masing-masing. Selain itu, istilah Jawi adalah sebutan oleh orang-orang Arab dan Mesir bagi para pelajar di Makkah dan Madinah yang menggunakan bahasa Melayu atau yang berasal dari kawasan Nusantara seperti Indonesia, Filipina, dan Thailand. Adanya tradisi pembahasan Al-Qur'an dengan bahasa daerah memiliki dua faktor; *pertama*, penyebaran Islam di Indonesia sehingga membutuhkan sosialisasi dan pembumian Al-Qur'an pada masyarakat Muslim; *kedua*, untuk membudayakan dan melestarikan bahasa lokal.<sup>38</sup>

Selain itu juga ada yang penafsiran Al-Qur'an yang ditulis dalam ruang pesantren yang memang menjadi salah satu tempat proses perkembangan kajian Al-Qur'an di kalangan umat Islam Indonesia. Hal ini mengantarkan baik para kyai, ustaz-ustazah dan santri-santrinya untuk tidak hanya mengajarkan pembacaan Al-Qur'an, melainkan memahami makna dan kandungannya. Hal itu yang mengantarkan mereka mengkaji Al-Qur'an. Di antara kitab tafsir yang muncul dalam ranah pesantren adalah Tafsir *Al-Ibriz li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz bi Al-Lughah al-Jawiyah* karya Bisri Mustafa yang memiliki kekhasan pesantren dengan aksara Arab pegon dan bahasa Jawa. Karya yang lain adalah Tafsir *al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil* karya Misbah Mustafa. Munculnya tafsir tersebut juga memiliki keterpengaruhannya dari sisi kondisi sosialnya yang mana komunitas pembacanya lebih akrab dengan aksara Arab-pegawai dari pada latin.

Kemudian terdapat pula karya tafsir pesantren yang ditulis dalam lingkup kraton seperti Kitab *Al-Qur'an Tarjamah Bahasa Jawi* (1942) yang

<sup>38</sup> Mursalim, "Vernakulisasi Al-Qur'an di Indonesia", 55-59.

ditulis oleh perkumpulan Mardikintoko Surakarta di bawah naungan Raden Muhammad Adnan. Karya yang lain adalah *Kitab Tafsir Bahasa Boegisna Soerah Amma* engan aksara dan bahasa Bugis karya Anre Gurutta H. M. As'ad yang berasal dari pesantren di Makasar.

Selanjutnya, ada karya-karya tafsir yang ditulis dalam ranah akademisi yang berkembang mulai abad 20 M. Pada masa ini problem yang ada dipengaruhi oleh teknologi dan ilmu pengetahuan dan membaur dalam kehidupan sosial masyarakat. Untuk merespon permasalahan yang muncul itu muncullah tafsir-tafsir tematik yang mencoba melihat kembali setiap permasalahan di masyarakat dengan penjelasan dan petunjuk Al-Qur'an. Karya-karya yang muncul antara lain, *Konsep Kufur dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* karya Harifuddin Cawidu, *Pengantar Fenomenologi Al-Qur'an* dan *Pengantar Psikologi Al-Qur'an* yang ditulis oleh tiga orang yaitu Lukman Abdul Qohar, Lukman Saksono, dan Anharuddin, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i, Hidangan Ilahi Ayat-ayat Tahsil, Tafsir Al-Qur'an al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Turunnya Wahyu* semuanya karya M. Quraish Shihab.

Pada masa ini juga muncul tafsir-tafsir yang menggunakan perspektif tertentu. Di antara yang banyak muncul adalah karya-karya tafsir yang menggunakan perspektif gender, seperti *Argumen Kesetaraan Gender* karya Nasaruddin Umar, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender Tafsir Al-Qur'an* karya Zaitunah Subhan, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Kedudukan dan Peran Perempuan* yang ditulis oleh Kementerian Agama RI dan lain-lain.

Tidak dapat dipungkiri bahwa pengaruh era globalisasi yang semakin pesat membuat pembahasan lokal Al-Qur'an menggunakan Bahasa daerah semakin terkikis. Hal itu lantaran teknologi dan pengetahuan yang semakin maju, sehingga kajian Al-Qur'an yang masih menggunakan bahasa daerah sudah sangat jarang ditemukan. Jika ada itu lebih pada pengkajian ulang karya-karya terdahulu, yang juga semakin sulit ditemukan saat ini. Akibatnya, penulisan karya tulis dengan menggunakan bahasa Indonesia sebagai bahasa resmi semakin menggeser bahasa daerah, sehingga penulisan karya terkait kajian Al-Qur'an lebih didominasi menggunakan bahasa Indonesia. Pada generasi sekarang masyarakat jarang sekali menggunakan bahasa daerah

sehingga secara tidak langsung sebagian dari mereka merupakan bahasa daerah mereka. Hal tersebut pun terjadi pada mereka yang belajar keluar dari daerah mereka, yang hidup di tengah masyarakat dengan beragam budaya.

## Kesimpulan

Dari pemaparan di atas terlihat perkembangan kajian Al-Qur'an di Indonesia dipenuhi oleh pergolakan baik dari sisi bahasa dan aksara, mufasir dan tafsir, sosial dan budaya yang beragam. Hal itu lantaran kajian Al-Qur'an di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari sejarah dan budaya yang ada. Dari situ lahirlah berbagai literatur kajian Al-Qur'an dengan pembahasan yang beragam dan itu terus berjalan hingga saat ini. Banyak kajian yang menjelaskan sejarah kajian Al-Qur'an di Indonesia, baik terkait perkembangan tafsir dan mufasir, metodologi dan corak penafsiran Al-Qur'an, berbagai kaidah penafsiran dan Ulumul Qur'an, hingga pada penggunaan Bahasa lokal yang digunakan dalam kajian Al-Qur'an.

Penyebaran Islam yang diikuti oleh interaksi umat Islam di Indonesia dalam perkembangan kajian Al-Qur'an terjadi melalui dua proses; *Pertama* pengajaran Al-Qur'an di Langgar dengan seorang guru yang membaca dan mendektekannya ayat-ayat Al-Qur'an kemudian dikuti oleh muridnya, dan *kedua* pengajaran Al-Qur'an di Pesantren. Pesantren mememiliki peranan yang sangat signifikan terhadap perkembangan kajian Al-Qur'an di Indonesia. Pengajaran Al-Qur'an di pesantren lebih tersistematis, selain tentu saja mendidik moral dan akhlak yang besandar pada Al-Qur'an dan hadis.

Selain itu, banyaknya kajian Al-Qur'an dari pemaknaan, praktik, serta pemanfaatan Al-Qur'an dari generasi ke generasi sebagai bentuk interaksi umat Islam di Indonesia dalam memahami dan menjaga Al-Qur'an. Hal lain juga dapat dilihat dengan banyaknya praktik keagamaan di masyarakat, seperti: tahlilan, khatmil Al-Qur'an, sima'an Al-Qur'an, pengajian Al-Qur'an dalam berbagai majlis baik di masjid dan lembaga-lembaga tertentu.

Adanya kajian Al-Qur'an di Indonesia tentu tidak lepas dari pengaruh konteks sosial yang berkembang. Melihat fakta Al-Qur'an yang berbahasa Arab, begitu pun karya-karya tafsir klasik yang juga berbahasa Arab, menjadi

alasan tersendiri bagi para intelektual Muslim Indonesia dalam mengkaji Al-Qur'an. Selain itu, baik dari faktor bahasa dan aksara, kultur sosial budaya, ranah politik, ranah pesantren, ranah akademisi, serta dengan berbagai macam keilmuan yang dimiliki juga menjadi salah satu pengaruh dalam perkembangan kajian Al-Qur'an di Indonesia.

## Daftar Pustaka

- Atabik, M. Ahmad. "Perkembangan Tafsir Modern di Indonesia," *Hermeneutik*. Vol. 8. No. 2, 2014.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran di Indonesia*. Bandung: Mizan. 1994.
- Barir, Muhammad. *Tradisi Al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kiai Dalam Transmisi Tradisi Al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa*. Yogyakarta: Nurmahera. 2017.
- Federspiel, Howard M. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*. Bandung: Mizan, 1996.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeunetika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- \_\_\_\_\_, "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia," *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 6, No.1, April 2010.
- Hakim, Abdul. "Al-Qur'an Cetak di Indonesia: Tinjauan Kronologis Pertengah Abad ke 19 hingga Abad ke 20", *Suhuf*. Vol. 5, No. 2, 2012.
- Hidayat, Syarif. "Al-Qur'an digital". STAI terpadu yogyakarta. Vol.1, No.1, Desember 2016.
- Huda, Nor. *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Yogyakarta: ar-Ruz Media, 2013.
- Jonhs, Anthony H. "Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu". *JSQ*, Vo. 1, No. 3, 2006.
- Lestari, Lenni. "Mushaf Al-Qur'an: Perbedaan Islam dan Budaya Lokal". *Jurnal at-Tibyan*. Vol. 1, No. 1, 2016.

- Mursalim. "Vernakulisasi Al-Qur'an di Indonesia (Studi Kajian Sejarah Tafsir alQur'an)". *Jurnal Komunikasi dan Sosial Agama*, Vol. XVI, No. 1, 2014.
- Mustaqim, Abdul (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Putuhena, Saleh. *Historiografi Haji di Indoensia*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Roifa, Rifa dkk. "Pekembangan Tafsir di Indonesia (Pra-Kemerdekaan 1900-1945)". *al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2, No. 1, Juni 2017.
- Sinkili, Abdurrauf (as). *Tarjuman al-Mustafid*. Bombay, 1951.
- Suarni. "Karakteristik Tafsir Tarjumanul Muastafid", *Substantia*, Vol. 17 No. 2 2015.
- Syamsudin, Sahiron dkk. *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogy*. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Yunus, Mahmud. *Al-Qur'an al-Karim*. Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1977.
- Zuhdi, M. Nurdin. *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Konstentasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Kaukaba, 2014.



# GENEALOGI DAN TIPOLOGI TAFSIR *MAUDŪ'I* DI INDONESIA

Fejrian Yazdajird Iwanebel

*Dosen UIN Sunan Ampel Surabaya*

## Pendahuluan

**A**akhir abad ke-20, Indonesia tidak hanya menyaksikan perubahan besar lanskap politik seiring dengan jatuhnya kursi kepemimpinan Soeharto setelah sekitar 32 tahun memimpin Indonesia, namun masyarakat Indonesia juga mulai merasakan munculnya geliat model penafsiran baru yang dikenal dengan tafsir *Maudū'i* atau tafsir tematik.<sup>1</sup> Akhir abad ini bisa dikatakan sebagai masa emas penafsiran Indonesia,<sup>2</sup> di mana banyak kaum intelektual Indonesia mengambil peran yang besar dalam upaya kontekstualisasi nalar keislaman, sebuah gerakan yang lebih dahulu diinisiasi oleh beberapa pemikir Indonesia seperti Nurcholis Majid,<sup>3</sup> Hasbi Assiddiqi,<sup>4</sup> Munawwir Sjadjali,<sup>5</sup> dan Mukti Ali.<sup>6</sup> Konteks pembicaraan

1 M. Nurdin Zuhdi, *Tipologi Tafsir Al-Qur'an Mazhab Indonesia*, Tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.

2 Karya-karya tafsir pada masa pra-reformasi bisa dilihat misalnya: Islah Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an & Kekuasaan di Indonesia Perenungan, Kontestasi dan Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: Salwa, 2019); Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1994).

3 Nurcholis Majid, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992).

4 Hasbi Assiddiqi, *Dinamika Syariat Islam: Ijtihad Ulama Salaf dan Khalaf dalam Pembinaan Syariat* (Jakarta: Galura Press, 2007).

5 Munawir Sjadjali, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1988).

6 Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991).

intelektual pada masa ini lebih banyak didominasi oleh keinginan untuk membumikan teks-teks agama agar kontekstual dan relevan bagi kemaslahatan umat manusia. Tafsir, pada masa ini, mendapat perhatian yang signifikan dari para pemikir Muslim, karena semangat kontekstualisasi mengarah pada upaya untuk melakukan pembacaan ulang terhadap teks-teks Al-Qur'an. Dalam konteks inilah tafsir *Maudū'i* muncul seperti oase di tengah model penafsiran yang mengedepankan semangat kontekstual.<sup>7</sup>

Tafsir *Maudū'i* pada tahap selanjutnya mengalami kristalisasi di mana model tafsir ini dianggap sebagai corong baru dalam dunia tafsir yang dianggap mampu menyelesaikan permasalahan umat. Mekanisme idealnya adalah berasal dari teks yang kemudian diinterpretasikan sedemikian rupa hingga mampu menyapa konteks sosial kekinian, juga sebaliknya, dari problematika kontekstual yang kemudian dicarikan solusinya menurut perspektif Al-Qur'an. Jargon yang diusung adalah *min al-wāqi'i ilā al-naṣṣ* (dari konteks peristiwa menuju teks) dan *min al-naṣṣ ilā al-wāqi'i* (dari teks menuju konteks).<sup>8</sup> Dalam konteks Indonesia, kedua horizon ini kemudian dilandasi oleh pemikiran-pemikiran filsafat yang lekat dengan tradisi hermeneutika. Tokoh seperti Fazlur Rahman dan Hassan Hanafi merupakan sarjana yang cukup diminati oleh sarjana Indonesia. Terlebih, mereka menemukan momentumnya, ketika dua tokoh tersebut juga mengusung tafsir tematik dalam penafsiran kontekstualnya. Diskursus ini kemudian juga memunculkan skema triadik hermeneutika yang dikenal luas oleh kalangan sarjana. Skema tersebut merupakan perpaduan tiga horizon, yaitu teks, konteks dan *reader* (pembaca).<sup>9</sup> Tiga horizon inilah yang menjadi alat penentu produksi penafsiran. Ketika ketiganya didialogkan secara berimbang, maka tafsir dengan nuansa kontekstual diharapkan mampu mempersempit jurang problematika uamt dewasa ini. Pertanyaannya

7 Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta : PT. Tiara Wacana Yogyka, 2002)

8 Lihat, Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat (Bandung: Mizan, 1992); Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996).

9 Fahruddin, Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an, Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta : el- SAQ Press, 2005).

kemudian adalah apakah tafsir *Maudū'i* ini benar mampu mengatasi jurang problem sosial yang ada? Perjumpaan para sarjana Muslim dengan tafsir *Maudū'i* ini sudah hampir melampaui dua dekade. Namun permasalahan sosial keagamaan, seperti perbedaan tafsir tentang khilafah, demokrasi, hak asasi manusia, masih tetap menjadi problem kontemporer yang belum terselesaikan. Paradoks keilmuan kemudian muncul untuk mempertanyakan apakah teori *Maudū'i* yang diidealkan ini tidak mampu dicapai secara ideal dalam aplikasinya? Untuk menjawab hal ini, analisis terhadap isi dan metodologi produk-produk tafsir *Maudū'i* menjadi hal yang penting dan pada aspek inilah tulisan ini ditujukan.

Artikel ini, selain hendak melihat akar genealogi keilmuan tafsir *Maudū'i* dalam konteks keindonesiaan, juga akan difokuskan pada pembacaan literatur pustaka yang terkait dengan model penafsiran *Maudū'i* yang diaplikasikan oleh sebagian pegiat tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Tulisan ini secara lebih spesifik ingin melihat konsistensi dan keselarasan antara teori (*das sein*) dan aplikasi (*das solten*) dalam penafsiran *Maudū'i*. Pertanyaan diarahkan tentang bagaimana para sarjana dan mufassir Indonesia memandang pentingnya tafsir *Maudū'i* yang kemudian mempengaruhi mereka dalam penggunaan *Maudū'i* sebagai metode penafsirannya. Kemudian, untuk melihat bagaimana bangunan teori dan aplikasi tafsir *Maudū'i* di Indonesia, artikel diarahkan pada analisis isi dan metodologi. Terakhir, artikel ini juga akan melakukan pembacaan secara skematis untuk melakukan klasifikasi tipologi tafsir *Maudū'i* yang ada di Indonesia.

### **Tafsir *Maudū'i*: Konsep dan Paradigma**

Dalam khazanah tafsir dan studi Al-Qur'an sejak era formatif, kodifikasi, hingga pengembangan hingga saat ini, kita dapat mengetahui bahwa mayoritas tafsir Al-Qur'an memiliki metodologi khas yang menjadi logos dalam kerangka penafsiran Al-Qur'an, yaitu penafsiran Al-Qur'an secara didaktif dan linear mulai satu ayat ke ayat setelahnya sesuai dengan urutan mushaf. Penafsiran ini umumnya disebut sebagai tafsir berbasis tartib mushafi. Mereka yang mengaplikasikan model penafsiran ini, umumnya mencakup seluruh aspek Al-Qur'an, mulai dari aspek linguistika, nuansa semiotis, mistis, legis, filosofis, hingga sains. Dari aspek linguistik, kita bisa

melihat banyak sekali uraian tentang *ŷāz*, *iṭnāb*, *ijmāl*, *‘umūm*, *khuṣūṣ* dan *tadhyīl*. Dalam salah satu perspektif, penafsiran yang cenderung mengacu pada linearitas di atas, akan dapat mengakibatkan pada keterpenggalan makna. Makna Al-Qur'an tidak dibahas secara utuh, terpotong-potong dan bahkan bisa mengakibatkan pemaknaan yang parsial. Hal itu karena ayat Al-Qur'an tidak disajikan secara utuh.

Dalam konteks inilah tafsir *Maudū'ī* (tematik) muncul sebagai metode alternatif dalam penafsiran Al-Qur'an. Tafsir *Maudū'ī* bisa dimaknai sebagai upaya untuk menghimpun ayat di dalam Al-Qur'an mengenai satu tema tertentu. Kemudian ayat-ayat yang telah dikumpulkan tersebut diberi penjelasan untuk memberi pemahaman tentang kandungan makna petunjuk Al-Qur'an. Lebih jauh, al-Farmāwī menjelaskan bahwa dalam ranah aplikatifnya, metode *Maudū'ī* berusaha untuk menjelaskan ayat-ayat yang terhimpun dalam satu tema dengan memperhatikan urutan tertib turunnya ayat tersebut, sebab turunnya, korelasi antara satu ayat dengan ayat yang lain dan hal-hal lain yang dapat membantu memahami ayat lalu menganalisisnya secara cermat dan menyeluruh.<sup>10</sup>

Tafsir tematik ini bisa dikatakan sebagai salah satu model tafsir yang digemari oleh masyarakat intelektual dan sarjana Muslim Indonesia. Pasalnya, penafsiran ini memiliki nilai lebih: *pertama*, seorang penafsiran tidak dituntut untuk menafsirkan Al-Qur'an secara utuh. Mereka hanya menafsirkan ayat-ayat tertentu yang telah diklasifikasi sesuai dengan topik kajian yang hendak ditafsirkan. *Kedua*, penafsiran model tematik ini umumnya diyakini bias meminimalisir kehendak subjektif penafsir. Sehingga, model tafsir ini menjadi salah satu model primadona di kalangan akademisi Al-Qur'an dan tafsir. *Ketiga*, model tafsir tematik ini dianggap mampu mengkaji Al-Qur'an secara utuh meggunakan satu topik tertentu. Hal ini sesuai dengan paradigma ilmiah yang umumnya dipegang oleh kaum akademisi bahwa mendapatkan pemahaman utuh itu lebih diutamakan

<sup>10</sup> 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Maudū'ī* (Kairo: Maṭba'ah al-Ḥadārah al-'Arabiyyah, 1977), 62. Bandingkan dengan Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥith fi al-Tafsīr al-Maudū'ī* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), 16; Muhammad Bāqir al-Sadr, "Pendekaan Temalik Terhadap Tafsir Al-Qur'an", dalam *Ulumul Quran*, Vol 1, No. 4, (1990), 34; Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ, *al-Tafsīr al-Maudū'ī bayn al-Naẓariyyah wa al-Taṭbiq* (Yordan: Dār al-Nafā'is, 2012), 273-315.

dari hanya sekedar memaknai secara parsial. *Keempat*, tafsir tematik ini dianggap mampu memberikan solusi moralitas atas problem-problem social yang kini sedang hinggap di masyarakat. Salah satu paradigma yang dipakai adalah paradigma kontekstual, di mana seorang penafsir bisa berangkat dari konteks sosial yang dihadapi untuk kemudian direflkesikan dan dicarikan nilai moralitas dan petunjuk Al-Qur'an, untuk kemudian disarikan sebagai petunjuk bagi problem kekinian yang sedang dihadapi. Model ini jelas memiliki nuansa pragmatik dalam paradigm penafsirannya. Tafsir diandaikan tidak hanya mengunggah kehendak ilahiah, namun harus mampu menjawab problem sosial kemasyarakatan. Sehingga nilai tafsir tidak terletak pada sebanyak, seluas dan sedalam apa uraian penafsiran terhadap Al-Qur'an, namun lebih pada seberapa jauh tafsir itu berdampak pada masyarakat.

Dalam salah satu tulisannya, Hassan Hanafi juga menulis tentang signifikansi metode tematik dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dia mengelaborasi tentang metode tafsir *tahlīlī* yang dalam terminologinya disebut sebagai *longitudinal interpretation* bahwa metode tafsir tersebut mampu memberi informasi secara maksimal terkait dengan ayat yang ditafsirkan. Selain itu, model tafsir *tahlīlī* ini mengikuti cara tradisional dan urut-urutan skiptural Al-Qur'an yang dipandang memiliki kebijaksanaan (*wisdom*), yang merupakan kombinasi genre literasi naratif, peringatan, janji, dan lain-lain. Namun di sisi lain, metode *tahlīlī* ini juga memiliki kelemahan seperti: kegagalan dalam mengungkap gagasan utuh Al-Qur'an mengenai satu konsep tertentu; cenderung mengulang tema-tema yang sama untuk diinterpretasikan secara berulang; cenderung gagal untuk menstrukturasi tema, logika, ideologi dan ide global yang pada dasarnya saling terhubung satu sama lain; karya tafsir *tahlīlī* ini cenderung berjilid-jilid sehingga sangat susah untuk dibaca, mahal untuk dibeli, dan berat untuk dibawa; beberapa tafsir umumnya tercampur dengan pengetahuan-pengetahuan non-linear dengan topik ayat yang dikaji.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an" dalam Stefan Wild, *The Qur'an as Text* (Leiden: Brill, 1996), 195-196.

Dari metode tafsir *tahlīlī* inilah kemudian Hanafi berpikir untuk melakukan telaah komparatif mengenai keunggulan metode tematik dengan metode longitudinal (*tahlīlī*). Menurutnya, metode tematik setidaknya memiliki empat nilai tambah: *pertama*, bahwa melakukan interpretasi Al-Qur'an tidak hanya bermakna penarikan kesimpulan dari teks Al-Qur'an secara deduktif, namun juga bisa berangkat secara induktif dari realitas masyarakat; tafsir juga tidak hanya bermakna menjelaskan (*auslegen*) namun juga memahami (*verstehen*), tidak hanya bertujuan untuk mengetahui (*wissen*) namun juga menyadari secara penuh akan hal yang ditafsirkan (*besinnen*). *Kedua*, bahwa penafsir tidak hanya bertindak sebagai penerima makna (*receiver*), namun juga bisa menjadi pemberi makna (*giver*). Ketika seorang penafsir mendapatkan sebuah makna, maka dia kemudian mampu meletakkannya dalam sebuah struktur yang lebih rasional dan riil. *Ketiga*, interpretasi tidak hanya berupa analisis namun juga sintesis; tidak hanya melakukan partisi dari suatu konsep besar, namun juga membawa satu bagian tersebut secara bersamaan dengan yang lain dalam membentuk suatu format yang utuh. Demikian juga, praktik interpretasi merupakan usaha untuk melihat inti dari suatu konsep. *Keempat*, interpretasi merupakan sebuah penemuan terhadap sesuatu yang baru, menambahkan pengetahuan yang sebelumnya tidak diketahui maupun belum tertulis, dan juga menyelami ke dalam samudra kesadaran. Oleh karenanya, interpretasi tak ubahnya merupakan usaha untuk menulis teks baru, yang merupakan refleksi kesadaran individu atas kitab suci.<sup>12</sup>

#### A. Akar, Genealogi, dan Sejarah Masuknya Tafsir *Maudū'ī* di Indonesia

##### a. Mesir Sebagai Pijakan Genealogi Tafsir *Maudū'ī*

Pada abad Modern, Mesir telah menjelma menjadi sebuah Negara yang cukup bergeliat dengan diskursus keilmuan Islam. Setidaknya, kehadiran para mahasiswa/mahasiswi dari berbagai belahan dunia, mampu memperlihatkan Mesir ke mata dunia bahwa dia telah menjadi ikon baru dalam arus pengetahuan keislaman. Dalam sejarah Islam, arus

---

<sup>12</sup> Ibid., 197.

pengetahuan itu ditandai dengan munculnya Jamāl al-Dīn al-Afghānī yang dinilai sebagai kunci dalam perkembangan diskursus keislaman. Kajian Islam, saat itu, dinilai telah mengalami stagnasi. Umat Islam banyak terbelenggu dengan wacana keislaman sekunder. Mereka juga kaku dalam melakukan pembaruan, karena kepatuhan terhadap pendapat ulama salaf (*taqlīd*) cukup mendominasi alam pemikiran mereka. Model keberagamaan inilah yang ingin dirobohkan oleh para pembaharu Islam. Tolak ukur yang ingin dibangun dalam menghadapi pembaruan adalah keberanian untuk melakukan ijtihad. Resonansi gaung ijtihad inilah yang kemudian meluas melampaui batas-batas cakrawala geografis.

Wacana ijtihad yang digaungkan oleh para pembaharu tersebut, nampaknya berjalan cukup massif. Kajian-kajian keislaman mulai bergelora dengan munculnya berbagai karya pembaruan. Dalam konteks Mesir, kajian terhadap Al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari diskursus keilmuan Islam. Hal itu barangkali terjadi karena Al-Qur'an menjadi sumber utama dalam konstruksi pengetahuan dan akidah Islam. Maka sangat rasional jika pembaruan itu dimulai dari hal yang paling dasar, yaitu Al-Qur'an.

Di Mesir, kajian Al-Qur'an sendiri menjadi kajian yang sangat popular dan banyak disentuh oleh para pemikir Muslim di sana. Terlebih, ketika Muḥammad 'Abduh dan muridnya, Rashīd Riḍā, menuliskan karya opusnya dalam tafsir Al-Qur'an yang berjudul, *Tafsīr al-Manār*, gaung kajian Al-Qur'an semakin bergelora. Sejak saat itu, kajian terhadap Al-Qur'an di Mesir menjadi semakin hidup. Banyak karya-karya tentang Al-Qur'an, baik itu tafsir atau karya yang terkait erat dengan kajian Al-Qur'an semakin banyak bermunculan. Beberapa karya tafsir yang mencatatkan namanya dalam pasar raya keilmuan Al-Qur'an dan tafsir misalnya, tafsir *fi Ẓilāl al-Qur'ān* karya sayyid Quṭb (w. 1966), *Tafsīr al-Marāghī* karya Muṣṭafā al-Marāghī, tafsir Jauhari Tantawi, *Al-Ijāz al-Bayānī li al-Qur'ān al-Āzīm* karya 'Āishah b. al-Shāṭī', *Al-Tafsīr al-Wāsiṭ li al-Qur'ān al-Karīm* karya tim ulama Mesir, *Nāḥw Tafsīr al-Mauḍū'i* karya Muḥammad al-Ghazālī, dan sebagainya, cukup menjadi saksi bahwa geliat keilmuan dalam kajian Al-Qur'an sangat hidup di negeri ini.

Secara genealogis, kajian Al-Qur'an di Mesir sudah muncul pada fase awal Islam, yaitu ketika Mesir berhasil ditaklukkan oleh sahabat 'Amr b. al-'Āṣ dari kekuasaan Byzantium. Jika melihat dari agen-agen penyebar tafsir di Mesir, maka di sana tampak dominasi madrasah tafsir Mekah yang menjadi cikal bakal munculnya tafsir di Mesir. Ibn 'Abbās yang menjadi tokoh madrasah tafsir Mekah tercatat dua kali melakukan perlawatan ke Mesir. Narasi genealogis yang berasal dari madrasah tafsir Ibn 'Abbās ini pada gilirannya dikembangkan oleh dua muridnya yang bernama Mujāhid dan 'Ikrimah yang juga pernah melakukan perlawatan ke Mesir.<sup>13</sup>

Pada abad pertengahan, cukup banyak bermunculan tafsir-tafsir di Mesir, di antaranya adalah *Tafsīr Jalālāyin*, sebuah tafsir yang cukup popular di Indonesia dan banyak dikaji di pesantren. Secara genealogis, kita belum bisa memastikan sejak kapan tafsir ini mulai digunakan di Indonesia dan siapa aktor yang menginisiasi penggunaan tafsir ini. Hanya saja, ada beberapa manuskrip kuno yang menunjukkan bahwa tafsir Jalalayn sangat mungkin telah digunakan sebelum abad ke-17. Di antaranya manuskrip tafsir yang ada di Masjid Demak, di sana ada tafsir Sunan Bonang yang secara materi sangat mirip dengan tafsir Jalalayn. Meski kitab ini diragukan sebagai karya Sunan Bonang, salah satu alasannya adalah karena tahun kepenggarangan dan tahun kelahiran Sunan Bonang sangat berdekatan, namun kitab ini menjadi bukti bahwa sejak awal tafsir Jalalayn telah digunakan oleh para ulama untuk menyebarkan keilmuan tafsir Al-Qur'an. Jika dilihat secara materi, tafsir ini cukup ringkas, hanya menjelaskan aspek-apske kebahasaan dan makna global. Barangkali ini yang menjadikan tafsir Jalalayn menjadi tafsir yang banyak diminati oleh kalangan pesantren dan ulama lokal, karena mudah untuk dijadikan sebagai pengantar memahami Al-Qur'an.

Pada abad modern, kajian Al-Qur'an yang muncul di Mesir bisa dikatakan cukup dinamis. Perspektif yang digunakan juga variatif dan tidak mengacu pada satu pola tertentu. Pendekatan-pendekatan yang digunakan dalam tafsir mampu bertemu, bersentuhan dan bahkan berdialektika

---

<sup>13</sup> Dzikri Nirwana, "Peta Tafsir di Mesir: Melacak Perkembangan Tafsir Al-Qur'an dari Abad Klasik Hingga Modern", dalam *Jurnal Falasifa*, Vol. 1, No. 1, (2010), h. 29. Lihat juga, 'Abd Allāh Khurshid al-Barī, *Al-Qur'an wa 'Ulūmuhi fī Miṣr* (20 H – 358 H) (Mesir: Dār al-Ma'arif, 1969), 278-279.

searah dengan arus keilmuan yang berkembang di sana. Sebagai contoh, ada beberapa pendekatan yang cukup dominan menjadi identitas umum dalam kajian tafsir di Mesir. Jika mengacu pada embrio awal muncuatnya kajian tafsir di Mesir, corak *al-ādāb al-ijtimā'i* menjadi salah satu corak yang cukup dominan. Corak ini lebih mengutamakan adanya pembahasan yang tidak berbelit dalam aspek-aspek kebahasan hingga filsafat, namun pada prinsipnya corak ini ingin menghubungkan Al-Qur'an dengan kondisi dan realitas sosial yang perlu direspon dari perspektif Al-Qur'an. Maka, tujuan utama dari corak tafsir ini adalah ingin mengembalikan tujuan Al-Qur'an sebagai petunjuk. Sebagaimana paradigma yang digenggam oleh corak ini, maka tujuan utama penafsiran adalah mampu memberi pemahaman yang lebih praktis terhadap masyarakat.

Corak *al-ādāb al-ijtimā'i* itu sendiri diperkenalkan oleh al-Farmāwī untuk menyebut model dan corak *Tafsīr al-Manār*, bahwa karakter yang ingin dibangun oleh pengarang kitab tersebut adalah berbentuk sastra sosial kemasyarakatan, yaitu lebih menitik beratkan pada pola kebahasaan tafsir yang ramah untuk bisa dipahami dengan mudah oleh masyarakat secara umum. Karakter *al-ādāb al-ijtimā'i* ini lebih menekankan pada penyampaian nilai intrinsik atau pesan yang ada dalam Al-Qur'an untuk diterjemahkan, ditransmisikan dan diaplikasikan ke dalam lingkup sosial kemasyarakatan. Model tafsir ini tidak ingin menyibukkan diri dan berbelit dalam pembahasan yang dirasa tidak diperlukan, seperti: aspek gramatika, filologi, kalam (teologi), tasawuf, hukum (fiqh), filsafat, dan sains. Menurut model tafsir ini, semua aspek keilmuan tersebut dirasa tidak mampu menyentuh akar permasalahan yang dialami masyarakat, dan justru semakin menjauhkan petunjuk Al-Qur'an dari umat.

Jika ditarik dalam garis sejarah, beberapa tafsir yang muncul di Mesir paska Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā, nampak tetap melestarikan corak *al-ādāb al-ijtimā'i* ini. Sebagai contoh, tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb. Dalam karya tersebut, tidak banyak kajian yang menitikberatkan pada masalah-masalah hukum, gramatikal, kalam, ataupun tasawuf. Namun tafsir tersebut lebih diarahkan pada problematika masyarakat yang sedang dihadapi oleh Sayyid Quṭb, seperti degradasi moral masyarakat, taklid buta, dan semangat perlawanan terhadap hegemoni Barat atas Islam dan

Mesir. Demikian juga dengan tafsir Muḥammad al-Ghazālī, *Naḥw al-Tafsīr al-Maudū'i li al-Qur'an al-Karīm*, titik tekan dalam tafsirnya lebih banyak diarahkan untuk menggugah semangat sosial untuk kembali kepada Al-Qur'an dan jalan Tuhan. Taklid buta, degradasi moral, semangat perlawanan terhadap orang kafir, dan penguatan akidah menjadi topik-topik inti dalam penafsiran al-Ghazālī dalam tafsirnya tersebut.<sup>14</sup> Dua tafsir ini menjadi *prototype* atau representasi begitu dominannya pengaruh corak *al-ādāb al-ijtimā'i* yang diinisiasi oleh Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā.

Selain corak *al-ādāb al-ijtimā'i* di atas, dinamika tafsir di Mesir juga diramaikan dengan munculnya beberapa tafsir yang mengusung pendekatan baru. Tercatat dalam sejarah, bahwa di Mesir muncul nama Amīn al-Khūlī. Seorang tokoh dan pemikir Islam yang cukup besar dan memiliki pengaruh kuat terhadap muridnya. Dari al-Khūlī inilah Mesir memunculkan sederet nama yang menggaungkan pendekatan kebahasaan terhadap Al-Qur'an. Asumsi dasarnya adalah bahwa Al-Qur'an merupakan kitab sastra terbesar. Dia diturunkan dengan menggunakan medium kebahasaan. Bahkan, salah satu bentuk *ijāz* (mukjizat) Al-Qur'an terletak dalam aspek keindahan bahasanya. Maka, Bahasa merupakan elemen penting untuk menyertai dalam proses pemahaman dan penafsiran Al-Qur'an. Dari Bahasa inilah, seorang mufassir mampu mencari makna ideal maupun makna tematis dari Al-Qur'an. Di antara murid Amīn al-Khūlī yang berhasil menerapkan kajian kebahasaan dalam Al-Qur'an adalah Ā'isyah bint Syātī' dan Muḥammad Khalafullāh.

Selain corak kebahasaan yang diinisiasi oleh Amīn al-Khūlī, ada pula corak sains yang menjadi kontra diskursus narasi kebahasaan dalam tafsir Al-Qur'an. Corak sains ini setidaknya dapat dilihat dalam tafsirnya Jauharī Ṭantawī. Barangkali, ini merupakan tafsir pertama yang dikarang secara lengkap dengan menggunakan pendekatan sains. Pendekatan ini secara diametral selalu bersinggungan secara paradigmatis dengan pendekatan kebahasaan. Keduanya memiliki argumen yang seringkali memperdebatkan otoritas dari masing-masing pendekatan. Bahkan, pendekatan sains

<sup>14</sup> Fejriyan Yazdajird Iwanebel, "Paradigma dan Aktualisasi Interpretasi dalam Pemikiran Muḥammad al-Ghazālī", dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No. 1, (2014), 1-22.

seringkali diklaim gagal secara epistemologis. Hal itu karena model tafsir ini dianggap akan menundukan Al-Qur'an di bawah sains. Artinya Al-Qur'an disesuaikan dengan kaidah-kaidah keilmuan sains. Padahal Al-Qur'an bersifat abadi, sedangkan sains bersifat temporal. Di sinilah upaya untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan sains menjadi problematik.

Jika dilihat jejak pemikiran tafsir yang dipaparkan secara eklektik seperti di atas, diskursus tentang tafsir dengan model dan pendekatan baru menjadi sangat hidup di Mesir. Hal itu terlihat dari setidaknya ada model dan cara baca baru terhadap Al-Qur'an yang hingga kini masih tercatat dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an di era modern. Bahkan cara baca (penafsiran) Al-Qur'an yang muncul di Mesir sedikit banyak telah mengilhami cara baca umat Islam (baca: pemikir dan sarjana Muslim) untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan cara tersebut. Dari beberapa pemikiran tafsir yang dipaparkan di atas, kita bisa melihat jejak pemikiran tersebut di ranah intelektual Indonesia. Kita bisa melihat jejak digital dalam berbagai *repository* perpustakaan di Indonesia yang telah menerbitkan karya ilmiahnya dengan tema-tema tafsir di kawasan Mesir. Bahkan, satu hal yang cukup dominan bisa kita lihat jejak genealogis tafsir Mesir di Nusantara ini adalah model tafsir *Maudū'i* (tafsir tematik).

Tafsir tematik ini bisa dikatakan sebagai salah satu model tafsir yang digemari oleh masyarakat intelektual dan sarjana Muslim Indonesia. Pasalnya, penafsiran ini memiliki nilai lebih: *pertama*, seorang penafsiran tidak dituntut untuk menafsirkan Al-Qur'an secara utuh. Mereka hanya menafsirkan ayat-ayat tertentu yang telah diklasifikasi sesuai dengan topik kajian yang hendak ditafsirkan. *Kedua*, penafsiran model tematik ini umumnya diyakini bisa meminimalisir kehendak subjektif penafsir. Sehingga, model tafsir ini menjadi salah satu model penafsiran primadona di kalangan akademisi Al-Qur'an dan tafsir. *Ketiga*, model tafsir tematik ini dianggap mampu mengkaji Al-Qur'an secara utuh mengenai satu topik tertentu. Hal ini sesuai dengan paradigma ilmiah yang umumnya dipegang oleh kaum akademisi bahwa mendapatkan pemahaman utuh itu lebih diutamakan dari hanya sekedar memaknai secara parsial. *Keempat*, tafsir tematik ini dianggap mampu memberikan solusi moralitas atas problem-problem sosial yang kini sedang hinggap di masyarakat. Salah satu

paradigma yang dipakai adalah paradigma kontekstual, di mana seorang penafsir bisa berangkat dari konteks sosial yang dihadapi untuk kemudian direfleksikan dan dicarikan nilai moralitas dan petunjuk Al-Qur'an, untuk kemudian disarikan sebagai petunjuk bagi problem kekinian yang sedang dihadapi. Model ini jelas memiliki nuansa pragmatik dalam paradigma penafsirannya. Tafsir diandaikan tidak hanya mengunggah kehendak ilahiah, namun membumikan kehendak tersebut untuk mampu menjawab problem sosial kemasayarakatan. Sehingga nilai tafsir tidak terletak pada sebanyak, seluas dan sedalam apa uraian penafsiran terhadap Al-Qur'an, namun pada seberapa jauh tafsir itu berdampak pada masyarakat.

Di Mesir sendiri, karya-karya tafsir sebenarnya berkembang secara dinamis. Pada awal abad ke-20, karya-karya tafsir masih berada dalam lingkup penafsiran yang linear, dari satu ayat ke ayat lain yang tersusun secara sistematik berdasarkan urutan pewahyuan Al-Qur'an. Bahkan pada tahun 1960, Syaikh al-Azhar, Maḥmūd Syalṭūt telah menerbitkan sebuah karya tafsir berjudul *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* yang di dalamnya benih ide tentang tematisasi petunjuk Al-Qur'an sudah mulai dilakukan, namun terbatas pada surah. Ide ini pada mulanya berawal dari al-Syāṭibī yang menjelaskan bahwa, sebagaimana dikutip Shihab, bahwa,

"Tidak dibenarkan seseorang hanya memperhatikan bagian-bagian dari satu pembicaraan, kecuali pada saat ia bermaksud untuk memahami arti lahiriah dari satu kosakata menurut tinjauan etimologis, bukan maksud si pembicara. Kalau arti tersebut tidak dipahaminya, maka ia harus segera memperhatikan seluruh pembicaraan dari awal hingga akhir".<sup>15</sup>

Dalam kutipan di atas, teori penafsiran yang dimaksud adalah tentang kesatuan dan isi pentunjuk surat demi surat. Bahwa satu surat, walaupun dapat mengandung banyak masalah, namun masalah-masalah tersebut berkaitan antara satu dengan lainnya. Sehingga seseorang hendaknya jangan hanya mengarahkan pandangan pada awal surat, tetapi hendaknya

<sup>15</sup> Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 112-113; Al-Syāṭibī, *al-Miqwāfiqāt*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Ma'rūfah, 1975), 144.

memperhatikan pula akhir surat, atau sebaliknya. Karena bila tidak demikian akan terabaikan maksud ayat-ayat yang diturunkan itu.<sup>16</sup>

Menurut Shihab, benih awal munculnya tafsir tematik (*Maudū'i*) adalah pertama, karena mulai bermunculan karya tentang satu topik tertentu yang dibahas sesuai dengan pandangan Al-Qur'an, seperti *al-Insān fī al-Qur'ān*, *al-Mar'ah fī al-Qur'ān* yang keduanya merupakan karya 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, juga *al-Ribā fī al-Qur'ān* karya al-Maudūdī. Karya-karya tematik, yang semula bukan merupakan buah karya tafsir, nampaknya justru menginspirasi kaum mufassir untuk melakukan penafsiran secara tematik. Kedua, munculnya gagasan tentang tafsir tematik yang digagas oleh Ahmad Sayyid al-Kumīy, yang saat itu menjabat sebagai Ketua Jurusan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar. Beberapa dosen tafsir di universitas tersebut, bahkan, telah berhasil menyusun karya dengan menggunakan metode tafsir tematik, di antaranya al-Ḥusainī Abū Farḥah yang menulis karya berjudul *al-Futūḥāt al-Rabbānīyah fī al-Tafsīr al-Maudū'iyyah li al-Āyāt al-Qur'ānīyah*. Hanya saja, menurut Shihab, dalam menghimpun ayat-ayat yang hendak ditafsirkan, al-Ḥusainī tidak mencantumkan seluruh ayat dari seluruh surat, juga tidak dijelaskan secara detail mengenai klasifikasi ayat yang turun di Mekah maupun Madinah.<sup>17</sup>

Dari sinilah kemudian pada tahun 1977, salah satu guru besar di al-Azhar bernama 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī menerbitkan buku berjudul *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudū'i*. Dalam buku ini, struktur penafsiran dengan metode tematik semakin mendapatkan legitimasi dan format aplikatifnya. Pasalnya, buku yang dikarang oleh al-Farmāwī ini berisi tentang metode-metode tafsir yang kemudian ditekankan pada tawaran metodis tafsir tematik yang cukup aplikatif. Secara umum, al-Farmāwī menulis bahwa metode tafsir ada empat: *Taḥlīl*, *Ijmālī*, *Muqāran*, dan *Maudū'i*. Empat klasifikasi metode tafsir inilah yang marak dirujuk oleh para sarjana Alqur'an di Indonesia. Jika dilacak dalam buku-buku Ulumul Qur'an maupun metode tafsir Al-Qur'an yang ada di Indonesia, kita bisa melihat bahwa rata-rata ide tentang klasifikasi

<sup>16</sup> Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 112-113.

<sup>17</sup> Ibid., 114.

metode tafsir yang berjumlah empat itu, umumnya merujuk pada gagasan al-Farmāwī yang telah dituliskan dalam bukunya tersebut.

### ***Agency dan Transmisi Tafsir Maudū'i di Indonesia***

Jika kita melihat gerak dan alur sejarah tentang awal kemunculan tafsir *Maudū'i* di Indonesia, ada satu nama yang bisa dijadikan sebagai titik asumsi awal bahwa orang tersebut merupakan *agency* dalam transmisi tafsir *Maudū'i* di Indonesia. Dia adalah Muhammad Quraish Shihab, seorang pakar tafsir yang saat ini menjadi penasehat utama Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) di Jakarta. Nama Quraish Shihab tentu tidak asing dalam cakrawala tafsir di Indonesia. Pasalnya, sejak abad modern hingga saat ini, karya tafsirnya yang berjudul *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, telah menorehkan tinta emas dalam sejarah tafsir Indonesia. Tafsir al-Misbah ini pertama kali dicetak pada tahun 2001 oleh penerbit Lentera Hati, lengkap sebanyak 15 jilid. Jika merujuk pada tipologi metode tafsir Al-Qur'an al-Farmāwī, model penafsiran yang ditulis oleh Quraish Shihab ini lebih menitikberatkan pada metode *Taḥlīl* (analisis). Memang pada dasarnya terdapat *gap* legitimasi mufassir, yaitu jika seseorang belum menafsirkan Al-Qur'an secara utuh, maka seakan belum mendapatkan legitimasi mufassir. Dan model tafsir yang "legitimate" menurut sebagian besar umat Islam adalah model tafsir yang cenderung pada model tafsir *Taḥlīl*.

Meski demikian, benih-benih tafsir *Maudū'i* juga sangat nampak dalam pemikiran Quraish Shihab. Hal ini terlihat dari karyanya yang cukup popular, *Membumikan al-Quran*, yang telah menginisiasi model penafsiran *Maudū'i*. Buku yang terbit pertama kali tahun 1991 itu, dalam salah satu bagiannya membahas secara khusus tentang metode tafsir tematik (*Tafsir Maudū'i*). Dalam bagian tersebut dia memberikan pembahasan yang cukup tentang sejarah *Tafsir Maudū'i*, yang benih-benihnya sudah ada sejak abad awal Islam. Kemudian pada masa al-Syātibī, model tafsir tematik ini mulai menemukan formasinya, yang kemudian pada masa Maḥmūd Syāltūt dalam karyanya *Tafsir al-Qur'an al-Karīm*, format penafsiran tidak lagi "linear", namun lebih difokuskan pada pembahasan surah per-surah atau sesuai dengan tema yang ada dalam surah. Model tematik ini kemudian memberikan inspirasi bagi peminat tafsir setelah untuk mengkerangkakan

secara sistematis tentang model tafsir tematik ini. Quraish Shihab juga mengutip inisiasi dari Sayyid al-Kumīy yang berusaha menginisiasi tafsir tematik di kampus al-Azhar. Dia juga mengutip 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī yang pada tahun 1977 menuliskan tentang format tafsir tematik secara rinci dan detail beseerta uraian mengenai langkah-langkah metodisnya, yaitu: a) menetapkan masalah yang akan dibahas; b) menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut; c) menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai pengetahuan tentang asbabun nuzul; d) memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing; e) menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna (outline); f) melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan pokok bahasan; g) mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang *'āmm* (umum) dan yang *khāṣ* (khusus), mutlak dan *muqayyad* (terikat), atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga kesemuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan.<sup>18</sup>

Ketujuh poin di atas merupakan langkah-langkah metodis yang ditawarkan oleh al-Farmāwī dalam melakukan penafsiran dengan model tematik. Namun, Quraish Shihab juga memberikan catatan terkait metode ini. Pertama, dalam menetapkan masalah, Shihab memandang adanya potensi untuk melakukan penampungan semua persoalan yang bisa diajukan. Karena sifatnya *Maudū'i* ini adalah ingin merespon masalah sosial, maka menurut Shihab, yang lebih baik adalah masalah yang menyentuh masyarakat dan dirasakan langsung oleh mereka.<sup>19</sup> Implikasinya, seseorang yang ingin terjun dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan model *Maudū'i*, sebaiknya harus mempelajari problem-problem masyarakat, atau ganjalan pemikiran yang dirasakan sangat membutuhkan jawaban Al-Qur'an, seperti petunjuk Al-Qur'an tentang kemiskinan, keterbelakangan, penyakit dan sebagainya. Logika yang hendak dikemukakan oleh Shihab ini tidak bersifat

18 Ibid., 115. Lihat juga, al-Farmāwī, *Al-Bidāyah*, 62.

19 Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 115.

general maupun universal, karena tafsir *Maudū'i* ini bisa dilakukan secara pragmatis, sesuai dengan lokus dan tempus yang dihadapi oleh penafsir.<sup>20</sup>

Kedua, metode tematik ini akan lebih sempurna jika seorang penafsir juga melibatkan pendekatan kebahasaan. Pendekatan kebahasaan ini berfungsi untuk melihat akar kosa kata yang ada dalam Al-Qur'an, sekaligus mencari makna yang dimaksud oleh Al-Qur'an. Karena tidak dapat dipungkiri, terkadang Al-Qur'an menggunakan sederet kosa kata yang pada dasarnya dianggap sinonim, namun sebenarnya Al-Qur'an sengaja memilih diksi tertentu untuk suatu maksud. Dalam konteks ini, kosa kata yang ada dalam Al-Qur'an tidak menghendaki untuk dimaknai secara general. Hal itu karena masing-masing diksi memiliki signifikansi makna yang dibawa oleh suatu konteks kalimat. Sehingga, meski sebuah diksi memiliki sinonim dengan kata lain, tentu Al-Qur'an memiliki penekanan makna yang berbeda. Di situlah letak pentingnya seorang penafsiran tematik menggunakan pendekatan kebahasaan. Karena selain mampu mengantarkan pada pemaknaan konsep-konsep kunci dalam Al-Qur'an melalui bahasa, konsep tersebut secara umum akan mampu dihadirkan secara utuh.

## Diskursus Tafsir *Maudū'i* di Indonesia

### 1. Problematika Sumber dan Otoritas

Dalam kajian ini titik tekan yang masih menjadi persoalan krusial adalah penentuan objek material. Teknik sampling tentu menjadi salah satu cara untuk melakukan kategorisasi dari sederet penafsiran *Maudū'i* yang ada. Problem tersebut pada dasarnya bukan terletak pada teknik sampling, namun lebih pada bobot objek material sehingga layak dikatakan sebagai tafsir *Maudū'i* yang ada. Pasalnya, karya-karya tentang tafsir *Maudū'i* cukup banyak, dengan berbagai varian dan modelnya. Namun yang perlu digarisbawahi adalah sejauh mana karya tersebut bisa dikatakan sebagai tafsir. Sebagian karya telah menyebut secara eksplisit, baik dalam judul maupun pendahuluannya, sebagai tafsir *Maudū'i*. Jika dilihat dalam lintasan sejarah, sejak awal munculnya tafsir *Maudū'i* di Indonesia mulai bergeliat

---

<sup>20</sup> Ibid.

dalam kisaran awal tahun 1990-an, hingga saat ini telah melalui hampir tiga dekade, model-model penafsiran *Maudū'i* telah banyak diaplikasikan oleh para cendekiawan maupun ulama. Dalam rentang waktu yang cukup panjang ini, penentuan objek material menjadi problem tersendiri.

Problem utama yang muncul adalah tentang terminologi tafsir *Maudū'i*. Kata "tafsir" pada dasarnya berimplikasi pada makna baku yang berarti produk penafsiran. Hanya saja, terminologi ini telah mengalami pergeseran makna bahasa. Dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an, kosa kata tafsir digunakan untuk merujuk karya-karya ulama Muslim yang telah berhasil menulis penafsiran Al-Qur'an secara rinci dengan uraian yang cukup panjang. Sehingga dalam konotasi sosial, tafsir adalah sebuah produk penafsiran yang berjilid-jilid. Umumnya, model tafsir tersebut menghabiskan pembahasan ayat-ayat Al-Qur'an mulai dari awal hingga akhir. Dalam konteks ini, bentuk tafsir *Maudū'i* hadir dengan model baru, yang sama sekali berbeda dengan model penafsiran klasik. Tafsir *Maudū'i*, sebagaimana nampak dalam karya-karya pegiat tafsir di Indonesia, terekspresikan dalam berbagai model, seperti buku, artikel, disertasi, atau bahkan tulisan lepas seperti esai. Dalam konteks ini, kita bisa menggarisbawahi adanya pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dalam model penafsiran, sekaligus menggeser wacana sakralitas penafsiran Al-Qur'an. Tafsir Al-Qur'an yang dulu lekat dengan "kaum elit" agamawan, kini bisa ditemukan dalam lembaran-lembaran artikel dan tulisan lepas yang ditulis oleh kalangan akademisi, yang bahkan notabenenya bukan ditulis oleh seorang ulama. Dalam konteks ini patut dipertimbangkan: apakah produk-produk penafsiran tersebut bisa dikatakan sebagai "tafsir" *Maudū'i*?

Pertanyaan di atas tentu membutuhkan diskusi yang panjang dalam menentukan karakter penafsiran di era kontemporer. Artikel ini tidak bertendensi untuk mengkaji seluruh karya yang ditulis dalam kerangka *Maudū'i*, dan hanya akan menyoroti secara khusus terhadap beberapa tulisan, baik dalam bentuk tafsir maupun karya-karya akademik. Penulis berasumsi bahwa munculnya tafsir *Maudū'i* ini membuka lebar pintu setiap orang untuk menafsirkan Al-Qur'an secara tematik. Penafsiran tematik ini tentu tidak meniscayakan menjadi sebuah produk buku atau kitab tafsir, namun bisa berupa artikel ataupun kajian ilmiah. Hal ini tidak dapat

dipungkiri, bahwa metode yang ditempuh dalam tafsir tematik mempunyai kesamaan dengan alat metodis yang ditempuh dalam dunia akademik. Sehingga produk-produk akademik yang mengacu pada model penafsiran tematik ini sangat banyak dijumpai, dan justru seringkali mengikuti kaidah penafsiran tematik yang telah dirumuskan oleh para ulama sebelumnya.

Semangat pembaruan penafsiran di Indonesia ini setidaknya terpotret dari riset Nurdin Zuhdi yang menyebut bahwa tafsir-tafsir yang muncul pada rentang waktu tahun 2000-2010, banyak didominasi dengan model tafsir *Maudū'i*.<sup>21</sup> Setidaknya, ada 30 karya tafsir yang menjadi objek kajiannya. Penelitian Zuhdi ini nampak lebih banyak disinari oleh konstruk hermeneutika dalam analisisnya. Hal itu nampak dari metode klasifikasi yang digunakan, lebih mengacu pada kerangka hermeneutik kontemporer seperti pemikiran Arkoun, Naṣr Ḥamid Abū Zaid, Ḥaasan Ḥanafi, Amina Wadud, Muhammad Syahrūr. Lebih lanjut, dalam melakukan tipologisasi tafsir, dia memakai kerangka hermeneutik Sahiron Syamsuddin yang membagi tipologi pembacaan terhadap teks Al-Qur'an menjadi tiga: quasi-objektivis tradisionalis, subjektifis, dan quasi-objektifis modernis. Ketiga terminologi ini nampak terlihat adanya unsur-unsur hermeneutis dalam pembagiannya. Dengan ketiga kerangka inilah Zuhdi kemudian melakukan tipologisasi tafsir di Indonesia dalam rentang waktu satu dekade tersebut. Namun demikian, Zuhdi tidak menyebut bahwa semua tafsir yang menjadi objek penelitiannya tersebut merupakan tafsir *Maudū'i*. Hanya saja, secara karakter dan model interpretasi nampak mengikuti pola kajian tematik. Seperti *Tafsir Ibadah* karya Abd Khaliq Hasan, *Tafsir Ayat Ahkam* karya Lutfi Hadi Aminuddin, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam* karya Syibli Syarjaya, *Tafsir Surah al-Fatihah* karya Rofiq Zainul Mun'im, *Tafsir Ayat-ayat Haj: Menuju Baitullah Berbekal Al-Qur'an* karya Muchtar Adam, merupakan sederet contoh yang masuk dalam ranah kajiannya.

<sup>21</sup> Nurdin Zuhdi, *Tipologi Tafsir Al-Qur'an Mazhab Indonesia*, Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.

## 2. Authorship

Konsep *authorship* (kepengarangan) merupakan satu topik yang cukup penting untuk melihat dinamika dan latar belakang penulis. Dalam kajian hermeneutik, *authorship* menjadi satu tema sentral yang banyak dibahas, yang kemudian menghasilkan beberapa aliran seperti subjektivis, objektivis, dan subjektivis *cum* objektivis. Kajian tentang kepengarangan ini, tidak serta-merta difokuskan pada pengarang *an sich*. Namun lebih pada dinamika kepengarangan, mulai dari pengarang hingga situasi dan latar sosial yang melingkupinya. Karena latar itulah yang menjadi titik pijak dalam melakukan analisis terhadap teks yang diproduksi oleh pengarang.

Dalam artikel ini, penulis tidak hendak mengkaji para pengarang teks secara biografis. Hal itu didasari atas pertimbangan kuantitas pengarang yang cukup banyak, juga alasan efisiensi waktu yang terbatas. Namun demikian, analisa yang akan dikemukakan cukup bisa menjadi titik pijak analisis tentang konstruksi kepengarangan tafsir *Maudū'ī*. Dalam hal ini, penulis mengklasifikasikan kepengarangan ke dalam dua kategori: individu dan kelompok. Dalam kategori pertama, nama-nama pengarang seperti Quraish Shihab, Nashruddin Baidan, Harifuddin Cawidu, Jalaluddin Rahman, M. Ghalib, Nasaruddin Umar, Achmad Mubarok, Abd Khaliq Hasan, Luthfi Hadi Aminuddin, H.E. Syibli Syarjaya, Sa'ad Abdul Wahid, Muchtar Adam, Umar Shihab dan Yunahar Ilyas merupakan seorang akademisi. Semua pengarang ini merupakan lulusan-lulusan perguruan tinggi, bahkan di antara mereka ada yang pernah menjabat sebagai rektor di Pendidikan Tinggi Islam.

Nama Quraish Shihab tentu tidak asing dalam dunia intelektual Indonesia, khususnya merek ayng berkecimpung dalam diskursus tafsir Al-Qur'an. Karena Shihab, adalah orang yang dianggap cukup mumpuni sebagai seorang pakar tafsir. Karya monumentalnya berjudul *Tafsir Al-Misbah*, cukup menjadi bukti kuat bahwa dia adalah seorang mufassir ternama. Bahkan, bisa dikatakan bahwa dia sebagai penerus estafet penafsiran paska Hamka. Meski tafsir yang muncul di Indonesia cukup banyak, namun nama Quraish Shihab inilah yang paling dikenal masyarakat. Pasalnya, selain pernah menjabat sebagai seorang rektor di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dia juga pernah menjabat sebagai Menteri Agama Republik Indonesia. Selain itu, yang lebih

penting lagi, adalah karena Quraish Shihab sering tampil di media nasional, seperti televisi. Kita bisa melihat setidaknya setiap ramadhan, salah satu channel televisi menyangkan Quraish Shihab yang bertutur tentang tafsir Al-Qur'an. Kita juga bisa melihat kirpah intelektualnya dalam organisasi yang dia pimpin, yaitu PSQ (Pusat Studi Al-Qur'an), yang bertempat di Jakarta. Kiprah inilah yang menjadikan dia sebagai orang yang cukup dikenal. Bahkan beberapa peneliti luar, seperti Johanna Pink, telah melakukan riset tentang dirinya. Di sisi lain, dunia tafsir di Indonesia juga nampak bergeliat karena dia merupakan aktor penting di balik munculnya tafsir *Maudū'i* di Indonesia.

Seperti halnya Quraish Shihab, nama-nama lain seperti Nashruddin Baidan juga merupakan seorang akademisi. Dia pernah menjabat sebagai direktur paskasarjana IAIN Surakarta. Buku-bukunya tentang tafsir juga banyak menghiasi toko-toko buku yang ada. Kiprah intelektualnya nampak dari berbagai karya yang konsisten dalam kajian *Qur'anic studies*. Demikian pula dengan Harifuddin Cawidu, yang juga seorang akademisi alumnus IAIN Jakarta. Dia merupakan salah satu bimbingan Quraish Shihab. Karya bukunya yang berjudul *Konsep Kufir dalam Al-Qur'an* merupakan hasil riset disertasi yang dibimbing langsung oleh Quriash Shihab. Nama lain seperti Jalaluddin Rahman, M. Ghalib, Nasaruddin Umar, Achmad Mubarok, Abd Khaliq Hasan, Luthfi Hadi Aminuddin, H.E. Syibli Syarjaya, Sa'ad Abdul Wahid, Muchtar Adam, Yunahar Ilyas dan Umar Shihab (kakak kandung Quriash Shihab) merupakan akademisi yang lahir dari rahim bangku-bangku perkuliahan. Dari fakta ini, bisa digarisbawahi bahwa praktik penafsiran *Maudū'i* umumnya banyak dilakukan oleh para akademisi. Tidak cukup banyak kalangan non-akademisi (untuk tidak mengatakan tidak ada) yang melakukan penafsiran dengan berbasis pada kerangka *Maudū'i*.

Adapun kategori kedua, kelompok, di sana ada beberapa sederet teks yang diproduksi secara berkelompok, seperti: *Tafsir al-Quran Tematik* karya Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Tafsir Tematik al-Quran tentang Hubungan Sosial antar Umat Beragama* karya PP. Muhammadiyah, dan *Tafsir Tematik al-Muntaha*, karya tim sembilan. Dari ketiga tafsir yang menjadi objek penelitian ini, cukup menarik untuk melihat secara konseptual

tentang kepengarangan yang ada di dalamnya. Dan oleh karena tafsir *Maudū'i* ini lebih bersifat eklektik, maka penulisan tafsir secara berkelompok sangat memungkinkan. Hal itu tidak terlepas dari kerangka utama *Maudū'i* yang menitikberatkan pada satu isu atau topik pembahasan Al-Qur'an, yang dari sana kumpulan pembahasan mengenai isu-isu tersebut dapat dikelompokkan menjadi satu tema penafsiran.

Tafsir yang diinisiasi oleh kementerian Agama melalui Lajnah Pentashihan Al-Qu'ran juga memuat berbagai isu dan topik pembahasan. Di dalamnya juga melibatkan berbagai pakar tafsir terkemuka Indonesia. Hal ini cukup menarik, karena dalam konteks kelembagaan, negara ternyata memilih untuk turut serta dalam pasaraya penafsiran di Indonesia. Sebagaimana arah penafsiran yang dikemukakan, bahwa tafsir Tematik Depag juga hendak mengetengahkan isu-isu strategis yang berkaitan erat dalam pemecahan sosial kemasyarakatan, di mana isu ini juga dipikul oleh pemerintah. Selain itu, tafsir tematik juga menarik minat kalangan organisasi sosial seperti Muhammadiyah untuk ikut serta dalam meramaikan diskursus penafsiran di Indonesia. Demikian pula dengan kalangan pesantren, yang terwakili dalam *Tafsir Tematik al-Muntaha* merupakan salah satu karya yang cukup menarik untuk dikaji. Pasalnya, dalam konteks ini kalangan pesantren yang umumnya banyak bergumul dengan kitab-kitab tafsir seperti *Tafsir al-Jalālayn*, yang memiliki corak penafsiran *ijmā'ī*, seakan berusaha untuk melakukan pembaruan penafsiran dengan mengakomodasi tafsir *Maudū'i*. Namun demikian, dari semua tipologi tafsir *Maudū'i* yang digarap secara berkelompok, ternyata umumnya para penulis berasal dari kalangan akademisi. Sebut saja Tafsir Tematik Depag, inisiatör dari gerakan penafsiran ini adalah Muchlis Hanafi seorang dosen di IAIN Surakarta, yang hingga kini masih menjabat sebagai ketua Lajnah Penatshihan Mushaf Al-Qur'an. Demikian pula dengan *Tafsir Tematik al-Muntaha*, yang dikomandani oleh Muchotob Hamzah, di mana dia juga merupakan seorang dosen di Universitas Sains Al-Qur'an (UNSIQ), dan pernah menjabat sebagai rektor di kampus tersebut.

## Tipologi Tafsir *Maudū'i* di Indonesia

### 1. Konstruksi Metodologis

Model penafsiran yang dimaksud di sini adalah tentang bagaimana karakter penafsiran *Maudū'i* yang telah dilakukan oleh para aktor yang telah disebutkan di atas. Secara tipologis, model penafsiran *Maudū'i* ini mengacu pada tiga klasifikasi *maudū'i* yaitu: *maudū'i* berdasarkan surah; *maudū'i* berbasis terminologi; dan *maudū'i* konseptual. Ketiga tipologi inilah yang menjadi asumsi dasar dalam melihat model-model penafsiran *Maudū'i*.

Jika melihat dari karya Nasruddin Baidan, *Tafsir Maudū'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer*, ada beberapa catatan yang cukup menarik. Pertama, Baidan tidak menggunakan metode penafsiran *Maudū'i* secara utuh. Hal itu tampak dari uraian-uraianya yang berbasis pada tema-tema kontemporer, namun tidak diuraikan tentang ayat-ayat yang terkait dengan topik tertentu. Dalam hal ini, uraian pembahasan Baidan justru cenderung nampak seperti artikel maupun esai, yang di dalamnya diselipkan motivasi keagamaan untuk para pembacanya (*reader*). Dalam bab ketiga, misalnya, yang membahas tentang "Menciptakan Keluarga Bahagia dan Sejahtera di Era Modern", Baidan lebih banyak membahas fenomena-fenomena sosial yang abai terhadap aspek spiritual. Dia menyajikan sederet fakta sosial mulai dari kondisi masyarakat secara umum yang hampa akan spiritual dan efek samping darinya, hingga fakta-fakta spesifik. Uraianya cukup akademis, karena diselingi dengan fakta kuantitatif. Misalnya, tentang kemajuan Jepang yang demikian pesat harus dibayar mahal karena dkejahatan di Jepang justru meningkat. 45% dari semua kejahatan yang ada di tahun 1993 setidaknya melibatkan anak-anak muda di bawah usia 18 tahun. Jepang juga mencatat angka bunuh diri tertinggi di kalangan remaja. Tingkat perceraian juga meningkat hingga 50%.

Untuk memperkuat data-data sosial, dia juga menyajikan sederet fakta bahwa kekosongan iman dan agama (spiritual) dapat mengantarkan pada kehancuran. Misalnya tentang sejarah hidup Prof. Paul Ehrenfest, seorang Guru Besar Fisika berkebangsaan Belanda, di mana dia hidup dalam keluarga kecil bersama dengan istri dan satu anaknya. Namun, ekspektasi yang tinggi dari seorang professor yang menginginkan anaknya mampu menjadi seperti

dirinya, justru membuat dia semakin tertekan. Pasalnya, anak semata wayang yang menjadi tumpuan dan harapan masa depannya, justru tidak menunjukkan adanya perkembangan akademik signifikan. Malahan, anaknya nampak seperti dungu yang sulit untuk mengejar prestasi akademik. Dalam kondisi yang sangat tertekan itulah kemudian Ehrenfest membunuh anaknya sendiri, yang kemudian diikuti dengan proses bunuh diri. Selain itu, Baidan juga mengutip tentang peristiwa perceraian Pangeran Charles dengan Putri Diana. Menurutnya, semua fenomena sosial ini memiliki korelasi yang kuat atas rapuhnya jiwa spiritual yang kian tak terasah. Baidan menegaskan bahwa agama merupakan salah satu solusi alternatif dalam menyelesaikan problem ini, bahwa muara dari seluruh problematika sosial ini adalah akidah dan akhlak. Kedua terminologi ini tentu merupakan konsep keagamaan, yang pada intinya, Baidan ingin mengajak para pembaca untuk kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah. Untuk menguatkan pendapatnya, dia juga mengutip pernyataan Emil Salim: "...*perkembangan negara-negara maju terbukti menuju jalan buntu. Kemajuan material memang telah banyak dicapai, tetapi serentak dengan itu tidak sedikit jumlah penduduk menderita kemiskinan ruhaniah.*"<sup>22</sup> Dari kutipan ini, jelas bahwa arah pembahasan Baidan lebih mengarah pada uraian reflektif.

Dari aspek metodis, uraian Baidan nampak tidak begitu banyak menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an. Fakta-fakta sosial nampak lebih dominan dalam uraiannya. Dia juga tidak begitu mengaplikasikan standar metode penafsiran *Mauḍū'i*. Hal itu nampak dari tidak adanya upaya untuk mengumpulkan ayat-ayat yang setema sesuai dengan topik pembahasan. Uraian lebih didominasi dengan problematika sosial yang kemudian disajikan ayat yang sesuai untuk menjawab problematika tersebut. Analisis terhadap ayat juga tidak begitu terlihat. Ayat hanya disajikan secara literal dengan ditambahkan terjemah. Sehingga, nuansa *Mauḍū'i* yang ada dalam buku ini lebih condong untuk dimaknai sebagai tema-tema sosial yang dibedah secara reflektif dengan menampilkan ayat-ayat Al-Qur'an secara minimalis.

---

<sup>22</sup> Nashruddin Baidan, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 48-50.

Berbeda dengan Baidan, *Tafsir Maudū'i al-Muntaha* memiliki ciri khas tersendiri dalam memaparkan tafsirnya yang juga bertajuk *Maudū'i*. *Tafsir al-Muntaha* yang hanya diterbitkan dalam satu jilid ini memiliki uraian yang cukup panjang, dengan sub-sub judul yang masih terkait tentang tema utama. Bisa dikatakan, bahwa *Tafsir al-Muntaha* mengacu pada pembahasan tematik konseptual. Pada jilid pertama, *Tafsir al-Muntaha* membahas tentang agama-agama. Di dalamnya terdapat 15 bab yang secara keseluruhan masih dalam kerangka pembahasan agama, mulai dari pengertian agama dalam Al-Qur'an, Islam agama yang murni, Islam agama yang lurus, hingga pembahasan mengenai murtad. Sayangnya, tafsir ini hanya sampai pada satu jilid. Sebenarnya, tafsir ini akan diselesaikan dalam sembilan jilid yang membahas tentang akidah, akhlak, ibadah, sistem kemasyarakatan, jinayah, politik dan tata Negara, ekonomi, dan kisah-kisah. Namun, penulisan tafsir yang digarap oleh kalangan akademisi pesantren ini tidak berlanjut.

Salah satu hal yang menarik dari *Tafsir al-Muntaha* ini adalah uraiannya tentang satu tema secara mendalam. seperti ditegaskan pada paragraph sebelumnya, bahwa *Tafsir al-Muntaha* ini mengacu pada kerangka tematik konseptual, maka aspek-aspek yang terkait dengan satu topik dijelaskan secara detail. Berbeda dengan Baidan, ayat-ayat yang dikutip lebih banyak dengan melibatkan analisis kebahasaan terhadap terminologi-terminologi yang terkait dengan konsep yang dikaji. Dalam membahas tentang agama dalam Al-Qur'an, misalnya, tafsir ini menekankan pembahasan mengenai makna bahasa. Disebutkan bahwa "dalam bahasa Arab, kata yang lazim digunakan untuk menyebut apa yang dalam bahasa kita dinamakan "agama" adalah *ad-dīn*. Al-Qur'an menggunakan kata *dīn* untuk menyebut semua jenis agama dan kepercayaan kepada Tuhan."<sup>23</sup> Dalam konteks ini, tafsir tersebut menyitir tiga ayat Al-Qur'an: QS. Al-Kāfirūn: 6; QS. Ali Imrān: 85; QS. Al-Fath: 28. Selain itu, adanya penekanan pada aspek bahasa bisa dilihat dalam tafsir ini ketika mengkaji makna *dīn* dari aspek semantik. Kemudian diikuti dengan pembahasan kata *dīn* dalam Al-Qur'an. Dari sini, dapat digarisbahari bahwa meski tafsir ini nampak menggunakan model

---

<sup>23</sup> Muchotob Hamzah, dkk., *Tafsir Maudū'i al-Muntaha*, vol. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004) 25.

*Maudū'i* konseptual, namun arah penelusuran tafsir juga menekankan pada arah *Maudū'i* berbasis pada terminologi.

Pada bab selanjutnya, pembahasan tentang agama difokuskan pada fitrah bertuhan dan beragama. Pada bab ini, pengarang menyitir dua ayat yang terkait dengan hal tersebut, yaitu: QS. Al-A'rāf: 172-173 dan QS. Al-Rūm: 30. Pada QS. Al-Rūm: 30, di sana juga dijelaskan tentang *dīn* yang memiliki arah pemaknaan tentang fitrah bertuhan dan beragama. Dari sini dapat digarisbawahi bahwa metode yang ditempuh dalam tafsir ini cukup menggambarkan metode-metode yang dirumuskan oleh para ulama. Hanya saja, analisis terhadap kronologi keseluruhan ayat tidak disajikan. Meski demikian, hal itu tidak mengurangi adanya konstruk tematik dalam karya tafsir tersebut. Nuansa *Maudū'i* nampak bersatu padu dalam uraian-uraian bab satu dengan bab-bab lainnya.

Quraish Shihab dalam bukunya *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudū'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, secara eksplisit menunjukkan adanya orientasi pragmatic, yaitu solusi untuk masalah sosial kemasyarakatan. Tafsir, dalam pandangan beliau, merupakan sebuah usaha untuk mendialogkan teks dengan konteks yang dihadapi oleh seorang pembaca. Teks tidak bias dibungkam dalam cakrawala dirinya sendiri, teks harus disuarakan untuk menjadi petunjuk bagi umat manusia di mana dan kapanpun mereka berada. Oleh karenanya, tafsir *Maudū'i* yang ditulis oleh Shihab ini memiliki orientasi kontekstual, tentu dengan ciri khas tersendiri yang berbeda dengan tafsir-tafsir kontekstual para pemikir modern seperti Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, Fazlur Rahman, yang umumnya menggagas tafsir kontekstual dengan memadukan alternatif pembacaan hermeneutika.

Quraish Shihab sendiri memiliki pemahaman yang kontekstual dalam menafsirkan Al-Qur'an. Hal itu, misalnya, dapat dilihat dari cara dia menerjemahkan teks-teks Al-Qur'an yang ada dalam *Wawasan Al-Qur'an*. Ketika menerjemahkan QS. Al-Anfāl [8]: 17, *وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكَنَ اللَّهُ رَمَى*, dia menerjemahkannya dengan “*Bukan kamu yang melempar ketika melempar, tetapi Allah (yang menganugerahkan kemampuan sehingga) kamu*

إننا نحن نزلنا الذكر [وَ] مِنْ حَفْظِنَا  
mampu melempar.”<sup>24</sup> Dalam ayat lain, QS. Al-Hijr [15]: 9, diterjemahkan dengan “Sesungguhnya Kami (Allah bersama Jibril yang diperintah-Nya) menurunkan Al-Qur'an, dan Kami (yakni Allah dengan keterlibatan manusia) yang memeliharanya.”<sup>25</sup> Kata-kata tambahan atau penjelas yang diselipkan dalam penerjemahan Al-Qur'an tersebut, menggambarkan bahwa Shihab sangat sensitif terhadap pemaknaan kosa kata dan konteks ayat.

Dalam perspektif kajian tematik, karya Quraish Shihab dalam *Wawasan Al-Qur'an* ini tampak menekankan aspek kontekstual tersebut. Hanya saja, seperti yang dibahas sebelumnya, di sana tidak ditemukan kajian kronologi ayat yang dibahas, meski ayat-ayat yang dikaji cukup padu dan luas. Buku tersebut membahas banyak sekali topik-topik, baik yang berkaitan dengan agama maupun sosial. Dari sana juga nampak bahwa, meski pembahasan yang dikaji tentang agama, seperti Al-Qur'an, Tuhan, takdir dan hari akhirat, namun orientasi antroposentris cukup banyak mendapat penekanan dari pengarang. Menurut hemat penulis, karya Quraish Shihab ini cukup banyak memuat isu-isu sosial yang sering terjadi, mulai dari tingkatan akar rumput hingga kalangan akademik. Misalnya, dia membahas Tuhan, dia menjelaskan kronologi munculnya kata *rabb* dan Allah dalam surah-surah makkiyah. Di sana dia menjelaskan secara runtut, meski dalam footnote, bahwa kata Allah baru dikenalkan kepada audiens yaitu ketika turun wahyu ke-7, yaitu QS. al-A'lā. Sebelumnya, Tuhan dalam Al-Qur'an hanya dikenalkan dengan kosa kata *rabb*. Kemudian, dari wahyu k-8 hingga ke delapan belas, tidak ada kosa kata yang menggunakan kata Allah. Hingga pada wahyu yang ke-19, turun surah al-Ikhlas yang menyatakan “*qul huwa Allāh aḥad*” (katakanlah bahwa Dia adalah Allah yang satu). Pada saat itulah kata Allah diproklamirkan secara terang-terangan kepada kaum Makkah.

Selain itu, Quraish Shihab juga menjelaskan tentang kemungkinan-kemungkinan pertanyaan yang dipersepsi muncul dalam ruang diskusi, seperti lanjutan dari uraian surah al-Ikhlas di atas. Dalam uraian selanjutnya,

<sup>24</sup> Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudī'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1998), 8.

<sup>25</sup> Ibid., 6.

Shihab mengetengahkan isu teminologi “*ahad*” (satu) yang ada dalam ayat pertama surah al- Ikhlas. Kata *ahad* di sana memiliki makna yang distingtif dari kosa kata lain yang bermakna serupa, seperti “*wāhid*”. Menurutnya, kosa kata *ahad* merujuk pada satu entitas yang tidak memiliki bilangan lanjutan. Hal ini cukup tepat ketika diaplikasikan pada makna ayat pertama surah al- Ikhlas tersebut, bahwa Allah adalah satu (esa) dan tidak memiliki bilangan selainnya. Berbeda dengan kosa kata *wāhid* yang memiliki bilangan lanjutan: *iśnayn* (dua), *śalāshah* (tiga), dan seterusnya. Makna distingtif ini diuraikan oleh Shihab sebagai refleksi pemaknaan kosa kata-kosa kata dalam Al-Qur'an yang tidak bisa serba disinonimkan. Masing-masing kata memiliki entitas makna distingtif. Kemudian, Shihab juga mengupas makna *wāhid*, bahwa dalam ayat lain kata tersebut juga dipakai untuk mensifati Allah. Untuk mengantisipasi pertanyaan ini, Shihab menjawab bahwa kata wahid dalam mensifati Allah merujuk pada arti sifat-sifat Allah yang berbilang, bukan entitas Allah itu sendiri. Dari uraian ini dapat digarisbawahi bahwa penafsiran Shihab terhadap ayat-ayat ketuhanan nampak sangat menyentuh diskursus keislaman, baik dalam ranah teoritik-akademis maupun sosial-praksis.

Berbeda dengan ketiga penafsiran di atas, karya M. Galib dan Harifuddin Cawidu memiliki genre tersendiri dalam kerangka tematik. Karya kedua orang tersebut pada dasarnya masuk dalam kategori *Maudū'ī* konseptual, karena keduanya membahas satu tema tertentu dalam perspektif Al-Qur'an: yaitu tema kufur dan ahli kitab. Namun yang menarik, keduanya menghasilkan kajian tematik ini dalam kerangka akademik, yaitu karya disertasi yang kemudian diterbitkan menjadi buku. Keduanya lulus dari program doktoral dari institusi yang sama, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Hal ini cukup menandakan bahwa pengaruh Quraish Shihab dalam membumikan tafsir tematik di Indonesia sangat kentara dengan melalui transmisi akademik. Sebagaimana disinggung sebelumnya, bahwa penafsiran *Maudū'ī* ini sangat cocok untuk kalangan akademik, karena modus operandi dan paradigma yang digunakan menganut prinsip dan standar penelitian objektif.

M. Galib dalam bukunya *Ahl Kitab: Makna dan Cakupannya*, mengulas banyak tentang ayat-ayat yang terkait dengan ahli kitab dalam Al-Qur'an. Meski tidak melakukan kronologisasi ayat, teks-teks Al-Qur'an yang

disajikan dalam pembahasan cukup komprehensif. Analisis dimulai dari bentuk-bentuk pengungkapan ahli kitab dalam Al-Qur'an, yang di dalamnya terdapat klasifikasi makna ahli kitab dengan mengungkapkan terminologi-terminologi yang digunakan oleh Al-Qur'an, baik yang sepadan maupun yang tidak menunjuk langsung pada makna ahli kitab. Penafsirannya juga membahas tentang sikap dan perilaku ahli kitab baik dalam internal mereka maupun terhadap umat Islam, sebagaimana terefleksikan dalam Al-Qur'an. Dalam hemat penulis, penafsiran *Mauḍū'i* yang disajikan oleh Galib dan Cawidu ini cukup komprehensif dalam membahas satu tema tertentu yang ada dalam Al-Qur'an. Hal ini wajar, karena kerangka awal yang menjadi basis penafsiran keduanya lebih berorientasi pada kerangka ilmiah. Sehingga struktur penulisan nampak sangat kental dengan konstruksi riset akademik.

## 2. *Textual Logic* dan *Reader Logic*

*Textual logic* dan *reader logic* merupakan salah satu telaah analisa dengan kerangka hermeneutika. Analisa ini ingin melihat sejauh mana aspek yang dominan dalam sebuah interpretasi teks. Apakah interpretasi lebih didominasi peran subjek pembaca, atau sebaliknya, teks mengendalikan interpretasi pembaca. Dalam teori hermeneutika, kajian ini lebih dikenal dengan analisa subjektivitas dan objektivitas penafsiran teks. Kajian ini telah lama digeluti oleh para pemikir hermeneutika mulai klasik, Schleiermacher, hingga kontemporer, Jorge Gracia. Diskursus yang mereka tawarkan dalam pembahasan hermeneutika lebih banyak didasarkan pada sebuah asumsi dasar, bagaimana memahami sebuah teks? Apakah teks bisa dipahami secara objektif, atau justru teks itu dikendalikan oleh pembaca, sehingga pembacaan terhadapnya merupakan pembacaan subjektif, ataukah ada jembatan penghubung di antara keduanya. Dan dari sana lahirlah tipologi pembacaan teks yang dibagi oleh Sahiron Syamsuddin menjadi tiga: subjektivis, objektivis dan subjektivis *cum* objektivis. Ketiga terminologi inilah yang telah lama bergelut dalam diskursus Panjang yang hingga kini belum usai. Dan sepertinya, kerangka *textual logic* dan *reader logic* mengacu pada tiga kerangka hermenutika di atas. Akan sangat memungkinkan bahwa akan muncul juga satu klasifikasi penghubung, *textual cum reader logic*. Kerangka ini digunakan penulis setelah melakukan pembacaan terhadap

teks-teks tafsir *Maudū'i* di Indonesia yang lebih cenderung pada dua kelompok disirkusus ini.

Dari uraian tentang model-model penafsiran *Maudū'i* di atas, dapat digarisbawahi bahwa ada dua kerangka *Maudū'i* yang diaplikasikan oleh para pemerhati tafsir di atas. Pertama, *author logic* (logika pengarang). Alur ataupun pola dari penafsiran *Maudū'i* ini mengikuti logika penafsir. Ayat tidak dikerangkakan secara kronologis sesuai dengan alur penurunannya, namun ayat dikutip dan dijelaskan dengan mengikuti alur logika dan struktur epistemologi pengetahuan penafsir. Implikasi dari kedua tipologi di atas adalah, jika struktur logika pengarang lebih dominan, maka kerangka *Maudū'i* yang dibangun lebih banyak didasarkan pada asumsi-asumsi pengetahuan dan dijadikan sebagai landasan penguatan argumentasi pengarang. Lebih jauh, ayat-ayat yang dibahas seringkali juga tidak begitu relevan dengan topik utama. Karena alur logika pengarang yang dipakai.

Kedua, *textual logic* (logika teks), yaitu alur logika penafsiran disesuaikan dengan struktur kronologi Al-Qur'an. Pola ini sebenarnya merupakan pola ideal dalam tafsir *Maudū'i*. Seorang penafsir, dalam menerapkan tafsir *Maudū'i*, hanya bertindak sebagai interpreter sesuai dengan logika dan konstruksi teks Al-Qur'an. Implikasi dari *textual logic* ini adalah struktur penafsiran lebih merefleksikan teks-teks Al-Qur'an, ketimbang refleksi personal dari seorang penafsir.

Dari kedua tipologi ini, mayoritas penafsiran *Maudū'i* yang ada di Indonesia mengikuti pola yang pertama, yaitu *author logic*, Al-Qur'an disesuaikan dengan isu-isu yang bergeliat dalam alam pemikiran penafsir. Sehingga struktur penafsiran lebih didominasi oleh refleksi penafsir terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang terkait dengan topik tersebut. Ayat tidak dikerangkakan dalam kronologinya, namun ditempatkan pada alur dan logika pengarang. Tipologi inilah yang nampak dari produk-produk penafsiran *Maudū'i* yang ada di Indonesia.

## Kesimpulan

Dari pembahasan singkat yang telah diuraikan di atas bisa disimpulkan bahwa: *pertama*, genealogi tafsir *Maudū'i* di Indonesia memiliki akar

keilmuan yang mengacu pada diskursus keilmuan Al-Qur'an dan tafsir di Mesir. Benih-benih tafsir *Maudū'i* yang ada di Mesir terserap dengan baik oleh kalangan akademisi Indonesia, tepatnya melalui agency mufassir Indonesia yang pernah mengenyam Pendidikan di Mesir, yaitu Quraish Shihab. Keberadaan Shihab yang cukup penting dalam dunia akademik dan memiliki jabatan khusus dalam karir politik dan akademiknya, serta karya-karya yang telah ditulis olehnya, menyebabkan idalisasi dan transmisi ide tafsir *Maudū'i* menjadi lebih *visible* dan bisa diterima oleh kalangan mufassir dan akademisi di Indonesia.

Kedua, struktur penulisan tafsir *Maudū'i* di Indonesia dapat dikategorikan pada sebuah bentuk kepenggarangan (*authorship*) yang bersifat individu juga komunal (kelompok). Hanya saja, tafsir *Maudū'i* yang ditulis secara individu lebih dominan dari tafsir yang ditulis secara berkelompok. Dari beberapa analisa terhadap model-model tafsir *Maudū'i* yang ada di Indonesia, ditemukan ada varian baru dalam dunia penafsiran. Bahwa tafsir tidak lagi menjadi hal yang elitis. Tafsir bisa menjelma menjadi sebuah tulisan seperti artikel dan essai di mana di dalamnya diuraikan tentang ayat-ayat yang mengkaji tentang satu tema tertentu. Di sinilah letak keunikan dari model tafsir *Maudū'i* di Indonesia. Model tafsir *Maudū'i* seakan mendobrak kungkungan idealitas tafsir yang diharuskan menafsirkan secara utuh dari awal ayat pembuka Al-Qur'an hingga akhir penutupnya. Dengan demikian, tafsir umumnya menghabiskan banyak lembar tulisan dan di dalamnya dipenuhi dengan berbagai analisa struktural dan berbagai disiplin keilmuan. Dengan munculnya tafsir *Maudū'i* ini, dunia tafsir seakan menghadapi wajah baru, dengan melibas struktur-struktur kaku yang pernah ada. Tafsir menjadi lebih cair dalam penerapannya. Hanya saja, dalam wilayah aplikatif, mayoritas penafsiran *Maudū'i* yang ada di Indonesia tidak melibatkan standar dan langkah metodis yang utuh. Terlihat, aspek kronologisasi ayat yang mengacu pada konsep *nāsikh-mansūkh* tidak cukup teraplikasikan dengan baik, atau bahkan terabaikan. Tafsir yang muncul justru seperti artikel tulisan akademik maupun artikel reflektif yang lebih didominasi oleh *author logic*, daripada *textual logic*. Al-Qur'an disesuaikan dengan isu-isu yang bergeliat dalam alam pemikiran penafsir. Sehingga struktur penafsiran

lebih didominasi oleh refleksi penafsir terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang terkait dengan topik tersebut.

## Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufiq dan Karim (ed.). *Metodologi Penelitian Agama*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Ali, Mukti. *Metode Memahami Agama Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Arkoun, Mohamed. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002.
- Assiddiqi, Hasbi. *Dinamika Syariat Islam: Ijtihad Ulama Salaf dan Khalaf dalam Pembinaan Syariat*. Jakarta: Galura Press, 2007.
- Bāqy (al), Muḥammad Fu'ād 'Abd. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1999.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Pelajar 1988.
- Barri (al), 'Abd Allāh Khursyid, *Al-Qur'ān wa 'Ulūmuh fī Miṣr (20 H – 358 H)*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1969.
- Bayūmī (al), Mursi Ibrāhīm. *Dirāsāt fā al-Tafsīr al-Maudū'ī*. Kairo: Dār al-Taudiwiyah fi al-Ṭabā'ah, 1970.
- Burhani, Najib. *Muhammadiyah Jawa*, terj. Izza Rohman Nahrowi. Jakarta: al-Wasat, 2010.
- Darwazah, Muḥammad 'Izzah. *al-Tafsīr al-Ḥadīṣ*. juz 1. Kairo: Dār al-'Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1962.
- Djalal, Abdul. *Urgensi Tafsir Maudlin'i Pada Masa Kini*. Jakarta: Kalam Mulia, 1990.
- Faiz, Fahruddin, *Hermeneutika Al-Qur'an, Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta : el-SAQ Press, 2005.

- Farmāwī (al), Abd al-Ḥayy. *Mu'jam al-Afāz wa al-A'lām Al-Qur'anīyah*. Kairo: Dār al-Ulūm, 1968.
- , *Al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*. Kairo: Matba'ah al-Hadarah al-Arabiyah, 1977.
- Fattāh (al), Ṣalāh 'Abd. *al-Tafsīr Mauḍū'ī baina al-Naẓariyyah wa al-Taṭbiq*. Yordan: Dār al-Nafāis, 2012.
- Federspiel, Howard M. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1994.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsīr Indonesia*. Jakarta: TERAJU, 2003.
- Hamzah, Muchotob, dkk. *Tafsīr Mauḍū'ī al-Muntaha*, vol. 1. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004.
- Hanafi, Hassan. "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an" dalam Stefan Wild, *The Qur'an as Text*. Leiden: Brill, 1996.
- Koda, Fauji. "The History Of Muhammadiyah's Thought And Movement, Study On Personality And Idea Of The Founding Figure (KH. Ahmad Dahlan)", dalam *International Journal of scientific & Technology Research*, Vol. 6, 08, (Agustus 2017).
- Ma'luf, Luay. *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1987.
- Majid, Nurcholis. *Islam, Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Muslim, Mustafa, *Mabāhiṣ fi al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsuddin (ed.). *Studi Al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta : PT. Tiara Wacana Yogyakarta, 2002.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsīr Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsīr dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsīr*. Yogyakarta: Idea Press, 2015.
- Newby, Gordon. "Egypt", dalam *A Concise Encyclopaedia of Islam*. Oxford: One World, 2002.

- Nirwana, Dzikri. "Peta Tafsir di Mesir: Melacak Perkembangan Tafsir Al-Qur'an dari Abad Klasik Hingga Modern", dalam *Jurnal Falasifa*, Vol. 1, No. 1, (2010).
- Qodratillah, Meity Taqdir dkk. *Kamus Bahasa Indonesia Untuk Pelajar*. Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2011.
- Sadr (al), Muhammad Baqir. "Pendekaiian Temalik Terhadap Tafsir Al-Qur'an", dalam *Ulumul Quran*, Vol 1, No. 4, (1990).
- Syaltut, Muhammad. *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, Vol. 1. Cairo: Dar al-Shuruq, 2004.
- Syarbasi (al), Ahmad. *Qissat al-Tafsīr*. Kairo: Dar al-Qalam, 1962.
- Shihab, M. Quraish. *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Shihab, Quraish. *Membumikan Al-Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- . *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematikatas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- Sjadzali, Munawir. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1988.
- Suyūṭī (al), Abū al-Faḍl Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān b. Abī Bakr. *Al-Itqān fī 'Ulm al-Qur'an*. Saudi Arabia: Mujamma' al-Malik li Tāabā'ah, t.th.
- Wardani, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, buku ini merupakan hasil penelitian individu, diterbitkan secara elektronik tanpa penerbit.
- Zahabī (al), Muhammad Ḥusein. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 1. Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīshah, 1978.
- Zarkasyi (al), Badruddin Muhammad ibn. 'Abdillāh. *Al-Burhān fī 'Ulām al-Qur'an*. Cairo: Dār al-Hadīth, 2006.
- Zarqānī (al), Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-Trfān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995.
- Zuhdi, M. Nurdin. *Tipologi Tafsir Al-Qur'an Mazhab Indonesia*, Tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.



# MADRASAH TAFSIR VIRTUAL DI INDONESIA KONTEMPORER: GENEALOGI DAN KONTESTASINYA DI KANAL YOUTUBE

Ulya Fikriyati

*Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA)  
Guluk-Guluk Sumenep*

[ulya.fikriyati@gmail.com](mailto:ulya.fikriyati@gmail.com)

## Pendahuluan

Kata “madrasah” berasal dari bahasa Arab *midrās* dari derivasi *darasa* yang berarti rumah tempat mengkaji Al-Qur'an (*al-bayt yudras fīh al-Qur'ān*).<sup>1</sup> Dalam bahasa Indonesia, kata “madrasah” mengalami perluasan hingga mencakup semua sekolah atau perguruan yang pada umumnya berbasis agama Islam<sup>2</sup> dan tidak hanya merujuk pada tempat untuk mengkaji Al-Qur'an. Mempertimbangkan hal tersebut, dalam tulisan ini kata madrasah disandingkan dengan kata tafsir untuk membatasi dan mengkhususkannya pada pusat-pusat kajian tafsir Al-Qur'an.

<sup>1</sup> Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Manzūr, “Midrās,” dalam *Lisān Al-‘Arab* (Beirut: Dār al-Šādir, 2000), Vol. V: 245.

<sup>2</sup> Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, “madrasah,” KBBI V ([kbbi.kemdikbud.go.id](http://www.kbbi.kemdikbud.go.id), 2016), [www.kbbi.kemdikbud.go.id](http://www.kbbi.kemdikbud.go.id).

Dalam sejarah tafsir, istilah madrasah tafsir tidak hanya mengacu pada satu makna rigid sebagai institusi resmi yang mengajarkan tafsir, akan tetapi juga mencakup kegiatan-kegiatan non-formal dan juga gagasan-gagasan yang menjadi *trend setter* wacana tafsir. Mengacu pada makna tersebut, madrasah tafsir pertama dipastikan telah ada sejak awal Al-Qur'an diturunkan pada era kenabian. Hal tersebut dibuktikan dengan beberapa tafsir atau penjelasan ayat yang terekam dalam hadis-hadis Rasul yang diikuti oleh seluruh umat Islam kala itu.<sup>3</sup> Hal yang sama juga dapat dijumpai pada era sahabat. Para sahabat yang turut serta dalam aktivitas ekspansi sepeninggal Rasul diketahui mengajarkan Al-Qur'an dan pemaknaannya pada penduduk asli yang belum mengenal Al-Qur'an dalam *ḥalaqah-ḥalaqah* yang dilaksanakan secara mandiri.<sup>4</sup>

Sebagai sebuah istilah baku, *madrasah al-tafsīr* digunakan pertama kali oleh Muhammad Ḥusayn al-Žahabī untuk menunjuk lembaga-lembaga pembelajaran tafsir era *tābi'īn* yang terikat kuat pada pioner *ṣaḥābah* yang membentuknya.<sup>5</sup> Pada mulanya, madrasah tafsir dipetakan berdasarkan kawasan seperti madrasah Ḥijāz yang meliputi Makkah-Madinah, madrasah Irāq yang mencakup Kūfah dan Baṣrah,<sup>6</sup> madrasah Andalusia,<sup>7</sup> madrasah Mesir,<sup>8</sup> madrasah Afrika Barat,<sup>9</sup> dan lain sebagainya. Pada perkembangannya, kajian tentang madrasah tafsir tidak lagi difokuskan pada kawasan, namun beralih pada metode dominan yang digunakan mufasirnya.

Pada fase kedua ini, istilah madrasah tafsir digunakan untuk membuat klasterisasi berdasarkan metode dan wacana yang mendominasi sebuah

3 Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuḥ wa Muṣṭalaḥuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 47.

4 'Abdullāh Khūrsyīd al-Barrī, *Al-Qur'ān wa 'Ulūmuḥ fī Miṣr* (20 H – 358 H) (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1970), 13–8.

5 Muhammad Ḥusayn al-Žahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Kairo: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 1976), Vol.I: 101.

6 Hussein Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis* (Oxon: Routledge, 2013), 147.

7 Fahd 'Abd al-Rahmān al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-Andalusīyyah fī al-Tafsīr Ṣifātuh wa Khaṣā'isuh* (Riyāḍ: Maktabat al-Tawbah, 1997).

8 Al-Barrī, *Al-Qur'ān wa 'Ulūmuḥ Fī Miṣr*.

9 Muhammad Rizq Ṭarhūnī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Gharb Afriqiyā* (Kairo: Dār ibn Hazm, 1427).

kelompok seperti *al-madrasah al-rāwā'iyyah al-mahdah*<sup>10</sup> (madrasah riwayat murni), *al-madrasah al-'aqlīyyah al-hadīshah* (madrasah neo-rasionalis)<sup>11</sup>, *al-madrasah al-bātiniyyah* (madrasah esoterik), *madrasah al-ijtihād* (madrasah ijtihad)<sup>12</sup>, *al-madrasah al-'ilmīyyah al-kaunīyyah* (madrasah sains dan kosmik)<sup>13</sup> dan sebagainya.

Keberadaan ragam madrasah tafsir terus berkembang seiring perkembangan ilmu pengetahuan dan peradaban manusia. Ketika internet masuk ke dalam kehidupan manusia, pelan namun pasti hal tersebut juga membentuk ulang kategorisasi madrasah tafsir yang sedikit banyak berbeda dari era sebelumnya. Dalam beberapa hal, peradaban digital secara gradual menarik manusia kembali ke era kesukuan yang didominasi oleh tradisi oral dan kepatuhan pada kepala suku.<sup>14</sup> Kesukuan ataupun *global village* yang dimaksud tentunya bukan yang kita kenal selama ini yang didasarkan pada hal-hal fisis. Sebaliknya, kesukuan dan *global village* yang dimaksud adalah perumpamaan bagaimana komunitas digital dapat digerakkan oleh satu kesadaran dan atau satu komando utama secara serentak.<sup>15</sup> Komunitas digital jarang sekali bertautan dengan garis-garis kesukuan ataupun wilayah geografis. Komunitas ini dibangun di atas kesamaan kebutuhan, minat, perhatian dan kepentingan yang direfleksikan pada dunia maya yang membentuk makna serta siknifikasiemosional.<sup>16</sup>

Fenomena *global village* dalam komunitas digital tersebut juga merambah wilayah madrasah tafsir. Madrasah tafsir tidak hanya dapat dijumpai pada kehidupan nyata dan atau disebarluaskan melalui wacana-

10 'Ali Akbar Bābā'ī, *Madāris al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. Kamāl al-Sayyid (Beirut: Markaz al-Iḥādārah li Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī, 2010), Vol I: 387.

11 Fahd 'Abd al-Rahmān al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqlīyyah al-Hadīshah fī al-Tafsīr* (Riyād: Idārat al-Bulhūth al-'Ilmiyyah wa al-Itfā', 1983), Vol.I.

12 Bābā'ī, *Madāris*, Vol. II & III.

13 Faqīḥ Hasan 'Abbās, *Al-Mufassirūn Madārisuhum wa Manāhijuhum* ('Ammān: Dār al-Nafā'is, 2015), 301.

14 Jessica Pressman, *Digital Modernism Making It New in New Media* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 33.

15 Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy the Making of Typographic Man* (Toronto: University of Toronto Press, 1962), 31.

16 Jason B Ohler, *Digital Community Digital Citizen* (California: Corwin, 2010), 42.

wacana pada buku cetak. Madrasah-madrasah tafsir mulai berspora di sosial media dalam bentuk virtual dan memiliki semua sifat dari pengetahuan era digital: tak berbatas (*borderless*) namun partial. Tak terbatas menjelaskan bagaimana era digital memungkinkan semua orang untuk mendapatkan data tafsir apapun yang dikehendaki dan diinginkan hanya dengan mengetikkan beberapa kode sederhana. Internet akan memproses keinginan tersebut dan menyuguhkan data-data dalam waktu singkat. Akan tetapi, pada saat yang sama, data-data tidak terbatas tersebut bersifat parsial. Parsial dimaksudkan untuk menyifati dua hal. *Pertama*, parsial terkait keseluruhan bagian Al-Qur'an dan *kedua*, parsial terkait dengan gaya dan aliran tafsir yang dipelajari. Penjelasan untuk sifat parsial yang pertama adalah madrasah tafsir virtual hanya menawarkan potongan-potongan tafsir dari ayat atau surah tertentu. Sebuah video tafsir tidak mungkin mengkaji tafsir Al-Qur'an secara keseluruhan dari ayat pertama hingga terakhir.<sup>17</sup> Hal tersebut melahirkan sebuah pengetahuan parsial yang dalam beberapa hal dapat berdampak negatif.

Makna kedua dari parsial dalam pembahasan ini berhubungan dengan karakteristik internet itu sendiri. Sebagai makhluk anorganik, internet diprogram untuk merespon berdasarkan rumus-rumus algoritma yang telah ditanamkan di dalam dirinya. Konsekuensinya, setiap data yang disuguhkan akan mengikuti *bubble algorithm* (gelembung algoritma) data awal yang diinginkan dan diminati. Jika di awal akses seseorang menginginkan data tentang tafsir saintifik—sebagai contoh—maka seterusnya internet akan merekomendasikan tafsir-tafsir semisal untuk diakses. Hal inilah mendorong seseorang terbenam dalam data-data yang terkait secara matematis dan menafikan hal lain yang mungkin ada di luar data-data linear. Dua sifat: tak terbatas sekaligus parsial dalam makna tersebut mempengaruhi fase madrasah tafsir era digital dan membentuk karakteristik yang tidak ditemukan dalam madrasah-madrasah tafsir sebelumnya.

---

<sup>17</sup> Andreas Görke, "Redefining the Borders of Tafsir: Oral Exegesis, Lay Exegesis and Regional Particularities," dalam *Tafsir and Islamic Intellectual History Exploring the Boundaries of a Genre*, ed. Andreas Görke dan Johanna Pink (Oxford: Oxford University Press, 2014), 365.

Tulisan ini berupaya untuk menggali genealogi, tipologi dan kontestasi dari madrasah tafsir virtual. Video-video tafsir yang tersebar pada kanal Youtube Indonesia menjadi sumber data utama dalam tulisan ini. Data-data yang didapat selain itu akan menjadi pelengkap dan penopang dari sumber primer tersebut.

Kajian ini penting dilakukan dengan mempertimbangkan beberapa hal: *pertama*, diakui atau tidak, era digital telah mengubah berbagai aspek kehidupan manusia kontemporer, tidak terkecuali dalam bidang tafsir. Kajian tentang sejarah madrasah tafsir era digital dapat memberikan gambaran baru tentang perubahan dan pergeseran tersebut. *Kedua*, selain menggali pusat-pusat “produksi” tafsir era digital, mengkaji madrasah tafsir virtual memberikan data tentang varian-varian terkini dari ideologi dan metodologi penafsiran Al-Qur'an di era kontemporer yang disebarluaskan secara digital. *Ketiga*, kajian-kajian tentang tafsir kontemporer telah banyak dilakukan, namun kajian tentang madrasah tafsir virtual masih luput dari perhatian para peneliti. *Keempat*, memetakan madrasah-madrasah tafsir virtual era digital diharapkan dapat menjadi dasar dalam penentuan kebijakan edukatif masyarakat Indonesia terkait bagaimana memahami dan memaknai Al-Qur'an dengan ramah dan damai.

Tulisan ini dibatasi untuk membahas madrasah virtual di Indonesia yang ada pada kanal Youtube karena beberapa alasan. *Pertama*, sejak internet masuk ke Indonesia, mayoritas masyarakat Indonesia menggunakan untuk mengakses media sosial (61%).<sup>18</sup> *Kedua*, Dari berbagai media sosial yang ada, Youtube merupakan *platform* yang paling aktif diakses oleh orang Indonesia (± 88%).<sup>19</sup> *Ketiga*, kanal Youtube menampilkan tafsir Al-Qur'an yang lebih variatif dan lebih mudah diakses oleh masyarakat era digital. Dalam beberapa hal, Youtube sering dimanfaatkan sebagai pengganti buku sebagai sumber pengetahuan.<sup>20</sup> Hal tersebut juga berlaku dalam proses

<sup>18</sup> Hootsuite, *Digital 2019 Indonesia*, Januari 2019, 9.

<sup>19</sup> Kominfo, “Mengenal Generasi Millenial,” 27 Desember 2016, [https://www.kominfo.go.id/content/detail/8566/mengenal-generasi-millenial/o/sorotan\\_media](https://www.kominfo.go.id/content/detail/8566/mengenal-generasi-millenial/o/sorotan_media), diakses 13 September 2019; Hootsuite, *Digital 2019 Indonesia*, Januari 2019.

<sup>20</sup> Tom Nichols, *The Death of Expertise the Campaign Against Established Knowledge and Why It Matters* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 106.

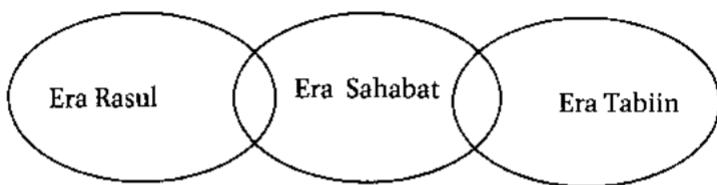
mempelajari tafsir Al-Qur'an di Indonesia kontemporer. Oleh karenanya, Youtube lebih dari layak untuk dikaji sebagai varian madrasah tafsir virtual yang berbeda dari madrasah-madrasah tafsir era pre-digital.

## Evolusi Madrasah Tafsir dalam Khazanah Keilmuan Al-Qur'an

Evolusi madrasah tafsir akan sulit dicermati tanpa menelusuri penggunaan term madrasah tafsir yang bertebaran dalam khazanah ilmu Al-Qur'an. Bagian ini membahas madrasah tafsir pre-digital yang dibagi menjadi dua fase. *Pertama*, madrasah tafsir era awal dan *kedua*, madrasah tafsir era lanjutan. Madrasah tafsir pre-digital era awal mencakup masa Rasulullah, Sahabat dan Tabiin. Sedangkan madrasah tafsir era lanjutan meliputi madrasah-madrasah tafsir yang ada pada era selanjutnya hingga abad kedua puluh.

### 1. Madrasah Tafsir Era Awal

Madrasah tafsir era klasik mencakup madrasah tafsir yang ada sejak masa kenabian Rasulullah Muḥammad saw., para sahabatnya dan juga tabiin. Meski mencakup tiga generasi, namun era klasik ini penulis bagi menjadi dua fase. *Pertama*, madrasah tafsir fase Rasul-sahabat dan *kedua*, fase sahabat-tabiin. Pembagian tersebut didasarkan pada realita bahwa setengah era sahabat berpotongan dengan era Rasul, dan setengah sisanya berpotongan dengan era tabiin.



Skema 1: Ilustrasi era Rasul, sahabat dan tabiin.

Dengan demikian, era sahabat tidak pernah terpisah secara mandiri. Era sahabat selalu terkait dengan era Rasulullah di awal fase, namun berhubungan dengan era tabiin di akhir fasenya.

## a. Madrasah Tafsir Era Rasul-Sahabat

Madrasah tafsir era Rasul-sahabat dibagi menjadi dua: madrasah tafsir yang dibina langsung oleh Rasul dan madrasah tafsir yang dibimbing oleh para sahabat pilihan. Madrasah tafsir Rasulullah dapat ditelusuri jejaknya dari riwayat-riwayat yang mengisahkan hal tersebut.

Madrasah tafsir yang dibina langsung oleh Rasulullah merupakan bagian tak terpisahkan dari *majālis Rasūlillāh* (majlis-majlis Rasulullah). Kata majlis Rasulullah ini sangat luas meliputi semua tempat di mana Rasulullah ada. Madrasah tafsir Rasulullah tidak selalu dalam bentuk formal sebagaimana aktivitas belajar mengajar yang kita kenal saat ini. Ada kalanya madrasah tafsir tersebut terjadi di sela-sela interaksi sosial atau kegiatan lain dan mengalir begitu saja.<sup>21</sup> Beberapa madrasah tafsir Rasul hadir karena pertanyaan, permintaan penjelasan tentang suatu ayat, atau kadang disebabkan oleh peristiwa insidental. Di antara madrasah tafsir Rasul dalam bentuk majlis keilmuan formal direkam dalam riwayat:

حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ بْنُ غِيَاثٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرُونَ، قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: لَمَّا تَرَكْتُ {الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ} [الأنعام: ٨٤]، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّنَا لَا يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟ قَالَ: "لَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ {لَمْ يَلِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ} بِشَرِكٍ، أَوْ لَمْ تَسْمَعُوا إِلَى قَوْلِ لُقْمَانَ لِابْنِهِ يَا يُتَّيِّ لَا تُشْرِكُ بِاللَّهِ إِنَّ الشَّرِكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ "

<sup>21</sup> Rasulullah pernah menafsirkan kata *qiwwah* dengan keahlian memanah pada QS. Al-Anfāl [10]: 60 ketika sedang di atas mimbar:

حَدَّثَنَا هارُونُ بْنُ مَعْرُوفٍ، أَخْبَرَنَا أَبْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ، عَنْ أَبِي عَلَيِّ ثَمَانَةَ بْنِ شَعْبٍ، أَنَّهُ سَيَعِنْ عَقِيَّةَ بْنِ عَامِرٍ، يَقُولُ: سَيَعِنْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ عَلَى الْمِنْتَرِ، يَقُولُ: "وَأَعْدُوا لَهُمْ مَا أَسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ" [الأنفال: ٦٠]. أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّئِيْسِيَّةِ، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّئِيْسِيَّةِ

Abū al-Husayn Muslim, *Šaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Jil, 2000), Vol. III: 1552; Muhammad Yazid al-Qazwayni, *Sunan Ibn Mājah* (Kairo: al-Bāb al-Halabī, 1987), Vol. II: 940.

‘Umar ibn Ḥafṣ ibn Ghiyāth mengatakan kepada kami: ayahku mengatakan kepada kami bahwa al-A‘mash berkata: Ibrāhīm berkata kepadaku dari ‘Alqamah dari ‘Abdullāh ra., dia berkata: “Ketika turun ayat *allāzīnā āmanū wa lam yalbisū īmānahum bi ẓulm* (orang-orang beriman yang tidak tercampur imannya dengan kezaliman) kami berkata: ‘wahai Rasulullah, siapa di antara kami yang tidak pernah menzalimi dirinya sendiri?’ Rasul menjelaskan: “Bukan seperti yang kalian katakan (bukan itu maksudnya). *lam yalbisū īmānahum bi ẓulm* adalah kesyirikan. Tidakkah kalian mendengar perkataan Luqman kepada putranya: *yā bunayya tā tusyrik billāh inna al-syirk laẓulm ‘azīm* (wahai putraku, janganlah kau menyekutukan Allah, sesungguhnya syirik adalah kezaliman yang besar).<sup>22</sup>

Kata “*qulnā*” yang berarti “kami berkata” dalam riwayat tersebut menyiratkan ada beberapa sahabat berkumpul ketika Rasulullah mengabarkan turunnya sebuah ayat. Ketika dibacakan ayat tersebut, para sahabat yang hadir merasa gelisah. Tidak satupun dari mereka yang benar-benar merasa bersih dari perilaku *ẓulm*. *Ẓulm* yang dikenal oleh para sahabat adalah *waḍ‘ al-syay’ fī ghayr mawḍi‘ih*<sup>23</sup> (meletakkan sesuatu tidak pada tempatnya). Menyadari hal itu, Rasul kemudian menjelaskan tafsir ayat yang menenangkan kegelisahan para sahabat. Kata *ẓulm* dalam ayat itu bukanlah bentuk *ẓulm* yang dikenal sebelumnya, tetapi *ẓulm* yang berarti penyekutuan Allah sebagaimana yang disampaikan oleh ayat lain melalui kisah Luqman dan putranya.

Dalam kesempatan yang lain, Rasulullah menafsirkan potongan ayat “*li Saba’īn*” pada QS. Saba’ [34]: 15. Dalam sebuah riwayat disebutkan:<sup>24</sup>

حَدَّثَنَا أَبُو كُرْبَيْبَ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، قَالَا: أَخْبَرَنَا أَبُو أَسَامَةَ، عَنْ  
الْخَسَنِ بْنِ الْحَكَمِ التَّخَعِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو سَبْرَةَ التَّخَعِيِّ، عَنْ فَرَوْةَ  
بْنِ مُسَيْبِكَ الْمُرَادِيِّ، قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ:

<sup>22</sup> Muhammad ibn Ismā‘il al-Bukhārī, *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* (Kairo: Dār al-Sya‘b, 1987), Vol. IV: 141.

<sup>23</sup> Ibn Manzūh, “*zhalama*,” Vol. IX: 191.

<sup>24</sup> Muhammad ‘Isā al-Tirmidī, *Sunan al-Tirmidī* (Kairo: al-Bāb al-Ḥalabī, 1986), Vol. V: 361.

يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا أَقَاتِلُ مَنْ أَذْبَرَ مِنْ قَوْمٍ بِمَنْ أَقْبَلَ مِنْهُمْ؟ فَأَذْنَ  
لِي فِي قِتَالِهِمْ وَأَمْرَنِي، فَلَمَّا خَرَجْتُ مِنْ عِنْدِهِ سَأَلَ عَنِّي، «مَا فَعَلَ  
الْغَطَّيْفِي؟» فَأَخْبَرَ أَنِّي قَدْ سِرْتُ، قَالَ: فَأَرْسَلَ فِي أَثْرِي فَرَدَّنِي فَأَنْتَيْتُهُ  
وَهُوَ فِي تَقْرِيرٍ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَقَالَ: «إِذْعُ الْقَوْمَ فَمَنْ أَسْلَمَ مِنْهُمْ فَأَقْبَلَ  
مِنْهُ، وَمَنْ لَمْ يُسْلِمْ فَلَا تَعْجَلْ حَتَّى أُحْدِثَ إِلَيْكَ» قَالَ: وَأُنْزِلَ فِي سَبَّا  
مَا أُنْزِلَ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا سَبَّا، أَرْضٌ أَوْ امْرَأٌ؟ قَالَ:  
لَا يَسِّرَ بِأَرْضٍ وَلَا امْرَأً، وَلَكِنَّهُ رَجُلٌ وَلَدَ عَشْرَةَ مِنَ الْعَرَبِ فَتَيَامَنَ  
مِنْهُمْ سِتَّةٌ، وَتَشَاءُمَ مِنْهُمْ أَرْبَعَةٌ. فَأَمَّا الَّذِينَ تَشَاءُمُوا فَلَحْمٌ، وَجُذَامٌ،  
وَغَسَانٌ، وَعَامِلَةٌ، وَأَمَّا الَّذِينَ تَيَامَنُوا: فَالْأَرْدُ، وَالْأَشْعَرِيُّونَ، وَحَمِيرٌ،  
وَمَذْجُعٌ، وَأَنْمَارٌ، وَكَنْدَهُ». فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا أَنْمَارُ؟ قَالَ:  
«الَّذِينَ مِنْهُمْ خَثْعَمُ، وَبَجِيلَةٌ»

Abū Sabrah al-Nakha'i berkata kepada kami dari Farwah ibn Musayk al-Marādī berkata: "Aku mendatangi Nabi saw., dan berkata: "Wahai Rasulullah bolehkan aku memerangi orang-orang yang berpaling dari kaumku dengan mengajak orang-orang yang menerima (ajaran)-mu dari kaumku?" maka Rasul mengizinkanku untuk memerangi mereka dan mengangkatku sebagai kepala. Tatkala aku telah pergi dari sisi Rasulullah, Rasulullah menanyakan tentangku: "Bagaimana kabar al-Ghuṭayfi?" beliau dikabari bahwa aku telah melanjutkan perjalanan. Rasul kemudian mengirimkan seseorang untuk mengikuti jejakku kemudian menyampaikan jawaban Rasulullah kepadaku, maka aku kembali mendatangi Rasulullah dan beliau bersama beberapa orang dari sahabatnya. Rasul mengatakan padaku: "Serulah kaummu, siapa saja yang menerima seruanmu, maka terimalah ia, dan siapapun yang tidak menerimanya maka jangan terburu-buru sampai aku mengatakan apa yang harus kamu lakukan terhadap mereka". Rasul kemudian berkata: "Maka diturunkanlah pada Saba' apa yang diturunkan". Salah seorang

bertanya: "Wahai Rasulullah, apa itu Saba'? Apakah ia sebuah wilayah ataukah seorang perempuan?" Rasul menjawab: "Saba' itu bukanlah sebuah wilayah dan bukan pula seorang perempuan. Akan tetapi Saba' adalah seorang laki-laki yang memiliki sepuluh anak Arab yang mereka merasa beruntung dari keenamnya dan sial dengan keempatnya. Adapun anak-anak yang dianggap membawa sial adalah Lakhm, Judhām, Ghassān, dan Āmilah. Sedangkan yang dianggap membawa keberuntungan adalah Uzd, Ash'ariyyūn, Ḥimyar, Madhhij, Anmār dan Kindah". Seorang laki-laki kemudian bertanya: "Wahai Rasulullah, apa itu Anmār?" Rasul menjawab: "Yaitu mereka yang menurunkan Khath'ām dan Bajilah".

Dari hadis panjang tersebut terlihat bahwa para sahabat berkumpul dalam sebuah forum di sekitar Rasulullah untuk belajar bersama. Ketika Rasulullah menyebutkan kata Saba' sebagaimana yang ada pada salah satu ayat Al-Qur'an, para sahabat pro aktif menanyakan tafsir dan keterangan dari kata yang tidak mereka pahami. Rasulullah dengan sabar menjawab pertanyaan tersebut. Ketika ada hal lain dari penjelasannya yang kurang jelas, para sahabat tidak segan menanyakan kembali apa yang masih mengganjal dalam pikiran mereka. Rasulullah juga terlihat tidak bosan untuk menjawab keingintahuan para sahabat tersebut.

Struktur kisah tentang madrasah tafsir Rasulullah tersebut secara tidak langsung menunjukkan bahwa Rasulullah hanya menafsirkan kata-kata yang tidak dipahami oleh para sahabat atau dianggap penting untuk dijelaskan oleh Rasulullah.<sup>25</sup> Tafsir yang ditawarkan bukanlah model penjelasan panjang lebar dan terperinci namun penjelasan global dengan menekankan pada tujuan utama ayat (*maqāṣid āyah*) secara umum.<sup>26</sup> Selain itu, hal penting lain yang layak untuk diperhatikan adalah adanya interaksi aktif antara para sahabat sebagai murid dan Rasulullah sebagai guru dalam proses memahami dan mempelajari Al-Qur'an. Pada saat yang sama, Rasul juga mengajarkan bagaimana madrasah tafsir tersebut terkesan jauh dari kepentingan-kepentingan parsial dan begitu terbuka. Tidak ada ketakutan

<sup>25</sup> al-Żahabī, *Al-Tafsīr*, Vol. I: 27.

<sup>26</sup> Ṭarhūn, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fi Gharb Afriqiyā*, 20.

di antara para sahabat untuk menyampaikan pertanyaan atau apapun yang ada di dalam pikiran mereka terkait dengan ayat yang dipelajari.

Madrasah tafsir kedua dari fase ini adalah madrasah tafsir sahabat. Madrasah tafsir sahabat dapat dibagi menjadi dua. *Pertama*, madrasah tafsir sahabat ketika Rasulullah masih hidup; dan *kedua*, madrasah tafsir sahabat setelah Rasulullah wafat. Pembahasan ini hanya akan dikhususkan untuk fase pertama, sedangkan fase kedua akan dibahas pada bagian berikutnya karena terkait dengan para tabiin.

Tingginya minat belajar Al-Qur'an di antara para sahabat tidak selalu berbanding lurus dengan kesempatan untuk mempelajarinya langsung dari Rasulullah. Tidak sedikit dari para sahabat yang diidentifikasi tinggal jauh dari Rasulullah. Setidaknya ada sembilan faktor yang menjadi alasan mengapa para sahabat tinggal di berbagai wilayah jauh dari Rasulullah, yaitu karena alasan hijrah, jihad, sosial-ekonomi, status sosial, penunjukan jabatan, meninggalnya figur penting, keluarga, politik, dan pengusiran.<sup>27</sup> Keterbatasan sarana dan kesempatan itulah yang menjadikan madrasah tafsir sahabat mulai muncul meski Rasul masih hidup.

Tidak semua sahabat memiliki tingkat pemahaman Al-Qur'an yang sama.<sup>28</sup> Hal tersebut memungkinkan para sahabat belajar dari sahabat lain yang dinilai memiliki kelebihan dalam memahami Al-Qur'an. Setidaknya ada empat orang yang secara eksplisit disebutkan oleh Rasul memiliki kelebihan tersebut, yaitu Ibn Ummi 'Abd, Mu'āz ibn Jabal, Ubay ibn Ka'b, dan Sālim Mawlā Abī Huzayfah.<sup>29</sup> Dalam beberapa riwayat lainnya diketahui bahwa putra Ummi 'Abd adalah Abdullāh ibn Mas'ūd.<sup>30</sup>

Abdullāh ibn Mas'ūd merupakan sahabat kesayangan Rasul dalam hal-hal terkait Al-Qur'an. Tidak jarang Rasul memintanya untuk membacakan Al-Qur'an dan sering kali para sahabat yang lain bertanya kepadanya tentang

<sup>27</sup> Fu'ad Jabali, *Sahabat Nabi Siapa, ke Mana, dan Bagaimana?* (Bandung: Mizan, 2010), 89–90.

<sup>28</sup> al-Žahabī, *Al-Tafsīr*, Vol. I: 29.

<sup>29</sup> Muslim, *Šaḥīḥ Muslim*, Vol. IV: 1913.

<sup>30</sup> Ahmad ibn Ḥanbal, *Musnād al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2001), Vol. XI: 395; al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Šaḥīḥ*, Vol. VI: 186; al-Tirmiẓī, *Sunan al-Tirmiẓī*, Vol. V: 674.

makna dan maksud dari sebuah ayat Al-Qur'an.<sup>31</sup> 'Abdullâh ibn Mas'ûd juga dikenal sebagai sahabat Nabi yang paling memahami Al-Qur'an. Dalam pengakuannya, ibn Mas'ûd pernah berkata, jika ada orang lain yang mengetahui Al-Qur'an lebih darinya, maka dia pasti akan menemuinya untuk belajar apa yang terlewat darinya. 'Umar menjulukinya sebagai lembaran-lembaran yang penuh dengan ilmu (*kanîf ma'lî 'ilmâ*).<sup>32</sup> Sedangkan Sâlim maulâ Abî Hûzayfah selain dikenal bersuara emas, juga dikenal bijaksana karena ia selalu berusaha untuk mengamalkan Al-Qur'an. Dalam perang Yamamah beberapa sahabat pernah melarangnya untuk memegang panji pasukan muslim karena khawatir Sâlim akan menjadi sasaran prioritas musuh.<sup>33</sup> Sâlim menjawab kekhawatiran itu dengan: "*bî'sa hâmil al-Qur'ân anâ iżan*" (maka aku akan menjadi penghafal Al-Qur'an paling buruk jika demikian [takut mati]). Maka Sâlim tetap mempertahankan panji itu hingga ketika tangan kanannya tertebas musuh, dia memegang panji pasukan dengan tangan kirinya. Ketika tangan kirinya tertebas juga, ia pun memeluk panji itu sambil berseru: "*wa mâ Muḥammad illâ Rasûl*" (Sesungguhnya tidaklah Muhammad kecuali seorang Rasul) hingga syahid di medan perang. 'Umar ibn Khaṭṭâb bahkan mengucapkan dalam wasiat menjelang wafatnya: "Seandainya Sâlim masih hidup, niscaya aku akan mengajaknya bermusyawarah (untuk menentukan pengganti Khalifah)".<sup>34</sup>

Dalam salah satu hadis disebutkan bagaimana Rasul menobatkan Ubay ibn Ka'b sebagai sahabat yang sangat paham tentang Al-Qur'an dan diperintahkan oleh Allah untuk mengajarkan Al-Qur'an secara khusus kepadanya. Ubay ibn Ka'b yang masih belum bisa mempercayai apa yang didengarnya justru balik bertanya kepada Rasulullah: "*Allah sammâni?*" (Allah menyebutkan langsung namaku?) dan dijawab: "*Na'am faqad žukirta*

31 Ahmad ibn Hanbal, *Al-Musnâd* (Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 1995), Vol. III: 479.

32 Izzuddîn ibn al-Asîr, *Usûd al-Ğâbah fi Ma'rîfat al-Şâhâbah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), Vol. III: 381.

33 Muhammad Raji Hasan Kinas, *Ensiklopedia Biografi Sahabat Nabi Kisah Hidup 154 Wisudawan Madrasah Rasulullah Saw*, terj. Nurhasan Humaedi, Banani Bahrul-Hasan, dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Zaman, 2012), 671.

34 Ibn al-Athîr, *Usûd Al-Ğâbah*, Vol. II: 382.

*'inda rabb al-'ālamīn*" (Ya, namamu telah disebutkan di sisi Tuhan semesta).<sup>35</sup> Dalam kesempatan lain Rasulullah pernah menguji Ubay ibn Ka'ab dengan menanyakan ayat manakah dari Al-Qur'an yang paling agung. Dengan rendah hati Ubay ibn Ka'ab menjawab: "Hanya Allah dan Rasul-Nya yang tahu". Tetapi Nabi mengulangi pertanyaan tersebut, dan Ubay kemudian menjawab: "*Allāhu lā ilāha illā huwa al-hayy al-qayyūm*". Rasul kemudian menepuk dadanya dan bersabda: "Semoga dirimu diliputi oleh pengetahuan, wahai Abū Munzir!"<sup>36</sup>

Mu'āz ibn Jabal dikenal sebagai salah satu sahabat kepercayaan Rasul dalam bidang Al-Qur'an dan tafsirnya<sup>37</sup> yang cerdas dan kreatif. Mu'āzlah yang pertama kali menggunakan cincin dengan tulisan *Muhammad Rasūlullāh* sebagai stempel ketika bertugas di Yaman yang kemudian digunakan Rasul sebagai stempel resminya.<sup>38</sup> Rasul pernah memujinya dengan: "*Ya'tī Mu'āz ibn Jabal yawm al-qiyāmah amām al-'ulamā' biratwah*" (Mu'āz ibn Jabal akan datang pada hari kiamat di depan para ulama dengan derajat yang lebih tinggi).<sup>39</sup>

Abdullāh ibn 'Abbās merupakan salah salah satu sahabat yang tidak disebutkan dalam hadis empat orang yang diperintahkan Rasul untuk menjadi sumber dalam mempelajari Al-Qur'an. Akan tetapi hal tersebut bukan berarti bahwa ibn 'Abbās tidak memiliki kemampuan untuk menjadi pembina madrasah tafsir. Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Rasulullah mendoakan ibn 'Abbās secara khusus terkait tafsir Al-Qur'an. Doa tersebut adalah: "*Allāhumma faqqihu fi al-dīn wa 'allimhu al-ta'wīl*" (Ya Allah, berikanlah ia pemahaman tentang agama dan ajarkanlah ia takwil [ayat-ayat Al-Qur'an]).<sup>40</sup>

35 Abū 'Abdillāh al-Zanjānī, *Tārīkh al-Qur'ān* (Kairo: Mu'assasat Handāwī, 2012), 38; al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Ṣahīh*, Vol. VI: 175.

36 Kinas, *Ensiklopedia Biografi*, 810.

37 A. Athaillah, *Sejarah al-Qur'an Verifikasi tentang Otentitas Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 189.

38 Abū 'Abdillāh Muhammad ibn Sa'ad, *Tabaqāt al-Kubrā* (Beirut: Dār Ṣādir, 1968), Vol. I: 476.

39 Ibid., Vol. II: 347.

40 Muhammad ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1993), Vol. XV: 531.

Selain lima sahabat tersebut, al-Suyūṭī menambahkan nama empat khalifah al-rāshidah terutama ‘Alī ibn Abī Ṭālib, Zayd ibn Ṣābit, Abū Mūsā al-Asy’arī, dan ‘Abdullāh ibn al-Zubayr.<sup>41</sup> Al-Bābā’ī menambahkan nama Ḥasan dan Ḥusayn berdasarkan hadis yang diriwayatkan keduanya ketika menafsirkan ayat “*wa syāhid wa masyhūd*” (6/332) dan Fāṭimah.<sup>42</sup> Ada juga nama ‘Āisyah bint Abī Bakr sebagai salah satu sahabat perempuan yang menjadi rujukan dalam penafsiran Al-Qur’ān.<sup>43</sup>

### b. Madrasah Tafsir Era Sahabat-Tabiin

Dalam sejarah tafsir, dikenal empat madrasah tafsir pada era sahabat-tabiin. Madrasah-madrasah tafsir tersebut dikategorikan berdasarkan kawasan. Di antara madrasah-madrasah tafsir tersebut adalah madrasah Ḥijāz (meliputi madrasah Mekkah dan Madinah), madrasah Irāq (yaitu madrasah Kūfah dan Baṣrah),<sup>44</sup> madrasah Miṣr,<sup>45</sup> madrasah Syām,<sup>46</sup> madrasah Afrika Barat Laut (Tunis, Aljazair, Maroko, dan Mauritania).<sup>47</sup>

Madrasah tafsir Makkah didirikan oleh Ibnu ‘Abbās (w. 68/687). Di antara murid-murid madrasah Makkah Sa’īd ibn Jubayr (w. 95/713), Mujāhid ibn Jabr (w. 104/722), Ikrīmah maulā ibn ‘Abbās (w. 105/723), Ṭāwūs ibn Kaysān (w. 106/713), dan ‘Aṭā’ ibn Abī Rabāḥ (w. 114/732).<sup>48</sup> Karakteristik madrasah Makkah adalah penggunaan ijtihad dalam penafsiran Al-Qur’ān. Ibnu ‘Abbās sering mendorong murid-muridnya terutama Mujāhid dan Ikrīmah untuk menggunakan akal dalam proses penafsiran Al-Qur’ān. Akan tetapi, penggunaan akal ijtihad pada madrasah Makkah berbeda dengan madrasah

41 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), Vol. IV: 479.

42 Bābā’ī, *Madāris Al-Tafsīr*, 201.

43 ‘Abd al-Ghafūr Maḥmūd Muṣṭafā Ja’far, *Al-Tafsīr Wa al-Mufassirūn Fi Ṣawbihi al-Jadid* (Kairo: Dār al-Salām, 2012), 2.

44 Abdul-Raof, *Schools*, 147.

45 Al-Barrī, *Al-Qur’ān*.

46 Muhammad Abū Shuhbah, *Al-Isrā’īliyyāt wa al-Mawdū’āt fī Kutub al-Tafsīr* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 2003), 63.

47 Tarhūnī, *Al-Tafsīr*, 28.

48 Muhammad Ḥusayn al-Žahabī, *‘Ilm al-Tafsīr* (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t. th.), 31.

Başrah. Madrasah Makkah menggunakan ijtihad untuk membuktikan teks dan bukan untuk menafsirkan teks dari makna literalnya.<sup>49</sup>

Dibanding madrasah tafsir lainnya yang semasa, madrasah Makkah memiliki beberapa kelebihan. Pertama, murid madrasah Makkah lebih banyak dibanding madrasah lain seperti madrasah Madinah, Kūfah, ataupun Başrah. Hal tersebut di antaranya disebabkan karena usia Ibn 'Abbās yang lebih panjang dibanding sahabat lain sehingga memiliki lebih banyak waktu untuk mengajarkan Al-Qur'an. Selain itu, Makkah merupakan tempat dilaksanakannya haji dan umrah. Oleh karenanya, orang yang datang ke kota tersebut lebih banyak dan variatif.

Madrasah Tafsir Madinah didirikan oleh Ubay ibn Ka'b (w. 20/640), salah satu sekretaris Nabi yang juga penulis wahyu. Ubay ibn Ka'b dikenal sebagai orang yang memiliki keunggulan dalam bidang artikulasi phonetik dan teknik bacaan Al-Qur'an yang dibutuhkan dalam beberapa model pembacaan Al-Qur'an. Oleh karena itu, tidak heran jika salah satu materi unggulan dari madrasah tafsir Madinah adalah mempelajari bermacam-macam artikulasi phonetik dari kata-kata yang ada dalam Al-Qur'an sebagaimana diajarkan oleh Rasulullah yang dikenal dengan *qirā'āt*. Pada sisi lain, kelebihan tersebut sekaligus menjadi kelemahan. Madrasah tafsir Madinah lebih disibukkan untuk mempelajari berbagai macam *qirā'āt* dan tidak begitu banyak menghasilkan produk tafsir. Terlebih lagi, guru-guru dari madrasah ini melarang para murid mereka untuk mencatat tafsir yang disampaikan dalam proses belajar mengajar.<sup>50</sup> Beberapa murid pada madrasah Madinah dari kalangan Tabiin adalah Abū 'Āliyah (w. 93/711), Muḥammad ibn Ka'b al-Quraṣī (w. 118/736), 'Urwah ibn al-Zubayr (w. 93/711) dan Zayd al-'Adawī (w. 136/753).<sup>51</sup>

Madrasah tafsir Kūfah dapat dikatakan berbeda dengan madrasah tafsir lain pada masanya. Jika madrasah Makkah dan Madinah lebih menitikberatkan sumber tafsirnya pada hadis, maka madrasah Kūfah memberikan porsi lebih untuk akal dalam penafsiran. Hal tersebut

49 Abdul-Raof, *Schools*, 149.

50 Ibid., 151.

51 Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. I: 224; al-Žahabi, *Al-Tafsīr*, Vol. I: 114-7.

dikarenakan dua hal: *pertama*, ibn Mas'ūd sangat berhati-hati dan menghindar untuk mengatakan sesuatu atas nama Rasulullah, termasuk dalam proses menafsirkan Al-Qur'an. Suatu ketika saat menafsirkan Al-Qur'an, dia pernah terlanjur mengatakan: "Rasulullah bersabda...", ketika sadar telah menyandarkan suatu perkataan kepada Rasul, maka keringat dingin ibn Mas'ūd langsung bercucuran. Dengan segera ia mengoreksi perkataannya dengan: "hal tersebut kurang lebih, atau sedikit mirip dengan apa yang pernah Rasulullah jelaskan".<sup>52</sup> Ibn Mas'ūd lebih senang menyandarkan penafsirannya pada dirinya sendiri untuk menghindari kemungkinan tanpa sadar menyandarkan kesalahan kepada Rasulullah. *Kedua*, kedudukan Kūfah sebagai kota Fikih dalam percaturan keilmuan Islam kala itu menjadi alasan lain mengapa madrasah tafsir Kūfah didominasi oleh penggunaan akal daripada *atsar*. Sebagaimana diketahui, akal (*ra'yu/ijtihād*) merupakan salah satu metode dalam penentuan hukum Islam. Dengan demikian, ketika menafsiran Al-Qur'an sedikit banyak tradisi *ijtihād* juga mempengaruhi metodenya.<sup>53</sup> Madrasah tafsir Kūfah dipelopori oleh 'Abdullāh ibn Mas'ūd (w. 32/653) sebagai sahabat yang ditugaskan oleh khalifah 'Umar ibn Khattāb sebagai pengajar Al-Qur'an di Kūfah.<sup>54</sup> Beberapa tabiin yang menjadi murid dari madrasah tafsir Kūfah adalah 'Alqamah ibn Qays (w. 61/680), Masrūq ibn al-Ajda' (w. 63/682), 'Āmir al-Sha'bī (w. 20-109/640-727) dan 'Abīdah bint 'Amr al-Salmānī (72/691).<sup>55</sup>

Tidak seperti madrasah tafsir lain yang dipelopori oleh para sahabat, madrasah tafsir Başrah dipelopori oleh seorang tabiin bernama Ḥasan al-Baṣrī (w. 110/728). Madrasah tafsir Başrah lebih dekat ke madrasah Madinah dari jalur Sa'īd ibn Musayyab,<sup>56</sup> meski al-Baṣrī juga dipengaruhi oleh madrasah Kūfah karena pernah menjadi salah satu murid dari ibn

52 Muslim Āli Ja'far and Muhyi Hilāl al-Sarhān, *Maṇāhij al-Mufassirīn* (Kairo: Dār al-Ma'rīfah, 1980) 24.

53 Abdul-Raof, *Schools*, 153.

54 Al-Žahābī, *Al-Tafsīr*, Vol. I: 88.

55 Muhammad 'Umar al-Ḥājī, *Mawsū'at al-Tafsīr qabla 'Ahd al-Tadwīn* (Damaskus: Dār al-Maktabah, 2007), 281.

56 Abdul-Raof, *Schools*, 154.

Mas'ūd.<sup>57</sup> Selain dibangun di atas fondasi *asār* dan akal, madrasah Başrah juga ditopang oleh tradisi asketik yang dianut oleh Hasan al-Baṣrī dan mayoritas masyarakat Başrah.<sup>58</sup> Inilah yang menjadikan madrasah Başrah unik dibanding madrasah Kūfah yang didominasi oleh penggunaan akal ataupun madrasah Madinah yang lebih fokus untuk mempelajari berbagai macam *qirā'āt* dan menggunakan hadis sebagai sumber dominan dalam penafsiran. Madrasah Başrah menambahkan satu unsur baru, yaitu unsur asketik (sufistik) dalam penafsirannya. Secara tidak langsung ini merupakan cikal bakal dari model madrasah tafsir era selanjutnya yang bergeser dari madrasah berdasar kawasan dan sumber penafsiran, ke madrasah berdasar pendekatan ilmu yang digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Madrasah tafsir di Mesir mulai ada sejak penaklukan tahun 20 H pada masa kekhilafahan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Di antara para sahabat yang dikenal menjadi pelopor madrasah tafsir di Mesir adalah 'Uqbah ibn 'Āmir, 'Abdullāh ibn 'Amr dan Abū Tamīm al-Jaysyā'.<sup>59</sup> Di antara tabiin yang belajar dari madrasah Mesir adalah Yazīd al-Azdī dan Abū al-Khayr.<sup>60</sup>

Untuk wilayah Indonesia, belum ada madrasah tafsir yang dapat dimasukkan pada era klasik ini. Meski menurut beberapa sumber Islam telah masuk ke Indonesia sejak abad ke-7 atau awal abad ke-8,<sup>61</sup> akan tetapi penulis belum menemukan catatan ataupun bukti sejarah lain yang menunjukkan bahwa madrasah tafsir telah ada di Indonesia pada saat itu, meski secara hipotesis seharusnya madrasah tafsir ada bersamaan dengan masuknya Islam. Wajarnya, setiap orang yang mengajarkan Islam, akan mengajarkan Al-Qur'an dan tafsirnya baik langsung maupun tidak. Namun, untuk menjaga validitas tulisan ini, penulis tidak memasukkan Indonesia dalam silsilah madrasah tafsir era klasik.

---

<sup>57</sup> Al-Żahabi, *Al-Tafsīr*, Vol. I: 93.

<sup>58</sup> Abdul-Raof, *Schools*, 155.

<sup>59</sup> Al-Barī, *Al-Qur'ān*, 166.

<sup>60</sup> Al-Hājī, *Mawṣū'at*, 282.

<sup>61</sup> Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Jakarta: Gramedia, 2009), 12; Haidar Putra Daulay, *Historisitas dan Eksistensi Pesantren, Sekolah, dan Madrasah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), 20.

## 2. Madrasah Tafsir Pre-Digital Era Lanjutan

Madrasah tafsir pre-digital era pertengahan dimulai dari fase kodifikasi ilmu-ilmu keislaman (*tadwīn*) pada abad ke-8 hingga abad ke-20. Pada fase ini, madrasah-madrasah tafsir sangat jarang dipetakan berdasarkan kawasan ataupun sumber penafsiran yang digunakan. Sebagai gantinya, madrasah-madrasah tafsir yang ada dikelompokkan berdasarkan aliran ataupun disiplin keilmuan yang paling dominan digunakan. Hal tersebut sejajar dengan perkembangan ilmu tafsir yang mulai bersinggungan dengan berbagai disiplin keilmuan lain.

Tidak ada kesepakatan di antara para pengkaji tafsir tentang pengelompokan madrasah tafsir era lanjutan ini. Faḍl ‘Abbās mengelompokkan madrasah tafsir era lanjutan tersebut menjadi madrasah tafsir rasionalis populis (*al-madrasah al-‘aqliyyah al-ijtimā’iyah*), madrasah tafsir saintifik (*al-madrasah al-‘ilmīyyah*), madrasah tafsir edukatif instinktif (*al-madrasah al-tarbawiyah al-wijdāniyyah*), dan madrasah tafsir umum (*madrasat al-jumhūr*).<sup>62</sup> Fahd al-Rūmī juga pernah menyinggung ragam madrasah tafsir rasionalis.<sup>63</sup> Meski tidak secara jelas menerangkan apa saja ragam madrasah tafsir era lanjutan, tapi penyebutan al-Rūmī terhadap salah satu madrasah tafsir sebagai madrasah *aqliyyah* menjadi gambaran tentang adanya pergeseran tipologi madrasah tafsir.

### Madrasah Tafsir di Indonesia

Dalam konteks Indonesia kontemporer, pembagian madrasah tafsir berdasarkan sumber, kawasan, ataupun pendekatan keilmuan yang digunakan dalam proses penafsiran kurang dapat mengakomodir madrasah-madrasah tafsir yang ada. Proses pembelajaran tafsir Al-Qur'an di Indonesia yang unik di samping realita bahwa Indonesia adalah *melting pot* keilmuan Barat dan Timur menjadi salah satu sebabnya.

Penulis lebih memilih untuk mengklasifikasikan madrasah tafsir di Indonesia menjadi: *pertama*, madrasah tafsir akademis seperti pesantren

62 ‘Abbās, *Al-Mufassirūn*, Vol. II.

63 Al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah*.

dan perguruan tinggi; *kedua*, madrasah tafsir populis semisal pengajian umum ataupun kelompok; *ketiga*, madrasah tafsir politis yaitu yang dikoordinasi oleh pemerintah; dan *keempat* madrasah tafsir virtual yang tersebar di media sosial.

#### a. Madrasah Tafsir Akademis

Di Indonesia, madrasah tafsir akademis memiliki banyak bentuk, namun secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua lembaga utama, yaitu: pesantren dan perguruan tinggi. Pesantren dikenal sebagai salah satu lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia.<sup>64</sup> Menurut Dhofier, pesantren sudah berdiri sejak abad kesepuluh di wilayah Nusantara. Situs-situs bersejarah yang dapat ditemukan di Barus menjadi salah satu buktinya. Situs-situs tersebut menyingkap data bahwa pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam telah ada 200 tahun sebelum kesultanan Lamreh lahir, yaitu pada 1200.<sup>65</sup> Data Departemen Agama dalam penelusuran pesantren yang dilaksanakan tahun 1984-1985 menguatkan hal tersebut. Departemen Agama (sekarang Kementerian Agama) menyebutkan bahwa pesantren tertua adalah Jan Tampes II yang didirikan pada 1062 di Pamekasan (abad 11).<sup>66</sup>

Tafsir diketahui belum menjadi salah satu materi utama dalam pesantren era awal. Sebaliknya, materi utama yang dikenal di pesantren adalah Fikih.<sup>67</sup> Perlu diingat bahwa, mempelajari Fikih menuntut pemahaman terhadap makna Al-Qur'an, karena Al-Qur'an adalah dalil utama dalam penentuan

64 HM. Amin Haidari, *Masa Depan Pesantren dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global* (Jakarta: IRD Press, 2004), 2; Clifford Geertz, *The Religion of Java* (London: The University of Chicago Press, 1960), 177.

65 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011), 31.

66 Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian Tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), 19.

67 Mastuhu sebenarnya tidak mengatakan secara eksplisit bahwa kajian Fikih mendominasi kajian pesantren tradisional. Akan tetapi data jumlah kajian dan kitab yang dikumpulkan oleh Mastuhu dari enam pesantren di Indonesia menunjukkan hal tersebut. Dari data inilah penulis menyimpulkan bahwa Fikih merupakan ilmu yang mendapat prioritas utama dalam literasi keislaman di pesantren. Kesimpulan ini dikuatkan oleh pernyataan Ma'djid ketika membahas tentang literatur-literatur

hukum-hukum yang menjadi objek kajian Fikih. Oleh karenanya, madrasah tafsir pesantren era awal masih bersifat tematik khususnya pada tema-tema hukum. Dalam perkembangannya, madrasah tafsir pesantren mulai mengenalkan tafsir-tafsir ringkas seperti tafsir al-Jalālayn atau tafsir ibn Kathir. Madrasah tafsir pesantren dilaksanakan dalam dua bentuk. *Pertama*, sorogan atau bandongan dengan mengkhatamkan tafsir tertentu. *Kedua*, mengajarkan tafsir tematik sebagai bagian dari kurikulum formal madrasah yang terintegrasi dengan pesantren. Madrasah tafsir pesantren telah banyak menghasilkan produk-produk penafsiran, di antaranya: *Kitab Al-Qur'an Tarjamah Bahasa Jawi* (1924), *Tafsir al-Balagh* (1936), *Al-Ibrīz li Ma'rīfat Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* (1960), *Iklil fī Ma'ān al-Tanzīl* (1980), dan lain-lain.<sup>68</sup>

Madrasah tafsir akademis yang kedua adalah perguruan tinggi baik negeri ataupun swasta. Tercatat ada 32 prodi ilmu Al-Qur'an dan tafsir di perguruan tinggi swasta.<sup>69</sup> Sedangkan di perguruan tinggi negeri tidak ada data pasti tentang jumlah jurusan atau prodi ilmu Al-Qur'an dan tafsir di seluruh Indonesia. Tetapi, berdasarkan data pada Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir (AIAT) nasional, tercatat ada 16 jurusan Tafsir dan Ilmu Al-Qur'an dari perguruan tinggi negeri di bawah Kementerian Agama yang tergabung sebagai anggota asosiasi.<sup>70</sup> Dari madrasah tafsir akademis perguruan tinggi ini muncul berbagai produk tafsir dengan varian yang sangat beragam dan menggunakan metode ilmiah. Hal tersebut dikarenakan madrasah tafsir jenis ini menitikberatkan pembelajarannya pada upaya mendekati Al-Qur'an secara ilmiah yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan dewan penguji lembaga pendidikan.

---

universal pesantren. *Ibid.*, 171; Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 1997), 13.

68 Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," *Jurnal Nun* 1, no. 1 (2015): 7.

69 Kementerian Agama, "Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pada Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Swasta," *Sistem Informasi dan Layanan Kelembagaan*, 2017, diakses 5 November, 2019, <http://diktis.kemenag.go.id/rangkingptai/lembaga/lihatprodiPts.php?prodi=ilmu%20Al-Qur%60an%20dan%20Tafsir>.

70 AIAT, "Surat Keterangan Keanggotaan AIAT," 25 Januari, 2018.

## b. Madrasah Tafsir Populis

Istilah madrasah tafsir populis digunakan untuk menunjuk grup mandiri tempat belajar tafsir secara non-formal. Madrasah tafsir populis ini biasanya dilakukan dalam bentuk pengajian kelompok dan atau pembelajaran di masjid, kantor atau tempat-tempat publik maupun pribadi. Madrasah tafsir populis menyasar kalangan umum, bukan santri pesantren secara khusus dan tidak juga mereka yang mendalami tafsir di perguruan tinggi. Madrasah jenis ini biasanya dipelopori oleh organisasi-organisasi kemasyarakatan seperti NU, Muhammadiyah, Persis, Wahdah Islamiyah, dan sebagainya. Indonesia dikenal sebagai salah satu negara dengan ormas terbanyak. Tercatat ada 420.381 ormas resmi yang terdaftar di Kementerian Dalam Negeri.<sup>71</sup> Mayoritas ormas Islam memiliki jadwal rutin pengajian dan pengajaran tafsir. Tempat yang digunakan sebagai basis madrasah tafsir populis ini beraneka ragam: di rumah salah satu anggota ormas, di kantor, ataupun masjid-masjid yang telah disetujui oleh para pengelola dan petinggi ormat terkait.

Wahdah Islamiyah—contohnya—memiliki mengkoordinasi madrasah tafsir di berbagai kota. Untuk wilayah Depok materi tafsir surah Yasin dilaksanakan setiap Kamis antara Maghrib dan Isya pekan pertama dan ketiga di Masjid al-Hijaz Cimanggis. Di Yogyakarta tafsir Al-Qur'an dilaksanakan di dua tempat berbeda: di Masjid kampus UGM setiap hari Ahad pukul 06.30-08.00 dan di Masjid Panasan Ngaglik Sleman setiap Kamis setelah Maghrib. Wilayah Bandung setiap Sabtu pekan kedua dan keempat setiap selesai Maghrib di Masjid al-Hidayah Sukajadi. Wilayah Indonesia Timur juga memiliki jadwal rutin setiap Jumat setelah Maghrib di Masjid Mushab bin Umair Perum Civica Gorontalo, setiap Senin pukul 16.00-17.00 di Masjid Abu Bakar Kendari, dan di Masjid Nurul Falah Takalar pada hari yang sama pukul 18.30-19.30. Khusus wilayah Makassar madrasah tafsir dapat dijumpai di Masjid Nur Akhlak Hartako setiap hari Senin setelah Maghrib, di Masjid Jannatul Firdaus setiap Rabu setelah Maghrib, dan di

<sup>71</sup> Rakhmat Nur Hakim, "Kemendagri: 420.381 Ormas Terdaftar di Indonesia," *Kompas*, 1 Agustus 2019, diakses 30 September, 2019, <https://amp.kompas.com/nasional/read/2019/08/01/18223501/kemendagri-420381-ormas-terdaftar-di-indonesia>.

Masjid Mukmin di hari dan waktu yang sama. Kota-kota tersebut hanya sebagian kecil saja dari daftar panjang kota-kota lain yang juga memiliki madrasah tafsir populis di bawah naungan Wahdah Islamiyah.<sup>72</sup>

### c. Madrasah Tafsir Politis

Madrasah tafsir politis adalah wadah penyemaian makna-makna Al-Qur'an yang diinisiasi oleh lembaga-lembaga pemerintah atau partai-partai politik. Sebagai negara dengan jumlah masyarakat muslim terbanyak, Indonesia memiliki kementerian agama yang khusus bertugas pada wilayah Al-Qur'an dan tafsir. Lembaga ini adalah Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ). Salah satu proyek madrasah tafsir pemerintah ini adalah menerbitkan Al-Qur'an dan terjemahnya (dalam bahasa Indonesia) yang diikuti oleh pengembangan produk digital terkait terjemahan Al-Qur'an. Ada juga tafsir tematik sains hasil kerja sama LPMQ dan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) yang memberikan edukasi saintifik terkait ayat-ayat Al-Qur'an terhadap masyarakat luas.<sup>73</sup>

Selain lembaga pemerintah, beberapa partai politik juga memiliki madrasah tafsir. Di antara partai politik yang memiliki adalah Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Madrasah tafsir PKS dilaksanakan dalam bentuk *halaqah* yang dihadiri oleh para kader partai secara rutin tergantung dari masing-masing kebijakan Dewan Pengurus.<sup>74</sup> Sebagai sebuah madrasah tafsir yang bernaung di bawah partai politik, maka sangat wajar jika materi-materi tafsir disesuaikan dengan kebutuhan partai.<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> Tim WI, "Jadwal Kajian Rutin Wahdah Islamiyah Seluruh Indonesia," t.t., diakses 6 November, 2019, [wahdah.or.id/jadwal-kajian-rutin-wahdah-islamiyah-seluruh-ind/](http://wahdah.or.id/jadwal-kajian-rutin-wahdah-islamiyah-seluruh-ind/).

<sup>73</sup> Muchlis M. Hanafi, "Sambutan Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama RI," dalam *Tafsir Ilmi: Jasad Renik dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2015), xix.

<sup>74</sup> Bukhori, "Efektivitas Halaqah dalam Menanamkan Nilai dan Sikap Keagamaan pada Kader Partai Keadilan Sejahtera Kota Medan" (Tesis, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2018), 89-90.

<sup>75</sup> DPC PKS Pancoran, "Kajian Tafsir Surat Al-Muzammil: Persiapan Seorang Aktifis Dakwah," 10 Desember 2011, diakses 5 November, 2019, <http://pks-dpcpancoran.blogspot.com/2011/12/kajian-tafsir-surat-al-muzammil.html?m=1>.

#### d. Madrasah Tafsir Virtual

Madrasah tafsir virtual adalah tipe baru dalam perkembangan sejarah ilmu Al-Qur'an sebagai konsekuensi perubahan format tafsir yang mengikuti perkembangan teknologi dan sains.<sup>76</sup> Madrasah tafsir virtual menghilangkan sebagian besar batasan yang dahulunya ada. Siapapun dapat mendeklarasikan pendiriannya, sebagaimana siapapun dapat mengikuti materi madrasah tafsir virtual tanpa aturan-aturan rigid seperti tempat, waktu, syarat kepesertaan dan hal-hal teknis lainnya. Peserta didik dari madrasah tafsir virtual dalam mengakses materi yang diinginkannya kapanpun, di manapun sesuka hati asalkan jaringan internet tersedia. Media sosial adalah ruang yang digunakan oleh madrasah tafsir virtual untuk menyemai ide dan gagasannya tentang pemahaman Al-Qur'an. Dari beberapa media sosial yang dikenal di Indonesia, Youtube masih menempati urutan pertama dari segi banyak dan aktifnya pengakses, tidak terkecuali dalam bidang penafsiran Al-Qur'an. Oleh karena itu, kajian ini difokuskan hanya pada madrasah tafsir virtual yang ada di Youtube saja.

#### Genealogi Madrasah Tafsir Virtual di Kanal Youtube Indonesia

Dibandingkan dengan masuknya internet ke Indonesia sekitar awal 1990-an,<sup>77</sup> madrasah tafsir virtual di kanal Youtube Indonesia terhitung muncul belakangan. Penelusuran pada lini masa Youtube Indonesia, video dengan tajuk yang di dalamnya terdapat kata tafsir diunggah pertama kali pada tanggal 9 Juni 2009<sup>78</sup> yang diunggah kembali versi lengkapnya pada 10 Januari 2011.<sup>79</sup> Kedua versi tersebut berisi tafsir surah al-Baqarah [2]: 248 yang disampaikan dalam visual statis dari foto hitam putih dan suara Buya Hamka dari awal hingga akhir tayangan. Video ini berasal dari dokumen

<sup>76</sup> Johanna Pink, *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities* (Bristol: Equinox Publishing, 2019), 81.

<sup>77</sup> David T. Hill dan Krishna Sen, *The Internet in Indonesia's New Democracy* (London, New York: Routledge, 2005), 74.

<sup>78</sup> Syahwiza Dean, *Tafsir Al Baqarah 248 #1*, 9 Juni 2009, diakses 26 Agustus 2019, <https://youtu.be/dg0qEeEmDQ>.

<sup>79</sup> Syahwiza Dean, *Buya Hamka Tafsir Al-Baqarah 245 Full Version*, 10 Januari 2011, , diakses 27 Juli, 2019, [https://youtu.be/G-sjWI5LE\\_o](https://youtu.be/G-sjWI5LE_o).

salah satu program Radio Republik Indonesia (RRI). Video pertama hanya berdurasi 10 menit 01 detik sedangkan yang kedua berdurasi 51 menit 16 detik. Sebagai video tafsir pertama di kanal Youtube Indonesia, tafsir yang disampaikan oleh Buya Hamka telah membuka medan garapan baru bagi madrasah tafsir di Indonesia: madrasah tafsir virtual. Isi dari tafsir Buya Hamka menekankan tentang pentingnya pemimpin yang memiliki kelebihan ilmu dan bukan pemimpin yang hanya memiliki harta. Loyalitas terhadap tanah air juga disinggung dalam video kedua. Mengakui bendera merah putih dan menghormatinya adalah salah satu bentuk dari loyalitas tersebut. Sayangnya, benih madrasah tafsir Buya Hamka ini tidak dikembangkan lebih lanjut. Tidak ada video-video tafsir lain yang diunggah setelah kedua video tafsir tersebut.

Lembaga pertama di Indonesia yang mengambil kesempatan dalam membangun madrasah tafsir virtual adalah Yayasan Yufid TV. Sejak Mei 2012 yayasan ini rutin mengunggah video tafsir Abdullah Zaen di kanal Youtube-nya, kurang lebih tiga tahun setelah cikal bakal madrasah tafsir virtual pertama muncul di kanal Youtube Syahwiza Dean. Madrasah tafsir virtual Yufid TV awal adalah hasil rekaman pengajian tafsir Abdullah Zaen yang dilaksanakan di Masjid Agung Darussalam Purbalingga. Dimulai dengan pembahasan surah al-Kāfirūn yang disusul dengan surah-surah Juz 'Amma yang lain. Dari pertama kali diunggah pada 1 Mei 2011 hingga 20 Mei 2019 tercatat ada 257 video tafsir Abdullah Zaen pada kanal Yufid TV.<sup>80</sup> Mayoritas video tersebut diunggah secara rutin sekali sampai tiga kali dalam satu pekan. Ketiadaan pilihan madrasah tafsir virtual lain saat itu, dapat hampir dipastikan semua kata kunci tafsir yang diketikkan pada kotak pencarian Youtube akan diarahkan pada madrasah tafsir Yufid TV.

Madrasah tafsir virtual ketiga pada kanal Youtube Indonesia diinisiasi oleh kanal Tafaqquh Video. Tokoh pertama yang mengajar madrasah tafsir virtual Tafaqquh adalah Musthafa Umar. Kajian tafsir perdananya diunggah pada 23 Mei 2012. Tafsir Musthafa Umar membahas tentang keutamaan dan makna bagian per bagian dari ayat Kursi dengan durasi 47 menit 42

<sup>80</sup> Yufid.tv, "Kajian Tafsir Al Quran: Surat Al-Kafirun (Mukaddimah 2)," 1 May, 2012, diakses 27 May, 2019, <https://youtu.be/QgbQ5jTtZuw>.

detik.<sup>81</sup> Madrasah tafsir virtual Tafaqquh dapat dikategorikan aktif dalam hal mengunggah konten-konten tafsirnya. Minimal ada satu video tafsir yang dibina Musthafa Umar diunggah setiap pekan dan masih terus ditambah hingga tulisan ini dibuat (6 November 2019). Pada perkembangannya, madrasah tafsir virtual Tafaqquh menambahkan pengajaran tafsir dari ustaz-ustaz muda selain Musthafa Umar. Metode yang digunakan juga berubah. Pada masa awal madrasah tafsir virtual Tafaqquh membahas tafsir Al-Qur'an berdasarkan surah atau ayat tertentu sebagaimana dicontohkan sebelumnya, namun setahun terakhir tafsir-tafsir tersebut ditawarkan dalam bentuk tematik berdasarkan isu dan topik tertentu.<sup>82</sup>

Madrasah tafsir virtual keempat ada di bawah payung Radio Dakwah Islamiyah. Tokoh pertama yang menyampaikan tafsir pada madrasah ini adalah Abdullah Shaleh Al Hadrami. Fokus bahasan video pertama mereka adalah QS. Al-Fatiyah [1]: 1-7. Materi madrasah tafsir keempat ini berasal dari pengajian tafsir di Masjid An Nur Jagalan yang diunggah oleh akun Hati Bening ke kanal Youtube. Unggahan pertama tercatat pada 29 Oktober 2012.<sup>83</sup>

Madrasah tafsir virtual kelima yang muncul adalah Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA). Materi tafsir pertamanya diunggah pada 29 November 2012, membahas QS. Al-Baqarah [2]: 185. Di akhir sesi tafsir disediakan kesempatan untuk pemirsa yang ingin bertanya jawab melalui pesawat telefon.<sup>84</sup> Jika madrasah tafsir pertama di kanal Youtube berasal dari siaran radio RRI,<sup>85</sup> madrasah tafsir kedua dan keempat dari pengajian di Masjid,<sup>86</sup>

81 Tafaqquh video, "Memahami Ayat Kursi (Bagian 1) Ustadz Dr. Musthafa Umar, Lc. MA," 23 May, 2012, diakses 27 Juli, 2019, <https://youtu.be/X8PHpzEMpoA>.

82 Dalam tema tersebut Musthafa Umar menafsirkan QS. Al-Tawbah [9]: 24 yang menerangkan tentang ujian bagi manusia. Dengan ujian tersebut Allah akan memberikan balasan baik atau buruk tergantung dari hasil masing-masing individu dalam melewati dan menyikapi ujian tersebut. Tafaqquh Video, "Membangun Kerohanian," 4 November, 2019, diakses 5 November, 2019, [https://youtu.be/\\_BCYLbsEn5A](https://youtu.be/_BCYLbsEn5A).

83 Hati Bening, "Tafsir Ringkas Surat Al Fatihah Dan Tanya Jawab," 29 October, 2012, diakses 27 July, 2019, <https://youtu.be/zojcMzhAihc>.

84 MTATV, "Risalah Tafsir Sesi 1," 29 November, 2012, diakses 17 Agustus, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=6bdvVVKhAik>.

85 Dean, *Tafsir Al Baqarah 248 #1*.

86 Hal tersebut dapat dilihat pada latar belakang video yang diunggah dan juga keterangan yang disertakan oleh kanal YouTube yang mengunggahnya. Yufid.tv, "Kajian Tafsir"; Hati Bening, "Tafsir Ringkas."

serta madrasah tafsir ketiga berasal dari kajian tafsir pada kelompok belajar (Tafaqquh Study Club),<sup>87</sup> maka madrasah tafsir kelima berasal dari salah satu program tafsir yang ditayangkan di televisi.<sup>88</sup> Kelima madrasah tafsir virtual paling awal ini mewakili genealogi madrasah-madrasah tafsir virtual yang datang setelahnya. Berikut adalah daftar 10 tokoh paling awal yang mengisi kajian pada madrasah tafsir virtual Youtube Indonesia.

No.	Tanggal Unggah	Tokoh Tafsir	Materi Tafsir	Channel Youtube
1.	9 Juni 2009	Buya Hamka	QS. Al-Baqarah [2]: 248	Syahwiza Dean
2.	1 Mei 2012	Abdullah Zaen	QS. Al-Kāfirūn [109]: 1-6	Yufid TV
3.	23 Mei 2012	Musthafa Umar	Ayat Kursi	Tafaqquh Video
4.	29 Oktober 2012	Abdullah Shaleh Al Hadrami	QS. Al-Fatihah [1]: 1-7	Hati Bening
5.	26 November 2012	Ahmadi	QS. Al-Baqarah [2]: 185	MTATV
6.	30 April 2013	Muslih Abdul Karim	QS. Al-Ra'd [13]: 6-7	Baitul Quran
7.	24 Mei 2013	Habib Taufiq Assegaf	QS. Al-Baqarah [2]: 1	Sunniyah Salafiyah
8.	20 September 2013	M. Quraish Shihab	Tafsir Al Mishbah – Isra Mir'aj	Simpan Sehat
9.	9 Oktober 2013	Habib Rizieq Shihab	QS. Al-Baqarah [2]: 30 QS. Al-	Sunniyah Salafiyah
10.	31 Maret 2014	Firanda Andirja	Ghāshiyah [88]: 1-26	Yufid TV

<sup>87</sup> Tafaqquh video, "Memahami Ayat Kursi."

<sup>88</sup> MTATV, "Risalah Tafsir Sesi 1."

Tabel di atas menunjukkan bahwa video sepuluh tokoh pertama yang menafsirkan Al-Qur'an pada madrasah tafsir virtual Youtube Indonesia, diunggah oleh kanal yang beragam. Shahwiza Dean, Hati Bening dan Simpan Sehat adalah akun pribadi.<sup>89</sup> Baitul Qur'an,<sup>90</sup> MTA<sup>91</sup> dan Sunniyah Salafiyah<sup>92</sup> berasal dari kanal pesantren atau lembaga pendidikan. Sedangkan Yufid TV<sup>93</sup> dan Tafaqquh video<sup>94</sup> berasal dari organisasi independen. Hal tersebut menunjukkan bahwa kesadaran untuk membuka ruang madrasah tafsir virtual telah disadari oleh berbagai kalangan masyarakat Indonesia.

Awal 2017, madrasah-madrasah tafsir virtual tidak lagi dibatasi pada pembahasan makna Al-Qur'an tetapi mulai memperkenalkan pembahasan tentang teori-teori "luar" yang dapat diperbantukan dalam memahami Al-Qur'an. Salah satu pioner madrasah ini adalah akun AIAT se-Indonesia yang menawarkan penggunaan teori feminis dan hermeneutika.<sup>95</sup> Pada saat yang sama, ada juga madrasah-madrasah tafsir virtual yang mengajarkan tentang kaidah-kaidah penafsiran klasik. Salah satu tokoh yang mengkaji subjek ini di antaranya adalah Adi Hidayat. Video kaidah tafsir Adi Hidayat diunggah pada 29 April 2017 pada akun Al-Majelis.<sup>96</sup> Materi dan sumber madrasah tafsir virtual terus berkembang dan lambat laun menggeser batas-batas klasik dari tafsir Al-Qur'an.

- 
- 89 Dean, *Tafsir Al Baqarah 248 #1*; Hati Bening, "Tafsir Ringkas"; Simpan Sehat, "Tafsir Al Mishbah - Isra Miraj," 20 September, 2013, diakses 27 September, 2019, <https://www.youtube.com/playlist?list=PLGwvErsP8n7AoLbUtqRFyx-iXGpfmISXR>.
- 90 Baitul Quran, "BQ; Pengajian DR. Moshlih Abdul Karim MA Surat Ar-Ra'du Ayat 6-7 (Part 1)," 30 April, 2013, diakses 28 Juli, 2019, <https://youtu.be/ild3pwchIKI>.
- 91 MTATV, "Risalah Tafsir Sesi 1."
- 92 Sunniyah Salafiyah, "Tafsir Jalalain QS. Al Baqoroh: 30," 9 October, 2013, diakses 28 Juli, 2019, <https://youtu.be/qodnflyRAXU>.
- 93 Yufid TV, "Yufid.TV-Pengajian & Ceramah Islam," 7 Januari, 2011, diakses 23 Agustus, 2019, <https://www.youtube.com/user/moslemchannel>.
- 94 Tafaqquh video, "Memahami Ayat Kursi."
- 95 AIAT se-Indonesia, "Panggung Mufassir Nusantara," 9 Februari, 2017, diakses 1 November, 2019, <https://youtu.be/6c8KdvTvtRg>.
- 96 Al-Majelis, "Rumus Tafsir Qur'an (Kaidah Tafsir) - Ustadz Adi Hidayat," 29 April, 2017, diakses 30 Oktober 2019, [https://youtu.be/7ymk\\_j4cVB4](https://youtu.be/7ymk_j4cVB4).

## Tipologi dan Kontestasi Madrasah Tafsir Virtual di Kanal Youtube Indonesia

Pengelompokan madrasah tafsir virtual di Indonesia dalam tulisan ini didasarkan pada ideologi yang digunakan dalam merespon *out group*. Pengelompokan tersebut berbeda dari pengelompokan madrasah-madrasah tafsir sebelumnya yang dibedakan berdasarkan kawasan, sumber penafsiran, ataupun pendekatan keilmuan yang digunakan. Kawasan tidak lagi dapat dijadikan sebagai standar pengelompokan karena dunia digital meringkas seluruh planet menjadi satu tempat yang sama. Dalam hal sumber penafsiran dan pendekatan keilmuan, dunia digital juga menawarkan fenomena baru. Tafsir virtual yang berbentuk lisan jarang sekali secara jelas terlihat menggunakan pendekatan keilmuan tertentu dan atau bersumber dari satu sumber yang tetap. Sebaliknya, pola interaksi sosial terhadap kelompok lain terlihat kental dalam setiap madrasah tafsir virtual. Berdasarkan hal tersebut, penulis mengelompokkan madrasah tafsir virtual pada Youtube Indonesia menjadi dua tipe: eksklusif dan inklusif.

### 1. Madrasah Tafsir Virtual (MTV) Eksklusif

KBBI memaknai eksklusif sebagai terpisah dari yang lain atau khusus.<sup>97</sup> Definisi tersebut menggambarkan bagaimana madrasah tafsir virtual pertama ini memposisikan diri dalam pola interaksi sosial. Mereka secara simultan menanamkan logika oposisi biner dengan membagi masyarakat Indonesia menjadi kelompok dalam (*in-group*) dan kelompok luar (*out-group*). Beberapa ciri khas dari madrasah tafsir eksklusif adalah:

- a. Dibangun di atas fondasi semangat “kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah”. Semangat tersebut disisipkan dalam setiap kesempatan ketika menafsirkan bagian manapun dari Al-Qur'an.
- b. Dari latar belakang pendidikan, madrasah ini lebih diminati oleh masyarakat dengan dasar pendidikan umum. Pendidikan umum yang dimaksud adalah pendidikan non-pesantren atau non-Islam. Dalam

---

<sup>97</sup> Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, “eksklusif”, *KBBI V*.

salah satu kesempatan seorang ustaz bertanya: "Siapakah di sini yang sudah hafal seluruh *Juz 'Amma*?" dan ternyata tidak ada seorangpun yang menjawab "ya".<sup>98</sup> Bagi kalangan santri atau masyarakat dengan basis pendidikan Islam, menghafal *Juz 'Amma* merupakan kemampuan dasar yang harus dikuasai sejak dini.<sup>99</sup>

- c. Dari latar belakang kultural, penyelenggara maupun peserta didik MTV eksklusif lebih familiar dengan akses teknologi dan internet. Hal tersebut menjadi alasan mengapa madrasah pertama ini lebih cepat bergerak dalam memanfaatkan ruang digital. Mereka juga memiliki lebih banyak anggota di dunia maya dibanding madrasah kedua. Madrasah tafsir virtual pertama memperoleh antara 11.000 sampai 7.294.763 *views* dan 3.900 hingga 1.326.740 *subscribers*.<sup>100</sup> Sedangkan MTV inklusif hanya memperoleh antara 2.672 hingga 2.518.323 *views* dan 3.292 sampai 54.695 *subscribers*.<sup>101</sup>
- d. MTV eksklusif sering mengutip buku-buku yang identik dengan aliran Salafi seperti karya Ibnu Taymiyah, *Tafsir al-Sa'di*, *al-Albani*, ataupun kitab-kitab sejenis.<sup>102</sup>
- e. Dari aspek sosial MTV eksklusif dibentuk oleh masyarakat urban dan komunitas "hijrah". Beberapa hal yang menjadi karakter utama dari masyarakat urban adalah anonimitas, jarak sosial, cepat, ketegangan dan mobilitas. Bagi masyarakat urban, mempelajari tafsir Al-Qur'an melalui MTV sangat sesuai dengan karakter mereka. Kebutuhan untuk mengakses pengetahuan tertentu dari Al-Qur'an dapat dipenuhi

98 Firanda Andirja Channel, "Kajian: Tafsir Surat an-Naba' 1-30 - Ustadz DR Firanda Andirja, MA," 21 Mai, 2017, diakses 30 Juli, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=S2rxnsOrXmA>.

99 Daulay, *Historisitas*, 22.

100 Firanda Andirja, "Firanda Andirja Channel," 10 Februari, 2017, diakses 23 Agustus, 2019, <https://www.youtube.com/channel/UCm144Pmrn0SbuNbZn7jFeXUw>; Yufid TV, "Yufid.TV-Pengajian & Ceramah Islam."

102 M. Quraish Shihab, "Quraish Shihab Channel," 12 Mei, 2014, diakses 30 Juli, 2019, <https://www.youtube.com/channel/UCW4jLEcQLbnPVs5YHXYOczw/videos>; Gus Mus, "GusMus Channel," 20 Mei, 2016, diakses 23 Agustus, 2019, <https://www.youtube.com/channel/UCZguhiZziFzrMogfHP8c9uA>.

102 Yufid.TV, "Pengajian Tafsir Surat Al-Ghasiyah," 31 Maret, 2014, diakses 17 Agustus, 2019, <https://youtu.be/lvRfnDyzO4g>.

dalam waktu singkat sesuai dengan sedikit waktu yang dimiliki masyarakat urban. Hanya dibutuhkan kuota internet, dan mereka dapat mempelajari makna Al-Qur'an yang mereka inginkan, kapan saja dan di mana saja, bahkan di sela-sela pekerjaan padat. Pada satu sisi hal tersebut terlihat sangat membantu secara instant. Akan tetapi, pada saat yang sama muncul permasalahan baru. Ketika masyarakat instant tersebut menemui pemahaman atau pemaknaan Al-Qur'an yang berbeda dengan apa yang telah mereka ketahui sebelumnya (pengetahuan parsial yang diyakini sebagai pengetahuan utuh), besar kemungkinan untuk menyalahkan pihak lain. Mereka hanya mengenal kebenaran tunggal dalam memaknai teks Al-Qur'an. Dampaknya adalah sikap mudah melabeli orang atau kelompok lain sebagai pelaku *bid'ah* hanya karena melakukan hal yang berbeda dengan apa yang mereka lakukan. Model pembacaan yang demikian dapat dijumpai pada banyak video dari MTV eksklusif.<sup>103</sup>

Tidak sedikit dari orang-orang yang mengaku telah melaksanakan "hijrah" menunjukkan semangat tinggi dalam melaksanakan ajaran-ajaran Islam, sayangnya hal tersebut tidak selalu disertai dengan kemampuan dan kemauan untuk menggali referensi-referensi induk keislaman. Hasilnya, banyak orang "mabuk" dengan ajaran-ajaran parsial dan melupakan ajaran universal dari Al-Qur'an.

- f. MTV eksklusif menyimbolkan diri mereka sebagai muslim yang sebenarnya, muslim *kāffah*, atau sebagai umat yang totalitas mengikuti sunnah Nabi.<sup>104</sup>
- g. MTV eksklusif secara terang menyeru siapapun yang mengikuti program mereka untuk menyisihkan harta untuk dihibahkan kepada yayasan yang menaungi kanal Youtube mereka. Tidak jarang, video tafsir mereka

---

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> Yufid.tv, "Kajian Tafsir Al Quran: Surat Al-Kafirun (Mukaddimah 2)."

dimulai dengan seruan tersebut dengan nama “Donasi Dakwah” yang disertai dengan nomor rekening dari berbagai macam bank.<sup>105</sup>

MTV eksklusif lebih sering menafsirkan surah-surah pendek dan juz-juz akhir dari mushaf Al-Qur'an yang mayoritas merupakan surah Makiyah.<sup>106</sup> Dalam khazanah ilmu Al-Qur'an, surah-surah Makiyah memiliki beberapa fokus pembahasan yang sedikit berbeda dari Madaniyah. Al-Jâbirî menegaskan bahwa surah-surah Makiyah biasanya membahas tentang enam hal utama, yaitu: a) kenabian dan ketuhanan; b) hari pembangkitan, pembalasan dan kiamat; c) penolakan politheisme dan penyembahan berhala; d) dakwah terbuka dan berkomunikasi dengan kabilah-kabilah; e) pengasingan Nabi dan keluarganya serta hijrah ke Madinah; f) era pasca pengasingan.<sup>107</sup> Namun demikian, kajian tafsir MTV eksklusif lebih sering terlihat terobsesi dengan poin kedua dan ketiga dengan sesekali menyinggung poin pertama. MTV eksklusif menekankan hukuman Allah untuk mendorong seseorang dalam melaksanakan ajaran-ajaran Al-Qur'an sebagai ganti dari penekanan pentingnya mencapai rida Allah. Mereka membangun ketaatan beragama di atas ketakutan dan bukan cinta. Hal tersebut secara tanpa sadar memunculkan sikap “ketakutan religius” yang menumbuhkan konsep sukses atau gagal yang rigid terhadap kehidupan setelah mati. Pada satu sisi, tekanan yang demikian secara tidak langsung mendorong seseorang untuk berusaha menyesuaikan diri demi menghindari marginalisasi ataupun pembulian di dalam komunitas. Akan tetapi, pada sisi yang lain, mereka menjadi terbiasa melakukan *bully* terhadap orang yang tidak sesuai dengan standar komunitas tersebut.<sup>108</sup> Imbasnya, Al-Qur'an hanya akan terlihat sebagai kitab suci yang keras, kasar dan intoleran.

Secara umum, konstruk dari madrasah tafsir virtual pada kanal Youtube Indonesia dapat disederhanakan dalam skema berikut:

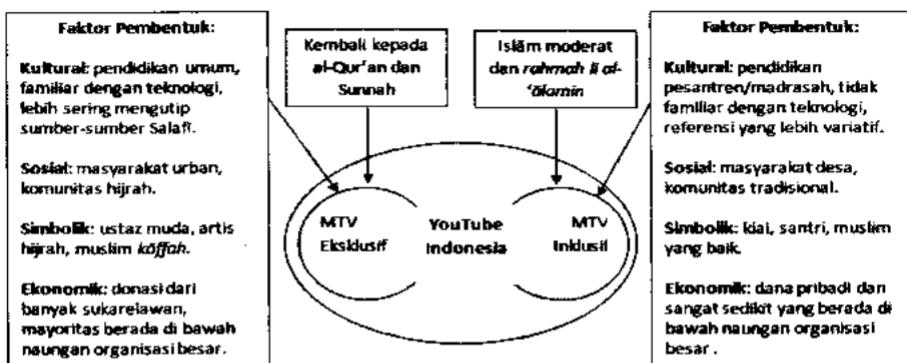
---

<sup>105</sup> Yufid TV, “Tafsir Ringkas Surat an-Nashr,” 5 Juli, 2018, diakses 24 Agustus, 2019, <https://youtu.be/VuHtSdrRtY>.

<sup>106</sup> Al-Suyûṭî, *Al-Itqân*, Vol. I: 70.

<sup>107</sup> Muhammâd 'Abîd al-Jâbirî, *Fâhîm al-Qur'ân al-Ḥâkîm al-Tâfsîr al-Wâdîh Hasab Tartîb al-Nuzûl* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wîhdah al-'Arabiyyah, 2013), Vol. I & II.

<sup>108</sup> Carolyn Jackson, “Fear in Education,” *Educational Review* Vol. 62, No. 1 (February 2010): 47.



Skema 1: Konstruk MTV di Kanal Youtube Indonesia (doc. Ulya Fikriyati).

## 2. Madrasah Tafsir Virtual (MTV) Inklusif

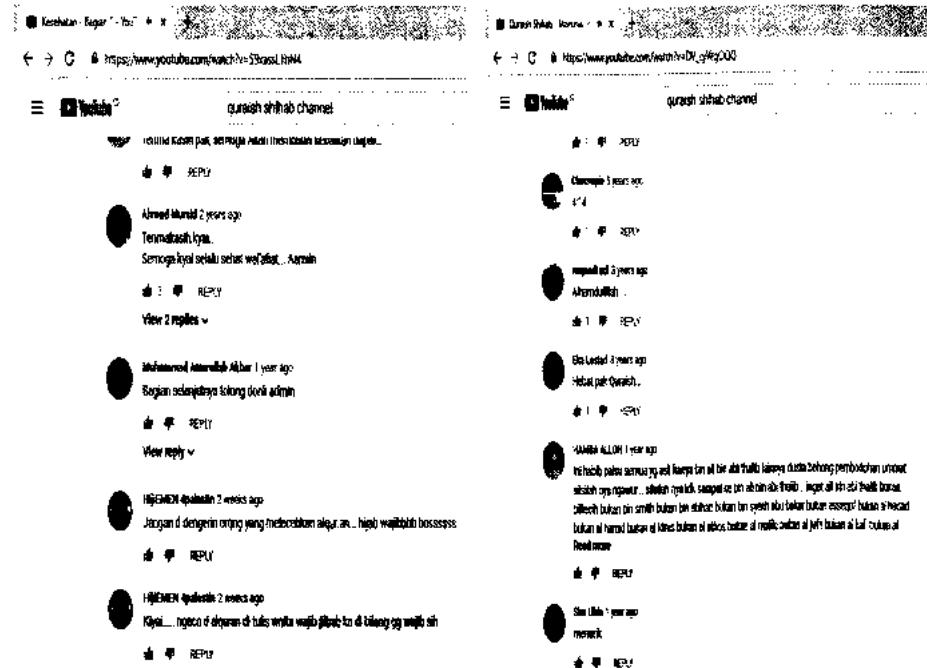
MTV inklusif adalah madrasah tafsir yang mempopulerkan pembacaan harmonis dari kitab Al-Qur'an. Beberapa karakter utama yang membedakan MTV inklusif dari MTV eksklusif adalah:

- Ditopang oleh dua kaki Islam moderat dan *rahmah li al-'alamin*. Di atas kedua kaki tersebut, MTV inklusif berupaya untuk mencari jalan tengah dalam pemaknaan ayat Al-Qur'an sebagaimana menekankan kembali pentingnya keluwesan Islam sebagai agama yang diturunkan sebagai rahmat bagi semesta.
- Mayoritas audien dari MTV inklusif adalah santri atau orang yang pernah mengenyam pendidikan Islam. Sebagian besar mereka dapat membaca aksara Arab, Pegon, atau Jawi. Mereka terlihat sebagai orang-orang "setengah penuh" dan bukan orang yang "benar-benar kosong" dari perkara-perkara agama. Oleh karenanya, banyak MTV inklusif yang menggunakan metode khataman kitab tafsir tertentu.<sup>109</sup>
- Dari segi kultural, audien MTV inklusif lebih familiar dengan berbagai sumber referensi dalam bentuk kitab cetak dibanding dengan sumber-

<sup>109</sup> GusMus Channel, "#1. Tafsir Al-Ibriz - Surat Al Fatihah," 6 Juli, 2018, diakses 30 Juli, 2019, <https://youtu.be/ajcp-uxXVAU>; Yeka Channel, "Ngaji Gus Baha Tafsir Q.S. An-Nur 14-20," 6 Maret, 2019, diakses 20 Agustus, 2019, <https://youtu.be/rSyAqbj088>.

sumber internet yang bertebaran di Google dan kadang tidak dapat dipertanggungjawabkan kevalidannya.

- d. Aspek sosial yang membentuk MTV inklusif adalah komunitas tradisional yang mayoritas terdiri dari orang-orang desa dan santri. Mereka lebih banyak menghabiskan waktu di dunia nyata dibanding dengan dunia maya. Hal tersebut menjadi salah satu sebab mengapa kanal-kanal MTV inklusif tidak begitu banyak mendapatkan *views* ataupun *subscribers*. Selain itu, masyarakat tradisional lebih suka mengakomodasi sesuatu yang berbeda dengan dirinya dan bukan mengkonfrontasikannya. Dalam beberapa kolom komentar pada beberapa video MTV inklusif terekam komentar-komentar kasar yang berasal dari pengikut MTV eksklusif. Sebaliknya, pengikut MTV inklusif tidak bersusah payah untuk menuliskan komentar pedas pada madrasah tafsir yang berbeda.



- e. Aspek simbolik yang ditunjukkan MTV inklusif adalah kiai, santri, orang biasa dan muslim yang baik.<sup>10</sup> Penggunaan term muslim yang baik sebagai simbol menunjukkan kerendahhatian dalam menjalani peran sebagai seorang penganut agama Islam. Muslim yang baik adalah target dan standar untuk menilai diri sendiri. Berlawanan dengan frasa "muslim yang benar/*kāffah*" yang digunakan untuk menilai orang lain. MTV inklusif lebih terobsesi untuk melakukan otokritik ke dalam, sedangkan MTV eksklusif terpesona dengan kenikmatan melemparkan kritik ke luar. Hal tersebut dapat dicermati dari kutipan berikut:

"*Āmilatun nāṣibah* adalah ayat yang sesuai dengan ahlul bid'ah... *yamrukūn min al-dīn kamā yamruk al-sahm min al-ramīyyah* (mereka keluar dari agama sebagaimana busur panah meleset dari hewan mangsa yang ditembus anak panah). Ayat ini cocok untuk ahlul bid'ah. Ahlul bid'ah yang capek di dunia mengorbankan harta, mengorbankan tenaga, namun mereka melakukan perkara-perkara bid'ah yang tidak diridai oleh Allah swt, tidak pernah dicontohkan oleh Nabi saw. Mereka menyangka akan mendapatkan hasilnya di dunia, di akhirat, tapi mereka *taṣlā nāran ḥāmiyah*. Mereka kepayahan di akhirat, mereka masuk dalam neraka Jahannam..."<sup>11</sup>

Bandingkan dengan tafsir dari MTV inklusif:

"... *mergo ono lembaga tobati*, *awake dewe ora keno ngerasani wong, ora keno ngelek-elek wong*. *Engko wonge wes tobati sampean isek ngerasani*. *Sing ciloko sampean*. *Wonge wes tobati, yo wonge pancene elek tapi wes tobati*. *Lha sampean ngerasani terus*. *Lha sing ciloko sinten?* *Dadi awake dewe, wonten lembaga tobati soale*. *Lha Gusti Allah niku tawwābur rahīm...* *niki sing wong kadang-kadang lali niku*. *Awake dewe teng ndunyo niki masih dalam perjalanan menuju ridane Gusti Allah, kuabeh, kabeh*. *Lha sing sak niki ketoke uelek, sing saiki ketoke uapik iku kuabeh isek menuju teng ridane Gusti Allah*. *Awake dewe durung keneb dimaknani sesat utawa bener sak durunge tekan finish...* *niki sedaya, kiai cek santri, cek waolo, cek kepet, cek opo wae*. *Niki sek dalam perjalanan*. *Nek awake dewe rumangsa wes bener*

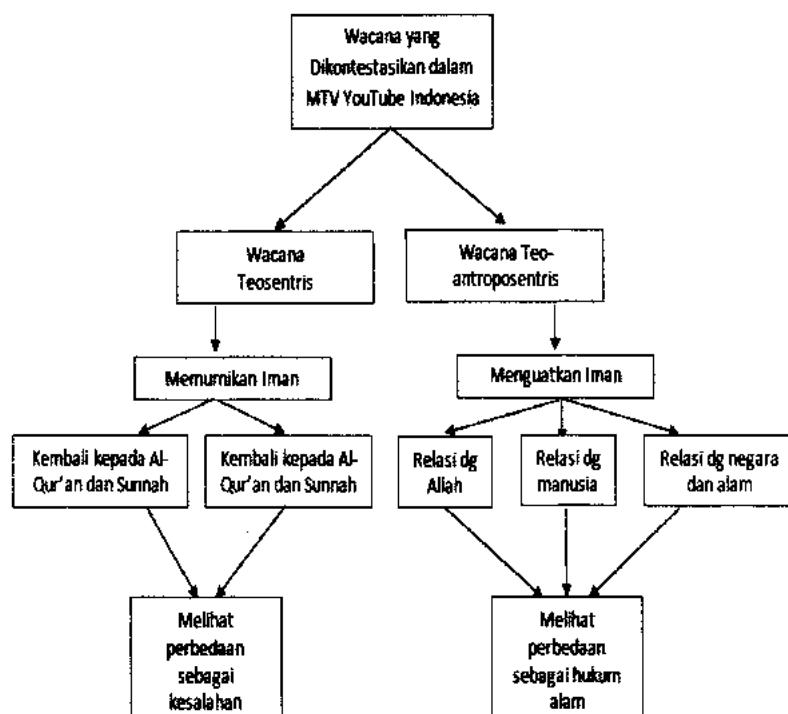
<sup>10</sup> GusMus Channel, "#49 Kajian Tafsir Al-Ibriz Al-Baqoroh 159," 2 Agustus, 2019, diakses 17 Agustus, 2019, <https://youtu.be/Xwp-L4DoWuQ>.

<sup>11</sup> Yufid.TV, "Pengajian Tafsir Surat Al-Ghasiyah."

*dalane trus ono sing ora bener maksimal awake dewe niki namung kuwajiban ngandani... tapi ra entuk trus misuh-misuh: "Guoblok kuwe, sesat kuwe yo... tak tuaboki ndasmu! Yo ra bener..."*<sup>12</sup>

- f. Dari sisi ekonomi MTV inklusif hanya mengandalkan dana pribadi atau lembaga yang menaunginya. Hingga saat ini, penulis belum mendapatkan video tafsir dari MTV inklusif yang dengan terang-terangan meminta donasi kepada penonton dan peminatnya.

Adapun dua wacana utama yang dikontestasikan oleh kedua MTV tersebut, yaitu wacana teosentris dan wacana teo-antroposentris sebagaimana digambarkan dalam skema berikut:



Skema 2: Wacana yang diusung oleh MTV di Youtube Indonesia  
(doc. Ulya Fikriyati)

<sup>12</sup> GusMus Channel, "#49 Kajian Tafsir Al-Ibriz Al-Baqoroh 159."

Wacana teosentris dikontestasikan MTV eksklusif dalam bentuk memurnikan keimanan dengan slogan kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah, sedangkan wacana teo-antroposentris dikontestasikan oleh MTV inklusif dengan cara memperkuat keimanan melalui tiga relasi dinamis dalam satu waktu: relasi dengan Allah, relasi dengan sesama manusia dan relasi dengan negara dan alam. Kedua metode yang berbeda tersebut melahirkan dua sikap yang saling berlawanan dalam memperlakukan perbedaan. MTV eksklusif menyikapi perbedaan dengan memberikan predikat bid'ah atau sesat, sedangkan MTV inklusif menganggap perbedaan tersebut sebagai hukum Allah yang akan selalu ada.

## Kesimpulan

Perubahan dan perkembangan ilmu pengetahuan meniscayakan perkembangan madrasah tafsir. Di antara perkembangan tersebut adalah munculnya madrasah tafsir virtual pada kanal Youtube. Di Indonesia, madrasah tafsir virtual dapat dikelompokkan menjadi dua aliran utama: eksklusif dan inklusif. Masing-masing aliran dari madrasah tersebut berhasil membentuk komunitas digital yang membawa pemahaman digitalnya ke ranah kehidupan riil sehari-hari dan juga sebaliknya, membawa permasalahan kehidupan riil pada diskusi digital. Hal tersebut menjadi tantangan sekaligus kesempatan baru yang belum muncul pada era-era pre-digital.

## Daftar Pustaka:

- 'Abbās, Faḍl Ḥasan. *Al-Mufassirūn Madārisuhum Wa Manāhijuhum*. 'Ammān: Dār al-Nafā'is, 2015.
- Abdul-Raof, Hussein. *Schools of Qur'anic Exegesis*. Oxon: Routledge, 2013.
- Abū Syuhbah, Muḥammad. *Al-Isrā'īliyyāt wa al-Mawdū'āt fī Kutub al-Tafsīr*. Kairo: Maktabah al-Sunnah, 2003.
- AIAT. "Surat Keterangan Keanggotaan AIAT," 25 Januari, 2018.
- AIAT se-Indonesia. "Panggung Mufassir Nusantara," 9 Februari, 2017. Diakses 1 November, 2019. <https://youtu.be/6c8KdvTvtRg>.

Āli Ja'far, Muslim, dan Muhyi Hilāl al-Sarhān. *Manāhij al-Mufassirīn*. Kairo: Dār al-Ma'rīfah, 1980.

Al-Majelis. "Rumus Tafsir Qur'an (Kaidah Tafsir) - Ustadz Adi Hidayat," 29 April, 2017. Diakses 30 Oktober 2019. [https://youtu.be/7ymk\\_j4cVB4](https://youtu.be/7ymk_j4cVB4).

Andirja, Firanda. "Firanda Andirja Channel," 10 Februari, 2017. Diakses 23 Agustus, 2019. <https://www.youtube.com/channel/UCm44PmruoSbuNbZn7jFeXUw>.

Athaillah, A. *Sejarah al-Quran Verifikasi tentang Otentitas Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Ibn al-Athīr, 'Izzuddīn. *Usud al-Ghābah fī Ma'rīfat al-Šāhābah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994.

Bābā'i, 'Alī Akbar. *Madāris al-Tafsīr al-Islāmī*. Diterjemahkan oleh: Kamāl al-Sayyid. Beirut: Markaz al-Ḥadārah li Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī, 2010.

Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. "KBBI V." *KBBI V*. kbbi. kemdikbud.go.id, 2016. kbbi.kemdikbud.go.id.

Baitul Quran. "BQ; Pengajian DR. Mushlih Abdul Karim MA Surat Ar-Ra'du Ayat 6-7 (Part 1)," 30 April, 2013. Diakses 28 Juli, 2019. <https://youtu.be/ild3pwchIKI>.

al-Barrī, 'Abdullāh Khūrsyid. *Al-Qur'ān wa 'Ulūmuh fī Miṣr* (20 H – 358 H). Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1970.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. *Al-Jāmi' al-Šāhīh*. Kairo: Dār al-Sha'b, 1987.

Bukhori. "Efektivitas Halaqah Dalam Menanamkan Nilai dan Sikap Keagamaan Pada Kader Partai Keadilan Sejahtera Kota Medan." Tesis, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2018.

Daulay, Haidar Putra. *Historisitas dan Eksistensi Pesantren, Sekolah, dan Madrasah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.

Dean, Syahwiza. "Buya Hamka Tafsir Al-Baqarah 245 Full Version." 27 Juli, 2019. Diakses 16 Agustus 2019. [https://youtu.be/G-sjWI5LE\\_o](https://youtu.be/G-sjWI5LE_o).

—. *Tafsir Al Baqarah 248 #1*. 9 Juni 2009. Diakses 5 November 2019. <https://youtu.be/-dgoqEeEmDQ>.

- al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Kairo: Dār Ihyā' al-Turāth al-‘Arabī, 1976.
- . *Ilm al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, t. th.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011.
- DPC PKS Pancoran. "Kajian Tafsir Surat Al-Muzammil: Persiapan Seorang Aktifis Dakwah," Desember 2011. Diakses 5 November, 2019. <http://pks-dpcpancoran.blogspot.com/2011/12/kajian-tafsir-surat-al-muzammil.html?m=1>.
- Firanda Andirja Channel. "Kajian: Tafsir Surat an-Naba' 1-30 - Ustadz DR Firanda Andirja, MA," 21 Mei, 2017. Diakses 30 Juli, 2019. <https://www.Youtube.com/watch?v=S2rxnsOrXmA>.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. London: The University of Chicago Press, 1960.
- Gus Mus. "GusMus Channel," 20 Mei, 2016. Diakses 23 Agustus, 2019. <https://www.Youtube.com/channel/UCZ9uhiZz1FzrM09fHP8c9uA>.
- Gusmian, Islah. "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika." *Jurnal Nun*. Vol. 1, No. 1 (2015): 1–32.
- GusMus Channel. "#1. Tafsir Al-Ibriz - Surat Al Fatihah," 6 Juli, 2018. Diakses 30 Juli, 2019. <https://youtu.be/aJcp-uxXVAU>.
- . "#49 Kajian Tafsir Al-Ibriz Al-Baqoroh 159," 2 Agustus, 2019. Diakses 17 Agustus, 2019. <https://youtu.be/Xwp-L4DoWuQ>.
- Görke, Andreas. "Redefining the Borders of Tafsīr: Oral Exegesis, Lay Exegesis and Regional Particularities." dalam *Tafsīr and Islamic Intellectual History Exploring the Boundaries of a Genre*, dedit oleh Andreas Görke dan Johanna Pink, 361–378. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Haedari, HM. Amin. *Masa Depan Pesantren dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global*. Jakarta: IRD Press, 2004.
- al-Ḥājī, Muḥammad 'Umar. *Mawsū'at Al-Tafsīr qabla 'Ahd al-Tadwīn*. Damaskus: Dār al-Maktabī, 2007.

- Hakim, Rakhmat Nur. "Kemendagri: 420.381 Ormas Terdaftar di Indonesia." *Kompas*, Agustus 2019. Diakses 30 September, 2019. <https://amp.kompas.com/nasional/read/2019/08/01/18223501/kemendagri-420381-ormas-terdaftar-di-indonesia>.
- Hati Bening. "Tafsir Ringkas Surat al Fatihah dan Tanya Jawab," 29 Oktober, 2012. Diakses 27 Juli, 2019. <https://youtu.be/zoJcMzhAihc>.
- Hill, David T., dan Krishna Sen. *The Internet in Indonesia's New Democracy*. London, New York: Routledge, 2005.
- Hootsuite. *Digital 2019 Indonesia*, Januari 2019.
- ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Al-Musnad*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1995.
- ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2001.
- ibn Ḥibbān, Muḥammad. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1993.
- Jabali, Fu'ad. *Sahabat Nabi Siapa, ke Mana, dan Bagaimana?* Bandung: Mizan, 2010.
- al-Ǧābiri, Muḥammad ʿĀbid. *Faḥm Al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Tafsīr al-Wādīḥ Ḥasab Tartīb al-Nuzūl*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah, 2013.
- Jackson, Carolyn. "Fear in Education." *Educational Review* Vol. 62, No. 1 (Februari 2010): 39–52.
- Ja'far, 'Abd al-Ghafūr Maḥmūd Muṣṭafā. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fi Thawbihī al-Jadīd*. Kairo: Dār al-Salām, 2012.
- Kementerian Agama. "Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pada Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Swasta." *Sistem Informasi dan Layanan Kelembagaan*, 2017. Diakses 5 November, 2019. <http://diktis.kemenag.go.id/rangkingptai/lembaga/lihatprodiPts.php?prodi=ilmu%20Al-Qur%60an%20dan%20Tafsir>.
- al-Khaṭīb, Muḥammad 'Ajjāj. *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuḥ wa Muṣṭalāḥuḥ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

- Kinas, Muhammad Raji Hasan. *Ensiklopedia Biografi Sahabat Nabi Kisah Hidup 154 Wisudawan Madrasah Rasulullah Saw*. Diterjemahkan oleh Nurhasan Humaedi, Banani Bahrul-Hasan, dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Zaman, 2012.
- Kominfo. "Mengenal Generasi Millenial," 27 Desember, 2016. Diakses 13 September, 2019. [https://www.kominfo.go.id/content/detail/8566/mengenal-generasi-millenial/o/sorotan\\_media](https://www.kominfo.go.id/content/detail/8566/mengenal-generasi-millenial/o/sorotan_media).
- Madjid, Nurcholish. *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 1997.
- Mastuhu. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian Tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS, 1994.
- McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy the Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press, 1962.
- MTATV. "Risalah Tafsir Sesi 1," 29 November, 2012. Diakses 17 Agustus, 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=6bdvVVKbAlk>.
- Muchlis M. Hanafi. "Sambutan Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama RI." dalam *Tafsir Ilmi: Jasad Renik dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2015.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Jil, 2000.
- Nichols, Tom. *The Death of Expertise the Campaign Against Established Knowledge an Why It Matters*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Ohler, Jason B. *Digital Community Digital Citizen*. California: Corwin, 2010.
- Pink, Johanna. *Muslim Qur'anic Interpretation Today Media, Genealogies and Interpretive Communities*. Bristol: Equinox Publishing, 2019.
- Pressman, Jessica. *Digital Modernism Making It New in New Media*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- al-Qazwaynī, Muḥammad Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. Kairo: al-Bāb al-Ḥalabī, 1987.
- al-Rūmī, Fahd 'Abd al-Rahmān. *Manhaj al-Madrasah al-Andalusiyah fī al-Tafsīr Ṣifātuh wa Khaṣā'isuh*. Riyad: Maktabat al-Tawbah, 1997.

- . *Manhaj al-Madrasah al-‘Aqliyyah al-Hadīshah fī al-Tafsīr*. Riyād: Idārat al-Buhūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā’, 1983.
- ibn Sa‘ad, Abū ‘Abdillāh Muhammad. *Tabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār Ṣādir, 1968.
- Shihab, M. Quraish. “Quraish Shihab Channel,” 12 Mei, 2014. Diakses 30 Juli, 2019. <https://www.youtube.com/channel/UCW41LEcQLbnPVs5YHXYOc2w/videos>.
- Simpan Sehat Channel. “Tafsir Al Mishbah - Isra Miraj,” 20 September, 2013. Diakses 27 September, 2019. <https://www.youtube.com/playlist?list=PLGwvErsP8n7AoLbUtqRFyx-iXGpfmtSXR>.
- Sunniyah Salafiyah. “Tafsir Jalalain QS. Al Baqoroh: 30,” 9 October, 2013. Diakses 28 Juli, 2019. <https://youtu.be/qodnflyRAXU>.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.
- Tafaqquh Video. “Memahami Ayat Kursi (Bagian 1) Ustadz Dr. Musthafa Umar, Lc. MA,” 23 Mei, 2012. Diakses 27 Juli, 2019. <https://youtu.be/X8PHpzEMpoA>.
- . “Membangun Kerohanian,” 4 November, 2019. Diakses 5 November, 2019. [https://youtu.be/\\_BCYLbsEn5A](https://youtu.be/_BCYLbsEn5A).
- Ṭarhūnī, Muḥammad Rizq. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Gharb Afriqiyā*. Kairo: Dār ibn Ḥazm, 1427.
- Tim WI. “Jadwal Kajian Rutin Wahdah Islamiyah Seluruh Indonesia,” t.th. Diakses 6 November, 2019. [wahdah.or.id/jadwal-kajian-rutin-wahdah-islamiyah-seluruh-ind/](http://wahdah.or.id/jadwal-kajian-rutin-wahdah-islamiyah-seluruh-ind/).
- al-Tirmiẓī, Muḥammad Īsā. *Sunan al-Tirmiẓī*. Kairo: al-Bāb al-Ḥalabī, 1986.
- Tjandrasasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: Gramedia, 2009.
- Yeka Channel. “Ngaji Gus Baha Tafsir Q.S. An-Nur 14-20,” 6 Maret, 2019. Diakses 20 Agustus, 2019. <https://youtu.be/rSyAqibjo88>.
- Yufid TV. “Tafsir Ringkas Surat an Nashr,” 5 Juli, 2018. Diakses 24 Agustus, 2019. <https://youtu.be/VuHtSdrRtY>.
- . “Yufid.TV-Pengajian & Ceramah Islam,” 7 Januari, 2011. Diakses 23 Agustus, 2019. <https://www.youtube.com/user/moslemchannel>.

- . "Kajian Tafsir Al Quran: Surat Al-Kafirun (Mukaddimah 2)," 1 Mei, 2012. Diakses 27 Mei, 2019. <https://youtu.be/QgbQ5jTtZuw>.
- . "Pengajian Tafsir Surat Al-Ghasiyah," 31 Maret, 2014. Diakses 17 Agustus, 2019. <https://youtu.be/lvRfnDyzO4g>.
- al-Zanjānī, Abū 'Abdillāh. *Tārīkh al-Qur'ān*. Kairo: Mu'assasat Handāwī, 2012.



# TAFSIR AL-QUR'AN DI NUSANTARA

**A**rtikel-artikel yang dimuat dalam buku ini merupakan sebagian dari penelitian yang dilakukan oleh para peneliti di Indonesia sendiri, yang berasal dari berbagai institusi. Kajian-kajian yang dilakukan bukan hanya terkait dengan kitab-kitab tafsir semata, melainkan juga pada dinamika yang muncul dalam kaitannya dengan penafsiran Al-Qur'an seperti kemunculan pendekatan *maqdūs*, penafsiran di media sosial dan sebagainya. Perhatian kepada khasanah penafsiran Al-Qur'an di Indonesia ini sangat penting dengan berbagai alasan. Pertama, mengingatkan kepada masyarakat bahwa negara kita memiliki ulama-ulama dengan karya-karya yang luar biasa dan perlu dikenal oleh masyarakat Islam setidaknya di Indonesia. Kedua, pentingnya memahami metode dan gagasan para ulama dalam membumikan ajaran atau nilai-nilai al-Qur'an yang tidak mengesampingkan pendekatan sosial budaya dalam menyampaikan nilai-nilai Islam kepada masyarakat. Alih-alih menghilangkan warisan budaya intelektualisme Islam Nusantara, kajian terhadap karya-karya mereka diharapkan bisa merevitalisasi karya anak bangsa menjadi bagian dari sejarah besar Indonesia.

**Prof. Dr.phil. Kamaruddin Amin, M.A.**

*Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI*



LADANG KATA



ASOSIASI  
ILMU ALQURAN & TAFSIR  
SE-INDONESIA

ISBN: 978-623-7089-67-4



9 7 8 6 2 3 7 0 8 9 6 7 4