



## **Jurnal Studi Alqur'an dan Tafsir di Nusantara**

Diterbitkan oleh: Asosiasi Ilmu Alqur'an  
dan Tafsir se-Indonesia (AIAT)

## **SUSUNAN DEWAN REDAKSI**

Editor Utama:

**Dr. phil. Sahiron Syamsuddin, M.A.**

Editor Pelaksana:

**Dr. phil. Munirul Ikhwan, M.A.**

Anggota:

**Dr. Ahmad Baidowi, M.Si.**

**Ahmad Rafiq, Ph.D.**

**Lien Iffah Naf'atu Fina, M.Hum.**

**Fitriana Firdausi, M.Hum.**

Tim Ahli:

**Prof. Yudian Wahyudi, Ph.D.**

**Prof. Dr. Nasaruddin Umar**

**Dr. Hamim Ilyas, M.A.**

**Yusuf Rahman, Ph.D.**

## **ALAMAT REDAKSI**

Krapyak Kulon, Rt. 07 No. 212 Panggungharjo Sewon Bantul

Yogyakarta 55188. CP: 081803045946

Email: [aiat.indonesia@gmail.com](mailto:aiat.indonesia@gmail.com)

# Daftar Isi

Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika..... 1  
*Islah Gusmian*

Aspek Lokalitas Tafsir *Al-Iklīl Fī Ma'ānī Al-Tanzīl*  
Karya KH Mishbah Musthafa..... 33  
*Ahmad Baidowi*

*Ūlū Al-'Amr* Perspektif Hamka  
dan Negara Berdasarkan Islam di Indonesia ..... 63  
*Ulya*

Teologi Bencana dalam Perspektif Al-Qur'an ..... 91  
*Abdul Mustaqim*

Resepsi Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur'an  
oleh M. Quraish Shihab: Upaya Negosiasi antara Hermeneutika  
dan Tafsir Al-Qur'an untuk Menemukan  
Titik Persamaan dan Perbedaan..... 111  
*Muzayyin*



# TAFSIR AL-QUR'AN DI INDONESIA: SEJARAH DAN DINAMIKA

Islah Gusmian

*Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta*

## **Abstrak**

Artikel menjelaskan tentang sejarah dan dinamika penulisan tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Unsur-unsur yang diuraikan terdiri dari keragaman basis identitas sosial penulis tafsir Al-Qur'an, latar belakang keilmuan, bahasa serta aksara yang digunakan dalam penulisan tafsir Al-Qur'an, serta produk penafsiran. Dari sudut sejarah, basis identitas sosial penafsir di Indonesia cukup beragam: mulai dari ulama, akademisi, sastrawan, dan birokrat. Basis sosial penulisannya juga beragam: ada basis pesantren, akademik, dan masyarakat umum. Dari sisi aksara dan bahasa yang dipakai juga beragam: selain bahasa Indonesia dan aksara Latin, tafsir di Indonesia juga ditulis dengan bahasa dan aksara lokal, seperti aksara Jawi, Pegon, dan Lontara. Adapun dari sisi isi, tafsir Al-Qur'an di Indonesia juga mengkontestasikan problem-problem sosial-politik yang terjadi ketika tafsir ditulis. Kajian ini menunjukkan bahwa sejarah tafsir Al-Qur'andi Indonesia dari berbagai sudutnya, cukup dinamis.

**Kata Kunci:** Tafsir, Al-Qur'an, Indonesia, dan pesantren

## A. Pendahuluan

Sejauh ini, kajian tentang tafsir Al-Qur'an Indonesia telah dilakukan oleh para ahli dengan berbagai sudut pandang serta pilihan subjek yang berbeda-beda. Ada kajian yang secara khusus mengungkapkan karakteristik tafsir, keterpengaruhan, serta proses adopsi yang terjadi. Model semacam ini, misalnya dilakukan oleh Anthony H. John dalam "The Qur'an in the Malay World: Reflection on 'Abd al-Ra'uf of Singkel (1615-1693)" yang dipublikasikan di *Journal of Islamic Studies*, 9:2 (1998).<sup>1</sup> Selain A.H. John, dua indonesianis lain, yaitu Peter G. Riddell dan Howard M. Federspiel, melakukan kajian dengan mengacu pada pengaruh dinamika keilmuan Islam di Timur Tengah dalam tafsir Al-Qur'an Indonesia dalam bentuk respons dan transmisi.<sup>2</sup>

Dalam artikel "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in South and Southeast Asia: a Report on Work Process",<sup>3</sup> Riddell secara spesifik menganalisis penggunaan tafsir berbahasa Arab di kawasan Asia Selatan dan Asia Tenggara pada

---

1 Artikel-artikelnya yang lain, yaitu "Quranic Exegesis in the Malay World: in Search of a Profile", menjadi salah satu artikel dalam buku yang diedit oleh Andrew Rippin berjudul *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* yang diterbitkan oleh Oxford University Press pada 1988. Dalam buku *Islam in Asia: Volume II Southeast Asia and East Asia* (Boulder: Westview, 1984) yang diedit oleh R. Israeli dan dirinya sendiri, A.H. Johns menulis satu artikel berjudul "Islam in the Malay World: an Explanatory Survey with Some Reference to Qur'anic Exegesis". Dalam buku *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (New York: Oxford University Press, 2006) yang diedit oleh Abdullah Saeed, A.H. Johns menulis satu artikel berjudul "Qur'anic Exegesis in the Malay-Indonesian World: an Introduction Survey". Dari sejumlah tulisannya itu, kajian A.H. Johns secara umum bertumpu pada tafsir Al-Qur'an di Indonesia pada abad 17 M (yang dikaji adalah tafsir *Tarjumān al-Mustafid*) dan abad 19 M (yang dikaji adalah tafsir *Marāḥ Labid*) dengan menunjukkan metode penafsiran dan keterpengaruhannya dengan karya tafsir klasik serta proses arabisasi pemakaian istilah dalam konteks bahasa di Indonesia.

2 Selengkapnya Lihat Peter G. Riddell, *Islam and The Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001). Pada bab IX dan XII di buku *Islam and The Malay-Indonesian World* karya Riddell, juga dia tulis dalam artikel khusus, yaitu "Earliest Qur'anic Exegetical Activity in Malay-Speaking State", *Archipel*, 38 (1989), hlm. 107-124.

3 Peter G. Riddell, "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in South and Southeast Asia: a Report on Work Process", *Indonesia Circle Journal*, Vol. LI (1990).

masa-masa awal, dan dalam artikel “Controversy in Qur’anic Exegesis and Its Relevance to the Malay-Indonesia World”<sup>4</sup> ia mengungkapkan pengaruh perkembangan dunia tafsir Al-Qur’an di dunia Muslim dalam dinamika Islam dan Muslim di Nusantara. Adapun Howard M. Federspiel kajiannya lebih fokus pada karakteristik terjemahan dan tafsir Al-Qur’an di Asia Tenggara<sup>5</sup> serta kepopuleran sebuah tafsir Al-Qur’an.<sup>6</sup> Dari sisi sumber, kajian Federspiel ini mengabaikan karya-karya tafsir Al-Qur’an berbahasa lokal, seperti tafsir berbahasa Jawa, Sunda, dan Bugis.

Masih terkait dengan sejarah tafsir Al-Qur’an Indonesia, Yunan Yusuf menulis dua artikel, yaitu “Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia”<sup>7</sup> dan “Karakteristik Tafsir Al-Qur’an di Indonesia Abad Ke-20”.<sup>8</sup> Pada artikel pertama, Yunan mengulas aspek-aspek metodologi tafsir dan perkembangannya, adapun pada artikel yang kedua, secara spesifik ia memilih periode tertentu dan mengulas karakteristik tafsir Al-Qur’an di Indonesia. Mirip seperti yang terjadi pada kajian Federspiel, kajian Yunan juga belum menyentuh tafsir-tafsir Al-Qur’an berbahasa dan beraksara lokal, seperti *Al-Ibrīz* karya K.H. Bisri Mustafa, *Al-Iklīl* karya K.H. Misbah Zainul Mustafa, dan *Faiḍ al-Rahmān* karya K.H. Saleh Darat yang ditulis memakai Pegon Jawa, *Rauḍah al-‘Irfān* karya K.H. Ahmad Sanusi yang ditulis dengan Pegon-Sunda, dan *Tafsir Al-Huda* karya Bakri Syahid yang ditulis dengan aksara Roman dan bahasa Jawa.

4 Peter G. Riddell, “Controversy in Qur’anic Exegesis and Its Relevance to the Malay-Indonesia World”, dalam Anthony Reid (ed.), *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia* (Calyton: Monas Paper on Southeast Asia, 1993), hlm. 27-61.

5 Howard M. Federspiel, “An Introduction to Qur’anic Commentaries in Contemporary Southeast Asia”, dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXI, No. 2, 1991, hlm. 149-161.

6 Lihat Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur’an di Indonesia*, terj. Tadjul Arifin (Mizan: Bandung, 1996).

7 Lihat *Jurnal Pesantren*, No. I, Vol. VIII, Tahun 1991, hlm. 34.

8 Lihat *Jurnal Ulumul Qur’an*, Vol. III, No. 4, Tahun 1992, hlm. 50.

Kajian-kajian di atas adalah contoh bahwa konteks-konteks keindonesiaan, dari sudut sosial, budaya, dan politik belum banyak ditampilkan secara memadai oleh para pengkaji di bidang tafsir Al-Quran di Indonesia. Menjelaskan sejarah tafsir Al-Qur'an di Indonesia dengan tidak semata-mata berkaitan dengan tahun penulisan dan publikasinya, tetapi juga menyangkut basis sosial-politik penulis tafsir, ruang sosial dan audiens ketika tafsir ditulis, bahasa dan aksara yang digunakan, serta tujuan penulisan tafsir merupakan salah satu kajian penting. Unsur-unsur tersebut, secara umum akan dibahas dengan singkat dalam tulisan dan dengan bertumpu pada aspek sosial dan budaya sebagai ruang dialektika.

## **B. Basis Sosial-Budaya Penulisan Tafsir Al-Qur'an Indonesia**

Karya tafsir Al-Qur'an Indonesia lahir dari ruang sosial-budaya yang beragam. Sejak era 'Abd ar-Rauf As-Sinkili (1615-1693 M) pada abad 17 M hingga era M. Quraish Shihab pada era awal abad 21 M. Pada rentang waktu lebih empat abad itu, karya-karya tafsir Al-Qur'an Indonesia lahir dari tangan para intelektual Muslim dengan basis sosial yang beragam. Mereka ini juga yang memainkan peran sosial yang beragam pula, seperti sebagai penasihat pemerintah (mufti), guru, atau kiai di pesantren, surau, atau madrasah. Peran-peran ini mencerminkan basis sosial di mana mereka mendedikasikan hidupnya untuk agama dan masyarakat.

*Pertama*, di Indonesia terdapat tafsir Al-Qur'an yang ditulis dalam ruang basis politik kekuasaan atau negara. Konteks yang demikian tampak pada *Tarjumān al-Mustafīd*, karya 'Abd ar-Rauf as-Sinkili, tafsir Al-Qur'an pertama di Nusantara. Tafsir ini ditulis ketika 'Abd ar-Rauf as-Sinkili menjadi penasihat di kerajaan Aceh. As-Sinkili hidup dalam enam periode kesultanan Aceh, yakni periode (1) Sultan Iskandar Muda (1607-1636); (2) Sultan Iskandar Tsani (1636-1640); (3) Sultanah Taj al-'Alam Safiyat al-Din Syah (1641-1675); (4) Sri Sultan Nur Alam Nakiyat ad-Din Syah (1675-1678), (5) Sultanah Inayat Syah Zakiyat ad-Din Syah (1678-1688); dan (6)



Sultanah Kamalat Syah (1688-1699). Empat penguasa yang terakhir ini adalah sultanah perempuan, yang di dalam kesultanannya, As-Sinkili menjadi mufti. Bila dikatakan bahwa *Tarjuman al-Mustafid* merupakan karya as-Sinkili yang ditulis pada 1675 M, maka berarti karya tersebut ditulis pada akhir kekuasaan Sultanah al-Alam dan atau awal kekuasaan Sri Sultan Nur al-Alam.

Basis ruang sosial politik semacam ini juga tampak pada *Tafsir al-Qur'an al-Azīmi* yang ditulis oleh Raden Pengulu Tafsir Anom V. Pengulu Tafsir Anom V adalah Pengulu Ageng ke-18 dalam dinasti Kartasura. Nama aslinya adalah Raden Muhammad Qamar. Dia dilahirkan pada Rabu, 11 Rabi'ul Awwal Tahun Jimakir 1786 Jawa (1854 M) di Kompleks Pengulon, Surakarta Hadiningrat, sebagai anak ke-6 dari Raden Pengulu Tafsir Anom IV. Garisketurunannya bersambung sampai Sultan Trenggana, penguasa terakhir Kerajaan Islam Demak.<sup>9</sup> Ia dilantik sebagai Pengulu ketika berusia 30 tahun, tepatnya pada Kamis Wage, tanggal 3 Saper tahun Dal 1815, oleh Sri Susuhunan Pakubuwana IX menggantikan ayahnya yang wafat.

Basis ruang sosial politik kekuasaan semacam itu juga ditemukan pada tafsir-tafsir yang lahir pada era abad 21 M. Misalnya, *Tafsir Al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab ditulis ketika ia menjabat sebagai Duta Besar Indonesia di Mesir. Contoh yang lebih kuat pada era ini adalah *Al-Qur'an dan Tafsirnya* yang dikeluarkan oleh pemerintah Republik Indonesia melalui Kementerian Agama, dan *Tafsir Tematik* yang dikeluarkan oleh Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama RI.<sup>10</sup>

9 Abdul Basith Adnan, *Prof. K.H.R. Muhammad Adnan: Untuk Islam dan Indonesia* (Yayasan Mardikintaka: Surakarta, 2003), hlm. 13.

10 Sebagaimana tertuang dalam Keputusan Menteri Agama RI Nomor BD/28/2008 tanggal 14 Februari 2008, Menteri Agama membentuk tim pelaksana kegiatan penyusunan tafsir tematik. Hal ini sebagai wujud pelaksanaan rekomendasi Musyawarah Kerja Ulama Al-Qur'an tanggal 8-10 Mei 2006 di Yogyakarta dan 14-16 Desember 2006 di Ciloto. Lihat Sambutan Kepala Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI dalam *Tafsir Tematik, Pembangunan Ekonomi Umat*

*Kedua*, tafsir-tafsir yang ditulis di lingkungan dan basis sosial pesantren.<sup>11</sup> Secara sosial, setidaknya ada dua jenis pesantren, yaitu pesantren yang ada di lingkungan kraton, seperti pesantren Manbaul Ulum Solo dan pesantren di luar kraton. Tafsir Al-Qur'an yang lahir dari rahim pesantren di lingkungan kraton misalnya *Kitab Al-Qur'an Tarjamah Bahasa Jawi* aksara pegon yang diterbitkan pada 1924 oleh perkumpulan Mardikintoko di Surakarta di bawah prakarsa Raden Muhammad Adnan (1889-1969 M.). Karya ini pertama kali terbit pada 1924 M. dengan membahas sūrah-sūrah dalam Al-Qur'an secara terpisah. Berdasarkan karya ini pula sejak 1953 Raden Muhammad Adnan menulis kembali terjemah Al-Qur'an dalam edisi bahasa Jawa Pegon, dan pada 1969 M. naskahnya yang masih tersebar di berbagai tempat dikumpulkan oleh anaknya, Abdul Basith Adnan. Usaha kodifikasi ini selesai pada akhir 1970-an.<sup>12</sup> Pada

---

(Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat, Departemen Agama RI, 2009), hlm. xiv-v

- 11 Pesantren merupakan dunia dan tradisi yang khas dan unik di tengah masyarakat. Secara lahiriah, dalam kompleks pesantren umumnya dikelilingi dengan pagar sebagai pembatas yang memisahkan dengan masyarakat di sekelilingnya. Di dalamnya terdapat bangunan pemondokan, dalam tradisi pesantren disebut pondok. Fungsinya sebagai asrama di mana para santri tinggal bersama dan belajar di bawah bimbingan seorang kiai. Kedua, bangunan surau atau masjid. Dalam struktur pesantren, masjid merupakan unsur dasar yang harus dimiliki pesantren karena merupakan tempat utama yang ideal untuk mendidik dan memberikan pelajaran kepada para santri, khususnya tata cara ibadah. Ketiga, di dekat masjid biasanya terdapat rumah di mana kiai bermukim. Lihat Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi, Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 3. Ada dua versi mengenai sejarah asal-usul Pesantren di Indonesia. *Pertama*, pesantren sebagai kultur yang berakar pada tradisi Islam sendiri, yaitu tradisi tarekat. Berdasarkan fakta bahwa penyiaran Islam di Indonesia awalnya lebih banyak dikenal dalam bentuk kegiatan tarekat. Kedua, pesantren merupakan pengambilalihan dari sistem pesantren yang diselenggarakan orang-orang Hindu di Nusantara. Lihat Hasan Muarif Ambary et al., *Ensiklopedi Islam*, jilid 4 (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1994), hlm. 103.
- 12 Lihat, Abdul Basith Adnan, "Purwaka" dalam Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* (Bandung: Al-Maarif, t.th), hlm. 6. Pengantar ini ditulis pada 21 Nopember 1977. Berdasarkan informasi ini, berarti tafsir karya Muhammad Adnan telah dicetak pada akhir tahun 1970-an. Namun, dalam kata pembuka yang ditulis Muhammad Adnan dalam tafsir ini, ditulis pada 11 Juli 1965. Ini artinya bahwa ia telah menyelesaikan karya tafsir ini pada pertengahan tahun 1960-an.

edisi cetaknya, karya ini kemudian ditulis dengan bahasa Jawa dan aksara Latin.<sup>13</sup>

Dari rahim pesantren Manbaul Ulum Solo ini pula, Kiai Imam Ghazali, salah seorang guru di pesantren tersebut, pada 1936 M menulis *Tafsir Al-Balagh*. Penerbitannya dibuat secara serial, seperti edisi majalah: ada tahun dan nomor. Edisi Th. 1 dan nomor 1, cetakan kedua diterbitkan pada 13 Juli 1938/15 Jumadil Awal 1357 oleh penerbit Toko Buku Al-Makmuriyah Sorosejan Surakarta. Pada edisi Th. 2 dan nomor 2, dicetak pada 7 Safar 1356/19 April 1937.<sup>14</sup> Selain *Tafsir Al-Balagh*, terdapat naskah anonim terjemah Al-Qur'an dengan aksara pegon. Naskah ini, sejak tahun 1927 M. dipakai bahan pengajaran di Pesantren Manba'ul Ulum Surakarta.<sup>15</sup>

Adapun tafsir-tafsir yang lahir dari rahim pesantren di luar kraton bisa dilihat, misalnya *Raudat al-'Irfan fi ma'rifah al-Qur'an* dan *Tamsiyatul Muslimin fi Tafsir Kalam Rabb al-'Alamin*<sup>16</sup> karya KH. Ahmad Sanoesi (1888-1950 M.), *Al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* (1960) karya K.H. Bisri Mustofa (1915-1977), *Iklil fi Ma'ani at-Tanzil* (1980) dan *Taj al-Muslimin* karya K.H. Misbah ibn Zainul Mustofa (1916-1994), dan *Jami' al-Bayan* karya KH. Muhammad bin Sulaiman.

13 Tidak ada informasi yang jelas perihal pemakaian aksara Latin. Diperkirakan agar tafsir ini mudah dibaca oleh lebih banyak masyarakat Muslim, tidak hanya orang yang menguasai aksara pegon.

14 Penulis tidak menemukan buku ini untuk edisi cetakan pertama Tahun I dan nomor pertama, sehingga tidak bisa memberikan kepastian terkait tahun terbit untuk kali pertama.

15 Kesimpulan ini didasarkan pada informasi yang terdapat pada halaman lima dalam naskah ini yang ditemplei kertas putih bertuliskan: "Kagungan Ndalem hing pamulangan Manba'ul Ulum, 1346 H: 1858 Q: 1927 M." Tulisan ini diketik—bukan tulisan tangan—dengan rapi.

16 Selain dua karya ini, terdapat karya-karya tafsir lain yang ditulis KH. Ahmad Sanoesi, yaitu: *Tafrih al-Qulub al-Mu'min fi Tafsir Kalimat Sura al-Yasin*, *Kasyfu as-sa'dah fi Tafsir Sura al-Waqiah*, *Tanbih al-Hairan fi Tafsir Sura ad-Dukhan*, *Yasin Waqiah Digantoeng Loegat dan Keterangannya*, *Kanz al-Rahmat wa al-Luth fi Tafsir Sura Al-Kahfi*, *Hidayah al-Qulub fi Fadli Sura Tabarak al-Mulk min Al-Qur'an*, *Kasyful Auham fi wa al-Dzunun fi Bayan Qaul Taala La Yamassuhu illa al-Muthahharun*, *Malja' al-Thalibin fi Tafsir al-Kalam al-Rabb al-'Alamin*.

KH. Ahmad Sanoesi adalah ulama asal Sukabumi. Ia adalah pengasuh Pesantren Kedung Puyuh, Sukabumi. Pada 1931 M. ia mendirikan Ittihadijatoel Islamijah (AII),<sup>17</sup> sebuah organisasi masyarakat yang bertujuan mewujudkan kebahagiaan umat melalui mazhab Ahlussunnah wal Jama'ah. Ia juga ikut berperan dalam pembentukan Peta (Pembela Tanah Air) di Bogor pada 1943 M. Menjelang kemerdekaan RI, ia ikut terlibat dalam Badan Pekerja Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) dan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) yang bertugas merumuskan negara Indonesia merdeka. Dalam suatu rapat BPUPKI dan PPKI, ia pernah mengusulkan konsep imamah sebagai dasar negara Indonesia merdeka—meskipun demikian, ia menolak bergabung dengan DI (Darul Islam) yang didirikan Kartosuwiryo pada 1949, karena menurut dia dasar DI banyak yang tidak sesuai dengan ajaran Islam.<sup>18</sup>

*Raudat al-'Irfān fī ma'rifah al-Qur'ān* dan *Tamsyiyatul Muslimīn fī Tafsīr Kalām Rabb al-'Ālamīn*<sup>19</sup> merupakan dua karya tafsir monumental yang dia tulis. Tafsir yang pertama merupakan karya tafsir lengkap 30 juz yang ditulis memakai aksara Pegon Sunda,

17 Di era zaman Jepang organisasi ini berganti nama Persatoen Oemat Islam Indonesia (POII). Lihat, *Ensiklopedi Nasional Indonesia* (Jakarta: PT. Cipta Adi Pustaka, 1990), 14: 400.

18 Sulasman, KH. Ahmad Sanoesi, *dari Pesantren ke Parlemen* (Bandung: PW PUI Jawa Barat, 2007), hlm. 89.

19 Selain dua karya ini, terdapat karya-karya tafsir lain yang ditulis KH. Ahmad Sanoesi, yaitu: *Tafriḥ al-Qulūb al-Mu'min fī Tafsīr Kalimat Sūrat al-Yāsīn*, *Kasyfu as-sa'ādah fī Tafsīr Sūrat al-Wāqī'ah*, *Tanbīh al-Hairan fī Tafsīr Sūrat ad-Dukhān*, *Yāsīn Waqī'ah Digantoeng Loegat dan Keterangannya*, *Kanz al-Raḥmat wa al-Luth fī Tafsīr Sūrat Al-Kahfī*, *Hidāyah al-Qulūb fī Fadli Sūrat Tabārak al-Mulk min Al-Qur'ān*, *Kasyful Auham fī wa al-Dzunūn fī Bayān Qaul Ta'ālā Lā Yamassuhu illā al-Muthahharūn*, *Maljā' al-Thālibīn fī Tafsīr al-Kalām al-Rabb al-'Ālamīn*.

terdiri dari dua jilid. Tafsir ini ditulis secara ringkas. Diterbitkan oleh Penerbit Pesantren Kedung Puyuh, Sukabumi.

Adapun yang kedua, merupakan tafsir berbahasa Indonesia aksara Latin. Ditulis pada Oktober 1934, sebulan setelah ia kembali ke Sukabumi dari pengasingannya di Batavia.<sup>20</sup> Tafsir ini diterbitkan seperti bentuk majalah setiap satu bulan sampai 53 edisi, mulai juz 1 hingga juz 8.<sup>21</sup> Edisi pertama diterbitkan oleh Tup Masduki, Tarikolot 3 Soekaboemi, dan sejak edisi kedua diterbitkan oleh Druk Al-Ittihad Soekaboemi. Pada edisi kedua dan selanjutnya ini KH. Ahmad Sanusi menyertakan transliterasi ayat Al-Qur'an yang kemudian melahirkan kontroversi di kalangan ulama Jawa Barat.<sup>22</sup> Tafsir ini tampak didedikasikan bukan hanya untuk kalangan para santri, melainkan untuk masyarakat awam yang lebih luas. Hal ini diperkuat dengan penjelasan dalam *Tamsiyat al-Muslimin* volume pertama pada halaman “tambihat”, bahwa tafsir ini ditulis untuk menerangkan agama Islam dan mazhab Ahlussunnah Wal Jama'ah kepada masyarakat.

Selanjutnya, tafsir *Al-Ibriz li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* karya KH. Bisri Mustofa (1925-1977). Karya tafsir ini selesai ditulis menjelang subuh pada Kamis, 29 Rajab 1376 H / 28 Januari 1960 M.<sup>23</sup> Ditulis dengan bahasa sederhana agar mudah dipahami oleh

20 Sejak 1928 ia diasingkan oleh Belanda dengan alasan karena keterlibatannya dengan SI ketika itu, tetapi alasan yang sesungguhnya adalah karena fatwa-fatwanya yang kontroversial, misalnya tentang *slametan* dan zakat fitrah, bisa merongrong wibawa Penghulu dan Patih Sukabumi yang merupakan kaki tangan Belanda. Dadang Darmawan, “Ortodoksi Tafsir: Respon Ulama terhadap Tafsir Tamsijjatoel Moeslimin karya KH. Ahmad Sanoesi” Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009, hlm. 65.

21 Gunseikanbu, *Orang Indonesia yang Terkemuka di Jawa* (Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 1986), hlm. 443.

22 Mengenai kontroversi ini lebih lanjut lihat Dadang Darmawan, “Ortodoksi Tafsir: Respon Ulama terhadap Tafsir Tamsijjatoel Moeslimin karya KH. Ahmad Sanoesi” Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.

23 KH. Bisri Mustofa, *Al-Ibriz li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* (Kudus: Menara Kudus, t.th.) jilid III, hlm. 2270.

masyarakat secara luas, khususnya para santri yang memulai belajar ilmu di bidang tafsir. Dengan rendah hati Kiai Bisri mengatakan bahwa yang dilakukannya itu hanyalah membahasawakan dan menukil kitab-kitab tafsir pendahulunya, seperti tafsir *Baidhāwī*, tafsir *Khāzin*, dan tafsir *Jalālain*.<sup>24</sup>

Sama halnya dengan *Al-Ibrīz*, tafsir *Al-Iklīl fī Maʿānī al-Tanzīl* karya K.H. Misbah Zainul Mustafa ditulis dengan aksara pegon Jawa, ketika penulisnya memimpin pesantren Al-Balagh di Bangilan, Tuban. Di masyarakat pesantren, tafsir ini sangat terkenal dantelah dicetak berkali-kali oleh penerbit buku Ihsan Surabaya pada era 1980-an. Selain *Al-Iklīl*, ia juga menulis tafsir berjudul *Tāj al-Muslimīn*. Sayangnya, baru sampai jilid empat, beliau wafat.

Di Makassar, Anre Gurutta<sup>25</sup> H.M. Asʿad (w. 1952) seorang kiai pesantren menulis *Tafsir Bahasa Boegisnja Soerah Amma*. Judul untuk karya tafsir ini sengaja ditulis dalam tiga bahasa: Arab, Bugis, dan Indonesia. Terdapat pula edisi Indonesia yang dialihbahasakan oleh Sjamsoeddin Sengkang, salah seorang murid Anre Gurutta H.M. Asʿad.<sup>26</sup> Edisi Indonesia ini diterbitkan di Sengkang. Sayangnya, tidak terdapat keterangan yang pasti perihal tahun penerbitan dan nama penerbit. Meskipun demikian, M. Rafii Yunus Martan—dengan menyebut karya tafsir ini—menegaskan bahwa sejarah eksistensi terjemah dan tafsir Al-Qurʿan di Sulawesi Selatan sudah cukup panjang dan telah dimulai sejak tahun 1948.<sup>27</sup>

Penegasan ini menunjukkan bahwa karya ini ditulis dan diterbitkan kira-kira pada tahun 1940-an tersebut. Tafsir Al-Qurʿan

24 *Ibid.*, Jilid 1, hlm. 3.

25 Gurutta adalah sebutan atau gelar bagi ulama di Sulawesi Selatan, seperti gelar Kiai di Jawa, namun ada pembedaan antara yang senior dan junior. Gelar untuk ulama senior adalah Anre Gurutta, sedangkan yang junior Gurutta.

26 Lihat, M. Rafii Yunus Martan, “Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas: Tafsir Al-Qurʿan Bahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail” dalam *Jurnal Studi Al-Qurʿan* Vol. I No. 3 Tahun 2006, hlm. 522.

27 *Ibid.*

bahasa dan aksara Bugis muncul lagi pada tahun 1961 berjudul *Tafsir Al-Qur'an al-Karim bi al-Lughah al-Bugisiyyah, Tafséré Akorang Bettuwang Bicara Ogi*, diterbitkan pertama kali oleh penerbit Adil di Sengkang pada 1961. Karya tafsir ini ditulis oleh AG. H.M. Yunus Martan (w. 1986 M). Karya ini hanya terdiri dari tiga juz. Judulnya ditulis dalam dua bahasa: Arab dan Bugis. Juz ketiga dicetak pertama kali pada tahun 1961. Model tafsirnya masih sederhana, yaitu setelah menerjemahkan setiap ayat, penulis memberikan penjelasan pada konteks-konteks yang dianggap perlu. Jadi, tidak semua ayat diberi penjelasan.<sup>28</sup>

Pada 1980-an, AG. H. Daud Ismail (1908-2006 M) menulis tafsir dalam bahasa dan aksara Bugis. Juz pertamanya terbit pada tahun 1983 oleh penerbit Bintang Selatan di Ujung Pandang. Pada tahun 2001 muncul edisi satu jilid yang berisi tiga juz. Judulnya diberi tambahan, tetapi penjelasan tentang juz masih tetap ada. Misalnya, untuk jilid pertama, yang mencakup juz I, II dan III dari Al-Qur'an diberi judul *Tafsir Munir, Tarjamah wa Tafsir al-Juz al-Awwal wa al-Tsani wa al-Tsalits*. Tata letak yang dipakai adalah dengan menulis ayat Al-Qur'an di kolom bagian kanan sedangkan terjemahannya di kolom bagian kanan. Adapun tafsirnya ditulis di bagian bawahnya dengan menyebut nomor ayat, tanpa menyebutkan teks ayatnya.<sup>29</sup> Pada era 1990-an Ahmad Asmuni Yasin dari pesantren Petuk Kediri juga mempublikasikan karya-karya tafsir memakai bahasa Arab.

*Ketiga*, karya-karya tafsir yang ditulis ketika penulisnya aktif di lembaga pendidikan formal, seperti madrasah dan kampus. Pada 1978, KH. Hamzah Manguluang, seorang pengajar di Madrasah As'adiyah di Sengkang Kabupaten Wajo, menyelesaikan terjemah Al-Quran dengan bahasa dan aksara Bugis. Terjemahan lengkap 30 juz ini dibagi menjadi tiga jilid. Formatnya dalam dua kolom

---

28 *Ibid.*, hlm. 523.

29 *Ibid.*

di setiap halaman. Pada kolom sebelah kiri ditempatkan ayat-ayat Al-Quran dan di kolom sebelah kanan ditempatkan terjemahannya. Penjelasan diberikan hanya pada ayat-ayat tertentu dan secara singkat. Karya tafsir ini diberi Kata Pengantar oleh AG. H. Daud Ismail, yang antara lain menyatakan bahwa AG. H. Hamzah Manguluang telah memperoleh kemuliaan yang tinggi karena telah berupaya menerjemahkan Al-Qur'an 30 juz, yang belum pernah dilakukan orang di daerah Bugis dengan memakai bahasa Bugis.<sup>30</sup>

Seterusnya, Mahmud Yunus (1899-1982 M.) ketika menerbitkan karya tafsirnya, ia berperan aktif di lembaga pendidikan. Pada November 1922 M., Yunus telah menerbitkan tiga bab dari karya terjemah Al-Qur'an disertai catatan-catatan penjelasannya—waktu itu, sarjana Islam di Indonesia umumnya menyatakan bahwa menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa non Arab adalah haram. Beberapa tahun kemudian, ketika Yunus menjadi seorang mahasiswa di Universitas Al-Azhar Mesir, oleh salah seorang dosennya, ia diberitahu bahwa apa yang ia lakukan itu adalah boleh, bahkan *farḍu kifāyah*. Dari penjelasan itu, ia kemudian mendapat semangat baru untuk melanjutkan usahanya tersebut.<sup>31</sup>

Pada dekade 1920-an ini, ia termasuk pelopor yang memulai menulis tafsir secara runtut berdasarkan susunan muṣḥaf lengkap 30 juz dengan memakai bahasa Indonesia aksara Latin. Penulisannya dilakukan secara berangsur-angsur, juz demi juz sampai pada juz ketiga.<sup>32</sup> Juz keempat dilanjutkan penulisannya oleh H. Ilyas

---

30 Lihat Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca" dalam *Tsaqafah Jurnal Peradaban Islam* Volume 6, Nomor 1, April 2010.

31 Lihat, Mahmud Yunus, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim* (Jakarta: P.T. Hidakarya Agung, 1973), hlm. iii. Tidak ditemukan penjelasan, siapa dosen Yunus dari Al-Azhar yang memberikan penjelasan tentang kebolehan menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa lokal tersebut.

32 *Ibid.*



Muhammad Ali di bawah bimbingannya sendiri secara langsung.<sup>33</sup> Lalu, pada 1935 penulisan itu dilanjutkan oleh HM. Kasim Bakry, sampai juz 18. Sisanya dirampungkan oleh Mahmud Yunus sendiri dan selesai pada 1938 M.<sup>34</sup>

Mahmud Yunus merupakan salah satu sarjana Muslim yang mengalami pergulatan yang intens dan serius dengan gerakan pembaruan Islam di Indonesia. Dia pernah belajar di madrasah School Surau Tanjung Pauh asuhan HM Thaib Umar, seorang tokoh pembaru Islam di Minangkabau antara tahun 1917-1923 M. Pada 1924 M. ia belajar keilmuan Islam—ilmu *uṣūl fiqh*, ilmu tafsir, fiqh *Ḥanafī*—di al-Azhar, Kairo. Dalam tempo setahun, ia memperoleh Syahādah ‘Ālimiyah dan menjadi orang Indonesia kedua yang memperoleh predikat itu. Lalu ia melanjutkan kuliah di Dar al-Ulum dan selesai pada 1929 M. dengan spesialisasi bidang ilmu kependidikan.<sup>35</sup>

Setelah era Mahmud Yunus, terdapat tokoh-tokoh atau pemikir Muslim lain yang menulis tafsir Al-Qur'an dengan basis sosial lingkungan Madrasah. Ia adalah Oemar Bakry. Ia lahir di Danau Singkarak, Sumatra Barat pada 26 Juni 1916. Pendidikan agama dia jalani di Sekolah Thawalib, Diniyah Putra Padang Panjang, Kulliyatul Mu'allimin Islamiyah Padang, dan pernah Fakultas Sastra Universitas Indonesia, tapi tidak sampai lulu. Ia menulis *Tafsir al-Madrasi* pada era 1950-an dengan memakai bahasa Arab. Karya tafsir ini hingga kini dipakai sebagai bahan pelajaran di Pondok Pesantren Modern Gontor Ponorogo. Selain *Tafsir al-Madrasi*, ia juga menulis *Tafsir*

33 Tidak ada data kapan dimulai pelanjutan penafsiran yang dilakukan oleh H. Ilyas Muhammad Bakry dan kapan dihentikan.

34 Lihat, *Pidato Promotor Prof. H. Soenardjo pada Penganugerahan gelar Doktor Honoris Causa kepada Prof. H. Mahmud Yunus dalam Ilmu Tarbiyah*, 15 Oktober 1977 (Jakarta: Hidakarya Agung, 1977).

35 Untuk riwayat hidup Mahmud Yunus, baca *Pidato Promotor Prof. H. Soenardjo pada Pengukuhan Gelar Doctor Honoris Causa kepada Prof. Dr. Mahmud Yunus dalam Ilmu Tarbiyah*, 15 Oktober 1977 (Jakarta: Hidakarya Agung, 1977).

*Rahmat* lengkap 30 juz. Tafsir ini selesai ditulis pada tahun 1981, memperoleh surat tashih dari Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI pada 1983 dan pada tahun ini pula tafsir ini dipublikasikan.

Selanjutnya, dari rahim kampus juga lahir tafsir Al-Qur'an. Misalnya, T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, dosen di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, menulis *Tafsir Al-Nur* (1952)<sup>36</sup> dan *Tafsir Al-Bayan* (1966); Bakri Syahid (1918-1994) menulis *Al-Huda*, *Tafsir Al-Qur'an Boso Jawi* ketika dirinya menjabat sebagai Rektor IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sebelumnya ia berkarier menjadi Komandan Kompi, Wartawan Perang No. 6-MTB, Kepala Staf Batalion STM-Yogyakarta, Kepala Pendidikan Pusat Rawatan Ruhani Islam Angkatan Darat, Wakil Kepala Pusroh Islam Angkatan Darat, dan Asisten Sekretaris Negara, Republik Indonesia.<sup>37</sup>

*Keempat*, organisasi sosial Islam, seperti Muhammadiyah dan Persis juga menjadi basis ruang penulisan tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Misalnya, pada 1927 ormas Muhammadiyah bidang Taman Pustaka di Surakarta menerbitkan *Kur'an Jawen*, yaitu terjemah Al-Qur'an dengan memakai Cacarakan dan bahasa Jawa. Di perpustakaan Mangkunegaran tersimpan hanya juz 10. Bisa

---

36 tafsir ini ditulis Hasbi disela-sela kesibukannya mengajar, memimpin Fakultas, menjadi anggota Konstituante dan kegiatan lainnya. Ia ingin menghadirkan tafsir yang bukan sekadar terjemah kepada khalayak di Indonesia. Ia mendeckekan naskah kitab tafsirnya kepada seorang pengetik (anaknya sendiri, Nourouzzaman Shiddiqi), dan langsung menjadi naskah siap cetak. Ketika proses mendeckekan tersebut, berserakan catatan kecil pada kepingan kertas. Itulah yang barangkali menjadi penyebab terjadi pengulangan informasi, penekanan atau maksud ayat, uraian yang kurang terpadu dan pembuatan catatan kaki yang tidak mengikuti metode penulisan karya ilmiah. Dalam edisi revisi yang diterbitkan oleh Pustaka Rizki putra terdapat beberapa poin yang dibenahi: perbaikan redaksional ke arah gaya bahasa masa kini tanpa mengubah substansi: menghilangkan pengulangan informasi, penekanan atau maksud ayat: membuang sisipan informasi yang tidak relevan; memadukan uraian; membetulkan penomoran catatan kaki. Lihat "Dari Penyunting" dalam *Tafsir Al-Nur* (Semarang: Rizki Putra, 2000), Jilid I, hlm. ix.

37 Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979), bagian "Prakata dari Penerbit".

diduga bahwa *Kur'an Jawen* ini pada awalnya diterbitkan berjilid-jilid yang disesuaikan dengan juz yang ada di dalam mushaf Al-Qur'an. Meskipun sebagai karya terjemahan Al-Qur'an, untuk kata-kata kunci dan dianggap penting diberi penjelasan. Modelnya mirip yang dilakukan oleh tim Departemen Agama RI ketika menyusun terjemah Al-Qur'an. Pada 1928 M., A. Hassan<sup>38</sup> (1887-1958 M.)—aktivis Persatuan Islam (Persis)—menulis *Tafsir Al-Furqan*. Tafsir ini ditulis dan terbit bagian pertama pada Muharram 1347 H./Juli 1928 M. Karena penulisannya diselingi buku-buku yang lain untuk kebutuhan dan kepentingan anggota Persis, pada 1941 M. tafsir ini baru sampai pada sūrah Maryam/19.<sup>39</sup> Pada 1953 M. Sa'ad Nabhan, pemilik penerbitan di Surabaya, meminta A. Hassan menulis seluruh tafsir dari awal hingga akhir<sup>40</sup> dan pada 1956 M. tafsir ini pun berhasil diterbitkan secara utuh. Pada era 1960-an *Tafsir Al-Furqan* ini telah beredar dan memperoleh sambutan yang baik dari masyarakat Muslim Indonesia.

Pada era 1990-an, ormas Islam di Indonesia terus mendedikasikan diri dalam penulisan dan publikasi tafsir. Majelis Tarjih dan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, misalnya, mengeluarkan tafsir yang ditulis secara tematik. Tafsir tersebut berjudul *Tafsir Tematik Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*. Di lingkungan Muhammadiyah, tafsir ini mengalami resistensi dan tidak bisa beredar secara luas dan massif, karena topik dan analisisnya menimbulkan perdebatan di kalangan Muhammadiyah sendiri.

*Kelima*, di luar dari basis sosial yang spesifik di atas, terdapat tafsir-tafsir dengan jejaring sosial penulisnya secara bebas dan

38 Namanya yang sebenarnya adalah Hasan bin Ahmad, tetapi ia sering dan lebih populer dipanggil Ahmad Hassan (huruf 's' rangkap) atau Hassan Bandung (karena ia berdomisili di Bandung).

39 Pada 1937 edisi bahasa Sunda terbit berjudul *Tafsir Al-Furqan Basa Sunda* diterbitkan oleh Taman Poestaka Persatoean Islam, sebanyak 3 jilid. Lihat Hawe Setiawan, "Al-Qur'an dan Tafsir Sunda", dalam *Pikiran Rakyat*, Sabtu, 23 September 2006.

40 Lihat "Kata Pengantar" dalam A. Hassan, *Tafsir Al-Furqan* (Surabaya: Salim Nabhan, 1956). Kata Pengantar ini ditulis pada 26 April 1956.

longgar. Misalnya, *Tafsir Al-Azhar* karya Hamka ditulis dengan ruang sosial orang-orang kota dan ruang batin ormas Muhammadiyah. Hal serupa terjadi pada *Ayat Suci Dalam Renungankarya* Mohammad Emon Hasim, aktivis Muhammadiyah di Bandung. Pada 1990-an muncul M. Quraish Shihab, Jalaluddin Rahmat, M. Dawam Raharjo, dan Syu'bah Asa. M. Quraish, selain menulis *Tafsir Mishbah*, ia juga menulis *Tafsir Al-Amanah*, *Tafsir Ayat-Ayat Tahlil*, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, *Tafsir Surat-Surat Pendek Berdasarkan Turunnya Wahyu*, dan *Wawasan Al-Qur'an*. Jalal menulis *Tafsir Bil-Ma'tsur* dan *Tafsir Sufi Al-Fatihah*; Dawam menulis *Ensiklopedi Al-Qur'an*; dan Syu'bah menulis *Dalam Cahaya Al-Qur'an*, *Tafsir Ayat Sosial Politik*.

Pada era awal 1990-an muncul tren penulisan tafsir sebagai bentuk tugas akademik, seperti skripsi, tesis, dan disertasi. Pengaruh Quraish, sebagai guru besar tafsir, cukup besar dalam proses pembentukan trend ini. Hal ini tampak pada proses pembimbingan disertasi atau pun proses perkuliahan di dalam kelas. Di antara hasilnya dapat dilihat, misalnya *Kufr dalam Al-Qur'an* karya Harifuddin Cawidu, *Perbuatan Manusia dalam Al-Qur'an* karya Jalaluddin Rahman, dan *Makna Ahl Kitab dalam Al-Qur'an* karya M. Galib M.

### C. Identitas Sosial dan Basis Keilmuan Penafsir

Para penulis tafsir Al-Qur'an di Indonesia berasal dari latar belakang keilmuan dan basis identitas sosial yang beragam. Basis identitas sosial ini salingrajut, artinya satu penulis tafsir bisa mempunyai lebih dari satu identitas, tetapi dalam uraian ini difokuskan pada konteks yang lebih umum dan populer di tengah masyarakat. *Pertama*, identitas sosial ulama. Ulama merupakan status sosial yang diperoleh dari pengakuan masyarakat yang tidak selalu terkait dengan karir akademik di bangku pendidikan formal.<sup>41</sup> Penulis tafsir dengan identitas sosial keulamaan tampak

---

41 Lihat KBBI versi Offline versi 1.1 freeware-2010 by Ebta Setiawan.

pada diri 'Abdul Rauf Al-Sinkili, penulis *Tarjuman Mustafid*; Kiai Saleh Darat, penulis *Faiḍ al-Rahmān*; Mhd. Romli (1889-1981) penulis *al-Kitab al-Mubin: Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda*; Abdullah Thufail Saputra (1927-1992), penulis *Tafsir Al-Qur'an Gelombang Tujuh*; Oemar Bakry, penulis tafsir *Rahmat*; Misbah Zainul Mustafa (1916-1994), penulis tafsir *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl*; Didin Hafidhuddin penulis *Tafsir Al-Hijri*, dan M. Quraish Shihab, penulis *Tafsir Al-Mishbah, Wawasan Al-Qur'an* dan *Tafsir Ayat-Ayat Tahlil*.

*Kedua*, identitas sosial cendekiawan-akademisi,<sup>42</sup> yaitu para penulis tafsir yang bergerak di dunia akademik sebagai pengajar dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Keilmuan mereka beragam serta tidak selalu spesifik di bidang kajian tafsir dan Al-Qur'an. Jalaluddin Rakhmat, penulis *Tafsir Bil Ma'tsur*, misalnya, adalah pakar di bidang ilmu Komunikasi, dan M. Dawam Rahardjo, penulis *Ensiklopedi Al-Qur'an*, pakar di bidang ekonomi. Adapun mereka yang secara umum bidang kajian keilmuannya adalah kajian keislaman, misalnya, Jalaluddin Rahman, penulis *Perbuatan Manusia dalam Al-Qur'an* dan Harifuddin Cawidu, penulis *Kufr dalam Al-Qur'an*.

*Ketiga*, identitas sastrawan-budayawan.<sup>43</sup> Penulis tafsir yang memiliki identitas sosial kesastrawanan-kebudayawanan adalah Syu'bah Asa (1941-2011), penulis *Dalam Cahaya Al-Qur'an* dan Moh. E. Hasim (1916-2009), penulis *Ayat Suci dalam Renungan*. Moh. E. Hasim merupakan salah seorang yang berjasa dalam

42 Cendekiawan-akademisi adalah orang yang memiliki sikap hidup yang terus-menerus meningkatkan kemampuan berpikirnya untuk dapat mengetahui atau memahami sesuatu. Adapun akademisi adalah seseorang yang berpendidikan tinggi atau menjadi subjek yang beraktivitas di perguruan tinggi. Lihat KBBI versi Offline versi 1.1 freeware-2010 by Ebta Setiawan.

43 Sastrawan adalah pujangga atau ahli sastra. Ia adalah orang yang mendedikasikan hidupnya dalam dunia kepengarangan di bidang prosa dan puisi. Adapun budayawan adalah orang yang berkecimpung dalam dunia kebudayaan; terkait dengan sifat, nilai, dan adat-istiadat khas yang memberikan watak kepada kebudayaan suatu golongan sosial dalam masyarakat. Lihat KBBI versi Offline versi 1.1 freeware-2010 oleh Ebta Setiawan.

pelestarian dan pengembangan sastra Sunda melalui penulisan tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda. Atas dasar jasanya ini pada 2001 ia dianugerahi hadiah Sastra Sunda "Rancage". Adapun Syu'bah Asa adalah seorang jurnalis dan budayawan. Ia pernah ikut dalam proyek puitisasi terjemahan Al-Qur'an pada 1970, bersama Taufik Ismail dan Ali Audah. Ia aktif menjadi wartawan di majalah *Ekspres* sebagai redaktur musik, di Majalah *Tempo* sebagai penulis kritik teater, di majalah *Editor*, dan terakhir di Majalah *Panjimas*.

*Keempat*, identitas sosial birokrat. Pengertian birokrat di sini adalah orang yang terlibat aktif dalam sistem pemerintahan yang dijalankan oleh pegawai pemerintah dan berpegang pada hierarki dan jenjang jabatan.<sup>44</sup> Karier di dunia birokrasi pernah dijalani Abdoel Moerad Oesman, penulis *Al-Hikmah*; Bakri Syahid, penulis *Al-Huda*; dan M. Quraish Shihab, penulis *Wawasan Al-Qur'an*. Abdoel Moerad Oesman pernah aktif menjadi lasykar Hizbullah, TNI Angkatan Darat (1945-1985), ikut dalam operasi penumpasan Gerakan 30 September 1965, dan Perwira Rohani Islam di Istana Negara.<sup>45</sup> Mirip dengan Abdoel Moerad, Bakri Syahid (1918-1994), berkarier menjadi Komandan Kompi, Wartawan Perang No. 6-MTB, Kepala Staf Batalion STM-Yogyakarta, Kepala Pendidikan Pusat Rawatan Ruhani Islam Angkatan Darat, Wakil Kepala Pusroh Islam Angkatan Darat, dan Asisten Sekretaris Negara Republik Indonesia.<sup>46</sup> Adapun M. Quraish Shihab, pernah menjadi birokrat kampus dan kemudian menjadi Menteri Agama pada Kabinet Pembangunan VII di era rezim Soeharto (dilantik pada 16 Maret 1998 dan berakhir

---

44 Lihat KBBI versi Offline versi 1.1 freeware-2010 oleh Ebta Setiawan.

45 Lihat halaman cover belakang Abdoel Moerad Oesman, *al-Hikmah: Tafsir Ayat-Ayat Dakwah*, cetakan 1 (Jakarta: Kalam Mulia, 1991).

46 Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979), bagian "Prakata dari Penerbit".

sebelum masa jabatan selesai setelah gerakan reformasi 21 Mei 1998).<sup>47</sup>

*Kelima*, identitas sosial politikus, yakni orang yang berkecimpung di dunia politik.<sup>48</sup> Para penulis tafsir ada yang aktif sebagai politikus, di samping identitas sosial lain yang melekat pada diri mereka. Misalnya Oemar Bakry, Misbah Zainul Mustafa, dan Didin Hafidhuddin. Di samping kental dengan identitas ulama, Misbah pernah aktif di Partai Masyumi, Partai Persatuan Indonesia (PPI), dan kemudian dipaksa aktif di Golkar oleh rezim Orde Baru meskipun kemudian keluar dari partai penyokong rezim Orde Baru tersebut.<sup>49</sup> Selanjutnya, Oemar Bakry, pernah aktif sebagai anggota Partai Politik Persatuan Muslim Indonesia (PERMI) dan menjadi pimpinan Masyumi di Sumatera Tengah.<sup>50</sup> Sedangkan Didin Hafidhuddin, selain aktif di bidang pendidikan dan dakwah, ia pernah berkiprah di Partai Keadilan (PK)—cikal bakal Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Pada pemilu 1999, ia diusung oleh PK untuk menjadi calon presiden RI, tetapi ia kemudian mengundurkan diri.<sup>51</sup>

#### **D. Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia**

Tafsir Al-Qur'an di Indonesia, dengan segala konteks budaya dan kebutuhan yang mengitarinya, ditulis dengan bahasa dan aksara yang beragam. Di Jawa, terutama wilayah pedalaman seperti di Solo dan Yogyakarta, terdapat karya tafsir yang ditulis dengan bahasa Jawa aksara cacarakan. Misalnya, *Serat Patekah*, sebuah terjemah

47 Lihat P.N.H. Simanjuntak, *Kabinet-kabinet Republik Indonesia dari Awal Kemerdekaan sampai Reformasi* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 2003), hlm. 386.

48 Lihat KBBI versi Offline versi 1.1 freeware-2010 oleh Ebta Setiawan.

49 Lihat penjelasan di sampul belakang buku Misbah Mustafa, *Shalat dan Tatakruma*. Hal ini dipertegas oleh K.H. Muhammad Nafis, putra K.H. Misbah. Wawancara dengan K.H. Muhammad Nafis di Bangilan Tuban, 16 Juli 2010.

50 Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, cetakan 3 (Jakarta: PT Mutiara, 1984), khususnya halaman tentang biografi penulis tafsir.

51 Kepada berbagai media massa, seperti detik.com, hal ini disampaikan Didin Hafidhuddin untuk memberikan alasan mengapa ia tidak aktif di dunia politik, khususnya di Partai Keadilan Sejahtera.

tafsiriyah, *Tafsir Wal Ngasri* karya St. Cahayati, *Tafsir Al-Qur'an Jawen* karya Bagus Ngarpah, *Tafsir Al-Qur'an saha Pethikan Warnawarni* koleksi Museum Sonobudoyo, Yogyakarta. Pilihan aksara cacarakan ini dipilih dengan mempertimbangkan kebutuhan audiens sebagai pengguna tafsir dan pada saat yang sama menunjukkan adanya pergerakan dakwah Islam yang telah memasuki pada ruang masyarakat Jawa pedalaman.

Selain cacarakan, terdapat juga tafsir Al-Qur'an pegon. Secara umum tafsir jenis ini lahir dari masyarakat Islam Jawa pesisir yang kental dengan tradisi pesantren. Hal ini bisa dilihat misalnya, *Faiḍ ar-Raḥmān fī Tarjamāh Kalām Mālik al-Dayyān*,<sup>52</sup> karya Syekh Muḥammad Ṣāliḥ ibn 'Umar as-Samaranī<sup>53</sup> yang dikenal dengan nama Kiai Saleh Darat (1820-1903), *Tafsir Surah Yasin* (1954)<sup>54</sup> dan *al-Ibriz li Ma'rifaṭ Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* (1960) karya KH. Bisri Mustafa, *Iklil fī Ma'ānī al-Tanzīl* (1980-an) dan *Tājul Muslimīn* karya K.H. Misbah Zainul Mustofa, dan *Tafsir Al-Balagh* karya Imam Ghazali.

Pada perkembangan selanjutnya, ketika aksara Latin/Roman diperkenalkan oleh Belanda sejak politik etis, kebutuhan karya tafsir bagi Muslim Jawa juga difasilitasi dalam bentuk tafsir berbahasa

52 Judul ini sebagaimana disebutkan dalam edisi yang diterbitkan di Singapura, bukan *Faiḍ ar-Raḥmān fī Tafsir al-Qur'an* yang ditulis secara sembrono oleh sejumlah peneliti.

53 Kiai Saleh Darat dilahirkan di desa Kedung Cumpleng, Mayong, Jepara pada 1235 H/1820 M, dan wafat di Semarang, pada Jumat, 29 Ramadhan 1321 H/18 Desember 1903 M. Ayahnya, Kiai Umar, merupakan salah satu pejuang yang dipercaya oleh Diponegoro untuk perjuangan di wilayah Jawa bagian utara, yaitu Semarang [Lihat, H.M. Danuwijoto, "Ky. Saleh Darat Semarang, Ulama Besar Dan Pujangga Islam Sesudah Pakubuwono IV" dalam Majalah *Mimbar Ulama*, nomor 17 tahun 1977, hlm. 68.] Para pejuang pendukung perjuangan Diponegoro kebanyakan adalah para kiai yang mempunyai pesantren, seperti KH. Jamsari, K.H. Hasan Bashari, Kiai Syada', Kiai Darda' dan Kiai Murtadha. [Aly As'ad, K.H.M. Moenawir (Yogyakarta: Pondok Krapyak Yogyakarta, 1975), hlm. 4.].

54 lihat, KH. Bisri Mustofa, *Tafsir Sūrat Yāsīn* (Kudus: Menara Kudus, t.th.). Di dalam kata pengantar penulis dijelaskan bahwa penulisan tafsir ini mengacu pada karya-karya tafsir terpercaya (*mu'tabar*), yaitu *tafsir Jalālain*, *tafsir al-Baidhāwī*, *tafsir al-Khāzin*, *tafsir Ḥamamī Zādah*, *tafsir Munir* dan yang lain.



Jawa dengan aksara Latin. Tafsir jenis ini bisa dilihat misalnya dapat dilihat pada usaha yang dilakukan Moenawar Chalil (1908-1961). Seorang Muslim modernis<sup>55</sup> ini, pada 1958 menulis *Tafsir Qur'an Hidaajat-Rahman*. Dua tahun kemudian muncul *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* (1965) karya Raden Muhammad Adnan,<sup>56</sup> lalu pada 1970-an disusul *Al-Huda Tafsir Qur'an Basa Jawi* karya Bakri Syahid sebagai salah satu jawaban atas kebutuhan dan permintaan masyarakat Islam Suriname. Bahkan, demi tujuan melestarikan seni macapat, Ahmad Djawahir Anomwidjaja pada 1992 menulis *Sekar Sari Kidung Rahayu, Sekar Macapat Terjemahanipun Juz Amma*.<sup>57</sup>

Selain bahasa Jawa, bahasa-bahasa lokal yang lain, seperti Sunda dan Bugis juga dipakai dalam penulisan tafsir dengan dua versi: ada yang pegon Sunda dan atau Latin. Untuk edisi Pegon, bisa dilihat misalnya, *Raudlatul 'Irfān fī Ma'rifatil Qur'an* dan *Tafriju Qulūb al-Mu'min fī Tafsīr Kalimah Sūrat al-Yāsīn* karya Kiai Ahmad Sanusi Sukabumi. Adapun untuk edisi Latin bisa dilihat misalnya, *Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda* (1960) ditulis KH. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Al-Kitabul Mubin Tafsir Al-Qur'an Basa Sundakarya* K.H. Mhd. Romli, dan *Ayat Suci Lenyepaneun* (1984) karya Moh. E. Hasim. Adapun aksara Bugis bisa dilihat misalnya, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim bi al-Lughah al-Bugisiyyah, Tafséré Akorang Bettuwang Bicara Ogi*, (1961) karya AG. H.M. Yunus Martan (w. 1986 M),<sup>58</sup> *Tafsir*

55 Ia pernah menjadi anggota *Majlis Tarjih Muhammadiyah*. Lihat, Asmuni Abdul Rahman, dkk., *Majlis Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta: Lembaga Research dan Survey IAIN Sunan Kalijaga, 1985), hlm. 27; menjadi majlis ulama persis, dan pengurus Masyumi, dan sekretaris lajnah ahli-ahli hadis. Lihat, Thoah Hamim, *Paham Keagamaan Kaum Reformis*, Terj. Imron Rosyidi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), khususnya Bab II.

56 Abdul Hadi Adnan, "Pak Adnan: Jangan Minta-Minta Jabatan" dalam *Prof. Kiai Haji Raden Muhammad Adnan* (Jakarta: t.tp., 1996), hlm. 30.

57 Ahmad Djawahir Anomwidjaja, *Sekar Sari Kidung Rahayu, Sekar Macapat Terjemahanipun Juz Amma* (Yogyakarta: Bentang, 2003).

58 Lihat, M. Rafii Yunus Martan, "Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas: Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail" dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an* Vol. I No. 3 Tahun 2006, hlm. 523.

*Munir, Tarjamah wa Tafsir al-Juz al-Awwal wa al-Tsani wa al-Tsalits.* (1980-an) AG. H. Daud Ismail (1908-2006 M).

Bahasa Arab juga dipakai oleh penulis tafsir Al-Qur'an Indonesia. Konteks ini terlihat pada tafsir yang ditulis KH. Ahmad Yasin Asymuni,<sup>59</sup> yaitu *Tafsir Bismillāhir raḥmānirraḥīm Muqaddimah Tafsir Al-Fātiḥah, Tafsir Al-Fātiḥah, Tafsir Sūrah al-Iklās, Tafsir al-Mu'awwidatain, Tafsir Mā Aṣābak, Tafsir Āyaṭ al-Kursī, dan Tafsir Hasbunallāh*. Karya tafsir ini dipakai sebagai kitab pengajian di sejumlah pesantren di Kediri, Jombang, dan Yogyakarta. Konteks pemakaian bahasa Arab dalam kasus karya-karya KH. Ahmad Yasin Asymuni ini tampak mempunyai terkait dengan sebagai salah satu bahan pengajian di pesantren.

Pada abad ke-18 M., juga terdapat naskah tafsir berjudul tafsir *Al-Asrār* yang penulisan naskahnya dilakukan oleh Haji Ḥabīb bin 'Ārifuddīn pada Selasa 27 Sya'ban 1196 H/ 7 Agustus 1782 M. Selain dua karya ini, KH. Muhammad bin Sulaiman dari Solo menulis tafsir berbahasa Arab berjudul *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣah suwar al-Qur'ān al-Aḍīm*. Karya tafsir ini lengkap 30 juz yang publikasikan dalam dua jilid.

Di luar dari bahasa dan aksara lokal di atas, tentu bahasa Indonesia dan aksara Latin telah menjadi pilihan umum oleh para penulis tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Hal ini terutama terjadi setelah peristiwa Sumpah Pemuda yang menggerakkan bangsa Indonesia membangun kesadaran perlunya persatuan, yang salah satunya diwujudkan dalam persatuan pemakaian bahasa Indonesia. Dia antara karya tafsir yang ditulis dengan memakai bahasa Indonesia adalah *Tafsir Al-Furqan* karya A. Hasan, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim* karya Mahmud Yunus, *Tafsir Al-Azhar* karya Hamka, *Tafsir Al-Munir*

---

59 ia adalah pengasuh pondok pesantren Petuk Semen Kediri. Pada periode 1996/1997 tercatat sebagai kepala madrasah hidayatut thulab, sebuah madrasah yang dalam naungan pesantren petuk semen. Lihat, informasi tentang penerimaan siswa baru yang diselipkan dalam bukunya, *Tafsir Bismillāhirraḥmānirraḥīm* (surabaya: bungkul indah, t.th).

dan *Tafsir Al-Bayan* karya Hasbi Ash-Shiddiqie, *Tafsir Rahmat* karya Oemar Bakry, *Tafsir Gelombang Tujuh* karya KH. Abdullah Tufail, *Al-Qur'an dan Tafsirnya* karya tim Departemen Agama RI, dan *Tafsir Al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab. Bahasa Indonesia ini dipilih oleh para penulis tafsir dalam penulisan karya tafsirnya itu, pertimbangan praktisnya adalah karena bahasa Indonesia bisa menjangkau audien dan pembaca lebih luas di tengah masyarakat Muslim Indonesia.

### E. Tafsir Al-Qur'an dan Realitas Sosial-Politik

Dari sisi isi, tafsir Al-Qur'an Indonesia mengalami perjalanan yang dinamis dan pada kadar tertentu bersifat dialektis. Tafsir tidak berhenti pada pembacaan atas teks Kitab Suci, tetapi oleh para penulisnya juga dirangkaikan dengan pembacaan atas realitas sosial-politik yang terjadi pada saat tafsir ditulis. Isu sosial dan politik yang terjadi dibicarakan secara terbuka.

Di bidang politik, ideologi Pancasila misalnya, dikontestasikan dalam bentuk dukungan sebagai dasar negara dan falsafah bangsa. Hal ini terlihat, dalam tafsir yang ditulis oleh Bakri Syahid. Ia memberikan dukungan kepada Pancasila ketika menjelaskan makna *ūlu al-amr* dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 83<sup>60</sup> dan Q.S. Yūnus [10]: 7.<sup>61</sup> Ideologi pembangunan rezim Orde Baru dikontestasikan oleh Moh. E. Hasim dan Syu'bah dengan mengungkapkan akibat buruk yang ditimbulkan. Ketika menjelaskan Q.S. al-Baqarah [2]: 11, Moh. E. Hasim mengkritik kebijakan ekonomi rezim Orde Baru sebagai sistem lisensi yang hanya memberikan keuntungan kepada kalangan tertentu.<sup>62</sup> Adapun Syu'bah mengontestasiannya ketika menjelaskan

60 Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi*, hlm. 153, ck. 222.

61 *Ibid.*, hlm. 364, ck. 491.

62 Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*, juz 2 (Bandung: Penerbit Pustaka, 2007), hlm. 379.

Q.S. al-An'ām [6]: 65 dengan mengemukakan akibat buruk yang ditimbulkan dalam bentuk korupsi, kolusi, dan nepotisme.<sup>63</sup>

Masih terkait dengan isu politik, kasus korupsi dibicarakan oleh para penafsir di Indonesia dalam karya tafsir mereka. *Ayat Suci dalam Renungan, Tafsir al-Hijri*, dan *Dalam Cahaya Al-Qur'an* di antara tafsir yang di dalamnya ditemukan pembahasan perihal kasus tersebut. Dalam *Tafsir al-Hijri*, praktik korupsi rezim Orde Baru dibicarakan ketika menjelaskan Q.S. an-Nisā' [4]: 29<sup>64</sup> dan al-Mā'idah [5]: 88.<sup>65</sup> Moh. E. Hasim mengkontestasiannya, misalnya ketika membahas Q.S. al-Isrā' [17]: 18 tentang keserakahan manusia,<sup>66</sup> bisikan buruk setan yang diisyaratkan dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 268,<sup>67</sup> keharusan memberikan kesaksian yang benar pada Q.S. al-Baqarah [2]: 282. Adapun Syu'bah mengkontestasiannya ketika ia menguraikan QS. an-Nisā' [4]: 135 tentang penegakan keadilan<sup>68</sup> dan Q.S. al-Baqarah [2]: 183 tentang puasa Ramadan.<sup>69</sup>

Selain isu politik, isu sosial dan keagamaan juga dikontestasikan dalam karya tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Terkait dengan isu peran perempuan dalam pembangunan, kontestasi secara terbuka dilakukan Zaitunah dalam *Tafsir Kebencian*. Ia mengulas kebijakan rezim Orde Baru dengan mengkaji Ketetapan MPR Nomor II Tahun 1988 pada butir 10 dan Ketetapan MPR Nomor II Tahun 1993 pada butir 9, 13, dan 32 yang menurutnya menempatkan perempuan menjadi tidak sejajar dengan laki-laki.<sup>70</sup>

---

63 Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an, Tafsir Ayat-Ayat Sosial Politik* (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 178.

64 Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat al-Mā'idah*, hlm. 185.

65 Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisā'*, hlm. 38.

66 Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*, juz 15, hlm. 39.

67 *Ibid.*, juz 3, hlm. 83.

68 Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an*, hlm. 373.

69 *Ibid.*, hlm. 83.

70 *Ibid.*, hlm. 96.

Kerukunan dan toleransi antarumat beragama dikontestasikan dengan pandangan yang beragam. Misalnya tafsir Al-Qur'an yang dipublikasikan pada era rezim Orde Baru menegaskan tentang prinsip kebebasan dan tidak ada paksaan dalam beragama merupakan salah satu nilai yang diajarkan Al-Qur'an. Pemahaman ini menjadi fondasi kesadaran toleransi antarumat beragama dibangun. Dalam *Tafsir al-Hijri*, Didin memberikan penegasan bahwa Islam mengajarkan sikap toleran dan kerukunan antarumat beragama. Pandangan ini dikemukakan ketika ia menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 43-44.<sup>71</sup> Berbagai kasus kerusuhan dan pertentangan yang melibatkan umat beragama, menurutnya disebabkan oleh kebijakan ekonomi dan politik pemerintah yang berpihak kepada kaum minoritas.<sup>72</sup> Ia juga mengkritik toleransi yang berkembang di Indonesia sering kali mengalami salah arah, karena bergeser menjadi upaya mempertemukan perbedaan akidah. Kasus peringatan Hari Natal dan doa bersama yang dilakukan oleh umat lintas agama, dia kemukakan sebagai contoh kesalahan arah tersebut.<sup>73</sup>

Adapun isu peran agama dalam pembangunan dikontestasikan dengan meneguhkan perlunya berpikir progresif dan rasional dalam membangun masyarakat. Bakri Syahid dalam *Al-Huda*, misalnya, meletakkan wawasan kenusantaraan dan kebangsaan sebagai salah satu dasar penulisan tafsir.<sup>74</sup> Ia menegaskan amanat Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945, ketika menguraikan Q.S. Yūnus [10]: 19.<sup>75</sup> Jalaluddin Rahman dalam *Konsep Perbuatan Manusia Menurut*

---

71 Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Tafsir Al-Qur'an Surat al-Mā'idah*, hlm. 90.

72 *Ibid.*, hlm. 42.

73 *Ibid.*, hlm. 90.

74 Lihat Bakri Syahid dalam "Kata Pengantar", dalam Bakri Syahid, *al-Huda*, hlm. 7-8.

75 *Ibid.*, hlm. 367.

*Al-Qur'an*,<sup>76</sup> Machasin dalam *Menyelami Kebebasan Manusia*<sup>77</sup> juga meneguhkan hal tersebut. Pada bagian akhir dari tafsirnya, Jalaluddin Rahman membuat empat rekomendasi, yang salah satunya terkait dengan etos kerja masyarakat Indonesia sebagai salah satu unsur penting dalam pembangunan nasional. Ia mengungkapkan pandangan Al-Qur'an tentang manusia yang produktif-kreatif, memberikan dasar konseptual dan mendorong umat Islam untuk berperan dalam pembangunan nasional.<sup>78</sup>

Dukungan terhadap program-program pemerintah juga dapat dilihat dari serial *Tafsir Tematik* yang ditulis oleh tim khusus yang dibentuk oleh Kementerian Agama RI yang tertuang dalam Keputusan Menteri Agama RI, nomor BD/28/2008 tanggal 14 Februari 2008. Tema-tema yang diangkat meliputi isu pembangunan ekonomi, perempuan, etika, lingkungan hidup, dan kesehatan dalam perspektif Al-Qur'an.<sup>79</sup> Di sisi yang lain Kementerian Agama RI bekerja sama dengan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) dan Lembaga Penerbangan dan Antariksa Nasional (LAPAN) menyusun tim khusus yang menulis *Tafsir Ilmi*. Pada tahun 2001 yang telah diterbitkan adalah *Air dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains* yang terdiri dari enam bab; *Tumbuhan dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains* yang terdiri dari enam bab; dan *Kiamat dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains* yang terdiri dari lima bab.<sup>80</sup>

---

76 Merujuk pada Kata Pengantar penulis, buku ini merupakan disertasi di IAIN Jakarta, mulai ditulis pada akhir 1986, selesai ditulis pada 1988, dan diterbitkan pada 1992.

77 Buku ini berasal dari tesis di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dipertahankan di depan dewan penguji pada 1988.

78 *Ibid.*, hlm. 170-1.

79 Lihat M. Atho Mudzhar, "Sambutan Kepala Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI" dalam *Tafsir Al-Qur'an Tematik* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009), hlm. xv.

80 Lihat Muhammad Shohib, "Sambutan Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama", dalam *Tafsir Al-Ilmi* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat, 2011), hlm. xv.

## F. Harapan dan Masa Depan Tafsir Al-Qur'an Indonesia

Sebagai salah satu bagian dari kawasan Nusantara—dibandingkan dengan Malaysia, Singapura, Brunai, ataupun Thailand—Indonesia merupakan wilayah yang memberikan ruang yang leluasa bagi berkembangnya pemikiran keislaman, termasuk dalam bidang tafsir Al-Qur'an. Ada sejumlah alasan yang bisa dikemukakan di sini.

*Pertama*, berbagai mazhab fiqh dan pemikiran Islam bisa lebih leluasa hidup di Indonesia. Di Brunai misalnya, secara formal, negara hanya mempertegas mazhab fiqh Syafi'i dengan teologi Ahlussunnah Wal Jama'ah. Negara tampil demikian kuat mengatur pemikiran, sehingga wajar jika sulit ditemukan ada tafsir yang secara spesifik ditulis ulama Brunai. Di Singapura, Islam dan pemikiran Islam dalam kadar tertentu tidak mempunyai ruang yang leluasa dalam mengembangkannya secara dinamis. Pemerintah Singapura, hingga kini, tidak secara khusus memberikan ruang dan fasilitas dalam pendirian Lembaga Pendidikan Tinggi Agama Islam, meskipun kajian tentang Islam terjadi di sana. Hal ini wajar, selain faktor jumlah penduduk Muslim di sana yang bukan mayoritas, juga karena tidak adanya ruang dan peran bagi kalangan Muslim untuk berkiprah dalam dunia politik dan kekuasaan. Adapun di Malaysia, meskipun mayoritas penduduknya Muslim, tetapi pemikiran Islam yang dinilai progresif atau bahkan liberal, kurang memperoleh ruang untuk tumbuh, berdialog serta berdialektika dengan pemikiran Islam lain di masyarakat.

*Kedua*, di Indonesia pemikiran-pemikiran Islam dari para akademisi Muslim dari luar Indonesia, seperti Nasr Hamid Abu Zaid, Muhamed Arkoun, Hassan Hanafi, Muhammad Syahrur, Amin Al-Khuli, Bint Syati' dan yang lain diberi ruang secara rasional dan dialektis. Bahkan buku-buku mereka diterjemahkan dan diterbitkan secara terbuka dan massal. Pada saat yang sama pemikiran tentang Islam secara luas yang dilakukan oleh kalangan yang beragam, bukan hanya dari kalangan Muslim, juga bisa diakses dengan mudah.

*Ketiga*, pemerintah Indonesia ikut menyokong kebebasan akademik dan peningkatan mutu akademik dengan tradisi ilmiah yang dikembangkan melalui Perguruan Tinggi Islam, baik STAIN, IAIN, atau UIN. Secara kelembagaan, hal ini memberikan keuntungan bagi pengembangan tradisi tafsir Al-Qur'an di Indonesia ke depan.

Tiga faktor di atas didukung pula oleh terbukanya ruang bagi usaha penerbitan karya-karya ilmiah, termasuk di bidang tafsir Al-Qur'an. Bila pada era abad 17 hingga awal 19 M ulama-ulama Nusantara menerbitkan karya-karya mereka di Mesir, Turki, dan Penang, sekarang mereka bisa menerbitkannya di tanah kelahirannya sendiri dengan sangat mudah. Dunia penerbitan di Indonesia tidak hanya direpresentasikan oleh dunia akademik atau industri besar di bidang penerbitan, tetapi juga kelompok studi, lembaga kajian dan penelitian.

Tafsir Al-Qur'an akan selalu bergerak dinamis beriringan dengan dinamika pemikiran Islam dan problem sosial budaya yang terjadi. Demikian pula dengan tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Sebagai sebuah wilayah yang mayoritas penduduknya menganut Islam, Indonesia merupakan wilayah yang multi etnis, suku dan agama. Selain alasan dari sisi sejarah sosial politik di atas, masa depan tafsir Al-Qur'an juga terkait dengan dinamika dan kemajuan paradigma tafsir yang dikembangkan oleh para sarjana Muslim Indonesia. Disadari bahwa secara paradigmatis, tafsir hakikatnya merupakan jembatan yang dilewati seorang Muslim dalam memahami makna dan maksud yang terkandung dalam Al-Qur'an. Pengetahuan terhadap bahasa Arab, tradisi, sejarah, dan hadis Nabi Muhammad saw, merupakan unsur-unsur yang diperlukan dalam praktik tafsir. Di masa kini, praktik tafsir tidak hanya berhenti pada level teks (Al-Qur'an). Lebih dari itu penafsir dituntut mempunyai keprigelan khusus dalam menghubungkan antara teks dan realitas ketika praktik penafsiran dilakukan.



Penempatan realitas (sosial-budaya-politik) sebagai teks yang dibaca secara kritis oleh penulis tafsir Al-Qur'an merupakan salah satu jalan dalam membangun paradigma tafsir kontekstual. Praktik ini mengandaikan adanya pendekatan interdisipliner dan multidisipliner. Di sini pengertian "konteks" berkembang, tidak hanya pada sisi *siyāq al-kalām* dan *siyāq at-tanzīl* (konteks ketika Al-Qur'an diturunkan), tetapi juga pada sisi *siyāq at-tārīkhī*, yaitu konteks sosial-politik di mana penafsir hidup.

### G. Penutup

Kajian atas tafsir Al-Qur'an secara umum telah dilakukan dengan berbagai variasi dan model pendekatan. Misalnya, kajian yang menekankan pada aspek paradigma dan aliran dilakukan oleh Ignaz Goldziher dan Muḥammad az-Zahabī, model kawasan dengan karakteristik yang muncul dilakukan oleh J.J.G. Jansen untuk konteks wilayah Mesir, dan model periodisasi dilakukan oleh Abdul Mustaqim. Pada sisi yang lain juga berkembang model analisis yang fokusnya pada produk penafsiran.

Ke depan diperlukan kajian tafsir Al-Qur'an, tidak terkecuali di Indonesia, yang mempertimbangkan aspek-aspek kesejarahan dan dimensi lokalitas, baik dari aspek bahasa dan aksara yang dipakai maupun karakteristik lokal yang menyangganya. Dalam konteks Indonesia, kajian tentang tafsir Al-Qur'an berbahasa dan beraksara lokal Nusantara serta dialektika yang terjadi dengan aspek sosial, budaya, dan politik yang terjadi, merupakan isu-isu menarik yang membutuhkan sentuhan oleh para pengkaji tafsir Al-Qur'an di Indonesia.[]

### Daftar Pustaka

- Adnan, Abdul Basith. "Purwaka" dalam Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*. Bandung: Al-Maarif, t.th.
- \_\_\_\_\_. *Prof. K.H.R. Muhammad Adnan: Untuk Islam dan Indonesia*. Yayasan Mardikintaka: Surakarta, 2003.
- Adnan, Abdul Hadi. "Pak Adnan: Jangan Minta-Minta Jabatan" dalam *Prof. Kiai Haji Raden Muhammad Adnan*. Jakarta: t.tp., 1996.
- Ambary, Hasan Muarif (et al.). *Ensiklopedi Islam*. jilid 4. Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1994.
- Anomwidjaja, Ahmad Djawahir. *Sekar Sari Kidung Rahayu, Sekar Macapat Terjemahanipun Juz Amma*. Yogyakarta: Bentang, 2003.
- As'ad, Aly. K.H.M. Moenawir. Yogyakarta: Pondok Krapyak Yogyakarta, 1975.
- Asa, Syu'bah. *Dalam Cahaya Al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia, 2000.
- Ash-Shiddieqi, Hasbi. *Tafsir Al-Nur*. Semarang: Rizki Putra, 2000.
- Bakry, Oemar. *Tafsir Rahmat*. Jakarta: PT Mutiara, 1984.
- Darmawan, Dadang. "Ortodoksi Tafsir: Respon Ulama terhadap Tafsir Tamsijjatoel Moeslimin karya KH. Ahmad Sanoesi" Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.
- Ensiklopedi Nasional Indonesia*. Jakarta: PT. Cipta Adi Pustaka, 1990.
- Federspiel, Howard M. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, terj. Tadjul Arifin. Mizan: Bandung, 1996.
- \_\_\_\_\_. "An Introduction to Qur'anic Commentaries in Contemporary Southeast Asia", dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXI, No. 2, 1991.
- Gunseikanbu. *Orang Indonesia yang Terkemuka di Jawa*. Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 1986.

Gusmian, Islah, "Dialektika Tafsir Al-Qur'an dan Praktik Politik Rezim Orde Baru" *Disertasi* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

\_\_\_\_\_ "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca" dalam *Tsaqafah Jurnal Peradaban Islam* Volume 6, Nomor 1, April 2010.

Hamim, Thoha. *Paham Keagamaan Kaum Reformis*, Terj. Imron Rosyidi. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

Hasim, Moh. E. *Ayat Suci dalam Renungan*, juz 15. Bandung: Pustaka, 2007.

Hassan, A. *Tafsir Al-Furqan*. Surabaya: Salim Nabhan, 1956.

*Jurnal Pesantren*, No. I, Vol.VIII, Tahun 1991.

*Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. 4, Tahun 1992.

KBBI versi Offline versi 1.1 freeware-2010 by Ebta Setiawan.

Martan, M. Rafii Yunus. "Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas: Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail" dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an* Vol. I No. 3 Tahun 2006.

Mustofa, KH. Bisri. *Al-Ibriz li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*. Kudus: Menara Kudus, t.th. jilid III.

\_\_\_\_\_ *Tafsir Sūrat Yāsīn*. Kudus: Menara Kudus, t.th.

Oesman, Abdoel Moerad. *al-Hikmah: Tafsir Ayat-Ayat Dakwah*. Jakarta: Kalam Mulia, 1991.

*Pidato Promotor Prof. H. Soenardjo pada Penganugerahan gelar Doktor Honoris Causa kepada Prof. H. Mahmud Yunus dalam Ilmu Tarbiyah*, 15 Oktober 1977. Jakarta: Hidakarya Agung, 1977.

Rahman, Asmuni Abdul dkk., *Majlis Tarjih Muhammadiyah*. Yogyakarta: Lembaga Research dan Survey IAIN Sunan Kalijaga, 1985.

Riddell, Peter G. "Earliest Qur'anic Exegetical Activity in Malay-Speaking State", *Archipel*, 38 (1989).

\_\_\_\_\_. "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in South and Southeast Asia: a Report on Work Process", *Indonesia Circle Journal*, Vol. LI (1990).

\_\_\_\_\_. *Islam and The Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

\_\_\_\_\_. "Controversy in Qur'anic Exegesis and Its Relevance to the Malay-Indonesia World", dalam Anthony Reid (ed.), *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*. Calyton: Monas Paper on Southeast Asia, 1993.

Sambutan Kepala Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI dalam *Tafsir Tematik, Pembangunan Ekonomi Umat*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat, Departemen Agama RI, 2009.

Setiawan, Hawe. "Al-Qur'an dan Tafsir Sunda", dalam *Pikiran Rakyat*, Sabtu, 23 September 2006.

Simanjuntak, P.N.H. *Kabinet-kabinet Republik Indonesia dari Awal Kemerdekaan sampai Reformasi*. Jakarta: Penerbit Djambatan, 2003.

Sulasman. KH. *Ahmad Sanoesi, dari Pesantren ke Parlemen*. Bandung: PW PUI Jawa Barat, 2007.

Syahid, Bakri. *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi*. Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979.

Wahid, Abdurrahman. *Menggerakkan Tradisi, Esai-Esai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Yasin, Asmuni. *Tafsir Bismillāhirrahmānirrahīm*. Surabaya: bungkul indah, t.th.

Yunus, Mahmud. *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*. Jakarta: P.T. Hidakarya Agung, 1973.

# ASPEK LOKALITAS TAFSIR *AL-IKLĪL FĪ MA'ĀNĪ AL-TANZĪL* KARYA KH MISHBAH MUSTHAFA

Ahmad Baidowi

*UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

## A. Pendahuluan

Sejarah penafsiran al-Qur'an memperlihatkan bahwa kitab suci umat Islam ini dipahami secara dinamis dalam sejarah umat Islam, sejak Nabi Muhammad SAW hingga kini. Dalam bukunya yang berjudul *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, misalnya, Muḥammad Ḥusain al-Žahabī mengungkapkan dinamika penafsiran al-Qur'an tersebut, baik terkait dengan pendekatan, corak, metode dan lainnya, khususnya pada periode klasik dan pertengahan.<sup>1</sup> Hal yang sama juga dikemukakan oleh beberapa peneliti yang lain, semisal Mahmud Basuni Faudah<sup>2</sup>, Jamal al-Banna<sup>3</sup> dan lain-lain.

---

1 Muḥammad Ḥusain al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Beirut: Dār el-Fikr, 1976), Jilid I dan II.

2 Mahmud Basuni Faudah, *al-Tafsīr wa Manāhijuh* (Kairo: Matba'ah al-Amānah, 1977)

3 Jamāl al-Bannā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Bayn al-Qudāmā wa al-Muḥdīšin* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2008)

Secara umum, aktivitas para mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an ini memunculkan pendekatan dan corak yang variatif. Ada sebagian penafsiran yang lebih menonjolkan aspek fikih, sehingga penafsirannya disebut *al-tafsir al-fiqhī*. Ada penafsiran al-Qur'an yang bercorak filosofis, yang kemudian dikenal dengan *al-tafsir al-falsafī*. Ada yang pendekatannya lebih bernuansa sufistik, yang kemudian disebut dengan *al-tafsir al-ṣūfī*. Ada juga mufassir yang cenderung menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan sains yang kemudian dinamai *al-tafsir al-'ilmī*, juga ada yang dalam menafsirkan al-Quran menggunakan analisis sastra sehingga disebut *al-tafsir al-adabī*, dan sebagainya.<sup>4</sup>

Bukan hanya pendekatan, kecenderungan, corak atau perspektif tertentu yang memperlihatkan dinamika dalam penafsiran al-Qur'an. Perkembangan Islam ke berbagai belahan di dunia juga “memaksa” penerjemahan dan penafsiran al-Qur'an ditulis dan disampaikan dalam berbagai bahasa di mana al-Qur'an itu diterjemahkan dan ditafsirkan. Penerjemahan dan penafsiran al-Qur'an pun kemudian berkembang sejalan dengan menyebarnya umat Islam ke berbagai negara. Sehingga terjemah dan penafsiran al-Qur'an pun ada yang ditulis dengan bahasa Inggris, Jerman, dan lain-lain termasuk Indonesia. Anthony H Johns menyebut proses pembahasalokalan al-Quran ini dengan istilah “vernakularisasi”.<sup>5</sup>

Di Indonesia sendiri, al-Qur'an diterjemahkan dan ditafsirkan dalam berbagai bahasa baik bahasa nasional maupun bahasa daerah. Ada tafsir al-Qur'an seperti *Tarjumān al-Mustafid* yang ditulis oleh Abdur Rauf Singkili dalam bahasa Melayu dengan aksara arab Jawi (*pégon*). Kitab ini dikenal sebagai kitab tafsir lengkap pertama dalam

4 Muḥammad Ḥusain al-Žahabī, *al-Tafsir wa al-Mufasssirūn* (Beirut: Dār el-Fikr, 1976), Jilid I dan II.

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

sejarah tafsir al-Quran di Indonesia. Kemudian ada juga tafsir al-Qur'an berbahasa Sunda seperti *Ayat Suci Lenyepanenenun* karya Moh. E. Hasyem, *Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda* karya H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Tafsir Al-Foerqan Basa Sunda*, karya A. Hassan dan lain-lain.<sup>6</sup>

Salah satu penafsiran al-Qur'an yang dilakukan dan diterbitkan dalam Bahasa Jawa ditulis oleh KH Mishbah ibn Zayn al-Mushtafa (yang lebih dikenal dengan KH Mishbah Mushthafa) dalam karyanya yang berjudul *al-Iklil fi Ma'ānī al-Tanzīl*. Kitab tafsir ini sangat terkenal utamanya di sebagian kalangan masyarakat muslim tradisional di wilayah Jawa Tengah dan Yogyakarta selain Tafsir *al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* karya KH Bisri Musthafa, yang masih saudara KH Mishbah Mushthofa. Penggunaan bahasa Jawa dan huruf Arab *pégon* dalam tafsir ini menjadikan kitab tafsir ini memiliki karakter tersendiri yang penting untuk ditelaah lebih lanjut.

Sebagai upaya untuk memahami al-Qur'an dan menyampaikan pesan-pesannya kepada masyarakat Tafsir *al-Iklil fi Ma'ānī al-Tanzīl* tentu saja menggunakan unsur-unsur lokalitas yang bisa memudahkan masyarakat memahami apa yang disampaikan di dalamnya. Kenyataan ini menjadikan tafsir *al-Iklil fi Ma'ānī al-Tanzīl* tidak mengesampingkan pengetahuan lokal dalam menafsirkan al-Quran. Tulisan ini berupaya untuk mengungkapkan unsur-unsur lokalitas dalam *Tafsir al-Iklil* tersebut, dengan menjawab dua persoalan; *Pertama*, alasan tafsir *al-Iklil fi Ma'ānī al-Tanzīl* menggunakan pengetahuan lokal dalam penafsirannya terhadap al-

---

6 Lihat dalam Jajang A Rohmana, *Sejarah Tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda* (Bandung: Mujahid Press, 2014), hlm. 7-9; Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKIS, 2013). Kajian tentang sejarah kajian al-Quran di Indonesia bisa dilihat misalnya dalam Aboebakar, *Sedjarah al-Qur'an* (Djakarta: Sinar Pudjangga, 1952) ; Anthony H John, "Qur'anic Exegesis in the Malay World: In Seacrh of Profile" dalam Andrew Rippin, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Cralendon Press, 1988)

Qur'an; *Kedua*, macam-macam unsur lokalitas yang terdapat dalam Tafsir *al-Iklil fī Ma'ānī al-Tanzil*.

## B. Biografi KH Mishbah Mushthafa

K.H. Mishbah bin Zainal Mushthafa atau yang kemudian lebih dikenal dengan nama KH Mishbah Mushthafa merupakan seorang kiai di Pondok Pesantren al-Balagh yang berada di Desa Bangilan, Tuban, Jawa Timur. Kiai Mishbah Mushthafa dilahirkan di Pesisir Utara Jawa Tengah, di kampung Sawahan, Gang Palem, Rembang tahun 1917. Mishbah memiliki beberapa saudara dari beberapa perkawinan ayahnya. Ayahnya, KH. Zainal Mushthafa menikah pertama kali dengan Dakilah dan memiliki dua putra, Zuhdi dan Maskanah, kemudian menikah lagi dengan Khadijah dan kemudian memiliki putra Mashadi (kemudian dikenal Bisri Mushthafa, penulis Tafsir *al-Ibriz Li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*), dan terakhir menikah dengan Ummu Salamah yang kemudian melahirkan Mishbah dan Maksum.<sup>7</sup> Nama kecil KH Mishbah Mushthafa adalah Masruh. Nama Mishbah Mushthafa sendiri digunakan setelah beliau menunaikan ibadah haji.

Latar belakang intelektual KH. Mishbah Mushthafa dimulai ketika ia mengikuti pendidikan sekolah dasar yang saat itu bernama SR (Sekolah Rakyat) pada usianya yang baru menginjak 6 tahun. Setelah menyelesaikan studinya di Sekolah Rakyat, pada tahun 1928 Mishbah kemudian melanjutkan pendidikan di Pondok Pesantren Kasingan Rembang di bawah asuhan KH. Khalil bin Harun. Orientasi pendidikan Mishbah terfokus untuk mempelajari ilmu gramatika dengan menggunakan *Kitāb al-Jurūmiyah*, *al-'Imriṭi* dan *Alfiyah*.

---

<sup>7</sup> Beberapa bagian biografi ini merujuk pada referensi yang ditulis oleh Kusminah, *Penafsiran KH Mishbah Mustafa Terhadap Ayat-Ayat Amar Ma'ruf Nahi Munkar dalam Tafsir al-Iklil fī Ma'ānī al-Tanzil*. Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2013. Juga pada karya Zazuli Hasan, "Tafsir Pondok Pesantren: Karakteristik Tafsir *Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-'Ālamīn* Karya KH Mishbah bin Zainal Mushthafa", Wonosobo: Program Pascasarjana UINSIQ Jawa Tengah di Wonosono, 2014.



Pada usianya yang masih muda Mishbah berhasil mengkhlatamkan *Alfiyah* sebanyak 17 kali. Setelah merasa paham dan matang dalam ilmu Bahasa Arab, Mishbah kemudian mendalami berbagai disiplin ilmu-ilmu keagamaan, seperti fiqih, ilmu kalam, hadits, tafsir, dan lain-lain. Selain menimba ilmu pada KH Khalil, ia juga berguru kepada KH. Hasyim Asy'ari di Pondok Pesantren Tebuireng Jombang.

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

Pada tahun 1948, saat berusia 31 tahun, Mishbah menikah dengan Masruhah dan pindah ke Bangilan Tuban, sekaligus membantu mengajar di pondok pesantren yang dipimpin mertuanya, KH Ridhwan dan kemudian menggantikannya. Dari hasil pemikahannya itu KH Mishbah kemudian dikaruniai lima orang putra yaitu Syamsiyah, Hamnah, Abdullah, Muhammad Nafis dan Ahmad Rafiq. Sebelum memiliki kesibukan sebagai pengelola pesantren, Kiai Mishbah aktif menjadi tenaga pengajar, khususnya mengajar kitab-kitab kuning baik dalam bidang akidah, bahasa arab, tafsir, fikih dan yang lainnya di pesantren tersebut.

Di sela-sela kesibukannya mengajar, KH Mishbah melakukan aktivitas menulis berbagai buku dan menerjemahkan kitab-kitab klasik ke dalam bahasa Jawa. Di samping itu, Kiai Mishbah juga aktif memberikan ceramah-ceramah keagamaan dalam pengajian-

pengajian di masyarakat. Dalam berdakwah Kiai Mishbah sering mengadakan diskusi bersama teman-temannya terutama terkait masalah-masalah aktual yang sedang berkembang di masyarakat.

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

Setelah pensiun dari partai politik, Mishbah kemudian banyak menghabiskan waktunya untuk mengarang dan menerjemahkan kitab-kitab ulama salaf karena, menurutnya, dakwah yang paling efektif dan bersih dari pamrih dan kepentingan apa pun adalah dengan cara menulis, mengarang, dan menerjemahkan kitab. Inilah yang terus Kiai Mishbah lakukan hingga memiliki lebih 200 karya tulis baik yang merupakan karya sendiri atau terjemahan ke dalam bahasa Jawa dan Indonesia. Bidang yang ditulisnya meliputi kajian Quran, Hadis, Fiqh, Tasawuf, Kalam dan sebagainya.<sup>8</sup>

### **C. Tafsir *Al-Iklil Fī Ma'ānī al-Tanzīl***

#### **1. Latar Belakang Penulisan**

Penulisan kitab ini dengan menggunakan Bahasa Jawa karena memang ditujukan khusus untuk orang yang menggunakan bahasa

---

8 Zazuli Hasan, "Tafsir Pondok Pesantren: Karakteristik Tafsir *Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-Ālamīn* Karya KH Mishbah bin Zainal Mushthafa", Wonosobo: Program Pascasarjana UINSIQ Jawa Tengah di Wonosono, hlm. 1-12.

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

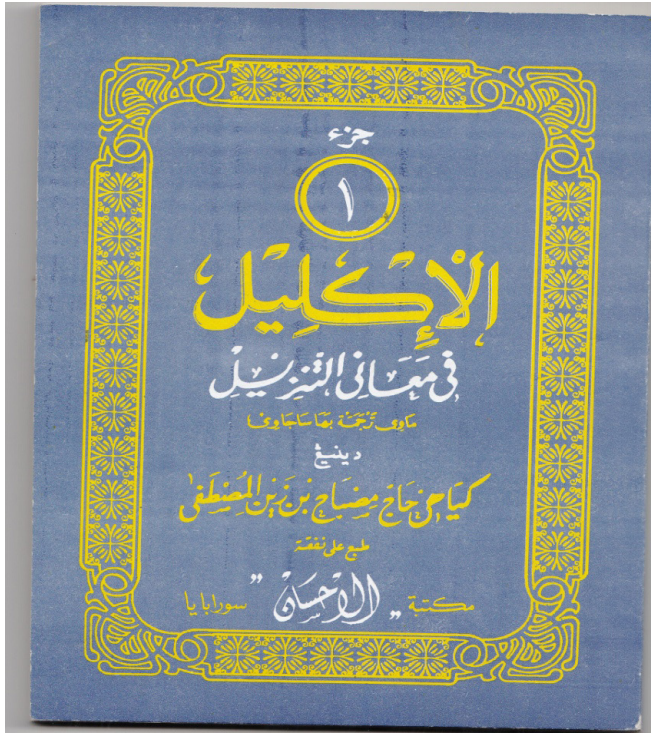
“Al-Qur'an suwijine kitab suci saking Allah kang wajib digunaaake kanggo tuntunan urip dening kabeh kawulane Allah kang padha melu manggon ana ing bumine Allah. Saben wong Islam wajib ngakoni yen al-Qur'an iku dadi tuntunan uripe, yaiku artine ucapan “*wa al-Qur'an imāmi*”. Wong Islam ora kena urip ing bumine Allah nganggo tuntunan sak liyane al-Qur'an. Ora kena urip cara wong kafir, utawa wong Hindu utawa wong Budha utawa cara apa bahe.”<sup>9</sup>

Nama *al-Iklil Fī Ma'ānī al-Tanzīl* diberikan sendiri oleh KH Mishbah. *Al-Iklil* berarti “mahkota” yang dalam Bahasa Jawa dinamakan “kuluk” atau “tutup kepala seorang raja”. KH Mishbah berharap dengan memberikan nama *al-Iklil* bagi kitabnya agar Allah swt memberi kemudahan kepada umat Islam dan al-Quran

9 KH Misbah bin Zain al-Mushtafa, *al-Iklil Fī Ma'ānī al-Tanzīl* (Surabaya: al-Ihsan,tt), I: 1. Terjemahan teks di atas adalah:

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

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



Kiai Mishbah mulai menulis kitab tafsirnya pada tahun 1977 dan selesai tahun 1985.<sup>10</sup> Kitab *Al-Iklil Fī Maʿānī al-Tanzīl* ini mempunyai

10 Menurut catatan Kusminah, Kiai Mishbah menjual kitab tersebut (dengan hitungan lembar) kepada percetakan al-Ihsan Surabaya, Jawa Timur. Pada saat kitab *al-Iklil Fī Maʿānī al-Tanzīl* diterbitkan oleh percetakan al-Ihsan Surabaya, banyak penjelasan-penjelasan ayat yang dihilangkan oleh pihak percetakan untuk menghindari terjadinya perselisihan. Mengetahui hal tersebut, Kiai Mishbah sangat kecewa terhadap percetakan tersebut, karena tidak meminta izin terlebih dahulu kepada Kiai Mishbah sebagai pihak penulis. Namun tidak ada yang bisa dilakukan oleh Kiai Mishbah dari kejadian itu, karena memang tidak ada undang-undang yang baku untuk menyelesaikan masalah tersebut. Kekecewaan itu membuat Kiai Mishbah tidak puas dengan penerbitan tafsir *al-Iklil* tersebut, sehingga beliau menulis kitab tafsir lagi yang diberi nama *Taj al-Muslimin min Kalam Rabb al-ʿAlamin* pada tahun 1987. Kiai Mishbah berharap semua penafsiran yang ia tulis

teknik dan sistematika yang khas dalam penulisannya, menggunakan Bahasa Jawa, dengan aksara Arab *pegon* dan makna gandel yang menjadi ciri khas karya-karya ulama pesantren Jawa. Setiap ayat al-Qur'an diterjemahkan secara harfiah dengan menggunakan makna gandel yang ditulis miring ke bawah di setiap kata, kemudian diterjemahkan per ayat di bagian bawah.

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

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

Dari masing-masing juz yang ditafsirkan terlihat bahwa penafsiran yang paling tebal adalah juz 10 sebanyak 294 halaman, sementara yang paling sedikit 80 halaman yaitu juz 27. Mulai juz 1 hingga juz 29, halaman ditulis secara berkelanjutan berakhir di halaman 4482. Sedangkan untuk juz 30 yang diberi nama *Tafsir Juz*

---

dalam tafsir ini tidak ada lagi yang dihilangkan. Oleh karena itu, kitab ini dicetak sendiri dengan mendirikan percetakan pribadi yaitu Majlis Ta'īf wa al-Khathath. Kitab ini hanya terdiri dari empat jilid karena di tengah tengah penulisannya Kiai Mishbah meninggal dunia pada tahun 1994.

*‘Amma Fī Ma‘ānī al-Tanzīl* ditulis dengan halaman tersendiri, yaitu mulai halaman 1 hingga halaman 192.

Kitab tafsir *al-Iklīl Fī Ma‘ānī al-Tanzīl* memiliki ciri khas lainnya. Kiai Mishbah membagi penjelasan terhadap ayat menjadi dua bagian; secara global yang ditandai dengan garis tipis mendatar dan secara rinci yang ditandai dengan garis tebal. Kiai Mishbah juga menggunakan istilah-istilah khusus untuk menunjukkan adanya sesuatu yang penting dan penafsiran suatu ayat. Kiai Mishbah menggunakan istilah “keterangan” untuk menunjukkan uraian penafsiran terhadap suatu ayat yang biasanya ditulis relatif lebih panjang karena bermaksud menjelaskan ayat tersebut, disingkat dengan ket. dan ditambah dengan nomor ayat yang sedang ditafsirkan, “masalah” untuk mengungkap contoh persoalan yang sedang ditafsirkan, “tanbih” sebagai keterangan tambahan dan biasanya berupa catatan penting, “faedah” yang berisi intisari ayat dan “kisah” yang berisikan cerita atau riwayat yang dikutip Kiai Mishbah berkaitan dengan ayat yang sedang ditafsirkan.

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

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

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

#### **D. Aspek Lokalitas Tafsir *Al-Iklil fī Ma'ānī al-Tanzīl***

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

##### **1. Lokalitas dalam Penampilan**

###### **a. Menggunakan Aksara Arab *Pégon***

Sebagaimana disinggung dalam Bab sebelumnya, KH Mishbah ibn Zain Mushtafa menuliskan penafsirannya terhadap al-Qur'an dalam Kitab *al-Iklil fī Ma'ānī al-Tanzīl* dengan menggunakan huruf Arab *pégon*. Akan halnya karya-karya lain yang ditulis atau diterjemahkan dari kitab kuning oleh para kiai di pesantren tradisional Indonesia, kitab *al-Iklil fī Ma'ānī al-Tanzīl* karya KH Mishbah Mushthafa ini juga ditulis menggunakan huruf Arab *pégon* dengan bahasa Jawa.

Tidak berbeda dengan kitab-kitab berbahasa Jawa dan beraksara *pégon* yang lain, *al-Iklil fī Ma'ānī al-Tanzīl* ditulis dengan menggunakan pedoman yang berlaku dalam Arab *pégon* pada umumnya. Huruf *pégon* ini digunakan karena memang merupakan tradisi



intelektual yang berlaku di dunia pesantren ketika menuliskan karya intelektualnya dalam bahasa lokal, dalam hal ini Bahasa Jawa. Selain menggunakan Bahasa Jawa dengan aksara arab *pégon*, tradisi intelektual yang berlaku di pesantren biasanya menggunakan Bahasa Arab dalam menuliskan karya-karya intelektualnya. Belakangan, tradisi menulis dalam bahasa Indonesia mulai berkembang luas. Hal ini memang tidak lepas dari perkembangan dunia pesantren sendiri dan audiens yang menjadi pembaca karya-karya tersebut juga semakin meluas, menjangkau kalangan yang beragam.

Pemakaian huruf Arab *pégon* dalam *al-Iklil fī Maʿānī al-Tanzīl* tentu akan memudahkan bagi kaum muslim yang menggunakan bahasa Jawa dalam memahami gagasan yang dikemukakan oleh KH Mishbah Mushthafa. Oleh karenanya, tidak mengherankan bahwa di banyak masjid atau majlis taklim di berbagai wilayah di Jawa Tengah khususnya, pengajian tafsir dilakukan dengan menggunakan kitab tersebut. Hal ini terlihat misalnya dari tingginya penjualan kitab tafsir tersebut di Toko Kitab Menara Kudus Yogyakarta. Di antara yang menggunakan tafsir tersebut dalam pengajian kepada masyarakat adalah KH Nur Jamil dari MWC Nahdlatul Ulama Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta.<sup>11</sup>

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

---

11 Wawancara dengan penjaga Toko Kitab Menara Kudus Yogyakarta pada tanggal 25 September 2014.



b. Menggunakan Makna Gandul

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

Sedangkan terjemahan yang kedua adalah terjemahan per ayat yang diletakkan di bawah terjemahan secara gantul. Terjemahan yang bersifat naratif ini juga ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa dengan aksara arab *pégon*. Terjemahan secara naratif ini adalah seperti yang dilakukan oleh Al-Quran Terjemah dalam bahasa Indonesia pada umumnya. Bedanya, kalau al-Qur'an Terjemah ditulis dengan huruf latin dan menggunakan bahasa Indonesia,<sup>12</sup> terjemahan yang dilakukan oleh KH Mishbah ibn Zayn al-Mushthafa menggunakan bahasa Jawa dengan huruf *pégon*.

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

---

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

## 2. Lokalitas dalam Komunikasi

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

Saat berkomunikasi, terdapat unsur-unsur yang terlibat, yaitu pengirim atau komunikator (*sender*), pesan (*message*), saluran (*channel*), penerima atau komunike (*recover*), umpan balik (*feedback*) serta aturan yang disepakati (*protokol*). Pengirim atau komunikator (*sender*) adalah pihak yang mengirimkan atau memberikan pesan kepada pihak lain. Pesan (*message*) adalah isi pesan yang disampaikan oleh satu pihak kepada pihak lain. Saluran (*channel*) adalah media di mana pesan tersebut disampaikan kepada komunikan. Penerima (*komunike*) adalah pihak yang menerima pesan dari pihak lain. Umpan balik (*feedback*) adalah tanggapan daripenerimaan pesan atas isi pesan yang disampaikan. Sedangkan aturan (*protokol*) adalah peraturan yang disepakati para pelaku komunikasi tentang bagaimana komunikasi itu dijalankan.

Dengan melihat unsur-unsur di atas, bisa dikatakan bahwa kitab tafsir *al-Iklil fī Ma'ānī al-Tanzīl* merupakan media atau *channel* yang digunakan oleh KH Mishbah Mushthafa untuk menyampaikan pesan-pesan al-Qur'an kepada umat Islam, khususnya masyarakat yang menggunakan bahasa Jawa sebagai alat berkomunikasi. Penggunaan Bahasa Jawa sebagai alat komunikasi yang dilakukan oleh KH Mishbah Mushthafa tentu saja karena adanya tujuan-tujuan tertentu, yaitu agar pesan-pesan yang disampaikan dalam kitab tafsir tersebut lebih bisa dipahami oleh komunikannya karena karakter dari

bahasa yang menggunakannya.<sup>13</sup> Pemakaian Bahasa Jawa merupakan bentuk pemanfaatan unsur lokalitas dalam berkomunikasi yang dilakukan oleh KH Mishbah Mushthafa dalam menyampaikan pesan-pesan al-Qur'an kepada masyarakat pembacanya. Pemakaian bahasa Jawa ini tentu saja, sebagaimana sudah dikemukakan, adalah agar pesan-pesannya lebih mudah diterima oleh masyarakat Jawa yang menggunakan Bahasa Jawa sebagai bahasa pengantarnya.

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

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

### 3. Lokalitas dalam Penafsiran

Sebagaimana sudah disampaikan sebelumnya, *Tafsir al-Iklil fī Ma'ānī al-Tanzīl* ditulis untuk membantu masyarakat yang menggunakan bahasa Jawa sebagai bahasa komunikasi dalam

---

13 Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), hlm. 261.

memahami ayat-ayat al-Quran sebagai pedoman hidup bagi umat Islam. Untuk tujuan tersebut, dalam banyak kesempatan KH Mishbah Mushthafa menafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan memasukkan unsur-unsur lokalitas yang ada dalam masyarakat Jawa, baik itu berupa tradisi atau budaya dalam masyarakat, respon terhadap penafsiran-penafsiran tertentu dan lain-lainnya. Dengan memasukkan hal-hal yang bersifat lokal ini menjadikan tafsir *al-Iklil fi Ma'ānī al-Tanzīl* sangat tampak “kejawaan”-nya.

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

a. Mengkritik Tradisi

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

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا  
يَكْذِبُونَ (١٠)

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

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

*Kelakuane wong munafiq ono ing iki ayat yaiku tumindak salah nganggo alasan yen dheweke gawe becik, yoiku anut marang wong-wong tuwa-tuwa, nanging ora rumangsa keliru. Sebab mendalam olehe tumindak anut-anutan kang tanpa ono dhasare.*

*Kang mengkene iki akeh lumaku ono ing kalangane wong-wong Jowo kang ugo wong Islam kelawan sah. Kadang-kadang ono ing kalangane wong kang dadi pengarepe agama. Koyo ngedekake omah nganggo sajen, kondangan nganggo tumpeng lan liya-liyane kang iku kabeh lakune wong Budha zaman kuno.*<sup>14</sup>

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

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

تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا  
كَانُوا يَعْمَلُونَ<sup>١٥</sup>(١٤١)

Setelah menafsirkan secara global terhadap ayat di atas, KH Mishbah Mushthafa menyatakan:

14 KH Mishbah ibn Zain al-Mushthafa, *al-Iklil fī Ma'ānī al-Tanzil* (Surabaya: Maktabah al-Ihsan, t.t.), I: 15. Terjemahan dari eklimat di atas adalah:

Perbuatan orang munafiq dalam ayat ini adalah perbuatan salah dengan merasa dirinya berbuat kebaikan, yaitu mengikuti nenek moyang tetapi merasa tidak salah, mengikuti perbuatan yang tidak ada dasar agamanya. Hal seperti ini banyak terjadi di kalangan orang Islam di Jawa, termasuk di kalangan pemimpin agama. Seperti mendirikan rumah dengan menggunakan sesaji, kenduri memakai tumpeng dan lain-lain yang sebetulnya merupakan tradisi orang Budha masa lalu.

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

*Iki ayat ing ngarep wus ditutur. Dibaleni iku perlune kito ojo nganti ngendel-ngendelake ngamal leluhur kito. Lan kita ojo nganti ngendel-ngendelake anak-anak lan poro muslimin, koyo tahlil, diwacaake qur'an, dishadaqahi telung dino lan liya-liyane. Sebab ngamal bagus kang ditrimo dening Allah ta'ala kang diarep ganjarane biso tumeko marang mayit iku ora gampang, opo maneh kanggo wong kang sembrono ono ing perkoro ngibadah lan ora anduweni roso ta'dhim marang Allah ono ing saben ngibadah kang dilakoni. Coba awake ditakoni dhewe-dhewe: He awak! Siro kok shodaqah kanggo wong mati kang coro mengkono iku opo wus bener. Yen jawab bener, bisoo diuji mengkena: yen bener ikhlas coba dhuwit kang arep kanggo shadaqah iku dishadaqahake faqir miskin utawa bocah yatim, jawabe: ojo. Mengko ora weruh wong. Kang mengkono iku ora umum. Kelawan ujian kang sithik bahe biso katon yen coro shadaqahe iku keliru.<sup>16</sup>*

Sebagaimana bisa dibaca dalam petikan di atas, KH Mishbah Mushthafa mengkritik tentang tradisi masyarakat Jawa yang memiliki tradisi “mengirimkan pahala” kepada mayit dengan bacaan tahlil, dzikir dan sebagainya. KH Mishbah tidak sedang mempersoalkan status tahlilan dan sedekah yang menyertainya karena sebagai seorang kiai yang berlatarbelakang Nahdlatul Ulama beliau tentu tidak mempersoalkan status hukum “amalan” tersebut. Dalam

---

16 KH Mishbah ibn Zain al-Mushthafa, *Al-Iklil...*, I: 137. Terjemahan teks di atas adalah sebagai berikut:

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

pernyataannya di atas, KH Mishbah Mushthafa hanya mempersoalkan bahwa seringkali tradisi dalam masyarakat membelenggu mereka sehingga tidak bisa digantikan. Padahal tujuan awal dari tradisi ini adalah untuk “mengirimkan pahala” sedekah kepada mayit. KH Mishbah mengkhawatirkan kalau masyarakat hanya mengandalkan “bantuan” orang lain baik berupa bacaan al-Quran, sedekah atau yang lainnya tanpa memiliki upaya sendiri dalam meraih surga, sebagaimana dengan tegas dinyatakan “kita ojo nganti ngendel-ngendelake anak-anak lan poro muslimin, koyo tahlil, diwacaake qur'an, dishadaqahi telung dino lan liya-liyane” (jangan sampai kita mengandalkan (bantuan) anak-anak dan umat Islam pada umumnya seperti tahlil, dibacakan al-Qur'an, disedekahi tiga hari dan lain-lain).

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

KH Mishbah Mushthafa juga menegaskan bahwa sampainya “hadiah pahala” bagi mayit juga bukan persoalan yang sederhana, karena keikhlasan menjadi faktor yang sangat penting. Masalahnya, KH Mishbah mempertanyakan, apakah keikhlasan itu benar-benar ada dalam sedekah yang menyertai amalan tahlilan dalam masyarakat? “Yen bener ikhlas coba dhuwit kang arep kanggo shadaqah iku dishadaqahake faqir miskin utawa bocah yatim, jawabe: ojo. Mengko ora weruh wong. Kang mengkonono iku ora umum.” (Kalau memang ikhlas, cobalah uang yang akan disedekahkan tadi diberikan kepada fakir miskin atau anak yatim. Pasti jawabannya, jangan karena nggak dilihat orang dan ini tidak biasa). KH Mishbah pun kemudian menyimpulkan bahwa sedekah dengan cara tersebut

cenderung tidak tepat, “Kelawan ujian kang sithik bahe biso katon yen coro shadaqahe iku keliru” (Dengan cara sederhana saja, kelihatan bahwa sedekah dengan cara tersebut adalah salah).

b. Mengeritik Terjemahan Lokal

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

Penulis ditekani pemuda nuli takon: opo hikmahe sapi kang disembelih dening wong Bani Israil koh sapi wadon koh ora sapi lanang? Penulis: Sopo kang dhawuh yen sapi iku sapi wadon (sapi betina) keron dipungkasi ha ta’nits. Penulis: Amit-amit, iku salah. Ta kang ono ing lafadz baqoroh iku dudu *ta’ ta’nīs* nanging *ta’ fāriqah bayn al-mufrad wa al-jam’i*, tegese kang ambedaaake antara makna siji lan makna akeh. Keron lafadz baqor tanpo ta’ iku *isim jinis jam’i*. kang aran *jinis jam’i* iku isim kang anduweni makna akeh lan dibedaake saking mufrode nanggo ta’ ing akhire. Yen baqor iku gerombolan sapi akeh, yen baqoaroh iku sapine siji. Yen tamar iku korma akeh, yen tamrah iku korma siji. Yen syajar iku wit-witan akeh, yen syajarah iku wit-witan siji. Yen hirrun iku kucing akeh yen hirroh iku kucing siji. Yen tsamar iku gerombolan woh-woh, yen tsamroh iku who-wohan siji. Kejobo songko iku tembung surat baqoroh iku wus dadi ‘alam. Dadi ora keno dimaknani sapi wadon. Yen ono wong aran Mansur nuli ono tembung Ja’a Mansur opo siro maknani wus teko sopo wong kang ditulungi? Temtu ora. Nanging teko sopo pak Mansur. Hiyo opo ora? Pemuda: hiyo-hiyo. Maturnuwun. Penulis: Isih akeh kesalahan terjemah kang lumaku ono ing zaman saikikang



gandheng karo ilmu nahwu, koyo kurange pengertian ambedaake antarane wawi isti'nafl lan wawu 'athaf. Dadi saben ono wawu diwoco fathah mesti dimaknani "lan" utowo "dan". Semono ugo perbedaan antarane fa 'athaf lan fa' fashihah lan liya-liyane.<sup>17</sup>

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

KH Mishbah mengeritik pendapat ini dengan menyatakan *"Amit-amit, iku salah. Ta kang ono ing lafadz baqoroh iku dudu ta' ta'nits nanging ta' fariqah bayn al-mufrod wa al-jam'i"* (Maaf, pendapat ini salah. Ta' yang ada di kata al-baqarah bukan ta' ta'nits melainkan ta' yang membedakan antara mufrad dan jama'). Lebih lanjut, KH Mishbah menjelaskan maksud huruf *ta'* tersebut dengan

---

17 Terjemahannya adalah sebagai berikut:

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

menyatakan *kang aran jinis jam'I iku isim kang anduweni makna akeh lan dibedaake saking mufrode nanggo ta' ing akhire. Yen baqor iku gerombolan sapi akeh, yen baqarah iku sapine siji* (Yang disebut jenis jam'I adalah isim yang memiliki makna banyak dan dibedakan dengan bentuk mufradnya dengan huruf ta' di belakangnya. Kalau *baqar* berarti sapi banyak, maka *baqarah* berarti sapi satu.

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

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

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

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا  
أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ<sup>18</sup> (٣١)

Dalam hal ini, KH Mishbah Mushthafa menyatakan:

*Bid'ah kang meluwas sehingga mumkin ora keno dibendung kerono ulama, zu'ama kang keliru kepiye bahe wus podho nindaake yaiku tahlil nganggo pengeras suara, shalat nganggo pengeras suara, do'a ing khutbah lan liya-liyane kabeh nganggo pengeras suara. Opo podho anduweni anggepan yen pengeran iku kopoh utowo wis tuwo? Temtune ora. Opo maksude? Semono ugo MTQ. Mandar penulis*

18 Mereka menjadikan orang-orang alimnya dan rahib-rahib mereka sebagai Tuhan selain Allah dan (juga mereka mempertuhankan) Al masih putera Maryam, Padahal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan yang Esa, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Maha suci Allah dari apa yang mereka persekutukan. (QS. al-Taubah [9]: 31)

*tau nompo cerito yen MTQ iku kanggo ngasilake dana kanggo pembangunan. Akhire ayat-ayat Qur'an dikaset kanggo hiburan, seneng-seneng. Gusti kang moho agung dhawuh: Lau Anzalnā hadzā al-Qur'ān 'alā jabal dst. Koyo mengkene kedhudhukane al-Qur'an, nanging wong-wong kang ngaku 'ulama lan zu'ama podho anggunaaake al-Qur'an kanggo hiburan kanggo seneng-seneng kanggo golek dana pembangunan. Mandar ono kang nulis yen salah sijine rencana iku naome miturut Islam yaiku dana MTQ. Innalillahi wainna ilayhi raji'un.*<sup>19</sup>

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

---

19 KH Mishbah ibn Zain al-Mushthafa, *Al-Iklil...*, 10: 1667-1668. Terjemahan teks di atas adalah: Bid'ah sudah meluas sehingga tidak mungkin dibendung karena 'ulama' dan zu'ama yang salah sudah melakukannya, seperti tahlil menggunakan pengeras suara, shalat menggunakan pengeras suara, khutbah dan lainnya juga menggunakan pengeras suara. Apakah mereka beranggapan bahwa Tuhan itu tuli atau sudah tua? Tentu tidak. Demikian halnya dengan MTQ. Penulis pernah memperoleh cerita bahwa MTQ dilakukan untuk menghasilkan dana guna pembangunan. Akhirnya, ayat-ayat al-Qur'an dibikin kaset untuk hiburan, bersenang-senang. Allah swt berfirman: *Lau Anzalna hadzal qur'an 'ala jabalin* dst. Beginilah kedudukan al-Quran, namun orang-orang yang mengaku ulama' dan zu'ama memanfaatkan al-Qur'an untuk hiburan dan senang-senang, untuk mencari dana pembangunan. Bahkan ada yang menulis kalau salah satu rencana itu sejalan dengan Islam, yaitu MTQ. Innalillahi wainna ilayhi raji'un.

bersifat material, sebagaimana dinyatakan: “*Akhire ayat-ayat Qur'an dikaset kanggo hiburan, seneng-seneng.*”

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

#### d. Mengeritik Pengkultusan Guru

Hal lain yang juga dijadikan sebagai sasaran kritik oleh KH Mishbah Mushthafa adalah beberapa tradisi di pesantren yang dinilai sangat mengkultuskan guru dan dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam. Beberapa perintah guru kepada santrinya dinilainya berlebihan dan kelewat batas, sehingga memunculkan pengkultusan yang berlebihan kepada seorang guru. Dalam lanjutan penjelasannya ketika menafsirkan QS al-Taubah (9): 31 misalnya, KH Mishbah Mushthafa menyatakan:

*Semono ugo ulama Islam lan pendhito Islam kang disebut guru thoriqoh. Bangete nemene olehe andhidhik umat Islam ngawam kang dadi muride supoyo tetep bodho, ojo nganti weruh dhawuh-dhawuh quran lan supoyo thoat marang gurune kang ngliwati bates. Contone sang ngulama dhawuh, santri ora keno madoni guru keronu su'ul adab. Santri kang kepriye bae ora keno ngungkuli gurune, “uqūq al-ustāz lā taubata lah”, artine wani guru anggalaake atine guru iku ora ono taubate. Gunemane kiyahi kang mengkene iki nimbulake roso murid lan santri luwih ngegungake perintah lan larangane sang ngulama lan pendhito Islam katimbang ngegungake perintah lan larangane Allah swt. Lan yen sang ngulama lan pendhito Islam iku nindaake opo bahe dianggep wenang lan bagus. Upamane, bebas nyawang lan omong-omong karo muslimat fatayat, donga lan khutbah nganggo pengeras suara utowo MTQ*

*kabeh iki dianggep bener lan bagus. Santri lan murid sebab saking kebacute olehe takdhim nganggep yen kabeh kang didhawuhake lan kang dilakoni iku bener ora bakal salah.*

*Ringkese, gerak pikire santri lan murid, perkembangan jiwane tansah ditekan. Perlune ojo nganti takdhime santri lan murid ilang. Mesthine podho ngrasaake kepriye banggane sang ngulama lan pendhito Islam yen santri lan muride podo nyucupi tangane, mandar kadang-kadang ngambung dengkul. Koyo opo gurihe yen santri lan murid wis salaman templek utowo ngaturake amplop. Kehormatan kang mengkene iki bakal ilang yen santri lan muride ora diwededeke terhadap pribadine sang guru. Sangka iku kadang-kadang sang guru lan pendhito nganaake kedadiyan-kedadiyan kang ketingale nulayani pengadatan. Upamane weruh opo-opo sedurunge winarah lan liya-liyane kang coro ngumum disebut keramat. Masyarakat ngumum ora ngerti yen kahanan kang nulayani pengadatan itu ono kang bisa diusahaake liwat jin, ono kang bisa diusahaake liwat syetan. Ono kang bisa diusahaake liwat malaikat senajan sang guru ora ngerti.<sup>20</sup>*

---

20 KH Mishbah ibn Zain al-Mushthofa, *Al-Iklil...*, 10: 1667-1668. Terjemahan teks di atas adalah sebagai berikut:

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

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

Ringkasnya, gerak pikir santri dan murid, perkembangan jiwa mereka selalu ditekan. Tujuannya jangan sampai sikap takzhim santri dan murid kepada guru menjadi hilang. Para guru merasakan bangga kalau santri dan muridnya mencium tangannya, bahkan mencium lututnya. Betapa nikmatnya kalau santri dan murid melakukan salam templek atau memberi amplop. Kehormatan yang seperti ini akan lenyap kalau santri dan murid tidak diberikan rasa takut kepada guru.

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

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

#### e. Mendorong Kemajuan

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

أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ  
أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١٣)<sup>21</sup>

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

---

Oleh karenanya, kadang-kadang guru dan pendeta melakukan hal-hal yang tidak sejalan dengan kebiasaan. Seperti weruh sakdurunge winarah dan lainnya yang disebut orang awam dengan keramat. Masyarakat umum tidak tahu kalau kejadian yang di luar kebiasaan itu bisa diupayakan lewat jin, syetan atau malaikat sekalipun sang guru tidak menyadarinya.

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

*Ayat iki nuduhake yen salah sewijine ciri lan sifate wong mu'min yoiku luwih wedi marang siksane Allah yen ora nindaake perintah ketimbang wedine marang sak liyane Allah. Wus dadi watak menuso yen menuso wedi marang opo kang dadi sebab-sebabe mlarate awake, wedi ulo, wedi macan, wedi gendruwo, wedi feqir, wedi anake ora mangan, wedi ilang kedhudhukane lan liya-liyane. Nanging wedi kang macam-macam jurusane iki kanggone wongs kang ngaku mu'min kudu sak ngisore wedi marang Allah, wedi marang siksane Allah. Ciri lan sifate wong mukmin kang mengkene iki arang banget tinemu ono ing kalangane wongkang podho ngaku mukmin. Koyo opo baguse upamane umat Islam anduweni sekolahan utowo madrasah kang kanggo andidik muslimin, luwih-luwih pemudane sehingga anduweni ciri lan sifat-sifate wong mukmin kang akeh banget kasebut ono ing al-Qur'an. Sebab saben wong Islam iku mesthi ngakoni yen al-Qur'an iku tuntunan uripe.*<sup>22</sup>

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

---

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

### E. Kesimpulan

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

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



### Daftar Pustaka

- Aboebakar, *Sedjarah al-Qur'an*, Djakarta: Sinar Pudjangga, 1952.
- Bannā, Jamāl al-, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Bayn al-Qudāmā wa al-Muḥdišīn*, Kairo: Dār al-Syurūq, 2008.
- Faudah, Mahmud Basuni, *al-Tafsīr wa Manāhijuh*, Kairo: Maṭba'ah al-Amānah, 1977.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Hasan, Zazuli, "Tafsir Pondok Pesantren: Karakteristik Tafsir *Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-'Ālamīn* Karya KH Mishbah bin Zainal Mushthafa", Wonosobo: Program Pascasarjana UINSIQ, 2014.
- KH Misbah bin Zain al-Mushtafa, *al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, Surabaya: al-Ihsan, tt.
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta, 2009.
- Kusminah, *Penafsiran KH Mishbah Mustafa Terhadap Ayat-Ayat Amar Ma'ruf Nahi Munkar dalam Tafsīr al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*. Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2013.
- Rippin, Andrew, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Cralendon Press, 1988.
- Rohmana, Jajang A, *Sejarah Tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda*, Bandung: Mujahid Press, 2014.
- Saenong, Farid F, "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir al-Qur'an di Indonesia." Interview dengan Prof. A.H. Johns, *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. 1, No. 3, 2006.
- Žahabī, Muḥammad Ḥusain al-, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Beirut: Dār el-Fikr, 1976.



# **ŪLŪ AL-'AMR PERSPEKTIF HAMKA DAN NEGARA BERDASARKAN ISLAM DI INDONESIA**

Ulya

STAIN Kudus

## **Abstrak**

Manusia hidup membutuhkan pedoman. Pedoman hidup bagi umat muslim adalah Alquran, kitab suci yang berbentuk teks dan berbahasa Arab. Agar Alquran bisa memberikan pedoman maka harus membacanya. Membaca dalam arti menafsirkannya dengan tujuan untuk mendapatkan makna. Upaya untuk mendapatkan makna ini menuntut peran aktif pembaca, dalam hal ini adalah penafsir. Imam Ali pernah mengatakan bahwa *al-Qur'ān baina daftayī al-muṣṣḥafī lā yaṇṭiqu wa innamā yatakallamu bihi ar-Rijāl*. Tanpa manusia, Alquran selamanya akan bungkam, tak bersuara. Alquran butuh agen manusia yang menyuarakannya.

Tatkala penafsir menafsirkan alquran tidaklah bisa terlepas dari konteks yang melingkupinya, ideologi, tujuan yang ingin dicapai, masalah yang sedang dihadapi, dan seterusnya. Pendekatan posmodernisme menyatakan tidak ada fakta yang telanjang. Semua serba dikonstruksi dan representasional. Dalam konteks inilah, penulis mengasumsikan bahwa tafsir juga hasil

konstruksi dari penafsirnya, merepresentasikan ideologinya, kepentingannya, sudut pandangnya, dan lain-lain.

Demikian pula tatkala dibaca tafsir *ūlū al-amr* Q.S. an-Nisā' [4]: 59 versi Hamka yang telah terdokumentasikan dalam karya tafsirnya, *Tafsir al-Azhar*, sebuah tafsir yang telah ditulisnya untuk Indonesia di rentang tahun 1958-1966, yakni di era konstituante dan Demokrasi Terpimpin. Di tengah rentang tahun ini, Hamka memperkenalkan *ūlū al-amr* sebagai orang-orang yang berkuasa atau penguasa atau pemimpin. Penguasa atau pemimpin harus *minkum* atau *insider*, artinya berada dalam satu group dengan yang komunitas yang memilihnya. Jika kata *minkum* dikembalikan pada siapa yang diajak komunikasi, maka *ūlū al-amr* seharusnya seagama dan seiman. Mengingat *setting* penyusunan tafsir itu di tengah sidang konstituante yang memperdebatkan dasar negara, Islam vs Pancasila, maka dengan melalui situs tafsirnya, Hamka berkepentingan untuk mengarahkan dan menggiring agar umat muslim memilih pemimpin yang islami, yang mendukung usulan negara berdasarkan Islam .

**Keywords:** *ūlū al-amr*, Hamka, Negara Islam.

## A. Pendahuluan

**A**llah berfirman bahwa “Kitab (*Al-Qur'an*) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa”.<sup>1</sup> Ini artinya bahwa Alquran diturunkan Allah ke alam dunia bagaikan kompas bagi umat muslim dalam menempuh jalan-Nya. Agar kompas itu bisa menunjukkan arah, maka aktivitas tafsir menjadi solusinya. Aktivitas tafsir berarti kegiatan untuk mengungkap makna yang terkandung dalam Alquran dan menerangkan maksudnya. Dengan ini maka az-Zāhabī mengartikan term tafsir dengan *al-īdāh* (menjelaskan) dan *at-tabyīn* (menerangkan).<sup>2</sup>

1 Q.S. al-Baqarah [2]: 3. Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Indah Press, 1994), hlm.8.

2 Muḥammad Ḥusain az-Zāhabī, *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1976), hlm.13; Abdul Mustaqim menjelaskan bahwa statemen 'tafsir' bisa merujuk pada 2 (dua) makna,

Tatkala Rasulullah masih hidup, aktivitas tafsir tersentral dalam diri beliau. Hal ini karena Rasulullah adalah satu-satunya pemegang otoritas<sup>3</sup> makna Alquran. Rasul menjelaskan apa yang dimaksud dalam Alquran kepada sahabat-sahabatnya. Kondisi ini berlangsung sampai Rasulullah wafat. Setelah Rasulullah wafat, otoritas tafsir berpindah tangan pada generasi sahabat, pengikut sahabat (*tābi'ūn*), pengikut *tābi'ūn*, (*tābi'-at-tābi'in*), dan seterusnya.

Kegiatan penafsiran ini mula-mula muncul tatkala sahabat-sahabat bertanya kepada Rasulullah, khususnya berkaitan dengan ayat-ayat Alquran yang tidak dipahami dan samar artinya, tetapi kemudian berkembang dengan munculnya kebutuhan mendialogkan antara Alquran dengan problem yang dihadapi manusia seiring dengan akselerasi perkembangan zaman, sejak diturunkannya sampai sekarang.

Mendialogkan antara Alquran dengan problema kemanusiaan ini, salah satunya, yang menjadi latar belakang lahirnya banyak kecenderungan tafsir. Jika Alquran berdialog dengan permasalahan hukum maka muncullah tafsir bercorak Fiqhi, jika Alquran berdialog dengan masyarakat berafiliasi Syiah maka muncul tafsir bercorak Syi'i, jika Alquran berdialog dengan *setting* politik maka akan memunculkan tafsir politik, dan seterusnya. Itu adalah ilustrasi umum yang mengisyaratkan tafsir itu bukanlah sebuah kegiatan ataupun produk yang bersifat netral dan tanpa ideologis. Asumsi-

---

yaitu tafsir sebagai proses atau kegiatan penafsiran yang dilakukan oleh mufassir dan tafsir sebagai produk atau hasil penafsiran dari mufassir. Lihat, Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 5 dan 18

3 Tentang perbincangan otoritas, Khaled M. Abou el-Fadl, membedakannya menjadi 2 (dua), yaitu otoritas koersif dan otoritas persuasif. Otoritas koersif adalah kekuatan atau kemampuan untuk mengarahkan perilaku seseorang dengan petunjuk, bujukan, ancaman, hukuman, dan lain-lain sehingga seseorang tersebut memutuskan bahwa untuk mencapai tujuan yang diinginkannya maka tidak lain harus mengikuti meski tidak suka atau tidak setuju. Sedangkan yang dimaksud dengan otoritas persuasif atau otoritas moral adalah kekuatan atau kemampuan untuk mengarahkan orang lain atas dasar kepercayaan. Lihat dalam Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Onewordl, 2001), hlm. 18

asumsi inilah yang akan penulis buktikan dengan melakukan pembacaan ulang terhadap tafsir *ūlū al-amr* Q.S. an-Nisā' [4]: 59 versi Hamka berikut ini.

### **B. Tidak Ada Yang Netral, Semua Serba Dikonstruksi**

Pernyataan di atas adalah jargon posmodernisme. Posmodernisme dalam perjalanan sejarah filsafat adalah fase refleksi kritis terhadap ide-ide modernisme yang memapankan segala bentuk narasi besar (*grand naration*), seperti: rasionalitas, obyektifitas, konstruktivitas, dan seterusnya. I. Bambang Sugiharto, mencatatkan beberapa kecenderungan dasar umum posmodernisme di antaranya: kecenderungan menganggap segala klaim tentang realitas adalah konstruksi bahasa dan ideologis; realitas bisa ditangkap dan dikelola dengan banyak cara, tidak ada cara tunggal untuk mendefinisikan realitas; paham tentang otonom cenderung dianggap kurang relevan diganti dengan jaringan, relasionalitas, ataupun proses yang saling silang, dan bergerak dinamis; cara pandang yang melihat segala sesuatu dari sudut oposisi binair dianggap tak lagi memuaskan; melihat secara holistik berbagai kemampuan (*faculties*) lain selain rasionalitas, misalnya: emosi, imajinasi, intuisi, spiritualitas, dan sebagainya; menghargai komunitas liyan yang selama ini tidak dibahas atau bahkan dipinggirkan oleh wacana modern, seperti: perempuan, tradisi lokal, paranormal, agama.<sup>4</sup> Intinya bahwa posmodernisme biasanya selalu tidak puas dan memiliki sifat selalu mendekonstruksi sesuatu yang sudah *establish* dan mapan di era modernitas.

Dalam teori hermeneutika, kesadaran posmodernisme ini telah diperlihatkan oleh beberapa tokoh, seperti: Diltthey yang mengatakan bahwa interpretasi selalu berada dalam lingkup

---

4 I. Bambang Sugiharto, "Foucault dan Posmodernisme" dalam *Basis*, Nomor 01 – 02, Tahun ke-51, Januari – Februari 2002, hlm. 52.

kesejarahan atau historikalitas;<sup>5</sup> sedangkan baik Heidegger maupun Gadamer memperkenalkannya dengan istilah prasangka atau prapemahaman, yang dikonkretkannya dengan istilah *Vorhabe* (latar belakang pendidikan, agama), *Vorsicht* (sudut pandang tertentu tentang teks tersebut), *Vorgriff* (konsep-konsep yang ada di kepala penafsir atau pembaca);<sup>6</sup> Habermas yang menunjukkan dengan istilah *Erzats* yaitu kepentingan, yakni orientasi dasar yang berakar dalam kondisi fundamental khusus dari reproduksi yang mungkin bagi kelangsungan hidup manusia, yaitu kerja atau karya dan interaksi. Sebagai contoh sesuatu yang diminati atas dasar panca indera adalah kesenangan dan kegunaan, sedangkan yang diminati atas dasar penalaran adalah masuk akal;<sup>7</sup> sedangkan Foucault mengistilahkannya dengan kekuasaan.<sup>8</sup>

Kesadaran ini juga telah merambah dalam studi ke-Islaman dan ketafsiran. Beberapa ilmuwan bisa dicatat sebagaimana al-Jābirī yang mengatakan bahwa manusia itu bagaikan angkasawan atau astronot. Sebagai angkasawan atau astronot maka dia akan selalu bergerak, diserap, dan ditarik ke dalam arus gerak rotasi iklim intelektual, sosial, politik, dan lain-lain yang dikondisikan oleh sejarah, yang disebut dengan *al-iṭār al-marjī'ī* (bingkai rujukan).<sup>9</sup> Ini berarti bahwa *setting* yang mengitari manusia harus dipertimbangkan dalam sebuah produk budaya, termasuk dalam sebuah tafsir; Amina Wadud mengintroduksi terminologi *prior text*, yaitu persepsi, keadaan,

5 Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 112-113.

6 Gadamer menyatakan bahwa seluruh prasangka atau praanggapan atau prapemahaman (*prejudices*) yang diwarisi seseorang tidak dapat dilepaskan dalam usaha membaca sebuah teks. Sebaliknya dia malah turut mempengaruhi bagaimana sebuah teks itu dibaca. Lihat dalam Hans Georg. Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975), hlm. 151; E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 83, 107.

7 *Ibid.*, hlm. 95.

8 Michel Foucault, *Power/Knowledge* (Brighton, UK: Harvester Press, 1980).

9 Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: al-Markaz as-Ṣāqafī al-'Arabī, 1991), hlm. 61.

latar belakang penafsir akan mempengaruhi produk penafsiran;<sup>10</sup> sedangkan Farid Esack mengatakan bahwa mufassir adalah manusia yang memikul banyak beban.<sup>11</sup>

Diletakkan dalam premis-premis turunan posmodernisme ini dalam melihat tafsir, maka syah untuk mengatakan bahwa antara tafsir dan ideologi adalah 2 (dua) hal yang tidak bisa dipisahkan. Tidak pernah ada tafsir yang netral, tafsir adalah konstruksi manusia, tafsir selalu merepresentasikan keinginan, harapan, cita-cita, kepentingan penafsirnya. Pelibatan niscaya manusia dalam tafsir mengakibatkan tafsir tak mungkin berada di luar konteks, terutama manakala teks ayat yang ditafsirkan berkaitan dengan masalah-masalah politik, seperti ayat tentang *ulū al-amr* sebagaimana tercantum dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 59.

### C. *Ulū al-amr* Qs. an-Nisā' Versi Hamka dan Setting Sosial-Politik Tersusunnya

Bunyi ayat 59 dari Q.S. an-Nisā' yang membahas tentang *ulū al-amr* sebagaimana berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ  
فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ  
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulul amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah dia kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunnah), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu

10 lihat, Amina Wadud Muhsin, "Qur'an and Women" dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: a Sourcebook* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1998), hlm. 12; Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994), hlm. 1.

11 Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), hlm. 75.



lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya” (Q.S. an-Nisā’ [4]: 59).

Pada persoalan pertama, yaitu:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ط

oleh Hamka dijelaskan tentang keharusan masyarakat beriman atau masyarakat muslim mematuhi peraturan dari Allah swt. Peraturan dari Dia inilah yang pertama dan utama yang wajib dipatuhi. Allah telah menurunkan peraturan tersebut bersamaan dengan diutusnya para nabi atau rasul, termasuk Nabi Muhammad saw. Peraturan dari Allah yang telah diwahyukan kepada nabi atau rasul, dalam sejarahnya, telah terkodifikasikan dalam kitab-kitab suci, di antaranya: Taurat, Zabur, Injil, dan Alquran. Peraturan Allah dalam kitab suci tersebut disampaikan kepada manusia sebagai pegangan dan pedoman hidup untuk keselamatan dan kebahagiaan kehidupan mereka di dunia sekarang ini dan di akhirat kelak.<sup>12</sup>

Kemudian masyarakat beriman atau masyarakat muslim diperintahkan mematuhi petunjuk nabi atau rasul sebagai utusan-Nya dan Muhammad adalah nabi dan rasul terakhir yang diutus Allah untuk manusia seluruh dunia. Patuh kepadanya adalah kelanjutan dari patuh kepada Allah. Dikatakan demikian karena banyak perintah Allah yang wajib dipatuhi, tetapi tidak dapat dijalankan kalau tidak melihat contoh teladan dari utusan-Nya tersebut.<sup>13</sup> Dengan patuh kepada utusan-Nya inilah, masyarakat beriman atau masyarakat muslim menjadi sempurna dalam beragama.

Setelah patuh pada perintah Allah dan rasul, maka masyarakat beriman atau masyarakat muslim dituntut pula patuh kepada *ulū al-amr*. Menurut Hamka, *ulū al-amr* adalah orang-orang yang menguasai pekerjaan, juga orang-orang yang berkuasa atau penguasa.

12 Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2008), V: 162.

13 *Ibid.*, V: 163.

*Ūlū al-amr* yang padanya harus dipatuhi haruslah *minkum*. Secara khusus, *minkum* mempunyai 2 (dua) pengertian, bisa berarti di antara kamu, bisa juga berarti dari pada kamu.<sup>14</sup> Pendeknya, bahwa *ūlū al-amr* adalah penguasa. Penguasa hendaklah dari *minkum*, dari pada kamu. Dia berkuasa karena dipercaya atau diberi amanat dan dipilih, dan dia adalah dari kalangan sendiri.<sup>15</sup> Berangkat dari pernyataan-pernyataan Hamka tersebut, maka mengandung 2 (dua) hal kaitannya dengan kualifikasi *ūlū al-amr*, yakni dari sisi pengangkatannya harus melalui pemilihan atau pemberian mandat dari masyarakat pemilih dan dari sisi asal muasalnya berasal dari kelompok *insider* atau *in-group*.

Tentang siapa yang termasuk dalam wilayah orang-orang yang menguasai pekerjaan atau penguasa atau *ūlū al-amr* yang wajib dipatuhi, bagi Hamka, bukanlah ulama atau agamawan saja, tetapi termasuk di dalamnya adalah panglima-panglima perang dan penguasa-penguasa besar, petani-petani dalam negara. Di zaman modern ini maka yang termasuk *ūlū al-amr* adalah direktur-direktur pengusaha besar, profesor-profesor, sarjana-sarjana di berbagai bidang, wartawan, dan lain-lain dari orang-orang yang terkemuka di masyarakat adalah *ahl al-ḥalli wa al-ʿaqqi*, yang berhak diajak musyawarah.<sup>16</sup>

Untuk persoalan apa mematuhi Allah, Rasul-Nya, dan *ūlū al-amr*, maka dalam konteks ini, Hamka telah memetakan urusan kenegaraan menjadi 2 (dua) bagian, yaitu urusan agama dan urusan umum. Untuk urusan agama semata-mata, masyarakat beriman atau masyarakat muslim harus mematuhi perintah dari Rasul dan perintah Rasul ini bersumber dari Allah. Sedangkan untuk urusan umum, seperti: perang dan damai, membangun tempat ibadah, bercocok tanam, memelihara ternak, dan lain-lain, diserahkan

---

14 *Ibid.*, V: 163.

15 *Ibid.*, V: 173.

16 *Ibid.*, V: 168.

kepada umat sendiri berdasarkan *syūrā* atau musyawarah.<sup>17</sup> Selanjutnya jika terdapat urusan agama, tetapi kelancarannya berkehendak pada urusan umum hendaklah juga dimusyawarahkan. Hamka mencontohkan tentang haji. Haji adalah perintah Allah yang wajib ditaati, namun untuk melaksanakan ibadah haji dibutuhkan transportasi. *Ūlū al-amr* mengupayakan transportasi itu. Kalau masyarakat beriman yang melaksanakan haji diperintahkan membayar biaya transportasi tersebut oleh *ūlī al-amr* maka wajiblah mereka mematuhi. Tidak mau membayar berarti melanggar perintah agama sebab urusan umum di saat itu telah menjadi bagian dari urusan agama.<sup>18</sup>

Kemudian bagaimana memilih *ūlū al-amr*, Hamka menunjukkan kata *syūrā* atau musyawarah sebagai *keyword*-nya, sedangkan teknik dan mekanismenya diserahkan kepada umat sendiri. Hal ini disebabkan Nabi Muhammad tidak pernah meninggalkan wasiat politik tentang siapa yang akan menggantikannya, namun realitasnya kepala negara sepeninggalnya selalu dimusyawarahkan dan atau disepakati dengan menggunakan cara-cara yang berbeda sesuai dengan situasi dan kondisi yang berkembang di masanya.<sup>19</sup>

Selanjutnya kewajiban patuh kepada *ūlū al-amr* yang telah dipilih dan diberi mandat bukanlah tanpa pembatasan-pembatasan. Di penghujung penafsirannya, Hamka memberikan garis merah penegasan bahwa kepatuhan kepada *ūlū al-amr* adalah wajib hukumnya selama *ūlū al-amr* adalah *insider* atau *in-group*, tidak melakukan, tidak memerintah, tidak memiliki kebijakan-kebijakan yang bertentangan dengan peraturan Allah dan rasul-Nya.<sup>20</sup>

Selanjutnya tatkala membaca penggalan ayat berikutnya, yaitu

---

17 *Ibid.*, V: 164.

18 *Ibid.*, V: 165-166.

19 *Ibid.*, V: 166-167.

20 *Ibid.*, V: 15-176.

فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

Bahwa menurut Hamka, musyawarah yang diidealisasi olehnya adalah yang bertujuan mendapatkan kata sepakat dan akan memberi maslahat kebaikan bagi kepentingan bersama, namun jika masih menyisakan perselisihan di antara mereka yang bermusyawarah, maka jalan keluarnya adalah mengembalikan keputusan sesuai dengan ketentuan Allah dan Rasul-Nya, dengan menilik ayat-ayat Alquran dan teks-teks sunnah ataupun roh syariat, dengan mencermati pendapat para ulama terdahulu dengan memakai metode analogi (*qiyās*). Jika pihak-pihak yang bermusyawarah masih saja berselisih karena lebih mengedepankan hawa nafsu, maka penguasa tertinggi atau *ulū al-amr* dapat mengambil alih tanggung jawab untuk memutuskan mana yang menurut ijtihadnya lebih dekat dengan kehendak Allah dan Rasul-Nya.<sup>21</sup>

Dan akhirnya, tatkala Hamka berhadapan dengan penggal terakhir dari ayat tersebut, yaitu:

إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Dia menyatakan bahwa kalau tidak percaya kepada Allah dan hari akhirat, tentulah siapa yang kuat itulah yang di atas yang menguasai dan menindas, dan siapa yang lemah itulah yang tertindas sehingga bukan kebenaran jadi tujuan, tetapi hanya semata-mata kekuatan.<sup>22</sup> Ini artinya bahwa jika permasalahan tidak juga terselesaikan setelah dikembalikan pada Allah dan Rasul-Nya, maka berarti mereka yang bermusyawarah tidaklah menempatkan petunjuk Allah dan Rasul yang didahulukan, tetapi justru hawa nafsu dan kekuatan yang diunggulkan.

21 *Ibid.*, V: 170.

22 *Ibid.*, V: 169-170.

Berangkat dari paparan penafsiran Hamka terhadap Q.S. an-Nisā' [4]: 59 di atas, maka secara singkat bisa penulis simpulkan gagasan inti tentang tafsir *ūlū al-amr* nya, yaitu :

1. Masyarakat beriman atau masyarakat muslim harus mematuhi *ūlū al-amr*, dalam arti penguasa atau pemimpin, termasuk di dalamnya adalah kepala negara atau kepala pemerintahan, setelah mereka patuh kepada peraturan Allah dan Rasul-Nya.
2. *Ūlū al-amr* yang wajib dipatuhi haruslah *minkum*, yakni berasal dan dipilih oleh komunitas yang sama dengan pemilihnya (komunitas *insider* atau *in-group*).
3. Hukumnya wajib mematuhi *ūlū al-amr* tersebut untuk urusan umum atau duniawi, termasuk pada urusan agama atau ukhrawi yang kelancarannya tergantung pada urusan umum atau duniawi, dengan kualifikasi sepanjang aturan atau kebijakan-kebijakan yang disusun dan diberlakukan atas urusan tersebut tidak bertentangan dengan peraturan yang lebih tinggi, yaitu peraturan Allah dan Rasulullah.
4. *Ūlū al-amr* yang wajib dipatuhi bukanlah hanya ulama atau agamawan saja, tetapi termasuk dalam *ūlū al-amr* adalah panglima-panglima perang, penguasa-penguasa besar, petani-petani dalam negara, direktur-direktur pengusaha besar, profesor-profesor, sarjana-sarjana di berbagai bidang, wartawan, dan lain-lain yang terkemuka di masyarakat yang patut diajak musyawarah (*ahl al-ḥalli wa al-'aqd*) atau siapapun yang ditunjuk oleh kepala pemerintahan lalu diakui dan ditaati oleh orang banyak.
5. Memilih *ūlū al-amr* hendaknya melalui forum musyawarah, sedangkan teknik dan mekanismenya diserahkan kepada masyarakat sendiri, boleh dengan cara langsung dan terbuka, boleh juga secara tidak langsung dan melalui perwakilan, dan lain-lain.

Sesungguhnya penafsiran di atas disuarakan oleh Hamka, seorang ulama yang multitalenta dari Sumatera Barat. Dia lahir di Sungai Batang, Manindjau, pada tanggal 16 Februari 1908 dan meninggal dunia di Jakarta pada tanggal 24 Juli 1981 dalam usia 73 tahun.<sup>23</sup> Dia dikenal sebagai seorang agamawan, orator, politikus, aktivis organisasi sosial, jurnalis, juga sastrawan. Dia terlahir dari seorang ibu yang bernama Shafiyah binti Bagindo Nan Batuah yang telah membesarkannya dan mengajarkan cinta kasih<sup>24</sup> dan seorang ayah yang bernama Haji Abdul Karim Amrullah alias Haji Rasul, juga dikenal dengan Tuanku Syaikh Nan Mudo, sebagai sebutan pengakuan dari masyarakat atas kepandaiannya. Ayahnya dikenal sebagai ulama atau agamawan pembawa paham-paham pembaruan Islam (*tajdid*) di Minangkabau.<sup>25</sup>

Menitis dari sosok ayahnya yang seorang pemuka gerakan pembaharuan di Minangkabau, juga dipengaruhi oleh pertemuannya dengan beberapa tokoh sosial-keagamaan di Yogyakarta dan Pekalongan di sekitar tahun 1924, seperti Ki Bagus Hadikusuma, yang kelak menjadi ketua Pimpinan Pusat (PP.) Muhammadiyah (1942-1953); H. Fakhruddin, seorang tokoh Muhammadiyah, dan

---

23 [Http://id.wikipedia.org/wiki/Haji\\_Abdul\\_Malik\\_Karim\\_Amrullah](http://id.wikipedia.org/wiki/Haji_Abdul_Malik_Karim_Amrullah).

24 Lihat, "Kata Pengantar Tafsir al-Azhar (Orang-orang Yang Saya Kenang)" dalam Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2008), I: 2.

25 Ayah Hamka adalah seorang ulama yang berprofesi sebagai guru, sejak tahun 1906. Dia mengajar tanpa membatasi pada suatu kampung atau kota tertentu. Ayahnya mengajar di Padang Panjang, Matur, dan Padang, serta kampung-kampung yang terletak antara Manindjau dengan Padang Panjang. Dia seorang yang anti komunis di tahun 1920. Konsekuensinya maka dia tidak disenangi pihak Belanda sehingga di tahun 1930 dia senantiasa diikuti oleh agen-agen Belanda kemanapun dia pergi dan laporan tentang pidatonya senantiasa dibuat dan dilaporkan kepada pejabat polisi. Dia juga sering dipanggil oleh pejabat setempat yang memperingatkannya agar tidak membawa soal-soal politik dalam pandangan agamanya. Karakter inilah yang kemudian membawa ayah Hamka di masa tuanya, pada usia 62 tahun, justru mengalami pembuangan di Sukabumi yakni pada tanggal 12 Januari 1941. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 45, 228.

lain-lain,<sup>26</sup> turut memotivasi Hamka aktif di organisasi sosial-keagamaan Muhammadiyah tersebut<sup>27</sup> dan pada tahun 1925 dia mengikuti pendirian cabang Muhammadiyah di Padang Panjang dan di tahun 1928 dia menjadi ketuanya.

Sebagai aktivis Muhammadiyah inilah maka dia memiliki kedekatan emosional dengan Masyumi<sup>28</sup> sehingga dia memilihnya sebagai tempat aspirasi politiknya. Masyumi sendiri dimaksud di sini adalah Masyumi yang bukan terbentuk pada masa Jepang, yang dibentuk oleh para pemimpin Islam pada Oktober 1943 bersama penguasa Jepang sebagai ganti MIAI (Majelis Islam Ala Indonesia). Masyumi yang ini bukan partai politik sekalipun diam-diam menjalankan politik. Tetapi Masyumi yang dimaksud adalah Masyumi paska proklamasi yang didirikan awal November 1945 di Yogyakarta dan nyata-nyata sebuah partai politik yang berhaluan Islam.<sup>29</sup>

Sebagai partai politik, Masyumi mengeluarkan suatu program aksi dalam kenegaraan, yaitu: mewujudkan suatu negara yang berdasarkan keadilan menurut ajaran Islam serta memperkuat dan menyempurnakan Undang-Undang Dasar RI sehingga dapat mewujudkan masyarakat dan negara Islam. Pada tanggal

---

26 Muhammad Damami, *Tasawuf Positif dalam Pemikiran Hamka* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2000), hlm.41-42.

27 Muhammadiyah merupakan organisasi keagamaan yang melancarkan pemberantasan terhadap hal-hal yang dianggap *taqlid*, *bid'ah*, *khurafat*. Organisasi sosial-keagamaan ini didirikan pada tanggal 18 November 1912 oleh H. Ahmad Dahlan di Yogyakarta. Tujuan organisasi ini adalah memajukan pengajaran berdasarkan agama, pengertian ilmu agama, dan hidup menurut peraturan agama. A.K. Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia* (Jakarta: Dian Rakyat, 1994), hlm.21.

28 Dinyatakan oleh Hefner bahwa Masyumi sebagai partai politik Islam yang pengikut dan simpatisannya mayoritas berasal dari anggota organisasi sosial-keagamaan Muhammadiyah. Robert W. Hefner, *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, terj. Ahmad Baso (Jakarta: Institut Studi Arus Informasi (ISAI) Bekerjasama dengan The Asia Foundation, 2001), hlm.95.

29 A. Syafii Maarif, *Islam Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 116.

6 Juli 1947 Masyumi mengeluarkan suatu manifesto politik yang antara lain menyatakan bahwa: a). Dalam hubungannya dengan luar negeri, Masyumi berusaha agar umat Islam Indonesia dapat menempatkan Negara Republik Indonesia berdampingan dengan negara-negara demokrasi; b). Sedangkan di dalam negeri, Masyumi berusaha menambah tersiarnya ideologi Islam di kalangan masyarakat Indonesia dengan tidak menghalangi pihak yang sejalan memperkuat sendi Ketuhanan Yang Maha Esa.<sup>30</sup> Atas dasar program aksinya ini maka Masyumi dengan gigih menuntut terbentuknya negara agama atas dasar Islam untuk Indonesia.

*Tafsir al-Azhar* sendiri disusun oleh Hamka di sekitar tahun 1958-1966 di Indonesia. Secara umum digambarkan dalam banyak literatur sejarah bahwa tahun-tahun tersebut, Indonesia, meski sudah merayakan kemerdekaannya tetapi masih dalam keadaan krisis. Krisis ini ditandai dengan adanya pertarungan antar elitis yang disebabkan perbedaan ideologi, pertikaian sipil-militer, kondisi ekonomi yang masih semrawut karena sektor-sektor strategis dan modal masih banyak dikuasai asing, pergolakan daerah melawan pusat, dan lain-lain. Yang demikian, salah satunya, karena Indonesia belum memiliki sarana pemersatu bangsa yang akan menjadi dasar berdirinya sebuah negara, yaitu: dasar negara, bentuk negara, bahasa, bendera, HAM, dan isu-isu konstitusional lainnya, yang semuanya menjadi agenda besar yang belum terselesaikan.<sup>31</sup>

Untuk mengatasi krisis dan memecahkan berbagai masalah kenegaraan tersebut maka pada tahun 1955 diadakanlah Pemilihan Umum (Pemilu) yang pertama. Pemilu dilaksanakan untuk memilih wakil-wakil rakyat atau saat itu disebut dengan konstituante yang

---

30 Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993), hlm.190.

31 Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional Tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949)* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hlm.68.



akan bermusyawarah untuk mendapatkan kesepakatan-kesepakatan final tentang hal-hal yang dimaksudkan di atas.

Pemilu saat itu telah menghasilkan 4 (empat) partai dominan sebagai pemenang pemilu, yaitu: PNI (Partai Nasional Indonesia), Masyumi, NU (Nahdatul Uama), dan PKI (Partai Komunis Indonesia). PNI adalah partai yang mewakili kelompok nasionalis, Masyumi dan NU mewakili kelompok muslim, dan PKI adalah wakil dari kelompok komunis. Sebagai partai dominan, konsekuensinya, mereka akan menempatkan sejumlah wakilnya yang paling banyak dalam konstituante. Sedangkan Hamka sendiri terpilih menjadi salah satu anggota konstituante, wakil dari partai Islam Masyumi.<sup>32</sup>

Sesungguhnya semua agenda besar tentang persoalan-persoalan fundamental di atas dapat terselesaikan saat dilaksanakan sidang oleh dewan konstituante saat itu (1957-1959). Sedangkan yang paling alot adalah diskusi tentang masalah dasar negara karena dewan sidang konstituante saat itu dihadapkan pada 3 (tiga) pendapat dari kelompok-kelompok dominan. Pendapat pertama mengusulkan dasar negara Indonesia adalah Islam sebagaimana diperjuangkan oleh kelompok atau partai Islam, yaitu Masyumi dan NU; pendapat kedua mengusulkan Pancasila sebagai dasar negara sebagaimana diusung oleh kelompok PNI; dan pendapat ketiga mengajukan sosial ekonomi sebagai dasar negara sebagaimana pendapat PKI. Dari 3 (tiga) usulan ini kemudian mengkristal menjadi penghadapan antara kelompok yang bercita-cita mendirikan negara berdasarkan asas Islam dan kelompok yang bercita-cita membangun negara bangsa atau *nation state* yang berdasarkan Pancasila. Dan Hamka sebagai salah satu anggota dewan konstituante perwakilan dari partai Masyumi, maka bersama tokoh-tokoh Masyumi yang lain turut

---

32 Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), hlm. 271.

mendukung gagasan dan usaha untuk mendirikan negara Indonesia yang berasaskan atau berdasarkan Islam.<sup>33</sup>

Dalam sidang konstituante ini, terutama Masyumi dengan tegas dan tak bisa ditawar-ditawar dalam mengusulkan dan menuntut diberlakukannya dasar Islam untuk Indonesia merdeka dikarenakan 3 (tiga) hal yang menyebabkan Masyumi Pertama, dasar negara Islam adalah hal yang dijanjikannya selama berkampanye menghadapi Pemilu tahun 1955. Bagi Masyumi, janji harus ditepati adalah ajaran agama. Hal itulah yang mengimplikasikan bahwa perjuangan menuju pemberlakuan dasar Islam dalam sidang konstituante adalah sebuah kewajiban dan tuntutan agama, bukan sekedar tuntutan moral. Kedua, Masyumi melihat forum konstituante sebagai ruang publik terbuka yang mana tiap kelompok masyarakat diperbolehkan mengungkapkan harapan dan cita-cita mereka dengan membicarakannya di hadapan kawan ataupun lawan. Ketiga, forum konstituante juga dilihat oleh Masyumi sebagai forum dakwah untuk menyampaikan kepada semua pihak tentang apa yang sebenarnya dimaksud oleh Islam dalam hubungan dengan masyarakat dan politik.<sup>34</sup>

Perdebatan sengit dan diskusi alot tentang persoalan dasar Negara ini berakhir *dead lock*. Saat inilah Soekarno mengeluarkan Dekrit, 5 Juli 1959. Dengan Dekrit ini Soekarno menerapkan Demokrasi Terpimpin; membubarkan konstituante karena dinilai tidak bisa melaksanakan tugas dengan baik dengan membentuk MPRS dan DPR-GR, serta kembali diberlakukannya UUD 1945, dan mengukuhkan Pancasila sebagai dasar negara.

Menanggapi Dekrit Presiden ini, kelompok Islam Masyumi menegaskan penolakannya. Di tengah sidang konstituante, di antaranya, Hamka menyatakan bahwa kembali ke UUD 1945 tidak

---

33 *Ibid.*, hlm. 271.

34 Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965* (Jakarta: Grafiti Press, 1987), hlm. 266.

merupakan jalan lurus, melainkan menuju jalan ke neraka. Juga, menurut Hamka bahwa Demokrasi Terpimpin baginya sama dengan demokrasi fungsional, demokrasi totaliter.<sup>35</sup> Peristiwa ini, secara khusus telah menjadi lonceng pembuka yang menandai perlawanan Masyumi dengan pemerintahan Soekarno dan akhirnya Masyumi dibubarkan dan dinyatakan sebagai partai terlarang mulai tanggal 17 Agustus 1960 berdasarkan Keputusan Presiden No.200/1960.<sup>36</sup>

#### **D. Cita-cita Negara Islam dalam Tafsir Ūlū al-Amr Hamka**

Dalam paparan penafsirannya atas *ūlū al-amr* Q.S. an-Nisā' [4]:59 intinya bahwa Hamka telah menggagas didirikannya pemimpin atau penguasa yang seiman atau seagama. Masyarakat beriman atau masyarakat muslim di Indonesia wajib memilih pemimpin atau penguasa yang muslim. Seperti inilah, bagi Hamka, pemimpin atau penguasa yang wajib dipatuhi.

Mencermati produk tafsir Hamka tentang *ūlū al-amr* sebagaimana di atas, memperlihatkan ekspektasi Hamka untuk membentuk bangunan rumah Islami untuk muslim Indonesia, dengan cara menyusun fondasi berupa klaim teologis dari ayat tersebut, yang akan mengarahkan jalan pikiran dan tubuh masyarakat Indonesia sebagai pembaca tafsirnya kepada nalar dan praktik eksklusifitas dalam kehidupan sosial-politik, yakni dengan memilih pemimpin atau penguasa muslim yang memberlakukan ajaran Islam, yang memperjuangkan dasar Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia.

Bagi Hamka Islam adalah agama yang superioritas dan holistik. Bagi mereka, Islam adalah agama yang paling sempurna dan paling lengkap. Dia tidak hanya mengajarkan manusia berhubungan dengan Tuhan, tetapi juga memberi petunjuk bagaimana manusia

35 Lihat footnote 69 dalam *Ibid.*, hlm.382.

36 Robert W. Hefner, *Civil ...*, hlm. 88, 171; Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin, (1959-1965)* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 75.

berhubungan dengan manusia yang lain dan lingkungannya, termasuk dalam hal berpolitik. Oleh karena itu Islam diyakini lebih unggul jika dikomparasikan dengan semua ideologi dunia yang lain,<sup>37</sup> termasuk Pancasila.

Dalam perjalanan sejarah Indonesia, menurut Hamka, pemahaman seperti ini telah menjadi dasar dari seluruh gerakan Islam di Indonesia sejak zaman perjuangan kemerdekaan yang diaktualisasikan dalam bentuk cita-cita penegakan negara Islam. Hamka mengatakan di depan sidang konstituante sebagaimana dikutip oleh Ahmad Syafii Maarif bahwa:

Perjuangan menegakkan negara Islam sudah merupakan cita-cita sejak lama dari semua gerakan Islam di Indonesia, yaitu sejak abad ke-19. Menurut para pahlawan, seperti: Pangeran Diponegoro, Imam Bonjol, Teuku Cik Ditiro, Pangeran Antasari, Sultan Agung, dan lain-lain yang telah berperang melawan kolonialisme Belanda adalah dalam rangka menciptakan suatu tatanan negara berdasar Islam. Dalam kaitan inilah, kata Hamka, apa yang diperjuangkan oleh wakil-wakil Islam dalam Majelis Konstituante adalah semata-mata untuk merealisasikan keinginan yang sudah dipendam lama oleh para pahlawan di atas dalam konteks abad ke-20. "Kamilah yang meneruskan wasiat mereka" kata Hamka, "Dan dapat pulalah Saudara Ketua mengetahui ke mana mestinya ujung logika dari perkataan saya ini. Mungkin dikatakan bahwa yang mengkhianati ruh nenek moyang pemimpin yang terdahulu ialah yang menukar perjuangan mereka dengan Pancasila".<sup>38</sup>

Meminjam kerangka pemetaan Luthfi Assyaukanie maka Hamka diposisikan ke dalam kelompok yang mengidolakan Negara Demokrasi Islam, yaitu model negara yang bertujuan menjadikan

---

37 Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 107.

38 Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 160.

Islam sebagai dasar negara dan mendorong masyarakat muslim mengambil peran utama dalam kehidupan sosial dan politik di Indonesia<sup>39</sup> atau dalam bahasa lain adalah negara agama berdasarkan Islam.

Menurut penulis, eksklusifitas yang ditampilkan tafsir Hamka pada era tersebut, pada satu sisi adalah sebagai sabuk pengaman dalam menghadapi ide-ide sekular dan netral agama yang dihembuskan oleh kelompok nasionalis yang mengusung Pancasila dalam wadah negara bangsa (*nation state*) sebagaimana dibawa oleh PNI. Juga sebagai benteng pertahanan diri menghadapi ide-ide yang dibawa oleh PKI, yang mengusung sosialis dan ateis yang secara ideologis berlawanan dengan ideologi Islam Masyumi sebagaimana dianut Hamka. Sedangkan pada sisi yang lain, wacana ini disosialisasikan dalam rangka penguatan cita-cita yang diperjuangkan Masyumi, sebagai upaya meningkatkan elektabilitas masyarakat muslim untuk memilih penguasa atau pemimpin dari masyarakat muslim sendiri yang mengusung Islam sebagai dasar negara atau memberlakukan Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, meski secara formal, Masyumi telah bubar.

---

39 Luthfi Assyaukanie telah dengan teliti memetakan 3 (tiga) model pemerintahan berbasis Islam yang dicita-citakan dan didukung oleh muslim Indonesia, yaitu: 1). Negara Demokrasi Islam (NDI), yakni model negara yang bertujuan menjadikan Islam sebagai dasar negara dan mendorong kaum muslim mengambil peran utama dalam kehidupan sosial dan politik di Indonesia; 2). Negara Demokrasi Agama (NDA) yakni model yang menekankan pentingnya kehidupan pluralis di Indonesia dan bertujuan negara sebagai pengawal semua agama; 3). Negara Demokrasi Liberal (NDL) atau disebut Negara Demokrasi Sekuler (NDS). Model negara ini bertujuan membebaskan agama dari dominasi dan mengusung sekularisasi sebagai fondasi agama. Selanjutnya dikatakan oleh Luthfi bahwa berdasarkan 3 (tiga) model negara tersebut, Masyumi termasuk pendukung model 1 dan salah satunya eksponennya adalah Hamka, meski masih berada dalam batas-batas yang moderat. Luthfi Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, (Jakarta: Freedom Institute, 2011), hlm.7 dan 16.

### E. Representasi Gagasan Hamka di Indonesia Saat Ini

Sesungguhnya gagasan Hamka tersebut muncul di era 1950/1960an, namun sampai sekarang ini tampaknya gagasan tersebut belumlah mati, bahkan bisa jadi akan terus hidup selamanya. Yang demikian, menurut penulis, bahwa nalar eksklusifitas berpolitik yang demikian tidaklah bisa dilepaskan dan berakar dari nalar eksklusifitas dalam beragama, dan nalar eksklusifitas beragama merupakan naluri alamiah yang sulit dihilangkan dari setiap pemeluk agama, apapun dan dimanapun.

Dalam kenyataannya tafsir *ūlū al-amr* yang dikonstruksi Hamka tersebut memiliki daya tarik di tengah-tengah masyarakat muslim Indonesia sehingga menjadi salah satu alternatif yang dipercaya masyarakat muslim Indonesia dalam mengonstitusi sikap dan perilaku mereka. Mereka melimpahkan kepercayaannya, meyakini apa yang disampaikan Hamka adalah fatwa yang benar, yang dimaksud *al-Qur'ān*, bahkan dikehendaki Tuhan sehingga harus diikuti dan diaktualisasikan dalam kehidupan konkret di dunia. Mereka menyandarkan komitmennya dan menyetujui tafsir *ūlū al-amr* Hamka. Dalam bahasa Khaled M. Abou el-Fadl, melekat dalam Tafsir *ūlū al-amr* Hamka ini sebuah otoritas persuasif.<sup>40</sup>

Komitmen menyetujui tafsir Hamka tersebut karena tak lain mereka berkeyakinan bahwa dalam diri Hamka melekat berbagai kompetensi, baik berkaitan dengan penguasaan keilmuan menafsirkan maupun yang berkaitan dengan kepemilikan moral-kepribadian atau kesalehan. Dalam bahasa Bourdieu disebut dengan modal (*capital*).<sup>41</sup>

40 Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking...*, hlm. 18.

41 Menurut Bourdieu ada 4 (empat) jenis modal atau kapital yang mengakibatkan satu pihak dianggap lebih unggul dari pihak lainnya. Keempat modal tersebut adalah modal ekonomi atau finansial, modal budaya, modal sosial, dan modal simbolik. Pertama, modal ekonomi atau finansial adalah sarana produksi dan sarana finansial. Kedua, modal budaya, meliputi: ijazah, pengetahuan, kode budaya, cara berbicara, kemampuan menulis, cara pembawaan, cara bergaul, yang berperan dalam penentuan kedudukan sosial. Kapital budaya ini terbagi dalam 3 (tiga) bentuk, yaitu: a).

Hamka memiliki modal atau kapital berupa kompetensi pengetahuan dan pemahaman yang lebih memadai tentang ilmu-ilmu keagamaan dibandingkan dengan masyarakat muslim awam. Berkat pengharapan dan doa orang tua sewaktu Hamka masih dalam kandungan, ditunjang lingkungan Hamka yang sangat religius dan cinta ilmu. Dalam diri Hamka melekat pula gelar tertinggi di dunia akademik. Dia menjadi orang yang pertama kali diangkat menjadi Doktor Honoris Causa (Dr. Hc.) dari universitas al-Azhar Mesir.<sup>42</sup> Di samping ketinggian pengetahuan dan keluasan wawasannya, Hamka terkenal kemampuan berorasinya, kelihaiannya menulisnya, yang semuanya telah dibuktikan dengan menjadi sosok yang diakui di tengah-tengah masyarakat sebagai pendakwah khususnya di kalangan Muhammadiyah,<sup>43</sup> pernah menjadi juru kampanye yang ulung saat pemilu tahun 1955. Dia juga diakui sebagai penulis, jurnalis, dan sastrawan. Sejumlah karya-karyanya di berbagai bidang, baik di bidang keagamaan maupun di bidang sastra, belum lagi artikel-artikelnnya yang banyak menghiasi lembaran-lembaran di berbagai mass media adalah rekaman yang membuktikan akan modal atau kapital yang dimilikinya.<sup>44</sup>

---

Yang terintegrasi ke dalam diri yaitu pengetahuan yang diperoleh selama studi dan yang disampaikan melalui lingkungan sosialnya sehingga membentuk disposisi yang tahan lama, b). Kapital budaya obyektif yang meliputi seluruh kekayaan budaya (buku, karya-karya seni), dan c). Kapital budaya yang terinstitusionalisir, bisa berupa: gelar pendidikan yang dilegalkan oleh institusi, menjadi anggota asosiasi ilmuwan prestisius. Ketiga, modal sosial berupa kemampuan bekerjasama karena budaya kerjasama melahirkan kepercayaan. Semua dimensi sosial, organisasi, institusi, keluarga, merupakan tempat tumbuhnya kapital sosial. Keempat, modal simbolik bisa berupa: jabatan, mobil mewah, gelar, status tinggi, nama besar keluarga. George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan (Jakarta: Prenada Media, 2004), hlm. 525-526.

42 Hamka, *Tafsir...*, I: 62.

43 [http://id.wikipedia.org/wiki/Haji\\_Abdul\\_Malik\\_Karim\\_Amrullah](http://id.wikipedia.org/wiki/Haji_Abdul_Malik_Karim_Amrullah).

44 Tercatat kurang lebih 90 (sembilan puluh) judul buku yang telah ditulis Hamka semasa hidupnya, baik berupa karya ilmiah bidang keagamaan, politik, tasawuf, tafsir, dan lain-lain. Juga karya-karya seni kreatif seperti novel, cerpen, biografi, dan lain-lain. Hamka juga tercatat sangat berpengalaman memimpin redaksi majalah-majalah ke-Islaman, seperti: *Mimbar Islam*, *Gema Islam*, *Panji Masyarakat*, dan lain-lain. Lihat dalam *Ibid*.

Hamka juga diakui sebagai sosok yang Islami dan teguh memegang prinsip yang dianggapnya benar.<sup>45</sup> Oleh karenanya dia pernah diangkat menjadi pegawai tinggi di Departemen Agama, juga pernah menjabat sebagai pemimpin tertinggi di lembaga fatwa nasional, MUI, kendati pada akhirnya Hamka lebih memilih mengundurkan diri dari kedua jabatan tersebut. Jika yang pertama disebabkan ultimatum Soekarno yang membuat Hamka harus memilih di antara 2 (dua) yaitu menjadi pejabat negara dan mengikuti aturan presiden atau aktif di Masyumi dan bebas dalam gerakannya memperjuangkan dasar Islam di Indonesia, dan Hamka memilih aktif di Masyumi saja.<sup>46</sup> Sedangkan yang kedua disebabkan karena fatwa keharaman melakukan natal bersama bagi masyarakat muslim yang disampaikannya pada tahun 1980-an.<sup>47</sup> Dia lebih mempertahankan pendapatnya ini dari pada mengakomodir kepentingan pemerintah yang pada saat itu sedang bergulat dalam menumbuhkan kerukunan beragama.

Ketinggian pengetahuan yang dimiliki Hamka, keluasan pengalamannya, serta watak moral dan kepribadiannya seperti dipaparkan di atas telah membuat sebagian masyarakat muslim Indonesia pembaca tafsirnya mewakili otoritas penafsiran kepadanya. Keterwakilan ini bukan bersifat derivatif dan bukan berasal dari Tuhan, tetapi didapatkan dari para pembaca tafsirnya yang melimpahkan kepercayaan mereka pada Hamka.<sup>48</sup> Selanjutnya

---

45 Sikap tegas Hamka ini sebagaimana dia menyatakannya sendiri bahwa dia dalam memperjuangkan ajaran Islam, dia hanya mengikuti garis tertentu, tidak membelok ke kanan atau ke kiri, yaitu menyebarkan kata Allah dan kata Rasulullah menurut yang diyakininya, tidak membenci pemerintah yang berkuasa tetapi tidak pula bersedia menjilat-jilat pemerintah, tidak mau pula menyediakan diri mempermainkan agama untuk mencapai kerelaan manusia yang berkuasa. Lihat, "Hikmat Ilahi" dalam Hamka, *Tafsir...*, I: 69-70.

46 [http://id.wikipedia.org/wiki/Haji\\_Abdul\\_Malik\\_Karim\\_Amrullah](http://id.wikipedia.org/wiki/Haji_Abdul_Malik_Karim_Amrullah).

47 Azyumardi Azra, *Historiografi...*, hlm.279, 288.

48 Dalam bahasa otoritas, maka di sinilah telah terjadi pelimpahan otoritas atau peristiwa keterwakilan dari wakil umum (*common agents*) yaitu masyarakat muslim awam kepada wakil khusus (*a special group/ a certain strata of agents*), yakni mufasssir. Masyarakat muslim atau wakil



mereka mengikuti apa yang difatwakannya. Di sinilah masyarakat muslim Indonesia menempatkan Hamka sebagai juru bicara *al-Qur'ān*, sekaligus yang mewakili Tuhan.

Dalam perjalanan sejarah Indonesia, setidaknya-tidaknya tafsir Hamka ini telah disetujui oleh masyarakat muslim Indonesia, yang kemudian mewujudkan, di antaranya dalam bentuk partai-partai politik Islam paska era konstituante. Pada masa Orde lama dikenal partai NU (Nahdatul Ulama), Parmusi (Persaudaraan Muslimin Indonesia), PSII (Partai Sarekat Islam Indonesia), dan Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyah). Pada masa Orde Baru dikenal PPP (Partai Persatuan Pembangunan) sampai sebelum diberlakukan Pancasila sebagai asas tunggal. Pada Orde Reformasi telah lahir PPP dengan perwajahan baru, PBB (Partai Bulan Bintang), PMB (Partai Masyumi Baru), PPIM (Partai Politik Islam Masyumi), PK (Partai Keadilan) yang kemudian beralih nama menjadi PKS (Partai Keadilan Sejahtera), dan lain-lain.<sup>49</sup> Juga mewujudkan dalam beberapa kelompok sosial-keagamaan, seperti: FPI (Front Pembela Islam), MMI (Majelis Mujahidin Indonesia), HTI (Hizbut Tahrir Indonesia), IMI (Ikhwanul Muslimin Indonesia).<sup>50</sup> Kedua, baik partai atau kelompok sosial-keagamaan tersebut, telah memproklamirkan diri mereka sebagai partai atau kelompok yang memiliki visi menuju negara Islam atau pemberlakuan ajaran-ajaran Islam sebagai landasan gerakannya.

Tafsir Hamka ini tampaknya juga mengilhami sekelompok masyarakat muslim yang menginginkan kembali masuknya Piagam Jakarta yang sekarang mengejawentah dalam munculnya Peraturan-

---

umum menundukkan keinginannya dan menyerahkan sebagian keputusannya atas persoalan tertentu kepada para wakil khusus. Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking...*, hlm.53.

49 Lili Romli, *Islam Yes Partai Islam Yes: Sejarah Perkembangan Partai-Partai Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dengan Pusat Penelitian Politik – LIPI, 2006), hlm. 70-71; Luthfi Assyaukanie, *Ideologi* hlm.137.

50 Baca lebih lanjut dalam situs-situs resminya: [www.fpi.or.id](http://www.fpi.or.id); [www.mmi.co.id](http://www.mmi.co.id); [www.hizbut-tahrir.or.id](http://www.hizbut-tahrir.or.id)

peraturan Daerah (Perda) berbasis syari'ah, seperti: di Sulawesi Selatan, Nanggroe Aceh Darussalam, Jawa Barat, Banten, Riau, Kalimantan Selatan, Nusa Tenggara Barat, dan di daerah-daerah lain yang dikenal sebagai basis kekuatan masyarakat muslim.<sup>51</sup>

Keterkaitan sosial antara partai atau kelompok sosial-keagamaan ini dengan Hamka memang masih menyisakan sebuah kajian tersendiri sehingga harus dilakukan pelacakan secara lebih intensif dan mendalam, kecuali untuk partai atau kelompok tertentu yang secara sekilas menunjukkan pertaliannya,<sup>52</sup> namun setidaknya bahwa semua partai atau kelompok sosial-keagamaan yang sudah

---

51 Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Jakarta: Psap, 2007), hlm. 282-385.

52 Pertalian IMI dan partai-partai penjelmaan Masyumi dan PBB dengan Hamka barangkali lebih jelas dibandingkan dengan lainnya. Data didapatkan bahwa Ikhwān al Muslimīn di Mesir memiliki kedekatan dengan Masyumi dan Hamka sebagai salah satu eksponennya. Sebagaimana dijelaskan bahwa Ikhwān al Muslimīn adalah salah satu jamaah atau kelompok umat Islam yang semula berdiri di Mesir, 1928, dengan pemimpin Ḥasan al-Bannā, yang mengajak dan menuntut ditegakkannya Syariat Islam, hidup di bawah naungan Islam seperti yang diturunkan Allah kepada Rasulullah dan diserukan pada para salaf aṣ-ṣāliḥ. Ikhwān al Muslimīn masuk ke Indonesia melalui jamaah haji dan kaum pendatang dari Timur Tengah di sekitar tahun 1930. Pada zaman kemerdekaan, Agus Salim pernah pergi ke Mesir dan mencari dukungan kemerdekaan. Ikhwān al Muslimīn ini memiliki peran penting dalam proses kemerdekaan Republik Indonesia karena atas desakan Ikhwān al-Muslimīn, negara Mesir menjadi negara pertama yang mengakui kemerdekaan Republik Indonesia setelah dijajah selama 3,5 abad oleh Belanda. Kemudian Agus Salim bersama H. Rasyidi menyampaikan terima kasih kepada Syaikh Ḥasan al-Bannā, pimpinan Ikhwān al-Muslimīn, yang telah dengan kuat sekali menyokong perjuangan kemerdekaan Indonesia. Ikhwān al-Muslimīn semakin berkembang di Indonesia setelah Muhammad Natsir mendirikan partai yang memakai ajaran kelompok ini, yaitu partai Masyumi. Lihat dalam [Http://id.wikipedia.org/.../Ikhwanul\\_Muslimin](http://id.wikipedia.org/.../Ikhwanul_Muslimin); seperti telah dijelaskan sebelumnya bahwa Hamka sendiri adalah salah satu wakil konstituante dari Masyumi, sekaligus ideolog Masyumi. Lihat, Luthfi Assyaukanie, *Ideologi...*, hlm.80; dalam perjalanan sejarahnya, di penghujung tahun 1950-an, Masyumi dibredel oleh Soekarno, namun pada era reformasi, menjelang pemilu tahun 1999, partai ini bermetamorfose dengan nama PMB dan PPIM. Selain itu PBB juga mendeklarasikan partainya sebagai keluarga besar Masyumi. Oleh karena itu tidak mengherankan jika PBB, partai yang didirikan oleh Yusril Ihza Mahendra ini, telah memilih halaman Masjid Agung al-Azhar Kebayoran Baru, Masjid yang didirikan Hamka, sebagai tempat apel akbar pertama setelah PBB dideklarasikan tanggal 17 Juli 1998. Lihat, Zainal Abidin Amir, *Peta Islam Politik Pasca – Soeharto* (Jakarta: LP3ES, 2003), hlm.72-73, 66.

disebutkan di atas memiliki relevansi dan mewarisi gagasan Hamka. Paling tidak, mereka terinspirasi dan mengambil wacana-wacana seperti yang dikedepankan Hamka untuk melegitimasi putusan sikap dan perilakunya.

## F. Kesimpulan

Sebagai akhir pembahasan makalah ini maka perlu penulis menegaskan bahwa tafsir *ūlū al-amr* versi Hamka sebagaimana dijelaskan di atas, dikonstruksi untuk merepresentasikan perlawanannya terhadap ide-ide netral agama atau ide sekular yang saat itu dibawa kelompok nasionalis yang tergabung dalam PNI, PKI, dan lain-lain dengan meneguhkan ide besar kelompok Islam yang tergabung dalam partai Islam Masyumi, yang mengusulkan negara berdasarkan agama, yakni Islam, tanpa mengenal kompromi.

Meskipun Masyumi telah dibubarkan oleh pemerintahan Orde Lama, ide besar Masyumi yang telah mendapatkan pendasaran teologisnya dari Hamka tetaplah hidup sampai sekarang, bahkan mengilhami, menginspirasi, dan menjadi landasan argumentatif bagi sebagian umat muslim, siapapun, kapanpun, yang berada dalam wilayah perjuangan dalam mencapai cita-cita yang sama. Pewarisan ide Hamka ini telah merevitalisasi munculnya partai-partai berasaskan Islam pada masa sesudahnya, menjadi akar bagi tumbuh kembangnya gerakan-gerakan yang bercita-cita memberlakukan ajaran Islam dalam kehidupan sosial-politik, menjadi dalil bagi masyarakat muslim tertentu yang menghendaki formalisasi Islam dalam kehidupan bernegara, dan akhirnya memicu mekarnya ide-ide khilafah atau lahirnya kembali negara Islam.<sup>53</sup>

---

53 Hal yang demikian pernah dilontarkan dengan tegas oleh Luthfi Assyaukanie bahwa di sepanjang sejarahnya, gagasan negara Islam ini selalu berkaitan dengan Masyumi, dan Hamka adalah salah satu eksponennya. Bisa dikatakan bahwa semua tokoh radikal yang muncul di masa paska pemerintahan Soeharto juga memiliki kaitan secara langsung dan tidak langsung dengan DDII, lembaga sosial Islam yang berkonsentrasi pada misi dan pengajaran Islam. DDII ini merupakan kepanjangan tangan Masyumi setelah Masyumi dibubarkan. Abu Bakar Ba'asyir, pimpinan Jamaah

## DAFTAR PUSTAKA

### Buku

- Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*, Beirut: al-Markaz aš-Šaqafi al-‘Arabī, 1991.
- Amir, Zainal Abidin, *Peta Islam Politik Pasca – Soeharto*, Jakarta: LP3ES, 2003.
- Anshari, Endang Saifuddin, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional Tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949)*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Assyaukanie, Luthfi, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, Jakarta: Freedom Institute, 2011.
- Azra, Azyumardi, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Až-Žahabī, Muḥammad Ḥusain, *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid I, Beirut: Dār al-Fikr, 1976.
- Damami, Muhammad, *Tasawuf Positif dalam Pemikiran Hamka*, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2000.
- Effendi, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- El-Fadl, Khaled M. Abou, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women*, Oxford: Onewordl, 2001.
- Esack, Farid, *Qur’an Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld Publications, 1997.

---

Islamiyah, dan Abdullah Sungkar, pimpinan Jamaah Islamiyah lainnya, adalah ketua DDII cabang Jawa Tengah; Ja’far Umar Talib, pemimpin Laskar Jihad, adalah salah satu Khatib DDII yang paling sukses, Tamsil Linrung, yang ditangkap di Philipina karena membawa peledak, adalah juga pemimpin DDII. Lihat, Luthfi Assyaukanie, *Ideologi...*, hlm.20, 236, 237,243.

- Foucault, Michel, *Power/Knowledge*, Brighton, UK: Harvester Press, 1980.
- Gadamer, Hans Georg., *Truth and Method*, New York: The Seabury Press, 1975.
- Goodman, George Ritzer dan Douglas J., *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan, Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz I, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2008.
- , *Tafsir al-Azhar*, Juz V, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2008.
- Hefner, Robert W., *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, terj. Ahmad Baso, Jakarta: Institut Studi Arus Informasi (ISAI) Bekerjasama dengan The Asia Foundation, 2001.
- Maarif, A. Syafii, *Islam Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- , *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 1987.
- , *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin, (1959-1965)*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Muhsin, Amina Wadud, "Qur'an and Women" dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: a Sourcebook*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- , *Wanita di dalam al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994.
- Mustaqim, Abdul, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Nashir, Haedar, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, Jakarta: Psap, 2007.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1996.
- , *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, Jakarta: Grafiti Press, 1987.

- Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Pringgodigdo, A.K., *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia*, Jakarta: Dian Rakyat, 1994.
- Romli, Lili, *Islam Yes Partai Islam Yes: Sejarah Perkembangan Partai-Partai Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dengan Pusat Penelitian Politik – LIPI, 2006.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 1993.
- Sugiharto, I. Bambang, “Foucault dan Posmodernisme” dalam *Basis*, Nomor 01 – 02, Tahun ke-51, Januari –Februari 2002.
- Sumaryono, E., *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* , Jakarta: Indah Press, 1994.

### **Internet**

- [Http://id.wikipedia.org/wiki/Haji\\_Abdul\\_Malik\\_Karim\\_Amrullah](http://id.wikipedia.org/wiki/Haji_Abdul_Malik_Karim_Amrullah).
- [Http://id.wikipedia.org/./Ikhwanul\\_Muslimin](http://id.wikipedia.org/./Ikhwanul_Muslimin)
- [www.fpi.or.id](http://www.fpi.or.id)
- [www.hizbut-tahrir.or.id](http://www.hizbut-tahrir.or.id)
- [www.mmi.co.id](http://www.mmi.co.id)

# TEOLOGI BENCANA DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Abdul Mustaqim  
*UIN Sunan Kalijaga*

## A. PENDAHULUAN

**S**alah satu persoalan yang sedang mendera masyarakat dewasa ini adalah terjadinya berbagai bencana, mulai dari tanah longsor, banjir di Jakarta, gempa bumi di Bantul, tsunami di Aceh dan Mentawai Sumatera Barat, hingga meletusnya gunung Merapi di Yogyakarta dan lain sebagainya. Bencana tersebut telah mengakibatkan rusaknya harta benda, rumah dan pemukiman warga. Bahkan puluhan ribuan korban jiwa meninggal dengan mengenaskan, belum lagi duka nestapa para anggota keluarga yang ditinggalkan.

Menangani persoalan bencana, sesungguhnya diperlukan berbagai pendekatan, tidak hanya pendekatan ekonomi, politik, atau psikologi, melainkan juga diperlukan pendekatan teologis (baca: agama). Terlebih al-Qur'an juga diyakini sebagai sumber nilai tertinggi bagi umat Islam, bahkan ia juga menjadi sumber inspirasi untuk mencari solusi dalam menghadapi berbagai persoalan kehidupan termasuk masalah bencana.

Terkait dengan bencana, ternyata komentar masyarakat itu beragam. Ada yang menganggap bahwa bencana itu merupakan kutukan Tuhan, Dia sedang murka, karena perbuatan dosa dan maksiat manusia. Ada pula yang memandangnya bahwa Tuhan sedang menguji kesabaran manusia, sehingga ketika lolos dari ujian ia akan meraih derajat yang lebih tinggi di sisi-Nya.<sup>1</sup> Sebagian yang lain berkata bahwa bencana itu terjadi karena Tuhan sedang menegur (Jawa: *menjewer*) manusia, sebab terlalu jauh dari jalan kebenaran, agar manusia kembali ke jalan lurus. Ada lagi yang menganggap bahwa bencana itu muncul karena masyarakat banyak melakukan bid'ah dan khurafat dengan melakukan sesaji, ruwatan dan sebagainya. Bahkan ada pula menghubungkan terjadinya bencana-bencana dengan pihak pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudoyono yang dinilai tidak mampu menuntaskan kasus-kasus besar yang melanda Indonesia.<sup>2</sup>

Pendek kata, pandangan masyarakat sangat beragam, mulai dari yang terkesan sinis, *blaming the victims*, pesimis, hingga yang sarat dengan muatan politis. Dari sinilah peneliti merasa perlu merujuk kembali kepada al-Qur'an sebagai sumber dan sistem nilai tertinggi dalam kehidupan, sebab agaknya tidak semuanya persepsi masyarakat tersebut dapat dibenarkan secara teologis menurut pandangan al-Qur'an. Tidak sedikit ayat-ayat al-Qur'an yang justru menyatakan bahwa bencana menjadi bahan introspeksi diri bagi umat manusia. Oleh sebab itu, riset ini penting dilakukan untuk mencari rumusan teologi bencana yang lebih arif dan konstruktif tentang hakikat bencana menjadi salah satu prasyarat bagi semangat untuk bangkit kembali dari keterpurukan pasca bencana.

---

1 Komentar seperti itu, biasanya muncul dari kalangan pemerintah, misalnya komentar SBY dan Sri Sultan Hamengkubuwono ke X Yogyakarta ketika terjadi bencana Gempa bumi dan meletusnya Merapi, tujuannya untuk menenangkan masyarakat.

2 Disarikan dari beberapa wawancara penulis dengan para korban gempa dan bencana Merapi di Yogyakarta.



Kekeliruan pandangan teologis tentang hakikat bencana bisa menyebabkan tindakan–tindakan yang tidak produktif.<sup>3</sup> Sebaliknya pandangan teologis yang optimis dalam menyikapi bencana merupakan entri point yang baik dalam rekonstruksi pasca bencana. Dalam teori *Disaster Risk Management* dikatakan bahwa bencana terjadi akibat pertemuan ancaman dengan kerentanan masyarakat setempat yang minus kapasitas yang tersedia.<sup>4</sup>

Al-Qur'an sendiri banyak menyebut istilah bencana dengan berbagai term di mana masing-masing term memiliki aksentuasi makna yang berbeda.<sup>5</sup> Misalnya, terdapat kata *mushibah* yang terulang sepuluh kali.<sup>6</sup> Ada pula term *fitnah* yang terulang tiga puluh kali dalam al-Qur'an, dan term *bala'*, yang terulang enam kali dalam al-Qur'an. Semua ayat-ayat tersebut mestinya perlu dipahami secara holistik-tematik untuk menemukan konsepsi teologis yang komprehensif tentang hakikat bencana, bagaimana menyikapinya, serta apa pesan moral di balik bencana yang terjadi tersebut.

Sayang kitab-kitab tafsir yang beredar, baik klasik maupun modern-kontemporer, cenderung masih parsial dalam menjelaskan masalah bencana. Itu karena umumnya metode tafsir mereka adalah metode tahlili yang bersifat atomistik, sehingga tidak mampu merumuskan konstruksi teologi bencana secara holistik-komprehensif. Untuk itu, merumuskan teologi bencana berbasis ayat-ayat al-Qur'an secara tematik diharapkan akan mampu

3 Misalnya, ada sebagian warga yang nekad melakukan aksi bunuh diri dengan terjun ke sumur, karena merasa tidak ada lagi harapan hidup, ketika terjadi gempa di Bantul Informasi dari seorang informan di Bantul Yogyakarta saat terjadi Gempa Bumi Tektonik Sabtu 26, Mei 2006.

4 Lihat Stephan Baas, *Disaster Risk Management Systems Analysis* (New York: USA Press, 2008).

5 Dalam teori anti sinonimtas dikatakan bahwa, *Ikhtilāf al-`Ibārat mājibān li'ikhtilāf al-ma'āni fi kull lughah*. Artinya, perbedaan ungkapan pasti mendatangkan perbedaan maknanya, dalam setiap bahasa. Abu Hilāl al-Askari, *al-Furūq fil Lughah* (Beirut: Dar al-Afaq al-Adikah, 1973), hlm. 13-14.

6 Yaitu di Q.S al-Baqarah :156, Ali Imrān 165, al-Nisā' 62 dan 72, al-Māidah: 106, al-Tawbah: 50, al-Qashash: 47, al-Syura: 30, al-Ḥadid 22, dan al-Taghābun: 11.

melahirkan pandangan teologis yang lebih konstruktif-optimis, katimbang yang fatalistik dan pesimis. Hal ini jelas sangat penting, karena al-Qur'an merupakan sumber nilai tertinggi bagi umat Islam yang akan dijadikan sumber insiprasi, motivasi dan advokasi dalam menghadapi masalah bencana.

Berangkat dari latar belakang di atas, ada beberapa problem akademik yang hendak dijawab dalam artikel ini yaitu, Pertama, bagaimana konstruksi teologi bencana menurut al-Qur'an, yang kemudian akan dirinci sebagai berikut: 1) Term-term apa saja yang dipakai oleh al-Qur'an untuk menyebut bencana? 2) Bagaimana sebenarnya pandangan ontologis al-Qur'an terhadap bencana, mengapa bencana itu bisa terjadi, apa faktor penyebab terjadinya bencana menurut perspektif al-Qur'an? Dan apa pesan moral di balik terjadinya bencana, serta tindakan apa saja yang perlu dilakukan manusia untuk menghadapi terjadinya bencana?

## B. METODOLOGI

Dalam riset ini penulis menempuh beberapa proses dan prosedur dalam rangka menjawab problem akademik, sebagai berikut:

### 1. Kerangka Teori

Dalam khazanah Islam klasik, teologi selama ini sering dipahami sebagai ilmu akidah atau ushuluddin yang berbicara tentang sistem keyakinan Islam.<sup>7</sup> Istilah teologi selama ini dipahami sangat teosentris, artinya hanya membincang sejumlah konsep-konsep untuk "mengurusi" Tuhan, misalnya apakah *kalâmmullâh* itu *qadîm* atau *hadîts*?, bagaimana sifat-sifat Tuhan, bagaimana keadilan Tuhan, bagaimana menilai orang lain kafir atau mukmin dan sebagainya, sementara persoalan manusia dan lingkungan nyaris tidak disinggung.

---

7 Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press 1986), hlm. ix

Dalam riset ini “teologi bencana” dipahami sebagai sebuah konsep yang berbasis dari al-Qur'an, terkait dengan persoalan bencana, yang dapat dijadikan landasan teologis dalam menghadapi bencana. Untuk itu, dalam mengurai persoalan bencana peneliti menggunakan teori teologi “antroposentris-fungsional”, yakni teologi sebagai kekuatan iman yang sejalan dengan visi sosial emansipatoris. Teologi yang berangkat dari kebutuhan kini, dari realitas kini dan tantangan-tantangan yang dirasakan manusia di era sekarang, bukan dulu atau nanti. Ruang lingkup teologi antroposentris-fungsional tidak hanya pada persoalan keimanan, dalam arti sempit, tetapi lebih kepada persoalan kemanusiaan yang dihadapi masyarakat kontemporer, termasuk di dalamnya masalah bencana. Pendek kata, teologi antroposentris-fungsional adalah teologi yang “ilmiah” dan secara fungsional mampu menuntun dan membangkitkan masyarakat dalam mengarungi kehidupan nyata.<sup>8</sup>

Dengan kerangka teori tersebut, maka dalam penelitian ini akan dirumuskan konstruksi “teologi baru” tentang bencana, di mana ia tidak hanya sekumpulan konsep dan keyakinan berkaitan dengan persoalan ketuhanan, menyangkut nama, sifat, dan af'alnya, melainkan lebih berkaitan dengan persoalan kemanusiaan, termasuk bagaimana memandang dan menyikapi bencana. Basis utama teologi ini adalah kitab suci al-Qur'an, sedang logika dipakai untuk mensistematisasi sehingga terbentuk konstruksi pengetahuan.

## 2. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode tafsir tematik kontekstual dengan pendekatan hermeneutik. Inilah salah satu wujud konkret dari kajian interkoneksi dalam kajian tafsir. Dan, kajian tafsir tematik menjadi trend dalam perkembangan tafsir era modern-kontemporer. Maka, sebagai konsekuensinya dalam model penelitian ini, peneliti

---

8 Lihat Hasan Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah* Juz I (Kairo: Maktabah Matbuli, 1991). Lihat pula Abdul Hadziq, “Teologi Fungsional.” dalam Amin Syukur dkk. *Teologi Terapan Upaya Antispatif Terhadap Hedonisme Modern* (Solo: Tiga Serangkai, 2003), hlm. 37.

akan mengambil tema (*maudlû*) tertentu yaitu bencana. Hal ini berangkat dari asumsi bahwa dalam al-Qur'an itu terdapat berbagai tema atau topik, baik terkait persoalan keimanan, gender, fikih, etika, sosial, pendidikan, politik, filsafat, ekologi, seni dan budaya dan lain sebagainya. Namun, ayat-ayat yang terkait dengan tema itu, biasanya tersebar di berbagai ayat dan surat. Oleh sebab itu, tugas peneliti adalah bagaimana mengumpulkan dan memahami ayat-ayat yang terkait dengan tema bencana tersebut, --baik terkait langsung maupun tidak langsung--, kemudian dikonstruksi secara logis menjadi sebuah konsep yang utuh, holistik dan sistematis dalam perspektif al-Qur'an.

Metode ini diyakini dapat mengeliminasi gagasan subjektif penafsir. Setidak-tidaknya, gagasan "ekstra qur'ani" dapat diminimalisasi sedemikian rupa, sebab antara ayat satu dengan yang lain yang terkait dengan tema didialogkan secara kristis, sehingga melahirkan kesimpulan yang 'obyektif'.

Dalam hal ini penulis memilih metode tafsir tematik karena beberapa alasan:

*Pertama*, sedikit sekali usaha yang dilakukan oleh para mufassir klasik, tentang tema tertentu yang menggunakan tinjauan tafsir tematik, sehingga gagasan al-Qur'an tentang tema tertentu sebagai satu kesatuan belum dapat dideskripsikan secara utuh dan komprehensif. *Kedua*, seperti dikatakan Fazlur Rahman, terdapat kesalahan yang umum dalam memahami keterpaduan al-Qur'an, sehingga ia cenderung dipahami secara atomistik dan parsial.<sup>9</sup> Dengan kata lain, metode tematik cukup menjanjikan untuk memperoleh pemahaman yang holistik dan komprehensif yang benar-benar dideduksi dari al-Qur'an. *Ketiga*, dengan lewatnya waktu, maka sudut pandang yang berbeda dan pemikiran yang dimiliki sebelumnya (baca: pra konsepsi atau *al-âfâq al-musbiqah*) cenderung lebih menjadi objek penilaian bagi pemahaman yang 'baru', daripada menjadi

---

9 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University Chicago Press), hlm. 2-4

bantuan untuk memahami al-Qur'an.<sup>10</sup> Dengan kata lain, *prior texts* cenderung membawa ke arah subjektivitas mufasir yang berlebihan. Meskipun produk tafsir ini tidak diragukan mampu menghasilkan pandangan yang mendalam, akan tetapi sekali lagi gagasan itu tidak diambil dari internal al-Qur'an itu sendiri, melainkan dari eksternal al-Qur'an, yang bisa berupa ideologi penafsirnya atau hal lain yang sebenarnya tidak ada kaitannya dengan pesan ayat al-Qur'an.

Metode tematik akan mampu mengontrol bias-bias idiologi yang dipaksakan dalam penafsiran al-Qur'an. Sebab akurasi sebuah penafsiran al-Qur'an dapat dilacak dengan mempertimbangkan struktur logis dan hubungan ayat-ayat yang setema yang sedang menjadi objek kajian. Dengan begitu, maka gagasan non qur'ani dalam penafsiran al-Qur'an dapat diminimalkan sedemikian rupa. Di sinilah sekali lagi, peran penting metode tematik yang ditawarkan Fazlur Rahman dan telah diaplikasikan dalam buku *Major Themes of the Qur'an*. Bahkan Farid Esack menilai bahwa karya tersebut merupakan kontribusi yang sangat penting dari seorang modernis kontemporer untuk kajian al-Qur'an secara tematik.<sup>11</sup>

### 3. Langkah-langkah Metodis

Adapun langkah-langkah metode tematik dengan modifikasi seperlunya adalah sebagai berikut *Pertama*, menetapkan tema yang akan dibahas, yakni tema tentang bencana. *Kedua*, menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah bencana. *Ketiga*, menafsirkan ayat-ayat tersebut secara cermat, baik aspek semantik, semiotik dan bahkan hermeneutik, dengan mempertimbangkan struktur kalimat dalam ayat serta aspek *asbâbun nuzûl*nya untuk menemukan makna yang relevan kontekstual. Disamping itu penulis juga akan mencari aspek hubungan atau korelasi ayat-ayat yang hendak ditafsirkan, untuk menemukan akurasi makna yang hendak dicari. Di sinilah teori ilmu *munâsabah* menjadi sangat penting *Keempat*, menyusun

10 *Ibid.*, hlm 6-7

11 Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld Publication, 2002) hlm. 5

pembahasan dalam kerangka yang sempurna sesuai dengan problem akademis dalam penelitian ini. *Kelima*, melengkapi dengan hadis-hadis yang relevan dan penjelasan dari para ahli ekologi. *Keenam*, mencermati kembali penafsiran ayat-ayat bencana tersebut secara keseluruhan dan mencari pemaknaan yang relevan dan aktual untuk konteks kekinian terkait dengan masalah bencana, kemudian membuat kesimpulan-kesimpulan secara holistik-komprehensif.<sup>12</sup>

Sedangkan pendekatan hermeneutik sebagaimana disinggung oleh Roger Trigg sebagai berikut: "*The paradigm for hermeneutics is interpretation of the traditional text, where the problem must always be how we can come to understand in our own context something which was written in radically different situation*".<sup>13</sup> Artinya, paradigma hermeneutik adalah suatu penafsiran terhadap teks tradisional (klasik), di mana suatu permasalahan harus selalu diarahkan bagaimana supaya teks tersebut selalu dapat kita pahami dalam konteks kekinian yang situasinya sangat berbeda. Pendek kata, pendekatan hermeneutik dipakai untuk menjelaskan dan memahami ayat-ayat bencana dengan mempertimbangkan struktur teks ayat, konteksnya, baik internal maupun eksternal, dan kemudian melakukan kontekstualisasi untuk menemukan makna yang relevan dan aktual dengan konteks kekinian.

## C. HASIL DAN PEMBAHASAN

### 1. Term-term Bencana dalam al-Qur'an

Term "bencana" dalam bahasa Inggris diterjemahkan dengan *disaster* yang menurut kamus *Cambridge Advanced Learner's Dictionary* diartikan sebagai *an event which results in great harm*,

---

12 Bandingkan dengan Abū Ḥayy al-Firmawī, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (Kairo: al-Hadārah al-'Arabiyah, 1976), hlm. 49-50.

13 Dikutip dari Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 161.

*damage or death, or serious difficulty*.<sup>14</sup> (Suatu peristiwa yang mengakibatkan kerugian besar, kerusakan, atau kematian atau kesulitan yang serius). Sementara itu, menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, term “bencana” merupakan bentuk kata benda yang berarti sesuatu yang menyebabkan (menimbulkan) kesusahan, kerugian, atau penderitaan; kecelakaan; bahaya. Term “bencana” seperti itu semakna dengan musibah, yang diartikan sebagai kejadian (peristiwa) menyedihkan yang menimpa. Misalnya dia mendapat musibah yang beruntun, setelah ibunya meninggal, dia sendiri sakit sehingga harus dirawat di rumah sakit. Contoh lain, musibah (malapetaka; bencana) banjir itu datang dengan tiba-tiba.<sup>15</sup>

Di dalam al-Qur'an banyak ditemukan ayat-ayat yang terkait dengan berbagai peristiwa bencana yang pernah menimpa, baik umat-umat terdahulu maupun umat Nabi Muhammad Saw, umumnya bencana tersebut ditimpakan kepada orang kafir yang melakukan pelanggaran, seperti mendustakan para rasul dan kufur terhadap ayat-ayat Tuhan. Diantara bencana-bencana yang pernah terjadi adalah:

*Pertama*, bencana banjir yang menimpa kaum Nabi Nuh (Q.S. al-Mukminun [23]: 27). *Kedua*, bencana hujan batu seperti yang menimpa umat Nabi Luth. (Q.S. Al-A'râf [7]: 84). *Ketiga*, Bencana gempa bumi atau (*al-zalزالah*) ini pernah terjadi pada umat Nabi Musa (Q.S. (Q.S. al-A'râf [7]:155). *Keempat*, bencana angin topan yang menimpa orang kafir pada waktu perang Khandaq (Q.S. al-Ahzâb [33]:9).

Sedangkan term yang lazim dipakai untuk menyebut bencana setidaknya ada tiga term pokok, yaitu: **Pertama**, al-bala' yang berarti ujian..Kata tersebut berasal dari empat huruf *ba'-lam-ya'-wau*, yang secara morfologis berasal dari kata *balâ-yablû-balwan wa balâ'an*,

14 *Cambridge Advanced Learner's Dictionary*, Third Edition (Cambridge: Cambridge University Press, 2008). entry disaster

15 Lihat <http://kamusbahasaIndonesia.org/bencana#ixzz2dBW8hYI> diakses 25 Agustus 2013.

berarti: tampak jelas, rusak, menguji, dan sedih. Kata *balâ'* dalam al-Qur'an terulang enam kali. Bentuk jamaknya adalah *balayâ'*, dengan segala derivasinya dipakai dalam al-Qur'an sebanyak 33 kali, tersebar dalam berbagai surat <sup>16</sup>

Masing-masing makna dasar tersebut ternyata memiliki relasi semantis yang sangat kuat. Misalnya bahwa kata *balâ'* sebagai ujian sengaja diberikan Allah Swt untuk menguji atau mengetes seseorang, agar tampak jelas, atau untuk mengetahui kualitas objek yang diuji. Itu sebabnya, kata *bala'* lalu diartikan dengan cobaan atau ujian.<sup>17</sup> Di sisi lain, *bala'* yang menimpa manusia seringkali juga membawa kesedihan dan kerusakan.<sup>18</sup> Bukankah ketika seseorang tertimpa bala', secara psikologis umumnya juga sedih dan sering mengakibatkan kerusakan material ?

Diantara makna *balâ'* yang berarti ujian atau cobaan adalah sebagaimana disebut dalam al-Qur'an:

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ  
وَالْثَّمَرَاتِ ۖ وَبَشِيرِ الصَّائِرِينَ ﴿١٥٥﴾

Dan sungguh akan Kami berikan cobaan kepadamu, dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan buah-buahan. dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar. (Q.S. al-Baqarah [2]: 155)

Dalam al-Qur'an, term *balâ'* digunakan untuk menunjuk pada ujian yang berupa kenikmatan, seperti kekayaan atau kemuliaan. Term *balâ'* juga dapat merujuk pada ujian yang berupa keburukan, seperti kemiskinan, kematian kegagalan dan sebagainya. Itulah mengapa dalam percakapan sehari-hari,

16 Ibn Faris, *Mu'jam Maqâyis fi al-Lughah*, hlm 134-135, Lihat pula Ahmad Warson, *Kamus al-Munawir*, hlm. 118.

17 Ibn Manzhûr, *Lisânul Arab*, (Libanon: Dar Al-Kutub Al-ilmiyah, 2009), Vol. 14, hlm. 103.

18 Al-Râghib al-Asfihani, *Mu'jam Mufradât Alfâdz al-Qur'ân* (Beirut: Dar al-Fikr, tth), hlm. 59



sering dikatakan: *اللّٰهُ تَعَالٰى يَبْلِي الْعَبْدَ بَلَاءَ حَسَنًا وَبَلَاءَ سَيِّئًا* yang artinya Allah menguji seorang hamba dengan ujian yang baik dan ujian yang buruk.

Dalam ayat tersebut terdapat frasa *walanabluwannakum* (Dan sungguh kami akan memberi bala' kepada kalian). Kalimat tersebut menggunakan *fiil mudlari* (bentuk sekarang atau akan datang). Menurut para ulama Ulumul Qur'an, *al-khithâb bil fi'il yadullu 'alâ al-tajaddud wal hudûts* (bahwa khithab dengan fiil mudlari' menunjukkan peristiwa yang selalu mengalami pembaharuan)<sup>19</sup> Hal itu memberi isyarat bahwa bala atau ujian dalam kehidupan manusia ini akan terus berlangsung dan dialami oleh manusia. Apabila manusia mampu menyikapinya dengan sikap terbaik dan bersabar, niscaya akan dilimpahkan rahmat Tuhan dan digolongkan sebagai orang-orang yang memperoleh petunjuk (Q.S. al-Baqarah [2]: 157).

Term *balâ'* dengan makna *ikhtibâr* (ujian) yang menunjukkan bentuk cobaan yang menyenangkan, misalnya dalam Surat al-Anfâl [8] 17, yakni ketika umat Islam diberi kemenangan pada waktu perang Badar. Dalam ayat tersebut, kemenangan dalam peperangan disebut dengan kata *balâ'an hasanâ* (ujian kemenangan). Demikian pula ketika Nabi Sulaiman diberikan berbagai kemuliaan berupa kekayaan dan kekuasaan serta kemampuan berkomunikasi dengan hewan/binatang (Q.S. al-Anfâl [27]:40). Sementara bala' dalam konteks yang tidak menyenangkan terungkap dalam kisah umat Nabi Musa, ketika mereka diuji oleh Allah melalui Fir'aun yang menyiksa mereka serta membunuh anak-anak mereka (Q.S al-Baqarah [2]: 49, al-A'raf [7]: 141, dan kisah Nabi Ibrahim ketika diuji oleh Allah untuk menyembelih puteranya Isma'il (Q.S. al-Shaffât: 104-106).

19 Manna' al-Qaththan, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân* (ttp: Mansyurat lil Al-Ashr al-Hadis 1973), hlm. 206.

**Kedua**, terma term *mushibah*. Term *mushibah* adalah bentuk *ism al-fâ'il muannats* terulang dalam al-Qur'an sebanyak sepuluh kali. Term *mushibah* berasal dari kata *ashâba-yushibu-ishâbatan-mushibun*, yang berarti sesuatu yang menimpa (objek tertentu). Adapun kata dasar dari *ashâba* adalah *shâba*, asalnya dari kata *shawaba*, yang berarti benar atau tepat. Agaknya hal ini secara semantis memberi kesan makna bahwa *mushibah* adalah sesuatu yang mengenai sasaran (objek) secara tepat, sehingga akan menunjukkan kebenaran kualitas seseorang yang terkena *mushibah*.

Sisi lain, kata *shâba* yang berasal dari *shawaba*, *shad-wawu-ba'* menunjukkan arti sesuatu yang turun secara kontinyu. Itu sebabnya mengapa kata *al-shawb* dalam Bahasa Arab berarti hujan lebat yang turun secara terus-menerus, dan *al-shayyab* berarti awan yang berpotensi menurunkan hujan lebat seperti dalam Q.S al-Baqarah [2]: 19).<sup>20</sup> Dari sini, dapat dipahami bahwa dalam kehidupan manusia, *mushibah* bisa menimpa seseorang secara terus-menerus, bagaikan hujan lebat yang turun terus-menerus.

Term "*mushibah*" telah menjadi istilah serapan ke dalam bahasa Indonesia. Dalam kamus besar bahasa Indonesia (KBBI) kata *musibah* berarti kejadian atau peristiwa yang menimpa, malapetaka, dan bencana. Dengan demikian, arti kata "*musibah*" dalam al-Quran, relatif sama artinya dalam pengertian bahasa Indonesia, sebagaimana dalam Q.S al-Baqarah [2]: 156). Kesimpulannya, bahwa term *musibah* dalam al-Qur'an menyangkut segala macam peristiwa petaka yang dapat menimpa umat manusia, baik mukmin, kafir atau munafik. Term *mushibah* bisa berupa hal positif maupun yang negatif, namun umumnya term *musibah* mengacu pada hal-hal yang berupa petaka. Dalam teori semantik ini disebut dengan penyempitan makna (*tadlawayyiq al-ma'na*). Apapun perubahan makna yang terjadi yang jelas *musibah* tidak pernah terjadi kecuali

---

20 Abû Hasan Ahmad ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah* (Beirut: Dar Ihya al-Turâts), hlm.556

atas izin Tuhan dan dalam pengetahuan-Nya, meski manusia juga ikut terlibat dalam mengundang datangnya berbagai musibah, ketika perilakunya tidak ramah lingkungan. (Q.S. al-Rum [30]:41).

**Ketiga**, term *fitnah* secara morfologis berasal dari kata *fatana-yaftunu-fitnah*. Makna asalnya adalah memasukkan emas ke dalam api atau membakar emas untuk menguji keaslian emas atau ادخال الذهب النار لظهور جودته من رداثته<sup>21</sup>. Term *fitnah* dengan derivasinya, terulang sebanyak 64 kali dan tersebar di berbagai surat dalam al-Qur'an.

Kata “*fitnah*” ketika sudah masuk ke dalam bahasa Indonesia sering dipahami banyak orang secara parsial, sebagaimana tampak dalam pengertian *fitnah* menurut KBBI ialah: perkataan bohong atau tanpa berdasarkan kebenaran yang disebarkan dengan maksud menjelekkan orang.<sup>22</sup> Sementara, term *fitnah* dalam al-Qur'an terkait konteks bencana lebih dekat maknanya dengan *ikhtibâr* (ujian/cobaan). Makna ini berarti sama dengan bala', sebagaimana ketika Allah menguji ibu Nabi Musa as. Perhatikan firman Allah Swt:

إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ ۖ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ۚ وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا ۚ فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يٰمُوسَىٰ ۝

Ketika saudaramu yang perempuan berjalan, lalu ia berkata kepada (keluarga Fir'aun): “Bolehkah saya menunjukkan kepadamu orang yang akan memeliharanya?” Maka Kami mengembalikanmu kepada ibumu, agar senang hatinya dan tidak berduka cita. dan kamu pernah membunuh seorang manusia. lalu Kami selamatkan kamu dari kesusahan dan Kami telah mencobamu dengan beberapa **cobaan**; Maka kamu tinggal beberapa tahun diantara penduduk Madyan. kemudian kamu datang menurut

21 Al-Raghib al-Ashfihani, *Mu'jam Mufradat Alfadzil Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, tth), hlm.385

22 Lihat KBBI entri “*fitnah*”

waktu yang ditetapkan (yakni Nabi Musa a.s. datang ke lembah Thuwa untuk menerima wahyu dan kerasulan) Hai Musa, (Thaha [20]: 40)

Bencana yang menggunakan term fitnah dalam al-Qur'an, dapat terjadi karena sesuatu hal yang disebabkan oleh perilaku diri sendiri, sebagaimana contoh yang telah disebutkan dalam Q.S. al-Taubah [9]: 49, bahwa mereka (orang-orang munafik) karena permohonan izinnya agar tidak ikut perang bersama Rasul, justru mereka malah terjerumus kedalam fitnah. Maka dalam contoh ini mengisyaratkan kepada kita bahwa tidak selamanya cobaan/fitnah itu datang dari Allah Swt secara tiba-tiba dan tanpa sebab, melainkan ada perilaku yang kita perbuat dalam kehidupan sehari-hari yang menyebabkan Allah menurunkan fitnah atau cobaan tersebut. Maka hendaknya kita selalu menjaga segala tingkah laku dalam kehidupan sehari-hari dari perbuatan-perbuatan yang dimurkai oleh Allah, agar tidak terkena fitnah yang dapat mendatangkan azab-Nya.

## 2. Pandangan Ontologis al-Qur'an tentang Bencana

Secara ontologis al-Qur'an memandang bahwa bencana itu merupakan bagian dari sunnah kehidupan (*min lawazim al-hayâh*). Hal ini sebagaimana diisyaratkan dalam firman Allah Swt:

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ  
الْغَفُورُ

Yang menjadikan mati dan hidup, supaya Dia **menguji** kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. dan Dia Maha Perkasa lagi Maha Pengampun, (Q.S. al-Mulk [67]: 2).

Pendek kata, sebenarnya bencana itu menjadi “desain” Tuhan di al-Lauh Mahfudz dan bencana tidak mungkin terjadi kecuali atas izin Tuhan (Q.S. al-Taghabun [64]: 11) dan atas sepengetahuan-Nya. Perhatikan firman Allah Swt:

مَا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾

Setiap bencana yang menimpa di bumi dan yang menimpa dirimu sendiri, semuanya telah tertulis dalam kitab (*lauh mahfudz*) sebelum kami mewujudkannya. Sungguh, yang demikian itu mudah bagi Allah. Q.S Al-Hadid [57]: 22

Namun hal ini tidak berarti lalu manusia boleh menyalahkan Tuhan, Manusia tidak boleh “mengkambing hitamkan” Tuhan sebab semua perbuatan Tuhan adalah baik, sementara aktualisasi terjadinya bencana yang dalam konteks teguran atau siksaan lebih disebabkan oleh perilaku manusia yang kufur terhadap Tuhan atau menentang sunnatullah. Perhatikan firman Allah Swt:

وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ ﴿٣٠﴾

dan apa saja musibah yang menimpa kamu Maka adalah disebabkan oleh perbuatan tanganmu sendiri, dan Allah memaafkan sebagian besar (dari kesalahan-kesalahanmu). (Q.S. al-Syura; 42; 30)

Oleh karena itu, manusia perlu berbenah diri dan introspeksi serta kembali ke jalan Tuhan agar bencana dalam konteks petaka alam dapat dihindarkan seminimal mungkin.

### 3. Faktor Penyebab Bencana

Terdapat berbagai penyebab terjadinya bencana alam antara lain adalah: Pertama, sikap *takdzib* (mendustakan) terhadap ayat-ayat Tuhan dan ajaran para rasul, sebagaimana dalam Q.S. Ali Imran [3]:11 dan Q.S. al-A'raf [7]:64. Kedua, sikap *zhalim* berbuat aniaya diri, sebagaimana dalam Q.S. al-Anfal [8]: 25. Ketiga, *isrâf* (berlebihan-lebihan) dalam berbuat maksiat (Q.S. al-Araf [7]: 81) dan juga berlebihan dalam mengeksplotasi alam Q.S. al-Rum [30]:41. Keempat, *jahl* (berlaku bodoh) termasuk ketika manusia

mengetahui kebenaran, tetapi melanggarnya maka itu termasuk jahil. Kebodohan dalam mengelola alam dengan berbuat kerusakan di muka bumi juga dapat mengundang bencana. (Q.S. al-Baqarah [2]: 11) dan Kelima, *takabbur* (sombong) (Q.S. Fushilat [41]: 15) dan kufur nikmat. Q.S. al-Nahl [16]:112. Untuk itu, diperlukan sikap arif dalam menghadapi bencana antara lain, bersabar, optimis, tidak berputus asa dari rahmat Tuhan dan introspeksi diri.

#### 4. Pesan Moral di Balik Bencana

Berbagai bencana yang menimpa manusia mengandung pesan moral antara lain, *pertama* sebagai tanda peringatan Tuhan, bukankah manusia sering lengah dan lupa? Maka dengan bencana sebenarnya manusia diingatkan agar kembali ke jalan yang lurus. *Kedua*, sebagai bahan evaluasi diri (*muhasabah*). Bencana mengandung pesan agar manusia mau melakukan introspeksi diri. Apa yang salah selama ini, jangan-jangan terdapat pandangan yang keliru tentang kehidupan yang fana ini. Manusia begitu cinta terhadap dunia, hingga lupa akan kehidupan akhirat. Padahal dunia ini sesungguhnya fana dan tidak abadi. Betapa ketika terjadi bencana gempa bumi atau tsunami misalnya hamper seluruh bangunan dan harta benda bisa lenyap dan luluh lantak seketika. Itu dapat dijadikan introspeksi agar manusia menyadari bahwa kehidupan dunia ini sementara dan fana.

*Ketiga*, bencana mengandung pesan tanda kekuasaan Allah yang luar biasa. Manusia tidak boleh sombong dan pongah atas segala prestasi yang dicapainya dalam pentask kehidupan dunia ini. Mestinya manusia semakin tunduk dan tawadlu' di hadapan Tuhannya, dan semakin pandai bersyukur atas segala fasilitas di dunia ini yang disediakan Tuhan. Namun seringkali ketika manusia telah sukses, ia cenderung sombong. Tuhan tidak rela kalau baju kesombonganNya diambil alih oleh manusia, sehingga bagi orang beriman, bencana dapat dimaknai sebagai pesan bahwa kekuasaan Allah sangat hebat. Dunia ini benar-benar dalam genggamannya. Wa allahu a'alam.

#### D. Kesimpulan

1. Teologi bencana adalah suatu konsep tentang bencana dengan berbagai kompleksitasnya yang didasarkan pada pandangan al-Qur'an. Menurut al-Qur'an term bencana dapat terwakili dengan beberapa istilah, yaitu *bala'* yang secara bahasa dapat berarti jelas, ujian, rusak. Bencana yang diungkapkan dengan term *bala'* mempunyai aksentuasi makna bahwa bencana itu merupakan bentuk ujian Tuhan yang sengaja diberikan Tuhan untuk menguji manusia, agar tampak jelas keimanan. *Bala'* dapat berupa hal-hal yang menyenangkan, dapat pula hal-hal yang tidak menyenangkan. Sementara itu, bencana dengan term *mushibah* lebih merupakan segala sesuatu yang menimpa manusia yang umumnya berupa hal-hal yang tidak menyenangkan. Ketika terkait dengan hal-hal yang baik, maka al-Qur'an menisbatkannya kepada Allah, sementara ketika musibah itu terkait dengan hal-hal yang menyengsarakan, al-Qur'an menyatakannya, bahwa hal itu akibat kesalahan manusia. Maka musibah itu sesungguhnya bisa sebagai ujian, bisa pula sebagai teguran, bahkan juga bisa sebagai siksaan. Sedangkan bencana disebut dengan fitnah, maka kecenderungan maknanya adalah untuk menguji manusia. Bencana yang diungkapkan dengan term fitnah lebih merupakan ujian untuk mengetahui kualitas seseorang.
2. Secara ontologis al-Qur'an memandang bahwa bencana itu merupakan bagian dari sunnah kehidupan, yang memang telah menjadi "desain" Tuhan di al-Lauh Mahfudz. Bencana tidak mungkin terjadi kecuali atas izin Tuhan dan atas sepengetahuan-Nya. Namun hal ini tidak berarti lalu manusia hendak menyalahkan Tuhan, sebab terdapat berbagai penyebab terjadinya bencana alam antara lain adalah 1) sikap *takdzib* (mendustakan) terhadap ayat-ayat Tuhan dan ajaran para rasul, 2) *zhalim* berbuat aniaya diri, tidak menempatkan

sesuatu pada tempatnya 3) israf (berlebihan-lebihan) dalam bermaksiat dan mengeksploitasi alam, 4) *jahl* (berlaku bodoh), yakni tahu kebenaran dan kebaikan tetapi dilanggar. dan 5) *takbbur* (sombong) dan kufur nikmat. Untuk itu, diperlukan arif dalam menghadapi bencana antara lain, bersabar, optimis, tidak berputus asa dari rahmat Tuhan dan introspeksi diri.

3. Berbagai bencana yang menimpa manusia mengandung pesan moral antara lain sebagai tanda peringatan Tuhan, sebagai bahan evaluasi diri, tanda kekuasaan-Nya dan teguran Tuhan buat manusia supaya kembali ke jalan yang benar.

### Daftar Pustaka

- A.S. Hornby, *Cambridge Advanced Learner's Dictionary*, Third Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Asfihani, a-Irâghib al-, *Mu'jam Mufradât Alfâdz al-Qur'ân* Beirut: Dar al-Fikr, tth
- Askari, Abu Hilâl al-, *al-Furûq fi al-Lughah*, Beirut: Dar al-Afaq al-Adikah, 1973.
- Azhar, Muhammad, *Wawasan Sosial Politik Islam Kontekstual*, Yogyakarta: UPFE, Universitas Muhammadiyah, 2005.
- Baas, Stephan, *Disaster Risk Management Systems Analysis*, New York: USA Press, 2008.
- Firmawi, Abû Hayy, al- *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdlû'I*, Kairo: al-Hadarah al-'Arabiyah, 1976.
- Gracia, Jorge J.E. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1995
- Hadziq, Abdul, "Teologi Fungsional." dalam Amin Syukur dkk. *Teologi Terapan Upaya Antispatif terhadap Hedonisme Modern*, Solo: Tiga Serangkai, 2003.
- Ḥanafî, Ḥasan, *Min al-Aqîdah ila al-Tsaurah* Juz I, Kairo: Maktabah Matbuli, 1991.



- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ibn Fâris, Abû Hasan Aḥmad, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah* Beirut: Dar Ihya al-Turâts, tth.
- Ibn Manzhûr, *Lisânul Arab*, Libanon: Dar Al-Kutub al-Ilmiyah, 2009.
- Ibnu 'Asyur, Muhammad Thahir, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Cet I Beirut: Mu'assah al-Tarikh al-Arabi 2000.
- Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim* Juz VIII, Ttp: Dar al-Tahyyibah li al-Nasyr wa al-Tawzi' 1999.
- Jacquette, Dale, *Ontology*, McGill: McGill-Queen's University Press, 2002.
- Jurjawî, Imâm Ahmad 'Alî, al-, *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuh*, Juz II, .Beirut: Dar al- Fikr 1994.
- Mustaqim, Abdul , *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2008.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam*, Jakarta: UI Press, 1986.
- Qaththan, Manna' al-, *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'ân* ttp: Mansyurat lil Al-Ashr al-Hadis, 1973.
- Qurthubi, Syamsyuddin al-, *al-Jami li Ahkam al-Qur'an* Juz V, al-Riyadl: Dar Alam al-Riyadl, 2003.
- Ramli, Affan, "Teologi Bencana:Meluruskan Hubungan Tuhan dengan Bencana".
- Râzi, Fakhruddîn al-, *Mafâtih al-Ghaib*, Juz XV, hlm. 367 dalam al-Maktabah al-Syâmilah Edisi II
- Shan'ânî, al-, *Subul al-Salâm: Syarḥ Bulûgh al-Marâm min Jam' Adillah al-Aḥkâm*, Jilid IV, Bandung: Dahlan, t.th.
- Singgih, Gerrit , *Menguak Isolasi Menjalin Relasi , Teologi Kristen Tantangan Dunia Postmodern*, Jakarta: Gunung Mulia, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*. Jakarta: Gunung Mulia 2004.

- Syukur, Nico , *Pustaka Teologi; Teologi Sistemika*, Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Thabari, Ibn Jarir al-*Jami' al-Bayân Tafsîr al-Thabari* Juz, 8, 9, 12, 13, 19, ttp: Mu`assasah Risalah 2000, dalam al-Maktabah al-Syamilah ed. II.
- Toynbee, Arnold , *A Study of History*, Oxford: Oxford University Press, 1946.
- Warson, Ahmad, *Kamus al-Munawir*, Yogyakarta: Pondok Pesantren Krapyak, 1989.
- Watt, Montgomery, *Mohammad at Madina*, ttp: Clarendon Press 1988.
- Zakaria. J. Ngelow dkk, *Teologi Bencana Pergumulan Iman dalam Konteks Bencana Alam dan Bencana Sosial*, Makassar: Oase Intim, 2006.
- Zamakhshari, al-, *al-Kasy-shaf*, Juz II, IV , dalam al-Maktabah al-Syamilah, ed. II.
- Zarkasyi, Ahmad Fathullah, *Dirâsah fil Ilm al-Kalâm*, Ponorogo: Dar al-Salam 2006.
- Zarkasyi, Badruddin Muhammad Ibnu Abdullah al-, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, Jilid IV, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001.
- <http://kamusbahasaindonesia.org/bencana#ixzz2dBWi8hYI> diakses 25 Agustus 2013.
- <http://gampoengmeuadat.blogspot.com/2007/10/teologi-bencana.html>
- <http://id.wikipedia.org/wiki/Asteroid>
- [http://id.wikipedia.org/wiki/Bencana\\_alam](http://id.wikipedia.org/wiki/Bencana_alam)

**RESEPSI HERMENEUTIKA**  
**DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN**  
**OLEH M. QURAISH SHIHAB:**  
Upaya Negosiasi Antara Hermeneutika  
dan Tafsir al-Qur'an untuk Menemukan  
Titik Persamaan dan Perbedaan.

Muzayyin

“...tidak semua ide yang diketengahkan oleh berbagai aliran dan pakar hermeneutika merupakan ide yang keliru atau negatif. Pasti ada di antaranya yang baik dan baru serta dapat dimanfaatkan untuk memperluas wawasan, bahkan memperkaya penafsiran, termasuk penafsiran al-Qur'an.”

**M. Quraish Shihab**

**A. Pendahuluan**

Kajian kritis keagamaan lewat pendekatan hermeneutika<sup>1</sup> dalam konteks studi al-Qur'an banyak menarik perhatian kalangan

---

<sup>1</sup> Hermeneutika berasal dari kata *Hermenium* (Bahasa Yunani) yang berarti penjelasan, penafsiran, penerjemahan. Ada juga yang berpendapat bahwa kata tersebut diambil dari kata *Hermes*, yang dalam mitologi Yunani merupakan sosok yang bertugas menyampaikan berita dari para dewa dan bertugas menjelaskan maksudnya kepada manusia. Mengomentari sosok *Hermes*, banyak ulama

kesarjanaan Muslim, khususnya mereka para pemerhati studi al-Qur'an.<sup>2</sup> Diskursus ini menjadi menarik karena menghubungkan antara hermeneutika sebagai metodologi pembacaan Bibel dengan al-Qur'an sebagai firman Tuhan yang absolut,<sup>3</sup> untuk diuji dan dikaji

---

maupun cendekiawan Muslim, seperti Sulaiman ibn Hassan ibn Juljul dalam *Thabaqat al-Athibba'*, Muhammad Thaher Ibn 'Asyur ketika menafsirkan QS. Maryam [19]; 56, Seyyed Hossein Nasher, dalam *Knowledge and the Sacred*, dan masih banyak lagi lainnya berpendapat bahwa Hermes adalah nabi Idris as. Quraish Shihab, menambahkan penjelasan tersebut, menurutnya penamaan Hermes dengan Idris bisa jadi, karena menurutnya beliau adalah orang pertama yang mengenal tulisan atau orang yang banyak belajar dan mengajar. Ini menunjukkan bahwa Hermes adalah orang terpilih untuk menjelaskan pesan-pesan yang Mahakuasa kepada manusia. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013). hlm. 402.

- 2 Gagasan perlunya penerapan metode hermeneutika dalam studi Al-Qur'an ini, begitu marak. Seruan itu serempak disuarakan oleh para sarjana Muslim kontemporer, baik di negara-negara Timur Tengah maupun belahan dunia Islam lainnya, termasuk juga di Indonesia. Sebagai contoh para tokoh Arab kontemporer yang getol menyuarakan gagasan ini antara lain; Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, Nasr Hamid Abu Zayd, Hassan Hanafi, Asghar Ali Engineer, Riffat Hasan, Amina Wadud dan para tokoh lain dengan konsep-konsep barunya yang cenderung berbeda dengan konsep para ulama terdahulu. Adapun dalam konteks di Indonesia sendiri, metode hermeneutika ini telah ditetapkan sebagai mata kuliah wajib di jurusan Tafsir Hadis di beberapa Perguruan Tinggi Islam seperti Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Perguruan Tinggi lainnya. Bahkan bisa dikatakan, hermeneutika ini telah menjadi madzhab kampus mereka, karena kuatnya pengaruh petinggi kampus yang mempromosikan paham ini. Misalnya, dalam acara workshop di Hotel Santika Yogyakarta pada bulan Ramadhan 2005, yang dihadiri oleh para dosen dari sejumlah kampus di Yogyakarta, materi yang paling pelik pembahasannya adalah materi tentang hermeneutika. Di antara mereka ada yang mengatakan bahwa, "Bagi IAIN Yogya (sekarang UIN), masalah hermeneutika sudah selesai. Istilahnya, "Pencarian kami sudah selesai dan ketemu dengan hermeneutika". Ada juga yang mengatakan bahwa, "Di kampus itu, penggunaan hermeneutika untuk menafsirkan Al-Qur'an sudah menjadi harga mati". Lihat, Adian Husaini dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani Press, 2007), hlm.2; lihat pula Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), hlm.134, 142.
- 3 Argumentasi tentang keabsolutan al-Qur'an sebagai firman Tuhan, yang mengatasnamakan dirinya sebagai satu-satunya kitab yang terbebas dari segala unsur kesalahan dan perubahan, ditegaskan oleh Tuhan dalam beberapa ayat-Nya, salah satunya ialah Q.S.al-Hijr:9 yang berbunyi; "Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan al-Quran, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya". Ayat ini memberikan jaminan tentang kesucian dan kemurnian al-Quran selamanya.

secara kritis.<sup>4</sup> Pertanyaan pokok yang perlu diajukan kemudian ialah apakah metodologi Bibel ini relevan ketika diterapkan dalam al-Qur'an?<sup>5</sup> jawaban atas pertanyaan ini sangatlah beragam (*interpretative*) dan sarat dengan perdebatan (*debatable*). Jika diklasifikasi paling tidak ada tiga kubu yang menanggapi persoalan ini. *pertama* kubu yang menerima hermeneutika secara keseluruhan, *kedua*, kubu yang menolak hermeneutika secara totalitas. *ketiga*, kubu yang berusaha menengah-nengahi perbedaan pendapat tersebut dengan mengatakan bahwa sebagian teori hermeneutika dipandang *acceptable* dalam kajian keislaman. Oleh karena itu, menurut Sahiron Syamsudin, argumentasi-argumentasi penerimaan dan penolakan pun disusun dengan sedemikian rupa guna memperkuat posisi masing-masing mereka.<sup>6</sup>

---

4 Ide ini juga tidak terlepas dari argumentasi yang disampaikan oleh al-Qur'an sendiri yaitu yang siap menantang siapa saja yang masih meragukan kebenarannya untuk menciptakan suatu karya sastra yang dapat menandingi dan menyamainya. Pada mulanya al-Qur'an menantang kepada mereka yang tidak dapat mempercayai kebenarannya berasal dari Allah, agar dapat pula menyusun sepuluh surat yang setara dengan sepuluh surat yang terdapat di dalamnya. Tantangan tersebut bisa dibaca di surat Hud:13-14. Oleh karena mereka tidak sanggup menjawab tantangan tersebut, maka dipermudah lagi menjadi satu surat saja, hal ini bisa dibaca di surat al-Baqarah:23. Al-Qur'an juga mempertegas lagi ketidakmampuan mereka dalam menjawab tantangan ini, tetapi mereka tidak mampu melakukannya. Oleh karena itu, tidak ada seorang pun yang mampu menyamainya meskipun manusia dan jin bekerja sama. Hal ini ditegaskan dalam surat al-Isra':88. Atas dasar itulah, tantangan al-Qur'an menjadi arena diskursus yang sangat menarik perhatian beberapa kalangan masyarakat dunia baik *outsider* maupun *insider*, khususnya para pengkaji al-Qur'an untuk terus mengkajinya, memverifikasi, dan mengujinya dengan berbagai cara. Uraian mengenai bagaimana Otentisitas al-Qur'an diuji oleh beberapa pembacaan kontemporer. Lihat Muzayyin, "Menguji "Otentisitas Wahyu Tuhan" dengan Pembacaan Kontemporer: Telaah Atas Polemical Studies Kajian Orientalis dan Liberal". *Jurnal Esensia*. Vol.15:2, September 2014.

5 Menurut Amin Abdullah pendekatan ini bagi banyak orang cenderung dihindari. Mendengarnya saja sudah antipati, alih-alih mau menggunakan hermeneutika untuk kajian akademik, misalnya sosial keagamaan (al-Qur'an dan Hadits). Banyak hal yang dilekatkan terhadap hermeneutika; Misalnya; predikat relativisme, pendangkalan akidah, pengaruh kajian biblical studies dilingkungan Kristen. Lihat Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan", pada pengantar pada buku *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Cet.I, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta. 2004

6 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009). hlm. 1.

Penting untuk diurai lebih lanjut mengenai argumentasi yang dibangun oleh masing-masing mereka. Karena keterbatasan penelitian, maka dalam hal ini penulis hanya menengahkan dua pendapat dari masing-masing kelompok tersebut. Kubu yang kedua, yaitu mereka yang menolak hermeneutika secara totalitas yaitu salah satunya disebabkan oleh faktor teologis. Di antara pihak yang kontra adalah Muhammad Mahmud Kalu dan Adian Husaini. Mereka menegaskan penolakannya dengan alasan bahwa hermeneutika merupakan terminologi Barat yang awalnya digunakan untuk menafsirkan Bibel. Penggunaan terminologi Barat tersebut dapat membawa dampak buruk bagi keteguhan iman umat Islam tentang status al-Qur'an, sebab otentisitasnya sebagai kalam Allah akan tergugat.<sup>7</sup> Al-Qur'an akan diperlakukan sama dengan teks-teks yang lain dan dianggap sebagai teks historis, padahal sebenarnya ia adalah tanzil.<sup>8</sup> Adian Husaini dengan sikap ekstrim, mengatakan bahwa hermeneutika telah tercemar dengan polusi ideologi Barat yang kafir (kapitalisme sekuler). Karena sebenarnya hermeneutika bukan produk tradisi keilmuan Islam, melainkan berasal dari tradisi Yahudi/Kristen, yang kemudian hari diadopsi oleh para teolog dan filsuf Barat modern menjadi metode interpretasi teks secara umum.<sup>9</sup> Oleh karena itu, Ilmu tafsir yang sudah mapan dalam Islam, masih tetap

---

7 Mahmud Kalu menegaskan perbedaan antara tafsir Bibel dan tafsir al-Qur'an. Keduanya memiliki problem yang sangat mendasar. Sebab tafsir Bibel muncul untuk mengungkap problem-problem validitas teks-teks. Sementara tafsir al-Qur'an bertujuan untuk mengungkap makna-makna yang tersimpul di balik teks yang diyakini sumbernya dari Tuhan. Mahmud Kalu, *Al-Qira'at al-Mu'asirah li al-Qur'an al-Karim fi Daw'i Dawabit al-Tafsir*, (Syiria: Dar al-Yaman, 2009). hlm. 62.

8 Menurut Adian Husaini, tanpa memahami hakikat perbedaan antara teks al-Qur'an dan Bibel dan metode penafsirannya, banyak sarjana yang telah latah menjiplak istilah-istilah yang digunakan studi Bibel, seperti istilah "Islam fundamental", "Islam eksklusif", "Islam radikal" dan sejenisnya, yang diidentifikasi sebagai orang-orang yang menafsirkan al-Qur'an secara tekstual atau literal. Sebaliknya, kata Adian, kelompok yang berpaham liberal, inklusif dan pluralis adalah mereka yang menafsirkan al-Qur'an secara kontekstual. Adian Husaini dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, (Jakarta: Gema Insani. 2007). hlm. 26.

9 Adian Husaini, *Problem Teks Bibel dan Hermeneutika*, Dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Tahun 1, No. 1 Maret 2004. hlm.

relevan untuk studi tafsir al-Qur'an sehingga tidak membutuhkan "barang baru" seperti hermeneutika.<sup>10</sup>

Terakhir, kelompok yang ketiga ialah menengahi dari dua model kelompok tersebut, dengan kata lain, mereka menengahi-nengahi perbedaan pendapat tersebut dengan mengatakan bahwa sebagian teori hermeneutika dipandang *acceptable* dalam kajian keislaman.<sup>11</sup> Kelompok ini cenderung melihat dari segi substansi dari model hermeneutika. Bagi kelompok ini, hermeneutika merupakan ilmu yang telah mengalami perkembangan pesat melalui para tokoh dan alirannya. Sahiron Syamsuddin, misalnya, menerima penggunaan hermeneutika sebagai metodologi tafsir al-Qur'an karena beberapa alasan sebagai berikut; *Pertama*, secara terminologi; hermeneutika dalam arti ilmu tentang "seni menafsirkan" dan ilmu tafsir pada dasarnya tidaklah berbeda. keduanya mengajarkan bagaimana cara memahami dan menafsirkan teks secara benar dan cermat. *Kedua*, aspek yang membedakan antara keduanya, selain sejarah kemunculannya, adalah ruang lingkup dan obyek pembahasannya: hermeneutika mencakup seluruh obyek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora (termasuk di dalamnya bahasa atau teks), sementara ilmu tafsir secara umum hanya berkaitan dengan teks. Teks sebagai obyek inilah yang mempersatukan antara hermeneutika dan ilmu tafsir. *Ketiga*, meskipun al-Qur'an diyakini oleh umat Islam sebagai wahyu Allah secara verbatim dan Bibel dipercaya kaum Kristiani sebagai wahyu Tuhan dalam bentuk inspirasi, namun bahasa yang digunakan untuk mengkomunikasikan pesan ilahi kepada manusia adalah bahasa manusia yang bisa diteliti baik melalui hermeneutika maupun ilmu tafsir. *Keempat*, setelah menelaah teori-teori hermeneutika Gadamer, Sahiron Syamsuddin

---

10 Adnin Armas, "Tafsir al-Qur'an atau Hermeneutika al-Qur'an", dalam *ISLAMIA*, vol. 1:1 2004, hlm. 45.

11 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009). hlm. 1.

berkeyakinan bahwa teori-teori tersebut dapat memperkuat konsep konsep metodis yang selama ini telah ada dalam ilmu tafsir.<sup>12</sup>

Berangkat dari uraian di atas, maka penulis dalam makalah ini akan berusaha menspesifikkan kajiannya pada kelompok yang ketiga yaitu kelompok yang menengahi dua kelompok sebelumnya, dengan tokohnya M.Quraish Shihab. Pilihan atas M.Quraish Shihab tentunya didasarkan atas beberapa hal: *pertama*, ada sisi keunikan bagaimana seorang Quraish Shihab baru turut andil menuangkan gagasannya dalam menyelesaikan persoalan ini, padahal isu ini sudah dibilang cukup lama diperdebatkan di kalangan kesarjanaan Muslim. *Kedua*, sikap toleran, dan moderat Quraish Shihab untuk bisa menerima secara terbuka wacana keilmuan Barat (hermeneutika) dalam studi al-Qur'an, tanpa harus menolak secara totalitas. Meski dengan cara proses menyeleksi, mengoreksi, dan melakukan verivikasi, mengambil salah satu yang cocok dan meninggalkan sebagian lainnya yang tidak cocok untuk kajian al-Qur'an.

## **B. Sketsa Intelektual M. Quraish Shihab**

Muhammad Quraish Shihab lahir di Rappang, Sulawesi Selatan, pada tanggal 16 Februari 1944. Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di Ujung Pandang, dia melanjutkan pendidikan menengahnya di Malang, di Pondok Pesantren Darul-Hadits al-Faqihiyyah. Pada 1958, dia berangkat ke Kairo, Mesir, dan diterima di kelas II Tsanawiyah al-Azhar. Pada 1967, dia meraih gelar Lc. (S-1) pada Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir dan Hadits Universitas al-Azhar. Kemudian dia melanjutkan pendidikannya di fakultas yang sama pada tahun 1969 meraih gelar MA untuk spesialisasi bidang

---

12 Sahiron Syamsuddin, "Integrasi Hermeneutika Hans George Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir, Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer," Draft Makalah pada "Annual Conference Kajian Islam" yang dilaksanakan oleh Ditperta DEPAG RI pada tanggal 26-30 November 2006 di Bandung, hlm. 9-10.



tafsir al-Qur'an dengan tesis yang berjudul *Al-I'z Al-Tasyri'iy Al-Qur'an Al-Karim*.

Sekembalinya ke Ujung Pandang, Quraish Shihab dipercayakan untuk menjabat Wakil Rektor bidang Akademis dan Kemahasiswaan pada IAIN Alauddin, Ujung Pandang. Selain itu, dia juga disertai jabatan-jabatan lain, baik di dalam kampus seperti Koordinator Perguruan Tinggi Swasta (Wilayah VII Indonesia Bagian Timur), maupun di luar kampus seperti Pembantu Pimpinan Kepolisian Indonesia Timur dalam bidang pembinaan mental. Selama di Ujung Pandang ini, dia juga sempat melakukan berbagai penelitian; antara lain, penelitian dengan tema "Penerapan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur" (1975) dan "Masalah Wakaf Sulawesi Selatan" (1978).

Pada tahun 1980, Quraish Shihab kembali ke Kairo melanjutkan pendidikannya di almamaternya yang lama, Universitas al-Azhar. Pada tahun 1982, dengan Disertasi berjudul *Nazhm Al-Durar Li Al-Biq'a'I, Tahqiq wa Dirasah*, dia berhasil meraih gelar Doktor dalam ilmu-ilmu al-Qur'an dengan yudisium Summa Cum Laude disertai penghargaan tingkat I (*Mumtaz Ma'a Martabat Al-Syaraf Al-'Ula*).

Sekembalinya ke Indonesia, sejak 1984, Quraish Shihab ditugaskan di Fakultas Ushuluddin dan Fakultas Pasca-Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Selain itu, di luar kampus, dia juga dipercayakan untuk menduduki berbagai jabatan. Antara lain: Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat (sejak 1984); Anggota Lajnah Pentashih Al-Quran Departemen Agama (sejak 1989); Anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional (sejak 1989), dan Ketua Lembaga Pengembangan. Dia juga banyak terlibat dalam beberapa organisasi profesional; antara lain: Pengurus Perhimpunan Ilmu-ilmu Syari'ah; Pengurus Konsorsium Ilmu-ilmu Agama Departemen

Pendidikan dan Kebudayaan; dan Asisten Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).<sup>13</sup>

Dari seluruh karya tulis Quraish Shihab yang dianalisis Kusmana ditemukan kesimpulan bahwa secara umum karakteristik pemikiran keislaman Quraish Shihab adalah bersifat rasional dan moderat. Sifat rasional pemikirannya diabdikan tidak untuk, misalnya, memaksakan agama mengikuti kehendak realitas kontemporer, tetapi lebih mencoba memberikan penjelasan atau signifikansi khazanah agama klasik bagi masyarakat kontemporer atau mengapresiasi kemungkinan pemahaman dan penafsiran baru tetapi dengan sangat menjaga kebaikan tradisi lama.

Beliau juga terkenal sebagai penulis yang sangat produktif lebih dari 20 buku telah lahir di tangannya. Diantaranya yang paling legendaries adalah”membangkitkan Al-Qur’an,Lentera Hati,Wawasan Al-Qur’an, dan Tafsir Al-Misbah.sosoknya juga sering tampil di berbagai media untuk memberikan siraman ruhani dan intelektual. Aktivitas utamanya sekarang adalah Dosen (Guru Besar) Pasca-Sarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta dan Direktur Pusat Studi Al-Qur’an (PSQ) Jakarta.<sup>14</sup>

### C. Sejarah dan Aliran Hermeneutika dalam Tradisi Barat

Kemunculan hermeneutika memang tidak terlepas dari persoalan mendasar yaitu terkait dengan otentisitas teks Bibel dan makna asal yang terkandung di dalamnya.<sup>15</sup>Secara historis, *Old Testament* atau

13 M.Quraish Shihab, *Membangkitkan Al-Qur’an*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 421.

14 M.Quraish Shihab, *Lentera Al-Qur’an*, Cet. I (Bandung: Mizan).hlm 5

15 Hermeneutika sebagai bagian dari metodologi Bibel ini muncul disebabkan Bibel memiliki persoalan yang sangat mendasar seperti persoalan teks, banyaknya naskah asal, versi teks yang berbeda-beda, redaksi teks, gaya bahasa (*genre*) teks dan bentuk awal teks (kondisi oral sebelum Bibel disalin). Persoalan-persoalan tersebut melahirkan kajian Bibel yang historis-kritis.lihat. Muzayyin, *Pendekatan Historis-kritis dalam Studi al-Qur’an* (Studi Komparatif terhadap Pemikiran Theodor Noldeke dan Arthur Jeffery), TESIS, Program Studi Agama dan Filsafat, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.

Perjanjian Lama yang disingkat dengan (PL),<sup>16</sup> misalnya, hingga saat ini masih menyimpan sejumlah persoalan penting khususnya mengenai kepengarangan (*authorship*).<sup>17</sup> Sebagaimana dikutip Adian Husaini dalam *The New Encyclopedia Britannica* menjelaskan bahwa hermeneutika adalah “*the study of the general principle of Biblical interpretation to discover the truths and values of the Bible*” (studi prinsip-prinsip umum tentang penafsiran Bibel untuk mencari

- 
- 16 Perjanjian Lama (PL) adalah istilah yang diperkenalkan oleh penganut agama Kristen. Melito (m. 190 M), seorang Pendeta dari Sardis mungkin orang Kristen pertama yang menyebut istilah PL. Ia menyebutnya dalam bahasa Yunani kuno. Lihat. Stephen Bigger, “Introduction” dalam *Creating the Old Testament: The Emergence of the Hebrew Bible*, editor Stephen Bigger (Oxford: Basil Blackwell, 1989), hlm. xiii; Dalam bahasa Ibrani PL (Perjanjian Lama) terdiri dari tiga bagian: Pentateuch (lima buku pertama dari PL), Nabi-nabi, dan Tulisan-tulisan, yang dianggap Bangsa Yahudi sebagai dua puluh empat buku. Teks PL yang berbahasa Ibrani dikenal sebagai teks Massoreti (*Massoretic Text-MT*). Lihat James Hastings, D.D., *Dictionary of the Bible* (Second Edition), T.&T. Clark, Edinburgh. hlm. 972; Ulasan secara mendalam mengenai definisi dan pembahasan mengenai Teks Massoreti bisa dilihat dalam bukunya M. M. Al-Azami, *The History of The Qur’anic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with The Old and New Testaments*, (Leicester: UK Islamic Academic, 2003), hlm. 238.
- 17 Richard Elliot Friedman, dalam bukunya, *Who Wrote The Bible*, menulis, “It is a strange fact that we have never known with certainty who produced the book that has played a central role in our civilization”, Menurut Friedman tidak seorang pun tahu tentang siapa yang menulis kitab ini. Ia mencontohkan, *the Book of Torah*, atau *The Five Book of Moses*, diduga ditulis oleh Moses. *Book of Lamentation* ditulis Nabi Jeremiah. *Separah Mazmur (Psalm)* ditulis King David. Tetapi, kata Friedman, tidak seorang pun tahu, bagaimana penyandaran itu memang benar. *The Five Book of Moses*, kata Friedman, merupakan teka-teki paling tua di dunia (*It is one of the oldest puzzles in the world*). Tidak ada satu ayat pun dalam Torah yang menyebutkan, bahwa Moses adalah penulisnya. Sementara di dalamnya dalam teks-nya dijumpai banyak kontradiksi. Lihat. Richard Elliot Friedman, *Who Wrote The Bible*, (New York: Perennial Library, 1989), hlm. 15-17; Hal serupa terjadi dalam New Testament atau Perjanjian Baru yang disingkat dengan (PB), yang mana mengalami problem otentisitas teks. Bruce M. Metzger, guru besar bahasa Perjanjian Baru di Princeton Theological Seminary, menerbitkan sebuah buku yang berjudul “*The Text of The New Testament: its Transmission, Corruption, and Restoration*”, (Oxford University Press, 1985). Dalam bukunya yang lain, berjudul “*A Textual Commentary on the Greek New Testament*”, (United Bible Societies, 1975), Merger menuliskan di pembukaan bukunya, ia menjelaskan ada dua kondisi yang selalu dihadapi oleh penafsir Bible, yaitu pertama, tidak adanya dokumen Bible yang orisinal saat ini, dan kedua, bahan-bahan yang ada pun sekarang ini berbeda satu sama lainnya. Ada sekitar 5.000 manuskrip teks Bible dalam bahasa Yunani, yang berbeda satu sama lainnya. Lihat. Bruce M. Metzger, *a Textual Commentary On The Greek New Testament*, (Stugard; United Bible Societies, 1975), hlm. xiii-xxi.

kebenaran dan nilai-nilai kebenaran Bibel).<sup>18</sup> Dengan demikian para ahli Kristen Protestan sekitar tahun 1654 M. mendesak untuk menggunakan hermeneutika sebagai alat atau seni penafsiran untuk menguak kebenaran tentang problematika pengarang teks Bibel.<sup>19</sup> Hal ini dibuktikan misalnya dengan banyaknya pengarang Bibel yang mana hal itu berimplikasi pada hasil atau gaya teks yang beragam, bahkan informasi yang bertolak belakang.<sup>20</sup> Persoalan pengarang ini kemudian berimplikasi pada otentisitas Bibel itu sendiri. Bibel yang diyakini sebagai *textus receptus* menurut sebagian peneliti dinilai masih diragukan otentisitasnya.<sup>21</sup> Penulis penulis Bibel diklaim telah merubah struktur bahasa, gaya dan substansi ajarannya berdasarkan asumsi-asumsi pribadi.<sup>22</sup> Sehingga dengan demikian, sukar untuk membedakan mana yang benar-benar wahyu dan mana yang bukan karena banyaknya pengarang Bibel.<sup>23</sup> Saint Jerome juga dikabarkan mengeluhkan tentang fakta banyaknya penulis Bibel yang diketahui bukan menyalin perkataan yang mereka temukan, tetapi malah menuliskan apa yang mereka pikir sebagai maknanya. Kenyataan semacam itu, kemudian cukup menyita pemikiran sebagian para

---

18 Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi Islam*, (Jakarta:Gema Insani Press, 2006). hlm. 236

19 Salah satu motif dari penggunaan hermeneutika sebagai alat dilatarbelakangi oleh ketidakpuasan para cendekiawan Kristen Protestan terhadap penafsiran gereja atas teks perjanjian Lama dan Baru. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 403

20 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 404

21 Mereka yang meragukan otentisitas Bibel di antaranya; Jerome, Abraham Ibnu Ezra, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, Bruce M. Metzger, Richard Elliot Friedman dan lain-lain.

22 Kurt Aland and Barbara Aland mengatakan "*Until the beginning of the fourth century, the text of the new testament developed freely...even for later scribes, for example, the parallel passages of the gospels were so familiar that they would adapt the text of one gospels to that of another. They also felt them selves free to make corrections in the text, improving it by their own standart of corrections, whether garammatically, stylistically, or more substantity*" lihat: Kurt Aland And Barbara Aland *The Text Of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Michigan: Grand Rapids, 1995), hlm. 69.

23 Problem yang paling serius yang dihadapi oleh gereja di abad ke 19 ialah masalah "*authorship*" (kepengarang). Lihat. Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method*, (Philadelphia: Fortress Press, 1975), hlm. 4.

teolog dan kalangan sarjana Barat untuk berfikir serius guna menemukan solusi dalam menyikapi problem otentisitas teks Bibel yang dianggap bermasalah tersebut.<sup>24</sup>

Ibn Hazm (994-1064 M), salah seorang pelopor pertama periode pertengahan yang melakukan analisis kritisnya terhadap teks kitab-kitab suci Perjanjian Lama dan Baru, terutama Kitab Torah dan Injil sebagai sumber utama kajiannya.<sup>25</sup> Ia membandingkan ayat Kej. 4:2 dengan Kej.4:19-20, Ibn Hazm menemukan adanya perbedaan dalam penyebutan nama orang yang pertama kali disebutkan menjadi pemelihara ternak atau penggembala. Kej.4:2 menyatakan bahwa Habel, putra Adam, adalah seorang penggembala kambing domba, yang berarti pemelihara ternak. Tetapi dalam Kej. 4:19-20 disebutkan: “Lamekh mengambil istri dua orang: yang satu namanya adalah Ada, yang lain Zila. Ada itu melahirkan Yabal; dialah yang menjadi bapa orang yang diam dalam kemah dan memelihara ternak”. Jadi, makna ayat Kej. 4:2 dan 4:19-20 tersebut saling bertentangan, dan menurut Ibn Hazm tidak ada jalan memadukannya.<sup>26</sup>

Inkonsistensi lain ditemukan berkenaan dengan sunat atau khitan. Seperti disebutkan dalam Kej. 17:10-14, bagi setiap keturunan dan generasi Abraham yang telah membuat perjanjian dengan Tuhan sunat atau khitan harus dilakukan pada hari ke delapan setelah kelahiran. Khitan merupakan tanda sekaligus bagian dari pelaksanaan perjanjian tadi. Ditegaskan pula bahwa orang-orang yang tidak disunat harus dilenyapkan yang berarti dibunuh karena dianggap tidak melaksanakan perjanjian tadi. Tetapi, dalam Yos.5:2-

24 Sarjana Kristen yang melakukan analisa teks dan menolak *textus receptus* di antaranya; Lobegott Friedrich Constantin Von Tischendorf (1815-1874), Samuel Prideaux Tregelles (1813-1875), Henry Alford (1810-1871), Brooke Foss Westcott (1825-1901), dan lain-lain. Lihat. Bruce M Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford: Oxford University Press, 1968), hlm.124-146.

25 Djam ‘annuri, *BIBLE: dalam Pandangan Seorang Muslim Analisis Kritis Teks Kitab Torah dan Injil*, Yogyakarta: PT.Kurnia Kalam Semesta, 1998), hlm. 5

26 Ibn Hazm, *al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa’ wa al-nihal*, Cet. I (Toronto:al-Qhirah,1899).hlm. 121.

7 disebutkan bahwa orang-orang Israel yang dilahirkan di padang gurun dalam perjalanan mereka sejak keluar dari Mesir tidak disunat. Empat puluh tahun lamanya mereka mengarungi padang pasir, dan selama itu pula keharusan sunat tidak dilaksanakan. Sesuai perintah Tuhan, Yosua melaksanakan kembali ketentuan khitan tadi bagi orang-orangnya sewaktu mereka berada di Gilgal sebelum memasuki Tanah Suci dan berperang melawan musuh. Menurut Ibn Hazm, pernyataan bahwa orang-orang Yahudi yang lahir dalam perjalanan sejak keluar dari Mesir menuju Tanah Suci tidak disunat, memberi pengertian bahwa Musa tidak melaksanakan atau telah melanggar perjanjian yang dibuatnya dengan Tuhan. Musa, menurut Ibn Hazm, tentu tidak mungkin mengabaikan dan melanggar ketentuan khitan tadi, sebab Tuhan sangat menekankan pelaksanaannya.<sup>27</sup>

Aliran hermeneutika pada dasarnya sangat beragam. Menurut Sahiron Syamsuddin, dengan beragamnya aliran tersebut, dalam satu aliran bisa saja terdapat model-model pemikiran yang bervariasi yang saling melengkapi satu terhadap yang lainnya. Dengan kata lain, masing-masing pemikir memiliki tipikal pemikirannya sendiri. Namun bila dilihat dari segi pemaknaan terhadap objek penafsirannya, maka aliran Hermeneutika diklasifikasikan menjadi tiga aliran utama:

**Pertama,** Hermeneutika Teoretis. Problem hermeneutisnya adalah metode ini mempersoalkan metode apa yang sesuai untuk menafsirkan teks sehingga mampu menghindarkan seorang penafsir dari kesalahpahaman.<sup>28</sup> Dengan kata lain, bentuk hermeneutika seperti ini menitikberatkan kajiannya pada problem pemahaman, yakni bagaimana memahami dengan benar. Sedangkan makna yang menjadi tujuan pencarian dalam hermeneutika ini adalah makna yang dikehendaki oleh penggagas teks. Oleh karena itu,

---

27 *Ibid.*, hlm.205.

28 Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*. (Jakarta: TERAJU,2002).hlm.34

hermeneutika model ini dianggap juga sebagai hermeneutika romantis yang bertujuan untuk merekonstruksi makna.<sup>29</sup> Adapun tokoh-tokohnya ialah Schleiermacher, W. Dilthey dan Emilio Betti.<sup>30</sup> Sahiron Syamsuddin memasukkan kelompok ini ke dalam aliran *Objektivis*.<sup>31</sup>

**Kedua,** Hermeneutika filosofis. Problem utama dari hermeneutika model ini bukanlah bagaimana memahami teks dengan benar dan objektif sebagaimana hermeneutika teoritis. Problem utamanya adalah bagaimana “tindakan memahami” itu sendiri. Tokoh-tokohnya ialah Heidegger, Jorge Gracia, dan Gadamer.<sup>32</sup> Gadamer berbicara tentang watak interpretasi bukan teori interpretasi. Karena itu, dengan mengambil konsep fenomenologi Heidegger tentang *das Sein* (ke-ada-annya di dunia), Gadamer menganggap hermeneutikanya bertujuan sebagai risalah ontologi, bukan metodologi. Dalam rumusan hermeneutikanya, Gadamer menolak anggapan hermeneutika teoritis yang menganggap hermeneutika bertujuan menemukan makna objektif. Gadamer menganggap tidak mungkin diperoleh pemahaman objektif dari sebuah teks sebagaimana digagas para penggagas hermeneutika teoritis, karena dua alasan *pertama*, orang tidak bisa berharap menempatkan dirinya dalam posisi pengarang asli teks untuk mengetahui makna aslinya. *Kedua*, memahami bukanlah komunikasi misterius jiwa-jiwa di mana penafsir menggenggam makna teks yang subjektif. Memahami menurutnya adalah sebuah fusi horizon-horizon: horizon penafsir

29 Aksin Wijaya. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009). hlm. 185-6.

30 Uraian lebih rinci mengenai teori hermeneutika yang dikembangkan oleh ketiga tokoh tersebut bisa dilihat dalam Aksin Wijaya. *Arah Baru*. hlm. 186; Fahrudin Faiz, *Hermeneutika*. hlm. 8; Ilham B. Saenong, *Hermeneutika*. hlm. 34.

31 Aliran Objektivis yaitu aliran hermeneutika yang lebih menekankan pada pencarian makna asal dari obyek penafsiran (teks tertulis, teks diucapkan, perilaku, simbol-simbol kehidupan dll.). Jadi, penafsiran disini adalah upaya merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pencipta teks. Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hlm. 26.

32 Fahrudin Faiz, *Hermeneutika*, hlm. 8.

dan horizon teks.<sup>33</sup> Sahiron Syamsuddin menggolongkan model hermeneutika yang dikembangkan oleh Gadamer ini kepada aliran *Objektivis-cum-Subjektivis*.<sup>34</sup>

**Ketiga**, Hermeneutika kritis. Hermeneutika model ini bertujuan untuk mengungkap kepentingan<sup>35</sup> di balik teks. Hermeneutika kritis memberikan kritik terhadap model hermeneutika seperti disebutkan sebelumnya. Menurut pendirian hermeneutika kritis, baik hermeneutika filosofis maupun hermeneutika teoritis, mengabaikan hal-hal di luar bahasa seperti kerja dan dominasi yang justru sangat menentukan terbentuknya konteks pemikiran dan perbuatan.<sup>36</sup> Adapun *concern* dari hermeneutika kritis bukan untuk mengklarifikasi kebenaran tersebut, tetapi untuk mendemistifikasi. Dengan kata lain, teks lebih banyak dicurigai daripada diafirmasi, dan tradisi bisa jadi menjadi tempat persembunyian kesadaran palsu.<sup>37</sup> Tokohnya ialah Habermas. Sahiron Syamsuddin menempatkan model hermeneutika kritis ke dalam aliran subjektivis.<sup>38</sup>

---

33 Aksin Wijaya. *Arah Baru*, hlm. 189-190.

34 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*, hlm. 26.

35 Menurut Paul Ricoeur, ada tiga bentuk kepentingan yang ditelusuri Habermas. Pertama, kepentingan teknis atau kepentingan instrumental yang menguasai ilmu pengetahuan empiris analitis; kedua, teknis dan praksis, yakni ranah komunikasi intersubjektif yang menjadi wilayah ilmu pengetahuan historis-hermeneutis; ketiga, kepentingan emansipasi, yang menjadi wilayah garapan ilmu sosial kritis, Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006). hlm. 108-111.

36 Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), hlm. 3.

37 Ilham B. Saenong, *Hermeneutika*. hlm. 42-43.

38 Aliran Subjektivis ialah aliran yang lebih menekankan pada peran para pembaca/ penafsir dalam pemaknaan terhadap teks. Menurutny, pemikiran-pemikiran dalam aliran ini terbagi menjadi tiga. Ada yang sangat subjektivis, yaitu 'dekonstruksi' dan *reader-response criticism*. Ada yang agak subjektivis seperti post-strukturalisme dan ada yang kurang subjektivis, yakni strukturalisme. Lihat. Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*. hlm. 26.



## **D. Pandangan M. Quraish Shihab Tentang Relevansi Hermeneutika dalam Pengembangan Studi al-Qur'an**

### **1. Problem Otentisitas al-Qur'an dan Bibel.**

Sebelum membahas tentang bagaimana argumentasi M. Quraish Shihab mengenai hermeneutika<sup>39</sup> dalam pengembangan ilmu al-Qur'an, maka terlebih dahulu akan dijelaskan tentang kedudukan al-Qur'an dan Bibel, sebab dua kitab ini menjadi objek sekaligus sumber inspirasi bagi sebagian para pakar dalam penerapan hermeneutikanya. Persoalannya adalah apakah al-Qur'an menghadapi problem ontologis sebagaimana halnya Bibel? Menjawab pertanyaan tersebut, M. Quraish Shihab berpendapat bahwa Bibel (Perjanjian lama dan Baru) berbeda dengan al-Qur'an. Pemahaman ini menurutnya diakui oleh cendekiawan Kristen sendiri. Perbedaannya bukan hanya dari segi sifat kitabnya, melainkan juga sejarah dan otentistasnya.<sup>40</sup>

Perbedaan yang sangat menonjol antara al-Qur'an dan Bibel dari segi bahasa. Kalau al-Qur'an yang ditulis dan dibaca sejak turunnya hingga sekarang merupakan bahasa aslinya, tidak demikian halnya dengan Bibel. Ada dugaan keras bahwa bahasa asal Bibel adalah Ibrani untuk perjanjian Lama dan Yunani untuk perjanjian Baru. Sementara Yesus sendiri berbicara dengan bahasa Aram. Oleh karena itu, Bibel kemudian diterjemahkan secara keseluruhannya ke dalam bahasa Latin, lalu ke dalam bahasa-bahasa Eropa yang lain, seperti

---

39 Menurut Quraish Shihab, Hermeneutika adalah alat-alat yang digunakan terhadap teks dalam menganalisis dan memahami maksudnya dan menampakkan nilai yang dikandungnya. Dengan kata lain, ia adalah cara kerja untuk memahami suatu teks baik teksnya yang terlihat nyata atau yang kabur, bahkan yang tersembunyi akibat perjalanan sejarah atau pengaruh ideologi dan kepercayaan. Oleh karena itu, ketika seorang hermeneut berusaha menerapkan hermeneutika, seolah ia bagaikan menggali peninggalan lama atau fosil yang hidup yang berada pada ratusan tahun yang lalu. Adapun persoalan pokok yang dibahas dalam hermeneutika ialah teks-teks sejarah atau agama baik hubungannya dengan adat, budaya, serta hubungan peneliti dengan teks itu dalam konteks melakukan studi kritis atasnya. lihat. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm.401-402

40 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 431.

Jerman, Inggris, Prancis, dan lain-lain termasuk bahasa Indonesia yang banyak mengambil dari Bibel berbahasa Inggris. Karena tidak ada seorangpun saat ini yang *native* dalam bahasa Hebrew kuno, maka untuk memahami bahasa Hebrew Bible itu, para teolog Yahudi dan Kristen memerlukan bantuan bahasa yang serumpun dalam bahasa semit, yakni bahasa Arab.<sup>41</sup>

Dengan menyadari fakta atas Bible tersebut, para cendekiawan Barat menilai Bibel sebagai produk budaya yang mengandung kesalahan-kesalahan dalam sebagian informasinya serta pertentangan-pertentangan dengan hakekat ilmiah yang berkembang tetapi enggan ditafsir ulang oleh Gereja. Quraish Shihab menyebutkan pertentangan itu, misalnya, pertentangan antara gereja dan ilmuwan. Sikap ilmuwan ini mengantar mereka tidak segan menyatakan bahwa ada yang keliru dalam Bibel dan bahwa autentisitasnya diragukan sehingga para tokoh hermeneutika berpesan agar bersikap hati-hati menghadapi atau mencurigai teks.<sup>42</sup>

Namun, kenyataan-kenyataan yang terjadi dalam Bibel tersebut jauh berbeda dengan apa yang terjadi dalam al-Qur'an. al-Qur'an menurut Quraish Shihab tidaklah demikian. Cendekiawan Muslim meyakini al-Qur'an autentik dan bersumber dari Allah, semuanya benar, kata demi kata, masing-masing pada tempatnya, sedang teksnya sedikit pun tidak berubah. Sikap ini bukan saja karena iman dan kepercayaan tentang jaminan yang diberikan Allah (baca:QS. Al-Hijr:9), tetapi juga berdasar pada argumentasi-argumentasi ilmiah dan sejarah.

Argumentasi lain yang disampaikan oleh Shihab ialah al-Qur'an yang ada di tangan kita saat ini tidak berbeda lafaznya dengan apa yang disampaikan oleh malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad, tidak juga dengan apa yang dibaca dan disampaikan oleh Nabi

---

41 *Ibid.*, hlm. 433

42 *Ibid.*, hlm.433

saw kepada umat manusia, dan bahwa Nabi Muhammad tidak memiliki sedikitpun keterlibatan dalam hal al-Qur'an, kecuali dalam penyampaian dan penjelasan maknanya.<sup>43</sup>

## 2. Argumentasi al-Qur'an Sebagai Produk Budaya

Sebagai *true believer*, Shihab memiliki keyakinan penuh bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah yang tidak dapat disentuh oleh kabitil dan kesalahan dari aspek manapun. Pandangan tersebut diikuti oleh kebanyakan Muslim sebagai konsekuensi keimanan mereka akan firman Tuhan. Mengingkarinya sebagai kalam Tuhan, maka sama artinya dengan keluar dari Islam. Meski demikian, tidak menutup kemungkinan bahwa masih ada pandangan yang mempersepsikan al-Qur'an secara lebih radikal. Dalam konteks ini, Shihab melakukan kritik terhadap pandangan salah seorang hermeneut Muslim, Nasr

---

43 *Ibid.*, hlm. 438; ada pendapat yang terlihat ekstrim, mengatakan bahwa ada keterlibatan Nabi dalam proses penyampaian wahyu, uraian berikut akan memperjelas hal itu, aksin Wijaya dalam karyanya berjudul *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Menburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, ia menuliskan bahwa bahwa lancarnya penerimaan pesan Tuhan oleh masyarakat Arab tidak lain karena "Muhammad" membahasakan pesan Tuhan yang awalnya menggunakan bahasa non-ilmiah dalam bentuk *parole* Tuhan itu dengan sistem bahasa ilmiah yang digunakan masyarakat Arab sebagai audiens awal. Dia menyatakan dengan tegas bahwa Muhammad berperan besar dalam pemilihan bahasa ini. Dalam pandangan Aksin wahyu dalam konteks ini mulai mengalami "naturalisasi". Oleh karena itu, Pernyataan bahwa al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad baik lafal dan maknanya sebagaimana yang dipahami oleh para ulama seperti Az-Zarqani, As-Suyuti, dan Manna' Kholil al-Khattan ditolak. Sebab, menurut Aksin perdebatan tentang apakah lafadz dan makna wahyu berasal dari Tuhan atau Muhammad yang menunjuk pada realitas supranatural dalam parole Tuhan atau di *lawh al-Mahfudh* merupakan perdebatan yang tidak pada tempatnya, sebab hal itu wilayah supra-natural itu berada di luar jangkauan kapasitas akal manusia. lihat, Aksin Wijaya, *Arah Baru*, hlm. 86-89.

Hamid Abu Zayd,<sup>44</sup> yang melontarkan ide yang cukup kontroversial, yakni bahwa al-Qur'an adalah produk budaya.<sup>45</sup>

Pernyataan tersebut dinilai Shihab bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'an. Misalnya; *“Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami yang nyata, orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Kami berkata: “Datangkanlah Al Quran yang lain dari ini<sup>46</sup> atau gantilah dia<sup>47</sup>.” Katakanlah: “Tidaklah patut bagiku menggantinya dari pihak diriku sendiri. Aku tidak mengikut kecuali apa yang diwahyukan kepadaku. Sesungguhnya aku takut jika mendurhakai Tuhanku kepada siksa hari yang besar (kiamat).”* QS. Yunus:15), di tempat yang lain Allah memberikan ancaman terhadap Nabi Muhammad seandainya mengubah wahyu al-Qur'an. *“Seandainya dia (Muhammad) mengadakan sebagian perkataan atas (nama) Kami, niscaya benar-benar Kami pegang dia pada tangan kanannya.<sup>48</sup> Kemudian benar-benar Kami potong urat tali jantungnya. Maka sekali-kali tidak ada seorangpun dari kamu yang dapat menghalangi (Kami), dari pemotongan urat nadi itu.”* Q.S.al-Haqqah: 44-47.

44 Ia adalah tokoh intelektual sekaligus seorang Islamolog kontemporer asal Mesir. Dia adalah seorang professor bahasa Arab dan Studi al-Qur'an di Universitas Kairo Mesir. Selain itu ia juga menjadi dosen tamu di Universitas Leiden, Belanda, mulai tahun 1995 sampai 2010. Dia sangat dikenal dengan gagasannya yang cukup kontroversial, salah satunya ialah al-Qur'an sebagai cultural product, atau produk budaya. Tentu saja, isu yang dilontarkan Nasr Hamid Abu Zayd cukup kontroversial dan menentang kesepakatan umum di kalangan umat Islam akan sakralitas al-Qur'an. Lihat, Fahrudin Faiz, *Hermeneutika*, hlm. 98-99

45 Pandangan Nasr Hamid ini dinilai murtad oleh pengadilan resmi Mesir. Ada banyak bukti yang menunjukkan tentang hal itu. Misalnya; ajakannya untuk membebaskan diri dari kungkungan teks dan semua kungkungan yang menghalangi kemajuan manusia. Hal ini bisa dilihat dalam karyanya, *Ma'fhum an-Nash*; teks (al-Qur'an) pada hakekat dan substansinya adalah produk budaya dan itu adalah satu aksioma yang tidak memerlukan pembuktian. lihat, M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 472.

46 Maksudnya: datangkanlah kitab yang baru untuk kami baca yang tidak ada di dalamnya hal-hal kebangkitan kubur, hidup sesudah mati dan sebagainya

47 Maksudnya: gantilah ayat-ayat yang menerangkan siksa dengan ayat-ayat yang menerangkan rahmat, dan yang mencela tuhan-tuhan kami dengan yang memujinya dan sebagainya.

48 Maksudnya: Kami beri tindakan yang sekeras-kerasnya.

Bertolak daripada uraian di atas, Shihab tidak sependapat dengan pandangan bahwa al- Qur'an adalah produk budaya sebagaimana yang dilontarkan Nasr Hamid. Alasannya, jika al-Qur'an sebagai produk budaya, maka bukankah ayat ayat yang turun meluruskan budaya masyarakat.<sup>49</sup> Jika al-Qur'an adalah produk budaya, maka ada saja dari sekelompok orang yang menyusun semacam al-Qur'an, tetapi hingga saat ini tak ada seorangpun yang berani menyetujui bahkan menerima tantangan tersebut dengan membuat sebanding dengan al-Qur'an.<sup>50</sup> Ketidakmampuan mereka menerima tantangan al-Qur'an ini mengindikasikan dan membuktikan bahwa itulah wahyu dari Tuhan. Oleh karena itu, jika yang dimaksud dengan produk budaya ialah kandungan al-Qur'an sebagai hasil karya, rasa dan cipta manusia sebagaimana definisi budaya, maka hal itu bertentangan dengan akidah Islam.<sup>51</sup> Selanjutnya, Shihab menegaskan bahwa definisi tentang al-Qur'an sebagai produk budaya inilah cara-cara yang lazim ditempuh oleh sebagian penganut hermeneutika khususnya dalam menghadapi teks-teks Bibel.<sup>52</sup>

Bila dianalisis secara lebih mendalam, bahwa apa yang dilakukan oleh Nasr Hamid Abu Zayd adalah upaya untuk mengatasi pemutarbalikan pemahaman teks, dengan mengajukan pertanyaan utama "apakah pengertian teks itu dan bagaimana memahaminya?" Dalam metodologinya ia menggunakan alat bedah seperti semiotika dan hermeneutika, sehingga kesimpulan akhirnya adalah al-Qur'an sebagai produk budaya. Mengomentari persoalan ini, Fahrudin Faiz berpendapat bahwa dasar pemikiran Abu Zayd sebelum menyimpulkan status al-Qur'an tersebut sebenarnya didasarkan pembagiannya terhadap dua fase teks al-Qur'an yang menggambarkan

---

49 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 473

50 Uraian mengenai tantangan al-Qur'an terhadap mereka manusia, jin dan lain-lain, dijelaskan dalam QS. Al-Baqarah: 23.

51 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 473.

52 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 474.

dialektika teks dengan realitas sosial-budayanya. Dengan demikian, kita akan menilai pada fase mana al-Qur'an sebagai Kalam Allah dan sebagai produk budaya.<sup>53</sup>

### 3. Perlukah Ulum al-Qur'an Menggunakan Pendekatan Hermeneutika?

Mengomentari statemen pertanyaan di atas, Shihab berpendapat bahwa tentu saja jawabannya tidaklah hitam putih, “ya” atau “tidak”. Jika hermeneutika sebatas diartikan sebagai ilmu yang digunakan untuk menjelaskan maksud firman Tuhan, maka tidaklah keliru jika hermeneutika telah dikenal lama oleh ulama-ulama Islam jauh sebelum munculnya hermeneutika di Eropa. Lanjut Shihab, ulama dahulu sudah banyak mengenal bahasan-bahasan hermeneutika. Ia memberikan contoh Hermeneutika klasik yang menekankan pada metode penafsiran teks.<sup>54</sup> Ia memiliki banyak landasan yang mirip dengan apa yang dikenal dalam bahasan ulama Islam terkait ilmu-ilmu penafsiran al-Qur'an.<sup>55</sup> Oleh karena itu, jika hermeneutika secara umum dipahami sebagai *ilmu yang menjelaskan metode pemahaman yang benar terhadap teks serta cara-cara menyingkap kekaburan*, maka tujuan ini sejalan dengan makna dan ilmu tafsir yang dikenal sejak dahulu oleh pakar-pakar tafsir al-Qur'an, walaupun tentunya terdapat perbedaan yang berkaitan dengan syarat-syarat penafsir al-Qur'an dan kaidah-kaidahnya.<sup>56</sup>

53 Uraian selengkapnya bisa dilihat dalam Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hlm. 99-106.

54 Aliran hermeneutika klasik ini berpendapat bahwa seorang penafsir/penakwil dapat mengetahui tujuan pengarang teks dan substansinya selama menempuh metode yang sah. Meski juga tidak dapat dipungkiri bahwa ada sekian teks yang diliputi oleh kekaburan makna sehingga dapat menghalangi pemahaman, tetapi hal itu bisa diselesaikan dengan memperhatikan kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip metode penafsiran/pemahaman yang tepat. Dengan demikian, menurut Shihab hermeneutika klasik memulai kerjanya saat menemukan kesulitan dalam proses pemahaman makna setelah gagal dalam memahaminya dengan cara yang biasa dan normal. Lihat. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 406.

55 *Ibid.*, hlm. 428.

56 *Ibid.*, hlm. 406-407.

Jika tujuan terpenting dari mempelajari hermeneutika ialah untuk menafsirkan dan memahami makna kosa-kata, konteks, yang terdalam dan tersembunyi dari kitab suci. Dengan demikian, maka menurut Shihab mempelajari hermeneutika diperlukan untuk memahami kitab suci al-Qur'an. Kesadaran akan pentingnya ilmu ini bukan saja lahir akhir-akhir ini, tetapi telah lama dibahas dan dirumuskan oleh para ulama terdahulu. Shihab mencocokkan Imam Syafi'i (150-204 H/760-820 M) dengan kaidah-kaidah ushul fiqihnya menyangkut kebahasaan yang dikreasikannya lebih dari seribu tahun yang lalu dan berkembang hingga sekarang. Bahkan banyak diadopsi oleh pakar-pakar al-Qur'an.<sup>57</sup>

Salah satu bukti bahwa hermeneutika telah dikenal oleh ulama terdahulu ialah terlihat dari bahasan-bahasan mereka yang masuk pada upaya melacak kedalaman bahasa tentang makna-makna kitab suci al-Qur'an; berawal dari bahasan tentang kosakata dalam berbagai aspeknya, hakiki atau metafora, ambigu atau sinonim, makna-makna lafazh dan pengecualian-pengecualian yang berkaitan dengannya. Kemudian berlanjut pada pembahasan mengenai pengertian semantik satu kata dan perkembangannya, yang melahirkan makna-makna tersurat dan tersirat. Dengan demikian, pengetahuan tersebut kemudian dijadikan syarat bagi mereka yang hendak menafsirkan al-Qur'an.<sup>58</sup>

Berangkat dari uraian singkat di atas, sekaligus kritik Shihab terhadap mereka yang anti-hermeneutika dengan menolak hermeneutika secara keseluruhan sebagaimana terlihat dalam penjelasan terdahulu, maka penting kita simak argument yang ditulis oleh Shihab sebagai berikut;

“...tidak semua ide yang diketengahkan oleh berbagai aliran dan pakar hermeneutika merupakan ide yang keliru atau negatif. Pasti

---

57 *Ibid.*, hlm. 429.

58 *Ibid.*, hlm. 429.

ada di antaranya yang baik dan baru serta dapat dimanfaatkan untuk memperluas wawasan, bahkan memperkaya penafsiran, termasuk penafsiran al-Qur'an. Meski demikian, berpagi-pagi harus digarisbawahi bahwa bisa jadi ada kesalahan dalam penerapannya. Di sisi lain, pemahaman para pemikir menyangkut ide seorang filosof dapat berbeda-beda akibat perbedaan latar belakang, disiplin ilmu, dan kecenderungan mereka, sebagaimana ditekankan oleh pakar-pakar Islam jauh sebelum lahirnya hermeneutika Barat. Belum lagi penerjemahan ide itu dari bahasa aslinya ke bahasa lain dapat juga merupakan factor perbedaan tanggapan. Karena itu, tidaklah wajar bagi yang tidak menyetujui Hermeneutika untuk menolaknya mentah-mentah secara keseluruhan. Ini bukan saja karena ada pendapat-pendapat yang dikemukakan oleh pakar-pakarnya yang sejalan dengan pendapat ulama-ulama Islam, sebagaimana ada juga yang dengan sedikit penakwilan dapat mengantarkan ke penerimaan substansinya. Ada juga ide pokok yang melahirkan rincian yang banyak, sebagian dari yang banyak itu dapat diterima dan sebagian lainnya tidak diterima. Jelas sekali bahwa keragaman di atas merupakan wujud nyata dalam kehidupan keseharian kita menyangkut aneka bidang, termasuk bidang Hermeneutika."<sup>59</sup>

Dengan demikian, kita bisa menilai bahwa Shihab sendiri bersikap netral dalam menanggapi persoalan hermeneutika. Dalam arti bahwa ia setuju dalam beberapa hal mengenai bahasan dan penerapan hermeneutika, meski juga sebagian lain ia menolaknya dengan syarat-syarat tertentu. Namun, penolakan secara keseluruhan terhadap hermeneutika menurutnya sungguh tidak fair atau dianggap tidak wajar. Sebab ada salah satu dari gagasan hermeneutika dari pakar atau aliran hermeneutika yang sejalan atau memiliki landasan yang sama dengan pendapat ulama-ulama ilmu al-Qur'an menyangkut ilmu-ilmu penafsiran al-Qur'an.<sup>60</sup>

---

59 *Ibid.*, hlm. 427.

60 *Ibid.*, hlm. 428.



Shihab mencontohkannya dengan Hermeneutika klasik. Aliran ini berpendapat bahwa seorang penafsir/penakwil dapat mengetahui tujuan pengarang teks dan substansinya selama menempuh metode yang sah. Memang ada sekian teks yang diliputi kekaburan makna yang dapat menghalangi pemahaman. Namun hal itu bisa teratasi dengan memperhatikan kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip metode penafsiran/pemahaman yang tepat. Dengan demikian, menurut Shihab, hermeneutika klasik memulai kerjanya saat menemukan kesulitan dalam proses pemahaman makna setelah gagal dalam memahaminya dengan cara yang biasa dan normal. Oleh karena itu, secara umum para penganutnya memahami hermeneutika sebagai *ilmu yang menjelaskan metode pemahaman yang benar terhadap teks serta cara-cara menyingkap kekaburannya*. Dari uraian ini, Shihab menyimpulkan bahwa secara umum, tujuan dari hermeneutika klasik sejalan dengan makna dan ilmu tafsir yang dikenal sejak dahulu oleh pakar-pakar Tafsir al-Qur'an, walau pun juga terdapat perbedaannya terlebih menyangkut syarat-syarat penafsir al-Qur'an sertakaidah-kaidahnya.<sup>61</sup>

#### **E. Apa yang Diperoleh dari Perspektif Hermeneutika terhadap al- Qur'an.**

Menurut Shihab, Ada banyak hal positif yang bisa diambil dari bahasan tentang hermeneutika, khususnya dari beberapa aliran hermeneutika. Sebut saja, misalnya, aliran hermeneutika Romantis yang dipelopori oleh Friedrich Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey, yang merupakan peletak dasar rambu-rambu untuk memperoleh makna yang benar dan final terhadap objek yang dibahas, serta keharusan memahami bahasa teks dan perangkat-perangkatnya. Shihab menilai bahwa hal itu merupakan hal-hal positif yang sangat diperlukan oleh siapa saja yang ingin menemukan dan memahami kebenaran. Sebab itu juga yang selalu ditekankan oleh ulama-ulama

---

61 *Ibid.*, hlm. 406-407.

al-Qur'an, tegas Shihab. Hal positif lainnya ialah keharusan untuk berhati-hati dalam proses memahami sebuah objek agar tidak terjebak pada kesalahpahaman. Hal yang sama juga dilakukan oleh ulama-ulama al-Qur'an ketika menegaskan bahwa penafsiran tidak boleh berdasar "kira-kira" atau "dugaan tak berdasar". Atas dasar ini, jika seorang penafsir belum tahu betul makna teks, maka hendaklah dia menangguk penafsirannya dengan berucap "*Allah A'lam*" (Allah Maha Mengetahui).<sup>62</sup>

Agar bisa mendapatkan pemahaman yang benar atas sebuah teks, sebagaimana ditegaskan oleh Aliran Hermeneutika Romansis, maka seorang penafsir harus masuk merasuk ke kedalaman diri sang pengarang, yakni menyelami pikiran dan perasaannya. Dalam konteks persoalan ini, Shihab menggarisbawahi, upaya tersebut tidaklah mudah, terlebih bila yang dimaksud pengarang teks (al-Qur'an) adalah Allah. Dikatakan tidak mudah selain karena jarak waktu antara penafsir dan pengarang menganga lebar. Di sisi lain, sangatlah mustahil untuk menyelami terlebih menganalisis psikologi Allah. Karena sebagaimana Pendapat Shihab yang ia kutip dari tulisan al-Ghazali, *al-Maqshad al-Asna*, menjelaskan bahwa ketuhanan adalah sesuatu yang hanya dimiliki Allah, tidak dapat tergambar dalam benak ada yang mengenalnya kecuali Allah atau yang sama dengan-Nya, dan karena tidak ada yang sama dengan-Nya, maka tidak ada yang mengenal-Nya kecuali Allah.<sup>63</sup> Selain itu, Shihab juga mengutip ayat al-Qur'an yang menyampaikan ucapan Nabi Isa as, yang menyatakan: "*Engkau mengetahui apa yang terdapat dalam diriku dan aku tidak mengetahui apa yang ada pada diri-Mu, sesungguhnya Engkau Maha Mengetahui segala yang gaib*" (Q.S. al-Ma'idah:116).

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, hlm. 444.

<sup>63</sup> *Ibid.*, hlm. 445.

Dengan demikian, jikalau pandangan Schleirmacher akan diterapkan pada teks-teks al-Qur'an, maka itu hanya berlaku pada batas-batas pengenalan di atas dan pengenalan tentang sirah Nabi Muhammad sebagaimana dilakukan oleh kebanyakan ulama tafsir dan fiqih ketika menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an.<sup>64</sup> Shihab mencontohkan misalnya; tentang uraian menyangkut *qath'iy* dan *zhanny*, bahwa yang dapat *memastikan maksud sebenarnya* dari pengucap/teks hanya pengucapnya. Dalam ushul fiqih dikenal dengan istilah *dalalah haqiqiyyah* dan *dalalah nisbiyyah*.<sup>65</sup> Shihab member contoh ucapan; "saya belum makan", yang dapat dipahami oleh pendengarnya ialah dengan banyak makna, seperti *saya masih kenyang*, atau *saya sedang lapar*, atau *jangan habiskan makanan itu*.<sup>66</sup>

Menerima hermeneutika sebagai sebuah metode penafsiran bagi Shihab adalah sah-sah saja, karena hermeneutika dan tafsir keduanya sama-sama sebagai kaidah penafsiran. Namun sesekali orang mudah terjebak dalam menyamakan keduanya untuk diterapkan pada dua objek berbeda tetapi dianggap sama. Persamaan inilah yang kemudian dimaksud Shihab di mana seorang akan terjebak pada kerancuan. Ia mengistilahkan dua alat yang sama namun digunakan untuk objek yang berbeda. "Pisau" yang biasa digunakan untuk menyembelih binatang, sama dengan "pisau" yang digunakan oleh dokter bedah pasien, demikian juga metode dan kaidah-kaidah penafsiran.

Menurut Shihab, keliru jika hermeneutika sebagai pisau analisis yang biasa digunakan dalam memahami teks-teks karya manusia, lalu digunakan untuk memahami teks-teks Pencipta manusia (Allah). Sebenarnya, jika ini disadari atau diakui, maka banyak hal yang dapat lebih mempertemukan antara hermeneutika dengan kaidah-kaidah penafsiran yang diperkenalkan oleh ulama dan cendekiawan

---

64 *Ibid.*, hlm. 447.

65 *Ibid.*, hlm. 448.

66 *Ibid.*, hlm. 463.

Muslim.<sup>67</sup> Namun dengan demikian, Shihab menyarankan agar kita harus memiliki mata yang jeli, bahkan harus menggunakan lensa yang jernih, agar apa yang potretnya tidak kabur atau bahkan buruk tak memenuhi syarat pemotretan. Tidak jarang ada orang yang menggunakan kamera yang buram, ia pun belum memiliki syarat minimal untuk tampil mengambil gambar. Ini tidak pelak lagi pasti menghasilkan gambar yang kabur, bahkan bisa jadi gambarnya amat buruk.<sup>68</sup>

Artinya, apa yang disampaikan Shihab tersebut ialah upaya hati-hati dalam mengaplikasikan hermeneutika dalam al-Qur'an; jangan sampai kita rancu dalam mendefinisikan objek (kitab suci) sebagai sebuah karya yang profan sebagaimana layaknya teks-teks lain sebagai karya manusia. Inilah yang dikhawatirkan Shihab bahwa seseorang akan terjebak pada kesalahan dan kerancuan akibat tidak jeli, dan tidak memiliki pengetahuan penuh tentang hal itu.

## F. Kesimpulan

Dari penjelasan di atas dapatlah disimpulkan bahwa posisi Quraish Shibah dalam merespon perdebatan hermeneutika berada di antara dua kubu mereka yang menolak hermeneutika secara keseluruhan dan kubu yang menerima hermeneutika secara totalitas. Sebagaimana diakui oleh Shihab tidak semua ide yang diketengahkan oleh berbagai aliran dan pakar hermeneutika merupakan ide yang keliru atau negatif. Pasti ada di antaranya yang baik dan baru serta dapat dimanfaatkan untuk memperluas wawasan, bahkan memperkaya penafsiran, termasuk penafsiran al-Qur'an. Hermeneutika dan Tafsir, keduanya sama-sama sebagai kaidah penafsiran. Terlepas dari perbedaan pada segi objek (al-Qur'an sebagai kalam Allah, Sedangkan Bibel hasil karya manusia). Namun, yang jelas bagi Shihab ada banyak hal positif yang bisa diambil dari bahasan tentang

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, hlm. 481.

<sup>68</sup> *Ibid.*, hlm. 482.

hermeneutika, khususnya dari beberapa aliran hermeneutika. Sebut saja misalnya aliran hermeneutika Romantis yang dipelopori oleh Friedrich Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey, yang merupakan peletak dasar rambu-rambu untuk memperoleh makna yang benar dan final terhadap objek yang dibahas, serta keharusan memahami bahasa teks dan perangkat-perangkatnya. Dalam konteks ini, Shibah menilai bahwa itu merupakan hal-hal positif yang sangat diperlukan oleh siapa saja yang ingin menemukan dan memahami kebenaran.

### DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M.Amin, 2004. "*Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan*", Pengantar pada buku *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Cet.I, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Aland, Kurt, and Barbara Aland, *The Text Of The New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Michigan: Grand Rapids, 1995).
- Armas, Adnin, *Tafsir al-Qur'an atau Hermeneutika al-Qur'an*, Dalam ISLAMIA, 1,1 2004.
- Bigger, Stephen, "Introduction" dalam *Creating the Old Testament: The Emergence of the Hebrew Bible*, editor Stephen Bigger (Oxford: Basil Blackwell, 1989).
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).
- Djam 'annuri, *BIBLE: dalam Pandangan Seorang Muslim Analisis Kritis Teks Kitab Torah dan Injil*, Yogyakarta: PT.Kurnia Kalam Semesta, 1998).
- Elliot Friedman, Richard, *Who Wrote The Bible*, (New York: Perennial Library, 1989).

- Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial*, Cet.1 (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005).
- Hazm, Ibn, *al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-nihal*, Cet.I (Toronto:al-Qhirah,1899).
- Husaini, Adian Husaini dan al-Baghdadi, Abdurrahman, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani Press, 2007).
- , *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006).
- , *Problem Teks Bibel dan Hermeneutika*, Dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Tahun 1, No. 1 Maret 2004
- Kalu, Mahmud, *al-Qira'at al-Mu'asirah li al-Qur'an al-Karim fi Daw'I Dawabit al-Tafsir*, (Syiria: Dar al-Yaman, 2009).
- Krentz, Edgar, *The Historical-Critical Method*, (Philadelphia: Fortress Press, 1975).
- M. Metzger, Bruce, *a Textual Commentary On The Greek New Testament*, (Stugard; United Bible Societies, 1975).
- M.M.Al-A'zami, *The History of The Qur'anic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with The Old and New Testaments*, (Leicester: UK Islamic Academic ,2003)
- Muzayyin, *MENGUJI "OTENTISITAS WAHYU TUHAN" DENGAN PEMBACAAN KONTEMPORER: Telaah Atas Polemical Studies Kajian Orientalis dan Liberal*. [Jurnal Esensia]Vol.15.No.2, September 2014 Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- , "Pendekatan Historis-kritis dalam Studi al-Qur'an (Studi Komparatif terhadap Pemikiran Theodor Noldeke dan Arthur Jeffery)", *TESIS*, Program Studi Agama dan Filsafat, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.

Ricoeur, Paul, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006).

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

-----, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1994).

-----, *Lentera Al-Qur'an*, Cet I (Bandung:Mizan).

Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009).

-----, Integrasi Hermeneutika Hans George Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir, Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer, Draft Makalah pada "Annual Conference Kajian Islam" yang dilaksanakan oleh Dipertais DEPAG RI pada tanggal 26-30 November 2006 di Bandung.

Wijaya, Aksin, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hal. 86-89.

