

TAFSIR NUSANTARA

Kajian Komprehensif Metodologi Tafsir

Mohamad Khoiril Anwar, M.Ag.,
Wely Dozan, M.Ag.,
Maliki, M.Ag.

TAFSIR NUSANTARA

Kajian Komprehensif Metodologi Tafsir



TAFSIR NUSANTARA
Kajian Komprehensif Metodologi Tafsir
© UIN Mataram Press 2022

Penulis : Mohamad Khoiril Anwar, M.Ag.,
Wely Dozan, M.Ag.,
Maliki, M.Ag.
Editor : Dr. Emawati, M.Ag.
Layout : Tim Creative
Desain Cover : Tim Creative

All rights reserved

Hak Cipta dilindungi Undang Undang
Dilarang memperbanyak dan menyebarkan sebagian
atau keseluruhan isi buku dengan media cetak, digital
atau elektronik untuk tujuan komersil tanpa izin tertulis
dari penulis dan penerbit.

ISBN : 978-623-88168-9-7
Cetakan 1 : Desember 2022

Penerbit:
UIN Mataram Press
Kampus II UIN Mataram (Gedung Research Centre Lt. 1)
Jl. Gajah Mada No. 100 Jempong Baru
Kota Mataram – NTB 83116
Fax. (0370) 625337 Telp. 087753236499
Email: uinmatarampress@gmail.com

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah segala puji bagi Allah SWT. yang Maha Besar dan Maha Berilmu atas limpahan karunia dan rahmat-Nya penulis berhasil dalam menyusun karya tulis ini dengan judul “TAFSIR NUSANTARA (Kajian Komprehensif Metodologi Tafsir)”. Sholawat serta salam semoga selalu tercurahkan kepada baginda Nabi Muhammad saw, keluarga, sahabat dan pengikutnya hingga hari kiamat.

Lahirnya buku ini berangkat dari sebuah kegelisahan akademik dengan melihat dinamika dan perkembangan paradigma metodologi tafsir yang terus berkembang. Sehingga dalam kajian terhadap teks-teks al-Qur’an banyak terjadi reinterpretasi khususnya dalam kajian tafsir al-Qur’an. Fokus penelitian ini mencoba menelaah beberapa pemikiran tokoh yang berkembang di Nusantara. Penulis berusaha mengumpulkan beberapa referensi sebagai landasan dalam penulisan buku ini untuk mencapai ilmu pengetahuan yang ilmiah. Kajian tentang tafsir di Nusantara, sudah banyak penelitian-penelitian terdahulu membahas terkait tema ini. akan tetapi, kita ketahui bersama bahwa ilmu itu tidak pernah finis dan akan terus berkembang dengan seiring perkembangan zaman. Menyadari akan hal tersebut, kami perlu membahas kembali tema gender sebagai bahan pertimbangan untuk melengkapi penelitian-penelitian terdahulu.

Isi buku ini mengkaji beberapa tokoh pemikiran tafsir diantaranya: Syekh Nawawi Al-Bantani, Hasbie Ash-shiddieqy, Bisri Mustafa, Buya Hamka, Misbah Mustafa, Tafsir Kemenag, M. Quraish Shihab, Siti Musdah Mulia, Nasaruddin Umar. Tokoh-tokoh tersebut sebagai fokus dalam melakukan riset terlebih melihat metodologi tafsir. Penulis menyadari bahwa buku yang telah disusun ini, masih mempunyai banyak kekurangan baik dalam gaya bahasa atau sistematika penulisan. Oleh karena itu, penulis sangat senang agar pembaca mau memberikan kritik dan saran, agar karya tulis ini dapat diperbaiki dengan sempurna.



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	V
DAFTAR ISI.....	vii
BAB 1 MELACAK HISTORIS TAFSIR NUSANTARA	1
A. Sejarah Perkembangan Tafsir di Nusantara	1
B. Metode dan Coraka Tafsir al-Qur'an di Nusantara	4
C. Dinamika dan Pradigma Tafsir Nusantara.....	9
D. Ideologi Tafsir Indonesia Dan Isu Kesetaraan Gender	11
BAB 2 PEMAKNAAN AKSARA PEGON SEBAGAI KEARIFAN	
LOKAL DALAM KHAZANAH TAFSIR NUSANTARA.....	21
A. Latar Belakang Masalah	21
B. Kajian dan Pembahasan	25
C. Kesimpulan.....	35
BAB 3 TAFSIR NAWAWI AL BANTANI	37
A. Latar Belakang Masalah.....	37
B. Sekilas Biografi Nawawi Al-Bantani	41
C. Metode Penafsiran Nawawi Al-Bantani	44
D. Kecenderungan dan Keunikan Penafsiran	
<i>Nawawi Al-Bantani</i>	47
E. Kelebihan dan Kekurangan	49

BAB 4 TAFSIR HASBIE ASH-SHIDDIEQY	51
A. Latar Belakang Masalah	51
B. Biografi Singkat Hasbie Ash-Shiddieqy.....	52
C. Tafsir An-Núr Dan Tafsir Al-Bayān.....	55
D. Kecenderungan Penafsiran Hasbie Ash Shiddieqy	63
BAB 5 TAFSIR AL-IBRIŽ KARYA K.H. BISRI MUSTHOFA	67
A. Latar Belakang Masalah.....	67
B. Metodologi Penelitian.....	69
C. Sekilas Biografi K.H. Bisri Musthofa	70
D. Pemikiran dan Karya-Karya K.H. Bisri Mustofa	73
E. Metode Penafsiran K.H. Bisri Mustofa dalam Tafsir Al-Ibríz	76
F. Karakteristik dan Corak Penafsiran Tafsir al-Ibriz.....	77
G. Kekurangan atau Kelemahan Kitab Tafsir Al-Ibríz.....	80
H. Kesimpulan.....	80
BAB 6 TAFSIR AL-AZHAR KARYA BUYA HAMKA	83
A. Latar Belakang Masalah.....	83
B. Biografi Buya Hamka.....	84
C. Karya-karya Buya Hamka	91
D. Identifikasi Kitab dan Latar Belakang Penulisannya..	95
E. Sistematika Penyusunan dan Penafsirannya	96
F. Metode dan Corak Penafsiran	98
BAB 7 PENAFSIRAN MISBAH MUSHTHOFA DALAM KARYA TAFSIR AL-IKLI<L FII MA’A<NI< AL-TANZI<L	101
A. Latar Belakang Masalah.....	101
B. Biografi KH. Misbah Mushthofa	104
C. Karya-Karya K.H. Misbah Mushthofa	107
D. Latar Belakang Penulisan Tafsir	108
E. Sistematika Penulisan Tafsir <i>al-Iklíl fi Ma’ānil al-Tanzíl</i>	110

F.	Metode dan Corak Penafsiran	111
G.	Kesimpulan	114
BAB 8	TAFSIR KEMENTERIAN AGAMA (KEMENAG).....	115
A.	Latar Belakang Masalah	115
B.	Sejarah dan Latar Belakang Penulisan Tafsir Kementerian Agama.....	118
C.	Metode dan Corak Penafsiran Kementerian Agama...	122
D.	Sistematika Penulisan	124
E.	Aplikasi Penafsiran Kementerian Agama	127
F.	Kesimpulan.....	129
BAB 9	TAFSIR AL-MISBAH KARYA M. QURAIISH SHIHAB.....	131
A.	Latar Belakang Masalah	131
B.	Biografi M.Quraish Shihab.....	134
C.	Pemikiran Dan Karya-Karya M.Quraish Shihab	137
D.	Metode Penafsiran M.Quraish Shihab	140
E.	Karakteristik Dan Corak Penafsiran M. Quraish Shihab	141
F.	Contoh Penafsiran Kitab Tafsir Al Misbah Karya Quraish Shihab.....	143
G.	Kesimpulan.....	144
BAB 10	TAFSIR AYAT-AYAT BERBASIS GENDER NASARUDDIN UMAR.....	145
A.	Latar Belakang Masalah	145
B.	Metode Penelitian	148
C.	Biografi Nasaruddin Umar dan Diskursus Gender	149
D.	Karakteristik Pemikiran Nasaruddin Umar	150
E.	Metode Penafsiran Nasaruddin Umar	151
F.	Contoh Aplikasi Penafsiran Nasaruddin Umar Tentang Ayat-Ayat Gender	153
G.	Kesimpulan.....	162

BAB 11 PEMIKIRAN TAFSIR KONTEKSTUAL

SITI MUSDAH MULIA.....	163
A. Latar Belakang Masalah	163
B. Biografi Siti Musdah Mulia	166
C. Pendekatan dan Penafsiran Musdah Mulia	170
DAFTAR PUSTAKA.....	175

BAB 1

MELACAK HISTORIS TAFSIR NUSANTARA

A. Sejarah Perkembangan Tafsir di Nusantara

Melacak jaringan ulama tafsir Nusantara, tidak bisa dilepaskan dari sosok ‘Abd al-Raūf al-Fansūrī dengan karyanya *Tarjuman al-Mustafid*, melalui karya tafsir ini menjadikan sebuah bukti awal perkembangan tafsir yang ada di Nusantara. Sudah banyak hasil penelitian-penelitian yang berlandaskan terhadap tafsir ini. Maka dengan banyaknya hasil penelitian menunjukkan bahwa tafsir Nusantara sangat kontekstual hingga bisa dipakai saat ini. Karya ini pula diduga kuat melahirkan aneka ragam corak dan manhaj tafsir di Nusantara.

Paling tidak ada dua aspek transmisi ulama tafsir melahirkan dan mengembangkan ilmu tafsir. Pertama, melalui aktifitas pengajian, dan yang kedua melalui jalur penulisan. Melalui kedua jalur ini transmisi ulama tafsir hingga saat terus mengalami perkembangannya baik. Setelah era tafsir *Tarjuman al-Mustafid*, menurut Hakiki, dunia penafsiran al-Qur’an di Indonesia mengalami kevakuman hampir tiga abad lamanya. Baru setelah itu, aktivitas kajian al-Qur’an, penerjemahan, dan penafsiran mulai muncul kembali pada awal abad 19. Era itu diawali dengan munculnya satu

naskah parafrase al-Qur'an berbahasa Makassar tanpa menyertakan teks Arabnya. Naskah ini merupakan terjemahan al-Qur'an yang agak bebas. Sejak tafsir Makassar tersebut, muncul sejumlah karya tafsir sederhana berbahasa Jawa. Salah satu contohnya, Kitab al-Qur'an: *Tetedhakanipun ing Tembung Arab Kajawekaken* setebal 462 halaman yang ditulis dengan huruf *pegon* dicetak oleh Lange & Co Batavia pada 1858. *Pegon*, yakni bahasa Melayu atau bahasa Indonesia yang ditulis dengan aksara Arab.

Istilah Nusantara dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan sebuah (nama) bagi seluruh wilayah kepulauan Indonesia. Dalam berbagai disiplin ilmu, nusantara juga sering dipakai menjadi sebuah tema kajian. Misalnya, Azyumardi Azra, dalam karyanya jaringan global dan lokal Islam Nusantara. Islam Nusantara menurut Azyumardi Azra adalah Islam distingtif sebagai hasil interaksi, kontekstualisasi, indigenisasi dan vernakularisasi Islam universal dengan realitas sosial, budaya dan agama di Indonesia. Ortodoksi Islam Nusantara (kalam Asy'ari, fikih mazhab Syafi'i, dan tasawuf Ghazali) menumbuhkan karakter wasathiyah yang moderat dan toleran. Islam Nusantara yang kaya dengan warisan Islam (*Islamic legacy*) menjadi harapan renasains peradaban Islam global. Ilmu tafsir telah dikenal masyarakat Muslim nusantara sejak abad ke-17 Masehi. Hanya saja, perkembangannya amat lamban, hingga baru pesat berkembang di abad ke-20. Akan tetapi tafsir al-Qur'an sebelum abad ke-20 masih terbilang langka, hanya beberapa saja yang ditemukan. Hal ini sangat berbeda dengan era setelah abad ke-20 di mana perkembangan tafsir al-Qur'an di Indonesia amat pesat. Pasalnya, di era sebelum abad 20, tafsir tak mendapat perhatian khusus dan justru menjadi materi pelajaran yang tinggi dan berat.

Di Nusantara, tafsir pertama al-Qur'an yang secara utuh membahas satu mushaf dimulai oleh seorang ulama Aceh Abdur Ra'uf bin Ali Al Jawi Al Fansuri As Singkili atau yang lebih dikenal dengan Abdur Ra'uf As Singkel. Dia menghasilkan karya tafsir

bertajuk *Tarjuman al-Mustafid* yang terbit pada abad ke-17. Inilah karya tafsir lengkap pertama dalam bahasa (Arab) Melayu yang sampai saat ini masih dapat dijumpai keberadaannya. Buku ini terakhir kali terbit pada 1984 di Jakarta. Tak hanya itu, tafsir tersebut juga sangat dikenal di kalangan Muslim mancanegara. Karya tersebut dicetak dan diterbitkan di Istanbul Turki pada 1884, kemudian dicetak berkali-kali di Singapura, Penang Malaysia, Bombay India, Afrika Selatan, serta kawasan Timur Tengah, seperti Kairo dan Makkah.

Setelah era tafsir *Tarjuman al-Mustafid*, menurut Hakiki, dunia penafsiran al-Qur'an di Indonesia mengalami kevakuman hampir tiga abad lamanya. Baru setelah itu, aktivitas kajian al-Qur'an, penerjemahan, dan penafsiran mulai muncul kembali pada awal abad 19. Era itu diawali dengan munculnya satu naskah parafrase al-Qur'an berbahasa Makassar tanpa menyertakan teks Arabnya. Naskah ini merupakan terjemahan al-Qur'an yang agak bebas. Sejak tafsir Makassar tersebut, muncul sejumlah karya tafsir sederhana berbahasa Jawa. Salah satu contohnya, Kitab al-Qur'an: *Tetedhakanipun ing Tembung Arab Kajawekaken* setebal 462 halaman yang ditulis dengan huruf *pegon* dicetak oleh Lange&Co Batavia pada 1858. *Pegon*, yakni bahasa Melayu atau bahasa Indonesia yang ditulis dengan aksara Arab.

Baru kemudian, pada paruh abad ke-19 muncul seorang ulama ternamakelahiran Banten yang dikenandengannama Syekh Nawawi Al Bantani yang menulis tafsir dengan judul *Tafsir Marah Labid* atau yang lebih dikenal dengan *Tafsir Munir*. Terdiri atas dua jilid, Syekh Nawawi menulis kitab tafsir itu atas permintaan beberapa murid dan teman dekatnya yang menghendaknya menulis sebuah kitab tafsir. Syekh pun berpikir setiap zaman memerlukan pembaruan dalam ilmu. Itulah mengapa ia hanya melakukan cara baru dalam menyampaikan ilmu dan tidak menambah apa pun kepadanya. Dengan begitu, lahirlah sebuah tafsir yang dinamainya *Mārah Labīd li Kasyf Ma'na al-Qur'an al Majid*.

Memasuki abad ke-20, lanjut Hakiki, dunia penafsiran di Nusantara mulai ramai dan berkembang. Tafsir yang muncul setelah periode itu amat banyak, di antaranya, Tafsir al-Qur'an Karim karya Mahmud Yunus, Tafsir *al Fur'qān* karya A Hasan, Tafsir *al Azhar* karya Hamka, Tafsir *al Bayān* dan Tafsir *an Nur* karya Hasby Ash Shiddieqy, al-Qur'an dan Tafsirnya yang diterbitkan Departemen Agama RI, Tafsir *al Mishbah* karya M.Quraish Shihab, dan masih banyak lagi. Tentu beberapa tokoh akan diringkas pada sub-sub pembahasan masing-masing, karena sekiranya kajian secara kritis untuk menyelami tokoh-tokoh perkembangan tafsir al-Qur'an di Nusantara penting untuk melakukan riset lebih jauh lagi melalui penelitian tersebut.

B. Metode dan Coraka Tafsir al-Qur'an di Nusantara

Secara umum ada tiga bentuk metode penafsiran al-Qur'an yaitu, pertama, metode penafsiran yang menjadikan seluruh ayat dan surah al-Qur'an sebagai objek penafsiran, yaitu dengan cara menafsirkan secara berurutan, satu persatu atau sekumpulan ayat, dan dengan setia mengikuti sistematika (tata urutan) mushaf Utsmani, baik penjelasan bersifat detail analitis (*tahliliy*), global (*ijmāli*) maupun komperatif (*muqārin*), tematik (*maudhu'i*). Hal ini Baqir Shafar menyebutkan tafsir jenis ini sebagai tafsir *tajzi'i*,¹ Sedangkan M. Quraish Shihab menyebutnya dengan tafsir *murattab*.² Kedua, metode penafsiran yang mengambil tema-tema tertentu untuk ditafsirkan dengan mengikuti metode tertentu. Metode ketiga ini kemudian dikenal dengan istilah tafsir *maudhu'i* (tafsir tematik).³ Mayoritas pembahasan model metodologi tafsir belakangan mengikuti pembagian ini, yaitu:

1 M. Baqir Shadr, *Sejarah dalam Prespektif Al-Qur'an: Sebuah Analisis* (Bandung Pustaka Hidayah, 1993), hlm. 62-63.

2 M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hlm. 86

3 Ali Hasan Al-Aridi, *Sejarah dan Metodologi Tafsir* (Jakarta: Rajawali Press, 1992), hlm. 75-78.

1. Model metode *tahlili*, yaitu metode penafsiran yang menjelaskan ayat demi ayat, surat demi surat, sesuai dengan tatanan urutan mushaf Utsmani dengan penjelasan yang cukup terperinci. Model ini berupaya untuk menyajikan pembahasan seluruh segi dari sebuah atau sekelompok ayat (atau surat). Didalamnya melibatkan penguraian kosakata, struktur bahasa, pembahasan linguistik, makna keseluruhan, *munasabah* (ayat, surat atau antar kata) dll. Tafsir *Tah{lili* biasa juga tafsir analitis, menafsirkan al-Qur'an secara *tahlili* berarti menafsirkan al-Qur'an sesuai urutan mushaf dengan memaparkan berbagai aspek yang terkandung di dalamnya seperti makna *lafaz*, *sabāb an-nuzūl*, *munasabah*, riwayat-riwayat yang terkait dan lain-lain. Contoh dari metode tafsir ini yaitu, tafsir *ath-Thābari*, Tafsir *al-Amanār*, dan Tafsir *al-Azhar*.
2. Model metode *ijmāli*, yaitu model penafsiran yang mencoba untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan susunan mushaf Utsmani, tetapi pemhasannya yang global (secara garis besar) serta berkenaan dengan makna dan maksudnya, sehingga terlihat sinambung.⁴ Sistematisanya mengikuti urutan surah-surah al-Qur'an, sehingga makna-maknanya dapat saling berhubungan dalam menyajikan makna-makna ini, mufasir menggunakan ungkapan yang diambil dari al-Qur'an sendiri dengan menambahkan kata-kata atau kalimat-kalimat penghubung, sehingga memberi kemudahan kepada para pembaca untuk lebih mudah memahaminya. Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan metode ini, mufasir juga meneliti, mengkaji, dan menyajikan *asbāb al-nuzūl* atau peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat, dengan cara meneliti hadis-hadis yang berhubungan dengannya. Contoh tafsir jenis ini yaitu, Tafsir *al-Jalālain*, Tafsir *al-Qur'an Al-Karīm*.⁵

4 Abu Hayy Al-Farmawai, *Al-Bidayah fi Tafsir Al-MAufhu'i*, hlm. 43.

5 Ali Hasan Al-Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, hlm. 74.

3. Model metode *muqārin*, yaitu model penafsiran yang mengambil sejumlah ayat al-Qur'an atau surat untuk selanjutnya dijelaskan dengan berbagai kutipan dari sejumlah kitab tafsir, serta membandingkannya. Model ini cenderung lebih dimaksudkan untuk menganalisis perbandingan sebagai kecenderungan pendekatan dan mazhab para mufasir, daripada menganalisis kandungan al-Qur'an. Contoh kitab tafsir yg menggunakan metode ini salah satu nya kitab tafsir *al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab.
4. Model metode *maudhu'i* (tematik) yaitu model penafsiran yang ditempuh mufasir dengan cara menghimpun seluruh ayat al-Qur'an yang berbicara tentang tema yang sama, serta mengarah pada pengertian dan satu tujuan, sekali pun ayat-ayat itu turun pada tempat, kurun, cara yang berbeda, dan tersebar pada berbagai surat.⁶

Metode ini dibagi menjadi dua diantaranya, Pertama, tafsir yang membahas satu surah al-Qur'an secara menyeluruh, memperkenalkan dan menjelaskan maksud umum dan khususnya secara garis besar, dengan cara menghubungkan ayat yang satu dengan ayat yang lainnya, dan atau antara satu pokok masalah dengan pokok masalah lainnya. Kedua, tafsir yang menghimpun dan menyusun ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kesamaan arah dan tema, kemudian memberikan penjelasan dan mengambil kesimpulan, di bawah bahasan satu tema tertentu.

Metode *tahlili* sebuah metode yang mendominasi tafsir-tafsir klasik baik yang dengan penekatan *bi al-ma'tsūr* seperti *al-Durr al-Mantsūr fi al-Tafsīr bi al-Ma'tsūr* karya Jalaluddin al-Suyuti (849-911 H), *Jami' al-Bayān 'an Ta'wil* ayat al-Qur'an, karya Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir al-Th>abari (224H-310H), dan *Tafsīr al-Qur'an al-Azīm* karya Imaduddin Abu al-Fida' al-Quraisy al-Dimasyqy Ibnu

6 Ibid...,hlm. 45.

Katsir (700-774 H), ataupun yang bercorak *bi al-ma'qūl* seperti *Tafsir Jalālain* karya Jalāl al-dīn al-Mahalli dan Jalāl al-dīn al-Suyūti.

Tafsir *maudhu'i* merupakan metode tafsir yang banyak dikembangkan para ahli masa kini karena tampaknya lebih sesuai dengan perkembangan dan tuntunan zaman yang banyak menuntun pemecahan kasus-kasus tematik tertentu.

Adapun istilah corak penafsiran biasanya dinisbatkan pada sesuatu segi tertentu seperti:

a. Corak tafsir *as-shufi*

Tafsir shufi dibagi menjadi dua, yaitu tafsir shufi *nadzari* dan *ishari*. Tafsir shufi *nadzari* adalah tafsir shufi yang berlandaskan pada teori-teori dan ilmu-ilmu filsafat. Sedangkan tafsir *ishari* lebih kepada penafsiran ayat-ayat al-Qur'an secara tersirat atau isyarat tersembunyi yang nampak pada pelaku ritual shufistik dan bisa jadi penafsiran mereka sesuai dengan makna lahir sebagaimana yang dimaksud dalam tiap-tiap ayat tersebut.

b. Corak tafsir falsafi

Corak tafsir falsafi ialah upaya penafsiran al-Qur'an dikaitkan dengan persoalan-persoalan filsafat, atau bisa diartikan juga penafsiran dengan menggunakan teori-teori filsafat. Sedangkan menurut al-Dzahabi, tafsir falsafi adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan pemikirannya atau pandangan falsafi seperti tafsir *bi al-ra'yi*. Dalam hal ini ayat al-Qur'an lebih berfungsi sebagai justifikasi pemikiran yang ditulis, bukan pemikiran yang menjustifikasi ayat al-Qur'an.

c. Corak tafsir *al-'ilmi*

Tafsir 'ilmi adalah penafsiran al-Qur'an yang menggunakan pendekatan ilmiah atau menggali kandungan al-Qur'an berdasarkan teori-teori ilmu pengetahuan. Tafsir ini

berusaha keras untuk melahirkan berbagai cabang ilmu yang berbeda dan melibatkan pemikiran-pemikiran filsafat. Alasan yang melatari penafsiran ini ialah karena seruan al-Qur'an pada dasarnya seruan ilmiah, yang banyak mengajak umat manusia untuk berpikir seperti ungkapan (*afalā ta'qilūn, afalā tatafakkarūn*), dan lain-lain. Contohnya seperti *Tafsir al-Manār* karya Muhammad Abduh.

d. Corak tafsir *al-fiqh*

Tafsir *fiqhi* merupakan corak tafsir yang kecenderungannya menjelaskan hukum-hukum *fiqih* dalam ayat-ayat al-Qur'an baik secara tersurat maupun tersirat. *Tafsir fiqih* lebih populer disebut *tafsir ayat al-Ahkām* karena lebih berorientasi pada ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an. Dari sinilah kemudian muncul para Imam Mazhab seperti Imam Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali. Di antara karya mufassir yang memiliki kecenderungan corak tafsir *fiqhi* adalah *Tafsir al-Kabīr* atau *Mafātih al-Ghaib* karya Fakhruddin al-Razi yang memiliki corak mazhab Syafi'i,

e. Corak tafsir *al-ijtimā'i*

Corak *adabi ijtimā'i* merupakan salah satu pendekatan baru yang difokuskan pada penilaian nilai-nilai kemanusiaan dan nilai-nilai sosial dalam kehidupan kemasyarakatan, sehingga tujuan utama al-Qur'an diturunkan yaitu sebagai *hudan linnās* menjadi lebih direalisasikan dan dirasakan oleh khalayak. Contohnya *Tafsir al Azhar*, karya buya hamka.

C. Dinamika dan Pradigma Tafsir Nusantara

Seiring dengan perubahan internal umat Islam dan perkembangan keterbukaan dunia Islam terhadap perkembangan iptek sebagai hasil relasi barat dan Islam yang cenderung membaik, perkembangan penafsiran pun mengalami pergeseran paradigma, pendekatan dan metodologi. Banyaknya karya intelektual barat yang diterjemahkan dalam bahasa arab atau bahasa muslim lainnya serta banyaknya sarjana muslim yang belajar ke barat terutama pasca kolonialis membuka cakrawala baru terhadap pemahaman dan penafsiran teks-teks al-Qur'an yang lebih variatif. Kebanyakan mereka cukup kental dengan sentuhan filsafat dan ilmu ilmu baru yang berkembang di barat dan tips dan di timur yang dikembangkan sekitar 3 abad terakhir (sejak abad ke-18 atau abad pencerahan hingga kini) seperti, sosiologi, antropologi, sejarah linguistik, filologi, arkeologi dan lain-lain.

Tawaran metodologi tafsir modern atau kontemporer dari tawaran silogisme, historisisme fenomenologis, linguistik kritis dekonstruksi,⁷ sampai hermeneutika. Semua metode tersebut pada dasarnya dimaksudkan sebagai cara untuk memberikan penjelasan termasuk menjelaskan yang terpikirkan, yang tidak dipikirkan atau yang tidak terpikirkan. Katakan Arkoun misalnya, berpandangan bahwa semua metode harus membebaskan nalar sari antologi transendentalisme, serta substansialisme yang telah membuatnya terpenjara oleh pemahaman teologi yang di lab orasi dari logika dan metafisika, khususnya barat klasik (Yunani). Paradigma dari berbagai metode di atas juga berbuat pada cara untuk memahami yang dibangun oleh bangunan pengetahuan yang multidisiplin. Dengan berbagai metode tersebut, membaca dapat mengubah suatu dari susu situasi ketidaktahuan menjadi memahami.

⁷ Marzuki Wahid, *post-Tradisisme Islam: Ghairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia, dalam Tashwiirul Afkar. Jurnal pemikiran dan Kebudayaan* (Lakpesdam-AF, 2000), hlm.12.

Metode-metode ini telah ditawarkan oleh beberapa intelektual kontemporer Hasan Hanafi, misalnya, menawarkan hermeneutika pembebasan yang berupaya untuk (*ihya' al-turats*), kritisme Khanzah barat hingga praksis. Muhammad Arkaoun dengan gagasan hermeneutika-semiotik dan kritis historis nya mencoba membongkar pendekatan penafsiran para intelektual klasik dan menawarkan metode baru dalam membaca teks al-Qur'an.⁸ Demikian pula tawaran Fazlur Rahman dengan *double movement* (penafsiran dua arah)-nya. Ia menawarkan kepada kaum muslim melalui dua tahap analisis kritis yang pertama merumuskan visi dan pesan al-Qur'an yang utuh tanpa melepas konteks *asbāb an-nuzūl* dan tradisi masa lalu ketika teks al-Qur'an turun yang kedua kemudian menarik gagasan atau ide moral al-Qur'an dan mentransformasikannya ke masa sekarang guna memahami pesan al-Quran dalam konteks kekinian dan membentuk masyarakat islami yang berlandaskan pada nilai-nilai al-Qur'an. Dan juga metode penafsiran M. Quraish Shihab yang sangat santun dan pragmatis telah menjadi warna tersendiri dalam khazanah penafsiran al-Qur'an.⁹ Masih banyak pakar lainnya yang menawarkan pendekatan penafsiran baik dari kalangan muslim maupun non muslim.

Dengan demikian, ilmu tafsir telah dikenal masyarakat Muslim nusantara sejak abad ke-17 Masehi. Hanya saja, perkembangannya amat lamban, hingga baru pesat berkembang di abad ke-20. Akan tetapi tafsir al-Qur'an sebelum abad ke-20 masih terbilang langka, hanya beberapa saja yang ditemukan. Adapun metode yang digunakan yaitu metode *tahlili*, *ijmāli*, *muqārin*, dan *maudhū'i*. Namun demikian, yang paling banyak digunakan oleh mufasir di Indonesia adalah metode *maudhū'i*. Adapun corak penafsiran yaitu corak *ash-shufi*, *falsafi*, *al-ilmi*, *fiqh* dan *al-ijtimā'i*. Seiring dengan perubahan internal umat Islam dan perkembangan keterbukaan dunia Islam terhadap perkembangan iptek sebagai hasil relasi

8 Andrew Rippin, *Tafsir Studies*, hlm. 233.

9 Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok Al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 67.

barat dan Islam yang cenderung membaik, perkembangan penafsiran pun mengalami pergeseran paradigma pendekatan dan metodologi. Adapun tawaran metodologi tafsir modern atau kontemporer dimulai dan dimulai dari tawaran silogisme, historisisme fenomenologis, linguistik kritis dekonstruksi, sampai hermeneutika.

Kajian ini menginformasikan bahwa betapa luasnya lautan ilmu yang ada pada ulama-ulama tafsir di Nusantara. Penelitian ini juga memberikan jalan baru untuk para pengkaji dan bisa jadi untuk pengambil kebijakan dalam hal ini bisa jadi pemerintah. Bahwa jaringan Nusantara tidak hanya pada keilmuan saja, akan tetapi bisa digali dari sisi yang lain demi merekatkan sekaligus mengingatkan kembali bahwa kita adalah sama-sama berada di bumi Nusantara dengan berbagai macam persamaannya. Ketika menyelamai lautan samudera tafsir dan tokoh tafsir nusantara maka banyak perspektif muncul misalnya ada ulama tafsir Nusantara yang secara khusus menampilkan tafsir Nusantara dengan bahasa Jawi Melayu-nya, di sisi yang lain ada pula dengan bahasa lokal misalnya al-Nawawi al-Jawi yang menulis bahasa tafsirnya dengan bahasa Arab. Pada sisi yang lain ada pula penulisan tafsirnya dengan bahasa Jawi Melayu namun dengan perkembangan dan berjalannya waktu tafsir tersebut dialih bahasakan dalam bahasa negaranya. Selain yang telah disebutkan tadi di atas, karena perkembangan dan kemajuan zaman pada.

D. Ideologi Tafsir Indonesia Dan Isu Kesetaraan Gender

Pembahasan ini, penulis berusaha menyelami pemikiran aspek ideologi hingga munculnya isu kesetaraan gender dalam al-Qur'an. Adapun terma ideologi mengacu pada epistem suatu tafsir yang secara epistemologis tidak mempunyai dasar pijak pada teks al-Qur'an. Di sini menyangkut medan audiens dan konteks dari sebuah karya tafsir yang disajikan bisa berupa rezim, komunitas, wacana,

bahasa, dan konteks-konteks sosial ini juga ikut membentuk suatu narasi dan formasi teks tafsir yang beragam kajian ini bertujuan menjelaskan bagaimana relasi kuasa pengetahuan beroperasi dalam Tafsir al-Qur'an Tematik, khususnya dalam mengkonstruksi kesetaraan gender. Kajian penelitian ini menemukan bahwa relasi kuasa-pengetahuan mengalir dalam kitab tafsir tersebut. Mufassir tidak hanya berupaya menjelaskan kitab al-Qur'an semata, tetapi juga berupaya mengkonstruksi kehidupan umat agar sejalan dengan agenda Pemerintah. Mufassir berupaya mengkonstruksi hubungan yang setara antara laki-laki dan perempuan, akan tetapi konstruksi tersebut tidak sepenuhnya obyektif dan netral karena masih menyisakan efek diskriminatif yang lebih memprioritaskan kaum laki-laki di wilayah publik dan kaum perempuan di wilayah domestik. Relasi kuasa-pengetahuan ini beroperasi secara sistematis dengan mengontrol hubungan kekuasaan dengan kebenaran sehingga melahirkan konstruksi kesetaraan yang lebih diarahkan untuk mengatur kehidupan umat atas nama peningkatan produktivitas.

Menafsirkan al-Qur'an dalam bahasa yang lebih populer disebut juga dengan interpretasi. tidak pernah mengenal kata usai. Hal ini dibuktikan dengan lahirnya karya-karya tafsir yang beragam dari berbagai perspektif dari kalasik hingga kontemporer. Dalam konteks Indonesia, bersama dengan proses masuknya Islam di Nusantara, selama itulah proses mendialogkan al- Qur'an dilakukan. Historisitas perjalanan karya-karya tafsir tersebut setidaknya telah mengindikasikan bahwa tafsir selalu muncul sebagai anak zamannya, adanya realitas pluralitas tafsir sekurang-kurangnya disebabkan oleh faktor kebahasaan, latar belakang pendidikan, kepentingan dan kecenderungan mazhab, pemikiran dan ideologi yang dianut penafsir. Secara umum klaim ideologi yang dipakai merujuk pada adanya bias kepentingan, orientasi dan tujuan-tujuan politis pragmatis serta keagamaan dalam sebuah karya tafsir. Terma ideologi mengacu pada epistem

suatu tafsir yang secara epistemologis tidak mempunyai dasar pijak pada teks al-Qur'an. Di sini menyangkut medan audiens dan konteks dari sebuah karya tafsir yang disajikan bisa berupa rezim, komunitas, wacana, bahasa, dan konteks-konteks sosial ini juga ikut membentuk suatu narasi dan formasi teks tafsir yang beragam.

Menafsirkan al-Qur'an dalam bahasa yang lebih populer disebut juga dengan interpretasi. tidak pernah mengenal kata usai. Hal ini dibuktikan dengan lahirnya karya-karya tafsir yang beragam dari berbagai perspektif dari kalasik hingga kontemporer. Dalam konteks Indonesia, bersama dengan proses masuknya Islam di Nusantara, selama itulah proses mendialogkan al-Qur'an dilakukan. Kenyataan ini dikuatkan dengan munculnya kitab-kitab tafsir yang merupakan hasil karya ulama' Indonesia, baik yang klasik maupun sampai sekarang ini. Seperti: *Tafsir al-Munir li Ma'ālim at-Tanzil* karya Muhamad Nawawi al-Jawi atau Muhammad Nawawi al-Bantani, *Tafsir Al- Qur'an Al-Madjiied An-Nur* karya Tengku M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al- Azhar* karya Buya Hamka, *Tafsir al-Ibriz* karya KH. Bisri Mustaf Rembang *Tafsir al-Iklil fi Ma'ani Tanzil* karya Misbah bin Zainul Musthafa dan *Tafsir al Mishbah* karya monumental dari M. Quraish Shihab. Historisitas perjalanan karya-karya tafsir tersebut setidaknya telah mengindikasikan bahwa tafsir selalu muncul sebagai anak zamannya, adanya realitas pluralitas tafsir sekurang-kurangnya disebabkan oleh faktor kebahasaan, latar belakang pendidikan, kepentingan dan kecenderungan mazhab, pemikiran dan ideologi yang dianut penafsir.¹⁰

Secara umum klaim ideologi yang dipakai merujuk pada adanya bias kepentingan, orientasi dan tujuan-tujuan politis pragmatis serta keagamaan dalam sebuah karya tafsir. Terma ideologi mengacu pada epistem suatu tafsir yang secara

10 Aan Supian, "Kontribusi Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy Dalam Kajian Hadits", Jurnal Mutawatir vol. 4.

epistemologis tidak mempunyai dasar pijak pada teks al-Qur'an. Di sini menyangkut medan audiens dan konteks dari sebuah karya tafsir yang disajikan bisa berupa rezim, komunitas, wacana, bahasa, dan konteks-konteks sosial ini juga ikut membentuk suatu narasi dan formasi teks tafsir yang beragam. Berawal dari alur gagasan di atas maka penelitian ini memotret ideologi yang mempengaruhi penafsiran Tengku M. Hasbi Ash-Siddieqy (selanjutnya disebut Hasbi) yang diusung dalam menafsirkan al-Qur'an, hal ini bisa dilihat ketika Hasbi menafsirkan surat an-Nisā' (4): 58-59. Ada beberapa poin penting dalam ayat ini sebagai kata kunci yaitu *amānāt*, *'adl* dan *ulū al-amr*. Membincang term tersebut Hasbi menafsirkan *amānāt* dengan seorang hakim, kepala negara, maka rakyat yang diperintah adalah amanah Allah, wajib ia hukum rakyatnya itu dengan undang-undang yang Allah turunkan dan hendaklah ia selalu mengikuti perintah Allah.¹¹

1. Kesetaraan Hak Kepemimpinan

Problem dalam kajian tafsir seperti kajian isu gender masi menjadi perdebatan. Upaya dalam mengkonstruksi kesetaraan kepemimpinan domestik dengan menyebutnya sebagai kepemimpinan kolektif antara perempuan dengan laki-laki, kepemimpinan yang saling menguatkan fungsi keduanya dan kepemimpinan yang saling mengutamakan kewajiban dibanding dengan menuntut hak-haknya. Pola hidup berumah tangga diatur dan diminimalisir dari konflik antara suami-istri, sehingga terbangun keluarga yang kokoh, kuat, dan sejahtera (keluarga sakinah).” Pengaturan pola hidup berumah tangga ini, telah membangun relasi-kuasa yang terkadang tidak disadari telah mendominasi, menghegemoni, mengontrol dan mengarahkan perilaku setiap individu. Dalam sudut pandang inilah, wacana memiliki kekuatan praktis yang dapat mengatur pola kehidupan masyarakat dengan wacananya.

11 M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), hlm. 23-25.

Gender merupakan sebuah realitas sosial yang dikonstruksi oleh struktur keyakinan, sosial, ekonomi, dan politik tertentu. Realitas sosial ini dikonstruksi secara kolektif berdasarkan kesepakatan dan konvensi yang termanifestasi dalam bahasa dan proses interaksi sosial maupun lainnya. Sedangkan kesetaraan gender dipahami oleh Lerner dkk. sebagai sebuah konstruksi sosial-budaya terhadap laki-laki dan perempuan yang menuntut suatu keadaan yang setara antara laki-laki dan perempuan dalam pemenuhan hak dan peningkatan kualitas hidup. Kesetaraan gender menuntut setiap individu, kelompok, maupun komunitas diperlakukan sejajar (*equal standing*) dan mendapat penghormatan yang setara (*equal respect*). Kesetaraan ini dipertegas juga oleh Wienclaw yang menyatakan bahwa meskipun jenis kelamin laki-laki dan perempuan itu berbeda namun keduanya setara dalam kedudukan dan Secara khusus, menegaskan bahwa ada 8 (delapan) hak perempuan yang harus disetarakan, meliputi: hak kepemilikan yang independen, hak untuk menikah dengan orang yang disukai dan mengakhiri pernikahan yang gagal, hak untuk memperoleh pendidikan, hak untuk menjaga identitasnya, hak untuk memperoleh kenikmatan seksual, hak memperoleh warisan, dan hak untuk mengikuti pemilu, nominasi memperoleh jabatan politik dan partisipasi dalam urusan publik.

2. Kesetaraan Hak Bekerja Dan Perlindungan Kerja

Kepada perempuan sebagaimana laki-laki untuk berkiprah di ruang publik. Kiprah di ruang publik dilatar belakangi sejumlah faktor yang mendorong perempuan untuk bekerja dan mengembangkan bakatnya dan mengaktualisasikan dirinya dengan pengetahuan, inisiatif, dan keterampilan yang dimilikinya guna mendapatkan kemandirian ekonomi yang mapan. Terkait dengan hak bekerja, Tafsir al-Qur'an Tematik melalui tema "Perempuan dan Ketenagakerjaan" mengkonstruksi sebuah pengetahuan bahwa perempuan memiliki peluang yang sama dengan laki-laki untuk berpartisipasi dalam meningkatkan perekonomian.

Tidak ada larangan bagi perempuan untuk bekerja meski sudah dinafkahi oleh laki-laki, bahkan ketiadaan anggota laki-laki atau ada anggota laki-laki tetapi tidak mampu mencukupi kebutuhan primer keluarga, menjadi alasan kuat bagi perempuan untuk lebih produktif dalam memenuhi kebutuhan hidupnya. Setiap individu, baik perempuan atau pun laki-laki harus terbebas dari kemiskinan dan mendorongnya menuju kemandirian ekonomi.¹² Dalam konteks seperti ini, pendidikan tinggi memainkan peran penting dalam meningkatkan ekonomi perempuan. Mengingat selama ini, pendidikan yang rendah ditenggarai menjadi faktor penyebab ketidaksetaraan ekonomi antara perempuan dengan laki-laki.

3. Kesetaraan Hak Kemandirian Ekonomi Hak Kepemilikan

Tafsir al-Qur'an Tematik membangun pandangan bahwa perempuan memiliki 2 (dua) hak kepemilikan: kepemilikan yang bersifat pribadi (individual) dan kepemilikan yang bersifat kolektif. Kepemilikan yang bersifat pribadi adalah semua hak kepemilikan perempuan yang diperoleh dari harta warisan dari keluarganya yang mewariskan (QS. an-Nisā'[4]: 11), hasil usaha atas pekerjaannya, dan pemberian yang bersifat khusus, seperti mahar (maskawin) (QS. an-Nisā'[4]: 4). Sedangkan kepemilikan yang bersifat kolektif atau bersama, yaitu kepemilikan antara istri dengan suaminya yang diperoleh selama pernikahan. Dalam konteks ini, menurut Engineer sebagaimana dipahami Rohmaniyah, sebenarnya perempuan lebih diuntungkan karena mendapat hak kepemilikan yang lebih banyak dari laki-laki. Dominasi bahkan bisa terjadi sebaliknya, perempuan mendominasi laki-laki karena kepemilikan hartanya. Hak kemandirian ekonomi yang dikonstruksi Tafsir al-Qur'an Tematik sejalan dengan pendapat Mulia yang menyatakan bahwa kemandirian ekonomi dianggap bagiandari kesetaraan gender yang memberikan perlakuan yang setara tanpa

¹² Indal Abrar, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an karya al-Qurtūbi Studi Kitab Tafsir Menyuarakan Teks yang Bisu*, ed. Rafiq (Yogyakarta: TERAS, 2004), hlm. 56-57.

membedakan jenis kelamin. Demikian pula pendapat Grown yang menyatakan bahwa Perempuan dan laki-laki sama-sama dapat memiliki dan membelanjakan hartanya sesuai kehendaknya sehingga tidak terjadi kesenjangan disebabkan status hak properti yang berbeda antara perempuan dengan laki-laki¹³

4. Kesetaraan Hak Hidup Sehat

Kesetaraan hak hidup sehat dapat ditelusuri melalui kesetaraan hak reproduksi, kesetaraan hak berolahraga dan kesetaraan hak berbusana. Reproduksi memiliki arti penting bagi laki-laki dan perempuan guna menjaga kelangsungan kehidupan manusia. Tafsir al-Qur'an Tematik membangun pandangan kesetaraan hak kesehatan reproduksi bagi semua jenis kelamin. Atas dasar fungsi utamanya untuk melestarikan kehidupan manusia melalui reproduksi, perempuan harus diprioritaskan kesehatannya. Perempuan harus dilindungi kesehatannya dengan cara yang sah, yakni pernikahan sebagai upaya melindungi alat reproduksi perempuan dari hubungan seksual di luar nikah. Perempuan juga mempunyai hak melindungi diri dari alat kelamin yang kemungkinan terjangkit virus akibat melakukan hubungan seksual secara bebas. Tafsir al-Qur'an Tematik juga membangun pengetahuan tentang hak kesehatan reproduksi bagi perempuan. Perempuan berhak mendapat jaminan sosial bagi terpenuhinya kebutuhan primer perempuan seperti: hamil, melahirkan, dan menyusui terutama perempuan-perempuan miskin; perempuan berhak mendapat akses untuk mengetahui seluk-beluk kesehatan perempuan dan bagaimana menjaganya; perempuan berhak atas kemudahan akses untuk menjangkau tenaga ahli, sarana dan prasarana melahirkan yang memadai terutama jika terdapat kelainan dalam kandungan; perempuan berhak mendapat cuti hamil, melahirkan, dan menyusui bagi perempuan, terutama bagi mereka yang menjadi tumpuan ekonomi keluarga.

¹³ Ahmad Abdul Malik, *Tafsir Sinar*, (Yogyakarta: LPPA Muhammadiyah, 1986), hlm, 134.

4. Kesetaraan Hak Kepemimpinan

Domestik publik tafsir al-Qur'an tematik mengkonstruksi kesetaraan kepemimpinan domestik dengan menyebutnya sebagai kepemimpinan kolektif antara perempuan dengan laki-laki; kepemimpinan yang saling menguatkan fungsi keduanya; dan kepemimpinan yang saling mengutamakan kewajiban dibanding dengan menuntut hak-haknya. Pola hidup berumah tangga diatur dan diminimalisir dari konflik antara suami-istri, sehingga terbangun keluarga yang kokoh, kuat, dan sejahtera (keluarga sakinah)." Pengaturan pola hidup berumah tangga ini, dalam pandangan Foucault, telah membangun relasi-kuasa yang terkadang tidak disadari telah mendominasi, menghegemoni, mengontrol dan mengarahkan perilaku setiap individu. Dalam sudut pandang inilah, menurut Foucault wacana memiliki kekuatan praktis yang dapat mengatur pola kehidupan masyarakat dengan wacananya.¹⁴

Ideologi yang dipakai merujuk pada adanya bias kepentingan, orientasi dan tujuan-tujuan politis pragmatis serta keagamaan dalam sebuah karya tafsir. Terma ideologi mengacu pada epistem suatu tafsir yang secara epistemologis tidak mempunyai dasar pijak pada teks al-Qur'an. Di sini menyangkut medan audiens dan konteks dari sebuah karya tafsir yang disajikan bisa berupa rezim, komunitas, wacana, bahasa, dan konteks-konteks sosial ini juga ikut membentuk suatu narasi dan formasi teks tafsir yang beragam. ajian ini bertujuan menjelaskan bagaimana relasi kuasa pengetahuan beroperasi dalam Tafsir al-Qur'an Tematik, khususnya dalam mengkonstruksi kesetaraan gender.

Kajian penelitian ini menemukan bahwa relasi kuasa-pengetahuan mengalir dalam kitab tafsir tersebut. Mufassir tidak hanya berupaya menjelaskan kitab al-Qur'an semata, tetapi juga berupaya mengkonstruksi kehidupan umat agar sejalan

14 Al-Jābirī, Muhammad 'Ābid. *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: at-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasba Tartīb an-Nuzūl*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2008), hlm .89

dengan agenda Pemerintah. Mufasir berupaya mengkonstruksi hubungan yang setara antara laki-laki dan perempuan, akan tetapi konstruksi tersebut tidak sepenuhnya obyektif dan netral karena masih menyisakan efek diskriminatif yang lebih memprioritaskan kaum laki-laki di wilayah publik dan kaum perempuan di wilayah domestik. Relasi kuasa-pengetahuan ini beroperasi secara sistematis dengan mengontrol hubungan kekuasaan dengan kebenaran sehingga melahirkan konstruksi kesetaraan yang lebih diarahkan untuk mengatur kehidupan umat atas nama peningkatan produktivitas.

BA B 2

PEMAKNAAN AKSARA PEGON SEBAGAI KEARIFAN LOKAL DALAM KHAZANAH TAFSIR NUSANTARA

A. Latar Belakang Masalah

Kedatangan kapan Islam masuk di Nusantara masih belum ada kesepatan bagi peneliti maupun pengamat. misalnya Azyumardi Azra berpendapat bahwa ada tiga hal untuk melihat Islam masuk di Nusantara yakni asal, pembawa dan waktu¹⁵. Nur Syam menyebut empat hal yakni di mana, kapan dan dari mana Islam datang hingga berkembang di Nusantara. Kemudian Noorduyn melihat dari tiga tahapan yakni kedatangan, penerimaan dan penyebaran¹⁶. Sebagian ahli Indonesia setuju dengan “teori Arab”. Dalam kesimpulan seminar yang diselenggarakan pada tahun 1969 dan 1978 tentang kedatangan Islam di Indonesia, bahwa Islam datang langsung dari Arabia, tidak dari India. Tidak juga pada abad ke – 12 atau ke – 13 melainkan abad pertama Hijriyah atau abad ke-7 Masehi.¹⁷

15 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII*, cet. ke-V (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 24.

16 Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam (Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara)*, cet. Ke – III (Yogyakarta: Nadi Pusaka, 2015), hlm. 44.

17 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad*

Sebelum kedatangan Islam di Nusantara, masyarakat di Nusantara sudah mengenal istilah *moh limo* (menghindari lima perkara) dari Kanjeng Sunan Ampel (w. 1478 M) yang terkenal sebagai peringatan untuk tidak melakukan lima perbuatan terlarang adalah bentuk penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang di dalamnya melibatkan bahasa dan budaya Nusantara, dalam hal ini Jawa. Isi ajaran *moh limo* itu adalah 1) *emoh main* (tidak mau bermain judi), 2) *emoh mendem* (tidak mau minum-minuman yang memabukkan), 3) *emoh madat* (tidak mau menghisap candu atau narkotika), 4) *emoh maling* (tidak mau mencuri), dan 5) *emoh madon* (tidak mau berzina).¹⁸ Selain istilah *moh limo*, ada istilah juga yang biasanya diungkapkan seperti istilah *becak ketetek olo ketoro* (kebaikan keliatan, keburukan ketahuan) istilah ini juga senada dalam al-Qur'an surah az-Zalzalah ayat 7 – 8.

Tafsir Nusantara adalah buku tafsir yang mempunyai karakteristik atau kekhasan lokal Nusantara. Adapun yang dimaksud dengan karakteristik dan kekhasan lokal adalah sebuah buku tafsir yang ditulis oleh orang / yang dibuat dengan menggunakan bahasa lokal Indonesia, baik bahasa daerah maupun bahasa nasional.¹⁹ Penelitian tentang tafsir Nusantara selalu sangat menarik untuk diteliti dengan menggunakan berbagai macam perspektif dan latar belakang keilmuan yang dimiliki. Sudah berapa banyak menghasilkan produk penelitian baik itu berupa artikel ilmiah, skripsi, tesis, disertasi dan lainnya. Penemuan-penemuan tersebut juga bisa menjadi sumbangan keilmuan terutama di Nusantara.

Seiringnya dengan berkembangnya zaman dan teknologi kearifan-kearifan lokal yang telah diwarisi oleh generasi-generasi terdahulu perlahan juga mengalami kebudaran misalnya penulisan aksara jawa (*ho no co ro ko*) sudah tidak banyak yang bisa menulis

XVII dan XVIII, cet. ke-V (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 22.

18 Siti Mariatul Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara; Tafsir Al-Qur'an Carakan Dan Narasi Reformisme* (Semarang: Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) press, 2020), hlm. 24.

19 Indal Abror, "Potret Kronologi Tafsir Indonesia", *Jurnal Esensia*, Vol. 3, No. 2, Juli 2002, hlm. 191.

dengan aksara tersebut padahal informasi-informasi mengenai masa lalu yang ada di Nusantara kebanyakan ditulis dengan menggunakan aksara tersebut. Maka perlu untuk menjaga dan melestarikannya karena itu sebagai kearifan lokal yang hanya ada di Nusantara dan tidak dimiliki oleh negara-negara lain.

Kearifan lokal secara substansial dapat didefinisikan menjadi nilai-nilai utama yang berlaku dalam suatu masyarakat, yakni nilai-nilai yang diyakini kebenarannya dan menjadi acuan dalam bertingkah-laku sehari-hari masyarakat setempat. Oleh karena itu, benar adanya jika Geertz (1983) menegaskan bahwa kearifan lokal merupakan entitas yang sangat menentukan harkat dan martabat manusia dalam komunitasnya. Hal itu berarti kearifan lokal yang di dalamnya berisi unsur kecerdasan kreativitas dan pengetahuan lokal dari para elit dan masyarakatnya adalah yang menentukan dalam pembangunan peradaban masyarakatnya.²⁰

Nama Nusantara dan Indonesia merupakan dua nama satu wilayah. Keduanya perlu untuk dijelaskan secara singkat karena keduanya merujuk pada satu wilayah yang khusus, namun dalam situasi yang berbeda. Nusantara mewakili masa-masa awal keberadaan wilayah yang kini bernama Indonesia. Nusantara berasal dari kata “nusa” dan “antara”. “Nusa” berarti pulau atau tanah air, sedangkan “antara” berarti jarak, sela, selang, di tengah-tengah dua benda. Kedua kata ini digabung dengan membuang uhruf “a” pada kata “antara”, sehingga menjadi “Nusantara”. Nusantara adalah pulau-pulau yang terletak di antara dua benua yaitu Asia dan Australia, dan di antara dua lautan, India dan Pasifik.²¹

20 Bambang Wahyudi, *Penanganan Konflik (Pendekatan Kearifan Lokal)*, (Yogyakarta: Pustaka Senja, 2018), hlm. 39.

21 Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2009), 55. Dalam Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam (Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara)*, (Yogyakarta: Nadi Pustaka, cet ke-III 2015), hlm. 38.

Indonesia berasal dari bahasa latin, *indus* yang berarti India, dan *nesos* dalam bahasa Yunani kuno yang berarti pulau. Adapun tokoh yang mempopulerkan nama Indonesia adalah Ki Hajar Dewantara ketika mendirikan biro pers di Negeri Belanda dengan nama *indonesisch pers-bureau* pada tahun 1913. Meskipun Ki Hajar Dewantara tidak memaksudkan Indonesia itu sebagai sebuah bangsa atau Negara, namun menurut Syafi'i Ma'arif bahwa Ki Hajar Dewantara adalah seorang futurolog yang mampu memprediksi masa depan Indonesia yang kelak menjadi nama bagi Negara Indonesia tercinta ini.²²

Digunakannya nama Indonesia sebagai sebuah nama Negara terjadi pada tahun 1920 yang dideklarasikan oleh oleh PI (Pers Indonesia), perkumpulan para sarjana Indonesia di negeri Belanda. Nama Nusantara dan Indonesia pada waktu itu keduanya tetap digunakan bahkan secara bergantian.²³ Sehingga dalam tulisan ini juga kedua nama tersebut digunakan secara bergantian dengan maksud dan pengertian yang sama. Hanya untuk kepentingan teknis semata nama Nusantara lebih sering digunakan.

Sejarah awal mula kajian al-Qur'an di Indonesia bisa dilacak pada mulai kapan Islam masuk ke Indonesia karena sumber ajarannya itu sendiri yaitu al-Qur'an. Agama Islam tersebar di Asia tenggara dan kepulauan Indonesia sejak abada ke 12 atau ke 13. Di mana Islam disebarkan di situlah al-Qur'an diajarkan. Al-Qur'an diajarkan di tempat-tempat seperti masjid, surau, langgar, mushala, pesantren, madarasah dan tempat-tempat lainnya. Karena al-Qur'an memiliki peran sangat penting dalam membentuk pribadi muslim.²⁴

Penggunaan aksara *pegon* jawa juga sebagai media dalam memahami kitab-kitab keislam seperti hadis, tafsir, *fiqih*, *nahwu*

22 *Ibid.*

23 Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam* (Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara), (Yogyakarta: Nadi Pustaka, cet ke-III 2015), hlm. 39.

24 M. Nurudin Zudi, *Pasaraya Tafsir Indonesia; Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), hlm. 45.

shorof dan lain sebagainya. Penggunaan pemaknaan tidak terkhusus tafsir atau penulisan penafsiran di Nusantara namun dari semua kitab-kitab yang diajarkan kepada santri-santri menggunakan pemaknaan aksara *pegon*. Sampai sekarang juga masih diajarkan dengan pemaknaan tersebut di beberapa pondok pesantren yang ada di Jawa dan mempertahankan kearifan lokal yang telah diwarisi oleh pendiri-pendiri terdahulu meskipun zaman telah berkembang.

Tulisan ini mencoba untuk mendeskripsikan dan menganalisis terkait dengan pemaknaan aksara *pegon* serta melihat kearifan lokal yang ada dalam tafsir Nusantara. Dengan tujuan agar kearifan-kearifan lokal yang telah ada di Nusantara tidak budar atau hilang di masa-masa yang akan datang. Seperti pernyataan yang diungkapkan oleh Bung Karno “Kalau jadi Hindu, jangan jadi orang India. Kalau jadi Kristen, jangan jadi orang Yahudi. Kalau jadi Islam, jangan jadi orang Arab. Tetaplah jadi orang Indonesia dengan adat budaya Nusantara yang kaya raya ini.”

B. Kajian dan Pembahasan

1. Aksara Pegon

Kata *pegon* berasal dari bahasa Jawa *pego* yang berarti menyimpang. Sebab bahasa Jawa yang ditulis dalam huruf Arab dianggap sesuatu yang tidak lazim. Berbeda dengan huruf Jawa yang ditulis *gundul pegon* hampir selalu dibubuhi tanda vokal, jika tidak, maka tidak disebut *pegon* lagi melainkan *gundhol*. Arab *pegon* (*pego*) asalnya berasal dari huruf Arab hijaiyyah, yang kemudian disesuaikan dengan aksara (abjad) Indonesia (Jawa).²⁵

Lahirnya aksara *pegon* ini di kalangan pondok pesantren untuk memaknai atau menerjemahkan kitab-kitab berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa atau Indonesia untuk mempermudah

²⁵ Sri Wahyuni dan Rustam Ibrahim, “Pemaknaan Jawa Pegon Dalam Memahami Kitab Kuning Di Pesantren”, dalam Jurnal Ilmiah Studi Islam, Volume. 17. No. 1. Desember 2017, hlm. 5.

penulisanya, karena penulisan arab dimulai dari kanan ke kiri, begitu pula menulis *pegon*, sedangkan penulisan latin dimulai dari kiri ke kanan. Meskipun di lingkungan luar pesantren juga ada pembelajaran kitab, namun sulit sekali ditemukan pembelajaran kitab kuning (kitab *gundul*) yang menggunakan bahasa jawa pegon atau tulisan arab yang menggunakan bahasa jawa, hanya saja mereka menggunakan kitab yang sudah diartikan dengan bahasa Indonesia secara langsung.²⁶

Penulisan terjemah dan tafsir al-Qur'an oleh ulama Jawa dengan menggunakan tiga aksara, yaitu aksara Jawa (*carakan*), *pegon*, dan latin. Menurut Gusmian (2016), perbedaan ketiga aksara ini menunjukkan basis sosial di mana penerjemahan dilakukan. Ketiga basis sosial tersebut adalah Kraton atau Kauman dengan aksara Jawa, Pesantren dengan aksara *pegon* dan *putihan* (masyarakat urban) dengan aksara latin.²⁷ Pemetaan di atas merujuk pada pendapat Snouck Hurgronje yang membagi tiga wilayah utama basis Islam di Jawa, yaitu pesantren yang secara umum berada di wilayah pesisir, kauman berada di sekitar masjid di pusat kota dan keraton, dan *putihan* berada di daerah pedesaan.²⁸

Selain aksara *pegon*, perlu dibedakan juga makna *gandhul*. Makna *gandhul* merupakan penerjemahan teks berbahasa Arab kata per kata dengan cara menuliskan terjemahannya tepat di bawah kata yang bersangkutan menggunakan huruf Arab. Makna *gandhul* di lingkungan pesantren biasanya memiliki kode-kode khusus yang menjadi bagian dari analisis bahasa Arab. Misalnya kata *utawi* yang biasa disingkat dengan huruf *mim* yang diletakkan di bagian atas kata (Arab) yang diterjemahkan, berarti menandakan bahwa posisi kata tersebut sebagai *mubtada'* (subjek kalimat). Demikian pula kata *iku* (*khobar* atau predikat), *sopo* (*fāil*, predikat), *apane* (*tamyīz*), dan sebagainya. Sehingga antara aksara *pegon* jawa dan

26 *Ibid.*

27 Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik", *Suhuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016, hlm. 141-168.

28 *Ibid.*

makna *ghundul* di dalam dunia pesantren kitab kuning, keduanya menjadi satu kesatuan yang tidak dapat terpisahkan.²⁹

روموس فمباجان كتاب معنى فسانترين

م	: مبتدأ	: أوتوي
خ	: خير	: إيكو
ف	: فاعل/ نائب الفاعل: أفا/ صافا	
مف	: مفعول	: إيع
بد	: بدل	: روفاني/ ياتاني
تم	: تمييز	: أفاني
مط	: مفعول مطلق	: كلاوان
ع	: مفعول لأجله/ علة	: كرانا
غ	: غاية	: سناجان
ج	: جواب	: ماعكا
ظ	: ظرف	: إيعدالم
ك	: ملك	: كدوي
ص	: صفة	: كع
حا	: حال	: حاله
أي	: تفسير	: تكسي
ش	: الشأن	: كلاكووان
با	: البيان	: باياني/ ياتاني

29 Khumaidi, "Implementasi Dakwah Kultural dalam Kitab al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa", dalam Jurnal An-Nida, Vol. 10, No. 2, Juli-Desember 2018, hlm. 185.

روموس فمبا جان كتاب معنى فسانترين

م	: مبتدأ	: أوتوي
خ	: خير	: لايكو
ف	: فاعل/ نائب الفاعل: أفا/ صافا	
مف	: مفعول	: إيع
بد	: بدل	: روفاني/ ياتاني
تم	: تمييز	: أفاني
مط	: مفعول مطلق	: كلاوان
ع	: مفعول لأجله/ علة: كرانا	
غ	: غاية	: سناجان
ج	: جواب	: ماعكا
ظ	: ظرف	: إيعدالم
ك	: ملك	: كدوي
ص	: صفة	: كع
حا	: حال	: حاليه
أي	: تفسير	: تكسي
ش	: الشأن	: كلاكووان
با	: البيان	: باياني/ ياتاني

2. Pesantren Dan Kitab Kuning

Diskursus mengenai aksara *pegon* juga tidak terlepas dari pesantren dan kitab *kuning* yang telah menjadi tradisi pembelajaran di Nusantara. Karena pemaknaan aksara *pegon* lahir di pesantren. Sehingga kedua terem tersebut juga bisa menggambarkan terkait dengan pemaknaan aksara *pegon* dalam memahamai tafsir Nusantara sekaligus menjadi sebuah kearifan lokal. Elemen-elemen yang terdapat dalam pesantren meliputi pondok, masjid, pengajaran kitab Islam klasik (*al-qutub al-qodimah*), santri dan kyai. Semua elemen tersebut ada dalam pondok pesantren di Nusantara dan menjadi ciri khas pesantren.

Kata pesantren berasal dari akar kata santri dengan awalan “pe” dan akhiran “an” berarti tempat tinggal para santri. Selain itu, asal kata pesantren terkadang dianggap gabungan dari kata

Sant (manusia baik) dengan suku kata *tra* (suka rela) sehingga kata pesantren dapat berarti “tempat pendidikan manusia “baik”, pendapat lain dikatakan bahwa istilah santri berasal dari bahasa Tamil, yang berarti “Guru Mengaji”. Ada juga yang berpendapat berasal dari kata *shastri* yang dalam bahasa India adalah orang-orang yang tahu buku-buku suci agama Hindu, atau sarjana ahli kitab suci agama Hindu. Kata *shastri* berasal dari kata *shastra* yang berarti buku-buku suci, buku agama atau pengetahuan.³⁰

Karel A. Steenbrink menjelaskan secara terminologis, bahwa pendidikan pesantren dilihat dari segi bentuk dan sistemnya berasal dari India. Sebelum proses penyebaran Islam di Indonesia, sistem tersebut telah digunakan secara umum untuk pendidikan dan pengajaran agama Hindu di Jawa. Setelah Islam masuk dan tersebar di Jawa, sistem tersebut kemudian diambil oleh Islam. Istilah Pesantren sendiri seperti halnya istilah mengaji, langgar, atau surau di Minangkabau, rangkang di Aceh, bukan berasal dari istilah Arab, melainkan India.³¹

Ada dua model pondok pesantren yaitu pondok pesantren modern dan pondok pesantren salaf. Pondok pesantren mengajarkan kitab suci al-Qur’an dan pengkajian kitab *kuning*, baik itu modern maupun salaf. Namun yang menjadi ciri khas dari pondok pesantren salaf yaitu dengan adanya pengkajian kitab *kuning* yang membahas banyak hal seperti ilmu fiqih, akhlak, *nahwu*, *shorof* dan masih banyak lagi, yang tidak terlepas dengan menggunakan bahasa Arab *ghundul* kemudian diterjemah dengan bahasa jawa *pegon*. Huruf *pegon* merupakan huruf arab yang dimodifikasi untuk menuliskan bahasa jawa juga bahasa sunda.³²

30 Masnur Alam, *Model Pesantren Sebagai Alternatif Pendidikan Masa Kini dan Mendatang* (Jakarta : Gaung Persada Press, 2011), hlm. 1.

31 Karel. A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah* (Jakarta LP3ES, 1994), hlm. 20.

32 Sri Wahyuni dan Rustam Ibrahim, “Pemaknaan Jawa Pegon Dalam Memahami Kitab Kuning Di Pesantren”, dalam *Jurnal Ilmiah Studi Islam*, Volume. 17. No. 1. Desember 2017, hlm. 5.

Kitab *kuning* merupakan kitab keislaman berbahasa Arab yang menjadi rujukan tradisi keilmuan Islam di pesantren. Kitab *kuning* adalah sebuah istilah yang disematkan pada kitab-kitab berbahasa Arab yang berhaluan *Ahlu sunnah wal jama'ah* yang bisa digunakan oleh beberapa pesantren atau madrasah diniyyah sebagai bahan pelajaran, dan kitab ini bukan dikarang oleh sembarang orang, namun karya para ulama *salafus shālih* yang sangat ahli dalam menggali hukum dalam al-Qur'an dan Hadits. Dinamakan kitab *kuning* karena kertasnya warna kuning. Sebenarnya warna kuning itu hanya kebetulan saja lantaran zaman dahulu jarang sekali ditemukan seperti zaman sekarang kertas berwarna putih dan zaman dahulu juga menggunakan alat cetak yang sederhana dan tidak dijilid, hanya saja dilipat dan diberi cover dengan kertas yang lebih tebal.³³

Istilah “kitab kuning” pada mulanya diperkenalkan oleh kalangan luar pesantren sekitar dua dasawarsa yang silam dengan nada merendahkan (pejorative). Dalam pandangan mereka, *kitab kuning* dianggap sebagai kitab yang beredar keilmuan rendah, ketinggalan zaman, dan menjadi salah satu penyebab terjadinya stagnasi berfikir umat. Sebutan ini pada mulanya sangat menyakitkan memang, tetapi kemudian nama “Kitab Kuning” diterima secara meluas sebagai salah satu istilah teknis dalam studi kepesantrenan.³⁴

Kitab kuning di kalangan pesantren juga mempunyai istilah lain yaitu “kitab klasik” (*al-Kutub al-Qadimah*), untuk menyebut jenis kitab yang sama. Bahkan, karena tidak dilengkapi dengan sandangan (*syakl*), kitab kuning juga sering disebut sebagai *kitab ghundul*. Dan karena rentang waktu yang cukup sejarah yang cukup jauh dari kemunculannya, tidak sedikit yang menjuluki kitab kuning ini dengan “kitab kuno”.³⁵

33 *Ibid.*

34 Sa'id Aqiel Siradj et al. *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, Cet ke - I (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 221.

35 *Ibid.*

Pengertian secara umum di kalangan pemerhati pesantren adalah bahwa *kitab kuning* selalu dipandang sebagai kitab-kitab keagamaan berbahasa Arab atau berhuruf Arab sebagai produk pemikiran ulama-ulama masa lampau (*salaf*) yang ditulis sebelum abad ke - 17 M. secara terperinsin definisi *kitab kuning* adalah a) ditulis oleh ulama-ulama “asing”, tetapi secara turun temurun menjadi *refrence* yang dipedomani oleh para ulama Indonesia. b) ditulis oleh ulama Indonesia sebagai karya tulis “independen”, dan c) ditulis oleh ulama Indonesia sebagai komentar atau terjemahan atas kitab karya ulama “asing”.³⁶

Metode pembelajaran *kitab kuning* merupakan cara-cara yang ditempuh untuk menyampaikan ajaran yang diberikan. Dalam konteks *kitab kuning* di pesantren, ajaran itu adalah apa yang termaktub dalam *kitab kuning*. Selama kurun waktu panjang, pesantren telah memperkenalkan dan menerapkan beberapa metode, yaitu *weton* atau *bandongan*, *sorogan* dan hafalan. Di beberapa pesantren dikenal metode dengan istilah “musyawarah”. Keseluruhan metode tersebut tetap dipertahankan dalam sistem *halaqah* maupun klasikal (madrasah).³⁷

Metode *weton* atau *bandongan* adalah cara penyampaian kitab kuning dimana seorang guru, kiai, atau ustadz membaca dan menjelaskan isi *kitab kuning*. Sementara santri, murid, atau siswa memberikan mendengarkan, memberi makna dan menerima. Dalam metode ini yang lebih aktif adalah guru dari pada murid. Dalam metode *sorogan* yang berlaku sebaliknya yakni murid membaca dan guru mendengarkan sambil memberi catatan, komentar atau bimbingan bila diperlukan. Selanjutnya adalah metode hafalan yang telah menjadi ciri atau cap pada sistem pendidikan tradisional, termasuk pesantren.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Sa'id Aqiel Siradj et al. *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, Cet ke - I (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 280.

Selain metode di atas, ada juga metode diskusi (*munāzharah*). Metode ini dimaksudkan sebagai penyajian bahan pelajaran dengan cara murid atau santri membahasnya bersama-sama melalui tukar pendapat tentang suatu topik atau masalah yang ada dalam *kitab kuning*. Dalam metode ini, kiai atau guru sebagai moderator sedangkan santri atau siswa aktif dalam belajar. Tujuannya agar tumbuh dan berkembang pemikiran-pemikiran kritis, analitis dan logis.

Elemen-elemen yang terdapat dalam pesantren menurut Zamakhsyari Dhofier adalah pondok, masjid, pengajaran kitab Islam klasik, santri dan kyai. Dari kelima elemen tersebut bisa dijadikan sebuah ciri khas pondok pesantren yang ada di Nusantara. Pondok pada dasarnya merupakan sebuah asrama pendidikan Islam tradisional di mana para siswanya tinggal bersama dan belajar di bawah bimbingan seorang guru yang lebih dikenal dengan sebutan “kyai”. Letak asrama para santri berada dalam lingkungan kompleks pesantren di mana kyai bertempat tinggal. Pesantren zaman dahulu milik Kyai tetapi dengan perkembangan zaman saat ini kebanyakan pesantren tidak semata-mata dianggap milik kyai saja, melainkan milik masyarakat³⁸.

Ada dua alasan utama yang melatar belakangi perubahan status kepemilikan pesantren. Pertama, dulu pesantren tidak melakukan pembiayaan yang besar, baik karena jumlah santri yang tidak banyak maupun karena kebutuhan jenis dan jumlah alat-alat bangunan dan lain-lainnya yang relatif sangat kecil. Kedua, kyai dan tenaga pendidiknya merupakan bagian dari kelompok orang-orang yang mampu di perdesaan. Dengan seperti itu mereka dapat membiayai sendiri baik kebutuhan kehidupannya maupun kebutuhan penyelenggaraan kehidupan pesantren³⁹. K.H. Bisri Mustofa dilahirkan di Desa Sawahan, kota Rembang

38 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta : LP3ES, 2011), hlm. 80.

39 *Ibid.*

Jawa Tengah pada tahun 1334 H/1915 M dan wafat pada hari Rabu tanggal 17 Pebruari 1977 (27 Safar 1397 H.). beliau merupakan putra dari pasangan M. Zaenal Mustofa dan Siti Chotijah. Semasa kecil beliau diberi nama Mashadi, sedangkan nama Bisri ia pilih sendiri sepulang dari menunaikan ibadah haji. KH Bisri Mustofa adalah pendiri pondok pesantren Roudhotut Tholibin Rembang Jawa Tengah.

KH. Mustofa Bisri di tengah kesibukannya dalam mengajar di pesantren, beliau tetap menyempatkan diri untuk menulis. Kebanyakan karya-karya tulisan tersebut berisi tentang masalah keagamaan yang ditujukan untuk kalangan santri dan masyarakat luas yang berada dipedesaan. Sehingga KH. Bisri Mustofa dalam karya-karyanya menyesuaikan bahasa yang digunakan para santri dan masyarakat pedesaan, yaitu menggunakan bahasa daerah (Jawa), dengan tulisan Arab *pegon* (Arab Jawa) meskipun ada beberapa karya tulisan yang menggunakan bahasa Indonesia. Keseluruhan jumlah karya-karya KH Bisri Mustofa berjumlah kurang lebih 176 judul akan tetapi karya yang terkenal dan monumental yaitu kitab tafsir *al-Ibriz*.

Salah satu yang melatar belakangi atau motivasi penulisan tafsir ini adalah upaya khidmah KH Bisri Mustofa terhadap kitab suci al-Qur'an. Dalam pandangannya, al-Qur'an merupakan kitab suci yang istimewa. Ia merupakan mukjizat teragung yang diturunkan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW sebagai petunjuk sekaligus sebagai mukjizat kenabian. Sehingga karena sifat kemuliannya itu, beliau mempercayai bahwa barang siapa yang membaca al- Qur'an meskipun dia belum memahami isi dari pada bacaan tersebut, dia sudah mendapat ganjaran (pahala).

Hadirnya kitab *al-Ibriz* karya KH. Bisri Mustofa inilah menjadi solusi untuk memahamkan isi kandungan al-Qur'an dengan pendekatan budaya jawa yaitu dengan menggunakan bahasa daerah lokal (Jawa). Karena yang hendak disapa oleh penulis *tafsir al-Ibriz* adalah *audiens* dengan karakter di atas, maka penggunaan bahasa

di atas sangat tepat. Merujuk pada kelahiran Nabi Muhammad di Mekah dan berbahasa Arab, sehingga al-Qur'an juga diturunkan dalam bahasa Arab, maka *tafsir al-Ibriz* yang ditulis dengan huruf Arab dan berbahasa Jawa adalah bagian dari upaya penafsirnya untuk membumikan al-Qur'an yang berbahasa langit (Arab dan Mekah) ke dalam bahasa bumi (Jawa) agar mudah dipahami. Ini salah satu kerakersik atau ciri khas dari *al-Ibriz* yang ditulis oleh KH. Bisri Mustofa dengan banyak menonjolkan kearifan lokal agar mudah di fahami oleh masyarakat sekitar.

Pada tanggal 29 Rajab 1379 kitab *tafsir al-Ibriz* telah selesai ditulis, bertepatan pada tanggal 28 Januari 1960. Sebelum tafsir ini disebarluaskan di kalangan masyarakat, tafsir *al-Ibriz* ini terlebih di-*tashih*. Mereka yang melakukan tashih tafsir ini adalah K. Arwani Amin, K. Abu Umar, K. Hisyam dan K. Sya'roni Ahmad. Kitab ini selesai dan disebarluaskan ke masyarakat dalam bentuk tiga jilid besar yang mencakup; jilid pertama (juz 1-10), jilid kedua (juz 11-20), jilid ketiga (juz 21-30). Keseluruhan tafsir ini mencapai 2270 lembar.

Contoh penafsiran yang ada di kitab *tafsir al-Ibriz*, KH. Bisri Musthofa juga memberikan catatan (lebih pasnya *wejangan*) ketika ia menafsirkan ayat yang secara letterlijk memancing ketidakjelasan atau salah faham. Seperti halnya menafsirkan ayat *Lā ikrâ-ha fī al-Dīn Qad Tabayyan al-Rushd min al-Ghayy* (QS. al-Bāqarah: 256).

Tambahun: Siro ojo keliru nerjemahaken ayat iki. Umpamane koyo muni mengkene: “Wong mlebu (milih) agomo iku merdeko, melebu agomo Islam yo keno, melebu agomo Nasroni yo keno, agomo Budho yo keno”. Jalaran maksude ayat iki ora mengkono, balik maksude mengkene: Tumeraping wong kang sehat pikirane, perkoro kang bener lan kang sasar iku wis terang perbedaane. Dadi ora usah dipekso utowo diperdi. Mestine wis biso mikir dhewe yen agomo Islam iku agomo kang haq, kang kudu dirangkul jalaran ono katerangan kang terang. Mulane umat Islam wajib nerangake

kabenerane agomo Islam serto nyontho-ni kang bagus. Sahinggo golongan kang weruh dadi insaf, kanti pikirane kang wajar, banjur bisa ambedaake antarane kang bener lan kang sasar, sahinggo dheweke ora kanthi dipekso nuli mlebu agomo Islam”.⁴⁰

(peringatann kamu jangan salah menerjemahan ayat ini. Seperti halnya bunyi “orang masuk (milih) agama itu merdeka, masuk agama Islam ya bisa, masuk agama Nasrani ya bisa, agama Budha ya bisa”. Selanjutnya maksud ayat ini tidak seperti itu, kembali maksudnya begini: dimana di situ ada orang yang mempunyai fikiran sehat, sesuatu yang benar dan yang salah itu sudah jelas perbedaanya. Jadi tidak usahh dipaksa atau di tekan. Mestinya sudah mikir sendiri bahwa agama Islam itu agama yang khaq, yang harus dirangkul berdasarkan adanya keterangan yang jelas. Mangkanya umat Islam wajib menjelaskan kebenaran agama Islam serta memberikan contoh yang bagus. Sehingga golongan yang tahu jadi insaf, tanpa fikiran yang wajar, lebih baik lagi bisa membedakan antara yang benar dan yang jelek, sehingga dirinya tidak ada paksaan untuk masuk agama Islam).

C. Kesimpulan

Kearifan lokal merupakan suatu pendekatan yang bisa dikatakan berhasil dalam menyebarkan nilai-nilai keislaman. Terutama di tafsir Nusantara yang banyak sekali nilai-nilai kearifan lokal yang dimuat. Tujuan adanya kearifan lokal bukan lain adalah untuk mempermudah memahami bahasa-bahasa al-Qur'an. Sejatinnya bahasa al-Qur'an menggunakan bahasa Arab namun ulama-ulama Nusantara memakai bahasa lokal sebagai mana kebiasaan masyarakat sekitar. Ini terlihat dalam *tafsir al-Ibriz* karya K.H. Bisri Musthofa yang menggunakan bahasa jawa *ngoko* (kasar) dengan tujuan agar bisa terjalin emosional antara guru dan juga santri. Dengan menggunakan pendekatan kearifan

⁴⁰ Bisri Musthofa, *al-Ibriz li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-Aziz*, Vol. 3 (Kudus: Maktabah wa Matb'ah Menara Kudus, t.t.), hlm. 103.

lokal maka dengan muda untuk memahami kandungan ayat-ayat al-Qur'an.

BA B 3

TAFSIR NAWAWI AL BANTANI

A. Latar Belakang Masalah

Syaikh Nawawi al-Bantani al-Jawi beliau adalah salah satu ulama besar dari Nusantara yang banyak berjasa dalam perkembangan ajaran islam melewati aktivitas dakwah dan pemikiran-pemikirannya yang mendunia. Beliau lahir di desa Tanara, kecamatan Trisatya, Banten bagian utara tepatnya pada tahun 1230 H atau 1814 M. Desa Tanara terletak kira-kira 30 km disebelah utara kota semarang. Salah satu karya Syekh Nawawi adalah *al-Munir li ma'lim at-Tanzil* atau dalam judul lain *Marāh Labīd Likasyfi Ma'na Qur'an Majīd*. Kemunculan tafsir al-Munir ini menandakan adanya perkembangan penulisan tafsir di Indonesia sampai abad ke-19. Metode penafsiran yang digunakan oleh Syekh Nawawi pada kitab tafsir *mārah labīd* ini beliau menggunakan metode *ijmāli* (global), Dikatakan sebagai tafsir *ijmāli*, dikarenakan dalam menafsirkan sebuah ayat cenderung menjelaskan setiap ayat dengan singkat dan padat sehingga mudah dipahami. Sistematika penulisannya pun menurut susunan ayat dari mushaf, yakni diawali dari surat *al-Fātiḥah* dan diakhiri dengan surat *an-Nās*. Dari segi teknik penafsirannya, *Marāh labīd* termasuk dalam kategori

tafsir yang menggunakan metode ijmal, di mana Nawawi berusaha untuk menafsirkan seringkasan mungkin tetapi tetap mencakup banyak hal dengan menggabungkan pendapat-pendapat dalam bahasa yang ringkas.

Tafsir secara etimologi (bahasa), kata “*tafsīr*” diambil dari kata “*fassara – yufassiru – tafsīrān*” yang berarti keterangan atau uraian.⁴¹ Sedangkan Tafsir menurut terminologi (istilah), sebagaimana didefinisikan Abu Hayyan yang dikutip oleh Manna “Al-Qatthān ialah ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafadz-lafadz al-Qur’an, tentang petunjuk-petunjuk, hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri maupun ketika tersusun dan makna-makna yang dimungkinkan baginya tersusun serta hal-hal yang melengkapinya.”⁴² Seiring berkembangnya zaman estafet generasi penafsir selanjutnya di teruskan oleh sahabat, Tabi’in, Tabi’i al-Tabi’in, Atba’ut Tabi’in, *Salafus Shālihīn* dan Ulama hingga sekarang dengan berbagai inovasi penafsiran karena berkembangnya wawasan dalam memahami al-Qur’an.

Kemunculan tafsir yang kental dengan nuansa yang berbeda-beda seperti nuansa bahasa, fiqh, tasawuf, sosial-politik, dan lainnya itu tidak bisa dilepaskan dari perkembangan problem sosial keagamaan masyarakat. Hal ini disebabkan problem sosial keagamaan semakin kompleks dan perkembangan ilmu pengetahuan yang semakin pesat. Masing-masing tafsir tersebut mencoba untuk memberikan solusi dari problem yang dihadapi masyarakat. Selain problem masyarakat yang semakin kompleks, perbedaan pola pikir dan cara pandang mufassir dalam memandang ayat al- Qur’an juga menjadi pemicu perbedaan penafsiran. Dari perbedaan penafsiran tersebut maka secara otomatis melahirkan produk penafsiran dengan berbagai corak.

41 Rosihan Anwar, *Ulum al-Qur’an* (Bandung: Pustaka Setia, 2013), hlm. 209.

42 Manna al-Qatthān, *Pembahasan Ilmu al-Qur’an 2*, Terj. Halimudin, (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1995), hlm. 164.

Upaya penafsiran al-Qur'an di Indonesia sudah berjalan lama. Pada periode 1990-an di Indonesia muncul beragam karya tafsir dari intelektual muslim Indonesia. Dinamika sosial dan politik di Indonesia sangat mempengaruhi pemikiran para cendekiawan muslim khususnya para mufassir Indonesia. Hal ini berimbas pada produk tafsir mereka sehingga tiap tafsir memiliki corak dan latar belakang yang berbeda. Salah satunya yaitu Tafsir *Marāh Labīd Li Kasyfi Ma'na Qur'an Majīd* merupakan karya Nawawi al Bantani al Jawi yang ditulis berbahasa Arab dan menjadi magnum-opus karyanya di antara karya lainnya. Tafsir ini memiliki metode dan corak seperti tafsir-tafsir yang muncul sebelumnya, karena di dalam penafsirannya tidak lepas dari kondisi sosiopolitik yang dihadapi, keilmuan yang dimilikinya, dan sebagainya. Terkait kemunculan, Tafsir *Marāh Labīd* dapat dianggap sebagai jembatan metode pemikiran antara tafsir tradisional dan tafsir dengan menggunakan system penulisan yang lebih modern, yang cukup banyak menghiasi perkembangan tafsir di dunia Islam pada abad ke-19.

Syekh Nawawi menamai kitab tafsirnya dengan nama *Marāh Labīd li Kasyf ma'nā Qur'ān Majīd* kemudian beliau menamainya juga *al-Tafsīr al-Munīr li Ma'ālim al-Tanzīl*. Karenanya, cetakan pertamanya bernama *Marāh Labīd* dan cetakan keduanya bernama *al-Tafsīr al-Munīr li Ma'ālim al-Tanzīl*. Di Indonesia lebih terkenal dengan nama *Tafsīr al-Munīr*. Pertama kali di cetak di penerbit Abd al-Razzāq, Kairo tahun 1305 H, kemudian di penerbit *Mushthafā al-Bāb al-Halabī*, Kairo tahun 1355 H. Setelah itu diterbitkan di Singapura oleh penerbit al-Haramain sampai empat kali cetakan, kemudian di Indonesia oleh penerbit usaha keluarga, Semarang. Lalu diterbitkan pula penerbit al-Maimanah di Arab Saudi dengan nama *tafsīr al-Nawawī* dalam dua jilid. Kemudian pada tahun 1994 diterbitkan oleh penerbit *Dār al-Fikr*, Beirūt dengan nama *al-Tafsīr al-Munīr li Ma'ālim al-Tanzīl*.

Tentang tujuan penamaan tafsir ini dengan *Marāh Labīd*, tidak ditemukan secara eksplisit dari penulisnya. Namun, jika dilihat dari sudut kebahasaan, *Marāh* berasal dari kata *rāha* – *yarūhu* – *rawāh* yang berarti datang dan pergi di sore hari untuk berkemas dan mempersiapkan kembali berangkat. *Marāh* yang menunjukkan tempat (*isim al-Makān*) dari kata tersebut berarti *al-maudhi` yarūhu li Qaum minhu aw ilaih* (tempat-istirahat-bagi sekelompok orang yang darinya mereka pergi dan kepadanya mereka kembali). Sedangkan *Labīd* seakar dengan kata *labida-* *yalbadu* yang berarti berkumpul mengitari sesuatu. Dalam istilah ilmu hewan (zoologi), *labīd* sama dengan *al-Libādī* yang berarti sejenis burung yang senang di daratan dan hanya terbang bila diterbangkan.

Dengan demikian secara harfiah *Marāh Labīd* berarti “Sarang Burung” atau dengan istilah lain “tempat istirahat yang nyaman bagi orang-orang yang datang dan pergi”. Federspeel dalam *a Dictionary of Indonesian Islam*, sebagaimana dikutip Mamat, menerjemahkan *Marāh Labīd* dengan *Compact Bliss* (kebahagiaan yang tertata rapi). Dengan penamaan ini, Nawawi ingin menjadikan tafsirnya sebagai tempat rujukan yang menyenangkan bagi umat Islam yang tidak pernah meninggalkan al-Qur’an, dan ingin mencoba memberikan jalan keluar bagi masyarakat muslim yang masih mempertahankan Islam tradisional untuk memahami ajaran al-Qur’an dengan benar.

Kitab tafsir ini ditulis sebagai jawaban atas permintaan beberapa koleganya agar ia menulis sebuah kitab tafsir sewaktu berada di Mekkah. Meskipun pada awalnya beliau ragu untuk menulis tafsir karena takut masuk dalam kategori apa yang disabdakan Rasul SAW (Barang siapa yang menafsirkan al-Qur’an hanya dengan pendapatnya sendiri (akalnya) maka dia telah melakukan kesalahan sekalipun itu benar). Oleh karena itu, penulis disini mencoba menjelaskan latar belakang dari *tafsir munīr* karya Nawawi al Bantani al Jawi beserta biografi beliau, serta urgensi dan corak dari kitab *tafsir munīr*.

B. Sekilas Biografi Nawawi Al-Bantani

Nama asli Syaikh Nawawi Al-Bantani adalah Nawawi bin Umar bin Arabi. Beliau lahir di desa Tanara, Tirtayasa, Serang, Banten tahun 1230 H/1813M dan wafat pada hari kamis, 25 Syawal 1314H/1897 M di Syi'ib Ali, Mekkah pada usia 84 tahun.⁴³ Beliau di kubur di Pemakaman Ma'la yang berdekatan dengan kuburan Ibnu Hajar al-Asqalany dan Siti Asma binti Abu Bakar As-Siddiq. Beliau adalah putra pertama dari penghulu sekaligus ulama yang berasal dari Tanara. Ibunya bernama Jubaidah, penduduk asli Tanara. Beliau disinyalir sebagai keturunan dari Maulana Hasanuddin yang membuka kerajaan Islam Banten atas perintah Sunan Gunung Djati Cirebon.⁴⁴

Bertepatan dengan tahun 1814 M. Sebelum berangkat ke Makkah al-Bantani belajar ilmu-ilmu dasar dari ayahnya, ia juga belajar pada Kiai sahal, seorang ulama Banten. Kemudian berangkat ke Purwakarta untuk melanjutkan studi pada KH. Yusuf. Pada usia 15 tahun, Nawawi bersama dua saudaranya berangkat ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji. Namun selepas musim haji, ia enggan kembali ke Indonesia. Dahaga keilmuan yang mencekik telah meneguhkan keinginannya untuk menetap di Mekah. Di tanah suci ini ia mencерap berbagai pengetahuan. Ilmu Kalam (teologi), bahasa dan sastra Arab, ilmu hadits, tafsir dan terutama ilmu fiqh adalah sederet pengetahuan yang dikajinya dari para ulama' besar di sana.⁴⁵

Nawawi Al-Bantani meninggalkan tanah air menuju Mekkah untuk menuntut ilmu pada umur 15 tahun dan berguru pada Sayyid Ahmad Nahrawi, Sayyid Ahmad Dimyathi, Sayyid Ahmad Zaini Dahlan.⁴⁶ Beliau juga berguru pada Muhammad Kathib Al-Hanbali,

43 Ghafur, M. H. A. *Majalah Hikayah*. Edisi 11 Rajab 1424 H/3 September 2003.

44 Robby Zidni Ilman ZF, "Menjawab Kontroversi Tafsir Marāh Labib ke Nusantara", *Jurnal Ilmu Ilmu Ushuluddin*, Volume 07, Nomor 02, Desember 2019, hal. 303.

45 Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al Qur'an*, (Yogyakarta, Pustaka Insan Madani, 2008), hlm, 35.

46 Dewan Redaksi *Ensiklopedi Islam.. Ensiklopedi Islam*. (Jakarta: Ichtar Baru,

ulama di Madinah. Setelah itu beliau melanjutkan belajarnya ke Syam dan Mesir. Di sela-sela belajar, beliau juga sibuk mengajar murid-muridnya yang kemudian hari menjadi ulama besar di Nusantara.⁴⁷

Di antaranya KH. Khalil Madura, KH. Asnawi Caringin, KH. Hasyim Asy'ari, Tubagus Bakri dan KH. Arsyad Towil (Muhammad, 2001:172). Selain dari Indonesia, ada juga murid beliau yang dari Malaysia KH. Daud. Pada tahun 1833, atas restu guru-gurunya, beliau kembali ke Tanara dan menyebarkan ilmunya kepada santri-santri di pesantren orang tuanya. Selain itu, beliau juga memberikan ceramah umum di lingkungan masyarakat sekitarnya. Ceramah-ceramahnya ternyata mampu membangkitkan semangat masyarakat untuk melawan para kolonial yang menjajah bumi Nusantara. Para kolonial Belanda selalu melakukan pengawasan terhadap kegiatan-kegiatan keagamaan tak terkecuali ceramah Nawawi al-Bantani.

Kemampuannya dalam memobilisasi massa membuat para kolonial takut. Untuk menghentikan itu semua, para kolonial melakukan cara agar dapat menghalangi hubungannya dengan masyarakat. Dan pada akhirnya, ceramah-ceramah beliau dapat dibekukan oleh Belanda. Kondisi yang seperti itu membuat Nawawi al-Bantani merasa tidak leluasa dalam menyebarkan paham keagamaan. Beliau seringkali mendapat ganjalan yang keras dari Belanda. Beliau merasa tidak betah tinggal lama-lama di tanah kelahirannya. Akhirnya setelah tiga tahun berada di Banten, beliau berangkat ke Mekkah untuk menimba ilmu Meskipun beliau menetap jauh di Mekkah, beliau tetap memiliki perhatian penuh terhadap bangsa melalui kontaknya dengan murid-muridnya.⁴⁸

1997), hlm. 56.

47 Sunanto, Musyrifah, "Nawawi Al-Bantani: Ulama Indonesia Pengarang Tafsir Munir (Hasil Penelitian)". UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2000.

48 Anshari, Ma'ruf Amin dan M. Nashruddin, "Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani". Vol. VI. No. 1. Jakarta: Pesantren, 1989.

Syekh Nawawi al-Bantani memiliki dedikasi keilmuan yang tinggi dalam berbagai disiplin ilmu dan semuanya ditulis menggunakan bahasa Arab yang mana bukanlah bahasa asli ibunya. Karena itu, tidak heran kalau namanya sangat harum dan sampai dikenal hingga Mesir, Syam, Turki, dan Hindustan. Khususnya ketika menulis kitab Tafsir *Marāh Labīd*. Bahkan karena ketenarannya tersebut membuatnya sampai diundang ke Mesir dan disambut oleh para ulamanya dengan sambutan yang mulia.⁴⁹ Karangan Nawawi al-Bantani pada umumnya selain mensyarahi karya-karya ulama sebelumnya, beliau juga tetap memberikan syarah terhadap karya yang beliau tulis sendiri. Salah satu karyanya yang disinyalir asli adalah kitab *Tafsir Marāh Labīd* (Untirta, 2001:5).

Sebagaimana yang diungkapkan, Secara faktual, beberapa karya Nawawi al-Bantani yang cukup populer dan sering dikonsumsi para santri Indonesia dikategorikan dalam tujuh rumpun bidang ilmu sebagai berikut:

1. Bidang ahlak dan tasawuf; seperti *Nashaih al 'Ibād, al Adzkār, al Marāqī al 'Ubūdiyyah, Sulalim al Fudhala, Mishbah al Zhulam;*
2. Bidang hadis; seperti *al-Arba'īn al-Nawāwi, Tanqīh al Qaul;*
3. Bidang fiqih; seperti *Nihāyah al-Zain, Kāsyifah al-Sajā, al Tsmar fi Riyādh al-Badi'ah, Sulam Munajāt, 'Uqūd al-Lujain, al-Tausyīh ibn Qāsim;*
4. Bidang tauhid, akidah, ushuluddin; seperti *Tijān al Darārī, Qāmi' Thugyān, Fath al Majīd;*
5. Bidang sejarah; seperti *al Ibrīz al Dani fi Maulid Sayyidina Muhammad, Bughyah al Awwam fi Maulid Sayyid al Anam;*
6. Bidang gramatikal Arab (*nahwu, shoraf, dan balaghah*); seperti *Fath al Ghafir al Khatiyah 'ala al Kawakib al Jaliyah fi Nazham al*

⁴⁹ Al'Arīdh, Ali Hasan, *Sejarah Metodologi Tafsir*. Jakarta: (Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 12.

Ajrumiyah, al Fushush al Yaqutiyah ‘ala Raudhah al Bahiyah fi Abwab al Tashrifiyah, Lubab al Bayan fi al Isti’arah;

7. Bidang tafsir; seperti *Marāh Labīd fi Kasyfi Ma’na al Quran al Majīd*.⁵⁰

C. Metode Penafsiran Nawawi Al-Bantani

Dalam studi ilmu tafsir, ada tiga hal yang perlu diperhatikan dalam setiap membahas metode tafsir yaitu teknik (*manhaj/thariqah*), orientasi (*ittijah*), dan coraknya (*laun*). Adapun yang dimaksud dengan teknik adalah bagaimana suatu tafsir menggunakan teknik pembahasannya. Apakah itu menggunakan metode *tah{lili, ijmāli, muqaran, atau maudhū’i*. Sedangkan yang dimaksud dengan bentuk adalah sejauh mana suatu tafsir menggunakan sumber-sumber penafsiran, al-Quran, hadist, *qaul sahabat (tafsir bil ma’tsūr)* atau pemikiran (*tafsir bil ra’yi*). Sedangkan yang dimaksud dengan corak adalah terhadap disiplin ilmu apa penafsir terpengaruh dan biasanya tergantung latar belakang dan keahlian penafsir. Apakah ia seorang ahli hukum (*fiqh*), teologi (kalam), sufi, ahli bahasa (*adab*), dan lain-lain.

Adapun *tafsir marāh labīd*, jika dilihat dari segi teknik penafsirannya, termasuk ke dalam metode *ijmāli* di mana Nawawi berusaha menafsirkan seringkali mungkin namun tetap mencakup banyak hal dengan menggabungkan banyak pendapat dalam bahasa yang ringkas. Dalam menafsirkan suatu ayat, beliau biasanya menyebutkan nama surah dan status *makkiyah madaniyah* nya, kemudian menjelaskan jumlah ayat, kata, huruf. Beliau kemudian menyebutkan *asbābun nuzūl* dengan memotong sanad dan langsung menyebutkan sumbernya dari sahabat sehingga lebih ringkas. Menurut penelitian Mustamin, pola seperti ini tidak selalu berlaku di setiap surah. Nawawi juga kadang memulai dengan makna ayat secara umum, terkadang juga dengan membahas *i’rabnya*, kadang

⁵⁰ Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning; Pesantren dan Tarekat*. (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 54.

dengan menyebutkan hadis yang menafsirkan ayatnya, dengan kata lain sangat variatif sesuai dengan pemahamannya mana yang dianggap lebih penting untuk mendapatkan penjelasan lebih awal. Sekalipun lebih didominasi oleh pola *ijmāli*, Nawawi juga terkadang menjelaskan suatu ayat secara detail layaknya menggunakan pola *tahlili*.

Dari segi bentuk penafsiran, *marāh labīd* termasuk perpaduan antara bentuk tafsir *bil ma'tsūr* dan *bil ra'yi*. Dalam banyak tempat, Nawawi sering menafsirkan *al-hijarah* dalam QS. al-Baqārah (2): 24 dengan sembahsan orang kafir seperti dalam QS. al-Anbiyā' (21): 98. Selain menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, beliau juga menggunakan hadist nabi untuk menafsirkan suatu ayat. Nawawi juga banyak mengutip perkataan sahabat sebagai sumber penafsiran, seperti perkataan Ibnu Abbas, Ibn Mas'ud, Ali bin Abi Thālib, dan lain lain, begitu pula sumber dari tabi'in. Dalam konteks tafsir *bil ra'y*, Nawawi senantiasa mengutip pendapat pakar dalam bidangnya. Dalam bidang bahasa, beliau selalu memulai dengan perkataan: "*Ahl al-Ma'ani* berkata:" atau langsung menyebut tokohnya: "Al-Zujaj berkata:" dan sebagainya.

Adapun corak penafsiran Nawawi dipengaruhi oleh keluasan ilmu beliau dalam berbagai bidang ilmu keislaman. Ketika mengkaji kitab tafsir karyanya, akan ditemukan berbagai aspek kajian di dalamnya. Setidaknya ada lima bidang ilmu yaitu: Ulumul Qur'an, Ilmu Bahasa (*nahwu*, *shorof*, dan *balaghah*), Fiqh-Ushul Fiqh, Ilmu Kalam, dan Tasawuf. Dalam bidang fiqh, Nawawi memiliki kecenderungan dengan Syafiiyah karena memang beliau adalah penganut mazhab syafii. Namun meskipun demikian, beliau bukan berarti menolak mazhab lain. Beliau tidak fanatik mazhab. Beliau terkadang membandingkan empat mazhab yang ada. Dalam bidang teologi, Nawawi menganut paham ahlussunnah wal jamaah.

Metode yang digunakan Nawawi adalah metode *tahlili*, yakni metode penafsiran yang berusaha menerangkan arti ayat-ayat al-Qur'an dengan meneliti semua aspeknya dan menyingkap seluruh

maksudnya, dimulai dari uraian makna kosa kata, makna kalimat, maksud setiap ungkapan, munasabah, dengan bantuan *asbāb nuzūl*, riwayat dari Rasul, sahabat, maupun tabi'in. Prosedur ini dilakukan dengan mengikuti susunan mushaf, ayat per ayat dan surat per surat. Metode ini terkadang menyertakan pula perkembangan kebudayaan masa Nabi sampai tabi'in, terkadang pula diisi dengan uraian kebahasaan dan materi khusus lainnya. Para mufassir tidak seragam dalam mengoperasionalkan metode ini. Ada yang menguraikannya secara ringkas, ada pula yang menguraikannya secara rinci.⁵¹

Secara teknis, penulisan tafsir Nawawi dimulai dengan penulisan ayat demi ayat. Penulisan ayat tidak menggunakan nomor atau pun tanda akhir ayat. Adapun pemisah antar surat ditandai dengan penulisan *basmalah*, kecuali antar surat al-Anfal dan al-Taubah, disertai penjelasan tentang nama surat, kelompok *Makkiyah/Madaniyah*, dan jumlah ayat, kalimat, serta huruf. Pada surat-surat tertentu yang masih diperselisihkan *Makkiyah/Madaniyah*-nya, Nawawi selalu menuliskan "*Makkiyah* atau *Madaniyah*", seperti pada surat al-Fātihah. Pada surat-surat tertentu, dimana sebagian ayatnya termasuk kelompok yang berbeda, Nawawi juga memberikan penjelasan, sebagaimana pada surat al-Taubah dimana dua ayat terakhirnya *Makkiyah*, sekalipun al-Taubah termasuk kategori *Madaniyah*. Adapun kecenderungan corak penafsirannya *Marāh Labīd* termasuk penganut Ahlussunnah wal Jama'ah dalam bidang Theologi dan Syafi'iyah dalam bidang Fiqih. Dalam ilmu Kalam terlihat pandangannya tentang *Ru'yah*, *Arsy*, Pelaku dosa besar, *al-Jabr*, *al-Ikhtiyar* dan sebagainya yang cenderung kepada *Asy'ariyah*.⁵²

51 Robby Zidni Ilman ZF, "Menjawab Kontroversi Tafsir Marāh Labīd ke Nusantara", *Jurnal Ilmu Ilmu Ushuluddin*, Volume 07, Nomor 02, Desember 2019), hlm. 318.

52 Anas Mujahidin & Muhammad Asror, "Telaah Tafsir Marāh Labid Karya Nawawi al-Bantani", *Jurnal Kajian Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*, Volume 1, Nomor 1, Maret 2021, hlm. 86.

D. Kecenderungan dan Keunikan Penafsiran Nawawi Al-Bantani

Kitab ini memiliki beberapa kekhasan, misalnya saja penyebutan makna nama surat dan nama lain dari surat tersebut, serta menjelaskan tema temanya. Misalnya ketika menyebut surah al-Kāfirūn, Syekh Nawawi berkata: “disebut juga dengan surah al *Munabadzah*, atau *al-Mu’abadah*”, dan ketika menyebut surah al-Ikhlāsh, Maksudnya adalah ikhlas beribadah, dan surah itu disebut juga surah *al-Muqasyqasyah*, yang artinya terbebas dari kemunafikan”.⁵³

Imam Nawawi dalam penafsirannya terkhusus dalam kitab tafsir al munir ini memiliki beberapa kekhasan, misalnya saja penyebutan makna nama surat dan nama lain dari surat tersebut, serta menjelaskan tema-temanya. Misalnya ketika menyebut surah al-Kāfirūn, Syaikh Nawawi berkata: “disebut juga dengan surah al-*Munabadzah* atau *al-Mu’abadah*”. Dan ketika menyebut surah al-Ikhlāsh, “maksudnya adalah ikhlas beribadah, dan surah itu disebut juga surah *al-Muqashshah*, yang artinya terbebas dari kemunafikan.” Bahkan Ali Iyazi sebagaimana dikutip Masnida menilai kitab ini sebagai kitab yang pantas dijadikan referensi karena kitab ini adalah kitab tafsir yang berkualitas.

Kecenderungan penafsiran lain yang mungkin kurang dimiliki oleh karya tafsir lainnya di Nusantara yaitu pernyataan keterangan mengenai bacaan qiraat dari suatu ayat dalam al-Qur’an. Bahkan beliau menyertakan keterangan berupa penisbatan bacaan kepada imam qiraat yang bersangkutan, tidak sekedar menyebutkan perbedaannya saja. Dalam surah al-Fātihah ayat 4 misalnya, beliau menjelaskan dua versi (*wujuh*) *Qira’at* dari kata *māliki yaumiddīn* lengkap beserta nama imam dari qiraat tersebut. Sebagai contoh, penafsiran Nawawi terhadap awal surat Yusuf, sebagaimana dikutip Mamat:

⁵³ Masnida, “Karakteristik dan Manhaj Tafsir Marāh Labīd Karya Syekh Nawawi Al Bantani”, Jurnal Darussalam, Vol, 8 No. 1, September 2016, hlm. 198.

سورة يوسف عليه السلام مكية وهي مائة واحد
عشرة آية و الف و تسعمائة وست و تسعون كلمة
وسبع الاف ومائة وستة وسبعون حرفا (بسم الله الر
حمن الرحيم) وعن ابن عباس انه قال سالت اليهود
النبي صلى الله

عليه وسلم فقالوا حد ثنا عن امر يعقوب وولده
وشان يوسف فنزلت هذه السورة (الر تلك آيات الكتا
ب المين) اي تلك الايات التي نزلت اليك في هذه
السورة المسماة الر هي آيات الكتاب المين وهو القران
الذي بين الهدي و
قصص الاولين.

Setelah menyebutkan nama surat dan status *makiah* atau *madaniyahnya*, Nawawi selalu menjelaskan terlebih dahulu jumlah ayat, kata (*kalimah*), dan huruf suatu surat di mana hal ini beliau lakukan dengan mengikuti langkah kitab tafsir referensinya yaitu *Abū Su`ūd* dan *al-Sirāj al-Munīr* yang selalu menyebut jumlah ayat, kata, dan huruf setiap surat. Dalam menafsirkan surat Yusuf ini, Nawawi memulainya dengan menyebutkan *asbāb al-nuzūl* dengan memotong sanadnya dan langsung menyebutkan sumbernya dari sahabat, sehingga lebih ringkas. Nawawi juga banyak mengutip perkataan sahabat sebagai sumber penafsirannya, seperti perkataan Ibn Abbas, Ibn Mas`ud, Ali bin Abi Thālib, dan lain-lain. Begitu pula sumber dari *tabi`in*. Nawawi sendiri dalam menafsirkan ayat dengan pendekatan keilmuan, senantiasa mengutip pendapat pakar dalam bidangnya.

E. Kelebihan dan Kekurangan

Adapun kekurangan dan kelebihanannya diantaranya, *pertama*, Jelas dan mudah dipahami yaitu sesuai dengan sebutannya, tafsir *ijmali* ini merupakan penafsiran yang dalam menafsirkan suatu ayat tidak terbelit belit, ringkas, jelas, dan mudah dipahami oleh pembacanya. Selain itu juga pesan pesan yang terkandung dalam tafsir ini, sangat mudah di tangkap oleh pembaca. *Kedua*, bebas dari penafsiran *isrāiliyāt* yaitu peluang masuknya penafsiran *isrāiliyāt* dalam metode penafsiran ini dapat dihindarkan, bahkan dapat dikatakan sangat jarang sekali ditemukan. Hal ini disebabkan uraiannya yang singkat hanya mengemukakan tafsir dari kata kata dalam suatu ayat dengan ringkas dan padat. *Ketiga*, akrab dengan bahasa al-Qur'an yaitu uraiannya yang singkat dan padat mengakibatkan tidak di jumpainya penafsiran ayat ayat al-Qur'an yang keluar dari kosa kata tersebut. Metode ini lebih mengedepankan makna sinonim dari kata kata yang bersangkutan, sehingga bagi pembacanya merasa dirinya sedang membaca al-Qur'an dan bukan membaca suatu tafsir.

Adapun kelemahan dari kitab tafsir ini adalah sebagai berikut: *Pertama*, menjadikan petunjuk al-Qur'an tidak utuh penafsiran yang singkat dan pendek membuat pesan al-Qur'an tersebut tidak utuh dan terpecah pecah. Padahal al-Qur'an menurut Subhi As Shāleh mempunyai keistimewaan dalam hal kecermatan dan cakupannya yang menyeluruh. Setiap kita menemukan ayat yang bersifat umum yang memerlukan makna lebih lanjut, kita pasti menemukan pada bagian lain, baik yang bersifat membatasi maupun memperjelas secara rinci. *Kedua*, penafsiran dangkal atau tidak mendalam yaitu metode tafsir ini tidak menyediakan ruangan untuk memberikan uraian atau pembahasan mendalam dan memuaskan pembacanya berkenaan dengan pemahaman suatu ayat. Ini boleh disebut suatu kelemahan yang harus disadari para mufassir yang akan menggunakan metode *ijmāli* ini. Akan tetapi, kelemahan yang dimaksud disini tidaklah bersifat negatif

melaikan hanyalah merupakan karakteristik atau ciri ciri metode penafsiran ini.

Kecenderungan penafsiran yang mungkin kurang dimiliki oleh karya tafsir lainnya di Nusantara yaitu pernyataan keterangan mengenai bacaan *qira'at* dari suatu ayat dalam al-Qur'an. Bahkan beliau menyertakan keterangan berupa penisbatan bacaan kepada imam qiraat yang bersangkutan, tidak sekedar menyebutkan perbedaannya saja. Dalam surah al-Fātihah ayat 4 misalnya, beliau menjelaskan dua versi (*wujuh*) *qira'at* dari kata *māliki yaumiddīn* lengkap beserta nama imam dari Qira'at tersebut. Nawawi juga banyak mengutip perkataan sahabat sebagai sumber penafsirannya, seperti perkataan Ibn Abbas, Ibn Mas'ud, Ali bin Abi Thālib, dan lain-lain. Begitu pula sumber dari tabi'in. Nawawi sendiri dalam menafsirkan ayat dengan pendekatan keilmuan, senantiasa mengutip pendapat pakar dalam bidangnya.

BA B 4

TAFSIR HASBIE ASH-SHIDDIEQY

A. Latar Belakang Masalah

Tulisan ini ingin memperkenalkan salah satu khazanah tafsir di Nusantara. Walau Indonesia dilihat dari sisi geografisnya jauh dari pusat Islam, dengan tidak mengatakan Islam Indonesia sebagai Islam pinggiran, akan tetapi ulama-ulama dan karya-karya yang muncul ternyata tidak kalah kualitasnya dengan karya-karya yang muncul dibelahan bumi Timur Tengah. Akan tetapi harus diakui bahwa sampai saat ini mainstream Timur Tengah masih melekat dalam karya-karya tafsir yang muncul di Indonesia, termasuk di dalamnya *Tafsīr an-Nūr* dan *al-Bayān* sendiri. Berbicara tentang metode (*manhaj*) *Tafsīr an-Nūr* dan *al-Bayān*, dengan mencermati isi tafsir tersebut, maka dapat dikatakan metode yang digunakan oleh Hasbie dalam karya tafsirnya ini menggunakan metode *ijmāli*.

Perkembangan tafsir di Indonesia terbilang cukup maju untuk kawasan asia tenggara. Dalam percaturan peradaban islam klasik dan pertengahan, bisa di katakana bahwa Indonesia sebagai salah satu pusat keilmuan Islam di Asia Tenggara, dengan membanjirnya karya-karya kesarjanaan keislaman yang dihasilkan di wilayah ini.

Tentu, upaya pencapaian tersebut memerlukan produktivitas yang tidak kenal henti, sembari menghadirkan perspektif keindonesiaan dalam produk/produk atau karya yang dihasilkannya.⁵⁴ Oleh karena itu, diskursus ilmu ke-Islaman yang dikembangkan pun menuntut adanya ciri khas yang membedakan dengan karya-karya yang sudah ada, diantaranya adalah pengkayaan perspektif serta muatan budaya nusantara dalam warna ke-Islamannya.⁵⁵

Salah satu tokoh yang yang sukses menghasilkan sebuah pemikiran dan yang berwawasan keislaman dan keindonesiaan adalah tokoh pembaharu di pertengahan abad ke 20, beliau adalah Hasbie Ash Shiddieqy. Prof. Teungku Hasbie Ash-Shiddieqy sudah tidak asing lagi di Indonesia, terutama dari kalangan ulama pembaharu dan dunia perguruan tinggi Islam. Di kalangan modernis (pembaharu), teungku Hasbie dikenal sebagai seorang ulama mujaddid pemikiran Islam dan seorang mujtahid di bidang hokum Islam ataupun ilmu fiqih. Secara umum beliau dikenal sebagai seorang ulama dan guru besar ahli fikih, pakar tafsir dan hadis serta ilmu-ilmu keislaman lainnya di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Sekarang UIN Sunan Kalijaga).⁵⁶

B. Biografi Singkat Hasbie Ash-Shiddieqy

Teungku Muhammad Hasbie Ash-Shiddieqy lahir di Lhokseumawe, Aceh Utara 10 Maret 1904 di tengah ulama pejabat. Dalam tubuhnya mengalir darah campuran Arab.⁵⁷ Dari silsilahnya diketahui bahwa ia adalah keturunan ketiga puluh tujuh dari Abu Bakar Ash-Shiddieqy. Anak dari pasangan Teungku

54 Howard M. Federspiel misalnya mencatat kurang lebih 60 judul buku tentang kajian al-Qur'an, yakni ulumul qur'an, terjemah al-Qur'an, kutipan alqur'an, peranan al-Qur'an, cara membacanyadan indeks serta peridesasi kajian al-Qur'an di Indonesia. Lihat, Nur Kholis setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an "Tafsir Berwawasan Keindonesiaan"*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2012), hlm. 14.

55 Nur Kholis setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an.*, hlm 13.

56 Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara "Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan Ulama Nusantara*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), hlm. 368.

57 Teungku Muhammad Hasbie Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009), hlm.329.

Amrah, putrid Teungku Abdul Aziz pemangku jabatan Qdhi Chik Maharaja Mangkubumi dan Al-Hajj Teungku Muhammad Husen ibn Muhammad Mas'ud. Ketika berusia 6 tahun ibunya wafat dan diasuh oleh Teungku Syamsiyah, salah seorang bibinya. Dua tahun kemudian, tahun 1912 ibu asuhnya yaitu bibinya meninggal dunia. Sepeninggal Teungku Syamsiyah, Hasbie tidak kembali ke rumah ayahnya yang telah kawin lagi. Ia memilih tinggal di rumah kakaknya, Teungku Maneh, bahkan sering tidur di meunasah (langgar) sampai kemudian dia pergi meudagang (nyantri) dari dayah kedayah. Ia berjumpa ayahnya hanya pada waktu belajar atau mendengarkan fatwanya dalam menyelesaikan fatwanya.⁵⁸

Aktifitas keilmuan Hasbie dimulai dari nyantri dari dayah ke dayah, pada usia delapan tahun Hasbie telah khatam mengaji al-Qur'an. Selama empat tahun pertama Hasbie belajar di empat dayah yang semua terletak di bekas wilayah kerajaan Pasai tempo dulu. Di masing masing dayah itu dia belajar selama satu tahun. Di samping belajar formal di beberapa dayah, Hasbie menambah ilmunya dengan banyak membaca. Melalui Syekh Muhammad ibn salim al Kalali, seorang yang termasuk kelompok pembaru pemikiran Islam di Indonesia, yang dikenalnya sepulang dari Kruengkale, Hasbie berkesempatan membaca kitab-kitab yang ditulis oleh para pelopor pembaruan pemikiran Islam. Dari al-Kalali juga, Hasbie berkesempatan membaca majalah majalah yang menyuarakan pembaharuan yang diterbitkan di Singapura, Pinang dan Padang. Dengan Syekh al-Kalali ia mendiskusikan konsep dan tujuan pembaruan pemikiran Islam.⁵⁹

Menurut Syekh al-Kalali, Hasbie punya potensi untuk dikembangkan menjadi tokoh yang menggerakkan pembaruan pemikiran Islam di aceh. Oleh sebab itu ia menganjurkan Hasbi pergi ke Surabaya belajar pada perguruan al-Irsyad yang diasuh

58 Yunahar Ilyas, *Konstruksi Pemikiran Gender dalam Pemikiran Mufasir*, (Jakarta: Program Peningkatan Kualitas Pelayanan Publik Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Departemen Agama, 2005), hlm.44.

59 Yunahar Ilyas, *Konstruksi Pemikiran...*, hlm.45.

oleh Pergerakan al Irsyad wa Ishlah yang didirikan oleh Syekh Ahmad as-Surkati. Tahun 1926, dengan diantar oleh al-kalali sendiri, Hasbie berangkat ke Surabaya dan setelah tes ia dapat diterima di jenjang *takhashush*. Pendidikan jenjang *takhashush* di al-Irsyad adalah pendidikan formal terakhir yang ditempuh Hasbie. Setelah itu ia menambah dan memperkaya ilmunya dengan belajar sendiri, melalui buku-buku dan karya tulis lainnya.⁶⁰

Selepas dari al-Irsyad, tahun 1928 Hasbie kembali ke Aceh dan terjun dalam dunia pendidikan. Dalam perkembangan selanjutnya Hasbie mulai diterima mengajar di sekolah sekolah yang dikelola oleh lembaga lain diluar Muhammadiyah. Tahun 1937 ia diminta mengajar di jadam Montasik, dan tahun 1941 ia mengajar dan membina Ma'had Imanul Mukhlis atau Ma'had Iskandar Muda (MIM) di Lampaku. Hasbie juga mengajar di Leergang Muhammadiyah yang kemudian berubah nama menjadi *Darul Mu'allimīn*. Tahun 1940, Hasbie juga mendirikan sekolah sendiri dengan nama *Dārul Irfan*.⁶¹

Demikianlah Hasbie mulai aktif dalam dunia pendidikan baik sebagai pengajar maupun sebagai pengelola. Karir dalam dunia pendidikan berlanjut sampai tingkat perguruan tinggi setelah ia menerima tawaran Menteri Agama (K.H.Wahid Hasyim) untuk mengajar di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) di Yogyakarta. Tahun 1960, Hasbie diangkat menjadi Guru Besar dalam ilmu Syari'ah pada IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Di IAIN ini juga Hasbi pernah dipercaya menjadi dekan Fakultas Syari'ah dari tahun 1960-1971. Di samping itu, Hasbie juga mengajar dan memangku jabatan structural di beberapa perguruan tinggi lainnya. Profesor Doktor Teungku Muhammad Hasbie Ash-Shiddieqy meninggal dunia di Rumah sakit Islam Jakarta pada hari Selasa, tanggal 9 Desember 1975. Sebelum dibawa ke rumah sakit,

60 Yunahar Ilyas, *Konstruksi Pemikiran...*, hlm.45-46.

61 Yunahar Ilyas, *Konstruksi Pemikiran...*, hlm.46-47.

ia sedang menjalani karantina untuk naik haji bersama isteri atas undangan Menteri Agama RI.⁶²

C. Tafsir An-Nūr Dan Tafsir Al-Bayān

1. Deskripsi Tafsir *an-Nūr*

Tafsir *an-Nūr* merupakan karya tafsir monumental yang hadir di tengah-tengah masyarakat Indonesia. Tafsir ini ditulis pada tahun 1952-1961 disela-sela kesibukannya sebagai tenaga pendidik, pemimpin dan keterlibatannya dalam berbagai aktifitas. Lahirnya tafsir *an-Nūr* didasari oleh semangat yang besar dalam menulis tafsirnya. Hal ini disebabkan oleh beberapa hal, diantaranya sebagai berikut:

1. Usaha dan perhatian untuk mengembangkan kebudayaan Islam khususnya terkait dengan perkembangan perguruan-perguruan tinggi Islam Indonesia. Menurutnya, perkembangan tersebut tentu membutuhkan perkembangan al-Qur'an, sunnah dan referensi-referensi kitab Islam dalam bahasa persatuan Indonesia.
2. Perlunya penafsiran al-Qur'an dalam bahasa Indonesia. Oleh karena itu, penafsiran ini dirasa perlu oleh pengarang dengan menjelaskan maksud dan kandungan al-Qur'an khususnya bagi masyarakat yang minim pengetahuannya akan bahasa Arab sehingga tidak dapat memilih kitab tafsir yang mu'tabar yang dapat dijadikan pilihan bacaan dan tentunya jalan untuk memahami al-Qur'an sangat terbatas.
3. Memurnikan tafsir al-Qur'an dari para penulis Barat, karena menurutnya buku buku tafsir yang ditulis dalam bahasa orang Barat tidak dapat dijamin kebersihan dan kesucian jiwanya. Menurut HasbiE, para penulis Barat lebih cenderung menuliskan tafsir hanya sebagai suatu pengetahuan bukan sebagai suatu akidah yang mereka pertahankan. Maka,

62 Yunahar Ilyas, *Konstruksi Pemikiran...*, hlm.49-50.

tentunya hal ini sangat berbeda jauh dengan tafsir yang ditulis oleh para ulama.

4. Indonesia menghayati perkembangan tafsir dalam bahasa persatuan Indonesia. Tafsir ini untuk memperbanyak referensi dan khazanah Islam dalam masyarakat Indonesia.⁶³

Sumber tafsir *an-Nūr* yaitu sebagaimana yang telah dijelaskan oleh ulama *mutaqaddim*, bahwa tafsir al-Qur'an bila ditinjau dari segi sumbernya, maka mempunyai tiga macam corak, yaitu: tafsir *bi al-ma'tsūr* atau *bi al-riwayah*; tafsir *bi al-ra'yi*, *bi al-dirayah*, *bi al ma'qul*; dan tafsir *bi al-isyariy*.⁶⁴ Menurut Muin Salim, sumber-sumber tafsir pada masa Rasulullah saw hanya dua yaitu riwayat (*wahyu*) dan *dirayat* (pengetahuan) yang berimplikasi pada pengembangan metodologi tafsir dengan menggabungkan kedua sumber tafsir tersebut.⁶⁵ Berbicara tentang sumber tafsir *an-Nūr* karya Hasbie Ash Shiddieqy, maka dijumpai bahwa karya tafsir ini menggunakan tafsir *bi al-riwayah* atau *bi al-ma'tsūr*. Dikatakan demikian, karena di dalamnya dijumpai penafsiran ayat dengan ayat, ayat dengan hadis dan ayat dengan penafsiran sahabat dan *tabi'in*.⁶⁶

Penggunaan sumber tafsir ini (*bi al-ma'tsūr*) oleh Hasbie dalam karyanya *Tafsir al-Qur'anul Majid an-Nur*, dia berpedoman pada tafsir al-Qur'an al-'Azim karya Ibn Katsir (w. 774 H). Hal itu dapat diketahui dari pernyataannya dalam sepetah kata penjelasan dengan mengatakan:

63 Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid An-Nūr*, Jilid I (Cet. II; Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), h. xi.

64 Mardan, *Al-Qur'an Sebuah Pengantar* (Cet. I: Jakarta: Mazhab Ciputat, 2010), hlm. 246.

65 Abd. Muin Salim, *Metodologi Tafsir*; Sebuah Rekonstruksi Epistemologis, Pidato Pengukuhan Guru Besar (Ujung Pandang, IAIN Alauddin, 1999), hlm. 26.

66 Pengertian tentang tafsir *bi al-ma'tsūr* selain difahami sebagai penafsiran antara ayat dengan ayat lainnya dan atau dengan hadis-hadis Nabi saw, juga difahami sebagai penafsiran antara ayat dengan riwayat sahabat dan *tabi'in* sebagaimana yang difahami oleh al-Zahabiy. Lihat. Muhammad Husain al-Zahabiy, *al-Tafsir wa al Mufasssirin*, Juz I (Cet. VII; Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), hlm. 151.

“Saya berusaha pula menerangkan ayat-ayat yang semakna dengan ayat-ayat yang sedang ditafsirkan. Dalam bidang ini saya berpegang pada tafsir al-Imam Ibn Katsir. Menurut penulisan saya bahwa dalam bidang tersebut, sudah umum diketahui, bahwa Tafsir Ibn Katsir adalah tafsir yang menafsirkan ayat dengan ayat-ayat”⁶⁷

Selain berpedoman pada *Tafsir al-Qur’an al-‘Azhim* karya Ibn Katsir, tidak jarang pula ditemukan dalam karya tafsirnya ini, pengambilan riwayat dengan berpedoman pada kitab *Jami’ al-Bayān* karya Ibn Jarir al-Thābiri. Penjelasan Hasbie tentang hal ini tergambar dalam pernyataannya:

Saya di dalam menyusun tafsir ini berpedoman kepada sejumlah tafsir induk yaitu: kitab-kitab tafsir yang menjadi pegangan bagi penulis-penulis tafsir, baik kitab tafsir *bi ma’tsūr*... Ayat dan hadis yang kami nukilkan dalam *an-Nūr* ini, terdapat dalam tafsir-tafsir induk dan tafsir-tafsir yang mengambil dari tafsir-tafsir induk itu, seperti *al-marāghi*...⁶⁸

Selain menggunakan tafsir *bi al-ma’tsūr*, Hasbie juga menggunakan tafsir *bi al-ra’yi* atau *bi al-ma’qul*. Dikatakan demikian, karena Hasbie menggunakan penalaran dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an berdasarkan dalil-dalil dan pendapat yang menurutnya sah dan kuat, sebagaimana yang tampak dari pengakuannya sendiri dengan mengatakan:

...dalam beberapa tempat saya menguatkan makna yang saya pandang kuat, dan mengemukakan sesuatu yang saya pahami dari ayat. Dalam hal ini, jika benar maka dia dari mauhibah Allah. Jika salah, saya minta dibetulkan.⁶⁹

Contohnya ketika dia menafsirkan Q.S. al-Bāqarah/ 2: 185, tentang kewajiban berpuasa bagi mereka yang menyaksikan

67 Ibid., Juz I, h. xv.

68 Ibid

69 Hasbi, *Tafsir an-Nur*, op. cit., Juz I, h. xvi.

terbitnya *hīlal* bulan ramadan. Dalam hal ini Hasbie menyatakan: Barang siapa berada dikampungnya pada waktu bulan Ramadan tiba, hendaklah berpuasa dengan semestinya. Melihat (menyaksikan) bulan Ramadan adalah melihat terbitnya bulan atau dengan melihat orang lain berpuasa. Banyak sekali hadis yang diriwayatkan oleh kitab-kitab shahih dan kitab-kitab sunan yang telah diamalkan oleh umat Islam sejak dahulu sampai sekarang mengenai hal ini. Bagi negeri yang mengalami bulan Ramadan, maka hariharinya dijadikan hari puasa. Orang yang tidak melihat bulan (*hīlal*), seperti penduduk kutub utara, dimana satu malam di tempat itu sama dengan setengah tahun, sedangkan satu siang di kutub selatan sama dengan setengah tahun, maka hendaklah mereka memperkirakan waktu yang menyamai kehadiran bulan ramadan. Perkiraan itu didasarkan kepada negeri tempat lahirnya syariat Islam, seperti Mekkah dan Madinah atau negeri-negeri yang terdekat dengan mereka.⁷⁰

2. Telaah Metode Tafsir *an-Nūr* dan *Al-Bayān*

Manhaj tafsir atau metode tafsir adalah suatu cara yang teratur dan baik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksudkan oleh Allah swt di dalam ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw.⁷¹ Yang dimaksudkan dengan *manhaj* tafsir pada bagian ini adalah kerangka atau kaidah yang digunakan oleh Hasbie Ash Shiddieqy dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Berbicara tentang metode (*manhaj*) Tafsir *an-Nūr*, dengan mencermati isi tafsir tersebut, maka dapat dikatakan metode yang digunakan oleh Hasbie dalam karya tafsirnya ini menggunakan metode *ijmāli*. Sebab dia berusaha menjelaskan makna makna al-Qur'an dengan uraian yang singkat dan bahasa yang mudah sehingga dapat dipahami oleh seluruh kalangan baik yang berpengetahuan luas maupun yang tidak. Dia menafsirkannya

70 Ibid., hlm. 298.

71 Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Cet. III; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 2.

dengan cara ayat per ayat dan surah per surah berdasarkan urutan dan tertibnya dalam mushaf sehingga tampak keterkaitan antara makna satu ayat dengan ayat lainnya, dan antara surah dengan surah lainnya.⁷²

Penggunaan metode *ijmāli* oleh Hasbie dalam menyusun karya tafsirnya ini, telah dia ungkapkan dalam penggerak usaha (kata pengantar) tafsirnya, bahwa dia menafsirkan ayat dengan menunjuk kepada sari patinya (pokok permasalahan yang dikandung oleh masing-masing ayat).⁷³ Langkah metodologis ini dilakukan oleh Hasbie, bertujuan agar menghindarkan para pembacanya keluar dari maksud dan makna pokok dari setiap ayat yang ditafsirkan. Meskipun secara umum Hasbie dalam karyanya tafsir *an-Nūr* menggunakan metode *ijmāli*, tetapi dapat pula ditemukan di dalamnya metode *maudhū'i* (tematik). Ini tampak dalam usahanya mengelompokkan ayat-ayat dalam setiap surah ke dalam tema-tema pokok.

Disamping itu, dia juga berusaha menerangkan ayat-ayat yang semakna. Hal ini tampak dari pernyataannya menerangkan ayat-ayat yang terdapat di lain-lain surat, atau tempat yang dijadikan penafsiran bagi ayat yang sedang ditafsirkan, atau yang sepokok, supaya mudahlah pembaca mengumpulkan ayat-ayat yang sepokok, dan dapatlah ayat-ayat itu ditafsirkan oleh ayat-ayat sendiri.⁷⁴ Dia juga berkata: saya berusaha pula menerangkan ayat-ayat yang semakna dengan ayat-ayat yang sedang ditafsirkan.⁷⁵ Bentuk keterangan yang digunakan oleh Hasbie dalam mengungkap ayat-ayat yang berada dalam satu tema dengan ayat yang ditafsirkannya dengan menggunakan teknik footnote. Hal ini terungkap dari pernyataannya dalam,

⁷² Lihat pengertian tentang metode tafsir *Ijmāli* dalam Abdul Hayyn al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhū'i*; Dirasah *Manhajiyah Maudhu'iyah*. Terj. Rosihan Anwar, *Metode Tafsir Maudhū'i dan Cara Penerapannya* (Cet. I; Bandung: Pustaka Setia, 2005), hlm. 38.

⁷³ Hasbi, *Tafsir an-Nur*, op. cit., Juz I, hlm. xii.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, hlm. xv.

sepatah kata penjelasan: Dengan menerangkan ayat-ayat yang se-*maudhū'*, atau yang berpautan rapat dengan ayat yang ditafsirkan. Hal ini kami lakukan dengan jalan membubuhi note pada tiap-tiap ayat. Di dalam note kami terangkan ayat-ayat yang berpautan dalam bentuk note pula.⁷⁶

Selain metode *maudhū'i* maupun, terkadang pula Hasbie menyuguhkan metode *tahlili* (analitis). Misalnya, ketika Hasbie menafsirkan Q.S Hud/11: 7, di dalamnya Hasbie berusaha menganalisa kata '*arsy*' dengan melibatkan penafsiran Ummu Salamah, Malik, dan Rabi'ah (dari kalangan sahabat) dan pendapat para ilmuwan barat, seperti: Kant (1775), Chamberli dan Moulton (1905), Jeans dan Jefferys. Setelah mengungkapkan pendapat-pendapat mereka, selanjutnya Hasbie menetapkan teori-teori ilmiah yang bersesuaian dengan al-Qur'an berdasarkan pemahamannya terhadap ayat dan hasil analisisnya terhadap teori-teori ilmiah.⁷⁷ Di sini, Hasbi tidak menganalisa makna '*arsy*' dengan pendekatan linguistik, tidak pula dengan al-Qur'an maupun hadis-hadis yang menunjukkan makna dari kata tersebut.

Penggunaan metode *tahlili* oleh Hasbie dalam *an-Nūr*, bertujuan untuk memberikan keterangan lebih luas bagi ayat-ayat yang bersifat *mutasyabih*, dimana dalam pandangannya, membutuhkan keterangan lebih lanjut agar sifat kemutasyabihan dari ayat tersebut dapat sirna dan mendapatkan kejelasan, serta mudah untuk difahami oleh para pembacanya. Dengan demikian, maka Tafsir *an-Nūr* karya Hasbie ini, juga tidak dapat dikatakan sebagai model tafsir dengan metode analitis (*tahlili*). Dari penjelasan di atas, dapat dinyatakan bahwa Tafsir *an-Nūr* karya Hasbie Ash Shiddieqy merupakan karya tafsir dengan metode *ijmāli*, meskipun dalam pembahasannya terkadang menyuguhkan metode *maudhū'i*, tetapi tidak menunjukkan ciri-ciri *maudhū'i* secara utuh, demikian pula dengan metode *muqaran* dan *tahlili*.

76 Ibid., hlm. xiii.

77 Ibid., Juz III, hlm. 1873-1876

Adapaun *Tafsir al-Bayān* merupakan hasil karya kedua yang dikarang oleh T.M. Hasbie Ash Shiddieqy dalam bidang penafsiran al-Qur'an selepas karyanya yang pertama yaitu *Tafsir an-Nūr* yang diterbitkan pada tahun 1956.⁷⁸

a. Ide dan Masa Penulisan *Tafsir al-Bayān*

Padakata pengantar *Tafsir al-Bayān* yang bertanggal Yogyakarta: 22 Mei 1966, pengarang menyatakan: Dengan inayah Allah Taala dan taufiq-Nya, setelah saya selesai dari menyusun *Tafsir an-Nūr* yang menterjemahkan ayat dan menafsirkannya, tertarik pula hati saya kepada menyusun *al-Bayān*.⁷⁹ Pengarang menyatakan sebab-sebab penulisan dan penyusunan tafsir *al-Bayān* adalah untuk menyempurnakan sistem penerjemahan yang terdapat dalam tafsir *an-Nūr* karya pertamanya dalam bidang tafsir. Hal ini terungkap dalam kata pengantarnya untuk *al-Bayān*: Di dalam menterjemahkan ayat dalam tafsir *an-Nūr*, saya menempuh jalan cepat, jalan yang lazim ditempuh oleh penterjemah-penterjemah lain. Karenanya terjemahan ayat-ayat dalam tafsir *an-Nūr*, tidak menterjemahkan seluruh lafazh, apalagi lafazh-lafazh yang harus diungkapkan.⁸⁰

Penyusunan *Tafsir al-Bayān* oleh Hasbie, selain bertujuan untuk melengkapi sistem terjemahan dalam *Tafsir an-Nūr*, juga bertujuan untuk meluruskan kembali terjemahan-terjemahan al-Qur'an yang telah beredar pada masanya, dia mendapati bahwa terjemahan-terjemahan al-Qur'an yang beredar di tengah-tengah masyarakat perlu dikaji dan ditinjau kembali dan disempurnakan. Alasan tersebut terungkap dalam kata pengantar *al-Bayān* dengan mengatakan: Maka setelah saya memerhatikan perkembangan penerjemahan al-Qur'an akhir-akhir ini, serta meneliti secara tekun terjemahan-terjemahan itu, nyatalah bahwa banyak

78 Muhammad Nur Lubis, *Data-Data Terbitan Awal Penterjemahan Dan Penafsiran AlQur'an Di Alam Melayu* (Cet. I; Kuala Lumpur, Al-Hidayah Publishers, 2002), hlm. 99.

79 T.M. Hasbie Ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Bayān*, Juz I (Bandung: Almaarif, t.th.), hlm. 7.

80 *Ibid*

terjemahan kalimat yang perlu ditinjau dan disempurnakan. Oleh karenanya, dengan memohon taufiq daripada Allah Taala, saya menyusun sebuah terjemah yang lain dari yang sudah-sudah.⁸¹

b. Teknik Penerjemahan dan Penafsiran dalam *Tafsir al-Bayān*

Sebagaimana yang telah dijelaskan pada poin pertama, bahwa *al-Bayān* merupakan terjemahan makna al-Qur'an dan tafsir ringkasnya, maka perlu untuk dijelaskan teknik penerjemahan yang digunakan oleh Hasbie dalam karya keduanya ini. Dalam *khittah* (teknik) penerjemahan,⁸² Hasbie menjelaskan tahapan-tahapan yang ditempuhnya dalam usahanya menerjemahkan ayat-ayat al-Qur'an dan menafsirkannya secara ringkasnya.

Menerjemahkan makna lafazh dan menerjemahkan kalimat-kalimat tertentu, baik di awal ayat, dipertengahannya, maupun di akhirnya. Maksudnya, memberikan terjemahan secara lafziyah untuk kalimat-kalimat tertentu, baik kalimat tersebut berada di awal ayat, pertengahan dan atau di akhir ayat. Langkah ini dilakukan oleh Hasbie, bertujuan agar terjemahannya terhadap suatu ayat dapat berfungsi sebagai tafsiran akan maksud dari ayat tersebut.⁸³

Menerjemahkan kalimat-kalimat yang mempunyai dua terjemahan dengan lengkap, dengan menempatkan terjemahan kedua tersebut di dalam kurung. Menerjemahkan lafazh-lafazh tertentu dengan menempatkan kalimat di antara dua garis datar, kalimat tersebut berfungsi sebagai kalimat penjelas dan atau keterangan atas kata yang masih samar maknanya.

Menerjemahkan makna ayat yang dapat diterjemahkan lebih dari satu macam disebabkan karena adanya perbedaan dari sisi

81 *Ibid.*

82 *Ibid.*, Juz I, hlm. 9.

83 *Ibid.*

i'rab. Terjemahan yang kedua diletakkan dalam footnote yang diawali dengan perkataan: ,dapat juga diartikan/diterjemahkan.

Menerangkan pendapat ulama dalam memaknakan suatu ayat, atau kalimat yang berbeda-beda pada ayat-ayat tertentu yang dipandang perlu untuk dijelaskan. Langkah ini dilakukan oleh Hasbi, karena ayat tersebut mengandung kekuatan dalil untuk suatu permasalahan. Pendapat para ulama tersebut ditempatkan oleh Hasbie dalam bentuk footnote.

Berbicara tentang metode (*manhaj*) *Tafsir al-Bayān*, dengan mencermati isi tafsir tersebut, maka dapat dikatakan metode (*manhaj*) yang digunakan oleh Hasbie dalam karya tafsirnya ini menggunakan metode *ijmāli*. Dikatakan demikian, karena di dalamnya Hasbie berusaha menjelaskan makna-makna al-Qur'an dengan uraian yang sangat singkat. Uraian-uraian penafsirannya tersebut dijelaskan dalam bentuk terjemahan atau tambahan keterangan dalam terjemahan dan juga dijelaskannya secara ringkas dalam catatan kaki (footnote), jika ayat tersebut membutuhkan penjelasan yang lebih terperinci dengan melibatkan ayat lain yang semakna, hadis, penafsiran sahabat, dan atau penafsiran para ulama tafsir. Selain itu, dapat pula dikatakan bahwa *manhaj Tafsir al-Bayān* ini menggunakan metode *maudhū'* (tematik). Dikatakan demikian, karena selain menjelaskan ayat secara mujmal (global), juga mengelompokkan setiap ayat dalam satu surah ke dalam satu tema tertentu untuk menegaskan bahwa kelompok ayat-ayat dalam surah tersebut membahas tentang suatu pembahasan tertentu.

D. Kecenderungan Penafsiran Hasbie Ash Shiddieqy

Kitab-kitab tafsir yang sampai kepada kita saat ini, selain dapat dilihat dari sisi metodologinya (*manhaj*), juga dapat dilihat dari sisi corak penafsirannya. Corak penafsiran adalah menafsirkan al-Qur'an dalam perspektif aliran, mazhab, dan dalam disiplin ilmu tertentu. Berbicara tentang corak *tafsir an-Nūr*, dengan mencermati isi tafsir tersebut, maka dapat dikatakan tafsir ini bercorak umum.

Artinya tidak mengacu pada corak atau aliran tertentu. Tidak ada corak yang dominan yang menjadi ciri khusus pada tafsir ini. Semua menggunakan pemahaman ayat secara netral tanpa membawa warna khusus seperti akidah, fikih, tasawuf atau lainnya.

Komentar-komentar Hasbie juga bersifat netral dan tidak memihak, sebab membahas dengan memfokuskan pada bidang tertentu menurutnya akan membahwa para pembaca keluar dari bidang tafsir. Pada kata pengantar kitab *Tafsir an-Nūr* Hasbie menyatakan: Dengan meninggalkan uraian yang tidak langsung berhubungan dengan tafsir ayat, supaya tidak selalu para pembaca dibawa ke luar dari bidang tafsir, baik ke bidang sejarah atau bidang ilmiah yang lain. Dari ungkapan di atas, Hasbie Ash Shiddieqy tidak bermaksud menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan uraian ilmiah yang panjang lebar yang dikhawatirkan keluar dari tujuan ayat-ayat tertentu. Dengan demikian *Tafsir an-Nūr* tidak mempunyai corak atau orientasi tertentu, namun bisa dikatakan komplit, artinya meliputi segala bidang.

Teungku Muhammad Hasbie Ash-Shiddieqy lahir di Lhokseumawe, Aceh Utara 10 Maret 1904 di tengah ulama pejabat. Dalam tubuhnya mengalir darah campuran Arab. Dari silsilahnya diketahui bahwa ia adalah keturunan ketiga puluh tujuh dari Abu Bakar Ash-Shiddieqy. Anak dari pasangan Teungku Amrah, putrid Teungku Abdul Aziz pemangku jabatan Qdhi Chik Maharaja Mangkubumi dan Al-Hajj Teungku Muhammad Husen ibn Muhammad Mas'ud. Ketika berusia 6 tahun ibunya wafat dan diasuh oleh Teungku Syamsiyah, salah seorang bibinya. Dua tahun kemudian, tahun 1912 ibu asuhnya yaitu bibinya meninggal dunia. Sepeninggal Teungku Syamsiyah, Hasbie tidak kembali ke rumah ayahnya yang telah kawin lagi. Ia memilih tinggal di rumah kakaknya, Teungku Maneh, bahkan sering tidur di meunasah (langgar) sampai kemudian dia pergi meudagang (nyantri) dari dayah kedayah. Ia berjumpa ayahnya hanya pada waktu belajar atau mendengarkan fatwanya dalam menyelesaikan fatwanya

Tafsir an-Nūr merupakan karya tafsir monumental yang hadir di tengah-tengah masyarakat Indonesia. Tafsir ini ditulis pada tahun 1952-1961 disela-sela kesibukannya sebagai tenaga pendidik, pemimpin dan keterlibatannya dalam berbagai aktifitas. Lahirnya *Tafsir an-Nūr* didasari oleh semangat yang besar dalam menulis tafsirnya. *Tafsir al-Bayān* merupakan hasil karya kedua yang dikarang oleh T.M. Hasbie Ash Shiddieqy dalam bidang penafsiran al-Qur'an selepas karyanya yang pertama yaitu *Tafsir an-Nūr* yang diterbitkan pada tahun 1956.

BAB 5

TAFSIR AL-IBRIŽ KARYA K.H. BISRI MUSTHOFA

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an merupakan firman Allah yang di turunkan kepada Nabi Muhammad dengan berbahasa Arab, sebagai petunjuk bagi manusia, menjadi penjelas bagi segala sesuatu yang mengetahui dan yang bersedia mendengarkan.⁸⁴ Sebagai firman Allah, al-Qur'an adalah media yang dijadikan alat komunikasi Allah dengan manusia. Perintah, larangan, kabar gembira, keburukan, petunjuk Allah hanya dapat diketahui oleh manusia melalui firman-Nya. Inilah yang menjadikan al-Qur'an sebagai petunjuk penting dalam agama Islam. Harus diingat, bahwa pemeluk agama Islam bukan hanya pada lokalitas tertentu yang mempunyai bahasa dan setting historis sama. Meskipun begitu, ketika al-Qur'an mendeklarasikan sebagai petunjuk dan rahmat seluruh alam, terutama bagi mereka yang bertaqwa (*huda li almutaqin*), al-Qur'an turun dengan bahasa lokal di tempat ia diturunkan (*bi lisan qawmihim*), yakni komunitas masyarakat Arab.

84 Al-Qur'an, 41 (Fussilat) : 3-4

Pasca Nabi Muhammad meninggal dunia, al-Qur'an sudah tidak akan turun lagi dan telah selesai dibukukan, namun kandungan maknanya dipercaya tidak akan pernah habis (*shalih li kull zamān wa al-makān*), konsekuensinya disusunlah kitab-kitab tafsir sebagai “kepanjangan tangan” dari firman Allah yang sudah resmi dibukukan itu. Bagi orang beragama Islam, utusan Allah boleh saja mati, firman Allah boleh saja terhenti, namun kandungan maknanya tidak boleh ikut-ikutan selesai. Bagaikan pelita, ia harus selalu memancarkan cahaya. Kandungan makna firman Allah itulah yang dieksplorasi seluas-luasnya oleh kitab-kitab tafsir.⁸⁵

Kerja menafsirkan ayat al-Qur'an membutuhkan usaha kreatif akal untuk menyingkap (*al-kashf*), menerangkan (*al-idah*), dan menjelaskan (*al-ibānah*) makna yang tersembunyi di balik untaian kosakata Arab sesuai dengan apa yang dikehendaki Allah sebatas kemampuan manusia.⁸⁶ Penafsir, siapapun dia, selalu bertolak dari teks firman Allah, seraya mencurahkan kemampuannya untuk menggali kedalaman maknanya. Artinya penafsir selalu berangkat dengan keyakinan bahwa teks al-Qur'an itu penting, tidak bisa bicara sendiri dan perlu diartikulasikan, sehingga ia berani bersusah payah untuk menggali sampai dapat mengeluarkan interpretasi dari teks tersebut. Adapun isi penafsiran, apakah bersumber pada makna teks, proses dialogis antara akal penafsir dan teks, atau malah ekspresi penafsir sendiri adalah soal nomor dua, sebab menafsirkan artinya adalah memaksa nalar untuk bekerja dengan bertolak dari teks. Oleh karena itu, warna-warni penafsiran sepenuhnya di bawah otoritas penafsir sendiri. Tidak akan ada jaminan, garansi, atau servis gratis dari Allah.

Warna-warni penafsiran al-Qur'an ini dipastikan akan terus mengalami perkembangan dengan mengandaikan adanya prinsip-

85 Mattson, Ingrid, *Ulumul Qur'an Zaman Kita*, Yogyakarta, 2013.

86 <http://media.neliti.com> Hujair A. h. sanaky, *Perkembangan metode tafsir mengikuti warna atau corak mufasssiri*, 25 Maret 2022

prinsip metodologis yang digunakan setiap penafsir dalam memahami teks al-Qur'an, sebab karya tafsir yang notabene hasil olah pikir penafsir ketika berinteraksi dengan teks al-Qur'an tidak pernah bisa dilepaskan dari tujuan, kepentingan, tingkat kecerdasan, disiplin ilmu yang ditekuni, pengalaman, penemuan-penemuan ilmiah dan situasi sosial-politik di mana sang penafsir hidup.⁸⁷ Ini artinya, produk penafsiran merupakan representasi semangat zaman di mana seorang penafsir menyejarah, tak terkecuali literatur tafsir produksi K.H. Bisri Musthofa (1915-1977 M) yang diberi judul *Al-Ibriz Lima'rifati Tafsir Al-Qur'an Al- 'Aziz*.

B. Metodologi Penelitian

Penelitian ini, penulis menggunakan perspektif analisis penelitian kualitatif dengan teknik pengumpulan data penelitian kepustakaan (*library research*). yaitu penelitian yang berbasiskan pada data-data kepustakaan baik dari berupa buku jurnal, artikel maupun bacaan lainnya yang terkait dengan objek penelitian ini. Adapun sifat penelitian ini adalah kualitatif, yaitu penelitian yang berbasas pada kualitas dari data-data yang telah di uraikan dan di analisis secara sistematis. Penulisan ini, penulis akan berusaha semaksimal mungkin untuk mencari sumber-sumber yang mempunyai relevansi dengan penelitian yang akan penulis lakukan. Adapun sumber data yang penulis akan gunakan pada penelitian ini terdiri dari data primer dan data sekunder. Adapun sumber data primer yang akan penulis gunakan adalah kitab *Tafsir Al-Ibriz Lima'rifati Tafsir Al-Qur'an Al- 'Aziz* karya KH. Bisri Musthofa. Adapun sumber data sekunder yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah buku-buku, jurnal-jurnal, skripsi, tesis dan disertasi terdahulu yang menyinggung tema penelitian yang hendak penulis buat ini. Pola uraian dan analisisnya, penulis menggunakan metode deskriptif-analisis, yaitu penulis akan menguraikan data dari sumber utama dan data lain yang sangat

87 M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung, Mizan, 1994, hlm. 77

terkait dengan kearifan lokal, termasuk simbol-simbol tertentu, dalam *Tafsir Al-Ibriz* karya K.H. Bisri Musthofa.

C Sekilas Biografi K.H. Bisri Musthofa

K.H. Bisri Musthofa, orang mengenalnya dengan Mbah Bisri Rembang, bukan Mbah Bisri Syamsuri Jombang atau pendiri NU. K.H. Bisri Musthofa tinggal di Pondok Raudlat al-Thalibin Leteh Rembang kota. Nama K.H. Bisri tidak bisa dilupakan oleh generasi enam puluhan. Serpihan-serpihan cerita yang masih lekat mengatakan bahwa K.H. Bisri Musthofa terkenal sebagai singa podium. Pada pemilu tahun 1977, kedahsyatan orasinya dapat menguras air mata massa dan sekejap kemudian membuka mulut mereka untuk terpingkal-pingkal bersama di depan panggung tempat ia menyampaikan pidato kampanye. K.H. Bisri Musthofa dilahirkan di desa Pesawahan, Rembang, Jawa Tengah, pada tahun 1915 dengan nama asli Masyhadi. Nama Bisri ia pilih sendiri setelah kembali menunaikan ibadah haji di kota suci Mekah. Ia adalah putra pertama dari empat bersaudara pasangan H. Zaenal Musthofa dengan isteri keduanya yang bernama Hj. Khatijah. Tidak diketahui jelas silsilah kedua orangtua K.H. Bisri Musthofa ini, kecuali dari catatannya yang menyatakan bahwa kedua orangtuanya tersebut sama-sama cucu dari Mbah Syuro, seorang tokoh yang disebut-sebut sebagai tokoh kharismatik di Kecamatan Sarang. Namun, sayang sekali, mengenai Mbah Syuro ini pun tidak ada informasi yang pasti dari mana asal usulnya.⁸⁸

K.H. Bisri Musthofa lahir dalam lingkungan pesantren, karena memang ayahnya seorang kiai. Sejak umur tujuh tahun, ia belajar di sekolah Jawa “*Angka Loro*” di Rembang. Di sekolah ini, Bisri tidak sampai selesai, karena ketika hampir naik kelas dua ia terpaksa meninggalkan sekolah, tepatnya diajak oleh orang tuanya menunaikan ibadah haji di Mekah. Rupanya, inilah masa

⁸⁸ Maritin Van Bruinssen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarikat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung, Mizan 1999), hlm.85

di mana beliau harus merasakan kesedihan mendalam karena dalam perjalanan pulang di pelabuhan Jedah, ayahnya yang tercinta wafat setelah sebelumnya menderita sakit di sepanjang pelaksanaan ibadah haji.⁸⁹ Sepulang dari tanah suci, Bisri sekolah di *Holland Indische School* (HIS) di Rembang. Tak lama kemudian ia dipaksa keluar oleh Kyai Cholil dengan alasan sekolah tersebut milik Belanda dan kembali lagi ke sekolah “*Angka Loro*” sampai mendapatkan sertifikat dengan masa pendidikan empat tahun. Pada usia 10 tahun (tepatnya pada tahun 1925), Bisri melanjutkan pendidikannya ke pesantren Kajen, Rembang. Pada tahun 1930, Bisri belajar di pesantren Kasingan (tetangga desa Pesawahan) pimpinan Kiai Cholil.⁹⁰

Di usianya yang kedua puluh, Bisri dinikahkan Kyai Cholil dengan seorang gadis berusia 10 tahun bernama Ma’rufah, yang tidak lain adalah putrinya sendiri. Belakangan diketahui, inilah alasan Kyai Cholil tidak memberikan izin kepada Bisri untuk melanjutkan studi ke pesantren Termas yang waktu itu diasuh Kyai Dimiyati. Setahun setelah menikah, Bisri berangkat lagi ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji bersama-sama dengan beberapa anggota keluarga dari Rembang. Namun, se usai haji, Bisri tidak pulang ke tanah air, melainkan memilih bermukim di Mekah dengan tujuan menuntut ilmu di sana.

Di Mekah, pendidikan yang dijalani Bisri bersifat non-formal. Ia belajar dari satu guru ke guru lain secara langsung dan privat. Di antara guru-gurunya terdapat ulama-ulama asal Indonesia yang telah lama mukim di Mekah. Secara keseluruhan, guru-gurunya di Mekah adalah: (1) Shaykh Baqir, asal Yogyakarta. kepadanya, Bisri belajar kitab *Lubb al Usūl*, *Umdat al-Abrār*, *Tafsir al-Kasysyāf*. (2) Syekh Umar Hamdan al Maghribi. kepadanya, Bisri belajar kitab hadis *Sahih Bukhari* dan *Sahih Muslim*. (3) Syekh Ali Maliki.

89 Saifudin Zuhri, PPP, NU, MI, : *Gejolak Wadah Politik Islam*, (Integrita Press), 198, hlm. 24

90 <http://www.pondokpesantren.net/ponpren/index.187/>, 25 Maret 2022.

Kepadanya, Bisri belajar kitab *al-Ashbah wa al-Nada'ir* dan *al-Aqwal al-Sunan al-Sittah*. (4) Sayyid Amin. Kepadanya, Bisri belajar kitab *Ibn Aqil*. (5) Shaykh Hassan Massat. Kepadanya, Bisri belajar kitab *Minhaj Dzaw al-Nadar*. (6) Sayyid Alwi. Kepadanya Bisri belajar kitab *Tafsir Jalālain*, (7) K.H. Abdullah Muhaimin. Kepada beliau, Bisri belajar kitab *Jam al-Jawami'*.⁹¹ Dua tahun lebih Bisri menuntut ilmu di Mekah. Bisri pulang ke Kasingan tepatnya pada tahun 1938 atas permintaan mertuanya. Setahun kemudian, mertuanya (Kyai Cholil) meninggal dunia. Sejak itulah Bisri menggantikan posisi guru dan mertuanya itu sebagai pemimpin pesantren. Dalam mengajar para santrinya, Bisri melanjutkan sistem yang dipergunakan kyai-kyai sebelumnya yaitu menggunakan sistem *balah* (bagian) menurut bidangnya masing-masing. Beberapa kitab yang diajarkan langsung kepada para santrinya adalah *Sahih al-Bukhari*, *Sahih Muslim*, *Al fiyah Ibn Malik*, *Fath al-Mu'in*, *Jam' al-Jawami'*, dan lain sebagainya.

K.H. Bisri Musthofa memiliki banyak murid. Di antara murid-muridnya yang menonjol adalah K.H. Saefullah (pengasuh sebuah pesantren di Cilacap Jawa Tengah), K.H. Muhammad Anshari (Surabaya), K.H. Wildan Abdul Hamid (pengasuh sebuah pesantren di Kendal), K.H. Basrul Khafi, KH. Jauhar, Drs. Umar Faruq SH, Drs. Ali Anwar (Dosen IAIN Jakarta), Drs. Fathul Qorib (Dosen IAIN Medan), H. Rayani (Pengasuh Pesantren al-Falah Bogor), dan lain-lain. K.H. Bisri hidup dalam tiga zaman, yaitu zaman penjajahan, zaman pemerintahan Soekarno dan masa Orde Baru. Pada zaman penjajahan, ia duduk sebagai ketua Nahdlatul Ulama dan ketua Hizbullah Cabang Rembang. Kemudian, setelah Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI) dibubarkan Jepang, ia diangkat menjadi ketua Masyumi Cabang Rembang, sedang ketua Masyumi pusat waktu itu adalah K.H. Hasyim Asy'ari dan wakilnya Ki Bagus Hadikusumo⁹². Masa-masa menjelang kemerdekaan, K.H. Bisri mendapat tugas

⁹¹ *Ibid*

⁹² Saifullah Ma'shum, *Menapak Jejak Mengenal Watak: Sekilas Biografi Nahdatul Ulama*, (Jakarta, yayasan saifudi zuhri, 1949), hlm. 330.

dari PETA (Pembela Tanah Air). Ia juga pernah menjabat sebagai kepala Kantor Urusan Agama dan ketua Pengadilan Agama Rembang. Menjelang kampanye Pemilu 1955, jabatan tersebut ditinggalkan, dan mulai aktif di partai NU. Dalam hal ini K.H. Bisri menyatakan “tenaga saya hanya untuk partai NU dan di samping itu menulis buku”.

Pada zaman pemerintahan Soekarno, K.H. Bisri duduk sebagai anggota konstituane, anggota MPR dan Pembantu Menteri Penghubung Ulama. Sebagai anggota MPRS, ia ikut terlibat dalam pengangkatan Letjen Soeharto sebagai Presiden, menggantikan Soekarno dan memimpin do'a waktu pelantikan. Sedangkan pada masa Orde Baru, KH. Bisri pernah menjadi anggota DPRD I Jawa Tengah hasil Pemilu 1971 dari Fraksi NU dan anggota MPR dari Utusan Daerah Golongan Ulama. Pada tahun 1977, ketika partai Islam berfusi menjadi Partai Persatuan Pembangunan (PPP), ia menjadi anggota Majelis Syura PPP Pusat. Secara bersamaan, ia juga duduk sebagai Syuriah NU wilayah Jawa Tengah. Menjelang Pemilu 1977, K.H. Bisri terdaftar sebagai calon nomor satu anggota DPR Pusat dari PPP untuk daerah pemilihan Jawa Tengah. Namun sayang sekali, Pemilu 1977 berlangsung tanpa kehadiran K.H. Bisri. Ia meninggal dunia seminggu sebelum masa kampanye 24 Februari 1977. Duduknya K.H. Bisri sebagai calon utama anggota DPR tersebut memang memberikan bobot tersendiri bagi perolehan suara PPP. Itulah sebabnya, meninggalnya K.H. Bisri dirasakan sebagai suatu musibah yang berat bagi warga PPP.

D. Pemikiran dan Karya-Karya K.H. Bisri Mustofa

Pemikiran dan Karya Bisri Mustofa dikenal sebagai sosok ulama yang handal dalam berpidato. Pada setiap kampanye, beliau selalu dijadikan sebagai juru bicara partai. Menurut K.H. Syaifuddin Zuhri, Bisri Mustofa adalah seorang orator yang mampu mengutarakan hal-hal yang sebenarnya sulit menjadi gamblang, mudah diterima oleh orang desa maupun kota, membuat persoalan yang membosankan

menjadi mengasyikkan. Selain itu juga beliau sering menghibur semua orang dengan humor-humor yang membuat tertawa.⁹³

Bisri Mustofa mempunyai pemikiran yang cerdas dan moderat. Beliau merupakan ulama sunni yang sangat gigih dalam memperjuangkan konsep *ahlussunnah wal jama'ah*. Beliau juga mempunyai pemikiran tentang adanya konsep *amar ma'rūf nahi munkar* yang didasari oleh rasa solidaritas dan kepedulian sosial. Bahkan beliau juga berpendapat bahwa konsep ini sejajar dengan rukun Islam. Sehingga beliau mengatakan bahwa seandainya rukun Islam boleh ditambah, maka yang keenamnya adalah konsep *amar ma'rūf nahi munkar*. Bisri Mustofa menuangkan pemikiran-pemikirannya dalam bentuk tulisan yang kemudian disusunnya menjadi buku. Banyak sekali hasil karyanya yang dijadikan sebagai rujukan oleh para ulama yang mengajar di pesantren dan menjadi pegangan bagi para santrinya. Hasil karya Bisri Mustofa pada umumnya adalah terkait masalah keagamaan yang meliputi berbagai bidang, di antaranya Ilmu Tafsir dan Tafsir, Ilmu hadis dan hadis, Ilmu *Nahwu* dan *Shoraf*, Ilmu Fiqih, Akhlaq dan sebagainya. Menurut Cholil Bisri, jumlah semua karya Bisri Mustofa kurang lebih sekitar 176 buah. Bahasa yang digunakan dalam karyanya bervariasi, ada yang menggunakan bahasa Jawa bertuliskan Arab *Pegon*, ada pula bahasa Indonesia bertuliskan huruf Arab *Pegon*, serta ada juga yang menggunakan bahasa Indonesia bertuliskan huruf latin juga ada yang menggunakan bahasa Arab. Adapun karya-karya tersebut di antaranya sebagai berikut:

1. Bidang Tafsir, di antaranya:
 - a. al-Ibrīz Lima'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz
 - b. al-Iksīr (ilmu Tafsir)

93 Muhammad Ulul Fahmi, Op, Cit, hlm. 79

2. Bidang Hadis, di antaranya:
 - a. Terjemahan *Kitab as-Sullamu al-Afham*
 - b. Terjemahan *Kitab Bulug al-Maram*
 - c. Terjemahan *al-Arba'in an-Nawawiyah*
 - d. Terjemahan *al-Manzumah al-Baiquniyyah (ilmu Hadis)*
3. Bidang Bahasa Arab, di antaranya:
 - a. Terjemahan *Syarh al-Jurumiyah*
 - b. Terjemahan *Syarh Alfiyah Ibnu Malik*
 - c. Terjemahan *Syarh Imriti*
4. Bidang Aqidah, di antaranya:
 - a. Terjemahan *Aqidah Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah*
 - b. Terjemahan *al-'Aqidah al-'Awwam*
5. Bidang Fiqih, di antaranya:
 - a. Terjemahan *Safinah as-salah*
 - b. Terjemahan *al-Fara'id al-Bahiyyah*
6. Bidang Tasawuf, di antaranya:
 - a. Terjemahan *al-Wasaya al-Aba' lil Abna'*
 - b. *At-Ta'liqat al-Mufidah li al-Qasidah al-Munfarijah*
7. Bidang Sejarah, di antaranya:
 - a. *Tarikhul Anbiya'*
 - b. *Tarikhul Auliya'*
8. Bidang Mantiq, di antaranya:
 - a. Terjemahan *as-Sullamu al-Munauraq*

9. Bidang lainnya, di antaranya:
- a. Islam dan Shalat
 - b. Islam dan Tauhid
 - c. Islam dan Keluarga Berencana
 - d. Manasik Haji
 - e. Kasykul (kumpulan cerita humor)
 - f. *Al-Haqibah* (kumpulan do'a-do'a)
 - g. Sya'ir-sya'ir Rajabiyah
 - h. Cara-caranipun Ziyarah lan Sinten Kemawon Walisongo Puniko
 - i. Khutbah Jum'at, dan masih banyak lagi⁹⁴

E. Metode Penafsiran K.H. Bisri Mustofa dalam Tafsir *Al-Ibriz*

Dalam karyanya *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Mawdhū'i: Dirasah Manhajiyah Muwduiyah*, al-Farmawi menetapkan metode penafsiran al-Qur'an menjadi empat bagian, yaitu *ijmāli*, *tahlili*, *muqarin*, dan *mawdhū'i*.⁹⁵ Jika melihat klasifikasi metode penafsiran oleh al-Farmawi, *al-Ibriz* dapat digolongkan pada jenis yang pertama, yaitu *ijmāli*. Melihat *al-Ibriz* ditulis untuk menjelaskan makna-makna al-Qur'an dengan uraian singkat dan bahasa yang mudah sehingga dapat dipahami oleh semua orang, baik yang berpengetahuan luas sampai yang berpengetahuan sekedarnya. Dalam *al-Ibriz*, sulit ditemukan sumber rujukan penafsiran yang tergolong *bi al ma'tsūr*, bahkan cenderung tidak ada. Sehingga *al-Ibriz* bisa digolongkan dalam kategori *bi ra'y*.

Penafsiran *al-Ibriz* juga “keluar” dari kebiasaan tafsir yang berbahasa Arab, di mana ketergantungannya terhadap teks

94 Ahmad Zainal Huda, *Op. Cit*, hlm. 73

95 <http://www.oneserch.id>, *Kosmologi Budaya Jawa Dalam Tafsir Al-Ibriz Karya K.H. Bisri Musthafa*, 23 Maret 2022, hlm. 84

jadi melonggar. Meski demikian, Martin van Bruinessen merasa kurang *legowo*, bahkan pesimis untuk menggolongkan kitab ini dalam jajaran kitab tafsir. Secara sarkastis ia menilai kitab ini sebagai “yang lebih merupakan terjemahan dari penafsiran atas al-Qur’an”. Martin merasa “tidak berdosa” mengkategorikan kitab *Jalālain* ke dalam jenis kitab tafsir, mengapa pada *al-Ibriz* dia menyisakan keraguan? Padahal kalau mau menghitung jumlah dan jenis penjelasan yang diberikan, *al-Ibriz* jauh lebih banyak daripada *Jalālain*. *al-Ibriz* lebih sering memberikan penjelasan tambahan dengan menandainya di bawah kalimat *tanbih*, *fa’idah*, *qissah* atau kadang-kadang *muhimmah*.⁹⁶

F. Karakteristik dan Corak Penafsiran Tafsir *al-Ibriz*

Tafsir *al-Ibriz* dicetak tiga puluh jilid, sama dengan jumlah juz dalam al-Qur’an. Kalau mengandalkan bentuk cetakannya, mungkin kita bisa tertipu dengan tampilannya. Bentuknya agak berbeda dengan kebanyakan kitab tafsir atau kitab kuning. Orang yang biasa membuka-buka kitab tafsir boleh jadi tidak akan percaya kalau *al-Ibriz* adalah kitab tafsir. Belum lagi dengan memperhatikan format halamannya yang agak nyeleneh. Ayat al-Qur’an yang diberi makna gandul ditulis di dalam kotak segi empat, bagian pinggirnya (biasanya disebut *hamish*) dipakai untuk menulis tafsir bahasa Jawa, yang ditulis dengan huruf Arab *pegon*.⁹⁷

Walaupun kitab ini dibuat dalam tiga puluh jilid, tapi penomoran halamannya menyambung terus pada setiap jilidnya. Halaman pertama jilid ketiga dimulai dengan nomor 100 (karena jilid kedua selesai dengan 99 halaman), sedang jilid keempat dimulai dengan nomer 145 (karena jilid ketiga cuma sampai halaman 144) begitu pula seterusnya sampai jilid ke tigapuluh, yang di akhiri dengan nomer 2347. Tafsir ini memang menggunakan bahasa Jawa *ngoko*,

⁹⁶ *Ibid*, hlm. 85

⁹⁷ Bisri Mushtofa, *Al-Ibriz Li Ma’rifat Tafsir Al-Qur’an al-Aziz*, (Kudus, Maktabah wa Matbaah : Menara Kudus), Hlm, 128.

walau kadang-kadang dicampur sedikit dengan istilah Indonesia, seperti kata “nenek moyang”, “pembesar”, “terpukul”, atau kata “berangkat” dan “mempelajari”. Padahal kalimat tersebut tidaklah sulit ditemukan padanannya dalam bahasa Jawa. Secara teknis, pilihan menggunakan bahasa *ngoko* mungkin demi fleksibilitas dan mudah dipahami, karena dengan cara *ngoko*, pembicara dan audiennya menghilangkan jarak psikologis dalam berkomunikasi. Keduanya berdiri satu level, sehingga tidak perlu mengusung sekian basa-basi seperti ketika menggunakan *kromo madyo* atau *kromo inggil*. Namun pada tingkat teoritis, pilihan bahasa Jawa *ngoko* adalah pilihan yang tidak main-main, sebab lewat cara itu penulis harus mempertaruhkan wibawa dalam mengekspresikan totalitas karyanya.⁹⁸

Nuansa (corak) tafsir adalah ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir. Misalnya nuansa kebahasaan, teologi, sosial kemasyarakatan, psikologis, dan sebagainya. Adapun nuansa tafsir yang digunakan dalam tafsir *al-Ibriz* adalah nuansa kebahasaan dan sosial kemasyarakatan. Namun nuansa kebahasaan yang dipaparkan dalam tafsir ini bukanlah sastra, akan tetapi lebih pada pemaparan yang bersifat memudahkan pembacanya untuk memahami penjelasan dari tafsir ini. Sehingga bahasa yang digunakan oleh Bisri Mustofa bukanlah bahasa yang sulit dimengerti, akan tetapi lugas, dan berdimensi sosial kemasyarakatan.⁹⁹

Contoh tafsir *al-Ibriz* dalam surah At-Taghābūn ayat 3 :

خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ
وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ

⁹⁸ *Ibid*, hlm. 130

⁹⁹ <http://sc.syekhnrurjati.ac.id>, Bisri Musthofa dan Tafsir *Al-Ibriz*, 26 Maret 2022, hlm. 42

Artinya: Dia menciptakan langit dan bumi dengan (tujuan) yang benar, Dia membentuk rupamu dan dibaguskan-Nya rupamu itu, dan hanya kepada-Nya-lah kembali (mu).

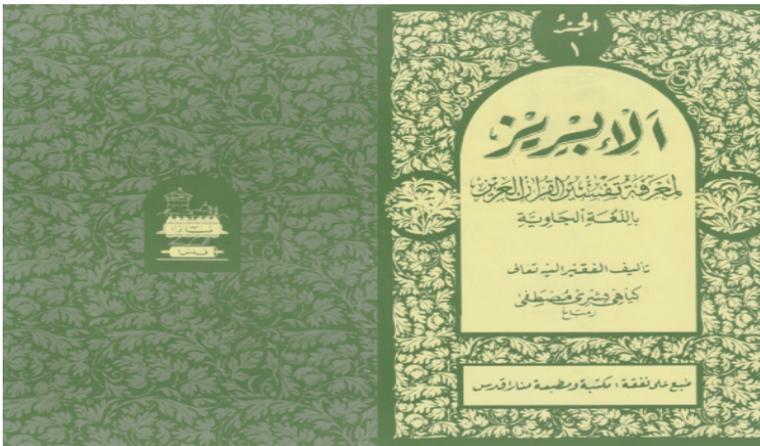
Penafsiran dalam tafsir *al-Ibriz*:¹⁰⁰

Allah ta'ala nitahake langit-langit lan bumi sarana haq (ateges ngandung hikmah kang mahanani, ora namung dolanan) lan Allah Ta'ala nggambar sira kabeh (ateges ndadeake wangun lan rupane manungso dadi bagus-bagus wangun lan rupa) lan namung marang panjenengane Allah, panggonane bali iku.

Terjemahan tafsiran:

Allah Ta'ala menjalankan langit dan bumi dengan haq (maksudnya mengandung hikmah yang sangat besar, tidak cuma main-main) dan Allah Ta'ala menggambar kamu semua (maksudnya menjadikan patut dan rupa manusia jadi bagus serta cocok dengan mukanya) dan hanya kepada Allah lah tempat kembali.

Dari ayat ini dapat dipahami bahwa ihsan disini bukanlah sesuatu yang dilakukan manusia, akan tetapi ini merupakan ihsan yang dilakukan Allah (kebaikan Allah dalam penciptaan makhlukNya).



¹⁰⁰ K.H. Bisri Musthofa, *Al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Aziz*, (Kudus, Menara Kudus), hlm. 2078.



G. Kekurangan atau Kelemahan Kitab Tafsir Al-Ibriz

Kekurangan dalam kitab ini yaitu tidak adanya daftar isi. Sehingga agak menyulitkan pembaca yang hanya ingin membaca surat atau ayat tertentu. Pemberian nomor halaman dilakukan secara urut bersambung dari juz 1 sampai juz 30, tanpa mengulang kembali dari nomor satu pada setiap jilidnya. Setiap pembahasan surah dalam Tafsir *al-Ibriz* dipetakan menjadi dua kolom. Kolom pertama, adalah *nāsh al-Qur'an* yang disertai makna *gundul*. Kolom kedua, adalah penafsiran dari ayat-ayat yang telah dikelompokkan dan diterangkan secara global pada kolom di tepi. Pada kolomnya juga terdapat keterangan tambahan seperti *tanbih*, *muhimmah*, *faidah* tafsir dan keterangan lainnya yang berkaitan dengan ayat yang di tafsirkan, dituliskan secara acak.¹⁰¹

H. Kesimpulan

Al-Ibriz ditulis K.H. Bisri Musthofa pada saat sastra dan budaya Jawa meredup dari kejayaannya. Refleksi dan apresiasi terhadap “muatan lokal” ini dilakukan KH. Bisri Musthofa bukan tanpa maksud, tapi bagaimana melarutkan seluruh totalitas pemikirannya

¹⁰¹ *Ibid*, hlm. 37

sebagai orang yang besar dalam kebudayaan pesantren Jawa dengan realitas sosial pembaca tafsir *al-Ibrīz* sebagai penggunaan bahasa. Oleh karenanya, *al-Ibrīz* yang dikemas dalam bentuk gancaran dan menggunakan bahasa *ngoko* akan mudah mendapatkan tempat bagi masyarakat yang dihadapinya.

Dari sini terlihat bahwa K.H. Bisri Musthofa sangat paham akan fungsi penting bahasa dalam melakukan penafsiran, sebab kekuatan tafsir selain pada kandungannya adalah pada cara penyajiannya. Sebagai tafsir yang menetralsir emosi Arabisme teks al-Qur'an ke dalam kosmologi Jawa, K.H. Bisri Musthofa juga mampu atau memilih isi penafsiran yang relevan dengan tekstur maupun konteks budayanya sendiri dan tidak cuma men-jawa-kan bahasa Arab saja. K.H. Bisri Musthofa kerap kali mengomentari problem sosial kemasyarakatan, bahkan kondisi negara Indonesia disela-sela menafsirkan teks al-Qur'an. Dengan lain kata, K.H. Bisri Musthofa menunjukkan bahwa tafsir tidak harus melulu berisi seputar hukum syariat, surga-neraka, atau kiamat dan malaikat.

BAB 6

TAFSIR AL-AZHAR KARYA BUYA HAMKA

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an merupakan sumber *tasyri'* dan hukum yang menuntut kaum muslimin untuk mengetahui, mendalami dan mengamalkan segala isinya. Di dalamnya terdapat penjelasan tentang halal-haram, perintah dan larangan, etika, dan akhlak, dan lainnya, yang kesemuanya itu harus dipedomani oleh mereka yang mengaku menjadikan al-Qur'an sebagai Kitab Sucinya. Keharusan itu dapat dipahami, karena memegang teguh ajaran Al-Qur'an merupakan sumber kebahagiaan, petunjuk dan kemenangan di sisi Tuhan berupa surga yang penuh kenikmatan. Jika demikian halnya, maka aktivitas tafsir al-Qur'an serta upaya penjelasan makna-maknanya yang dianggap musykil oleh kebanyakan kaum Muslimin menjadi suatu keniscayaan, semenjak ia turun pada masa hidup Rasulullah Saw dan sepeninggal beliau, bahkan hingga sekarang dan yang akan datang. Untuk merespon keniscayaan itu, dalam sejarah perjalanan umat ini bersama Kitab Sucinya, banyak sudah ulama yang mencurahkan perhatiannya untuk membidangi tafsir dengan berbagai *manhaj*, bentuk serta coraknya. Pada setiap fase waktu dapat kita temukan

“peninggalan” tafsir yang sejalan dengan tuntutan dan dinamika masanya. Kemunculan para mufasir dari satu masa ke masa berikutnya memepanjang daftar perbendaharaan rahasia dan ilmu-ilmu al-Qur’an.

Pergantian zaman, penemuan ilmu pengetahuan dan kemajuan akal pikir manusia semakin memperjelas betapa luasnya samudera hikmah yang dikandung al-Qur’an. Di antara karya tafsir Modern Indonesia yang dapat kita jumpai dengan cukup mudah dan banyak dibicarakan (dikaji) orang adalah *Tafsir al-Azhar*. Tulisan ini akan mencoba menampilkan sosok penafsir, dan sedikit cuplikan dari karyanya yakni *Tafsir Al-Azhar*. Jenis penelitian pada penulisan ini adalah studi literatur (*library research*) yaitu mencari dan menggunakan bahan-bahan tertulis. Bahan-bahan tertulis berkaitan dengan Pengantar psikologi umum. Kemudian melalui bahan tertulis tersebut, berusaha mengumpulkan dan menganalisa data. Pendekatan analisis penulis yang akan digunakan untuk memaparkan atau memberi gambaran dari data-data yang ada untuk kemudian dianalisis secara sistematis.

B. Biografi Buya Hamka

Haji Abdul Malik Karim Amrullah atau yang biasa dikenal dengan sebutan buya Hamka, lahir di Sungai Batang, Maninjau Sumatera Barat pada hari Ahad, tanggal 17 Februari 1908 M./13 Muharam 1326 H dari kalangan keluarga yang taat agama. Ayahnya adalah Haji Abdul Karim Amrullah atau sering disebut Haji Rasul bin Syekh Muhammad Amarullah bin Tuanku Abdullah Saleh. Haji Rasul merupakan salah seorang ulama yang pernah mendalami agama di Mekkah, pelopor kebangkitan kaum muda dan tokoh Muhammadiyah di Minangkabau, sedangkan ibunya bernama Siti Shafiyah Tanjung binti Haji Zakaria (w. 1934). Dari geneologis ini dapat diketahui, bahwa ia berasal dari keturunan yang taat beragama dan memiliki hubungan dengan generasi pembaharu Islam di Minangkabau pada akhir abad XVIII dan awal abad XIX.

Ia lahir dalam struktur masyarakat Minangkabau yang menganut system matrilineal. Oleh karna itu, dalam silsilah Minangkabau ia berasal dari suku Tanjung, sebagaimana suku ibunya.¹⁰²

Sejak kecil, Hamka menerima dasar-dasar agama dan membaca al-Qur'an langsung dari ayahnya. Ketika usia 6 tahun tepatnya pada tahun 1914, ia dibawa ayahnya ke Padang panjang. Pada usia 7 tahun, ia kemudian dimasukkan ke sekolah desa yang hanya dienyamnya selama 3 tahun, karena kenakalannya ia dikeluarkan dari sekolah. Pengetahuan agama, banyak ia peroleh dengan belajar sendiri (autodidak). Tidak hanya ilmu agama, Hamka juga seorang otodidak dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan seperti filsafat, sastra, sejarah, sosiologi dan politik, baik Islam maupun Barat.¹⁰³

Ketika usia Hamka mencapai 10 tahun, ayahnya mendirikan dan mengembangkan Sumatera Thawalib di Padang Panjang. Ditempat itulah Hamka mempelajari ilmu agama dan mendalami ilmu bahasa arab. Sumatera Thawalib adalah sebuah sekolah dan perguruan tinggi yang mengusahakan dan memajukan macam-macam pengetahuan berkaitan dengan Islam yang membawa kebaikan dan kemajuan di dunia dan akhirat. Awalnya Sumatera Thawalib adalah sebuah organisasi atau perkumpulan murid-murid atau pelajar mengaji di Surau Jembatan Besi Padang Panjang dan surau Parabek Bukittinggi, Sumatera Barat. Namun dalam perkembangannya, Sumatera Thawalib langsung bergerak dalam bidang pendidikan dengan mendirikan sekolah dan perguruan yang mengubah pengajian surau menjadi sekolah berkelas.¹⁰⁴

Hamka mendapat pendidikan rendah di Sekolah Dasar Maninjau sehingga kelas dua. Ketika usia Hamka mencapai 10 tahun, ayahnya telah mendirikan Sumatera Thawalib di Padang Panjang. Di situ Hamka mempelajari agama dan mendalami bahasa

102 Samsul Nizar, *Memperbincangkan Dinamika Intelektual dan Pemikiran Hamka tentang Pendidikan Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), hlm. 15-17.

103 Hamka, *Kenang-kenangan Hidup* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), jilid I, hlm. 46.

104 Badiatul Roziqin, *101 Jejak Tokoh Islam Indonesia* (Yogyakarta: e-Nusantara, 2009), hlm. 53.

Arab. Hamka juga pernah mengikuti pengajaran agama di surau dan masjid yang diberikan ulama terkenal seperti Syeikh Ibrahim Musa, Syeikh Ahmad Rasyid, Sutan Mansur, R.M. Surjopranoto dan Ki Bagus Hadikusumo.

Hamka adalah seorang otodidak dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan seperti filsafat, sastra, sejarah, sosiologi dan politik, baik Islam maupun Barat. Dengan kemahiran bahasa Arabnya yang tinggi, beliau dapat menyelidiki karya ulama dan pujangga besar di Timur Tengah seperti Zaki Mubarak, Jurji Zaidan, Abbas al-Aqqad, Mustafa al-Manfaluti dan Hussain Haikal. Melalui bahasa Arab juga, beliau meneliti karya sarjana Perancis, Inggris dan Jerman seperti Albert Camus, William James, Sigmund Freud, Arnold Toynbee, Jean Paul Sartre, Karl Marx dan Pierre Loti. Hamka juga rajin membaca dan bertukar-tukar pikiran dengan tokoh-tokoh terkenal Jakarta seperti HOS Tjokroaminoto, Raden Mas Surjopranoto, Haji Fachrudin, Ar Sutan Mansur dan Ki Bagus Hadikusumo sambil mengasah bakatnya sehingga menjadi seorang ahli pidato yang handal.

Pada usia 8-15 tahun, ia mulai belajar agama di sekolah Diniyyah School dan Sumatera Thawalib di Padang Panjang dan Parabek. Diantara gurunya adalah Syekh Ibrahim Musa Parabek, Engku Mudo Abdul Hamid, Sutan Marajo dan Zainuddin Labay elYunusy. Keadaan Padang Panjang pada saat itu ramai dengan penuntut ilmu agama Islam, di bawah pimpinan ayahnya sendiri. Pelaksanaan pendidikan waktu itu masih bersifat tradisional dengan menggunakan system halaqah.¹⁰⁵ Pada tahun 1916, sistem klasikal baru diperkenalkan di Sumatera Thawalib Jembatan Besi. Hanya saja, pada saat itu sistem klasikal yang diperkenalkan belum memiliki bangku, meja, kapur dan papan tulis. Materi pendidikan masih berorientasi pada pengajian kitab-kitab klasik, seperti *nahwu*, *shoraf*, *manthiq*, *bayan*, *fiqh*, dan yang sejenisnya. Pendekatan pendidikan dilakukan dengan menekankan pada

105 Nizar, *Memperbincangkan Dinamika Intelektual...* hlm. 21.

aspek hafalan. Pada waktu itu, system hafalan merupakan cara yang paling efektif bagi pelaksanaan pendidikan.¹⁰⁶

Meskipun kepadanya diajarkan membaca dan menulis huruf arab dan latin, akan tetapi yang lebih diutamakan adalah mempelajari dengan membaca kitab-kitab arab klasik dengan standar buku-buku pelajaran sekolah agama rendah di Mesir. Pendekatan pelaksanaan pendidikan tersebut tidak diiringi dengan belajar menulis secara maksimal. Akibatnya banyak diantara teman-teman Hamka yang fasih membaca kitab, akan tetapi tidak bisa menulis dengan baik. Meskipun tidak puas dengan sistem pendidikan waktu itu, namun ia tetap mengikutinya dengan seksama. Di antara metode yang digunakan guru-gurunya, hanya metode pendidikan yang digunakan Engku Zainuddin Labay el Yunusy yang menarik hatinya. Pendekatan yang dilakukan Engku Zainuddin, bukan hanya mengajar (*transfer of knowledge*), akan tetapi juga melakukan proses "mendidik" (*transformation of value*). Melalui *Diniyyah School* Padang Panjang yang didirikannya, ia telah memperkenalkan bentuk lembaga pendidikan Islam modern dengan menyusun kurikulum pendidikan yang lebih sistematis, memperkenalkan sistem pendidikan klasikal dengan menyediakan kursi dan bangku tempat duduk siswa, menggunakan buku-buku di luar kitab standar, serta memberikan ilmu-ilmu umum seperti, bahasa, matematika, sejarah dan ilmu bumi.¹⁰⁷

Hamka merupakan salah seorang tokoh pembaharu Minangkabau yang berupaya menggugah dinamika umat dan mujaddid yang unik. Meskipun hanya sebagai produk pendidikan tradisional, namun ia merupakan seorang intelektual yang memiliki wawasan generalistik dan modern. Hal ini nampak pada pembaharuan pendidikan Islam yang ia perkenalkan melalui Masjid Al-Azhar yang ia kelola atas permintaan pihak yayasan melalui Ghazali Syahlan dan Abdullah Salim. Hamka menjadikan Masjid

106 Nizar, *Memperbincangkan Dinamika Intelektual...* hlm. 22.

107 Nizar, *Memperbincangkan Dinamika Intelektual...* hlm. 22

Al-Azhar bukan hanya sebagai institusi keagamaan, tetapi juga sebagai lembaga sosial, yaitu (1) Lembaga Pendidikan (Mulai TK Islam sampai Perguruan Tinggi Islam). (2) Badan Pemuda. Secara berkala, badan ini menyelenggarakan kegiatan pesantren kilat, seminar, diskusi, olah raga, dan kesenian. (3) Badan Kesehatan. Badan ini menyelenggarakan dua kegiatan, yaitu; poli klinik gigi dan poli klinik umum yang melayani pengobatan untuk para siswa, jemaah masjid, maupun masyarakat umum. (4) Akademi, Kursus, dan Bimbingan Masyarakat. Di antara kegiatan badan ini adalah mendirikan Akademi Bahasa Arab, Kursus Agama Islam, membaca al-Qur'an, manasik haji, dan pendidikan kader muballigh.¹⁰⁸ Di masjid tersebut pula, atas permintaan Hamka, dibangun perkantoran, aula, dan ruang-ruang belajar untuk difungsikan sebagai media pendidikan dan sosial. Ia telah mengubah wajah Islam yang sering kali dianggap "marginal" menjadi suatu agama yang sangat "berharga". Ia hendak menggeser persepsi "kumal" terhadap kiyai dalam wacana yang eksklusif, menjadi pandangan yang inklusif, respek dan bersahaja. Bahkan, beberapa elit pemikir dewasa ini merupakan orang-orang yang pernah dibesarkan oleh Masjid Al-Azhar. Beberapa diantaranya adalah Nurcholis Madjid, Habib Abdullah, Jimly Assidiqy, Syafii Anwar, Wahid Zaini, dan lain-lain.

Beberapa pandangan Hamka tentang pendidikan adalah, bahwa pendidikan sekolah tak bisa lepas dari pendidikan di rumah. Karena menurutnya, komunikasi antara sekolah dan rumah, yaitu antara orang tua dan guru harus ada. Untuk mendukung hal ini, Hamka menjadikan Masjid Al-Azhar sebagai tempat bersilaturahmi antara guru dan orang tua untuk membicarakan perkembangan peserta didik. Dengan adanya sholat jamaah di masjid, maka antara guru, orang tua dan murid bisa berkomunikasi secara langsung. "Kalaulah rumahnya berjauhan, akan bertemu

108 Nizar, *Memperbincangkan Dinamika Intelektual...*hlm. 102

pada hari Jum'at", begitu tutur Hamka.¹⁰⁹ Secara kronologis, karir Hamka yang tersirat dalam perjalanan hidupnya adalah sebagai berikut:

1. Pada tahun 1927 Hamka memulai karirnya sebagai guru Agama di Perkebunan Medan dan guru Agama di Padang Panjang.
2. Pendiri sekolah *Tabligh School*, yang kemudian diganti namanya menjadi *Kulliyatul Muballighin* (1934-1935). Tujuan lembaga ini adalah menyiapkan mubaligh yang sanggup melaksanakan dakwah dan menjadi khatib, mempersiapkan guru sekolah menengah tingkat Tsanawiyah, serta membentuk kader-kader pimpinan Muhammadiyah dan pimpinan masyarakat pada umumnya.
3. Ketua Barisan Pertahanan Nasional, Indonesia (1947), Konstituante melalui partai Masyumi dan menjadi pemidato utama dalam Pilihan Raya Umum (1955).
4. Koresponden berbagai majalah, seperti Pelita Andalas (Medan), Seruan Islam (Tanjung Pura), Bintang Islam dan Suara Muhammadiyah (Yogyakarta), Pemandangan dan Harian Merdeka (Jakarta).
5. Pembicara konggres Muhammadiyah ke 19 di Bukittinggi (1930) dan konggres Muhammadiyah ke 20 (1931).
6. Anggota tetap Majelis Konsul Muhammadiyah di Sumatera Tengah (1934).
7. Pendiri Majalah al-Mahdi (Makassar, 1934)
8. Pimpinan majalah Pedoman Masyarakat (Medan, 1936)
9. Menjabat anggota Syu Sangi Kai atau Dewan Perwakilan Rakyat pada pemerintahan Jepang (1944).
10. Ketua konsul Muhammadiyah Sumatera Timur (1949).

¹⁰⁹ Herry Mohammad, *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*, (Jakarta: Gema Islami, 2006), hlm. 64.

11. Pendiri majalah Panji Masyarakat (1959), majalah ini dibrendel oleh pemerintah karna dengan tajam mengkritik konsep demokrasi terpimpin dan memaparkan pelanggaran-pelanggaran konstitusi yang telah dilakukan Soekarno. Majalah ini diterbitkan kembali pada pemerintahan Soeharto.
12. Memenuhi undangan pemerintahan Amerika (1952), anggota komisi kebudayaan di Muangthai (1953), menghadiri peringatan mangkatnya Budha ke-2500 di Burma (1954), di lantik sebagai pengajar di Universitas Islam Jakarta pada tahun 1957 hingga tahun 1958, di lantik menjadi Rektor perguruan tinggi Islam dan Profesor Universitas Mustapa, Jakarta. menghadiri konferensi Islam di Lahore (1958), menghadiri konferensi negara-negara Islam di Rabat (1968), Muktamar Masjid di Makkah (1976), seminar tentang Islam dan Peradapan di Kuala Lumpur, menghadiri peringatan 100 tahun Muhammad Iqbal di Lahore, dan Konferensi ulama di Kairo (1977), Badan pertimbangan kebudayaan kementerian PP dan K, Guru besar perguruan tinggi Islam di Universitas Islam di Makassar.
13. Departemen Agama pada masa KH Abdul Wahid Hasyim, Penasehat Kementerian Agama, Ketua Dewan Kurator PTIQ.
14. Imam Masjid Agung Kebayoran Baru Jakarta, yang kemudian namanya diganti oleh Rektor Universitas al-Azhar Mesir, Syaikh Mahmud Syaltut menjadi Masjid Agung al-Azhar. Dalam perkembangannya, al-Azhar adalah pelopor sistem pendidikan Islam modern yang punya cabang di berbagai kota dan daerah, serta menjadi inspirasi bagi sekolah-sekolah modern berbasis Islam. Lewat mimbarinya di al-Azhar, Hamka melancarkan kritikkritiknya terhadap demokrasi terpimpin yang sedang digalakkan oleh Soekarno Pasca Dekrit Presiden tahun 1959. Karena dianggap berbahaya, Hamka pun dipenjarakan Soekarno pada tahun 1964. Ia baru dibebaskan setelah Soekarno runtuh dan orde baru lahir, tahun 1967. Tapi selama dipenjara itu,

Hamka berhasil menyelesaikan sebuah karya monumental, Tafsir Al-Azhar 30 juz.

15. Ketua MUI (1975-1981), Buya Hamka, dipilih secara aklamasi dan tidak ada calon lain yang diajukan untuk menjabat sebagai ketua umum dewan pimpinan MUI. Ia dipilih dalam suatu musyawarah, baik oleh ulama maupun pejabat.¹¹⁰ Namun di tengah tugasnya, ia mundur dari jabatannya karna berseberangan prinsip dengan pemerintah yang ada.

Buya Hamka bukan saja sebagai pujangga, wartawan, ulama, dan budayawan, tapi juga seorang pemikir pendidikan yang pemikirannya masih relevan dan dapat digunakan pada zaman sekarang, itu semua dapat dilihat dari karya-karya peninggalan beliau.

C. Karya-karya Buya Hamka

Sebagai seorang yang berpikiran maju, Hamka tidak hanya merefleksikan kemerdekaan berpikirnya melalui berbagai mimbar dalam cerama agama, tetapi ia juga menuangkannya dalam berbagai macam karyanya berbentuk tulisan. Orientasi pemikirannya meliputi berbagai disiplin ilmu, seperti teologi, tasawuf, filsafat, pendidikan Islam, sejarah Islam, fiqh, sastra dan tafsir. Sebagai penulis yang sangat produktif, Hamka menulis puluhan buku yang tidak kurang dari 103 buku. Beberapa di antara karya-karyanya adalah sebagai berikut:

1. *Tasawuf modern* (1983), pada awalnya, karyanya ini merupakan kumpulan artikel yang dimuat dalam majalah *Pedoman Masyarakat* antara tahun 1937-1937. Karena tuntutan masyarakat, kumpulan artikel tersebut kemudian dibukukan. Dalam karya monumentalnya ini, ia memaparkan pembahasannya ke dalam XII bab. Buku ini diawali dengan penjelasan mengenai tasawuf.

110 Rusydi Hamka, *Hamka di Mata Hati Umat* (Jakarta: Sinar Harapan, 1984), hlm. 55.

Kemudian secara berurutan dipaparkannya pula pendapat para ilmuwan tentang makna kebahagiaan, bahagia dan agama, bahagia dan utama, kesehatan jiwa dan badan, harta benda dan bahagia, sifat qonaah, kebahagiaan yang dirasakan Rasulullah, hubungan ridho dengan keindahan alam, tangga bahagia, celaka, dan munajat kepada Allah. Karyanya yang lain yang membicarakan tentang tasawuf adalah “Tasawuf; Perkembangan Dan Pemurniaannya”. Buku ini adalah gabungan dari dua karya yang pernah ia tulis, yaitu “Perkembangan Tasawuf Dari Abad Ke Abad” dan “Mengembalikan Tasawuf Pada Pangkalnya”.

2. *Lembaga Budi* (1983). Buku ini ditulis pada tahun 1939 yang terdiri dari XI bab. pembicaraannya meliputi; budi yang mulia, sebab budi menjadi rusak, penyakit budi, budi orang yang *memegang* pemerintahan, budi mulia yang seyogyanya dimiliki oleh seorang raja (penguasa), budi pengusaha, budi saudagar, budi pekerja, budi ilmuwan, tinjauan budi, dan percikan pengalaman. secara tersirat, buku ini juga berisi tentang pemikiran Hamka terhadap pendidikan Islam, termasuk pendidik.
3. *Falsafah Hidup* (1950). Buku ini terdiri atas IX bab. Ia memulai buku ini dengan pemaparan tentang makna kehidupan. Kemudian pada bab berikutnya, dijelaskan pula tentang ilmu dan akal dalam berbagai aspek dan dimensinya. Selanjutnya ia mengetengahkan tentang undang-undang alam atau *sunnatullah*. Kemudian tentang adab kesopanan, baik secara vertikal maupun horizontal. Selanjutnya makna kesederhanaan dan bagaimana cara hidup sederhana menurut Islam. Ia juga mengomentari makna berani dan fungsinya bagi kehidupan manusia, selanjutnya tentang keadilan dan berbagai dimensinya, makna persahabatan, serta bagaimana mencari dan membina persahabatan. Buku ini diakhiri dengan membicarakan Islam sebagai

pembentuk hidup. Buku ini pun merupakan salah satu alat yang Hamka gunakan untuk mengekspresikan pemikirannya tentang pendidikan Islam.

4. *Lembaga Hidup* (1962). Dalam bukunya ini, ia mengembangkan pemikirannya dalam XII bab. Buku ini berisi tentang *berbagai* kewajiban manusia kepada Allah, kewajiban manusia secara sosial, hak atas harta benda, kewajiban dalam pandangan seorang muslim, kewajiban dalam keluarga, menuntut ilmu, bertanah air, Islam dan politik, Alquran untuk zaman modern, dan tulisan ini ditutup dengan memaparkan sosok nabi Muhammad. Selain Lembaga Budi dan Falsafah Hidup, buku ini juga berisi tentang pendidikan secara tersirat.
5. *Pelajaran Agama Islam* (1952). Buku ini terbagi dalam IX bab. Pembahasannya meliputi; manusia dan agama, dari sudut mana mencari Tuhan, dan rukun iman.
6. *Tafsir Al-Azhar* Juz 1-30. Tafsir Al-Azhar merupakan karyanya yang *paling* monumental. Buku ini mulai ditulis pada tahun 1962. Sebagian besar isi tafsir ini diselesaikan di dalam penjara, yaitu ketika ia menjadi tahanan antara tahun 1964-1967. Ia memulai penulisan Tafsir Al-Azhar dengan terlebih dahulu menjelaskan tentang *i'jaz* Alquran. Kemudian secara berturut-turut dijelaskan tentang *i'jaz* Alquran, isi mukjizat Alquran, haluan tafsir, alasan penamaan tafsir Al-Azhar, dan nikmat Illahi. Setelah memperkenalkan dasar-dasar untuk memahami tafsir, ia baru mengupas tafsirnya secara panjang lebar.
7. *Ayahku; Riwayat Hidup Dr. Haji Amarullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera* (1958). Buku ini berisi tentang kepribadian dan sepak terjang ayahnya, Haji Abdul Karim Amrullah atau sering disebut Haji Rosul. Hamka melukiskan perjuangan umat pada umumnya dan

khususnya perjuangan ayahnya, yang oleh Belanda diasingkan ke Sukabumi dan akhirnya meninggal dunia di Jakarta tanggal 2 Juni 1945.¹¹¹

8. *Kenang-kenangan Hidup Jilid I-IV* (1979). Buku ini merupakan *autobiografi* Hamka.
9. *Islam dan Adat Minangkabau* (1984). Buku ini merupakan kritiknya *terhadap* adat dan mentalitas masyarakatnya yang dianggapnya tak sesuai dengan perkembangan zaman.
10. *Sejarah umat Islam Jilid I-IV* (1975). Buku ini merupakan upaya untuk memaparkan secara rinci sejarah umat Islam, yaitu mulai dari Islam era awal, kemajuan, dan kemunduran Islam pada abad pertengahan. Ia pun juga menjelaskan tentang sejarah masuk dan perkembangan Islam di Indonesia.
11. *Studi Islam* (1976), membicarakan tentang aspek politik dan kenegaraan Islam. Pembicaraannya meliputi; syari'at Islam, studi Islam, dan perbandingan antara hak-hak azasi manusia deklarasi PBB dan Islam.
12. *Kedudukan Perempuan dalam Islam* (1973). Buku membahas tentang perempuan sebagai makhluk Allah yang dimuliakan keberadaannya.¹¹²
13. *Si Sabariyah* (1926), buku roman pertamanya yang ia tulis dalam bahasa Minangkabau. *Roman; Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck* (1979), *Di Bawah Lindungan Ka'bah* (1936), *Merantau Ke Deli* (1977), *Terusir, Keadilan Illahi, Di Dalam Lembah Kehidupan, Salahnya Sendiri, Tuan Direktur, Angkatan baru, Cahaya Baru, Cermin Kehidupan*.

111 Mif Baihaqi, *Ensiklopedi Tokoh Pendidikan: Dari Abandanon Hingga Imam Zarkasyi*, (Bandung: Nuansa, 2007), hlm. 62.

112 Nizar, *Memperbincangkan Dinamika Intelektual...* hlm. 45-47.

14. *Revolusi pikiran, Revolusi Agama, Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi, Negara Islam, Sesudah Naskah Renville, Muhammadiyah Melalui Tiga Zaman, Dari Lembah Cita-Cita, Merdeka, Islam Dan Demokrasi, Dilamun Ombak Masyarakat, Menunggu Beduk Berbunyi.*
15. *Di Tepi Sungai Nyl, Di Tepi Sungai Daljah, Mandi Cahaya Di Tanah Suci, Empat Bulan Di Amerika, Pandangan Hidup Muslim.*¹¹³
16. *Artikel Lepas; Persatuan Islam, Bukti Yang Tepat, Majalah Tentara, Majalah Al-Mahdi, Semangat Islam, Menara, Ortodox Dan Modernisme, Muhammadiyah Di Minangkabau, Lembaga Fatwa, Tajdid Dan Mujadid, dan lain-lain.*
17. *Antara Fakta Dan Khayal, Bohong Di Dunia, Lembaga Hikmat, dan lain-lain.*

D. Identifikasi Kitab dan Latar Belakang Penulisannya

Kitab yang dijadikan objek pembahasan dalam penelitian ini adalah kitab Tafsir karya Haji Abdul Malik Karim Amrullah atau biasa dikenal dengan panggilan Buya Hamka dan juga kitab tafsirnya dikenal dengan nama tafsir al-Azhar. Dalam penelitian ini, penulis menggunakan kitab tafsir al-Azhar cetakan PT. Pustaka Panjimas Jakarta tahun 1982. Kitab ini berjumlah 15 jilid disetiap jilidnya terdapat 2 Juz dengan menggunakan Bahasa Indonesia. Untuk lebih jelasnya penulis memberikan penjelasan dari Hamka sendiri dalam pendahuluan tafsirnya tentang petunjuk untuk pembaca.

Tafsir ini pada mulanya merupakan rangkaian kajian yang disampaikan pada kuliah subuh oleh Hamka di masjid al-Azhar yang terletak di Kebayoran Baru sejak tahun 1959. Nama al-Azhar bagi masjid tersebut telah diberikan oleh Syaikh Mahmud Shaltut, Rektor Universitas al-Azhar semasa kunjungan beliau ke Indonesia pada Desember 1960 dengan harapan supaya menjadi kampus al-

113 Hamka, *Tasauf Modern, ...* hlm. XVII-XIX.

Azhar di Jakarta. Penamaan tafsir Hamka dengan nama Tafsir al-Azhar berkaitan erat dengan tempat lahirnya tafsir tersebut yaitu Masjid Agung al-Azhar. Terdapat beberapa faktor yang mendorong Hamka untuk menghasilkan karya tafsir tersebut, hal ini dinyatakan sendiri oleh Hamka dalam mukadimah kitab tafsirnya. Di antaranya ialah keinginan beliau untuk menanam semangat dan kepercayaan Islam dalam jiwa generasi muda Indonesia yang amat berminat untuk memahami al-Qur'an tetapi terhalang akibat ketidakmampuan mereka menguasai ilmu bahasa Arab. Kecenderungan beliau terhadap penulisan tafsir ini juga bertujuan untuk memudahkan pemahaman para muballigh dan para pendakwah serta meningkatkan kesan dalam penyampaian khutbah-khutbah yang diambil dari sumber-sumber bahasa Arab. Hamka memulai penulisan Tafsir al-Azhar dari surah al-Mukminūn karena beranggapan kemungkinan beliau tidak sempat menyempurnakan ulasan lengkap terhadap tafsir tersebut semasa hidupnya.¹¹⁴

Mulai tahun 1962, kajian tafsir yang disampaikan di masjid al-Azhar ini, dimuat di majalah Panji Masyarakat. Kuliah tafsir ini terus berlanjut sampai terjadi kekacauan politik di mana masjid tersebut telah dituduh menjadi sarang “*Neo Masyumi*” dan “*Hamkaisme*”. Pada tanggal 12 *Rabi' al-awwal* 1383H/27 Januari 1964, Hamka ditangkap oleh penguasa orde lama dengan tuduhan berkhianat pada negara. Penahanan selama dua tahun ini ternyata membawa berkah bagi Hamka karena ia dapat menyelesaikan penulisan tafsirnya.¹¹⁵

E. Sistematika Penyusunan dan Penafsirannya

Buya Hamka dalam menyusun Tafsir al-Azhar beliau menggunakan *tartib ustmani* yaitu menafsirkan ayat secara runtut berdasarkan penyusunan mushaf *ustmani*. Keistimewaan yang

114 Hamka, *Tafsir al-Azhar*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), Jilid I), hlm. 59.

115 Hamka, *Tafsir al-Azhar*, ... hlm. 48.

didapatkan dari tafsir ini karena mengawali dengan pendahuluan yang berbicara banyak tentang ilmu-ilmu Alquran, seperti definisi Alquran, *Makkiyah* dan *Madaniyah*, *Nuzūl al-Qur'an*, Pembukuan *Mushaf*, *I'jaz* dan lain-lain. Sebuah kemudahan yang didapatkan sebab Hamka menyusun tafsiran ayat demi ayat dengan cara pengelompokan pokok bahasan sebagaimana tafsir Sayyid Qutb dan atau *al-Marāghi*. Bahkan terkadang beliau memberikan judul terhadap pokok bahasan yang hendak ditafsirkan dalam kelompok ayat tersebut. Sedangkan sistematika penafsirannya dapat dilihat sebagai berikut:

1. Menyajikan ayat awal pembahasan

Hamka dalam menafsirkan ayat, terlebih dahulu beliau menyajikan satu sampai lima ayat yang menurutnya ayat-ayat tersebut satu topik.

2. Terjemahan dari ayat

Untuk memudahkan penafsiran, terlebih dahulu Hamka menerjemahkan ayat tersebut kedalam bahasa Indonesia, agar mudah dipahami oleh pembaca.

- b. Tidak menggunakan penafsiran kata

Hamka tidak memberikan pengertian kata dalam penafsirannya, menurut hemat penulis dikarenakan pengertiannya telah tercakup dalam terjemah.

- c. Memberikan uraian terperinci

Setelah menerjemahkan ayat secara global, Hamka memulai tafsirnya terhadap ayat tersebut dengan luas dan terkadang dikaitkan dengan kejadian pada zaman sekarang, sehingga pembaca dapat menjadikan Alquran sebagai pedoman sepanjang masa.

Sumber Penafsiran, dalam hal ini Buya Hamka dalam tafsirnya menggunakan tafsir *bi al-ra'yu*, beliau memberikan penjelasan

secara ilmiah (*ra'yu*) apalagi terkait masalah ayat-ayat *kauniyah*.¹¹⁶ Namun walaupun demikian beliau juga tetap menggunakan tafsir *bi al-Ma'tsūr*¹¹⁷ sebagaimana yang beliau jelaskan sendiri dalam pendahuluantafsirnya bahwa al-Qur'an terbagi kedalam tiga bagian besar (fiqih, Aqidah dan Kisah) yang menjadi keharusan (bahkan wajib dalam hal fiqih dan akidah) untuk disoroti oleh sunnah tiap-tiap ayat yang ditafsirkan tersebut. Beliau juga berpandangan bahwa ayat yang sudah jelas, terang dan nyata maka merupakan pengecualian ketika sunnah bertentangan dengannya.¹¹⁸

F. Metode dan Corak Penafsiran

Metode yang digunakan Hamka dalam Tafsir al-Azhar adalah dengan menggunakan metode *Tahlili*,¹¹⁹ yaitu mengkaji ayat-ayat al-Qur'an dari segala segi dan maknannya, menafsirkan ayat demi ayat, surat demi surat, sesuai dengan urutan *Mushhaf Ustmani*, menguraikan kosa kata dan lafazhnya, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju dan kandungan ayat yakni unsur *Balaghah*, *i'jaz* dan keindahan susunan kalimat, menisbatkan hukum dari ayat tersebut, serta mengemukakan kaitan antara yang satu dengan yang lain, merujuk kepada *asbābun nuzūl*, hadis Rasulullah saw, riwayat dari Sahabat dan *Tabi'in*.¹²⁰

Jika dilihat dari bermacam corak tafsir yang ada dan berkembang hingga kini, Tafsir al-Azhar dapat dimasukkan kedalam corak tafsir *adab ijtimai'i* sebagaimana tafsir as-Sya'rawi yaitu menafsirkan ayat-ayat Alquran sesuai dengan kondisi sosial dan budaya masyarakat pada waktu itu agar petunjukpetunjuk dari

116 Hamka, *Tafsir al-Azhar*, . . . hlm. 27.

117 Manna' Khalil al-Qathan, *Mabahis fi 'Ulumul Qur'an*, Terj. Mudzakir As, *Studi Ilmu Ilmu Alquran* (Jakarta: PT. Pustaka Litera Antar Nusa, 2007), hlm. 482.

118 Hamka, *Tafsir al-Azhar*... hlm. 26

119 Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Alquran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 31.

120 Ali Hasan al-Arid, *Sejarah dan Metodologi Tafsir* (Jakarta: Rajawali Pers, 1992), hlm. 41.

al-Qur'an mudah dipahami dan diamalkan oleh semua golongan masyarakat.

Corak tafsir budaya kemasyarakatan merupakan corak tafsir yang menerangkan petunjuk-petunjuk al-Qur'an yang berhubung langsung dengan kehidupan masyarakat. Tafsir dengan corak ini juga berisi pembahasan-pembahasan yang berusaha untuk mengatasi masalah-masalah atau penyakit-penyakit masyarakat berdasarkan nasihat dan petunjuk-petunjuk al-Qur'an. Dalam upaya mengatasi masalah-masalah ini, petunjuk-petunjuk al-Qur'an dipaparkan dalam bahasa yang enak dan mudah dipahami.¹²¹ Corak tafsir budaya kemasyarakatan seperti yang terdapat dalam kitab tafsir al-Azhar ini sebenarnya telah ada dan dimulai dari masa Muhammad Abduh (1849-1905). Corak tafsir seperti ini dapat dilihat pada kitab *Tafsir al-Manār*, yang ditulis oleh Rasyid Ridha yang merupakan murid Muhammad Abduh.¹²²

Corak budaya kemasyarakatan ini dapat dilihat dengan jelas dalam tafsir al-Azhar karya Hamka ini. Tafsir ini pada umumnya mengaitkan penafsiran al-Qur'an dengan kehidupan sosial, dalam rangka mengatasi masalah atau penyakit masyarakat, dan mendorong mereka ke arah kebaikan dan kemajuan. Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, ketika mendapat kesempatan untuk mengupas isu-isu yang ada pada masyarakat, Hamka akan mempergunakan kesempatan itu untuk menyampaikan petunjuk-petunjuk al-Qur'an dalam rangka mengobati masalah dan penyakit masyarakat yang dirasakan pada masa beliau menulis tafsir tersebut.

Ketika dinyatakan bahwa tafsir al-Azhar memiliki corak budaya kemasyarakatan, bukan berarti bahwa kitab tafsir ini tidak membahas tentang hal-hal lain yang biasanya terdapat dalam tafsir-tafsir lain, seperti fiqh, tasawuf, sains, filsafat dan

121 Hamka, *Tafsir al-Azhar*,... hlm. 42.

122 M.Quraish Shihab, *Study Kritis Tafsir al-Manar*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 21.

sebagainya. Dalam tafsir al-Azhar, Hamka juga mengemukakan bahasan tentang fiqih akan tetapi lebih kepada menjelaskan makna ayat yang ditafsirkan, dan untuk menunjang tujuan pokok yang ingin dicapainya, yaitu menyampaikan petunjuk-petunjuk Alquran yang berguna bagi kehidupan masyarakat. Ini bisa dirujuk ketika Hamka menjelaskan makna *nadzar* dalam menafsirkan surah al-Insān ayat ketujuh.¹²³ Dalam corak penafsiran tafsir *Al-Azhar*, Hamka lebih dipengaruhi oleh tafsir *Al-Manār* karangan Sayyid Ridha, yang terkenal dengan corak penafsiran *birra'yi*.

Metode Penafsiran yang digunakan Hamka dalam *Tafsir al-Azhar* adalah dengan menggunakan metode *Tahlili*, yaitu mengkaji ayat-ayat al-Qur'an dari segala segi dan maknannya, menafsirkan ayat demi ayat, surat demi surat, sesuai dengan urutan Mushhaf Utsmani, menguraikan kosa kata dan lafazhnya, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju dan kandungan ayat yakni unsur *balaghah*, *i'jaz* dan keindahan susunan kalimat, menisbatkan hukum dari ayat tersebut, serta mengemukakan kaitan antara yang satu dengan yang lain, merujuk kepada *asbābun nuzūl*, hadis Rasulullah saw, riwayat dari Sahabat dan Tabi'in.

123 Lihat *Tafsir al-Azhar*, jilid 29, hlm. 279-282.

BAB 7

PENAFSIRAN MISBAH MUSHTHOFA DALAM KARYA TAFSIR AL-IKLIL FII MA'ANI AL-TANZIL

A. Latar Belakang Masalah

Ragam metode dan corak menafsirkan al-Qur'an melahirkan banyak perbedaan. Berbagai macam kitab tafsir al-Qur'an kini hadir dengan ragam model dan kecenderungan dari seorang mufassir al-Qur'an. Seorang mufassir al-Qur'an juga harus memenuhi kaidah-kaidah penafsiran. Misbah Mustofa adalah ulama yang memiliki kualitas keilmuan yang sangat menonjol karena ingatannya tajam, ditunjang dengan keseriusannya dalam mempelajari kitab-kitab klasik serta memahami dan menghafal al-Qur'an dan hadis. Keseriusan beliau dalam mempelajari ilmu-ilmu keagamaan kemudian diwujudkan dengan banyak menerjemahkan kitab-kitab klasik dan menulis atau mengarang kitab-kitab keagamaan. Salah satu karya tafsir Misbah Mushthofa adalah *Tafsir al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil*. penulis menggunakan metode atau teknik *library research*, yaitu mengumpulkan data-data melalui bacaan dan literatur-literatur yang ada kaitannya dengan pembahasan penulis. Tulisan ini menjelaskan tentang biografi penafsir, karya penafsir,

latar belakang penulisan tafsir, seputar pemberian nama tafsir, sistematika tafsir, metode tafsir, corak dan kecenderungan tafsir.

Al-Qur'an merupakan sekumpulan petunjuk bagi seluruh umat manusia. Didalamnya banyak perjalanan umat Islam sejak pada masa sebelum Nabi Muhammad hingga berkembangnya Islam diberbagai wilayah. al-Qur'an menjadi sumber utama rujukan pedoman bagi kehidupan manusia, khususnya umat Islam. Karena al-Qur'an merupakan kitab suci bagi seluruh umat, al-Qur'an selalu diposisikan sebagai referensi dalam menggapai nilai-nilai ajaran Islam yang dibawa Nabi Muhammad, yakni dengan cara menafsirkannya¹²⁴. Proses menafsirkan al-Qur'an kini kian beragam bentuk dan modelnya. Pada masa Nabi Muhammad otoritas penafsiran ada ditangannya. Seluruh permasalahan tentang penafsiran al-Qur'an ditanyakan dan dijelaskan langsung oleh Nabi Muhammad. Pada masa sahabat berbeda, otoritas penafsiran al-Qur'an tidak lagi ada ditangan Nabi Muhammad karena beliau sudah wafat, penafsiran diberikan kepada mereka yang memiliki kedekatan dan otoritas berupa kekuasaan, seperti seorang khalifah atau pengganti Nabi Muhammad setelah wafatnya. Berikutnya proses penafsiran kian beragam, berbagai model penafsiran al-Qur'an kemudian diikuti lahirnya berbagai corak dan metode yang digunakannya.

Ragam metode dan corak menafsirkan al-Qur'an melahirkan banyak perbedaan. Berbagai macam kitab tafsir al-Qur'an kini hadir dengan ragam model dan kecenderungan dari seorang mufassir al-Qur'an. Seorang mufassir al-Qur'an juga harus memenuhi kaidah-kaidah penafsiran. Kaidah penafsiran ini diperlukan untuk mengukur kadar kemampuan dan kapasitas seseorang dalam menafsirkan al-Qur'an. Diantara kaidah atau persyaratan bagi seorang mufassir adalah kemampuan bahasa Arab, *naḥwu*,

124 Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, terj. Mudzakir (Bogor: Litera Antar Nusa, 2009), hlm. 1.

shoraf, *'ilm al-ma'ani*, *asbāb al-nuzūl*, *munasabah*, dll.¹²⁵ Kini kitab-kitab tafsir al-Qur'an juga kian beragam. Ada kitab tafsir yang utuh hingga 30 juz dalam menafsirkan al-Qur'an, ada juga yang per-surat dan kini berkembang model tafsir tematik yang sesuai dengan tema-tema pilihan. Ragam kitab tafsir ini juga dipengaruhi oleh ragamnya metode dan corak dalam menafsirkan al-Qur'an, diantaranya metode yang sering digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an adalah metode *tahlili* (analisis), *ijmāli* (global), *muqarin* (perbandingan), dan *maudhū'i* (tematik).

Tidak jauh berbeda dengan ragam metode dalam tafsir al-Qur'an, corak juga memiliki banyak aliran. Kini telah banyak berbagai corak penafsiran yang lahir dan hadir di tengah-tengah umat Islam, diantaranya tafsir dengan corak *fiqh*, *ilmi*, *falsafi*, *tasawuf sufi*, *adabi ijtima'i*, dll. Kebanyakan para ulama membagi pemahaman penafsiran al-Qur'an pada tiga cara populer, yakni tafsir *bi al-ma'tsūr* (dengan riwayat), tafsir *bi al-ra'yu* (dengan nalar), dan tafsir *isyari* (kesan dari teks). Di Indonesia juga dikenal beberapa yang dikenal sebagai seorang mufassir al-Qur'an, diantaranya yang paling tersohor adalah M. Quraish Shihab dengan *Tafsir al-Misbah* dan Buya Hamka dengan *Tafsir al-Azhar*. Selain itu sebenarnya banyak tokoh Indonesia yang juga memiliki tafsir al-Qur'an. Dengan melihat berbagai model penafsiran al-Qur'an juga ada diantara tafsir yang menggunakan model tematik atau *maudhū'i*. Model tafsir tematik ini berdasarkan pada tema-tema sosial-keagamaan atau juga bisa tema yang ada dalam al-Qur'an sendiri, seperti aqidah, tauhid, sabar, ikhlas, dll.

Misbah Mushthofa adalah ulama yang memiliki kualitas keilmuan yang sangat menonjol karena ingatannya tajam, ditunjang dengan keseriusannya dalam mempelajari kitab-kitab klasik serta memahami dan menghafal al-Qur'an dan hadis. Keseriusan beliau dalam mempelajari ilmu-ilmu keagamaan kemudian diwujudkan

125 Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 31-32.

dengan banyak menerjemahkan kitab-kitab klasik dan menulis atau mengarang kitab-kitab keagamaan. Ada beberapa karya beliau yang telah ditulis, meliputi berbagai macam bidang ilmu seperti fiqh, tafsir, hadis, akhlak, balaghah, kaidah bahasa Arab dan lain-lain. Salah satu karya tafsir Misbah Mushthofa adalah Tafsir *al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* dalam bahasa Jawa dengan penerbit al-Ihsan Surabaya. penulis menggunakan metode atau teknik *library research*, yaitu mengumpulkan data-data melalui bacaan dan literatur-literatur yang ada kaitannya dengan pembahasan penulis. Dan sebagai penunjangnya yaitu buku-buku ke-Islaman yang membahas secara khusus tentang umat dan buku-buku yang membahas secara umum dan implisitnya mengenai masalah yang dibahas.

B. Biografi KH. Misbah Mushthofa

KH. Misbah Mushthofa dilahirkan di kampung sawahan Gg. Palen, Rembang Jawa Tengah pada tahun 1916 M. nama lengkapnya adalah Misbah bin Zainal Mushthofa. Nama lengkap ini ditemukan dalam beberapa karya ilmiah beliau.¹²⁶ Ia merupakan putra dari pasangan H. Zainal Mustofa dan Chadijah. Ayahnya adalah seorang saudagar kaya raya yang gemar membelanjakan hartanya untuk membantu para kyai dalam mengelola pondok pesantren. Sedangkan ibunya adalah seorang ibu rumah tangga yang tergolong sukses sebab mampu mendidik putra-putranya yang di kemudian hari menjadi tokoh masyarakat, yaitu Mashadi (Bisri Mustofa), Salamah (Aminah), Misbah, dan Ma'shum. Selain itu, kedua pasangan ini juga mempunyai anak dari suami istri sebelumnya. H. Zainal, sang ayah sebelumnya pernah menikah dengan Dakilah, dan mendapatkan dua orang anak, yaitu, H. Zuhdi dan H. Maskanah. Sedangkan, Chadijah sebelumnya juga telah menikah dengan Dallimin, dan dikaruniai dua orang anak juga, yaitu Ahmad dan Tasmin.

¹²⁶ Supriyanto, *Kajian al-Qur'an dalam Tradisi Pesantren, Jurnal Tsaqafah*, vol. 12 No.2 (November, 2016), hlm. 285.

Pada tahun 1923 M, Misbah bersama keluarganya menunaikan rukun islam yang kelima, yaitu ibadah haji. Rombongan sekeluarga itu adalah H. Zainal Mustafa, Chadijah, Mashadi (8 tahun), Salamah (3,5 tahun), dan Ma'shum (1 tahun). Di tengah-tengah melakukan rukun ibadah suci tersebut, H. Zainal Mustafa tiba-tiba terserang penyakit sehingga ia harus ditandu ketika melakukan ibadah haji, penyakit yang diderita *mbah* Zainal tidak bertambah baik namun malah tambah parah dan di saat kapal hendak diberangkatkan ke Indonesia, sang Ayah pun menghembuskan nafasnya yang terakhir pada usia 63 tahun. Jenazahnya diserahkan kepada seorang Syekh Arab dengan menyerahkan uang enam puluh rupiah untuk ongkos dan sewa pemakaman, sehingga kemudian keluarganya tidak mengetahui makam H. Zainal Mushthofa.¹²⁷

Sepeninggal ayahnya, KH. Misbah lantas diasuh oleh kakak tirinya, yaitu H. Zuhdi. Misbah tumbuh berkembang dalam tradisi pesantren bersama kakaknya, Bisri Mushthofa. Setelah menikah Bisri dan Misbah berpisah. Bisri menjadi menantu K.H. Khalil, dinikahkan dengan anaknya yang bernama Marfu'ah, yang akhirnya diamanahi untuk mengelola pondok pesantrennya di Rembang. Sedangkan Misbah dijodohkan oleh K.H. Ahmad bin Su'ib dengan cucunya Masrurah di Bangilan Tuban, dan akhirnya juga diamanahi untuk mengelola pondok pesantrennya.¹²⁸ Dari perkawinannya ini, Misbah dikaruniai lima orang anak, yakni Syamsiah, Hamnah, Abdul Malik, Muhammad Nafis dan Ahmad Rafiq. Di kalangan santri dan masyarakat K.H. Misbah Mushthofa terkenal tegas dan teguh dalam mengambil keputusan hukum agama. Bahkan ia pernah diincar oleh rezim Orde Baru karena menentang kebijakan yang ditetapkan pemerintah, diantaranya adalah permasalahan Keluarga Berencana (KB). Pada saat itu pemerintah gencar menyerukan kepada masyarakat untuk melaksanakan program

127 Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren Bisri Mustofa*, (Yogyakarta : LkiS, 2005), hlm. 9.

128 Supriyanto, *Kajian al-Qur'an dalam Tradisi Pesantren*, hlm. 286.

KB, namun K.H. Misbah malah menentanginya dan mengeluarkan fatwa bahwasanya KB hukumnya adalah haram.

Misbah juga aktif dalam kegiatan politik, dengan motivasi untuk berdakwah melalui partai-partai ormas. Pertama Misbah aktif di partai NU, namun karena ada perselisihan tentang masalah keabsahan BPR (Bank Perkreditan Rakyat), ia keluar. Misbah beranggapan bahwa BPR mempraktikkan riba, oleh karena itu haram. Sementara itu partai NU menganggap bahwa bunga bank bukan riba, sehingga tidak menjadi masalah. Perbedaan inilah yang menjadi salah satu pemicu keluarnya Misbah dari partai NU.¹²⁹

Setelah keluar dari partai NU Misbah kemudian masuk lagi di partai Masyumi, meskipun tidak lama. Beliau kemudian keluar dan masuk partai PPI (Partai Persatuan Indonesia), keikutsertaan Misbah di partai PPI juga tidak berlangsung lama karena Misbah kemudian masuk Partai Golkar. Masuknya Misbah dalam beberapa partai bertujuan untuk berdakwah. Oleh karena itu, Misbah sering berdiskusi dengan teman-teman dalam partainya terutama masalah ayng sedang tren di masyarakat.¹³⁰ K.H. Misbah Mushthofa dipanggil oleh Allah SWT pada usia 78 tahun, tepatnya pada hari senin, 7 Dzulqo'dah 1414 H, bertepatan dengan 18 April 1994 M, dan di makamkan di makam haji yang terleak di desa Banjarworo, Bangilan Tuban, dengan meninggalkan dua orang istri, lima orang putra dan karya-karyanya yang belum terselesaikan, diantaranya 6 buah kitab berbahasa Arab yang belum sempat diberi judul dan tafsir *Tajul Muslimin* yang sampai wafatnya baru terselesaikan empat juz.

129 Ahmad Syarofi, *Penafsiran Sufi Surat al-fātihah dalam Tafsir Taj al-Muslimin dan Tafsir al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* Karya K.H. Misbah Mushthofa, (Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2015), hlm. 29.

130 Ahmad Baidowi. *Aspek Lokalitas Tafsir al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* karya K.H. Misbah Mushthofa, *Jurnal Nun*, Yogyakarta vol.1, 2015, hlm. 38.

C. Karya-Karya K.H. Misbah Mushthofa

K.H. Misbah Mushthofa adalah ulama yang memiliki kualitas keilmuan yang sangat menonjol karena ingatannya tajam, ditunjang dengan keseriusannya dalam mempelajari kitab-kitab klasik serta memahami dan menghafal al-Qur'an dan hadis. Keseriusan beliau dalam mempelajari ilmu-ilmu keagamaan kemudian diwujudkan dengan banyak menerjemahkan kitab-kitab klasik dan menulis atau mengarang kitab-kitab keagamaan. Ada beberapa karya beliau yang telah ditulis, meliputi berbagai macam bidang ilmu seperti fiqh, tafsir, hadis, akhlak, balaghah, kaidah bahasa Arab dan lain-lain. Berikut ini contoh karya-karya beliau berdasarkan bidang ilmu tafsir :

1. kitab *Taj al-Muslimin* Juz I, II, III, dan IV penerbit *Majlis Ta'lif wa al-Khathath* Bangilan Tuban
2. Tafsir *Jalālain* terjemahan bahasa Indonesia penerbit Assegaf Surabaya
3. Tafsir *al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* dalam bahasa Jawa dengan penerbit al-Ihsan Surabaya

Dalam bidang fiqh karyanya diantaranya, *al-muhadzab* terjemahan dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Karunia Surabaya, *Minhājul Abidin* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya, dan *Masail al-Faraid* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya. Dalam bidang kaidah bahasa Arab diantaranya, *Alfiyah Kubra* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya, *Nadham Maksūd* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya, *Nadham Imriti* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya.

Dalam bidang Hadis diantaranya, *Al-Jami' al-Saghīr* terjemahan dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Karunia Surabaya, *Al-Jami' al-Saghi.r* terjemahan bahasa Jawa dengan penerbit Assegaf Surabaya, Tiga Ratus Hadis dalam bahasa Jawa dengan penerbit Bina Surabaya. Dalam bidang Akhlak Tasawuf diantaranya, *al-*

Hikām terjemahan bahasa Jawa dengan penerbit Assegaf Surabaya, *Adzkiya* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Assegaf Surabaya, *Adzkiya* dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Assegaf Surabaya. Masih banyak lagi karya-karya beliau yang tidak bisa disebutkan secara menyeluruh. Karyanya memberikan nuansa baru terhadap orang awam khususnya dan para santri. Karena, dengan membaca karangan beliau yang menggunakan bahasa Jawa, memudahkan para santri yang ada di Jawa khususnya untuk memahami isi kitab lebih khususnya yang tidak paham dengan bahasa Arab.

D. Latar Belakang Penulisan Tafsir

Dalam dekade 1980-an di Indonesia telah muncul beragam karya tafsir yang ditulis dalam bahasa Indonesia oleh orang Indonesia yang menggunakan aksara Jawa (*Arab pegon*)¹³¹ sebagai media penulisan. Ini bisa dilihat, misalnya : karya K.H. Bisri Mushthofa dan Karya Tafsir *al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* Karya K.H. Misbah Mushthofa sendiri.¹³² Tafsir *al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* mulai ditulis pada tahun 1977 M. KH. Misbah menulis tafsir ini dengan bahasa Jawa (*Pegon*) sebanyak 30 jilid (4.800 halaman). Tafsir *al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* menarik untuk dikaji. Ia memiliki corak atau pendekatan yang berbeda dan terkesan lebih representatif jika dibanding dengan tafsir-tafsir nusantara sebelumnya sebab kitab ini disajikan dengan uraian yang luas dan dengan perangkat keilmuan al-Qur'an yang mumpuni. Sedangkan karya-karya tafsir sebelum *al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* lebih seperti terjemahan tafsir al-Qur'an saja.

Pada umumnya, entah disengaja atau tidak, seorang penulis pasti memiliki alasan tersendiri dalam menulis sebuah karya, begitupun dengan mufasir. Ada banyak hal yang memengaruhi

131 Huruf *pegon* adalah huruf Arab yang dimodifikasi untuk menuliskan bahasa Jawa juga bahasa Sunda. Kata *Pegon* konon berasal dari bahasa Jawa *Pego* yang berarti menyimpang. Sebab bahasa Jawa yang ditulis dalam huruf Arab dianggap sesuatu yang tidak lazim (Wikipedia).

132 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia*, (Yogyakarta : LKiS, 2014), hlm. 53.

seorang mufasir menulis tafsir. hal tersebut biasanya tidak terlepas dari latar belakang sosial dan keagamaan sang mufasir. Seperti yang diterangkan oleh ahli warisnya, K.H. Misbah Mushtofa pun memiliki beberapa hal yang melatar belakangi penulisan kitab tafsir *al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* Tersebut. Latar belakang pertama, ia menulis kitab ini dengan maksud sebagai sarana dakwah agama islam. Hal ini dikarenakan pada waktu itu menurut K.H. Misbah masih banyak ketimpangan sosial yang terjadi di masyarakat, khususnya masyarakat Islam.

Menurut K.H. Misbah masyarakat Islam masih belum bisa menyampingkan urusan dunia, sehingga kemudian K.H. Misbah Mustofa merasa dakwah adalah jalan keluar untuk mengembalikan kesadaran umat Islam tersebut. Dalam hal ini, K.H. Misbah mempunyai pandangan bahwa dakwah dengan tulisan lebih efektif dari pada dengan ceramah. Metode ceramah hanya didengarkan sesaat kemudian hilang, sedangkan metode penulisan akan lebih efektif untuk dikaji kapanpun ketika seseorang menginginkannya. Dengan motivasi tersebut, semakin kuatlah semangat K.H. Misbah dalam menulis kitab tafsir al-Qur'an. Dengan harapan umat islam mampu memahami al-Qur'an dan menjadikannya sebagai petunjuk, sehingga dapat menggunakan al-Qur'an dan sunnah dalam menghadapi segala macam permasalahan umat Islam, baik dalam bidang fiqh, akidah, akhlak dan lain sebagainya.

Alasan kedua beliau menulis kitab tafsir ini adalah untuk *kasb al-ma'isyah* (mencari rezeki untuk menafkahi keluarga) karena pada waktu itu lapangan pekerjaan sangat minim. Untuk jadi pegawai negeri, K.H. Misbah tidak mempunyai ijazah, untuk menjadi petani ia tidak punya keahlian bercocok tanam, sehingga jalan satu-satunya yang bisa beliau lakukan adalah menulis kitab dan menjualnya ke percetakan. Dengan demikian ia mendapatkan uang untuk menafkahi keluarganya dan membangun pondok pesantren. Menurut Misbah tujuan tertinggi seorang penulis kitab adalah untuk *nasr al 'ilm* (menolong dan menyebarkan

ilmu) sedangkan menafkahi keluarga juga tidak kalah tinggi kedudukannya dengan *nasr al 'ilm*. Jadi menurut beliau seseorang yang menulis kitab dengan maksud mendapatkan upah untuk menghidupi keluarganya, kedudukannya sama dengan seseorang yang menulis kitab dengan maksud menyebarkan ilmu. Misbah mulai menulis kitab tafsir yang diberi nama *al-Iklil fi Ma'ānil al-Tanzil* Pada tahun 1977 M dan selesai pada tahun 1985 M.

E. Sistematika Penulisan Tafsir *al-Iklil fi Ma'ānil al-Tanzil*

Nama *al-Iklil fi Ma'ānil al-Tanzil* diberikan sendiri oleh Misbah. *al-Iklil* berarti “mahkota” yang dalam bahasa Jawa dinamakan “*kuluk*”.¹³³ Pada zaman dahulu setiap raja memiliki tutup kepala yang berlapis emas, berlian, dan intan. Dengan demikian tafsir ini diharapkan bisa menjadi sesuatu yang berharga dan dapat digunakan sebagai petunjuk dalam menjalankan kehidupan. Harapan Misbah sendiri ialah supaya orang-orang muslimin menjadikan al-Qur'an sebagai mahkota atau pelindung bagi dirinya yang dapat membawa ketentraman batin di dunia dan di akhirat.¹³⁴

Sistematika K.H. Misbah Mushthofa dalam menafsirkan al-Qur'an yang terdapat pada tafsir *al-Iklil fi Ma'ānil al-Tanzil* adalah sebagai berikut :

1. Nama surah dan jumlah ayat

K.H. Misbah Mushthofa mengawali tafsirnya dengan menyebutkan nama surah dan jumlah ayatnya. Kemudian menjelaskan surat tersebut diturunkan sebelum (*makiyah*) atau sesudah (*madaniyah*) Nabi SAW hijrah, penulisan lafadz *bismillah* menjadi penanda (awal surah selain surah at-Taubah). Setiap juz dicetak dengan sampul warna yang berbeda,

133 Kuluk dalam bahasa Jawa berarti “tutup kepala seorang raja”

134 Kusminah, *Penafsiran K.H. Misbah Terhadap ayat-ayat amar ma'rūf nahi munkar dalam tafsir al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil*, (Skripsi, Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013), hlm. 7.

misalnya juz pertama diwarnai dengan sampul warna biru, juz 29 di warnai dengan warna hijau muda, juz 30 di warnai dengan warna merah dan seterusnya.

2. Terjemahan makna *gandul*

Setelah semua ayat tertulis secara urut, beliau memberikan makna di bawah setiap kata dalam ayat-ayat tersebut. Dalam tradisi pesantren dikenal dengan istilah “*makna gandul*” yaitu karena masing-masing kata diartikan ke dalam bahasa Jawa dengan cara di *gandul* kan (digantungkan) di bawah kata-kata asli yang diterjemahkan.

3. Penjelasan Global

K.H. Misbah Mustofa menerjemahkan ayat demi ayat dengan terjemahan bebas tanpa terikat pada susunan dan pola kalimat. Terjemahan bebas ini lebih dikatakan sebagai langkah untuk menemukan intisari yang dimaksud dalam ayat. Sehingga penjelasan ini disebut dengan penjelasan global.

4. Penjelasan Terperinci

Tahap terakhir yang dilakukan Misbah Mushtofa dalam menafsirkan ayat al-Qur’an dilakukan dengan menjelaskan ayat demi ayat dari makna kosakata, makna kalimat, *munasabah* ayat, *asbābun nuzūl*, riwayat-riwayat yang berasal dari Nabi SAW, sahabat, tabi’in, dan ulama-ulama lainnya. Hal ini dilakukan dengan mengikuti susunan *mushhaf*, ayat per ayat, dan surah dalam al-Qur’an.

F. Metode dan Corak Penafsiran

Kitab ini terdiri dari 4800 lembar dalam 30 jilid dan dipisahkan berbatas dengan juz yang ada dalam al-Qur’an. Misalnya juz I yang di tafsirkan adalah ayat al-Qur’an yang ada pada juz I, begitu pun seterusnya sampai ke juz 30 dan berakhir pada surah an-Nas. Dalam tafsirannya biasanya K.H. Misbah Mushtofa memberikan keterangan pada ayat-ayat tertentu yang dikehendaknya.

Memperhatikan penafsiran Misbah dalam *al-Iklil fi Ma'ānil al-Tanzil*, bisa disimpulkan bahwa kitab tersebut ditulis dengan menggunakan metode analitis (*tahlili*). Kitab tafsir *al-Iklil fi Ma'ānil al-Tanzil* ini disusun berdasarkan urutan ayat secara tertib *mushhafi*, kemudian mengemukakan *asbāb nuzūl*, menyebutkan munasabah antar ayat serta menjelaskan berbagai hal lain seperti penjelasan makna kata, menyebutkan hadits-hadits Nabi, riwayat dari sahabat dan tabi'in dan juga mencantumkan sejarah, atsar dari *salaf al-salih* yang berhubungan dengan ayat al-Qur'an. Sedangkan coraknya, dapat dilihat dari beberapa tafsiran ayat-ayat dalam kitab *al-Iklil fi Ma'ānil al-Tanzil* K.H. Misbah Mushthofa cenderung kepada corak *Adab Ijtima'i* atau sosial kemasyarakatan karena banyak mengangkat tentang permasalahan-permasalahan sosial kemasyarakatan yang aktual. Membaca kitab karya Misbah Mushthofa yaitu *al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* lebih cenderung kepada penafsiran yang mengarah ke *adab ijtima'i* atau sosial kemasyarakatan karena banyaknya permasalahan-permasalahan yang timbul di masyarakat sehingga permasalahan-permasalahan tersebut kemudian di jawab oleh Misbah Mushthofa dengan mendialogkannya dengan al-Qur'an. Misbah Mushthofa memperlihatkan bagaimana al-Qur'an berbicara tentang permasalahan-permasalahan tersebut dan menemukan solusi yang ditawarkan al-Qur'an terhadap permasalahan itu. Dengan demikian akan terasa bahwa al-Qur'an merupakan pedoman kehidupan dan petunjuk bagi manusia.

Nuansa sosial kemasyarakatan yang dimaksud disini ialah tafsir yang menitik beratkan penjelasan ayat al-Qur'an dari : 1) segi ketelitian redaksinya, 2) kemudian menyusun kandungan ayat-ayat tersebut dalam suatu redaksi dengan tujuan utama memaparkan tujuan-tujuan al-Qur'an, dan 3) penafsiran ayat yang dikaitkan dengan sunatullah yang berlaku dalam masyarakat.¹³⁵

135 M. Quraish Shihab, *Metode Penyusunan Tafsir yang Berorientasi pada Sastra, Budaya dan Kemasyarakatan*, Makalah, 1984, hlm. 1.

Contoh ayat : Taubatnya Nabi Adam

Ayat:

قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ
الْخٰسِرِينَ

Artinya: “keduanya berkata, Ya Tuhan kami!kami telah menzalimi diri kami sendiri, jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi kami rahmat, niscaya kami termasuk orang-orang yang rugi.” Qs al-A’rāf [7]:23

Penafsiran

iki ayat nuntuni marang kito sewaktu-waktu ngelakoni ma’siat tegese pelanggaran terhadap larangane Allah supoyo andepe-ndepe nyuwun pangapuro lan rahmat marang Allah. Lan iki ayat nuduhake yen menungso iku saget slamet saking kapitunan iku gumantung marang pangapurane Allah lan rahmate Allah. Kang aran ‘dzulmun’ atawa nganiaya awak yaiku mapaaake awak ana ing papan panggonan kang ora sak mestine. Yaiku urip ibadah marang Allah lan anut marang utusani Allah kang wus di akuni. Lan diucapake ana ing kalimat syahadat, kerana artine iki kalimat mengkene : Gusti! Kulo ngaturake pernyataan dateng panjenengan bilih buten wonten ingkang kulo sembah lan kulo toati kejawi panjenengan lan kulo ngaturake bilih Muhammad niku utusanipun Allah kang mesthi kedah kulo dereake lan kulo amalake pituduhpituduhipun. Dadi sopo bahe wongkang ngucap syahdat nuli orang gelem ibadah lan taat marang Allah lan ora anut pituduhe Rasulullah iku arane wongkang nganiaya awake. Wongkang ngene iki bakal kapitunan ing dino burine lan ana ing akhirate.

G. Kesimpulan

Dari penjelasan-penjelasan di atas dapat ditemukan kesimpulan yaitu, dari metodologi penafsiran Misbah dalam tafsir *al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil*, kitab tersebut ditulis menggunakan metode *tahlili* sebanyak 30 jilid, perjilidnya sesuai dengan juz yang ada dalam al-Qur'an yang ditulis dengan runtutan *mushafi*. Corak Penafsiran yang digunakan Misbah dalam *al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* adalah menggunakan corak sosial kemasyarakatan (*adab ijtima'i*) yang aktual pada masanya. Bentuk penyajiannya terkadang menggunakan global, namun juga mencoba menafsirkan ayat dengan menggunakan *ra'yi* atau sudut pandangnya sendiri, dan juga dijelaskan sesuai keilmuannya dengan secara rinci.

TAFSIR KEMENTERIAN AGAMA (KEMENAG)

A. Latar Belakang Masalah

Perkembangan tafsir di Indonesia sudah belaku sejak lama, dilihat dari sejarah atau awal mula keberadaan tafsir di nusantara tidak lepas dari kondisi dan situasi serta kebutuhan masyarakat Indonesia, bisa kita temukan karya-karya dari mufassir nusantara yang bernuansa corak yang beraneka ragam, namun tidak jauh dari kebutuhan masyarakat. Oleh sebab itu atas dasar kebutuhan tersebut, pemerintah menginisiasi dalam hal ini Kementerian Agama melakukan pembentukan tim khusus untuk menangani kajian al-quran khususnya dalam kajian tafsirnya. Pembentukan ini bukan tanpa alasan, kebutuhan akan tafsir yang langsung dibawah naungan pemerintah tentu akan memberikan kesan yang berbeda dan akan diapresiasi oleh khalayak umum. Dalam penyusunannya ada beberapa tahap dan bagian yang harus dilewati, seperti pembentukan tim penyusun sesuai bagian masing-masing dan seterusnya. Dalam tahapan-tahapan tersebut tentu tidak akan luput dari kekurangan maka akan ada beberapa tahap selanjutnya berupa penyempurnaan tergantung dari situasi dan keadaan yang dihadapi. Metode dan

corak yang digunakanpun terbilang sesuai atau relevan dengan keadaan atau zaman sekarang. Maka dari itu, tafsir kementerian agama ini diharapkan bisa menjadi tambahan bagi masyarakat untuk meningkatkan kualitas pemahaman, penghayatan sekaligus pengalaman dalam kehidupan bermasyarakat.

Al-Qur'an Sebagai kitab suci umat islam sekaligus petunjuk bagi seluruh umat manusia, sudah seharusnya dipelajari isi dan kandungannya selain sebagai petunjuk, al-quran juga sebagai pemecah suatu masalah kehidupan yang dihadapi baik masalah terhadap pribadi maupun masalah terhadap kehidupan sekitarnya. Begitupun dengan kandungan yang ada di dalamnya, ada banyak sekali hal-hal baik yang akan dirasakan ketika seorang muslim melakukan semua aktivitas kehidupan di dunia ini berdasarkan apa yang ada di dalam al-Qur'an. Oleh sebab itu Mempelajari dan mengamalkan apa yang ada di dalam al-qur'an sudah seharusnya dilakukan untuk memperoleh kehidupan yang lebih baik dari sebelumnya untuk menghadapi semua problem dinamika kehidupan di dunia sekaligus kehidupan setelahnya.

Penerjemahan al-Qur'an seperti yang kita tahu saat ini, sudah banyak dilakukan oleh atau dalam beberapa Bahasa, selain sebagai bentuk perkembangan dan kemajuan penyebaran al-Qur'an, juga akibat dari kebutuhan masyarakat akan hal tersebut. dilihat dari perkembangan dan kemajuan penyebaran al-Qur'an sudah hampir keseluruh penjuru. Di Indonesia sendiri terjemahan yang kita kita ketahui dan baca saat ini, sebelumnya sudah banyak tahapan-tahapan yang dilewati. Penerjemahan dilakukan untuk kebutuhan akan masyarakat Indonesia yang ingin mengetahui arti dasar dari apa yang dibaca selama ini dari Al-Quran. seiring berkembangnya zaman, di Indonesia sendiri sudah dilakukan penafsiran terhadap al-Qur'an oleh ulama-ulama nusantara yang karyanya bisa kita temukan sampai saat ini. hal ini bukan tanpa alasan, kebutuhan akan tafsir atau pemahaman secara mendalam setelah sebelumnya adanya terjemahan dari al-Qur'an itu sendiri.

Karya-karya para mufassir Nusantara dalam menafsirkan al-Qur'an sudah tidak diragukan lagi, kemampuan dan keberhasilan mereka dapat dilihat dari karya-karyanya yang berusaha menyelesaikan setiap persoalan yang dihadapi, terlebih jika dihadapkan dengan persoalan masyarakat pada saat itu. Peranan para mufassir nusantara pada saat itu sangatlah penting untuk menyelesaikan setiap permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat pada saat itu. Hal ini dapat dibuktikan dengan karakter atau corak para mufassir Ketika menafsirkan al-Qur'an. walaupun corak dan karakter para mufassir nusantara tergolong bermacam-macam, namun tidak jauh dari kebutuhan serta kondisi dan situasi masyarakat disekitarnya.

Kebutuhan dan keinginan masyarakat yang tinggi akan kajian tentang tafsir al-Qur'an tersebut. Akhirnya membuat pemerintah dalam hal ini Kementrian Agama melakukan upaya untuk menyusun kajian tafsir al-quran langsung dibawah pemerintahan. Dalam hal ini kementrian agama melakukan beberapa tahap dalam penyusunannya. Penyusunan tim yang akan melakukan kajian al-Qur'an terutama kajian akan tafsirnya menjadi bagian pertama yang dilakukan. Selanjutnya setelah dikira tim penyusunan sudah cukup dan sesuai dengan kebutuhan, akhirnya pemerintah atau dalam hal ini kementrian agama berhasil menerbitkan karya tafsirnya dengan berbagai metode penafsiran dan corak penafsiran yang relevan atau sesuai dengan keadaan zaman sekarang. Terkait dengan metode dan corak yang ada pada tafsir kementrian agama yakni untuk metodenya sendiri yakni menggunakan metode tahlili atau tematik, hal ini dilihat dari beberapa tim atau ulama yang Menyusun tafsir kementrian agama ini. selanjutnya untuk coraknya dalam tafsir kementrian agama menggunakan corak yang bisa dibilang beragam mulai dari corak tafsir sunni, fiqhi atau hukum dan juga I'lmi dan corak lainnya.

Dengan adanya penerbitan karya tafsir yang langsung dari pemerintah atau kementrian agama, tentu akan memberikan

kesan lebih bagi masyarakat Indonesia secara umum sebab tentu hal tersebut akan memberikan tambahan yang luar biasa akan khazanah keilmuann tafsir di Indonesia. Kemenag berharap bahwa masyarakat muslim dapat meningkatkan kualitas pemahaman, penghayatan, dan pengamalan ajaran agama dalam kehidupan bermasyarakat,¹³⁶ Dalam karya ilmiah ini, akan dijelaskan mengenai awal mula atau latar belakang penulisan Tafsir Kemenag sekaligus metode dan corak yang digunakan, serta sistematika penulisan dan kelebihan dan kekurangan serta contoh dari Tafsir Kemenag itu sendiri. Penulis menggunakan metode atau teknik library research, yaitu mengumpulkan data-data melalui bacaan dan literatur-literatur yang ada kaitannya dengan pembahasan penulis. Dan sebagai penunjangnya yaitu buku-buku ke-Islaman yang membahas secara khusus tentang umat dan buku-buku yang membahas secara umum dan implisitnya mengenai masalah yang dibahas.

B. Sejarah dan Latar Belakang Penulisan Tafsir Kementerian Agama

Kajian Terhadap al-Qur'an tidak akan ada habisnya. Hal ini disebabkan karena al-Qur'an adalah kitab suci yang kemukjizatannya serta keagungan yang terkandung di dalamnya. Salah satu yang menjadikan al-qur'an sebagai mukjizat yang mengalahkan kitab-kitab lainnya adalah tidak lain karakteristiknya yang mengagumkan sepanjang zaman.¹³⁷ Penurunan al-Qur'an di jazirah Arab bukan berarti ditujukan untuk orang arab yang beradda di Kawasan itu saja, namun ditujukan untuk seluruh umat manusia dibelahan dunia manapun, tanpa ada pembeda baik itu Bahasa, suku, ras dan lain sebagainya. sebagaimana yang kita ketahui bahwa al-quran merupakan petunjuk sekaligus pedoman

136 Atik Wartini. *Tafsir Tematik Kemenag (Studi Al-Qura'n dan Pendidikan Anak Usia Dini)*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Vol. 5, No. 1 2017. hlm. 3

137 Tinggal Purwanto. «Pengantar Studi Tafsir Al-Qur'an (Sejarah, Metodologi dan Aplikasinya di Bidang Pendidikan)». (Yogyakarta: UIN Suka, 2013). hlm.2

kehidupan manusia dengan tujuan tidak lain dan bukan untuk menggapai keselamatan di dunia maupun di akhirat kelak. Oleh sebab itu penting bagi umat manusia lebih khusus umat muslim untuk mengetahui dan memahami isi kandungan dari al-Qur'an itu sendiri, akan aneh jika seseorang ingin menikmati hidayah al-Qur'an tanpa berusaha untuk memahami isi kandungan dari al-Qur'an tersebut.¹³⁸ Dalam menafsirkan al Qur'an, sumber utamanya yakni dari al-Qur'an itu sendiri. Sumber lain yang tak kalah penting selain al-Qur'an yakni Rasulullah saw baik itu ucapan ataupun tindakan atau perbuatannya (Sunnah), beliau sebagai penafsir hidup terhadap al- Qur'an.¹³⁹ Selain itu juga diperbolehkan untuk menafsirkan al-Qur'an dengan pendapar para tabii'in dan ulama generasi selanjutnya. Namun tentu harus dengan pengkajian lebih dalam terlebih dahulu. Sehingga semua penafsiran al-Qur`ân harus didasarkan kepada ilmu-ilmu yang telah ada dan telah berkembang sebelumnya atau mapan dimasa hidup sang mufassir.¹⁴⁰

Tafsir merupakan sebuah sistem atau ilmu yang sangat penting dan bisa dibilang memiliki tujuan dan pembahasan yang mulia, secara umum umat islam sangat membutuhkan Tafsir agar lebih mudah untuk memahami dan mengetahui makna yang terkandung dalam al-Qur'an. Jika Tafsiran sebuah ayat tidak diketahui, maka tentu makna atau kandungan dalam al-Qur'an yang diibaratkan seperti mutiara mutiara berharga akan sulit diketahui.¹⁴¹ Pemerintah Indonesia sendiri menyediakan media berupa Kitab Tafsir kepada masyarakat Indonesia untuk memahami Kitab suci nya. Awal Mula hal ini dilakukan yakni pada tahun 1972 melalui Departemen Agama RI yang membentuk Dewan Penyelenggara Penafsiran al-Qur'an

138 Sahlan Muhammad Faqih, Siti Pajriah. "Tafsir Resmi Versi Pemerintah. Jurnal Iman dan Spiritualitas". Vol 1, No 2, 2021, hlm. 116

139 Saifuddin Herlambang Munthe. *Studi Tafsir Dari Klasik Hingga Kontemporer*. (Pontianak: IAIN Pontianak Press, 2018) hlm. 25.

140 Andi Rosa. *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat Al-Qur'an*. (Banten: Depdikbud Banten Press, 2015) hlm. 12.

141 Soraya Devy dkk. *RAGAM TAFSIR NUSANTARA Varian Lokal, Kreativitas Individual, dan Peran Perguruan Tinggi dan Media Sosial*. (Yogyakarta: ZAHIR PUBLISHING, 2021), hlm. 22.

atau lebih dikenal dengan Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an (LPMQ). Jauh sebelumnya yakni 7 tahun kebelakang tepatnya pada tahun 1965 Departemen Agama RI sudah lebih dulu menerbitkan al-Qur'an dan Terjemahannya. Pemerintah melakukan langkah tersebut atas dasar kebutuhan masyarakat akan kajian al-Qur'an terlebih tafsirannya. Alasan lain yakni Negara Indonesia yang merupakan negara yang penduduknya mayoritas muslim dan bahkan menjadi salah satu negara dengan persentase penduduk Muslim terbesar di dunia. Setelah melalui pembentukan tersebut, Dewan Penyelenggara Penafsiran al-Qur'an atau lebih dikenal dengan Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an berhasil menyusun *al-Qur'an wa Tafsīruhu* atau al-Quran dan Tafsir.

Pada awalnya Tafsir Kemenag tidak seutuh seperti saat ini yang 30 Juz, melainkan disusun ke beberapa juz atau jilid. Pencetakan pertama dilakukan pada tahun 1975 berupa 1 jilid saja dan dalam satu jilid tersebut hanya terdiri dari Juz 1 sampai 3. Hal ini dilakukan Alasan Kemenag melakukan Pembatasan pencetakan yakni guna melihat penilaian yang lebih luas dari beberapa unsur masyarakat seperti para ahli yakni ulama serta pakar tafsir al-Qur'an, pakar Hadis dan pakar keilmuan lainnya seperti pakar bahasa Arab, pemerhati Terjemah dan tafsir al-Qur'an.¹⁴² Setelahnya kemudian menyusul jilid- jilid selanjutnya Sehingga tafsir Kemenag ini bisa rampung 30 juz dengan format sederhana pada tahun 1980. Perubahan berupa perbaikan atau penyempurnaan dilakukan dalam kurun waktu tertentu sampai pada tahun 1990 dilakukan perubahan yang cukup banyak. Namun demikian, walaupun terjadi banyak perubahan berupa perbaikan tidak membuat antusiasme masyarakat berkurang. Penyempurnaan selanjutnya dilakukan pada 13 tahun setelahnya yakni pada 2003, hal ini ditegaskan pada rapat MKUQ pada saat itu. Hasil yang diperoleh dari penyempurnaan kali ini yakni dicetuskan perlunya untuk

142 Nurul Huda Maarif. "Mengenal Kitab al-Qur'an wa Tafsīruhu". Jurnal Samawat. Vol 1, No. 1, 2017, hlm. 78.

melakukan penyempurnaan lagu serta pedoman pembaruan tafsir yang dilakukan oleh kemenag. Bagian-bagian yang diperbarui dalam menyempurnakan tafsir al-Qur'an meliputi:

1. Kebahasaan, karena tidak relevan dengan penggunaan bahasa Indonesia di era kontemporer ini.
2. Substansial yang berkaitan dengan kandungan dan makna ayat.
3. Asbab nuzul dan munasabah.
4. Menyempurnakan hadis pada aspek rawi dan sanad.
5. Mengalihkan aksara berdasarkan Pedoman Transliterasi Arab-Latin.
6. Menambah kajian ayat-ayat kosmik bekerja sama dengan tim pakar Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI)
7. Redaksi ayat al-Qur'an memakai rasm 'Ustmaniyy yang diambil dari mushhaf yang sudah memenuhi standarisasi.
8. Menggunakan terjemahan ayat al-Qur'an terbitan Depag.
9. Menjelaskan glosari tertentu pada maghza ayat yang ditafsirkan.
10. Menyediakan indeks pada akhir bagian setiap jilid.
11. Memisahkan jenis font pada penyalinan teks bahasa Arab, antara maghza ayat yang ditafsirkan, ayat-ayat penunjang, potongan ayat dan penyalinan teks hadis

Akhirnya selain dari beberapa penyempurnaan yang dilakukan, kementrian agama juga membentuk tim penyusun tafsir al-Qur'an, dari tim ini ditargetkan untuk setiap tahunnya tercapai 6 juz, sehingga dapat diprediksi bahwa pada beberapa tahun kedepan akan rampung 30 juz yakni pada tahun 2007. dan diterbitkan pada tahun setelahnya. Seperti penjelasan sebelumnya bahwa dari awal penerbitan hasil penyusunan sengaja dilakukan

secara bertahap dan dicetak terbatas untuk mendapat respon dari para pakar sekaligus Langkah sosialisasi hasil revisi dari para ulama atau pakar hadis dan lainnya. Proses ini dimulai sejak tahun 2005 pada sidang MKUQ yang dilaksanakan di Surabaya, setahun setelahnya yakni tahun 2006 dilakukan di Yogyakarta dan terakhir pada tahun 2007 dan 2008 di Sulawesi Utara tepatnya di Gorontalo. ada beberapa hasil yang diperoleh dari kurun waktu yang disebutkan sebelumnya, salah satunya yakni memasukkan kajian tentang ayat-ayat Kauniah yang erat hubungannya dengan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi (IPTEK). untuk mempermudah tim penyusun tafsir al-Qur'an bekerja sama dengan LIPI.¹⁴³

C. Metode dan Corak Penafsiran Kementerian Agama

Metode yang dipakai secara umum dari Tafsir Kemenag ini menggunakan metode tahlili. secara umum yang dimaksud dengan metode tahlili yakni menjelaskan sesuatu dengan terperinci. sedang secara istilah adalah metode yang digunakan seorang mufasir dalam menyingkap ayat sampai pada kata perkatanya, dan mufasir melihat petunjuk ayat dari berbagai segi serta menjelaskan keterkaitan kata dengan kata lainnya dalam satu ayat atau beberapa ayat.¹⁴⁴ Serta dimulai dari surat al-Fatihah sampai surat an-Nas. Untuk itu, ia menguraikan kosa kata dan lafaz, menjelaskan arti yang dikehendaki, juga unsur i'jaz dan balagh, serta kandungannya dalam berbagai aspek pengetahuan dan hukum.

Penafsiran dengan metode *tahlili* juga tidak mengabaikan aspek asbabun nuzul suatu ayat, dan munasabah, Dalam pembahasannya biasanya merujuk pada suatu riwayat tak terkecuali riwayat isra'iliyat sehingga pembahasannya sangat luas. Walaupun disisi lain juga tafsir ini menggunakan metode *maudhu'i*. sekalipun

143 Sahlan Muhammad Faqih, Siti Pajriah. "Tafsir Resmi Versi Pemerintah. Jurnal Iman dan Spiritualitas". Vol 1, No 2, 2021, hlm. 117.

144 Syaeful Rokim. "Mengenal Metode Tahlili". Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. 2017. Hlm. 43.

sifatnya sederhana yaitu dengan memberikan tema-tema tertentu pada surat yang dibahas.¹⁴⁵ Tafsir yang secara umum diketahui berupa sarana untuk memahami dan meneangkan maksud dan kandungan ayat al-Qur'an mengalami perkembangan dan cukup bervariasi. Dalam hal ini seperti Corak dari Penafsiran al-Qur'an yang beragam dan akan selalu melekat dalam kajian penafsiran.¹⁴⁶ Quraish Shihab, mengatakan bahwa corak penafsiran yang dikenal selama ini, antara lain:

1. corak sastra bahasa
2. corak filsafat dan teologi
3. corak penafsiran ilmiah
4. corak fiqih atau hukum
5. corak tasawuf.

Karena tafsir kemenag ini lebih condong ke aspek sosial kemasyarakatan maka corak penafsiran Kemenag yaitu *adab ijtimā'i*¹⁴⁷. Selain itu juga dalam Tafsir Kemenag ini, corak tafsir *il'mi* atau yang bernuansa sains dan teknologi bisa dikatakan sebagai refleksi dari kemajuan teknologi seiring perkembangan zaman serta juga untuk mengemukakan kepada beberapa pihak bahwa al-Qur'an berjalan seiring dengan zaman bahkan memacu kemajuan teknologi.¹⁴⁸ Tafsir *ilmi* merupakan salah satu corak tafsir yang populer atau diminati di kalangan para ulama masa kini. Tafsir al-Qur'an dan tafsirnya (edisi yang disempurnakan) buah

¹⁴⁵ Endad Musaddad, *Studi Tafsir di Indonesia*, (Serang: IAIN SMH Banten, 2001), hlm. 143.

¹⁴⁶ Hujair Sanaky, "Metode (Tafsir Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin)". Al-Mawarid Edisi XVIII Tahun 2008. Hlm. 264.

¹⁴⁷ *al-Adabi wa al-Ijtimā'i* terdiri dari dua kata, yaitu *al-Adabi* dan *al-Ijtimā'i*. Corak tafsir yang memadukan filologi dan sastra (*tafsir adabi*), dan corak tafsir kemasyarakatan. Corak tafsir kemasyarakatan ini sering dinamakan juga *ijtimā'i*. Kata *al-Adabi* dilihat dari bentuknya termasuk *masdar (infinitif)* dari kata kerja (*madi*) *aduba*, yang berarti sopan santun, tata krama dan sastra.

¹⁴⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), hlm. xxxiii.

karya Departemen Agama atau Kemenag ini, memiliki beberapa corak, diantaranya:

1. Bercorak tafsir sunni, yaitu tafsir yang menggunakan dasar-dasar atau prinsip-prinsip ahlu sunnah wal jamaah.
2. Bercorak kebahasaan (lughawi), karena setiap ayat sering ditampilkan kosa kata dengan berbagai derivasi dan pengulangannya dalam al-Qur'an.
3. Bercorak hukum (ahkam). Terkait dengan penafsirannya terhadap ayat-ayat hukum. jenis corak Tafsir ini berusia sudah sangat tua, karena kelahirannya bersamaan dengan kelahiran tafsir al-Qur'an itu sendiri.¹⁴⁹
4. Bercorak tafsir ilmi, atau tafsir yang bernuansa sains dan teknologi yang sedang berlangsung saat ini dan juga untuk mengemukakan kepada para kalangan saintis bahwa al-Qur'an berjalan seiring bahkan memacu kemajuan teknologi. Dalam hal ini, terhadap ayat-ayat kaunyah dilakukan oleh tim dari lembaga ilmu pengetahuan Indonesia.

D. Sistematika Penulisan

Dalam kitab al-Qur'an dan tafsirnya tim penyusun menjelaskan tentang sistematika penulisan diantaranya: *Pertama*, diawali dengan judul, yang disesuaikan dengan kandungan kelompok ayat yang akan ditafsirkan. *Kedua*, penulisan kelompok ayat. Rasm yang digunakan adalah rasm dari mushaf standar Indonesia yang sudah banyak beredar dan disebarluaskan oleh Departemen Agama. *Ketiga*, terjemah, adapun terjemah yang digunakan Al-Qur'an dan terjemahnya edisi 2002 yang telah diterbitkan oleh Departemen Agama tahun 2004. *Keempat*, kosa kata, dalam penulisan kosa kata yang diuraikan terlebih dahulu adalah kata dasar dari kata tersebut, lalu diuraikan pemakaian kata tersebut dalam al-Qur'an

¹⁴⁹ Kusroni. "Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, dan Corak Dalam Penafsiran Al-Qur'an", Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin STAI AL FITHRAH. Vol. 9, No. 1 2019. hlm. 101.

dan kemudian mengetengahkan arti yang paling pas untuk kata tersebut pada ayat yang sedang ditafsirkan.

Kelima, munasabah. Munasabah antara surat dengan surat sebelumnya dan munasabah antara kelompok ayat dengan kelompok ayat sebelumnya. *Keenam*, Asbabun Nuzul sebagai sub tema dan sub judul apabila terdapat beberapa riwayat *Asbābun Nuzūl* tentang ayat yang berkaitan. *Ketujuh*, tafsir, secara garis besar penafsiran tidak banyak mengalami perubahan hanya diadaan perbaikan dalam beberapa aspek, seperti mentakhrij hadis atau ungkapan yang belum ditakhrij atau mengeluarkan hadis yang tidak shahih. *Kedelapan*. Kesimpulan, dalam kesimpulan ini tim banyak melakukan perbaikan. Misalnya berusaha menguraikan tentang sisi hidayah dari ayat yang telah ditafsirkan. Baik saat penyusunan awal hingga tahapan penyempurnaan, tafsir ini ditulis secara kolektif oleh tim yang terdiri dari pakar-pakar tafsir, hadits, dan ilmu-ilmu keislaman lainnya yang terkait.¹⁵⁰

Adapun kelebihan *Pertama*, kehadiran al-Qur'an dan Tafsirnya karya Departemen Agama diwaktu yang tepat telah mengisi kekosongan kajian Tafsir masyarakat Indonesia. Dimana pada saat itu masyarakat Indonesia yang mayoritas muslim membutuhkan kajian tafsir yang dapat dijadikan pegangan dalam menjalankan ibadah. Sehingga kehadiran kitab al-Qur'an dan Tafsirnya ditengah-tengah masyarakat Indonesia memberikan manfaat yang luar biasa, disaat ilmu pengetahuan yang terus berkembang.¹⁵¹ *Kedua*, para pakar yang dipilih dalam penyusunan kitab al-Qur'an dan tafsirnya, mereka adalah orang-orang yang memiliki kualitas dan kapabilitas yang mumpuni dalam bidangnya. Sehingga karya tersebut cukup baik dijadikan referensi bagi mahasiswa, dan para kyai untuk bahan ceramah.¹⁵² *Ketiga*, Selain

150 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), hlm. 35.

151 Muhammad Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Kehidupan Dinamika Masyarakat*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hlm. 313.

152 *Ibid*, hlm. 314.

dari kedua kelebihan yang telah dipaparkan diatas, yang paling menonjol adalah kesimpulan. Kesimpulan selalu diberikan ketika selesai memaparkan beberapa ayat. Dengan adanya kesimpulan memudahkan pembaca untuk menangkap pesan dari pemaparan yang panjang lebar tersebut.

Adapun kekurangannya adalah *Pertama*, menurut Muhammad Quraish Shihab kitab al-Qur'an dan tafsirnya sasaranya tidak jelas, ditujukan kepada siapa. Kitab tersebut sebenarnya untuk masyarakat awamkah, intelektual atau masyarakat yang memiliki penghasilan tinggi. Kalau melihat bilangan jilidnya sepuluh jilid ditambah dengan 1 jilid muqaddimah cetakan UII Yogyakarta tahun 1991 M dan dengan jumlah yang melebihi 7000 halaman), terkesan bahwa ia ditujukan kepada masyarakat berpendidikan tinggi dan itupun bagi masyarakat yang memiliki penghasilan yang memadai. Jika kitab al-Qur'an dan tafsirnya tersebut untuk cendekiawan maka seharusnya dipersingkat pembahasannya sehingga tidak terlalu bertele-tele dengan memaparkan banyak contoh dan riwayat. Jika diperuntukan untuk masyarakat umum tentu tidak mampu membeli satu judul buku yang terdiri dari ribuan halaman, dan juga tidak akan betah membaca hingga selesai.

Kedua, terkait dalam memaparkan pendapat para ulama' yang berkaitan dengan permasalahan masyarakat, perlu diketengahi agar tidak menimbulkan kesan bahwa hanya satu pendapat yang paling benar. Fungsi al-Qur'an sebagai "ma'dubāt Allah" (hidangan Allah) yang tentu saja beraneka ragam pilihannya, perlu benar-benar tampak. Benar dalam al-Qur'an dan tafsirnya keragaman itu sesekali telah disinggung, tetapi uraiannya belum cukup untuk melahirkan toleransi ditengah-tengah masyarakat kita sebagaimana sebagian diantaranya tidak memiliki relevansi dengan situasi dewasa ini, paling tidak memiliki relevansi dengan situasi saat ini, paling tidak misalnya masyarakat Indonesia. Misalnya, pembahasan panjang lebar tentang boleh tidaknya

diperjualbelikan areal Masjid al-Haram. Ketiga, Dalam isi kitab al-Qur'an dan Tafsirnya menukil cukup banyak riwayat, tetapi tidak jarang sekian riwayat memiliki pesan yang sama. Kemudian dalam memaparkan sebuah hadis, kurang teliti memilih mana yang hadis shahih mana yang tidak shahih. Selanjutnya, alangkah baiknya jika pada awal setiap surat, dikemukakan tema utama dan tujuan pokok dari uraian surat yang ditafsirkan.

E. Aplikasi Penafsiran Kementerian Agama

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (١٩)

Artinya: Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah Islam. Tidaklah berselisih orang-orang yang telah diberi Kitab kecuali setelah mereka memperoleh ilmu, karena kedengkian di antara mereka. Barangsiapa ingkar terhadap ayat-ayat Allah, maka sungguh, Allah sangat cepat perhitungan-Nya.¹⁵³

Kata *Baghyan* pada Surah al-Imrān ayat 19 di atas memiliki Akar katanya *بغى* yang mempunyai arti dasar tuntutan untuk melampaui batasan-batasan yang telah ditentukan. *al baghyu* biasa dipergunakan untuk dua pengertian, salah satunya digunakan untuk hal-hal terpuji, seperti melampaui batasan definisi perbuatan yang adil kepada yang ihsan atau mengerjakan sesuatu yang lebih dari sekedar kewajiban, seperti perbuatan-perbuatan yang disunahkan. Sedangkan pengertian *al-baghyu* yang kedua digunakan pada hal-hal tercela, seperti perbuatan yang melampaui batas-batas yang hak, yaitu perbuatan yang batil, diantaranya takabur, berbuat

153 Qur'an Kemenag. Ali imran - آل عمران - <https://quran.kemenag.go.id/sura/3>
(Diakses Pada 21 April 2022 Pukul 10.28)

kerusakan, zalim, dengki dan sebagainya, secara garis besar setiap hal yang melewati batas kewajaran tertentu.¹⁵⁴

Munasabah

Dalam ayat-ayat yang lalu diterangkan kesesatan orang-orang kafir disebabkan mereka sangat dipengaruhi oleh harta dan anak-anak, sifat takwalah yang menyelamatkan manusia dari pengaruh harta benda itu. Maka dalam ayat-ayat ini diterangkan dasar-dasarketauhidan yang menjadi sumber daritakwa tersebut, dasar agama yang benar yakni agama Islam.

Tafsir

Agama yang diakui Allah hanyalah Islam, agama tauhid, agama yang mengesakan Allah. Dia menerangkan bahwasanya agama yang sah di sisi Allah hanyalah Islam. Semua agama dan syariat yang dibawa nabi-nabi terdahulu intinya satu, ialah “Islam”, yaitu berserah diri kepada Allah Yang Maha Esa, menjunjung tinggi perintah-perintah-Nya dan berendah diri kepada-Nya, walaupun syariat-syariatitu berbeda di dalam beberapa kewajiban ibadah dan lain-lain.”Muslim yang benar ialah orang yang ikhlas dalam melaksanakan segala amalnya, serta kuat imannya dan bersih dari syirik.Allah mensyariatkan agama untuk dua macam tujuan:

1. Membersihkan jiwa manusia dan akalnya dari kepercayaan yang tidak benar.
2. Memperbaiki jiwa manusia dengan amal perbuatan yang baik dan memurnikan keikhlasan kepada Allah (dan seterusnya, penulis)

154 Nurul Huda Maarif. “Mengenal Kitab al-Qur’an wa Tafsīruhu”. Jurnal Samawat. Vol 1, No. 1, 2017, hlm. 85.

Kesimpulan

1. Allah menyatakan keesaan Zat-Nya dan keadilan-Nya begitu pula para malaikat dan para ahli ilmu mengakui dan menyatakan ke-Esaan-Nya.
2. Semua agama yang dibawa oleh para nabi, adalah satu, Islam, yaitu agama berdasarkan tauhid serta berserah diri kepada Allah. Karenanya, sebutan agama-agama samawi itu tidak tepat, karena agama samawi hanya satu.
3. Para rasul bertugas menyampaikan agama Allah kepada umatnya.¹⁵⁵

F. Kesimpulan

Tafsir al-Qur'an Departemen Agama hadir secara bertahap. Percetakan pertama kali dilakukan pada tahun 1975 berupa jilid I yang memuat juz I sampai dengan juz 3, kemudian menyusul jilid-jilid selanjutnya pada tahun berikutnya. Untuk percetakan secara lengkap 30 juz baru dilakukan pada tahun 1980 dengan format dan kualitas yang sederhana. Kemudian pada penerbitan berikutnya secara bertahap dilakukan perbaikan atau penyempurnaan yang dilakukan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Keagamaan. Perbaikan tafsir yang relative agak luas pernah dilakukan pada tahun 1990, tetapi juga tidak mencakup perbaikan yang sifatnya substansial, melainkan lebih banyak pada aspek kebahasaan. Kementerian Agama RI ini menggunakan metode *tahlili*, Sedangkan corak penafsirannya yaitu *Adab ijtimā'i* karena tafsirnya disusun mencakup beberapa aspek terkait sosial kemasyarakatan dan ilmu pengetahuan.

Dalam sistematika penulisan dijelaskan diantaranya: Pertama, diawali dengan judul, Kedua, penulisan kelompok ayat. Ketiga, terjemah. Keempat, kosakata. Kelima, munasabah. Keenam, *Asbābun Nuzūl* sebagai sub tema dan sub judul apabila terdapat beberapa

155 *Ibid.*

riwayat *Asbābun Nuzūl* tentang ayat yang berkaitan. Ketujuh, tafsir, secara garis besar penafsiran tidak banyak mengalami perubahan hanya diadaa perbaikan dalam beberapa aspek, seperti men *takhrīj* hadits atau ungkapan yang belum *ditakhrīj* atau mengeluarkan hadits yang tidak *shahih*. Kedelapan. Kesimpulan, dalam kesimpulan ini tim banyak melakukan perbaikan. Misalnya berusaha menguraikan tentang sisi hidayah dari ayat yang telah ditafsirkan.

BAB 9

TAFSIR AL-MISBAH KARYA M. QURAIISH SHIHAB

A. Latar Belakang Masalah

Tulisan ini memuat penjelasan tentang orientasi salah satu mufassir di Nusantara beserta dengan karya luar biasanya, yakni kitab Tafsir al-Mishbah karya prof. M. Quraish Shihab. Secara historis, dinamika perkembangan tafsir al-qur'an terus mengalami perluasan, mulai dari generasi awal islam hingga pada munculnya para mufassirs sampai saat ini atau dengan kata lain, mulai dari periode klasik hingga pada periode kontemporer. Perkembangan tafsir al-qur'an periode kontemporer dimulai sejak akhir abad ke-19 hingga saat ini. Periode ini muncul dengan bangkitnya umat islam setelah mengalami pergolakan oleh bangsa barat kemudian terjadi gerakan modernisasi islam di mesir. Berkenaan dengan itu, para ilmuan di indonesia juga ikut andil dalam melakukan penafsiran al-qur'an dalam bahasa indonesia. Salah satu tokoh mufassir indonesia yang termuat dalam tulisan ini adalah prof. M. Quraish Shihab dengan karyanya yang luar biasa yakni kitab Tafsir al-Mishbah. Quraish Shihab menulis tafsir al-Mishbah dengan metode dan corak tertentu yang menjadi ciri khasnya dalam menafsirkan al-qur'an. Sehingga kedepannya akan

dapat menyajikan penafsiran ayat al-qur'anyang bisa menjawab segala problematika dan berperan dalam menghadapi tantangan zaman. Tulisan ini menjelaskan tentang pengenalan kitab tafsir al-Mishbah dengan metode deskriptif yakni dengan melakukan penjabaran dan memanfaatkan berbagai literatur sehingga menghasilkan tulisan yang tersusun secara sistematis dan faktual.

Al-Qur'an merupakan kitab suci umat islam yang berfungsi sebagai panduan hidup umat islam secara umum dan manusia secara khusus. Dalam al-qur'an, termuat berbagai ajaran islam yang harus ditaati oleh umat islam agar tetap berada di atas agama yang lurus. Untuk memahami ajaran islam yang dikandung dalam ayat-ayat al-qur'an, maka diperlukannya suatu upaya untuk mengkaji maksud kandungan ayat-ayat al-qur'an. Upaya untuk melakukan pengkajian mendalam ini disebut dengan penafsiran al-qur'an. Penafsiran al-qur'an merupakan upaya untuk menyingkap atau membuka makna tersembunyi dari ayat-ayat al-qur'an.

Upaya penafsiran terhadap ayat-ayat al-qur'an telah ada sejak masa Nabi Muhammad saw. Akan tetapi pada saat itu, tafsir al-qur'an belum dapat dikatakan sebagai bidang ilmu yang berdiri sendiri. Karena pada masa itu, Nabi berfungsi sebagai penjelas (mubayyin)¹⁵⁶. Apabila para sahabat belum memahami maksud dari suatu ayat, maka mereka langsung menanyakannya kepada Nabi dan Nabi pun memberikan jawaban atau penjelasan dari apa yang ditanyakan oleh para sahabat. Segala persoalan yang menyangkut pemahaman atas al-Qur'an, dikembalikan kepada Nabi Muhammad saw dan penjelasan yang diberikan Nabi atas dasar wahyu dari Allah, bukan dari fikiran sendiri. Kemudian setelah wafatnya Nabi, proses penafsiran berlanjut pada generasi sahabat. Mempelajari tafsir bagi para sahabat tidaklah begitu sulit karena mereka menerima langsung risalah dai Nabi saw. Akan

156 Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 71.

tetapi sebagian dari mereka menafsirkan menggunakan ijtihad yang didasari oleh keilmuan yang memupuni.

Kemudian setelah generasi sahabat, periode selanjutnya adalah generasi thabi'in yang dimulai setelah wafatnya tokoh mufassir generasi sahabat yang menjadi guru para thabi'in. Munculnya mufassir generasi thabi'in dilatar belakangi oleh meluasnya ekspansi islam dan menyebarnya tokoh sahabat ke berbagai daerah dengan membawa ilmu masing-masing. Setelah periode thabi'in, kemudian dilanjutkan dengan periode thabi'i al-thabi'in. Pada masa ini telah disusun berbagai kitab tafsir yang kapasitasnya besar dan cukup banyak. Selanjutnya periode kontemporer yang dimulai pada akhir abad ke-19 sampai saat ini. Pada masa ini, terjadi upaya modernisasi islam yang dilakukan di Mesir oleh Jamaluddin al-Afghani, Syeikh Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridho. Berkaitan dengan itu, tokoh ilmuwan muslim di Indonesia juga melakukan upaya penafsiran al-Qur'an dalam bahasa Indonesia. Perkembangan karya tafsir al-Qur'an di Indonesia terbagi menjadi dua yakni tafsir kalangan pesantren (non formal) dan tafsir kalangan akademisi (formal). Terkait hal ini, tafsir al-Mishbah karya prof. Dr. M. Quraish Shihab tergolong kedalam tafsir kalangan akademisi.

Dalam melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an, para mufassir tentu memiliki metode atau cara tertentu dan sering kali melakukan ijtihad terhadap upaya penafsirannya. Dengan demikian terkadang terjadi perbedaan penafsiran suatu ayat yang sama, namun makna hakikatnya tetap sama. Hal ini terjadi karena adanya kecenderungan keilmuan, daya nalar masing-masing mufassir serta pengalaman mufassir dalam menghadapi berbagai problematika sosial, budaya maupun politik. Dengan demikian, terdapat berbagai warna-warni penafsiran al-Qur'an dengan latar kecenderungan masing-masing mufassir. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif yakni dengan memanfaatkan literatur-literatur dan disajikan secara deskriptif atau dengan

menganalisis data-data sehingga dapat menyajikan deskriptif yang factual dan sistematis.

B. Biografi M.Quraish Shihab

Nama lengkapnya adalah Muhammad Quraish Shihab. Ia lahir di Rappang Sulawesi Selatan pada 16 Februari 1944, ketika ayahnya Abdurrahman Shihab (1905-1986) berusia 39 tahun. Ia berasal dari keluarga keturunan Arab yang terpelajar. Ia doctor keempat dari anak Abdurrahman Shihab yang berjumlah 12 orang. Ayahnya adalah seorang ulama dan guru besar Tafsir di IAIN Alauddin Ujung Pandang. Abdurrahman adalah seorang yang berpikiran maju dan percaya akan fungsi pendidikan sebagai agen perubahan. Wawasan maju ini bisa diruntut dari riwayat pendidikannya; dia merupakan lulusan perguruan Jami'ah al-khair Jakarta. Adalah salah satu lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia yang mengajarkan kepada murid-muridnya gagasan-gagasan pembaruan gerakan dan pemikiran Islam. Sumber-sumber gagasan pembaruan lembaga ini tidak terlepas dari hubungan lembaga ini dengan sumber-sumber pembaruan di Timur Tengah seperti Hadramaut, Haramain dan Mesir¹⁵⁷.

Pendidikan formalnya dimulai dari sekolah dasar di Ujung pandang, kemudian melanjutkan pendidikan menengahnya di Malang, sambil nyantri di pondok pesantren Dar al-hadits al-faqihyyah. Pada tahun 1958 setelah selesai menempuh pendidikan menengah, beliau berangkat ke Kairo (Mesir) dan diterima di kelas II Tsanawiyah al-Azhar. Pada tahun 1967 meraih gelar Lc (S-I) pada fakultas Ushuluddin jurusan Tafsir dan Hadits Universitas al-Azhar. Selanjutnya beliau melanjutkan pendidikannya di fakultas yang sama, dan pada tahun 1969 meraih gelar MA untuk spesialisasi bidang Tafsir al-Qur'an dengan judul tesis "al-I'jaz al-

157 M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 6.

Tasyri'iy li al-Qur'an al-karim" (kemukjizatan al-Qur'an al-karim dari segi hukum).¹⁵⁸

Sekembalinya ke Ujung Pandang, Quraish Shihab dipercaya menjabat wakil rektor bidang akademis dan kemahasiswaan pada Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Alauddin Ujung Pandang. Selain itu, beliau juga diberi amanah jabatan-jabatan lainnya, seperti di dalam kampus sebagai koordinator perguruan tinggi swasta (Wilayah VIII Indonesia bagian Timur), maupun diluar kampus, sebagai pembantu pimpinan kepolisian Indonesia bagian Timur dalam bidang pembinaan mental.

Demi cita-citanya pada tahun 1980 M. Quraish Shihab menuntut ilmu kembali ke almamaternya al-Azhar, dengan spesialisasi studi tafsir al-Qur'an untuk meraih gelar doktor, yang mana di tempuh dalam waktu dua tahun, tepatnya selesai pada tahun 1982. Pendidikan tinggi kebanyakan di tempuh di timur tengah al-Azhar, kairo. Ia pernah rela mengulang setahun agar dapat melanjutkan studinya di jurusan tafsir¹⁵⁹sampai mendapatkan gelar M.Adan ph.D-nya. Setelah dia pulang dari Mesir pada tahun 1969, dia terpilih untuk mengemban amanah menjadi pembantu Rektor III IAIN Ujung Pandang.Dia juga terlibat dalam pengembangan pendidikan perguruan tinggi swasta wilayah Timur Indonesia dan disertai tugas koordinator wilayah.Dia juga dipercaya sebagai wakil ketua manajemen.Dalam perjalanan karir dan aktifitasnya, Qurais Shihab memiliki jasa yang cukup di berbagai hal. Sekembalinya dari mesir, sejak tahun 1984, ia pindah tugasdari IAIN jakarta. Disini ia aktif mengajar bidang Tafsir dan Ulumul Qur'an di program S1, S2 dan S3 sampai tahun 1998.

Selain itu, ia juga menduduki berbagai jabatan, antara lain: ketua masjid ulama indonesia pusat(MUI) sejak 1984, anggota lajnah pentashihal al-Qur'an Departemen agama Agama sejak 1989,

158 Shihab, *Membumikan al-Qur'an*,, hlm. 7.

159 Mahfudz Masduki, *Tafsir al-Mishbah M. Quraish Shihab*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 9-11.

Anggota badan pertimbangan pendidikan Nasional sejak 1989, dan ketua lembaga pengembangan. Ia juga berkecimpung di beberapa organisasi profesional, antara lain: pengurus perhimpunan ilmu-ilmu syari'ah penguruskonsorsium ilmi-ilmu agama Departemen pendidikan dan kebudayaan, dan asisten ketua umum ikatan cendekiwan muslim indonesia (ICMI).¹⁶⁰

Menjabat Rektor IAIN Jakarta selama dua periode (1992-1998), Setelah itu beliau di percaya menduduki jabatan sebagai Menteri Agama selama kurang lebih dua bulan diawal tahun 1998, hingga kemudian dia di angkat menjadi Duta besar Indonesia untuk negara Republik Arab mesir merangkap negara republik Djibauti berkedudukan di Kairo, ia di percaya untuk menduduki sejumlah jabatan, diantaranya: sebagai majelis ulama indonesia (MUI) pusat (sejak 1984) beliau juga terlibat dalam beberapa organisasi profesiaonal, antara lain Asisten ketua umum ikatan muslim indonesia (ICMI).

Quraish Shihab juga aktif dalam kegiatan tulis menulis untuk surat kabar pelita dalam rubrik "pelita hati" kemudian rubrik "tafsir al-Amanah" dalam majalah amanah di Jakarta yang terbit dua minggu sekali. Beliau juga tercatat sebagai anggota Redaksi majalah ulumul Qur'an dan mimbar ulama, keduanya terbit di Jakarta. Menulis berbagai buku suntingan dan jurnal-jurnal ilmiah, di antaranya tafsir al- Manar, keistimewaan dan kelemahannya (Ujung pandang: IAIN Alauddin, 1984), Filsafat Hukum Islam (Jakarta Departemen agama, 1987), dan Mahkota Tuntunan Ilahi (Tafsir Surat al-Fatihah) (Jakarta: Untagma, 1987). Di samping kegiatan tersebut M. Qurais Shihab juga dikenal penceramahannya yang handal. Kegiatan ceramah di lakukan di sejumlah masjid stasiun televisi atau media elektronik lainnya. Aktifitas utamanya sekarang adalah Dosen (Guru Besar) Pascasarjana Universitas

160 Kusmana, M. *Quraish Shihab: Membangun Citra Institusi*, (Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2022), hlm. 245-255.

Islam Negeri (UIN) Jakarta dan Direktur Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) Jakarta.

C. Pemikiran Dan Karya-Karya M.Quraish Shihab

M. Quraish Shihab adalah seorang tokoh muslim kontemporer Indonesia yang produktif. Dalam waktu yang relatif singkat, dia mampu menghasilkan karya yang sangat banyak dan cukup bercorak. Sesuatu yang luar biasa, karya itu sangat populer dan bisa diterima diberbagai kalangan. Ditengah kesibukannya yang luar biasa sebagai dosen, pejabat tinggi, dan aktifitas organisasi, beliau masih sempat menulis berbagai karya ilmiah, baik yang berupa artikel ilmiah yang dipresentasikan dalam berbagai seminar, rubrik atau kolom yang dimuat dalam beragam surat kabar dan majalah, maupun buku-buku yang diterbitkan. Tulisan-tulisannya bernuansa sejuk, sederhana dan mudah dipahami, sehingga tidak mengeherankan bila di antara buku karyanya best seller dan mengalami cetak ulang berkali-kali. Selain itu rubrik yang diasuh di harian terkemuka juga selalu menjadi bacaan masyarakat yang digemari

Karya yang ditulis M. Quraish shihab, yang berupa artikel, rubrik, maupun buku sangat banyak. Di bawah ini akan disebutkan sebageian diantaranya, khususnya yang berbentuk buku yang diterbitkan, yaitu:

1. Peranan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur. Karya ini merupakan hasil penelitian yang dilakukan pada tahun 1975. Isinya merupakan ilustrasi tentang bagaimana kerukunan hidup antara pemeluk agama-agama yang terdapat di Indonesia Timur yang pluralis, dan solusi yang harus diwujudkan dalam rangka mencapai kehidupan yang harmonis.
2. Masalah Wakaf di Sulawesi Selatan. Karya ini merupakan laporan dari penelitian yang dilakukan pada tahun 1978. Isinya menggambarkan situasi dan kondisi obyektif dari persoalan wakaf yang terdapat di Sulawesi Selatan. Selain itu, isinya

jugamengandung solusi atau saran-saran untuk memperbaiki yang ada pada saat itu.

3. Tafsir al-Manar: keistimewaan dan Kelemahannya. Karya ini diterbitkan di Ujung Pandang pada tahun 1984. Isinya ditujukan untuk mengupas buku tafsir yang dikaji, yang diungkapkan segi-segi kekuatan dan kelemahannya.
4. Filsafat Hukum Islam. Karya ini diterbitkan oleh Departemen Agama pada tahun 1987. Isinya menggambarkan tentang pemikiran filosofis dari hukum Islam.
5. Mahkota Tuntunan Ilahi (Tafsir Surat al-Fatihah). Karya ini diterbitkan pada tahun 1988 oleh penerbit Unitama Jakarta. Isinya merupakan uraian dari kandungan surat al-Fatihah. Penjelasan yang diungkapkan memberikan nuansa dan pengetahuan baru bagi para pembacanya. Hal yang demikian ini karena banyak masalah yang dituturkan tidak terdapat pada karya tafsir sebelumnya.¹⁶¹
6. Tafsir al-Amanah. Karya ini merupakan kumpulan artikel dari rubrik tafsir yang diasuhnya pada majalah Amanah, dan diterbitkan oleh Pustaka Kartini pada tahun 1992. Isinya menyangkut penafsiran dari surat al-'Alaq dan al-Muddaththir.
7. Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam kehidupan Masyarakat. Karya ini merupakan kumpulan dari makalah yang pernah ditulisnya untuk keperluan seminar, bagian dari suatu buku yang diterbitkan, dan sebagainya. Artikel atau makalah yang tercakup di dalamnya adalah yang pernah dihasilkannya selama rentang waktu antara 1976 sampai 1992. Isinya sebagaimana yang terangkum dalam judul, mengenai berbagai persoalan kehidupan. Karya ini diterbitkan

161 Hamdani Anwar, "Telaah Kritis Terhadap Tafsir al-Mishbah Dalam Jurnal Mimbar Agama dan Budaya", Vol. XIX, Nomor 2 (2002), hlm. 173-174.

oleh penerbit Mizan pada 1992 dan telah mengalami cetak ulang berkali-kali.

8. *Lentera Hati; Kisah dan Hikmah Kehidupan*. Karya ini diterbitkan Mizan pada tahun 1994, dan juga telah mengalami cetak ulang berkali-kali. Isinya merupakan kumpulan dari rubrik “Pelita Hati” yang diasuhnya pada harian pelita yang terbit di ibukota.
9. *Wawasan al-Qur’an; Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Karya ini diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1996, dan juga menjadi best seller. Isinya merupakan kumpulan makalah yang disajikan pada pengajian Istiqlal untuk para eksekutif yang diselenggarakan oleh departemen Agama, yang diresmikan oleh Menteri Agama Tarmizi Tahir pada tanggal 3 Juli 1993. Materi yang terhimpun dalam karya ini adalah makalahnya sampai tahun 1996. Isinya menyangkut berbagai persoalan yang dijelaskan secara matematis sesuai informasi al-Qur’an.¹⁶²
10. *Tafsir al-Qur’an al-Karim*. karya ini diterbitkan oleh pustaka hidayat pada tahun 1997. Isinya merupakan tafsiran dari 24 surat pendek yang didasarkan pada urutan turunnya. Tafsir yang disuguhkan dalam karya ini menggunakan metode tahlili, yang dimulai dari surat al-Fatihah sebagai induk al-Qur’an, disusul surat yang memuat wahyu pertama, yaitu al-‘Alaq, selanjutnya al-Muddaththir, al-Muzzammil, dan seterusnya hingga surat al-Tariq.¹⁶³
11. *Mukjizat al-Qur’an*. Karya ini diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1997. Isinya berupa uraian tentang segi-segi keistimewaan dari al-Qur’an dan unsur kemukjizatannya.¹⁶⁴

162 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan), hlm. 578.

163 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Qur’an al-karim*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), hlm. 888.

164 M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur’an: Ditinjau Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib*, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 311.

12. Al-Asma' al-Husna. Karya ini mencakup uraian tentang nama-nama Tuhan yang berjumlah 99. Sebagian dari isinya juga dibawakan sebagai materi ceramah yang disampaikan di salah satu stasiun televisi pada Ramadhan.
13. Yang Tersembunyi. Karya ini menguraikan tentang persoalan-persoalan yang gaib yang ada disekitar kita. Paparannya memberikan pengetahuan dan masukan baru tentang hal-hal yang selama ini diyakini ada dari sisi ajaranyang al-Qur'an dan Sunnah.
14. Tafsir al-Mishbah. karya ini dapat dikatakan sebagai puncak produktifitas M. Quraish Shihab. Di dalamnya diuraikan maksud dan kandungan ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi kajian inisi dari penelitian ini. Karya ini diterbitkan oleh Lentera Hati Jakarta pada tahun 2000. Saat ini sudah terbit 15 jilid dan sudah lengkap menafsirkan 114 surat, mulai dari surat al-fatimah sampai surat al-Nas.¹⁶⁵

D. Metode Penafsiran M.Quraish Shihab

Dalam tafsir al-Misbah ini, metode yang digunakan Quraish shihab yaitu menggunakan metode yang digunakan tahlili (analitis), yaitu metode yang menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya, sesuai dengan pandangan, kecenderungan dan keinginan mufassirnya yang dihidangkannya secara runtut sesuai dengan peruntutan ayat-ayat dalam mushaf.¹⁶⁶ Pemilihan metode tahlili yang digunakan dalam tafsir al-Misbah ini didasarkan pada kesadaran Quraish Shihab bahwa metode maudu'i yang sering digunakan pada karyanya yang berjudul "Membumikan Al-Qur'an" dan "Wawasan Al-Qur'an", selain mempunyai keunggulan dalam memperkenalkan konsep al-Qur'an tentang tema-tema tertentu secara utuh, juga tidak luput dari kekurangan.

¹⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 1-15, (Tangerang: Lentera Hati, 2007), hlm. 23.

¹⁶⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), Cet. Ke-II, hlm. 378.

Menurut Quraish Shihab, al-Qur'an memuat tema yang tidak terbatas, bahwa al-Qur'an itu bagaikan permata yang setiap sudutnya memantulkan cahaya. Jadi dengan ditetapkannya judul pembahasan tersebut berarti yang akan dikaji hanya satu sudut dari permasalahan. Dengan demikian kendala untuk memahami al-Qur'an secara komprehensif tetap masih ada. Dalam penyusunan tafsirnya M. Quraish Shihab menggunakan urutan Mushaf Usmani yaitu dimulai dari Surah al-Fatihah sampai dengan surah an-Nass, pembahasan dimulaidengan memberikan pengantar dalam ayat-ayat yang akan ditafsirkannya. Adapun beberapa prinsip yang dapat diketahui dengan melihat corak Tafsir al-Misbah adalah karena karyanya merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan. Dalam Tafsir al-Misbah, beliau tidak pernah luput dari pembahasan ilmu munasabah yang tercermin dalam enam hal, pertama, keserasian kata demi kata dalam setiap surah, kedua, keserasian antara kandungan ayat dengan penutup ayat, ketiga, keserasian hubungan ayat dengan ayat sebelumnya atau sesudahnya. Keempat, keserasian uraian muqaddimah satu surat dengan penutupnya, kelima, keseraian dalam penutup surah dengan muqaddimah surah sesudahnya dan keenam, keseraian tema surah dengan nama surah.¹⁶⁷

Di samping itu, M. Quraish shihab tidak pernah lupa untuk menyertakan makna kosa-kata, munasabah antar ayat dan asbab al-Nuzul. Ia lebih mendahulukan riwayat, yang kemudian menafsirkan ayat demi ayat setelah sampai pada kelompok akhir ayat tersebut dan memberikan kesimpulan.

E. Karakteristik Dan Corak Penafsiran M.Quraish Shihab

Dalam Diskursus 'Ulum al-Qur'an, tafsir menurut Quraish Shihab berfungsi sebagai anak kunci untuk membuka khazanah

¹⁶⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah , Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 1, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hlm. xx-xxi.

al-Qur'an, yang berarti sebuah pintu tertutup dan sulit untuk dibuka tanpa kuncinya. Dengan demikian, alangkah penting dan tingginya kedudukan tafsir itu. Menyadari begitu luas makna yang terkandung di dalam al-Qur'an, baik menyangkut makna-makna yang tersirat di balik yang tersurat, Quraish dengan mengutip pendapat Abdullah Daraz seorang pemikir kontemporer mengatakan "Apabila anda membaca al-Qur'an maknanya akan jelas di hadapan anda. tetapi bila anda membacanya sekali lagi anda akan menemukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna sebelumnya". Demikian seterusnya sampai-sampai anda dapat menemukan kata atau kalimat yang mempunyai arti bermacam-macam, yang semuanya benar atau mungkin benar.

Tafsir al-Misbah adalah karya Quraish Shihab, seorang Doktor Tafsir lulusan al-Azhar, Mesir. Tafsir ini mulai ditulis pada tanggal 04 Rabi'ul Awwal tahun 1420 H. bertepatan dengan tanggal 18 Juni tahun 1999. Tafsir al-Misbâh terdiri dari 15 volume, setiap volumenya terdiri dari beberapa surat. Dalam pengantar tafsirnya, Quraish menjelaskan mengenai makna dan pentingnya tafsir bagi seorang muslim. Quraish Shihab membagi corak tafsir kepada enam bagian, yaitu corak sastra bahasa, corak filsafat dan teologi, corak ilmiah, corak fiqhi, corak tasawuf dan corak adab ijtima'i. Jika merujuk ke tafsir al-Misbahini, maka tafsir ini dapat dikategorikan pada corak adab ijtima'i atau sosial kemasyarakatan, karena dalam tafsirnya ini terlihat akrab dengan budaya kemasyarakatan dan dalam tafsirnya ini juga Quraish Shihab berusaha menghadirkan penjelasan akan petunjuk dengan menghubungkan ke kehidupan masyarakat.

Namun, karena Quraish Shihab tidak pernah mengungkapkan tentang karakter dan model penafsirannya itu, maka menurut hemat peneliti, sebenarnya corak penafsirannya ialah menggabungkan dari keenam corak di atas, yaitu corak sastra bahasa, corak filsafat dan teologi, corak ilmiah, corak fiqhi, corak tasawuf dan corak

adab ijtima'i. Namun nampaknya kecenderungannya lebih besar pada corak adab ijtima'i.

F. Contoh Penafsiran Kitab Tafsir Al Misbah Karya Quraish Shihab

Pada QS. Ali Imran [03] : 117

مَثَلٌ مَّا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ
أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتَهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ
وَلَكِنِ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ

“Perumpamaan harta yang mereka nafkahkan didalam kehidupan dunia ini, adalah seperti perumpamaan angin yang mengandung hawa yang sangat dingin, yang menimpa tanaman kaum yang menganiaya diri sendiri, lalu angin itu merusaknya. Allah tidak Menganiaya mereka, akan tetapi merekalah yang Menganiaya diri mereka sendiri.”

Muhammad Quraish Shihab menjelaskan ayat ini bahwa manusia yang beramal tanpa iman dan keikhlasan kepada Allah di ibaratkan seperti seorang petani yang telah bekerja demikian rupa sehingga sawah dan ladangnya yang siap dipetik, tiba-tiba datang angin yang membawa udara yang sangat dingin sehingga tanaman itu terbakar dan ia tidak memperoleh hasil sedikitpun. Bahkan mereka mengalami kerugian modal. Ayat di atas mengisyaratkan bahwa infak yang mereka lakukan itu bertujuan semata-mata untuk kepentingan kehidupan dunia, tidak sedikitpun untuk bekal akhirat. Katakanlah, tujuan mereka agar mendapat nama baik, atau dicatat oleh sejarah, atau semata-mata demi kemanusiaan. Memang, mereka tidak wajar mendapatkan ganjaran dari Allah swt. Pertama, karena sejak semula mereka tidak percaya kepada hari kemudian, atau tidak mengharapkan ganjaran disana, karena maksud mereka dalam infak itu semata-mata untuk kehidupan dunia, tidak pernah terbetik untuk akhirat, atau menanam benih

untuk akhirat. Kedua, apa yang mereka lakukan itu, tujuannya bukan karena Allah. Jika demikian, tidak wajar mereka menuntut ganjaran dari Allah swt

G. Kesimpulan

Muhammad Quraish Shihab merupakan salah satu tokoh mufassir kontemporer di Nusantara. Ia merupakan seorang kelahiran Sulawesi. Ia merupakan seorang intelektual muslim yang aktif dalam bidang akademisi dan berbagai organisasi. Selain itu, ia juga aktif dalam kegiatan penulisan. Ada banyak karya yang telah dihasilkannya seperti, Peranan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur, Masalah Wakaf di Sulawesi Selatan, *Tafsir al-Manār*: keistimewaan dan Kelemahannya, Filsafat Hukum Islam, Mahkota Tuntunan Ilahi (*Tafsir Surat al-Fātiḥah*), *Tafsir al-Amānah*, Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam kehidupan Masyarakat, Lentera Hati; Kisah dan Hikmah Kehidupan, Wawasan al-Qur'an; *Tafsir Maudhū'i* atas Pelbagai Persoalan Umat, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Mukjizat al-Qur'an, Al-Asma' al-Husna, dan *Tafsir al-Mishbah*. karya ini dapat dikatakan sebagai puncak produktifitas M. Quraish Shihab. Di dalamnya diuraikan maksud dan kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Kitab *Tafsir al-Mishbah* ditulis dengan menggunakan metode *tahlili* (uraian lengkap) dan dengan menggunakan corak *adabi al-ijtima'i* (penyesuaian dengan konteks sosial-kemasyarakatan).

BAB 10

TAFSIR AYAT-AYAT BERBASIS GENDER NASARUDDIN UMAR

A. Latar Belakang Masalah

Tulisan ini hendak mengungkap sebuah pembacaan tafsir feminis dalam perspektif pemikiran gender Nasaruddin Umar sebagai bentuk respon problematika keresahan masyarakat khususnya perempuan dimana masih banyak masyarakat yang memiliki pemikiran layaknya pemikiran kaum zaman Jahiliyyah perihal kesetaraan gender, karena pemahaman sosial masyarakat, telah lama tergerus dengan pembacaan penafsiran klasik, yang cenderung bersikap bias dan diskriminatif terhadap perempuan, sehingga melalui pembacaan tafsir feminis Nasarudin Umar, diharapkan dapat membuka cakrawala pembacaan yang berkeadilan (kesetaraan), kedamaian baik untuk laki-laki maupun perempuan. Penelitian ini menggunakan kajian pustaka (library research) dengan analisis deskriptif sebagai pisau analisisnya. Pemaparan tafsirnya yang cenderung lebih mempertimbangkan kondisi sosial kemasyarakatan, Nasaruddin Umar berusaha memberi warna baru dalam menafsirkan al-Quran dengan analisis etimologi, hermeneutika dan menggunakan

sejarah untuk meneliti banyak kata-kata dalam al-Quran. Sehingga pola penafsirannya lebih mempertimbangkan aspek sosial makro daripada mikro dalam setiap ayat, guna menghasilkan pembacaan tafsir yang dapat mentransformasikan keadaan sosial masyarakat Islam. Dengan mencantumkan salah satu aplikasi penafsirannya tentang kepemimpinan wanita dalam Islam.

Agama yang telah disampaikan oleh Nabi Muhammad Saw ialah agama Islam. pada 15 abad yang lalu lahir bersamaan dengan turunnya al-Qur`an. Masyarakat Arab jahiliyah merupakan masyarakat yang pertama berinteraksi dengannya, dan juga termasuk masyarakat pertama yang berubah persepsi, pola pikir, serta tingkah lakunya, sebagaimana yang telah dikehendaki oleh al-Qur`an.¹⁶⁸ Telah diketahui bahwa lembaran sejarah perempuan Arab dimasa jahiliyah begitu kelam. Zaman kegelapan tersebut sangat merendahkan derajat perempuan. Anak perempuannya bahkan di kubur hidup-hidup oleh masyarakat jahiliyah.¹⁶⁹ Pada kalangan muslim biasanya mereka mendefinisikan perempuan sebagai makhluk yang diciptakan Alah Swt. Yang diketahui bahwa yang berasal dari tulang rusuk Adam a.s. memiliki karakter yang lemah lembut dan menyejukkan pandangan. Mampu mengurus urusan rumah tangga dan mendidik anak. Demikian pula sosok perempuan ideal sebagian muslim.¹⁷⁰

Terdapat berbagai fenomena sekaligus perbedaan yang cukup signifikan terkait hubungan antara laki-laki dan perempuan. Kaum perempuan disinyalir sering mendapatkan ketidakadilan dalam konteks urusan rumah tangga maupun bermasyarakat, terutama tentang masalah kepemimpinan perempuan yang mendapatkan

168 Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur`an Kajian Tematik Atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur`an*, (Jakarta: Penamadani, 2005), cet ke-5, hlm. 81.

169 Abdurrahman Umairah, *Perempuan-Perempuan Al-Qur`an, Kisah Nyata Wanita yang Disapa Allah dan Diabadikan Dalam Kitab Suci*, (Jakarta: Himmah, 2009), cet ke-1, hlm.16.

170 Latifatul Ummah, *Misteri dibalik Penamaan Surat-Surat al-Qur`an*, (Yogyakarta: Diva Press, 2017), cet 1, hlm. 18.

dinamika polemik yang berujung kontroversi.¹⁷¹ Hal ini dipengaruhi adanya budaya patriarki, di mana kaum perempuan dalam berbagai elemen sama sekali tidak mendapatkan keuntungan secara gender.

Secara historisitas, kaum perempuan tidak memiliki harga diri sedikit pun. Mereka tidak jarang dianggap sebagai manusia yang rendah, diperjual-belikan, dianiaya dan sepenuhnya berada di bawah kekuasaan suaminya. Bahkan wanita juga dianggap sebagai sumber laknat, karena telah membuat Adam terusir dari surga. Ini terjadi sebelum kitab suci al-Qur'an turun, dan banyak diberlakukan di berbagai negara yang memiliki variasi peradaban yang besar, seperti Yunani, Romawi, India, dan Cina. Bahkan juga pada negara yang mengenal ajaran-ajaran agama seperti Yahudi, Nasrani, Budha, Zoroaster, dan sebagainya.¹⁷² Dalam lintasan sejarah tersebut, struktur sosial kaum perempuan diposisikan minoritas, yang identik dengan lingkungan domestik dan urusan rumah tangga. Sedangkan laki-laki berhubungan dengan dunia luar atau lingkungan publik.¹⁷³ Dengan ini sejumlah pemikir Islam berupaya mendorong adanya pergeseran paradigma untuk mengusung kesetaraan gender dalam menafsirkan al-Qur'an, walaupun secara teologis al-Qur'an dianggap mempunyai kebenaran absolut dan abadi.¹⁷⁴

Salah satu tokoh yang sangat konsisten dalam memberikan argumen-argumen kesetaraan gender adalah Nasaruddin Umar dengan karakteristiknya yang khas berupa analisis ayat-ayat al-Qur'an ataupun hadits yang dipadukan dengan pendalaman teks

171 Shofiyah, "Keadilan Gender: Analisis tentang Peran Publik Perempuan Dari Aspek Tradisi Budaya: Konstruksi Sosial dan Demokrasi", *Madinah: Jurnal Studi Islam*, Vol. 3, No. 2, 2016, hlm. 120.

172 Lebih Lengkapnya lihat, M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Cet. XIII, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 294-295.

173 Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, Cet. II, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), hlm. 76.

174 Nurrochman, "Al-Qur'an dan Isu Kesetaraan Gender: Membongkar Tafsir Bias Gender Menuju Tafsir Ramah Perempuan", *Jurnal Wahana Akademika*, Vol. 1, No. 2, 2014, hlm. 268.

normatif yang ada di dalam Al-Qura sehingga pemikiran gender Nasaruddin Umar inilah yang menarik untuk ditelaah lebih komprehensif dengan segala kekhasannya terutama sekali dalam menafsirkan tentang kepemimpinan perempuan dalam islam.

B. Metode Penelitian

Penulisan artikel ini merupakan jenis tulisan yang bersifat literatur review atau studi pustaka. Data dalam artikel ini disajikan secara deskriptif yang menunjukkan suatu kajian ilmiah yang dapat dikembangkan dan diaplikasikan lebih lanjut. Objek penulisan gambaran dalam artikel ini tentang pemikiran gender Nasaruddin Umar. Teknik yang digunakan dalam pengumpulan data dimulai dengan mengumpulkan referensi- referensi yang relevan, baik dalam bentuk teks-teks tertulis maupun soft copy edition, seperti jurnal ilmiah, ebook, artikel online, dan publikasi pemerintah. Referensi soft copy edition dapat diperoleh dari sumber internet yang diakses secara online. Kedua referensi tersebut merupakan sumber utama dalam studi pustaka yang menjelaskan variabel-variabel dalam penulisan artikel ini. Setelah dilakukan pencarian referensi yang relevan dengan data yang dibutuhkan, kemudian penulis menganalisis data-data yang ada. Langkah selanjutnya adalah memilah-milah informasi yang relevan dengan persoalan yang dibahas hingga akhirnya terbentuk sebuah solusi dari masalah yang dibahas dari artikel ini.

Adapun proses yang dilakukan dalam penulisan artikel ini adalah Mencari, yaitu mencari sumber data dari buku, koran, jurnal, dan artikel online yang sesuai dengan masalah yang akan dikaji; Mengidentifikasi, yaitu memilih sumber data dan informasi yang telah dikumpulkan; Mempelajari, yaitu berusaha untuk memahami lebih jauh tentang sumber data dan informasi yang diperoleh sesuai dengan masalah yang dibahas; Menganalisis, yaitu membahas sumber data dan informasi dengan melakukan pendekatan yang sesuai dengan masalah yang akan dikaji secara

mendalam; dan Mengevaluasi, yaitu melakukan penilaian tentang layak atau tidaknya sumber data dan informasi yang diperoleh untuk dijadikan referensi terhadap masalah yang dikaji serta perlu atau tidaknya melakukan suatu revisi.

C. Biografi Nasaruddin Umar dan Diskursus Gender

Nasaruddin Umar lahir di Ujung Bone, Sulawesi Selatan, pada tanggal 23 Juni 1959 M, H. Andi Muhammad Umar dan H. Andi Bunga Tungke merupakan orang tua Nasaruddin Umar. Beliau besar ditengah keluarga yang memberikan perhatian besar terhadap agama. Ole karena itu, sebelum menempuh pendidikan formal, pendidikan Umar pada masa kecil ditangani oleh orang tuanya.¹⁷⁵ Sekolah formal seperti layaknya sekolah dari sekolah dasar hingga jenjang perkuliahan Umar meraih gelar doctoral dikampus yang sama setelah mempertahankan disertasi yang berjudul Perspektif Gender dalam Al-Qur`an didepan dewan penguji sidang munaqasyah.¹⁷⁶ Dalam menyelesaikan karya disertasinya, Nasaruddin Umar membutuhkan waktu cukup lama. karya disertasi tersebut selesai kurang lebih tiga tahun, hal ini karena untuk menyelesaikan disertasinya, Nasaruddin melakukan riset di 17 Negara di Eropa, Amerika Serikat, Timur Tengah, Asia Tenggara, Jepang dan Korea.

Menurut Nasaruddin Umar di dalam bukunya, menyatakan bahwa misi pokok Al-Qur`an diturunkan adalah untuk membebaskan manusia dari berbagai bentuk diskriminasi dan penindasan, termasuk diskriminasi seksual, warna kulit, etnis, dan ikatan-ikatan primordial lainnya. Oleh karena itu, jika terdapat penafsiran yang menghasilkan segala bentuk penindasan dan ketidakadilan, maka penafsiran tersebut perlu diteliti kembali.¹⁷⁷

175 Saiful Amin Ghafur. (2008). *Profil Para Mufassir Al-Qur`ân*. (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani), hlm. 231.

176 Saiful Amin Ghafur. (2008). hlm. 230.

177 Nasaruddin Umar. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur`ân*. (Jakarta: Paramadina, 2010), hlm. 11.

Adapun karya-karya dari Nasaruddin Umar, telah ditemukan di beberapa toko buku hingga perpustakaan: Khutbah-Khutbah Imam Besar 2018, Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur`an 2010, Fikih Wanita Untuk Semua, 2010, Islam Fungsional 2014, Ketika Fikih Membela Perempuan 2014, Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim 2014, dan masih banyak lagi karya Nasaruddin Umar yang sudah tersebar dimasyarakat luar.

Nasaruddin Umar adalah tokoh Islam kelahiran Sulawesi Selatan 1959. Saat ini adalah Imam Besar Masjid Istiqlal. Jabatan yang pernah diembannya; Wakil Menteri Agama RI, Dirjen Bimas Islam Kemenag RI, Pembantu Rektor III UIN Syarif Hidayatullah dan juga pernah menjadi Rektor Institut Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur`an (PTIQ) Jakarta.

Ia cendekiawan muslim yang sangat konsen dengan gender, ia banyak memberikan kontribusi pemikiran dalam karya-karyanya diantaranya Kodrat Perempuan dalam Islam (1999), Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur`an (1999), Bias Gender dalam Penafsiran Kitab (2000), Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Islam (2002), Teologi Gender: Antara Mitos dan Teks Kitab Suci (2003). Disamping itu aktivitasnya juga banyak yang berkaitan dengan gender antara lain: Ketua Departemen Pemberdayaan Sosial dan Perempuan ICMI Pusat (2000-sekarang), Anggota Komnas Perempuan (1999-sekarang), Staf Pengajar bidang Kajian Wanita Pascasarjana UI (1997-sekarang) dan Ketua Program Studi Agama dan Perempuan Pascasarjana UI Jakarta (2001), aktif di Yayasan Setara Indonesia (2001-sekarang) serta menjadi Staf Ahli Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2001 – sekarang).

D. Karakteristik Pemikiran Nasaruddin Umar

Perpaduan antara cara berpikir tradisional dan modern terlihat dari karakteristik pemikiran Nasaruddin Umar dalam menafsirkan berbagai ayat-ayat al-Qur`an yang membahas suatu

persoalan. Dalam upaya tersebut, gaya penafsirannya yang sangat moderat dielaborasi sedemikian rupa dengan mendudukan teks-teks normatif teologis tersebut sebagai teks yang aktif berdialog dengan realitas sosial dimana dia akan diterapkan dan tidak bersifat pasif. Karakteristik pemikiran yang dikembangkan oleh Nasaruddin Umar tersebut mengisyaratkan perlunya memahami berbagai persoalan gender secara holistik komprehensif sehingga tidak terjebak pada kesadaran masa lalu yang sudah tidak relevan dengan *weltanschauung* era kekinian. Persoalan gender harus didudukan pada suatu panggung diskusi yang inklusif dalam memahami berbagai fenomena sosial empiris yang berbasis nilai universal. Pola pikir seperti ini, pada dasarnya, telah dikembangkan oleh beberapa tokoh pemikir muslim kontemporer seperti Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Muhammad Syahrur, dan yang lainnya.

E. Metode Penafsiran Nasaruddin Umar

Ada beberapa metode penafsiran Al- Qur'an yang harus diketahui yaitu : metode ijmal (global), tahlili (analitis), muqarran (perbandingan), dan maaudlu'i (tematik). Beberapa macam metode tersebut itu berlaku dari masa ke-masa. Hal ini sesuai dengan kebutuhan masyarakat pada saat itu.¹⁷⁸ Nasaruddin Umar dalam bukunya yang berjudul *Argumen Kesetaraan Gender*, Didapati beliau memakai metode maudlu'i, hal ini bisa dibuktikan dengan cara beliau menyusun sebuah permasalahan dan diselesaikan dengan menggunakan Al-Qur'an serta penafsirannya. Menurut beliau metode Tafsir Maudlu'i adalah cara yang digunakan untuk menjelaskan topik permasalahan secara tuntas dan konseptual. Metode ini secara substansial lebih mampu menggambarkan prinsip-prinsip keadilan gender dalam Al-Qur'an. Metode ini juga digunakan secara terpadu dengan content analysis, karena

178 Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir...*, hlm. 6.

cara kerja dua metode ini mempunyai persamaan, yaitu keduanya menganalisis secara tuntas dan kritis makna sebuah teks.¹⁷⁹

Jika diperhatikan dari penamaan judul karya-karyanya, hasil karya Nasaruddin Umar hampir semuanya bernuansa keislaman, namun lokus kajiannya sangat beragam dan mengalami sebuah pergeseran tema besar, dari kajian keperempuanan berpindah lokus kepada kajian tasawuf. Akan tetapi tentu saja penafsiran Nasaruddin Umar tidak bisa dipisahkan dari kajian yang bernuansa feminin. Tema keperempuanan adalah tema yang tidak bisa mungkin diabaikan dari sosok pemikiran Nasaruddin Umar. Namun, jika dicermati kajian Nasaruddin Umar dalam perjalanan intelektualnya, nampaknya setelah lama berkecimpung dalam kajian gender, Nasaruddin Umar sekarang ini “beralih” ke kajian tasawuf.

Namun, menurut Abdul Muid Nawawi, sesungguhnya kata “beralih” tidak terlalutepat karena Nasaruddin Umar sudah menjadi praktisi tasawuf sebelum terkenal sebagai pengkaji jender. Sebutan “beralih” lebih karena karya-karya tulisannya belakangan memang lebih banyak bertema tentang tasawuf daripada jender. Kemudian, apakah Nasaruddin Umar meninggalkan tema keperempuannya? Tentu tidak. Sejak agak meninggalkan kajian jender dan beralih ke kajian tasawuf istilah feminisme dan jender sudah jarak tampak dari karya-karyanya. Tetapi tema keperempuanan tetap mewarnai kajian Nasaruddin Umar lewat istilah yang sering ia sebut dengan feminitas dan itu pasti tentang keperempuanan hal itu dimungkinkan karena tasawuf adalah wilayah yang paling tidak eksis dibandingkan dengan kajian wilayah besar kajian Islam lain seperti teologi dan fikih.¹⁸⁰

Menurut penulis, dalam hal ini kiprah Nasaruddin Umar sebagai pegiat jender masih terus dibawakan, dan bukan berarti

179 Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender...*, hlm. 30-32.

180 Abdul Muid Nawawi, et al. *Melangitkan Manusia Apresiasi Pemikiran Nasaruddin Umar: Perempuan Dalam Pemikiran Nasaruddin Umar*, (Jakarta: PTIQ Press, 2019), hlm. 46.

hilang. Nasaruddin Umar berusaha mengemas isu keperempuanan dengan literatur tasawuf. Dengan demikian, nilai-nilai universal tasawuf mampu menghimpun dari sekian banyak tema-tema tentang kesetaraan jender atau menyoal tentang keperempuanan, terlebih lagi lokus tema dalam tasawuf, karena sejatinya hakikat tasawuf adalah kepasrahan seorang hamba, baik laki-laki maupun perempuan, melampaui batas jender. Karena manusia yang paling berkualitas di mata Allah SWT adalah yang paling bertakwa sebagaimana Allah berfirman dalam Surat (al-Hujurat/49:13). Nasaruddin Umar memahami ayat ini, dalam kapasitas realitas sebagai hamba, laki-laki dan perempuan masing-masing sama hubungan laki-laki dan perempuan akan mendapatkan penghargaan dari Tuhan sesuai dengan kadar penghambanya.¹⁸¹ Dalam hal ini, kualitas sejati di sisi Tuhan adalah orang-orang yang mengaktifkan komposisi kualitas maskulin dan feminin. Sikap seperti inilah menurut Nasaruddin Umar akan melahirkan kesejukan, ketenangan, dan kedamaian di dalam masyarakat.

F. Contoh Aplikasi Penafsiran Nasaruddin Umar Tentang Ayat-Ayat Gender

Sejatinya dalam ilmu biologi konsep laki-laki dan perempuan memiliki anatomi atau bentuk komposisi tubuh yang berbeda. Jika ditelaah lebih jauh perempuan bisa menjadi sukses apabila dia diberi kesempatan untuk maju dan berkembang. Kemajuan kaum perempuan harus didukung dari banyak faktor, misalnya lingkungan. Apabila dalam suatu lingkungan tertentu, kaum perempuan yang diberi kesempatan untuk berkembang bisa menjadi seseorang yang hebat dan tidak dipandang sebelah mata atau malah bisa dianggap sama dan lebih hebatnya lagi bisa mengalahkan seorang laki-laki.

181 Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, hlm. 15.

Sebelumnya perlu disajikan beberapa prinsip kesetaraan laki-laki dan wanita. Dalam kaitan ini menurut Nasaruddin Umar, kesetaraan alaki- laki dan wanita, antara lain:

1. Laki-laki dan wanita sama-sama sebagai hamba Allah
2. Laki-laki dan wanita sebagai khalifah di bumi
3. Laki-laki dan wanita menerima perjanjian primordial
4. Adam dan Hawa terlibat secara aktif dalam drama kosmis
5. Laki-laki dan wanita berpotensi meraih prestasi

Jadi jika menurut Nasaruddin Umar, seorang manusia atau jati diri seorang manusia di dunia ini hanyalah menjadi hamba Allah yang menaati segala aturan dan menjauhi segala larangannya. Dalam hal ini laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan yang sama dalam segala bidang selama dalam kondisi hidup. Di samping kapasitasnya sebagai hamba, manusia adalah khalifah di bumi. Dalam hal ini laki-laki dan perempuan mempunyai peran yang sama sebagai khalifah, yang akan mempertanggungjawabkan tugas-tugas kekhalifahannya di bumi, sebagaimana halnya laki-laki dan perempuan harus bertanggungjawab sebagai hamba Tuhan.

Serta juga kondisi laki-laki dan perempuan sama-sama mengemban amanat dan menerima perjanjian primordial dengan Allah hal ini sesuai dengan firman Allah yakni :

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ
عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ
الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

“Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab: “Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi”. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari

kiamat kamu tidak mengatakan:”Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)”, (QS. Al-Araf: 172).

Menurut Fakhru al-Razi, bahwa tak seorang pun anak manusia yang lahir di muka bumi ini yang tidak berikrar tentang ekstensi Tuhan. Ini berarti, bahwa dari aspek penerimaan perjanjian primordial itu, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Semua ayat yang mengisahkan tentang keberadaan Adam dan Hawa di surga sampai keluar ke bumi, selalu menekankan kedua belah pihak secara aktif dengan menggunakan kata ganti orang untuk dua orang (huma) yang merujuk kepada Adam dan Hawa secara bersamaan. Penjelasan lebih rinci dikemukakan dalam QS. Al-Baqarah : 35, Al-Araf (7): 20, 22, 23 serta Al-Baqarah : 187.

Dalam meraih prestasi maksimal pun, laki-laki dan perempuan mempunyai potensi yang sama sesuai dengan QS. Al-Nisa : 124

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا

“Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal shaleh, baik laki-laki maupun perempuan sedang ia orang yang beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun.”

Dari ayat di atas dapat dikemukakan bahwa Al-Quran telah mengakui kemitrasejajaran peran laki-laki dan perempuan. Bahkan secara substansial Rasulullah Saw menegaskan:

“Sesungguhnya perempuan itu adalah belahan (mitra) laki-laki.”
(HR Abu Daud dari Aisyah)

Maka dari itu harusnya ditekankan tentang pemahaman dalam hukum islam yakni dari Al-Quran dan Hadist yang berkaitan dengan konsep kepemimpinan untuk laki-laki dan perempuan harus dimaknai secara dalam dan jelas. Potensi kaum perempuan

untuk menjadi gender yang bisa disamakan dengan kaum laki-laki selalu dianggap remeh dan sebelah mata. Hal ini disebabkan oleh budaya turun temurun dan lingkungan yang sampai saat ini menjadikan perempuan sebagai kaum lemah dan bukan disebabkan oleh ajaran agama yang berdasarkan wahyu dan petunjuk Nabi dalam sunnahnya.

Dari dalil-dalil yang berkaitan dengan kepemimpinan perempuan dalam interaksi sosial bukanlah hal yang menjadikan ketentuan tidak bisa diubah, dikarenakan adanya contoh yakni seperti Siti Aisyah dalam kehidupan sosial dan politik dengan seizin Nabi dan begitu pula para sahabat Nabi belakangan tidak pula menghalanginya.¹⁸² Bahkan di dalam Al-Qur'an menyebutkan tentang citra perempuan ideal yang mempunyai kemandirian politik, seperti sosok Ratu Balqis, penguasa perempuan yang di waktu itu mempunyai kekuasaan besar, yang dikisahkan dalam QS. Al-Naml : 23:

إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ

“Sesungguhnya aku menjumpai seorang perempuan yang memerintah mereka, dan dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar.”

Diabadikannya kisah Ratu Balqis (penguasan kerajaan Saba pada masa Nabi Sulaiman) ini mengisyaratkan bahwa Al-Quran merupakan sumber pokok hukum Islam sejak dini telah mengakui keberadaan perempuan yang menduduki puncak kepemimpinan di sektor publik. Dengan kata lain, ayat ini secara tersirat membolehkan perempuan menjadi pemimpin, termasuk sebagai kepala negara sekalipun. Karena itu pula ayat dan hadis yang

182 Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer Indonesia* (Cet. I; Jakarta: Ciputat Press, 2002), hlm. 179.

secara harfiah melarang perempuan menjadi pemimpin, perlu dikaji. Ayat tersebut di antaranya adalah QS. Al-Nisa : 34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan...”

Ayat ini harus dipahami secara detail dan benar serta tidak mengartikannya sepotong-sepotong sebab dalam ayat ini ada kalimat lanjutannya, yakni “karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka, yang menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah “kepemimpinan dalam keluarga (rumah tangga), dan itulah derajat yang diberikan kepada laki-laki.” Sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Baqarah : 228

وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“dan para perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma’ruf, akan tetapi para suami mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya...”

Ayat di atas menurut Rasyid Rida merupakan kaidah umum yang berbicara tentang kedudukan yang sama antara perempuan dan laki-laki dalam segala bidang, kecuali dalam masalah kepemimpinan dalam rumah tangga.¹⁸³ Penempatan laki-laki (suami) sebagai kepala rumah tangga itu sebenarnya merupakan respon terhadap kondisi sosial masyarakat Arab menjelang dan ketika Al-Qur'an diturunkan. Dalam hal ini peran laki-laki mendominasi berbagai bidang kehidupan termasuk dalam sistem keluarga. Dalam masyarakat Arab, laki-laki bertugas membela dan mempertahankan seluruh anggota keluarga, bertanggung jawab

¹⁸³ Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, Juz II (Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992), hlm. 76.

memenuhi seluruh kebutuhan anggota keluarga. Konsekuensinya, laki-laki memonopoli kepemimpinan dalam semua tingkatan.

Di samping itu ayat di atas secara tersirat menunjukkan bahwa secara kodrati, laki-laki “cenderung ingin melindungi perempuan.”¹⁸⁴ Dengan kata lain, bahwa makna kata الرَّجَالُ قَوَّامُونَ sangat beragam, antara lain pelindung, pembimbing, pengayom, maupun pembimbing. Tampaknya, para mufasir dan fuqaha klasik lebih cenderung mengartikannya sebagai pemimpin daripada makna-makna lainnya. Bahkan menganggap ayat ini menunjukkan bahwa lelaki berkewajiban mengatur dan mendidik perempuan, serta menugaskannya berada di rumah dan melarangnya keluar. Perempuan berkewajiban menaati dan melaksanakan perintah laki-laki selama itu bukan perintah maksiat.”¹⁸⁵

Namun sekian banyak mufasir dan pemikir Islam kontemporer memandang bahwa ayat tersebut tidak dipahami demikian, apalagi ayat tersebut berbicara dalam konteks kehidupan rumah tangga. Menurut Quraish Shihab, bahwa kata الرَّجَالُ قَوَّامُونَ bukan berarti laki-laki secara umum, tetapi adalah “suami” karena konsiderans perintah tersebut seperti ditegaskan pada lanjutan ayat adalah karena mereka (para suami) menafkahkan sebagian harta untuk isteri-isteri mereka. Jika yang dimaksud dengan kata “laki-laki” adalah kaum laki-laki secara umum, tentu konsideransnya tidak demikian. Apalagi lanjutan ayat itu secara tegas berbicara tentang para isteri dan kehidupan rumah tangga.¹⁸⁶ Alasan kedua yang dijadikan dalil agama yang melarang perempuan menjadi pemimpin adalah hadis Nabi Saw yang diriwayatkan oleh Abu Bakrah, “Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan.”

184 Ratna Megawangi, *Membedakan Berbeda Sudut Pandang Baru Tentang Relas Gender* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 93.

185 M. Quraish Shihab, *Wawasan Al Quran Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2005), hlm. 314.

186 M. Quraish, *Wawasan Al Quran Tafsir Maudhu'i atas...*, hlm. 314.

Dalam hal ini hampir seluruh ahli fiqh yang melarang keterlibatan perempuan sebagai pemimpin menggunakan hadis ini sebagai dalil. Belakangan mereka memberikan argumen penguat bahwa perempuan adalah makhluk yang kurang akalunya dan labil mentalnya. Sehingga tertutup peluang bagi perempuan untuk menempati jabatan pimpinan pada segala bidang yang mengurus urusan orang banyak.¹⁸⁷ Menyangkut hadis di atas, Hibbah Rauf Izzat mengatakan bahwa sesungguhnya hadis ini harus dipahami dan dikonfirmasi kepada sejarah tentang Persia dan Kisra. Karena hadis ini disabdakan oleh Nabi Saw dalam konteks peristiwa tertentu, yaitu orang-orang Persia telah mengangkat anak perempuan Kisra sebagai raja mereka.

Rasulullah Saw berbicara mengenai kehancuran yang akan dialami kaum yang menyerahkan urusannya kepada perempuan yang diungkapkan dalam hadis tersebut sejalan dengan realitas sejarah. Karena secara historis tercatat bahwa setelah Kisra menyerahkan kekuasaan kepada putranya, maka anaknya itu membunuh ayah dan saudara-saudara laki-lakinya. Setelah anak itu wafat, maka kekuasaan beralih ke tangan putri Kisra yang bernama Bavaran binti Syirawiyah bin Kisra, dimana di masa pemerintahannya kerajaan Persia itu hancur.¹⁸⁸

Dari asbab al-wurudnya dapat diungkapkan bahwa hadis ini khusus berkaitan dengan kasus kerajaan Persia. Kalau pun ingin dipandang berlaku umum, maka hadis ini berkaitan dengan kekuasaan umum yang dipegang oleh seorang penguasa yang umum berlaku dalam negara-negara kerajaan (monarki). Dalam tradisi kerajaan yang menggunakan sistem monarki, raja memiliki otoritas penuh (kekuasaan absolut) dan menangani semua masalah kenegaraan, baik militer, pemerintahan

187 Hibbah Rauf Izzat, *al-Mar'ah wa al-'Amal al-Siyasi Ru'yah Islamiyyah*, diterjemahkan oleh Baharuddin al-Fanani dengan judul *Wanita dan Politik Pandangan Islam* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1997), hlm.108.

188 Ahmad bin Ali bin Hajar al-, *Asqalani, Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari*, Juz VIII (Bayrut: Dar al-Kutub al-, Ilmiyyah, 1989), hlm.160.

(eksekutif), legislatif maupun pengadilan (yudikatif). Sehingga tidak ada sistem pembagian kekuasaan sebagaimana terjadi dalam sistem pemerintahan modern dewasa ini. Dalam kondisi sosial politik di negara mana pun dewasa ini, hampir tidak ada sebuah jabatan apa pun yang memiliki otoritas penuh untuk membuat keputusan (legislatif), melaksanakannya (eksekutif), dan sekaligus mengontrolnya (yudikatif). Sebagaimana konsep kekhalifahan yang menempatkan khalifah sebagai pemimpin negara sekaligus pemimpin agama yang memiliki otoritas yang sangat besar.

Dari segi dalil, hadis Abu Bakrah tidak cukup syarat untuk dijadikan pelarangan keterlibatan perempuan sebagai pemimpin. Karena menurut ushul fiqh, sebuah nash, baru dapat dikatakan menunjukkan larangan (pengharaman) jika memuat setidaknya hal-hal berikut:

1. Secara redaksional, nash dengan tegas mengatakan haram;
2. Nash dengan tegas melarangnya dalam bentuk nahi;
3. Nash diiringi oleh ancaman;
4. Menggunakan redaksi lain yang menurut gramatika bahasa Arab menunjukkan tuntutan harus dilaksanakan.¹⁸⁹

Dengan demikian hadis di atas tidak melarang secara tegas perempuan menjabat tugas kepemimpinan. Tegasnya, bahwa kehancuran kerajaan Persia saat dipimpin oleh putri Kaisar bukan karena dia seorang perempuan namun lebih disebabkan oleh kecakapan atau keahliannya sebagai kepala negara. Sebab keahlian dalam kepemimpinan tidak semata-mata berkaitan dengan kodratnya, sebagai laki-laki atau perempuan. Tetapi lebih dipengaruhi oleh lingkungan dan kesempatan seseorang dalam mengakses informasi ilmu pengetahuan. Tingkat keahlian dalam memimpin justru lebih logis dilihat dari sudut sosiologis, bahkan secara tekstual ada hadis yang mengkaitkan kegagalan

189 Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Juz I (Bayrut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 46.

suatu urusan yang dipercayakan kepada orang yang tidak ahli (profesional). Dalam hal ini Nabi Saw bersabda.

“Apabila suatu urusan diserahkan kepada orang yang bukan ahlinya, maka waspadalah terhadap datangnya kehancuran.” (HR Bukhari dari Abu Hurairah)

Kata kehancuran (al-sa’ah) dalam hadis di atas berarti kebinasaan atau kehancuran, baik kehancuran kehidupan dunia pada hari kiamat maupun kehancuran di dunia ini akan dialami oleh kaum atau bangsa yang menyerahkan urusan umum (apalagi urusan kenegaraan) kepada orang yang tidak ahli.

Dengan demikian hadis Abu Bakrah berkaitan dengan ketidakcakapan putri Kaisar sebagai ratu (kepala negara) Persia dalam memimpin negaranya. Hal ini terjadi karena secara kultural di negara Persia, yang dididik untuk menggantikan raja adalah laki-laki sedangkan anak perempuan tidak diberi kesempatan mendapatkan pendidikan yang memadai. Jadi, bukan karena kodratnya sebagai perempuan yang menjadi pemicu negara Persia hancur di masa pemerintahannya. Kalau saja sang putri Kaisar mempunyai keahlian dalam memimpin negara Persia, maka kehancuran itu belum tentu terjadi. Dalam konteks kepemimpinan putri kaisar Persia itulah pendapat Yusuf Qardawi sangat tepat. Menurut pendapat Yusuf Qardawi, bahwa perempuan dilarang menjadi kepala negara karena potensi perempuan biasanya tidak tahan untuk menghadapi situasi konfrontansi yang mengandung resiko berat. Karena model kepemimpinan kepala negara zaman klasik memang mengurus semua hal termasuk dalam masalah pertahanan negara sedangkan dalam sistem pemerintahan sekarang telah terjadi pembagian kekuasaan. Kepala negara tidak harus terjun langsung dalam masalah-masalah yang memang telah menjadi kewenangan bawahannya.

Berdasar pada asumsi keahlian dalam memimpin suatu urusan itu, maka perempuan boleh menjadi pemimpin. Bukan saja dalam

tingkatan yang rendah, tetapi boleh menduduki jabatan publik di posisi puncak. Bukan saja sebagai hakim seperti pendapat Abu Hanifah, tetapi bisa menjadi kepala negara sekalipun. Tegasnya, bahwa perempuan boleh menjadi kepala negara, asalkan dia profesional atau cakap dalam memimpin negara.

G. Kesimpulan

Berdasarkan paparan sebelumnya, penulis dapat menarik kesimpulan bahwa Nasaruddin Umar merupakan salah seorang pemikir muslim kontemporer yang dalam memiliki perhatian yang cukup besar terkait dengan isu-isu kesetaraan gender. Cara pemahaman yang diperkenalkan oleh Nasaruddin Umar diatas menunjukkan kepada kita bahwa al-Qur'an sesungguhnya memiliki pesan-pesan universal seperti keadilan, persamaan hak, penghormatan terhadap nilai-nilai kemanusiaan, dll. Atribut gender yang melekat pada laki-laki dan perempuan sesungguhnya juga tidak menjadi penghalang untuk mengembangkan potensi-potensi yang telah dianugerahkan. Menurut penulis ijtihad yang dilakukan oleh Nasaruddin Umar dengan cara melakukan kritik linguistik-historis al-Qur'an terhadap model-model penafsiran lama (dekonstruksi dan rekonstruksi) adalah hal yang sangat wajar dan mesti dilakukan. Pandangan dia mengenai perempuan dalam al-Qur'an ditentukan oleh akar-akar bahasa Qurani. Nasaruddin Umar mengajukan analisis etimologi dan menggunakan sejarah untuk meneliti banyak kata-kata dalam al-Qur'an. Tidak dapat dipungkiri bahwa seluruh aspek mengenai isu-isu perempuan berakar dari bahasa al-Qur'an.

BAB 11

PEMIKIRAN TAFSIR KONTEKSTUAL SITI MUSDAH MULIA

A. Latar Belakang Masalah

Berbicara tentang tafsir akan memberikan pemahaman yang begitu luas, baik itu secara tekstual atau kontekstual bahkan dari pengertian bahasa atau istilah. Indonesia merupakan penduduk Muslim terbesar di Dunia, sehingga tidak heran jika tokoh-tokoh cendikia atau agama serta para Mufaasir bermunculan. Banyak tokoh yang akan memberikan metode, corak serta karakteristik dalam penafsiran baik itu yang bersifat bilma'tsur atau birra'yi. Salah satu tokoh Mufassir di Indonesia adalah Quraisy Shihab, Buya Hamka, Nasarudin Umar, Abdurrauf, Shaikh Nawawi Al-Bantani dll, namun ada yang lebih baru lagi yaitu munculnya tafsir dari seorang ulama' perempuan yaitu Siti Musdah Mulia yang corak penafsirannya secara kontekstual sehingga bagi para pemula atau pembaca akan terasa cepat untuk memahaminya. Penafsiran dengan model ini memang sudah banyak yang menggunakannya namun pada umumnya yang kita ketahui adalah seorang Mufassir adalah lebih cocoknya adalah seorang laki-laki namun ini adalah seorang perempuan, nah yang akan kita ketahui biasanya penerimaan bagi pembacanya. Tafsir dengan metode ini juga akan

banyak memberikan pemahaman seputar metode kontekstual baik dari cara memahaminya hingga cara penggunaannya. Oleh sebab itu penggunaan metode kontekstual ini akan memberikan pandangan yang luas sehingga pemahaman seputar kontekstual semuanya terjawab. Tidak semua orang dapat menerima tafsir ini karena metode yang digunakan adalah jenis metode zaman klasik yang tentunya lebih cenderung kepada pemahaman kontekstual saja. Oleh sebab itu perlu juga kita fahami bagaimana latar belakang, corak dan modelnya seperti yang dilakukan oleh Siti Musdah Mulia.

Al-Qur'an adalah kitab suci terakhir yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, hal ini sudah menjadi rahasia umum. Namun tidak semua umat manusia memahami pesan-pesan isi kandungannya, sebab tidak semua isi al-Qur'an mudah difahami secara zahiriah saja. Sebagian ayat memang cukup gamblang ketika menjelaskan sesuatu, tak sedikit pula ayat al-Qur'an yang sulit untuk difahami¹⁹⁰. Al-Qur'an turun membawa hukum-hukum bagi umat manusia, yang mengajarkan antara hak dan batil, sehingga yang kita ketahui adalah antara benar dan salah. Tidak hanya itu Al-Qur'an sendiri masih banyak hal-hal yang terselubung yang tidak diketahui manusia, contohnya masalah tafsir yang para ulama' berbeda-beda dalam memahami suatu ayat, oleh sebab itu perbedaan ini menyebabkan pelebaran makna al-qur'an. Menurut Quraish Shihab " Tafsir adalah upaya manusia mencari suatu penjelasan dari ayat ke ayat yang lain, sehingga menurutnya ayat al-qur'an itu seperti intan yang di setiap sudutnya bercahaya, maka apabila seorang ulama' sering membaca qur'an maka akan semakin banyak hal-hal yang tersembunyi akan ia ketahui."¹⁹¹

Berbicara tentang tafsir memang tidak akan pernah habis, sebab ruang lingkup pembahasan yang sangat luas, sehingga

190 Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an", Jurnal Al-Munir. Vol: 2, No: 1, Juni 2020. hlm. 31.

191 H. U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2017), hlm. 2.

dalam memahami suatu tafsir harus memiliki landasan ilmu yang cukup, seperti bahasa Arab, Nahwu, Shorof, Balaghah, Fikih, Ushul Fiqh, Semantik dll. Namun akan banyak kita temui para mufassir mencoba menafsirkan al-qur'an dengan sesederhana mungkin supaya lebih mudah difahami baik pembaca yang awam atau yang sudah ahli, tafsir ini lebih dominan ada di Indonesia seperti corak penafsiran Buya Hamka yang mengedepankan nilai-nilai kemasyarakatan artinya mudah dan sesuai dengan pemahaman masyarakat. Di Indonesia sendiri sudah banyak para Mufassir yang sama seperti corak dari Buya Hamka, seperti Quraish Shihab, Abdurrauf, Sheikh Nawawi al- bantani, Bisri Mustofa, Siti Musdah Mulia, dan masih banyak lagi.

Berkaitan dengan hal itu, para Mufassir juga memiliki masing-masing corak penafsiran yang menjelaskan suatu permasalahan, seperti di Nusantara ini, ada salah satu tokoh mufassir yang pendeketannya melalui kontekstual yaitu Siti Musdah Mulia. Yang perlu kita ketahui bersama, apa sih tafsir dengan metode Kontekstual, sehingga nalar kita untuk memahaminya itu mudah tidak hanya itu kita juga perlu mengetahui apa latar belakang dalam penggunaan ini, serta kecenderungannya dalam penafsiran ini seperti apa, yang jelas, pada dasarnya tafsir hanya menjelaskan makna yang terselubung dalam alqur'anyang tidak diketahui makna atau artinya. Berbeda dengan para sahabat dahulu yang dimana jika ada kesulitan dalam memahami alquran maka akan langsung bertanya kepada Rasulullah Saw. Pada saat al-Quran diturunkan, Rasul SAW, berfungsi sebagai pemberi peringatan, menjelaskan kepada sahabat-sahabatnya tentang arti dan kandungan alQuran, khususnya menyangkut ayat-ayat yang tidak dimengerti atau samar artinya. Keadaan ini berlangsung sampai dengan wafatnya Rasul SAW, walaupun harus diakui bahwa penjelasan tersebut tidak semua kita ketahui akibat tidak sampainya riwayat-riwayat yang berkaitan dengannya. Kalau pada masa Rasul SAW, para sahabat menanyakan persoalan-persoalan yang tidak jelas kepada beliau,

maka setelah wafatnya, mereka terpaksa melakukan ijtihad, seperti „Ali bin Abi Thalib, Ibnu „Abbas, Ubay bin Ka'ab, dan Ibnu Mas'ud¹⁹².

Munculnya berbagai kitab tafsir yang sarat dengan berbagai ragam metode maupun pendekatan merupakan bukti nyata bahwa upaya untuk menafsirkan Al-Qur'an memang tidak pernah berhenti. Ia terus berkembang seiring dengan perkembangan zaman. Hal ini merupakan keniscayaan sejarah, karena umat Islam pada umumnya ingin selalu menjadikan Al-Qur'an sebagai mitra dialog dalam menjalani kehidupan dan mengembangkan peradaban. Proses dialektika antara teks yang terbatas dan konteks yang tak terbatas itulah sebenarnya yang menjadi pemicu dan pemacu bagi perkembangan tafsir. Setiap periode perkembangan, tafsir memiliki ciri dan kekhasan tersendiri. Antara satu periode dengan periode lainnya tidak bisa dipaksakan sama, baik terkait sumber, corak dan metodenya. Hal ini menunjukkan bahwa setiap periode memiliki ciri dan kekhasan yang berbeda bila dibandingkan dengan kurun lainnya. Ciri dan kekhasan tersebut semata-mata untuk memenuhi kebutuhan umat dalam menggali pemahaman Al-Qur'an¹⁹³.

B. Biografi Siti Musdah Mulia

Siti Musdah Mulia lahir pada tanggal 3 Maret 1959 M. di Teluk Bone, Sulawesi Selatan. Sebuah propinsi yang terletak di Indonesia bagian tengah. Dia anak pertama dari 6 (enam) bersaudara oleh pasangan Mustamin Abdul Fattah, Komandan Batalyon dalam Negara Islam pimpinan Abdul Kahar Muzakkar yang kemudian dikenal sebagai gerakan DI/TII di Sulawesi Selatan dan Buaidah Ahmad, gadis pertama di desanya yang menyelesaikan pendidikan di Pesantren Darud Dakwah wa Al-Irsyad (DII), Pare-Pare. Kakek

192 Syarif Idris, Jurnal, "Sejarah Perkembangan Ilmu Tafsir", Jurnal, Vol. 3 No. 2 Oktober 2019, Dosen Syari'ah Universitas Muhammadiyah Kupang. hlm. 176.

193 Ahmad Royhan Firdausy, Tesis, "Epistemologi Penafsiran Musdah Mulia Tentang Homoseksual", 2018. hlm 50.

dari ayahnya, H. Abdul Fatah seorang Mursyid ternama di jamaah tarekat Khalwatiyah. Sementara itu, kakek dari ibu adalah seorang ulama NU tradisional. Seorang lulusan Makkah dan menguasai kitab klasik. Tentu pandangan keislamannya pun sangat konservatif dan tradisional. Dalam keluarga, tradisi NU sangat kental¹⁹⁴.

Di daerah Bone hanya menjadi tempat kelahirannya saja. Selanjutnya ia berpindah-pindah dari satu kota ke kota lainnya. Menginjak usia 2 tahun ia dibawa orang tuanya pindah ke pulau Jawa, tepatnya di Surabaya, mengikuti tugas ayahnya. Dan di tempat itulah ia menghabiskan masa kecilnya. Kemudian setelah berumur tujuh tahun, ia dibawa orang tuanya pindah ke Jakarta dan bertempat tinggal di kampung nelayan yang kumuh di Kelurahan Kalibaru, Tanjung Priok. Wilayah ini umumnya dihuni oleh para kaum nelayan miskin. Banyak anak yang putus sekolah dan masyarakatnya terbiasa dengan minuman keras, perkelahian antar sesama warga, dan penjaja seks mudah dijumpai di setiap sudut-sudut jalan dan rumah-rumah tidak teratur. Umumnya, mereka juga hanya tamat Sekolah Dasar (SD) lalu dinikahkan. Kehidupan yang memprihatinkan tersebut justru amat membekas pada diri Musdah dan tertanam tekad yang kuat untuk mengangkat kehidupan masyarakat, khususnya kaum perempuan, dari keterpurukan yang di saksikannya di tempat ini. Ketika kakeknya datang dan melihat kondisi tempat tinggal mereka, kakeknya menyarankan kepada ibunya agar segera kembali ke kampung dengan pertimbangan agar anak-anak tidak terkontaminasi pengaruh negatif dari lingkungan mereka. Atas saran kakeknya ia dibawa ibunya kembali ke daerah asalnya¹⁹⁵.

Musdah Mulia lahir dan dibesarkan dari lingkungan dengan tradisi Islam yang taat dan ketat. Ia adalah cucu seorang ulama dari kalangan NU. Ketika menggambarkan masa kanak-kanaknya,

194 Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), hlm. 201.

195 Ahmad Bulyan Nasution “Gender dalam Islam: Telaah Pemikiran Musdah Mulia”, Tesis Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, 2014. hlm. 30.

ia bercerita bahwa ia tidak boleh tertawa terbahak-bahak, sebab model tawa seperti itu tidak pantas bagi anak gadis dan mengundang setan. Ia dilarang pula makan ikan emas, karena mengandung banyak hormon yang diyakini akan membuat gadis berperilaku genit. Ia juga dilarang mengikuti Musabaqah Tilawatil Qur'an karena suara perempuan adalah aurat. Selain itu, kakeknya tidak mengijinkannya bersahabat dengan non-Muslim. Kalau ia tetap melakukannya, mereka memerintahkan ia untuk segera mandi. Sebab menurut kakeknya, orang non muslim itu najis jadi harus mandi supaya bersih dan tidak terkontaminasi. Dari sini terlihat betapa tradisional sekali pemikiran dari keluarganya. Namun setelah dewasa, ia pernah melancong ke negara-negara Muslim lainnya dan menyadari bahwa Islam memiliki banyak wajah. Kemudian ia berkata: "Ini membuka mata saya. Sebagian yang diajarkan kakek dan ulama memang benar tetapi lainnya adalah mitologi. Sebagai perempuan, sejak remaja Musdah sudah memakai pakaian tertutup dan berkerudung. Sebab sejak kecil ia telah diperkenalkan bahwa aurat perempuan itu bukan hanya tubuh dan rambutnya, melainkan juga suaranya. Ruang geraknya sering diawasi oleh keluarga baik oleh kakek maupun paman. Misalnya, ia tidak boleh kos (kontrak rumah atau kamar) saat mahasiswa karena khawatir bebas dengan laki-laki. Ia dibelikan rumah yang dekat dengan pamannya supaya setiap saat bisa diawasi.

Pada tahun 1984, Musdah menikah dengan Ahmad Thib Raya, putra tertua pasangan K.H. Muhammad Hasan dan Hj. Zaenab yang keduanya berasal dari kalangan penganut agama yang taat dari desa Parado, Bima, Nusa Tenggara Barat (NTB). Kini suaminya adalah seorang Guru Besar IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (sekarang menjadi UIN). Bertemu dengan Ahmad ketika sama-sama menjadi mahasiswa, ia adalah kakak seniornya di Fakultas Adab. Anehnya, waktu itu keduanya tidak saling mengetahui. Keakraban terjadi justru setelah keduanya berstatus sebagai dosen, bedanya Ahmad berstatus sebagai dosen tetap di IAIN tersebut, sedangkan Musdah

dosen tidak tetap (dosen luar biasa) karena sebagai pegawai negeri sipil (PNS) dia lebih memilih karir peneliti daripada dosen. Selain di IAIN keduanya pun sama-sama mengajar di tempat kursus Bahasa Masjid Raodah dan Yayasan Ittihad. Perkenalan keduanya berlangsung sekitar dua bulan lalu menikah.²⁸¹ Mereka dikaruniai dua putra yaitu Muhamad Albar dan Ahmad Ilham.

Pendidikan formal Siti Musdah Mulia dimulai dari tingkat dasar di kota Surabaya. Namun pada pertengahan kelas empat, beliau pindah ke Jakarta dan masuk SD Koja, Jakarta Utara. Siti Musdah Mulia adalah anak yang aktif, sejak dini beliau selalu memacu kemampuannya dengan mengikuti berbagai macam lomba. Dua tahun berikutnya Siti Musdah Mulia terpilih sebagai siswa terbaik. Setelah tamat SD, beliau melanjutkan pendidikan ke PGAN (Pendidikan Guru Agama Negeri) di Cilincing, Jakarta Utara. Kepala sekolah di PGAN adalah perempuan yang beliau kagumi. Sosoknya yang tegas dan disiplin sangat menginspirasi Siti Musdah Mulia saat itu untuk menjadi seorang pemimpin perempuan yang ideal. Naik kelas tiga, Musdah ikut orang tuanya pindah ke Sengkang, Kabupaten Wajo, Sulawesi Selatan. Di kota ini beliau melanjutkan pendidikannya ke PGA As"adiyah. Mestinya, Musdah masuk di jenjang kelas III, namun oleh karena PGA sebelumnya berstatus negeri dan diprediksi jauh lebih maju daripada swasta, maka Siti Musdah Mulia masuk ke kelas IV. Ternyata benar, nilai semua mata pelajaran nyaris sempurna. Hanya satu mata pelajarannya yang dianggapnya sulit, yakni bahasa Arab. Namun berkat ketekunan beliau, Siti Musdah Mulia mengejar kemampuan bahasa Arab dengan mengikuti kursus bahasa Arab kepada bibi beliau yang kebetulan sebagai guru PGA. Setelah Siti Musdah Mulia menyelesaikan pendidikannya di PGA As"adiyah, beliau ikut kakek dan neneknya pindah ke Makassar dan melanjutkan PGA enam tahun yang setingkat dengan SMA di Datumuseng, Makassar dalam jangka waktu setahun. Pada kwartal pertama (4 bulan), nilai beliau sangat mengagumkan sehingga para guru bersepakat

untuk menaikkan ke kelas selanjutnya. Tidak begitu sulit bagi Siti Musdah Mulia untuk mengikuti pelajaran di kelas ini dan malahan pada akhir tahun beliau lulus dengan predikat terbaik (1974)¹⁹⁶.

Siti Musdah Mulia menginginkan untuk melanjutkan pendidikannya ke IAIN Makassar, namun niatnya terhambat karena ia harus pindah lagi kembali ke Sengkang. Di Sengkang, ia melanjutkan ke Perguruan Tinggi Islam As'adiyah dan memilih Fakultas Uşūluddin. Perguruan tinggi kala itu menggunakan istilah dua jenjang; sarjana muda ditempuh dua tahun dan sarjana lengkap selama empat tahun. Selain di Fakultas Uşūluddin, Siti Musdah Mulia pun mengikuti kuliah di Fakultas Syariah, sebab beliau tertarik juga pada kajian kitab-kitab fikih klasik. Selama dua tahun di Fakultas Uşūluddin, beliau mengukir namanya sebagai mahasiswi teladan, kemudian pada tahun ketiga, beliau melanjutkan studinya ke IAIN Makassar sebagaimana yang beliau dambakan sejak awal.

C. Pendekatan dan Penafsiran Musdah Mulia

Pendekatan yang dilakukan oleh Siti Musdah Mulia apabila kita kaitkan dengan metodenya, maka akan masuk ke Metode Tematik, karna hanya membahas suatu bab permasalahan yang cenderung bermasalah baik dalam konteks kemasyarakatan berbangsa dan bernegara. Contoh saja dalam pandangan Fikih” Siti Musdah Mulia terhadap fikih tersebut lebih mengedepankan masalah. Padahal fikih erat kaitannya dengan ijtihad, jadi secara tidak langsung Siti Musdah Mulia menganggap proses penggalian hukum (istidlal) harus tunduk pada kemaslahatan manusia, bukan pada Alquran dan hadis. Pandangan tersebut mengisyaratkan seolah-olah fikih tidak memiliki nilai syariat. Oleh sebab itu, dalam konteks pemikiran, Siti Musdah Mulia lebih cenderung dalam penggunaan akal untuk meng-istinbāt hukum.¹⁹⁷

196 Irfan Musthafa, “Pemikiran Siti Musdah Mulia tentang Iddah”, Fakultas Syariah IAIN Wali Songo Semarang, 2006, hlm. 55.

197 Lihat Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan*, hlm. xxv, xxxi, xxxv.

Dalam membahas kecenderungan mufassir, maka sama halnya dengan menjelaskan corak tafsir. Secara umum, corak tafsir adalah ciri khas yang dominan terlihat dari cara seorang mufassir dalam menjelaskan makna ayat al-Qur'an.¹⁹⁸ Secara kebermanfaatan, adanya corak penafsiran tentu memudahkan seorang pembaca untuk memilih tafsir mana yang harus digunakan, sesuai dengan latar belakang mufassir. Akan tetapi, adanya corak penafsiran tersebut jika tidak mampu disikapi dengan baik, dapat menjadi jebakan bagi seorang mufassir untuk mendukung pada pendapatnya sendiri sehingga dapat berpotensi terjadinya pengalihan makna. Sehingga, al-Qur'an pun dijadikan alat untuk menjustifikasi pendapatnya sendiri.¹⁹⁹

Penelitian tentang corak tafsir dapat dimulai dengan mengetahui latar belakang seorang mufassir. Maka berkaca pada latar belakang Musdah Mulia, ia merupakan seorang akademisi yang telah meraih banyak penghargaan atas berbagai penelitiannya, khususnya yang membahas tentang kemerdekaan wanita dan Hak Asasi Manusia (HAM). Semangatnya dalam memperjuangkan Hak Asasi Manusia (HAM) salah satunya yaitu keterpurukan yang ia lihat pada masyarakat di sekitar tempat tinggalnya. Rendahnya angka pendidikan dan ekonomi serta tingginya angka kriminalitas terlebih pada kekerasan seksual.²⁰⁰ Kondisi-kondisi tersebut tentu membekas pada diri Musdah Mulia sehingga membuatnya bertekad untuk meningkatkan nilai masyarakat terutama kaum perempuan. Sehingga dengan meniadakan perbedaan antara manusia berdasarkan status dan orientasinya, Musdah Mulia pun menjadi tokoh yang membela kaum minoritas termasuk LGBT. Karena yang membedakan setiap manusia hanyalah ketakwaannya.²⁰¹

198 Abdul syakur, *Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an*, Pamekasan, Vol.01 No.01 Agustus 2015, hlm.85

199 Ibid, hlm. 102.

200 Rizkia Permata Rabia Adawiyah, *Skripsi: Kedudukan Perempuan Dalam Islam Menurut Siti Musdah Mulia.*, Jakarta, 2020, hlm.18.

201 Ibid, hlm.25.

Melihat beberapa pemikiran dan pendapat Musdah Mulia, maka dapat disimpulkan bahwa ia memiliki kecenderungan pada tafsir feminis. Tafsir feminis mengambil prinsip keadilan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an yang membahas tentang gender, sehingga tercipta adanya relasi yang adil bagi perempuan dan laki-laki.²⁰² Tafsir feminis merupakan salah satu upaya para *mufassir-feminis* untuk menjadikan analisis gender sebagai fokus penafsiran mereka, yakni secara khusus membahas ayat-ayat tentang relasi laki-laki dan perempuan.²⁰³ Paradigma tafsir feminis berangkat dari asumsi bahwasanya dalam kajian tentang hak manusia, al-Qur'an memiliki prinsip dasar diantaranya yaitu; *'adalah* (keadilan), *al-musawah* (kesetaraan), (kepantasan), dan *syura* (musyawarah). Oleh karena itu, dapat dikatakan adanya pertentangan antara prinsip-prinsip tersebut dengan tafsir klasik yang tentu pembahasannya dinilai kurang tepat bagi situasi dan kondisi di era kontemporer.²⁰⁴

Model analisis paradigma tafsir feminis adalah analisis gender, dimana kodrat dan gender merupakan sesuatu yang berbeda. Kodrat adalah sesuatu yang tak dapat diubah, sedangkan gender merupakan konstruksi sosial yang dapat berubah. Sehingga dalam mengkaji ayat-ayat tentang relasi gender, pendekatan hermeunitik dengan metode tafsir tematik menjadi pilihan utama. Penafsiran ayat-ayat tentang gender pun dirasa perlu dirubah sehingga lebih kontekstual dan ideal, karena adanya teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan hadis) yang secara harfiah yaitu, memosisikan laki-laki sebagai superior. Maka pembahasan yang populer di kalangan feminis diantaranya; kepemimpinan perempuan, pembagian warisan laki-laki dan perempuan, masalah persaksian, dan lain sebagainya.²⁰⁵ Berikut beberapa contoh penafsiran Musdah Mulia:

202 Eni Zulaiha. *Al-Bayan, Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir: Tafsir Feminis: Sejarah, Paradigma dan Standar Validitas Tafsir Feminis*, Juni 2016, hlm.24.

203 Ibid, hlm.21.

204 Ibid, hlm. 24.

205 Ibid, hlm.25

- a. Prinsip kesetaraan manusia dalam QS. Al-Hujurat/49:13
Dalam penafsiran ayat tersebut, Musdah Mulia memberikan makna *lita'arafu* lebih mendalam. Yakni mengenali diri lebih dalam, sebagai makhluk ciptaan Allah yang kemudian menjadikan manusia rendah diri dan mau salig menghormati, baik laki-laki atau perempuan. Perbedaan antara manusia hanya pada ketakwaannya.²⁰⁶
- b. Kepemimpinan dalam QS. An-Nisa/4:1
Dalam menafsirkan ayat tersebut, Musdah Mulia menyimpulkan bahwasanya dalam ajaran Islam yang luhur, baik laki-laki maupun perempuan diberikan hak-hak yang sama termasuk dalam hal kepemimpinan. Dan dalam al-Qur'an tidak ada satupun teks yang melarang kepemimpinan di kalangan wanita.²⁰⁷
- c. Mahar dalam QS. An-Nisa/4:4
Musdah Mulia menjelaskan tentang ayat ini bahwasanya adanya hak penuh seorang perempuan atas mahar yang diberikan kepadanya, menunjukkan bagaimana Islam mengangkat kedudukan perempuan bukan lagi sebagai harga seorang perempuan yang dibayarkan kepada walinya. Dalam hal ini, perempuan langsung memiliki hak property.²⁰⁸

206 Rizkia Permata Adawiyah, . . . hlm. 83.

207 Ibid, hlm. 103.

208 Ibid, hlm. 115.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd Rahman, 1996. "Nawawi Al-Bantani; an Intellectual Master of The Pesantren Tradition". *Studia Islamika*. Vol. III. No. 3.
- Abdul Karim Amrullah, Abdul Malik. *Tafsir Al-Azhar, Jilid 1 Diperkaya dengan Pendekatan Sejarah, Sosiologi, Tasawuf, Ilmu Kalam, Sastra, dan Psikologi*. (Jakarta: Gema Insani, 2015).
- Abdul Syakur, "Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an", Pamekasan, Vol.01 No.01 Agustus 2015.
- Abidin, Al-Khanafi, M. I. S., & Zulfikar, E. "Tafsir Gender Jawa: Telaah Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil Karya Misbah Mustafa". *Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam*, 18(1), 2019.
- Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren Bisri Mustofa*, (Yogyakarta : LkiS. 2005).
- Ahmad Abdul Malik, *Tafsir Sinar*, Yogyakarta: LPPA Muhammadiyah, 1986.
- Ahmad Abrori, "Refleksi Teori Kritis Jurgen Habermas Atas Konsesus Simbolik Perda Syariah" , *Ahkam*: Vol. XVI, No. 1, Januari 2016.
- Ahmad Baidowi, "Aspek Lokalitas Tafsir al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil karya K.H. Misbah Mushthofa", *Jurnal Nun*, Yogyakarta vol.1. 2015.

- Ahmad Baidowi, *Studi Kitab Tafsir Klasik-Tengah*, Yogkakarta: TH. Press, 2010.
- Ahmad Bulyan Nasution “Gender dalam Islam: Telaah Pemikiran Musdah Mulia”, Tesis Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, 2014.
- Ahmad Royhan Firdausy, Tesis, “Epistemologi Penafsiran Musdah Mulia Tentang Homoseksua”, 2018.
- Ahmad Syafi’i Ma’arif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2009).
- Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam (Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara)*, cet. Ke - III (Yogyakarta: Nadi Pusaka, 2015).
- Ali Hasan al’Aridh, 1994. *Sejarah Metodologi Tafsir*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Ali Hasan Al-Arid, Ali Hasan, *Sejarah dan Metodologi Tafsir* (Jakarta: Rajawali Press, 1922).
- Ali Hasan Al-Aridh, *Sejarah dan Metode Tafsir*. Jakarta:Rajawali Press, 1994.
- Ali Imron, “Simbol dalam Tafsir Al-Ibriz li Ma’rifah Al-Qur’an Al-‘Aziz (Analisis Semiotika Roland Barthes)” (Skripsi S1., Institut Agama Islam Negeri Tulungagung, 2019).
- Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Terbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999).
- Anas Mujahidin & Muhammad Asror, “Telaah Tafsir Marāh Labīd Karya Nawawi al-Bantani, Jurnal Kajian Ilmu Al Qur’an dan Tafsir, Volume 1, Nomor 1, Maret 2021.
- Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat Al-Qur’an*, (Banten: Depdikbud: BantenPress, 2015).

- Andrew Rippin. t.t. *Tafsir Studies*. Calagary. Albert. Canada: Universitas of Calagary.
- Anshari, Ma'ruf Amin dan M. Nashruddin. 1989. "Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani". Vol. VI.,no. 1. Jakarta: Pesantren.
- Arsyad, Mustamin M.. 2000. "al-Syekh Muhammad Nawawi al-Jawi wa Juhuduhu fi al-Tafsir al-Quran al-Karīm fi Kitabihi "al-Tafsir al-Munīr li Ma'alim al-Tanzil", Desertasi Doktor pada Universitas Al-Azhar Kairo-Mesir.
- Atik Wartini, "Tafsir Tematik Kemenag" (Studi Al-Quran dan Pendidikan Anak Usia Dini). UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Vol. 5, No. 1. 2017.
- Atik Wartini, *Corak Penafsiran M. Quraish Shihab Dalam Tafsir al-Mishbah*. 2014. Hunafa: Jurnal Studia Islamika. Vol. 11. No. 1
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII*, cet. ke-V (Bandung: Mizan, 1999).
- Badiatu Raziqi (dkk.), *010 Jejak Tokoh Islam*. (Yogyakarta: e-Nusantara, 2009).
- Bambang Wahyudi, *Penanganan Konflik (Pendekatan Kearifan Lokal)*, (Yogyakarta: Pustaka Senja, 2018).
- Bibit Suprpto, 2009. *Ensiklopedia Ulama Nusantara : Riwayat Hidup, karya dan sejarah*.
- Bisri Musthofa, *al-Ibri>z li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-Azi>z*, Vol. 3 (Kudus: Maktabah wa Matb'ah Menara Kudus, t.t.).
- Devy, Soraya dkk, *Ragam tafsir nusantara varian lokal, kreativitas individual, dan peran perguruan tinggi dan media sosial*. (Yogyakarta: Zahir Publishing, 2021).
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. 1997. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru

- Eni Zulaiha. Al-Bayan , Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir: Tafsir Feminis: Sejarah, Paradigma dan Standar Validitas Tafsir Feminis, Juni 2016.
- Faqih, Sahlan Muhammad dan Pajriah, Siti, "Tafsir Resmi Versi Pemerintah. Jurnal Iman dan Spiritualitas". Volume 1, Nomor 2, 2021.
- Ghafur, M. H. A. Majalah Hikayah. Edisi 11 Rajab 1424 H/3 September 2003.
- H. U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta :Pustaka Pelajar, 2017).
- Hamam Faizin, "Corak-Corak Penafsiran Al-Qur'an". Makalah Program Doktorat Pengkajian Islam Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2016).
- Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an", Jurnal al-Munir. Vol: 2, No: 1 , Juni 2020.
- Hamdani Anwar, "Telaah Kritis Terhadap Tafsir al-Mishbah Dalam Jurnal Mimbar Agama dan Budaya", 2002. Vol. XIX, Nomor 2
- Hamka, *Kenangan Hidup Jilid I*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974).
- Howard M Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia; Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul 'Arifin. (Bandung: Mizan, 1996).
- Hujair A. h. sanaky, *Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna Atau Corak Mumfassiri*, 25 Maret 2022
- Hujair Sanaky, *Metode (Tafsir Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin)*. Al-Mawarid Edisi XVIII. 2008.
- Indal Abrar, "*al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an karya al-Qurtūbi*" *Studi Kitab Tafsir Menyuarakan Teks yang Bisu*, ed. Rafiq Yogyakarta: TERAS, 2004.

- Indal Abror, “Potret Kronologi Tafsir Indonesia”, *Jurnal Esensia*, Vol. 3, No. 2, Juli 2002.
- Irfan Musthafa, “Pemikiran Siti Musdah Mulia tentang Iddah”, Fakultas Syariah IAIN Wali Songo Semarang, 2006.
- Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia*, (Yogyakarta : LkiS, 2014).
- Islah Gusmian, “Tafsir Al-Qur’an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik”, *Suhuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016.
- Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. (Yogyakarta: LkiS, 2013).
- Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*, cet I, Bandung,: Teraju, 2003.
- Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*. (TERAJU, 2003).
- Janah, “Telaah Buku Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur’an Karya Nasaruddin Umar”. *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 12(2), 2017.
- Jurnal
- Kahfi, *Deradikalisasi Quranik Sebuah Perspektif Nasaruddin Umar* (Doctoral dissertation, Institut PTIQ Jakarta, 2021).
- Karel. A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah* (Jakarta LP3ES, 1994).
- Kemenag Qur’an. 2022. Ali ‘Imran - عمران - <https://quran.kemenag.go.id/sura/3>. Diakses Pada 21 April Pukul 10.28.
- Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya* (Jakarta: Lentera, 2010).
- Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an*, terj. Mudzakir, (Bogor: Litera Antar Nusa).

- Khanifatur Rahma, “Al-Bahr Fi Al-Qur’an (Telaah Tafsir Ilmi Kementerian Agama RI)”, Skripsi (Jakarta: UIN Jakarta. 2018.
- Khumaidi, “Implementasi Dakwah Kultural dalam Kitab al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa”, dalam Jurnal An-Nida, Vol. 10, No. 2, Juli-Desember 2018.
- Kusmana. M. *Quraish Shihab: Membangun Citra Institusi* (Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2002).
- Kusminah, *Penafsiran K.H. Misbah Terhadap ayat-ayat amar ma’rūf nahi munkar dalam tafsir al-Iklīl fi Ma’āni al-Tanzīl*, Skripsi, Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013.
- Kusroni, “Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, dan Corak Dalam Penafsiran Al-Qur’an”, Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin STAI AL FITHRAH Vol. 9, No. 1. 2021.
- Lucky, *Penafsiran Emansipatoris Dalam Al-Quran (Perspektif Pemikiran Nasaruddin Umar)*. Marwah: Jurnal Perempuan, Agama Dan Jender, 12(2), 2013.
- M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- M. Nurudin Zudi, *Pasaraya Tafsir Indonesia; Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Kaukaba, 2014).
- M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1993
- M. Quraish Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati. Cet. Ke-II, 2013).
- M. Quraish Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Qur’an al-karim* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997).
- M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. (Bandung: Mizan), 1994.

- M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994).
- M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an: Ditinjau Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib* (Bandung: Mizan, 1997).
- M. Quraish Shihab, *Study Kritis Tafsir Al-Manār* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994).
- M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. 2007. Vol. 1. Jakarta: Lentera Hati.
- M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan.
- M. Rusydi, "Esoterisme Pemikiran Gender Nasaruddin Umar" AN-NISA: Jurnal Studi Gender dan Anak, 12(2), 2020.
- Ma'shum Saifullah, *Menapak Jejak Mengenal Watak: Sekilas Biografi Nahdatul Ulama*, (Jakarta, yayasan saifudi zuhri, 1949).
- Mahir al-Munajjad, *Membongkar Ideologi Tafsir al-Qur'an kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ, 2008.
- Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning; Pesantren dan Terkat*. Bandung: Mizan, . 1999
- Martin Van Bruinssen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarikat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung, Mizan 1999).
- Masduki, Mahfudz. *Tafsif al-Mishbah M. Quraish Shihab* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012).
- Masnida, "Karakteristik dan Manhaj Tafsir Marāh Labīd Karya Syekh Nawawi Al Bantani", Jurnal Darussalam, Vol, 8 No. 1, September 2016.
- Masnur Alam, *Model Pesantren Sebagai Alternatif Pendidikan Masa Kini dan Mendatang* (Jakarta : Gaung Persada Press, 2011).
- Mattson, Ingrid, *Ulumul Qur'an Zaman Kita*, Yogyakarta, 2013

- Maulana, *Pembacaan Tafsir Feminis Nasarudin Umar Sebagai Transformasi Sosial Islam*. MUWAZAH: Jurnal Kajian Gender, 9(1), 2018.
- Misbah Bin Zainul Mustafa, *Tafsir al-Iklīl Fi al-Ma'āni at-Tanzil*, jilid 1. Surabaya : al-Ihsan.
- Misbah Bin Zainul Mustafa, *Tafsir al-Iklīl Fi al-Ma'āni at-Tanzīl*, jilid 4. Surabaya : al-Ihsan.
- Moch Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian" dalam Visi Islam Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman, Volume 1, Nomor 1, Januari 2002.
- Mohammed Arkoun, *Lecture di Coran*. Terj. Hidayatullah. Kajian Kontemporer Al-Qur'an. Bandung: Pustaka, 1987.
- Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: at-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasba Tartīb an-Nuzūl*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyyah, 2008.
- Muhammad Husain al-Zahabiy, 2000. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Juz I (Cet. VII; Kairo: Maktabah Wahbah).
- Muhammad Hussein, 2001. *Fikih Perempuan: Refleksi Kyia atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LkiS.
- Muhammad Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Kehidupan Dinamika Masyarakat*. (Jakarta: Lentera Hati, 2006).
- Muhammad Turmuzi dan Wely Dozan "Telaah Asbāb Al-Khata' Fi Al-Tafsīr" (Sebab-Sebab Kesalahan Dalam Tafsir). Jurnal el-'Umdah. Jilid 4 (Juli 2021).
- Munthe, Saifuddin Herlambang, *Studi Tokoh Tafsir Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Pontianak: IAIN Pontianak Press. 2018.)
- Musthofa Bisri, *Al-Ibrīz Li Ma'rifat Tafsīr Al-Qur'an al-Azīz*, (Kudus, Maktabah wa Matba'ah Menara Kudus).

- Nasharuddin Baidan, 2005. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Cet. III; Yogyakarta: Pustaka Pelajar).
- Nasharuddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 2000).
- Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Cet. I. Solo : Penerbit PT. Tiga Serangkai, 2003.
- Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir di Indonesia*. (Solo: Tiga Serangkai, 2003).
- Nur Lubis Muhammad, 2002. *Data-Data Terbitan Awal Penterjemahan Dan Penafsiran AlQur'an Di Alam Melayu* (Cet. I; Kuala Lumpur, Al-Hidayah Publishers).
- Nurhasanah, N., Ghaffar, A., & Nurung, M. *Penafsiran Hamka dan Nasaruddin Umar Tentang Peran Perempuan Dalam Perspektif Gender*. (Doctoral dissertation, UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, 2020).
- Purwanto, “Pengantar Studi Tafsir Al-Qur'an (Sejarah, Metodologi dan Aplikasinya di Bidang Pendidikan)”. Yogyakarta: UIN Suka. 2013.
- Quraish Shihab, 1984. *Metode Penyusunan Tafsir yang Berorientasi pada Sastra, Budaya dan Kemasyarakatan*, Makalah.
- Raziqin, Badiatul, dkk. *101 Jejak Tokoh Islam Indonesia* (Yogyakarta: e-Nusantara, 2009).
- Rizkia Permata Rabia Adawiyah, Skripsi: “Kedudukan Perempuan Dalam Islam Menurut Siti Musdah Mulia”., Jakarta, 2020.
- Robby Zidni Ilman ZF, “Menjawab Kontroversi Tafsir Marāh Labīd ke Nusantara”, *Jurnal Ilmu Ilmu Ushuluddin*, Volume 07, Nomor 02, Desember 2019).

- Sa'id Aqiel Siradj et al. *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, Cet ke - I (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999).
- Said Agil Husein al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, (Jakarta: Ciputat Press, 2002).
- Salman Harun, *Mutiara al-Qur'an; Aktualisasi Pesan al-Qur'an dalam Kehidupan*, Jakarta: Logos, 1999.
- Samsul Nizar, *Memperbincangkan Dinamika Intelektual dan Pemikiran Hamka tentang Pendidikan Islam*. (Jakarta: kencana Media Group, 2008).
- Sari, H. L. *Kiprah Prof. Dr. Nasaruddin Umar dalam sosialisasi kesetaraan gender*. Skripsi. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah
- Siti Mariatul Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara; Tafsir Al-Qur'an Carakan Dan Narasi Reformisme* (Semarang: Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) press, 2020).
- Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004).
- Siti Zubzidah, *Tafsir al-iklil Fi ma'āni al Tanzil*, Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Misbah Mustafa, skripsi fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga. 2001.
- Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Sri Wahyuni dan Rustam Ibrahim, "Pemaknaan Jawa Pegon Dalam Memahami Kitab Kuning Di Pesantren", dalam Jurnal Ilmiah Studi Islam, Volume. 17. No. 1. Desember 2017.
- Sunanto, Musyrifah. 2000. *Nawawi Al-Bantani: Ulama Indonesia Pengarang Tafsir Munir* (Hasil Penelitian). UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

- Supian Aan, “Kontribusi Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy Dalam Kajian Hadits”, *Jurnal Mutawatir* vol. 4 No. 2 Juli-Desember, 2014.
- Supriyanto, “Kajian al-Qur’an dalam Tradisi Pesantren”, *Jurnal Tsaqafah*, vol. 12 No. 2. 2016.
- Supriyanto, *Kajian al-Qur’an dalam Tradisi Pesantren*,
- Surya A Jamrah, *Metode Tafsir Maudhū’i; Suatu Pengantar*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Syaeful Rokim, “Mengenal Metode Tahlili”, *Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*. 2017.
- Syamsul Bakri, “Kebudayaan Islam Bercorak Jawa (Adaptasi Islam dalam Kebudayaan Jawa)”, *Jurnal Dinika*. Vol 12, No.2 (Juli-Desember 2014).
- Syarif Idris, “Sejarah Perkembangan Ilmu Tafsir”, *Jurnal*, Vol. 3 No. 2 Oktober 2019 , Dosen Syari”ah Universitas Muhammadiyah Kupang.
- Syarofi, Ahmad, *Penafsiran Sufi Surat al-fātihah dalam Tafsir Taj al-Muslimin dan Tafsir al-Iklīl fi Ma’āni al-Tanzi’l Karya K.H. Misbah Mushthofa*, (Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: 2015).
- Tengku Muhammad Hasbie Ash Shiddieqy, *Tafsir al-Bayān*, Juz I (Bandung: Almaarif, t.th.
- Tengku Muhammad Hasbie Ash-Shiddieqy, 2009. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra).
- Tengku Muhammad Hasbie ash-Shiddieqy, 2000. *Tafsir al-Qur’anul Majid An-Nūr*, Jilid I (Cet. II; Semarang: Pustaka Rizki Putra).
- Tengku Muhammad Hasbie Ash-Shiddieqy, 2009. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra).

Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. (Jakarta : Balai Pustaka, 1989).

Untirta. 2001. Syekh Nawawi Al-Bantani. Banten: Universitas Tirtayasa.

Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta : LP3ES, 2011).