

**POLA PENAFSIRAN MUHAMMAD BASIUNI IMRAN DALAM  
TAFSĪR TŪJUH SŪRAH DAN ĀYĀT AŞ-ŞIYĀM TERHADAP  
TAFSIR MUHAMMAD RASYID RIDHA  
(Kajian Intertekstualitas)**



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
**SUNAN KALIJAGA**  
TESIS  
**YOGYAKARTA**

Diajukan kepada Program Studi Magister (S2) Aqidah dan Filsafat Islam  
Konsentrasi Studi al-Qur'an dan Hadis  
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga  
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh  
Gelar Magister Agama

**YOGYAKARTA  
2020**

**POLA PENAFSIRAN MUHAMMAD BASIUNI IMRAN DALAM  
TAFSĪR TŪJUH SŪRAH DAN ĀYĀT AŞ-ŞIYĀM TERHADAP  
TAFSIR MUHAMMAD RASYID RIDHA  
(Kajian Intertekstualitas)**



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
**SUNAN KALIJAGA**  
TESIS  
**YOGYAKARTA**

Diajukan kepada Program Studi Magister (S2) Aqidah dan Filsafat Islam  
Konsentrasi Studi al-Qur'an dan Hadis  
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga  
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh  
Gelar Magister Agama

**YOGYAKARTA  
2020**

## PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS DARI PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ihsan Nurmansyah, S.Ag.  
NIM : 18205010043  
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
Jenjang : Magister (S2)  
Program Studi : Aqidah dan Filsafat Islam  
Konsentrasi : Studi al-Qur'an dan Hadis

menyatakan bahwa naskah **tesis** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya. Naskah **tesis** ini bebas dari plagiarisme. Jika di kemudian hari terbukti bahwa naskah **tesis** ini bukan karya saya sendiri atau terdapat plagiasi di dalamnya, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 24 Juli 2020

Saya yang menyatakan,



Ihsan Nurmansyah, S.Ag.  
NIM: 18205010043

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
**SUNAN KALIJAGA**  
**YOGYAKARTA**



## PENGESAHAN TUGAS AKHIR

Nomor : B-953/Un.02/DU/PP.00.9/08/2020

Tugas Akhir dengan judul : POLA PENAFSIRAN MUHAMMAD BASIUNI IMRAN DALAM *TAFSIR TŪJUH SŪRAH DAN ĀYĀT AŞ-ŞIYĀM* TERHADAP TAFSIR MUHAMMAD RASYID RIDHA  
(Kajian Intertekstualitas)

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : IHSAN NURMANSYAH, S.Ag  
Nomor Induk Mahasiswa : 18205010043  
Telah diujikan pada : Kamis, 30 Juli 2020  
Nilai ujian Tugas Akhir : A

dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

### TIM UJIAN TUGAS AKHIR

Ketua Sidang



Dr. Adib Sofia, S.S., M.Hum.  
SIGNED

Valid ID: 5f2b66997364d

Pengaji I



Dr. Saifuddin Zuhri, S.Th.I., MA.  
SIGNED

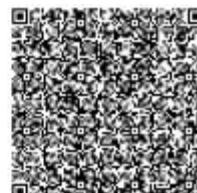
Valid ID: 5f2b8daa80893

Pengaji II



Dr. Nurun Najwah, M.Ag  
SIGNED

Valid ID: 5f2ba4ee08ac5



Valid ID: 5f30e7d8a36d1

Yogyakarta, 30 Juli 2020

UIN Sunan Kalijaga

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Dr. Inayah Rohmaniyah, S.Ag., M.Hum., M.A.  
SIGNED

## **NOTA DINAS PEMBIMBING**

Yth. Ketua Program Studi Magister (S2)  
Aqidah dan Filsafat Islam  
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
UIN Sunan Kalijaga  
Yogyakarta

*Assalamu'alaikum w. w.*

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan tesis yang berjudul:

### **POLA PENAFSIRAN MUHAMMAD BASIUNI IMRAN DALAM *TAFSIR TŪJUH SŪRAH DAN ĀYĀT AŞ-ŞIYĀM* TERHADAP TAFSIR TIMUR TENGAH (Kajian Intertekstualitas)**

Yang ditulis oleh

Nama	:	Ihsan Nurmansyah, S.Ag.
NIM	:	18205010043
Fakultas	:	Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Jenjang	:	Magister (S2)
Program Studi	:	Aqidah dan Filsafat Islam
Konsentrasi	:	Studi al-Qur'an dan Hadis

saya berpendapat bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Studi Magister (S2) Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar Magister Agama.

*Wassalamu'alaikum w. w.*

Yogyakarta, 24 Juli 2020

Pembimbing



Dr. Adib Sofia, S.S., M.Hum.  
NIP. 19780115 200604 2 001

## MOTTO

هَلْ جَزَاءُ الْأَيْمَانِ إِلَّا حَسَنٌ

“TIDAK ADA BALASAN KEBAIKAN KECUALI KEBAIKAN (PULA)”

QS. AR-RAHMĀN [55]: 60

... أَحَسَنَةٌ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا...

“... SETIAP KEBAIKAN AKAN DIBALAS DENGAN

SEPULUH KEBAIKAN YANG SERUPA...”

HR. BUKHARI NO. 1840 DAN 3165

HR. MUSLIM NO. 1962

HR. ABU DAUD NO. 290

HR. NASA'I NO. 2351

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

IBNU ABU MADYAN BERKATA:

“SUATU KEBAJIKAN YANG KITA PERBUAT AKAN DIBALAS

BERLIPAT GANDA DARI KEBAJIKAN

YANG KITA KERJAKAN”

## **PERSEMBAHAN**

**Tesis Ini Peneliti Persembahkan Kepada:**

**Orang Tua Tercinta,  
Adiansyah, S.Ag. bin Ibrahim dan Marwa binti H. Suhaimi**

**Teruntuk Adik-adik Tersayang,  
Nur Annisa binti Adiansyah dan Nur Safitri binti Adiansyah**

**Teruntuk Calon Istri,  
Iis Khalifah S.Pd. binti H. Mulyadi Tarsan**

**Teruntuk Dosen Pembimbing, Ibu Dr. Adib Sofia, S.S., M.Hum.**

**Teruntuk Keluarga Besar H. Suhaimi bin Sibun dan  
Keluarga Besar Ibrahim bin Ridwan**

**Terima Kasih atas segala dukungan, semangat, bimbingan dan  
doa serta bantuannya selama ini.**

**جَزَاكُمُ اللَّهُ خَيْرًا كَثِيرًا وَجَزَاكُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ الْجَزَاء**

**“Semoga Allah swt membalas kalian dengan kebaikan dan  
semoga Allah swt membalas kebaikan kalian dengan balasan yang terbaik”**

**آمِينَ اللَّهُمَّ آمِينَ**

**“Kabulkanlah Ya Allah kabulkanlah”**

## ABSTRAK

Pada abad ke-20 M, penulisan tafsir al-Qur'an yang lahir di Nusantara umumnya menampilkan ciri kemodernannya, baik dari segi bahasa dan aksara. Namun, berbeda dengan *Tafsīr Tūjuh Sūrah* yang ditulis pada tahun 1935 M dan *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* yang ditulis pada tahun 1936 M oleh Muhammad Basiuni Imran, seorang ulama dari Kesultanan Sambas, Kalimantan Barat, yang masih menggunakan bahasa dan aksara tafsir klasik Nusantara, yakni menggunakan bahasa Melayu dan aksara Jawi. Di sisi lain, dari penelusuran awal, pola penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam kedua tafsirnya cenderung berkutat pada wilayah teks dan kurang menghubungkan dengan wilayah konteks, sehingga penafsirannya lebih cenderung mirip dengan karya tafsir Muhammad Rasyid Ridha. Oleh karena itu, cara yang komprehensif untuk memahami kedua tafsir Muhammad Basiuni Imran adalah melalui kajian intertekstualitas.

Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*) dengan data primernya, yaitu *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya Muhammad Basiuni Imran. Sementara itu, data sekundernya, yaitu karya tafsir Muhammad Rasyid Ridha, buku, ensiklopedia, jurnal, artikel dan termasuk juga literatur lain yang ada relevansinya dengan penelitian ini. Metode yang digunakan adalah metode deskriptif-analitis. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kodikologi. Teori yang digunakan adalah teori intertekstualitas Julia Kristeva.

Hasil penelitian ini adalah *pertama*, lahirnya kedua tafsir Muhammad Basiuni Imran pada abad ke-20 M dalam bentuk bahasa Melayu-Jawi, karena lahir pada periode keemasan (1920-1960 M) dalam periodisasi tafsir al-Qur'an bahasa Melayu-Jawi. *Kedua*, aspek kodikologi kedua tafsirnya, meliputi identifikasi naskah, aspek buku, aspek tulisan dan penjilidan. *Ketiga*, posisi *fenoteks*, *genoteks*, dan proses pembentukan makna kedua tafsir Muhammad Basiuni Imran terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha, adalah: 1) teks *fenoteks* adalah *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya Muhammad Basiuni Imran, sedangkan teks *genoteks* adalah *Tafsīr al-Fātiḥah wa Sittu Suwar min Khawātīm al-Qur'ān* dan *al-Manār* karya Muhammad Rasyid Ridha; 2) pembentukan makna kedua tafsir Muhammad Basiuni Imran melalui proses signifikasi, yakni cenderung menginduk kepada penafsiran Muhammad Rasyid Ridha karena memang ia sangat terinspirasi, termotivasi dan mengagumi sosok gurunya. *Keempat*, unsur intrinsik, pola penafsiran kedua tafsir Muhammad Basiuni Imran dengan tafsir Muhammad Rasyid Ridha, meliputi pola *munāsabah*, hadis dan pendapat ulama. Dari pola penafsirannya itu, bentuk-bentuk intertekstualitas yang digunakan adalah paralel, transformasi dan haplogogi. Sementara itu, bentuk intertekstualitas yang paling sering digunakan adalah paralel dan transformasi, sehingga menjadikan *Tafsīr Tūjuh Sūrah* sebagai terjemahan dari *Tafsīr al-Fātiḥah wa Sittu Suwar min Khawātīm al-Qur'ān*, dan *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* sebagai terjemahan dari *Tafsīr al-Manār*. Unsur ekstrinsik, konteks kemunculan kedua tafsir Muhammad Basiuni Imran dalam bahasa Melayu-Jawi karena dipengaruhi oleh sosio-geografis, sejarah kitab-kitab yang berkembang dan kondisi keagamaan.

**Kata Kunci:** *Intertekstualitas, Tafsīr Tūjuh Sūrah, Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām, Muhammad Basiuni Imran, Muhammad Rasyid Ridha.*

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

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

### A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	ša	š	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ha	h	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	ž	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa'	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa'	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge

ف	fa'	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wawu	w	we
ه	ha'	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya'	y	ye

### B. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis rangkap

متعَّدُونْ	ditulis	muta‘aqqidīn
عَدَّة	ditulis	‘iddah

### C. Ta' Marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة	ditulis	hibah
جزية	ditulis	jizyah

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

Bila diikuti dengan kata sandang “al” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرامة الأولياء	ditulis	karāmah al-auliyā'
----------------	---------	--------------------

2. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harkat fathah, kasrah, dammah, ditulis dengan tanda t.

زَكَاةُ الْفِطْرِ	ditulis	zakāt al-fitri
-------------------	---------	----------------

#### D. Vokal Pendek

_____	kasrah	ditulis	i
_____	fathah	ditulis	a
_____	dammah	ditulis	u

#### E. Vokal Panjang

fathah + alif جاہلیۃ	ditulis	ā
fathah + ya' mati یسعی	ditulis	jāhiliyyah
kasrah + ya' mati کاریم	ditulis	ā
dammah + wawu mati فروض	ditulis	yas'ā
	ditulis	ī
	ditulis	karīm
	ditulis	ū
	ditulis	furūd

#### F. Vokal Rangkap

fathah + ya' mati بینکم	ditulis	ai
fathah + wawu mati قول	ditulis	bainakum
	ditulis	au
	ditulis	qaulun

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

أَنْتُمْ	ditulis	a'antum
أَعْدَتْ	ditulis	u‘iddat
لَئِنْ شَكَرْتُمْ	ditulis	la'in syakartum

**H. Kata Sandang Alif + Lam**

1. Bila diikuti Huruf Qamariyah

الْقُرْآن	ditulis	al-Qur'ān
الْقِيَاس	ditulis	al-Qiyās

2. Bila diikuti Huruf Syamsiyah ditulis dengan menggandakan huruf syamsiyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf l (*el*)-nya.

السَّمَاء	ditulis	as-Samā'
الشَّمْس	ditulis	asy-Syams

**I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat**

ذُو الْفُرْوَضْ	ditulis	żawī al-furūḍ
أَهْلُ السُّنْنَة	ditulis	ahl as-sunnah

## KATA PENGANTAR

*Alḥamdu lillah rabb al-Ālamīn.* Puji syukur kepada Allah swt, karena berkat rahmat dan pertolongan-Nya, peneliti dapat menyelesaikan tesis ini. Selawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw dan para keluarga, sahabat dan pengikutnya hingga akhir zaman. Di sini, peneliti menyadari bahwa terselesainya tesis ini tidak terlepas dari bantuan dan bimbingan banyak pihak, baik langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, peneliti menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang tak terhingga kepada:

1. Prof. Dr. Phil. Al Makin, S.Ag., M.A selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang telah memberikan kepercayaan penuh kepada peneliti untuk menimba ilmu dan pengetahuan serta menyediakan fasilitas sarana dan prasarana selama studi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Dr. Inayah Rohmaniyah, S.Ag., M.Hum., M.A. selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, sekaligus Dosen Pengampu Mata Kuliah Seminar Proposal Tesis, yang telah memberikan kemudahan kepada peneliti untuk melakukan tesis ini dengan segala fasilitasnya dan telah memberikan masukan serta saran, khususnya dalam penyusunan proposal tesis ini.
3. Dr. H. Zuhri, S.Ag., M.Ag., selaku Ketua Program Studi Magister (S2) dan Imam Iqbal, S.Fil.I., M.S.I., selaku Sekretaris Program Studi Magister (S2) Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN

Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang telah memberikan persetujuan dan kemudahan kepada peneliti untuk melakukan tesis ini.

4. Dr. Adib Sofia, S.S., M.Hum., selaku Dosen Pembimbing Tesis, yang telah rela meluangkan waktunya untuk membimbing, memotivasi, dan mengarahkan peneliti dalam penulisan tesis ini hingga selesai.
5. Dr. Saifuddin Zuhri, S.Th.I., MA. dan Dr. Nurun Najwah, M.Ag., selaku Penguji Tesis, yang telah memberikan masukan dan saran dalam penulisan tesis ini.
6. Prof. Dr. Muhammad, M.Ag., selaku Dosen Penasihat Akademik (DPA), yang telah memberikan nasihat, persetujuan dan kemudahan kepada peneliti untuk melakukan tesis ini.
7. Seluruh Dosen, Staf Pengajar dan TU di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam serta seluruh civitas akademika UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang tidak bisa peneliti sebutkan satu persatu.
8. Kedua orang tua tercinta, Adiansyah, S.Ag., dan Marwa yang selalu memberikan dukungan, motivasi dan nasihat serta doa yang mereka panjatkan untuk kemudahan peneliti dalam menyelesaikan tesis ini. Demikian juga, kepada adik-adik tersayang, Nur Annisa dan Nur Safitri serta kepada calon istri, Iis Khalifah S.Pd., yang senantiasa mendoakan peneliti agar segera dapat menyelesaikan tesis ini.
9. Teman-teman seperjuangan Program Studi Magister (S2) Aqidah dan Filsafat Islam, Konsentrasi Studi al-Qur'an dan Hadis angkatan 2018, yang

tidak bisa peneliti sebutkan satu persatu, yang telah berjuang dan berbagi pengalaman bersama.

10. Kepada semua pihak yang tidak bisa disebutkan satu persatu yang telah memberi masukan guna penyelesaian tesis ini.

Akhirnya, peneliti berharap semoga semua kebaikan budi mereka dinilai sebagai amal saleh dan mendapatkan balasan yang terbaik dari Allah swt. Peneliti menyadari bahwa tesis ini masih jauh dari sempurna, karena itu saran dan kritik sangat diharapkan demi penyempurnaannya.

Yogyakarta, 24 Juli 2020

Peneliti,

Ihsan Nurmansyah, S.Ag.  
NIM: 18205010043



## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL .....	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS DARI PLAGIARISME .....	ii
HALAMAN PENGESAHAN TUGAS AKHIR.....	iii
HALAMAN NOTA DINAS PEMBIMBING.....	iv
HALAMAN MOTTO .....	v
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	vi
ABSTRAK .....	vii
PEDOMAN TRASLITERASI ARAB-LATIN .....	viii
KATA PENGANTAR.....	xii
DAFTAR ISI.....	xv
DAFTAR GAMBAR, BAGAN DAN TABEL .....	xviii
DAFTAR LAMPIRAN .....	xx

<b>BAB I : PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang .....	1
B. Rumusan Masalah .....	9
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian .....	10
D. Kajian Pustaka.....	11
E. Kerangka Teoritis.....	22
F. Metode Penelitian.....	26
G. Sistematika Pembahasan .....	28
 <b>BAB II : <i>TAFSIR TÜJUH SÜRAH DAN ĀYĀT AS-SIYĀM</i> KARYA MUHAMMAD BASIUNI IMRAN.....</b>	 <b>30</b>
A. Periodisasi Perkembangan Tafsir Melayu-Jawi .....	30
1. Periode Kemunculan (1600-1920 M).....	31
2. Periode Keemasan (1920-1960 M) .....	32
3. Periode Kemunduran (1960-1970-an M) .....	37
B. Posisi <i>Tafsir Tújuh Súrah</i> dan <i>Āyāt as-Siyām</i> dalam Periodisasi Perkembangan Tafsir al-Qur'an Bahasa Melayu- Jawi.....	38
C. Potret Muhammad Basiuni Imran .....	41
1. Biografi dan Perjalanan Studi Muhammad Basiuni Imran ..	41
2. Karier Intelektual Muhammad Basiuni Imran .....	44
3. Karya-karya Muhammad Basiuni Imran.....	45
D. Gambaran Umum <i>Tafsir Tújuh Súrah</i> dan <i>Āyāt as-Siyām</i> .....	47
1. Deskripsi <i>Tafsir Tújuh Súrah</i> .....	49
a. Kodikologi <i>Tafsir Tújuh Súrah</i> .....	49
1) Identifikasi Naskah.....	49

2) Aspek Buku .....	52
3) Aspek Tulisan dan Penjilidan.....	55
b. Latar Belakang Penulisan Tafsir .....	60
c. Sistematika Penulisan Tafsir.....	61
d. Metode dan Corak Tafsir .....	62
2. Deskripsi <i>Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām</i> .....	63
a. Kodikologi <i>Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām</i> .....	63
1) Identifikasi Naskah.....	64
2) Aspek Buku .....	65
3) Aspek Tulisan dan Penjilidan.....	67
b. Latar Belakang Penulisan Tafsir .....	71
c. Sistematika Penulisan Tafsir .....	72
d. Metode dan Corak Tafsir.....	73
<b>BAB III : IDENTIFIKASI <i>FENOTEKS</i>, <i>GENOTEKS</i> DAN PROSES PEMBENTUKAN MAKNA <i>TAFSIR TŪJUH SŪRAH</i> DAN <i>ĀYĀT AṢ-ṢIYĀM</i> KARYA MUHAMMAD BASIUNI IMRAN TERHADAP <i>TAFSIR MUHAMMAD RASYID RIDHA</i> .....</b>	<b>75</b>
A. Identifikasi <i>Fenoteks</i> dan <i>Genoteks</i> <i>Tafsīr Tūjuh Sūrah</i> dan <i>Āyāt Aṣ-Ṣiyām</i> Terhadap Tafsir Muhammad Rasyid Ridha.....	75
1. Identifikasi Tafsir Muhammad Rasyid Ridha dalam <i>Tafsīr Tūjuh Sūrah</i> .....	76
a. <i>Tafsīr al-Manār</i> karya Muhammad Rasyid Ridha .....	76
1) Gambaran Umum <i>Tafsīr al-Manār</i> .....	76
2) Bukti-Bukti <i>Tafsīr al-Manār</i> dalam <i>Tafsīr Tūjuh Sūrah</i> .....	79
b. <i>Tafsīr al-Fātiḥah wa Sittu Suwar min Khawātīm al-Qur’ān</i> karya Muhammad Rasyid Ridha .....	81
1) Gambaran Umum <i>Tafsīr al-Fātiḥah wa Sittu Suwar min Khawātīm al-Qur’ān</i> .....	81
2) Bukti-Bukti <i>Tafsīr al-Fātiḥah wa Sittu Suwar min Khawātīm al-Qur’ān</i> dalam <i>Tafsīr Tūjuh Sūrah</i> .....	83
2. Identifikasi Tafsir Muhammad Rasyid Ridha dalam <i>Tafsīr Āyāt Aṣ-Ṣiyām</i> .....	88
a. <i>Tafsīr al-Manār</i> karya Muhammad Rasyid Ridha .....	88
1) Gambaran Umum <i>Tafsīr al-Manār</i> .....	88
2) Bukti-Bukti <i>Tafsīr al-Manār</i> dalam <i>Tafsīr Āyāt Aṣ-Ṣiyām</i> .....	92
B. Proses Pembentukan Makna <i>Tafsīr Tūjuh Sūrah</i> dan <i>Āyāt Aṣ-Ṣiyām</i> Terhadap Tafsir Muhammad Rasyid Ridha .....	97
1. Muhammad Basiuni Imran dari Sambas ke Mesir.....	97
2. Muhammad Basiuni Imran dari Mesir ke Sambas .....	102

<b>BAB IV : ANALISIS INTERTEKSTUALITAS POLA PENAFSIRAN MUHAMMAD BASIUNI IMRAN DALAM <i>TAFSIR TŪJUH SŪRAH</i> DAN <i>ĀYĀT AŞ-ŞİYĀM</i> TERHADAP TAFSIR MUHAMMAD RASYID RIDHA .....</b>	<b>107</b>
A. Pola Penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam <i>Tafsīr Tūjuh Sūrah</i> dan <i>Āyāt aṣ-Şiyām</i> terhadap Tafsir Muhammad Rasyid Ridha .....	107
1. Pola Penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam <i>Tafsīr Tūjuh Sūrah</i> terhadap Tafsir Muhammad Rasyid Ridha.....	108
a. Pola Penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an .....	108
b. Pola Penafsiran dengan Hadis .....	116
c. Pola Penafsiran dengan Pendapat Ulama .....	120
2. Pola Penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam <i>Tafsīr Āyāt aṣ-Şiyām</i> terhadap Tafsir Muhammad Rasyid Ridha .	138
a. Pola Penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an .....	138
b. Pola Penafsiran dengan Hadis .....	140
c. Pola Penafsiran dengan Pendapat Ulama .....	144
B. Konteks Kemunculan <i>Tafsīr Tūjuh Sūrah</i> dan <i>Āyāt aṣ-Şiyām</i> dalam Bahasa Melayu-Jawi.....	152
1. Sosio-Geografis.....	152
2. Sejarah Kitab-kitab yang Berkembang .....	153
3. Kondisi Keagamaan .....	154
<b>BAB V : PENUTUP .....</b>	<b>156</b>
A. Kesimpulan .....	156
B. Saran-saran.....	161
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>162</b>
<b>LAMPIRAN-LAMPIRAN.....</b>	<b>170</b>
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP .....</b>	<b>187</b>

## **DAFTAR BAGAN, GAMBAR DAN TABEL**

- Bagan 1. Teori Intertekstualitas Julia Kristeva, 25
- Gambar 1. Museum Tamadun Islam Sambas (Bekas Rumah Muhammad Basiuni Imran), 47
- Gambar 2. Lemari Penyimpanan Naskah *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* Karya Muhammad Basiuni Imran, 48
- Gambar 3 Halaman Depan *Tafsīr Tūjuh Sūrah* Karya Muhammad Basiuni Imran, 49
- Gambar 4. Halaman Depan *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* Karya Muhammad Basiuni Imran, 63
- Tabel 1. Daftar Model dan Bentuk Tafsir Melayu-Jawi Dari Periode Kemunculan, Keemasan dan Kemunduran, 40
- Tabel 2. Kodikologi Identifikasi Naskah *Tafsīr Tūjuh Sūrah* Karya Muhammad Basiuni Imran, 51-52
- Tabel 3. Kodikologi Aspek Buku *Tafsīr Tūjuh Sūrah* Karya Muhammad Basiuni Imran, 54-55
- Tabel 4. Kodikologi Aspek Tulisan dan Penjilidan *Tafsīr Tūjuh Sūrah* Karya Muhammad Basiuni Imran, 59-60
- Tabel 5. Kodikologi Identifikasi Naskah *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* Karya Muhammad Basiuni Imran, 65
- Tabel 6. Kodikologi Aspek Buku *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* Karya Muhammad Basiuni Imran, 66-67
- Tabel 7. Kodikologi Aspek Tulisan dan Penjilidan *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* Karya Muhammad Basiuni Imran, 70-71
- Tabel 8. Pola Penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an (*munāsabah*) dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* terhadap *Tafsīr al-Fātiḥah wa Sittu Suwar min Khawātīm al-Qur'ān*, 115-116
- Tabel 9. Pola Penafsiran dengan Hadis dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* terhadap *Tafsīr al-Fātiḥah wa Sittu Suwar min Khawātīm al-Qur'ān*, 120

Tabel 10. Pola Penafsiran dengan Pendapat Ulama dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* terhadap *Tafsīr al-Fātiḥah wa Sittu Suwar min Khawātīm al-Qur’ān*, 136-137

Tabel 11. Pola Penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an (*munāsabah*) dalam *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* terhadap *Tafsīr al-Manār*, 140

Tabel 12. Pola Penafsiran dengan Hadis dalam *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* terhadap *Tafsīr al-Manār*, 144

Tabel 13. Pola Penafsiran dengan Pendapat Ulama dalam *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* terhadap *Tafsīr al-Manār*, 151



## **DAFTAR LAMPIRAN**

- Lampiran 1 : Transkripsi Mukadimah *Tafsīr Tūjuh Sūrah*, 170
- Lampiran 2 : Transkripsi *Tafsīr Sūrah al-Fātiḥah* Tahap Petama, 171
- Lampiran 3 : Transkripsi *Tafsīr Sūrah al-‘Aṣr*, 172
- Lampiran 4 : Transkripsi *Tafsīr Sūrah al-Kauṣar*, 172
- Lampiran 5 : Transkripsi *Tafsīr Sūrah al-Kāfirūn*, 173
- Lampiran 6 : Transkripsi *Tafsīr Sūrah al-Ikhlāṣ*, 173
- Lampiran 7 : Transkripsi *Tafsīr Sūrah al-Falaq*, 174
- Lampiran 8 : Transkripsi *Tafsīr Sūrah an-Nās*, 175
- Lampiran 9 : Transkripsi Terjemahan *Sūrah al-Fātiḥah*, 176
- Lampiran 10 : Transkripsi *Tafsīr Sūrah al-Fātiḥah* Tahap Kedua, 176
- Lampiran 11 : Transkripsi *Tafsīr Āyāt aṣ-Šiyām*, 181
- Lampiran 12 : Foto Muhammad Basiuni Imran Ketika Menjadi Mahasiswa  
al-Azhar Kairo Mesir, 184
- Lampiran 13 ; Foto Muhammad Basiuni Imran bersama Abdurrahman Hamid  
ketika Menjadi Mahasiswa al-Azhar Kairo Mesir, 184
- Lampiran 14 : Foto Muhammad Basiuni Imran menjadi Maharaja Imam, Qadi dan  
Mufti di Kesultanan Sambas, 185
- Lampiran 15 : Foto Sultan Muhammad Syafiuddin II, 185
- Lampiran 16 : Foto Masjid Jami' Kesultanan Sambas (Masjid Sultan Muhammad  
Syafiuddin II), 186
- Lampiran 17 : Foto Istana Kesultanan Sambas (Istana Alwatzikhubilah), 186

## **BAB I**

### **PENDAHULUAN**

#### **A. Latar Belakang**

Pada abad ke-16 M, proses penulisan tafsir al-Qur'an telah muncul di Nusantara. Hal ini setidaknya dapat dilihat dari naskah *Tafsīr Sūrah al-Kahfī* [18]:<sup>1</sup> yang ditulis menggunakan bahasa Melayu aksara Arab (aksara Jawi), meskipun tidak diketahui siapa penulisnya. Diduga tafsir ini ditulis pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M), yang pada saat itu mufti kesultannya adalah Syamsuddin as-Sumatrani. Dugaan lain, tafsir tersebut ditulis pada masa Sultan 'Alauddin Ri'ayat Syah Sayyid al-Mukammal (1537-1604 M), ketika mufti kesultannya adalah Hamzah al-Fansuri.<sup>1</sup> Pada abad ke-17 M, muncul karya *Tarjumān al-Mustafīd* yang diperkirakan oleh Peter Riddell ditulis pada tahun 1675 M, ketika 'Abd al-Rauf al-Fanshuri menjabat sebagai mufti Kerajaan Aceh. Tafsir ini diasumsikan kuat sebagai tafsir pertama di Nusantara yang lengkap menafsirkan 30 juz al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Melayu aksara Jawi.<sup>2</sup> Dipakainya bahasa Melayu aksara Jawi<sup>3</sup> sebagai penulisan tafsir al-Qur'an, tentu

---

<sup>1</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 41.

<sup>2</sup>Arivaie Rahman, "Tafsir *Tarjumān al-Mustafīd* Karya 'Abd al-Rauf al-Fanshuri: Diskursus Biografi, Kontestasi Politis-Teologis dan Metodologi Tafsir," *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 42, no. 1 (2018): 7-9, <https://doi.org/10.30821/miqot.v42i1.419>.

<sup>3</sup>Perlu dibedakan antara aksara Jawi dan aksara Pegon. Aksara Jawi digunakan untuk sebutan bahasa Melayu ditulis memakai aksara Arab, sedangkan aksara Pegon digunakan untuk sebutan bahasa Jawa, Sunda dan Madura ditulis memakai aksara Arab. Lihat Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 5, no. 2 (2015): 224, <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2015.5.2.223-247>.

mempertimbangkan kondisi masyarakat pada saat itu karena bahasa Melayu di Nusantara menjadi bagian utama dalam komunikasi sehari-hari.

Pada abad ke-18 M, bahasa Arab juga dipakai dalam penulisan tafsir al-Qur'an di Nusantara. Hal ini dapat dilihat pada *Tafsīr al-Asrār* karya Haji Habib bin 'Arifuddin yang ditulis pada Selasa, 27 *Sya'bān* 1196 H atau bertepatan dengan 7 Agustus 1782 M. Tafsir ini masih berbentuk naskah, terdiri atas dua halaman dengan huruf kecil spasi rangkap dan saat ini tersimpan di Perpustakaan Universitas Amsterdam.<sup>4</sup> Pada abad ke-19 M, muncul karya tafsir yang ditulis menggunakan bahasa Melayu-Jawi, yakni *Kitāb Farā'id al-Qur'ān*, namun tidak diketahui siapa penulisnya. Pada abad yang sama dijumpai literatur tafsir lengkap 30 juz al-Qur'an, yakni *Tafsīr al-Munīr li Ma'alīm at-Tanzil*, ditulis dalam bahasa Arab oleh Imam Muhammad Nawawi al-Bantani. Penulisan tafsir ini dilakukan di dan selesai pada Rabu, 5 *Rabī'* al-Ākhir 1305 H.<sup>5</sup>

Masih pada abad ke-19 M, muncul Tafsir *Faid ar-Rahmān fi Tarjamāh Kalām Mālik ad-Dayyān* ditulis memakai bahasa Jawa aksara Pegon oleh Syekh Muhammad Salih ibn 'Umar as-Samarani yang dikenal dengan nama Kiai Saleh Darat. Tafsir ini terdiri dari tiga jilid dan hanya menafsirkan empat surah al-Qur'an, yakni *Sūrah al-Fātihah*, *al-Baqarah*, *āli-'Imrān* dan *an-Nisā'*.<sup>6</sup> Dengan demikian, sejak abad ke-16 M hingga abad ke-19 M, keragaman bahasa dan aksara yang dipakai oleh mufasir Nusantara cukup beragam. Hal ini menurut Islah

---

<sup>4</sup>Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," *Nun: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara* 1, no. 1 (2015): 22, <https://doi.org/10.32459/nun.v1i1.8>.

<sup>5</sup>M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), 64.

<sup>6</sup>Islah Gusmian, *Dinamika Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa Abad 19-20 M* (Surakarta: Efude Press Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta, 2015), 28-29.

Gusmian bukan hanya menciptakan adanya hierarki dan tujuan demi membumikan nilai-nilai al-Qur'an, tetapi juga mencerminkan adanya keterpengaruhannya ruang sosio-kultural tempat karya tafsir ditulis,<sup>7</sup> sehingga tafsir tersebut dapat menjadi mekanisme kontrol, rujukan, dan pedoman hidup bagi masyarakat.

Pada abad ke-20 M, penulisan tafsir al-Qur'an yang lahir di Nusantara atau Indonesia umumnya menampilkan ciri kemodernannya, baik dari segi bahasa dan aksara.<sup>8</sup> Namun, berbeda dengan *Tafsīr Tūjuh Sūrah* yang ditulis pada tahun 1935 M dan *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* yang ditulis pada tahun 1936 M oleh Muhammad Basiuni Imran, seorang ulama dari Kesultanan Sambas, Kalimantan Barat, yang masih menggunakan bahasa dan aksara tafsir klasik Nusantara, yakni menggunakan bahasa Melayu dan aksara Jawi. Walaupun demikian, Moch. Nur Ichwan telah mengungkapkan bahwa tafsir yang ditulis dengan menggunakan bahasa Melayu-Jawi masih ditemukan pada dekade 1920-1926 M, seperti *Tafsir Surah al-Kahfi dengan Bahasa Melajoe* karya Abdoel Wahid Kari Moeda bin Muhammad Siddik, terbit pada tahun 1920 M; *Tafsir al-Burhan*, tafsir atas juz 'Amma karya Haji Abdul Karim Amrullah, terbit pada tahun 1922 M; tiga juz pertama *Tafsir al-Qur'an* karya Mahmud Yunus, terbit pada tahun 1922 M; *Tafsir*

---

<sup>7</sup>Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir al-Qur'an di Indonesia Dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca," *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 6, no. 1 (2010): 19, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v6i1.136>.

<sup>8</sup>Periode modern dalam historisitas perkembangan tafsir al-Qur'an di Indonesia dimulai dari tahun 1900-1980 M. Periode ini seharusnya sudah menampilkan ciri kemoderannya, baik dari segi bahasa dan aksara, karena pada masa awal abad ke-20 M, sudah ada penggalakan romanisasi oleh pemerintah Belanda, sehingga menggeser kepopuleran bahasa Melayu, aksara Arab dan bahasa-bahasa lokal lainnya. Lihat pemetaan periode penafsiran al-Qur'an di Indonesia dalam Howard M. Pedersphil, *Kajian al-Qur'an di Indonesia*, Terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996), 129; Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003), 81; Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, 59; Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*, 66.

*Alqoeranoel Hakim Beserta Toejoean dan Maksoednya*, juz I karya H. Ilyas dan ‘Abdul Jalil, terbit pada tahun 1925 M; *Tafsir al-Qur’ān al-Karīm* juz 1-3 karya Jamain bin ‘Abd al-Murad, terbit pada tahun 1926 M.<sup>9</sup>

Temuan ini senada dengan penelitian Arivaie Rahman yang mengatakan bahwa literatur tafsir al-Qur’ān dalam bahasa Melayu-Jawi masih ditemukan pada tahun 1929-1962 M, seperti *Tafsīr al-Qaul al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān* karya Sulaiman Rasuli diterbitkan pada tahun 1929 M; *Tafsīr Nūr al-Ihsān* karya Muhammad Said al-Kedahi ditulis pada tahun 1927 M dan diterbitkan pada tahun 1930 M; *Tafsīr al-Qur’ān Juz Alīf Lām Mīm* karya Muhammad Idris al-Marbawi ditulis dan diterbitkan pada tahun 1938 M; *Tafsīr Sūrah Yāsīn: Billughah Malayuwiyah* karya Muhammad Ali Rawa diterbitkan tahun 1948 M; *Tafsir Ramuan Rapi dari Arti Surah al-Kahfī* karya Muhammad Noor bin Ibrahim diterbitkan tahun 1957 M; *Tafsīr Ayat Yā Ayyuhā al-Lāzīna Āmanū* karya Abdul Latif Syakur ditulis pada tahun 1962 M.<sup>10</sup> Dari keseluruhan karya tafsir tersebut, tampaknya Rahman tidak terlalu jauh melacak keberadaan tafsir Melayu-Jawi di abad 20-an. Padahal nyatanya, masih ada *Tafsīr Tūjuh Sūrah* yang ditulis pada tahun 1935 M dan *Tafsīr Āyāt aṣ-Šiyām* yang ditulis pada tahun 1936 M oleh Muhammad Basiuni Imran.

*Tafsīr Tūjuh Sūrah* masih berbentuk manuskrip dan pada awalnya tidak terdapat nama yang diberikan oleh penulisnya. Namun, setelah dilakukan penelitian, Luqman Abdul Jabbar menamakannya dengan *Tafsīr Sūrah Tūjuh*,

<sup>9</sup>Moch. Nur Ichwan, “Literatur Tafsir al-Qur’ān Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian,” *Visi Islam: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 1, no. 1 (2002), 24.

<sup>10</sup>Arivaie Rahman, “Literatur Tafsir al-Qur’ān dalam Bahasa Melayu-Jawi,” *Suhuf: Jurnal Pengkajian al-Qur’ān dan Budaya* 12, no. 1 (2019): 101, <https://doi.org/10.22548/shf.v12i1.445>.

mengingat di kalimat pembuka tentang alasan Muhammad Basiuni Imran yang memprioritaskan menafsirkan enam surah pendek ditambah *al-Fātiḥah*.<sup>11</sup> Demikian juga Wendi Parwanto menamakannya dengan *Tafsīr Sūrah Tūjuh*, mengingat adanya indikasi pada keterangan alasan Muhammad Basiuni Imran yang menyebutkan tafsir surah-surah yang tujuh.<sup>12</sup> Ketika tafsir itu dinamakan *Tafsīr Sūrah Tūjuh*, maka akan terjadi multitafsir, sehingga ada memaknai tafsir ketujuh yang tertuju pada *Sūrah al-A'rāf*. Oleh karena itu, lebih relevan menamakannya dengan *Tafsīr Tūjuh Sūrah*, mengingat Muhammad Basiuni Imran hanya menafsirkan tujuh surah, yaitu *Sūrah al-Fātiḥah*, *al-'Aṣr*, *al-Kauṣar*, *al-Kāfirūn*, *al-Ikhlāṣ*, *al-Falaq* dan *an-Nās*. Sedangkan *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām*, memang pada awalnya telah diberi nama oleh penulisnya dan juga masih berbentuk manuskrip serta hanya menafsirkan *Sūrah al-Baqarah* ayat 183.<sup>13</sup>

Dari penelusuran awal, pola penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* cenderung textual dan tidak menghubungkan dengan realitas sosial masyarakat Sambas pada waktu itu, sehingga penafsirannya lebih cenderung mirip dengan penafsiran yang dilakukan oleh mufasir Timur Tengah, khususnya Muhammad Rasyid Ridha. Hal ini dapat

<sup>11</sup> Luqman Abdul Jabbar, “Tafsir al-Qur'an Pertama di Kalimantan Barat (Studi Naskah Kuno *Tafsīr Sūrah Tūjuh* Karya Maharaja Imam Kerajaan Sambas 1883-1976 M),” *Khatulistiwa: Journal of Islamic Studies* 5, no. 1 (2015): 101, <https://doi.org/10.24260/khatulistiwa.v5i1.409>.

<sup>12</sup> Wendi Parwanto, “Struktur Epistemologi *Tafsīr Sūrah Tūjuh* Karya Muhammad Basiuni Imran, Sambas, Kalimantan Barat” (Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019), 113.

<sup>13</sup> Muhammad Basiuni Imran menuliskan ayat atau surah yang ditafsirkan, yakni *Sūrah al-Baqarah* ayat 183-185. Kemudian melakukan penafsiran tanpa menuliskan terjemahan dari ayat atau surah yang ditafsirkan. Namun, di dalam konten penafsirannya hanya menafsirkan ayat 183. Informasi ini menjadi argumentasi peneliti untuk mengatakan bahwa Muhammad Basiuni Imran hanya menafsirkan *Sūrah al-Baqarah* 183. Lihat Muhammad Basiuni Imran, “*Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām*” (Sambas, Kalimantan Barat, 1936), 1-9.

dilihat dari salah satu penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah*, ketika ia menafsirkan *Sūrah al-Falaq* ayat 4, sebagai berikut:

دان کام جادیکن باکین خاتمه (فپوداهن) فد مسأله سحر دان بارغ يع دروایتکن درف دن  
منجادیکن (النَّقَائِثُ فِي الْعُقْدِ) درفداش دان کاداعن ستغه اورغ ۲ یهودی تله منسحر  
اکن نبی صلی الله علیه وسلم دان بارغ يع تله دکیرا ۲ اوله علماء درف تأثیر (مبری  
بکس) اوله سحر ایت فداش سبانکی تأثیر يع مبراق ۲ درف مریکئت اتس  
مأیغکرکن حدیث ایت دری أصلن. دان تله کام تحقیقکن فداش ہووا روایة الصحيحین  
(البخاری دان مسلم) ....

“Dan kami jadikan baginya *khatimah* (penyudahan) pada masalah sihir dan barang yang diriwayatkan daripada menjadikan (*an-naffasati fi al-uqad*) daripadanya dan keadaan setengah orang-orang Yahudi telah menshir akan Nabi saw dan barang yang telah dikira-kira oleh ulama daripada *ta'sir* (memberi bekas) oleh sihir itu padanya sebagai *ta'sir* yang memberati akan yang lain-lain daripada mereka itu atas mengingkarkan hadis itu dari asalnya. Dan telah kami *tahqiqkan* padanya bahwa riwayat *as-sahihain* (al-Bukhari dan Muslim) ....”<sup>14</sup>

Dalam penafsiran di atas, Muhammad Basiuni Imran hanya menukil hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim bahwa Nabi Muhammad saw pernah disihir oleh orang Yahudi, kemudian ia juga mengemukakan pendapat sebagian ulama yang meyakini dan menolak hadis tersebut. Dalam menafsirkan ayat ini, Muhammad Basiuni Imran tidak menghubungkan dengan realitas kepercayaan masyarakat lokal tentang adanya sihir, dukun, tenung dan lain sebagainya. Padahal, dalam realitas masyarakat Sambas di Kalimantan Barat, hal semacam ini masih dipercayai oleh sebagian orang sampai saat ini.<sup>15</sup> Sebagai titik banding, dalam menafsirkan ayat tersebut, Hamka lebih cenderung kontekstual, selain

---

<sup>14</sup> Muhammad Basiuni Imran, “*Tafsīr Tūjuh Sūrah*” (Sambas, Kalimantan Barat, 1935), 10-11.

<sup>15</sup> Hermansyah, *Ilmu Gaib di Kalimantan Barat* (Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia) bekerja sama dengan École Française d’Extrême-Orient STAIN Pontianak, 2010), 122.

mengungkapkan hadis bahwa Nabi Muhammad saw pernah disihir,<sup>16</sup> ia juga mengangkat kepercayaan masyarakat lokal Minangkabau tentang sihir, yang dinamai dengan “Tuju”.<sup>17</sup> Ketika penafsiran Muhammad Basiuni Imran dan Hamka dibandingkan, maka terlihat bahwa Muhammad Basiuni Imran cenderung tekstual, karena penafsiran yang dilakukannya hanya berkuat pada wilayah teks dan kurang mengaitkan dengan wilayah konteks. Jadi, kemungkinan penafsiran yang dilakukan oleh Muhammad Basiuni Imran memang diadopsi dan dipengaruhi oleh gurunya dan literatur Tafsir Timur Tengah, khususnya tafsir Muhammad Rasyid Ridha.

Walaupun demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa adanya proses intertekstualitas yang pada umumnya dipahami sebagai hubungan antara karya tafsir tersebut sebagai sebuah teks dengan teks-teks sebelumnya. Bagaimana pun, seolah-olah telah menjadi tradisi intelektual Islam yang telah mapan bahwa pengutipan-pengutipan terhadap karya-karya terdahulu selalu dilakukan terhadap karya-karya intelektual yang sejenis, seperti kitab-kitab tafsir selalu mengutip kitab-kitab tafsir sebelumnya. Inilah yang diistilahkan oleh Julia Kristeva dengan teori intertekstualitas, bahwa setiap teks merupakan mozaik kutipan-kutipan, penyerapan dan trasformasi dari teks-teks lain. Asumsi dasar teori ini bahwa suatu teks dibuat dalam ruang dan waktu yang konkret, sehingga mesti ada relasi-relasi

---

<sup>16</sup>Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2007), 8157-8158.

<sup>17</sup>Dalam bahasa Minangkabau, kata Tuju terdapat sebagai bagian dari sihir. Dalam ilmu sihir, Tuju mempunyai arti menujukan ingatan, pikiran dan segala kekuatan batin kepada orang dengan maksud jahat. Di Minangkabau, terdapat beberapa beberapa jenis Tuju, antara lain Tuju gelang-gelang yang bisa menyebabkan orang tersebut sakit perut, yaitu dengan memasukan cacing ke dalam perut orang yang dituju, Tuju Gayung, Tuju Tinggam, dan Tuju Gasing. Hamka, 8154.

antara suatu teks dengan teks lainnya dalam ruang dan dalam suatu garis waktu. Dengan demikian, suatu teks tidak dapat berdiri sendiri.<sup>18</sup>

Berdasarkan eksplorasi yang telah dipaparkan, urgen untuk dikaji karena, *pertama* adanya kontestasi penafsiran Muhammad Basiuni Imran yang merupakan mufasir lokal Nusantara. Seharusnya tafsir yang ia lahirkan juga bermuatan lokal Nusantara, khususnya dalam konten penafsiran. Namun, justru penafsirannya lebih cenderung mirip dengan tafsir yang ditulis oleh mufasir Timur Tengah, khususnya Muhammad Rasyid Ridha.<sup>19</sup> Jadi dalam hal ini, cara yang komprehensif untuk memahami kedua tafsir Muhammad Basiuni Imran adalah melalui kajian intertekstualitas karena sebuah teks tafsir yang lahir pasti berhubungan dengan teks tafsir yang lain. Oleh karena itu, penting melihat pola penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt as-Siyām* terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha melalui kajian intertekstualitas.

Adapun alasan pendukung lainnya pentingnya masalah ini untuk dikaji: *pertama*, selama ini kajian atau penelitian seputar intertekstualitas tafsir yang familiar dijadikan sebagai objek kajian adalah *Tafsir Tarjumān al-Mustafid* karya ‘Abd al-Rauf as-Singkili, *Tafsīr Nūr al-Ihsān* karya Muhammad Said bin Umar al-Qadhi, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* karya Raden Pengulu Tafsir Anom V, *Tafsir al-Iklīl fī Ma’ānī at-Tanzīl* karya K.H. Mishbah Mustafa, *Wawasan al-Qur’ān* karya M. Quraish Shihab, *Tafsir at-Tanwir* karya Tim Tarjih dan Tajdid Pimpinan

---

<sup>18</sup> Wildan Taufik, *Semiotika untuk Kajian Sastra dan al-Qur'an* (Bandung: Yrama Widya, 2016), 92.

<sup>19</sup> Keunikan tafsir atau pemikiran dari seorang tokoh termasuk salah satu pertimbangan penting dalam sebuah penelitian ketokohan. Lihat Abdul Mustaqim, “Model Penelitian Tokoh (Dalam Teori dan Aplikasi),” *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* 15, no. 2 (2014): 206, <https://doi.org/10.14421/qh.2014.1502-01>; Lihat juga Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*, cet. 4 (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2018), 39.

Pusat Muhammadiyah serta sejumlah tafsir lainnya. Namun, kajian seputar intertekstualitas tafsir lokal yang berkembang di Kalimantan Barat belum diteliti, khususnya *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt as-Siyām* karya Muhammad Basiuni Imran terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha.

*Kedua, Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt as-Siyām* karya Muhammad Basiuni Imran masih berbentuk manuskrip, sehingga naskah yang diteliti ini benar-benar masih asli. *Ketiga*, untuk memperkenalkan kepada masyarakat Indonesia, baik dunia secara umum dan masyarakat Kalimantan Barat secara khusus bahwa terdapat seorang ulama besar dari Kalimantan Barat yang pernah menjabat sebagai Maharaja Imam, Qadi dan Mufti di Kesultanan Sambas pada abad ke-20 M,<sup>20</sup> yakni Muhammad Basiuni Imran, penulis tafsir al-Qur'an pertama di Kalimantan Barat,<sup>21</sup> yang melahirkan *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt as-Siyām*, walaupun tidak utuh 30 juz al-Qur'an.

## B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, disusun rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana posisi *fenoteks* (teks aktual), *genoteks* (teks asli) dan proses pembentukan makna *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt as-Siyām* terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha?

<sup>20</sup>Machrus Effendy, *Riwayat Hidup dan Perjuangan Maharaja Imam Sambas* (Jakarta: P.T. Dian Kemilau, 1995), 14-16.

<sup>21</sup>Luqman Abdul Jabbar mencantumkan judul artikelnya dengan mengatakan bahwa *Tafsir Tujuh Surah* merupakan tafsir pertama di Kalimantan Barat, namun tidak terdapat landasan yang konkret dari penelitiannya, sehingga dalam hal ini masih bersifat sementara, sampai ditemukannya tafsir yang lebih dahulu ditulis dari *Tafsīr Tūjuh Sūrah*. Walaupun demikian, informasi ini setidaknya menjadi salah satu argumentasi peneliti yang mengatakan bahwa Muhammad Basiuni Imran sebagai penulis tafsir al-Qur'an pertama di Kalimantan Barat. Lihat Jabbar, "Tafsir al-Qur'an Pertama di Kalimantan Barat (Studi Naskah Kuno *Tafsīr Sūrah Tūjuh* Karya Maharaja Imam Kerajaan Sambas 1883-1976 M)," 100.

2. Bagaimana pola penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha melalui kajian intertekstualitas?

### C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah tersebut, maka penelitian ini memiliki beberapa tujuan dan kegunaan sebagai berikut:

1. Tujuan Penelitian:
  - a. Untuk mengetahui posisi *fenoteks* (teks aktual), *genoteks* (teks asli) dan proses pembentukan makna *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha.
  - b. Untuk mengetahui pola penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha melalui kajian intertekstualitas.
2. Kegunaan Teoritis Penelitian:
  - a. Penelitian ini diharapakan dapat memberikan kontribusi dalam khazanah kajian seputar tafsir al-Qur'an, khususnya seputar kajian tafsir lokal Nusantara, yaitu tafsir al-Qur'an dalam bahasa Melayu-Jawi di Kalimantan Barat.
  - b. Penelitian ini diharapakan dapat dijadikan literatur dan rujukan bagi para peneliti berikutnya yang secara khusus mengkaji tafsir-tafsir lokal Nusantara maupun kajian linier lainnya.

### 3. Kegunaan Praktis Penelitian:

- a. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan ruang bagi para pengkaji tafsir al-Qur'an, khususnya kajian tafsir bahasa lokal Nusantara yang selama ini masih belum terjamah.
- b. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan stimulasi motivasi kepada khalayak Indonesia maupun dunia dan khususnya bagi masyarakat Kalimantan Barat, agar dapat melahirkan produk tafsir yang bersifat lokalitas dan relevan dengan kondisi sosial kemasyarakatan.

## D. Kajian Pustaka

Pada bagian ini ditampilkan berbagai penelitian yang pernah dibahas terkait tema peneliti, sehingga dapat diketahui letak kebaruan posisi penelitian. Selanjutnya, penelitian ini dibagi menjadi dua bagian, yakni tentang intertekstualitas tafsir dan pemikiran Muhammad Basiuni Imran dalam bidang tafsir. Berikut ini akan dijelaskan peta kajian pustaka dari dua bagian penelitian tersebut:

### 1. Intertekstualitas Tafsir

Intertekstualitas *Tarjumān al-Mustafīd* karya ‘Abd al-Rauf as-Singkili.

Menurut penelitian Wan Nasryudin Wan Abdullah bahwa terdapat tujuh tafsir yang telah mempengaruhi teks *Tarjumān al-Mustafīd*, yaitu *Tafsīr al-Jalālayn*, *Tafsīr al-Bayḍawī*, *Tafsīr al-Khāzin*, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, *Tafsīr al-Bagawī*, *Tafsīr aṭ-Ta’labī* dan *Manafi’ al-Qur’ān*. Karya tafsir yang mendominasi teks

*Tarjumān al-Mustafīd* adalah *Tafsīr al-Jalālayn*.<sup>22</sup> Intertekstualitas *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* karya Raden Pengulu Tafsir Anom V. Menurut Akhmad Arif Junaidi bahwa tafsir Raden Pengulu Tafsir Anom berinterteks dengan teks-teks tertulis berupa enam belas kitab, yaitu *Tafsīr al-Jalālayn*, *Tafsīr al-Jamal*, *Miṣbāḥ*, *Mukhtār*, *Qāmūs*, *I‘ānat at-Tālibīn*, *Taqrīb*, *Maḥally*, *Fatḥ al-Qarīb*, *Mizān Sya‘rāny*, *al-Itqān*, *Hayāt al-Hayawān*, *Tafsīr al-Khāzin*, *Wasīlah at-Tullāb*, *Qīṣāṣ al-Anbiyā‘*, dan *Rabī‘ al-Abrār*. Selain itu, juga berinterteks dengan teks yang tidak tertulis berupa realitas kebudayaan yang melingkupinya. Bentuk intertekstualitas yang digunakan hanya permutasi dan transformasi sehingga berimplikasi pada produksi makna yang sangat terbatas dan mengakibatkan penafsirannya tidak berkembang secara maksimal.<sup>23</sup>

Intertekstualitas *Tafsīr Nūr al-Ihsān* karya Muhammad Said bin Umar al-Qadhi. Menurut Mohd Sholeh Sheh Yusuff, Mohd Nizam Sahad dan Siti Hajar Che Man, setidaknya terdapat sebelas karya yang telah mempengaruhi teks *Tafsīr Nūr al-Ihsān*, yaitu *Tafsīr al-Jalālayn*, *Tafsīr al-Jamal*, *Tafsīr al-Baydawī*, *Tafsīr al-Khāzin*, *Tafsīr al-Bagawī*, *Tafsīr at-Tabarī*, *Tafsīr al-Qurṭubī*, *Tafsīr ar-Rāzī*, *Tafsīr an-Nasaḥī*, *Tafsīr Ibnu Kaṣīr* dan *Tafsīr at-Ta’labī*. Karya tafsir yang mendominasi teks *Tafsīr Nūr al-Ihsān*, ialah *Tafsīr al-Jalālayn* dan bentuk intertekstualitas yang paling sering teraplikasi ialah

---

<sup>22</sup>Wan Nasyrudin Wan Abdullah, “Tafsir *Tarjumān al-Mustafīd*: Kajian Intertekstual” (Tesis, University of Malaya, 2008).

<sup>23</sup>Akhmad Arif Junaidi, *Penafsiran al-Qur’ān Penghulu Kraton Surakarta: Interteks dan Ortodoksi* (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, 2012); Akhmad Arif Junaidi, “*Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*: Interteks dan Ortodoksi dalam Penafsiran Raden Pengulu Tafsir Anom V,” *Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 15, no. 1 (2013): 1–14, <https://doi.org/10.21580/wa.v15i1.526>.

paralel.<sup>24</sup> Penelitian yang sama dilakukan Mohd Sholeh Sheh Yusuff dan Mohd Nizam Sahad dengan menggunakan bentuk intertekstualitas paralel dan hasil analisisnya membuktikan bahwa karya tafsir yang mendominasi teks *Tafsīr Nūr al-Iḥsān* ialah *Tafsīr al-Jalālayn*.<sup>25</sup> Penelitian yang serupa juga dilakukan oleh keduanya dengan menggunakan bentuk intertekstualitas eksrep (terdapat kesamaan antara satu teks dengan teks lain) dan hasil analisisnya membuktikan bahwa karya tafsir yang mendominasi teks *Tafsīr Nūr al-Iḥsān* ialah *Tafsīr al-Jamal*.<sup>26</sup>

Penelitian lain yang dilakukan oleh keduanya bahwa terdapat enam karya tafsir yang telah mempengaruhi teks *fadīlah Tafsīr Nūr al-Iḥsān*, yaitu *Tafsīr al-Jamal*, *Tafsīr al-Qurṭubi*, *Tafsīr ar-Rāzī*, *Tafsīr al-Bayḍawī*, *Tafsīr al-Jalālayn* dan *Tafsīr al-Khāzin*.<sup>27</sup> Menurut Mohd Sholeh bin Sheh Yusuff, setidaknya terdapat tujuh karya tafsir yang telah mempengaruhi sumber *isrāīliyāt* dalam *Tafsīr Nūr al-Iḥsān*, yaitu *Tafsīr al-Jalālayn*, *Tafsīr al-Jamal*, *Tafsīr al-Bayḍawī*, *Tafsīr al-Khāzin*, *Tafsīr al-Bagawī* dan *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān* serta *al-Kasyaf wa al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Karya tafsir yang mendominasi sumber *isrāīliyāt* di dalam *Tafsīr Nūr al-Iḥsān* ialah *Tafsīr al-*

<sup>24</sup>Mohd Sholeh Sheh Yusuff, Mohd Nizam Sahad, dan Siti Hajar Che Man, “*Tafsīr Nūr al-Iḥsān* Oleh Syeikh Muhammad Sa’id: Suatu Bacaan Intertekstual,” *Melayu: Jurnal Antarbangsa Dunia Melayu* 7, no. 1 (2014): 25–40; Mohd Sholeh Sheh Yusuff dan Mohd Nizam Sahad, “*Tafsīr Nūr al-Iḥsān* by Syeikh Muhammad Sa’id: An Intertextual Reading,” *International Journal of Humanities and Social Science* 3, no. 10 (2013): 164–171.

<sup>25</sup>Mohd Sholeh Sheh Yusuff dan Mohd Nizam Sahad, “Bacaan Intertekstual terhadap *Tafsīr Nūr al-Iḥsān*: Suatu Kajian Menurut Kaedah Parallel,” *Labuan E-Journal of Muamalat and Society (LJMS)* 7 (2013): 48–59.

<sup>26</sup>Mohd Sholeh Sheh Yusuff dan Mohd Nizam Sahad, “Bacaan Intertekstual terhadap *Tafsīr Nūr al-Iḥsān*: Kajian Menurut Kaedah Eksrep,” *Jurnal Antarbangsa Alam dan Tamadun Melayu* 2, no. 2 (2014): 53–63.

<sup>27</sup>Mohd Sholeh Sheh Yusuff dan Mohd Nizam Sahad, “Bacaan Intertekstualitas Teks *Fadīlah* dalam *Tafsīr Nūr al-Iḥsān*,” *Jurnal Usuluddin* 37 (2013): 33–55.

*Jamal*.<sup>28</sup> Menurut Mohd Sholeh bin Sheh Yusuff, Yusuf Haji-Othman, Mat Rani Abdul Manaf dan Mohammad Hazli Ismail dengan menggunakan bentuk intertekstualitas ekserp dan hasil analisisnya membuktikan bahwa karya tafsir yang mendominasi teks *Tafsīr Nūr al-Iḥsān*, ialah *Tafsīr al-Jamal*.<sup>29</sup>

Masih pada intertekstualitas *Tafsīr Nūr al-Iḥsān*. Menurut Mohd Sholeh bin Sheh Yusuff, Yusuf Haji-Othman dan Mat Rani Abdul Manaf, setidaknya terdapat sepuluh karya yang telah mempengaruhi esensi hadis dalam *Tafsīr Nūr al-Iḥsān*, yaitu *Tafsīr al-Jalālayn*, *Tafsīr al-Jamal*, *Tafsīr al-Baydawī*, *Tafsīr al-Khāzin*, *Tafsīr al-Bagawī*, *Tafsīr at-Tabarī*, *Tafsīr al-Qurṭubī*, *Tafsīr ar-Rāzī*, *Tafsīr an-Nasaft* dan *Tafsīr Ibnu Kaṣīr*.<sup>30</sup> Penelitian lain yang dilakukan oleh ketiganya bahwa terdapat tiga karya yang telah mempengaruhi esensi *nāsikh mansūkh* dalam *Tafsīr Nūr al-Iḥsān*, yaitu *Tafsīr al-Jalālayn*, *Tafsīr al-Jamal* dan *Tafsīr al-Khāzin*.<sup>31</sup> Penelitian berikutnya yang dilakukan oleh ketiganya bahwa terdapat tujuh karya yang telah mempengaruhi esensi *asbābun nuzūl āyāt* dalam *Tafsīr Nūr al-Iḥsān*, yaitu

## STATE ISLAMIC UNIVERSITY SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

<sup>28</sup> Mohd Sholeh bin Sheh Yusuff, “Bacaan Intertekstualitas terhadap Sumber *Isrāīliyāt* dalam *Tafsīr Nūr al-Iḥsān*,” *Insancita: Journal of Islamic Studies in Indonesia and Southeast Asia* 3, no. 1 (2018): 13–28.

<sup>29</sup> Mohd Sholeh Sheh Yusuff et al., “Intertextual Reading on *Tafsīr Nūr al-Iḥsān*: A Study Using the Haplology Method,” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences (IJARBSS)* 7, no. 11 (2017): 1136–1149, <https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v7-i11/3552>.

<sup>30</sup> Mohd Sholeh Sheh Yusuf, Yusuf Haji-Othman, dan Mat Rani Abdul Manaf, “The Source of al-Hadiths in *Tafsīr Nūr al-Iḥsān*: An Intertextuality Study,” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 8, no. 7 (2018): 615–624, <https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v8-i7/4404>.

<sup>31</sup> Mohd Sholeh Sheh Yusuff, Yusuf Haji-Othman, dan Mat Rani Abdul Manaf, “The Source of *al-Nāsikh* and *al-Mansūkh* (Abrogated and Abrogated) in *Tafsīr Nūr al-Iḥsān*: An Intertextuality Study,” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 8, no. 10 (2018): 813–823, <https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v8-i10/4781>.

*Tafsīr al-Jalālayn, Tafsīr al-Jamal, Tafsīr al-Baydawī, Tafsīr al-Khāzin, Tafsīr al-Qurṭubi, Tafsīr ar-Rāzī dan Tafsīr an-Nasafī.*<sup>32</sup>

Intertekstualitas kitab *Sirāj at-Tālibīn* karya K.H. Ihsan Jampes.

Menurut Moch. Arifin dan Moh. Asif, setidaknya ada sembilan belas sumber rujukan yang digunakan oleh Kiai Ihsan dalam menafsirkan potongan ayat-ayat al-Qur'an di dalam *Sirāj at-Tālibīn*, yakni sepuluh kitab tafsir, tiga kitab tasawuf, dua *mu'jam* dan satu kitab *'ulūm al-Qur'ān* serta tiga kitab yang belum diketahui secara pasti. *Tafsīr al-Khāzin* menempati urutan rujukan terbanyak berkisar 113 kali, sedangkan *Tafsīr al-Jalālayn* yang dianggap sebagai kitab tafsir paling populer di dunia pesantren justru menempati urutan ketiga.<sup>33</sup> Intertekstualitas penafsiran *Sūrah al-Fātiḥah* dalam *Tafsīr al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* karya K.H. Mishbah Mustafa. Menurut Faila Sufatun Nisak, setidaknya terdapat empat sumber penafsirannya, yakni *Tafsīr al-Jalālayn, Tafsīr ar-Rāzī, Tafsīr al-Qurṭubi* dan *Tafsīr al-Baydawī*. Demikian juga, terdapat empat bentuk intertekstualitas yang dilakukannya sebagai pendukung dari analisisnya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, yaitu haplogi, transformasi, ekspansi dan paralel.<sup>34</sup>

<sup>32</sup>Mohd Sholeh Sheh Yusuff, Yusuf Haji-Othman dan Mat Rani Abdul Manaf, "The Source of *Sabābūn Nuzūl Āyāt* (The Contexts and Occasions of The Revelation of the Qur'an) in *Tafsīr Nūr al-Ihsān*: An Intertextuality Study," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 9, no. 2 (2019): 487–496, <https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v9-i2/5510>.

<sup>33</sup>Moch. Arifin dan Moh. Asif, "Penafsiran al-Qur'an K.H. Ihsan Jampes: Studi Intertekstualitas dalam Kitab *Sirāj at-Tālibīn*," *al-Itqan: Jurnal Studi al-Qur'an* 1, no. 2 (2015): 63–87.

<sup>34</sup>Faila Sufatun Nisak, "Penafsiran QS. *al-Fātiḥah* K.H. Mishbah Mustafa: Studi Intertekstualitas dalam Kitab *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl*," *al-Imān: Jurnal Keislaman & Kemasyarakatan* 3, no. 2 (2019): 150–179.

Intertekstualitas penafsiran *Sūrah al-Baqarah* dalam *Qur'an: A Reformist Translation* karya Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban dan Martha Schulte Nafeh. Menurut Siti Asiah bahwa latar belakang pengutipan bibel dalam *Qur'an: A Reformist Translation* dipetakan menjadi tiga, yaitu latar belakang kehidupan, transformasi pemikiran dan transformasi religius yang semua ini menjadi hipogram teks dalam kutipan Bibel. Sedangkan metode interteks dalam pengutipan Bibel dapat diklasifikasikan menjadi empat, yaitu model rujukan (*reference*), model komparatif (*comparative*), model penjelasan (*explanation*) dan model kritik (*critism*). Adapun kritiknya terhadap pengutipan dalam karya ini adalah sehubungan dengan informasi versi Bibel yang menjadi rujukan dan referensi ilmiah sebagai bukti dalam memberikan kritik terhadap Bibel, bukan hanya bertumpu pada keyakinan akan kebenaran al-Qur'an. Sedangkan apresiasinya adalah memberikan sudut pandang baru dalam tafsir ini yang memberikan kontribusi dalam perkembangan tafsir.<sup>35</sup>

Intertekstualitas penafsiran *sab'a samāwāt* dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* karya Ibnu Katsir. Menurut Fatimah Fatmawati, setidaknya terdapat empat sumber rujukan tafsirnya, yakni *Tafsīr al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, *Tafsīr Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, *Tafsīr Ibnu Mas'ūd* dan *The Book of Enoch*. Lebih jauh lagi, ia membuktikan bahwa penafsiran *sab'a samāwāt* dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, ternyata banyak persamaan dengan

---

<sup>35</sup>Siti Asiah, "Bibel Sebagai Sumber Tafsir dalam *Quran: A Reformist Translation* (Studi Intertekstualitas terhadap QS. *al-Baqarah*)" (Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017).

*The Book of Enoch.*<sup>36</sup> Intertekstualitas *Wawasan al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab. Menurut Fuji Nur Iman bahwa teks-teks yang berfungsi sebagai penguat atas penafsiran M. Quraish Shihab dalam *Wawasan al-Qur'an* paling tidak datang dari H.A.R. Gibb, Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha, Ibn Khaldun, Ibn Asyur, Raghib al-Isfahani, Mahmud Syaltut, al-Ghazali, Ibn Faris, Newton dan Homer, Nazme Luck, Michael Hart, William James, Mustafa al-Kik, dan beberapa tokoh terkemuka lainnya, seperti Alexis Carrel dan Muhammad Imarah. Sementara teks-teks lain yang menjadi ladang kritik dan bandingan datang dari al-Biqa'i, Abu Hanifah, ats-Tsauri, Ibn Abi Laila, Ibn Syubrumah, Ibn Atiya, Abu Ubaidah dan al-Baidhowi.<sup>37</sup>

Intertekstualitas *Tafsir at-Tanwir* karya Tim Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Menurut Arivaie Rahman dan Sri Erdawati, setidaknya terdapat 66 karya yang dirujuk oleh Tim penulis *Tafsir at-Tanwir*. Terkait dengan rujukan tafsir, *Tafsir at-Tanwir* telah berupaya keluar dari pakem dengan merujuk literatur berbahasa Arab sebanyak 24 karya atau 36% dan literatur berbahasa Inggris sebanyak 17 karya atau 26%, namun sayangnya masih merujuk ke buku terjemahan sebanyak 7 karya atau 11%. Selain menggunakan sumber-sumber literatur berbahasa Arab, Inggris, dan buku

---

<sup>36</sup>Fatimah Fatmawati, "Penafsiran *Sab'a Samāwāt* dalam Kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* Karya Ibnu Katsir (Kajian Intertekstualitas Julia Kristeva)," *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 18, no. 2 (2019): 124–139, <https://doi.org/10.18592/jiiu.v18i2.3196>.

<sup>37</sup>Fuji Nur Iman, "*Wawasan al-Qur'an* Karya M. Quraish Shihab (Sebuah Kajian Intertekstualitas Tafsir di Nusantara)," *Nun: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara* 5, no. 1 (2019): 95–115, <https://doi.org/10.32495/nun.v5i1.102>.

terjemahan, *Tafsir at-Tanwir* tetap merujuk karya-karya cendikiawan Indonesia sebanyak 18 karya atau 27%.<sup>38</sup>

## 2. Pemikiran Muhammad Basiuni Imran dalam Bidang Tafsir

Menurut penelitian Wendi Parwanto bahwa pemikiran Muhammad Basiuni Imran dalam bidang tafsir sebagian besar dipengaruhi oleh pemikiran Muhammad Rasyid Ridha, sehingga pemikirannya cenderung bersifat tekstual-literal.<sup>39</sup> Muhammad Basiuni Imran melahirkan dua kitab tafsir. Pertama, *Tafsīr Tūjuh Sūrah*, menurut Lukman Abdul Jabbar bahwa tafsir tersebut adalah murni hasil karya Muhammad Basiuni Imran yang ditulis tangan dan tidak memiliki duplikasi ganda naskah. Naskah tersebut adalah naskah tunggal yang hanya terpublikasi di Kesultanan Sambas pada awal abad 20 M hingga kini masih utuh dan tersimpan di Museum Tamadun Islam Sambas yang dulu merupakan rumah Muhammad Basiuni Imran. Naskah tersebut secara tematik berisikan tentang teologi dan amal saleh. Metode tafsir yang digunakan terkesan lebih bebas dan tidak terikat pada metodologi klasik. Jika pun ada hanya metode *muāsabah*, itu pun tidak terlihat konsisten dan metode *ijmali* (global) juga terlihat dalam analisis leksikal-linguistik teks.<sup>40</sup>

*Tafsīr Sūrah al-Fātiḥah* termasuk salah satu surah yang ditafsirkan Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah*. Menurut Wendi

<sup>38</sup>Arivaie Rahman dan Sri Erdawati, “*Tafsir at-Tanwir* Muhammadiyah dalam Sorotan (Telaah Otoritas hingga Intertekstualitas Tafsir),” *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 18, no. 2 (2019): 212–227, <https://doi.org/10.18592/jiu.v18i2.3229>.

<sup>39</sup>Wendi Parwanto, “Konstruksi dan Tipologi Pemikiran Muhammad Basiuni Imran (1885-1976 M), Sambas, Kalimantan Barat dalam Literatur Tafsir,” *Subtantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin dan Filsafat* 21, no. 1 (2019): 61–78, <https://doi.org/10.22373/substantia.v21i1.4476>.

<sup>40</sup>Jabbar, “Tafsir al-Qur'an Pertama di Kalimantan Barat (Studi Naskah Kuno *Tafsīr Sūrah Tūjuh* Karya Maharaja Imam Kerajaan Sambas 1883-1976 M),” 100-111.

Parwanto, epistemologi *Tafsīr Sūrah al-Fātiḥah*, meliputi: 1) sumber penafsiran yang digunakan, meliputi al-Qur'an, hadis dan pendapat ulama; 2) metode yang digunakan adalah metode *ijmali* dengan prinsip rasionalis berbasis makna leksikal dan literal ayat serta pendekatan tafsir textual; 3) sedangkan validasi penafsiran hanya memuat kebenaran secara koherensi dan pragmatis.<sup>41</sup>

Menurut Wendi Parwanto, setidaknya terdapat tiga faktor yang mempengaruhi *Tafsīr Tūjuh Sūrah* tetap mengusung tipologi tafsir klasik pada abad ke-20 M, yakni setting geografis mufasir, relasi dan dominasi bahasa berkembang serta konteks islamisasi wilayah. Secara umum, genealogi pemikiran Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* masih cenderung menginduk kepada pemikiran Muhammad Rasyid Ridha, karena ia sangat responsif dan apresiatif terhadap pemikiran gurunya dan literatur-literatur dari Timur Tengah. Struktur epistemologi *Tafsīr Tūjuh Sūrah* adalah:

- 1) Sumber penafsiran, meliputi al-Qur'an, hadis dan pendapat ulama;
- 2) metodologi dan prinsip-prinsip penafsiran, meliputi prinsip konektivitas teks dan makna teks, prinsip eksplorasi makna berbasis leksikal-linguistik, metode tafsir *ijmali*, pendekatan tafsir textual sebagai pijakan tafsir dan alternatif metodologi serta didominasi dan bertendensi kepada ide teologis yang

---

<sup>41</sup>Wendi Parwanto, "Struktur Epistemologi Naskah *Tafsīr Sūrah al-Fātiḥah* Karya Muhammad Basiuni Imran Sambas, Kalimantan Barat," *Jurnal at-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir* 4, no. 1 (2019): 143–163, <https://doi.org/10.32505/tibyan.v4i1.783>.

berbasis pada purifikasi aqidah; 3) validitas penafsirannya memuat kebenaran secara koherensi dan pragmatis.<sup>42</sup>

*Kedua, Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām.* Menurut Hawasi bin Arsam, Ahmad Munif Suratmaputra, Wendi Parwanto dan Sadari bahwa genealogi pemikiran Muhammad Basiuni Imran banyak tertambat pada pemikiran Muhammad Rasyid Ridha serta literatur-literatur Timur Tengah. Adapun dari epistemologi, sumber tafsirnya merujuk pada kitab tafsir terdahulu, hadis, dan al-Qur'an. Prinsip dan metode yang digunakan adalah deskripsi leksikal-linguistik, prinsip konektivitas dan relasi teks dan prinsip ilustrasi sebagai penjelasan penafsiran. Corak tafsirnya lebih pada *adabi-ijtima'i* (sosial-kemasyarakatan) dengan gaya *ijmali*, sedangkan validitas penafsirannya memuat kebenaran secara pragmatis.<sup>43</sup> Menurut penelitian peneliti sendiri bahwa *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* adalah terjemahan dari *Tafsīr al-Manār*. Upaya yang dilakukan oleh Muhammad Basiuni Imran adalah dengan mengalih bahasakan *Tafsīr al-Manār* ke dalam bahasa lokal, yakni bahasa Melayu dan ditulis memakai aksara Jawi. Selain itu, perubahan yang dilakukan adalah meringkas substansinya dengan mempertimbangkan kondisi, realitas, kultur dan kapasitas masyarakatnya sehingga akan lebih responsif, akomodatif dan mudah menangkap pesan-pesan yang terkandung dalam tafsir tersebut.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup>Parwanto, “Struktur Epistemologi *Tafsīr Sūrah Tūjuh* Karya Muhammad Basiuni Imran, Sambas, Kalimantan Barat,” 204–207.

<sup>43</sup>Hawasi bin Arsam et al., “*Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* Karya M. Basiuni Imran, Sambas, Kalimantan Barat: Studi Kritis Atas Genealogi Pemikiran dan Epistemologi Tafsir,” *Misykat: Jurnal Ilmu-Ilmu al-Qur'an, Hadist, Syari'ah dan Tarbiyah* 4, no. 2 (2019): 185–214, <https://doi.org/10.33511/misykat.v4n2.185-214>.

<sup>44</sup>Ihsan Nurmansyah, “Kajian Intertekstualitas *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* Karya Muhammad Basiuni Imran dan *Tafsīr al-Manār* Karya Muhammad Rasyid Rida,” *al-Bayan: Studi al-Qur'an dan Tafsir* 4, no. 1 (2019): 1–14, <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v4i1.4792>.

Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan sebelumnya, jika dilihat dari sumber material tafsir, penelitian ini sama dengan penelitian yang dilakukan oleh Luqman Abdul Jabbar, Wendi Parwanto, Hawasi bin Arsam dkk, serta penelitian peneliti sendiri yaitu sama-sama menjadikan *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* sebagai objek kajian. Namun, ada aspek penting yang menjadi titik beda antara penelitian yang dilakukan oleh Jabbar, Parwanto dan Arsam dkk serta penelitian peneliti sendiri sebelumnya dengan penelitian ini, yaitu:

Penelitian yang dilakukan oleh Jabbar hanya mengeksplorasi sisi internal dari *Tafsīr Tūjuh Sūrah*, seperti menjelaskan tentang konten penafsiran, model dan metode penafsiran. Sedangkan penelitian Parwanto telah mengeksplorasi dari sisi internal dan eksternal dengan melihat epistemologi *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan genealogi pemikiran Muhammad Basiuni Imran. Hal yang sama, penelitian yang dilakukan oleh Arsam dkk yang juga telah mengeksplorasi dari sisi internal dan eksternal dengan melihat epistemologi *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* dan genealogi pemikiran Muhammad Basiuni Imran. Walaupun penelitian keduanya telah mengulas sisi internal dan eksternal dari *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām*, namun problem intertekstualitas kedua tafsir Muhammad Basiuni Imran dengan tafsir Muhammad Rasyid Ridha belum dieksplorasi lebih jauh dan belum terjawab secara tuntas dalam penelitiannya, termasuk mendudukkan posisi *fenoteks*, *genoteks*, dan proses pembentukan makna serta bentuk-bentuk intertekstualitasnya. Demikian juga, penelitian peneliti sendiri yang telah

mengeksplorasi pengaruh *Tafsīr Āyāt aṣ-Siyām* dengan *Tafsīr al-Manār* melalui analisis intertekstualitas. Penelitian tersebut tentu berbeda dengan penelitian yang akan peneliti lakukan karena akan banyak pengembangan dari penelitian sebelumnya.

Jadi berdasarkan alasan tersebut, maka jelas titik tekan yang akan dibidik dalam penelitian ini, yakni mengeksplorasi lebih jauh tentang pola penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Siyām* terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha melalui kajian intertekstualitas.

### E. Kerangka Teoritis

Adapun teori yang digunakan adalah teori intertekstualitas yang diperkenalkan oleh Julia Kristeva. Teori ini sebenarnya merupakan pengembangannya dari teori dialogisme yang dicetuskan Mikhail Bakhtin, seorang pemikir berkebangsaan Rusia. Kristeva menyatakan bahwa teori intertekstualitas berangkat dari asumsi dasar bahwa setiap teks adalah mozaik kutipan-kutipan, penyerapan dan transformasi dari teks-teks lain.<sup>45</sup> Sebelum menerapkan teori intertekstualitas, tahap pertama yang harus dilakukan adalah menentukan kedudukan posisi *genoteks* dan *fenoteks*. *Genoteks* adalah teks yang memiliki kemungkinan tanpa batas dan menjadi landasan bagi teks-teks aktual, sedangkan *fenoteks* adalah teks aktual yang bersumber dari *genoteks*. Kedua teks pembentuk ini selalu hadir beriringan.<sup>46</sup> Tahap kedua berlanjut pada proses

---

<sup>45</sup>Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Ed. Leon S. Roudiez, Terj. Thomas Gora, Alice Jardine, dan Leon S. Roundiez (New York: Columbia University Press, 1977), 66.

<sup>46</sup>Kristeva, 19.

pembentukan makna yang terdiri dari *signifikasi* dan *signifiance*. *Signifikasi* adalah proses pemaknaan yang melembaga dan dikontrol secara sosial, sedangkan *signifiance* adalah proses penciptaan makna yang tanpa batas dan tak terbatas, tidak ada yang mengontrol. Kedua proses pembentukan makna ini tidak hadir secara beriringan.<sup>47</sup>

Tahap terakhir adalah menerapkan teori intertekstualitas. Dalam kajian intertekstualitas, ada dua unsur yang harus dikaji, yakni unsur intrinsik dan ekstrinsik. Pertama, unsur intrinsik, dalam hal ini pola penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt as-Siyām* terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha, kemudian diidentifikasi bentuk-bentuk intertekstualitas yang digunakannya. Setidaknya terdapat sembilan bentuk-bentuk intertekstualitas yang sering berlaku dalam sebuah karya, di antaranya:

1. Haplologi, yaitu teks *genoteks* mengalami pengurangan di dalam teks *fenoteks*.<sup>48</sup>
2. Transformasi, yaitu teks *genoteks* mengalami pemindahan, salinan, alih bahasa atau terjemahan, penjelmaan atau penukaran di dalam teks *fenoteks*.<sup>49</sup>
3. Modifikasi, yaitu meniru atau mengambil teks *genoteks*, kemudian pengarang memanipulasi, seperti memanipulasi tokoh, kata, urutan kata sesuai keinginan pengarang di dalam teks *fenoteks*.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Kristeva, 18.

<sup>48</sup> Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), 25.

<sup>49</sup> Kristeva, 80.

<sup>50</sup> Kristeva, 90.

4. Ekspansi, yaitu teks *genoteks* mengalami perluasan atau pengembangan di dalam teks *fenoteks*.<sup>51</sup>
  5. Paralel, yaitu teks *genoteks* mengalami persamaan, kemiripan atau kesejajaran di dalam teks *fenoteks*.<sup>52</sup>
  6. Demitefikasi, yaitu teks *genoteks* mengalami penentangan di dalam teks *fenoteks*.<sup>53</sup>
  7. Konversi, yaitu teks *genoteks* mengalami penentangan di dalam teks *fenoteks*. Unsur penentangan ini tidak sama seperti yang terjadi dalam bentuk demitefikasi, malah tidak begitu radikal dan tidak mengalami perubahan yang agresif dan drastis.<sup>54</sup>
  8. Eksistensi, yaitu unsur-unsur yang dimunculkan dalam teks *fenoteks* berbeda dengan teks *genoteks*.<sup>55</sup>
  9. Defamilirasi, yaitu teks *genoteks* mengalami perubahan yang luar biasa, dari segi makna atau perubahan karakter di dalam teks *fenoteks*.<sup>56</sup>
- Bentuk-bentuk *intertekstualitas* di atas, tidak semestinya hadir secara terpisah dalam setiap karya, bahkan boleh juga hadir secara bersamaan. Contohnya, apabila sebuah karya itu mengalami proses haplogogi, maka mungkin juga teks tersebut mengalami proses transformasi, modifikasi atau dalam bentuk lain pada saat yang bersamaan.

---

<sup>51</sup>Kristeva, 90.

<sup>52</sup>Kristeva, 91.

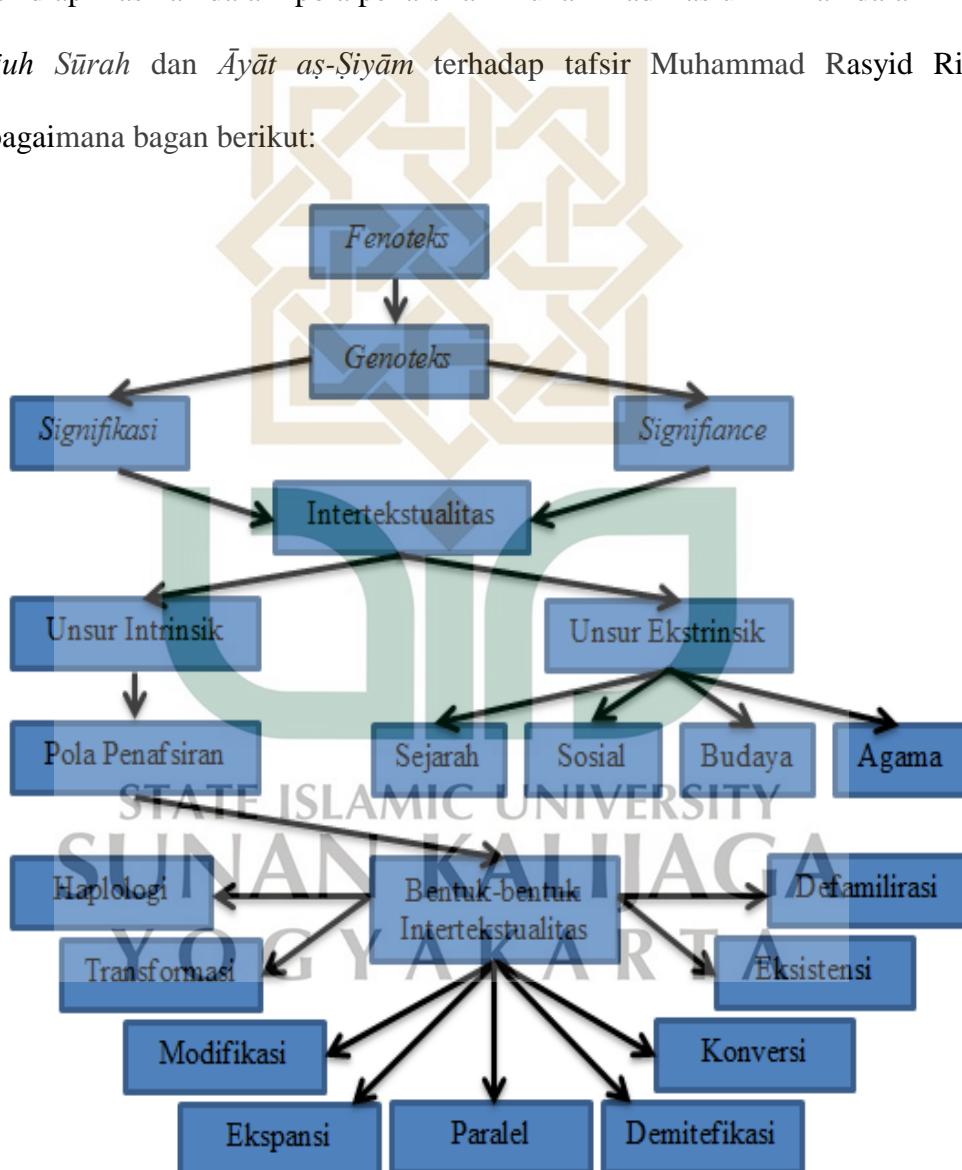
<sup>53</sup>Kristeva, 103.

<sup>54</sup>Kristeva, 107.

<sup>55</sup>Kristeva, 106-107.

<sup>56</sup>Kristeva, 131.

Kedua, unsur ekstrinsik, dalam hal ini melihat konteks kemunculan *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Siyām* karya Muhammad Basiuni Imran dalam bahasa Melayu-Jawi, ditinjau dari segi sejarah, sosial, budaya dan agama.<sup>57</sup> Oleh karena itu, penerapan teori intertekstualitas yang diperkenalkan oleh Julia Kristeva ini, akan diaplikasikan dalam pola penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Siyām* terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha, sebagaimana bagan berikut:



Bagan 1. Teori Intertekstualitas Julia Kristeva

<sup>57</sup>Kristeva, 36-37.

## F. Metode Penelitian

### 1. Jenis, Metode dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian kepustakaan (*library research*), yakni kegiatan melakukan kajian dan analisis terhadap bahan-bahan yang bersumber dari kepustakaan (buku, laporan hasil penelitian, laporan hasil pengabdian, catatan manuskrip dan sebagainya).<sup>58</sup> Adapun metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif-analitis, yakni prosedur pemecahan masalah yang diselidiki dengan menggambarkan subjek atau objek penelitian pada saat sekarang berdasarkan fakta-fakta yang tampak sebagaimana adanya. Dengan metode deskriptif diharapkan yang tampak dapat diinterpretasikan makna dan isinya secara mendalam.<sup>59</sup>

Sementara itu, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kodikologi,<sup>60</sup> karena penelitian ini menggunakan naskah atau manuskrip sebagai objek materialnya. Adapun hal-hal yang dieksplorasi dalam pendekatan kodikologi adalah *pertama*, indentifikasi naskah, meliputi tempat penyimpanan naskah, judul naskah, nomor naskah, jenis naskah, bahasa naskah, tanggal penulisan, tempat penulisan, pemilik naskah dan katalog lain; *Kedua*, aspek buku, meliputi bahan atau alas, cap kertas, sampul depan atau

---

<sup>58</sup>Ibrahim, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Panduan Penelitian Beserta Contoh Proposal Kualitatif* (Bandung: Alfabeta, 2015), 37.

<sup>59</sup>Ajat Rukajat, *Pendekatan Penelitian Kuantitatif: Quantitative Research Approach* (Yogyakarta: Deepublish, 2018), 141.

<sup>60</sup>Secara umum, kodikologi dapat dipahami sebagai kajian atas buku, terutama pada era setelah mesin cetak ditemukan. Akan tetapi, secara khusus kodikologi dalam konteks pernaskahan adalah naskah kuno tulisan tangan yang menjadi objek utama kajian filologi. Kata kodikologi berasal dari bahasa Latin “*codex*”, yang diartikan sebagai naskah. Dengan demikian, kodikologi adalah ilmu tentang pernaskahan yang menyangkut bahan tulisan tangan yang ditinjau dari berbagai aspek. Lihat Oman Fathurahman, *Filologi Indonesia: Teori dan Metode*, ed. 2 (Jakarta: Prenadamedia Group Bekerja sama dengan UIN Jakarta Press, 2016), 113-114.

belakang, garis-garis, warna tinta, kondisi naskah, jumlah halaman, jumlah baris per halaman, jumlah halaman yang ditulis, ukuran halaman, penomoran halaman, cara penggarisan dan lain-lain; *Ketiga*, aspek tulisan, meliputi aksara, jenis huruf (*khat*), tanda koreksi, pungtuasi dan lain-lain; *Keempat*, penjilidan, meliputi bahan sampul, ukuran sampul, rusuk, pengikat, perbaikan dan lain-lain.<sup>61</sup>

## 2. Sumber Data

Adapun data-data yang akan diteliti terdiri data primer dan sekunder. Data primer adalah *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya Muhammad Basiuni Imran. Sedangkan data sekundernya adalah karya tafsir Muhammad Rasyid Ridha, buku, ensiklopedia, jurnal, artikel dan termasuk juga literatur lain yang ada relevansinya dengan penelitian ini. Sekiranya dapat digunakan untuk membantu menganalisis pola penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha melalui kajian intertekstualitas.

## 3. Teknik Pengumpulan Data dan Analisis

- a. Peneliti mengumpulkan *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya Muhammad Basiuni Imran serta tafsir Muhammad Rasyid Ridha.
- b. Peneliti mengidentifikasi data, khususnya penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* serta tafsir Muhammad Rasyid Ridha untuk menemukan dan menentukan *genoteks*, *fenoteks* dan proses pembentukan makna.

---

<sup>61</sup>Dwi Sulistyorini, *Filologi: Teori dan Penerapannya* (Malang: Madani, 2015), 20-21.

- c. Peneliti dengan cermat mengkaji data tersebut secara komprehensif dan kemudian mendeskripsikan dan menganalisis unsur intrinsik, yakni pola penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjūh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha, dengan melihat bentuk-bentuk intertekstualitasnya dan unsur ekstrinsik, seperti melihat konteks kemunculan kedua tafsirnya dalam bahasa Melayu-Jawi, dari segi sejarah, sosial, budaya dan agama.
- d. Peneliti membuat kesimpulan-keimpulan secara cermat sebagai jawaban atas rumusan masalah yang dipaparkan.

## G. Sistematika Pembahasan

Secara garis besar, peneliti akan mendeskripsikan gambaran umum dari penelitian ini. Tesis ini terdiri dari lima bab, dengan rincian sebagai berikut:

Bab pertama, merupakan bab pendahuluan yang meliputi: latar belakang, menjelaskan problem akademik dari penelitian ini; rumusan masalah, menjelaskan titik fokus penelitian ini; tujuan dan kegunaan penelitian, menjelaskan signifikansi dari penelitian ini; kajian pustaka, memuat penelitian-penelitian sebelumnya dan menjelaskan titik beda antara penelitian sebelumnya dengan penelitian ini; kerangka teoritis, menjelaskan aplikasi teori yang digunakan dalam penelitian ini; metode penelitian, menjelaskan langkah-langkah metode analisis yang dilakukan; sistematika pembahasan, memuat rancangan pembahasan yang dilakukan.

Bab kedua, akan mengeksplorasi tentang periodisasi perkembangan tafsir al-Qur'an dalam bahasa Melayu-Jawi yang dibagi dalam tiga kategorisasi: kemunculan, keemasan dan kemunduran. Hal ini penting dilakukan untuk

mendudukkan posisi *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya Muhammad Basiuni Imran dalam periodisasi perkembangan tafsir al-Qur'an bahasa Melayu-Jawi. Selain itu, dalam bab ini akan mengeksplorasi biografi Muhammad Basiuni Imran, perjalanan studinya, karier intelektualnya dan karya-karyanya. Bagian akhir dalam bab ini akan mengeksplorasi *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* dari aspek kodikologi, latar belakang penulisan, sistematika penulisan, metode dan corak penafsiran.

Bab ketiga, akan membahas tentang kedudukan posisi *genoteks*, *fenoteks*, dan proses pembentukan makna *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya Muhammad Basiuni Imran terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha. Hal ini penting diidentifikasi sebagai langkah awal untuk melihat dan membuktikan apakah ada keterpengaruhannya penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam kedua tafsirnya terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha.

Bab keempat, berisi penerapan teori intertekstualitas dari unsur intrinsik, yakni pola penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha, dengan melihat bentuk-bentuk intertekstualitasnya dan unsur ekstrinsik seperti melihat konteks kemunculan *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* dalam bahasa Melayu-Jawi, dari segi sejarah, sosial, budaya dan agama.

Bab kelima, berisi kesimpulan dan saran. Kesimpulan merupakan inti sari dari hasil penelitian ini sekaligus merupakan jawaban dari rumusan masalah yang telah disebutkan dalam bab pendahuluan. Sedangkan saran adalah bagian yang memuat beberapa rekomendasi untuk penelitian selanjutnya.

## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Berdasarkan pembahasan yang telah dilakukan tentang pola penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha melalui kajian intertekstualitas, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut :

1. Dari segi kemunculan tafsir, *Tafsīr Tūjuh Sūrah* ditulis pada tahun 1935 M, dan *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* ditulis pada tahun 1936 M, maka hal ini menunjukkan bahwa kedua tafsir Muhammad Basiuni Imran tergolong sebagai tafsir modern dalam periodisasi perkembangan tafsir al-Qur'an di Indonesia, karena lahir pada abad ke-20 M, dalam rentang waktu tahun 1900-1980 M. Namun, dari segi bahasa dan aksara, kedua tafsir Muhammad Basiuni Imran masih menggunakan bahasa Melayu aksara Arab (Jawi). Dengan demikian, mengindikasikan bahwa *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* masih mengusung bentuk tafsir klasik Nusantara. Hal ini terjadi karena memposisikan kedua tafsir Muhammad Basiuni Imran dalam periodisasi perkembangan tafsir al-Qur'an di Indonesia. Jika *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* diposisikan dalam periodisasi perkembangan tafsir al-Qur'an bahasa Melayu-Jawi, maka munculnya kedua tafsir Muhammad Basiuni Imran pada abad ke-20 M dalam bentuk

bahasa Melayu-Jawi, karena tergolong sebagai tafsir yang lahir pada periode keemasan (1920-1960 M).

2. Aspek kodikologi *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt as-Siyām*, sebagai berikut:  
*Pertama*, aspek kodikologi *Tafsīr Tūjuh Sūrah* adalah 1) identifikasi naskah, meliputi: a) tempat penulisan, rumah Muhammad Basiuni Imran di Kampung Dagang; b) tempat penyimpanan, Museum Tamadun Islam Sambas; c) jenis naskah, naskah tulisan tangan; d) pemilik naskah, Pemda Kab. Sambas; e) publikasi dan duplikasi, bentuk fotografis atau faksimile. 2) aspek buku, meliputi: a) alas naskah, berbahan kertas; b) warna kertas, kuning-kecoklatan; c) panjang dan lebar kertas, 22,5 cm x 17 cm; d) halaman naskah, terdiri 24 halaman namun ada 4 halaman yang hilang; e) jumlah baris per halaman, berjumlah 18 baris; f) jenis penomoran, angka Arab; g) halaman tanpa penomoran, 1 halaman; h) posisi penomoran, bagian tengah atas, kiri dan kanan atas; i) warna penomoran halaman, biru mudan biru tua; j) warna tinta garis halus, berwarna biru muda; k) warna tinta garis pinggir, berwarna biru tua; l) warna garis penamaan surah, berwarna hitam. 3) aspek tulisan dan penjilidan, meliputi: a) jenis tulisan, *khat riq'ah*; b) warna tinta aksara, berwarna hitam; c) pemberian harakat, digunakan pada teks al-Qur'an, *munāsabah* dan kosa kata ayat; d) panjang dan lebar tulisan, 13,5 cm da 19 cm; e) jumlah koreksi ayat, terdapat 1 koreksi; f) jumlah koreksi teks tafsir, 16 koreksi dengan 7 cara koreksiannya; g) catatan kaki, terdapat catatan kaki pada penafsiran *Sūrah an-Nās*; h) penjilidan, belum dijilid. *Kedua*, kodikologi *Tafsīr Āyāt as-*

*Siyām* adalah 1) identifikasi naskah, meliputi: a) tahun penulisan, 17 *Ramadān* 1355 H atau bertepatan 10 November 1936 M; b) tempat penulisan, rumah Muhammad Basiuni Imran di Kampung Dagang; c) tempat penyimpanan, Museum Tamadun Islam Sambas; d) pemilik naskah, Pemda Kab. Sambas; e) publikasi dan duplikasi, bentuk fotografis atau faksimile. 2) aspek buku, meliputi: a) alas naskah, berbahan kertas; b) warna sampul depan, coklat dan kuning-kecoklatan; c) halaman naskah, terdiri 9 halaman termasuk halaman depan; d) jumlah baris per halaman, berjumlah 23 baris; e) jenis penomoran, tidak terdapat penomoran; f) warna tinta garis halus, berwarna biru muda; g) warna tinta garis pinggir, berwarna biru muda. 3) aspek tulisan dan penjilidan, meliputi: a) jenis tulisan, *khat riq'ah*; b) warna tinta aksara, berwarna hitam; c) pemberian harakat, digunakan pada teks al-Qur'an, hadis qudsi, *munāsabah* dan kosa kata ayat; d) jumlah koreksian ayat, tidak terdapat koreksian; e) jumlah koreksian teks *tafsir*, terdapat 7 koreksian dengan 4 cara koreksiannya; f) tulisan dicoret tanpa koreksian, ada 1 kali; g) penjilidan, sudah dijilid.

3. Posisi *fenoteks*, *genoteks* dan proses pembentukan makna *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt as-Siyām* karya Muhammad Basiuni Imran terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha adalah sebagai berikut: Pertama, teks *genoteks* dan *fenoteks*. Dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah*, teks *genoteks* adalah 1) *Tafsīr al-Manār* karya Muhammad Rasyid Ridha; 2) *Tafsīr al-Fātiḥah wa Sittu Suwar min Khawātīm al-Qur'ān* karya Muhammad Rasyid Ridha, sedangkan teks *fenoteks* adalah *Tafsīr Tūjuh Sūrah* karya Muhammad

Basiuni Imran. Dalam *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām*, teks *genoteks* adalah *Tafsīr al-Manār* karya Muhammad Rasyid Ridha, sedangkan teks *fenoteks* adalah *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya Muhammad Basiuni Imran. *Kedua*, proses pembentukan makna *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya Muhammad Basiuni Imran adalah melalui proses signifikasi, yakni cenderung menginduk kepada penafsiran Muhammad Rasyid Ridha. Hal ini karena dimotivasi oleh kekaguman dan apresiasinya terhadap *Tafsīr al-Manār* dan majalah *al-Manār* yang selalu dibaca dan dipelajari, baik sebelum berangkat ke Mesir maupun setelah pulangnya. Di sisi lain, pengetahuan Muhammad Basiuni Imran mengenai tafsir banyak didapatkan di Madrasah Dar ad-Dakwah wa al-Irsyad, yang didirikan oleh Muhammad Rasyid Ridha, sekaligus sebagai gurunya. Dengan demikian, wajar jika kedua tafsir Muhammad Basiuni Imran cenderung bernuansa Timur Tengah, khususnya kepada *Tafsīr al-Fātiḥah wa Sittu Suwar min Khawātīm al-Qur’ān* dan *al-Manār* karya Muhammad Rasyid Ridha.

4. Kajian intertekstualitas terdiri dari dua unsur, yakni unsur intrinsik dan ekstrinsik. *Pertama*, unsur intrinsik, pola penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha adalah menggunakan pola penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, pola penafsiran dengan Hadis, dan pola penafsiran dengan pendapat ulama. Dari ketiga pola penafsiran tersebut, bentuk-bentuk intertekstualitas yang digunakan Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* terhadap tafsir Muhammad Rasyid

Ridha adalah 1) paralel, artinya adanya kemiripan antara teks *fenoteks* dan *genoteks*; 2) transformasi, artinya teks *genoteks* mengalami alih bahasa di dalam teks *fenoteks*, yakni dari bahasa Arab ke bahasa Melayu-Jawi; 3) haplogigi, artinya teks *genoteks* mengalami pengurangan di dalam teks *fenoteks*. Adapun bentuk-bentuk intertekstualitas yang paling sering digunakan Muhammad Basiuni Imran dalam *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* terhadap tafsir Muhammad Rasyid Ridha adalah paralel dan transformasi, sehingga menjadikan *Tafsīr Tūjuh Sūrah* karya Muhammad Basiuni Imran sebagai terjemahan dari *Tafsīr al-Fātiḥah wa Sittu Suwar min Khawātīm al-Qur’ān* dan *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya Muhammad Basiuni Imran sebagai terjemahan dari *Tafsīr al-Manār* karya Muhammad Rasyid Ridha. *Kedua*, unsur ekstrinsik, konteks kemunculan *Tafsīr Tūjuh Sūrah* dan *Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya Muhammad Basiuni Imran dalam bahasa Melayu-Jawi, karena dipengaruhi oleh beberapa faktor, yaitu: 1) sosio-geografis, Kesultanan Sambas terletak di wilayah pesisir utara Kalimantan Barat yang menggunakan bahasa Melayu-Jawi sebagai bahasa komunikasi sehari-hari; 2) sejarah kitab-kitab yang berkembang, di lingkungan Kesultanan Sambas, kitab-kitab ulama Sambas dan kitab-kitab Muhammad Basiuni Imran sebelumnya menggunakan bahasa Melayu-Jawi; 3) kondisi keagamaan masyarakat, ditulis dalam bahasa Melayu-Jawi, ringkas dan sederhana, karena mempertimbangkan kondisi keagamaan dan kapasitas masyarakat pada saat itu.

## B. Saran-saran

Berdasarkan kajian yang telah dilakukan, maka peneliti mengajukan saran bagi para peminat kajian tafsir atau peneliti tafsir, bahwa keberadaan tafsir lokal masih perlu dieksplorasi lebih jauh, khususnya di daerah-daerah yang sulit terjamah oleh tangan para peneliti, karena hal ini cukup penting dilakukan, selain sebagai khazanah penelitian, juga untuk melihat bagaimana upaya para ulama-ulama Nusantara dahulu dalam menafsirkan al-Qur'an, apakah menghubungkan dengan realitas budaya saat itu atau hanya berkutat pada wilayah teks. Jika hanya berkutat pada wilayah teks dan mempunyai kemiripan dengan teks tafsir sebelumnya, maka cara yang komprehensif adalah menggunakan kajian intertekstualitas.



## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Wan Nasryudin Wan. "Tafsir *Tarjumān al-Mustafīd*: Kajian Intertekstual." Tesis, University of Malaya, 2008.
- Arifin, Moch., dan Moh. Asif. "Penafsiran al-Qur'an K.H. Ihsan Jampes: Studi Intertekstualitas dalam Kitab *Sirāj aṭ-Ṭālibīn*." *al-Itqan: Jurnal Studi al-Qur'an* 1, no. 2 (2015): 63–87.
- Arsalan, al-Amier Syakieb. *Mengapa Kaum Muslimin Mundur dan Mengapa Kaum Selain Mereka Maju*. Jakarta: Bulan Bintang, 1967.
- Arsam, Hawasi bin, Ahmad Munif Suratmaputra, Wendi Parwanto, dan Sadari. "Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām Karya M. Basiuni Imran, Sambas, Kalimantan Barat: Studi Kritis Atas Genealogi Pemikiran dan Epistemologi Tafsir." *Misykat: Jurnal Ilmu-Ilmu al-Qur'an, Hadist, Syari'ah dan Tarbiyah* 4, no. 2 (2019): 185–214. <https://doi.org/10.33511/misykat.v4n2.185-214>.
- Asiah, Siti. "Bibel Sebagai Sumber Tafsir dalam *Quran: A Reformist Translation* (Studi Intertekstualitas Terhadap QS. al-Baqarah)." UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017.
- Athaillah, A. *Rasyid Ridha: Konsep Teologi Rasional dalam Tafsīr al-Manār*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai, 2003.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.
- Collins, James T. *Bahasa Melayu, Bahasa Dunia – Sejarah Singkat*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.
- Effendy, Machrus. *Riwayat Hidup dan Perjuangan Maharaja Imam Sambas*. Jakarta: P.T. Dian Kemilau, 1995.
- Fahmi, Urai Riza. *Selangkah Pandang Sejarah Kerajaan Islam Keraton Sambas*. Bandung: CV Yrama Widya, 2013.
- Fathurahman, Oman. *Filologi Indonesia: Teori dan Metode*. ed. 2. Jakarta: Prenadamedia Group Bekerja sama dengan UIN Jakarta Press, 2016.
- Fatmawati, Fatimah. "Penafsiran *Sab'a Samāwāt* dalam Kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* Karya Ibnu Katsir (Kajian Intertekstualitas Julia Kristeva)." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 18, no. 2 (2019): 124–139. <https://doi.org/10.18592/jiiu.v18i2.3196>.

- Firmansyah, Yuver Kusnoto dan Haris. "Eksistensi Istana Kerajaan di Kalimantan Barat Sebagai Sumber Belajar Sejarah." *Historia: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah* 4, no. 1 (2016).
- Gusmian, Islah. "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 5, no. 2 (2015): 223–247. <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2015.5.2.223-247>.
- . "Bahasa dan Aksara Tafsir al-Qur'an di Indonesia Dari Tradisi, Hierarki Hingga Kepentingan Pembaca." *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 6, no. 1 (2010): 1–25. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v6i1.136>.
- . *Dinamika Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa Abad 19-20 M.* Surakarta: Efude Press Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta, 2015.
- . "Dinamika Tafsir al-Qur'an di Malaysia Pada Abad Ke-20 M." Laporan Hasil Penelitian Berkelanjutan/Internasional, Pusat Penelitian dan Penerbitan Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat IAIN Surakarta, 2015.
- . *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi.* Yogyakarta: LKiS, 2013.
- . "Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika." *Nun: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara* 1, no. 1 (2015): 1–32. <https://doi.org/10.32459/nun.v1i1.8>.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar.* Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2007.
- Haris, Didiq M Nur, dan Rahimin Affandi Abd Rahim. "Pemikiran Keagamaan Muhammad Basiuni Imran." *al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman* 16, no. 2 (2017): 161–185. <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v16i2.1464>.
- Hasanudin, Dani R., dan Tedi Ruhiyat. *Budaya, Bahasa, Semiotika: Sebuah Catatan Kecil.* Bandung: Balatin Pratama, 2006.
- Hermansyah. *Ilmu Gaib di Kalimantan Barat.* Jakarta: K.P Gramedia, 2010.
- Hussin, Haziyah, Latifah Abdul Majid, Nor Syamimi Mohd, Wan Nasyrudin Wan Abdullah, dan Sabri Mohamad. "Pemikiran Tafsir Sheikh Mohamed Idris al-Marbawi dalam Manuskip Quran Bergantung Makna Melayu." *al-Turath: Journal of al-Qur'an and al-Sunnah* 1, no. 1 (2016): 24–34.
- Ibrahim. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Panduan Penelitian Beserta Contoh Proposal Kualitatif.* Bandung: Alfabeta, 2015.
- Ichwan, Moch. Nur. "Literatur Tafsir al-Qur'an Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian." *Visi Islam: Jurnal Ilmu-Ilmu*

- Keislaman* 1, no. 1 (2002).
- Iman, Fuji Nur. “*Wawasan al-Qur'an* Karya M. Quraish Shihab (Sebuah Kajian Intertekstualitas Tafsir di Nusantara).” *Nun: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara* 5, no. 1 (2019): 95–115. <https://doi.org/10.32495/nun.v5i1.102>.
- Imran, Muhammad Basiuni. “*Tafsīr Āyāt as-Šiyām*.” Sambas, Kalimantan Barat, 1936.
- . “*Tafsīr Tūjuh Sūrah*.” Sambas, Kalimantan Barat, 1935.
- IMZI, Husnul Hakim. *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir (Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer)*. Edited by Hidayatullah. Depok: Lingkar Studi al-Qur'an (eLSiQ), 2013.
- Ismail, A. Muis. “Mengenal Muhammad Basiuni Imran (Maharaja Sambas).” Pontianak, 1993.
- Jabbar, Luqman Abdul. ‘*Ulūm al-Qur’ān: Metodologi Studi al-Quran*. ed. 3 Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2014.
- . “Tafsir al-Qur'an Pertama di Kalimantan Barat (Studi Naskah Kuno *Tafsīr Sūrah Tūjuh* Karya Maharaja Imam Kerajaan Sambas 1883–1976 M.).” *Khatulistiwa: Journal of Islamic Studies* 5, no. 1 (2015): 100–111. <https://doi.org/10.24260/khatulistiwa.v5i1.409>.
- Junaidi, Ahmad Arif. *Penafsiran al-Qur'an Penghulu Kraton Surakarta: Interteks dan Ortodoksi*. Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, 2012.
- . “*Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*: Interteks dan Ortodoksi dalam Penafsiran Raden Pengulu Tafsir Anom V.” *Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 15, no. 1 (2013): 1–14. <https://doi.org/10.21580/wa.v15i1.526>.
- Kristeva, Julia. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Edited by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1977.
- . *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- Kurniawan, Syamsul, dan Erwin Mahrus. *Jejak Pemikiran Tokoh Pendidikan Islam: Ibnu Sina, al-Ghazali, Ibn Khaldun, Muhammad Abduh, Muhammad Iqbal, Hasan al-Banna, Syed Muhammad Naquib al-Attas, K.H. Ahmad Dahlan, K.H. Hasyim Asy'ari, Hamka, Basiuni Imran, Hasan Langgulung, Azyumardi Azra*. Edited by Aziz Safa. Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2011.
- Madaniy, A. Malik. “*Tafsīr al-Manār* (Antara al-Syaikh Muhammad Abduh dan al-Sayyid Muhammad Rasyid Ridha).” *Jurnal al-Jami'ah*, no. 46 (1991).

- Mitwally, Tamir Muhammad Mahmud. *Manhaj al-Syekh Muhammad Rasyid Ridha fi al-Aqidah*. Dar al-Masjid 'Asiri, 1425.
- Munthe, Saifuddin Herlambang. *Studi Tokoh Tafsir Dari Klasik hingga Kontemporer*. Pontianak: IAIN Pontianak Press, 2018.
- Musa, Pabali H. *Sejarah Kesultanan Sambas Kalimantan Barat*. Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2003.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*. ed. 4. Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2018.
- \_\_\_\_\_. "Model Penelitian Tokoh (dalam Teori dan Aplikasi)." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 15, no. 2 (2014): 201–218. <https://doi.org/10.14421/qh.2014.1502-01>.
- Nasrullah, Ahmad M. Sewang, Syamsuddoha, dan Nurman Said. "Pembaruan Pemikiran Pendidikan Islam Muhammad Basiuni Imran (1906-1976 M)." *Jurnal Diskursus Islam* 06, no. 1 (2018): 135–155. <https://doi.org/10.24252/jdi.v6i1.7056>.
- Nisak, Faila Sufatun. "Penafsiran QS. *al-Fātiḥah* K.H. Mishbah Mustafa: Studi Intertekstualitas dalam Kitab *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl*." *al-Iman: Jurnal Keislaman & Kemasyarakatan* 3, no. 2 (2019): 150–179.
- Nurmansyah, Ihsan. "Kajian Intertekstualitas *Tafsīr Āyāt as-Šiyām* Karya Muhammad Basiuni Imran dan *Tafsīr al-Manār* Karya Muhammad Rasyid Ridha." *al-Bayan: Studi al-Qur'an dan Tafsir* 4, no. 1 (2019): 1–14. <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v4i1.4792>.
- Parwanto, Wendi. "Konstruksi dan Tipologi Pemikiran Muhammad Basiuni Imran (1885-1976 M), Sambas, Kalimantan Barat dalam Literatur Tafsir." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin dan Filsafat* 21, no. 1 (2019): 61–78. <https://doi.org/10.22373/substantia.v21i1.4476>.
- \_\_\_\_\_. "Struktur Epistemologi Naskah *Tafsīr Sūrah al-Fātiḥah* Karya Muhammad Basiuni Imran Sambas, Kalimantan Barat." *Jurnal at-Tibyan: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 4, no. 1 (2019): 143–63. <https://doi.org/10.32505/tibyan.v4i1.783>.
- \_\_\_\_\_. "Struktur Epistemologi *Tafsīr Sūrah Tūjuh* Karya Muhammad Basiuni Imran, Sambas, Kalimantan Barat." Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019.
- Pedersphil, Howard M. *Kajian al-Qur'an di Indonesia*. Terj. Tajdul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.
- Pijper, G.F. *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*. Edited by Tudimah dan Yessy Augusdin. Jakarta: UI Press, 1985.

- Putra, Apria, dan Chairullah Ahmad. *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX: Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda*. Padang: Komunitas Suluah (Suaka Luhung Naskah) Indonesia Heritage Centre, 2011.
- Rahman, Ansar, H. Ya' Achmad, Farid Muchsin Panji Anom, Muhadi, dan Fahadi. *Kabupaten Sambas, Sejarah Kesultanan dan Pemerintahan Daerah*. Sambas: Dinas Pariwisata PEMDA Kabupaten Sambas, 2001.
- Rahman, Arivaie. "Literatur Tafsir al-Qur'an dalam Bahasa Melayu-Jawi." *Suhuf: Jurnal Pengkajian al-Qur'an dan Budaya* 12, no. 1 (2019): 91–110. <https://doi.org/10.22548/shf.v12i1.445>.
- \_\_\_\_\_. "Tafsir *Tarjuman al-Mustafid* Karya 'Abd al-Rauf al-Fanshuri: Diskursus Biografi, Kontestasi Politis-Teologis dan Metodologi Tafsir." *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 42, no. 1 (2018): 1–22. <https://doi.org/10.30821/miqot.v42i1.419>.
- Rahman, Arivaie, dan Sri Erdawati. "Tafsir *at-Tanwir* Muhammadiyah dalam Sorotan (Telaah Otoritas hingga Intertekstualitas Tafsir)." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 18, no. 2 (2019): 212–227. <https://doi.org/10.18592/jiiu.v18i2.3229>.
- Rahman, Arivaie, Munzir Hitami, dan Zikri Darussamin. "Tafsir Melayu-Mengenal *Tafsīr Nūr al-Ihsān* Karya Syekh Muhammad Sa'id al-Qadhi." *Jurnal Ushuluddin* 26, no. 1 (2018): 1–13. <https://doi.org/10.24014/jush.v26i1.4071>.
- Riddell, Peter G. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. London: Hurst & Company, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Menerjemahkan al-Qur'an ke dalam Bahasa-Bahasa di Indonesia." In *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, edited by Henri Chambert-Loir. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia) bekerja sama dengan École Française d'Extrême-Orient, Forum Jakarta-Paris, Pusat Bahasa dan Universitas Padjadjaran., 2009.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsīr al-Fātiḥah wa Sittu Suwar min Khawātīm al-Qur'ān*. ed. 2. al-Qāhirah: Dār al-Manār, 1367 H/1948 M.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Manār* Juz 1. ed. 2. al-Qāhirah: Dār al-Manār, 1366 H/1947 M.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Manār* Juz 2. ed. 2. Mesir: Maṭba'ah al-Manār, 1350 H/1931 M.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Manār* Juz 3, 4 & 7. ed. 3. Mesir: Dār al-Manār, 1367 H/1948 M.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Manār* Juz 5 & 8. ed. 1. Mesir: Maṭba'ah al-Manār, 1328 H/1910 M.

- . *Tafsīr al-Manār* Juz 6, 9 & 10. ed. 2. Mesir: Maṭba’ah al-Manār, 1367 H/1948 M.
- . *Tafsīr al-Manār* Juz 11. ed. 1. Mesir: Maṭba’ah al-Manār, 1349 H/1930 M.
- . *Tafsīr al-Manār* Juz 12. ed. 1. Mesir: Maṭba’ah al-Manār, 1353 H/1934 M.
- Risa. *Perkembangan Islam di Kesultanan Sambas: Kajian Atas Lembaga Keislaman Pada Masa Pemerintahan Sultan Muhammad Syafiuddin II 1866-1922 M.* Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2015.
- Rizal Mustansyir. *Kearifan Lokal Masyarakat Melayu Sambas dalam Tinjauan Filosofis.* Yogyakarta: Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada, 2015.
- Rukajat, Ajat. *Pendekatan Penelitian Kuantitatif: Quantitative Research Approach.* Yogyakarta: Deepublish, 2018.
- Sajad, Abdulah, Abdullah Thaha, Acep Arifudin, Adi Prayitno, Ahmad Sanusi, Ahmad Muawwam, Ahmadie Thaha, et al., eds. *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantara.* Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2016.
- Salim, H. Moh. Haitami, Hermansyah, H. Yapandi, Erwin, Eka Hendry, Zulkifli, dan Luqman. *Sejarah Kesultanan Sambas Kalimantan Barat.* Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2011.
- Shihab, M. Quraish. *Rasionalitas al-Qur'an: Studi Kritis Atas Tafsīr al-Manār.* Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Kaidah Tafsir.* Edited by Abd. Syakur Dj. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Sulistyorini, Dwi. *Filologi: Teori dan Penerapannya.* Malang: Madani, 2015.
- Sunandar, Duski Ibrahim, dan Nor Huda. “Resonansi Maharaja Imam Muhammad Basiuni Imran (1885-1976) di Sambas.” *Medina-Te: Jurnal Studi Islam* 15, no. 1 (2019): 75–91. <https://doi.org/10.19109/medinate.v15i1.3542>.
- Suryadilaga, M. Alfatih. *Metodologi Ilmu Tafsir.* Yogyakarta: Teras, 2010.
- Sya’ban, A. Ginanjar. *Mahakarya Islam Nusantara: Kitab, Naskah, Manuskrip dan Korespondensi Ulama Nusantara.* Tangerang: Pustaka Compass Yayasan Compass Indonesiatama Anggota IKAPI, 2017.
- Taufik, Wildan. *Semiotika untuk Kajian Sastra dan al-Qur'an.* Bandung: Yrama Widya, 2016.

- Wajidi Sayadi. *Metodologi Tafsir al-Qur'an (Studi Atas Metode Tafsīr al-Marāgi)*. Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2011.
- Yusuf, Mohd Sholeh Sheh, Yusuf Haji-Othman, dan Mat Rani Abdul Manaf. “The Source of *al-Hadiths* in *Tafsīr Nūr al-Ihsān*: An Intertextuality Study.” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 8, no. 7 (2018): 615–624. <https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v8-i7/4404>.
- Yusuff, Mohd Sholeh bin Sheh. “Bacaan Intertekstualitas Terhadap Sumber Al-Isra’iliyyat dalam *Tafsīr Nūr al-Ihsān*.” *Insancita: Journal of Islamic Studies in Indonesia and Southeast Asia* 3, no. 1 (2018): 13–28.
- Yusuff, Mohd Sholeh Sheh, Yusuf Haji-Othman, dan Mat Rani Abdul Manaf. “The Source of *al-Nasikh* and *al-Mansukh* (Abrogated and Abrogated) in *Tafsīr Nūr al-Ihsān*: An Intertextuality Study.” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 8, no. 10 (2018): 813–823. <https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v8-i10/4781>.
- \_\_\_\_\_. “The Source of *Sabab Nuzul Ayah* (The Contexts and Occasions of The Revelation of the Qur'an) in *Tafsīr Nūr al-Ihsān*: An Intertextuality Study.” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 9, no. 2 (2019): 487–496. <https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v9-i2/5510>.
- Yusuff, Mohd Sholeh Sheh, Yusuf Haji-Othman, Mat Rani Abdul Manaf, dan Mohamad Hazli Ismail. “Intertextual Reading on *Tafsīr Nūr al-Ihsān*: A Study Using the Haplology Method.” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences (IJARBSS)* 7, no. 11 (2017): 1136–1149. <https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v7-i11/3552>.
- Yusuff, Mohd Sholeh Sheh, dan Mohd Nizam Sahad. “Bacaan Intertekstual Terhadap *Tafsīr Nūr al-Ihsān*: Kajian Menurut Kaedah Ekserp.” *Jurnal Antarbangsa Alam dan Tamadun Melayu* 2, no. 2 (2014): 53–63.
- \_\_\_\_\_. “Bacaan Intertekstual Terhadap *Tafsīr Nūr al-Ihsān*: Suatu Kajian Menurut Kaedah Parallel.” *Labuan E-Journal of Muamalat and Society (LJMS)* 7 (2013): 48–59.
- \_\_\_\_\_. “Bacaan Intertekstualitas Teks Fadilat dalam *Tafsīr Nūr al-Ihsān*.” *Jurnal Usuluddin* 37 (2013): 33–55.
- \_\_\_\_\_. “*Tafsīr Nūr al-Ihsān* by Syeikh Muhammad Sa’id: An Intertextual Reading.” *International Journal of Humanities and Social Science* 3, no. 10 (2013): 164–171.
- Yusuff, Mohd Sholeh Sheh, Mohd Nizam Sahad, dan Siti Hajar Che Man. “*Tafsīr Nūr al-Ihsān* oleh Syeikh Muhammad Sa’id: Suatu Bacaan Intertekstual.” *Melayu: Jurnal Antarbangsa Dunia Melayu* 7, no. 1 (2014): 25–40.

[http://myjms.moe.gov.my/index.php/Melayu/article/view/4520.](http://myjms.moe.gov.my/index.php/Melayu/article/view/4520)

Zuhdi, M. Nurdin. *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Kaukaba, 2014.



## LAMPIRAN-LAMPIRAN

### Lampiran 1. Transkripsi Mukadimah *Tafsir Tūjuh Sūrah*

Pemberian Tahu Bagi Ini Kitab

Bismillahirrahmanirrahim

Teks al-Qur'an Surah Ali Imran ayat 138

Artinya: Inilah keterangan bagi segala manusia dan petunjuk dan pengajaran bagi orang-orang yang takut.

Wajib atas tiap-tiap orang mukmin yang percaya dengan al-Qur'an bahwa menghisab akan dirinya atas bagiannya daripada keterangan al-Qur'an itu bagi agama dan daripada petunjuknya baginya daripada kesesatan orang-orang yang sesat dan daripada pengajarannya bagi orang-orang yang lalai yang *taqsir* maka dengan sekadar bagiannya daripada segala cahaya yang tiga ini jadilah makamnya atau martabatnya pada orang-orang yang takut (*muttaqin*) dan tempatnya daripada surga yang telah Allah katakan padanya (*u'iddat lil muttaqin*) yakni telah disediakan akan dia bagi orang-orang yang takut itu (*muttaqin*) dan bahwa kadar ini ia mengecil dan membesar dengan mengikuti pahamkan al-Qur'an dan tadabur akan dia karena nyata baginya pada tiap-tiap surah daripadanya yang ia baca akan dia di dalam sembahyang dan lainnya beberapa ayat daripada kenyataannya pada ilmunya dan pengetahuannya. Hikmah-hikmahnya dan hukum-hukumnya yang ia pancarkan kepadanya akan cahayanya daripada ayat-ayatnya yang panjang dan pendek.

Bahwa sesungguhnya engkau dapat di dalam ini kitab akan tafsir bagi al-Fatihah yang dibaca akan dia oleh tiap-tiap muslim pada tiap-tiap rakaat daripada segala sembahyangnya fardunya dan sunahnya dan engkau dapat akan tafsir bagi enam surah yang sependek-pendeknya yang di-*hafaz* akan dia oleh kebanyakan orang-orang muslimin akan sekaliannya ataupun setengahnya. Dan mudah atas tiap-tiap perempuan dan laki-laki daripada awam (orang keramaian) me-*hafaz*-kan dia supaya ia baca kemudian daripada al-Fatihah akan satu surah daripadanya maka meniupkan oleh tadabur akan dia pada ruh orang yang sembahyang akan ruh sembahyang yang adalah ia tiang agama dan sebesar-besar rukunnya yang adalah dengan dia meneguhkan daripada *fahsyā'* (barang yang sangat keji) dan munkar dan dengan dia ia ketahui daripada dirinya akan arti keadaan sembahyang itu taulan bagi perangai sabar pada minta pertolongan dengan dia atas sebesar-besarnya pekerjaan dan segala kesengsaraan hidup pada firmannya (QS al-Baqarah ayat 45). Dan minta pertolonganlah kamu dengan sabar dan sembahyang dan bahwa ia-nya sangat besar (berat) melainkan atas orang-orang yang khusyu. Dan ia jaga atau takuti akan sangat dukacita dan keluh kesah (tak sabar) pada firmannya (QS. al-Ma'arij ayat 19-22). Bahwa manusia itu telah dijadikan akan dia sangat dukacita atau sayang kepada harta. Apabila menyentuh atau mengenai akan dia oleh kejahanatan seperti kerugian hal keadaannya keluh kesah (tak sabar) dan apabila menyentuh akan dia oleh kebaikan yakni ia dapat akan dia hal keadaannya sangat enggan (tidak mau

memberikannya) melainkan orang-orang yang sembahyang. Karena telah dikecualikan Allah daripada dua perangai yang dicela itu akan orang-orang sembahyang yang mereka itu kekal di atas sembahyang mereka itu.

Bahwa saya memberi isyarat pada pemberian tahu ini kepada barang yang pada tafsir surah-surah yang tujuh ini daripada sifat-sifat al-Qur'an yang tiga itu yang telah saya mulakan akan dia dengan dia:

## Lampiran 2 : Transkripsi *Tafsīr Sūrah al-Fātiḥah* Tahap Pertama

### *Sūrah al-Fātiḥah*

Adalah bagi al-Fatiyah di dalam ini kitab tafsir yang panjang dinukil daripada tafsir al-Manar, ada padanya keterangan bagi sekalian *naw'un* hidayah (petunjuk) al-Qur'an dan usul asal akidah Islam yang saya ajmalkan padanya dan saya tafsilkhan pada surah-surahnya akan sebagai tafsil (uraian). Dan telah saya kutip padanya akan jumlah barang yang telah diperkatakan akan dia oleh Syekh kami al-ustadz al-Imam (Syekh Muhammad 'Abduh) qaddasa Allah ruhah pada durus (pengajian-pengajian) tafsir di al-Azhar dan di cap akan dia di dalam hidupnya maka mengajaibkan akan dia. Kemudian kami tambah padanya sebagai tambahan yang baik dan inilah *taba'a* atau cap yang keenam yaitu terlebih luas daripada barang yang dahulunya.

Dan padanya tafsir yang *mukhtasar* (yang ringkas) ialah yang ditadaburkan akan dia oleh orang yang sembahyang di dalam sembahyangnya supaya jadilah ia khusyu bagi Allah padanya dengan ingatkan rahmatnya yang umum bagi sekalian alam dan yang tertentu dengan orang mukminin yang *muttaqin*. Dan memujinya atas segala nikmatnya yang terlimpah daripada kemurahan rububiyyahnya dan keadaanya raja yang haq (yang sebenar-benarnya) yang memiliki bagi perkara perintah hari agama. Hisab dan Jaza'a (balasan) bagi orang-orang yang beramal. Dan barang yang ia mulikan akan tiap-tiap mukmin daripada merintahkan ia dengan *makhtub* akan dia seperhadapan tidak dengan *wasitah* (perantaraan) ia mengenalkan dirinya kepadanya dengan tauhidnya (mengesakannya) dengan ibadah yang tertentu baginya dan minta pertolongannya sendiri atas sekalian perkara dunia dan akhirat dan berdoa kepadanya minta tunjukkan "as-sirat al-mustaqim" jalan yang lurus (ialah syariat Islam) dan berhubung dengan orang-orang yang diberi nikmat atas mereka itu dari pada Nabi-nabi, orang-orang yang benar, syuhada dan orang-orang yang saleh. Bukan orang-orang yang dimurka daripada orang-orang yang telah mengetahui akan hak maka mereka itu tinggalkan pula akan dia karena melebihkan hawa atas *huda* (petunjuk). Dan bukan juga orang-orang yang sesat daripadanya dengan sebab jahilnya (QS. al-Kahfi ayat 104) mereka yang telah sesat perjalanan mereka itu di dalam hidup itu pada hal mereka kira-kira bahwa mereka itu memperbaguskan akan perbuatan.

Mana-mana juga mukmin yang percaya dengan Allah ia munajat atau mengharap akan Allah dengan segala makna yang tinggi itu pada tiap-tiap hari dan malam tujuh belas kali daripada rakaat-rakaat sembahyang yang difardukan itu dan yang sunah-sunah itu pada hal ia menghadapkan akan mukanya kepada kiblat orang-orang mukminin mula-mula rumah (baitullah) yang dihantarkan

untuk ibadah segala manusia di yang diberi berkah dan petunjuk bagi sekalian alam dan ia hadapkan akan mukanya yang ruh kepada tuhannya Yang Maha Besar yang *istiwa*' di atas 'arsy-nya di atas sekalian hambanya dengan tidak *tasybih* dan *tamsil* yakni tidak menyerupakan dan mengumpamakan. Kemudian pula tak jadi segala makna-makna yang tinggi ini sebesar-besarnya *hammum*-nya (cita-citanya) dari pada hidupnya dan jadilah tiap-tiap barang yang lain daripadanya dari pada segala hal keadaan hidup itu mengikuti baginya dan menolong atasnya.

Dan mengiring akan tafsir al-Fatihah beberapa tambahan daripada tafsir al-Manar pada keadaan basmalah itu (bismillahirrahmanirrahim) daripada al-Fatihah dengan tahqiq dan daripada tiap-tiap surat dengan tarjih dan hukum membacanya di dalam sembahyang dan hukum membaca "Amin" kemudiannya

### Lampiran 3 : Transkripsi *Tafsīr Sūrah al-'Āṣr*

#### *Tafsīr Sūrah al-'Āṣr*

Adalah bagi ini surah di dalam ini kitab dua tafsir pula: satu tafsir yang panjang bagi syaikh kami al-Ustadz Imam rahimahullah ta'ala yang adalah ia hantarkan akan dia sebagai *muhadarah* (pidato) atau pengajian kepada ulama negeri al-Jazair dan pemuka-pemukanya di tahun 1321 H/ 1903 M, dan ia tulis akan dia dengan tangannya dan ini tafsir satu ayat daripada ayat-ayat Allah 'Azza wajalla yang telah zhohir atau nyata dengan dia makna perkataan al-Imam asy-Syaff'i r.a: jikalau sekiranya tidak turun melainkan ini surah saja niscaya memadai akan segala manusia. Dan pada satu riwayat: jikalau orang-orang tadabur (pahamkan betul-betul) akan ini surah niscaya memadai akan mereka itu. Dan telah dicap itu tafsir dahulu. Dan mengiring akan dia satu tafsir yang ringkas bagi kami pada menyatakan barang yang ditadaburkan oleh orang yang sembahyang ketika membaca ini surah. Dan ringkasnya bahwa manusia itu (*insan*) dengan sepanjang tabiatnya dan pergaulannya yaitu di dalam kerugian (*khusrin*) yang tak sejahtera seorang daripada semacam daripadanya dan yang sejahat-jahatnya kerugian dirinya yang mencelakakan akan dia melainkan orang-orang mukminin yang percaya dengan Allah dan hari yang kemudian dan percaya dengan barang yang ada padanya daripada jaza' balasan atas amal perbuatan. Dan amal yang saleh yang jadi baik dengan dia segala amal perbuatan mereka itu dan pekerjaan mereka itu setengahnya dengan setengah dan mereka itu beringat-ingatan (berwasiat) dengan haq (yang benar) yang wajib atas mereka itu bagi tuhan mereka itu dan bagi diri dan umat mereka itu dan mereka itu berwasiat dengan sabar dan menahan akan segala *masyaqah* pada jalan haq itu dan masuk padanya menyuruh dengan kebijakan dan mencegah daripada yang mungkar.

### Lampiran 4 : Transkripsi *Tafsīr Sūrah al-Kauṣar*

#### *Tafsīr Sūrah al-Kauṣar*

Ialah sependek-pendek surah di dalam al-Qur'an dan ada padanya beberapa *naw'un* – macam – daripada *dalail al-i'jaz* (segala yang melemahkan pikiran)

dan kabar-kabar yang gaib yang telah ditafsirkan akan dia oleh zaman. Maka ialah daripada sebesar-besarnya makanan iman dan memperingatkan dengan barang yang Allah telah berikan kepada Rasulnya kesudahan Nabi-nabi ‘alaihi afdola as-solatu wa as-ssalam’ daripada segala macam kebaikan yang banyak di dalam dunia dan akhirat yang telah meninggikan akan sebutannya dan meninggalkan akan *tarikh*-nya dan menghapuskan akan sebutan orang-orang yang benci akan dia. Dan sesungguhnya kami telah nyatakan pada tafsirnya akan kadar yang ditadaburkan akan dia oleh orang yang sembahyang ketika membacanya daripada ini keterangan dan petunjuk dan pengajaran bagi orang-orang yang takutkan Allah (*muttaqin*).

#### **Lampiran 5 : Transkripsi *Tafsīr Sūrah al-Kāfirūn***

##### ***Tafsīr Sūrah al-Kāfirūn***

Ada padanya keterangan mencirikan antara ibadah tauhid yang semata-mata yang telah didatangkan akan dia oleh kesudahan Nabi-nabi untuk menghidupkan barang yang telah ada atasnya oleh tiap-tiap seorang daripada mereka itu. Dan ibadah syirik yang bid’ah itu daripada asasnya (pangkalnya sekali) atau yang mendatang di atas agama-agama Nabi-nabi yang dahulu. Dan kelepasan nabi dan orang yang telah mengikuti akan dia daripada mengibadatkan barang yang dibidatkan (disembah) oleh orang-orang musyrikin daripada segala yang diserupakan dan tukang-tukang syafaat dan lepas daripada macam-macam ibadah mereka itu baginya. Dan memutuskan harap mereka itu daripada muwafakat dengan mereka itu dan menetapkan mereka itu atasnya. Dan mencirikan yang sempurna antara agama mereka itu (orang-orang musyrikin) yang diada-adakan itu dengan agamanya yang ialah agama Allah yang diturunkan itu.

#### **Lampiran 6 : Transkripsi *Tafsīr Sūrah al-Ikhlās***

##### ***Tafsīr Sūrah al-Ikhlās***

Inilah surah tauhid orang-orang mukminin yang ikhlas yang menyempurnakan bagi segala makna surah al-Kafirin maka ia menafikan bagi kafir wasniyah dan ini men-sabat-kan dan menetapkan bagi iman hanifiyah dengan menyatakan keesaan Allah taala dan *samadiyah*-nya dan membatilkan barang yang dibuat bid’ah (diada-adakan akan dia) oleh agama-agama wasniyah yang dahulu kala dan pergi kepada akhir agama sebelum Islam daripada memperambil atau menjadikan anak bagi Allah swt. Dan menghalusi kejahatan beranak dan kebapaan dengan menamakan dia “*in bisaq*” yakni terpancar atau terbit serat pula kekal di atas gelaran ibu tuhan dan ibu *rabb*. Dan barang yang mereka membuat bid’ah (ada-adakan dia) daripada memperambil segala yang diserupakan dan bandingan bagi Allah azza wajalla. Yang mereka ibadatkan – sembah – seperti mengibadatkan dia dengan doa memanggil. Mereka hingga di dalam hal-hal yang sangat susah dan bernazar bagi mereka itu dan berkurban dengan segala sembelihan. Dan menamai orang-orang yang kemudian (*mutaakhirin*) daripada peribadah-peribadah mereka itu akan mereka itu dengan

nama *auliya'* dan *syafa'a* (tukang-tukang syafa'at) yang berkuasa pada *kawnun* (alam) dan menamai ibadah mereka itu baginya dengan nama *tawassul* dan *istisyifa'* dan makna *ahad* dan *samad* itu membatilkan akan ini sekalian.

Dan sungguhnya telah dicirikan antara dua surah itu dengan surah abilahab karena hikmah yang *sir* ialah hujjah yang tegap dengan *misal* yang *has* atas perbedaan antara agama wasniyah dengan agama tauhid maka yang pertama (agama wasniyah) dibinakan atau dibangunkan atas bahwa kelepasan manusia itu daripada rugi diri mereka itu dan keuntungan mereka itu dengan *sa'adah* (kebaikan) pada agama dan dunia mereka itu terserah atau tersandar dengan perantaraan *syafa'a* (tukang-tukang syafa'at) di antara Allah dengan hamba-hambanya. Dan yang lain itu (agama Islam – agama tauhid) dibinakan atas mensunyikan tauhid bagi Allah sendiri dan amal yang saleh yang bersih dengan dia oleh nafsu (diri itu) maka jadilah ia ahli bagi *sa'adah* dua tempat itu (dunia dan akhirat).

### Lampiran 7 : Transkripsi *Tafsir Sūrah al-Falaq*

#### **Tafsir Sūrah al-Falaq**

Telah dikhathamkan dan disudahi akan mushaf al-Qur'an dengan *mu'awizatain* (dua perlindungan) yakni *qul a'uzu birabbi al-falaq* dan *qul a'uzu birabbi an-nas*, karena hikmah yang besar ringkasnya bahwa agama Allah yang telah ia bangkitkan atau utuskan dengan dia akan sekalian Rasul-rasulnya (pesuruh-pesuruhnya) dan ia sempurnakan akan dia dengan ini kitab yang nyata yang telah ia utus dengan dia akan Rasulnya Muhammad kesudahan Nabi-nabi yang tertinggi ia dengan sekalian maksud-maksudnya yang pada islah (memperbaiki) kepada perkara yang satu yang tidak sempurna oleh mukalaf (orang yang akil balig) juga tidak dengan dia. Dan ialah mengenal (mengetahui) oleh manusia akan tuhannya dan mentauhidkan meesakan akan dia. Dan telah ia *tafsil*-kan (uraikan) akan maksud-maksud ini padanya maka ia jadikan tauhid itu akan ruhnya. Kemudian ia sudah akan dia dengan surah *tabarru'* (berlepas) daripada agama-agama wasniyah itu sekaliannya dan ahlinya yang kafir-kafir. Maka *Sūrah al-Ikhlas* itu yang me-*ajmal*-kan bagi rukun-rukun tauhid dan meruntuhkan macam-macam syirik itu semuanya maka dua surah istiazah (minta perlindungan itu) dengan Allah daripada kejahatan-kejahatan yang merintangi bagi kebaikan manusia itu pada maksud-maksudnya yang kemanusiaan yang pada jasad (tubuh) dan ruh sekaliannya dengan barang yang merasakan dia dengan sifat-sifat wahdaniyah baginya '*azza wajalla*'.

Maka pada *Sūrah al-Falaq* itu menjagakan dia kepada barang yang ada di dalam alam itu daripada kejahatan-kejahatan segala makhluk yang ialah landasan pada seumum waktunya dari malam dan siang dan ia tentukan nyebutkan akan gelap malam apabila telah sangatlah gelapnya, maka meratalah ia di segenap jahat dan tersembunyilah padanya tempat-tempat masuk kejahatan dan jalan-jalan menjagakan dan kejahatan tukang-tukang sihir yang di jala-jala dan orang-orang yang merusakkan yang penyabung. Dan kejahatan seteru-seteru yang hasad (dengki) supaya menjaga akan segala mudarat kejahatan-kejahatan ini dengan barang yang kuasa ia daripada wasilah-wasilah yang pada usaha dan

ia minta dilindungkan daripada barang yang ia tidak ketahui akan dia atau lemah daripadanya dengan *rabb al-falaq* (tuhan yang empunya falaq ialah pejaring menerangi) yang mencarik atau membelah baginya akan gelap malam itu maka ia lihat di dalam cahayanya daripadanya akan barang yang tak ada *ilahi* ia lihat akan dia. Dan ia capailah dengan perlindungannya dan pertolongannya baginya akan pemeliharaan baginya daripada barang yang ia takutkan akan dia.

Telah kami tafsirkan akan dia dengan irsyad (memberi petunjuk) yang manfaat pada cahaya yang cemerlang ini kemudian daripada mukadimah – pendahuluan – dan persediaan pada mentahkikkan makna *syir* (kejahatan) dan segala kerusakannya pada alam itu dan keadaannya bukan surat makhluk yang bersendiri dengan zatnya. Hanya kebaikannya daripada perbuatan orang-orang yang mukalaf dan sekurang-kurangnya daripada *taqsir* mereka itu pada menjaga segala kejadian *kawnu* yang manfaat dengan zatnya yang memberi mudarat bagi segala manusia dengan setengah hal-halnya yang datang.

Dan kami jadikan baginya khatimah (penyudahan) pada masalah sihir dan barang yang diriwayatkan daripada menjadikan (*an-naffasat fi al-'uqad*) daripadanya dan keadaan setengah orang-orang yahudi telah menshir akan Nabi saw dan barang yang telah dikira-kira oleh ulama daripada *ta'sir* (memberi bekas) oleh sihir itu padanya sebagai *ta'sir* yang memberati akan yang lain-lain daripada mereka itu atas mengingkarkan hadis itu dari asalnya. Dan telah kami tahkikkan padanya bahwa riwayat *as-shahihain* (al-Bukhari dan Muslim) itu menunjukan atas bahwa ianya khas – tertentu – dengan *mubasyarah* (menyampuri) perempuan yang dita'birkan atau dikatakan padanya pada adat orang-orang mengikat laki-laki atau menambah akan dia dengan barang yang jadilah ia dengan dia lemah daripada *mubasyarah* (menyampuri istri) dan tak adalah baginya sedikitpun *ta'sir* (memberi bekas) pada akalnya yang terang dan tidak juga pada jasadnya (tubuhnya) yang mulia itu – yaitu kemudian daripada mendatangkan *khilasah* atau keringkasan barang yang telah diperkatakan akan dia oleh orang-orang yang mengingkarkan hadis itu dan orang-orang yang men-sabat-kan pada riwayat.

#### Lampiran 8 : Transkripsi *Tafsīr Sūrah an-Nās*

##### *Tafsīr Sūrah an-Nās*

Turunlah ini surah menjagakan dan mengingatkan segala manusia dengan *syir* (kejahatan) yang terlebih besar daripada kejahanan-kejahanan segala makhluk yang diisyaratkan kepadanya pada barang yang dahulunya. Dan ialah kejahanan yang tersembunyi di dalam nafsu (diri) yang merusakkan akan akidah-akidah atau iktikad dan pikiran-pikiran. Dan menghamburkan akan fitnah-fitnah di antara jamaah-jamaah (kumpulan-kumpulan) dan persatuan di antara tiap-tiap orang dengan barang yang dicampakkan akan dia oleh setan-setan manusia dan jin daripada was-was di dalam segala hati. Dan mereka itu hambuskan atau tiupkan akan dia daripada racun-racun segala kebencian di dalam hati. Maka kami telah nyatakan pada tafsirnya akan barang yang wajib di atas segala manusia daripada menjaga dan awasnya (hatinya) di dalam segala

*khatir* yang berkeliling di dalam dada-dada mereka itu daripada was-was yang tersembunyi yang *nafsi* dan *syaithani* itu dan yang terbit daripada wahyu setan-setan manusia yang memanggil kepada batil pada iktikad dan amal. Dan barang yang seyoginya bagi mereka itu daripada minta pertolongan atas menjaga kejahatannya dengan minta perlindungan dengan tuhan segala manusia (*rabb an-nas* *malik an-nas* *ilahi an-nas*) dan hikmah mengulang-ulang lafal *an-annas* (manusia) dengan *idafah* (menyandarkan) tiap-tiap sifat daripada sifat-sifat ini dan pendeknya bahwa sebanyak-banyak kejahatan segala manusia dan kerusakan mereka itu yaitu daripada manusia itu sendiri bukan daripada yang lain daripada mereka itu. Dan tempat terbitnya kejihilan atau kebodohan mereka itu dan daif iman mereka itu dengan sifat-sifat yang tiga itu, (*rabb an-nas*, *malik an-nas*, *ilahi an-naas*, inilah sifat-sifat yang tiga ini yakni *rabbi* dan *maliki* dan *ilahi*, maka akan datang maknanya satu-satu), bagi tuhan mereka itu yang tiada sempurna tauhid mereka itu melainkan dengan pahamkan dia seperti yang wajib.

#### Lampiran 9 : Transkripsi Terjemah *Sūrah al-Fātiḥah*

Artinya dengan ringkas yaitu: (1) dengan nama Allah yang *rahman*, yakni yang sangat mengasihani akan sekalian hambanya yang mukmin dan kafir dengan melimpahkan segala nikmatnya yang ‘am bagi mereka itu, lagi *rahim* yang pengasih sayang dengan melimpahkan nikmat-nikmatnya yang khas tertentu bagi hamba-hambanya yang mukmin. (2) bermula segala puji itu bagi Allah Tuhan sekalian alam yang mendidik dan memelihara akan mereka itu. (3) yang sangat mengasihani lagi pengasih sayang. (4) yang memiliki hari agama (balasan) atau raja hari itu kalau dibaca (*maliki yaumi ad-din*). (5) akan dikau kami sembah dan ibadatkan dan akan dikau kami minta pertolongan, yakni tiadalah yang kami sembah dan ibadatkan dengan sebenar-benarnya melainkan engkau dan tiadalah kami minta pertolongan pada segala hajat kami yang tak kuasa atasnya seorang makhluk melainkan kepada engkau juga. (6) tunjukkan akan kami jalan yang lurus, yakni jalan agama Islam yang sebenar-benarnya. (7) jalan mereka yang telah engkau beri nikmat atas mereka itu (daripada Nabi-nabi dan yang mengikuti mereka itu dengan kebaikan) bukan orang-orang yang dimurkai di atas mereka itu (Yahudi-yahudi) dan bukan juga orang-orang yang sesat (Nasrani-nasrani).

#### Lampiran 10 : Transkripsi *Tafsīr Sūrah al-Fātiḥah* Tahap Kedua

##### *Sūrah al-Fātiḥah*

Bismillahirrahmanirrahim

Teks al-Qur'an *Sūrah al-Fātiḥah* ayat 1-7

Adalah bagi ini surah beberapa nama yang masyhur-masyhurnya *fatihah al-kitab* (*al-fatihah*), *ummu al-kitab* dan *as-sab'u al-matsani* dan ia itu tujuh ayat awalnya basmalah (bismillahirrahmanirrahim) dan memutuskan oleh Syekh Kami al-Ustaz Imam bahwa ialah mula-mula surah yang telah turun daripada

al-Qur'an yaitu diriwayatkan daripada 'Ali *karramallahu wajhah*.

Dan ia berdalil atas yang demikian dengan meletakkannya di awal al-Qur'an dengan *ijma'* (persetujuan ulama umat) dan dengan *maudhu'-nya* yang melengkapi bagi maksud-maksudnya yang *kulliyah* dengan *ajmal* yang telah diketahui dengan dia wajah menamakannya *ummu al-kitab* seperti yang akan datang dikutip daripada pengajaran di al-Azhar.

Dan jumhur (kebanyakan ulama) bahwa mula-mula barang yang turun daripada al-Qur'an ialah awal *Surah al-'Alaq* (1-2) dan boleh jua dikatakan bahwa turun awal-awal *Surah al-'Alaq* sebelum *al-Fatihah* tiada menafikan (tiada menolak) akan hikmah-hikmah yang telah ia terangkan akan dia karena ia persediaan bagi wahyu yang dengan *ajmal* dan yang dengan *tafsil* itu (uraian) yaitu tertentu dengan hal nabi saw ketika permulaan turunnya dan memberi tahu baginya bahwa ia akan jadi dengan dia pada hal ia *ummi* tahu membaca *bismillahi ta'ala* dan mengeluarkan orang-orang yang *ummi* (yang tak tahu membaca dan menulis) daripada ke-*ummi*-an mereka itu kepada ilmu qalam yakni menulis. Dan pada yang demikian memperkenankan bagi doa bapaknya (Nabi Ibrahim) QS. *al-Baqarah* ayat 129 bukan ayat 128. Artinya, ya Tuhan kami, bangkitkan atau utuskanlah pada mereka itu akan seorang rasul daripada mereka itu yang membacakan atas mereka itu akan ayat-ayat-Mu dan ia mengajar mereka itu akan kitab dan hikmah (ilmu yang benar) dan ia bersihkan akan mereka itu (daripada iktikad yang sesat dan perbuatan yang jahat).

Telah mentafsirkan oleh al-Ustaz al-Imam akan kitab itu dengan *kitabah* yakni menulis kemudian adalah *al-Fatihah* itu awal surah yang telah turun hal keadaannya sempurna dan telah merintahkan oleh nabi dengan menjadikan dia awal al-Qur'an dan telah terikat atas yang demikian oleh *ijma'*.

Kemudian barulah turun *Surah al-'Alaq* itu sempurna sesudah difardukan sembahyang dan adalah ia ditunaikan (dibaca) dengan membaca *al-Fatihah* dan datanglah padanya (arti *Surah al-'Alaq* ayat 9-10) dan telah dihantarkan akan dia pada *qasar al-mufassal* (surah-surah yang pendek) di akhir al-Qur'an.

Dan inilah saya mementingkan barang yang telah dinyatakan oleh al-Ustaz akan dia di dalam pengajaran daripada melengkapi awal *ummu al-Qur'an* (*al-Fatihah*) atas jumlah barang yang telah di-*tafsil*-kan atau diuraikan padanya daripada asal-asal hidayahnya (petunjuknya) yang *kulliyah* itu:

Berkata ia *rahimahullah*: bahwa barang yang telah turun al-Qur'an itu karenanya lima perkara yang *kulliyah*: (pertama) tauhid (mengesakan Allah) karena adalah sekalian manusia itu *wasniyah* yakni beragama sebagai agama *wasni* (agama berhala) sekalipun ada setengah mereka itu mengaku tauhid. (kedua) menjanji'i orang yang telah mengambil atau berpegang dengan dia dan menyukakan dia dengan bagus pahalanya dan mengancam orang yang tidak mengambil atau tidak berpegang dengan dia dan menakutinya dengan jahat siksanya atau hukumannya. Dan bermula janji itu (*wa'd*) melengkapi akan barang yang bagi umat dan barang bagi seorang-seorang maka ia mengumumkan akan nikmat-nikmat dunia dan akhirat dan sa'adah atau kebanyakan keduanya. Dan ancam itu (*wa'id*) demikian melengkapi akan kecelakaan keduanya maka sungguhnya telah Allah janji'i akan orang-orang mukminin dengan jadi khalifah di bumi dan dengan kemulian atau kekuatan.

Kekerasan dan ketawanan (menjadi tuwan) dan telah ia ancam akan orang-orang yang menyalahi dengan kehinaan dan kecelakaan di dalam dunia seperti yang telah ia janjikan dengan surga dan nikmat dan ia ancam dengan neraka jahanam di dalam akhirat. (yang ketiga) ibadah yang ialah menghidupkan tauhid di dalam segala hati dan menetapkan dia pada nafsu (diri). Yang keempat, menyatakan jalan *sa'adah* (kebaikan) dan *kaifiyat* berjalan padanya yang menyampaikan kepada nikmat-nikmat dunia dan akhirat. (yang kelima) kisah-kisah orang yang berhenti kepada hudud Allah (batas-batasnya) dan mereka itu ambil akan hukum-hukum agamanya dan kabar-kabar mereka yang telah melampaui akan hududnya (batas-batasnya) dan mereka itu campakkan akan hukum-hukum agamanya kebelakang supaya *i'tibar* (mengambil tauladan) dan memilih jalan orang-orang yang membuat kebaikan dan mengetahui *sunan* (perjalanan) Allah pada segala manusia.

Inilah perkara-perkara yang dilengkapi akan dia oleh al-Qur'an dan padanya hidup segala manusia dan *sa'adah* (kebaikan) mereka itu yang keduniaan dan akhirat. Dan bermula *al-Fatiyah* yaitu melengkapi atasnya dengan *ajmal* dengan tidak syak lagi.

Maka adapun tauhid itu ialah pada firmannya (*alhamdulillahirabbil 'alamin*) bermula segala puji itu bagi Allah Tuhan sekalian alam karena ia bertutur bahwa tiap-tiap puji yang terbit daripada nikmat apa jua maka ia bagi Allah *ta'ala*, dan tak sah yang demikian itu melainkan apabila ada Allah swt tempat terbit tiap-tiap nikmat pada *kawnun* atau alam itu yang mewajibkan akan puji itu dan daripadanya *nikmat khalaq* dan *ijad* (menjadikan dan mengadakan) *tarbiyah* dan *tanmih* (mendidik dan mengembangkan – menumbuhkan ...) dan tiada ia berpada dengan memperlazimkan oleh ibadah itu bagi ini makna maka ia *tasrih*-kan (terangkan) lagi dengan firmannya (*rabbil 'alamin*) dan lafal (*rabbi* itu) bukan maknanya *malik* (yang memiliki) dan *sayyid* (tuan) saja tetapi ada padanya makna *tarbiyah* (mendidik) dan *inma'* (mengembangkan dan menambah) dan ialah *sarih* – nyata – bahwa tiap-tiap nikmat yang dilihat akan dia oleh manusia pada dirinya dan pada segala jahat maka ia daripada Allah '*Azza wajalla*, maka tiadalah di dalam *kawnun* atau alam itu orang yang berkuasa dengan *ijad* mengadakan dan mencelakakan dan memperbaikan lain daripadanya.

Bermula tauhid itu ialah yang secita-cita barang yang telah datang karenanya oleh agama dari karena yang demikian tidak dipadakan pada *al-Fatiyah* dengan semata-mata isyarat kepadanya tetapi ia sempurnakanlah akan dia dengan firmannya (*iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'in*) akan dikau kami ibadatkan dan akan dikau kami minta tolong yakni tiada Tuhan yang lain yang kami ibadatkan dengan sebenar-benarnya melainkan engkau jua dan tiada yang lain kami minta tolong melainkan engkau. Maka terungkaplah dengan dia oleh akar-akar syirik dan *wasniyah* yang adalah ia berhamburan pada sekalian umat dan ialah memperambil (menjadikan) wali-wali lain daripada Allah yang diiktikadkan ada bagi mereka itu kekuatan yang gaib atau luar biasa dan dipanggil akan mereka itu bagi yang demikian lain daripada Allah, dan minta pertolongan dengan mereka itu atas menyampaikan segala hajat di dalam dunia dan berhampir dengan mereka itu kepada Allah pada derajat. Dan sekalian barang yang di

dalam al-Qur'an daripada ayat-ayat tauhid dan mengalahkan orang-orang musyrikin ialah *tafsil – uraian – bagi ini ajmal*.

Adapun *wa'd* (janji dengan baik) dan *wa'id* (ancaman dengan kejahatan) maka yang pertama daripada keduanya yaitu terhimpun pada (*bismillahirrahmanirrahim*) maka menyebutkan rahmat di awal kitab (al-Qur'an) padahal ialah yang telah meluaskan akan segala sesuatu yaitu *wa'd* – janji – dengan *ihsan* (membuat kebaikan) dan telah ia ulangkan akan dia dua kali karena menjagakan bagi kita atas *amr* perintahnya kepada kita dengan mentauhidkannya dan mengibadatkannya karena rahmat daripadanya swt dengan kita karena ia untuk maslahat dan manfaat kita. Dan firmannya (*malik yaumiddin*) yang memiliki hari agama atau balasan ia mengandung akan *wa'd* dan *wa'id* itu berat karena makna "*ad-dinu*" yaitu *khudhu'* yakni tunduk artinya bahwa ada bagi Allah ta'ala pada itu hari sultan atau kekerasan yang mutlak dan kekuasaan yang tak ada pertahanan lagi padanya ..... dan bahwa alam sekaliannya jadilah ia tunduk bagi kebesarannya pada zahir dan batin yang mengharap akan rahmatnya dan takut akan azabnya (siksanya) dan bermula ini mengandung akan *wa'd* dan *wa'id* (janji dan ancaman) – atau makna "*ad-dinu*" *jaza'a* (balasan) dan ialah pahala bagi orang yang membuat baik atau siksa bagi orang yang membuat kejahatan dan yang demikian itu *wa'd* dan *wa'id*. Dan tambah lagi atas yang demikian bahwa ia telah sebut kemudian (*as-sirat al-mustaqim*) jalan yang lurus yaitu orang yang telah memasuki atau menjalani akan dia beruntunglah ia dan barang siapa menjauhi akan dia niscaya binasalah ia dan yang demikian itu melazimkan akan *wa'd* dan *wa'id*.

Dan adapun ibadah itu maka kemudian daripada menyebutkan dia ditempat tauhid dengan firmannya (*iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'in*) ia terangkanlah akan maknanya akan setengah keterangan pada menyatakan perintah yang keempat yang melengkapi akan ibadah itu dan melengkapi akan hukum-hukum *mu'amalah* (seperti jual beli dan lainnya) dan mensiasati umat dengan firmannya (*ihdina as-sirata al-mustaqim*) yakni bahwa ia telah menghantarkan bagi kita akan satu jalan yang ia akan nyatakan akan dia dan ia bataskan akan dia dan jadilah *sa'adah* (kebaikan) ini pada *istiqamah* (tetap) atasnya dan *syaqawah* (kejahatan atau kecelakaan) itu pada serong daripadanya dan *istiqamah* tetap itu di atas ialah ruh ibadah. Dan menyerupai akan ini firman Allah ta'ala (*QS. al-'Asr 1-3*) akan datang makna dan tafsir "*wa al-'asr*" maka berwasiat dengan hak dan sabar itu ialah kesempurnaan ibadah kemudian daripada tauhid. Dan *al-Fatihah* itu dengan jumlahnya meniupkan akan ruh ibadah pada orang yang tadabur akan dia. Dan ruh ibadah itu ialah memberi hati makan dengan takutkan Allah dan *hibat*-kan dia dan mengharap akan kelimpahannya. Bukan amal-amal yang maklum itu daripada perbuatan dan enggan (tidak memperbuat) dan gerak-gerak lidah dan segala anggota.

(si anu) dan ia sebut akan nama itu amir atau sultan karena nama suatu itu dalil dan tanda atasnya maka apabila adalah aku memperbuat akan satu amal pekerjaan tak adalah baginya wujud atau *asar* (bekas) kalau tidak itu sultan yang telah merintahkan itu – aku berkata bahwa pekerjaanku ini dengan nama sultan bahwa ia ditandakan atau dialamatkan dengan namanya dan kalau tidak dia niscaya tiadalah aku perbuat akan dia, maka arti aku mulai pekerjaanku

dengan nama Allah (*bismillahirrahmanirrahim*) bahwa aku perbuat akan dia dengan perintahnya dan baginya atau karenanya bukan bagiku. Dan tiada aku perbuat akan dia dengan namaku bersendiri dengan dia bahwasanya aku saya fulan - maka seolah-olah aku berkata bahwa ini amal pekerjaan bagi Allah bukan bagian diriku. Dan ada padanya wajah yang lain yaitu bahwa kudrat yang aku telah terbitkan atau perbuat dengan dia akan itu amal pekerjaan yaitu daripada Allah Ta'ala maka kalau tiada barang yang telah ia atau kerahkan kepadaku daripadanya niscaya tiadalah aku perbuat akan sesuatu, maka tiadalah terbit daripada aku pekerjaan ini melainkan dengan nama Allah dan tak adalah dengan namaku karena kalau tak ada barang yang ia telah datangkan atau berikan kepadaku daripada kekuatan atasnya niscaya tiadalah aku atas hendak mendatangkan atau memperbuat akan dia dan telah sempurna ini makna dengan lafal (*ar-rahman ar-rahim*) seperti yang zahir. Dan hasil maknanya bahwa aku memperbuat amal pekerjaanku hal keadaanku berlepas daripada bahwa ada ia dengan namaku tetapi ia dengan nama Allah ta'ala karena aku mendapat kekuatan dan pertunjuk itu daripadanya dan aku harap akan *ihsan*-nya zatnya maka kalau tidak dia niscaya tidaklah aku kuasa atasnya dan tiadalah aku perbuat akan dia tetapi tak kan adalah aku memperbuatnya dengan ditakdirkan kudrat (kuasa) atasnya kalau tidak perintahnya dan harap akan kelimpahannya. Maka lafal *ismun* itu (nama) maknanya dikehendaki dan makna lafal *al-jalalah* (Allah) dikehendakkan jua (dan ialah alam atau nama bagi wajib al-wujud yang disifatkan dengan sekalian *al-Asma' al-Husna* dan demikian lafal (*ar-rahman dan ar-rahim*) dan memakai ini maklum dan biasa di dalam segala bahasa. Dan yang sehampir-hampirnya kepada kamu pada ini hari barang yang kamu lihat akan dia di segala mahkamah-mahkamah yang teratur adalah mereka itu memulakan hukum-hukum (yakni menyatakan keputusan hukum itu) baik pun perkataan atau tulis yaitu dengan nama sultan fulan ... dan makna *basmalah* (*bismillah*) pada *al-Fatihah* bahwa sekalian barang yang ditetapkan di dalam al-Qur'an daripada hukum-hukum dan ayat-ayat itu dan lainnya ialah bagi Allah dan daripadanya tak ada bagi seorang yang lain daripada Allah padanya sesuatu apapun.

Berkata saya: inilah ringkasnya barang telah ditaqrirkan atau diuraikan akan dia oleh Ustadz Imam pada *ta'allaq* (*bismillah*) dan maknanya. Dan disampai ada *nazara* – tuliskan – yang lain padanya yaitu bahwa al-Qur'an itu adalah wahyu yang dihantarkan akan dia oleh *ruh al-amin* (jibril) ke dalam hati nabi saw dan tiap-tiap surah daripadanya dimulakan dengan *basmalah* maka *ta'allaq basmalah* itu daripada melainkan wahyu diketahui daripada awal ayat yang ia telah turun dengan dia dan ialah firman Allah ta'ala (*iqra' bismi rabbika*) maka makna *basmalah* yang adalah dipahamkan nabi (*sad*) akan dia daripada *ruh al-wahyu*: bacalah ya Muhammad akan ini surah dengan nama (*bismillahirrahmanirrahim*) di atas segala hambanya yakni bacalah akan dia atas keadaannya daripada Allah ta'ala bukan daripada murkanya ia dengan rahmatnya kepada mereka itu telah ia turunkan akan dia keistimewa supaya engkau tunjuki akan mereka itu dengan dia kepada barang yang ada padanya kebaikan bagi mereka itu di dunia dan akhirat. Dan di atas ini adalah nabi *qasdu* daripada *ta'allaq basmalah* itu: bahwa aku membaca akan surah itu di atas

kamu segala manusia dengan nama Allah bukan dengan namaku dan bahwa ia daripadanya bukan daripadaku maka hanya aku.

### Lampiran 11 : Transkripsi *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām*

#### *Tafsīr Āyāt aṣ-Ṣiyām*

Arti *Ṣiyām* itu pada bahasa ialah imsak yakni menahan daripada suatu dan artinya pada syara' yaitu menahan dari makan, minum dan campur (jima') dengan perempuan dari waktu fajar hingga mahrib (masuk matahari) dengan niat puasa karena menuntut keridoan Allah dan menjunjung perintahnya maka pada bahasa melayu ialah puasa.

Puasa itu telah dituliskan dan diwajibkan di atas ahli agama-agama yang dahulu yaitu mereka diperintahkan puasa juga maka adalah puasa itu satu rukun daripada tiap-tiap agama karena ia daripada sekuat-kuat ibadah dan sebesar-besar jalan untuk membersihkan diri dan mendidiknya bagi takutkan Allah ta'ala. Adalah Allah ta'ala memberi kita tahu bahwa ia telah memfardukan puasa di atas kita seperti yang ia telah fardukan akan dia di atas orang-orang yang dahulu daripada kita supaya menyatakan persatuan agama pada usulnya dan maksudnya dan meneguhkan bagi kefarduan puasa itu dan meinginkan padanya.

Allah ta'ala tidak terangkan orang-orang yang dahulu daripada kita yang disuruhkan puasa tetapi yang maklum bahwa puasa itu disuruhkan di dalam sekalian agama hingga agama *wasni* (agama berhala) dan diketahui bahwa orang-orang Mesir di masa *wasniyah* mereka yaitu mereka puasa dan berpindah diri mereka kepada orang-orang Yunani maka adalah mereka fardukan akan puasa itu teristimewa di atas orang-orang perempuan demikian orang-orang Rum. Dan senantiasa orang-orang *wasniyah* di negeri Hindi berpuasa dan yang lain daripada mereka sampai sekarang. Dan tak ada tersebut di dalam kitab-kitab Taurat yang ada sekarang barang yang menunjukkan akan fardu puasa hanya ada padanya memuji akan dia dan memuji orang-orang yang puasa. Dan telah *sabar* bahwa Nabi Musa telah puasa 40 hari maka itulah menunjukkan bahwa puasa itu diketahui dan disuruhkan dan ia terhitung daripada ibadah-ibadah. Dan orang-orang Yahudi pada masa itu puasa 1 minggu untuk memperingatkan kerusakan Urussalem dan diambil akan dia dan mereka puasa satu hari daripada bulan *Ab*..... Adapun orang-orang Nasrani maka tidak ada tersebut di dalam Injil-injil mereka satu *nash* pun pada memfardukan puasa hanya ada padanya menyebut dan memuji akan dia dan memandang akan dia satu ibadah seperti meneguhkan *riya'* dan menyuruhkan orang-orang yang puasa membinyaki rambutnya dan membasuh mukanya supaya jangan nyata tanda puasa maka ia jadi orang yang *riya*..... kemudian adalah kepala-kepala gereja mengatur akan kaifiyat dan kelakuan puasa dengan bermacam-macam dan bersalah-salahannya padanya di antara mazhab-mazhab mereka dan setengahnya ada yang puasa makan daging, setengahnya puasa makan ikan dan setengahnya puasa dari makan telur dan susu. Dan adalah yang disuruhkan kepada orang-orang yang dahulu daripada mereka seperti puasa orang-orang Yahudi yaitu mereka makan dalam sehari semalam sekali saja maka mereka

ubah pula dan jadilah mereka puasa dari tengah malam sampai tengah hari. Dan tiadalah kita panjangkan lagi menguraikan puasa mereka tetapi kita padakan dengan yang tersebut pada memahamkan firman Allah ta'ala (*kutiba 'alaikumu as-siyam ... qablikum*) artinya: telah difardukan – diwajibkan di atas kamu akan puasa seperti yang telah diwajibkan di atas orang-orang yang dahulu daripada kamu. Maka firmannya itu menyerupakan fardu itu dengan fardu.

Kemudian firman Allah pada menyatakan hikmah mewajibkan puasa yaitu (*la'allakum tattaqun*) mudah-mudahan kamu takut akan Allah. adalah orang-orang kafir *wasni* ia puasa supaya memadamkan kemurkaan tuhan-tuhan mereka apabila mereka memperbuat sesuatu yang dimurkai tuhan-tuhan itu atau karena hendak menuntut keridaan mereka dan menuntut pertolongan tuhan-tuhan itu pada setengah hal ihwal dan hajat dan mereka iktikadkan bahwa menuntut keridaan tuhan-tuhan itu adalah dengan menyiksa diri dan membunuh akan segala bagian tubuh dan berhamburanlah iktikad itu pada ahlu kitab hingga datang agama Islam mengajar kita bahwa puasa itu dan lain-lain hanya difardukan ialah supaya menyediakan atau menjadikan kita bagi kebaikan dengan takwa (takut kepada Allah *subhanahu wata'ala*) dan bahwa Allah itu pergi daripada diri kita dan daripada amal pekerjaan kita. Maka tiadalah ia fardukan puasa di atas kita melainkan untuk manfaat kita juga.

Keadaan puasa itu menyediakan atau menjadikan diri orang-orang yang puasa bagi takwa Allah atau takut kepadanya yaitu zahir dan nyata dari beberapa jalan setengah daripadanya bahwa perkara puasa itu disuruhkan kepada diri orang yang puasa tak ada seorang jua puasa yang menjaga akan dia padanya melainkan Allah ta'ala dan puasa itu *sir* atau rahasia di antara hamba dengan tuhan-Nya tiada yang memperhatikan diri orang yang lain daripada Allah *subhanahu wata'ala*.

Orang yang puasa itu meninggalkan syahwatnya dan lezatnya atau kesedapannya yang datang kepadanya di dalam segenap waktu ialah karena semata-mata menjunjung perintah tuhannya dan tunduk kepada petunjuk agamanya di dalam masa sebulan cukup dalam hari setahun serat pula ia menilik ketika datang kepadanya oleh tiap-tiap yang diingini daripada makannya yang nyaman, minuman yang sejuk dan lezat dan buat yang masak sedap dan lain daripada yang demikian juga sekiranya tiada Allah ta'ala lihat akan dia niscaya takkan sabar dan takkan tertahan ia daripada mencapai akan dia pada hal ia sedang cinta kepadanya. Apabila adalah hal keadaannya demikian maka tidak syak lagi berhasillah baginya daripada berulang-ulang tilikan itu yang berserat dengan amal oleh kekuatan bagi *muraqabah* atau ingatkan Allah *subhanahu wata'ala* dan malu kepadanya bahwa ia lihat akan dia melingkar barang yang diteguhkan. Dan *muraqabah* atau penjagaan ini daripada kesempurnaan iman dan kepercayaan dengan Allah dan sehabis-habisnya pada membeskarkannya yaitu sebesar-besarnya yang menjadikan atau menyediakan akan segala diri bagi kebanyakan ruh di dalam akhirat. Demikian juga *muraqabah* atau penjagaan itu menyediakan diri itu bagi kebaikan dunia.

Lihatlah adakah berani orang yang masuk di hatinya *muraqabah* atau penjagaan itu hendak memperdayakan akan segala manusia? Adakah mudah atasnya bahwa dilihat Allah akan dia memakan harta benda orang dengan batil

atau tidak dengan hak? Adakah mau ia hendak berhilah supaya tidak berzakat dan meruntuhkan rukun agamanya? Adakah ia berhilah hendak makan riba? Adakah ia mau mengerjakan segala mungkar atau larangan Allah dengan terang-terang? Dan adakah ia mengerjakan kejahatan dan ia labuhkan tirai atau dinding antara dia dengan Allah? tidak sekali-kali bahwa orang yang selalu ingat kepada Allah (yang empunya *muraqabah* atau penjagaan) karena tiada panjang masa lalainya daripada Allah ta’ala dan apabila ia lupa dan jatuh padanya adalah ia lekas ingat dan lekas kembali bertaubat kepada Allah. firman Allah Ta’ala: *Surah al-A’raf* ayat 201. Bahwa orang-orang yang takut kepada Allah apabila telah menyentuh akan mereka oleh yang berkeliling daripada setan itu lantas mereka ingat maka tiap-tiap mereka lihat (awas).

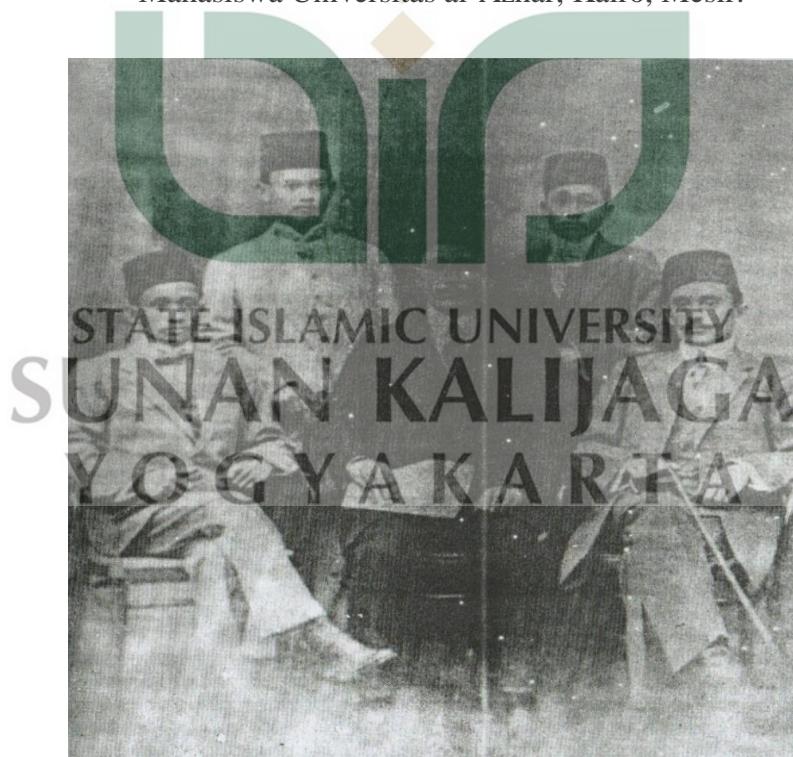
Maka puasa itu sebesar-besar pendidik bagi iradat (kehendak atau kemauan) dan menahan bagi kederasan hawa nafsu, maka pakut berbagi orang yang puasa itu bahwa keadaannya berdahaga ia bekerja barang yang ia iktikadkan bahwa ia baik bukanlah ia hamba bagi syahwat dan hawa nafsu.

Hanya ruh puasa dan *syir* nya itu pada ini *qasd* dan tilikan yang menerbitkan akan ini penjagaan (*muraqabah*) dan inilah ia arti keadaan amal itu karena Allah ta’ala bersabda, Nabi Saw: *man shama ramadhan imanan wahtisaban ghafiralahu ma taqaddama min zanbih. Rawahu Ahmad wa as-Syaikhani wa ashab as-sunan*. Artinya barangsiapa puasa karena iman dan menimbun (kepada Allah) niscaya diampunkanlah baginya akan barang yang telah terdahulu daripada dosanya. Meriwatkan akan dia oleh Ahmad dan dua Syekh (al-Bukhari dan Muslim) dan *ashab as-Sunan*. Kata mereka yakni diampunkan daripada dosa-dosa keji dan boleh jadi diampunkan daripada dosa-dosa besar karena orang yang puasa itu karena iman dan karena Allah adalah ia daripada orang-orang yang bertaubat daripada barang yang telah dikerjakannya sebelum puasa. Dan sabdanya pada hadis qudsy (*yatada’ a tha’amah wasyarabahu min ajli rawahu al-Bukhari wa ghairihi*). Ia meninggalkan makanannya dan minumnya karena aku. Meriwatkan akan dia oleh al-Bukhari dan lain-lain.

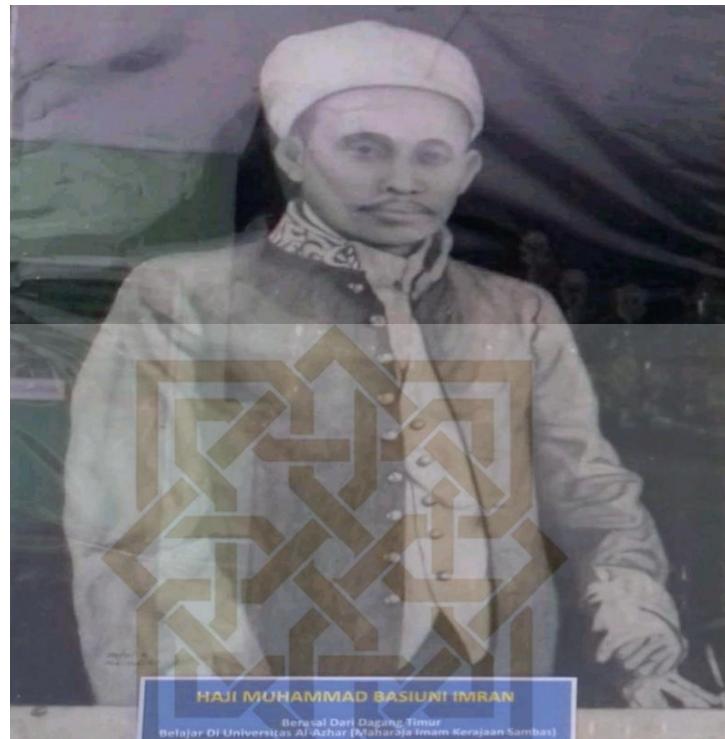
Hal orang-orang yang lalai daripada Allah dan daripada diri-diri mereka yang berbuka di dalam bulan ramadan dengan sengaja dan setengah hilah-hilah orang yang malu kepada manusia dan tiada malu kepada Allah seperti orang-orang yang rendah yang makan sekalipun di dalam rumah-rumah tembawang sebagaimana segala tikus makan dan orang yang menyelam di dalam kolam atau sungai dan mereka minum pula di tengah yang demikian. Tiadalah yang menyampakkan mereka dan yang seumpama mereka dan orang yang terlebih jahat daripada mereka seperti orang-orang yang berbuka di hadapan orang dengan tiada ‘uzur melainkan sebab mengajar mereka ibadah dengan tak ada padanya ruh seperti yang tersebut maka mereka sangka bahwa ibadah itu sebagai siksaan seperti yang telah disangka oleh orang-orang agama *wasni* (berhala) dahulu kala dan sampai sekarang.



Lampiran 12 : Foto Muhammad Basiuni Imran ketika menjadi Mahasiswa Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir.



Lampiran 13 : Duduk No. 1 Foto Muhammad Basiuni Imran bersama Abdurrahman Hamid Berdiri No. 1, ketika menjadi Mahasiswa Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir



Lampiran 14 : Foto Muhammad Basiuni Imran ketika menjadi Maharaja Imam, Mufti dan Qadi di Kesultanan Sambas, Kalimantan Barat



Lampiran 15 : Foto Sultan Muhammad Syafiuddin II



Lampiran 16 : Foto Masjid Jami' Kesultanan Sambas  
(Masjid Sultan Muhammad Syafiuddin II)



Lampiran 17 : Foto Istana Kesultanan Sambas  
(Istana Alwatzikhubillah)

## CURRICULUM VITAE

### A. Biodata Pribadi

Nama Lengkap	:	Ihsan Nurmansyah, S.Ag., M.Ag.	
Jenis Kelamin	:	Laki-laki	
Tempat, Tanggal Lahir	:	Singkawang, 7 April 1997	
Alamat Asal	:	Jl. Demang Akub No. 12 , Setapuk Besar, Kec. Singkawang Utara, Kota Singkawang, Kalimantan Barat	
Alamat Tinggal	:	Kost Gapura Naga, Gg. Permadi, Demangan, Kec. Gondokusuman, Kota Yogyakarta, Daerah Istimewa Yogyakarta	
E-mail	:	ihsan.nurmansyah73@gmail.com	
No. Hp	:	085393984481	

### B. Latar Belakang Pendidikan Formal

Jenjang	Nama Sekolah	Tahun
SD	SDN 05 Singkawang Utara (Sekarang menjadi SDN 85 Singkawang)	(2002-2008)
MTs	MTs Darussalam Sengkubang, Kalimantan Barat	(2008-2009)
	MTs Ushuluddin Singkawang, Kalimantan Barat	(2009-2011)
MA	MAN Model Singkawang (Sekarang menjadi MAN Kota Singkawang)	(2011-2014)
S1	S1 IAIN Pontianak, Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (IAT)	(2014-2018)
S2	S2 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prodi Aqidah dan Filsafat Islam (AFI), Konsentrasi Studi al- Qur'an dan Hadis (SQH)	(2018-2020)

### C. Pengalaman Organisasi

- Ketua bidang Infokom, Himpunan Mahasiswa Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (IAT), 2016.

#### **D. Keahlian**

- Peserta Praktik Profesi Mahasiswa (PPM) Kerjasama Pusat Studi al-Qur'an (PSQ) Jakarta, dengan IAIN Pontianak, IAIN Samarinda dan IAIN Salatiga, pada tanggal 25 September – 25 Oktober 2017 di Pesantren Bayt al-Qur'an Tangerang Selatan.

#### **E. Penghargaan**

- Juara 1 Tilawatil Qur'an Tingkat Kecamatan Singkawang Utara yang diselenggarakan oleh Dewan Pengurus Kecamatan-Badan Komunikasi Pemuda Remaja Masjid Indonesia (DPK-BKPRMI) Singkawang utara pada 1 Muharram 1429 H/2008 M.
- Peserta Pada Kegiatan "Dialog Pelibatan Lembaga Dakwah Kampus (LDK) dan Birokrasi Kampus dalam Pencegahan Terorisme, pada tanggal 22 Juli 2017 di Aula Rektorat Universitas Tanjung Pura Pontianak.
- Lulusan Terbaik Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (IAT), Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah (FUAD), Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pontianak Pada Wisuda Semester Genap Tahun Akademik 2017/2018.

#### **F. Karya Tulis**

- Epistemologi Penafsiran *Ummah Wahidah* dalam al-Qur'an: Studi Komparatif Antara Hamka dan Kementerian Agama RI *Ibn Abbas: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 2 (1), 257-285. (2019).
- Kajian Intertekstualitas *Tafsir Ayat ash-Shiyam* Karya Muhammad Basiuni Imran dan *Tafsir al-Manar* Karya Muhammad Rasyid Ridha. *al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 4 (1), 1-14. (2019).
- Resepsi Hadis Tuntunan Sebelum dan Setelah Pernikahan dalam Film Papi dan Kacung Episode 12-13. *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 2 (2), 281-305. (2019).
- Resepsi dan Transmisi Pengetahuan dalam Film Papi dan Kacung Episode 8-11: Sebuah Kajian Living Hadis. *al Quds: Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadis* 3 (2), 97-118. (2019).

- Islam dan Media Sosial: Kajian Living Hadis dalam Film “Papi dan Kacung” di Instagram. *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya* 4 (2), 201-216. (2019).
- Dialektika Tafsir dan Kemajuan Pengetahuan dalam Transplantasi Organ Babi Pada Manusia. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 21 (2), 1-22. (2020).
- Teori Nasikh Mansukh Richard Bell dan Implikasinya Terhadap Diskursus Studi al-Qur'an. *Subtantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 22 (1), 37-48. (2020).

#### **G. Pengabdian Masyarakat**

- Pengabdian Kepada Masyarakat (PPM) Setara Kuliah Kerja Lapangan (KKL) Integratif IAIN Pontianak di Perkampungan Baru Islam Hikmah, Sarawak, Malaysia, pada 4-30 Desember 2016 atau bertepatan dengan 4-30 Rabiul Awwal 1438 H.

