

Ş U H U F

Jurnal Kajian Al-Qur'an



Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an
Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI

Jurnal ŞUHUF	Vol. 8	No. 2	Hlm. 175-394	Jakarta November 2015	ISSN 1979-6544 eISSN 2356-1610
-----------------	--------	-------	-----------------	--------------------------	-----------------------------------

ISSN 1979-6544 eISSN 2356-1610

S U H U F

Volume 8, No. 2, November 2015

Jurnal SUHUF diterbitkan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, salah satu Unit Pelaksana Teknis (UPT) yang bernaung di bawah Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. Misinya adalah menyebarluaskan hasil pengkajian dan penelitian Al-Qur'an yang meliputi mushaf, terjemahan, tafsir Al-Qur'an, manuskrip Al-Qur'an, rasm dan qira'at Al-Qur'an, serta ilmu-ilmu Al-Qur'an lainnya. Naskah yang dimuat dalam jurnal ini merupakan hasil pengkajian dan penelitian yang dilakukan oleh para peneliti, akademisi, maupun pemerhati Al-Qur'an. Jurnal SUHUF terbit dua kali dalam satu tahun, yaitu pada bulan Juni dan November.

SUSUNAN TIM REDAKSI JURNAL SUHUF

PIMPINAN UMUM	: Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI : Sekretaris Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI
PENANGGUNG JAWAB	: Dr. Muchlis M. Hanafi, MA. (Pgs. Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an)
MITRA BESTARI	: 1. Prof. Dr. Darwis Hude, M.Si. (PTIQ Jakarta/Tafsir-Sosial Kemasyarakatan) 2. Dr. Ahsin Sakhoh Muhammad, MA (IIQ Jakarta/Rasm dan Qira'at Al-Qur'an) 3. Dr. Sahiron Syamsuddin (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta/ Ilmu Al-Qur'an dan Kajian Al-Qur'an Kontemporer) 4. Dr. Annabel Teh Galop (The British Library/Manuskrip Al-Qur'an Nusantara) 5. Prof. Dr. Rosihon Anwar, MA. (UIN Sunan Gunung Djati/Tafsir Sosial Kemasyarakatan)
PEMIMPIN REDAKSI	: Abdul Hakim, S.Fil., M.Si.
DEWAN REDAKSI	: 1. Dr. Ali Nurdin, MA (PTIQ Jakarta/Tafsir dan Ilmu Al-Qur'an) 2. Dr. Usman Syihab, MA (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta/Peradaban dan Pemikiran Islam) 3. Dr. Muchlis M. Hanafi, MA (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an/Tafsir dan Ilmu Al-Qur'an) 4. Drs. Ali Akbar, M.Hum. (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an/Al-Qur'an Nusantara) 5. Farid Saenong, Ph.D (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta/Antropologi Islam)
EDITOR BAHASA	: 1. Deni Hudaeny AA, MA. 2. Muhammad Fatichuddin, S.S.I.
PEMERIKSA NASKAH	: 1. Mustopa, M.Si. 2. Anton Zaelani, MA.Hum. 3. Zaenal Arifin, MA
EDITOR LAYOUT	: 1. Jonni Syatri, MA. 2. Syaifuddin, MA.Hum.
ADMINISTRASI	: 1. Arum Rediningsih, M.AB. 2. Agus Nurul Saripudin, S.Kom. 3. Heri Haryadi, S.I.P.
ALAMAT REDAKSI	: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal Jl. Raya TMII Pintu I Jakarta 13560 Telp. : +62-21-8416468 Faks. : +62-21-87798807 Website : lajnah.kemenag.go.id Email: lpmajkt@kemenag.go.id Email Suhuf: jurnalsuhuf@yahoo.com eSuhuf: lajnah.kemenag.go.id/esuhuf

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ISSN 1979-6544
e-ISSN 2356-1610

ŞUHUF

Jurnal Kajian Al-Qur'an
Vol. 8, No. 2, 2015

Daftar Isi

Jajang A Rohmana

Terjemah Puitis Al-Qur'an di Jawa Barat
Terjemah Al-Qur'an Berbentuk Puisi *Guguritan* dan

Pupujian Sunda

175 — 202

Istianah

Fenomena Alih Bahasa Al-Qur'an
Kritik atas Koreksi Muhammad Thalib
Terhadap Terjemah Al-Qur'an Kemenag RI

203 — 232

Ach. Maimun

Resistensi terhadap Hermeneutika
dalam Kajian Al-Qur'an di Indonesia
Pemetaan Varian dan Kepentingan

233 — 260

Zaenal Arifin Madzkur

Diskursus Ulumul-Qur'an tentang Ilmu Əabət dan Rasm Uşmāni
Kritik Atas Artikel Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi,

Arab Saudi dan Indonesia

261 — 282

Mustopa

Beberapa Aspek Penggunaan Rasm dan

Tanda Tajwid pada Mushaf Kuno Lingga

283 — 302

Anton Zaelani dan Enang Sudrajat

Mushaf Al-Qur'an Kuno di Bali

Jejak Peninggalan Suku Bugis dan Makassar

303 — 324

Jonni Syatri

Telaah Qiraat dan Rasm pada Mushaf

Al-Qur'an Kuno Bonjol dan Payakumbuh

325 — 348

Lenni Lestari

Menstrual Taboo dan Kontrol Sosial Perempuan

Menurut Muhammad 'Izzah Darwazah

Studi Intertekstualitas Terhadap Al-Qur'an dan Bibel

349 — 370

Muhammad Barir

Peradaban Al-Qur'an dan Jaringan Ulama Pesisir

di Lamongan dan Gresik

371 — 390

Pustaka

391—394

ملخص

394-1—394-8

Indeks

394-9—394-26

Pedoman Pengiriman Tulisan

394-27—394-30

Pengantar Redaksi

Jurnal *SUHUF* Volume 8, No. 2 tahun 2015 menampilkan sembilan tulisan dan pustaka. Tulisan pertama berjudul “Terjemah Puitis Al-Qur’ān di Jawa Barat: Terjemah Al-Qur’ān Berbentuk Puisi *Guguritan* dan *Pupujian Sunda*.” Artikel pertama ini merupakan hasil kajian Jajang A. Rohmana dari UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Kajiannya bertujuan menganalisis puisi *guguritan* dan *pupujian Sunda* yang digunakan sebagai pola terjemah Al-Qur’ān. Keduanya merupakan puisi lokal yang dijadikan lirik tembang atau nyanyian. *Guguritan* dinyanyikan dengan diiringi *kacapi-suling*. Sedang *pupujian* atau *nadoman* merupakan nyanyian puji-pujian di pesantren dan masjid-masjid saat menunggu waktu salat. Terdapat sedikitnya dua karya *guguritan* dan tiga karya *pupujian* Al-Qur’ān. Dengan menggunakan kajian interteks dan analisis terjemah, kajian ini menunjukkan bahwa terjemah puitis *guguritan* dan *pupujian* lebih kompleks dibanding terjemah puitis lain, karena sangat terikat oleh aturan metrum sehingga cenderung mengarah pada terjemah *tafsīriyyah*. Kajian ini signifikan tidak saja menunjukkan resensi orang Sunda terhadap Al-Qur’ān dan sastra Arab, tetapi juga memperlihatkan komitmen orang Sunda terhadap Islam dan sastra Sunda. Sebuah upaya bagaimana orang Sunda menegosiasikan ekspresi estetiknya tentang kitab suci dengan menyerap sekaligus mempengaruhi sastra Islam ke dalam atau melalui sastra Sunda.

Tulisan berjudul “Fenomena Alih Bahasa Al-Qur’ān: Kritik atas Koreksi Muhammad Thalib Terhadap Terjemah Al-Qur’ān Kemenag RI” menjadi tulisan yang kedua edisi kali ini. Artikel ini ditulis oleh Istianah dari Universitas Muhammadiyah Purwokerto. Penelitiannya mengkaji tentang problematika penerjemahan Al-Qur’ān ke dalam Bahasa Indonesia, khususnya dalam karya Muhammad Thalib, Amir Majelis Mujahidin Indonesia, yang berjudul *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Quran Kemenag RI Tinjauan Aqidah, Syari’ah, Mu’amalah, Iqtishadiyah*. Karya ini lahir dari kegelisahan Muhammad Thalib terhadap penerjemahan Al-Qur’ān secara ḥarfiyah yang dilakukan oleh Dewan Penerjemah Departemen Agama RI (sekarang disebut dengan Kementerian Agama RI), yang dianggapnya mengandung beberapa kesalahan. Adapun pokok

masalah yang penulis angkat adalah: pertama, apa kerangka dasar pedoman Muhammad Thalib dalam mengoreksi terjemah Al-Qur'an Tim Kemenag RI dalam karyanya yang berjudul Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI?; kedua, sejauh mana persentase rujukan terjemah yang digunakan sang penerjemah?; ketiga, bagaimana kesesuaian terjemah Muhammad Thalib dalam buku koreksi tersebut dengan kitab tafsir rujukan yang digunakan dan analisa kebahasaan, dibandingkan dengan terjemah Kemenag RI? Penelitian ini merupakan kajian pustaka (*library research*) dan menggunakan metode penelitian kualitatif dan kuantitatif.

Artikel Achmad Maimun dari Institute Ilmu Keislaman Annuqayah Sumenep menjadi tulisan ketiga. Artikelnya mengusul "Resistensi terhadap Hermeneutika dalam Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Pemetaan Varian dan Kepentingan." Menurutnya, resistensi terhadap hermeneutika belum mendapatkan banyak perhatian. Padahal ini penting sebagai bahan evaluasi untuk mematangkan upaya pencarian metode yang lebih baik dalam memahami Al-Qur'an. Kenyataannya, para penolak hermeneutika tidak seragam dalam beberapa aspeknya. Variasi tersebut terlihat dari argumen, aktor, latar belakang, dan kepentingannya. Dari kajian ini ditemukan bahwa argumentasi penolakannya terbagi menjadi tiga: argumen ideologis, teologis, dan epistemologis. Dalam berbagai argumen yang diberikan tampak para pemikirnya memberikan penekanan yang berbeda, walaupun tidak jarang penolakan itu melakukan generalisasi berlebihan. Dilihat dari kapasitas pengagasnya: santri, akademisi dan aktivis Islam. Dilihat dari latar belakangnya mencakup pesantren dan perguruan tinggi Islam dan umum, dalam dan luar negeri. Berdasar kepentingan yang ada di baliknya, penolak hermeneutika mengusung beragam kepentingan: [1] puritan-fundamentalis, yaitu kepentingan perlawanan atas Barat dan penegasan identitas Islam sekaligus perlindungan kemurnian Islam dari unsur luar yang dapat mencemari; [2] tradisionalis, yakni kepentingan melindungi otoritas tradisional atas syariah sebagai penjamin otentisitas melalui *isnad*; [3] saintifik, yaitu kepentingan untuk menjaga netralitas dan objektifitas dalam memandang hermeneutika sehingga bisa memperkaya wawasan untuk pengembangan pemikiran Islam secara proporsional tanpa melabrak batasan baku dan merusak iman.

“Diskursus Ulumul-Qur’an tentang Ilmu Dabt dan Rasm Usmani: Kritik atas Tulisan ‘Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi, dan Indonesia’” menjadi artikel keempat. Artikel tersebut ditulis oleh Zaenal Arifin Madzkur dari Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Jakarta. Artikel ini dimaksudkan mengulas beberapa konsep dalam disiplin ilmu *dabt* dan rasm Usmani, dan ditujukan sebagai tanggapan atas artikel sebelumnya (Suhuf, Vol. 08, No.1, 2015) dengan judul; Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi, dan Indonesia (studi perbandingan) yang ditulis oleh Achmad Faizur Rosyad. Pada tulisannya terdapat beberapa teori yang menurut penulis tidak memiliki ‘landasan akademis’ terhadap disiplin keilmuan pada literatur terkait. Kajian ini se bisa mungkin akan merujuk pada sumber-sumber otoritatif dalam disiplin ilmu terkait dalam perspektif studi Ulumul-Qur’an masuk pada kajian ilmu rasm dan ilmu *dabt*.

Artikel kelima berjudul “Beberapa Aspek Penggunaan Rasm dan Tanda Tajwid pada Mushaf Kuno Lingga” yang ditulis oleh Mustopa dari Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Jakarta. Artikel ini menerangkan bahwa para penyalin dan penulis mushaf kuno Nusantara sesungguhnya sudah cukup mengenal penandaan-penandaan bacaan Al-Qur’an, seperti tajwid, tanda waqaf, dan bahkan qiraat. Hal ini setidaknya bisa dilihat pada sejumlah mushaf kuno di Pulau Lingga, Kepulaan Riau. Tulisan ini mencoba menjelaskan mushaf kuno Pulau Lingga dari aspek-aspek tersebut. Untuk mendapat gambaran yang komprehensif, semua mushaf dideskripsikan terlebih dahulu, kemudian dibandingkan satu mushaf dengan mushaf lainnya pada aspek-aspek yang dikaji. Dari situ diperoleh gambaran yang relatif objektif tentang kecenderungan, konsistensi, dan penggunaan tanda baca, tajwid, dan waqaf pada masing-masing mushaf kuno. Tulisan ini juga membahas dan membandingkan rasm yang digunakan pada masing-masing mushaf. Dengan metode komparasi, terlihat para penyalin mushaf sudah menerapkan beberapa penandaan tajwid dan waqaf sebagaimana Mushaf Standar Indonesia.

Adapun tulisan keenam berjudul “Mushaf Al-Qur’an Kuno di Bali: Jejak Peninggalan Suku Bugis dan Makassar di Bali.” Artikel ini ditulis berdua oleh Anton Zaelani dan Enang Sudrajat dari Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an. Tulisan ini merupakan bagian dari

hasil penelitian mushaf Al-Qur'an kuno di Provinsi Bali pada tahun 2014. Melalui pendekatan filologi, penulis mencoba memaparkan beberapa deskripsi mushaf Al-Qur'an kuno yang tersebar di Bali, seperti di Kampung Suwung dan Serangan di Denpasar, Kusamba di Klungkung, Kajanan di Buleleng, dan Loloan Timur di Negara. Dari dua belas mushaf Al-Qur'an kuno yang berhasil didokumentasikan, sebagian besarnya mengindikasikan jejak penyebaran Islam di Bali yang dilakukan oleh orang Bugis dan Makassar. Mungkin hanya satu mushaf saja yang disalin atau dibawa oleh orang Malaysia, yaitu Datuk Ya'kub dari Trengganau Malaysia. Hal lain yang membuktikan kuatnya dominasi suku Bugis dan Makassar di Bali adalah adanya kampung-kampung muslim. Sampai saat ini, mereka lah yang sesungguhnya mengambil peran itu meskipun dalam kehidupan sehari-hari mereka sudah berbaur dengan masyarakat Bali yang asli.

Artikel Jonni Syatri dari Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Jakarta menjadi tulisan ketujuh. Artikelnya berjudul "Telaah Rasm dan Qiraat pada Al-Qur'an Kuno Bonjol dan Payakumbuh". Dalam tulisannya, penulis mencoba untuk mengkaji mushaf Al-Qur'an kuno yang berasal dari Bonjol dan Payakumbuh. Ada lima naskah yang menjadi objek kajian. Fokus yang akan dibahas adalah bagaimana penggunaan qiraah dan rasm pada setiap naskah. Setelah dikaji, penulis menemukan bahwa empat naskah menggunakan qiraat Imam 'Āsim riwayat Hafs dalam menyalin teks utamanya, dan satu naskah yang menggunakan qiraah Imam Nāfi' riwayat Qālūn. Di samping itu, terdapat tiga naskah yang memberikan informasi ragam bacaan pada lafal-lafal tertentu. Sedangkan dalam penggunaan rasm, kelima naskah menggunakan rasm campuran antara imlai dan rasm Usmani.

Tulisan Lenni Lestari berjudul "*Menstrual Taboo* dan Kontrol Sosial Perempuan Menurut Muhammad 'Izzah Darwazah: Studi Intertekstualitas Terhadap Al-Qur'an dan Bibel" menjadi tulisan kedelapan pada *SUHUF* edisi kali ini. *Menstrual taboo* adalah istilah yang digunakan dalam kajian antropologi terkait dengan pengaruh menstruasi bagi perempuan dalam kehidupan sosial. Darah menstruasi dianggap darah yang tabu. Berdasarkan tradisi Yahudi, perempuan yang sedang menstruasi harus diasangkan ke tempat yang lain. Ia dilarang berinteraksi dengan keluarganya dan menyentuh masakan apa pun. Kronologi turunnya ayat tentang menstruasi juga

berhubungan dengan tradisi Yahudi ini. Terlebih, saat ini *menstrual taboo* memberikan pengaruh yang cukup besar di beberapa negara, seperti India, Amerika, dan beberapa provinsi di Indonesia. Salah satu mufasir yang memfokuskan kajiannya pada hubungan antara Al-Qur'an dan Bibel adalah Muhammad 'Izzah Darwazah. Dalam tafsirnya, Darwazah menjelaskan tentang *menstrual taboo* dalam perspektif Al-Qur'an dan Bibel. Artikel ini akan membahas tentang *menstrual taboo* menurut Darwazah. Selain itu, artikel ini juga akan menjelaskan tentang pengaruh *menstrual taboo* terhadap relasi antara laki-laki dan perempuan serta berusaha menangkap respon Darwazah terhadap permasalahan ini.

Artikel kesembilan atau artikel penutup berjudul Peradaban Al-Qur'an dan Jaringan Ulama di Pesisir ditulis oleh Muhammad Barir. Menurutnya, pesisir sebagai akses maritim merupakan gerbang utama penyebaran kebudayaan masa awal masuknya Islam. Jalur perekonomian yang terbentang dari Selat Malaka hingga pesisir Jawa meninggalkan banyak bekas yang hingga kini terabadikan dalam pena-pena kesejarahan. Pusat pengajaran Al-Qur'an di pesisir Jawa di Gresik telah muncul pada awal abad ke-11, berkembang pada abad ke-15 di tanah Kasunanan Giri, dan mencapai era perluasannya pada abad ke-18 seiring geliat pertumbuhan pesantren yang begitu pesat. Pada gilirannya, bentang wilayah yang strategis ini membangun jaringan tokoh Qurra' dan ahli keilmuan Al-Qur'an di pesisir Gresik Lamongan seperti Kyai Abdul Karim Musthofa dan Kyai Munawwar Sidayu Gresik yang memiliki *sanad Imām 'Āsim*.

Seperti biasa pada bagian akhir setiap edisi dihadirkan ulasan singkat tentang buku kajian Al-Qur'an dalam rubrik Pustaka. Selain itu, kami sertakan juga indeks artikel dan penulis pada tiap akhir edisi.

Terima kasih kami ucapkan atas bantuan beberapa pembaca ahli antara lain Muchlis M Hanafi, Ahsin Sakho Muhammad, Sahiron Syamsudin, Farid Saenong, dan M. Darwis Hude.

Selamat membaca!

Terjemah Puitis Al-Qur'an di Jawa Barat

Terjemah Al-Qur'an Berbentuk Puisi *Guguritan* dan *Pupujian* Sunda

Poetic Translation of the Qur'an in West Java
Translation of the Qur'an in the Form of Sundanese Poetry Known as Guguritan

Jajang A. Rohmana
UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Jl. AH Nasution No. 105 Bandung
jajang_abata@yahoo.co.id

Naskah diterima: 14-10-15; direvisi: 07-11-15; disetujui: 12-11-15

Abstrak

Kajian ini bertujuan menganalisis puisi *guguritan* dan *pupujian* Sunda yang digunakan sebagai pola terjemah Al-Qur'an. Keduanya merupakan puisi lokal yang dijadikan lirik tembang atau nyanyian. *Guguritan* dinyanyikan dengan diiringi *kacapi-suling*. Sedang *pupujian* atau *nadoman* merupakan nyanyian puji-pujian di pesantren dan masjid-masjid saat menunggu waktu salat. Terdapat sedikitnya dua karya *guguritan* dan tiga karya *pupujian* Al-Qur'an. Dengan menggunakan kajian interteks dan analisis terjemah, kajian ini menunjukkan bahwa terjemah puitis *guguritan* dan *pupujian* lebih kompleks dibanding terjemah puitis lain, karena sangat terikat oleh aturan metrum sehingga cenderung mengarah pada terjemah *tafsīriyyah*. Terjemahnya tidak terlalu taat pada bahasa sumber, karena mengutamakan kaidah puisi dan pencapaian makna. Kajian ini signifikan tidak saja menunjukkan resepsi orang Sunda terhadap Al-Qur'an dan sastra Arab, tetapi juga memperlihatkan komitmen orang Sunda terhadap Islam dan sastra Sunda. Sebuah upaya bagaimana orang Sunda menegosiasi ekspresi estetiknya tentang kitab suci dengan menyerap sekaligus mempengaruhi sastra Islam ke dalam atau melalui sastra Sunda.

Kata Kunci: terjemah, Al-Qur'an, *guguritan*, *pupujian*, Sunda

Abstract

The paper aims to analyze both Sundanese poetries of guguritan and pupujian which used as rules of translation of the Qur'an. These are Sundanese local poetries that used as lyrics of Sundanese tembang or religious hymn. Guguritan can be sung to the accompaniment of kacapi and Sundanese flute. Meanwhile, pupujian or nadoman is a Islamic hymn which sung at pesantren and mosque

especially when waiting for prayer time. There are at least two works of guguritan and three works of pupujian which used as a form of translation of the Qur'an. By using intertextual studies and analysis of translation, the study argues that both poetic translation of guguritan and pupujian are more complex than other poetic translation, because it is bound by the rules of metrical verses that tend to lead to exegetical translation (tafsiriyah). Both poetic translations are not too obedient to the source language (Arabic), because tend to give priority to the rules and achievement of the meaning. The study is significant not only to demonstrates the reception of Sundanese people against the Quran and Arabic literature, but also shows their commitments against Islam and Sundanese literature. It is an attempt of the Sundanese people to negotiate their aesthetic expressions on the scripture that absorb all at once influence the Islamic literature into or through Sundanese literature.

Keywords: *translation, the Qur'an, guguritan, pupujian, Sundanese*

Pendahuluan

Pada tahun 1970-an, masyarakat Indonesia dikejutkan dengan kontroversi terjemah puitis Al-Qur'an karya H.B. Jassin, *Bacaan Mulia*.¹ Karyanya mengundang banyak kritik, karena dianggap terlalu menekankan pada keindahan bahasa puitis dan mengabaikan redaksi bahasa sumber (Arab).² Pemerintah melalui Departemen Agama dan MUI saat itu ikut bereaksi. Namun, Jassin tetap bergeming, meski bukan tanpa koreksi sebagai bagian dari upaya untuk meredam kritik.³ Karya Jassin menandai munculnya sebuah kesadaran di antara para sarjana muslim Indonesia pentingnya menangkap pengaruh bahasa puitis Al-Qur'an dan menggunakan fungsi yang sama dalam terjemah. Jassin dianggap revolusioner karena termasuk perintis dalam mendahului pencapaian fungsional yang signifikan bagi teks bahasa sasaran (*target language*) dibanding bahasa sumber (*source language*).⁴

Namun, jauh sebelum polemik *Bacaan Mulia* H.B. Jassin, kaum muslim Indonesia tidak banyak mengetahui bahwa penggunaan

¹Yusuf Rahman, "The controversy around H.B. Jassin: a study of his *al-Qur'anu'l-Karim Bacaan Mulia* and *al-Qur'an al-Karim Berwajah Puisi*," dalam Abdullah Saeed, *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, New York: Oxford University Press, 2005, hlm. 85-105.

²H.B. Jassin ed., *Kontroversi Al-Qur'an Berwajah Puisi*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1995.

³Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994, hlm. 125.

⁴Peter Riddell, "Translating the Qur'an into Indonesian Languages," *Al-Bayan, Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 12 (2014), hlm. 15-16.

puisi untuk menerjemahkan Al-Qur'an sudah sejak lama dilakukan oleh orang Sunda. Puisi Sunda berupa *guguritan* atau *dangding* misalnya, digunakan sebagai sarana penerjemahan Al-Qur'an oleh seorang *ménak* Sunda (Jawa: *priyayi*), R.A.A. Wiranatakoesoema (1888-1965) dalam karyanya *Soerat Al-Baqarah* sekitar tahun 1949.⁵ *Guguritan* (Jawa: *guguritan, sekar macapatan*) merupakan bentuk puisi Sunda bermatra dengan aturan kaidah *pupuh* layaknya tembang Sunda. Selain *guguritan*, orang Sunda juga menggunakan tradisi lisan berupa syair *pupujian* atau *nadoman* (Jawa: *syi'iran*) untuk menerjemahkan Al-Qur'an. *Pupujian* merupakan puisi syair yang masih beredar secara lisan dan dinyanyikan di pesantren dan masjid-masjid terutama saat menunggu waktu salat.⁶ Ia menunjukkan besarnya kontribusi pesantren terhadap perkembangan sastra Sunda.⁷

Di kalangan para sarjana seperti Johns, Federspiel, Feener dan Riddell, terjemah puitis Al-Qur'an berbentuk *guguritan* dan *pupujian* tampaknya kurang populer dibanding *Bacaan Mulia* karya H.B. Jassin.⁸ Faktor bahasa lokal kiranya menjadi alasan kekurangpopuleran terjemah puitis lokal tersebut. Selain itu, pemerintah dan para ulama tidak terlalu berkepentingan dengan karya para *ménak* tersebut, seiring dengan semakin pudarnya pengaruh mereka di masyarakat. Ini berbeda dengan kontroversi terjemah puitis Jassin yang dianggap memiliki gaung lebih luas dilihat dari sisi ketokohnannya sebagai paus sastra Indonesia dan banyaknya pihak yang terlibat.

Kendati demikian, dilihat dari kekayaan sastra dan bahasa daerah di Nusantara, terjemah puitis lokal Al-Qur'an seperti

⁵Benjamin G. Zimmer, "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java," *Studia Islamika*, 7 (3): 2000, hlm. 53.

⁶Yus Rusyana, *Bagbagaan Puisi Pupujian Sunda*, Bandung: Projek Penelitian Pantun dan Folklore Sunda, 1971, hlm. 1.

⁷Usep Romli H.M., "Pesantren sebagai Pusat Budaya Orang Sunda," dalam Cik Hasan Bisri dkk., *Pergumulan Islam dengan Kebudayaan Lokal di Tatar Sunda*, Bandung: Kaki Langit, 2005, hlm. 151.

⁸A.H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile," Andrew Rippin ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Clarendon Press, 1988; Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994; R. Michael Feener, "Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia", *Studia Islamika*, Vol. 5, No. 3, 1998, hlm. 47-76; Peter G. Riddell, "Literal Translation, Sacred Scripture, and Kitab Malay", *Studia Islamika*, Vol. 9, No. 1, 2002, hlm. 1-26.

guguritan dan *pupujian* sebetulnya lebih kompleks dan bermuansa dibanding terjemah puitis Jassin. Terjemah puitis Al-Qur'an tersebut sangat terikat dengan ragam aturan kaidah metrum berupa *pupuh* dan *nadom* seperti jumlah larik, suku kata, bunyi vokal akhir, dan aturan baku lainnya. Penyusunnya tidak hanya dituntut memperhatikan bahasa sumber (Arab), tetapi juga menyesuaikan dengan aturan metrum.

Oleh karena itu, kajian tentang terjemah puitis Al-Qur'an di tatar Sunda ini kiranya sangat signifikan. Ia tidak sekadar mencerminkan kesadaran akan pentingnya menangkap pengaruh bahasa puitis Al-Qur'an, tetapi juga menunjukkan dialog lintas bahasa yang saling mencerahkan (*interillumination*) antara bahasa Arab (Al-Qur'an) dan Sunda.⁹ Meski kadang berujung pada kekurangan dalam menyampaikan pesan kitab suci, tetapi kreatifitasnya mampu menjembatani keindahan bahasa Al-Qur'an ke dalam bahasa puisi lokal sehingga bisa dinikmati oleh orang Sunda.

Selain itu, kajian ini juga penting mengingat kedudukan terjemah puitis Al-Qur'an berbahasa Sunda sebagai tembang dan nyanyian. Di tengah anggapan "ketidakpantasan" melagukan Al-Qur'an melalui langgam kesenian lokal seperti *tembang Jawa*, *karawitan*, atau *Cianjuran*—melainkan harus melalui seni bacaan Arab seperti *Bayātī*, *Ṣābā*, dan lainnya—melagukan terjemah puitis Al-Qur'an dengan *guguritan* dan *pupujian* menjadi salah satu pilihan.¹⁰ Orang Sunda bisa menyalurkan ekspresi estetis lokalnya atas Al-Qur'an melalui terjemahnya tanpa perlu khawatir dianggap menodai kesucian Al-Qur'an.

Terjemah Al-Qur'an di Tatar Sunda

Terjemah merupakan salah satu topik penting dalam kajian Al-Qur'an. Ini terkait dengan kenyataan bahwa hal pertama yang digunakan para penutur non-Arab yang berusaha memahami Islam adalah membaca terjemah Al-Qur'an.¹¹ Meskipun umumnya kaum muslim meyakini bahwa bacaan yang valid hanya mungkin

⁹Benjamin G. Zimmer, "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda, hlm. 38.

¹⁰Anne K. Rasmussen, *Women, the Recited Qur'an and Islamic Music in Indonesia*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2010, hlm. 85.

¹¹Abdullah Saeed, *The Qur'an An Introduction*, London and New York: Routledge, 2008, hlm. 119.

dilakukan dengan menggunakan teks Al-Qur'an berbahasa Arab, bukan terjemah, tetapi bukan berarti menafikan pandangan lain yang memperkenankan penggunaan terjemah non-Arab.¹²

Di Indonesia, terjemah Al-Qur'an telah menjadi bagian dari isu tabu dan sensitif bagi kaum Muslim. R.A. Kartini (1879-1904) dalam suratnya tertanggal 6 November 1899 sempat mengeluhkan tentang "terlalu sucinya" Al-Qur'an pada masanya untuk diterjemah ke bahasa apapun.¹³ Sekitar 1909, Sayyid 'Usman, seorang mufti polemis Batavia yang dekat dengan kolonial Belanda, secara terbuka menyebarkan pamflet untuk merespon penerbitan terjemah berbahasa Jawa oleh Bagus Ngarpah Solo. Sayyid Usman dikabarkan mengirimkan surat pada pejabat Kasunanan Solo untuk melarang penerbitan tersebut.¹⁴ Sekitar tahun 1925, masalah terjemah juga muncul dalam fatwa Rashid Ridha di majalah *Al-Manār* Mesir terkait pertanyaan Basyuni Imran dari Sambas Kalimantan Barat mengenai upaya H.O.S. Tjokroaminoto yang menerjemahkan *The Holy Al-Qur'an* karya Muhammad Ali, ulama Ahmadiyah, ke dalam bahasa Melayu-Indonesia.¹⁵

Di Priangan, KH. Ahmad Sanusi juga pernah memicu perdebatan tentang masalah ini terkait penolakan ulama *pakauman* terhadap karangannya berupa tafsir berbahasa Melayu, *Tamsijjatoel Moeslimin* tahun 1934.¹⁶ Berbagai kasus tersebut menunjukkan bahwa pada masa dahulu terjemah umumnya masih dianggap tabu oleh para ulama di Indonesia, setidaknya hingga paruh pertama abad ke-20.¹⁷ Penolakan atas terjemah didasarkan atas pandangan

¹²Hartmut Bozbin, "Translations of the Qur'an," dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 3, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001, hlm. 340; Mohamed Ali Mohamed Abou Sheisha, "Muslim Discourse in the Early Twentieth Century on the Translation of the Qur'an," *Journal of the Society for Qur'anic Studies*, Number 1, Volume 1, October 2001.

¹³Raden Adjeng Kartini, *Letters of A Javanese Princess*, translated by Agnes Louise Symmers, London: Duckworth & Co., 1921, hlm. 20-21.

¹⁴Nico J.G. Kaptein, *Islam, Colonialism and the Modern Age in the Netherlands East Indies*, Leiden: Brill, 2014, hlm. 198.

¹⁵Moch Nur Ichwan, "Differing Responses to an Ahmadi Translation and Exegesis. The Holy Qur'an in Egypt and Indonesia," *Archipel*, Vol. 62, 2001, hlm. 145-146.

¹⁶Dadang Darmawan, *Ortodoksi Tafsir: Respons Ulama terhadap Tafsir Tamsijjatoel-Moeslimien Karya K.H. Ahmad Sanusi*. Disertasi. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009, hlm. 164.

¹⁷Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Mutiara Sumber Media, 1995, hlm. 173.

bahwa terjemah dianggap sesuatu yang mustahil karena tidak bisa menggantikan bahasa Arab Al-Qur'an. Bisa dipahami bila terjemah non-Arab kemudian dihukumi haram.

Pergeseran terjadi pasca polemik terjemah di Mesir sekitar tahun 1940-an. Berkembang semacam konsensus bahwa terjemah tidak haram karena merupakan bagian dari pemahaman atau "tafsir."¹⁸ Inilah yang dalam literatur '*Ulum al-Qur'an*' kemudian sering disebut dengan *tarjamah tafsīriyyah* atau *ma'nāwiyyah* yang dibedakan dari *tarjamah harfiyyah* (literal).¹⁹ Syekh Al-Marāgi berpendapat bahwa sebagian ayat Al-Qur'an mungkin bisa diterjemah secara harfiah, sebagianya lagi tidak (melainkan harus secara *tafsīriyyah*).²⁰ Pandangan ini dianggap mampu menjembatani kebuntuan kontroversi di seputar terjemah hingga saat ini seperti dalam kasus Jassin di tahun 1970-an.

Pergeseran pandangan atas terjemah tersebut secara tidak langsung menjadi salah satu faktor pendorong semakin maraknya terjemah Al-Qur'an di Indonesia. Ini misalnya tampak pada sejumlah besar publikasi terjemah Al-Qur'an berbahasa Sunda di Jawa Barat terutama sejak pertengahan abad ke-20. Meskipun hal ini tidak berarti menafikan kenyataan bahwa jauh sebelumnya upaya "penerjemahan" Al-Qur'an sudah banyak dilakukan di kawasan ini—terutama dalam bahasa Jawa—seperti didapatkan dalam naskah mushaf Al-Qur'an dari abad ke-18.²¹ Berikut data sementara publikasi terjemah Al-Qur'an berbahasa Sunda yang pernah beredar:

Tabel 1: Publikasi Terjemah Al-Qur'an Berbahasa Sunda

No	Penulis	Judul	Tahun	Kategori
1	Muhammad Kurdi	<i>Al-Qur'an Sundawiyah</i> (Penerbitan Percetakan TB. Sitti Syamsiyah Solo)	1927	Terjemah
2	K.H. Ahmad Sanusi (1888-1950)	<i>Rauḍatu al-'Irfān fī Ma'rifati al-Qur'ān</i> , dll.	1930-an	Terjemah <i>logat</i>

¹⁸Dadang Darmawan, *Ortodoksi Tafsir*, hlm. 166.

¹⁹Az-Zarqāniy, *Mañāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, T.tp: Isa al-Babiy al-Halabiy, 1362/1943, hlm. 111-113; Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Mansurāt al-'Asr al-Hadīs, t.th, hlm. 313.

²⁰Muhammad Muṣṭafā al-Marāgiy, *Bahš fī Tarjamat al-Qur'ān al-Karīm wa Aḥkāmuhi*, Kairo: Matba'a at al-Ragā'ib, 1355/1936, hlm. 79.

²¹Ervan Nurtawab, *Tafsir Al-Qur'an Nusantara Tempo Doeoe*, Jakarta: Ushul Press, 2009, hlm. 171.

3	R.A.A. Wiranatakoesoemah & R.A.A. Soeriamihardja	<i>Soerat Al-Baqarah</i>	1949	Terjemah <i>Guguritan</i>
4	Adjengan H.Mhd. Romli	<i>Qoeran Tardjamah Soenda, 3 Jilid</i> (Bandung: Poestaka Islam, t.th.), cet. ke-1. <i>Qur'an Tarjamah Sunda</i> (Penjiar Islam Yogyakarta, 1955), cet. ke-3.	1950	Terjemah
5	K.H. Qamaruddin Shaleh	<i>Tarjamah Juz 'Amma Basa Sunda</i> <i>Muqaddam Al-Qur'an Tardjamah Sunda, Juz 1</i>	1965 1969	Terjemah Terjemah
6	Inventarisasi Yus Rusyana	<i>Pupujian Al-Qur'an dalam Bagbagan</i>	1970	Terjemah
7	K.H. Qamaruddin Shaleh, H.A.A. Dahlan, dan Yus Rusamsi	<i>Puisi Pupujian Sunda</i> <i>Al-Amin: Al-Qur'an Tarjamah Sunda</i>	1971	<i>pupujian</i> Terjemah
8	K.H. Mhd. Romli	<i>Al-Kitabul Mubin: Tafsir Basa Sunda, 2 Jilid</i>	1974	Terjemah
9	Enas Mabarti	<i>Pupujian Al-Qur'an</i>	1974	Terjemah <i>pupujian</i>
10	Depag-Pemprov Jabar	<i>Tarjamah Al-Qur'an Bahasa Sunda, 3 Jilid</i>	1974	Terjemah
11	Mahyudin Syaf-Hasan Basri	<i>Tarjamah Surah Yasin</i>	1986	Terjemah
12	H.R. Hidayat Suryalaga	<i>Nur Hidayah: Saritilawah Basa Sunda, Al-Qur'an 30 Juz Winangan Pupuh</i> <i>Nadoman Nurul Hikmah Al-Qur'an 30 Juz</i>	1980 2001	Terjemah <i>Guguritan</i>
13	Anwar Huda	<i>Qomus Al-Qur'an Basa Sunda 30 Juz</i>	1995	Terjemah <i>pupujian</i> Terjemah Perkata
14	Muh. Syarief Sukandi	<i>Tarjamah Al-Qur'an Sareng Laten</i>	1993	Terjemah
15	Jamaah Ahmadiyah Indonesia	<i>Kitab Suci Al-Qur'an Tarjamah Sunda, 3 Jilid</i>	1998	Terjemah
16	Depag-Pemprov Jabar	<i>Al-Qur'an Miwah Tarjamahna Dina Basa Sunda</i>	2002	Terjemah
17	M. Djawad Dahlani	<i>Al-Munir: Al-Qur'an Tarjamah Basa Sunda</i>	2005	Terjemah
18	Kiai Miftahur Rahman	<i>Al-Huda: Al-Qur'an Tarjamah ku Basa Sunda (Transliterasi) 30 Juz</i>	2009	Terjemah
19	Mariyah Maryati Sastrawijaya	<i>Al-Hikmah Tarjamah Al-Qur'an Basa Sunda Juz Ka-1</i>	2009	Terjemah

Tabel tersebut menunjukkan bahwa sejak awal abad ke-20 hingga saat ini, setidaknya terdapat sekitar 19 terjemah Sunda dengan beragam bentuk (aksara maupun metodologi), tujuan dan latar penulisan. Data tersebut tidak termasuk tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda yang bisa dipastikan juga mengandung terjemah.²² Pemilihan dilakukan untuk kepentingan membedakan publikasi mana saja yang

²²Tentang tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda, lihat Jajang A Rohmana, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di tatar Sunda*, Bandung: Diktis Kemenag RI-Mujahid, 2014, hlm. 83-92; Jajang A Rohmana, "Kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal," *Jurnal Suhuf*, Vol. 6, No. 1, 2013, hlm. 206.

betul-betul terjemah dengan tanpa memberikan penjelasan berupa tafsir.

Di samping itu, tabel di atas juga menunjukkan keragaman bentuk terjemah dan latar belakang penulisnya. Publikasi terjemah tidak lagi dilakukan individu atau kelompok secara swasta, tetapi sejak tahun 1970-an muncul kecenderungan pelibatan tim (ulama dan ahli bahasa Sunda) seperti proyek terjemah versi Kanwil Depag dan Pemprov Jawa Barat. Namun, dari sekian banyak terjemah, secara alamiah hanya terjemah tertentu saja yang terus mengalami cetak ulang dan sering dijadikan rujukan oleh masyarakat Sunda. Salah satu bentuk terjemah yang dibahas dalam kajian ini adalah menggunakan puisi *guguritan* dan *pupujian* Sunda.

Guguritan dan Pupujian Sunda

Guguritan merupakan salah satu bentuk karya sastra yang semula berasal dari tradisi kesusastraan Jawa. Ia bisa dianggap menjadi ciri keterpelajaran orang Sunda dalam menyerap pengaruh budaya Jawa. *Guguritan* merupakan salah satu jenis karangan puisi Sunda yang digubah menurut aturan kaidah *pupuh* (metrum).²³ Dari 17 jenis *pupuh* umumnya digunakan empat metrum, yakni *Kinanti*, *Sinom*, *Asmarandana*, dan *Dangdanggula*.²⁴ Berikut rincian kaidah *pupuh* tersebut:

Tabel 2: Kaidah Pupuh

<i>Pupuh/ metrum</i>	<i>Jumlah larik dan suku kata setiap bait</i>	<i>Vokal akhir</i>	<i>Watak</i>
<i>Kinanti</i>	6 larik, 8 suku kata	u – i – a – i – a – i	prihatin, harapan dan penantian
<i>Sinom</i>	9 larik (larik 1–4: 8 suku kata; 5: 7; 6: 8; 7: 7; 8: 8; 9: 12)	a – i – a – i – i – u – a – i – a	senang dan gembira

²³Terdapat 17 jenis *pupuh*, yakni Asmarandana, Balakbak, Dangdanggula, Durma, Gambuh, Gurisa, Jurudemung, Kinanti, Ladrang, Lambang, Magatru, Maskumambang, Mijil, Pangkur, Pucung, Sinom, dan Wirangrong. *Pupuh* inilah yang kemudian melahirkan karangan berbentuk *wawacan* dan *guguritan*. *Pupuh* karenanya sangat terikat oleh nama, sifat (karakter), jumlah larik (*padalisan*) tiap bait (*pada*), jumlah suku kata (*guruwilangan*) pada setiap baris, *pedotan* dan bunyi vokal pada setiap akhir baris (*guru lagu*). Ma'mur Danasasmita, *Wacana Bahasa dan Sastra Sunda Lama*, Bandung: STSI Press, 2001, hlm. 171-172.

²⁴M.A. Salmun, *Kandaga Kasusastran Sunda*, Bandung: Ganaco, 1958, hlm. 50-55.

<i>Asmarandana</i>	7 larik (8 suku kata kecuali larik 5: 7 suku kata)	i – a – é/o – a – a – u – a	rasa cinta dan saling menyayangi
<i>Dangdanggula</i>	10 larik (1-2: 10; 3: 8; 4: 7; 5: 9; 3 : 7; 7: 6; 8: 8; 9: 12; 10: 7 atau 8).	i – a – é/o – u – i – a – u – a – i – a	kebahagiaan dan keagungan

Puisi *guguritan* Sunda, sebagaimana puisi *pupujian* dan *sawér*, sebetulnya biasa dibawakan dengan lagu tembang Sunda dengan diiringi alat musik seperti *kacapi-suling*.²⁵ *Guguritan* sebagai tembang umumnya tersebar di masyarakat secara lisan. Seperti halnya *macapat* di Jawa, *guguritan* biasa ditembangkan pada acara yang dihadiri orang banyak (*mamaos* atau *beluk*), seperti melahirkan, mencukur bayi, *manaqiban* memperingati Syekh 'Abdul Qadir Jailani dan lain-lain.²⁶ Karangan *guguritan* yang lebih panjang juga digunakan untuk menyampaikan cerita (hikayat, roman), uraian agama dan masalah pertanian, biasanya disebut *wawacan*.²⁷ Karangan *guguritan* berisi berbagai hal, misalnya kasih sayang antar manusia, ungkapan tingkah laku manusia, pencaharian, kebudayaan, pendidikan dan pengajaran, kejadian dan keindahan alam.

Sebagai salah satu karya sastra Sunda tradisional, *guguritan* banyak dikembangkan oleh kalangan *ménak* Sunda sejak abad ke-19.²⁸ Dari sekian banyak *menak* Sunda yang menulis *guguritan*, Haji Hasan Mustapa (1852-1930) dianggap paling kental dengan tradisi sastra sufistik Sunda melalui *guguritan*. Namun, hingga saat ini, semakin sedikit pengarang Sunda yang menggunakan *guguritan* sebagai medianya seiring dengan semakin besarnya pengaruh sastra modern seperti puisi, sajak dan novel.²⁹

Dalam konteks *guguritan* dan Sundanisasi Al-Qur'an, R.A.A. Wiranatakoesoema (1888-1965) bisa dianggap termasuk salah satu

²⁵Willem van Zanten, *Tembang Sunda, An ethnomusicological study of the Cianjurian music in West Java*, Thesis Leiden, 1987, hlm. 66; Yus Rusyana dan Ami Raksanegara, *Puisi Guguritan Sunda*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud, 1980, hlm. 1.

²⁶Ajip Rosidi, *Mencari Sosok Manusia Sunda*, Bandung: Pustaka Jaya, 2010, hlm. 30-31 dan 194.

²⁷Ajip Rosidi, "Perihal Puisi Guguritan Sunda," *Pikiran Rakyat*, Rabu 20 Juli 1983.

²⁸Nina H. Lubis, *Kehidupan Menak Priangan 1800-1942*, Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998, hlm. 240-241.

²⁹Ajip Rosidi, *Guguritan*, Bandung: Kiblat Buku Utama, 2011, hlm. 18; Yus Rusyana dan Ami Raksanegara, *Puisi Guguritan Sunda*, hlm. 3-4.

perintis penggunaan bentuk *guguritan* sebagai media terjemah Al-Qur'an melalui karyanya, *Soerat Al-Baqarah*. Ia juga menyusun buku *Riwajat Kangdjeng Nabi Moehammad s.a.w* (1941) yang memuat terjemah ayat berbentuk *guguritan*. Kreatifitas literer *guguritan* Wiranatakoesoema kemudian diteruskan oleh R. Hidayat Suryalaga (1941-2011), budayawan dari Universitas Padjadjaran, melalui *Saritilawah Nur Hidayah*,³⁰ 30 Juz.

Soerat Al-Baqarah adalah salah satu dari sekian banyak karya Wiranatakoesoema. Ia dipublikasikan sekitar tahun 1949 atau dua puluh lima tahun setelah kepulangannya dari Mekah. Penyusunannya dibantu oleh R.A.A. Soeriamihardja, Bupati Purwakarta. Wiranatakoesoema menyusun terjemahnya dengan menggunakan satu jenis pupuh, yakni *Kinanti* dan satu jenis puisi tembang lain yang *pupuh*-nya mirip *Kinanti*, yakni *Kidung*. Dari 286 ayat dalam surah Al-Baqarah, pupuh *Kinanti* digunakan untuk menerjemahkan ayat 1-20 dan 67-121, sedang *Kidung* digunakan dalam ayat 21-66 dan 122-286. Total jumlah bait dalam karya puisi *Soerat Al-Baqarah* ini adalah 521 bait (*Kinanti* 111 bait, *Kidung* 410 bait).³⁰

Sedangkan *Nur Hidayah: Saritilawah Basa Sunda 30 Juz* karya Suryalaga disusun selama delapan belas tahun (1980-1998). Buku ini terdiri atas tiga jilid besar masing-masing sepuluh juz, setelah sebelumnya sempat mencetak beberapa jilid kecil (Juz 1-2 dan Juz 30). Jumlahnya lebih dari 6000 bait dengan rata-rata 200 bait/juz. Suryalaga menggunakan empat jenis *pupuh* secara acak, yakni *Kinanti*, *Sinom*, *Asmarandana* dan *Dangdanggula*, kecuali Surah al-Fatiha yang khusus menggunakan lagu *Papatet*. Istilah terakhir disebut juga *Papatat* berasal dari istilah karawitan atau seni tembang Sunda yakni deretan nada dasar jenis *pélog* dalam seni tembang Cianjur.³¹ Sebagai sebuah karya tembang, pada tahun 2000, *Nur Hidayah* pernah ditembangkan selama bulan Ramadan 1421 H di Stasiun TVRI Bandung. Beberapa stasiun radio seperti RRI dan beberapa radio swasta juga pernah menyiarinya. Bahkan audio dan video hasil tembang “*Nur Hidayahan*” tersebut kemudian juga sudah direkam ke dalam kaset dan CD/VCD.³²

³⁰R.A.A. Wiranatakoesoemah, *Soerat Al-Baqarah*, Bandung: “Poesaka,” t.th.

³¹R.A. Danadibrata, *Kamus Basa Sunda*, Bandung: Kiblat Buku Utama, 2007.

³²“Pangjajap Yayasan Nur Hidayah” dalam R. Hidayat Suryalaga, *Nur Hidayah, Saritilawah Basa Sunda Al-Qur'an Winangun Pupuh 30 Juz, Buku A*, Bandung: Yayasan Nur Hidayah, 2000, cet. ke-2.

Selain menggunakan *guguritan*, Sundanisasi Al-Qur'an di tatar Sunda juga menggunakan jenis puisi lainnya, yaitu puisi *pupujian* atau *nadoman*. *Pupujian* termasuk ke dalam salah satu budaya lokal pesantren berbentuk tradisi lisan biasanya terdengar dinyanyikan di masjid-masjid. Ia berisi puji-puja, doa, nasehat dan pendidikan yang berjiwakan agama Islam.

Sedikitnya terdapat enam fungsi *pupujian*, yakni untuk memuji keagungan Tuhan, salawat kepada Rasulullah, doa dan taubat pada Allah, meminta syafaat kepada Rasulullah, menasihati umat agar melakukan ibadah dan amal saleh dan menjauhi maksiat, memberi penjelasan tentang agama seperti keimananan, rukun Islam, fiqh, akhlak, tarikh, dan terjemah atau tafsir Al-Qur'an.³³

Puisi *pupujian* yang dinyanyikan oleh para santri atau *merbot* masjid sebetulnya tidak hanya *pupujian* yang berbahasa Sunda saja, tetapi juga berupa syair *pupujian* berbahasa Arab. Tradisi syair Arab inilah yang mempengaruhi bentuk puisi Sunda seperti puisi *pupujian* Sunda atau *nadoman* dan juga *sawer*. Sebagaimana puisi *sawer* yang berasal dari bahasa Arab *sha'īr*, *nadoman* juga semula berasal dari kata *nażam*.³⁴

Dari segi ilmu persajakan Arab ('*arud, qawāfi*'), aturan pola rima *pupujian* juga hampir tidak jauh berbeda dengan syair Arab.³⁵ Bahkan pola empat seuntai dalam *pupujian* sebagaimana syair Melayu cenderung lebih dekat dengan *ruba'i/ruba'iyat* Persia.³⁶ Penyaduran puisi Arab ke dalam bahasa Sunda dilakukan pula sebagai bagian dari pengajaran agama agar mudah dipahami dan dihapal oleh orang Sunda.

Struktur puisi *pupujian* umumnya terdiri dari beberapa pola ikatan syair, baik dua seuntai, empat, lima hingga delapan seuntai.³⁷ Tetapi semua baitnya terikat dengan kaidah puisi berupa jumlah larik,

³³Tini Kartini, et.al., *Puisi Pupujian dalam Bahasa Sunda*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986, hlm. 19.

³⁴Ajip Rosidi, *Sawer jeung Pupujian*, Bandung: Kiblat, 2011, hlm. 11.

³⁵Titin N. Ma'mun, "Pola Rima Syi'iran dalam Naskah di Tatar Sunda dan Hubungannya dengan Pola Syair Arab," *Jurnal Manassa*, Vol. 1, No. 1, 2011, hlm. 147-159.

³⁶J.T.P. De Bruijn, *An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems*, Great Britain: Curzon Press, 1997, hlm. 7; V.I. Braginsky, "Evolution of the Verse Structure of the Malay Syair," *Archipel*, Volume 42, 1991, hlm. 133-154.

³⁷Tini Kartini, et.al., *Puisi Pupujian dalam Bahasa Sunda*, hlm. 15.

jumlah suku kata setiap larik, dan kesamaan bunyi vokal akhir di setiap larik. Sebagaimana *guguritan*, terjemah *pupujian* Al-Qur'an juga sangat terikat dengan aturan berupa jumlah larik dan suku kata. Namun dibanding *guguritan* yang didasarkan pada beragam kaidah *pupuh*, aturan puisi *pupujian* cenderung lebih sederhana. Berikut beberapa aturan puisi *pupujian* berupa jumlah larik, suku kata tiap bait dan vokal akhir:³⁸

Tabel 3: Kaidah *pupujian*

Jumlah larik	Jumlah suku kata setiap larik	Vokal akhir
4	8, 10-12	a-a-a-a, a-a-b-b, a-b-a-b, a-b-b-b, a-a-b-c. a-a
2	12, 10-14	
6	12	a-a-a-a-a-a
9	8-10	Tidak tentu

Jumlah larik dalam puisi *pupujian* Sunda umumnya adalah empat larik layaknya syair Arab. Setiap bait disusun dalam empat larik yang semuanya ujungnya memiliki vokal akhir sama (*murwakanti*). Tetapi ada pula yang dibangun dengan dua, enam atau delapan larik. Jumlahnya selalu genap, tidak ada yang ganjil. Ujung lariknya pun kadang ada yang tidak memenuhi ketentuan, sebab penyusunnya kurang mahir dalam memilih dan menggunakan kata. Begitu pula dalam suku kata pada setiap lariknya, umumnya delapan suku kata, meski ada pula yang enam dan dua belas suku kata.

Terdapat banyak puisi *pupujian* Sunda yang sama dan tersebar di masyarakat Sunda, seperti yang populer adalah *eling-eling dulur kabeh*, *eling-eling umat*, *anak Adam*, *nabi urang sadayana*, dan banyak yang lainnya. Bukan hanya berisi nasehat, *pupujian* juga digunakan untuk memberikan pengajaran agama.

Salah satu kandungan *pupujian* Sunda adalah pengajaran terjemah Al-Qur'an. Puisi *pupujian* Sunda yang berisi tentang terjemah Al-Qur'an, umumnya berupa surah-surah pendek. Dari sekian banyak terjemah Al-Qur'an berbahasa Sunda, secara kuantitatif, jumlahnya tidak banyak dibanding terjemah prosa biasa. Selain karena tujuan *pupujian* umumnya sebagai puji-pujian dan

³⁸Yus Rusyana, *Bagbagaan Puisi Pupujian Sunda*, hlm. 14-16.

nasehat, penggubah *pupujian* Al-Qur'an yang berisi pengajaran cenderung kurang melibatkan emosi pendengar saat dinyanyikan. Karenanya ia kurang populer dibanding puisi *pupujian* Sunda lainnya yang berisi nasehat keagamaan. Selain itu, tidak banyak pula kyai atau santri yang mendokumentasikannya ke dalam tulisan.

Berdasarkan penelusuran penulis, sedikitnya terdapat tiga karya yang berkaitan dengan terjemah *pupujian* Al-Qur'an: *pupujian* Al-Qur'an hasil inventarisasi Yus Rusyana, *pupujian* Al-Qur'an karangan Enas Mabarti (1942-2014), dan *Nadoman Nurul Hikmah* karya R. Hidayat Suryalaga. Selain itu diketahui juga adanya *pupujian* Al-Qur'an karya KH. Sirodjuddin Abbas dari Pesantren Al-Sawiyah Cibiru Bandung, dan kitab *At-Tabyīn Al-Ajlā wa al-Ahlā fi At-Tafsīr Sūrat Al-A'lā* karya KH. R. Ahmad Dimyati dari Pesantren Sukamiskin Bandung.

Hasil inventarisasi Yus Rusyana berjudul *Bagbagaan Puisi Pupujian Sunda* merupakan kumpulan *pupujian* dari masjid-masjid di beberapa daerah di Jawa Barat, seperti Garut, Tasikmalaya, Ciamis, Sumedang, Subang, Cicalengka dan Banjaran Bandung. Di dalamnya didapatkan tujuh surah pendek yang diterjemah ke dalam bentuk puisi *pupujian* Sunda, yakni Surah al-'Aṣr, al-Fīl, al-Ma'ūn, al-Humazah, Al-Quraisy, al-Lahab dan at-Takāṣūr.³⁹ *Pupujian Al-Qur'an* karya Enas Mabarti semula dimuat di Majalah Sunda, *Mangle* Nomor 444-450 tahun 1974, lalu dimuat ulang oleh Ajip Rosidi dalam *Sawer dan Pupujian* (2011). Jumlahnya hanya delapan surah: ayat kursi, al-'Ādiyāt, al-Qāri'ah, al-Ma'ūn, al-Kauṣar, al-Lahab, al-Ikhlāṣ, dan An-Nās.⁴⁰ Adapun *Nadoman Nurul Hikmah* karya R. Hidayat Suryalaga disusun selama sekitar dua belas tahun (1997-2009) tak lama setelah ia menunaikan ibadah haji tahun 1418 H/1997 M. terutama setelah menyelesaikan karya utamanya berupa puisi guguritan Al-Qur'an, *Nur Hidayah: Saritilawah Basa Sunda, Al-Qur'an 30 Juz Winangan Pupuh* (1980-1998). Buku ini terdiri atas tiga puluh seri masing-masing satu juz dan ada juga yang dicetak dalam format buku saku. Terdapat sekitar 5782 *nadom* untuk 30 juz Al-Qur'an.⁴¹

³⁹Yus Rusyana, *Bagbagaan Puisi Pupujian Sunda*, hlm. 67-70.

⁴⁰Ajip Rosidi, *Sawer Jeung Pupujian*, , hlm. 127-133.

⁴¹R. Hidayat Suryalaga, *Nadoman Nurul Hikmah, Tema-tema Ayat Al-Qur'an Daras 30*, Bandung: Yayasan Nur Hidayah, 2003, hlm. 212.

Kaidah Puisi *Guguritan* dan *Pupujian* sebagai Aturan Terjemah

Dilihat dari segi materi atau kandungan pesan, terjemah *guguritan* dan *pupujian* Al-Qur'an tidak jauh berbeda dengan terjemah lain pada umumnya. Perbedaannya hanya terletak pada bentuk puisi keduanya yang digunakan sebagai wadah terjemah Al-Qur'an. Bentuk karangannya didasarkan pada bentuk *guguritan* dan *pupujian* yang menekankan pada keindahan bahasa dengan aturan sajak bermatra.

Selain itu, dilihat dari rancang bangun *guguritan* dan *pupujian* yang digunakan, keduanya hampir tidak jauh berbeda dengan karangan *guguritan* dan *pupujian* Sunda pada umumnya. Ini terlihat terutama dari sisi jenis dan kaidah puisi yang digunakan serta kedudukannya sebagai lirik tembang dan nyanyian *pupujian* Sunda. Namun, karya *guguritan* dan *pupujian* Al-Qur'an ini memiliki perbedaan bila melihat isi atau pesan puisi yang hendak disampaikannya. Bagaimanapun ia merupakan *guguritan* dan *pupujian* yang mengandung pesan firman Tuhan. Karenanya, ia tidak hanya menekankan pada kaidah puisi tetapi juga kandungan pesan yang hendak disampaikan. Ia juga bukan hanya menerjemah layaknya terjemah Al-Qur'an biasa, tetapi juga merupakan puisi yang terikat dengan kaidah puisi sekaligus tembang atau nyanyian *pupujian* Sunda.⁴²

Oleh karena itu, di sini kita bisa menilai bahwa sebagai sebuah karya *guguritan* sekaligus tembang, buku *Soerat Al-Baqarah* karya Wiranatakoesoema dan *Nur Hidayah* karya R. Hidayat Suryalaga misalnya, sangat memperhatikan kaidah *guguritan* atau seringkali disebut *pupuh* (jenis metrum). Ini misalnya tampak pada aturan jumlah larik (*padalisan*) dalam setiap bait (*pada*), *guru lagu* (vokal akhir di setiap ujung larik) dan *guruwilangan* (jumlah suku kata). Meskipun dalam pilihan watak *pupuh*, *pedotan* (*randegan* atau pemenggalan suku kata dalam larik umumnya), dan perpaduan larik cenderung lebih fleksibel, meski secara prinsip tetap dijadikan acuan.⁴³ Berikut contoh terjemah atas Surah Al-Baqarah/2: 19 di

⁴²Karenanya, untuk mengapresiasi karya *guguritan* Al-Qur'an ini sedikitnya bisa melibatkan *qari'* al-Qur'an, pemain musik (*kacapi-suling*), penembang dan ahli tafsir. Iip Zulkifli Yahya, "Saritilawah Nur Hidayah, Karya Besar Miskin Apresiasi," *Pikiran Rakyat*, 20 Desember 2002.

⁴³M.A. Salmun, *Kandaga Kasusastran Sunda*, hlm. 50; Yus Rusyana dan Ami Raksnegara, *Puisi Guguritan Sunda*, hlm. 1.

mana Wiranatakoesoema menggunakan kaidah *pupuh Kinanti* dan Suryalaga menggunakan kaidah *pupuh Sinom*:

Tabel 4: Kaidah *pupuh* dalam terjemah

No.	Pupuh Kinanti (Wiranatakoesoemah)	Suku kata & vokal akhir	Pedotan	Terjemah (pen.)
Ayat				
19.	<i>Misilna deui kaseboet</i> <i>Hoedjan gedé reudjeung angin</i> <i>Poék mongkléng dor-dar gelap</i> <i>Sieun torék noetoep tjeuli</i> <i>Malah sieuneun koe adjal</i> <i>Eta siksaan noe kafir¹</i>	8u 8i 8a 8i 8a 8i	3+2+3 2+2+2+2 2+2+2+2 2+2+2+2 2+3+1+2 2+3+1+2	Umpama juga disebut Hujan besar serta angin Gulita guntur gelegar Tutup telinga tak tuli Takut pula pada ajal Siksaan bagi yang kafir
	<i>Pupuh Sinom (Suryalaga)</i>			Terjemah (pen.)
19.	<i>Mungguh anu munapék mah,</i> <i>Ibarat nu leumpang peuting,</i> <i>Hujan angin dor-dar gelap,</i> <i>Terus nyarocakan ceuli,</i> <i>Sieun ngemasi pati,</i> <i>Kitu kersaning Nu Weruh,</i> <i>Nu Kawasa saéstuna,</i> <i>Alloh Nu Maha Tingali,</i> <i>Nu ngamurba ngawengku ogé</i> <i>nu kapir.²</i>	8a 8i 8a 8i 7i 8u 8a 8i 12i	2+2+3+1 3+1+2+2 2+2+2+2 2+4+2 2+3+2 2+3+1+2 1+2+3 2+1+2+3 1+3+3+2+1+2	Sungguh munafik lakunya, Bak malam jalan sendiri, Badai kilat menggelegar, Telinga pun ditutupi, Takut rasakan mati, Itu kehendak Yang Tahu, Sungguh Yang Maha Kuasa, Allah Maha Lihat pasti, Yang kuasa meliputi orang kafir.

Penggunaan *guguritan* dalam kedua karya tersebut menunjukkan terjemah ayat yang berpijak pada aturan kaidah *pupuh* yang ketat. Wiranatakoesoema menggunakan *pupuh Kinanti* dan Suryalaga menggunakan *pupuh Sinom*. Dalam *pupuh Kinanti* terdapat enam larik dalam satu bait. Setiap larik terdiri dari delapan suku kata (*guru wilangan*) dengan huruf vokal (u-i-a-i-a-i) di akhir setiap larik (*guru lagu*). Sedang *pupuh Sinom* menggunakan sembilan larik dengan aturan larik berikut: 8a-8i-8a-8i-7i-8u-8a-8i-12a.

Ketika ia ditembangkan, maka keselarasan lirik dengan nada lagu akan bisa dirasakan keindahannya. Karenanya, menerjemah Al-Qur'an dengan *guguritan* dianggap cukup rumit dan kompleks. Layaknya memasang *puzzle*, penulis tidak sekadar mengejar ketepatan makna sesuai ayat dalam bahasa sumber dan bahasa sasaran, tetapi juga harus mempertimbangkan kaidah *pupuh*, watak *pupuh*, *pedotan*, dan perpaduan antar larik. Selain itu, ketepatan diksi puitis akan sangat mempengaruhi keindahan lirik dan nada ketika dijadikan tembang *guguritan* Sunda.

Begitu pun, sebagaimana ketatnya aturan *pupuh* dalam puisi *guguritan* Al-Qur'an, puisi terjemah *pupujian* Al-Qur'an juga menunjukkan keketatan yang hampir sama terhadap aturan *pupujian* atau *nadom*. Setiap baitnya, umumnya terdiri dari empat larik dan delapan suku kata dengan bunyi vokal akhir yang umumnya sama di setiap ujung lariknya (*murwakanti*). Aturan puisi *pupujian* tersebut harus dipenuhi terkait dengan kedudukannya sebagai lirik nyanyian yang biasa disenandungkan. Jenis lagunya berbeda-beda tergantung jumlah larik dan suku katanya. Berikut gambaran kaidah *pupujian* yang digunakan sebagai terjemah Al-Qur'an:

Tabel 5: Kaidah *pupujian* dalam terjemah

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
تَبَثُّ يَكَادِي لَهِبِ وَتَبَثُّ (١) مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ (٢) سَيَصْنَلَى نَارًا ذَاتَ لَهِبٍ
(٣) وَأَمْرَأَتُهُ حَمَالَةُ الْحَطَبِ (٤) فِي جَيْدَهَا حَبْلٌ مِّنْ مَسَدٍ ٥

Pupujian Inventarisasi Yus Rusyana
Ieu sundana surat Tabbat (9a) (*sic.*)
Jalma rugi teu mangpaat (8a)
Abi Lahab nu kasebat (8a)
Anu pegat tina rahmat (8a)
Abi Lahab, Muawiyah (8a)
Duanana ngabarantah (8a)
Ngamusuh kabeh ka Allah (8a)
Tinggal ibadah ka Allah (8a)³

Pupujian Enas Mabarti
Kalayan asma Mantenna (8a)
Rohman rohim salawasna (8a)
Welas asih ka mahluk-Na (8a)
Mikadeudeuh mikatresna (8a)
Taya pupurieunana (8a)
Geus cilaka duanana (8a)
Nu katuhu jeung nu kenza (8a)
Leungeun Abu Lahab nista (8a)
Teu mawa guna hartana (8a)
Mubadir kabeh amalna (8a)
Keur manehna geus sadia (8a)
Muntabna seuneu naraka. (8a)⁴

Baik terjemah inventarisasi Rusyana maupun Mabarti, keduanya tampak mengacu pada kaidah puisi *pupujian* yang cukup ketat. Ia menggunakan aturan empat larik untuk setiap bait (*kwartet*), delapan suku kata perlarik, dan vokal akhir a-a-a-a. Hanya satu larik pertama yang cenderung melebihi kaidah 8 suku kata untuk setiap larik. Kemungkinan penyusunnya tidak terlalu mempertimbangkan bertemunya dua huruf vokal di awal bait "ieu" yang bisa dibaca dalam satu suara suku kata "yeu".

Terjemah *guguritan* dan *pupujian* sebagai terjemah tafsiriyah

Tugas penerjemah salah satunya menyampaikan pesan yang terdapat dalam bahasa sumber (*source language*) secara efektif melalui bahasa Sasaran (*target language*) di tengah kemustahilan terjemah secara mutlak.⁴⁴ Dalam proses tersebut, terjemah *guguritan* dan *pupujian* memiliki kompleksitas yang tidak ditemukan dalam terjemah lainnya. Kaidah *pupuh* dan *pupujian* sebagai aturan susunan kalimat dalam terjemahnya menjadi hambatan sekaligus tantangan bagi penerjemah untuk mencari cara agar bisa menjembatani kandungan makna dari bahasa sumber dengan bahasa Sasaran. Oleh karena itu, bisa dipahami bila para penulisnya umumnya menggunakan semacam kompromi-kompromi menghadapi kompleksitas aturan puisi tersebut.

Dalam terjemah *guguritan* karya Wiranatakoesoema dan Suryalaga di atas, keduanya tampak melakukan kompromi dengan mengatur panjang pendeknya kalimat dalam larik. Keduanya berusaha memaksa untuk meringkas terjemah satu ayat ke dalam satu bait sesuai kaidah *pupuh Kinantiatau Sinom*. Wiranatakoesoema misalnya, menggunakan kalimat "Sieun torék noetoep tjeuli (tutup telinga, tak tuli) untuk menerjemahkan kalimat *yaj'alūn aşābi'ahum fi āzānihim* (mereka menyumbat telinganya dengan anakjarinya). Begitu juga, Suryalaga menggunakan kalimat singkat "*Terus nyarocokan ceuli*" (lalu menutupi telinga). Keduanya mereduksi terjemah ayat dengan sama sekali tidak menyebut kata "jari" (*aşābi'*) yang sangat eksplisit digunakan dalam bahasa sumber.

Selain itu, keduanya terkesan memperluas makna dengan

⁴⁴Douglas Robinson, *Becoming A Translator: An Introduction to the Theory and Practice of Translation*, London and New York, Routledge, 2002, hlm. 164; J.C. Catford, *A Linguistic Theory of Translation*, London: Oxford University Press, 1978, hlm. 93.

menambah redaksi kalimat lain demi mengejar bait *pupuh Kinanti* atau *Sinom* meski tidak sesuai dengan bahasa sumber. Hal ini tentu saja berakibat pada sejumlah perluasan makna yang sangat berbeda dari bahasa sumber. Wiranatakoesoema misalnya, menggunakan kata “*kaseboet, angin, siksaan*” yang tidak ada sama sekali dalam bahasa sumber. Begitu pun, Suryalaga menggunakan kalimat tambahan “*mungguh anu munapék mah, ibarat nu leumpang peuting, kitu kersaning Nu Weruh, Nu Kawasa saéstuna, Alloh Nu Maha Tingali.*” Suryalaga tampak lebih ketat dalam mengejar makna dari bahasa sumber dibanding Wiranatakoesoema. Namun, baik Wiranatakoesoema maupun Suryalaga, keduanya sama-sama menambahkan kata atau kalimat tertentu untuk menyampaikan makna ayat dalam bahasa sasaran sekaligus mengejar kesesuaian dengan kaidah *pupuh*. Akibatnya terasa banyak ketidaksesuaian terjemah antara bahasa sumber dan bahasa sasaran.

Begitu juga dalam puisi *pupujian* Al-Qur'an inventarisasi Yus Rusyana dan Enas Mabarti yang dikutip di atas, dilihat dari sisi diksi atau pilihan kata, penyusunnya cenderung melakukan kompromi yang hampir sama berupa penyempitan dan perluasan bahasa terjemah sebagaimana terjemah *guguritan* Wiranatakoesoema dan Suryalaga.

Terjemah *pupujian* Rusyana dan Mabarti tampak cenderung memaksakan beberapa kata karena mengejar vokal akhir agar sama dan berirama (*murwakanti*). Misalnya tampak pada pengulangan kata *Allah* pada bait kedua *pupujian* hasil inventarisasi Rusyana. Terlebih sejumlah larik tampak sama sekali tidak terkait dengan bahasa sumber (ayat). Begitupun dengan *pupujian* karya Mabarti, meski cukup taat pada makna ayat, tetapi beberapa kalimat terakhir dalam redaksi ayat tidak diterjemahkannya seperti kalimat *wamra'atuhū hammālah al-haṭab fi jīdihā habl mim masad*. Ini menunjukkan keterbatasan bahasa Sunda yang dikuasai penyusunnya, sehingga tidak berhasil mengeksplorasi kekayaan bahasa Sunda yang masih banyak tersedia.

Meski demikian, dilihat dari sisi kandungan makna ayat, terjemah Mabarti cenderung lebih taat pada redaksi bahasa sumber dibanding *pupujian* hasil inventarisasi Rusyana. Mabarti berusaha menuangkan pemahamannya ke dalam bentuk puisi tanpa harus mengabaikan makna ayat. Sementara *pupujian* hasil inventarisasi

Rusyana sama sekali tidak menjadikan redaksi ayat sebagai sumber. Penyusunnya tampak berusaha menuangkan pemahamannya sendiri. Bahkan ia memberikan interpretasi lain bahwa yang celaka bukan istri Abu Lahab sebagaimana dinyatakan redaksi ayat (*wamra'atuh*), melainkan Muawiyah. Nama terakhir merupakan salah seorang sahabat Nabi yang menjadi khalifah pertama dari Bani Umayah setelah terlibat "fitnah" dengan Ali bin Abi Thalib dan pengikutnya dalam perang Shiffin.⁴⁵ Penyusun terjemah *pupujian* tersebut memang keliru. Tetapi penyamaan Muawiyah dengan Abu Lahab dalam bait di atas boleh jadi terkait dengan sikap kebencian kaum Syiah atas Muawiyah. Dilihat dari beragam bahasa dan budaya lokal Islam Nusantara yang banyak dipengaruhi budaya Persia, penulis tidak mengetahui secara pasti apakah ini merupakan salah satu bukti kuat pengaruh tradisi Syiah tersebut terhadap bait di atas.⁴⁶

Dengan demikian, dari uraian di atas tampak jelas bahwa terdapat ragam bentuk terjemah puitis *guguritan* dan *pupujian* berhadapan dengan redaksi bahasa sumber, yakni antara yang ketat dan longgar. Semua tergantung pada selera masing-masing penyusunnya sendiri. Tetapi dilihat dari kaidah terjemah, semua puisi *guguritan* dan *pupujian* Al-Qur'an tersebut sama sekali tidak mencerminkan terjemah yang sebenarnya. Ia bukan terjemah harfiah (literal) karena tidak mengacu pada urutan redaksi bahasa sumber. Terjemahnya cenderung pada terjemah makna Al-Qur'an atau terjemah *tafsīriyyah/ma'nāwiyyah*. Penyusunnya tampak berusaha memahami makna ayat terlebih dahulu, lalu menuangkannya dalam bentuk puisi *guguritan* dan *pupujian*.

Meski mengarah pada terjemah *tafsīriyyah*, terjemah *guguritan* dan *pupujian* dengan seperangkat kaidah puisinya memiliki kompleksitas tersendiri dibanding terjemah non-puitis pada umumnya, bahkan dibanding terjemah puitis Jassin yang dianggap kontroversial. Kerumitan puisi boleh jadi tidak ditemukan pula dalam terjemah puitis lain, seperti *The Qur'an: The First Poetic Translation* (Ultimate Book, 2000) karya F. Nikayin, seorang Muslim asal Iran, yang dianggap sebagai terjemah puitis pertama

⁴⁵G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam, The Umayyad Caliphate AD 661-750*, London & New York: Routledge, 2000, hlm. 24.

⁴⁶Tentang pengaruh Syiah di Asia Tenggara lihat, Christoph Marcinkowski, "Selected Historical Facets of the Presence of Shi'ism in Southeast Asia," *The Muslim World*, Volume 99, 2009, hlm. 416.

dalam bahasa Inggris.⁴⁷ *Bacaan Mulia* karya H.B. Jassin misalnya, cenderung menekankan pada keindahan bahasa puisi ketika menerjemahkan ayat, tetapi tidak terikat pada aturan jumlah larik, suku kata, dan huruf vokal akhir di ujung setiap larik.

19. *Atau seperti awan mengandung hujan
dari langit,
Dalamnya kegelapan, guruh dan
kilat.
Mereka masukkan jari-jarinya
ke dalam telinga,
Supaya jangan mendengar bunyi
petir,
Ketakutan akan mati,
Tapi Allah mengepung orang
tiada beriman⁵*

أَوْ كَصِيبٍ مِنَ السَّمَاءِ
فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ
يَجْعَلُونَ أَصْبَاهُمْ فِي
آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ
حَذَرَ الْمَوْتٍ وَاللَّهُ مُحِيطٌ
بِالْكَافِرِينَ

Terjemah Jassin mencerminkan keindahan bahasa puisi yang tidak terlalu dipusingkan dengan ketatnya kaidah *pupuh* dan *pupujian*. Ia tidak terikat dengan aturan jumlah suku kata dan huruf vokal akhir di ujung larik, *pedotan*, serta kesatupaduan larik dan bait di tengah pilihan keindahan kata dan bahasa. Ia cenderung lebih bebas berekspresi memainkan keindahan kata-kata di sekitar ayat. Seperti dikatakan Jassin, ia adalah menterjemah Al-Qur'an secara puitis dengan memperhatikan keindahan bunyi, irama, kiasan, warna dan suasana, bukan mempuisikan Al-Qur'an.⁴⁸

Karenanya, bila terhadap puisi terjemah Jassin yang cenderung tidak terikat oleh aturan metrum saja kritik atas kemungkinan kekeliruan banyak dilontarkan, maka seharusnya ‘penundukkan’ terjemah oleh kaidah puisi *guguritan* dan *pupujian* lebih memiliki potensi ketidaksesuaian terjemah terutama dilihat dari kaidah gramatika bahasa dan sastra Arab. Bukan hanya kemungkinan ketidaksesuaian makna dengan redaksi ayat sebagaimana banyak didapatkan dalam kasus *Bacaan Mulia* karya H.B. Jassin,⁴⁹ tetapi

⁴⁷M.H. Broemand, “Interview with Dr. F. Nikayin, A Poetic Translation of the Holy Qur'an,” *ECHO*, September 2009, hlm. 4-13.

⁴⁸H.B. Jassin, “Al-Quranul Karim Bacaan Mulia, Beberapa Catatan H.B. Jassin,” *Kompas*, 8/11/1978, dimuat dalam Penerbit Mutiara, *Polemik H. Oemar Bakry dengan H.B. Jassin*, Jakarta: Penerbit Mutiara, 1979, hlm. 19.

⁴⁹Berbagai kritik ditujukan atas *Bacaan Mulia* H.B. Jassin, misalnya Moh. Zuhri, *Terjemah Puitis Al-Qur'an, Kritik Ilmu Ma'ani terhadap Al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia Karya H.B. Jassin*, Yogyakarta: Lintang-PPs IAIN Walisongo, 2012, hlm. 156.

boleh jadi ‘reduksi yang disengaja’ karena tidak tertampung dalam bait puisi. Inilah yang tidak dibaca secara jeli oleh para ulama dan pengkaji Al-Qur'an di tatar Sunda.

Kerumitan terjemah berbentuk *guguritan* dan *pupujian* juga bisa dirasakan bila dibandingkan dengan terjemah (non-puitis) yang umumnya dibuat para penerjemah Al-Qur'an. Sebut saja misalnya terjemah ‘Abdullah Yusuf ‘Ali, Pickthall, A.J. Arberry, Muhammad Ali, Irving dalam tradisi terjemah berbahasa Inggris, atau Abdurrauf Al-Sinkili, Hasbi Ash-Shiddieqy, Departemen Agama, Hasbullah Bakry, Bahtiar Surin dalam bahasa Indonesia, atau juga KH. Ahmad Sanusi, Mhd. Romli, Qamarudin Saleh, Djawad Dahlan, Huda, Rahman, Sastrawijaya dan lainnya dalam bahasa Sunda. ‘Abdullah Yusuf ‘Ali misalnya, cenderung menggunakan terjemah *tafsīriyyah/ma‘nawiyyah* dengan penjelasan dalam kurung untuk menampung makna bahasa sumber. Demikian juga terjemah bahasa Sunda (non-puitis) yang sangat populer di kalangan orang Sunda seperti *Al-Amin* susunan Qamarudin Saleh dkk. yang lebih cenderung mengacu pada terjemah harfiah sesuai urutan kata dalam bahasa sumber (ayat):

19. *Or (another similitude) is that of a rain-laden cloud from the sky: in it are zones of darkness, and thunder and lightning: they press their fingers in their ears to keep out the stunning thunderclap, the while they are in terror of death. But Allah is ever round the rejecters of Faith!*⁶
19. *Atawa cara anu diguyur ku hujan ti langit jeung poék-mongkléng dibarung ku guludug katut kilat, maranéhna nyarocokan ceulina ku ramona alatan sieun paéh disamber gelap. Jeung Allah (kauninga jeung kakawasaana-Na) ngurung kapirin.*⁷

Dari perbandingan tersebut kita bisa melihat bahwa terjemah *guguritan* dan *pupujian* cenderung lebih rumit dan kompleks dibandingkan terjemah non-puitis pada umumnya, bahkan dengan terjemah puitis seperti *Bacaan Mulia* H.B. Jassin sekalipun. Seorang penerjemah *guguritan* dan *pupujian* selain dituntut memahami kandungan ayat dan menuangkannya ke dalam bahasa Sunda dengan diksi yang tepat, tetapi tidak hanya sampai di sini, ia juga harus berusaha menyesuaikannya dengan aturan kaidah *pupuh* dan *pupujian* yang sangat ketat terutama jumlah larik, *guru lagu*, *guru wilangan*, watak *pupuh*, *pedotan* dan perpaduan antar larik. Berikut gambaran proses terjemah *guguritan* dan *pupujian* dibanding terjemah puisi lainnya atau non-puitis.

Tabel 6: Perbandingan proses terjemah

No	Proses terjemah	Terjemah <i>guguritan</i>	Terjemah <i>pupujian</i>	Terjemah H.B. Jassin	Terjemah non-puitis
1.	Memahami kandungan ayat	√	√	√	√
2.	Menuangkan ke dalam bahasa sasaran	√	√	√	√
3.	Menyusun bahasa secara puitis: Jumlah larik Jumlah suku kata perlarik Vokal akhir perlarik Watak puisi <i>Pedotan</i>	√ √ √ √ √ √	√ √ √ √ -- --	-- -- -- -- -- --	-- -- -- -- -- --
4.	Mengacu pada kaidah puisi	√	√	--	--
5.	Memperhalus bahasa	√	√	√	√

Dengan demikian, mengingat kompleksitas terjemah *guguritan* tersebut, dilihat dari sisi jenis terjemah, maka tidak mungkin ia menggunakan pendekatan terjemah harfiah sesuai urutan kata bahasa sumber. Penerjemah *guguritan* Al-Qur'an bisa dipastikan hampir selalu menggunakan pendekatan terjemah *tafsīriyyah* atau *ma'nāwiyyah* dengan tanpa terikat pada urutan kata dalam bahasa sumber. Ia mengutamakan keutamaan makna dan maksud secara sempurna dengan konsekuensi terjadi perubahan urutan kata atau susunan kalimat.⁵⁰

Oleh karena itu, menarik ketika kita menemukan bahwa Wiranatakoesoemah memberikan nama bagi buku terjemahnya ini dengan *Soerat Al-Baqarah, Tafsir Soenda Damelan Al-Hadj R.A.A. Wiranatakoesoema(h)*. Sesuatu yang tidak berani diungkapkan oleh Suryalaga yang lebih memilih istilah ‘saritilawah’ sebagai judul bukunya dan dianggap lebih dekat dengan terjemah yang dibacakan secara baik dan indah layaknya membaca puisi atau sajak.⁵¹ Istilah ‘tafsir’ juga diungkapkan Wiranatakoesoemah di bait pertama *guguritan*-nya:

⁵⁰Mannā' Khalīl al-Qattān, *Mabāhiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 313.

⁵¹Menurut Suryalaga, alasan memilih saritilawah karena terjemah dan tafsir dianggap memiliki aturan baku (*sic!*). Lihat “Purwawacana,” R. Hidayat Suryalaga, *Nur Hidayah, Buku A* (2000).

- | | |
|--|---|
| 1. <i>Kalawan asma Jang Agoeng
Allah Noe Moerah toer Asih
Aliflaamim nami soerat
sareng kasebatna deui
Albaqarah katedlahna
ajeuna badé ditafsir⁸</i> | Dengan nama-Nya Yang Agung
Allah Pemurah Pengasih
Aliflamim nama surah
dan disebutnya lagi
Albaqarah dikenalnya
sekarang akan ditafsir |
|--|---|

Kata ‘tafsir’ di sini tentu bukan dalam pengertian tafsir pada umumnya. Tetapi sebagaimana sudah dijelaskan, mengarah pada terjemah *tafsīriyyah* atau *ma'nāwiyyah*. Wiranatakoesomah lebih menyukai istilah ‘tafsir’ dibanding terjemah, karena ia menyadari bahwa apa yang dilakukannya bukanlah terjemah *harfiyyah*. Boleh jadi ia menyadari bahwa pada dasarnya Al-Qur'an tidak bisa diterjemah secara persis ke dalam bahasa apapun tanpa melibatkan penafsiran.⁵² Boleh jadi juga hal ini terkait dengan istilah terjemah Al-Qur'an yang saat itu masih tidak disukai dibanding tafsir terkait polemik keharamannya karena dianggap bisa menggantikan bahasa Arab Al-Qur'an. Seperti diketahui polemik terjemah di awal abad ke-20 dialami Ahmad Sanusi di daerah Sukabumi terkait penolakan dari ulama *pakauman* ketika ia mempublikasikan tafsir berbahasa Melayu, *Tamsijatoel Moeslimin* tahun 1934.⁵³ Tidak jelas apakah Wiranatakoesomah sebagai Bupati Bandung saat itu mengetahui perdebatan tersebut di sekitar Priangan.

Selain itu, dilihat dari proses tahapan terjemah dan latar penerjemah, para penerjemah *guguritan* dan *pupujian* cenderung bukan menerjemah langsung atas Al-Qur'an ke dalam bentuk *guguritan* dan *pupujian*. Tetapi merupakan terjemah atas terjemah atau tafsir Al-Qur'an. Wiranatakoesomah misalnya, yang banyak dididik pendidikan modern Belanda boleh jadi menggunakan terjemah Al-Qur'an berbahasa Belanda atau Inggris dilihat dari kemampuannya menguasai banyak bahasa Eropa.⁵⁴ Sedang Suryalaga secara terus terang mengakui bahwa ia menggunakan terjemah berbahasa Indonesia Departemen Agama edisi tahun 1982/1983. Begitu pun *pupujian* Al-Qur'an hasil inventarisasi Yus Rusyana umumnya berasal dari tradisi masyarakat yang merupakan terjemah bebas atas surat-surat pendek. Terkecuali, terjemah *pupujian* Enas

⁵²Benjamin G. Zimmer, “*Al-'Arabiyyah and Basa Sunda*, hlm. 40.

⁵³Dadang Darmawan, *Ortodoksi Tafsir*, hlm. 164.

⁵⁴Henri Chambert-Loir, *Naik Haji di Masa Silam: Kisah-Kisah Orang Indonesia Naik Haji*, Jilid II (1900-1950), Jakarta: KPG, 2013, hlm. 551.

Mabarti, yang lahir dari pribadi yang berlatar belakang pesantren. Namun penting dicatat, meski ia berpijak pada teks surah pendek Al-Qur'an secara langsung, tetap saja terjemahnya mengalami banyak penyesuaian dengan kaidah puisi *pupujian*.

Sampai di sini kita bisa mengambil kesimpulan bahwa terjemah *guguritan* dan *pupujian* cenderung menggunakan terjemah *tafsīriyyah* sesuai dengan patokan kaidah *pupuh* dan *pupujian*. Keduanya menyadari bahwa ketika terjemah harfiah hampir mustahil dilakukan, maka tak ada pilihan lain bagi penerjemah untuk menggunakan terjemah *tafsīriyyah* atau *ma'ñawiyyah* yang lebih mengutamakan makna dan maksud secara sempurna di banding urutan kata bahasa sumber. Kuatnya penggunaan terjemah *tafsīriyyah* ini dibuktikan pula dengan beberapa pola yang ditempuh penerjemah dalam mengelola *guguritan* dan *pupujian* sebagai wadah terjemahnya.

Simpulan

Terjemah *guguritan* dan *pupujian* menggunakan pendekatan Al-Qur'an sebagai teks sastra dalam karyanya. Terjemah tersebut sangat tergantung pada kaidah *pupuh* dan *pupujian*. Karenanya ia cenderung menggunakan terjemah *tafsīriyyah*. Ia harus menjembatani makna dalam bahasa sumber ke dalam bahasa sasaran dengan menggunakan kaidah *pupuh* dan *pupujian* sebagai wadah pengungkapannya. Kompromi pun dilakukan dengan beragam cara, umumnya dilakukan dengan mengatur panjang-pendeknya kalimat sesuai dengan jenis *pupuh* dan ketercapaian makna dalam bahasa sasaran. Akibatnya terasa banyak ketidaksesuaian bahasa terjemah antara bahasa sumber dan bahasa sasaran.

Sebagaimana dalam kasus terjemah puitis Jassin maupun *Terjemah Al-Qur'an Departemen Agama* edisi 1990, terjemah *guguritan* dan *pupujian* juga kerapkali mengalami banyak ketidaksesuaian dengan bahasa sumber.⁵⁵ Kekeliruan tersebut terjadi akibat dari terlalu ketataan pada kaidah puisi yang menjadi acuan pokok dalam *guguritan* dan *pupujian*. Para penulis terjemah puitis Sunda umumnya menyadari bahwa puisi *guguritan* yang disusunnya didasarkan pada aturan struktur bahasa dan sastra Sunda bukan

⁵⁵Ismail Lubis, *Falsifikasi Terjemahan Al-Qur'an Departemen Agama Edisi 1990*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001, hlm.8-9.

bahasa Arab. Sebagianya juga terkait dengan kecenderungan latar belakang penulisnya yang tidak memahami bahasa Arab, sehingga tidak langsung merujuk pada bahasa sumber (Arab) melainkan pada terjemah atau tafsir Al-Qur'an berbahasa Indonesia. Karenanya, berbagai kompromi yang dibuat terhadap kaidah *pupuh* dan *pupujian* menghasilkan banyak konsekuensi yang mengarah pada ketidaksesuaian makna dengan bahasa sumber. Namun, terlepas dari berbagai kekurangan tersebut, keduanya sudah berupaya untuk menyerap keindahan Al-Qur'an ke dalam khazanah sastra Sunda. Karya ini patut diapresiasi sebagai upaya menghargai ekspresi perasaan keagamaan kalangan seniman Sunda ke ruang publik. Karena bagaimana ia merupakan bagian dari kreatifitas budaya dan sastra lokal yang turut memperkaya keragaman khazanah kajian Al-Qur'an di Indonesia.[]

Daftar Pustaka

- Abou Sheisha, Mohamed Ali Mohamed. "Muslim Discourse in the Early Twentieth Century on the Translation of the Qur'an," *Journal of the Society for Qur'anic Studies*, Number 1, Volume 1, October 2001.
- 'Ali, 'Abdullah Yusuf. *The Holy Qur'an, Text and Translation*, Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 2007.
- Bozbin, Hartmut. "Translations of the Qur'an," dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 3, Leiden-Boston-Koln: Brill, 2001.
- Braginsky, V.I. "Evolution of the Verse Structure of the Malay Syair," *Archipel*, Volume 42, 1991.
- Broomand, M.H. "Interview with Dr. F. Nikayin, A Poetic Translation of the Holy Qur'an," *ECHO*, September 2009.
- Catford, J.C. *A Linguistic Theory of Translation*, London: Oxford University Press, 1978.
- Chambert-Loir, Henri. *Naik Haji di Masa Silam: Kisah-Kisah Orang Indonesia Naik Haji*, Jilid II (1900-1950), Jakarta: KPG, 2013.
- Danadibrata, R.A. *Kamus Basa Sunda*, Bandung: Kiblat Buku Utama, 2007.
- Danasasmita, Ma'mur. *Wacana Bahasa dan Sastra Sunda Lama*, Bandung: STSI Press, 2001.
- Darmawan, Dadang. *Ortodoksi Tafsir: Respons Ulama terhadap Tafsir Tamsjijatoel-Moeslimien Karya K.H. Ahmad Sanusi*. Disertasi. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.

- De Bruijn, J.T.P. *An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems*, Great Britain: Curzon Press, 1997.
- Fedderspiel, Howard M. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994.
- Feener, R. Michael. "Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia", *StudiaIslamika*, Vol. 5, No. 3, 1998: 47-76.
- Hawting, G.R. *The First Dynasty of Islam, The Umayyad Caliphate AD 661-750*, London & New York: Routledge, 2000.
- Ichwan, Moch Nur. "Differing Responses to an Ahmadi Translation and Exegesis. The Holy Qur'ân in Egypt and Indonesia," *Archipel*, Vol. 62, 2001.
- Jassin, H.B. *Al-Qur'anu'l-Karim Bacaan Mulia*, Jakarta: Djambatan, 1991.
- _____. ed., *Kontroversi Al-Qur'an Berwajah Puisi*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1995.
- Johns, A.H. "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile," Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Kaptein, Nico J.G. *Islam, Colonialism and the Modern Age in the Netherlands East Indies*, Leiden: Brill, 2014.
- Kartini, Tini. et.al., *Puisi Pupujian dalam Bahasa Sunda*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986.
- Kartini, Raden Adjeng. *Letters of A Javanese Princess*, translated by Agnes Louise Symmers, London: Duckworth & Co., 1921.
- Lubis, Ismail. *Falsifikasi Terjemahan Al-Qur'an Departemen Agama Edisi 1990*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Lubis, Nina H. *Kehidupan Menak Priangan 1800-1942*, Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998.
- Ma'mun, Titin N."Pola Rima Syi'iran dalam Naskah di Tatar Sunda dan Hubungannya dengan Pola Syair Arab," *Jurnal Manassa*, Vol. 1, No. 1, 2011.
- Al-Marāgiy, Muḥammad Muṣṭafā. *Bahs fī Tarjamat al-Qur'ān al-Karīm wa Aḥkāmuḥā*, Kairo: Matba'at al-Ragha'ib, 1355/1936.
- Marcinkowski, Christoph. "Selected Historical Facets of the Presence of Shi'ism in Southeast Asia," *The Muslim World*, Volume 99, 2009.
- Nurtawab, Ervan. *Tafsir Al-Qur'an Nusantara Tempo Doeloe*, Jakarta: Ushul Press, 2009.

- Penerbit Mutiara, *Polemik H. Oemar Bakry dengan H.B. Jassin*, Jakarta: Penerbit Mutiara, 1979.
- Al-Qaṭṭān, Mānnā‘ Khalīl, *Mabāhiṣ fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Maṣṭūrā al-‘Asr al-Ḥadīṣ, t.th.
- Rahman, Yusuf. “The controversy around H.B. Jassin: a study of his *al-Qur’ānu'l-Karim Bacaan Mulia* and *al-Qur’ān al-Karim Berwajah Puisi*,” dalam Abdullah Saeed ed., *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, New York: Oxford University Press, 2005.
- Rasmussen, Anne K. *Women, the Recited Qur'an and Islamic Music in Indonesia*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2010.
- Riddell, Peter G. “Literal Translation, Sacred Scripture, and Kitab Malay”, *Studia Islamika*, Vol. 9, No. 1, 2002: 1-26.
- _____. “Translating the Qur'an into Indonesian Languages,” *Al-Bayan, Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 12 (2014).
- Robinson, Douglas. *Becoming A Translator: An Introduction to the Theory and Practice of Translation*, London and New York, Routledge, 2002.
- Rohmana, Jajang A. “Kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal,” *Jurnal Suhuf*, Vol. 6, No. 1, 2013.
- _____. *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di tatar Sunda*, Bandung: Diktis Kemenag RI-Mujahid, 2014.
- Romli H.M., Usep. “Pesantren sebagai Pusat Budaya Orang Sunda,” dalam Cik Hasan Bisri dkk., *Pergumulan Islam dengan Kebudayaan Lokal di Tatar Sunda*, Bandung: Kaki Langit, 2005.
- Rosidi, Ajip. “Perihal Puisi Guguritan Sunda,” *Pikiran Rakyat*, Rabu 20 Juli 1983.
- _____. *Mencari Sosok Manusia Sunda*, Bandung: Pustaka Jaya, 2010.
- _____. *Guguritan*, Bandung: Kiblat Buku Utama, 2011.
- _____. *Sawer jeung Pupujian*, Bandung: Kiblat, 2011.
- Rusyana, Yus. *Bagbagaan Puisi Pupujian Sunda*, Bandung: Projek Penelitian Pantun dan Folklore Sunda, 1971.
- Rusyana, Yus. dan Raksanagara, Ami. *Puisi Guguritan Sunda*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud, 1980.
- Saeed, Abdullah. *The Qur'an An Introduction*, London and New York: Routledge, 2008.
- Salmun, M.A. *Kandaga Kasusastran Sunda*, Bandung: Ganaco, 1958.
- Shaleh, Qamaruddin. A.A. Dahlan, Yus Rusamsi, *Al-Amin, Al-Qur'an Tarjamah Sunda*, Bandung: CV. Diponegoro, 1971.

- Suryalaga, R. Hidayat. *Nur Hidayah Saritilawah Basa Sunda Al-Qur'an Winangun Pupuh Juz 1*, Bandung: Yayasan Nur Hidayah, 2000.
- _____. *Nadoman Nurul Hikmah, Tema-tema Ayat Al-Qur'an Daras 30*, Bandung: Yayasan Nur Hidayah, 2003.
- Van Zanten, Willem. *Tembang Sunda, An ethnomicological study of the Cianjuran music in West Java*, Thesis Leiden, 1987.
- Wiranatakoesoema, R.A.A. *Soerat Al-Baqarah*, Bandung: "Poesaka," t.th.
- Yahya, Iip Zulkifli. "Saritilawah Nur Hidayah, Karya Besar Miskin Apresiasi," *Pikiran Rakyat*, 20 Desember 2002.
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Mutiara Sumber Media, 1995.
- Al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, Jilid 2, t.tp: Isa al-Babiy al-Halabiy, 1362/1943.
- Zimmer, Benjamin G. "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java", *Studia Islamika*, 7 (3): 2000.
- Zuhri, Moh. *Terjemah Puitis Al-Qur'an, Kritik Ilmu Ma'ani terhadap Al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia Karya H.B. Jassin*, Yogyakarta: Lintang-PPs IAIN Walisongo, 2012.

Fenomena Alih Bahasa Al-Qur'an

Kritik atas Koreksi Muhammad Thalib

Terhadap Terjemah Al-Qur'an Kemenag RI

*The Phenomenon of the Translation of the Qur'an
Critic on the Correction of Muhammad Thalib to the Translation of
the Quran of the Ministry of Religious Affairs of the Republic of
Indonesia.*

Istianah

Universitas Muhammadiyah Purwokerto

Jl. Raya Dukuhwaluh PO. BOX 202 Purwokerto

istianahmrum@gmail.com

Naskah diterima: 01-10-15; direvisi: 05-11-2015; disetujui: 08-11-2015

Abstrak

Penelitian ini mengkaji tentang problematika penerjemahan Al-Qur'an ke dalam Bahasa Indonesia, khususnya dalam karya Muhammad Thalib, Amir Majelis Mujahidin Indonesia, yang berjudul *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Quran Kemenag RI Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtishadiyah*. Karya ini lahir dari kegelisahan Muhammad Thalib terhadap penerjemahan Al-Qur'an secara harfiah yang dilakukan oleh Dewan Penerjemah Departemen Agama RI (sekarang disebut dengan Kementerian Agama RI), yang dianggapnya mengandung beberapa kesalahan. Adapun pokok masalah yang penulis angkat adalah: pertama, apa kerangka dasar pedoman Muhammad Thalib dalam mengoreksi terjemah Al-Qur'an Tim Kemenag RI dalam karyanya tersebut?; kedua, sejauh mana persentase rujukan terjemah yang digunakan sang penerjemah?; ketiga, bagaimana kesesuaian terjemah Muhammad Thalib dalam buku koreksi tersebut dengan kitab tafsir rujukan yang digunakan dan analisa kebahasaan, dibandingkan dengan terjemah Kemenag RI? Penelitian ini merupakan kajian pustaka (*library research*) dan menggunakan metode penelitian kualitatif dan kuantitatif.

Kata kunci: bahasa, terjemah, tafsiriyah, Muhammad Thalib.

Abstract

This study studies the problematic translation of the Qur'an into Indonesian, especially in the work of Muhammad Thalib, Amir Majelis Mujahidin of Indonesia, entitled Correction of The Textual Translation of the Qur'an of the Ministry of Religious Affairs of Indonesia (Tarjamah Harfiyah Qur'an Kemenag RI) an

Overview on Aqeedah, Shariah, Mu'amalah and Iqtishadiyah. This work was born from the anxiety of Muhammad Thalib to the textual translation of the Qur'an carried out by the Ministry of RI (now called MORA RI), which is considered to contain some errors. The basic problems the writer discusses are: the first, what is the basic design of the guidelines of Muhammad Thalib in correcting the translation of the Koran MORA RI in his work entitled the correction of Textual Translation of the Qur'an by MORA RI?; second, how much is the percentage of the translation references being used by translator?; third, how is the translation suitability of Muhammad Thalib in the book of the correction with the reference book of commentary and analysis of the language being used compared to the translation MORA RI? This study is a literature review (library research) using qualitative and quantitative research methods..

Keywords: language, translate, textual translation (*tafsiriyah*), Muhammad Thalib.

Pendahuluan

Upaya pemahaman akan Kitab Suci Al-Qur'an terus ditempuh sejak awal turun hingga masa kini. Bermula dari pemahaman yang dibimbing oleh Nabi Muhammad Saw hingga pemahaman melalui penerjemahannya ke dalam berbagai bahasa. Pada rangkaian sejarahnya, penerjemahan Al-Qur'an pun tidak saja menjadi bentuk interaksi dan kebutuhan umat Islam melainkan juga menjadi 'magnet' bagi umat di luar Islam. Hingga bermunculan terjemah Al-Qur'an dalam bahasa Latin dan bahasa Inggris dari tangan-tangan non-Muslim, baik terhadap seluruh ayat atau sebagiannya saja.¹ Teknik penyusunannya pun beragam: [1] berdasarkan urut mushaf Usmani, seperti yang dilakukan oleh George Sale (1697–1736 M) pada tahun 1734 M dan Arberry (1905–1969 M); [2] berdasarkan urutan turunnya surat (*tartīb nuzūl*), seperti yang disusun oleh Rodwell, Palmer, dan

¹Peter the Verenabilis (1094–1156 M), pimpinan pendeta di Cluny mengutus sejumlah pendeta untuk mengajarkan bahasa Ibrani dan mempelajari bahasa Arab. Di antara para pendeta tersebut yaitu Hermann (1172 M) yang pada akhirnya bersama dengan Robert of Chester berhasil menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Latin pada tahun 1143 M (528 H). Karya terjemah tersebut dicetak kembali oleh T. Bibliander pada tahun 1553 H di kota Basel. Ada dugaan bahwa terjemahan yang dicetak tersebut adalah versi lain yang disusun oleh pendeta Katolik dari Italia, sedangkan terjemah yang sebelumnya tidak dicetak ulang melainkan dibakar karena adanya kekhawatiran akan mempengaruhi keimanan para pendeta lainnya. Menyusul setelah rentang waktu yang panjang, tahun 1668 M di Padua telah terbit terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Latin yang disusun oleh Luigi Meracci (1612–1710 M) dari Itali. Lihat 'Abdullāh 'Abbās al-Nadwī, *Tarjamāt Ma'ānī al-Qur'ān al-Karīm wa Taṭawwur Fahmih 'inda al-Garb*, Mekah: Rābiṭah al-'Ālam al-Islāmī, No. 174, tahun ke-XV, 1417 H, hlm. 39-40.

Bell;² [3] dan penerjemahan dengan memilih bagian-bagian tertentu dari Al-Qur'an sesuai dengan tema pembahasan, seperti yang dilakukan oleh Sir William Muir, H.U. Wibrecht Stanton, Arthur N. Wollaston, Joshep Tela, M. Najmi Sagif Bodamialisack.³

Sedangkan penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris yang dilakukan oleh cendekiawan Muslim, di antaranya menggunakan metode terjemah *ma'naviyah*, seperti yang disusun oleh 'Abdul Hakim Khān dan beberapa penerjemah lainnya,⁴ dan metode *ma'naviyah* dengan merujuk kepada kitab tafsir, seperti yang disusun oleh Muhammad Asad dan S.V. Mir Ahmed Ali.⁵

Bentuk interaksi yang serupa juga berlangsung di Indonesia. Kurang lebih sejak awal abad XX penerjemahan tersebut sudah dilakoni.⁶ Demikian juga pemerintah Indonesia, melalui Lembaga Penyelenggara Penerjemah Kitab Suci Al-Qur'an turut menerbitkan terjemah Al-Qur'an pada tahun 1965, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (selanjutnya akan disebut dengan QTK). Karya terjemah ini telah mengalami dua kali revisi sejak pertama kali terbit dan mendapatkan

²Teknik ini ditempuh dengan argumen bahwa penyusunan secara *tartīb nuzūl* dapat mempertajam analisis tentang perkembangan pemikiran Nabi Muhammad saw. 'Abdullah 'Abbās an-Nadwī, *Tarjamāt Ma'āni al-Qur'ān*, hlm. 35.

³Karya Sir William Muir dengan judul *The Speeches and Table-Talk of the Prophet Mohammad chosen and translated from the Koran*; H.U. Wibrecht Stanton berjudul *Selection from the Qur'an*; Arthur N. Wollaston berjudul *The Religion of The Koran*, yang berasal dari hasil alih bahasa terjemah Al-Qur'an berbahasa Inggris dan Prancis; karya Joshep Tela berjudul *Morality of the East*; dan karya M. Najmi Sagif Bodamialisack yaitu "*The Quranic Meaning*". 'Abdullah 'Abbās an-Nadwī, *Tarjamāt Ma'āni al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 71-73.

⁴Di antaranya "Holy Quran" terbit 1915 karya lembaga dakwah Islam di Madras, India Selatan, dan "A Simple Commentary of the Holy Quran" terbit 1960 karya Muhammad Ḥamidillah di Durban, Afrika Selatan. 'Abdullah 'Abbās al-Nadwī, *Tarjamāt Ma'āni al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 105-108.

⁵Karya Muhammad Asad berjudul "The Message of the Qur'an", terbit pada tahun 1980. Neal Robinson, *Discovering the Qur'an A Contemporary Approach to a Veiled Text*, (London: SCM Press Ltd., 1996), hlm. 293. Terjemah Al-Qur'an karya Asad ini menggunakan rujukan beberapa kitab tafsir: karya al-Bagawī, al-Baīdawī, al-Zamakhsyārī, dan al-Rāzī, demikian juga enam kitab hadis (*kutub al-sittah*) dan kamus-kamus bahasa Arab. Lihat 'Abdullah 'Abbās al-Nadwī, *Tarjamāt Ma'āni al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 119. Karya S.V. Mir Ahmed Ali diterbitkan pada tahun 1964 berjudul "The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary". Lihat Neal Robinson, *Discovering the Qur'an*, hlm. 293.

⁶Muchlis M. Hanafi menemukan tidak kurang dari 20 penerjemahan telah dihasilkan. Muchlis M. Hanafi, "Problematika Terjemahan Al-Qur'an Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur'an dan Kasus Kontemporer" dalam *Suhuf*, Vol. 4, No. 2, 2011, hlm. 178-179.

kritik. Di antara kritik tersebut disampaikan oleh Ismail Lubis dan Muhammad Thalib.⁷ Pimpinan Majelis Mujahidin Indonesia, Muhammad Thalib, menyatakan bahwa kesalahan terjemah dalam karya tersebut mencapai angka 3.229 dan semakin bertambah menjadi 3.400 kesalahan pada edisi revisi⁸ yang disebabkan oleh pemilihan metode terjemah.⁹ Dan menurutnya, kesalahan-kesalahan tersebut telah memicu dan menyuburkan ideologi sesat, liberalisme, radikalisme, terorisme dan permusuhan, serta menguatkan perilaku amoral.¹⁰

Muhammad Thalib kemudian mengoreksi terjemah tersebut secara tajam dalam karya terpisah berjudul *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtishadiyah*. Selain karya ini, Thalib juga telah menyusun sebuah Al-Qur'an terjemah yang diberi judul *Al-Qur'an Al-Karim: Tarjamah Tafsiriyah*. Kedua karyanya ini disusun berdasarkan kurang lebih 13 kitab tafsir dan kitab penunjang lainnya, di antara kitab tafsir

⁷Ismail Lubis meluncurkan kritik terhadap Terjemah Al-Qur'an Depag (sekarang Kemenag) –khususnya edisi 1990– melalui disertasinya, atas ketidaktepatannya dalam menerjemahkan sekitar banyak ayat. Ketidaktepatan yang dimaksud lebih kepada kesalahan dari sudut pandang ilmu tata bahasa Indonesia berupa ketidakefektifan penyusunan kalimat dalam bahasa sasaran. Ismail Lubis, *Falsifikasi Terjemah Al-Qur'an Departemen Agama Edisi 1990*, Yogyakarta: Tiara Wacana, cet. I, 2001, hlm. 28-30 dan 34.

⁸Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI*, Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, cet. II, 2011, hlm. 9.

⁹Ia memandang bahwa tim terjemah Al-Qur'an Kemenag RI telah menggunakan metode *harfiyah* yang diterapkan secara menyeluruh –oleh karena itu Thalib menyebut karya tersebut dengan *Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an-* padahal menurut kesepakatan ulama, hukum penerjemahan Al-Qur'an secara *harfiyah* dilarang. Berkaitan dengan problematika terjemah Al-Qur'an, dalam penerjemahan itu sendiri sebenarnya terdapat dua masalah mendasar, *pertama*, ketidaksesuaian antara bahasa satu dengan lainnya, yaitu bahasa sumber (BSu) dengan bahasa sasaran (BSa). *Kedua*, kesenjangan antara penerjemah dengan penulis teks sumber. Untuk yang kedua ini kesulitannya akan semakin meningkat jika yang diterjemahkan bukan lagi teks-teks karya manusia melainkan teks Al-Qur'an, mengingat Al-Qur'an adalah *kalām Ilahi*. Karena setiap bahasa manusia memiliki kelebihan dan keterbatasan sehingga tidak semua gagasan, kata, dan pengalaman hidup seseorang dapat diterjemahkan ke dalam bahasa lain secara persis. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika dalam setiap penerjemahan akan terjadi distorsi, deviasi, dan pengkhianatan pesan. Sehingga koreksi dan kritik terhadap karya terjemah pun akan senantiasa bergulir. Lihat Muchlis M. Hanafi, "Problematika Terjemahan Al-Qur'an Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur'an dan Kasus Kontemporer", hlm. 170 dan Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996, hlm. 42 dan 77.

¹⁰Muhammad Thalib, *Tarjamah Tafsiriyah....*, hlm. vi-viii.

tersebut yaitu: *Tafsîr At-Tabâriy* karya Abû Ja'far Muhammâd bîn Jarîr aṭ-Ṭabâriy; *Tafsîr Bahr al-'Ulûm* karya Imâm as-Samarqandiy; *Tafsîr ad-Durr al-Mansûr fî Tafsîr bi al-Ma'sûr*, Jalâluddîn as-Suyûtiy; *Tafsîr al-Jalâlayn*, Jalâluddîn al-Mâhâlliyy dan Jalâluddîn as-Suyûtiy; *Tafsîr al-Kasyf* karya al-Šâ'labiy; *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm* karya Ibnu Kašîr; *Tafsîr Ma'âlim at-Tanzîl*, al-Bagawiy; *Tafsîr al-Muharrir al-Wajîz* karya Ibnu 'Atîyyah; *Tafsîr al-Jawâhir al-Hisâن* karya as-Šâ'âlibiy; *Tafsîr al-Muntakhab* disusun oleh Kementerian Waqaf Mesir; *Tafsîr al-Miṣbâh al-Munîr* karya Tim Ulama India; *Tafsîr al-Wajîz* karya Dr. Wahbah Zuhailiy; dan *Tafsîr al-Muyassar* yang disusun oleh Râbi'atâh al-'Âlam al-Îslâmy.¹¹

Pada kajian ini, peneliti akan memfokuskan kajian pada kritik Thalib dalam buku *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI*. Penulis menyoroti beberapa ayat yang penulis anggap representatif. Dalam karya tersebut, Thalib mengklasifikasikan 171 ayat ke dalam empat bidang, yaitu bidang akidah (78 ayat), syariah (42 ayat), muamalah (35 ayat), dan *iqtisadiyah* (16 ayat). Terlebih dahulu penulis menyertakan parameter kritik Thalib untuk kemudian penulis petakan sebagai kerangka dasar dalam menyoroti koreksi Thalib. Selanjutnya sebagai langkah uji konsistensi dan verifikasi, penulis melakukan persentase rujukan. Dan terakhir, penulis menelusuri koreksi terjemah tersebut menggunakan sebagian besar kitab tafsir rujukan Thalib.

Parameter Kritik Thalib Terhadap Al-Qur'an Terjemah Kemenag (QTK) RI

Menurut Muhammad Thalib, prinsip dasar yang harus dipenuhi oleh hasil penerjemahan Al-Qur'an adalah: *pertama*, hasil terjemahan harus jelas dan tegas; *kedua*, terjemahan harus mencerminkan makna dan maksud Al-Qur'an; dan *ketiga*, terjemahan

¹¹Kitab-kitab tersebut yaitu: *at-Tafsîr wa al-Mufassîrûn* karya Muhammâd Husein až-Žahabiy; *at-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân* karya Muhammâd 'Aliy al-Šâbuniy; *Šâfi'i al-Bukhârî*; *Šâfi'i Muslim*; *Tarjamah al-Qur'ân Dawâbiṭ wa Alkâm* karya Sultan bin 'Abdullâh al-Hamdaniy; *al-Mu'jam al-Wâsiṭ* karya Ibrahim Unais dkk.; *Al-Qur'ân Islâh al-Wujûh wa an-Nâzâ'ir* karya Imam al-Husainî bin Muhammâd ad-Damaganiy; *Kamus Bahasa Indonesia* yang disusun Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional Jakarta, 2008; dan *Kamus Besar Bahasa Indonesia* Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta, 1990. Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah*, hlm. 9.

tidak boleh mengambang di mana dapat menimbulkan keraguan manusia terhadap kebenaran Al-Qur'an. Prinsip-prinsip inilah yang dalam pandangan Thalib tidak dipenuhi oleh QTK, sehingga sudah seharusnya dilakukan koreksi atasnya.¹² Berikut ini penjelasan singkat mengenai empat parameter Thalib dalam mengoreksi QTK:

a. *Terjemah ayat menyalahi akidah salaf*

Prinsip dasar dalam penafsiran adalah jika suatu ayat telah dijelaskan oleh Nabi Muhammad dalam riwayat yang sahih, maka tidak diperkenankan menggunakan pendapat lain terlebih lagi jika menyalahi riwayat, karena hal demikian menyalahi akidah *salaf*. Thalib menggunakan prinsip ini untuk menyoroti QTK. Sebagai contoh, terjemah Surah an-Nisā' /4: 159:

وَإِنْ مَنْ أَهْلُ الْكِتَابُ إِلَّا لَيَوْمَنَّ يَهُ قَتَلَ مَوْتَهُ وَلَئِمَةٌ يَكُونُ عَلَيْهِمْ
شَهِيدًا

“Tidak ada seorang pun dari Ahli Kitab, kecuali akan beriman kepadanya (Isa) sebelum kematiannya [380]. Dan di hari kiamat nanti Isa itu akan menjadi saksi terhadap mereka.”¹³

Catatan kaki no. 380: “tiap-tiap orang Yahudi dan Nasrani akan beriman kepada Isa sebelum wafatnya, bahwa dia adalah Rasulullah, bukan anak Allah. Sebagian mufassirin berpendapat bahwa mereka mengimani hal itu sebelum wafat.”¹⁴

QTT: “Setiap Yahudi dan Nasrani kelak benar-benar akan beriman kepada Isa ketika ‘Isa turun kembali ke dunia dan sebelum ‘Isa wafat. Pada hari kiamat ‘Isa menjadi saksi atas keimanan mereka.”¹⁵

¹²Thalib juga berasumsi bahwa adanya revisi yang dilakukan hingga berulang kali terhadap terjemah Al-Qur'an oleh Tim Kemenag RI menandakan adanya kesalahan di dalam terjemah tersebut. Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI*, hlm. 10. Bandingkan dengan pernyataan Menteri Agama, Lukman Hakim Saefuddin, dalam sambutan pembukaan Musyawarah Kerja Nasional Ulama Al-Qur'an di Bandung pada 18 Agustus 2015. Beliau meminta kepada Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an untuk segera membentuk tim yang bertugas mencermati kembali QTK, kemudian menyempurnakan dan menyesuaikannya dengan perkembangan bahasa. <http://lajnah.kemenag.go.id/berita/209-menag-terjemah-kemenag-perlu-disempurnakan>, diakses pada 13 Oktober 2015, pukul 21.35 WIB.

¹³Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, Madinah: Mujamma al-Mâlik Fahd li al-Tibâ'ah al-Mušâf, 1433 H, hlm. 150.

¹⁴Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, hlm. 50

¹⁵Muhammad Thalib, *Tarjamah Tafsîriyah*, hlm. 104.

Menurut Thalib, terjemah dan catatan kaki di atas menyalahi sekian banyak hadis *sahīh* dan *mutawātir* yang menjelaskan bahwa Nabi Isa kelak akan turun ke bumi, membunuh Dajjāl, dan membenarkan syariat Nabi Muhammad.¹⁶ Di samping itu, para mufasir menjelaskan bahwa kata ganti “*ha*” dalam *lafaz* “*qabla mautihī*” merujuk kepada wafatnya Nabi Isa dan bukan kepada ahli Kitab baik Yahudi maupun Nasrani.¹⁷

Permasalahan koreksi pada terjemah ayat ini berkisar pada dua hal, yaitu *pertama*, berkaitan dengan kata ganti (*damīr*), apakah merujuk kepada kematian Nabi Isa ataukah merujuk kepada ahli Kitab. *Kedua*, anggapan Thalib bahwa Al-QTK telah mengabaikan akidah *salaf* yang ditegaskan dalam hadis sahih karena tidak menyertakan penjelasan lebih lanjut sehingga dapat mengaburkan akidah Islam dan terkesan mengingkari kebenaran akidah *salaf*.¹⁸

Menurut penulis, permasalahan sebenarnya berkenaan dengan formulasi bahasa yang bermula dari penggalan kalimat bahasa sasaran (BSa) “*akan beriman kepadanya (Isa) sebelum kematiannya*” yang disuguhkan dalam terjemah Kemenag, di mana dalam pemahaman Thalib kata ganti “nya” dalam QTK mengarah kepada para ahli Kitab. Akan tetapi menurut penulis, dengan memperhatikan kalimat tersebut, QTK menyebutkan kata ganti “nya” sebanyak dua kali. Kata ganti yang pertama menyebutkan nama “Isa” sebagai penjelasan, sedangkan kata ganti yang kedua tidak disertai penjelasan, akan tetapi merujuk kembali kepada “nya” yang pertama, yaitu Nabi Isa. Sehingga apa yang dimaksud QTK dalam ayat ini tidak sebagaimana yang dituduhkan Thalib.

b. Terjemah ayat menyalahi kaidah logika

Mengenai hal ini, Thalib menjelaskannya melalui contoh QTK atas Surah al-Qaṣāṣ/28: 10 sebagai berikut:

وَأَصْبَحَ فُؤادُهُ مُؤْنِسًا فِرِغًا لَمَكَادَتْ لَتُبْدِيَ بِهِ تَوْلَاهُ أَنْ رَبَّنَا عَلَى قَلْبِهَا
لَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠﴾

¹⁶Hadis-hadis tersebut diriwayatkan oleh Bukhāriy, Muslim, Ahmad, Abū Dawud, Nasā'iy, al-Tirmiziyy, dan al-Hākim.

¹⁷Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah...*, hlm. 27.

¹⁸Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah....*, hlm 27-28.

QTK: "Dan menjadi kosonglah hati ibu Musa [1114]. Sesungguhnya hampir saja ia menyatakan rahasia tentang Musa, seandainya tidak Kami teguhkan hatinya, supaya ia termasuk orang-orang yang percaya (kepada janji Allah)." ¹⁹

Catatan kaki no. 1114: Setelah ibu Musa menghanyutkan Musa di sungai Nil, maka timbulah penyesalan dan kesangsian hatinya lantaran khawatir atas keselamatan Musa, bahkan hampir-hampir ia berteriak meminta tolong kepada orang untuk mengambil anaknya itu kembali, yang akan mengakibatkan terbukanya rahasia bahwa Musa adalah anaknya sendiri.²⁰

QTT: "Ibu Musa setelah menghanyutkan bayinya, hatinya sangat khawatir atas nasib bayinya itu. Ibu Musa nyaris membuka rahasia tentang bayinya, sekiranya Kami tidak teguhkan hatinya. Dengan keteguhan hatinya itu Kami masukkan dia dalam golongan orang mukmin." ²¹

Menurut Thalib, penjelasan ayat pada *footnote* no. 1114 menggambarkan ibu Musa yang menyesali perbuatannya disebabkan oleh kekhawatiran atas keselamatan Musa. Hal tersebut menurutnya tidak logis, karena bagaimana mungkin seorang ibu yang di satu sisi beriman dan yakin terhadap janji Allah, akan tetapi di sisi lain ia menyesali perbuatan yang dilakukannya padahal hal tersebut atas dasar perintah Allah.²²

¹⁹Departemen Agama RI, *Al-Quran...*, hlm. 610.

²⁰Departemen Agama RI, *Al-Quran...*, hlm. 610.

²¹Muhammad Thalib, *Tarjamah Tafsiriyah*, hlm. 387.

²²Muhammad Thalib, *Tarjamah Tafsiriyah*, hlm. 28. Bandingkan dengan perbedaan pendapat mufassir berikut ini, dalam *Tafsir at-Tabariy* disebutkan: pendapat pertama, menurut Ibnu ‘Abbās, Qatādah, Mujāhid, Sa’id bin Jubayr, dan ad-Dahhāk, bahwa setelah itu hati ibu Musa menjadi kosong dari segala hal kecuali hanya mengingat anaknya. Pendapat kedua, menurut Ibnu Zayd, al-Ḥasan, Ibnu Ishāq, bahwa hatinya menjadi kosong dari mengingat wahyu yang telah Allah ilhamkan kepadanya untuk menghanyutkan Musa ke sungai, ia merasa sedih dan lupa akan janji Allah padanya. Padahal Allah telah berfirman pada ayat ke-7 dalam surat yang sama, "wa lā takhāfi wa lā tahzāni innā rādd ū hu ilayka wa jā'ilūhu minal mursalīn". Menurut Ibnu Zayd, perasaan itu disebabkan oleh gangguan dari setan, sedangkan menurut Ibnu Ishāq perasaan tersebut muncul setelah ia mendengar kabar bahwa Fir'aun telah menemukan bayi di sungai Nil, padahal ia menghanyutkan Musa untuk menyelamatkannya dari Fir'aun. Dalam hal ini Abū Ja‘far memilih pendapat pertama, demikian juga at-Tabariy. Menurut at-Tabariy tidaklah ia hampir saja membuka rahasia tentang bayinya kecuali karena senantiasa mengingat dan sangat mencintainya dan jika memang hatinya kosong dari wahyu maka dalam ayat tersebut tidak akan dilanjutkan dengan kalimat "in kādat latubdi bihi laulā an rabatnā 'alā qalbiha".

Ketidaklogisan yang dimaksud Thalib ada pada inti “penyesalan”.

Dalam pandangan penulis, argumen Thalib tentang ketidaklogisan tersebut terkesan *apologist* tanpa menyuguhkan *hujjah* yang lebih kuat. Padahal *lafaz* berikutnya menggambarkan dengan jelas keadaan hati Ibu Musa, “*in kādat latubdī bihi*”, yaitu bahwa ibu Musa hampir membuka rahasia tersebut karena ia tidak sanggup menutupinya kalaullah Allah tidak menguatkannya. Hal ini menunjukkan bahwa dalam keadaan beriman dan yakin terhadap janji Allah, psikologinya sebagai seorang ibu tetap menariknya ke dalam kesedihan dan kehawatiran serta hampir tidak sanggup menghadapi keadaan tersebut. Ayat tersebut tidak menutupi keadaan psikis yang penulis maksud. Nalar sederhananya seseorang tidak akan “hampir membuka rahasia” kecuali terlebih dahulu ada rasa “menyesal” atau tekanan batin yang kuat sehingga ingin membuka rahasia dan membatalkan perbuatannya. Psikologi demikian sangat manusiawi sampai akhirnya datang keteguhan hati di mana Allah-lah yang menguatkannya.²³

c. *Terjemah membuat maksud ayat tidak jelas*

Menurut Thalib, sebuah terjemah Al-Qur'an hendaknya mampu menyuguhkan kejelasan maksud ayat melalui keterangan-keterangan tambahan sehingga dapat membantu pembaca memahami ayat dengan baik. Oleh karena itu, ketika QTK tidak disertai dengan keterangan yang dimaksud, maka sudah dapat dikatakan “salah” karena sangat mungkin menimbulkan ketidakjelasan dan pemahaman keliru bagi pembaca,²⁴ sebagai contoh terjemah Surah al-Qaṣṣāṣ/28: 45 berikut ini:

Lihat at-Tabariy, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi al-Qur’ān*, taḥqīq Basyār ‘Awād Ma’rūf dan ‘Ishām Fāris al-Harastāniy, Beirut: Muassasah Risālah, cet. I, 1415 H/ 1994 M, jilid VI, hlm. 10-11, dan *Tafsīr at-Tabāiy*, taḥqīq Ahmad Muhammad Syākir dalam Shamela Library version 2.11.0.0, jilid XIX, hlm. 526-529. Lihat juga Abū Muhammad al-Husayn bin Mas’ūd al-Bagawiy, *Ma ’ālim al-Tanzīl*, Riyād: Dār Ṭāyyibah, 1409 H, jilid VI, hlm. 194.

²³Akan tetapi penulis sendiri tidak bermaksud memaksakan kesimpulan bahwa penyesalan hati ibu Musa pada saat itu pasti ada, melainkan dengan melihat penggalan berikutnya, “*in kādat latubdī bihi*”, terdapat indikasi adanya kemungkinan penyesalan tersebut sempat muncul.

²⁴Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI*, hlm. 29.

وَلِكَيْنَّا إِنْسَانًا قُرُونًا فَطَّاولَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ شَأْوِيًّا فِي أَهْلٍ
مَدْيَنَ تَقْفُوا عَلَيْهِمْ لَيْتَنَا وَلِكَيْنَّا كُنَّا مُرْسِلَينَ

QTK: “Tetapi Kami telah mengadakan beberapa generasi, dan berlalulah atas mereka masa yang panjang, dan tiadalah kamu tinggal bersama-sama penduduk Madyan dengan membacakan ayat-ayat Kami kepada mereka, tetapi Kami telah mengutus rasul-rasul.”

QTT: “Akan tetapi, sesudah itu Kami telah menciptakan beberapa generasi. Generasi-generasi itu ada yang hidupnya jauh sesudah Musa, sehingga mereka lupa ajaran Musa. Wahai Muhammad, kamu tidak semasa dengan Musa, saat ia menyampaikan dakwahnya kepada penduduk Madyan sehingga kamu dapat menyaksikan kejadiannya. Akan tetapi, kamu dapat menyampaikan kisah itu kepada kaum Quraisy, karena Kami jadikan kamu sebagai salah seorang rasul Kami.”²⁵

Dalam pandangan Thalib, terjemah ayat di atas seharusnya dilengkapi dengan keterangan tentang maksud dari siapa mereka, kapan masa yang panjang itu terjadi, siapa rasul-rasul tersebut, kapan diutus, dan kepada siapa rasul-rasul tersebut diutus. Dengan kata lain, setiap keterangan berkaitan dengan objek, baik objek pertama dan kedua, serta waktu harus dijelaskan secara detail untuk menghindari kesalahpahaman pembaca.

Dalam kacamata penulis, permasalahan ini bertumpu pada metode terjemah yang digunakan. Thalib menggunakan metode terjemah yang dapat menyuguhkan penjelasan-penjelasan (*tarjamah tafsiriyyah*), sedangkan QTK menggunakan terjemah *harfiyyah* pada sebagian ayat dan *tafsiriyyah* pada sebagian lainnya, sehingga tidak menjelaskan setiap ayat secara detail. Oleh karena itu, perlu dipertimbangkan kembali untuk mengatakan “kesalahan terjemah” hanya karena terjemah tersebut (QTK) tidak dilengkapi dengan keterangan-keterangan pada setiap ayat sebagaimana yang diharapkan oleh Thalib. Selain itu, dalam QTK terdapat judul besar dan judul kecil dari setiap surat yang dapat membantu pembaca agar tidak keluar dari kerangka tema besar ataupun tema kecil, sehingga pembaca dapat memahami maksud ayat dengan benar.

²⁵Muhammad Thalib, *Al-Qur'anul Karim: Tarjamah Tafsiriyyah*, hlm. 392.

Berkaitan dengan Surah al-Qaṣṣāṣ/28: 45, QTK telah menentukan tema besar atas kandungan ayat 1-57 dari surat ini yaitu “Kisah Musa as dan Fir'aun sebagai Bukti Kebenaran Al-Qur'an”, sedangkan tema kecil atas ayat 44-47 surat tersebut yaitu tentang “Kisah Musa a.s. menerima Taurat hanya diketahui Muhammad s.a.w. dengan wahyu.”²⁶ Dengan memperhatikan tema besar dan tema kecil ini, pembaca akan terbantu dalam memahami maksud dan konteks Surah al-Qaṣṣāṣ ayat 45.

d. *Terjemah ayat membuat maksud ayat keliru*

Maksud Thalib dalam hal ini berkaitan dengan logika kedua bahasa, bahasa Arab sebagai BSu dan bahasa Indonesia sebagai BSa. Maksudnya sistematika dan kaidah-kaidah kedua bahasa, di mana yang pertama sangat berbeda dari yang kedua, dan hal tersebut harus dijembatani dengan melakukan *tarjamah tafsiriyyah*.²⁷ Menurut Thalib, kesalahan dari kekurangpedulian QTK terhadap logika kedua bahasa tersebut bisa dilihat dalam terjemah Surah al-Baqarah/2: 34:

وَإِذْ قُنْتَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجَدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبِي وَاسْتَكَبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكُفَّارِ

QTK: “Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat: ‘Sujudlah [36] kamu kepada Adam,’ maka sujudlah mereka kecuali Iblis, ia enggan dan takabur dan adalah ia termasuk golongan orang-orang yang kafir.”²⁸

Catatan kaki no. 36: sujud di sini berarti menghormati dan memuliakan Adam, bukanlah berarti sujud memperhambakan diri, karena sujud memperhambakan diri itu hanyalah semata-mata kepada Allah.²⁹

QTT: “Wahai Muhammad, ingatlah ketika Kami berfirman kepada para malaikat dan jin: “Sujudlah kalian kepada Adam.” Para malaikat pun bersujud, tetapi iblis dari golongan jin tidak mau bersujud. Iblis benci kepada Adam dan bersikap congkak kepada Allah. Iblis termasuk golongan kafir.”³⁰

²⁶Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, hlm. 609-617.

²⁷Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI*, hlm. 30.

²⁸Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, hlm. 14.

²⁹Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, hlm. 14.

³⁰Muhammad Thalib, *Al-Qur'anul Karim: Tarjamah Tafsiriyah*, hlm. 7.

Menurut Thalib, terjemah di atas melupakan kaidah bahasa sumber dan bahasa sasaran. Di dalam bahasa Arab terdapat pengecualian langsung (*istiṣnā’i muttaṣil*) dan pengecualian terpisah (*istiṣnā’i munqaṭi*), sedangkan keduanya tidak terdapat di dalam bahasa Indonesia, sehingga ketika pengecualian tersebut tidak dijelaskan akan menimbulkan pemahaman yang keliru, fatal, dan menyesatkan.³¹ Sebagaimana dalam contoh terjemah di atas, sangat mungkin pembaca memahami bahwa iblis termasuk dalam golongan malaikat karena QTK tidak menjelaskan pengecualian yang dimaksud dalam ayat. Dengan demikian, perlu adanya penjelasan tentang golongan yang menjadi asal iblis, yaitu golongan jin. Sehingga akan jelas bahwa iblis bukan berasal dari golongan malaikat.³²

Pembahasan tentang apakah iblis termasuk golongan malaikat memang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ahli *ta’wīl*, ada yang mengatakan iblis termasuk golongan malaikat sebagaimana menurut Ibnu ‘Abbās, dan yang lain berpendapat bahwa iblis bukan termasuk golongan malaikat, melainkan ia adalah asal-usul jin sebagaimana Adam sebagai asal-usul manusia. Pendapat ini dikemukakan oleh al-Hasan.³³

Terlepas dari perdebatan tersebut, Thalib mengesampingkan apa yang terdapat dalam kitab-kitab rujukannya. Misalnya saja dalam *Tafsīr al-Muyassar*, *Tafsīr al-Muntakhab*, dan *Tafsīr as-Samraqandiy*, ketiganya tidak menjelaskan pengecualian iblis dari malaikat.³⁴ Maka ketika Thalib menyatakan bahwa QTK telah menyebabkan maksud ayat menjadi keliru, sedangkan dalam hal ini Thalib pun harus konsisten, lantas bagaimana pandangan Thalib terhadap ketiga kitab *tafsīr* di atas di mana menyuguhkan interpretasi yang tidak berbeda secara substansi dengan apa yang disuguhkan oleh QTK?

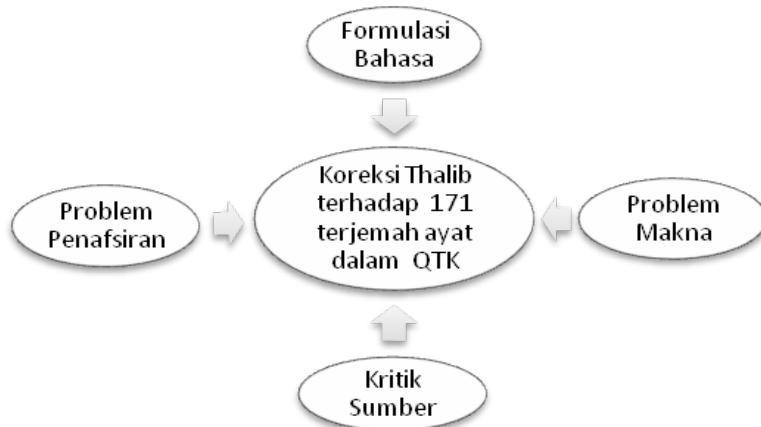
³¹Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI*, hlm. 29-30.

³²Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah*, hlm. 30.

³³ Lihat *at-Tabariy*, *Tafsīr at-Tabariy*, dalam Shamela Library version 2.11.0.0, jilid I, hlm. 501-509. Lihat juga al-Bagawī, *Ma’ālim al-Tanzīl*, jilid I, hlm. 81-82.

³⁴Rābitah al-‘Ālam al-Islāmy, *Tafsīr al-Muyassar*, Saudi: Majma’ Mālik Fahd, t.t., dalam Shamela Library version 2.11.0.0, jilid I, hlm. 48, Tim Ulama al-Azhar, *Tafsīr al-Muntakhab* dalam Shamela Library version 2.11.0.0, jilid I, hlm. 9.

Sejauh penelusuran penulis, kritik Thalib terhadap QTK berkisar pada empat pola: *pertama*, formulasi bahasa, di mana permasalahan dalam hal ini sebenarnya bukan mengenai benar dan salahnya makna ayat melainkan seputar narasi atau cara pengungkapan yang menurut Thalib tidak sesuai; *kedua*, problem makna, di mana Thalib memiliki konklusi yang berbeda dengan konklusi makna yang dihadirkan QTK; *ketiga*, kritik sumber, di mana Thalib membenturkan terjemah QTK menggunakan kitab-kitab rujukannya; *keempat*, problem penafsiran, di mana Thalib tidak menyetujui QTK karena tidak mencerminkan penafsiran yang sesuai dengan pemahamannya. Keempat pola ini terkadang secara bersamaan terdapat dalam satu koreksi terjemah QTK, dan tidak jarang juga dalam satu koreksi terjemah hanya memuat satu pola saja. Penulis mengilustrasikan empat pola tersebut sebagai berikut:



Gambar 1

Oleh karena itu, penulis pun menjadikan empat pola tersebut sebagai pijakan dasar penulis dalam menganalisis koreksi Thalib terhadap QTK.

Persentase Rujukan Terjemah

Persentase ini ditempuh untuk melihat sejauh mana intensitas penggunaan rujukan terjemah yang dilakukan oleh Thalib dan arah kecenderungan penerjemah. Dalam karyanya, Thalib menyoroti

secara rinci 171 ayat QTK dan membantahnya dengan cara mengutip langsung dari kitab-kitab rujukannya. Penggunaan kitab rujukan tersebut bila dipersentasekan sebagai berikut: *Tafsîr al-Muyassar* 41,8%; *Tafsîr al-Muntakhab* 21,2%; *Tafsîr as-Samarqandî* 20,11%; *Tafsîr Ibnu Kaśîr* 10,87%; *Tafsîr at-Tabariy* 4,35%; *Tafsîr ad-Durr al-Mansûr* al-Suyûṭî 0,54%; *Tafsîr al-Jalâlayn* 0,54%; *Tafsîr al-Marâgî* 0,54%; dan *Tafsîr as-Ša'labî* 0%; serta *Tafsîr al-Bagawî* 0%.

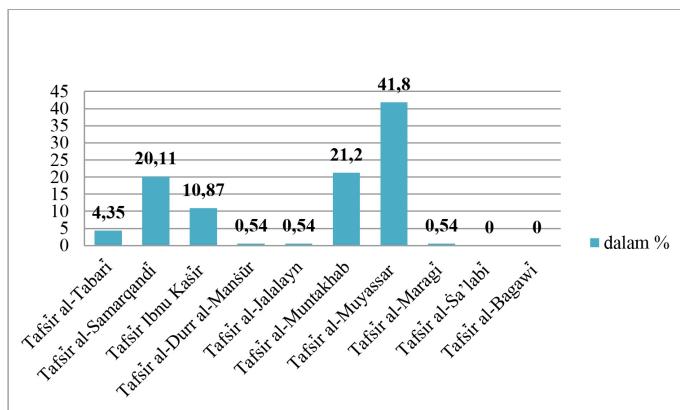


Diagram 1: Referensi Koreksi M. Thalib terhadap 171 Ayat Terjemah Al-Qur'an Kemenag RI

Berdasarkan persentase di atas, tampak jelas kecenderungan penerjemah dalam memilih rujukan yang didominasi oleh *Tafsîr al-Muyassar*, *Tafsîr al-Muntakhab*, dan *Tafsîr Bahr al-'Ulûm* karya as-Samarqandî (w. 375 H). Thalib tidak mengakomodasi ataupun memanfaatkan sebagian besar rujukan yang ada, bahkan ia sering melewatkannya penafsiran klasik seperti at-Tabariy, Abû Ishâq al-Ša'labiy, al-Bagawiy, dan Ibnu 'Atîyyah. Padahal intensitas yang memadai dalam menggunakan rujukan akan sangat membantu dalam memahami suatu ayat.

Menurut penulis, kemungkinan besar kecenderungan tersebut —salah satunya—dilatarbelakangi oleh latar belakang pendidikan dan ideologi yang diusung Thalib. Selain itu, khususnya berkaitan dengan penggunaan *Tafsîr al-Muyassar*, dalam pengantar yang disampaikan oleh 'Abdullah bin 'Abdul Muhsin at-Turki, disebutkan bahwa salah satu faktor yang melatarbelakangi penyusunan tafsir

tersebut adalah karena banyaknya terjemah Al-Qur'an yang disusun bukan oleh ahlinya bahkan beberapa di antarnya disusun oleh non-muslim. Oleh karena itu, para mufasir penyusun tafsir tersebut sangat menjaga proses penafsiran dengan keyakinan akan diterjemahkan ke berbagai bahasa.³⁵ Maka, di samping adanya kesesuaian pemahaman dengan tafsir tersebut, Thalib lebih banyak mengutipnya untuk kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia sebagai langkah praktis dari proses penerjemahan.

Analisis Sumber, Makna, Penafsiran, dan Kebahasaan

a. Surah al-Fātiḥah/1: 1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

QTT: “Dengan nama Allah Yang Mahaluas dan kekal belas kasih-Nya kepada orang mukmin serta Maha Penyayang kepada semua makhluk-Nya.”³⁶

QTK: “Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang.”[1]

Catatan kaki no. 1: ...Ar-Rahmaan (Maha Pemurah): salah satu nama Allah yang memberi pengertian bahwa Allah melimpahkan karunia-Nya kepada makhluk-Nya, sedang ar-Rahiim (Maha Penyayang) memberi pengertian bahwa Allah senantiasa bersifat rahmah yang menyebabkan Dia selalu melimpahkan rahmat-Nya kepada makhluk-Nya.³⁷

Menurut Thalib, terjemah dan keterangan pada catatan kaki QTK keliru karena tidak menjelaskan tentang perbedaan objek dari *ar-Rahmān* dan *ar-Rahīm* dan menyalahi apa yang terdapat dalam Al-Qur'an itu sendiri. Objek *ar-Rahmān*, menurut Tahlib, adalah orang mukmin saja berdasarkan Surah al-Furqān/25: 63-67 yang menyebutkan ciri-ciri orang mukmin:

³⁵Rābiṭah al-Ālam al-Islāmy, *Tafsīr al-Muyassar*, jilid I, hlm. 3-4.

³⁶Dalam Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI teks terjemah sedikit berbeda namun tidak menimbulkan perbedaan makna, yaitu penggunaan “lagi” dan “serta” pada kalimat “Mahaluas dan kekal belas kasih-Nya kepada orang mukmin, lagi Maha Penyayang”. Lihat Muhammad Thalib, *Al-Qur'an Al-Karim*, hlm. 2, dan Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah*, hlm. 36.

³⁷Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, hlm. 5.

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْسُونَ عَلَى الْأَرْضِ هُوَنَا ...

“Orang-orang yang menjadi hamba-hamba Tuhan Yang Mahabelas kasih adalah orang-orang yang berjalan di muka bumi dengan rendah hati... ”³⁸

Sedangkan kata *ar-Rahīm* berdasarkan penyebutannya sebanyak 34 kali di dalam Al-Qur'an, maka ditujukan kepada semua makhluk-Nya, kecuali pada Surah al-Ahzāb/33: 44 lafal “*bi al-mu'minā rahīman*” dikhususkan bagi orang mukmin saja karena bukan untuk menunjukkan pembatasan melainkan pengutamaan *ar-Rahīm* bagi yang mukmin.³⁹

Koreksi Thalib ini berkaitan dengan perbedaan objek kata *ar-Rahmān* dan *ar-Rahīm*. Terlepas dari QTK yang tidak membedakan objek kata keduanya, akan tetapi koreksi dan hasil terjemah Thalib ini justru sangat berbeda dengan apa yang terdapat di dalam kitab *tafsīr*, termasuk dalam *Tafsīr al-Muyassar* di mana merupakan rujukan utama Thalib dengan intensitas tertinggi.⁴⁰

Berkenaan dengan hal ini, terdapat beberapa pendapat di antaranya: pertama, *ar-Rahmān* dan *ar-Rahīm* bermakna satu dan disebutkan bersamaan sebagai bentuk perluasan makna, seperti *jādun majīd*. Kedua, sebagai bentuk *mubālagah*, seperti kata *sakrān* (mabuk) dilekatkan kepada orang yang terlalu banyak minum. Maka dalam konteks ini kata *ar-Rahmān* bermakna “yang luas rahmatnya atas segala sesuatu”, makna ini juga dipilih oleh Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah.⁴¹ Ketiga, yaitu menurut Ja'far bin Muhammad as-Şādiq, kata *ar-Rahmān* bermakna umum, yaitu sebagai Pemberi rezeki kepada seluruh makhluknya di dunia, sedangkan *ar-Rahīm* lebih khusus untuk

³⁸ Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI*, hlm. 35.

³⁹ Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah*, hlm. 35.

⁴⁰ Rābiṭah al-'Ālam al-Islamy, *Tafsīr al-Muyassar*, jilid I, hlm. 7.

⁴¹ Abū Ishāq Ahmad as-Šā'labiy, *Al-Kasyf wa al-Bayān*, tāḥqīq Abū Muḥammad bin 'Āsyūr, Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabiyy, cet. I, 1422 H/ 2002 M, jilid I, hlm. 98-99. Pendapat ini sejalan dengan al-Suhailiy dalam *Baddā'i' al-Fawā'id* dan Ibnu Jamā'ah dalam *Kasyf al-Ma'āni fī Mutasyābih al-Masāni*, bahwa *al-Rahmān* adalah bentuk *mubālagah* dimana juga bermakna banyak dan agung sehingga tidak ada yang serupa dengannya. Lihat 'Audah Khalīl Abū 'Audah, *al-Taṭawwur al-Dilālī Baina Lugah al-Syi'r wa Lugah al-Qur'ān*, Yordan: Maktabah al-Manār, cet. I, 1405 H/1985 M, hlm. 444-445.

mukmin baik di dunia maupun di akhirat, maksudnya di dunia adalah sebagai yang memberi hidayah, taufik, serta menutupi mukmin dari dosa, dan di akhirat sebagai yang menyayangi mukmin dan memasukkannya ke dalam surga. Maka kata *ar-Rahmān* adalah lafal khusus yang memiliki makna umum, dan sebaliknya kata *ar-Rahīm* adalah lafal umum yang bermakna khusus.⁴² Demikian juga halnya yang dikutip oleh al-Bagawiy (w. 516 H) dan as-Samarqandiy (w. 357 H).⁴³ *Keempat*, adalah pendapat Mujāhid bahwa *ar-Rahmān* ditujukan kepada penduduk dunia, sedangkan *ar-Rahīm* ditujukan kepada penduduk akhirat. Dan *kelima*, menurut al-Dāḥḥāk kata *ar-Rahmān* bagi penghuni langit, sedangkan *ar-Rahīm* bagi penghuni bumi ketika telah diutus rasul kepada mereka dan diturunkannya kitab-kitab suci.⁴⁴

Masih berkenaan dengan hal ini, Ibnu Jarīr dalam *Tafsīr al-Tabariy* menyebutkan dua riwayat berkaitan dengan hal ini, *pertama*: riwayat dari Abū Sa'īd al-Khudriy bahwa *ar-Rahmān* menunjukkan sifat *rahmān* di dunia dan akhirat, sedangkan *ar-Rahīm* hanya di akhirat saja. *Kedua*: riwayat dari al-'Arzamiy bahwa *ar-Rahmān* untuk seluruh makhluk dan *ar-Rahīm* khusus bagi mukmin saja.⁴⁵ Hal ini sejalan dengan Surah al-Furqān/25: 59 dan Tāhā/20: 5, dilekatkan kata “*istawā*” kepada lafal *ar-Rahmān* untuk menunjukkan keumumannya bagi seluruh makhluk.⁴⁶

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *ar-Rahmān* ditujukan kepada seluruh makhluknya baik di dunia dan akhirat dan *ar-Rahīm* secara khusus hanya ditujukan kepada mukmin saja baik di dunia dan akhirat.⁴⁷ Hal ini sangat berbeda dengan apa yang disampaikan oleh Thalib.⁴⁸ Dalam terjemah ayat ini Thalib menukar objek dari kedua kata tersebut, dimana objek *ar-Rahmān* untuk *al-Rahīm*, dan begitu juga sebaliknya. Sehingga

⁴²Abū Ishāq Aḥmad as-Šā'labiy, *Al-Kasyf wa al-Bayān*, jilid I, hlm. 99.

⁴³Lihat Abū Layṣ as-Samarqandiy, *Bahr al-'Ulūm*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. I, 1413 H/1993 M, jilid I, hlm. 76-77 dan Abū Muḥammad al-Bagawī, Ma'ālim al-Tanzīl, jilid I, hlm. 51.

⁴⁴Abū Ishāq Aḥmad as-Šā'labiy, *Al-Kasyf wa al-Bayān*, jilid I, hlm. 99-100.

⁴⁵at-Ṭabarīy, *Jāmi' al-Bayān*, dalam Shāmela Library, jilid I, hlm. 127.

⁴⁶Abū al-Fidā Ismā'il bin 'Umar bin Kaśīr ad-Dimasyqi, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. I, 1419 H/1998 M, jilid I, hlm. 38-41.

⁴⁷at-Ṭabarīy, *Jāmi' al-Bayān*, jilid I, hlm. 54-56.

⁴⁸Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah*, hlm. 36.

menjadikan terjemah Thalib berbeda dengan penafsiran dan sumber yang ada.

b. Surah Alī 'Imrān/3: 103

وَاعْتَصِمُوا بِحَلْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَإذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ
أَعْدَاءً فَالَّذِي بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُضْرَةِ
مِنْ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَيْتَهُ لَعَلَّكُمْ تَهَتَّدُونَ

QTT: “Wahai kaum mukmin, teguhkanlah diri kalian dalam melaksanakan Islam secara utuh. Janganlah kalian mengambil sebagian syari'at, tetapi meninggalkan sebagian lainnya. Ingatlah nikmat Allah kepada kalian, ketika kalian masih kafir pada jaman jahiliyah kalian bermusuhan. Kemudian Allah satukan hati kalian dengan Islam, sehingga kalian menjadi bersaudara. Pada jaman jahiliyahnya kalian mengalami masa kerusakan moral, lalu Allah selamatkan kalian dari kerusakan moral itu. Demikianlah Allah menjelaskan syari'at kepada kalian supaya kalian memperoleh petunjuk untuk hidup bersaudara.”⁴⁹

QTK: “Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kalian bercerai-berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuuh-musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena ni'mat Allah orang-orang yang bersaudara; dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya... ”⁵⁰

Thalib mengoreksi QTK atas terjemah ayat ini karena tidak memberikan maksud yang jelas mengenai arti “berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah bercerai-berai.” Menurut Thalib kalimat tersebut mengarah kepada makna kebersamaan memegang agama Allah sehingga terbentuk kesatuan tanpa memperhatikan praktik Islam secara utuh. Padahal, menurutnya, maksud ayat ini sebenarnya adalah perintah bagi kaum muslim agar berislam secara utuh, walaupun hanya sebagian umat yang melaksanakannya, karena dengan demikian pertolongan Allah SWT dengan sendirinya akan datang sehingga akan terbentuk kesatuan dan kekuatan umat Islam.⁵¹

⁴⁹Muhammad Thalib, *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Tafsiriyah*, hlm. 64.

⁵⁰Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, hlm. 93.

⁵¹Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah*, hlm. 61.

Koreksi Thalib dalam hal ini mengenai makna, yaitu seputar permasalahan kuantitas muslim yang berislam (QTK), sedangkan menurutnya ayat ini menganai kualitas keberislaman muslim walaupun jumlah mereka sedikit (QTT).⁵² Sejauh pemahaman penulis, hal tersebut bertolak dari perbedaan QTK dan QTT dalam memaknai kata “*jami'an*”, di mana QTK mengartikannya “kamu semuanya”, sedangkan QTT memaknainya dengan “secara utuh” yaitu tidak dengan mengambil sebagian syariat dan meninggalkan sebagian lainnya.”⁵³

Thalib berpendapat demikian dengan mengutip penafsiran as-Samarqandiy, yaitu:

﴿واعتصموا بحبل الله جمِيعاً﴾ يقول: تمسّكوا بدین الله وبالقرآن. ويقال:
تمسّكوا بسبيل السنة والهدى، ﴿ولَا تفرقوا﴾ يقول: ولا تختلفوا في الدين
كانختلف اليهود والنصارى.⁵⁴

Dalam penafsiran di atas, as-Samarqandiy sendiri tidak menjelaskan maksud dari kata “*jami'an*”, apakah ia menggambarkan kondisi *ḍamîr* dalam kata “*wa taṣimû*” ataukah untuk menggambarkan keadaan “*bi ḥabl Allāh*”. Sehingga mungkin saja Thalib memaknainya sebagai keadaan (kualitas) “secara utuh” atau “secara menyeluruh” dari “tali Allah” itu sendiri, yaitu agama Allah dan Al-Qur'an. Berbeda dengan yang

⁵²Menurut Thalib, walaupun umat Islam seluruhnya bersatu tetapi tidak berislam secara sempurna, mereka melaksanakan sebagian syariat dan meninggalkan sebagian lainnya, maka Allah tidak akan menjadikannya bersatu dan memiliki kekuatan. Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah*, hlm. 61.

⁵³Mengenai kata “*bi ḥabl Allāh*” baik QTK dan QTT sependapat bahwa maksudnya adalah agama Islam, hanya saja kedua penerjemahan ini mengarahkan kepada konsep ataupun cara pelaksanaan yang berbeda, apakah dengan cara kolektif bersama-sama ataukah hanya sebagian umat asalkan pelaksanannya menyeluruh dalam setiap aspek syariat Islam. Terdapat perbedaan pendapat di kalangan mufassir mengenai maksud dari “*bi ḥabl Allāh*”. Ibnu Mas'ud memahaminya dengan “al-jamā'ah” (kelompok), Qatādah mengartikannya dengan Al-Qur'an, al-Suddiy memaknainya dengan “*kitāb Allāh*”, demikian juga al-Daḥḥāk dan Ibnu Mas'ud. Abū al-Āliyah memaknainya dengan ikhlas dalam tauhid, sedangkan menurut Ibnu Zayd “*bi ḥabl Allāh*” adalah Islam. Akan tetapi, pendapat satu dengan yang lain secara substantif tidak berbeda jauh. Lihat Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaq bin Gālib bin ‘Atīyyah al-Andalusiy, *Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. I, 1422 H/ 2001 M, jilid I, hlm. 483.

⁵⁴Abū Layṣ al-Samarqandiy, *Bahr al-‘Ulūm*, jilid I, hlm. 288.

dipahami oleh Thalib, adalah pendapat Wahbah al-Zuhayli, yaitu:

وَتَمَسَّكُوا جِمِيعًا بِالْقُرْآنِ وَبِدِينِ الْإِسْلَامِ...⁵⁵

Demikian juga menurut Ibnu ‘Atīyyah, kata “*jāmī‘an*” menunjukkan kondisi (kualitas) kata ganti (*damīr*) dari kata “*i‘taṣimū*”,⁵⁶ sehingga makna dari penggalan ayat tersebut adalah “jadilah kalian berada dalam keteguhan secara bersama-sama (massif)” dan “janganlah terpisah-pisah”.⁵⁷ Hal ini juga sejalan dengan pendapat Ibnu Mas‘ūd yang dikutip oleh al-Bagawiy, yaitu “*‘alaykum bil jamā‘ah*”, hendaklah kalian berjamaah atau bersama-sama.⁵⁸

Di samping itu, dalam menerjemahkan ayat ini Thalib telah meninggalkan satu kata penting dalam penerjemahannya, yaitu “*wa lā tafarraqū*,” padahal maksud penggalan kalimat perintah ini akan melengkapi penggalan kalimat yang sebelumnya, di mana umat Islam dilarang untuk bercerai-berai dalam agama Allah sehingga mampu bersama-sama sepakat dalam menaati Allah dan Rasul-Nya.⁵⁹ Kekeliruan semacam ini dalam penerjemahan, terlebih lagi penerjemahan Kitab Suci, bukan lagi tergolong dalam pembatasan makna dimana mengandung unsur distorsi makna, melainkan termasuk ke dalam tindakan pengabaian—untuk tidak mengatakannya sebagai pendistorsian—teks asli.

⁵⁵Wahbah Zuhayliy, *Tafsīr al-Wajīz ‘alā Hāmisy al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Damaskus: Dār al-Fikr, cet. II, 1416 H/ 1996 M), jilid I, 64.

⁵⁶Menurut Ibnu ‘Atīyyah, makna *al-i‘tiṣām* (hal berkaitan dengan peneguhan) adakalanya menahan atau berpegang menggunakan tangan, menetapkan aturan, dan sebagainya. Kata “*al-habl*” dalam ayat ini dipinjam sebagai sebab yang meneguhkan dan ikatan yang terbentang antara *al-‘aṣīm* (yang memelihara) dan *al-ma‘ṣūm* (yang dipelihara). Ibnu ‘Atīyyah al-Andalusiy, *Muḥarrar al-Wajīz*, jilid I, hlm. 483.

⁵⁷Ibnu ‘Atīyyah al-Andalusiy, *Muḥarrar al-Wajīz*, jilid I, hlm. 484.

⁵⁸al-Bagawiy, *Ma‘ālim at-Tanzīl*, jilid II, hlm. 79.

⁵⁹at-Tabariy, *Jāmi‘ al-Bayān*, jilid II, hlm. 297., Ibnu Kaśīr al-Dimasyqiyy, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, jilid II, hlm. 77. Perlu diperhatikan bahwa yang dimaksud dengan bercerai atau terpecah-belah dalam hal ini adalah perpecahan yang disebabkan oleh fitnah ataupun dalam hal akidah, sedangkan perbedaan dalam hal *furu‘* dan *fiqh* tidak termasuk dalam ayat ini, karena hal itu merupakan rahmat. Lihat Abū Layṣ as-Samarqandiy, *Bahr al-‘Ulūm*, jilid I, hlm. 484.

c. Surah al-Isrā' /17: 81

وَقُلْ حَمَّةُ الْحَقُّ وَرَهْقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ رَهْقًا

QTT: "Wahai Muhammad, katakanlah: 'Kemenangan Islam di kota Makkah pasti datang dan kesyirikan pasti lenyap dari kota Makkah.' Sesungguhnya kesyirikan di kota Makkah pasti lenyap."⁶⁰

QTK: "Dan katakanlah, 'Yang benar telah datang dan yang batil telah lenyap.' Sesungguhnya yang batil itu adalah sesuatu yang pasti lenyap."⁶¹

Dalam mengoreksi terjemah QTK terhadap ayat ini, Thalib berargumen bahwa terjemah tersebut bertentangan dengan realitas sehari-hari di mana kebatilan telah—bahkan makin—merajalela sedangkan kebenaran telah terkalahkan. Menurut Thalib, berdasarkan apa yang terdapat dalam *Tafsir as-Samarqandiy*, ayat ini berbicara dalam konteks kemenangan Islam dan berakhirnya penyembahan berhala di Mekkah.⁶²

Para mufasir berbeda pendapat mengenai maksud dari kedua hal tersebut. Pendapat pertama, maksud dari "al-*haq*" adalah Al-Qur'an dan "al-*bātil*" adalah setan. Pendapat ini dikemukakan oleh Qatādah. Kedua, "al-*haq*" yaitu jihad melawan kaum musyrik dan "al-*bātil*" yaitu kemusyrikan. Ketiga, menurut al-Suddiy, "al-*haq*" adalah Islam dan "al-*bātil*" adalah syirik. Keempat, "al-*haq*" adalah beribadah kepada Allah, sedangkan "al-*bātil*" adalah penyembahan berhala. Dan kelima, "al-*haq*" adalah iman dan "al-*bātil*" adalah kufur.⁶³

⁶⁰Muhammad Thalib, *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Tafsiriyah*, hlm. 291.

⁶¹Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, hlm. 436.

⁶²Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah*, hlm. 84.

⁶³Lihat: at-Tabariy, *Jāmi' al-Bayān*, jilid 5, hlm. 61-62; Ibnu 'Atiyyah al-Andalusiy, *Muḥarrar al-Wajīz*, jilid III, hlm. 480; al-Bagawiy, *Ma'ālim at-Tanzil*, jilid V, hlm. 122; Jalāluddin as-Suyūtiy, *Tafsir ad-Durr al-Mansūr fī Tafsir bi al-Ma'sūr*, taḥqīq 'Abdullah bin 'Abd al-Muhsin al-Turkiy, (Kairo: Markaz li al-Buhūṣ wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, cet. I, 1424 H/ 2003 M), jilid IX, hlm. 429-430; Abū Layṣ as-Samarqandiy, *Bahr al-'Ulūm*, jilid II, hlm. 280-281. Dari segi kebahasaan, *al-bātil* adalah perbuatan dan perkataan yang sia-sia dan tidak menghasilkan atau perbuatan dengan hasil yang negatif. Istilah ini berasal dari kata *baṭala yubṭilu buṭlānan buṭlan* bermakna pergi, hilang, dan rugi. Istilah *al-bātil* telah dikenal sejak zaman pra-Islam sebagai lawan dari *al-*haq** (sesuatu yang benar), hingga turunlah Al-Qur'an dan mematenkannya sebagai istilah islami. Istilah ini disebut dalam Al-Qur'an di 24 tempat, 12 tempat di antaranya menghadapkan *al-bātil* dengan

Ayat yang berlafal umum ini memang memiliki sebab turun (*sabab an-nuzūl*) yang khusus, berdasarkan riwayat dari Ibnu ‘Abbās, Ibnu Mas‘ūd, dan Jābir, yaitu tentang Rasulullah saw ketika memasuki Mekah pada hari kemenangan (*Yaum al-Fath*) dan menemukan 360 patung berhala di sekitar Ka’bah, kemudian Rasulullah menghancurkan berhala-berhala tersebut dan mengucapkan ayat ini.⁶⁴

Berkaitan dengan hal ini, dalam ‘*ulūm al-Qur’ān* terdapat kaidah –yang telah dikenal luas dan dipilih oleh *jumhūr ‘ulamā*– dalam memahami ayat-ayat yang memiliki kekhusususan sebab. Yaitu, *al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafz lā bi khuṣūṣ as-sabab*, maksudnya patokan dalam memahami ayat adalah redaksinya (*lafz*) yang bersifat umum, bukan sebabnya yang bersifat khusus. Redaksi yang bersifat umum ini tidak begitu saja dipahami tanpa mengaitkannya dengan peristiwa yang melatarbelakangi sebab turunnya. Sehingga berdasarkan kaidah ini, maksud ayat tidak terbatas pada pelaku yang disebutkan dalam sebab turunnya melainkan terhadap siapa saja yang serupa dengan peristiwa yang disebutkan dalam sebabnya.⁶⁵

Dengan demikian, jika kaidah ini diterapkan pada Surah al-*Isrā’*/17: 81, maka maksud ayat ini tidak terbatas kepada peristiwa yang semisalnya meskipun dilatarbelakangi oleh peristiwa pada hari *Fath Makkah*. Demikian juga jika ternyata dalam realitas sehari-hari kejahatan dan kebatilan telah merajalela dan seakan-akan peristiwa yang serupa dengan kemenangan Mekah belum terjadi lagi, bukan berarti secara langsung mengindikasikan kebohongan firman Allah dalam ayat ini sebagaimana yang dikhawatirkan oleh Thalib. Karena jika merujuk kepada beberapa penafsiran tentang *al-ḥaq* dan *al-bāṭil* yang telah penulis sebutkan sebelumnya, kemenangan *al-ḥaq* yang dimaksud justru memiliki makna yang luas, yaitu setiap

al-ḥaq. Sejak itu *al-bāṭil* dalam Islam bermakna usaha yang musnah, perbuatan yang merugi, dan keyakinan yang palsu atau dusta karena ia lawan dari *al-ḥaq*, sedangkan *al-ḥaq* itu sendiri yaitu agama dan syari’at yang langgeng. Lihat ‘Audah Khalīl Abū ‘Audah, *at-Taṭawwur ad-Dilālī Baina Lugah*, hlm. 329-331.

⁶⁴Jalāluddīn as-Suyūṭī, *Tafsīr ad-Durr al-Mansūr*, jilid IX, hlm. 429-430.

⁶⁵Mannā’ al-Qaṭān, *Mabāḥiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Riyad: Maktabah al-Ma’ārif, cet. III, 1421 H/ 2000 M, hlm. 83-84., Quraish Shihab, *Kaidah Tafsīr: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur’ān*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hlm. 238-240.

ketaatan yang diridai Allah dan kekalahan *al-bātil* adalah bagi setiap hal yang tidak diridai Allah SWT.⁶⁶

Sebaliknya, jika maksud ayat dibatasi sebagaimana pendapat Thalib, maka maksud ayat menjadi sangat sempit. Bahkan bisa saja diartikan bahwa kemenangan yang serupa seakan tidak akan terjadi lagi—meskipun ia tidak mengatakan demikian secara eksplisit—, dan kalaupun Thalib dalam pemahamannya menggunakan kaidah *al-'ibrah bi khuṣūṣ as-sabab lā bi 'umūm al-lafz*, maka dia harus menggunakan analogi dalam menerapkan ayat ini kepada peristiwa lain. Akan tetapi, jika benar adanya Thalib menggunakan kaidah tersebut, perlu diperhatikan karena kaidah yang sebaliknya, *al-'ibrah bi 'umūm al-lafz lā bi khuṣūṣ as-sabab*, adalah kaidah yang paling banyak digunakan oleh sahabat dan *jumhūr 'ulamā'*, dan hal ini sangat berbeda dengan prinsip-prinsip dasar Thalib dalam menafsirkan ayat. Sedangkan jika ditinjau dari sisi kebahasaan, struktur kalimat yang digunakan dalam terjemah Thalib bisa dikatakan tidak efektif, yaitu ketika Thalib mengulang penyebutan kota Mekah dalam satu kalimat.

d. Surah al-'Ankabut/29: 6

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَعَلَىٰ عَنِ الْعَلَمِينَ

QTT: “Siapa saja yang berjuang menegakkan agama Allah dan bersabar melawan hawa nafsunya, maka ia telah berjuang untuk kebaikan dirinya sendiri...”⁶⁷

QTK: “Dan barangsiapa yang berjihad, maka sesungguhnya jihadnya itu adalah untuk itu adalah untuk dirinya sendiri...”⁶⁸

Kritik Thalib dalam terjemah ayat ini mengenai penerjemahan kata “*man jāhada*” ke dalam istilah “*jihad*”. Menurut Thalib, kata jihad secara umum berkonotasi melakukan serangan kepada pihak lain, yaitu pihak lawan.⁶⁹ Padahal ayat ini turun di Mekah di mana pergerakan Islam saat itu masih bersifat defensif.

⁶⁶ At-Tabariy , *Jāmi' al-Bayān*, jilid V, hlm. 61.

⁶⁷ Muhammad Thalib, *Al-Qur'an Al-Karim Tarjamah Tafsiriyah*, hlm. 397.

⁶⁸ Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, hlm. 628.

⁶⁹ Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah*, hlm. 191.

Oleh karena itu, jika kata tersebut diterjemahkan dengan “jihad” maka sama halnya dengan menafikan fakta sejarah. Dan sebagai solusinya, definisi kata jihad dalam ayat ini harus dibatasi, yaitu berjuang menegakkan agama Allah dan bersabar melawan hawa nafsu. Dan sebagai argumennya, Thalib mengutip penafsiran *al-Muyassar* berikut ini:

وَمَنْ جَاهَدَ فِي سَبِيلِ إِعْلَاءِ كَلْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَجَاهَدَ نَفْسَهُ بِحَمْلِهَا عَلَى
الطَّاعَةِ.⁷⁰

Menurut Ibnu Manzūr, secara bahasa kata jihad berasal dari kata dasar “*jahada yajhadu jahdan, ijtahada*” yang artinya berusaha dan bersungguh-sungguh, sedangkan kata “*jāhada*” adalah bentuk *mubālagah* dari kata dasar tersebut, maka *jihād* berarti mencurahkan segala usaha dan kemampuan baik berupa perkataan maupun perbuatan. Dengan demikian, maksud dari jihad terhadap kaum kafir yaitu mencurahkan segala usaha di dalam perang, atau melalui lisan, atau kemampuan lainnya.⁷¹ Sama halnya dengan Ibnu Manzūr, Rāgib aş-Aṣfahāniy mendefinisikan *jihād* dan *mujāhadah* sebagai tindakan mencurahkan segala kemampuan pertahanan terhadap musuh. Menurutnya, jihad terbagi ke dalam tiga bentuk, *pertama* perjuangan terhadap musuh yang tampak, *kedua* perjuangan terhadap setan, dan *ketiga* perjuangan terhadap hawa nafsu.⁷²

Sedangkan menurut para mufasir, di antaranya as-Samarqandiy, makna “*jāhada*” dalam ayat ini adalah berbuat kebaikan. Selain makna tersebut as-Samarqandiy juga mengutip pendapat ‘Aliy bin Abī Ṭālib bahwa maksud perjuangan di sini berkaitan dengan perjuangan dalam perang Badar, dan hal ini sejalan dengan pendapat Ibnu ‘Abbās dalam tafsir yang dinisbahkan kepadanya,⁷³ sedangkan menurut aṭ-Ṭabariy yaitu berjuang melawan musuh dari kalangan orang-orang musyrik.⁷⁴

⁷⁰Rābiṭah al-‘Ālam al-Islāmy, *Tafsīr al-Muyassar*, jilid VII, hlm. 128.

⁷¹Ibnu Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, tt., dalam Shamela Library version 2.11.0.0., jilid III, hlm. 133.

⁷²Rāgib al-Asfahāniy, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, tt., hlm. 101

⁷³Abū Layṣ as-Samarqandiy, *Bahr al-‘Ulūm*, jilid II, hlm. 531. Lihat juga Ibnu ‘Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās*, dalam Shamela Library version 2.11.0.0., jilid I, hlm. 414.

⁷⁴Aṭ-Ṭabariy, *Jāmi‘ al-Bayān*, jilid VI, hlm. 54.

Dalam pandangan penulis, permasalahan terjemah pada ayat ini berkaitan erat dengan problem pergeseran makna, yaitu pada kata "jihad". Pergeseran makna kata itu sendiri disebabkan oleh beberapa faktor.⁷⁵ Dalam konteks pergeseran makna jihad, paling tidak faktor yang paling mempengaruhinya adalah faktor sosial masyarakat, di mana pengalaman sosial tersebut lambat laun membentuk pemahaman masyarakat tentang definisi jihad. Masyarakat pada masa sekarang kerap mendengar istilah jihad dalam bentuk terorisme dan pemberontakan atas nama agama yang dilakukan oleh gerakan ekstrem.

Demikian halnya Thalib, ia menyempitkan definisi jihad. Menurutnya, jihad secara umum berkonotasi melakukan serangan kepada pihak lain, padahal hal tersebut hanya merupakan salah satu bentuk dari jihad. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, arti dari jihad yaitu usaha dengan segala daya upaya untuk mencapai kebaikan; usaha sungguh-sungguh membela agama Islam dengan mengorbankan harta benda, jiwa, dan raga; perang suci melawan orang kafir untuk mempertahankan agama Islam. Sedangkan jihad akbar atau perang besar yaitu perang melawan hawa nafsu (yang jahat); dan jihad *fī sabilillāh* yaitu jihad pada jalan Allah untuk kemajuan agama Islam atau untuk mempertahankan kebenaran.⁷⁶

Berkenaan terjemah ayat ini Thalib menyebutkan bahwa tujuannya untuk pembatasan cakupan makna jihad atas ayat yang turun di Mekah, akan tetapi hal tersebut justru melanggengkan pendangkalan atau pergeseran makna jihad di dalam benak masyarakat baik muslim maupun non-muslim. Sehingga akan semakin membuka peluang distorsi makna jihad yang sebenarnya, padahal yang seharusnya adalah mendidik masyarakat, khususnya muslim, untuk memahami jihad secara

⁷⁵Meillet, sebagaimana dikutip oleh J.D. Parera dari Ullmann, menyebutkan empat penyebab pergeseran dan perubahan makna: *Pertama*, sebab-sebab linguistik yaitu kebiasaan memunculkan makna kata bersama-sama sehingga terjadi penularan makna; *kedua*, sebab-sebab historis/kesejarahan dalam berbagai segi kehidupan manusia; *ketiga*, sebab-sebab sosial yang berdasarkan pada pengalaman masyarakat; *keempat*, sebab-sebab psikologis yaitu keadaan mental pemakai bahasa atau pada ciri-ciri tertentu yang permanen. Lihat J.D. Parera, *Teori Semantik*. Jakarta: Erlangga, 2004, hlm. 110-116.

⁷⁶ <http://badanbahasa.kemdikbud.go.id/kbbi/index.php>, diakses 25/3/2015 pukul 08.20 WIB

komprehensif. Selain itu, perlu kiranya dipertimbangkan mengingat di dalam *Tafsīr al-Muyassar* pun disebutkan bahwa jihad selain tindakan dalam ketaatan dan pengendalian nafsu, ia juga merupakan “penegakkan kalimat Allah”.

Simpulan

Berdasarkan penelusuran penulis terhadap koreksi Thalib, amat disayangkan bahwa penerjemahannya tidak sesuai dengan sebagian besar tafsir-tafsir yang dijadikan sebagai rujukannya. Hal tersebut dikarenakan Thalib tidak mengakomodasi penafsiran-penafsiran yang ada dan lebih sering menggunakan sebagian kecilnya saja, seperti *Tafsīr al-Muyassar*, *al-Muntakhab*, dan *as-Samarqandiy*. Koreksi tersebut pada akhirnya menonjolkan basis nalar penerjemah yang sangat kental dengan nuansa subyektif di mana ia kerap melakukan tebang pilih dalam menentukan rujukan atas suatu ayat tanpa mengolahnya terlebih dahulu. Ia bahkan terkesan otoriter dengan memaksakan suatu makna yang dipilih olehnya dan menutup kemungkinan makna yang lain.

Akan tetapi terlepas dari kekurangannya, karya terjemah Thalib sebenarnya memudahkan pembaca mengetahui kandungan ayat secara cepat, meskipun pemahaman yang dimaksud masih sangat terbatas. Hal tersebut dikarenakan metode terjemah yang digunakan Thalib adalah metode *tafsīriyyah*. Dan hal ini tidak dimiliki oleh penerjemahan QTK, kecuali pada ayat-ayat tertentu di mana jumlahnya sangat terbatas.[]

Daftar Pustaka

- Al-Asfahāniy, Rāgib, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, tt..
- Atiyyah, Abū Muḥammad 'Abd al-Haq bin Gālib, *Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. I, 1422 H/ 2001 M.
- 'Audah, 'Audah Khalīl Abū, *al-Taṭawwur al-Dilālī Bainā Lugah al-Syi'r wa Lugah al-Qur'ān*, Yordan: Maktabah al-Manār, cet. I, 1405 H/ 1985 M.
- Al-Bagawiy, Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas'ūd, *Ma'ālim at-Tanzīl*, Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1409 H.
- Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, (Madinah: Mujamma al-Mālik Fahd li al-Ṭibā'ah al-Muṣṭafā, 1433 H).

- Hanafi, Muchlis M., "Problematika Terjemahan al-Qur'an Studi pada Beberapa Penerbitan al-Qur'an dan Kasus Kontemporer" dalam *Şuhuf*, Vol. 4, No. 2, 2011.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996.
- <http://badanbahasa.kemdikbud.go.id/kbbi/index.php>
- <http://lajnah.kemenag.go.id/berita/209-menag-terjemah-kemenag-perlu-disempurnakan>
- Ibnu 'Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās*, dalam Shamel Library version 2.11.0.0.
- Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, tt., dalam Shamel Library version 2.11.0.0.
- Ismail Lubis, *Falsifikasi Terjemah al-Qur'an Departemen Agama Edisi 1990*, Yogyakarta: Tiara Wacana, cet. I, 2001.
- J.D. Parera, *Teori Semantik*, Jakarta: Erlangga, 2004.
- Ibnu Kaśīr, Abū al-Fidā Ismā'il bin 'Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Ażīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. I, 1419 H/ 1998 M.
_____, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Ażīm*, dalam Shamel Library version 2.11.0.0.
- An-Nadwiyy, 'Abdullah 'Abbās, *Tarjamāt Ma'āniy al-Qur'ān al-Karīm wa Taṭawwur Fahmih 'inda al-Garb*, Mekah: Rābiṭah al-'Ālam al-Islāmiy, No. 174, tahun ke-XV, 1417 H.
- Al-Qattān, Mannā', *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, cet. III, 1421 H/ 2000 M.
- Rābiṭah al-'Ālam al-Islāmiy, *Tafsīr al-Muyassar*, Saudi: Majma' Mālik Fahd, t.t. dalam Shamel Library version 2.11.0.0.
- Robinson, Neal, *Discovering the Qur'an A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London: SCM Press Ltd., 1996.
- as-Sa'labiy, Abū Ishāq Aḥmad, *Al-Kasyf wa al-Bayān*, taḥqīq Abū Muḥammad bin 'Āsyūr, Beirut: Dār Ihyā' at-Turās al-'Arabiyy, cet. I, 1422 H/ 2002 M.
- as-Samarqandiy, Abū Layš, *Baḥr al-'Ulūm*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. I, 1413 H/1993 M.
- Shihab, Quraish, Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- as-Suyutiyy, Jalāluddīn, *Tafsīr ad-Durr al-Mansūr fī Tafsīr bi al-Ma'sūr*, taḥqīq 'Abdullah bin 'Abd al-Muhsin al-Turkiyy, Kairo: Markaz li al-Buḥūṣ wa al-

Dirāsāt al-‘Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, cet. I, 1424 H/ 2003 M.

at-Tabariy, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wil Āyi al-Qur’ān*, taḥqīq Aḥmad Muḥammad Syākir dalam Shamela Library version 2.11.0.0

_____, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wil Āyi al-Qur’ān*, taḥqīq Basyār ‘Awād Ma’rūf dan Iṣām Fāris al-Harastāniy, Beirut: Muassasah Risālah, cet. I, 1415 H/ 1994 M.

Thalib, Muhammad, *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur’ān Kemenag RI* Yogyakarta: Ma’had An-Nabawy, cet. II, 2011.

_____, *Tarjamah Tafsiriyah Al-Quran Al-Karim*, Yogjakarta: Ma’had An-Nabawy, cet. II, 2011.

Tim Ulama al-Azhar, *Tafsīr al-Muntakhab* dalam Shamela Library version 2.11.0.0.

az-Zuhayliy, Wahbah, *Tafsīr al-Wajīz ‘alā Hāmisy al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Damaskus: Dār al-Fikr, cet. II, 1416 H/ 1996 M.

Lampiran

Persentase Rujukan

Dalam bidang akidah, persentase penggunaan rujukan sebagai berikut: *Tafsīr al-Muyassar* 43,53%; *Tafsīr as-Samarqandī* 20%; *Tafsīr al-Muntakhab* 17,65%; *Tafsīr Ibnu Kaśīr* 10,59%; *Tafsīr at-Tabariy* 5,9%; *Tafsīr ad-Durr al-Mansūr as-Suyūtiy* 1,18%; *Tafsīr al-Marāgiy* 1,17%; *Tafsīr al-Bagawiy* 0%; *Tafsīr as-Ša’labī* 0%; dan *Tafsīr al-Jalālayn* 0%.

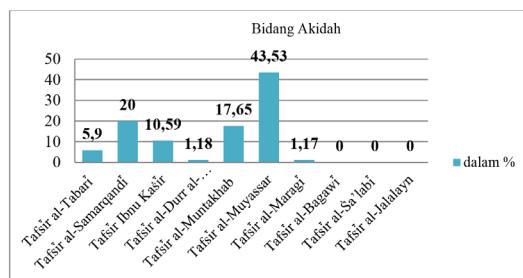
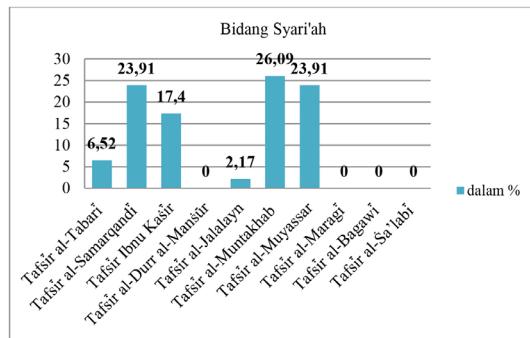
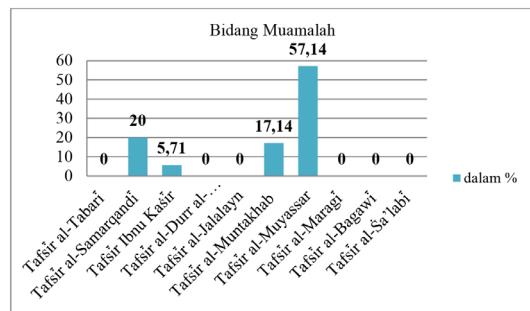


Diagram 2

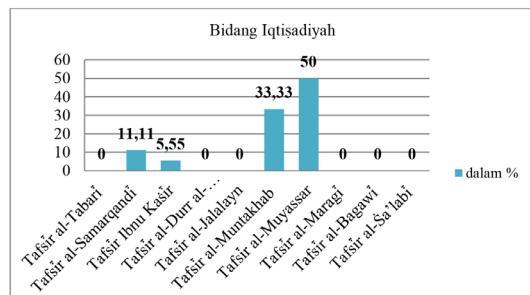
Bidang Syariah: *Tafsīr al-Muyassar* 23,91%; *Tafsīr al-Muntakhab* 26%; *Tafsīr as-Samarqandī* 23,91%; *Tafsīr Ibnu Kaśīr* 17,4%; *Tafsīr at-Tabariy* 6,52%; *Tafsīr al-Jalālayn* 2,17%; *Tafsīr ad-Durr al-Mansūr al-Suyūti* 0%, *Tafsīr al-Bagawiy* 0%; *Tafsīr as-Ša’labī* 0%; dan *Tafsīr al-Marāgiy* 0%.

**Diagram 3**

Bidang Muamalah: *Tafsir al-Muyassar* 57,1%; *Tafsir as-Samarqandiy* 20%; *Tafsir al-Muntakhab* 17,14%; *Tafsir Ibnu Kasir* 5,71%; *Tafsir at-Tabariy* 0%; *tafsir ad-Durr al-Manṣūr al-Suyūti* 0%; *Tafsir al-Bagawi* 0%; *Tafsir as-Ša'labi* 0%; dan *Tafsir al-Jalālayn* 0%.

**Diagram 4**

Bidang *Iqtisadiyah*: *Tafsir al-Muyassar* 50%; *Tafsir al-Muntakhab* 33,3%; *Tafsir as-Samarqandi* 11,1%; *Tafsir Ibnu Kasir* 5,55%; *Tafsir at-Tabariy* 0%; *tafsir ad-Durr al-Manṣūr al-Suyūti* 0%; *Tafsir al-Bagawi* 0%; *Tafsir as-Ša'labi* 0%; dan *Tafsir al-Jalālayn* 0%.

**Diagram 5**

Resistensi terhadap Hermeneutika dalam Kajian Al-Qur'an di Indonesia

Pemetaan Varian dan Kepentingan

*The Resistance toward the Hermeneutics on the Study
of the Qur'an in Indonesia
Mapping the Variant and Interest*

Ach. Maimun

Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA)

Jl. Bukit Lancaran PP. Annuqayah Guluk-guluk Sumenep

Mymoon221@gmail.com

Naskah diterima: 11-10-15; direvisi: 06-11-15; disetujui: 11-11-2015

Abstrak

Resistensi terhadap hermeneutika belum mendapatkan banyak perhatian. Padahal ini penting sebagai bahan evaluasi untuk mematangkan upaya pencarian metode yang lebih baik dalam memahami Al-Qur'an. Kenyataannya, para penolak hermeneutika tidak seragam dalam beberapa aspeknya. Variasi tersebut terlihat dari argumen, aktor, latar belakang, dan kepentingannya. Dari kajian ini ditemukan bahwa argumentasi penolakannya terbagi menjadi tiga: argumen ideologis, teologis, dan epistemologis. Dalam berbagai argumennya para penolak hermeneutika memberikan penekanan yang berbeda, walaupun tidak jarang penolakan itu memperlihatkan generalisasi berlebihan. Jika dilihat dari kapasitas penggagasnya: santri, akademisi, dan aktivis Islam. Jika dilihat dari latarnya mencakup pesantren dan perguruan tinggi Islam dan umum, dalam dan luar negeri. Berdasar kepentingannya, penolak hermeneutika mengusung beragam kepentingan: (1) puritan-fundamentalis, yaitu kepentingan perlawanan atas Barat dan penegasan identitas Islam sekaligus perlindungan kemurnian Islam dan unsur luar yang dapat mencemari; (2) tradisionalis, yakni kepentingan melindungi otoritas tradisional atas syariah sebagai penjamin otentisitas melalui *isnād*; (3) saintifik, yaitu kepentingan untuk netral dan objektif terhadap hermeneutika sehingga bisa memperkaya wawasan untuk pengembangan pemikiran Islam secara proporsional tanpa melabruk batasan baku dan merusak iman.

Kata Kunci: Resistensi Hermeneutika, Puritan-Fundamentalis, Tradisionalis, Saintifik.

Abstract

The resistance toward hermeneutics has not got much attention. Whereas it is important as an evaluative material to make it mature in the effort to the search for better method to understand the Qur'an. In fact, the repellent of the hermeneutics are not in one voice in some aspects. The variations can be seen from the argument, the actor, the background and the interest. It is found from this study that the refusal is divided into three arguments namely: the argument of ideology, that of theology and that of epistemology. In various arguments given, the thinkers look to give different emphasis, although the rejection often makes excessive generalization. To be looked from the initiators capacity: students, academics and Islamic activists. Judging from the background, it includes schools and Islamic, public, domestic and overseas universities. Based on the interests behind it, the repellents of the hermeneutics carry a variety of interests such as: (1) the puritan-fundamentalist, the interest to resist from the interests of the West and the affirmation of Islamic identity as well as the protection of the purity of Islam from the outer elements that may pollute; (2) the traditionalist, the interests of protecting the traditional over the authority of sharia as the guarantor of the authenticity through the chain transmission (*isnads*); (3) scientific, the interest to be neutral and objective to hermeneutics that can enrich the horizon for the development of Islamic thought proportionally without breaking the limit and the faith.

Keywords: Resistance Hermeneutics, Puritan-fundamentalists, traditionalists, Scientific.

Pendahuluan

Dasar dari seluruh perdebatan tentang hermeneutika dalam Islam adalah Islam sebagai agama yang bertumpu kepada teks, karena sumber dasarnya adalah Kitab Suci yang *notabene* adalah teks. Walaupun sumber itu awalnya disampaikan secara verbal, tapi ia kemudian dibukukan. Sebagaimana lazimnya teks, ia memerlukan pemahaman untuk menangkap makna yang sejatinya bukan sesuatu yang sederhana kerena harus melibatkan banyak hal. Ia merupakan teks suci. Makna yang harus ditangkap adalah makna yang benar-benar akurat karena menyangkut pesan Tuhan yang kebenarannya diyakini bersifat absolut. Ia adalah pembacaan yang tidak biasa.

Untuk mencapai makna yang akurat tentu tidak sederhana. Bahasa pada dasarnya selalu memberi kemungkinan makna yang luas dan beragam. Sesederhana dan sejelas apa pun ungkapan tersebut. Dalam Bahasa Arab sebagai bahasa yang digunakan oleh teks suci Islam, makna tersebut, setidaknya, dapat berupa makna *haqīqiy* (makna asli) dan makna *majāzīy* (metaforik). Makna *haqīqiy* saja memberi tiga pilihan makna: *haqīqah lugawiyyah* (etimologis),

haqīqah ‘urfīyyah (tradisional) dan *haqīqah syar‘iyyah* (terminologis keagamaan). Belum lagi makna *majāziy* yang terdiri dari berbagai jenis seperti *majāz mursal*, *majāz isti ‘ārah*, dan sebagainya.¹ Dengan berbagai kemungkinan itu tentu tidak mudah menentukannya, walaupun para ulama sudah merumuskan rambu-rambunya dengan sangat detail.²

Usaha menemukan makna selalu memunculkan perbedaan pemahaman. Karena pemahaman adalah usaha intelektual yang melibatkan kemampuan, kondisi, situasi sosial, dan perspektif yang berbeda. Jika tidak disikapi secara arif, maka perbedaan akan menjadi pemicu konflik karena klaim kebenaran. Dalam Islam, tafsir atas kitab suci adalah usaha memahami dan mengungkap makna untuk menangkap pesan Tuhan melalui teks. Para ulama yang melakukannya adalah para “wakil khusus” (*special agent*) yang dinilai otoritatif untuk melakukannya.³ Pada perkembangannya muncul upaya kolektif melalui lembaga-lembaga fatwa di bawah institusi atau organisasi tertentu. *Ijtihād jamā‘iy* merupakan bentuk baru memahami pesan Tuhan selain *ijtihād fardiy* yang telah dilakukan sejak masa klasik.⁴

Untuk menyikapi kompleksitas pemahaman yang dapat berdampak negatif bagi Islam, sejak awal para ulama telah berusaha menyusun metode penafsiran teks suci yang terus dikembangkan dari masa ke masa. Di samping dapat dilihat dari dinamika ilmu-ilmu metodis seperti ulumul Qur'an atau *uṣul-fiqh*, dinamika itu juga dapat dilihat dalam ilmu-ilmu produk seperti tafsir dan fikih. Semuanya bertujuan utama untuk menangkap makna yang benar. Dalam rangka memperbaiki pemahaman itu, hermeneutika diintrodusir ke dalam metode memahami teks suci Islam. Sebagai sesuatu yang baru, apalagi berasal dari luar yang non-Islam, umat Islam menyikapinya

¹Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, Jakarta: Gema Insani Press, 2010, hlm. 43. Lihat juga Nasaruddin Umar, “Menimbang Hermeneutika sebagai Manhaj Tafsir”, *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. I, No. 1, Januari 2006.

²Badr ad-Dīn az-Zarkāsyiy, *Al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001, II: 183-4.

³Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoritatif ke Fiqih Otoriter*, terj. R. Cecep Lukman Hakim, Jakarta: Serambi, 2004, hlm. 54 dan 78.

⁴Johan Hendrik Mueleman, “Pemikiran Islam di Masa Kontemporer,” dalam Taufik Abdullah dkk (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002, VI: hlm. 125.

secara beragam: ada yang menerima dan ada yang menolak serta menerima bersyarat atau menolak terbatas. Sebagai sikap yang berlatar intelektual, tiap kubu tidak bisa diseragamkan begitu saja. Karena argumen yang mendasarinya tidak selalu sama, termasuk kepentingan yang berada di baliknya.

Islam dan Pelangi Hermeneutika

Hermeneutika memiliki dinamikanya sendiri yang tidak bisa diseragamkan dan digeneralisir begitu saja, baik dalam sejarahnya di Barat atau di dunia Islam. Asal-usul istilah ini ditemukan dalam literatur Yunani seperti *Organon* karya Aristoteles atau karya Plato dan penulis kuno lain seperti Xenophon, Euripedes, Epicurus dan Longinus. Istilah ini diasosiasikan pada Dewa Hermes (*Hermaies*) dalam mitologi Yunani yang bertugas menyampaikan pesan Tuhan dari Gunung Olympus kepada manusia.⁵ Secara bahasa, hermeneutika berasal dari Bahasa Yunani, *hermeneuein*, yang berarti menjelaskan (*to explain*) yang kemudian diserap menjadi Bahasa Inggris *hermeneutics*, Bahasa Jerman, *hermeneutik*.⁶ Pada mulanya, seperti dikatakan Gadamer, hermeneutika bermakna praktik penafsiran dan pemahaman dan kemudian menjadi disiplin ilmu yang terkait dengan penafsiran.⁷ Menurut Ben Vedder dan Matthias Jung, hermeneutika memiliki tiga level pengertian yaitu: [1] *hermeneuse* yang berarti aktivitas penafsiran secara umum; [2] *hermeneutik* yang menyangkut aturan, metode, dan strategi penafsiran; [3] *philosophische hermeneutik* yang meliputi “kondisi-kondisi kemungkinan” atau kerangka prinsip dasar penafsiran. [4] *hermeneutische philosophie* yang terdiri dari pemikiran-pemikiran filosofis tentang cara menafsirkan.⁸ Dalam kaitannya dengan agama, hermeneutika pada mulanya dipakai untuk memahami Bibel.⁹

⁵Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidager and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, hlm. 13-14.

⁶Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Nawesa Press, 2009, hlm. 5.

⁷Hans-Georg Gadamer, “Classical and Philosophical Hermeneutics,” dalam *Theory, Culture and Society*, London: SAGE, 2006, vol. 23 (1), hlm. 29.

⁸Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, hlm. 7-9.

⁹Adian Husaini, “Problem Teks Bible dan Hermeneutika,” *Islamia*, Thn. I, No. 1, Muharram 1425/Maret 2004.

Ketika yang menjadi fokus perhatian hermeneutika adalah pencarian makna teks, mau tidak mau harus mempertimbangkan pengajar, pembaca dan teks, antara makna subjektif dan makna objektif. Di sini muncul tiga aliran: [1] aliran objektivis, yaitu aliran yang menekankan pada pencarian makna asal dengan Schleiermacher dan Dilthey sebagai tokoh utamanya; [2] aliran subjektivis, yakni aliran yang lebih menekankan pada peran pembaca atau penafsir, mulai dari yang sangat subjektif seperti pembacaan dekonstruksi dan *reader-response criticism*, cukup subjektif seperti pembacaan model pos-strukturalis dan agak subjektif seperti model pembacaan strukturalis; [3] objektivis-cum-subjektifis, yaitu aliran moderat yang berada di tengah antara objektivis dan subjektivis. Gracia dan Gadamer dapat digolongkan pada kelompok ini.¹⁰

Jika dilihat dari fokus pembasannya yang terkait dengan upaya menyingkap makna suatu teks, hermeneutika dapat dibagi menjadi tiga model: [1] hermeneutika teoretis yang fokus pada persoalan pemahaman atau bagaimana memahami dengan benar seperti yang dilakukan Schleiermacher melalui pendekatan linguistik dan psikologis; [2] hermeneutika filosofis yang fokus pada “tindakan memahami” itu sendiri, bukan bagaimana memahami teks secara objektif, seperti gagasan Gadamer dengan meminjam fenomenologi Heidegger; [3] hermeneutika kritis yang memfokuskan pada penyingkapan kepentingan di balik suatu teks. Jurgen Habermas disebut sebagai Bapak hermeneutika aliran ini.¹¹

Dalam konteks pemikiran Islam, hermeneutika menarik minat intelektual setidaknya karena empat alasan: [1] stagnasi teks (khususnya Al-Qur'an) dan dinamika realitas sehingga untuk tetap “menghidupkan” teks diperlukan dinamika penafsiran demi mengimbangi dinamika realitas tersebut dan hermeneutika dinilai menjanjikan jalan yang prospektif untuk itu,¹² [2] hermeneutika memungkinkan untuk digunakan dalam penafsiran Al-Qur'an sekalipun, karena hermeneutika hakikatnya adalah penafsiran atas teks juga, [3] hermeneutika menjadikan teks sebagai objek

¹⁰Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, hlm. 26.

¹¹Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* London: Routledge & Kegan Paul, 1980, hlm. 1-3 dst.

¹²M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hlm. 282.

sebagaimana tafsir dan takwil untuk mengungkap makna Al-Qur'an, [4] kalaupun Al-Qur'an adalah teks suci yang berbeda dengan teks lainnya, tapi pada prinsipnya Al-Qur'an menggunakan bahasa manusia, bahasa Arab.¹³

Walaupun sama-sama memberikan respon positif terhadap hermeneutika dan menerapkannya dalam penafsiran teks Islam, terutama Al-Qur'an, tapi sebagai usaha intelektual tetap memperlihatkan keragamannya dengan teori-teori yang khas karena telah melalui tiga proses intelektual: [1] akomodasi yang sesuai, [2] modifikasi yang kurang sesuai, [3] resistensi atas yang tidak sesuai. Diantara yang dapat disebutkan di sini adalah [1] Fazlurrahman dengan teori *double movement*-nya dengan memadukan filsafat hukum Islam asy-Syatibi dengan hermeneutika Emilio Betti, [2] Farid Esack dengan hermeneutika teoritis subjektif dengan orientasi liberatifnya,¹⁴ [3] Muhammad Syahrur sebagai penafsir subjektivis dengan pendekatan linguistik-saintifik yang melahirkan "teori limit" (*nazariyyat al-hudūd*),¹⁵ [4] Naṣr Ḥamīd Abū Zaid sebagai penganut hermeneutika inklusif¹⁶ melalui pendekatan susastra dengan meminjam teori Hirsch yang membagi makna menjadi dua: [1] makna objektif (*ma'nā*), [2] makna signifikansi (*magzā*),¹⁷ [5] Khaled Abou El-Fadl sebagai penganut hermeneutika kritis-negosiatif dengan bertumpu pada teori otoritas dan pembedaan antara otoritas otoritatif dan otoritas otoriter.¹⁸

Dalam pemikiran Islam Indonesia, para pemikir di atas memberi inspirasi pengembangan pemikiran Islam, bahkan banyak

¹³Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, hlm. 72.

¹⁴Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, hlm. 32-35. Lebih lengkapnya dapat dibaca Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997.

¹⁵Untuk ulasan tentang pemikiran Syahrur, lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010. Gagasan Syahrur tentang cara pembacaannya atas Al-Qur'an terutama dapat dilihat dalam bukunya *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āşirah*, Damaskus: Al-Ahālī li an-Nasyr wa at-Tauzī', 1992).

¹⁶Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*, Yogyakarta: LKiS, 2009, hlm. 38.

¹⁷Naṣr Hamīd Abū Zaid, *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīniy*, Kairo: Sina li an-Nasyr, 1994, hlm. 220.

¹⁸Ulasan tentang hermeneutikanya terutama dapat dilihat dalam Khaled Abou El Fadl, *Speaking in a God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, England: Oneworld Oxford, 2003.

yang diambil begitu saja dengan konteks Indonesia. Penerimaan tidak kritis itu pula yang menjadi sasaran empuk kritik kalangan anti-hermeneutika, bahkan menudingnya sebagai agen dari konspirasi Barat atas Islam. Karena itu penerimaan hermeneutika oleh para pemikir muslim Indonesia mendapat tantangan yang mengharuskan mereka membela atau memperbaiki teorinya.

Argumen Resistensi atas Hermeneutika

Para penolak hermeneutika memiliki berbagai argumen terkait keberatannya terutama dalam menafsirkan Al-Qur'an. Argumen tersebut cukup beragam walaupun memperlihatkan banyak persamaan. Argumen yang beragam tersebut dikelompokkan dan dihubungkan satu sama lain. Terdapat tiga argumen yang dapat disusun menurut ranahnya.

Pertama, argumen ideologis. Argumen ini adalah persoalan asal hermeneutika yang dari Barat. Para penolaknya biasa menyebut “pemikiran impor”.¹⁹ Ini menjadi persoalan karena Barat adalah peradaban non-Islam yang memiliki sejarah konflik panjang dengan Islam. Sensitivitas itu tentu saja tidak bisa diabaikan. Apalagi para penolak hermeneutika mengaitkan hermeneutika sebagai bagian dari “proyek liberalisasi” yang merupakan *grand design* Barat untuk menghancurkan Islam. Liberalisasi itu memang dirancang dengan berbagai cara, mulai dari penggelontoran dana melalui organisasi non pemerintah (*non-government organization/NGO*) atau pemberian beasiswa kepada para mahasiswa.²⁰

Selain faktor sentimen, pendekan konflik dan argumen konspirasi, hermeneutika juga dinilai membawa ideologi Barat yang mamang tidak sesuai dengan Islam, seperti liberalisme, sekularisme, pluralisme, bahkan juga membawa kepentingan Barat, yaitu imprealisme dan kolonialisme yang hanya berubah bentuk dari yang pernah dilakukan sebelumnya setelah era dekolonialisasi. Nilai-nilai itu dianggap sebagai ancaman terhadap Islam secara keseluruhan, baik ancaman teologis, ideologis atau ancaman atas peradaban Islam. Dengan cara pandang demikian, pemikiran Barat dalam

¹⁹Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi al-Qur'an*, hlm. 89.

²⁰Hamid Fahmi Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam, Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis*, Gontor: CIOS-ISID, 2008, hlm. 85. Lihat juga Fahmi Salim, *Tafsir Sesat*, Jakarta: Gema Insani Press, 2013, hlm. 241.

berbagai bentuknya memang sulit diterima. Segala yang dari Barat akan dipandang sebagai konspirasi dan dianggap sebagai ancaman kepada keagamaan.

Karena itulah, penolakan terhadap hermeneutika selalu disertai dengan ulasan sejarah hermeneutika dan berbagai konspirasi Barat atas Islam. Adnin Armas mengulasi detail asal-usul hermeneutika yang merupakan alat membaca Bibel serta berbagai ketidakcocokannya untuk diterapkan kepada Al-Qur'an karena perbedaan eksistensialnya.²¹ Hamid Fahmi Zarkasyi juga mengupas detail berbagai konspirasi dan *grand design* Barat atas Islam melalui berbagai caranya. Dalam hal pemikiran, khususnya tentang Islam, orientalis dipandang merupakan aktor utamanya. Dengan kacamata seperti ini, pandangan kepada para orientalis selalu negatif sehingga seolah semua orientalis merupakan alat konspirasi dan *grand design* Barat untuk menghancurkan Islam.²²

Keberatan ideologis itu diperjelas oleh Adian Husaini yang mengupas sejarah panjang upaya Kristen untuk memerangi umat Islam. Menurutnya, seperti juga Hamid Fahmi, Kristen Barat melalui para missionarisnya terus melakukan penetrasi ke dunia Islam, terutama setelah Perang Salib. Petrus Venerable (1094-1142), seorang tokoh misionaris Kristen, menegaskan bahwa penaklukan Islam tidak bisa dilakukan secara meliter, tapi dengan pemikiran. Indonesia, tegas Adian mengutip Dr. Berkhof, merupakan daerah Pekabaran Injil yang diberkati Tuhan.²³

Lebih lanjut, salah satu cara adalah memperlakukan Al-Qur'an seperti Bibel yang historis, berubah dan dikarang manusia, melalui pendekatan yang biasa dilakukan kepadanya, hermeneutika. Ia adalah bagian dari misi Kristen Barat, orientalisme dan kolonialisme. Untuk itu, nilai-nilai Barat disusupkan seperti liberalisme, sekularisme dan pluralisme yang tidak sejalan dengan Islam. LSM dan berbagai organisasi sosial menjadi pintu masuk melalui berbagai bentuk program seperti *training*, *workshop*, penelitian, dan pendampingan

²¹Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an: Kajian Kritis*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005, hlm. 35 dst.

²²Hamid Fahmi Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran*, hlm. 86-7.

²³Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta: Gema Insani Press, 2006, hlm. 220-222. Lihat juga Hamid Fahmi Zarkasyi, "Menguak Nilai Dibalik Hermeneutika," *Islamia*, Tahun 1, No 1 Muharram 1425/Maret 2004, hlm. 29.

masyarakat. Selain itu juga dilakukan kajian-kajian dan penerbitan buku serta pemberian beasiswa untuk belajar Islam ke Barat.²⁴

Kedua, Argumen teologis. Argumen ini beranjak dari teori-teori dalam hermeneutika yang berseberangan dengan beberapa aspek teologi Islam. *Pertama*, pandangan bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya (*muntāj ṣaqafiy*), teks bahasa linguistik dan teks manusiawi. Ini berseberangan dengan keyakinan Islam bahwa Al-Qur'an adalah *kalāmullah* (firman Allah) yang transhistoris, tidak dilahirkan oleh budaya tertentu, karena itu tidak bisa disamakan dengan teks lain, seperti teks sastra yang disusun oleh manusia.²⁵ Dalam hal ini Quraish Shihab memilah, jika yang dimaksud Al-Qur'an adalah penafsiran dan pemahaman para ulama terhadap Al-Qur'an atau Al-Qur'an menggunakan bahasa manusia, ini tidak fatal secara teologis. Tapi jika yang dimaksud memang Al-Qur'an secara substansial sebagai produk budaya, pandangan ini sudah dapat dinilai keluar dari koridor agama.²⁶

Kedua, menggugat otentisitas Al-Qur'an bahwa itu benar-benar dari Allah. Para pemikir Islam yang meragukan otentisitas Al-Qur'an beranggapan bahwa Muhammad bukan penerima pasif Al-Qur'an. Karena Allah hanya menurunkan maknanya, sementara Muhammad menyusun redaksinya, padahal para ulama sejak masa paling awal Islam menegaskan bahwa Al-Qur'an merupakan firman Allah baik redaksi atau maknanya (*kalāmullah lafṣan wa ma 'nan*).²⁷ Gugatan atas otentisitas Al-Qur'an juga berarti meragukan otentisitas Mushaf Usmani. Dalam hal ini Arkoun membedakan antara Mushaf Usmani dan *Umm al-Kitāb* yang ada di *Lauh al-Mahfūz*. Al-Qur'an yang kedua inilah yang dijamin otentisitasnya karena tidak bisa dijangkau oleh siapa pun. Sementara Mushaf Usmani yang sudah melibatkan manusia tidak bisa dijamin lagi otentisitasnya, karena telah mengalami modifikasi, revisi, dan substitusi sehingga disebut sebagai "edisi dunia" (*éditions terrestres*).²⁸ Pandangan

²⁴Hamid Fahmi Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran*, hlm. 86 dst.

²⁵Adnin Armas, *Metodologi Bibel*, hlm. 68-9. Lihat juga Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme*, hlm. 162; Henry Salahuddin, *Al-Qur'an Dihujat*, Jakarta: Gema Insani Press, hlm. 124.

²⁶M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Jakarta: Lentera Hati, 2013, hlm. 473.

²⁷Adian Husaini, *Islamia*, Tahun 1, No 1 Muharram 1425/Maret 2004.

²⁸Adnin Armas, *Metodologi Bibel*, hlm. 67; Hamid Fahmi Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran*, hlm. 39.

ini dianggap bertentangan dengan kesepakatan ulama bahwa Al-Qur'an disampaikan secara *mutawātir* dari Nabi Muhammad (*textus receptus*).²⁹

Ketiga, hermeneutika juga ditolak karena melecehkan para sahabat Nabi saw dan para ulama yang sangat dimuliakan oleh umat Islam. Ketika Al-Qur'an diragukan keasliannya, berarti Al-Qur'an telah dikritik habis. Sementara penghimpunan dan pembukuannya dilakukan oleh para sahabat di bawah inisiasi Abū Bakar, 'Uṣmān bin 'Affān dan kordinasi Zaid bin Ṣābit dengan usulan 'Umar bin al-Khaṭṭāb. Hermeneutika di tangan para penggunanya justru mencurigai para sahabat telah ditumpangi oleh kepentingan kekuasaan untuk mengokohkan hegemoni Quraisy. Kepada ulama sesudahnya juga tidak lepas dari anggapan demikian. Imam asy-Syāfi'iyy salah satunya.³⁰ Karena kepatuhan kepada ulama adalah bagian dari prinsip mempelajari agama dan merupakan bagian dari agama itu sendiri.³¹

Keempat, hermeneutika menggugat hal-hal yang telah *zāhir* dalam Islam dan menanggapnya sebagai sesuatu yang problematik dan perlu ditafsir ulang.³² Karena kejelasannya itulah, umat Islam menyebutnya sebagai sesuatu yang *qat'iy*, tidak perlu ditafsirkan lagi. Dengan hermeneutika para pemikir Muslim, sebagaimana pemikir Barat, dianggap mengutak-atik sesuatu yang sudah final. Secara teologis, pemikiran sejenis ini dinilai menentang ajaran agama, atau paling tidak meragukan ajaran agama, seperti membolehkan perempuan menjadi pemimpin publik,³³ menghalalkan homoseksual dan pelarangan poligami,³⁴ membolehkan perkawinan lintas agama,

²⁹Ugi Suharto, "Apakah al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika," *Islamia*, Tahun 1, No 1 Muharram 1425/Maret 2004; Muchib Aman Aly, "Apakah al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika," *Aula*, No 1, tahun XVII, Januari 2005. Lihat juga Adian Husaini dan Abdurrahman al-Bagdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, 2007, hlm. 31 dst.

³⁰Henry Shalahuddin, *Al-Qur'an Dihujat*, hlm. 70 dst; Adnin Armas, *Metodologi Bibel*, hlm. 45.

³¹Moh. Achyat Ahmad, A. Qusyairi Ismail, M. Ja'far Hadi, *Mengapa Harus Mondok di Pesantren*, Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 1430 H, hlm. 194.

³²Muchib Aman Aly, "Apakah al-Qur'an."

³³Muhammad Idrus Romli, "Pengaruh Liberalisme dalam Kultur Pemikiran Nahdliyyin," *Buletin Sidogiri*, edisi 58, Rabi'ul Awal 1432.

³⁴Henry Shalahuddin, *Al-Qur'an Dihujat*, hlm. 47-50.

pernikahan tanpa wali, memberikan ‘*iddah* kepada laki-laki dan lain sebagainya.³⁵

Ketiga, argumen epistemologis. Argumen ini berkaitan dengan problem epistemologis dalam hermeneutika yang diintrodusir ke dalam pemahaman Al-Qur'an, yaitu relativitas pemahaman. Seperti dikatakan Naṣr Ḥamid Abū Zaid, Al-Qur'an adalah teks suci dari segi *manṭūq*-nya tapi menjadi relatif dari segi *mafhūm*-nya. Karena *mafhūm* telah melibatkan manusia yang serba relatif. Bahkan penafsiran Rasulullah diposisikan seperti pemahaman manusia pada umumnya yang tidak steril dari kesalahan.³⁶ Di samping memberangus otoritas Nabi Muhammad yang diakui umat Islam, relativisme dalam penafsiran juga dapat mengubah semua ajaran, termasuk ajaran yang telah disepakati. Relativisme atas penafsiran bukan sekadar mengancam Al-Qur'an sebagai teks yang ditafsirkan, tapi lebih jauh akan memberangus ajaran yang dirumuskan dari penafsiran yang diakui final dan disepakati sebagai doktrin.³⁷ Hal ini akan meruntuhkan struktur epistemologi keilmuan Islam yang telah dibangun oleh para ulama dalam sejarah yang panjang. Karena dalam struktur keilmuan Islam, memang ada yang absolut dan ada yang relatif. Masing-masing dapat diketahui oleh manusia. Jika tidak ada yang absolut, seluruh struktur pengetahuan akan kacau dan akan berdampak negatif kepada doktrin Islam itu sendiri.³⁸

Yang terkait dengan relativitas pemahaman manusia adalah tidak adanya finalitas dalam penafsiran. Pandangan ini juga berseberangan dengan prinsip dasar keilmuan Islam. Di samping mendorong upaya pengembangan ilmu pengetahuan terus menerus, Islam juga mengakui adanya kebenaran final. Bukan hanya dalam agama, dalam setiap disiplin ilmu ada sesuatu yang final dan itulah yang menjadi pijakan pengembangan keilmuan. Karena tanpa pijakan yang kokoh, suatu ilmu justru tidak akan tumbuh dan berkembang sehat. Demikian juga dalam Islam. Ada yang disebut *qat'iy* karena tidak bisa dipersoalkan lagi. Tidak ada yang mempersoalkan pemahaman itu dari teks Al-Qur'an dan hadis tentang keberadaan

³⁵Hamid Fahmi Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran*, hlm. 112-113; Adian Husaini, *Hegemoni Kristen Barat*, hlm. 266 dst.

³⁶Naṣr Ḥamid Abū Zaid, *Naqd al-Khitāb ad-Dīnī*, hlm. 64.

³⁷Fahmi Salim, *Kritik terhadap*, hlm. 342. Adian Husaini dan Abdurrahman al-Bagdadi, *Hermeneutika dan*, hlm. 17 dst.

³⁸Hamid Fahmi Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, hlm. 95-96.

Allah, kewajiban salat, dan sejenisnya. Justru jika semua pemahaman bersifat relatif, doktrin Islam akan lenyap. Bahkan keilmuan apa pun akan runtuh jika semua relatif, kata Quraish Shihab.³⁹

Prinsip epistemologi yang juga mendapat sorotan dari para penentang hermeneutika adalah bahwa penafsir dapat memperoleh pemahaman yang lebih baik dari pengarangnya, seperti dinyatakan Schleirmacher. Pandangan ini bisa saja diterima jika teks yang dibaca adalah karangan manusia. Tapi tidak untuk Al-Qur'an. Karena sumber Al-Qur'an adalah Allah. Allah yang paling tahu atas segala pengertiannya. Justru kemampuan manusia yang terbatas untuk mengetahui segala makna yang dikandungnya. Jika pandangan Schleirmacher digunakan berarti manusia dapat lebih tahu dari Allah tentang makna objektif Al-Qur'an. Di samping tidak bisa diterima secara teologis, pandangan ini juga kontradiktif dengan pandangan relativitas pemahaman manusia seperti diuraikan di atas. Dalam Islam tidak seorang pun dari kalangan mufasir sebagai pembaca yang berani mengatakan lebih mengetahui maknanya dari Allah sebagai "pengarang."⁴⁰

Prinsip epistemologis lainnya adalah bahwa pengarang tidak lagi memiliki otoritas atas teks, terutama ketika teks telah dipublikasi dan dibaca orang. Yang menentukan maknanya kemudian adalah sejarah, seperti ditegaskan W. Dilthey. Dalam Al-Qur'an justru Allah tetap memiliki otoritas yang diakui oleh para pembaca Al-Qur'an. Para mufasir, terutama klasik, selalu mengatakan *wa Allāh a'lam bi murādih* (Allah yang lebih tahu maksudnya). Para pembaca Al-Qur'an justru dianjurkan untuk merasakan kehadiran Allah dan keagungan-Nya. Allah juga menjelaskan maksudnya melalui ayat lain dan melalui penjelasan Nabi Muhammad. Ini biasa dicontohkan ketika para ulama membahas *muṭlaq* dan *muqayyad*.⁴¹

Demikian halnya dengan teori tidak adanya penafsiran yang netral. Gadamer menyatakan bahwa pembaca tidak bisa netral karena dalam proses pembacaannya terjadi "penyatuan cakrawala" (*fusion of horizons*): cakrawala pengarang dan pembaca. Karena itu

³⁹M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 459. Fahmi Salim, *Kritik terhadap*, hlm. 78 dan 98.

⁴⁰M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 465 dst. Adnin Armas, "Tafsir al-Qur'an atau Hermeneutika al-Qur'an", *Islamia*, Tahun 1, No 1 Muharram 1425/Maret 2004.

⁴¹M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 451.

tidak ada tafsir yang betul-betul objektif dan netral. Jika demikian adanya, tentu tidak akan pernah ada penafsiran yang sama. Tapi kenyataannya, penafsiran para mufasir justru banyak kesamaannya. Itu artinya bahwa dalam banyak hal para mufasir telah menunjukkan objektivitasnya dengan menangkap makna melalui teks dan cara menafsirkan yang telah disusun dan disepakati. Tidak sepenuhnya benar jika dikatakan bahwa seorang penafsir teks akan selalu terjebak dengan kungkungan sosial, budaya dan lainnya yang mengganggu objektivitasnya.⁴²

Secara lebih jelas Ugi Suharto merinci beberapa aspek perbedaan Al-Qur'an dan Bibel yang menutup kemungkinan penerapan hermeneutika secara epistemologis pada Al-Qur'an, yaitu: [1] Al-Qur'an disepakati umat Islam sebagai *kalāmullāh* sehingga kandungannya diyakini absolut, sedang Bibel hampir semuanya menyatakan sebagai karangan manusia sehingga kebenaran kandungannya relatif sesuai dengan pemahaman manusia; [2] Al-Qur'an masih tetap dengan bahasa asli dan satu versi karena ditransmisi secara komunal (*mutawātir*), sedang Bibel sudah ditulis dalam berbagai bahasa (Yunani, Latin, Inggris, dan lain-lain) tanpa ada versi asli bahasa Yesus (Aramaik) dengan versi yang beragam; [3] untuk memahami Al-Qur'an hanya perlu *tafsīr* dan *ta'wīl* (*exegesis/commentary*) karena tidak perlu *textual criticism*, sedang Bibel butuh hermeneutika dengan *textual criticism* karena memang banyak versi dan tanpa versi dalam bahasa asli; [4] untuk memahaminya telah dirumuskan metode baku yang tidak bertentangan secara prinsip, sedang hermeneutika sebagai alat memahami Bibel memiliki banyak aliran yang bahkan berseberangan; [5] dalam *tafsīr* dan *ta'wīl* Al-Qur'an ada yang diakui sebagai *muhkām* (jelas maknanya) dan *mutasyābih* (tidak jelas) dan ada yang *qat'iyy* (maknanya absolut dan universal) dan *zaniy* (maknanya bersifat relatif-interpretatif), sedang dalam hermeneutika semuanya relatif dan interpretatif.⁴³ Quraish Shihab, Nasruddin Baidan, dan Fahmi Salim juga menegaskan bahwa para ulama tafsir telah memberikan panduan sangat detail menyangkut langkah-langkah penafsiran sehingga dapat mengantar pada makna objektif, sementara hermeneutika tampak masih banyak

⁴²M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 451.

⁴³Ugi Suharto, "Apakah Al-Qur'an." Bandingkan dengan M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 449 dst.

yang bersifat umum sehingga akan muncul banyak masalah dalam penerapannya terhadap Al-Qur'an.⁴⁴

Berbagai persoalan epistemologis yang diungkap di atas menegaskan bahwa hermeneutika memang problematis jika harus digunakan terhadap Al-Qur'an yang berbeda secara ontologis dengan Bibel. Secara saintifik, Nasruddin Baidan menyetujui penolakan itu, tapi hanya atas Al-Qur'an saja. Hermeneutika dengan berbagai teorinya justru dapat dipakai untuk menjadi alat analisis hasil penafsiran sehingga dapat dilihat mana penafsiran yang berkualitas dan tidak, bahkan mana yang mengusung kepentingan atau ideologi yang menyimpang atau tidak. Apalagi dengan berkecambahnya penafsiran-penafsiran baru atas Al-Qur'an, tentu hermeneutika akan banyak bermanfaat. Untuk menafsirkan Al-Qur'an tetap harus mengandalkan Ulumul Quran dan Tafsir yang memadai, tidak bisa menggunakan hermeneutika saja.⁴⁵ Bahkan dalam pandangan Nasaruddin Umar, hermeneutika tidak bisa menjadi metode tunggal dalam menafsirkan Al-Qur'an. Hermeneutika hanya bisa memberikan pengayaan wawasan dan alat bantu bagi kepentingan penafsiran Al-Qur'an.⁴⁶

Variasi *Stressing Argumentasi dan Latar Intelektual*

Secara umum, argumen-argumen tersebut dapat dibagi menjadi tiga ranah, yaitu ideologis, teologis, dan epistemologis. Ada banyak kesamaan antar argumen. Kesamaan itu wajar karena banyak penolak hermeneutika memiliki latar belakang intelektual yang sama, bahkan kemudian membentuk komunitas intelektual dengan visi yang sama. Gerbong ISTAC jelas memiliki pandangan sejalan dalam banyak aspek. Semuanya bermazhab kepada pendirinya, Syed Muhammad Naquib al-Attas, yang telah menyampaikan penolakannya atas hermeneutika jauh sebelum isu ini semarak.⁴⁷ Para pemikir di luar

⁴⁴Nasruddin Baidan, "Tinjauan Kritis terhadap Konsep Hermeneutiks," *Esensi*, Vol. 2, No. 2, 2001"; Fahmi Salim, *Kritik terhadap*, hlm. 2-42; M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 448-9.

⁴⁵Nasruddin Baidan, "Tinjauan Kritis." Lihat juga Nasruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 91.

⁴⁶Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika."

⁴⁷Lihat antara lain S.M.Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, Kuala Lumpur: ABIM, 1980. Penolakan itu memang terkait dengan konsep *tafsīr* dan *ta'wil* yang tegas-tegas dikatakan berbeda. Rupanya para muridnya mengeksplorasi

ISTAC pun memiliki pandangan yang sejalan, kecuali Nasaruddin Umar dan Nasruddin Baidan yang memperlihatkan perbedaan cukup prinsip.

Terlepas dari berbagai persamaan itu, sebenarnya jika ditelisik lebih jauh terdapat perbedaan, terutama dalam aspek penekanan argumennya dengan berdasar pada detail uraiannya. Adian Husaini, Hamid Fahmi, dan Adrin Armas lebih kuat penekanannya pada argumen ideologis dengan bertumpu pada teori konspirasi dan konflik. Mereka selalu menampilkan pembahasan panjang tentang asal usul hermeneutika dan sejarah Barat secara lebih luas serta konspirasi Barat Kristen untuk merongrong umat Islam. Beberapa pemikir lainnya lebih menekankan pada aspek teologis, dan menjadikan aspek ideologis sebagai penopangnya saja sehingga mereka cukup meminjam dari kubu pertama di atas untuk berbicara aspek ideologisnya. Kelompok pesantren tradisional memperlihatkan penekanan ini. Idrus Romli, Muchib Aman Aly, A. Qusyairi Ismail, M. Ja'far Hadi, dan Achyar Ahmad adalah barisan yang memberikan tekanan pada aspek teologis dalam penolakannya.

Pemikir lain justru terlihat lebih menekankan pada argumen epistemologis. Walaupun semuanya berbicara argumen epistemologis, tapi yang paling luas bahasannya dalam hal ini adalah Fahmi Salim. Dengan latar intelektual yang memadai dan bukunya juga merupakan karya akademis yang baik, tampak bahwa ia cukup tangguh membangun argumen epistemologis. Hal itu tampak dari berbagai aspek pembahasannya yang memasuki secara lebih dalam dari pada karya lain ke wilayah tafsir, takwil dan hermeneutika sekaligus. Quraish Shihab tampak lebih banyak mencermati aspek ini, baik prinsip epistemologis atau ranah metodologis. Ia memilah bagian-bagian yang dapat diterima dan ditolak secara lebih jelas, di samping menunjukkan bagian-bagian tertentu yang memperlihatkan bahwa para ulama telah membahas masalah tertentu secara lebih mendalam.

Di sisi lain, para pemikir yang disebut di atas menolak sepenuhnya hermeneutika, baik secara tegas atau tidak. Bisa jadi semua wacana tergiring ke penggunaan hermeneutika dalam

pandangan dasar ini, terutama melalui asistennya, Wan Mohd Nor Wan Daud dalam bukunya *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas* dan diulas kembali dalam salah satu artikelnya “Tafsir dan Ta’wil Sebagai Metode Ilmiah” dalam *Islamia*, Tahun 1, No 1 Muharram 1425/Maret 2004.

Al-Qur'an yang problematis itu. Konsentrasi pada ranah ini justru melupakan pada peran lain yang mungkin dimainkan oleh hermeneutika. Inilah yang diperlihatkan oleh tiga pemikir dengan latar akademik mirip, Quraish Shihab, Nasruddin Baidan dan Nasaruddin Umar.

Secara umum argumen penolakan atas hermeneutika adalah "ketidaktepatan metodologis", muatan ideologis dan dampak teologis. *Pertama*, ketidaktepatan metodologis itu disebabkan karena perbedaan objek antara Al-Qur'an dan Bibel, ketidaksesuaian prinsip-prinsip epistemologis, dan masalah teknis yang tidak cukup jelas sehingga tidak dapat diterapkan untuk memperoleh makna objektif Al-Qur'an. *Kedua*, hermeneutika ditolak karena persoalan asal-usul yang dari luar Islam, bahkan musuh Islam yang memang memiliki ideologi yang tidak sesuai dengan Islam, seperti liberalisme, relativisme, sekularisme, pluralisme, dan lain sebagainya. *Ketiga*, penolakan hermeneutika didasarkan kepada dampak negatifnya terhadap agama.

Berbagai argumen di atas menyisakan beberapa hal yang layak dianalisis lebih lanjut. *Pertama*, bahwa kebanyakan penolakan atas hermeneutika adalah penolakan terbatas, yaitu terbatas pada penolakan atas penggunaan hermeneutika terhadap Al-Qur'an. Kecuali Quraish Shihab, Nasruddin Baidan dan Nasaruddin Umar yang secara jelas menyatakan kemungkinannya untuk menggunakannya dalam Islam untuk teks selain Al-Qur'an. Hal itu dapat menimbulkan kesan bahwa hermeneutika harus ditolak sepenuhnya dalam Islam sementara yang sebenarnya dibicarakan hanya dalam konteks Al-Qur'an. Dalam konteks ia dirancang untuk teks karangan manusia, Quraish Shihab menegaskan tidak wajar bagi seorang muslim yang percaya bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah untuk menerapkannya pada Al-Qur'an kecuali dalam batas-batas yang dapat dibenarkan oleh logika agama dan persyaratan penafsiran Al-Qur'an.⁴⁸ Diterima dan ditolaknya hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an tergantung pada kesesuaianya dengan agama dan aturan penafsiran Al-Qur'an yang telah dirumuskan oleh para ulama.

Kedua, yang patut juga mendapat kajian lebih lanjut adalah ideologi yang menurut banyak penolaknya inheren dalam hermeneutika. Mungkinkah menerima hermeneutika sebagai alat

⁴⁸M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 449.

analisis atau metode dengan membersihkan ideologi yang tidak sesuai? Secara saintifik, ini dibandingkan dengan sains kealaman yang oleh banyak pemikir Islam disebut tidak netral karena mengandung ideologi Barat. Karena itu dilakukan islamisasi yang sejauh ini paling dapat diterima adalah mengganti ideologi-ideologinya dengan ideologi yang sesuai dengan Islam. Muhammad Naquib al-Attas dan Mehdi Golshani melakukan ini walaupun dengan cara yang tidak sepenuhnya sama.⁴⁹ Mereka menilai sains tidak netral dari ideologi pada level metafisika. Tapi di sisi metode dan temuan atau teori, mereka sepakat bahwa sains netral karena asas objektivitas. Baru dalam interpretasi teoritik yang bersifat filosofis tidak netral, menurut Golshani, berikut penerapannya.⁵⁰ Di sini juga terbuka tantangan baru untuk dikaji lebih jauh kemungkinan islamisasi hermeneutika dengan membuang hal-hal yang tidak sesuai dengan Islam. Karena kemajuan suatu peradaban perlu berinteraksi dengan budaya lain secara cerdas, yakni melalui proses apropiasi dengan empat langkah dasar: konfirmasi, modifikasi, resistensi, dan inovasi.

Ketiga, dalam beberapa hal berbagai argumen di atas cenderung melakukan generalisasi yang melampaui batasnya. Beberapa mengabaikan keragaman gagasan dalam hermeneutika di kalangan intelektual muslim. Penolakan atas hermeneutika secara kritis sangat penting karena memang ada bagian yang harus ditolak dengan tegas. Tapi sikap kritis itu juga perlu kehati-hatian agar tidak menodai kritisisme yang sangat berharga bagi perkembangan ilmu itu sendiri. Salah satu contohnya adalah ketika hermeneutika ditolak karena dianggap meragukan otentisitas Al-Qur'an dan menyebut Nabi Muhammad sebagai pengarangnya. Apakah ini prinsip hermeneutika secara umum atau hanya gagasan seorang pengguna hermeneutika? Para penolak hermeneutika berpandangan bahwa ini adalah prinsip hermeneutika. Padahal tidak demikian. Karena tidak semua pengguna hermeneutika berpandangan demikian. Hasan Hanafi salah satunya. Menurutnya, Allah menurunkan wahyunya

⁴⁹Lihat Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Pengetahuan*, terj. Saiful Muzani, Bandung: Mizan, 1995; dan buku *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995. Lihat juga Mehdi Golshani, *Issues in Islam and Science*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2004.

⁵⁰Mehdi Golshani, "Comment on 'A Religiously Partisan Science? Islamic and Christian Perspective", *Theology and Science*, Volume 3, Number 1, March 2005.

kepada Nabi Muhammad adalah persoalan kenabian, bukan masalah hermeneutika.⁵¹

Di sini Hasan Hanafi tegas mengakui otentisitas Al-Qur'an yang disebut sebagai wahyu yang bersifat *verbatim* (lafalnya persis sama kata demi kata) dari Allah. Dalam bagian lain, Hanafi menyatakan bahwa tidak ada kitab yang level otentisitasnya seperti Al-Qur'an, karena setelah Nabi menerima langsung menyampaikan secara lisan dan menyuruh menulis secara persis menurut bahasa aslinya dengan banyak saksi langsung pada saat itu. Menurut Hanafi, ini tidak terjadi dalam Perjanjian Lama atau Perjanjian Baru yang memerlukan waktu berabad-abad untuk ditulis, bukan dengan bahasa aslinya, disamping tidak ada penjelasan bahwa apakah yang disampaikan Nabi Isa adalah wahyu yang bersifat *verbatim*, bahkan berbagai komentar bercampur aduk dengan teks Kitab Sucinya.⁵²

Varian Kepentingan di Balik Resistensi

Para penolak hermeneutika adalah orang-orang beragama, bahkan para pemikir keagamaan. Tentu saja mereka memiliki keyakinan yang kokoh tentang prinsip-prinsip ajaran agama. Keyakinan atas sesuatu yang tidak bisa ditawar dan menentukan arah tindakan inilah yang dipahami sebagai kepentingan dan ideologi dalam konteks ini. Ideologi disebut sebagai kepentingan karena ia akan selalu melatari setiap tindakan serta menjadi motivasi dan kebermaknaan tindakannya.⁵³ Di sisi lain, ideologi sebagai kepentingan yang diperjuangkan cenderung melahirkan sikap eksklusif sehingga secara apriori menolak kebenaran di luar ideologinya.⁵⁴ Kepentingan yang dapat terbaca dalam resistensi terhadap hermeneutika dalam kajian Al-Qur'an di Indonesia terbagi menjadi tiga.

Pertama, kepentingan Puritan-Fundamentalis. Kepentingan ini berupa ideologi Islam yang mengharuskan perlawanannya kepada

⁵¹Hasan Hanafi, "Hermeneutics as Axiomatics: An Islamic Case" dalam Hasan Hanafi, *Religious & Revolution: Essays on Judaism, Christianity & Islam*, Kairo: Anglo Egyptian Bookshop, 1977, hlm. 4-5.

⁵²Hasan Hanafi, "Hermeneutics as Axiomatics, hlm. 41.

⁵³Bagus Takwin, "Membaca Althusser", hlm. xvix.

⁵⁴ Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006, hlm. 305 dst.

Barat⁵⁵ dan pembersihan Islam dari unsur-unsur luar.⁵⁶ Kepentingan ini dapat ditemukan dalam gagasan Adian Husaini, Hamid Fahmi, Adnin Armas, Ugi Suharto, Henri Shalahuddin, dan Fahmi Salim. Mereka memiliki kemiripan gagasan dan penekanan yang sejalan, yakni kepada asal usul hermeneutika, akar Yahudi-Kristen dan konspirasi Barat. Bagian ini mendapat perhatian lebih dengan ulasan yang mendalam karena Yahudi-Kristen (Barat) adalah di luar Islam, bukan bagian dari Islam. Hermeneutika yang berakar dari tradisi Yahudi Kristen tentu akan dipandang negatifnya. Karena itu, yang menonjol dalam uraiannya adalah kandungan ideologi yang tidak sejalan dengan Islam seperti liberalisme, relativisme, sekularisme dan lain sebagainya.

Hermeneutika sebagai metode dipandang tidak bisa dilepaskan dari asal-usul dan ideologi di baliknya. Jika masuk ke dalam Islam, hanya akan mencemari keyakinan teologis. Prinsip puritanisme adalah Islam harus dibersihkan dari sesuatu yang dari luar, dari mana pun, dan bahwa Islam otentik adalah Islam murni yang hanya berdasar ajaran Al-Qur'an dan hadis. Hermeneutika dan Barat adalah sesuatu yang non Islam, apalagi dipandang memiliki ideologi yang berseberangan. Walaupun bisa jadi ada sesuatu yang positif dari Barat, tapi itu cenderung diabaikan. Karena perspektifnya yang cenderung negatif terhadap segala nilai dari luar Islam.

Kesan negatif itu sudah dapat dilihat dari kata yang dipilih Adian Husaini atas hermeneutika, yaitu "wabah".⁵⁷ Dengan kata itu, hermeneutika dipandang sebagai sesuatu yang jahat dari luar yang mengancam sehingga harus dihindari, bahkan dibasmi. Istilah ini sangat pas untuk memberikan lebel kepada hermeneutika yang dipandang sebagai ancaman dari luar yang berdampak sangat berbahaya kepada akidah. Istilah ini lebih "bertenaga" dari pada istilah "barang impor" yang diperkenalkan Syamsuddin Arif.⁵⁸ Dari kata "wabah" inilah Adian Husaini lalu mengulas dampak negatifnya

⁵⁵Martin E. Marty, "What is Fundamentalism?", hlm. 3-13.

⁵⁶Abdullah Saeed, "Trends in Contemporary Islam:". Bandingkan dengan M. Imdadun Rahmat, *Ideologi Politik PKS, Dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen*, Yogyakarta: LKiS, 2008, hlm. 71.

⁵⁷Judul Bab IV dari bukunya *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, hlm. 133, "Wabah Hermeneutika di IAIN dan Dampaknya".

⁵⁸Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme*, hlm. 176.

terhadap akidah.⁵⁹ Pandangan negatif itu semakin menguat ketika dikaitkan dengan prosesnya yang sengaja dipaksakan ke dalam Islam melalui konspirasi.⁶⁰ Adnin Armas dan Hamid Fahmi menegaskan konspirasi ini dalam beberapa tulisannya. Adnin menyebut bahwa kalangan Yahudi Kristen telah lama “menghujat Al-Qur'an”.⁶¹ Itu dilakukan dengan berbagai kajian dan diteruskan oleh proyek Barat melalui misionarisme, orientalisme dan kolonialisme, seperti ditegaskan Hamid Fahmi.

Puritanisme terkait dengan fundamentalisme. Ia memandang Islam dan Barat selalu dalam bingkai konflik sehingga selalu ada konspirasi Barat dalam seluruh interaksi antar keduanya. Pandangan ini memberikan motivasi perlawanan atas Barat. Dalam pandangan fundamentalis, Barat akan selalu menyerang dan merusak Islam dengan berbagai cara, termasuk melalui pemikiran. Dalam konteks hermeneutika ia memang sengaja diintrodusir ke dalam Islam melalui buku-buku, kurikulum, kajian, dan beasiswa dengan tujuan untuk menghancurkan akidah umat Islam. Mereka menyebut saat ini yang terjadi adalah “perang pemikiran” (*al-gazw al-fikri*), term yang populer di kalangan fundamentalis.⁶² Dalam kondisi seperti ini mereka menganggap Barat sebagai musuh dan harus dilawan dengan pemikiran pula,⁶³ dan dalam situasi perang ini pula identitas keislaman harus ditegaskan.⁶⁴ Dalam hal pemikiran, identitas keislaman yang ditegaskan adalah *worldview* Islam yang jelas berbeda dengan Barat karena setiap kebudayaan memiliki *worldview* sendiri-sendiri.⁶⁵

Perlawanan terhadap Barat dan penegasan identitas tampak dari argumen konspirasi dan perang pemikiran serta pentingnya menegaskan *worldview* Islam ditekankan dalam argumen penolakan hermeneutika. Gerbong ISTAC dengan latar pesantren modern membawa kepentingan fundamentalis-puritan dalam penolakannya

⁵⁹Uraian ini sekilipun tampak merupakan catatan kaki atas artikel Zainal Abidin di *Republika* (24 Juni 2004) karena didasarkan pada artikel itu, tapi juga sangat tampak memperlihatkan gagasan Adian Husaini.

⁶⁰Adian Husaini, *Hegemoni Kristen Barat*, hlm. 216

⁶¹Adnin Armas, *Metodologi Bibel*, hlm. 1.

⁶²Hamid Fahmi Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran*, hlm. 91.

⁶³Hamid Fahmi Zarkasyi, *Liberalisasi*, hlm. 119-20.

⁶⁴Penegasan identitas merupakan bagian dari ciri fundamentalisme. Lihat Martin E. Marty, “What is Fundamentalism?”, hlm. 3-13.

⁶⁵Hamid Fahmi Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran*, hlm. 41 dst.

terhadap hermeneutika. Kepentingan ini tidak perlu diberi makna pejoratif sebagaimana sering terjadi. Ini hanya untuk menegaskan perbedaan motif suatu tindakan yang tidak selalu dinyatakan secara verbal serta memperlihatkan bahwa tindakan yang sama (penolakan terhadap hermeneutika) tidak niscaya didasarkan pada kepentingan yang sama pula.

Kedua, kepentingan tradisionalis. Yang dimaksud dengan tradisi dalam konteks ini adalah warisan intelektual Islam yang dirawat oleh komunitas muslim tertentu, karena tidak semua komunitas muslim setia merawat warisan intelektual dari para ulama terdahulu. Perawatan itu dilakukan dalam bentuk mempelajari, mengkaji, mengajarkan, menyebarluaskan, dan menerapkannya. Hanya saja kelompok tradisionalis lebih banyak memberikan perhatian kepada warisan yang bernuansa hukum Islam (*fiqh*) sehingga Abdullah Saeed menyebutnya *legalist-traditionalists*.⁶⁶ Di Indonesia, ini biasa dilakukan oleh komunitas pesantren tradisional sejak awal penyebaran Islam ke Nusantara sehingga pesantren identik dengan “kitab kuning”.⁶⁷ Dalam konteks wacana hermeneutika, kaum santri juga ikut terlibat dalam perdebatannya, sekalipun secara kuantitas belum banyak, bahkan belum menyamai para pendukung penggunaan hermeneutika dalam pemikiran Islam.

Penolakan atas hermeneutika dengan berbagai argumennya juga memperlihatkan kepentingan tradisionalis, yakni bukan sekadar mempertahankan Islam dari rongrongan dari luar, tapi membela ulama sebagai otoritas keilmuan Islam. Para penolak hermeneutika dari kalangan pesantren membawa kepentingan ini. Hermeneutika bukan semata karena berasal dari Barat, tapi ia juga mendekreditasi ulama, seperti mengkritik Imam asy-Syāfi‘iy dan melecehkan kitab-kitab klasik. Karena Islam yang otentik menurut kalangan pesantren adalah Islam yang diajarkan oleh Nabi saw dan terus dilanjutkan oleh para ulama melalui penjelasan-penjelasannya dalam kitab-kitab klasik. Para ulama dari masa paling awal (*as-salaf as-ṣālih*) hingga saat ini adalah mata rantai penjamin otentisitas Islam. Justru ketika

⁶⁶Abdullah Saeed, “Trends in Contemporary Islam.”

⁶⁷Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982, hlm. 50. Mengenai tradisi keilmuannya, lihat Abdurrahman Wahid, *Mengerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hlm. 213 dst.

langsung berpedoman kepada Al-Qur'an dan hadis yang dinilai tidak otentik karena bentangan jarak yang tak terjangkau sehingga membuka peluang kesalahan pemahaman.⁶⁸

Otoritas ulama identik dengan validitas Islam. Karena itu, dalam kacamata pesantren, tidak boleh sembarang berguru, tapi harus mencari ulama yang punya kemampuan menjaga otoritas dengan rujukan kitab-kitab yang telah diseleksi yang biasa dikenal dengan *al-kutub al-mu'tabarah*. Pandangan ini didasarkan pada pesan Muhammad Ibn Sirin, seorang *tabi'in*, "cermati dari siapa kalian mengambil agama kalian" (*fanzurū 'an man ta'khuzūna dīnakum*). Para ulama dinilai punya kemampuan menjaga otentisitas Islam karena mereka memiliki jalinan intelektual yang tersambung langsung kepada Nabi saw yang disebut *sanad*. Demikianlah cara yang diakui komunitas pesantren sebagai cara paling valid menjaga otentisitas Islam seperti pesan 'Abdullāh bin al-Mubārak, bahwa *sanad* merupakan bagian dari agama, kalau saja tidak ada *sanad* maka semua orang bisa berkata apa saja (*al-isnād min ad-dīn, wa lau lā al-isnād laqāla man syā'a mā syā'a*).⁶⁹

"Paling terjamin validitasnya", "paling murni", "terus dijaga dari pengaruh-pengaruh pemikiran asing" dan "ditransmisikan secara berkesinambungan sejak periode paling awal Islam" adalah konsep-konsep kunci yang memperlihatkan kepentingan tradisionalis dalam pembelaan atas Islam versi mereka. Dengan konsep kunci itu seolah kalangan pesantren menyatakan bahwa Islam di tangan orang lain yang tidak terjaga melalui *isnād* tidak dapat dijamin otentisitasnya. Karena pilihan kata tersebut dengan sendirinya menandaskan klasifikasi Islam otentik dan tidak otentik versi pesantren.

Pandangan di atas merupakan dasar dari penolakan atas hermeneutika bagi komunitas pesantren. Jika membela keyakinan dasar seperti otentisitas Al-Qur'an merupakan tugas seorang muslim maka sebagai santri ia juga harus membela otoritas keilmuan, yaitu ulama tradisional. Karena itu, ulama begitu dihormati baik yang masih hidup atau setelah meninggal. Alasan penolakannya karena berasal dari Barat melalui konspirasi merupakan penolakan karena ancaman pada otoritas ulama tradisional dan alasan itu sering hanya

⁶⁸Moh. Achyat Ahmad, dll. *Mengapa Harus Mondok*, hlm. 219.

⁶⁹Moh. Achyat Ahmad, dll, *Mengapa Harus Mondok*, hlm. 219 dst.

dikutip dari penulis lain.⁷⁰ Bukan konspirasi Baratnya itu kepentingan satu-satunya, melainkan masih ada juga kepentingan lainnya yang lebih penting, yakni konservasi otoritas ulama yang mewarisi Islam melalui jalur *isnād*.

Ketiga, kepentingan saintifik. Kepentingan yang dimaksud di sini adalah kepentingan untuk memperoleh kebenaran dengan mengesampingkan pertimbangan-pertimbangan lain di luar kepentingan keilmuan seperti kepentingan ideologis, politis dan lainnya. Ini didasarkan pada pandangan bahwa ilmu pengetahuan netral atau bebas nilai. Nilai di luar nilai kebenaran ilmiah tidak boleh masuk dalam dunia sains. Hal ini dimaksudkan untuk mencapai kebenaran objektif dan tidak tunduk kepada sesuatu di luar ilmu pengetahuan.⁷¹ Di sini hermeneutika dilihat sebagai ilmu pengetahuan murni dengan dianalisis kelebihan dan kekurangannya sebagai alternatif metode tafsir. Sikap netral, objektif, dan kritis biasa disebut sebagai karakter dasar kajian saintifik.⁷²

Kepentingan ini dapat ditemukan dalam kajian Quraish Shihab, Nasaruddin Umar, dan Nasruddin Baidan sebagai akademisi di IAIN/UIN yang menekankan keterbukaan dan kemerdekaan pengembangan ilmu pengetahuan. Ketiganya menolak hermeneutika dengan alasan epistemologis dengan tidak penuh. Ketiganya menilai bahwa hermeneutika memang tidak ideal sebagai metode tafsir karena berbagai keterbatasannya. Tapi bukan berarti ia ditolak sepenuhnya. Bagi Nasaruddin Umar, hermeneutika tidak bisa menjadi metode tunggal alternatif menggantikan metode tafsir yang telah ada. Tapi ia dapat menjadi mitra tafsir yang dapat memperkaya wawasan tentang penafsiran.⁷³ Sementara menurut Nasruddin Baidan, hermeneutika memiliki keterbatasan untuk menjadi metode tafsir karena tidak memiliki rincian metode menemukan makna teks seperti ilmu tafsir yang telah disusun para ulama klasik. Walaupun demikian, ia dapat dimanfaatkan sebagai metode analisis hasil

⁷⁰Walaupun kadang kutipan itu tidak disebutkan secara terus terang, tapi bahasa dan alur yang mirip cukup jelas memperlihatkan bahwa itu kutipan. Lihat misalnya tulisan Muchib Aman Aly, "Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika?" *Aula* (No 1, tahun XVII, Januari 2005).

⁷¹A. Sonny Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*, Yogyakarta: Kanisius, 2001, hlm. 149-150.

⁷²Nasruddin Baidan, "Tinjauan Kritis."

⁷³Nasruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika."

penafsiran, termasuk dalam menyingkap kepentingan di balik karya tafsir.⁷⁴ Dalam pandangan Quraish Shihab, hermeneutika merupakan konsep yang kompleks yang harus diurai satu persatu. Dari sana ia menilai bahwa ada bagian-bagian dari hermeneutika yang sejalan dengan metode tafsir dan ada yang sudah dibahas oleh para ulama. Tapi ada juga bagian-bagian yang yang tidak sesuai tapi tidak fatal secara teologis, tanpa harus mengabaikan bagian-bagian yang dinilai keluar dari koridor agama.

Nasarudin Umar dan Nasruddin Baidan tegas menolak hermeneutika dalam menafsirkan Al-Qur'an tanpa mendasarkan pada asal-usul dan ideologinya, tapi karena persoalan epistemologis. Walaupun, keduanya melihat hermeneutika tetap memiliki kebenaran sehingga dapat digunakan pada ranah yang memungkinkan (teks selain Al-Qur'an). Berbagai ideologi yang ada di baliknya tidak mengharuskan menolak secara keseluruhan, karena ideologi itu bisa dibuang jika memang mengganggu. Pandangan ini berseberangan dengan pandangan pengusung kepentingan fundamentalis-puritan. Karena menurut mereka, tidak ada ilmu yang netral dan ilmu tidak bisa dipisah dari ideologi yang mendasarinya.⁷⁵ Kelompok ini menolak sepenuhnya hermeneutika dan tidak ada pernyataan untuk menerimanya dalam ranah lain di luar penafsiran Al-Qur'an.

Bagi Nasaruddin Umar, perlu menyikapi perbedaan pendapat tentang hermeneutika secara bijak sebagai perbedaan pendapat yang lazim dalam dunia ilmu pengetahuan.⁷⁶ Sikap ini adalah sikap khas yang umumnya ditunjukkan oleh akademisi yang memandang persoalan ilmu sebagai masalah ilmu saja dengan berbagai perbedaan pandangannya, tanpa harus menghubungkan dengan sesuatu yang di luar ilmu pengetahuan. Tidak aneh jika penolakannya bersifat epistemologis saja dan itupun hanya pada bagian tertentu dan masih dapat menerima pada aspek-aspek yang secara epistemologis dapat diterima.

Nasruddin Baidan menggunakan istilah "sikap apriori" sebagai sikap yang harus dihindari. Itu menunjukkan bahwa seorang ilmuwan harus cermat, objektif. Sedang Nasaruddin Umar menggunakan sikap "arif dan berjiwa besar", yang berarti pengkafiran atas penerima

⁷⁴Nasruddin Baidan, "Tinjauan Kritis."

⁷⁵Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme*, hlm. 177.

⁷⁶ Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika."

hermeneutika adalah sikap yang tidak arif dan berjiwa kerdil. Kerena menurutnya, menerima atau menolak hermeneutika murni hanya persoalan “perbedaan pendapat”. Pilihan kata ini memberikan kesan bahwa penerimaan hermeneutika tak berhubungan dengan keyakinan keagamaan dan semata persoalan keilmuan yang netral dan berjarak dengan ideologi.

Simpulan

Dengan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa keragaman penolakan didasarkan pada banyak argumen yang dapat dikelompokkan menjadi tiga: argumen ideologis, teologis, dan epistemologis. Para penolak hermeneutika memberikan argumen yang memiliki banyak kesamaan. Keragamaannya terletak pada penekanan dan detailnya uraian. Rupanya itu terkait dengan kapasitas dan latar intelektual yang beragam. Secara keseluruhan, keragaman kapasitas terbagi dua: akademisi dan santri. Sedang menurut latar intelektualnya dapat dibedakan menjadi: (1) latar pesantren tradisional (seperti Lirboyo dan Sidogiri), (2) perguruan tinggi yang dapat dibagi menjadi: (a) perguruan tinggi Islam dalam negeri (IAIN/UIN) dan perguruan tinggi umum, (b) perguruan tinggi Islam luar negeri (al-Azhar dan ISTAC) dan perguruan tinggi umum. Dari berbagai keragaman itu pula dapat dilihat berbagai kepentingan yang beragam pula: yaitu, kepentingan puritan-fundamentalis, tradisionalis dan saintifik. Dengan pemetaan ini dapat dilihat lebih jelas bahwa resistensi terhadap hermeneutika tidak bisa diseragamkan begitu saja sebagaimana para penerimanya.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Abidin, Zainal, “Ketika Hermeneutika Menggantikan Tafsir Al-Qur'an,” *Republika*, 24 Juni 2004.
- Ahmad, Moh. Achyat, A. Qusyairi Ismail, M. Ja'far Hadi, *Mengapa Harus Mondok di Pesantren* (Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 1430 H).
- Aly, Muchib Aman, “Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika,” *Aula* (No 1, tahun XVII, Januari 2005.

- Armas, Adnin, “Tafsir Al-Qur'an atau Hermeneutika Al-Qur'an”, *Islamia*, Tahun 1, No 1 Muharram 1425/Maret 2004.
- _____, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an: Kajian Kritis*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Attas, Syed Muhammad Naquib al-, *The Concept of Education in Islam*, Kuala Lumpur: ABIM, 1980
- _____, *Islam dan Filsafat Pengetahuan*, terj. Saiful Muzani, Bandung: Mizan, Attas, Syed Muhammad Naquib al-, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995).
- Baidan, Nasruddin, “Tinjauan Kritis terhadap Konsep Hermeneutiks,” *Esensia*, Vol. 2, No. 2, 2001.
- _____, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Bleicher, Joseph, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.
- _____, “Tafsir dan Ta'wil Sebagai Metode Ilmiah” dalam *Islamia*, Tahun 1, No 1 Muharram 1425/Maret 2004.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982.
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation, Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997).
- Fadl, Khaled Abou El, *Speaking in a God's Name: Islamic Law, Authority and Women* England: Oneworld Oxford, 2003.
- _____, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoritatif ke Fiqih Otoriter*, terj. R. Cecep Lukman Hakim, Jakarta: Serambi, 2004.
- Gadamer, Hans-Georg, “Classical and Philosophical Hermeneutics,” dalam *Theory, Culture and Society*, London: SAGE, 2006.
- Golshani, Mehdi, *Issues in Islam and Science*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2004.
- _____, “Comment on ‘A Religiously Partisan Science? Islamic and Christian Perspective”, *Theology and Science*, Volume 3, Number 1, March 2005.
- Hanafi, Hasan, “Hermeneutics as Axiomatics: An Islamic Case” dalam Hasan Hanafi, *Religious & Revolution: Essays on Judaism, Christianity & Islam*, Kairo: Anglo Egyptian Bookshop, 1977.

- _____, *Hermeneutika Al-Qur'an*, ter. Hamdiah Latif, Yogyakarta: Nawesea Press, 2009, hlm. 42-3.
- Husaini, Adian, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Husaini, Adian, "Problem Teks Bible dan Hermeneutika," *Islamia*, Thn.I, No. 1, Muharram 1425/Maret 2004.
- _____, dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, 2007.
- Marty, Martin E., "What is Fundamentalism? Theological Perspective," dalam Hans Kung & Jurgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as a Ecumenical Challenge*, London: 1992.
- Mueleman, Johan Hendrik, "Pemikiran Islam di Masa Kontemporer," dalam Taufik Abdullah dkk (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Rahmat, M. Imdadun, *Ideologi Politik PKS, Dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen*, Yogyakarta: LKiS, 2008.
- Ricoeur, Paul, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, terj., Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006.
- Romli, Muhammad Idrus, "Pengaruh Liberalisme dalam Kultur Pemikiran Nahdliyyin," *Buletin Sidogiri*, edisi 58, Rabi'ul Awal 1432.
- Saeed, Abdullah, "Trends in Contemporary Islam: a Priliminary Attemps at a Classification," *The Muslim World*, vol. 97, July 2007, hlm. 395-404.
- Salahuddin, Henry, *Al-Qur'an Dihujat*, Jakarta: Gema Insani Press, 2008.
- Salim, Fahmi, *Kritik Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, Jakarta: Gema Insani Press, 2010.
- _____, *Tafsir Sesat*, Jakarta: Gema Insani Press, 2013.
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir*, Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- Suharto, Ugi, "Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika," *Islamia*, Tahun 1, No 1 Muharram 1425/Maret 2004.
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, Damaskus: Al-Aḥālī li an-Nasyr wa at-Tauzī', 1992.
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Nawesea Press, 2009.

- Takwin, Bagus, "Membaca Althusser dari Beberapa Sisi: Sebuah Pengantar kepada Ideologi-Ideologi Althusser," dalam Pengantar atas buku Louis Althusser, *Tentang Ideologi: Marxisme Strukturalisme, Psikoanalisis dan Cultural Studies*, Yogyakarta: Jalasutra, 2004..
- Umar, Nasaruddin, "Menimbang Hermeneutika sebagai Manhaj Tafsir", *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. I, No. 1, Januari 2006.
- Wahid, Abdurrahman, *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Wijaya, Aksin, *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*, Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Zaid, Naṣr Ḥamīd Abū, *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīniy*, Kairo: Sina li an-Nasyr, 1994.
- Zarkasyi, Hamid Fahmi, "Menguak Nilai Dibalik Hermeneutika," *Islamia*, Tahun 1, No 1 Muharram 1425/Maret 2004.
- _____, *Liberalisasi Pemikiran Islam (Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis)* (Gontor: CIOS-ISID, 2008).

Diskursus Ulumul-Qur'an tentang Ilmu Ḍabṭ dan Rasm Usmani

Kritik Atas Artikel Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi, dan Indonesia

Discourse on Quranic Sciences and Rasm Usmani

Critique on the writing of the Characteristics of Diacritics of the Maghrebi's, the Saudi Arabia's and the Indonesian Mushaf

Zaenal Arifin Madzkur

Lajnah Pentashiban Mushaf Al-Qur'an, Jakarta

Gedung Bayt Al-Qur'an, Jl. Pintu 1 Taman Mini Indonesia Indah, Jakarta Timur

zainalarifinmadzkur@gmail.com

Naskah diterima: 05-10-2015; direvisi: 06-11-2015; disetujui: 09-11-2015

Abstrak

Artikel ini dimaksudkan untuk meninjau beberapa konsep dalam disiplin ilmu Ḍabṭ dan Rasm Usmani. Pada artikel SUHUF Vol. 08 No. 01 sebelumnya yang berjudul: "Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi, dan Indonesia: Studi Perbandingan" yang ditulis oleh Achmad Faizur Rosyad terdapat beberapa konsep yang menurut hemat penulis tidak memiliki 'landasan akademis' terhadap disiplin keilmuan pada literatur terkait. Kajian ini sebisa mungkin akan merujuk pada sumber-sumber otoritatif dalam disiplin ilmu terkait dalam perspektif studi Ulumul-Qur'an masuk pada kajian ilmu rasm dan ilmu ḍabṭ.

Keyword: Rasm Usmani, Tanda Diakritik dan Mushaf Al-Qur'an

Abstract

This article is intended to review some of the concepts in the disciplines of Usmani writing. In the previous article (Suhuf, Vol. 08, No.1, 2015) under the title; "the Characteristics of Diacritics of the Maghribi's manuscript, that of Saudi Arabia's and that of Indonesia's: Comparative studies" written by Achmad Faizur Rosyad. In his writing, there are several theories on the words that according to the writer, Rosyad does not have 'academic foundation' for scientific disciplines in the literature concerning the problem. This study will do its best to refer to the authoritative sources in its discipline concerning the study in the perspective of Quranic Sciences (Ulumul Quran studies) including the study of Rasm science (the style of writing the Qur'an) and science of ḍabṭ.

Keyword: Rasm Usmani, signs of diacritics, and manuscripts of the Qur'an

Pendahuluan

Secara umum kajian tentang tanda diakritik Al-Qur'an terbagi menjadi dua bagian penting yaitu; diakritik tentang tanda baca dan diakritik terkait huruf yang sama bentuk. Kajian pertama dikenal dengan istilah lain *naqt al-i 'rāb* dan yang kedua dikenal dengan *naqt al-i jām*.¹

Menurut sumber tepercaya, sebagaimana dikemukakan oleh Abū 'Amr ad-Dāniy (w. 444 H), Abū Dawūd (w. 496 H), dan Abū Hātim (w. 322 H) peletak dasar ilmu ini adalah Abū al-Aswad ad-Du'aliy (w. 62 H) atas perintah Ziyād bin Abī Ziyād, Gubernur Basrah (45-53 H) pada masa Khalifah Mu'awiyah bin Abī Šafyān, khalifah pertama dinasti Umayyah yang berkuasa dari tahun (41-60 H/661-680 M).² Sementara peletak dasar *naqt al-i jām* adalah Naṣr bin 'Aṣim dan Yaḥya bin Ya'mar atas perintah al-Ḥajjaj bin Yūsuf aš-Šaqafī, Gubernur Irak (75-95 H) di masa kekhilifahan 'Abdul Malik bin Marwān (65-86 H).³

Dalam sejarah ilmu diakritik mushaf, terdapat perubahan besar yang dilakukan oleh al-Khalīl bin Aḥmad al-Farahidiy (w. 170 H) yang menyempurnakan teori *naqt* (titik bulat) yang dirintis oleh Abū al-Aswad ad-Du'aliy⁴ ke dalam bentuk huruf kecil atau yang belakangan dikenal sebagai *harakat* seperti yang berlaku hingga sekarang. Al-Khalīl memberikan kreasi-kreasi baru dalam ilmu *dabīt/syakl* yakni dengan merumuskan *syiddah* dengan kepala *sīn*, *sukun* dengan kepala *khā'.* (bukan bulat bundar), dan lain-lain.⁵

Meskipun al-Khalīl berupaya menyempurnakan konsep ad-

¹Muhammad Salīm Muḥaisin, *Irsyād at-Tālibīn ilā Ḏab al-Kitāb al-Mubīn*, al-Qāhirah: al-Maktabah al-Azhāriyyah lit-Turāš, 1989, hlm. 4.

²Ibrāhīm bin Aḥmad al-Maraginiy, *Dalīl al-Hairān Syarḥ Maurīd az-Zam'ān*. Kairo: Dār al-Qur'ān, 1974, hlm. 322; Aḥmad Muḥammad Abū Zaiṭar, (Editor) Yasīr Ibrāhīm al-Mazru'iy, *as-Sabil Ilā Ḏabt Kalimāt at-Tanzīl*. Kuwait: Masyru Ra'iayah Al-Qur'ān, cet. Ke-1, hlm. 12.

³Zaenal Arifin Madzkur, *Harakat dan Tanda Baca Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia dalam Perspektif Ilmu Ḏabt*, *Suhuf*, Vol. 7, No. 1, 2014.

⁴Menurut teori *Naqt ad-Du'ali*, *fatiḥah* adalah huruf dengan titik di depannya, *kasrah* dengan titik di bawah, *tanwin* atau *ghunnah* dengan dua titik. Penjelasan lebih detail tentang hal ini dapat dilihat dalam, Abū Bakr 'Abdillāh bin Sulaimān bin al-As'ab al-Sijistānī, (Ibn Abī Dāwūd), *Kitāb al-Maṣāhīf* Editor: Artur Jeffery: Mesir: Maktabah al-Rahmāniyyah, 1355 H/1936 M, cet. Ke-1. Bandingkan; Gānim Qaddūri al-Hamd, *Rasm al-Muṣhaf; Dirāsaḥ Lughawiyah Tarīkhīyyah*. Baghdād: Lajnah Waṭāniyah lil-İḥtīfāl bi Maṭla' al-Qarn al-Khāmis 'Asyar al-Hijrī, 1402 H/1982.

⁵Muhammad Salīm Muḥaisin, *Irsyād at-Tālibīn...*, hlm. 7-42.

Du'aliy dalam bentuk *dabt/syakal* yang dikonversi dalam bentuk huruf kecil, *fatḥah* dengan *alif* kecil yang dimiringkan, *dammah* dengan huruf *waw* kecil, dan *kasrah* dengan *ya* kecil tanpa titik. Namun terdapat beberapa ulama yang mencoba tetap memegang konsep ad-Du'aliy tentang *dabt*, misalnya Abu 'Amr ad-Dāniy (w. 444 H) yang berupaya mempertahankan beberapa konsep ad-Du'aliy dalam kitabnya *al-Muḥkam fi Naqṭ al-Maṣāḥīf*.⁶ Dalam konteks ini, Mushaf Magribi bisa diletakkan sebagai mushaf yang masih banyak mengadopsi pola-pola diakritik ad-Du'aliy, sementara mushaf Saudi dan Indonesia adalah penerus kreasi al-Khalīl dengan beberapa kombinasi. Misalnya, Mushaf Madinah/Mesir⁷ (dalam hal rasm Usmani mengacu madzhab *syaikhāni* (ad-Dāniy dan Abū Dāwud) dan men-*tarjīḥ*-kan madzhab Abū Dāwud (w. 496 H) pada banyak kasus ketika ada perbedaan dengan ad-Dāniy). Ternyata, dalam hal *dabt sukun*, tidak semuanya mengacu pada madzhab Abū Dāwud yang menuliskannya dengan bulat bundar (*sifrun sagīr*).⁸

Selanjutnya akan dibahas, diakritik dalam perspektif Ulumul Qur'an, problem permasalahan, apa itu *rasm al-Muṣḥaf* dan kritik sumber yang dalam ulasan-ulasan selanjutnya akan membahas beberapa poin penting dalam artikel Rosyad yang hemat penulis perlu ditinjau berdasarkan literatur disiplin ilmu terkait dari artikel yang berjudul; *Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi, dan Indonesia (Studi Perbandingan)*.

Diakritik dalam Perspektif 'Ulum Al-Qur'an

Kajian *Ulumul-Qur'an* (studi ilmu-ilmu Al-Qur'an) kontemporer yang membahas tentang studi tanda diakritik Al-Qur'an lazimnya dikenal dalam disiplin ilmu *dabt*.⁹ Menurut Qaddūri merujuk keterangan Ibnu an-Nadīm dalam *al-Fihris*, pakar ulama

⁶Abū 'Amr 'Usmān bin Sa'īd ad-Dāniy, *al-Muḥkām fī Naqṭ al-Maṣāḥīf*.

⁷Mushaf Madinah yang dimaksud adalah Mushaf Al-Qur'an riwayat Hafs 'an 'Āsim yang dicetak oleh Mujamma' Malik Fahd, Saudi Arabia sejak tahun 1984. Adapun Mushaf Mesir yang dimaksud adalah mushaf Al-Qur'an edisi Mesir 1923 atau edisi Raja Fuad I yang menjadi embrio dominasi mushaf Al-Qur'an dengan rasm Usmani mengacu pada mazhab *as-Syaikhāni bir-rasm* dengan *tarjīh* pandangan Abū Dāwud Sulaimān bin Najāh (w. 496 H) atas gurunya Abū 'Amr ad-Dāniy (w. 444 H) ketika terjadi perbedaan pendapat antara keduanya.

⁸Abū Dāwūd Sulaimān bin Najāh, (editor) Ahmad bin Ahmad bin Mu'ammār Syirsyal, *Uṣūl ad-Dabt*, Makkah: Maktabah Mālik Fahd, 1427, hlm. 45.

⁹Muhammad Salīm Muhaīsīn, *Irsyād at-Tālibīn*..., hlm. 4;

klasik memasukkan rumpun kajian ini dalam disiplin *ilmu naqṭ wa syakl*.¹⁰ Di antara argumentasi yang menguatkannya adalah sejarah berdirinya ilmu diakritik tidak bisa dilepas dengan perkembangan ilmu rasm Usmani. Kenyataan ini ditandai dengan dituliskannya dua kitab pendamping dari karya induk dalam disiplin ilmu rasm Usmani pada abad ke-5 H oleh dua pakar yang oleh ulama di bidang disiplin ilmu rasm mushaf sering disebut sebagai pakar yang paling otoritatif, al-Imam Abū ‘Amr bin Sa‘īd ad-Dāniy (w. 444 H) dengan karyanya *al-Muḥkam* dan al-Imam Abū Dāwūd Sulaimān bin Najāḥ (w. 496 H) dengan karyanya *Uṣūl ad-Dabṭ*.

Dalam artikel sebelumnya Rosyad menjelaskan secara lugas tentang pengertian diakritik sebagai pemberian tanda baca tertentu untuk membedakan bacaan antara vokal dan konsonan yang satu dengan yang lainnya yang memiliki kesamaan bentuk atau bacaan.¹¹ Padahal ranah kajian ilmu *dabṭ* menurut menurut Ibnu Asyir tidaklah sesederhana itu, cakupan ilmu *dabṭ* adalah meng-cover semua jenis tanda yang terdapat dalam huruf, seperti *fathah*, *dammah*, *kasrah*, *sukun*, *tasyādīd*, *tanda mad*, dan lain-lain.¹² Secara lebih detail Muhammad Salīm Muḥaisin merinci lima cakupan pembahasan tentang bab ini, meliputi; (1) harakat, (2) bentuk *sukun*, (3) *syiddah*, (4) tanda *mad*, dan (5) *hamzah*.¹³ Dari dua perspektif ini setidaknya tergambar bagaimana tanda diakritik itu memiliki cakupan yang cukup luas, bahkan terkadang masuk pada batang tubuh kalimat yang selama ini menjadi garapan ilmu rasm usmani.¹⁴ Misalnya tentang *hamzah* (biasanya juga masuk dalam kaidah penulisan rasm Usmani). Menurut laporan Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ibrāhīm al-Umawī asy- Syuraisiyī atau yang lebih dikenal dengan al-Kharrāz (w. 718 H) dalam kitabnya yang dikenal dengan nama *Maurid az-Zam‘ān fī Rasm al-Qur’ān*,¹⁵ pola diakritik Al-Qur’ān mengalami

¹⁰Ganim Qaddūrī al-Hamd, *Muwāzanah Bainā ad-Dabṭ fī ar-Rasm al-Muṣḥfi wa ar-Rasm al-Qiyāsī*, ‘Majallah al-Buhūs Wat-Dirāsāt al-Qur’āniyah, Vol. 7, hlm. 22.

¹¹Achmad Faizur Rosyad, *Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi dan Indonesia (studi Perbandingan)*, *Suhuf*, Vol. 8, No. 1, Juni 2005, hlm. 72.

¹²Ibrāhīm bin Aḥmad al-Māraginīy, *Dalīlul-Hairān*..., hlm. 321

¹³Muhammad Salīm Muḥaisin, *Irsyād at-Tālibīn*..., hlm. 6. al-Māraginīy, *Dalīlul-Hairān*..., hlm. 321.

¹⁴Hal ini penting penulis tekanan, sebab penulis sebelumnya lebih mendasarkan pendapatnya pada Yahyā Wahīb al-Jabbūriy, *al-Khaṭṭ wa al-Kitābah fī al-Hadarah al-‘Arabiyyah*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmiy, 1994.

¹⁵Karya al-Kharraz ini menurut laporan Ibnu Khaldūn (w. 808 H) dalam *magnum*

fase yang barangkali dilihat dalam prespektif sekarang tidak lazim, sebab pernah terjadi tanda diakritik telah berevolusi ‘benar-benar’ menjadi huruf. Diakritik *hamzah* pada kata أَمْنُوا ءاَمَنُوا dituliskan dengan bentuk kepala ‘ain menjadi عَامِنُوا. Sebagaimana dia gambarkan dalam dua bait berikut;

ثُمَّ امْتَحِنْ مَوْضِعَهِ بِالْعَيْنِ * حَيْثُ اسْتَقَرَتْ ضَعْهُ دُونَ مَيْنِ
كَعَامِنُوا فِي ءاَمَنُوا وَالسُّوْعِ * فِي السُّوْءِ وَالْمُسَيِّءِ كَالْمُسَيِّعِ¹⁶

Dari keterangan ini dapat difahami betapa dinamis dan rumitnya kajian tentang dikritik dan pasangannya yakni kajian ilmu rasm Usmani. Sebagaimana disinggung dalam paragraf awal bahwa studi ilmu dikritik klasik dengan model titik harakat (*naqt al-I'rāb*) berkembang seiring dengan perkembangan ilmu rasm telah dikaji secara apik oleh Abū 'Amr ad-Dāniy (w. 444 H) dalam karyanya *an-Naqṭ* dan *al-Muḥkam* yang disusun guna mendampingi karya sebelumnya dalam ilmu rasm, *al-Muqni 'fi Ma 'rifati Ahl al-Amṣār*. Begitupun karya sesudahnya, *Uṣūl ad-Ḍabṭ* yang disusun oleh Abū Dāwūd Sulaimān bin Najāḥ (w. 496 H) yang juga ditulis untuk melengkapi karya diakritik dari *Mukhtṣar at-Tabyīn lihijā' at-Tanzīl*.

Selanjutnya adalah faktor sejarah bentuk penulisan dikritik Al-Qur'an di masa-masa awal, model penulisan harakat dan tanda baca (*ad-ḍabṭ/asy-syakl*) masih berbentuk titik bulat (*an-naqt*) dengan warna-warna tertentu, seperti hitam, hijau, kuning, dan merah.¹⁷ Al-Farmāwiyy merujuk informasi dari ad-Dāniy (w. 444 H), sistem warna yang diterapkan di masa awal (baik menyangkut pada *substansi* rasm maupun *ḍabṭ*) memiliki varian pewarnaan yang berbeda-beda berdasarkan wilayah daerah tertentu. Pada abad ke-5 H menggunakan tiga sistem pewarnaan; hitam untuk huruf dan *naqt al-i'jām*, merah untuk *harakat*, *sukun*, dan *tasyid*, dan kuning hanya *opus*-nya *al-Muqaddimah* cukup fenomenal di kawasan Afrika Utara (Maroko), masyarakat tidak lagi memakai kitab-kitab ad-Dāniy dan asy-Syatibiy dalam bidang rasm. Karya ini menurut Ahsin Sakho Muhammad ibarat kitab *al-Fiyah Ibnu Malik*-nya ilmu rasm Usmani. Zainal Arifin Madzkur, Kajian Penulisan Mushaf; Studi Komperasi Penulisan Rasm Usmani dalam Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia dan Mushaf Medinah Saudi Arabia, dalam *Al-Qur'an di Era Global: Antara Teks dan Realitas*, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013, hlm. 9.

¹⁶al-Māraginiyy, *Dalīlul-Ḥairān...*, hlm. 370.

¹⁷al-Farmāwiyy, *Rasmul-Mushaf wa-Naqtuḥ*, Makkah: al-Maktabah al-Makkiyah, 2004 M/1425 H, cet. ke-1, hlm. 308-309.

untuk *hamzah*. *Mushaf Andalus* (Spanyol) menggunakan empat sistem pewarnaan; hitam untuk huruf, merah untuk *syakl*, kuning untuk *hamzah* dan hijau untuk *alif wasal*. *Mushaf Irak* menggunakan dua sistem pewarnaan; merah untuk *hamzah* dan hitam untuk huruf. Beberapa mushaf tertentu, mempergunakan tiga sistem pewarnaan; merah untuk *dammah*, *kasrah* dan *fatiyah*, hijau untuk *hamzah*, dan kuning untuk hamzah bertasyid.¹⁸

Dari uraian di atas memiliki makna, bahwa pola-pola diakritik dengan model titik seperti *Mushaf Magribi* sebenarnya memiliki akar kesejarahan yang cukup panjang. Meskipun, menurut penelitian al-Qaddūriy tanda-tanda diakritik seperti ini sudah banyak ditinggalkan.¹⁹ Dengan kata lain, analisa Rosyad yang hanya mendasarkan interpretasi model tanda diakritik hanya berdasarkan lokalitas daerah tertentu hemat penulis tidaklah tepat. Sebab, nyatanya semua penulisan tanda diakritik Al-Qur'an hampir selalu merujuk pada riwayat dalam disiplin ilmu *dabt* dan kombinasinya.

Poin selanjutnya yang barangkali perlu dikonfirmasi adalah pendefinisian diakritik *Mushaf Magribi*, Saudi, dan Indonesia. Diakritik *Mushaf Magribi* ditulis dengan kaidah penulisan diakritik *Mushaf Magribi*, begitupun Saudi dan Indonesia dengan sederhana hanya dideskripsikan hanya mengacu pada pola penulisan diakritik di daerah setempat.²⁰ Generalisasi ini hemat penulis kurang tepat dan mereduksi pemahaman kajian ilmu terkait. Kalau konteksnya sejarah klasik merujuk informasi al-Farmāwiyy barangkali dapat dibenarkan. Namun dalam konteks kajian terkini nyaris tidak ada yang tidak merujuk sumber atau menyandarkan pada literatur-literatur sebelumnya. Hal ini dapat kita baca dalam *ta'rīf* masing-masing mushaf yang diteliti. Melihat realita ini seyogyanya Rosyad dapat mencermati terlebih dahulu *ta'rīf* masing-masing mushaf yang hendak diteliti sebelum melakukan kajian lebih lanjut.

Mushaf Magribi menurut Rosyad adalah Al-Qur'an yang ditulis dengan kaidah penulisan diakritik wilayah Maghribi. *Mushaf* yang diterbitkan di Tunisia oleh *asy-Syirkah at-Tūnisiyyah li at-Tawzī'* pada tahun 1969 dengan *khat Mabsūt* (salah satu model khat yang biasa digunakan di wilayah Maghrib) cetakan pertama. Dari segi

¹⁸al-Farmāwiyy, *Rasmul-Mushaf...*, hlm. 308-310.

¹⁹Ganim Qaddūri al-Hamd, *Muwāzanah Bainā aḍ-Ḍabṭ...*, hlm. 26.

²⁰Achmad Faizur Rosyad, *Karakteristik Diakritik Mushaf...*, hlm. 73.

bacaan, *mushaf* ini mengikuti Imam Nāfi‘ riwayat Warsy.²¹ Menurut penulis, satu hal yang harus diklarifikasi dalam tulisan ini adalah tidak ada satu pun keterangan dalam *ta‘rif* yang menyebutkan tanda diakritik *mushaf* ini ‘murni’ ditulis dengan menyesuaikan tanda diakritik masyarakat Tunisia. Perhatikan dalam gambar 1 paragraf ketiga, yang menyebutkan bahwa tanda diakritik *Mushaf Magribi* tetap memiliki rujukan dalam disiplin ilmu *dabt* (*waqad tamma taṣhiḥahū wamurāja‘ atuhū murāja‘ atan daqīqatan ‘ala ummahāt kutub al-qirā‘at wa rasm wad-dabt....wal-waqf*).

وَفِدْ تَمْ تَصْبِيْحَهُ وَرَاجِعَتْهُ مَرْجِعَةً طَفِيفَةً عَلَى اسْمَاتِ لَبِّ الْفَرَادَاتِ
الرَّسْمُ وَالضَّبْكُ وَالْمَحَرَّجُ وَالْوَقْبُ

Gambar 1: *Ta‘rif* *Mushaf Magribi*

Tidak jauh berbeda dengan *mushaf* sebelumnya, *Mushaf Saudi* yang tanda diakritiknya dijelaskan ditulis sesuai dengan standar diakritik Arab Saudi.²² Komentar Rosyad perlu diklarifikasi ulang dalam kontes kajian ilmu ini. Selain tidak merujuk sumber terkait, Rosyad juga tidak mencermati ‘biografi’ *mushaf Saudi* sehingga hasil kesimpulannya terkesan terburu-buru. *Mushaf Saudi* secara ilmu *dabt* juga memiliki rujukan, yaitu mengacu pada kitab *at-Tirrāz ilā Dabt al-Kharrāz* karya Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Abdillāh at-Tanasiy.²³ Perhatikan keterangan tertulis *ta‘rif* (gambar 2) berikut: “*Wa ukhiżat ṭariqatu ḏabtihi mimmā qarrarahū ‘ulamā ad-ḍabt ‘alā hasabi mā warada fī kitāb at-Tirrāz ilā ḏabt al-Kharrāz lil-Imām at-Tanasiy wagairihi...*”

وَأَخَذَتْ طَرِيقَةً صَبِيْطَهُ مِمَّا قَرَرَهُ عُلَامَاءُ الصَّبِيْطِ عَلَى حَسْبِ مَا وَرَدَ فِي كِتَابِ
الْطَّرَازِ عَلَى صَبِيْطِ الْخَرَازِ لِإِلَمَانِ التَّنَسِيَّ، وَغَيْرِهِ مِنَ الْكِتَبِ، مَعَ الْأَخْذِ بِعَلَامَاتِ

Gambar 2: *Ta‘rif* *Mushaf Madinah*

²¹Achmad Faizur Rosyad, *Karakteristik Diakritik Mushaf...*, hlm. 73.

²²Achmad Faizur Rosyad, *Karakteristik Diakritik Mushaf...*, hlm. 73.

²³*Muṣṭafā al-Madinah al-Nabawiyyah: Wafq Riwayah Ḥafṣ ‘an al-Imām al-Āṣim*. Madinah: Mujamma‘ al-Malik Fahd li at-Tibā‘ah al-Muṣṭafā al-Syarīf,

Tidak jauh berbeda dengan dua mushaf sebelumnya, Mushaf Standar Indonesia juga dipahami tanda diakritiknya sebagai ditulis dengan kaidah penulisan diakritik standar Indonesia, dengan menyertakan keterangan mushaf yang digunakan dalam penelitian ini adalah Mushaf *al-Wāsim* yang diterbitkan di Jakarta oleh Cipta Bagus Segara tahun 2012. Mushaf ini menggunakan khat *naskhiy* dengan mengikuti Imam ‘Āsim riwayat Ḥafṣ.²⁴ Sebagaimana nasib dua mushaf sebelumnya Mushaf Standar Indonesia juga mengalami analisa yang sama. Rosyad lagi-lagi tidak berusaha melacak lebih dalam ‘naskah akademiknya’ namun hanya mengambil kesimpulan dari produk-produk yang terlihat tanpa melihat perdebatan-perdebatan dunia akademik terkait tema yang dimaksud. Padahal, meskipun Mushaf Standar belum memiliki *ta’rīf*, namun artikel-artikel terkait sudah banyak yang menulis.²⁵ Intinya, tanda diakritik Mushaf Indonesia selain hasil perbandingan tanda diakritik antar negara, juga mengacu pada pola diakritik model al-Khalīl dan dikombinasikan dengan hasil perbandingan tanda diakritik Al-Qur'an yang dibahas pada Musyawarah Kerja (Muker) II pada tahun 1976.²⁶

Selanjutnya penulis ingin mencermati rumusan masalah yang dipakai dalam artikel Rosyad dalam subbahasan berikut ini.

Problem Permasalahan

Dalam pembahasan diakritik di atas, Rosyad merumuskan tiga pertanyaan yang hemat penulis juga perlu ditinjau ulang, [1] Mengapa Mushaf Maghribī, Mushaf Arab Saudi, dan Mushaf Indonesia dianggap mengacu pada *rasm* yang sama, yakni *rasm Usmani*, padahal dari segi tulisan dan diakritik ketiganya sangat berbeda? [2] Mengapa proses diakritisasi ketiga mushaf tersebut berbeda-beda? [3] Bagaimana proses penentuan kaidah diakritik yang digunakan pada ketiga mushaf tersebut?

Hampir semua pertanyaan permasalahan dan jawaban kesimpulannya dalam konteks ilmu *dabt* dan *rasm Usmani* hemat

²⁴Achmad Faizur Rosyad, *Karakteristik Diakritik Mushaf...*, hlm. 73.

²⁵Tulisan dan artikel terkait dapat dibaca dalam jurnal *Lektur*, Jurnal *Suhuf* dan Web LPMA.

²⁶Selengkapnya: Badan Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, *Pedoman Pentashihan Mashaf Al-Qur'an tentang Penulisan dan Tanda Baca*, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama, 1976, hlm. 68a-68b.

penulis kurang tepat dan tidak memiliki pijakan argumentasi.²⁷ Berikut adalah asumsi sederhana penulis sebelum mengulas problem rumusan masalah Rosyad dalam men-generalisasi tiga permasalahan artikelnya. *Pertama*, jika alasan perbedaan ketiga mushaf tersebut sama-sama Usmani namun berbeda diakritiknya karena perbedaan teknik penulisan batang tubuh huruf hijaiyah dan bentuk khas terutama penambahan *alif*, maka hal ini menandakan bahwa Rosyad ‘kurang’ memahami diskursus tentang disiplin ilmu rasm Usmani.

Kedua, jika alasan mengapa mushaf Magribi, Saudi, dan Indonesia saling berbeda tanda diakritiknya satu sama lain karena atas dasar aturan landasan berpikir yang imhai,²⁸ maka Rosyad telah gagal dalam menangkap sejarah dan disiplin ilmu diakritik sesuai dengan sumbernya. Sepertinya Rosyad lupa membaca *ta'rīf* mushaf yang biasanya memberikan penjelasan terkait landasan riwayat qiraat, rasm Usmani, tanda diakritik, dan lain-lain.

Ketiga, jika proses penandaan diakritik ketiga mushaf tersebut berbeda karena perbedaan penandaan diakritik ada empat macam, yaitu; bacaan asing (*garīb al-qirā'ah*), faktor *tajwid*, faktor *waqf wa ibtidā'*, dan teknik *tasykil i'jam*, maka Rosyad tampak kurang mengeksplorasi literatur-literatur pokok pada diskursus ilmu qiraah, *tajwid*, *waqaf ibtidā'*, dan diakritik (*dabt*). Ia hanya mendasarkan analisanya pada asumsi yang tidak memiliki pijakan literatur manapun yang menguatkan pendapatnya.

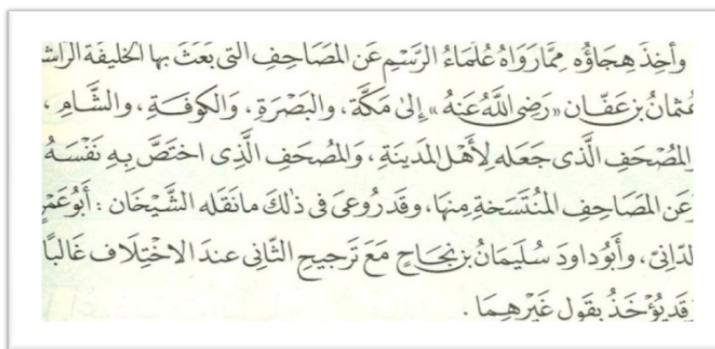
Perlu ditegaskan, sejauh ini diskusi-diskusi keilmuan rasm Usmani pada umumnya masih berputar pada aspek periwayatan (*riwāyah*). Kajian tentang aspek disiplin ilmu (*dirayah*) jarang menjadi perhatian, bahkan mungkin tabu untuk diperbincangkan. Walaupun dalam perdebatan hukum penulisan Al-Qur'an dengan rasm Usmani terbelah menjadi tiga madzhab besar, nyatanya pendapat yang menyatakan ‘keharusan’ semua Al-Qur'an ditulis dengan menggunakan rasm Usmani masih banyak mendominasi persepsi banyak negara dalam mencetak dan menerbitkan Al-

²⁷ Bandingkan antara rumusan masalah yang ada di awal dan kesimpulan yang ada diakhir tulisan. selengkapnya lihat; Achmad Faizur Rosyad, *Karakteristik Diakritik Mushaf...*, hlm. 75 dan 89.

²⁸ Magribi berdasar imhai dengan Qiraat Naffi’ riwayat Warsy, mushaf Saudi berdasarkan imhai dengan qiraat ‘Aṣim riwayat Hafṣ begitupun dengan mushaf Indonesia berdasarkan imhai dengan penjelasan qiraat ‘Aṣim riwayat Hafṣ atas dasar bunyi bacaannya. Achmad Faizur Rosyad, *Karakteristik Diakritik Mushaf...*, hlm. 89.

Qur'an.²⁹ Hampir tidak ada satu pun penerbit maupun negara yang mencetak Al-Qur'an dengan mencantumkan, "Mushaf ini ditulis dengan rasm imlai."

Merujuk pada fenomena di atas, maka penting bagi pengkaji pola penulisan Al-Qur'an memahami diskursus ilmu rasm dari sudut pandang *riwayah* dan *dirayah*. Hal ini penting karena dalam ilmu rasm Usmani ternyata tidak diketemukan satu versi tunggal. Dengan demikian, sulit bagi kita untuk mengatakan bahwa perbedaan diakritik tidak terpengaruh faktor perbedaan antar rasm Usmani. Sebab perbedaan penulisan huruf *alif* tidak selamanya dapat dinilai tidak Usmani atau bukan. Kenyatannya, baik yang menggunakan *alif* atau tidak, memiliki tanda diakritik yang berbeda-beda baik dari Mushaf Magribi, Saudi, maupun Indonesia. Sebut misalnya penulisan *الصراط* dengan *iṣbāt al-alīf* mengacu pada mazhab ad-Dāniy (w. 444 H) dan dengan membuangnya (*haẓf al-alīf*) merupakan mazhab muridnya, Abū Dāwud Sulaimān bin Najāḥ (w. 496 H).³⁰ (Lihat gambar 3)



Gambar 3: Penegasan riwayat rasm Usmani mushaf Madinah, yang mentarjih mazhab Abū Dāwud cetakan 2004 M/1426 M

²⁹Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Riyad: Mansyurat al-'Aṣr al-Hadīs, 1973, hlm. 146-148.

³⁰Abū Dāwūd Sulaimān bin Najāḥ, editor Ahmad bin Ahmad bin Mu'ammār Syirsyāl, *Mukhtaṣar at-Tabyīn Lihijā 'it-Tanzīl*, Madinah: Mujamma' Malik Fahd liṭibā'til-al-Muṣḥaf, 1421 H/1999 M, jilid. 1, hlm. 56. Bandingkan dalam bentuk tulisan mushaf pada mushaf terbitan Libanon yang mengacu Mazhab Abū Dāwūd dan Mushaf al-Jamahiriyah yang mengacu pada mazhab ad-Dāniy, selengkapnya lihat dalam; *Muṣḥaf Bait al-Muqaddas*, Beirūt: Libanon, 1404 H, cet. Ke-7, hlm. 1 dan 27, Mushaf al-Jamahiriyah, Libya: Jam'iyyah Da'wah al-Islāmiyah, 1989, cet.ke-2, hlm. 1 dan 27.

Dalam ulasan sebelumnya telah disinggung tentang bervariasi-nya model tulisan rasm Usmani. Isyarat ini setidaknya dapat dibaca dalam karya monumental al-Kharrāz (w. 718 H) yang menyebut 4 literatur penting dalam disiplin ilmu ini dengan merangking paling atas yang disematkan pada *al-Muqni'* karya ad-Dāniy dan ia puji sebagai karya terbaik di bidangnya (*ajalluhā*). Disusul *al-'Aqīlah* karya asy-Syātibiy dan *at-Tanzīl* karya Abū Dawūd, sebagaimana potongan bait berikut ini:

وَوْضَعَ النَّاسُ عَلَيْهِ كُتُبًا * كُلُّ يُؤْمِنُ عَنْهُ كَيْفَ كُتِبَا
 أَجْلُهَا فَأَعْلَمُ كِتَابُ الْمُقْنِعِ * فَقَدْ أَتَى فِيهِ بِنَصْ مُقْنِعٍ
 وَالشَّاطِئُ حَاءٌ فِي الْعَقِيلَةِ * بِهِ وَزَادَ أَحْرَفًا قَلِيلَةً
 وَدَكْرُ الشَّيْخِ أَبُو دَاؤِدًا * رَسْمًا بِتَنْزِيلٍ لَهُ مَزِيدًا

Berangkat dari banyaknya perbedaan penulisan, dalam disiplin ilmu rasm dikenal adanya istilah *tarjihur-riwāyat*, yakni upaya memilih salah satu pendapat ulama yang dipandang lebih kuat di antara beberapa pendapat yang ada. Sebagaimana dalam disiplin hadis terdapat terminologi *asy-syaikhān* (dua guru besar) yang berkonotasi dengan Imam al-Bukhāriy (w. 256 H) dan Imam Muslim (w. 261 H), begitupun dalam ranah disiplin fiqh Syafi'iyah hal yang sama juga dimaksudkan untuk Imam Nawawiy (w. 676 H) dan Imam Rafi'iy (w. 623 H), maka dalam ranah ilmu rasm Usmani yang dimaksudkan adalah Abū 'Amr Said bin 'Ushmān ad-Dāniy (w. 444 H) dan Abū Dāwūd Sulaimān bin Najāh (w. 496 H).³¹

Kedua imam rasm ini, walaupun satu perguruan—yang pertama adalah guru yang kedua—namun dalam bidang rasm acapkali keduanya berbeda. Jika terjadi perbedaan antara keduanya dalam penulisan Al-Qur'an, maka ada yang men-*tarjih* riwayat Abū Dāwud sebagaimana "Mushaf al-Madīnah an-Nabawiyah" yang diterbitkan oleh Mujamma' al-Malik Fahd, Saudi Arabia. Akan halnya dengan mushaf yang diterbitkan di Libya yang menggunakan qiraat Nāfi' riwayat Qālūn, maka rasm Usmani yang dipakai adalah riwayat ad-Dāniy sebagaimana dituangkan dalam kitab *al-Muqni' fi Maṣāḥif Ahl al-Amṣār*.³²

³¹Mazmur Sya'roni, (peny), *Pedoman Umum Penulisan dan Pentashihan Mushaf al-Qur'an dengan Rasm Usmani*, Departemen Agama RI, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Puslitbang Lektor Agama, Jakarta 1998/1999, hlm. 15.

³²Kitab ini pertama kali dicetak di Istanbul, Turki atas prakarsa orientalis Jerman,

Di luar dominasi dua *syaikhān fī rasm* ini sebenarnya masih banyak tokoh yang berkompeten dalam disiplin ilmu ini. Sebut misalnya; Abū al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Ammār al-Mahdawiy (w. 430 H) dalam *Hijā’ u Masāhifil-Amṣār* dan Muḥammad bin Yūsuf bin Aḥmad bin Mu‘āz al-Juhaniy (w. 442 H) dalam *al-Badi’ fī Ma ‘rifati mā Rusima fī Muṣḥaf Uṣmān*, Abū al-Ḥasan ‘Aliy bin Muḥammad al-Muradiy al-Andalusiy atau yang lebih dikenal dengan nama al-Balansiy (w. 564 H) dalam kitabnya *al-Munṣif*, Abū Muḥammad Qāsim Firruh bin Abil-Qāsim bin Aḥmad atau yang lebih terkenal disebut asy-Syātibii (w. 590 H) dalam karyanya *al-‘Aqīlat al-Ātrāb al-Qasā’id fi Asna al-Maqāṣid*, dan *Mauriduż-Żam’ān fī Rasm al-Qur’ān* karya al-Kharrāz (w. 718 H). Bahkan karya terakhir ini menjadi pegangan banyak ulama pada masa itu, sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Khaldūn (w. 808 H) dalam *Muqaddimah*-nya.³³

Dari uraian di atas, jelas tergambar bahwa mushaf-mushaf Usman memang terang benderang terdapat beberapa perbedaan riwayat. Bukan karena perbedaan teknik penulisan batang tubuh kemudian berimplikasi pada tanda diakritik.³⁴ Namun justru, tanda diakritiklah yang mencari bentuk penyesuaian dengan *rasm* sebagaimana diuraikan panjang lebar oleh al-Farmawi dalam ulasan sebelumnya. Dalam konteks inilah letak ketepatan argumen al-Qādiy tentang validitas bacaan Al-Qur'an (*qirā’ah*) sebagaimana dikutip oleh Muhammad Mustafa al-A'zami dalam karyanya *The History The Quranic Text* yang menyebutkan bahwa bacaan Al-Qur'an itu tidak bisa semata-mata disandarkan pada tulisan, tanda diakritik dan sejenisnya, namun harus dengan cara *talaqqiy*, menukil, dan periwayatan.³⁵

Otto Pretzel pada tahun 1932 M, dicetak di Damaskus dengan editor Muḥammad Aḥmad Dahmān pada tahun 1940, dicetak di Mesir dengan editor Muḥammad aş-Şādiq Qumhāwī pada tahun 1978, dan terakhir dicetak di Riyad (Saudi) dengan editor Nourah binti Hasan bin Fahd al-Hamid pada tahun 2010. Untuk versi PDF bisa diakses melalui www.almosahm.blogspot.com.

³³Ahsin Sakho Muhammad, *Penulisan Mushaf Dengan Rasm Usmani (Sandaran Mushaf Standar Departemen Agama)*, makalah dipresentasikan pada acara “Halaqah Al-Qur'an dan Kebudayaan Islam” yang diselenggarakan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama, pada hari Senin 28 Februari 2011 di Hotel Desa Wisata TMII, hlm. 6.

³⁴Achmad Faizur Rosyad, *Karakteristik Diakritik Mushaf...*, hlm. 89.

³⁵Muhammad Muṣṭafā al-A'zāmī, *The History of The Qur'anic Text* Ter. Sohirin

Apa itu Rasm al-Muṣḥaf?

Dalam uraian sebelumnya juga telah banyak disinggung tentang riwayat dan beberapa literatur rasm Usmani. Hal ini penting, meskipun Rosyad sudah tepat membedakan antara aspek kajian rasm dan diakritik. Namun demikian, terdapat salah satu deskripsi yang menurut penulis cukup menggelitik dan perlu ditinjau ulang adalah mengenai rasm yang didefinisikan sebagai sekadar gambaran. Penegasan ini dikuatkan lagi dengan penegasan kalimat berikutnya yang menyebutkan, “Rasm Usmani adalah gambaran utuh sebuah mushaf yang ditulis pada masa ‘Uṣmān bin ‘Affān, meliputi urutan surah, jumlah ayat di tiap surah, penggunaan *basmalah* di tiap surah (kecuali yang tidak ditulis), nama surah, dan bentuk tulisan kata di tiap ayat Al-Qur'an.”³⁶

Menurut penulis, pernyataan di atas adalah terlalu menyederhanakan masalah dan kurang cermat dalam memahami persoalan. Pertama, terkait pendefinisian rasm sebagai gambaran yang kemudian dijelaskan lagi dengan penekanan gambaran umum mushaf Usman. Padahal, pendefini其实nya baru pada definisi etimologis yang belum tentu tepat yang dimaksud. Definisi *rasm* secara etimologi menurut beberapa literatur adalah berarti، *الآخر* yang bermakna bekas, peninggalan dalam perbendaharaan bahasa Arab, memiliki beberapa sinonim, seperti؛ *السَّطْرُ* dan *الرُّبُورُ*، *الرُّسْمُ*، *الْخُطُّ* yang semuanya memiliki arti yang sama yaitu tulisan.³⁷ Sependek penelaahan penulis belum pernah menjumpai dalam literatur ulumul-Qur'an yang mendefinisikan seperti itu. Kajian tentang urutan surah biasanya masuk pembahasan *tartīb as-sūrah*, kajian tentang jumlah ayat masuk dalam disiplin ‘adul-ayy, pembagian juz Al-Qur'an masuk dalam pembahasan *tahzīb Al-Qur'an*, bentuk tulisan tercakup dalam kajian ilmu rasm Usmani, dan seterusnya.

Selain tidak sinkron dengan definisi kebahasaan (definisi etimologi), pengertian *rasm al-Muṣḥaf* yang didefinisikan oleh Rosyad juga bertolak belakang dengan pengertian secara istilahnya

Solihin, dkk. Depok: Gema Insani Press, 2006, cet. Ke-2, hlm. 106.

³⁶Al-Šunhājiy mengatakan bahwa *rasm* adalah tulisan yang terdapat dalam Mushaf ‘Uṣmān bin ‘Affān, bukan tulisan yang berdasarkan ulama imla sekarang ini. Lihat Abū Muhammad ‘Abd Allah bin ‘Umar al-Šunhājiy atau Ibnu Ḥajṭṭa, *al-Tibyān fī Syarḥ Mawrid al-Zam’ān*, tahrīq: ‘Abd al-Hafīz bin Muḥammad Nūr bin ‘Umar al-Hindi, Arab Saudi: al-Jāmi’ah al-Islāmiyyah, 2002, hlm. 24.

³⁷al-Marāqiniy at-Tanasi, *Dalīlul-Hāiran*..., hlm. 38.

(definisi terminologi) pada umumnya. Misalnya sebagaimana disampaikan oleh az-Zarqāniy yang mendefinisikannya sebagai pola penulisan Al-Qur'an yang digunakan oleh 'Uṣmān bin 'Affān bersama para sahabat yang lain dalam menuliskan Al-Qur'an dan bentuk-bentuk tulisan huruf (rasm)-nya. Pada dasarnya, pola penulisan bahasa Arab yang tertulis adalah sesuai dengan apa yang telah diucapkan, tanpa terjadi pengurangan (*nuqs*) dan penambahan (*ziyādah*), begitupun pergantian (*badal*) dan perubahan (*tagyīr*), akan tetapi pola penulisan Al-Qur'an dalam mushaf-mushaf Usmani terdapat beberapa penyimpangan (*ihmāl*) dari pola penulisan bahasa Arab konvensional, sehingga di dalamnya terdapat banyak huruf-huruf yang pada dasarnya tidak sesuai dengan kaidah pengucapannya, dan itu semua dilakukan 'Uṣmān bin 'Affān dan para sahabat yang lain untuk sebuah tujuan yang mulia.³⁸

Dari dua definisi di atas jelas sekali tidak ada yang memberikan pengertian rasm sebagai gambaran utuh mushaf Usman (*taṣwīr al-Muṣḥaf*) meliputi urutan surah, jumlah ayat di tiap surah, penggunaan *basmalah* di tiap surah (kecuali yang tidak ditulis), nama surah, dan bentuk tulisan kata di tiap ayat Al-Qur'an. Bahkan, penyebutan tokoh ulama rasm Usmani, aş-Şunhājiy (w. 750 H) yang Rosyad kutip yang seolah memberikan legitimasi atas pendapatnya dalam konteks *taṣwīr al-Muṣḥaf* pun tidak diketemukan menjelaskan demikian.³⁹

Lebih lanjut, kutipan pendapat Rosyad yang seolah disandarkan pada al-Sunhājiy pada kitab yang sama di halaman 24 lebih tepatnya adalah interpretasi *muhaqqiq* 'Abd al-Hafīz bin Muḥammad Nūr bin 'Umar al-Hindī dalam konteks menjelaskan definisi rasm menurut para ahli.⁴⁰ Kalaupun ada yang mendefinisikan sebagai gambaran (*at-taṣwīr*) konteksnya adalah gambaran bentuk kalimah (*taṣwīr al-lafz*) bukan gambaran bentuk 30 juz mushaf Al-Qur'an. Sebagaimana dijelaskan oleh al-Jurjāniy (w. 816 H) dan al-Munawiy (w. 1031 H) ketika menjelaskan definisi *khat*.⁴¹ Sekali lagi, bukan dalam konteks gambaran utuh mushaf (*taṣwīr al-muṣḥaf*).

³⁸ Muhammad 'Abdul-'Azīz az-Zarqāniy, *tahqīq* Ahmād bin 'Alī, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Ḥāfiẓ, 1422 H/2001 M, hlm. 311.

³⁹ Ibn Ājaṭṭa, *al-Tibyān fi Syarḥ Mawrid*..., hlm. 58-59.

⁴⁰ Selengkapnya baca dalam Ibn Ājaṭṭa, *al-Tibyān fi Syarḥ Mawrid*..., hlm. 21-25.

⁴¹ Dalam konteks ini keduanya sepakat mendefinisikan *khat* sebagai gambaran bentuk kalimah (*taṣwīr al-lafz*) dengan huruf hijaiyah. Ibn Ājaṭṭa, *al-Tibyān fi Syarḥ Mawrid*..., hlm. 23.

Selanjutnya, adalah terkait kritik sumber. Rosyad banyak merujuk pada literatur-literatur umum dalam kajian bahasa Arab konvensional. Padahal sebagaimana disinggung sebelumnya, bahwa kajian rasm Al-Qur'an dan diakritiknya sudah menjadi disiplin ilmu sendiri. Dengan demikian mengembalikan rujukan kedua disiplin ilmu ini pada rumahnya asing-masing adalah sebuah keniscayaan.

Kritik Sumber

Dalam tulisan sebelumnya, Rosyad sebagaimana disinggung sebelumnya terlalu banyak mengambil sumber yang kurang tepat dalam konteks pembahasan ilmu *rasm* dan ilmu *dabt*. Sehingga kesimpulan yang dihasilkannya bias dan hanya mendasarkan presepsi yang tidak memiliki pijakan ilmiah kuat dan keluar konteks. Selain juga mengesankan adanya konsep baru yang sebenarnya dalam diskursus ilmu rasm dan tanda diakritik istilah-istilah tersebut justru asing dan jarang dikenal.

Berangkat dari kerancuan beberapa konsep di atas, pada subbahasan berikut penulis bermaksud menawarkan solusi terhadap artikel Rosyad yang membidik dua cabang cakupan ulumul-Qur'an terkait rasm Usmani dan *dabt* agar dapat dikembalikan pada rumah kajian. Berikut adalah beberapa literatur pokok yang dapat dibaca dan dapat diketemukan versi cetaknya berdasarkan kajian terdahulu yang dilakukan oleh Muhammad Gaus bin Nasiruddin Muhammad bin Nizamuddin Ahmad an-Na'itiy al-Arkatiy (w.1239 H/1823 M) yang penulis elaborasi dengan kajian kontemporer yang dilakukan oleh Ganim Qadduriy al-Hamd pada tahun 2011.⁴²

No	Pengarang	Nama kitab	Keterangan
1.	Ab <small>u</small> Bakr 'Abdill <small>ah</small> bin Sulaiman bin al- As'ab as-Sijistaniy, (Ibnu Abi Dawa <small>ud</small>), (w. 316 H)	Kitab al-Mashit	Menurut Qadduriy, kitab ini merupakan kitab tertua yang masih ditemukan edisi cetaknya yang berbicara tentang sejarah mushaf. Karya ini pertama kali di edit oleh seorang orientalis Artur Jeffery dan dicetak di Mesir oleh Maktabah al-Rahmaniyyah pada tahun 1355 H/1936 M

⁴²Ganim Qadduriy al-Hamd, *Juhudul-Ummah fi Rasmil-Qur'an al-Karim*, dalam Muktamar Internasional tentang Al-Qur'an dan Diskursus Keilmuannya (*al-Mu'tamar al-'Alami al-Awwal fil-Qur'anil-Karim wa-'Ulumihi*) yang dilaksanakan di Fez, Maroko, pada tahun 2011 selengkapnya lihat: www.mobdii.com di unduh 23/06/2011.

2.	Ibn al-Anbāriy (w. 327 H)	<i>İzāh al-Waqf wa al-Ibtidā'</i>	-
3.	Abū al-‘Abbās Ahmād bin ‘Ammār al-Mahdawiy (w. 430 H)	<i>Hijā’ u Maṣāḥifil-Amṣār</i>	Karya tematis yang membagi kajian ilmu rasm menjadi 8 kaidah; 1. Pembahasan penulisan <i>hā’</i> dan <i>tā’</i> terkait bentuknya sebagai <i>tā’ ta’niš</i> , 2. Pembahasan tentang <i>al-maqṭū’</i> dan <i>mausūl</i> , 3. Pembahasan tentang <i>żawātul-yā’</i> dan <i>wāw</i> , 4. Pembahasan tentang hamzah, 5. Pembahasan tentang <i>hazf</i> dan <i>ziyādah</i> , 6. Pembahasan tentang bertemuanya dua hamzah, 7. Pembahasan tentang alif <i>waṣal</i> , dan Pembahasan tentang huruf-huruf yang diperselisikan dalam mushaf penduduk Hijaz, Irak, dan Syam
4.	Muhammad bin Yūsuf bin Ahmad bin Mu‘adz al-Juhaniy (w. 442 H)	<i>al-Bādī’ fī Ma‘rifati mā Rusimā fī Muṣḥaf ‘Uṣmān</i>	
5.	Abū ‘Amr ‘Uṣmān bin Sa‘īd al-Dāniy (w. 444 H)	<i>al-Muqni’ fī Ma‘rifat Marsum Maṣāḥif Ahl al-Amṣār</i>	Kitab ini adalah karya tematis dalam ilmu rasm yang banyak diapresiasi oleh para pakar dibidangnya.
6.	Abū Daūd Sulaimān bin Najāh (w. 496 H)	<i>Mukhtaṣar at-Tabyīn Lihija’ ’it-Tanzīl</i>	Kitab ini adalah karya pertama kajian ilmu rasm usmani dalam format tahlīlī
7.	Abul-Ḥasan Aliy bin Muḥammad al-Muradiy al-Andalusiy/al-Balansiy (w. 564 H)	<i>al-Munshif</i> ,	Berisi bait Nazam dari kitab <i>at-Tabyīn Abū Dawūd</i>
7.	Abū Muhammād Qāsim Firruh bin Abī al-Qāsim bin Ahmad / asy-Syātibiy (w. 590 H)	<i>‘Aqīlatul-Aṭrāb al-Qasā’id fī Asnal-Maqāṣid</i>	Berisi bait nazam dari al-Muqni’ ad-Dāni’
8.	‘Alamuddīn Abī al-Hasan ‘Ali bin Muḥammad as-Syakāwiy (w. 643 H),	<i>al-Waṣīlah ila Kasyfil-‘Aqīlah</i>	Berisi syarah (penjelasan) dari nadzム ‘Aqīlah-nya asy-Syātibī
9.	al-‘Uqailiy (w. 623)	<i>al-Mukhtaṣar fī Marsūm al-Maṣāḥif</i>	
10.	Ibn Waṣīq al-Andalūsiy (w. 654 H)	<i>al-Ājāmi’ limā Yaḥtaju ilaihi min Rasmil-Muṣḥaf</i>	Kitab ini merupakan karya tematis yang membagi ilmu rasm menjadi 5 kaidah, sebagai berikut; 1. Membuang huruf (<i>mā waqa‘a minal-hazf</i>); 2. Menambah huruf (<i>mā waqa‘a minaz-ziyādah</i>); 3. Mengganti huruf (<i>mā waqa‘a min qalbi ḥarfī ilā harf</i>);

			4. Memutus dan menyambung kata (<i>mā waq'a a minal-qat' wal-waṣl</i>), dan 5. Penulisan hamzah (<i>aḥkamul-hamazāt</i>)
11.	al-Kharrāz (w. 718 H)	<i>Mauriduż-Zam'ān fī Rasmil-Qur'ān</i>	Berisi bait nazam gabungan dari <i>al-Muqni'</i> , <i>at-Tabyīn</i> , <i>al-Munsif</i> dan <i>'Aqīlah</i> .
12.	al-Marākisyiy (w. 721 H)	<i>'Uwānud-Dalīl min marsūmi Khaṭṭit-Tanzīl</i>	Syarah/komentar dari <i>Maurid al-Dam'an</i> al-Kharrāz Berdasarkan keterangan na-Na'iṭ
13.	al-Ja'biriyy (w. 732 H)	<i>at-Tibyān fī Syarḥi Mauriduż-Zam'ān</i>	Syarah/komentar dari <i>Maurid al-Dam'an</i> al-Kharrāz
14.	Ibnul-Jazariy (w. 833 H)	<i>an-Nasyr fil-Qirā'āt</i>	Berdasarkan keterangan na-Na'iṭ berisi kajian tematis yang membagi kajian ilmu rasm menjadi 6 kaidah;
15.	as-Syusyawiy (w. 899 H)	<i>Tanbihul-'Atsyān 'alā Mauriduż-Zam'ān</i>	1. Membuang huruf (<i>al-haẓf</i>); 2. Menambah huruf (<i>az-ziyādah</i>); 3. Penulisan hamzah (<i>al-hamz</i>); 4. Penggantian huruf (<i>al-badl</i>); 5. Menyambung dan memisah tulisan (<i>al-faṣl wal-waṣl</i>), dan 6. Menulis salah satu kalimat yang bacaannya lebih dari satu (<i>mā fihi qirā'atāni wakutiba 'alā iḥdāhumā</i>).
16.	as-Suyūṭiy (w. 911 H)	<i>al-Itqān fī 'Ulūmil-Qur'ān</i>	Syarah/komentar dari <i>Maurid al-Dam'an</i> al-Kharrāz
17.	al-Anṣāriy (w. 1040 H)	<i>Faṭḥul-Mannān al-Marwī bi- Mauriduż-Zamān</i>	Syarah/komentar dari <i>Maurid al-Dam'an</i> al-Kharrāz
18.	al-Marāginiy (w. 1349 H)	<i>Dalīlul-Khairān</i>	Syarah/komentar dari <i>Maurid al-Dam'an</i> al-Kharrāz
19.	Muhammad Gauš bin Nāṣiruddīn Muhammad bin Nizāmuddīn Ahmad an-Nā'iṭiy al-Arkātiy (w.1239 H/1823 M)	<i>Naṣrul-Marjān fī Rasmī Nazmīl-Qur'ān</i>	Karya kombinasi antara taḥlīl 30 juz dan Tematis dengan membagi kajian ini menjadi 5 kaidah; 1. Menetapkan dan menbuang huruf (<i>al-iṣbā' wal-haẓf</i>); 2. Penembahan huruf (<i>az-ziyādah</i>); 3. Penggantian huruf (<i>al-Ibdal</i>); 4. Menyambung dan memotong huruf (<i>al-waṣl wal-qat'</i>); 5. Penulisan hamzah (<i>al-hamzah</i>)
20.	Ridwān al-Mukhallalātiy (w. 1311 H/ 1893 M)	<i>Irsyādul-Qurrā' wal-Kātibin ila Ma'rīfati rasmil-Kitābil-Mubīn</i>	Kitab ini telah dicetak setelah ditahqiq oleh Umar bin Malam Abah bin Hasan al-Murathi dan diberi pengantar oleh Syaikh Ahmad 'Isā al-Mu'sarawī dan dicetak oleh Makatabah Imam al-Bukhari Mesir, cetakan pertama 1428 H/2007 M.
21.	'Alī Muhammad ad-Dabbā' (w. 1376 H)	<i>Samīru-Ṭalibīn fī Rasmī Wadabṭil-Kitābil-Mubīn</i>	Karya ini berbentuk tematis dengan mengumpulkan keterangan dari kitab <i>al-Muqni'</i> , <i>at-tabyīn</i> dan <i>'Aqīlah</i> .

- | | |
|----------------------------|--|
| 22. 'Abdul-Hayy al-Farmawi | <i>Rasmul-Mushaf wa-Naqtuh</i> |
| 23. Gānim Qaddūri al-Hamd, | <i>Rasm al-Mushaf: Dirāsah Lughawiyah Tarikhyyah</i> |
-

Dari beberapa daftar literatur di atas, sebenarnya beberapa referensi sudah Rosyad miliki, namun sayang tidak dimaksimalkan dalam pembahasan dan hanya merujuk pendapat al-Şunhājiy. Dengan demikian diharapkan kajian komparasi yang dibangun dapat mendukukkan persoalan sesuai dengan objek kajiannya. Bukan hanya didekati dengan faktor analisa kebahasaan semata-mata.

Sementara dalam konteks ilmu *dabṭ* (kajian diakritik mushaf) literatur-literatur yang dapat dirujuk antara lain;

No	Pengarang	Nama kitab	Keterangan
1.	Abū 'Amr 'Uśmān ibn Sa'īd al-Dāniy (w. 444 H)	<i>Kitāb al-Naqṭ</i>	Pada umumnya dicetak satu bendel dengan <i>al-Muqni'</i>
2.	Abū 'Amr Uśmān bin Sa'īd ad-Dāniy (w. 444 H)	<i>al-Muḥkām fī Naqṭil-Maṣḥit</i>	Kitab ini banyak dikomentari sebagai penyempurna tanda dikritik karya ad-Dāni dalam bidang Rasm Usmani.
3.	Abū Dāwūd Sulaimān bin Najāh (w. 496 H)	<i>Uṣūlud-dabṭ</i>	Kitab ini banyak dikomentari sebagai penyempurna tanda dikritik karya Abū Dawūd bin Najāh dalam bidang Rasm Usmani.
4.	al-Kharrāz (w. 718 H)	<i>Mauriduż-Zam'ān fī Rasmil-Qur'ān</i>	Berisi bait nazam gabungan dari <i>rasm usmani</i> dan <i>ilmu dabṭ</i>
5.	Ibrāhīm bin Ahmad al-Māraginiy (w. 1349 H)	<i>Dalīl al-◻airān Syarḥ Maurid Dam'ān at-Tirrāz ilā Dabṭ al-Kharrāz</i>	Syarah dari karya al-Kharraz
6.	Abū 'Abdillāh Muhammad bin 'Abdillāh at-Tanasiy (w.)	<i>Mubīn at-Tājībīn ilā Dabṭ al-Kharrāz</i>	Mengeluarkan pembahasan al-Kharraz tentang tanda diakritik (<i>ilmu dabṭ</i>)
7.	Ahmad Muḥammad Abū Zaiṭhār	<i>as-Sabīl Ilā Dabṭ Kalīmah at-Tanzīl</i>	-
8.	Muhammad Sālim Muḥaisīn	<i>Irsyād at-Tālibīn ilā Dabṭ al-Kitāb al-Mubīn</i>	-
9.	Syirsyal, Aḥmad bin Aḥmad	<i>at-Taṣjīḥ as-Sadīd fī Rasm wa Dabṭ Balaghah Al-Qur'ān al-Majīd</i>	Beberapa catatan kontemporer tentang perbedaan rasm dan tanda dikritik mushaf

Hampir sama dengan komentar sebelumnya, bahwa literatur-literatur diakritik ini seyogyanya dapat ditelaah terlebih dahulu sebelum melakukan komparasi. Hal ini penting agar tidak terjadi

kerancuan dan generalisasi pada klausul-klausul tanda diakritik yang sebenarnya secara teori masih diperdebatkan bentuk pilihannya.

Simpulan

Penjelasan di atas dengan tetap mengacu pada rumusan permasalahan penulis pertama dapat disimpulkan sebagai berikut; *Pertama*, perbedaan tanda diakritik antara mushaf-mushaf usmani dengan berbagai mazhab dan salinannya adalah karena faktor pilihan berdasarkan rujukan kitab-kitab diakritik yang diikuti di daerah tersebut, serta berdasarkan beberapa inovasi yang dikembangkan dan dipandang positif di daerah bersangkutan, seperti; tanda *mad wajid/lazim* dalam mushaf Standar Indonesia; *Kedua*, perbedaan tanda diakritik yang berbeda padahal sumber yang dipakai sama adalah karena dalam satu sumber tanda diakritik memiliki pilihan yang berbeda-beda, seperti; bentuk-bentuk diakritik penulisan hamzah dengan 5 model; *Ketiga*, teknik diakritisasi mushaf Magribi, Saudi dan Indonesia memiliki spesifikasi yang berbeda-beda. [1] Mushaf Magribi masih banyak mempertahankan pola tanda-tanda dikritik berupa titik-titik bulat (*naqt*) yang terdapat dalam kitab-kitab *dabt*. [2] Mushaf Saudi yang mengadopsi pola diakritik Mesir lebih membakukan tanda-tanda diakritik yang dituangkan dalam kitab *at-Tirrāz* karya al-Kharrāz, [3]. Mushaf Indonesia banyak membakukan tanda-tanda dikritik yang berkembang di masyarakat dengan melakukan perbandingan dari beberapa mushaf dari dalam dan luar negeri yang dilakukan pada Mukernas Ulama Al-Qur'an II/1976.

Demikian, semoga tulisan kecil ini dapat sedikit membantu mendudukan disiplin ilmu rasm dan *dabt* secara objektif dan proporsional sesuai proporsinya. [] *Wa Allahu a'lam*

Daftar Pustaka

Al-A'żamiy, Muhammad Muṣṭafā, *The History of The Qur'anic Text* Terj. Sohirin Solihin, dkk. Depok: Gema Insani Press, 2006, cet. Ke-2.

Badan Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, *Pedoman Pentashihan Mashaf Al-Qur'an tentang Penulisan dan Tanda Baca*, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departeman Agama, 1976.

Al-Farmāwiyy, Abdul-Hayy, *Rasmul-Muṣḥaf wa-Naqtuh*, Makkah: al-Maktabah al-Makkiyah, 2004 M/1425 H, cet. ke-1.

Al-Hamd, Gānim Qaddūriy, *Juhūdul-Ummah fī Rasmil-Qur'ān al-Karīm*, dalam Muktamar Internasional tentang Al-Qur'an dan Diskursus Keilmuannya (*al-Mu'tamar al-'Alamiy al-Awwal fil-Qur'ānil-Karīm wa-'Ulūmihiy*) yang dilaksanakan di Fez, Maroko, pada tahun 2011 selengkapnya lihat: www.mobdii.com di unduh 23/06/2011.

Al-Hamd, Ganim Qaddūriy, *Muwāzanah Baina ad-Dabt fī ar-Rasm al-Muṣḥafī wa ar-Rasm al-Qiyāsiy*, ‘Majallah al-Buhūs Wat-Dirāsāt al-Qur'āniyah, Vol. 7, tt.

Al-Hamd, Gānim Qaddūri, *Rasm al-Muṣḥaf; Dirāsaḥ Lughawiyah Tarīkhīyah*. Baghdād: Lajnah Waṭāniyah lil-iḥtifāl bi Maṭla‘ al-Qarn al-Khāmis ‘Asyar al-Hijrī, 1402 H/1982.

ibn Najaḥ, Abū Dāwūd Sulaimān, (editor) Ahmād bin Ahmad bin Mu'ammār Syirsyal, *Uṣūl ad-Dabt*, Makkah: Maktabah Mālik Fahd, 1427 H.

ibn Najah, Abū Dawūd Sulaiman, editor Ahmād bin Ahmād bin Mu'ammār Syirsyal, *Mukhtasar at-Tabyīn Lihijā' 'it-Tanzīl*, Saudi Arabia: Mujamma‘ Malik Fahd liṭibā‘til-al-Muṣḥaf, 1421 H/1999 M, jilid. 1.

Jabbūriy, Yaḥyā Wahīb, *al-Khaṭṭ wa al-Kitābah fī al-Haḍarah al-'Arabiyyah* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmiy, 1994).

Madzkur, Zaenal Arifin, *Harakat dan Tanda Baca Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia dalam Perspektif Ilmu Dabt*, *Suhuf*, Vol. 7, No. 1, 2014.

Madzkur, Zainal Arifin, Kajian Penulisan Mushaf, Studi Komperasi Penulisan Rasm Usmani dalam Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia dan Mushaf Medinah Saudi Arabia, dalam *Al-Qur'an di Era Global: Antara Teks dan Realitas*, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013.

Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawiyah: Wafq Riwayah Ḥafs 'an al-Imām al-'Aṣim. Madīnah: Mujamma‘ al-Malik Fahd li al-Ṭibā‘ah al-Muṣḥaf al-Syarīf,

Al-Muḥaisin, Muhammad Salīm, *Irsyād at-Tālibīn ilā Dab al-Kitāb al-Mubīn*, al-Qāhirah: al-Maktabah al-Azhāriyyah lit-Turās, 1989.

Muhammad, Ahsin Sakho, *Penulisan Mushaf Dengan Rasm Usmani(Sandaran Mushaf Standar Departemen Agama)*, makalah di presentasikan pada acara “Halaqah Al-Qur'an dan Kebudayaan Islam” yang diselenggarakan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama, pada hari Senin 28 Februari 2011 di Hotel Desa Wisata TMII.

Al-Muraşşafiy, ‘Abdul-Fattāḥ as-Sayyid ‘Ajāmiy, *Hidāyatul-Qāriy ila Tajwīdi-Kalāmil-Bāriy*, Madīnah: Maktabah Tayyibah, tth, cet.ke-2.

Mushaf al-Jamīriyah, Libiya: Jam'iyyah Da'wah al-Islāmiyah, 1989, cet.ke-2.

Al-Qattan, Manna' Khalil, *Mabahist fī 'Ulūm Al-Qu'ān*, Riyadh: Mansyurat al-

‘Aṣr al-Hadīṣ, 1973.

Rosyad, Achmad Faizur, *Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi dan Indonesia (Studi Perbandingan)*, Suhuf, Vol. 8, No. 1, Juni 2015.

As-Sijistanī, Abū Bakr ‘Abdillāh bin Sulaimān bin al-As‘ab, (Ibn Abī Dāwūd), *Kitāb al-Maṣāḥif* Editor: Artur Jeffery: Mesir: Maktabah al-Rahmāniyyah, 1355 H/1936 M, cet. Ke-1.

As-Sunhājiy, Abū Muḥammad ‘Abd Allah ibn ‘Umar atau Ibn Ājaṭṭa, *al-Tibyān fī Syarḥ Mawrid al-Żam’ān*, taḥqīq: ‘Abd al-Hafīẓ ibn Muḥammad Nūr ibn ‘Umar al-Hindiy (Arab Saudi: al-Jāmi’ah al-Islāmiyyah, 2002).

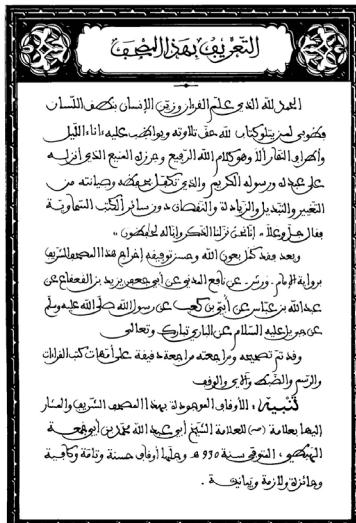
Sya'rani, Mazmur (peny), *Pedoman Umum Penulisan dan Pentashihan Mushaf al-Qur'an dengan Rasm Usmani*, Departemen Agama RI, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Puslitbang Lektur Agama, Jakarta 1998/1999.

At-Tanasiy, Ibrāhīm bin Aḥmad al-Marāginiy, *Dalīlul-Khairan Syarḥ Mauriż-Żam’ān fī Rasm wa Ḍabitil-Qur'an*, al-Qāhirah: Dārul-Qur'ān, 1974.

Az-Zaiṭar, Aḥmad Muḥammad Abū, (Editor) Yasīr Ibrāhīm al-Mazru'i, *as-Sabīl Ilā Ḍabit Kalimāt at-Tanzīl*, Kuwait: Masyru Ra'iayah Al-Qur'ān, cet. Ke-1.

Az-Zarqāniy, Muḥammad ‘Abdul-‘Azīz, *tahqīq* Aḥmad bin ‘Ali, *Manāhilul-‘Irāf fī ‘Ulūmil-Qur'an*, Kairo: Dārul-Ḥadīṣ, 1422 H/2001 M.

Lampiran



Gambar 4: *Ta'rīf* Mushaf Magribi



Gambar 5: Contoh *ta'rif* *Mushaf* yang Mencantumkan Sumber Rujukan Tanda Dikritiknya pada kitab karya al-Kharrāz

Beberapa Aspek Penggunaan Rasm dan Tanda Tajwid pada Mushaf Kuno Lingga

Some Aspects of Using the Rasm and the Signs of Tajwid In the Ancient Manuscripts of Lingga

Mustopa

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta

Gedung Bayt Al-Qur'an, Jl. Pintu 1

Taman Mini Indonesia Indah, Jakarta Timur

memustopa@gmail.com

Naskah diterima: 12-10-2015; direvisi: 09-11-2015; disetujui: 12-11-2015

Abstrak

Tulisan ini bertujuan menggambarkan mushaf Al-Qur'an kuno Kepulauan Lingga koleksi Museum Linggam Cahaya dari kodikologinya. Bagian penting lainnya yang dijelaskan adalah tentang penggunaan rasm, tanda tajwid dan tanda waqaf. Dari aspek penggunaan rasm terlihat bahwa mushaf-mushaf kuno ini lebih banyak menggunakan rasm imla'i dibanding rasm usmani. Penggunaan tanda tajwid dengan menggunakan lambang tertentu terdapat pada beberapa mushaf, sedangkan yang lainnya tidak. Demikian halnya tanda waqaf. Seluruh gambaran tersebut diperoleh melalui metode deskriptif analitis, dan komparasi. Dari situ diperoleh gambaran yang relatif objektif tentang kecenderungan, konsistensi, dan penggunaan tanda baca, tajwid, dan waqaf pada masing-masing mushaf kuno yang dikaji.

Kata Kunci: Al-Qur'an Kuno, Rasm Usmani, Tanda Tajwid, Tanda Waqaf

Abstract

The copyists and the writers of the ancient manuscripts of the archipelago are actually already quite familiar with the marking of the reading of the Qur'an, such as recitation, waqf signs, and even Qiraat (the art of reciting the Qur'an). This, at least can be seen on the number of ancient manuscripts in Pulau Lingga (the island of Lingga which is located in the islands of Riau), Kepulauan Riau. This paper attempts to explain the ancient manuscripts of Lingga Island from those aspects. To have a comprehensive description, all the manuscripts are firstly described, and then are compared with the other manuscripts in some aspects being studied. It is from that method that a relative objective description on the trend, consistency

and the use of reading signs, tajwid and waqf in each of the ancient manuscript can be obtained. This writing is also studying and comparing the rasm (art of writing) being used in each of the Manuscript. It is by using comparative method that the copyists of the manuscripts can be known to have had implemented some marking of tajwid and waqf as the standard mushaf of Indonesia.

Keywords: *Ancient Qur'an, Rasm Usmani, Tajwid Signs, Signs Waqf*

Pendahuluan

Sejarah penyebaran Islam di Nusantara berkembang demikian pesat sehingga melahirkan banyak ulama yang memiliki talenta dalam menulis sejumlah karya. Disiplin keilmuan yang ditulis pun tidak hanya satu macam, namun meliputi berbagai bidang; sebut saja misalnya Syekh Nuruddin ar-Raniri, Syekh Abdurrahman Singkil, Samsuddin as-Sumatrani, dan Hamzah Fansuri dari Aceh, Syeikh Abdusomad al-Falembani (Palembang), Syekh Nawawi (Banten), Syekh Muhammad Arsyad (Banjar), Syekh Yusuf (Makassar), dan masih banyak lagi. Mereka inilah yang menyusun sejumlah kitab dan buku-buku pengajaran Islam dengan beragam disiplin keilmuan, seperti tafsir, akidah, syariah, akhlak, hingga tasawuf.

Selain kitab dan buku, karya lain tulisan para ulama yang tidak kalah pentingnya dalam khazanah Islam Nusantara adalah penyalinan mushaf Al-Qur'an. Terkait hal ini, Annabel Teh Gallop menjelaskan bahwa penyalinan mushaf Al-Qur'an Nusantara diperkirakan telah ada sejak sekitar akhir abad ke-13, ketika Pasai, di ujung timur laut Sumatera, menjadi kerajaan pesisir pertama di Nusantara yang memeluk Islam secara resmi melalui pengislaman sang raja.¹ Namun demikian, mushaf tertua yang bisa diketahui sampai saat ini berasal dari Johor tahun 1606 yang saat ini dalam koleksi Belanda.² Berpijak pada keterangan ini, maka penyalinan mushaf kuno berlangsung dalam rentang waktu yang cukup lama. Tidak heran, jika Indonesia sangat kaya dengan koleksi mushaf kuno yang tersebar di sejumlah wilayah Nusantara, khususnya yang menjadi sentra penyebaran Islam pada masa lalu, seperti Aceh, Cirebon, Bima, Ternate, dan lain sebagainya.³

¹Annabel Teh Gallop, "Seni Mushaf di Asia Tenggara" (terj. Ali Akbar), *Lektur*, Vol. 2, No. 2, 2004, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, hlm. 123.

²Ali Akbar, "Khazanah Mushaf Kuno Nusantara", dalam *Filologi dan Islam Indonesia*, (ed. Oman Fathurrahman, dkk), Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010, hlm. 189.

³Laporan Penelitian Mushaf Kuno tahun 2014 yang dibuat Lajnah menyebutkan

Namun, penyalinan kitab suci ini sering luput dalam kajian filologi karena adanya satu anggapan bahwa tulisan mushaf Al-Qur'an adalah sesuatu yang sudah *fixed*, matang, dan tidak akan mengalami perubahan apapun, dari sejak diwahyukan kepada Nabi Muhammad hingga saat ini. Tidak ada dinamika teks yang berkaitan dengan konteks sebagaimana kitab tasawuf, tauhid, fikih atau disiplin ilmu lainnya. Anggapan demikian tentu berangkat dari perspektif yang sempit dalam melihat dan memahami mushaf kuno. Tidak bisa dipungkiri, bahwa terkait dengan isi memang sudah tidak ada perubahan lagi di dalamnya, karena kesempurnaan agama yang dibawa Nabi Muhammad meniscayakan adanya teks keagamaan yang selesai.⁴ Namun demikian, pintu-pintu kajian yang bersifat dinamis bisa dilakukan pada sejumlah keilmuan yang melekat dalam Al-Qur'an, seperti rasm, qiraat, khat, *al-waqfu wal-ibtidā'*, ilmu tajwid, dan lain sebagainya baik yang berkaitan dengan isi Al-Qur'an maupun tidak berkaitan. Bukan hanya itu, melalui perangkat itu pula bisa dibaca dinamika suatu masyarakat dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an, dan bahkan bisa juga dijadikan pisau analisa membaca sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara masa silam. Karena itu, kajian tentang penulisan ataupun penyalinan mushaf kuno menjadi sangat penting untuk dikaji lebih jauh.

Sejauh ini, tulisan-tulisan yang berkaitan dengan mushaf kuno sering memunculkan bahasan-bahasan dengan spesifikasi di atas. Lihat misalnya tulisan Syaifuddin⁵, "Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Jambi, Tinjauan Filologis-Kodikologis" tulisan Jonni Syatri⁶, "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta: Kajian Beberapa Aspek Kodikologi terhadap Empat Naskah", atau

bahwa jumlah mushaf yang berhasil dikumpulkan tim peneliti Lajnah sejak tahun 2011-2014 adalah sebanyak 422 mushaf. Lihat Laporan Penelitian Mushaf Kuno, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an 2014, hlm. 32.

⁴karena keterjagaan mushaf Al-Qur'an mendapat jaminan secara teologis, dan diyakini oleh para pemeluknya, "Sesungguhnya Kami lah yang menurunkan Al-Qur'an, dan pasti Kami (pula) yang memeliharanya" (al-Hijr: 9). Lihat Terjemah Kementerian Agama RI, 2011, hlm. 344.

⁵Syaifuddin, Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Jambi, Tinjauan Filologis-Kodikologis, *Jurnal Suhuf*, Vol 7, No. 2 November, 2014, hlm. 199.

⁶Jonni Syatri, "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta: Kajian Beberapa Aspek Kodikologi terhadap Empat Naskah", *Jurnal Suhuf*, Vol 7, No. 2 November, 2014, hlm. 221.

menjadikannya sebagai tema bahasan, seperti tulisan Mustopa⁷, “*Keragaman Qiraat dalam Kesaksian Mushaf Kuno Nusantara (Studi Mushaf Kuno Kesultanan Ternate)*. ” Sebagian penulis mencoba membahas tentang aspek iluminasi mushaf kuno, seperti tulisan Annabel Teh Gallop⁸, Ali Akbar⁹, dan sejumlah tulisan yang dijadikan bunga rampai terbitan Puslitbang Lektur Keagamaan tahun 2005.¹⁰ Semua tulisan-tulisan di atas mencoba mengeksplorasi mushaf kuno dari sejumlah aspek yang disebutkan di atas.

Tulisan ini mencoba memperkaya kajian atas khazanah mushaf kuno yang ada di Nusantara. Tempat yang dijadikan lokasi penelitian adalah Kepulauan Riau, khususnya Kepulauan Lingga. Dalam khazanah keislaman di Kepulauan Riau, Lingga sering tertutupi dengan dinamika kesejarahan Islam di Pulau Penyengat, karena lokasi Lingga cukup jauh dan tidak mudah dijangkau, terutama jika dibandingkan dengan Pulau Penyengat. Keberadaan mushaf-mushaf kuno di Lingga tidak bisa dilepaskan dari Kesultanan Lingga yang memiliki peran penting dalam konteks pengembangan ajaran Islam di wilayah tersebut. Sejumlah tulisan mushaf kuno Nusantara yang ditulis pada karya-karya yang disebutkan di atas banyak yang mengkaji penggunaan rasm, qiraat, khat dengan kesimpulan yang tidak sama satu sama lain. Bagaimana dengan mushaf kuno Lingga, apakah rasm, penggunaan tanda tajwid yang digunakan sama dengan penelitian sebelumnya, atau ada variasi lain? Untuk itulah, tulisan ini mencoba menghadirkan naskah mushaf kuno Kepulauan Lingga.

Sekilas Tentang Kesultanan Lingga

Islam Indonesia masa silam tidak bisa dilepaskan dari model pemerintahan kesultanan yang tersebar luas di hampir seluruh wilayah Nusantara saat itu. Dalam prakteknya, raja dan sultan inilah yang memiliki peran penting dalam mengatur wilayah masing-

⁷Mustopa, Keragaman Qiraat dalam Kesaksian Mushaf Kuno Nusantara (Studi Mushaf Kuno Kesultanan Ternate, *Jurnal Suhuf*, Vol 7, No. 2 November, 2014, hlm. 179.

⁸Annabel Teh Gallop dan Ali Akbar, The Art of The Qur'an in Banten: Calligraphy and Illuminations". Paris: *Arcipel*, 2006, hlm. 72.

⁹Ali Akbar, "Tradisi Lokal, Tradisi Timur Tengah dan Tradisi Persia-India: Mushaf-Mushaf Kuno di Jawa Timur". *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 4 No. 2 hlm. 242.

¹⁰Fadhal AR. Bafadal (ed.) *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2005.

masing dalam berbagai aspek kehidupan, mulai dari ekonomi, pemerintahan, sosial budaya, dan termasuk ketika terjadi agresi ke wilayah masing-masing. Indonesia sangat kaya dengan sejarah kerajaan dan kesultanan yang berkembang pada masa lalu. Salah satu kepulauan yang memiliki dinamika sejarah kesultanan yang menarik adalah Lingga.

Kesultanan Lingga kini terletak di wilayah Kepulauan Riau (Kepri). Lingga sendiri adalah nama sebuah pulau sekaligus nama sebuah kabupaten yang menjadi bagian dari Provinsi Kepulauan Riau. Lingga pada masa kejayaannya pernah menjadi pusat kerajaan besar Melayu dengan nama Kerajaan Lingga atau Kesultanan Lingga yang tersohor di kawasan Asia Pasifik.¹¹ Sejarah awal Kesultanan Riau-Lingga ditandai pada masa pemerintahan Sultan Mahmud Syah yang naik sebagai sultan di Kesultanan Johor, Riau-Lingga, dan Pahang (Kesultanan Johor) pada tahun 1761 Masehi. Ketika memerintah, beliau memindahkan pusat pemerintahan Kesultanan Melayu Riau dari Lingga Lama (Ulu Riau di Pulau Bintan) ke Daik di Pulau Lingga pada tahun 1788.¹² Selain Sultan Mahmud, Lingga dipimpin oleh sejumlah raja, di antaranya adalah Tengku Abdul Rahman, Tengku Besar Muhammad, Sultan Muhammad Muazzam Syah, Tengku Besar Mahmud, Sultan Mahmud Muzzaffar Syah, Raja Sulaiman, Sultan Sulaiman Badrul Alamsyah II, dan terakhir Raja Abdul Rahman, sebelum akhirnya pindah ke Pulau Penyengat.¹³

Dalam kasus Lingga, Islam menjadi agama yang memiliki peran penting dalam menciptakan dinamika peradaban dan budaya di Kesultanan ini. Islam menjadi katalisator dalam berbagai bidang kehidupan, seperti sosial, politik, hingga keilmuan. Dalam bidang keilmuan, hal tersebut bisa dilihat pada banyaknya naskah-naskah keagamaan yang tersimpan pada sejumlah tempat, seperti di museum, masjid bersejarah, hingga di rumah-rumah penduduk. Hal demikian bisa dimengerti karena Kesultanan Lingga mengembangkan tradisi tulis-menulis yang baik untuk kepentingan transmisi keilmuan, baik dalam bidang sastra, keagamaan (Islam, maupun budaya). Sejumlah tokoh intelektual telah meninggalkan karya-karya intelektual dalam bentuk naskah. Budaya naskah yang dikembangkan pada saat itu

¹¹Indra Purnama, *Jalan-jalan ke Kepri*, Jakarta: Gagas Media, 2010, hlm. 4.

¹²Hikmat Ishak, *Warisan Riau: Tanah Melayu Indonesia yang Legendaris*. Pekanbaru: Yayasan Warisan Riau, 2001, hlm. 52

¹³ http://id.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Lingga. diakses 05 Oktober 2015.

terkait dengan aksara Arab. Artinya karya-karya intelektual tersebut ditulis dengan menggunakan tulisan Arab Melayu, sehingga pada akhirnya terjadi masa transformasi ke aksara Eropa,¹⁴ terutama ketika Lingga bersinggungan secara erat dengan bangsa Portugis maupun Inggris.

Dengan demikian, kesultanan Lingga memiliki sejarah panjang dan dinamis. Bisa dimengerti jika kemudian banyak terdapat banyak manuskrip ditemukan di sejumlah tempat di pulau ini, mulai dari masjid, museum, hingga di rumah-rumah penduduk. Tema tulisannya pun cukup beragam mulai dari fikih, tasawuf, dan lain sebagainya, termasuk manuskrip Al-Qur'an. Meskipun bangunan asli Kesultanan Lingga sudah hancur, namun jejak-jejak peninggalannya masih bisa ditelusuri di Museum Linggam Cahaya, termasuk mushaf Al-Qur'an kuno dalam jumlah yang cukup banyak.

Manuskrip Al-Qur'an Pulau Lingga

Di pulau ini jumlah manuskrip Al-Qur'an terbilang cukup banyak, terutama jika dibandingkan dengan yang terdapat di Pulau Penyengat. Posisi geografis yang cukup jauh dari pusat kota dan pemerintahan Provinsi Kepulauan Riau, membuat jumlah kunjungan ke Pulau Lingga tidak sebanyak ke Pulau Penyengat, sehingga hal-hal yang berkaitan dengan pulau ini, seperti sejarah Kesultanan Lingga, bekas reruntuhan bangunan kesultanan, masjid bersejarah, benda-benda peninggalan kesultanan, keberadaan museum, hingga manuskrip Al-Qur'an kurang dikenal luas oleh masyarakat sebagaimana Pulau Penyengat.

Manuskrip Al-Qur'an di Lingga sebagian besar disimpan di Museum Linggam Cahaya di bawah naungan Dinas Parawisata Pulau Lingga. Manuskrip-manuskrip ini pada mulanya disimpan oleh masyarakat setempat, yang kemudian diserahkan kepada Museum Linggam Cahaya untuk dijaga dan dipelihara. Jumlah manuskrip Al-Qur'an yang terdata yaitu sepuluh buah. Satu mushaf terdapat di masyarakat, Ibu Maharani, dan sisanya disimpan di Museum Linggam Cahaya. Sembilan mushaf yang ada di Museum, hanya

¹⁴Tony Day dan Keith Foucher, *Sastrra Indonesia Modern Kritik Postkolonial*, Jakarta: Yayasan Obor Indoneisa, 200, hlm. 78. Lihat juga Khairunnas Jamal & Idris Haris, Inventarisasi Naskah Klasik Kerajaan Lingga, dalam *Jurnal Sosial budaya: Media Komunikasi Ilmu-ilmu Sosial dan Budaya*, Vol. 11, No. 1 Januari – Juni 2014.

empat buah saja yang dipajang pada etalase pameran ruang museum karena kondisi yang masih cukup baik, dan selebihnya disimpan di lemari-lamari khusus penyimpanan manuskrip. Dari sembilan manuskrip yang dimiliki museum, ada dua mushaf yang nyaris tidak bisa dibuka lagi lembar halamannya karena sudah menyatu. Dari sepuluh mushaf, hanya enam mushaf yang akan dikaji dalam tulisan ini, karena empat mushaf lainnya memiliki kesamaan dalam penggunaan rasm dan tanda tajwid dengan enam mushaf yang dibahas.

Sebagian besar mushaf di pulau ini menggunakan kertas Eropa, memiliki ukuran yang relatif sama, yakni sekitar 30,5 x 22 x 7 cm. Memiliki ukuran bidang teks rata-rata 20 x 14 cm. Dalam hal penggunaan tinta, sebagian besar menggunakan tinta hitam dan merah, dan kombinasi kuning keemasan, khususnya pada bagian-bagian tertentu, seperti pada bagian iluminasi di bagian awal dan akhir lembaran mushaf. Untuk kertas, sebagian besar menggunakan kertas Eropa, dan hanya satu yang menggunakan daluang.

Teks mushaf ini seluruhnya menggunakan kaidah penulisan rasm imlai dengan pengecualian pada lafal tertentu seperti *as-ṣalāh*, *az-zakāh*, *al-hayāh*, dan lain sebagainya. Qiraat yang digunakan adalah qiraat Ḥafṣ dari Imam ‘Āsim. Dari seluruh mushaf yang ada, terdapat satu mushaf yang memiliki keterangan (kolofon) pada bagian belakang mushaf yang memuat tahun nama penyalin dan tahun penyalinannya. Tulisan pada kolofon ini kurang lebih berbunyi,

Wa kāna al-farāg min naktubu hāzā al-muṣḥaf al-mubārak fī jazīrah singkēp al-lažī huwa dāirah bandar al-balad Dai (Daik) fī hijrati an-nabyi ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam sanah 1249 13 hari bulan jumādil awal pada hari jum’at waktu asar wa kātibuhā al-faqīr al-ḥaqīr ilallāhi rabbihī al-qādir al-ḥajj ‘Abdul Karīm ibnu ‘Abbād ibnu ‘Abdurrahmān ibnu ‘Abdullāh al-Banjar gafarallāhu lahū āmīn wa liwālidaihi āmīn.

Artinya:

Mushaf yang mulia ini kami selesaikan penulisannya di wilayah Singkēp yang merupakan daerah negeri Daik pada tahun 1249 Hijrah Nabi ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam pada bulan Jumadil Awal pada hari Jumat waktu Asar, dan penulisannya adalah al-faqīr al-ḥaqīr ilallāhi rabbihī al-qādir al-ḥajj ‘abdul karīm ibnu ‘Abbād ibnu ‘Abdurrahmān ibnu ‘Abdullāh al-Banjar, semoga Allah mengampuni dosa-dosanya, *āmīn*, dan untuk kedua orang tuanya, *āmīn*.

Deskripsi Mushaf Kuno Lingga

Mushaf 1

Mushaf ini merupakan koleksi Museum Linggam Cahaya, Dinas Pariwisata Pulau Lingga. Mushaf dengan kode 196 awalnya koleksi masyarakat setempat yang kemudian diserahkan kepada pegawai museum untuk dijaga dan dipelihara, karena pemilik mushaf tidak memiliki pengetahuan dan dana untuk menjaga dan merawat mushaf ini.



Gambar 1: Mushaf 1 Koleksi Museum Linggam Cahaya Pulau Lingga

Keadaan mushaf ini tidak utuh lagi, karena tidak ada cover depan dan belakang, dan juga halaman depan dan belakang. Penjilidan dengan jilid benang. Terdiri 15 baris tiap halaman, berukuran 25 x 20 x 4 cm, dan ukuran bidang teks 17 x 13 cm. Kertas Eropa, tinta hitam untuk teks, dan merah untuk penandaan ayat, awal juz, dan awal surah. Peletakan juz dilakukan di tengah halaman; menggunakan rasm imlai dengan beberapa pengecualian; khat naskhi; tidak ada kolofon. Dari sisi penandaan, mushaf ini cukup lengkap, dengan adanya tanda khusus untuk *izhār*, *idgām*, *mad wājib muttaṣil*, dan *mad jā'iz munfaṣil*.

Mushaf 2

Sebelum dimiliki museum, mushaf ini awalnya adalah milik Bapak Sabaruddin, Kampung Bugis, Daik. Kondisi mushaf tidak utuh; tidak ada cover depan dan belakang; halaman awal dan akhir

rusak; sisi-sisi halamannya bahkan sudah termakan rayap sehingga bentuknya sudah tidak simetris lagi. Halaman mushaf ini terdiri dari



Gambar 2: Mushaf 2 Koleksi Museum Linggam Cahaya Pulau Lingga

15 baris, berukuran 29 x 19 x 4 cm, dengan ukuran bidang teks 20 x 12 cm. Tinta yang digunakan adalah hitam, merah, dan kuning; hitam untuk teks utama, merah untuk penandaan ayat dan awal surah serta untuk garis pinggir pembatas bidang teks; tinta kuning digunakan untuk pembatas bidang teks yang dipadukan dengan tinta hitam, serta digunakan untuk ilmuminasi pada setiap penandaan nisf, rubu, dan sumun.

Mushaf dengan kode 185 menggunakan rasm imlai, namun dengan tetap mencantumkan rasm usmani pada lafal tertentu seperti *al-hayāh*, *az-zakāh* dan *as-salāh*. Qiraat yang digunakan adalah Hafṣ dari Imam ‘Āsim. Tanda tajwid juga bisa dijumpai pada mushaf ini, namun hanya penandaan untuk *mad wājib muttaṣil* dengan tinta hitam. Penggunaan tanda *mad wājib muttaṣil* ini kurang konsisten, karena di beberapa tempat tidak digunakan.

Mushaf 3

Mushaf ketiga ini adalah salah satu koleksi museum yang bisa dilihat di ruang pamer. Sampul depan dan belakang sudah tidak ada; terdiri 15 baris tiap halaman; ukuran 33 x 20 x 7 cm dengan ukuran bidang teks 22 x 12 cm; tinta hitam dan merah; rasm imlai qiraat Hafṣ dari imam ‘Āsim; terdapat tanda baca khususnya untuk *mad wājib*

muttaṣil dan *mad jā'iz munfaṣil*; lafal Allah menggunakan fathah berdiri sebagaimana digunakan pada mushaf standar Indonesia.



Gambar 3: Mushaf 3 Koleksi Museum Linggam Cahaya Pulau Lingga

Mushaf ini cukup istimewa karena kolofon yang memuat keterangan tentang identitas penulis dan tahun penyalinan. Kolofon pada mushaf menerangkan, bahwa penulis mushaf ini adalah H. Abdul Karim bin 'Abbas bin 'Abdurrahman bin 'Abdullah. Tahun penulisannya adalah hari Jumat, 13 Jumadil Awal 1249 H, atau 27 September 1833 M.

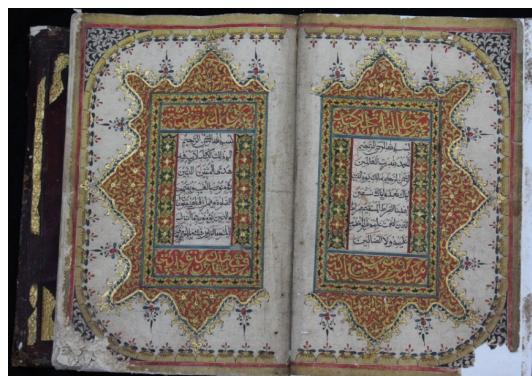
Mushaf 4



Gambar 4: Mushaf 4 Koleksi Museum Linggam Cahaya Pulau Lingga

Mushaf ini lengkap 30 juz. Bagian awal dan akhir mushaf hilang. Terdiri dari 15 baris setiap halaman; berukuran 33 x 21 x 6 cm dengan ukuran bidang teks 23 x 13 cm. Tinta yang digunakan adalah merah, hitam, dan kuning. Hitam digunakan untuk teks utama, merah dipakai untuk pananda awal surah dan pembatas bidang teks yang dikombinasi warna hitam, sementara kuning digunakan untuk penandaan ayat. Penandaan kuning untuk akhir ayat pada mushaf ini terlihat sangat mencolok, sehingga membuat daya tarik tersendiri. Menggunakan *rasm imla'i* dengan pengecualian beberapa lafal seperti *al-hayāt*, *az-zakāh* dan lainnya. Di mushaf kuno ini terdapat tanda untuk *mad wājib muttaṣil*, namun tidak untuk *mad jāiz munfaṣil*. Penandaan lain seperti *rubu'šumun* dan *ruku'* tidak ada. Terdapat penandaan *nīṣf* dan penandaan setiap juz.

Mushaf 5



Gambar 5: Mushaf 5 Koleksi Museum Linggam Cahaya Pulau Lingga

Mushaf kelima ini terbilang cukup istimewa karena kondisinya yang masih lengkap, termasuk cover depan dan belakang. Surah pembuka, al-Fātiḥah pada bagian awal dan Surah an-Nās pada bagian akhir masih terlihat bagus dan jelas untuk dibaca. Bukan hanya itu, di bagian pembuka dan penutup terdapat ilmuniasi berbentuk floral dengan menggunakan tinta hitam, merah dan kuning. Ilmuniasi serupa juga bisa dijumpai pada pertengahan juz, yakni Surah al-Isrā', dan penandaan untuk setiap juznya. Manuskrip ini menggunakan kertas Eropa dengan ukuran 31,5 x 20,5 x 5,5 cm dengan ukuran bidang teks 21 x 12 cm.

Rasm yang digunakan adalah rasm imlai; qiraat Ḥafṣ dari Imam ‘Āsim. Mushaf ini sudah dilengkapi penandaan tajwid, khususnya *mad wājib muttaṣil* dan *mad jā’iz munfaṣil*, namun penandaan waqaf tidak ada pada mushaf ini. Meskipun terbilang lengkap, namun mushaf ini tidak memiliki kolofon, catatan tentang identitas mushaf, sosok penyalin, dan tahun penyalinan mushaf.

Mushaf 6



Gambar 6: *Mushaf 6 Koleksi Museum Linggam Cahaya Pulau Lingga*

Mushaf dengan kode 220 ini pada mulanya dimiliki Zulkifli dari Kampung Salak Daik dan diperoleh museum dengan cara dibeli. Mushaf ini tergolong bagus, terutama dari ilmunasi berbentuk floral yang digunakan, juga kombinasi warna merah, hitam kuning keemasan, dan hijau beberapa bagiannya. Warna merah, selain digunakan untuk iluminasi, juga digunakan untuk menulis setiap lafal Allah yang menggunakan khat naskhi seperti halnya mushaf-mushaf modern.

Mushaf ini sesungguhnya masih cukup lengkap dilihat dari ketebalan halamannya, namun tintanya merusak kertas. Kertas yang digunakan adalah kertas Eropa dengan ukuran 38 x 25 x 7 cm dengan ukuran bidang teks 26 x 15 cm.

Sama dengan mushaf sebelumnya, masing-masing halaman mushaf ini terdiri dari 15 baris. Kemudian pada bagian akhir dicantumkan doa khatmul Qur'an dan doa-doa lainnya, sehingga terlihat cukup lengkap. Dari segi penandaan tajwid, mushaf ini sesungguhnya lebih lengkap dibandingkan mushaf yang lain. Pada mushaf ini misalnya terdapat penandaan untuk *idgām*, *ikhfā*, *mad wājib muttaṣil* dan *mad jā'iz munfaṣil*. Selain itu, pada mushaf ini juga terdapat tanda waqaf *ta*,¹⁵ yang tidak terdapat pada sejumlah mushaf kuno yang lain di pulau ini.

Deskripsi Perbandingan Rasm

Penggunaan rasm dalam penulisan mushaf sesungguhnya akan membuka ruang perdebatan yang panjang tentang wajib dan tidaknya penulisan mushaf Al-Qur'an menggunakan rasm Usmani. Namun demikian, berpijak pada apa yang menjadi ketetapan dalam menetapkan rasm pada Mushaf Standar Indonesia, bahwa para ulama Al-Qur'an Indonesia kala itu bersikap proporsional dan memegang pendapat mayoritas umat Islam yang mengharuskan Al-Qur'an ditulis dengan rasm Usmani. Barangkali bahasa yang lebih tepat adalah seperti pandangan Mannā Khalīl al-Qaṭṭān dalam *Mabāiṣ*-nya yang memberikan satu kategorisasi wajib hukumnya mengikuti rasm Usmani, akan tetapi bukan karena alasan tulisan *tauqify*.¹⁶ Namun demikian, tetap terdapat ruang yang memperbolehkan penulisan mushaf Al-Qur'an menggunakan selain rasm Usmani. Pandangan ini penting dikemukakan, mengingat sebagian besar mushaf kuno Nusantara yang terdapat di sejumlah daerah banyak menggunakan kaidah imlai, termasuk mushaf kuno di Pulau Lingga.

Berikut ini adalah perbandingan penggunaan rasm pada mushaf kuno Lingga. Perbandingan ini hanya menjelaskan lima mushaf, karena mushaf keenam tidak bisa didokumentasi mengingat kertas yang dipakai sudah rapuh. Adapun lafal yang dibandingkan adalah *al-lail*, yang dalam kaidah rasm Usmani salah satu *lam*-nya dibuang (*haẓf*), kemudian *yā ayyuhā* yang dalam kaidah rasm

¹⁵Tanda waqaf ل ini, jika dirujuk pada Mushaf Standar Indonesia Rasm Usmani, maka tandanya adalah ة dan ل yang berarti berhenti lebih bagus. Lihat penjelasan waqaf pada Mushaf Standar, Kementerian Agama RI, 2012 hlm. 5.

¹⁶Zainal Arifin, "Kajian Ilmu Rasm dalam Mushaf Indonesia" dalam Jurnal *Suhuf*, Vol. No. 1, 2013, hlm 40.

Usmani membuang alif karena terletak setelah huruf *an-nidā'*, ketiga *aṣ-ṣalāḥ*, dan keempat *al-hamz*.

Tabel 1: Penggunaan Rasm Mushaf Pulau Lingga

No.	Mushaf	الليل	يأيها	الصلوة	بئس
1	Mushaf 1	اللَّيْلُ	يَا إِيَّاهَا	الصَّلَاةُ	بَيْسَىٰ
2	Mushaf 2	اللَّيْلُ	يَا إِيَّاهَا	الصَّلَاةُ	بَيْسَىٰ
3	Mushaf 3	اللَّيْلُ	يَا إِيَّاهَا	الصَّلَاةُ	بَيْسَىٰ
4	Mushaf 4	اللَّيْلُ	يَا إِيَّاهَا	الصَّلَاةُ	بَحْسَىٰ
5	Mushaf 5	اللَّيْلُ	يَا إِيَّاهَا	الصَّلَاةُ	بَسَىٰ

Pada tabel di atas, baik *al-lail* maupun *yā ayyuhā*, dalam kaidah rasm Usmani, masuk pada bab *al-hazf*, membuang. Untuk *al-lail* kaidah rasm Usmani adalah membuang salah satu *lam*, namun hampir semua *al-lail* pada mushaf kuno ini tetap menggunakan dua *lam*. Kemudian untuk *yā ayyuhā* adalah membuang alif setelah *yā nida*, namun di mushaf kuno, *alif* setelah *ya nida* tetap dimunculkan. Sedangkan *aṣ-ṣalāḥ*, dalam kaidah rasm Usmani, tulisannya harus mengganti (*ibdāl*) *alif* dengan *waw*. Khusus untuk *aṣ-ṣalāḥ* dan yang sejenis, para perawi rasm sepakat menuliskannya dengan *waw*, bila lafal tersebut di-*idafah*-kan kepada *isim zahir*, atau berbentuk Nakirah atau berbentuk *ma'rifah*.¹⁷ Untuk lafal *aṣ-ṣalāḥ* ini, penulisannya sudah sesuai dengan kaidah rasm Usmani, dan ini bisa dijumpai pada semua mushaf kuno yang diteliti.

Menarik untuk dicermati yaitu mengapa hampir sebagian besar mushaf-kuno Nusantara lebih banyak menggunakan rasm Imla'i, konvensional ketimbang rasm Usmani? Terlepas dari alasan yang sesungguhnya dari penyalin atau penulis, namun yang jelas, pengikut Islam masa itu masih dalam proses pembelajaran, atau

¹⁷Mazmur Sya'roni (penyunting), *Pedoman Umum Penulisan dan Pentashihan Mushaf Al-Qur'an dengan Rasm Usmani*, Jakarta: Deapartemen Agama RI, 1999, hlm. 164.

malah baru pada tahap pengenalan Islam sebagai sebuah agama, sehingga membaca teks-teks berbahasa Arab menjadi tidak mudah dilakukan. Namun, upaya untuk memunculkan alasan yang spesifik tentang mengapa penulisan mushaf kuno lebih banyak menggunakan rasm imlai, perlu penelitian lebih jauh dan mendalam.

Deskripsi Perbandingan Penggunaan Tanda Tajwid

Membaca Al-Qur'an dengan tajwid adalah satu keharusan yang tidak bisa ditawar. Islam menghukumnya dengan status *fardū 'ain*. Atas alasan ini, maka mengetengahkan tanda atau rambu-rambu tajwid, baik menyangkut hukum *nūn* mati dan *tanwīn*, maupun tentang hukum bacaan *mad* dan yang lainnya menjadi penting diperhatikan. Bisa dimengerti mengapa kemudian para ulama atau penyalin mushaf Al-Qur'an kuno mencantumkan tanda-tanda tajwid yang mereka anggap perlu. Pada mushaf kuno ini misalnya tergambar jelas tentang upaya-upaya yang dilakukan para penulis atau penyalin mushaf dalam memberikan tanda-tanda tertentu pada bacaan tajwid dan *mad*. penggunaan tanda tajwid tersebut, bisa dicermati pada tabel di bawah ini:

Tabel 2: Penggunaan Tanda Tajwid Mushaf Pulau Lingga

No	Mushaf	Izhar	Idgām	Ikhfā	Mad Wajib	Mad Muttašil
1	Mushaf 1	مَكْتُوبٌ بِأَعْنَدِهِمْ	سُجْدَةٌ تَغْرِيَّكُمْ	صَعْقَافَتُمَا	ابْتَدَأْكُمْ	بِالْأَيْمَنِ
2	Mushaf 2	—	—	—	أَوْلَانِي	—
3	Mushaf 3	—	—	—	جَاءَكُمْ	حَقَّكُمْ
4	Mushaf 4	—	—	—	مَاجَاءَنِيمْ	—
5	Mushaf 5	—	—	—	فَالْأَيْمَنِ	—

Tidak semua mushaf kuno yang diteliti menggunakan tanda tajwid, seperti *idgām*, *izhār* dan *mad*. Hanya Mushaf 1 yang mencantumkan sejumlah tanda-tanda tajwid, seperti *idgām*, *ikhfā*, dan *mad*. Tanda-tanda tersebut, menggunakan huruf atau tanda tertentu berwarna merah, sehingga bisa menarik perhatian melihatnya dan

membacanya. Untuk *iżhār*, tanda yang digunakan adalah *nūn* kecil di atas *tanwin* atau *nūn* mati. Tanda tersebut dimaksudkan karena suara *iżhār* baik dalam *tanwin* maupun *nūn* mati, akan memunculkan suara *nūn*.¹⁸ Kemudian untuk bacaan *ikhfā*, penandanya adalah huruf *khā*, yang mungkin berasal dari tulisan *ikhfā* yang mengandung huruf *khā*. Demikian halnya dengan *idgām* yang menggunakan huruf *gām* kecil di bagian atas. Selain hukum *nūn* mati dan *tanwīn*, pada mushaf ini juga terdapat tanda untuk bacaan panjang , yaitu *mad wājib muttaṣil* dan *mad jāiz munfaṣil*.

Meski demikian, penggunaan tanda tajwid, seperti *ikhfā*, *idgām* tidak konsisten, karena pada sebagian bacaan *ikhfā* maupun *idgām* yang ada pada Mushaf 1 tidak menggunakan tanda khusus. Mushaf-mushaf selain Mushaf 1 tidak ada tanda-tanda hukum bacaan *iżār*, *idgām*, dan *ikhfā*. Tanda *mad wājib muttaṣil* justru ada. Jika melihat tabel di atas, maka semua mushaf seragam mencantumkan bacaan *mad wājib muttaṣil*, meskipun dengan penandaan yang tidak sama satu dengan lainnya.

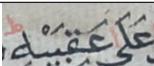
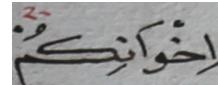
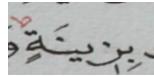
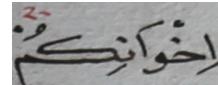
Deskripsi Perbandingan Tanda Waqaf

Tanda waqaf yang terdapat pada mushaf Al-Qur'an adalah produk ijtihad para ulama. Tanda waqaf berfungsi kapan sebaiknya pembaca Al-Qur'an berhenti dan memulai kembali bacaannya. Tidak heran jika kemudian terdapat banyak perbedaan tanda waqaf mushaf pada satu negara dengan negara lainnya yang memiliki kebijakan khusus terkait dengan mushaf Al-Qur'an, seperti halnya mushaf Saudi dengan mushaf standar Indoensia. Sebagai produk ijtihadi, waqaf tentu saja memiliki banyak pandangan. Dalam sejumlah mushaf kuno, tidak semua mushaf memiliki tanda-tanda waqaf seperti mushaf modern. Di samping soal keterbatasan referensi, hal demikian juga disebabkan karena tidak ada pendapat tunggal yang disepakati para ulama Al-Qur'an dalam menetapkan tanda-tanda waqaf. Pada mushaf kuno Pulau Lingga hanya dua mushaf yang mencantumkan tanda waqaf dalam dua bentuk, yakni tanda qawaf

¹⁸Tanda nun untuk bacaan *iżhār*, dan yang lainnya, tampaknya sama antara mushaf kuno di satu daerah dengan daerah lain. Lihat misalnya penandaan pada mushaf kuno di museum PTIQ. Jonni Syatri, "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Museum Institut PTIQ, Jakarta, *Suhuf* Vol. 7 No. 2, 2014, hlm. 238. Lihat juga Syaifuddin, Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Jambi, *Suhuf*, Vol. 7 No. 2, 2014, hlm. 216.

ط dan ج. Kedua tanda waqaf ini, jika ditelusuri juga terdapat pada sejumlah mushaf kuno yang berada di wilayah atau tempat lain. Artinya, pemahaman para ulama, penulis atau penyalin mushaf kuno pada masa itu memiliki modal pengtahuan yang relatif sama, sehingga penulisannya sama satu dengan lainnya.

Tabel 3: Penggunaan Tanda Waqaf Mushaf Pulau Lingga

No	Mushaf	Tanda ط	Tanda ج
1	Mushaf 1		—
2	Mushaf 2	—	
3	Mushaf 3		
4	Mushaf 4	—	—
5	Mushaf 5	—	—

Penggunaan tanda waqaf *ta* pada mushaf kuno di atas, jika mengacu pada Mushaf Standar Indonesia, maka posisinya sama dengan waqaf *qa lā* pada mushaf standar Indonsia, sedangkan waqaf *jīm* sama dengan waqaf *jīm* dalam mushaf standar. Namun, penggunaan tersebut tidak konsisten, karena di sejumlah tempat tidak ada tanda waqaf pada tempat yang semestinya terdapat waqaf sebagaimana di mushaf standar Indonesia, baik itu wafaq *ta* maupun waqaf *jīm*. Namun demikian, penetapan tanda-tanda waqaf tersebut memberikan sedikit gambaran tentang upaya ulama atau penulis mushaf terdahulu dalam menggunakan tanda waqaf pada mushaf yang mereka salin.

Simpulan

Lingga sesungguhnya memiliki kekayaan khazanah keislaman yang cukup banyak. Kebesaran khazanah kislaman Pulau Lingga setidaknya bisa ditelusuri dari peninggalan-peninggalan manuskrip kuno dalam berbagai disiplin keilmuan. Tak terkecuali tulisan mushaf Al-Qur'an. Mushaf yang ditemukan di pulau ini relatif banyak, terutama jika dibandingkan dengan yang terdapat di Pulau

Penyengat. Dari lima yang dijelaskan dalam tulisan ini terlihat bahwa rasm yang digunakan pada manuskrip-manuskrip ini lebih menggunakan rasm imlai, dengan pengecualian beberapa kata atau lafal yang sudah umum ditulis menggunakan rasm Usmani sebagai penulisannya, seperti lafal *aṣ-ṣalāḥ*, *az-zakāh*, dan kata lain yang serupa.

Penandaan tajwid juga sudah digunakan pada mushaf-mushaf kuno Lingga, terutama pada mushaf satu yang mencantumkan tanda tajwid untuk *iżhār*, *idgām*, *ikhfā*, *mad wājib muttaṣil* dan *mad jā’iz munfaṣil*. Sedangkan tanda yang dicantumkan semua mushaf adalah *mad wājib muttaṣil*. Penerapan penandaan tajwid ini memberikan sedikit gambaran bahwa para ulama Al-Qur'an terdahulu relatif memiliki pengetahuan tentang penulisan penandaan dalam bacaan Al-Qur'an dalam keterbatasan yang ada saat itu. Tanda waqaf juga dicantumkan, namun hanya mushaf satu dan tiga yang menerapkan dengan tanda *ta* dan *jīm*.

Sebagai khazanah keislaman Nusantara, dan sebagai saksi perkembangan Islam di Pulau Lingga dan sekitarnya, mushaf-mushaf ini perlu mendapat perhatian agar warisan ulama-ulama terdahulu bisa terawat dan terjaga dengan baik, mengingat kondisi mushaf-mushaf tersebut kurang mendapat perhatian dan pemeliharaan yang proporsional.

Daftar Pustaka

- Akbar, Ali "Khazanah Mushaf Kuno Nusantara", dalam *Filologi dan Islam Indonesia*, (ed. Oman Fathurrahman, dkk), Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010.
- _____, "Tradisi Lokal, Tradisi Timur Tengah dan Tradisi Persia-India: Mushaf-Mushaf Kuno di Jawa Timur". *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 4 No. 2.
- Bafadal, Fadhal AR. (ed.) *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2005.
- Day, Tony dan Keith Foucher, *Sastra Indonesia Modern Kritik Postkolonial*, Jakarta: Yayasan Obor Indoneisa, 2007.
- Ishak, Hikmat *Warisan Riau: Tanah Melayu Indonesia yang Legendaris*. Pekanbaru: Yayasan Warisan Riau, 2001.
- Khairunnas Jamal & Idris Haris, Inventarisasi Naskah Klasik Kerajaan Lingga,

dalam *Jurnal*, Sosial budaya: Media Komunikasi ilmu-ilmu Soaial dan Budaya, Vol. 11, No. 1 Januari – Juni 2014.

Laporan Penelitian Mushaf Kuno, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta 2014.

Mazmur Sya'roni (penyunting), *Pedoman Umum Penulisan dan Pentashihan Mushaf Al-Qur'an dengan Rasm Usmani*, Jakarta: Departemen Agama RI, 1999.

Mushaf Standar Kementerian Agama RI, 2012.

Mustopa, "Keragaman Qiraat dalam Kesaksian Mushaf Kuno Nusantara (Studi Mushaf Kuno Kesultanan Ternate)", *Jurnal Suhuf*, Vol 7, No. 2 November, 2014.

Purnama, *Indra Jalan-jalan ke Kepri*, Jakarta: Gagasan Media, 2010.

Syaifuddin, "Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Jambi, Tinjauan Filologis-Kodikologis", *Jurnal Suhuf*, Vol 7, No. 2 November, 2014.

Syatri, Jonni "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta: Kajian Beberapa Aspek Kodikologi terhadap Empat Naskah, *Jurnal Suhuf*, Vol 7, No. 2 November, 2014.

Teh Gallop, Annabel "Seni Mushaf di Asia Tenggara" (terj. Ali Akbar), *Lektur*, Vol. 2, No. 2, 2004.

_____, dan Ali Akbar, The Art of The Qur'an in Banten: Calligraphy and Illuminations". Paris: Arcipel, 2006.

Tim Terjemah Kementerian Agama, *Terjemah Kementerian Agama RI*, Jakarta, 2011.

http://id.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Lingga.

Zainal Arifin, "Kajian Ilmu Rasm dalam Mushaf Indonesia" dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. No. 1 2013.

Mushaf Al-Qur'an Kuno di Bali

Jejak Peninggalan Suku Bugis dan Makassar

*Ancient manuscripts of the Qur'an in Bali
The Relics of Buginese and Makassarese*

Anton Zaelani dan Enang Sudrajat
Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an
Gedung Bayt Al-Qur'an Jl. Pintu I TMII Jakarta
zaelanian@yahoo.co.id

Naskah diterima: 05-10-2015; direvisi: 07-11-2015; disetujui: 10-11-2015

Abstrak

Tulisan ini merupakan bagian dari hasil penelitian mushaf Al-Qur'an kuno di Provinsi Bali pada tahun 2014. Melalui pendekatan filologi, penulis mencoba memaparkan beberapa deskripsi mushaf Al-Qur'an kuno yang tersebar di Bali, seperti di Kampung Suwung dan Serangan di Denpasar, Kusamba di Klungkung, Kajanan di Buleleng, dan Loloan Timur di Negara. Dari dua belas mushaf Al-Qur'an kuno yang berhasil didokumentasikan, sebagian besarnya mengindikasikan jejak penyebaran Islam di Bali yang dilakukan oleh orang Bugis dan Makassar. Diperkirakan hanya satu mushaf saja yang disalin atau dibawa oleh orang Malaysia, yaitu Datuk Ya'kub dari Trengganau Malaysia. Hal lain yang membuktikan kuatnya dominasi suku Bugis dan Makassar di Bali adalah adanya kampung-kampung muslim. Sampai saat ini, mereka lah yang sesungguhnya mengambil peran itu meskipun dalam kehidupan sehari-hari mereka sudah berbaur dengan masyarakat Bali yang asli.

Kata kunci: Bali, Al-Qur'an Kuno, Bugis, Makassar.

Abstract

This article is part of the research of ancient manuscripts of the Qur'an in the province of Bali in 2014. Through philological approach, the writer tries to explain some of the descriptions of the ancient manuscripts of the Qur'an that spread in Bali, such as in the village of Suwung and Serangan in Denpasar, Kusamba in Klungkung, Kajanan in Buleleng, and East Loloan in Negara. Of the twelve ancient manuscripts of the Qur'an that have been documented, most of them indicate the traces of the spread of Islam in Bali which was conducted by the Bugis and Makassar. Perhaps only one Manuscript which was copied or carried by Malaysian, namely Datuk Ya'kub of Trengganau Malaysia. Another

thing that proves the strong dominance of the Buginese and the Makassarese in Bali is the existance of the Muslim villages. Hitherto, it is actually the Buginese and the Makassarese who play the important role. Although, in daily life they have mingled with the native people of Bali.

Keywords: Ancient manuscripts, Bali, Bugis, Makassar

Pendahuluan

Bali sebagai bagian dari gugusan kepulauan Nusantara adalah salah satu dari 33 provinsi di Negara Republik Indonesia. Terletak di antara Jawa dan Lombok, Pulau Bali yang berukuran hanya 0,3 % dari seluruh luas daratan Indonesia, hampir tidak pernah terlihat dalam peta. Namun tidak disangkal lagi, namanya jauh lebih terkenal dibandingkan Indonesia. Hal ini disebabkan popularitas Bali sebagai destinasi pariwisata internasional. Di samping itu, Bali juga dikenal sebagai museum hidup budaya Hindu Jawa di tengah negeri Islam terbesar di dunia. Warisan Hindu-Jawa memang menjadi bagian terbesar Pulau Bali. Kehidupan masyarakatnya juga sebagian besar masih mengikuti tradisi Hindu. Meskipun demikian, masyarakat Bali selalu bersifat terbuka dan mudah untuk berinteraksi dengan budaya lain. Pada abad XVII, Bali adalah salah satu tempat persinggahan kapal-kapal yang berlayar dari sebelah barat Indonesia menuju Maluku dan Nusa Tenggara. Singgahnya kapal-kapal tersebut disebabkan pelabuhan Bali yang baik untuk mengisi air minum dan mengangkut bahan makanan serta kain-kain yang berlimpah ruah dan murah.

Posisinya sebagai pelabuhan ini, menjadikan Bali sebagai daerah yang banyak disinggahi oleh banyak pelaut, termasuk saudagar-saudagar muslim yang pada kemudian hari menyebarkan Islam di daerah tersebut. Suku Bugis dan Makassar di Sulawesi Selatan adalah salah satu komunitas muslim yang banyak mewarnai budaya Islam di Bali. Meskipun kedua suku bangsa ini baru memeluk Islam pada abad XVII M, mereka segera terkenal karena kesadaran dan keteguhan mereka pada agama yang baru itu. Kesadaran itulah yang menyebabkan Islam segera tersebar di Bali.

Berkaitan dengan hal itu, keberadaan komunitas suku Bugis dan Makassar di kampung-kampung muslim Bali saat ini barangkali menjadi salah satu bukti yang dapat menguatkan hal tersebut. Di antara kampung-kampung muslim itu adalah Kampung Suwung, Serangan,

Gelgel, Kusamba, Kajanan Buleleng, dan Loloan Jembrana/Negara. Daerah-daerah inilah yang diduga banyak menyimpan peninggalan-peninggalan sejarah Islam termasuk mushaf Al-Qur'an kuno.

Sebelum tulisan ini, setidaknya ada dua tulisan yang berbicara tentang mushaf Al-Qur'an kuno di Bali. Pertama, tulisan E. Badri Yunardi yang berjudul "Beberapa Mushaf Kuno dari Provinsi Bali" dan tulisan Asep Saefullah dan M. Adib Misbachul Islam yang berjudul "Beberapa Aspek Kodikologi Naskah Keagamaan di Bali: Sebuah Penelusuran Awal." Tulisan pertama mengkaji paling tidak enam naskah Al-Qur'an di Bali yang berada di Kampung Suwung, Serangan, Kajanan, dan Loloan Timur. Badri mencoba membuat deskripsi singkat dari mushaf-mushaf kuno tersebut dari sisi rasm, pola penulisan, tempat penulisan, harakat, tanda waqaf, dan tanda tajwid. Adapun tulisan kedua, meskipun terbit dua tahun setelahnya, tampak bersifat lebih umum karena masih berupa penelusuran awal. Asep lebih menitikberatkan pada peta persebaran naskah-naskah keagamaan termasuk di dalamnya mushaf Al-Qur'an. Pada tulisan ini, penulis mencoba menghadirkan paling tidak dua belas deskripsi mushaf Al-Qur'an kuno di Bali sekaligus menjelaskan keterhubungannya secara khusus dengan Suku Bugis dan Makassar di Bali.

Penelusuran Mushaf Kuno di Bali

Mencari mushaf Al-Qur'an kuno di wilayah yang memegang teguh tradisi Hindu Jawa bukanlah sesuatu yang mudah. Siapa pun dipastikan akan membayangkan perjuangan yang cukup berat. Di samping umat Islam yang masih minoritas, dan kampung-kampung muslim yang letaknya berjauhan di sepanjang Provinsi Bali, beberapa museum yang berada di pulau dewata ini kebanyakan masih bernuansa Hindu. Kalaupun ada museum yang tidak bernuansa Hindu, maka dapat dipastikan museum tersebut dijadikan destinasi wisata seperti Museum Kerang di Kuta, Subak di Tabanan, Gunung Batur di Bangli, dan Puri Lukisan di Ubud.

Meskipun demikian, beberapa kampung muslim yang berhasil penulis datang menjadi semangat tersendiri untuk menemukan mushaf-mushaf kuno tersebut. Di Denpasar, kota yang paling banyak dikunjungi para pelancong, terdapat paling tidak tiga kampung muslim yang cukup terkenal, yaitu Kampung Kepaon, Suwung, dan

Serangan. Kepaon adalah salah satu desa dari sepuluh pemerintahan tingkat desa di Denpasar yang menjadi desa multikultural. Kampung yang mempunyai moto “kebenaran adalah dasar untuk mencapai kesucian tertinggi” ini cukup banyak dihuni oleh masyarakat muslim. Di kampung ini terdapat enam naskah keagamaan bernuansa Islami dan satu naskah mushaf kuno yang tersimpan di Masjid Al-Muhajirin. Dalam penelitian ini, mushaf tersebut belum berhasil didokumentasikan karena terbatasnya waktu.

Bergeser ke sebelah selatan dari Kampung Kepaon akan dijumpai dua kampung muslim, yaitu Suwung dan Serangan. Kedua kampung ini merupakan Kampung Bugis yang mayoritas masyarakatnya adalah muslim. Di Suwung, tepatnya di Masjid Al-Mu’awwanatul Khairiyyah tersimpan tiga buah mushaf kuno. Ketiga mushaf ini dalam perawatan keluarga Umar Fatah sebagai pewarisan. Dua dari ketiga naskah itu disebut dengan mushaf laki-laki dan mushaf perempuan. Sedangkan satu mushaf lagi disebut dengan mushaf tua. Sebenarnya ada satu naskah kecil tulisan lontara yang tersimpan bersama tiga mushaf kuno itu sebagai penjelas. Namun karena alasan suatu hal, penulis tidak diizinkan mendokumentasikan naskah tersebut.

Di Serangan yang berada tidak jauh dari Suwung ditemukan satu buah mushaf kuno. Kondisinya sudah sangat memprihatinkan. Lembaran-lembaran mushaf itu sudah tidak tersusun sebagaimana mestinya. Mushaf ini disimpan oleh kepala dusun dalam sebuah kotak sederhana, dibalut sampul kulit yang sudah terpisah dari mushaf. Menurut penuturan Hasyim, kepala dusun setempat, dahulu mushaf ini pernah dibawa ke Jakarta dalam acara Festival Istiqlal pertama pada tahun 1991. Karena inilah, pada masa selanjutnya mushaf ini diperhatikan sebagai benda warisan yang berharga.

Dari Serangan, penulis menuju Kusamba Kabupaten Klungkung. Di desa ini tersimpan tiga buah mushaf kuno yang disimpan di kantor kelurahan setempat. Satu mushaf dalam kondisi baik walaupun bagian depannya sudah termakan tinta, sedangkan dua mushaf yang lain sudah dalam kondisi rusak. Mushaf yang rusak ini berbentuk mujaza atau mushaf perjuz. Kerusakan yang terjadi pada mushaf ini disebabkan oleh tinta dan peletakannya di bawah mushaf besar dalam sebuah kotak yang sempit. Salah satu yang menarik dari koleksi mushaf Kusamba ini adalah kolofon yang menginformasikan

bahwa penyalin mushaf adalah Haji Ismā'īl bin Muhammad al-Imam Madello bin Ismā'īl al-Bugis. Mushaf ini selesai disalin pada bulan Zulkaidah tahun 1260 H di Mekah al-Musyarrafah.

Beberapa mushaf lagi penulis temukan di Kampung Kajanan Buleleng Kabupaten Singaraja yang dianggap sebagai salah satu bukti sejarah masuknya Islam ke pulau dewata. Di kampung ini penulis berhasil mendokumentasikan empat mushaf kuno yang kondisinya cukup baik. Semua mushaf kuno itu tersimpan di Masjid Jami' Singaraja. Masjid tersebut berada di Jalan Imam Bonjol, tepat di pusat Kabupaten Singaraja. Sejarah menyebutkan bahwa masjid tua ini juga mempunyai peranan yang sangat besar dalam penulisan Al-Qur'an tertua di Nusantara. Bahkan besar kemungkinan sebagian isi Al-Qur'an tertua itu ditulis di masjid ini.

Bergeser jauh ke sebelah timur Denpasar dan Singaraja, penulis menjumpai satu buah mushaf kuno di Kabupaten Negara atau Jembrana. Mushaf ini tersimpan di sebuah perpustakaan Masjid Jami' Baitul Qodim Loloan Timur. Secara keseluruhan, mushaf ini sudah dalam kondisi rusak. Di samping mushaf, masjid ini juga menyimpan surat ikrar wakaf yang menyatakan bahwa Datuk Encik Ya'kub dari Trengganau telah mewakafkan sebidang tanah dan sebuah mushaf Al-Qur'an untuk masjid Loloan Timur.

Mushaf Al-Qur'an Kuno di Bali : Deskripsi Naskah

Mushaf 01 (Mushaf Suwung Wanita)



Gambar 1: *Mushaf 01 (Mushaf Suwung Wanita)*

Mushaf Al-Qur'an kuno ini merupakan koleksi Masjid Al-Mu'awwanatul Khairiyah Suwung Denpasar Selatan. Kondisinya sudah rusak, bagian awal dan akhir hilang, sampulnya warna coklat, kertas yang sudah rapuh, berukuran 44 x 27 cm. Mushaf ini disimpan dalam sebuah kotak kayu. Pengurus Masjid Suwung menyebut mushaf ini sebagai mushaf wanita karena hanya dibaca oleh kaum wanita saat *khatmul-Qur'an*. Ditulis tinta warna hitam untuk teks; merah untuk tanda waqaf; dan kuning emas pada tanda ayat. Khat naskhi, terdiri dari 13 baris tiap halaman, kertas Eropa, terdapat kata alihan rasm Usmani. Tidak ada kolofon, namun masyarakat setempat menganggap mushaf ini sebagai peninggalan penting dan bukti sejarah penyebaran Islam di kampung mereka oleh suku Bugis dan Makassar.

Mushaf 02 (Mushaf Suwung Laki-laki)



Gambar 2: *Mushaf 02 (Mushaf Suwung Laki-laki)*

Mushaf Al-Qur'an kuno ini adalah koleksi Masjid Al-Mu'awwanaul Khairiyah Kampung Bugis Suwung. Kondisi keseluruhan kurang baik, disimpan dalam kotak kayu, sampul dari kulit binatang; berukuran 44 x 27 cm; terdiri dari 15 baris tiap halaman. Orang setempat menyebutnya dengan mushaf laki-laki karena hanya dibaca oleh kaum lelaki di kampung tersebut. Biasanya proses pembacaan itu dilakukan pada acara *khatmul-Qur'an* di bulan Ramadan. Mushaf ini ditulis dengan tinta warna hitam. Penamaan ayat dan

tanda waqaf, keduanya menggunakan warna merah. Setiap awal juz ditulis tebal. Terdapat pembagian *nisf*, *rubu'*, dan *sumun*. Belum ada nomor halaman dan terdapat kata alihan, tanda ayat dengan warna kuning emas.

Sepanjang pengamatan penulis, mushaf ini tidak mencantumkan iluminasi jenis apa pun, baik floral ataupun yang lain. Oleh karena itu, mushaf ini terbilang sederhana bila dibandingkan dengan jenis mushaf Al-Qur'an Bugis yang biasanya ramai iluminasi. Kondisi ini akan menjadi maklum mengingat beberapa lembar bagian awal dan akhir dari mushaf ini sudah lepas dari tempatnya.

Mushaf 03 (Mushaf Suwung Tua)



Gambar 3: Mushaf 03 (Mushaf Suwung Tua)

Mushaf ini merupakan koleksi ketiga dan terbesar dari mushaf lainnya yang tersimpan di Masjid Al-Mu'awwanaul Khairiyyah Suwung. Kondisinya lumayan baik bila dibanding dengan dua koleksi yang lain. Kuras yang masih kuat menandakan akan hal itu. Mushaf ini berukuran 45 x 28 x 9 cm. Memiliki iluminasi berbentuk floral terutama pada awal juz, pembagian juz dan *hizb*. Gambaran lainnya yaitu 15 baris tiap halaman; ditulis dengan tinta hitam; nama surah menggunakan tinta merah; akhir ayat terdapat tanda ayat; dan tidak terdapat nomor ayat.

Mushaf ini ditulis pada kertas Eropa cap VG (Van Gelder). Terdapat keterangan hadis tentang keutamaan setiap surah pada bagian awal surah. Contohnya pada surah Ali Imrān

“Qāla an-Nabiyyu ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam, “Man qara’ā sūrata Āli Imrān aṭ-ṭiya bikulli āyatin minhā amānan ‘alā habasi jahannam, wa qurra’u sūratin al-latī yuḍkaru fīhā Āli Imrān yaum al-jumu’ati ṣalla Allāhu ‘alaihi wa sallama wa malāikatuhū ḥattā tajiba asy-syams fi Tafsīri Qādī”

Mushaf 04 (Mushaf Serangan)



Gambar 4: Mushaf 04 (Mushaf Serangan)

Mushaf Al-Qur'an kuno ini tersimpan di Masjid Suhada Kampung Bugis Serangan Denpasar Selatan. Menurut Hadi, kepala desa setempat, mushaf ini sudah berumur lebih kurang 300 tahun sekaligus menjadi salah satu bukti penyebaran Islam pertama kali di daerah tersebut. Berukuran 33,5 x 21 x 6 cm dan disimpan di salah satu rumah penduduk dalam sebuah kotak dengan kain putih wangi sebagai selimutnya. Pada bagian cover kulit tercantum tulisan "Al-Qur'an Tua tersimpan ... Suhada – Kampung Bugis Serangan ... abad ke XVII".

Kondisinya secara umum sudah rusak. Banyak lembaran terlepas dari kurasnya. Bagian awal dari mushaf ini, sekitar 2,5 juz sudah hilang. Begitu juga dengan bagian tengah dan akhir. Setiap halaman terdapat 15 baris. Tinta hitam untuk teks dan tinta merah untuk tanda waqaf, *rukū'* ('ain), tanda awal juz, tanda sudut akhir ayat setiap halaman, dan nama surah. Tidak ada penomoran halaman ataupun ayat. Terdapat kata alihan. Akhir ayat hanya tanda lingkaran merah. Khat *naskhiy*. Bagian ayat yang salah, ditulis ulang oleh penyalinnya di pias kanan dan kiri bidang teks, dan hampir ditemukan di sepanjang mushaf. Iluminasi terdapat pada bagian awal Surah al-

Kahf. Iluminasi ini dibuat menggunakan warna tegas, yaitu merah, biru, dan hitam, dan terkesan lebih sederhana dibandingkan dengan iluminasi yang terdapat pada mushaf tua Kampung Bugis Suwung.

Mushaf 05 (Mushaf Kusamba)



Gambar 5: Mushaf 05(Mushaf Kusamba)

Mushaf Al-Qur'an kuno ini berada di Kampung Kusamba Kabupaten Klungkung, Bali bagian timur. Seperti kampung muslim lainnya, sebagian besar penduduk di kampung ini keturunan orang Bugis. Mushaf ini berada di kantor desa dalam kotak ukiran bunga berukuran 43 x 30 x 13 cm. Cara penyimpanannya sangat sederhana, yaitu dengan meletakkannya begitu saja dalam sebuah ruangan, tanpa ada pengaturan apa pun. Hanya kotak sebagai pelindungnya. Meski demikian, secara fisik mushaf ini masih baik walaupun sampul sudah rusak dan bagian depannya sudah termakan tinta.

Mushaf berukuran 32,5 x 24,5 x 8 cm, sampul kulit hewan, tinta hitam untuk teks, tinta merah untuk tanda waqaf, nama surah dan sebagian besar keterangan tentang *qirā'ah sab'ah* menggunakan warna merah. Bagian akhir ayat ditandai dengan lingkaran berwarna kuning emas. Tidak ada nomor halaman. Terdapat kata alihan.

Jenis ditulis di atas kertas Eropa dengan cap VG (Van Gelder), persis dengan jenis kertas mushaf Al-Qur'an kuno yang tersimpan di Masjid Suwung dan Serangan. Kemungkinan besar dibawa oleh satu rombongan yang sama dari Bugis menuju pulau Bali. Akan tetapi bila dibandingkan dengan mushaf Suwung dan Serangan, mushaf Kusamba ini bisa dianggap lebih lengkap dan lebih istimewa.

Keistimewaan mushaf Kusamba bisa dilihat dari iluminasi dan keterangan tentang *qirā'ah sab'ah* dan perbedaan ‘*add al-ayi* (hitungan ayat) yang terdapat di dalamnya. Beberapa iluminasi floral dengan warna tegas masih bisa dilihat pada bagian awal (Surah al-Fatiḥah dan al-Baqarah, dan Surah an-Nās). Berdasarkan kolofon yang tercantum disebutkan bahwa penyalinnya adalah Haji Ismā‘il bin Muhammad al-Imam Madello bin Ismā‘il To Madello, Ibu dan Bapaknya, al-Bugis pada bulan Zulkaidah tahun 1260 H di Mekah al-Musyarrafah. Pada bagian akhir mushaf ada sebuah pesan dalam syair yang berbunyi “*al-Khaṭṭu yabqā zamānā ba’da kātibihī, wa kātib al-khaṭṭi tahta al-ardī madfūnūn*”.

Mushaf 06 (Mushaf Kusamba Mujaza)



Gambar 6: *Mushaf 06 (Mushaf Kusamba Mujaza)*

Mushaf ini koleksi kedua yang tersimpan di Kelurahan Kusamba Kabupaten Klungkung. Mushaf ini berbentuk *mujaza* (perjuz). Saat ini hanya tersimpan sekitar 20 juz. Itu pun sudah tidak berurutan. Kondisinya kurang baik. Ditulis menggunakan tinta hitam pada kertas Eropa tanpa menyertakan tanda waqaf. Warna merah dipergunakan untuk menuliskan awal surah dan simbol/tanda tajwid. Setiap halaman terdiri dari 9 baris. Berikut ini adalah simbol-simbol yang dipergunakan untuk tajwid: خ : *ikhfā*, غن : *idgām Bighunnah*, *Idgam bilā ghunnah*, *ghunnah*, ظ : *izhar halqiy*, *izhar syafawi*, dan ڡ : *iqlāb*. Beberapa simbol ini secara jelas menggambarkan

kegigihan generasi muslim pertama di nusantara dalam mengajarkan ilmu tajwid atau tata cara membaca Al-Qur'an dengan baik kepada masyarakat saat itu.

Mushaf 07 (Mushaf Kusamba Mujaza)



Gambar 7: *Mushaf 07(Mushaf Kusamba Mujaza)*

Mushaf ini adalah koleksi ketiga yang tersimpan di Kelurahan Kusamba Kabupaten Klungkung. Kondisinya kurang baik. Bagian luar tidak bersampul dan beberapa juz sudah rusak. Mushaf ini berbentuk *mujaza* (perjuz) dan disimpan dalam kotak tepat di bawah tumpukan mushaf 05 yang ukurannya jauh lebih besar.

Ditulis menggunakan tinta hitam di atas kertas Eropa. Warna merah digunakan untuk penulisan awal surah, awal juz, *rubu'*, dan lingkaran tanda akhir ayat. Tidak ada nomor dan pencantuman tanda waqaf. Setiap halaman terdiri dari 9 baris. Pada awal juz 20 terdapat iluminasi sederhana berbentuk floral berwarna merah, kuning, dan biru.

Mushaf 08 (Mushaf Buleleng A)

Mushaf ini tersimpan di Masjid Jami' Singaraja Bali, Kampung Kajanan, Kecamatan Buleleng, Kabupaten Buleleng Bali. Kondisi baik. Seluruh bagian masih menyatu dalam kuras yang diuntai dengan benang. Sampulnya yang berukuran 33,5 x 22 cm terbuat

dari kulit. Bagian dalam sampul dilapis dengan kain hitam. Sampul ini membungkus mushaf berukuran 31 x 22 x 6 cm dan dapat dilepas sewaktu-waktu saat diperlukan. Pada halaman setelah sampul dalam terdapat tulisan “*hāṣa al-waqfū muṣḥaf masjid jami’*”.



Gambar 8: Mushaf 08 (Mushaf Buleleng A)

Mushaf ini ditulis menggunakan tinta hitam. Tanpa nomor halaman. Penulisan tanda waqaf dan nama surah menggunakan tinta warna merah. Akhir ayat ditandai dengan lingkaran berwarna kuning emas. Iluminasi geometris dengan warna biru. Iluminasi ini bisa ditemukan pada bagian Surah al-Fatiḥah dan awal al-Baqarah, serta awal juz 16.

Kedua iluminasi geometris itu mempunyai corak ukir yang berbeda. Iluminasi pertama menggunakan hiasan bunga pada atasnya, dan hias sulur pada bagian yang lain. Ada juga sedikit kaligrafi yang diselipkan pada bagian sebelum tepi. Sedangkan pada iluminasi kedua lebih dominan menggunakan kaligrafi lafadz الله , محمد , dan لا إله إلا الله محمد رسول الله . Keindahan mushaf ini ditambah lagi dengan adanya penulisan tanda hizb dalam lingkaran warna-warni.

Sepanjang pengamatan penulis, mushaf yang mempunyai cap kertas tiga bulan sabit (ccc) ini tidak menyertakan kolofon. Hanya saja bila dilihat dari jenis khat dan iluminasi yang terdapat di dalamnya, diduga kuat mushaf ini berumur tidak jauh dari mushaf Suwung, Serangan dan Kusamba. Mukhlis, Ketua Pengurus Masjid Jami' Singaraja berharap mushaf Al-Qur'an kuno yang berada di masjid ini dapat dilestarikan secara baik dan profesional.

Mushaf 09 (Mushaf Buleleng B)



Gambar 9: Mushaf 09 (Mushaf Buleleng B)

Mushaf ini adalah salah satu koleksi Masjid Jami' Singaraja yang tersimpan bersama tujuh buah mushaf lainnya dalam sebuah kotak kaca. Kondisinya cukup baik. Pengurus masjid setempat telah berusaha merawat mushaf-mushaf kuno itu agar selalu bersih. Oleh sebab itulah, sebagian besar mushaf kuno yang berada di masjid jami Singaraja ini masih utuh, termasuk salah satunya mushaf 09.

Sampulnya terbuat kulit berwarna merah kecokelatan masih utuh. Keseluruhan isi mushaf masih menyatu dalam kurasnya dan hampir tidak ada yang hilang. Berukuran $30,5 \times 19,5 \times 4,8$ cm, khat naskhi, tinta hitam, bidang teks berukuran $20,9 \times 13,5$ cm. Warna merah dipergunakan untuk penulisan awal surah, awal juz dan lingkaran pada setiap akhir ayat. 15 baris tiap halaman, tidak ada nomor halaman, tidak ada kata alihan, tidak ada iluminasi, tidak ada kolofon dan ditulis di atas kertas Eropa. Satu hal yang menarik, setiap terjadi kesalahan penulisan, penyalinnya memberikan catatan pembetulan pada pias kanan dan kiri mushaf sebagaimana layaknya pentashihan mushaf.

Mushaf 10 (Mushaf Buleleng C)

Mushaf ini adalah salah satu koleksi masjid jami' Singaraja Buleleng. Pengurus masjid menyimpannya bersama tumpukan koleksi mushaf kuno yang lain dalam sebuah kotak kaca. Kondisinya

cukup baik. Sampulnya yang terbuat dari kulit berwarna kecokelatan. Bagian awal mushaf, khususnya yang berisi surah al-Fātiḥah sudah rusak. Kertas Eropa sudah berlubang dan sobek karena serangga. Satu lembar setelah surah al-Fātiḥah hilang terlepas dari kurasnya.



Gambar 10: Mushaf 10 (Mushaf Buleleng C)

Berukuran 30,5 x 20 x 4,8 cm, dan tidak beriluminasi. Pada bagian-bagian yang tak tentu terdapat hiasan kecil berbentuk bunga. Seluruh ayat dan tanda baca pada mushaf ini ditulis menggunakan tinta warna hitam. Adapun warna merah digunakan untuk penulisan nama surah, awal juz dan lingkaran pada akhir setiap ayat. Khat naskhi dengan kaidah rasm Usmani. Tidak ada nomor halaman. Perpindahan halaman ditandai dengan kata alihan pada sudut kiri bawah. Tidak ada kolofon. Tiga surah terakhir, yaitu *al-ikhlās*, *al-falaq*, dan *an-nās* hilang. Koreksian atas kesalahan penulisan diberikan catatan pembetulan pada pias kanan atau kiri mushaf. Dan sebagai salah satu bukti sejarah, mushaf ini tergolong baik.

Mushaf 11 (Mushaf Buleleng D)

Mushaf ini adalah salah satu koleksi Masjid Jami' Singaraja Buleleng. Kondisinya secara umum cukup baik. Berukuran 30,5 x 20 x 4,8 cm. Di samping ayat, mushaf yang ditulis dengan gaya naskhi ini mencantumkan keterangan *qira'at sab'ah* di bagian pias akan atau kirinya. Ditulis dalam bidang teks berukuran 22 x 13 cm dengan tinta berwarna hitam. Warna merah digunakan untuk penulisan nama surah, tanda awal juz, *hizb*, keterangan dan *qira'at*

sab'ah. Sedangkan warna kuning emas digunakan untuk penulisan lingkaran pada setiap akhir ayat.



Gambar 11: *Mushaf 11(Mushaf Buleleng D)*

Setiap halaman terdiri dari 15 baris tanpa nomor halaman. Perpindahan halaman ditandai dengan kata alihan pada sudut kiri bawah. Sepanjang pengamatan penulis, tidak ditemukan satu jenis iluminasi apa pun dalam mushaf ini. Mushaf ini ditulis menggunakan kertas eropa Lumsden 1845 dan selesai disalin pada hari Senin sore setelah Aşar tanggal 12 Rabi'ul Akhir 1243 H. Dalam kolofon yang terdapat pada bagian akhir mushaf tercantum nama Hairon 'Isa dengan tinta warna hitam, satu baris di bawahnya terdapat angka tahun 1687 M.¹

Mushaf 12 (Mushaf Loloan Timur)

Mushaf ini adalah koleksi perpustakaan Masjid Agung Baitul Qadim Loloan Timur Negara Bali, sekitar 3 jam dari kota Denpasar dan paling dekat dengan penyeberangan Gilimanuk menuju Banyuwangi Jawa Timur. Masyarakat setempat menganggap mushaf ini sebagai mushaf tertua di Bali Barat. Menurut informasi tertulis yang ada, mushaf yang kondisinya sudah rusak ini ditulis pada tahun 1238 H/1823 M oleh Tuan Guru Datuk Ya'kub Trangganau Malaysia. Keterangan ini secara tertulis sudah tidak ditemukan dalam mushaf.

¹Kolofon: *Hāzā al-kitāb syaikh al-Islām madīnatuhū qubbat al-Islām, tammat al-kitāb al-Qur'ān al-'azīm fi yaumi iṣnān fi waqt al-'aṣr fi syahr Rabi' al-Akhir iṣnā 'asyara sanah alffī adadi taqwīmi arba'i hijrat an-Nabi saw 1243*. Kemudian disusul dengan tinta warna hitam berbunyi ح داد حى حى ح ح ح Hairān 'isa 1687.

Namun pengurus masjid menyimpan sebuah salinan hasil ketik yang berbunyi informasi tersebut berdasarkan kolofon mushaf ketika belum hilang.



Gambar 12: Mushaf 12 (Mushaf Loloan Timur)

Sebelum disimpan di perpustakaan masjid, mushaf yang berukuran 30 x 20 x 6 cm selalu berpindah-pindah tangan. Akibatnya banyak bagian dari mushaf ini hilang dan sebagiannya rusak seperti pada bagian sampul, bagian depan, dan bagian akhir. Sampul kertas tebal berwarna hijau yang terpasang saat ini adalah sampul baru. Dipasang sekadar untuk melindungi bagian pinggir mushaf agar tidak semakin rusak. Setiap harinya, mushaf ini disimpan dalam sebuah kotak kayu dalam ruangan sekadarnya saja.

Ayat Al-Qur'an ditulis dalam bidang teks berukuran 20 x 12,5 cm menggunakan tinta warna hitam dengan gaya tulisan naskhi yang kurang baik. Dalam mushaf ini tidak dijumpai penamaan surah seperti mushaf-mushaf kuno yang lain. Setiap akhir ayat pada mushaf ini tidak selalu diakhiri dengan tanda lingkaran. Hal ini menunjukkan bahwa penyalin mushaf tidak terlalu memperhatikannya. Adapun perpindahan halaman ditandai dengan kata alihan.

Perbandingan Mushaf Al-Qur'an Kuno di Bali

Pada bagian ini, perbandingan naskah yang dimaksud bukan dengan tujuan untuk mendapatkan naskah yang paling baik guna dilakukan kritik teks. Sebuah mushaf kuno yang berisi ayat suci menurut hemat penulis tidak mungkin dilakukan kritik teks karena semua itu sudah final. Di sisi yang lain, masyarakat pun akan dapat

dengan mudah mendapatkan mushaf Al-Qur'an yang sudah sahih secara konten. Akan tetapi, perbandingan yang akan dilakukan pada bagian ini bertujuan untuk melihat persamaan dan perbedaan yang ada. Mushaf-mushaf kuno yang berhasil didokumentasikan akan dilihat bagaimana kecenderungan di dalamnya dalam rasm, jenis khat, waqaf, tajwid, dan catatan pias.

Rasm dalam bahasa yang paling mudah adalah batang ayat Al-Qur'an, tidak termasuk tanda baca maupun tanda waqaf. Ilmu tentang tanda baca biasanya disebut dengan *qabt*, sedangkan ilmu tentang waqaf disebut dengan ilmu waqaf. Dalam kajian ilmu rasm paling tidak terdapat dua bentuk yang masyhur, yaitu rasm Usmani dan rasm imlai. Rasm Usmani merujuk pada jenis dan kaidah penulisan mushaf yang ditulis pada masa Khalifah 'Uṣmān bin 'Affān dimana penulisan kata *aṣ-salāh*, *az-zakāh*, dan *al-hayāh* menggunakan wawu. Sedangkan rasm imlai adalah corak penulisan ayat Al-Qur'an dengan kaidah atau pola penulisan bahasa Arab yang secara umum mengikuti cara pengucapannya.²

Rasm atau batang tubuh ayat ditulis dengan gaya yang berbeda-beda atau biasa disebut dengan khat. Gaya penulisan mushaf secara umum menggunakan naskhi karena bentuknya yang sederhana, jelas, dan mudah dibaca. Sedangkan pada naskah-naskah Islam kuno gaya-gaya tulisan yang lain relatif sering digunakan, seperti gaya *farisiy*, *riq'iyy*, *diwaniy*, dan lain-lain. Pemilihan khat naskhi dalam penulisan ayat Al-Qur'an dapat dilihat dalam mushaf-mushaf kontemporer saat ini. Hampir tidak ditemukan penulisan mushaf menggunakan gaya penulisan selain naskhi.

Hal lain yang akan dilihat perbandingannya adalah waqaf dan tajwid. Dua hal ini biasanya dilihat dari model simbol yang dipakai di dalamnya. Selain itu, tanda waqaf pada akhir ayat juga dapat mengisyaratkan suatu bidang ilmu dalam ulumul Qur'an yang disebut dengan '*addul-ayy* (hitungan ayat) mengingat antara daerah-daerah tertentu mempunyai hitungan ayat yang berbeda. Indonesia misalnya, mengikuti hitungan ayat ahli Kuffah yang berjumlah 6236. Sedangkan ahli Madinah berpendapat bahwa jumlah ayat Al-Qur'an adalah 6214.³

²Lihat Zainal Arifin Madzkur, "Mengenal Rasm Usmani, Sejarah, Kaidah, dan Hukum Penulisan Al-Qur'an dengan Rasm Usmani", *Šuhuf* vol.5 No.1, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012, hlm. 4

³Hitungan ini disebut juga dengan hitungan *al-madani al-akhir* yang diriwayatkan

Beberapa hal yang disebutkan di atas akan menjadi pembahasan yang menarik jika dikaji secara mendalam sesuai bidang keilmuan yang bersangkutan, akan tetapi pada bagian ini penulis hanya menyajikan data awal berbentuk tabel agar dapat dibaca dan diperbandingkan dengan mudah. Berikut ini adalah tabel perbandingan mushaf kuno di Bali:

Tabel 1: Perbandingan rasm, khat dan tajwid

Kode	Rasm	Khat	Waqaf	Tajwid	Pias
Mushaf 01	Usmani	Naskhi	Ada	Ada	Tidak
Mushaf 02	Usmani	Naskhi	Ada	Ada	Tidak
Mushaf 03	Usmani	Naskhi	Ada	Ada	Fadilah surah
Mushaf 04	Usmani	Naskhi	Ada	Ada	Tidak
Mushaf 05	Usmani	Naskhi	Ada	Ada	Qirā'at Sab'ah
Mushaf 06	Usmani	Naskhi	Tidak	Ada	Tidak
Mushaf 07	Usmani	Naskhi	Tidak	Ada	Tidak
Mushaf 08	Campuran	Naskhi	Ada	Ada	Tidak
Mushaf 09	Usmani	Naskhi	Tidak	Ada	Tidak
Mushaf 10	Usmani	Naskhi	Tidak	Ada	Tidak
Mushaf 11	Usmani	Naskhi	Tidak	Ada	Qirā'at Sab'ah
Mushaf 12	Usmani	Naskhi	Tidak	Tidak	Tidak

Mengenai rasm dan bentuk khat dalam mushaf Al-Qur'an kuno di Bali, penulis menyimpulkan bahwa rasm yang digunakan dalam penulisan mushaf-mushaf tersebut secara keseluruhan adalah rasm Usmani, dan khat yang dipergunakan adalah khat naskhi dengan tingkat keindahan yang berbeda-beda. Satu mushaf yang tersimpan di Buleleng, yaitu mushaf 08 menggunakan rasm imlai dan Usmani. Pada mushaf ini kata *as-salāh*, *az-zakāh*, dan *al-hayāh* ditulis tidak hanya menggunakan wawu, tetapi juga menggunakan alif.

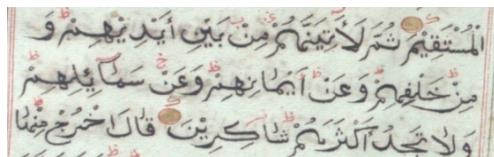
Satu hal yang menarik dalam mushaf-mushaf kuno di Bali ini adalah simbol-simbol yang dipergunakan sebagai tanda tajwid. Tiga mushaf yang tersimpan di kampung Suwung memiliki simbol bacaan yang sama, yaitu ; ﴿ : *ikhfā*, ﴿ : *idgām bighunnah*, *idgām*

dari Isma'il ibn Ja'far dari Sulaimān ibn Jamāz. Sedangkan hitungan *al-madani al-awwal* adalah 6217. Hitungan ahli Mekah 6210. Hitungan ahli Baṣrah 6204. Hitungan Damaskus 6226 atau 6227. Dan hitungan ahli Kufah 6236. Lihat Abdul Fatāh ibn Abdul Ghoni al-Qādī, *Nafā'is al-Bayān*, Madinah: Maktabah Ad-Dār, 1404, hlm. 26-27

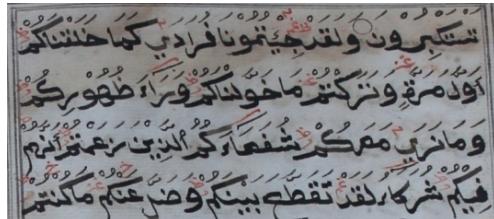


Gambar 13 dan 14: Kata *as-salāh* menggunakan alif
Mushaf 08 (Mushaf Buleleng)

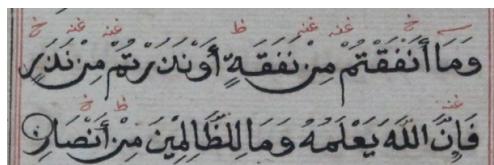
bilā gunnah, gunnah, ظ : iżhār halqiy, iżhār syafawiy, dan ب : iqlāb. Sedangkan dalam mushaf Serangan tidak ditemukan simbol tajwid sebanyak itu. Penulis hanya mendapati satu simbol untuk bacaan *iqlāb*, yaitu dengan huruf م. Simbol ini sama persis dengan yang terdapat pada mushaf yang ada sekarang.



Gambar 15: Tanda Tajwid pada Mushaf 01, Suwung Denpasar



Gambar 16: Tanda Tajwid pada Mushaf 02, Suwung Denpasar



Gambar 17: Tanda Tajwid pada mushaf 06, Kusamba Klungkung

Simbol-simbol tajwid yang terdapat pada mushaf Suwung sama persis dengan yang terdapat pada mushaf 06 di Kusamba Kabupaten Klungkung. Sedangkan dua mushaf lainnya tidak memiliki tanda

tajwid seperti itu. Tanda serupa juga digunakan dalam mushaf 08 di Buleleng. Tiga mushaf lainnya tidak menggunakan tanda-tanda tersebut. Adapun satu mushaf kuno yang tersimpan di Masjid Baitul Qodim Loloan Timur tidak menggunakan simbol tajwid apa pun. Melihat kecenderungan penulisan simbol tanda tajwid pada mushaf-mushaf di atas, penulis beranggapan bahwa mushaf-mushaf tersebut disalin dalam kurun waktu yang tidak berjauhan, bahkan mungkin bersamaan. Hal itu semakin menguatkan asumsi bahwa penyebaran Islam di beberapa wilayah Bali oleh suku Bugis dan Makassar dilakukan pada kurun waktu yang sama pula.

Simpulan

Mushaf Al-Qur'an kuno di Provinsi Bali yang sudah berhasil didokumentasikan (difoto secara lengkap) baru sejumlah 12 mushaf. Mayoritas ditulis menggunakan tinta hitam di atas kertas Eropa, mengikuti gaya tulisan naskhi dengan keindahan yang berbeda-beda. Iluminasi kebanyakan menggunakan gaya floral kecuali mushaf 08 (mushaf Buleleng A). Di samping gaya floral, mushaf ini menggunakan iluminasi kaligrafi Islam. Secara keseluruhan, mushaf-mushaf kuno ini sudah mendekati rusak jika saja tidak dilakukan perawatan yang lebih baik oleh pewaris naskah ataupun pihak-pihak yang berkepentingan di dalamnya. Sampai selesainya penelitian ini, lebih dari lima naskah yang kondisinya sudah usang dan rusak.

Sebagian besar pemilik mushaf kuno di Bali adalah keturunan suku Bugis dan Makassar. Mushaf 05 yang berada di Kusamba Kabupaten Klungkung secara jelas menyebutkan bahwa penyalin mushaf tersebut adalah seseorang dari Bugis, yaitu Haji Ismā'īl bin Muhammad al-Imam Madello bin Ismā'īl To Madello al-Bugis. Hanya satu mushaf kuno saja yang menyebutkan bahwa penyalinnya berasal dari Trengganau Malaysia, yaitu Encik atau Datuk Ya'kub. Selebihnya mushaf-mushaf kuno itu diduga kuat dibawa atau bahkan disalin oleh orang-orang Bugis.

Keterangan ini dapat dijumpai dari penuturan para ahli waris yang merawat mushaf, dan juga dari adanya kesamaan penulisan simbol-simbol tertentu di dalam mushaf, salah satunya simbol-simbol tajwid dan tanda waqaf. Mushaf kuno yang berada di Kampung Bugis Suwung, Serangan, dan Kajanan memiliki pola yang hampir sama dalam penggunaan simbol-simbol tersebut.

Demikian juga dalam hal pemilihan warna dan corak iluminasi. Mushaf-mushaf yang berada di tiga kampung muslim tersebut memiliki kecenderungan yang sama. Berangkat dari temuan ini, besar kemungkinan penyebaran Islam di Bali khususnya di wilayah-wilayah yang disebutkan di atas, salah satunya dilakukan oleh para pendakwah dari Suku Bugis dan Makassar.]

Daftar Pustaka

- Baried, Siti Baroroh., *Pengantar Teori Filologi*, Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas (BPPF) Seksi Filologi, Fakultas Sastra Universitas Gajah Mada. 1994.
- Fatāh bin Abdul Ghoni al-Qādī, Abdul, *Nafā'is al-Bayān*, Madinah: Maktabah Ad-Dār, 1404 H.
- Madzkur, Zainal Arifin., “*Mengenal Rasm Usmani, Sejarah, Kaidah, dan Hukum Penulisan Al-Qur'an dengan Rasm Usmani*”, *Suhuf* vol.5 No.1. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012.
- Picard, Michel., *Bali: Pariwisata Budaya Dan Budaya Pariwisata*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2006.
- Poesponegoro, Marwati Djoened dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia III, Zaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan Islam Di Indoonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2008.
- Ricklefs , M. C., *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2008.
- Saefullah, Asep dan M. Adib Misbachul Islam., *Beberapa Aspek Kodikologi Naskah Keagamaan Islam di Bali*”, *Jurnal Lektur Keagamaan Vol.7, No.1.*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2009.
- Yunardi, E. Badri, “*Beberapa Mushaf Kuno dari Provinsi Bali*”, *Jurnal Lektur Keagamaan Vol.5, No.1*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2007.
- Zein, Abdul Baqir, *Masjid-masjid Bersejarah Di Indonesia*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.

Sumber Web Site

- <http://travel.detik.com/read/2012/09/26/091227/2036643/1383/3/5-museum-keren-di-bali-yang-anda-belum-tahu>. diakses pada 15 Oktober 2015
- http://repository.library.uksw.edu/bitstream/handle/123456789/733/D_902008005_BAB%20III.pdf?sequence=4. Diakses 14 Oktober 2015.
- <http://portalbugis.wordpress.com/about-m/manusia-bugis-rantau-budayanya/lontara-bugis-makassar/>. Diakses 15 Oktober 2015.

Telaah Qiraat dan Rasm pada Mushaf Al-Qur'an Kuno Bonjol dan Payakumbuh

The Study on the Rasm and Qiraat in the Quran Manuscripts of Bonjol and Payakumbuh

Jonni Syatri

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an

Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama

Gd. Bayt Al-Qur'an dan Mushaf Istiqlal, TMII Jakarta 13560

jonskhatib@gmail.com

Naskah diterima: 15-10-2015; direvisi: 06-11-2015; disetujui: 09-11-2015

Abstrak

Tulisan ini mengkaji mushaf Al-Qur'an kuno yang berasal dari Bonjol dan Payakumbuh. Ada lima naskah yang menjadi objek kajian. Fokus yang akan dibahas adalah bagaimana penggunaan qiraat dan rasm pada setiap naskah. Penulis menemukan bahwa empat naskah menggunakan qiraat Imam 'Āsim riwayat Hafs dalam menyalin teks utamanya, dan satu naskah yang menggunakan qiraat Imam Nāfi' riwayat Qālūn. Di samping itu, terdapat tiga naskah yang memberikan informasi ragam bacaan pada lafal-lafal tertentu. Sedangkan dalam penggunaan rasm, kelima naskah menggunakan rasm campuran antara Imlai dan Usmani.

Kata kunci: mushaf Al-Qur'an kuno, rasm, qiraat.

Abstract

In this paper, the writer tries to study the ancient manuscripts of the Qur'an originating from Bonjol and Payakumbuh. There are six manuscripts that become the object of study. The focus will be discussed is how the use Qiraah and Rasm on every script. After having studied, the writer found that the five manuscripts are using the qiraat of Imam Hafs Asim with the narration of Hafs in copying its main text, and another script that uses the qiraat of Imam Nafi' with the narration of Qālūn. In addition, there are three texts which provide information on the variety of reading in certain pronunciations. Whereas the use of Rasm, there are five manuscripts which use the mixed rasm between imlā'iyy and 'usmāniyy. It is only one that purely uses the rasm al-'usmāniyy.

Keywords: ancient manuscripts of the Qur'an, rasm, qiraah.

Pendahuluan

Berbicara tentang pernaskahan Islam di Minangkabau (Sumatera Barat, walaupun batas-batas geografisnya tidak sama persis) masa lalu tidak terlepas dari keberadaan sebuah lembaga pengajaran tradisional bernama Surau. Menurut Azyumardi Azra, sebagaimana dikutip Pramono, Surau adalah sebuah lembaga pribumi yang telah menjadi pusat pengajaran Islam yang menonjol. Surau juga merupakan titik tolak Islamisasi di Minangkabau. Sebagai pusat tarekat, Surau juga menjadi benteng pertahanan Minangkabau terhadap berkembangnya dominasi kekuatan Belanda.¹ Sebagai pusat penyebaran dan pengajaran agama, di Surau terjadi proses transformasi ilmu agama yang tidak hanya terjadi secara lisan atau verbal, tetapi juga hadir dalam bentuk tulisan.

Transformasi ilmu agama di surau-surau ini menjadikan tradisi penulisan dan penyalinan naskah pun berkembang dengan subur. Setiap surau menjadi semacam skriptorium yang melahirkan banyak naskah keagamaan. Berdasarkan beberapa katalogus yang memuat manuskrip Melayu dan Minangkabau, Zuriati mencatat ada sekitar 371 naskah Minangkabau yang berada di luar Sumatera Barat. Perinciannya adalah 261 naskah berada di Belanda, 102 naskah di Inggris, 19 naskah di Jerman, dan 1 naskah berada di Malaysia. Selebihnya, 78 naskah, berada di Indonesia, yaitu di Perpustakaan Nasional Jakarta.²

Pada tahun 2006, Kelompok Kajian Poetika Fakultas Sastra Universitas Andalas menyusun *Katalogus Manuskip dan Scriptorium Minangkabau*. Dalam katalog tersebut, tim penyusun berhasil menemukan dan mengungkap ratusan naskah yang tersebar di banyak wilayah Sumatera Barat minus Kepulauan Mentawai. Mayoritas naskah yang dimuat di katalog ini ditemukan berada di dua macam tempat, yaitu *pertama*: surau-surau tarekat atau ahli waris dari guru di surau yang bersangkutan. *Kedua*, keluarga yang

¹Pramono, “Surau dan Tradisi Pernaskahan Islam di Minangkabau: Studi atas Dinamika Tradisi Pernaskahan di Surau-surau di Padang dan Padang Pariaman,” *Jurnal Hunafa*, Vol. 6, No. 3, Desember 2009. hlm. 248.

²Sebagaimana dikutip oleh M. Yusuf (ed.), *Katalogus Manuskip dan Scriptorium Minangkabau*, Tokyo: The Centre for Documentation & Area-Transcultural Studies (C-DATS), Tokyo University of Foreign Studies, 2006, hlm. 3. Lihat juga Pramono, “Surau dan Tradisi Pernaskahan Islam di Minangkabau,” hlm. 249.

secara sosio-historis merupakan keturunan raja di Minangkabau.³ Di antara ratusan naskah yang teridentifikasi dalam katalog ini, terdapat 34 naskah yang merupakan mushaf Al-Qur'an.

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an juga melakukan penelitian tentang keberadaan mushaf Al-Qur'an kuno di Sumatera Barat pada tahun 2013 dan 2014. Penelitian tahun 2013 menemukan dan mendokumentasikan sebanyak 43 manuskrip Al-Qur'an yang berada di tiga wilayah, yaitu Kota Padang, Kabupaten Padang Pariaman, dan Kabupaten Pesisir Selatan. Di tahun berikutnya, penelitian ini berhasil menemukan dan sekaligus mendokumentasikan 11 manuskrip Al-Qur'an yang berada di tiga kabupaten, yaitu Tanah Datar, Lima Puluh Kota, dan Pasaman. Dari 54 manuskrip yang ditemukan oleh tim peneliti Lajnah, sebanyak 21 di antaranya sudah disebutkan dalam *Katalogus Manuskip dan Scriptorium Minangkabau*. Sebagaimana hasil penelitian Kelompok Kajian Poetika, umumnya naskah-naskah tersebut ditemukan di surau-surau atau ahli warisnya. Kondisinya dari masih cukup terawat dan baik hingga ke rusak parah, bahkan bisa dikategorikan hancur.

Tulisan ini berasal dari hasil penelitian yang penulis lakukan bersama Ahmad Yunani di Sumatera Barat tahun 2014. Apa yang terdapat dalam tulisan ini adalah bagian dari laporan penelitian tersebut yang menjadi fokus kajian penulis. Sebagaimana telah disebutkan bahwa dalam penelitian di tahun 2014 itu berhasil diidentifikasi dan didokumentasikan 11 manuskrip Al-Qur'an yang berasal dari tiga wilayah Sumatera Barat dengan perincian: 5 manuskrip dari Kab. Tanah Datar, 3 manuskrip dari Kab. Lima Puluh Kota, dan 3 manuskrip dari Kab. Pasaman.

Tulisan ini mengkaji 5 naskah yang berasal dari Kab. Lima Puluh Kota dan Pasaman. Kelima naskah ini menarik dibahas karena beberapa di antaranya memiliki ragam qiraat, baik pada teks utamanya atau berupa catatan pias. Ini tampak pada salah satu mushaf dari Bonjol dan dua dari Payakumbuh. Hal ini akan dielaborasi lebih lanjut pada bagian pembahasan. Di samping itu, relatif belum ditemukan tulisan yang mengkaji tentang kelima naskah ini, terutama dari sisi rasm dan qiraatnya. Satu naskah yang berasal dari Bonjol tidak dibahas karena merupakan mushaf Al-Qur'an cetak batu (cetak litografi), sehingga tidak bisa dikategorikan sebagai manuskrip.

³ M. Yusuf (ed.), *Katalogus Manuskip...*, hlm. 11-13.

Untuk lebih fokusnya tulisan ini, maka yang menjadi pertanyaan penelitian adalah bagaimanakah penggunaan rasm dan qiraat pada naskah-naskah yang berasal dari Kabupaten Pasaman (Kecamatan Bonjol) dan Kabupaten Lima Puluh Kota (Kecamatan Harau).

Kajian-kajian terdahulu tentang rasm dan qiraat terhadap mushaf Al-Qur'an kuno di Nusantara dilakukan dalam dua bentuk: *pertama*, menjadi bagian dari kajian secara umum terhadap naskah Al-Qur'an di suatu wilayah. Beberapa tulisan yang termasuk dalam hal ini adalah buku "Mushaf-Mushaf Kuno di Indonesia" editor: Fadhal AR Bafadhal dan Rosehan Anwar,⁴ "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Priangan: Kajian Rasm, Tanda Ayat, dan Tanda Waqaf"⁵ dan "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta"⁶ oleh Jonni Syatri, dan "Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Jambi: Tinjauan Filologis-Kodikologis" oleh Syaifuddin.⁷ Kedua, dikaji secara khusus hanya pada aspek rasm dan qiraat, atau salah satu di antara keduanya. Beberapa tulisan yang termasuk kategori ini adalah "Mushaf Kuno Qiraat Imam Nāfi' Riwayat Qālūn dari Yaman Selatan" oleh Ahmad Fathoni,⁸ dan "Keragaman Qiraat dalam Mushaf Kuno Nusantara: Studi Mushaf Kuno Sultan Ternate" oleh Mustopa.⁹

Tulisan ini menggunakan pendekatan filologi dan kodikologi. Pendekatan pertama digunakan untuk menganalisis teks dari naskah mushaf kuno dan dibandingkan satu sama lainnya. Sedangkan pendekatan kedua digunakan untuk menjelaskan seluk-beluk yang berkaitan dengan kondisi fisik naskah. Ilmu rasm Al-Qur'an dan qiraat sebagai bagian disiplin ilmu-ilmu Al-Qur'an digunakan sebagai ilmu bantu dalam penulisan kajian ini.

⁴Fadhal AR Bafadhal dan Rosehan Anwar (ed.), *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005.

⁵Jonni Syatri, "Mushaf Al-Quran Kuno di Priangan: Kajian Rasm, Tanda Ayat, dan Tanda Waqaf", *Suhuf*, Vol. 6, No. 2, 2013.

⁶Jonni Syatri, "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta", *Suhuf*, Vol. 7, No. 2, 2014.

⁷Syaifuddin, "Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Jambi: Tinjauan Filologis-Kodikologis", *Suhuf*, Vol. 7, No. 2, 2014.

⁸Ahmad Fathoni, "Mushaf Kuno Qiraat Imam Nāfi' Riwayat Qālūn dari Yaman Selatan", *Lektur*, Vol. 3 No. 2, 2005.

⁹Mustopa, "Keragaman Qiraat dalam Mushaf Kuno Nusantara: Studi Mushaf Kuno Sultan Ternate", *Suhuf*, Vol. 7, No. 2, 2014.

Deskripsi Naskah

Mushaf A



Gambar 1: *Mushaf A*

Mushaf yang sebelumnya diberi kode *Mushaf_F/PSM_BNJ 01/DT. BRK* ini dimiliki oleh Ali Usman Dt. Buruak yang tinggal di Jorong Caniago, Nagari Ganggo Hilia, Kecamatan Bonjol, Kab. Pasaman, Sumatera Barat. Menurut keterangan yang bersangkutan, ia termasuk salah satu keturunan dari Tuanku Imam Bonjol, seorang pahlawan nasional yang berasal dari Sumatera Barat. Naskah ini diperoleh Ali Usman secara turun-temurun dari leluhurnya.

Mushaf ini berukuran 29 x 19 x 6,5 cm; bidang teks 11,5 x 20 cm; disalin di atas kertas Eropa; terdiri dari 13 baris tiap halaman; kertas sampul terbuat dari bahan kertas tebal yang dilapisi dengan kain; ayat menggunakan tinta hitam; tinta merah untuk awal juz, bulatan tanda ayat, tanda tajwid, dan tanda qiraat. Maksud tanda qiraat yaitu bahwa pada kalimat tertentu dalam Al-Qur'an yang terdapat versi bacaan lain selain qiraat Imam 'Āṣim¹⁰ riwayat Ḥafṣ.¹¹

¹⁰Nama lengkapnya adalah Abu Bakr 'Āṣim bin Abī an-Najūd bin Bahdalah. Imam 'Āṣim wafat di Kufah pada tahun 127 atau 128 H. Lihat Ḥaḍīd 'Isā al-Ma'sarawiy, *al-Kāmil al-Mufaṣṣal fī al-Qirā'āt al-Arba'aḥ 'Asyṛ*, Cairo: Dār al-Imām asy-Syāṭibiy, 2009, hlm. 15. Lihat juga 'Abdul-Fattāḥ al-Qādiy, *al-Budūruz-Zāhirah fil-Qirā'ātil-'Asyṛil-Mutawātirah min Ṭarīqai asy-Syāṭibiyyah wad-Durā*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th., hlm. 8.

¹¹Nama lengkapnya adalah Abū 'Amr Ḥafṣ bin Sulaimān bin al-Mugīrah al-Asadiy. Imam Ḥafṣ dikenal juga dengan nama Ḥufaiṣ, lahir pada tahun 90 H dan wafat tahun 180 H. Lihat Ḥaḍīd 'Isā al-Ma'sarawiy, *al-Kāmil al-Mufaṣṣal fī al-Qirā'āt al-Arba'aḥ 'Asyṛ*, hlm. 15. Lihat juga 'Abdul-Fattāḥ al-Qādiy, *al-Budūruz-Zāhirah fi al-Qirā'āt al-'Asyṛil-Mutawātirah*, hlm. 9.

Kondisi naskah kurang baik, jilidnya sudah longgar, dan banyak lembaran yang sudah terlepas, mulai dari Surah an-Nisā'/4 pertengahan ayat 7 hingga Surah at-Takāshur/102 ayat 7.¹² Jumlah keseluruhan halamannya adalah 778 halaman.

Mushaf ini disalin dengan menggunakan rasm campuran antara imlai dan Usmani.¹³ Ketika menyalin kata-kata seperti *al-kitāb*, *al-‘ālamīn*, dan yang sejenisnya, si penyalin mushaf tetap memunculkan alifnya. Hal ini tidak sesuai dengan kaidah yang digunakan pada rasm Usmani yang menghilangkan alifnya (*haż*). Akan tetapi, terhadap kata-kata *as-ṣalāh*, *az-zakāh*, dan sejenisnya, si penyalin mengikuti kaidah rasm Usmani dengan mengganti *alif* dengan *waw*.

Mushaf B

Mushaf B, awalnya berkode G/PSM_BNJ 02/DT. BRK, juga masih milik dari H. Usman Ali Dt. Buruak. Berukuran 19 x 15 x 0,7 cm dengan bidang teksnya 14 x 9 cm. Alas tulis kertas Eropa berwarna kebiru-biruan. Jumlah halaman 96 halaman dan tiap halaman terdiri dari 13 baris. Terdapat dua halaman kosong di tengah. Menggunakan

¹²Sistem penomoran ayat ini mengikuti Mushaf Al-Quran Standar Indonesia semata-mata untuk memudahkan. Perbedaan urutan nomor ayat antara mushaf ini dengan mushaf standar sangat dimungkinkan terjadi karena perbedaan metode yang digunakan dalam menentukan jumlah ayat. Untuk lebih jelasnya bisa lihat Abū ‘Amr ad-Dāniy, *al-Bayān fi ‘Addil-Āyil-Qur’ān*, Kuwait: Markaz al-Makhtuṭāt wa at-Turāṣ wa al-Waṣā’iq, 1414 H/1994 M.

¹³Penyebutan rasm campuran ini sebetulnya berangkat dari realita bahwa penyalin mushaf Al-Qur'an pada masa lalu tidak sepenuhnya konsisten menggunakan salah satu cara dalam penyalinan Al-Qur'an, apakah menggunakan kaidah penulisan Imlai sebagaimana digunakan dalam penulisan teks-teks berbahasa Arab secara umumnya, atau mengikuti kaidah penulisan mushaf yang dilakukan oleh Zaid bin Ṣabit bersama timnya ketika mendapat perintah dari Khalifah ‘Usmān bin ‘Affān untuk menyalin ulang seluruh naskah Al-Qur'an yang telah dikumpulkan pada zaman khalfah Abū Bakr as-Ṣiddīq. Kaidah penulisan yang dibuat oleh Zaid dan disepakati oleh para sahabat inilah yang disebut rasm Usmani. Keterangan lebih lengkap tentang rasm Usmani bisa dilihat pada Jalāluddīn as-Suyūṭīy, *al-Itqān fī ‘Ulūmil-Qur’ān*, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah Nāṣyirūn, 2008, Jilid 1, hlm. 743-757. Lihat juga Muhammad ‘Abdul-‘Azīm az-Zarqānīy, *Maṇāhil-‘Irfān fī ‘Ulūmil-Qur’ān*, Beirut: Dārul-Kitābal-‘Arabiy, 1995, hlm. 304. Cara penyalinan mushaf Al-Qur'an dengan menggunakan rasm campuran ini juga pernah penulis ungkap dalam tulisan terdahulu. Lihat: Jonni Syatri, "Mushaf al-Quran Kuno di Priangan: Kajian Rasm, Tanda Ayat, dan Tanda Waqaf," dan Jonni Syatri, "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta."



Gambar 2: Mushaf B

tinta hitam kecuali pada tanda ayat dan permulaan juz. Keterangan nama surah juga disalin dengan tinta merah. Kondisi naskah tidak lengkap. Dimulai dari Surah Fuṣṣilat/41 ayat 1 hingga Surah al-Mā'ārij/70 bagian awal ayat 31 yang termasuk juz 29. Tidak dapat diketahui dengan pasti apakah naskah ini awalnya terdiri dari 30 juz atau hanya terdiri dari beberapa juz.

Rasm yang digunakan sama dengan mushaf A dimana si penyalin kadang mengikuti kaidah rasm Usmani dalam menyalin naskah Al-Qur'an ini dalam kata-kata tertentu, tetapi di lain pihak menggunakan rasm imlai pada kata lainnya.

Mushaf C



Gambar 3: Mushaf C

Mushaf C, awalnya berkode Mushaf I/LPK_HR 01/AMS, merupakan milik Bapak Amsir Dt. Sati berdomisili di Jorong Lubuk

Jantan, Nagari Gurun, Kec. Harau, Kab. Lima Puluh Kota, Sumatera Barat. Naskah ini berukuran 33 x 19,5 x 5 cm dengan bidang teks 23,5 x 10,5 cm. Kertas sampul atau *cover* sudah diganti dengan kertas karton tebal. Bagian awal dan akhir naskah hilang.

Kondisi naskah cukup baik terdiri dari 622 halaman; disalin di atas kertas Eropa dengan *watermark*-nya ratu memegang tongkat dengan tulisan “PROPATRIA”; cap tandingannya (*countermark*) adalah “HIV Delden”; berisi 15 baris tiap halaman; iluminasi berbentuk sketsa ada pada bagian tengah pada awal Surah al-Kahf/18; ayat ditulis dengan tinta hitam; tinta kuning untuk bulatan tanda ayat; tinta merah untuk tanda tajwid, awal juz, tanda *nisf*, tanda *ruba'*, dan tanda *šumun*.

Naskah ini menggunakan rasm Imlai dan Usmani. Ini berarti dalam penyalinan ini tidak semua kaidah rasm Usmani diterapkan, seperti kaidah *hažf alif*. Akan tetapi, kaidah *badl* (peng-gantian), seperti penggantian *alif* dengan *waw* pada kata *aš-salāh* dan *az-zakāh*, digunakan dalam penyalinan naskah ini. Dengan kata lain, penyalin naskah ini tidak konsisten dalam menerapkan salah satu cara penulisan antara Imlai dan Usmani.

Di bagian pias, terdapat catatan qiraat yang berbeda dengan qiraat Imam ‘Āşim riwayat Ḥafṣ. Sebagai contoh adalah bacaan *wahwa* untuk kata *wahuwa* yang merupakan qiraat Imam Nāfi¹⁴ riwayat Qālūn,¹⁵ qiraat Abū ‘Amr,¹⁶ al-Kisā’iy,¹⁷ dan Abū Ja‘far.¹⁸

¹⁴Ia adalah Abū Ruwaim Nāfi‘ bin ‘Abdurrahmān bin Abū Nu‘aim al-Laiṣī. Imam Nāfi‘ lahir di Isfahan pada tahun 70 H dan menetap di Madinah dan wafat di sana pada tahun 169 H. Lihat: Al-Ḥmad ‘Isā al-Ma‘ṣarawiy, *al-Kāmil al-Mufaṣṣal fī al-Qirā’āt al-Arba‘ah ‘Asy*, hlm. 7. Lihat juga ‘Abdul-Fattāḥ al-Qādiy, *al-Budūruz-Zāhirah fī al-Qirā’āt al-‘Asyri�-Mutawātirah*, hlm. 7.

¹⁵Qālūn memiliki nama lengkap Abū Mūsā ‘Isā bin Mīnā. Ia diberi nama Qālūn karena memiliki suara yang bagus dalam membaca Al-Qur'an. Ia dilahirkan pada tahun 120 H dan wafat pada tahun 210 H. Lihat: al-Ma‘ṣarawiy, *al-Kāmil al-Mufaṣṣal*, hlm. 7. Lihat juga ‘Abdul-Fattāḥ al-Qādiy, *al-Budūruz-Zāhirah*, hlm. 8.

¹⁶Abū ‘Amr memiliki nama lengkap Zabbān bin al-‘Alā’ bin ‘Ammār bin al-‘Iryān bin ‘Abdullāh al-Husain bin al-Ḥāris. Ia dilahirkan di Mekah pada tahun 68 atau 70 H dan berdomisili di Basrah. Imam Abu ‘Amr wafat di Kufah pada tahun 154 H. Lihat: al-Ma‘ṣarawiy, *al-Kāmil al-Mufaṣṣal*, hlm. 12. Lihat juga ‘Abdul-Fattāḥ al-Qādiy, *al-Budūruz-Zāhirah*, hlm. 8.

¹⁷Nama lengkap al-Kisā’iy adalah Abū al-Ḥasan ‘Aliy bin Ḥamzah bin ‘Abdullāh al-Kisā’iy. Ia menjadi imam qiraah di Kufah dan diperkirakan wafat pada tahun 189 H. Lihat: al-Ma‘ṣarawiy, *al-Kāmil al-Mufaṣṣal*, hlm. 19. Lihat juga ‘Abdul-Fattāḥ al-Qādiy, *al-Budūruz-Zāhirah*, hlm. 8.

¹⁸Nama sebenarnya adalah Yazīd bin al-Qa‘qā’. Ia adalah imam qiraah di

Akan tetapi, ditemukan juga catatan pias berupa versi bacaan yang tidak memiliki rujukan ke salah satu imam qiraat. Ini akan disinggung nanti di bagian pembahasan qiraat.

Mushaf D



Gambar 4: Mushaf D

Mushaf D atau Mushaf J/LPK_HR 02/Dt. RMG ini milik keluarga almarhum Bapak Makmur Dt. RajoMalano Nan Gapuang yang tinggal di Jorong Tanjung Ateh, Nagari Taram, Kec. Harau, Kab. Lima Puluh Kota. Naskah ini sudah tercatat dalam *Katalogus Manuskip dan Scriptorium Minangkabau* dan diberi kode naskah MM.01.Taram.01.¹⁹ Tim peneliti dari Kelompok Kajian Poetika mengira bahwa naskah ini hanya satu. Akan tetapi, setelah diteliti kembali, ternyata naskah ini terdiri dari dua naskah yang tercampurkan jadi satu dengan naskah Mushaf E.

Naskah pertama (Mushaf D) terletak pada bagian atas tumpukan naskah terdiri dari Surah al-Fātiḥah/1: 1 sampai dengan an-Nisā'/4: 102. Bisa diduga naskah ini tidak hanya terdiri dari 118 halaman karena Surah an-Nisā'/4: 102 belum sampai pada akhir ayat. Mushaf ini berukuran 33 x 22 x 0,7 cm dengan bidang teksnya 20,5 x 12,5 cm. Setiap halaman berisi 15 baris teks Al-Qur'an. Jilidnya sudah lepas dan sampulnya sudah tidak ditemukan. Ditulis di atas kertas Eropa dengan *watermark* bulan sabit bersusun tiga. Sesuai dengan katalog yang disusun oleh Edward Heawood dalam bukunya *Watermarks*,

Madinah dan diperkirakan wafat tahun 130 H. Lihat: Ahmad 'Isā al-Ma'sarawiy, *al-Kāmil al-Mufaṣṣal*, hlm. 21. Lihat juga 'Abdul-Fattāḥ al-Qādiy, *al-Budūruz-Zāhirah*, hlm. 8 dan 27.

¹⁹ M. Yusuf (ed.), *Katalogus Manuskip dan Scriptorium Minangkabau*, hlm. 34.

kertas ini diperkirakan dibuat pada tahun 1823-1824 M.²⁰ Dengan demikian, diperkirakan mushaf ini disalin pada pertengahan abad ke-19.

Pada Surah al-Fatiḥah dan awal al-Baqarah terdapat iluminasi yang didominasi oleh warna merah bermotif geometri. Menggunakan rasm Usmani dan imlai. Mushaf ini termasuk unik karena disalin tidak menggunakan qiraat ‘Āsim riwayat Ḥafṣ yang cukup populer di Nusantara, tetapi kuat diduga menggunakan qiraat Nāfi’ riwayat Qālūn. Pada bagian pias juga terdapat catatan versi qiraat yang berbeda dengan teks utama.

Mushaf E



Gambar 5: *Mushaf E*

Mushaf E berkode awal *Mushaf K/LPK_HR 03/ Dt. RMG* ini milik keluarga almarhum Bapak Makmur Dt. Rajo Malano Nan Gapuang yang tinggal di Jorong Tanjung Ateh, Nagari Taram, Kec. Harau. Naskah ini adalah naskah kedua dari yang semula diduga satu naskah dengan *Mushaf D*. Jika pada naskah *Mushaf D* disalin dengan riwayat yang diduga berasal dari *Qālūn*, *Mushaf E* ini disalin dengan riwayat Ḥafṣ dari Imam ‘Āsim. Beberapa bagian di awal dan diakhir sudah ada yang hilang, dan tersisa dari Surah al-Baqarah/2 hingga al-Mā‘ūn/107 di juz 30. Jumlah halamannya 580 halaman.

Naskah ditulis pada kertas Eropa dengan *watermark* Propatria dengan *countermark* CB. Berukuran 33 x 22 x 6 cm dan bidang teksnya 20,5 x 12,5 cm. Terdiri dari 15 baris tiap halaman. Ciri-ciri lainnya adalah sampulnya dari kulit hewan; jilidan sudah banyak

²⁰Edward Hewood, *Watermarks: Mainly of the 17th and 18th Centuries*. Hilversum: The Paper Publications Society, 1981, hlm. 85 dan PL.139.

yang lepas; tinta hitam untuk teks utama, tanda *hizb*, tanda *rubu'*, dan tanda *šumun*; tinta merah untuk awal juz dan nama surah.

Ragam Qiraat

Mushaf-mushaf yang menjadi fokus kajian dalam penelitian hampir semuanya menggunakan riwayat bacaan (qiraat) yang berasal dari Imam 'Āsim riwayat Ḥafs. Hanya satu naskah yang menggunakan riwayat yang berbeda, yaitu Mushaf D. Bisa diduga bahwa mushaf ini menggunakan riwayat Qālūn dari Imam Nāfi'. Riwayat ini memang salah satu riwayat bacaan yang masih banyak digunakan di dunia Islam.

Dari lima naskah yang diteliti, ada tiga naskah yang mencantumkan tanda bahwa terdapat bacaan yang berbeda dari para imam qiraat terhadap kata-kata tertentu. Ketiga naskah itu adalah mushaf A, C, dan D. Jika di mushaf A, tanda tersebut terdapat di atas kata yang memiliki ragam bacaan dan berada dalam teks utama, maka pada mushaf C dan D tanda ragam bacaan dibuat di catatan pias (pinggir).

Pada mushaf A di setiap kata yang terdapat hamzah yang diberi baris dan sebelumnya ada huruf mati (*sukun*), maka selain ada *syakal* berwarna hitam sesuai dengan riwayat Ḥafs bahwa hamzahnya dibaca jelas, maka huruf mati sebelum hamzah diberi baris menggunakan tinta merah sebagai tanda bahwa bacaan bisa dibaca dengan versi kaidah *naql* (*syakal hamzah* dipindah ke huruf mati sebelumnya) sesuai dengan versi bacaan riwayat Warsy²¹ dari Imam Nāfi'. Pada bagian itu juga diberi tanda huruf *Jim* kecil sebagai simbol bahwa itu adalah versi bacaan Warsy. Dapat diduga bahwa symbol *Jim* ini dan juga simbol-simbol lainnya digunakan oleh si penyalin dengan merujuk kepada rumus yang disusun oleh asy-Syātibiy dalam kitabnya *Hirz al-Amāniy wa Wajhu at-Tahāniy fī al-Qirā'at as-Sab'i*.²²

²¹Nama lengkapnya adalah Abū Sa‘id ‘Uṣmān bin Sa‘id al-Miṣriy dan merupakan salah satu murid Imam Nāfi' selain Qālūn. Warsy dilahirkan pada tahun 110 H di Mesir dan meninggal di sana pada tahun 197 H. Lihat: Aḥmad ‘Isā al-Ma’sarawiy, *al-Kāmil al-Mufaṣṣal*, hlm. 7-8. Lihat juga ‘Abdul-Fattāḥ al-Qādiy, *al-Budūrūz-Zāhirah*, hlm. 8.

²²Keterangan yang lebih lengkap mengenai rumus ini bisa dilihat dalam kitab *Kanzul-Ma‘āniy* yang merupakan syarah dari kitab *Hirzul-Amāniy*. Lihat: Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad bin al-Ḥusain al-

Berkaitan dengan bacaan hamzah juga, jika terdapat hamzah sukun (mati), si penyalin memberi tanda bacaan mad dan *jim* kecil. Kedua simbol ini menunjukkan bahwa menurut Warsy (simbol *jim* merujuk kepada Imam Warsy) kalimat ini dibaca dengan cara mengganti hamzah dengan huruf mad.

Terdapat juga tanda lain pada setiap kata yang diakhiri dengan *mim* jamak seperti *kum*, *hum*, atau yang sejenisnya. Pada setiap kata ini diberi tanda berupa huruf waw dan *ba'* kecil, serta satu simbol lagi yang belum bisa diidentifikasi. Tanda ini sepertinya memberi isyarat bahwa kata-kata seperti ini bisa dibaca dengan versi qiraat selain Hafṣ dengan men-*dammah*-kan *mim* jamak dan menyambungkannya dengan *waw* seperti bacaan riwayat Qālūn dari Imam Nāfi‘ melalui jalur al-Halwaniy. Huruf *ba'* adalah simbol untuk merujuk ke versi bacaan Qālūn dari Imam Nāfi‘, sesuai rumus dari asy-Syātibiy.

Dalam naskah ini juga terdapat tanda bacaan lain terhadap setiap alif *maqsūrah* (alif yang dalam rasmnya ditulis berupa huruf ya'). Tanda yang diberikan adalah *jim* dan *nun* kecil. Simbol *jim* di sini juga mengacu kepada Warsy yang membaca *taqlīl* terhadap kata yang demikian. Simbol *nun* kecil yang terdapat di sana diduga sebagai rujukan bahwa kata seperti itu dibaca *imālah* menurut qiraat Imam ‘Āsim riwayat Syu‘bah.²³ Ini tidak sepenuhnya benar karena sesuai dengan kaidah yang dirumuskan oleh Imam ‘Āsim lewat Syu‘bah, bacaan *imālah* hanya ada pada beberapa tempat saja, tidak untuk semua alif *maqsūrah*.²⁴

Mauşūliy (dikenal juga dengan nama: Syu‘lah), *Kanzul-Ma‘āniy fī Syarḥ Ḥirzul-Amāniy*, Damaskus: Dār al-Gaušāniy dan Dār al-Barakah, tth., jilid 1, hlm. 283. Lihat juga Jamāluddīn Muḥammad Syarf, *Muṣṭafāṣ al-Šāhābah fī al-Qirā’āt al-‘Asyra al-Mutawātirah min Ṭariq asy-Syātibiyah wa ad-Durrah*, Tanṭā: Dāruṣ-Šāhābah lit-Turās, 2004, hlm. *mim* dan *lam*.

²³Ia adalah Abū Bakr Syu‘bah bin ‘Ayyāsy bin Sālim al-Kuffiy al-Asadiy. Ia dilahirkan pada tahun 95 H dan wafat tahun 193 H. Lihat: Aḥmad ‘Isā al-Ma‘ṣarawiy, *al-Kāmil al-Mufaṣṣal*, hlm. 16. Lihat juga ‘Abdul-Fattāḥ al-Qādiy, *al-Budūrūz-Zā*, hlm. 9.

²⁴Alif *maqsūrah* yang dibaca dengan *imālah* menurut riwayat Syu‘bah dari Imam ‘Āsim adalah alif pada kata *ramā* (رمي) dalam Surah al-Anfāl/8: 17, *balā* (بلى), *a’mā* (أعمى) dalam Surah al-Isrā’/17: 72, *wana’ā* (ونا) dalam al-Isrā’/17: 83, *rāna* (ران) dalam al-Mutaffifin/83: 14, dan *hār* (هار) dalam at-Taubah/9: 109. Sedangkan Imam Hafṣ (rawi lainnya dari Imam ‘Āsim) hanya membaca *imālah* pada satu tempat yaitu alif setelah *ra'* pada kata *majrāhā* dalam Surah Hūd/11: 41. Lihat al-Ma‘ṣarawiy, *al-Kāmil al-Mufaṣṣal*, Kairo: Dār al-Imāma sy-Syātibiy, tth., hlm. 16.

Mushaf C juga memiliki catatan ragam bacaan (qiraat) pada mushafnya. Catatan itu disalin di bagian pias dengan menyebutkan bacaan yang berbeda dengan teks utamanya. Teks utama naskah ini disalin menggunakan qiraat Imam ‘Āsim riwayat Ḥafṣ. Sebagai contoh adalah Surah al-Baqarah/2: 177. Pada kalimat *laisa al-birra* terdapat catatan di bagian piasnya kalimat *laisa al-birru*. Bacaan terakhir ini merupakan bacaan menurut semua imam qiraat kecuali Imam Ḥamzah²⁵ dan ‘Āsim riwayat Ḥafṣ.²⁶ Pada ayat ini sebetulnya ada kalimat lain yang memiliki ragam bacaan, tetapi tidak diberi catatan di bagian piasnya, yaitu pada kalimat *wa lākinna al-birra* yang dibaca *wa lākini al-birru* oleh Imam Nāfi‘ dan Ibnu ‘Āmir.²⁷ Namun demikian, terjadi kekeliruan bagi penyalin naskah ini ketika bertemu dengan lafal yang hampir sama, tetapi di ayat yang berbeda. Pada ayat 189 pada surah yang sama terdapat lafal *wa laisa al-birru*. Penyalin naskah menyalin dengan memberi harakat fathah pada *ra'* sehingga dibaca *wa laisa al-birra* pada teks utama, dan memberi catatan pias dengan lafal *wa laisa al-birru* (*ra'* berharakat dammah). Padahal, semua imam qiraat membaca lafal ini dengan *wa laisa al-birru*, tidak ada yang membaca dengan *wa laisa al-birra*.²⁸ Catatan pias ini bisa dipahami bukan sebagai koreksi kesalahan penyalinan, tetapi memang diniatkan sebagai bacaan alternatif menurut imam yang lain.

Ada juga catatan ragam bacaan di bagian pias yang tidak ditemukan rujukan bacaannya, yaitu pada kata *wassā’ilīnā* (al-Baqarah/2: 177) yang diberi catatan pias *wassāyilīn* dengan mengganti hamzah dengan *ya'*. Namun demikian, ragam bacaan di catatan pias ini tidak dapat ditemukan rujukannya menurut bacaan siapa. Justru yang ada adalah sebaliknya, mengganti *ya'* dengan hamzah pada kata *wannabiyyīnā* (ayat yang sama), sehingga dibaca *wannabi’īnā*.

²⁵Nama lengkapnya adalah Ḥamzah bin Ḥabīb bin ‘Imārah az-Zayyāt at-Taimiy. Ia lahir pada tahun 80 H dan wafat tahun 156 H. Lihat: Aḥmad ‘Īsā al-Ma’sarawiy, *al-Kāmil al-Muṣṭaṣṣal*, hlm. 17. Lihat juga ‘Abdul-Fattāḥ al-Qādiy, *al-Budūruz-Zāhirah*, hlm. 8.

²⁶Lihat al-Ma’sarawiy, *al-Kāmil al-Muṣṭaṣṣal*, Surah al-Baqarah/22: 177.

²⁷Ibnu ‘Āmir memiliki nama lengkap ‘Abdullāh bin ‘Āmir al-Yahṣubiy. Kunya yahnya adalah Abū Nu’aim. Ada juga yang mengatakan Abū ‘Imrān. Ia adalah imam qiraah di Syam dan wafat pada tahun 118 H. Lihat: Aḥmad ‘Īsā al-Ma’sarawiy, *al-Kāmil al-Muṣṭaṣṣal*, hlm. 13. Lihat juga ‘Abdul-Fattāḥ al-Qādiy, *al-Budūruz-Zāhirah*, hlm. 8.

²⁸al-Ma’sarawiy, *al-Kāmil al-Muṣṭaṣṣal*, Surah al-Baqarah/22: 189.

Bacaan yang terakhir ini hanya dibaca demikian oleh Imam Nāfi‘. Imam-imam yang lain membaca dengan *wannabiyyīna*.²⁹ Akan tetapi, kata ini tidak diberi catatan pias tentang ragam bacaan.

Kasus yang hampir sama juga ditemukan pada ayat 191 dari Surah al-Baqarah. Lafal *tuqātilūhum* pada teks utama diberi catatan pias dengan *yuqātilūhum*. Versi bacaan terakhir ini juga tidak ditemukan rujukannya pada imam qiraat. Lafal ini memang memiliki dua ragam bacaan, pertama: *tuqātilūhum* menurut Imam Nāfi‘, Ibnu Kasir,³⁰ Abū ‘Amr, Ibnu ‘Āmir, ‘Āsim, Abū Ja‘far, dan Ya‘qūb al-Haḍramiy.³¹ Kedua, *taqtulūhum* menurut Imam Hamzah, al-Kisā‘iy, dan Khalaf.³² Dengan demikian, tidak ada dari sepuluh imam qiraat yang membaca dengan *yuqātilūhum*.

Mushaf D diduga kuat disalin menggunakan qiraat Imam Nāfi‘ riwayat Qālūn. Dugaan ini muncul karena beberapa karakteristik qiraat riwayat Qālūn ditemukan di naskah ini. Sebagai perbandingan, bisa dilihat pada tabel berikut ini.

Tabel 1: Perbandingan antara bacaan Imam ‘Āsim riwayat Ḥafs dan Imam Nāfi‘ riwayat Qālūn

No	Surah/Ayat	Qiraat ‘Āsim riwayat Ḥafs	Qiraat Nāfi‘ riwayat Qālūn	Mushaf D
1	Al-Fatiḥah/1: 4	مَلِكٍ	مَلِكٍ	مَلِكٍ
2	Al-Baqarah/2: 6	عَانِدَرْتُهُمْ	أَنِدَرْتُهُمْ	أَنِدَرْتُهُمْ

²⁹al-Ma‘ṣarawiy, *al-Kāmil al-Muṭaṣṣal*, Surah al-Baqarah/22: 177.

³⁰Nama lengkapnya adalah Abū Sa‘id ‘Abdullāh bin ‘Amr bin Zādān. Ia juga memiliki kunyah Abū Ma‘bad. Ia lahir pada tahun 45 H dan wafat pada tahun 120 H. Ia adalah imam qiraat di Mekah. Lihat: al-Ma‘ṣarawiy, *al-Kāmil al-Muṭaṣṣal*, hlm. 10. Lihat juga ‘Abdul-Fattāḥ al-Qādiy, *al-Budūruz-Zāhirah*, hlm. 8.

³¹Nama lengkap beliau adalah Ya‘qūb bin Ishāq bin Zaid bin ‘Abdullāh bin Abī Ishāq al-Haḍramiy. Ia wafat di Basrah pada tahun 205 H dalam umur 88 tahun. Lihat: Ahmad ‘Isā al-Ma‘ṣarawiy, *al-Kāmil al-Muṭaṣṣal*, hlm. 23. Lihat juga ‘Abdul-Fattāḥ al-Qādiy, *al-Budūruz-Zāhirah*, hlm. 8.

³²Lihat Ahmad ‘Isā al-Ma‘ṣarawiy, *al-Kāmil al-Muṭaṣṣal fī al-Qirā’āt al-Arba‘ah ‘Asyr*, Surah al-Baqarah/22: 191. Khalaf memiliki nama lengkap Abū Muḥammad Khalaf bin Hisyām bin Ṭalib al-Bazzār. Lahir pada tahun 150 H dan wafat di Bagdad pada tahun 229 H. Lihat: Ahmad ‘Isā al-Ma‘ṣarawiy, *al-Kāmil al-Muṭaṣṣal fī al-Qirā’āt al-Arba‘ah ‘Asyr*, hlm. 10. Lihat juga ‘Abdul-Fattāḥ al-Qādiy, *al-Budūruz-Zāhirah fil-Qirā’āt il-‘Asyriyya*, hlm. 8.

3	Al-Baqarah/2: 8	وَمَا يُخْدِعُونَ	وَمَا يُخْدِعُونَ	وَمَا يُخْدِعُونَ
4	Al-Baqarah/2: 9	يُكَذِّبُونَ	يُكَذِّبُونَ	يُكَذِّبُونَ
5	Al-Baqarah/2: 28	وَهُوَ	وَهُوَ	وَهُوَ
6	Al-Baqarah/2: 30	إِنِّي أَعْلَمُ	إِنِّي أَعْلَمُ	إِنِّي أَعْلَمُ
7	Al-Baqarah/2: 57	نَغْفِرْ لَكُمْ	يُغْفِرْ لَكُمْ	يُغْفِرْ لَكُمْ
8	Al-Baqarah/2: 61	النَّبِيُّنَ	النَّبِيُّنَ	النَّبِيُّنَ
9	Al-Baqarah/2: 62	الصَّيْنَ	الصَّيْنَ	الصَّابِئَنَ
10	Al-Baqarah/2: 132	وَوَصِيٌّ	وَأَوْصِيٌّ	وَأَوْصِيٌّ

Dari tabel di atas secara umum naskah ini bisa disebut menggunakan riwayat Qälün dalam penyalinannya mengingat banyak kesamaan antara naskah ini dengan mushaf yang disalin dengan riwayat Qälün. Satu hal yang makin menguatkan dugaan ini adalah bacaan terhadap lafal *an-nabiyyīna* pada ayat 61. Hanya Imam Nāfi‘ yang membaca dengan hamzah sehingga berbunyi *an-nabi’īna*. Selainnya membaca dengan *an-nabiyyīna*.³³ Masih terdapat lafal-lafal lain yang menandakan bahwa mushaf ini menggunakan versi bacaan Qälün. Namun karena yang ditemukan hanya sampai Surah an-Nisā’, maka perbandingan lebih lanjut hingga akhir mushaf tidak dapat dilakukan.

Mushaf D tidak sepenuhnya konsisten menggunakan riwayat Qälün dalam menyalin naskah ini. Seperti pada lafal *basmalah* pada Surah al-Fātiḥah/1. Menurut versi bacaan Qälün, lafal basmalah tidak termasuk ayat dari al-Fātiḥah sehingga tidak diberi tanda ayat. Ayat pertama al-Fātiḥah dimulai pada kalimat *alhamdulillāhi Rabbil ‘ālamīn*. Jumlah ayat al-Fātiḥah menurut Qälün tetap tujuh dengan memberi tanda ayat pada kalimat *ṣirāṭal-lazīna an ‘amta ‘alaihim*.³⁴ Sedangkan dalam naskah ini lafal basmalah diberi tanda ayat dan pada kalimat *ṣirāṭal-lazīna an ‘amta ‘alaihim* tidak diberi tanda ayat. Kasus yang sama juga ditemukan oleh Mustopa pada mushaf kuno

³³al-Ma‘ṣarawiy, *al-Kāmil al-Muṣaṣṣal*, Surah al-Baqarah/22: 61.

³⁴al-Ma‘ṣarawiy, *al-Kāmil al-Muṣaṣṣal*, Surah al-Fātiḥah.

yang berasal dari kesultanan Ternate.³⁵ Apakah kesamaan kasus ini bisa bermakna bahwa mushaf ini berasal dari satu master yang sama? Untuk sampai pada kesimpulan demikian, masih dibutuhkan penelitian lebih lanjut mencakup mushaf-mushaf lain di Nusantara yang beriwayat Qālūn.³⁶

Ketidakkonsistenan lainnya adalah lafal *innī a'lamu* pada Surah al-Baqarah/2 ayat 30 dan 33. Pada kata ini terdapat ragam bacaan menurut ulama qiraat. Imam Nāfi‘, Ibnu Kaśir, Abū ‘Amr dan Abū Ja‘far membacanya dengan memberi syakal *fathah* pada *ya'* jika dibaca *waṣl*. Sedangkan selainnya membacanya dengan mensukunkan *ya'*.³⁷ Jika kita lihat pada tabel di atas, Mushaf D menyalin tidak dengan memfathahkan *ya'* sebagaimana bacaan Imam Nāfi‘ (guru Qālūn), tetapi mensukunkannya. Justru di catatan pias diberi versi bacaan lain dengan memfathahkan *ya'*.

Begitu juga pada kata *mīkāla* dalam Surah al-Baqarah/2: 98 atau 97 versi Qālūn. Si penyalin tampaknya ragu-ragu dalam menyalinnya, apakah dengan bacaan *mīkāla* atau *mīkā'il* dengan menambahkan hamzah setelah alif. Semula ia menyalinnya dengan hamzah setelah alif, tetapi kemudian dicoret kembali sehingga kata itu dibaca *mīkāla*. Padahal, sesuai qiraat Imam Nāfi‘, yang nota bene guru dari Imam Qālūn, kata itu dibaca dengan *mīkā'il*.³⁸ Dugaan ini bisa saja salah jika coretan terhadap hamzah itu datang belakangan oleh orang lain. Akan tetapi, si penyalin juga tidak mencantumkan di bagian pias bacaan versi lain terhadap kata tersebut.

Pada bagian pias, si penyalin diduga sengaja menyisakan ruang yang cukup lebar sebagai tempat untuk menuliskan catatan atau petunjuk mengenai cara membaca suatu lafal atau kalimat. Contohnya dalam penyalinan dua hamzah berurutan sebagaimana pada kata *a'anżartahum* (al-Baqarah/2: 6), penyalin tetap menggunakan cara penyalinan seperti riwayat Ḥafṣ, tetapi di bagian

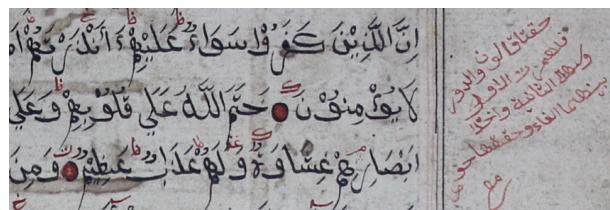
³⁵ Mustopa, “Keragaman Qiraat dalam Mushaf Kuno Nusantara,” hlm. 191.

³⁶ Kesamaan antara mushaf dari Payakumbuh ini dengan Mushaf Ternate juga terdapat pada bagian iluminasi. Unsur-unsur geometris yang digunakan memiliki kemiripan seperti tiga lingkaran yang saling bertautan, unsur segitiga, serta bentuk gerbang. Warna dominan yang digunakan juga sama-sama merah. Selain itu, kedua naskah sama-sama menyisakan ruang yang cukup lebar pada bagian pias dan memberikan catatan mengenai versi bacaan yang berbeda dari teks utama. Lihat Mustopa, “Keragaman Qiraat dalam Mushaf Kuno Nusantara,” hlm. 191 dan 197.

³⁷ al-Ma'sarawiy, *al-Kāmil al-Mufaṣṣal*, Surah al-Baqarah ayat 30 dan 33.

³⁸ Abdul-Fattāḥ al-Qādiy, *Al-Budūr az-Zāhirah*, hlm. 37.

pias terdapat keterangan tentang cara membaca dua hamzah yang berurutan menurut versi Qālūn. Bunyi catatan adalah “*haqqatā Qālūn wad-Dūriy fal-hamzah al-ūlā wasahala as-ṣaniyah wāḥidān bainahumā al-fā'* (al-alif) *wahaqīquhā*” Keterangan ini kurang lebih bermakna bahwa Qālūn dan ad-Dūriy menetapkan bahwa hamzah pertama di-*tashīl* ke hamzah kedua sehingga menjadi satu dan ditambahkan *al-fā'* (al-alif) di antara keduanya....



Gambar 6: Contoh catatan pias mengenai cara membaca Hamzah yang berurutan menurut versi Qālūn

Bagian pias juga digunakan untuk memberikan informasi mengenai ragam bacaan terhadap kata-kata tertentu yang berbeda dengan teks utama. Sebagai contoh adalah pada kata *yukhādi ‘ūna* yang kedua pada Surah al-Baqarah/2: 9. Di bagian pias terdapat catatan qiraat lain terhadap kata tersebut dengan tulisan *yakhda ‘ūna*. Bacaan terakhir ini adalah versi bacaan selain Imam Nāfi' (guru Qālūn), Ibnu Kaśir, Abū ‘Amr.³⁹

Di ayat berikutnya, juga terdapat tanda adanya ragam bacaan pada kata *yukażżibūn*. Di bagian pias disalin ragam bacaan *yakżibūn*, sesuai dengan versi bacaan (qiraat) Imam ‘Āsim, Ḥamzah, al-Kisā’iy, dan Khalaf.⁴⁰ Masih banyak lagi contoh lainnya, seperti kata *wahwa* yang diberi catatan pias dengan *wahuwa* dan lain sebagainya.

Penggunaan ragam qiraat seperti uraian di atas, mengutip Mustopa, dapat mengindikasikan bahwa masyarakat, terutama ulama, memiliki pemahaman yang cukup terhadap perbedaan bacaan Al-Qur'an.⁴¹ Adanya mushaf yang disalin menggunakan riwayat yang berbeda menunjukkan bahwa ada masyarakat pengguna yang membaca Al-Qur'an menggunakan riwayat tersebut terutama qiraat Imam ‘Āsim riwayat Ḥafṣ dan qiraat Imam Nāfi' riwayat Qālūn,

³⁹al-Ma‘ṣarawiy, *al-Kāmil al-Muṣaṣṣal*, Surah al-Baqarah ayat 9.

⁴⁰al-Ma‘ṣarawiy, *al-Kāmil al-Muṣaṣṣal*, Surah al-Baqarah ayat 10.

⁴¹Mustopa, “Keragaman Qiraat dalam Mushaf Kuno Nusantara,” hlm. 192.

walaupun yang terakhir ini tidak sepopuler yang pertama. Dikatakan demikian, karena dibanding mushaf yang menggunakan riwayat Qālūn, dalam konteks mushaf kuno, mushaf dengan riwayat Ḥafṣ jauh lebih banyak ditemukan. Dari lima naskah yang menjadi objek kajian kali ini, hanya satu yang menggunakan riwayat Qālūn, empat lainnya menggunakan riwayat Ḥafṣ. Begitu juga dengan penelitian penulis sebelumnya terhadap manuskrip Al-Qur'an di sekitar daerah Jawa Barat dan koleksi Museum Institut PTIQ Jakarta. Dari 18 naskah dari Jawa Barat dan 4 dari PTIQ, semuanya menggunakan riwayat Ḥafṣ.⁴² Menurut informasi Ahmad Fathoni, di Museum Institut PTIQ hanya terdapat satu naskah yang menggunakan riwayat Qālūn, dan itu berasal dari Yaman Selatan.⁴³

Rasm: antara Usmani dan Imlai

Pada penyalinan mushaf Al-Qur'an, terdapat dua cara yang digunakan dalam memilih rasm: *pertama*, Imlai. Rasm ini adalah cara penulisan yang mengikuti bunyi bacaannya. Versi penulisan ini sangat umum digunakan dalam penulisan sehari-hari oleh pengguna aksara Arab. *Kedua*, Usmani. Rasm ini adalah cara penulisan mushaf yang digunakan para penulis mushaf yang dibentuk Khalifah ‘Usmān bin ‘Affān untuk membukukan Al-Qur'an pertama kali dan menyalinnya ke dalam beberapa salinan. Rasm versi ini memiliki enam kaidah besar, mengutip dari Jalāluddīn as-Suyūṭīy, yang menjelaskan tentang cara-cara penulisan kata-kata yang terdapat dalam Al-Qur'an. Kaidah-kaidah itu adalah *al-hazf* (penghapusan/penghilangan), *az-ziyādah* (penambahan), *al-hamz* (cara penulisan hamzah), *al-badl* (penggantian huruf), *al-waṣl wal-faṣl* (penggabungan atau pemisahan penulisan kata), dan *mā fihi qirā'atān* (kata yang memiliki dua ragam bacaan).⁴⁴ Di antara tujuan penerapan rasm ini adalah untuk bisa mengakomodir berbagai versi bacaan (qiraat) yang otoritatif atau memiliki landasan yang kuat. Terhadap ragam bacaan yang tidak bisa diakomodir dalam bentuk

⁴²Lihat Jonni Syatri, "Mushaf al-Quran Kuno di Priangan: Kajian Rasm, Tanda Ayat, dan Tanda Waqaf," dan Jonni Syatri. "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta."

⁴³Ahmad Fathoni, "Mushaf Kuno Qiraat Imam Nāfi' Riwayat Qalun dari Yaman Selatan," *Lektur*, Vol. 3 No. 2, 2005.

⁴⁴as-Suyūṭīy, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 743-757. Lihat az-Zarqāniy, *Manāhil al-'Irfān*, Jilid 1, hlm. 301-306.

satu penulisan, maka tim penulis memutuskan untuk menuliskannya dalam mushaf yang berbeda.⁴⁵

Dua cara penulisan ini tetap dipertahankan umat Islam hingga sekarang ini, walaupun banyak perdebatan di dalamnya tentang mana yang lebih absah digunakan dalam menyalin Al-Qur'an.⁴⁶ Dalam konteks penelitian ini, kelima naskah yang menjadi objek penelitian mempunyai karakteristik yang hampir sama, dimana terdapat ketidakkonsistenan dalam menggunakan rasm antara Imlai dan Usmani. Tidak semua cara penulisan Imlai yang digunakan dan juga tidak semua kaidah rasm Usmani yang diikuti.

Dalam hal penerapan kaidah *al-hazf*, para penyalin mushaf mempunyai kecenderungan yang sama. Sebagai perbandingan bisa dilihat dari tabel berikut ini.

Tabel 2: Perbandingan penerapan kaidah *al-hazf*

Rasm Usmani	Mushaf A	Mushaf B	Mushaf C	Mushaf D	Mushaf E
الْعَالَمِينَ	الْعَالَمِينَ	الْعَالَمِينَ	الْعَالَمِينَ	الْعَالَمِينَ	الْعَالَمِينَ
وَاطِّيْعُونَ	وَاطِّيْعُونَ	-	وَاطِّيْعُونَ	وَاطِّيْعُونَ	وَاطِّيْعُونَ
يُحِيٰ	تُحِيٰ	تُحِيٰ	يُحِيٰ	يُحِيٰ	يُحِيٰ
اللَّيْلَ	اللَّيْلَ	اللَّيْلَ	اللَّيْلَ	اللَّيْلَ	اللَّيْلَ

Tabel di atas memperlihatkan perbandingan dalam penerapan kaidah *hazf* alif (baris 1), *hazf ya'* (baris 2 dan 3), serta *hazf lām* (baris 4). Terlihat bahwa semua naskah tidak mengikuti kaidah *al-hazf* pada penghilangan huruf *alif*, *ya'* pada kata *yuhyī*, dan *lam*. Sedangkan pada *wa'aṭī'ūn*, semua naskah—naskah B tidak termasuk karena tidak ditemukan kata ini pada manuskrip yang

⁴⁵ az-Zarqāniy, *Mañāhilul-‘Irṣān fī ‘Ulūmil-Qur’ān*, Jilid 1, hlm. 306.

⁴⁶ Zainal Arifin Madzkur mensinyalir ada tiga pendapat besar berkaitan dengan persoalan penggunaan rasm dalam penulisan Al-Qur'an. Pertama, pendapat yang mengatakan bahwa wajib menggunakan rasm Usmani dalam menulis teks-teks Al-Qur'an karena rasm ini bersifat tauqifi. Kedua, pendapat yang membolehkan menulis Al-Qur'an dengan bentuk tulisan apa pun karena pola penulisan Al-Qur'an adalah ijtiadiy. Ketiga, pendapat yang mengatakan bahwa masyarakat umum boleh menulis Al-Qur'an dalam bentuk tulisan apa pun, dengan tetap melestarikan rasm Usmani bagi kalangan tertentu. Untuk lebih lengkapnya lihat Zainal Arifin Madzkur, "Legalisasi Rasm Uthmani dalam Penulisan Al-Qur'an," *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 2, 2012, hlm. 215-236.

ada—mengikuti kaidah rasm Usmani dengan menghilangkan huruf *ya'* yang terletak setelah huruf nun. Hal sebaliknya mereka lakukan dengan tetap memunculkan huruf *ya'* di akhir kata *yuhyi*. Dalam kata ini memang pada dasarnya terdapat tiga huruf *ya'*, dimana dua terakhir terletak berurutan. Dalam kaidah rasm Usmani, huruf *ya'* terakhir dihilangkan walaupun *ya'* kedua tetap dibaca panjang.⁴⁷

Pada kasus mushaf B, si penyalin kelihatan tidak konsisten dalam menerapkan kaidah *hażf* alif. Terkadang ia mengikuti kaidah penulisan rasm Usmani, tetapi di tempat lain ia menggunakan cara penulisan imlai. Sebagai contoh adalah penyalinan kata *arrāsyidūn* (al-Ḥujurāt/49: 7), penyalin menghilangkan *alif* setelah *ra'*. Ini sesuai dengan kaidah rasm Usmani.⁴⁸ Kaidah ini juga diterapkan penyalin pada kata *khalaqnākum* pada surah yang sama ayat 13. Akan tetapi, ketika menyalin kata *nādimin* (al-Ḥujurāt/49: 6), penyalin menetapkan huruf *alif* setelah *nun*. Padahal, menurut kaidah rasm Usmani, kata ini juga ditulis dengan menghilangkan *alif* setelah *nun*.⁴⁹ Hal sama juga dilakukan penyalin ketika menyalin kata *ta' ifatāni* (al-Ḥujurāt/49: 9), dengan menulis *alif* setelah *ta'*.

Dalam menerapkan kaidah *al-badl*, semua penyalin mushaf ini mengganti *alif* dengan *waw* sesuai kaidah *al-badl* dalam rasm Usmani ketika menyalin kata-kata *as-ṣalāh*, *az-zakāh*, dan *al-hayāh*. Akan tetapi, mereka terlihat berbeda ketika menerapkannya pada penggantian *ha'ta'nīs* (*ta' marbūṭah*) dengan *ta' maftūḥah*, seperti pada kata *rahmah* dalam Surah al-Baqarah/2: 218, al-A'rāf/7: 56, Hūd/11: 73, Maryam/19: 2, ar-Rūm/30: 2, dan az-Zukhruf/43: 32, kata *ni'mah* dalam Surah al-Baqarah/2: 231, Āli'Imrān/3: 103, al-Mā'idah/5: 11, Ibrāhīm/14: 28 dan 34, an-Nāḥl/16: 83 dan 114, dan Fātiḥ/35: 2, serta beberapa kata lainnya.⁵⁰ Tabel berikut menjelaskan perbandingan para penyalin dalam menerapkan kaidah *al-badl*.

Tabel 3: Perbandingan penerapan kaidah *al-badl*

Usmani	A	B	C	D	E
الصلوة	الصلوة	الصلوة	الصلوة	الصلوة	الصلوة

⁴⁷as-Suyūṭīy, *al-Itqān fi 'Ulūmil-Qur'ān*, hlm. 745.

⁴⁸as-Suyūṭīy, *al-Itqān fi 'Ulūmil-Qur'ān*, hlm. 744.

⁴⁹as-Suyūṭīy, *al-Itqān fi 'Ulūmil-Qur'ān*, hlm. 744.

⁵⁰az-Zarqāniy, *Mañāhilul- 'Irfān*, Beirut: Dārul-Kitābal-'Arabiyy, 1995, hlm. 304.

الرِّزْكَةُ	لَذَّكَنٌ	الرِّزْكَوَةُ	الرِّزْكَوَةُ	الرِّزْكَوَةُ
الْحَيَاةُ	الْحَيَاةُ	الْحَيَاةُ	الْحَيَاةُ	الْحَيَاةُ
رَحْمَةٌ	رَحْمَتٌ	رَحْمَةٌ	رَحْمَتٌ	رَحْمَةٌ

Terlihat dari tabel di atas bahwa dari kelima naskah, para penyalin Mushaf A, C, dan D mengikuti kaidah rasm Usmani dalam mengganti *ha' ta' niš* (*ta'marbūtah*) dengan *ta'maftūhah*. Sedangkan dua penyalin lainnya (B dan E) tetap menggunakan *ha' ta' niš* (*ta'marbūtah*) dalam menyalin kata ini, sesuai dengan ketentuan rasm Imlai.

Penggunaan rasm imlai dan sekaligus Usmani ini (rasm campuran, penulis) dalam penyalinan mushaf di masa lalu kelihatannya memang sudah menjadi pilihan masyarakat ketika itu. Ini terlihat dari mayoritas naskah mushaf kuno yang sudah diteliti menggunakan rasm tersebut. Mushaf yang berasal dari Bonjol dan Payakumbuh ini juga demikian. Kelima naskah tidak konsisten antara apakah menggunakan kaidah rasm imlai atau Usmani. Sebagaimana dalam penggunaan qiraat, hasil penelitian penulis sebelumnya juga mengindikasikan demikian. Semua naskah yang pernah diteliti sebelumnya, tidak satu pun yang menggunakan rasm Usmani.⁵¹ Semuanya disalin dengan mencampurkan antara kaidah rasm Usmani dan imlai.

Tampaknya kemudahan dalam membaca lebih diutamakan dalam penyalinan mushaf Al-Qur'an di masa itu, sehingga menyalin Al-Qur'an sesuai bunyinya lebih diminati. Kemudahan ini memang dibutuhkan mengingat masyarakat Nusantara bukan penutur bahasa Arab.

Simpulan

Berdasarkan analisa di atas dapat disimpulkan bahwa dari lima naskah yang menjadi objek penelitian, empat di antaranya

⁵¹Lihat Jonni Syatri, "Mushaf al-Quran Kuno di Priangan: Kajian Rasm, Tanda Ayat, dan Tanda Waqaf", dan Jonni Syatri, "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta.

menggunakan qiraat Imam ‘Āsim riwayat Ḥafṣ dalam penyalinannya. Satu lainnya disalin menggunakan qiraat Imam Nāfi‘ riwayat Qālūn, yaitu Mushaf D. Namun demikian, terdapat tiga naskah, termasuk yang menggunakan riwayat Qālūn, yang memberikan informasi bahwa pada lafal-lafal tertentu terdapat perbedaan ulama dalam membacanya. Mushaf A memberikan tanda di dalam teks utama di sekitar lafal yang terdapat perbedaan bacaan, sedangkan mushaf C dan D membuatnya dengan bentuk catatan pias. Karena itulah, kedua naskah ini menyisakan ruang yang cukup lebar di bagian pias sebagai tempat untuk menuliskan versi bacaan terhadap lafal-lafal tertentu. Perbedaannya, jika Mushaf C disalin dengan riwayat Ḥafṣ pada teks utama, maka Mushaf D disalin dengan riwayat Qālūn.

Ragam bacaan ini menunjukkan bahwa masyarakat ketika itu cukup memahami adanya perbedaan bacaan terhadap Al-Qur'an, walaupun masih ditemukan beberapa hal yang kurang tepat penempatannya, seperti yang telah diuraikan di atas. Ini mungkin disebabkan karena penguasaan yang belum maksimal terhadap beragam qiraat Al-Qur'an.

Dalam hal penggunaan rasm, kelima naskah dari Bonjol dan Payakumbuh tidak konsisten dalam memilih rasm yang digunakan, apakah mengikuti kaidah rasm Usmani atau Imlai. Beberapa kaidah rasm Usmani terlihat diikuti dalam menyalin kata-kata tertentu, tetapi dalam kata-kata lainnya yang dipilih adalah model penulisan Imlai. Bahkan dalam satu kaidah tetapi berbeda varian, para penyalin juga terlihat tidak konsisten. Sebagai contoh, dalam hal penghilangan huruf *ya'* dalam kata *wa'ati'un*, semua penyalin mengikuti kaidah rasm Usmani. Akan tetapi, pada kata *yuhyi* yang juga terdapat kaidah penghilangan huruf *ya'*, semua penyalin tidak mengikuti. Mereka lebih memilih cara penulisan Imlai yang paling mendekati bunyi bacaannya.[]

Daftar Pustaka

- Bafadhal, Fadhal AR dan Rosehan Anwar (ed.), *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005.
- ad-Dāniy, Abū‘Amr, *al-Bayān fi ‘Add al-Āyi al-Qur’ān*, (Kuwait: Markazal-Makhtuṭāt wat-Turāš wal-Waṣā’iq, 1414 H/1994 M).

- Fathoni, Ahmad, "Mushaf Kuno Imam Nāfi‘ Riwayat Qalun dari Yaman Selatan", *Lekturen*, Vol. 3 No. 2, 2005.
- Heawood, Edward, *Watermarks: Mainly of the 17th and 18th Centuries*. Hilversum: The Paper Publications Society, 1981, hlm. 85 dan PL.139.
- Madzkur, Zainal Arifin, "Legalisasi Rasm Uthmani dalam Penulisan Al-Qur'an," *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 2, 2012, hlm. 215-236.
- al-Ma‘ṣarawiy, Aḥmad ‘Isā, *al-Kāmil al-Mufaṣṣal fī al-Qirā’at al-Arba‘ah ‘Asyr*, Kairo: Dār al-Imām asy-Syātibiy, 2009.
- al-Mauṣūliy, Abū‘Abdullāh Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad bin al-Ḥusain (dikenal juga dengan nama: Syu‘lah), *Kanzu al-Ma‘āniy fī Syarh Ḥirzu al-Amāniy*, Damaskus: Darul-Gautsnaaniy dan Darul-Barakah, t.th.
- Mustopa, "Keragaman Qiraat dalam Mushaf Kuno Nusantara: Studi Mushaf Kuno Sultan Ternate", *Şuhuf*, Vol. 7, No. 2, 2014.
- Pramono, "Surau dan Tradisi Pernaskahan Islam di Minangkabau: Studi atas Dinamika Tradisi Pernaskahan di Surau-surau di Padang dan Padang Pariaman," *Jurnal Hunafa*, Vol. 6, No.3, Desember 2009.
- al-Qādiyī, ‘Abdul-Fattāḥ, *al-Budūru az-Zāhirah fī al-Qirā’ati al-‘Asyri al-Mutawātirah min Ṭariqay asy-Syātibiyah wa ad-Durā*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th.
- as-Suyūtiy, Jalāluddīn, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Mu’assasah ar-Risālah Nāsyirūn, 2008.
- Syaifuddin, "Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Jambi: Tinjauan Filologis-Kodikologis", *Şuhuf*, Vol. 7, No. 2, 2014.
- Syarf, Jamāluddīn Muḥammad, *Muṣṭafā as-Ṣaḥābah fī al-Qirā’at al-‘Asyri al-Mutawātirah min Ṭariq asy-Syātibiyah wa ad-Durrāh Ṭāntā*: Dāraş-Ṣaḥābah li at-Turās, 2004.
- Syatri, Jonni, "Mushaf Al-Qur'an Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta", *Şuhuf*, Vol. 7, No. 2, 2014.
- _____, "Mushaf al-Quran Kuno di Priangan: Kajian Rasm, Tanda Ayat, dan Tanda Waqaf", *Şuhuf*, Vol. 6, No. 2, 2013.
- Yusuf, M. (ed.), *Katalogus Manuskip dan Scriptorium Minangkabau*, Tokyo: The Centre for Documentation & Area-Transcultural Studies (C-DATS), Tokyo University of Foreign Studies, 2006.
- az-Zarqāniy, Muḥammad ‘Abdul-‘Aẓīm, *Maṇāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabiyy, 1995.

Menstrual Taboo dan Kontrol Sosial Perempuan Menurut Muhammad 'Izzah Darwazah

Studi Intertekstualitas Terhadap Al-Qur'an dan Bibel

*Menstrual Taboo and the Social Control of
the Women in Muhammad 'Izzah Darwazah Perspective
The Intertextuality Study on the-Qur'an and the Bibel*

Lenni Lestari

*LAIN Zawiyah Cot Kala, Langsa, Aceh
Jl. Meurandeh, Langsa, Aceh
lenny_jeumpa@yahoo.com*

Naskah diterima: 15-10-2015; direvisi: 06-11-2015; disetujui: 09-11-2015

Abstrak

Menstrual taboo adalah istilah yang digunakan dalam kajian antropologi terkait dengan pengaruh menstruasi bagi perempuan dalam kehidupan sosial. Darah menstruasi dianggap darah yang tabu. Berdasarkan tradisi Yahudi, perempuan yang sedang menstruasi harus diasingkan ke tempat yang lain. Ia dilarang berinteraksi dengan keluarganya dan menyentuh masakan apapun. Kronologi turunnya ayat tentang menstruasi juga berhubungan dengan tradisi Yahudi ini. Terlebih, saat ini *menstrual taboo* memberikan pengaruh yang cukup besar di beberapa negara, seperti India, Amerika dan beberapa provinsi di Indonesia. Salah satu mufassir yang memfokuskan kajiannya pada hubungan antara Al-Qur'an dan Bibel adalah Muhammad 'Izzah Darwazah. Dalam tafsirnya, Darwazah menjelaskan tentang *menstrual taboo* dalam perspektif Al-Qur'an dan Bibel. Artikel ini membahas tentang *menstrual taboo* menurut Darwazah. Selain itu, artikel ini juga akan menjelaskan tentang pengaruh *menstrual taboo* terhadap relasi antara laki-laki dan perempuan serta berusaha menangkap respon Darwazah terhadap permasalahan ini.

Kata kunci: Menstrual taboo, Al-Qur'an, Bibel, Darwazah, Gender.

Abstract

Menstrual taboo is a term being used in anthropology, related to menstruation impact on women in their social life. Menstrual blood is considered as a taboo blood. It is based on the Biblical tradition that a woman who is in menstrual period must live in exile. She is forbidden to interact with her family and to touch any kind

of cuisine. The chronology of menstruation verses in the-Qur'an is also related to this Jews tradition. Moreover, at present time menstrual taboo has major effect in several countries, such as in India and America and some provinces in Indonesia. One of mufassir (exegetes) who focuses his study on the relation between the-Qur'an and the Bible is Muhammad 'Izzah Darwazah. In his tafsir, Darwazah explained about menstrual taboo in the-Qur'an and the Bible's perspective. This paper will discuss about menstrual taboo based on Muhammad 'Izzah Darwazah's perspective. In addition to that, this paper will also explain about the impact of menstrual taboo on the relation between man and woman, and to try to find Darwazah's response to this problem.

Keywords: Menstrual taboo, Al-Qur'an, Bible, Darwazah, Gender.

Pendahuluan

Allah sering menyebutkan bahwa sebagian hukum dalam Al-Qur'an, telah ada di dalam dua kitab suci sebelumnya, yaitu Taurat dan Injil. Salah satu hukum yang memiliki kesamaan dengan ajaran kitab suci sebelumnya adalah menstruasi (haid). Hal ini dapat dirujuk langsung dalam Perjanjian Lama, Kitab Imamat pasal 15 : 19-30 dan dalam Al-Qur'an, surah al-Baqarah ayat 222-223.

Dari ajaran dua kitab suci tersebut, wanita yang sedang menstruasi harus dijauhi. Hanya saja pemaknaan kata "menjauhi" yang berbeda. Jika dalam Taurat, wanita menstruasi harus dijauhi secara totalitas, sedangkan dalam Al-Qur'an, tidak demikian. Satu hal yang menjadi permasalahan adalah bahwa menstruasi ini menimbulkan sebuah konsep yang cukup berpengaruh terhadap interaksi wanita dengan lingkungan sekitarnya. Konsep ini sering dikenal dengan istilah "*menstrual taboo*" atau darah yang tabu. Konsep ini timbul karena wanita yang sedang menstruasi dianggap sesuatu yang kotor dan menimbulkan penyakit. Maka dari itu, sebagian agama di dunia menetapkan peraturan tentang interaksi dengan wanita yang sedang menstruasi.

Tulisan ini membahas tentang pandangan seorang mufassir intertekstual dalam memaknai konsep *menstrual taboo*, yaitu Muhammad 'Izzah Darwazah. Dalam karya tafsirnya, ia mencantumkan teks ajaran agama lain dalam menyikapi wanita menstruasi, yaitu teks Perjanjian Lama. Selain itu, tulisan ini juga berupaya melihat kristalisasi dari pengaruh konsep *menstrual taboo*, yaitu terhadap aspek hubungan gender di beberapa negara.

Menstrual Taboo dan Pengaruhnya

a. Definisi Menstrual Taboo

Istilah “*menstrual taboo*” berasal dari susunan dua kata, yaitu *menstrual* dan *taboo*. Kata menstruasi (*mens*) berasal dari bahasa Indo-Eropa. Akar katanya adalah *manas*, *mana*, atau *men*, yang juga sering menjadi *ma*. Artinya, sesuatu yang berasal dari dunia gaib kemudian menjadi ‘makanan’ suci (*divine ‘food’*) yang diberkati lalu mengalir ke dalam tubuh dan memberikan kekuatan bukan hanya pada jiwa, tetapi juga fisik. *Mana* juga berhubungan dengan kata *mens* (Latin) yang kemudian menjadi kata *mind* (fikiran) dan *moon* (bulan). Kedua-duanya mempunyai makna berkonotasi kekuatan spiritual. Dalam bahasa Yunani, *men* berarti *moon* (bulan).¹

Istilah *tabu* atau *taboo* pada darah haid berasal dari rumpun bahasa Polynesia. Kata *ta* berarti tanda, simbol (*mark*) dan kata *pu* atau *bu* adalah keterangan tambahan yang menggambarkan kehebatan (*intensity*), lalu diartikan sebagai ‘tanda’ yang sangat ampuh (*marked thoroughly*). Taboo juga sering diartikan dengan ‘tidak bersih’ (*unclean, impure*), tetapi juga diidentikan dengan kata ‘suci’ (*holy*) dan ‘pemali’ (*forbidden*). Tabu juga sering dikacaukan pengertiannya dengan sakral (*sacred*) dan *profan*. Menstrual taboo sudah menjadi istilah yang umum digunakan dalam buku-buku antropologi yang berbicara tentang persoalan menstruasi.²

Kata menstruasi adalah istilah yang digunakan untuk menunjukkan kondisi wanita yang sedang mengeluarkan darah dari alat vitalnya. Umumnya, darah ini keluar setiap bulan sekali. Terkait hal ini, ada beberapa istilah yang menurut Laura sering digunakan untuk menyebutkan kondisi menstruasi tersebut, diantaranya;³

¹Lihat Lara Owen, *Her Blood is Gold, Celebrating the Power of Menstruation*, San Francisco: Harper SanFrancisco, 1993, hlm. 29. Sebagaimana dikutip oleh Fery Cahyadien Syifa. Menstruasi. http://ferysyifa.tripod.com/teo_mens.htm. Diakses tanggal 22 September 2014.

²Yuswati, *Dari Mitos Menstrual Taboo ke Dunia Kecantikan dan Fashion*, hlm. 4. PDF diakses tanggal 8 April 2015. Lihat juga Beverly I. Strassmann, *The Function of Menstrual Taboos Among the Dogon, Defense Against Cuckoldry?*, hlm. 90. PDF Diakses tanggal 8 April 2015.

³Laura Fingerson, *Girls in Power; Gender, Body and Menstruation in Adolescence*, New York: State University of New York Press, 2007, hlm. 33.

Istilah yang sering digunakan kaum wanita	Istilah yang digunakan oleh kaum laki-laki
<ul style="list-style-type: none">• Bleeding• I'm flooded• I'm on my period• The monthly thing• Time of the month• It's that time of the month again• Ragging• I'm on the rag• PMS• Aunt Flo is visiting• Bloody mary• Flag day• Crimson tide	<ul style="list-style-type: none">• Period• On the rag• ragging• She just dropped an egg• Riding the Crimson wave• That time of the month

Di Indonesia, ada juga beberapa istilah yang senada dengan menstruasi, seperti; “halangan” (dalam tradisi pesantren sering disebut dengan “*ma’żurah*”), “datang bulan”, “datang tamu”, “haid” “naik bendera” “lagi gak suci”, “lagi gak salat” atau “lagi dapet”. Sedangkan dalam tradisi Islam, ada sepuluh istilah untuk menstruasi, yaitu; *haiḍun, ṭamaṣun, dāhkun, ikbārun, i’sārun, dirāsun, ‘irākun, firākun, tamsun, dan nifāsun*.⁴ Istilah yang umum digunakan adalah *haiḍun*. Hanya saja, Islam membedakan darah yang keluar dari rahim wanita menjadi tiga jenis berdasarkan waktunya, yaitu; *haiḍun, nifāsun* (ketika melahirkan), dan *istihaḍah* (di luar waktu melahirkan dan haid normal, atau biasa disebut dengan darah penyakit).

Laura mengatakan bahwa perbedaan mengenai istilah menstruasi sebenarnya mengindikasikan tipe perasaan wanita dalam menghadapi menstruasi. Sebagian bermakna aktif dan sebagian lainnya bermakna pasif. Sebagai contoh, ketika seorang wanita menstruasi mengatakan, “*Aku sedang berdarah,*” artinya ia merasa sedang melakukan tindakan tertentu. Adapun kalimat, “*Bibi Flo sedang berkunjung,*” artinya bermakna pasif, yang menunjukkan menstruasi sedang terjadi pada diri seorang wanita. Adapun istilah “*hari bendera*” adalah salah satu cara pengungkapan yang terbilang unik. Bagi remaja perempuan, istilah ini terbilang unik dan kreatif

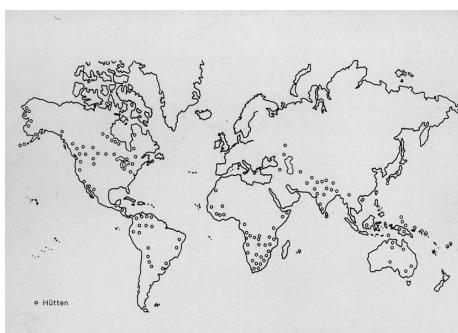
⁴Muhammad ‘Athāīh Khumais, *Fiqh an-Nisā’ fi aṭ-Tahārah*, hlm. 68.

dalam merepresentasikan menstruasi.⁵

Istilah-istilah yang muncul untuk mengungkapkan kondisi menstruasi sebenarnya lahir karena darah menstruasi masih dianggap suatu hal yang tabu. Di Indonesia, dahulu seorang gadis yang mengalami *menarche* (masa pertama menstruasi) akan merasa malu untuk mengakui bahwa ia sedang menstruasi. Terlebih jika kondisinya tersebut diketahui oleh kaum laki-laki.

Sejarah Kultural Menstrual Taboo

Darah menstruasi (*menstrual blood*) dianggap darah tabu (*menstrual taboo*) dan perempuan yang sedang menstruasi menurut kepercayaan agama Yahudi harus hidup dalam gubuk khusus (*menstrual huts*), suatu gubuk khusus dirancang untuk tempat hunian para perempuan menstruasi atau mengasingkan diri di dalam goa-goa, tidak boleh bercampur dengan keluarganya, tidak boleh berhubungan seks, dan tidak boleh menyentuh jenis masakan tertentu. Hal yang lebih penting ialah tatapan mata (*menstrual gaze*) dari mata wanita sedang menstruasi yang biasa disebut dengan “mata iblis” (*evil eye*) harus diwaspadai, karena diyakini bisa menimbulkan berbagai bencana.



Gambar 1: Peta penggunaan Gubuk Menstruasi (*Menstrual Hut*) di dunia⁶

Perempuan harus mengenakan identitas diri sebagai isyarat tanda bahaya (*signals of warning*) manakala sedang menstruasi, supaya tidak terjadi pelanggaran terhadap menstrual taboo.⁷

⁵Laura Fingerson. *Girls in Power*, hlm. 34.

⁶Peta ini bisa dilihat di situs resmi Museum of Menstruation (bertempat di Maryland, Amerika Serikat) yaitu <http://www.mum.org/MenstrualHut.htm>. Diakses tanggal 29 Juli 2015.

⁷Lihat Thomas and Alma Gottlieb (Ed.), *Blood Magic, the Anthropology of*

Dari sinilah asal-usul penggunaan kosmetik⁸ yang semula hanya diperuntukkan kepada perempuan sedang menstruasi. Barang-barang perhiasan seperti cincin, gelang, kalung, giwang, anting-anting, sandal, selop, lipstik, shadow, celak, termasuk cadar/jilbab ternyata adalah *menstrual creations*.⁹



Gambar 2: *Gubuk Menstruasi Masyarakat Dogon, dari Kani Bonzon, Mali, Afrika.*

Laura Fingerson mengatakan bahwa pada tahun 1800 hingga 1900-an, istilah *menstrual taboo* di dunia Barat merupakan istilah yang berhubungan dengan segala pembatasan aktivitas bagi wanita menstruasi. Wanita yang sedang menstruasi dibatasi untuk tidak berenang, berhubungan suami-istri, bekerja secara fisik dan pekerjaan lainnya yang memerlukan banyak tenaga. Hal ini dilakukan karena mereka khawatir akan kondisi wanita yang sedang menstruasi tidak bisa konsentrasi pada pekerjaannya.¹⁰

Menstruation, Berkeley, Los Angeles, London: University ff California Press, 1988, hlm. 6-7. Lihat pula PaulaWeidger, Menstrual and Menopause, The Physiology and Psychology, The Myth and Reality, New York: Alfred. A. Knoff., 1976, hlm. 85. Sebagaimana dikutip oleh Nasaruddin Umar. *Menstrual Taboo*. <https://paramadina.wordpress.com/2007/03/16/menstrual-taboo/>. Diakses tanggal 4 Mei 2015.

⁸Kata *kosmetik* itu sendiri berasal dari bahasa Greek, *cosmetikos* yang arti dan konotasinya berhubungan erat dengan kata *cosmos* yaitu perihal keteraturan bumi. Akan tetapi istilah «kosmetik» yang sekarang menjadi alat kecantikan wanita lebih dekat kepada kata *cosmetikos* tadi, berarti sesuatu yang harus diletakkan pada anggota badan wanita guna menjaga terpeliharanya keutuhan lingkungan alam. Lihat Judi Grahn, Blood, Bread, and Roses, *How Menstruation Created the World*, Boston: Beacon Press, 1993, hlm. 72-73. Nasaruddin Umar. *Menstrual Taboo*. <https://paramadina.wordpress.com/2007/03/16/menstrual-taboo/>. Diakses tanggal 4 Mei 2015.

⁹Judi Grahn, Blood, Bread, and Roses, “*How Menstruation...*”, hlm. 89-95.

¹⁰Laura Fingerson. *Girls in Power*, hlm. 43.

Ada beberapa karya yang membahas tentang menstruasi, seperti yang disebutkan Laura, pada era 1940-an, terdapat karya Valeria Hopkins Parker yang memperingatkan tentang pentingnya menjaga kebersihan area kelamin perempuan secara teratur.¹¹ Ada juga Marion L. Faegre yang menyarankan agar tetap menjaga kesegaran dan kebersihan badan dengan cara sering mandi.¹² Pengaruh dari karya-karya ini merambah hingga pada era 1970-an.

Laura mengatakan bahwa sikap negatif yang berkembang dalam budaya Barat ini dapat ditelusuri dari pengaruh kerajaan Yunani dan Romawi zaman dahulu, melalui karya-karya Aristotle dan Pythagoras. Tokoh-tokoh ini percaya bahwa darah menstruasi adalah zat kotor yang mengandung racun.¹³ Dalam karya Eugene Mozes, ia menjelaskan satu budaya kuno dimana wanita yang sedang menstruasi harus berteriak “*Aku tidak suci! Aku tidak suci!*”, atau “*Mi Kay! Mi Kay!*”. Bagi sebagian umat Yahudi Ortodoks, ketabuan najis menstruasi (*niddah*) dan ritual penyucian setelah menstruasi (*miqveh*) adalah praktik-praktik yang masih berjalan, meskipun sebagian penulis berpendapat bahwa *miqveh* hanyalah sesuatu yang bersifat keagamaan dan tidak berpengaruh apapun pada kebersihan atau memberi kesan negatif terhadap menstruasi itu sendiri.¹⁴

Terkait dengan istilah “*menstrual taboo*”, Laura menambahkan bahwa sebenarnya tidak diketahui siapa yang pertama kali menganggap ketabuan darah menstruasi. Laura meyakini bahwa ketika seseorang berdarah, itu mungkin karena terluka atau sakit. Laura mengatakan bahwa hampir bisa dipastikan, ketika laki-laki dalam sejarah Barat memberikan ruang sosial yang lebih rendah kepada wanita, di saat itu pula laki-laki telah mengembangkan dan meneruskan kepercayaan negatif dan ketabuan, sebagai cara lain dalam mengkontrol sisi sosial kaum wanita.¹⁵

¹¹Valeria Hopkins Parker. *For Daughters and Mothers*. Indianapolis. IN: BobbsMerrill Company. 1940. Dikutip oleh Laura Fingerson. *Girls in Power*, hlm. 42.

¹²Marion L Faegre, *Understanding Ourselves: A Discussion of Social Hygiene for Older Boys and Girls*, Minneapolis: The Minnesota Department of Health. 1943, hlm. 29. Dikutip oleh Laura Fingerson. *Girls in Power*, hlm. 42.

¹³Merete Amann-Gainotti. “*Sexual Socialization during Early Adolescence: The Menarche*. Dalam *Adolescence* 21:703–10. 1986. Dikutip oleh Laura Fingerson. *Girls in Power*, hlm. 42.

¹⁴Laura Fingerson. *Girls in Power*, hlm. 42.

¹⁵Laura Fingerson. *Girls in Power*, hlm. 44.

Menstrual Taboo dan Cikal-Bakal Teori Patriarkal

Nasaruddin Umar mengungkapkan bahwa teori patriarkhi¹⁶ diawali dari *menstrual taboo*, dan menjadi salah satu penyebab langgengnya sistem patriarkhi dalam sejarah umat manusia.¹⁷ *Menstrual taboo* inilah yang menjadi pengaruh paling besar terhadap relasi gender hingga saat ini. Pemikiran masyarakat dahulu yang pekerjaannya berburu dan agraris melarang perempuan menstruasi untuk melakukan pekerjaan yang hanya bisa dilakukan laki-laki. Perempuan menstruasi mengalami rasa sakit dan gangguan fisik lainnya, sehingga tidak diizinkan berburu dan bertani. Pembatasan ini tidak hanya terjadi pada saat menstruasi, melainkan juga merambah hingga masa-masa tidak menstruasi. Akibatnya, dalam proses sosial, menstruasi yang awalnya hanya berhubungan dengan kesehatan tubuh, akhirnya dianggap sesuatu yang negatif dan membuat perempuan tidak dapat mengerjakan sesuatu apapun.

Dahulu, perempuan tidak banyak memperoleh pendidikan untuk mengatasi menstruasi. Mitos mengenai menstruasi dianggap sesuatu yang sakral dan berasal dari Tuhan, sehingga masyarakat harus meyakininya. Akibat kesehatan fisik dan psikis perempuan yang terganggu pada saat menstruasi, menjadi dasar bagi kaum laki-laki membatasi segala aktivitas yang sebenarnya dapat dilakukan perempuan di luar masa menstruasi.¹⁸

Mitos mengenai *menstrual taboo* adalah salah satu wacana yang memiliki kaitan yang erat dengan teologi (agama). Hal ini dapat disimak kembali dalam uraian sebelumnya mengenai agama-agama dunia dalam memandang wanita yang sedang menstruasi. Dalam agama Islam, mitos serupa banyak dipengaruhi oleh Israiliyat yang kini terdokumentasikan dalam kitab Talmud. Dalam Kitab Talmud (Eruvin 100b) disebutkan bahwa akibat pelanggaran Hawa/Eva di surga maka kaum perempuan secara keseluruhan akan menanggung sepuluh beban penderitaan. Salah satunya adalah perempuan akan

¹⁶Patriarkhi merupakan suatu sistem otoritas laki-laki yang menindas perempuan melalui institusi sosial, politik, dan ekonomi. Maggie Humm. *Feminism Criticism: Women as Contemporary Critics*, New York: ST. Martin's Press. 1986, hlm. 332. Dikutip oleh Merry Balango. *Perubahan Sikap Perempuan Terhadap Masalah Menstruasi*. Jurnal Pelangi Ilmu, hlm. 132.

¹⁷Sinta Nuriah A. Rahman. *Islam dan Konstruksi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002, hlm. 22. Dikutip oleh Merry Balango. *Perubahan Sikap Perempuan*, hlm. 132-133.

¹⁸Merry Balango, *Perubahan Sikap Perempuan*, hlm.132.

mengalami siklus menstruasi, yang sebelumnya Hawa tidak pernah mengalaminya.¹⁹

Pada saat perempuan mengalami menstruasi ada yang menganggap bahwa itu merupakan kutukan dari Tuhan karena dosa Hawa yang dianggap menggoda Adam untuk memakan buah terlarang sehingga manusia dikeluarkan dari surga. Menurut tradisi agama Yahudi, perempuan mendapatkan kutukan dari Tuhan karena perbuatan tersebut.

Tradisi yang terbangun dari ajaran agama yang terkesan bias gender itu memperkokoh budaya yang mendiskreditkan perempuan. Banyak kaum perempuan yang terpengaruh dengan tradisi itu dan menganggap bahwa menstruasi adalah kutukan tuhan. Adanya anggapan perempuan yang sedang menstruasi itu najis dan menularkan kenajisannya pada orang lain, mengakibatkan perempuan yang menstruasi dikucilkan dari keluarga dan masyarakat.

Di kalangan masyarakat India Selatan, terdapat adat untuk mengasingkan perempuan yang menstruasi. Mereka harus meninggalkan rumah dan tinggal di asrama yang tersedia bagi perempuan selama menstruasi. Menurut Irwan Abdullah, pengucilan terhadap perempuan yang sedang menstruasi juga terdapat di beberapa wilayah di Indonesia, antara lain di Toraja. Di antara bentuk pengucilan itu dengan tidak mengikutsertakan perempuan dalam aktivitas produktif. Perempuan yang menstruasi mengalami pembatasan dalam beraktivitas maupun dalam berkomunikasi. Banyak lagi larangan yang ditujukan kepada perempuan menstruasi. Pada dasarnya larangan-larangan itu mengurangi dan menghilangkan hak-hak perempuan sebagai manusia.²⁰

Dampak buruk dari keterpengaruhannya tersebut adalah pada cara pandang masyarakat mengenai perempuan. Amina Wadud mengatakan bahwa wanita dalam perspektif dunia saat ini adalah dalam struktur yang inferior. Wanita dianggap tidak mampu menjalani banyak hal yang dilakukan laki-laki. Ia mengakui meskipun laki-laki dengan maskulinitasnya mampu melakukan berbagai hal, tetapi

¹⁹Nasaruddin Umar. *Praktek Kesetaraan Jender pada Masa Nabi*. Diakses tanggal 18 Juni 2015.

²⁰Sri Suhandjati. *Bias Jender dalam Pemahaman Islam*. (Yogyakarta: Gama Media. 2002), hlm. 122. Sebagaimana dikutip oleh Ahmad Suhendra. Haid (Menstruasi) dalam Hadis. *Tesis*. Konsentrasi Al-Qur'an dan Hadis. Program Studi Agama dan Filsafat. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. 2014, hlm. 47-49.

mereka tidak mampu melakukannya seorang diri layaknya wanita. Bagaimanapun, wanita mampu mengandung, melahirkan dan membesarakan anaknya seorang diri tanpa bantuan laki-laki.²¹

Wanita Menstruasi Menurut Agama-agama

Agama Yahudi

Dalam tradisi Biblikal, tidak ada istilah khusus untuk menyebut darah menstruasi, perempuan menstruasi atau periode menstruasi. Di dalam Perjanjian Lama (dahulu Taurat) hanya ada istilah “lelehan” atau di dalam Bibel versi King James disebut dengan “*issue*”. Bibel mulai menjelaskan tentang menstruasi dalam Perjanjian Lama, Kitab Imamat, pasal 15 : 19-33.

15:19. Apabila seorang perempuan mengeluarkan lelehan, dan lelehannya itu adalah darah dari auratnya, ia harus tujuh hari lamanya dalam cemar kainnya, dan setiap orang yang kena kepadanya, menjadi najis sampai matahari terbenam.

15:20 Segala sesuatu yang ditidurnya selama ia cemar kain menjadi najis. Dan segala sesuatu yang didudukinya menjadi najis juga.

15:21 Setiap orang yang kena kepada tempat tidur perempuan itu haruslah mencuci pakaianya, membasuh tubuhnya dengan air dan ia menjadi najis sampai matahari terbenam.

15:22 Setiap orang yang kena kepada sesuatu barang yang diduduki perempuan itu haruslah mencuci pakaianya, membasuh diri dengan air dan ia menjadi najis sampai matahari terbenam.

15:23 Juga pada waktu ia kena kepada sesuatu yang ada di tempat tidur atau di atas barang yang diduduki perempuan itu, ia menjadi najis sampai matahari terbenam.

15:24 Jikalau seorang laki-laki tidur dengan perempuan itu, dan ia kena cemar kain perempuan itu, maka ia menjadi najis selama tujuh hari, dan setiap tempat tidur yang ditidurnya menjadi najis juga.

15:25 Apabila seorang perempuan berhari-hari lamanya mengeluarkan lelehan, yakni lelehan darah yang bukan pada waktu cemar kainnya, atau apabila ia mengeluarkan lelehan lebih lama dari waktu cemar kainnya, maka selama lelehannya yang najis itu perempuan itu adalah seperti pada hari-hari cemar kainnya, yakni ia najis.

15:26 Setiap tempat tidur yang ditidurnya, selama ia mengeluarkan lelehan, haruslah baginya seperti tempat tidur pada waktu cemar kainnya dan setiap barang yang didudukinya menjadi najis sama seperti kenajisan cemar kainnya.

²¹Amina Wadud. Al-Qur'an dan Perempuan, dalam buku "Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global, terj. Bahrul Ulum, (Ed. Charles Kurzman), Jakarta: Paramadina, 2001, hlm. 194.

15:27 Setiap orang yang kena kepada barang-barang itu menjadi najis, dan ia harus mencuci pakaianya, membasuh tubuhnya dengan air, dan ia menjadi najis sampai matahari terbenam.

15:28 Tetapi jika perempuan itu sudah tahir dari lelehannya, ia harus menghitung tujuh hari lagi, sesudah itu barulah ia menjadi tahir.

15:29 Pada hari yang kedelapan ia harus mengambil dua ekor burung tekukur atau dua ekor anak burung merpati dan membawanya kepada imam ke pintu Kemah Pertemuan.

15:30 Imam harus mempersembahkan yang seekor sebagai korban penghapus dosa dan yang seekor lagi sebagai korban bakaran. Dengan demikian imam mengadakan pendamaian bagi orang itu di hadapan Tuhan, karena lelehannya yang najis itu.

15:31 Begitulah kamu harus menghindarkan orang Israel dari kenajisannya, supaya mereka jangan mati di dalam kenajisannya, bila mereka menjiskan Kemah Suci-Ku yang ada di tengah-tengah mereka itu.”

15:32 Itulah hukum tentang seorang laki-laki yang mengeluarkan lelehan atau yang tertumpah maninya yang menyebabkan dia najis,

15:33 dan tentang seorang perempuan yang bercemar kain dan tentang seseorang, baik laki-laki maupun perempuan, yang mengeluarkan lelehan, dan tentang laki-laki yang tidur dengan perempuan yang najis.

Dari teks Perjanjian Lama di atas dapat dilihat beberapa hal yang menjadi ketentuan bagi wanita yang sedang menstruasi, yaitu; [1]. Wanita menstruasi akan mengeluarkan darah selama tujuh hari; [2]. Segala hal yang disentuh oleh wanita menstruasi akan menjadi najis, termasuk anggota keluarga; [3] Bila seorang laki-laki tidur bersama wanita yang sedang menstruasi dan ia terkena darah menstruasinya, maka laki-laki tersebut akan menjadi najis selama tujuh hari. Dan setiap tempat tidur yang ditiduri oleh laki-laki tersebut juga akan dianggap terkena najis; [4]. Setelah selesai dari masa menstruasinya, wanita tersebut akan dianggap “tahir” atau suci, setelah 7 hari kemudian. Artinya, wanita tersebut dianggap bernajis selama 14 hari. [5]. Pada hari ke delapan, wanita tersebut harus mengambil dua ekor burung tekukur atau dua ekor anak burung merpati sebagai syarat yang harus dibawa kepada imam di Pintu Kemah Pertemuan.

Dari rincian di atas, dapat dipahami bahwa dalam tradisi Yahudi, wanita yang sedang menstruasi dianggap sesuatu yang benar-benar harus dihindari. Ia layaknya kotoran yang harus dijauhi ke tempat yang asing dan tidak bisa dijamah oleh anggota keluarga. Jangankan untuk menyentuhnya, menyentuh sesuatu barang yang

telah disentuh wanita tersebut saja, orang tersebut dianggap sudah bernajis. Sekilas, ajaran ini terkesan sangat menyudutkan wanita yang sedang menstruasi. Seakan menstruasi itu adalah hukuman dari sebuah dosa besar yang dilakukan oleh seorang wanita.

Meskipun teks Perjanjian Lama berbicara demikian, namun pada praktiknya, ada sebagian umat Yahudi yang tidak melaksanakan ketentuan tersebut secara ketat. Hal ini penulis ketahui saat pertemuan dengan anggota *Shira*, sebuah komunitas Yahudi Orthodoks Inklusif, di Melbourne, Australia.²² Salah seorang dari mereka mengatakan bahwa meskipun teks Perjanjian Lama melarang wanita menstruasi berada dalam satu atap dengan suami dan anggota keluarga lainnya, namun mereka tidak demikian. Mereka tetap berinteraksi seperti biasa dengan anggota keluarganya, hanya satu hal yang terlarang bagi mereka yaitu menyentuh suaminya. Dengan demikian, antara suami-istri harus menjaga jarak selama istrinya menstruasi.

Agama Kristen

Selama 500 tahun pertama Kristen muncul, menstruasi tidak dianggap sebagai kutukan dan tidak ada batasan atau aturan apapun mengenai menstruasi. Tetapi, setelah masa itu, beberapa pimpinan Kristiani mulai menganggap segala sesuatu yang berhubungan dengan seks adalah sebagai sesuatu yang buruk, termasuk menstruasi dan kehamilan. Banyak Gereja melarang wanita menstruasi masuk ke dalam gereja. Setelah itu, menstrual taboo terus dilanjutkan oleh para teolog sampai Abad Pertengahan.

Wanita menstruasi dilarang melakukan hubungan seksual dengan suami mereka. Hal ini karena menstruasi dipercaya sebagai sesuatu yang berbahaya, merusak air mani, dan berpengaruh tidak bisa mempunyai anak. Para dokter di abad 16 (seperti Thomas Sanchez dan Cardinal Cajetan) mulai menolak rasa kekhawatiran terhadap *menstrual taboo* ini dan mulai memandang darah menstruasi sebagai sesuatu yang tidak berbahaya. Bagaimanapun, saat ini banyak teolog Kristen menganggap menstruasi sebagai dosa.

Dalam tradisi Kristiani modern, tidak ada batasan tentang menstruasi kecuali kaum Orthodoks Konservatif Gereja Katolik. Bagi mereka, wanita menstruasi tetap tidak diizinkan masuk ke gereja

²²Pertemuan ini dilaksanakan dalam rangkaian kegiatan Muslim Exchange Program, 16-29 Maret 2015, di Australia.

Katolik Orthodoks Konservatif. Wacana ini masih tetap ada, yaitu bahwa wanita menstruasi adalah najis dan karena hal inilah, wanita tidak ditakdirkan untuk bisa menjadi pendeta (wanita menstruasi akan membuat altar ikut menjadi bernajis).²³

Agama Islam

Menstruasi dalam ajaran Fiqih Islam disebut dengan *haid* (الحيض). Secara bahasa haidh bermakna mengalir dan memancar. Istilah lain yaitu (المحيض). Kata ini mencakup makna tempat, waktu dan juga darah menstruasi itu sendiri. Sehingga kata (المحيض) dapat dimaknai menjadi tiga hal, yaitu; masa menstruasi, tempat keluarnya menstruasi, atau juga darah menstruasi itu sendiri.²⁴

Adapun secara syara' (istilah), menstruasi (haid) adalah darah yang keluar dari kemaluan wanita -yaitu pada ujung rahimnya-, dalam kondisi tubuh yang sehat, bukan karena melahirkan atau pecahnya selaput dara. Darah ini keluar sejak seorang anak perempuan minimal sembilan tahun hingga usia *monopause* sebagaimana rincinya telah ditetapkan dalam masing-masing mazhab.²⁵

Dalam Islam, menstruasi sudah menjadi *sunnatullah* bagi seluruh perempuan. Hal ini telah disampaikan oleh Nabi Muhammad dalam beberapa hadisnya. Dalam masa menstruasinya, perempuan dilarang menyentuh dan membaca Al-Qur'an, melakukan salat, puasa, memasuki masjid, dan melakukan jima'.

Menstrual Taboo Menurut Muhammad 'Izzah Darwazah; Studi Intertekstualitas

Muhammad 'Izzah Darwazah adalah salah seorang mufasir berkebangsaan Palestina. Awalnya ia dikenal sebagai seorang sejarawan. Namun, ketika ia dipenjara oleh Perancis, ia mulai menekuni Al-Qur'an dan tafsir. Di dalam penjara, ia berhasil menulis trilogi pengantar tafsirnya, yaitu *at-Tafsîr al-Hadîs*. Satu hal yang cukup menarik dari karya tafsir ini adalah dari aspek intertekstualitasnya, yaitu usaha membandingkan teks Al-Qur'an

²³Atozinco. <http://myperiodblog.com/2010/11/19/menstruation-and-religion/>. Diakses tanggal 12 Juni 2015.

²⁴Muhammad 'Athaih Khumais, *Fiqh an-Nisâ' fî at-Tâhârah*. (T.Tp: Dâr al-Ansâr. 1979), hlm. 66-67.

²⁵Muhammad 'Athaih Khumais, *Fiqh an-Nisâ' fî at-Tâhârah*, hlm. 67.

dengan kitab-kitab suci sebelumnya, yaitu Taurat dan Injil. Maka tak heran, jika membaca tafsir ini, akan banyak kutipan yang bersumber dari Alkitab (Bibel).

Selanjutnya, mari kita simak penafsiran Muhammad ‘Izzah Darwazah mengenai menstruasi dan kondisi sosial sebelum ayat menstruasi diturunkan. Dalam Al-Qur'an, ayat yang membicarakan mengenai menstruasi terletak dalam surah al-Baqarah ayat 222. Namun ayat ini juga berkaitan erat dengan ayat setelahnya, yaitu ayat 223. Berikut dua ayat tersebut;

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيطِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيطِ وَلَا تَقْرِبُوهُنَّ
حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا نَطَهَرْنَ فَأُولَئِنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَابِينَ وَيَحْبُّ
الْمُسْتَطَهِرِينَ ﴿٢٢٢﴾ نَسَاؤُكُمْ حَرَثٌ لَّكُمْ فَاقْتُلُوْهُنَّ إِنِّي شَيْئُمْ وَقَدْمُوا لِأَنفُسِكُمْ
وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّمِّمْ مُلْقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾

“Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah, “Haid itu adalah suatu kotoran.” Oleh sebab itu, hendaklah kamu menjauahkan diri dari wanita di waktu haid; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri. Isteri-isterimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. Dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya. Dan berilah kabar gembira orang-orang yang beriman. (al-Baqarah/2: 222-223)

Dalam menafsirkan ayat 222 dari Surah al-Baqarah, Darwazah cukup menyadari tentang adanya kesalahpahaman masyarakat Arab Madinah dalam menyikapi wanita menstruasi. Hal ini dapat dilihat dari sistematika pembahasan yang ia bangun dalam menguraikan dan menghubungkan ayat 222 dengan ayat setelahnya, yaitu ayat 223. Ia memfokuskan pembahasan langsung tentang kontroversi ulama mengenai boleh atau tidaknya mendatangi istri pada duburnya.

Sekilas pembahasan ini tampak terburu-buru. Namun justru penafsiran ayat 223 yang memang harus dibahas terlebih dahulu. Ia memulai penafsiran ayat 223 pada kalimat “فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنِّي شَيْئُمْ”.

Menurut Darwazah, ada beberapa riwayat yang disandarkan kepada sahabat, tabiin, para imam dan juga mujtahidin, yang menjelaskan bahwa makna kalimat ini adalah adanya kebolehan mendatangi istri dari duburnya. Namun, ada juga hadis Nabi dan para sahabat dengan sanad yang sahih melarang perbuatan tersebut, bahkan mengharamkannya. Di antara riwayat yang mengharamkannya, yaitu riwayat Khuza'iyah al-Khatimiyah, yaitu “إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحِي مِنِ الْحُقُّ لَا” yang artinya, “Sesungguhnya Allah tidak malu dari kebenaran, janganlah kalian mendatangi para wanita dari duburnya.” Lainnya adalah hadis dari Ibnu ‘Abbas أن رجلا سأله عن “إتيان المرأة في دبرها فقال له أتسألكي عن الكفر” yang artinya, “Bawwasanya seorang laki-laki bertanya kepadanya (Nabi Muhammad) tentang mendatangi istri di duburnya, maka Nabi berkata, ‘Apakah kamu bertanya kepadaku tentang kekufturan (pengingkaran)?’”

Di sini Darwazah juga menambahkan pendapat jumhur mufasir bahwa kalimat “فَلَمَّا حَرَثْكُمْ أُتَى شِنْتُمْ” mengandung makna boleh mendatangi seluruh bagian tubuh istri yang merupakan bagian anggota jirimak, dengan syarat mendatanginya dari bagian depan (*farji*). Hal ini karena *farji* adalah tempat inti, sebagaimana makna asal kata “النَّكَاحُ” yaitu *wat'u*.²⁶

Berkaitan dengan hal tersebut, Darwazah juga menjelaskan secara rinci mengenai perbedaan aturan menyikapi wanita yang sedang menstruasi berdasarkan hukum tiga agama, yaitu Yahudi, Kristen dan Islam. Ia menjelaskan bahwa kaum Yahudi memiliki aturan yang ketat dalam perkara wanita menstruasi. Mereka menjauahkan wanita menstruasi ke tempat yang jauh, dengan memisahkan tempat makan, tempat bertemu, tempat tidur dan peralatan makan (bejana).

Darwazah menambahkan bahwa tradisi Yahudi tersebut memberi pengaruh bagi masyarakat Arab, khususnya masyarakat Madinah yang juga memperlakukan wanita menstruasi secara ketat. Oleh karena itu, sebagian masyarakat kaum Muslim menanyakan hal tersebut kepada nabi Muhammad. Mereka ingin mengetahui bagaimana syariat Islam memandang dan memperlakukan wanita yang sedang menstruasi.

Pada dasarnya, menurut Darwazah, berbicara mengenai ayat Al-Qur'an tentang wanita menstruasi, juga akan berhubungan

²⁶Muhammad ‘Izzah Darwazah, *At-Tafsīr al-Hadīš*, Jilid VII. Kairo: Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-‘Arabiyah, 1962, hlm. 338.

erat dengan ayat tentang aturan mendatangi wanita sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Hal ini karena tradisi Yahudi yang mendatangi wanita hanya dari satu arah. Tradisi ini juga diikuti oleh masyarakat Madinah. Maka dari itu, ayat mengenai menstruasi (*al-Baqarah*/2: 222) memiliki hubungan yang erat dengan ayat setelahnya, yaitu tentang kebolehan mendatangi wanita dari berbagai arah sebagaimana diatur dalam ajaran Islam (*al-Baqarah*/2: 223).²⁷

Ayat ini merupakan jawaban atas pertanyaan kaum muslim saat itu kepada Nabi Muhammad. Para mufasir berpendapat bahwa makna kata “الاعتراف” dalam ayat tersebut adalah perintah kepada kaum Muslim untuk tidak melakukan jimak hanya saat wanita sedang menstruasi. Di sini Darwazah mencantumkan beberapa hadis yang berkaitan dengan hal ini, diantaranya;

a. *Hadis Muslim*

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ فِيهِمْ لَمْ يُؤَكِّلُوهَا وَلَمْ يُجَامِعُوهُنَّ فِي الْبَيْوَتِ فَسَأَلَ أَصْحَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَرَلَ اللَّهُ تَعَالَى {وَيَسَّأَلُونَكُمْ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذْنٌ فَاغْتَرِلُو النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ} إِلَى آخِرِ الْآيَةِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اصْنُعُو كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا التِّكَاحَ فَبَلَغَ ذَلِكَ الْيَهُودُ فَقَالُوا مَا يُرِيدُ هَذَا الرَّجُلُ أَنْ يَدْعَ مِنْ أَمْرِنَا شَيْئًا إِلَّا خَالَفَنَا فِيهِ²⁸

b. *Hadis dari 'Aisyah*

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءِ وَاحِدٍ كَلَّا لَنَا جُنُبٌ وَكَانَ يَأْمُرُنِي فَأَتَرَلُ فَيُبَاشِرُنِي وَأَنَا حَائِضٌ وَكَانَ يُخْرِجُ رَأْسَهُ إِلَيَّ وَهُوَ مُعْتَكِفٌ فَأَعْسِلُهُ وَأَنَا حَائِضٌ²⁹

Sebagaimana telah diuraikan di atas, bahwa ajaran Yahudi memiliki pengaruh yang kuat terhadap hukum menstruasi di masyarakat Madinah. Dari teks Perjanjian Lama dapat diketahui bahwa mereka menjauhkan wanita menstruasi secara totalitas. Dalam kitab *Risalah al-Haid wa an-Nifas wa al-istihādah* dijelaskan bahwa ajaran ini bertolak belakang dengan ajaran Kristiani. Disebutkan

²⁷Muhammad 'Izzah Darwazah, *Al-Tafsīr al-Hadīs*, hlm. 339.

²⁸Muhammad 'Izzah Darwazah, *Al-Tafsīr al-Hadīs*, hlm. 339.

²⁹Muhammad 'Izzah Darwazah, *Al-Tafsīr al-Hadīs*, hlm. 339.

bahwa umat Krsitiani tidak menjauhkan wanita menstruasi sama sekali. Artinya, wanita menstruasi bebas melakukan hal apa saja layaknya wanita yang tidak menstruasi, termasuk hubungan seksual dengan suami.

Dari data di atas dapat disimpulkan bahwa ajarah Yahudi terkesan sangat ketat dalam menyikapi wanita menstruasi. Sedangkan ajaran Kristiani terkesan sangat longgar. Lalu, bagaimana dengan Islam?, Islam berada di antara kedua ajaran tersebut atau berada di tengah-tengah. Artinya, Islam tidak menjauhkan wanita menstruasi secara totalitas—layaknya umat Yahudi, dan juga tidak terlalu longgar layaknya umat Kristen. Islam menjauhkan wanita menstruasi hanya pada hubungan seksual antara lutut dan pusar. Selain itu, Islam membolehkan interaksi apapun antara suami dan istri yang sedang menstruasi.

Setelah memberikan beberapa hadis terkait menstruasi, Darwazah mengulaskan sedikit tentang perbedaan pendapat ulama mengenai kalimat “فِإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمْرَكُ اللَّهُ”. Mayoritas ulama sepakat bahwa suami boleh mendatangi istri setelah terputusnya darah haid, setelah istri mandi wajib. Sedangkan menurut sebagian ulama, suami boleh mendatangi istri setelah terputusnya darah, meskipun istri belum mandi wajib. Terkait perbedaan pendapat ini, Darwazah tidak memberikan pendapatnya mengenai pendapat mana yang lebih kuat.

Berdasarkan tafsir Darwazah terhadap Surah al-Baqarah: 222-223 dan disandingkan dengan teks Bibel, maka dapat disimpulkan beberapa persamaan dan perbedaan antara kedua teks tersebut mengenai menstruasi, yaitu;

Tabel 1: Perbandingan informasi antara Al-Qur'an dan Bibel tentang menstruasi

Isi Pokok Cerita	Al-Qur'an	Bibel	Persamaan	Perbedaan
Topik menstruasi	Al-Baqarah: 222 “Mereka bertanya kepadamu tentang haid”	Imamat 15 : 19 Apabila seorang perempuan mengeluarkan leahan,	Adanya topik menstruasi berserta ketentuan-nya	-

Sifat menstruasi	Al-Baqarah: 222 Katakanlah: “Haidh itu adalah suatu kotoran”	Imamat 15 : 20 Segala sesuatu yang ditidurinya selama ia cemar kain menjadi najis.	Menstruasi dianggap sesuatu yang kotor atau najis.	-
Sikap terhadap wanita menstruasi	Al-Baqarah: 222 Hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh dan janganlah kamu mendekati mereka.	Imamat 15 : 19 “dan setiap orang yang kena kepadanya, menjadi najis sampai matahari terbenam”. Imamat 20 : 18 Apabila seorang laki-laki bersetubuh dengan seorang wanita yang sedang haid, mereka tidak lagi dianggap anggota umat-Ku. Imamat 18 : 19 Janganlah kauhampiri seorang perempuan pada waktu cemar kainnya yang menajiskan untuk menyingkapkan auratnya.	Tidak boleh mendekati wanita menstruasi	Bibel menjauhkan wanita menstruasi secara totalitas. Al-Qur'an hanya melarang hubungan seksual dengan wanita menstruasi.
Adanya masa suci pasca menstruasi	Al-Baqarah: 222 “...sebelum mereka suci”.	Imamat 15 : 28 Tetapi jika lau perempuan itu sudah tahir dari lelehannya, ia harus menghitung tujuh hari lagi, sesudah itu barulah ia menjadi tahir. <i>Teks tidak secara eksplisit</i>	Adanya masa suci pasca menstruasi.	Bibel menentu-kan masa suci setelah 14 hari.
Legitimasi melakukan hubungan seksual pasca menstruasi	Al-Baqarah: 222 Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu.		Boleh berhubungan seksual pada masa suci.	-

Berdasarkan tabel di atas, dapat dilihat bahwa ada beberapa

persamaan antara Al-Qur'an dan Bibel mengenai menstruasi. Hanya saja Al-Qur'an terlihat lebih longgar dibandingkan Bibel. Darwazah tidak menjelaskan seluruh aspek persamaan dan perbedaan di atas. Darwazah lebih menekankan pada aspek-aspek yang erat kaitannya dengan pengaruh menstrual taboo. Satu hal yang penting untuk disimpulkan dari penjelasan Darwazah adalah bahwa Islam telah menghapus konsep *menstrual taboo*. Islam mengakui adanya menstruasi, tetapi tidak menciptakan batasan-batasan hubungan sosial antara perempuan menstruasi dengan orang-orang sekitarnya.

Islam Menghapus *Menstrual Taboo*

Dalam Islam, menstruasi sudah menjadi *sunnatullah* bagi semua wanita. Menstruasi bukanlah suatu hal yang harus dianggap tabu. Wanita memiliki hak untuk mendapatkan pengetahuan mengenai menstruasi, terlebih masyarakat di sekitarnya.

Saat ini, konsep *menstrual taboo* sudah mulai terkikis. Banyak masyarakat sudah memaklumi kondisi perempuan yang sedang menstruasi. Bahkan, Indonesia mempunyai undang-undang terkait menstruasi, yaitu UU Republik Indonesia, Nomor 13 Tahun 2003, tentang Ketenagakerjaan, pada Bab X tentang Perlindungan, Pengupahan dan Kesejahteraan, bagian ke satu tentang Perlindungan, Paragraf 4 tentang Waktu Kerja, pasal No.81, yaitu;

- (1) Pekerja/buruh perempuan yang dalam masa haid merasakan sakit dan memberitahukan kepada pengusaha, tidak wajib bekerja pada hari pertama dan kedua pada waktu haid.
- (2) Pelaksanaan ketentuan sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) diatur dalam perjanjian kerja, peraturan perusahaan, atau perjanjian kerja bersama.

Adanya undang-undang di atas membuktikan bahwa pemerintah dan masyarakat Indonesia sudah memiliki kesadaran dalam menyikapi perempuan menstruasi. Artinya, Indonesia secara perlahan juga sudah menghapus konsep *menstrual taboo*. Hal ini juga dapat disaksikan dalam pergaulan remaja sekolah maupun perkuliahan. Meskipun masih menggunakan istilah-istilah lain, namun mayoritas perempuan tak merasa tabu mengungkapkan kondisinya yang sedang menstruasi. Dan kaum laki-laki pun bisa menerima bahkan memaklumi kondisi tersebut dengan baik.

Tak hanya itu, saat ini telah banyak produk-produk yang dapat menyerap darah menstruasi, sehingga wanita yang sedang menstruasi

dapat beraktivitas dengan bebas tanpa rasa khawatir. Uniknya, darah menstruasi yang awalnya dianggap suatu hal yang tabu dan memalukan, telah menginspirasi sebuah kepedulian terhadap penampung *blood menstruation* bahkan mengilhami seorang pria Harry Finley dari New Carrollton, Maryland, mendirikan *The Museum of Menstruation* (www.mum.org), disana tersimpan foto-foto berbagai bentuk pembalut wanita, bahkan berbagai produk karya seni dengan material pembalut wanita.

Simpulan

Berdasarkan pembahasan di atas, dapat diambil beberapa kesimpulan, yaitu; *Pertama*, secara tegas, Darwazah menolak tradisi menstrual taboo yang terdapat dalam tradisi Yahudi. Ia mengatakan bahwa tidak ada *menstrual taboo* dalam Islam. Sebaliknya, Islam adalah agama yang mengakui menstruasi sebagai *sunnatullah* yang dialami semua wanita. Melalui ayat-ayat menstruasi, dapat disimpulkan bahwa Islam juga menghapus adanya konsep *menstrual taboo*. *Kedua*, menurut Darwazah, pengaruh ajaran Yahudi yang menganggap menstruasi adalah suatu hal yang tabu, bisa dikatakan masih memberikan pengaruh, yaitu konsep “menghindari” wanita menstruasi. Hanya saja, Al-Qur'an menjelaskan bahwa Islam membolehkan segala bentuk interaksi antara suami dengan istri yang menstruasi, kecuali satu hal, yaitu; hubungan seksual (*jima'*).

Ketiga, Darwazah menolak tradisi Bibel yang mengasingkan wanita selama menstruasi. Ia menguatkan pendapatnya dengan beberapa hadis shahih tentang interaksi Rasulullah dengan istrinya ketika mereka sedang menstruasi. *Keempat*, Saat ini, menstruasi bisa dikatakan bukanlah suatu hal yang tabu. Hal ini bisa dilihat melalui interaksi antara kaum wanita dengan kondisi sosial di sekitarnya. Menstruasi bukanlah suatu penghalang bagi wanita untuk melakukan berbagai aktifitas. Bahkan, Indonesia mempunyai undang-undang mengenai menstruasi.

Demikian penelitian mengenai tradisi *menstrual taboo* dan kontrol sosial kaum wanita menurut Muhammad 'Izzah Darwazah. Tegur sapa dan silaturrahim akademik sangat penulis harapkan demi perbaikan tulisan ini selanjutnya. *Wallāhu a'lam bi as-sawāb.* []

Daftar Pustaka

- Balango, Merry., *Perubahan Sikap Perempuan Terhadap Masalah Menstruasi*. Jurnal Pelangi Ilmu.
- Darwazah, Muhammad ‘Izzah. *Al-Tafsīr al-Hadīs*, Jilid VII. Kairo: Dār al-Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah. 1962.
- Fingerson, Laura., *Girls in Power; Gender, Body and Menstruation in Adolescence*. New York: State University of New York Press. 2007.
- Khumais, Muhammad ‘Athāih., *Fiqh an-Nisā’ fī at-Tahārah*. T.Tp: Dār al-Anṣār, 1979.
- Suhendra, Ahmad., Haid (Menstruasi) dalam Hadis. *Tesis. Konsentrasi Al-Qur'an dan Hadis. Program Studi Agama dan Filsafat Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga*, 2014.
- Wadud, Amina., Al-Qur'an dan Perempuan, dalam “*Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*”, terj. Bahrul Ulum, (Ed. Charles Kurzman), Jakarta: Paramadina, 2001.

Sumber Lain

- Strassmann, Beverly I., *The Function of Menstrual Taboos Among the Dogon, Defense Against Cuckoldry?*. PDF Diakses tanggal 8 April 2015.
- Syifa, Fery Cahyadien., Menstruasi. http://ferysyifa.tripod.com/teo_mens.htm. Diakses tanggal 22 September 2014.
- Umar, Nasaruddin., *Praktek Kesetaraan Jender pada Masa Nabi*, Diakses tanggal 18 Juni 2015.
- Yuswati., *Dari Mitos Menstrual Taboo ke Dunia Kecantikan dan Fashion*, PDF diakses tanggal 8 April 2015.
- Atozinco.<http://myperiodblog.com/2010/11/19/menstruation-and-religion/>. Diakses tanggal 12 Juni 2015.

Peradaban Al-Qur'an dan Jaringan Ulama Pesisir di Lamongan dan Gresik

The Civilisation of the Quran and the Network of the Ulama in the Coastal Areas of Lamongan and Gresik

Muhammad Barir

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Pengok GK. 1, No. 795 RT.33 RW 9, Demangan, Gondokusuman, Yogyakarta

Naskah diterima: 14-10-2015; direvisi: 05-11-2015; disetujui: 08-11-2015

Abstrak

Pesisir Jawa sebagai akses pelayaran merupakan pintu gerbang utama dalam penyebaran kebudayaan masa awal masuknya Islam. Jalur perekonomian yang terbentang dari Selat Malaka hingga pesisir Jawa meninggalkan banyak bekas yang hingga sekarang terabadikan dalam pena-pena kesejarahan Nusantara. Pusat pengajaran Al-Qur'an di Grasik telah muncul pada awal abad ke 11 M. Berkembang pada abad ke-15 M di Kasunanan Giri, dan mencapai era perluasannya pada abad ke-18 M ditandai dengan pertumbuhan pesantren yang begitu pesat. Pada gilirannya, bentang wilayah yang strategis ini membangun jaringan tokoh *Qurrā'* dan ahli keilmuan Al-Qur'an di pesisir Lamongan dan Gresik seperti Abdul Karim Musthofa dan Munawwar Sidayu Gresik yang memiliki *sanad Imām 'Āsim*.

Kata kunci : Peradaban Al-Qur'an, Jaringan Ulama' Al-Qur'an, Al-Qur'an.

Abstract

Coastal area as the maritime access is the main gateway in the spreading of culture in the early period of the coming of Islam. Economical path which extends from the Malacca Strait to the Java coast left a lot of traditions, which until now are perpetuated in the historical writings of the archipelago. The central teaching of the Qur'an on the coastal area of Java in Gresik has emerged in the early 11th century and flourished in the 15th century in the land of Kasunanan Giri, and reached its expansion era in the 18th century along with the rapid growth of pesantren as traditional educational institution. In turn, the strategic landscape

of this region built a network of ulama and scholar experts of the Qur'an in Lamongan coast of Gresik such Abdul Karim Musthofa and Munawwar Sidayu of Gresik who have a direct chain transmission (sanad) from the Imām 'Āsim. As a result, there were many civilizations in the span of eight centuries such as some artefacts and manuscripts.

Keywords: *Al-Qur'an, Qur'anic Civilization, Networks of Scholars of the Qur'an.*

Pendahuluan

Melalui perjalanan sejarahnya, Islam beserta Al-Qur'an mengambil posisinya di tengah realitas kebudayaan masyarakat. Islam juga turut membangun kebudayaan dan peradaban baru.¹ Muhammad Natsir dalam *Capita Selecta*, mengutip argument Gibb, mengatakan, "*Islam is indeed much more than a system of theology, it is a complete civilization.*" Islam sesungguhnya lebih dari satu sistem agama saja, dia itu adalah satu kebudayaan yang lengkap.² Gibb melihat Islam dalam dua sisinya bagai dua sisi uang koin. Dalam satu sisi ia memang agama yang normatif, namun di sisi yang lain, ia datang dalam rangkaian sejarah yang bergerak dan melintasi ruang tradisi dan kebudayaan.³

¹Istilah peradaban sering disandingkan dengan kebudayaan. E.B. Tylor dalam *Primitive Culture*, menyatakan tentang hubungan kedua istilah tersebut: "*culture or civilization taken in its wide ethnographic sense. Is that complex whole which include knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities habits acquire by man as a member of society.*" "Kebudayaan dan peradaban terambil di dalam pengertian etnografsinya yang luas. Yaitu keseluruhan yang kompleks yang meliputi pengetahuan, kepercayaan, seni, moral, hukum, kebiasaan, dan segala hal lainnya yang diperoleh seseorang sebagai anggota dari masyarakat." Lihat Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches Into The Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art And Custom* vol. I, London: Murray, 1920, hlm. 1.

Menurut Ibn Khaldun peradaban (*haḍārah*) adalah lawan kata ketertinggalan kaum badwi (*badāwah*) yang nomaden. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoha, Jakarta: Pustaka Firduus, 2011, hlm. 142. Samuel P. Huntington menyatakan bahwa kebudayaan merupakan upaya yang masih terus berlanjut, sedangkan peradaban adalah cita-cita atau titik akhir yang ingin dicapai. Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2008, hlm. 19. Menurut Peter L. Berger (1967), kebudayaan juga difahami sebagai keseluruhan dari produk manusia. Nur Syam, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2011, hlm. 15.

²M. Natsir, *Capita Selecta*, Bandung: Sumup Bandung, 1961, hlm. 3.

³Pengaruh maritim sebagai pusat penyebaran dan awal terbangunnya historiografi sebuah peradaban sebagaimana yang terjadi di Nusantara telah dijelaskan oleh Ricklefs. Menurutnya, Kesultanan Lemreh merupakan basis utama dan tempat awal penyebaran Islam dimulai tahun 1200. Untuk itu Lemreh diistilahkan dengan "bukti awal dari sejarah Indonesia modern yang Islami": "*The first evidence of Indonesian Muslims concerns the northern part of Sumatra. In the graveyard of Lamreh is found*

Tidak banyak penelitian yang mengkaji hubungan peradaban Al-Qur'an dengan penyebaran Islam di Pesisir. Karya besar seperti *History of Java* yang ditulis Stamford Raffles; *Le Hadhrmout et les Colonies Arabes Dans L'Archoipel Indien* karya Van den Berg; *Nusa Jawa* karya Denys Lombard; dan *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* karya Martin van Bruinessen yang menjabarkan sedikit banyaknya pengaruh Islam di Jawa dan Nusantara hanya mengulas secara sekilas peradaban Al-Qur'an dan konteks pesisiran. Kajian yang sedikit-banyak telah meletakkan pesisir sebagai sebuah tempat proses berjalannya tradisi adalah *Islam Pesisir* yang ditulis oleh Nur Syam dan *Agama Nelayan* yang ditulis oleh Afifuddin Ismail sebagai disertasinya yang mengambil setting di Pambusuang, Polewali Mandar, Sulawesi Barat dengan mengulas pertemuan antara agama Islam dan tradisi lokal yang dimulai sejak abad XVII Masehi.⁴ Karya Nur Syam dan Afifuddin Ismail ini paling tidak menjadi pembuka wacana bahwa pesisir memiliki peradaban yang unik dan juga memiliki sejarah panjang.

Penelitian melalui pendekatan kesejarahan⁵ ini diharapkan mampu menjadi satu di antara upaya-upaya penelusuran data-data historis tentang gambaran peradaban Al-Qur'an dan tafsir yang muncul pada rentang dakwah Islam di pesisir utara Jawa abad

the gravestone of Sultan Sulaiman bin Abdullah in al-Basir, who died in AH 608/ AD 1211. This is the first evidence of the existence of an Islamic kingdom in Indonesian territory.” “Bukti pertama umat Islam Indonesia adalah menyangkut Sumatera bagian Utara. Di pekuburan Lemreh ditemukan batu nisan dari Sultan bin Abdullah, yang meninggal pada 608 H/ 1211 M. Ini merupakan bukti pertama tentang eksistensi sebuah kerajaan di kawasan territorial Indonesia. Lihat M. C. Ricklefs, *a History of Modern Indonesia Since c. 1200*, Hounds mills, Palgrave, 2001, hlm. 4.

⁴Afifuddin Ismail, *Agama Nelayan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hlm. 4.

⁵Kata historis memiliki kedekatan dengan kata *History* yang bisa diartikan dengan sejarah (dalam bahasa Arab *Syajarah*). Kata tersebut diambil dari bahasa Yunani (*istoria*), yakni gejala-gejala alam yang bersifat kronologis terutama yang berkaitan dengan manusia. Menurut W. Bauer (1928) sejarah merupakan ilmu pengetahuan sebagai upaya melukiskan dan menjelaskan fenomena dalam mobilitasnya karena adanya hubungan antara manusia di tengah kehidupan masyarakat. lihat Dudung Abdurahman (ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006, hlm. 41. Terlepas dari beberapa definisi tersebut, Kuntowijoyo mengambil kesimpulan bahwa sejarah adalah “rekonstruksi masa lalu”. Lebih jauh, rekonstruksi tersebut tidak hanya untuk kepentingan masa lalu itu sendiri, namun sebagai upaya menyusun pandangan dalam membangun masa depan. Lihat Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013, hlm. 14.

XVIII hingga abad XX Masehi terutama di Drajat dan Sendang Duwur yang berada di antara dua kabupaten, yakni Gresik⁶ dan Lamongan. Selain itu, pada bagian lainnya dalam tulisan ini akan diisi oleh sejarah perkembangan kajian Al-Qur'an di Masyarakat dan Pesantren-Pesantren Pantai Utara di kedua kabupaten tersebut. Data-data historis akan dirangkum berdasarkan kerangka peristiwa (*event*), kronologi, serta keberlangsungan dan perubahan (*continuity and change*).

Pendidikan Al-Qur'an Era Awal dalam Kerangka *Continuity and Change*

Melalui penelitian Bruinessen tentang kitab kuning, pesantren, dan tarekat yang menggambarkan Islam di Nusantara, kita dapat menelaah ilustrasi dari pergeseran tradisi Agama Jawa (Kapitayan, Hindu, dan Budha) ke dalam tradisi barunya bersama Islam. Islam tidaklah dapat merubah keseluruhan tradisi Agama Jawa yang didominasi kepercayaan sakral, namun hanya merubah isinya.⁷ Begitu sulitnya memasukkan hal baru ke dalam tradisi lama, mengharuskan adanya legitimasi berupa pengakuan masyarakat. Pengakuan tersebut bisa didapatkan dengan insersi isi dari wadah tradisi tersebut. Sistem

⁶Dalam *Suma Oriental*, Gresik telah dikenal sebagai akses perdagangan pesisir disebut dengan kata Grisee. Abad ke-14 adalah masa kemajuan perdagangan baik regional maupun internasional. Menurut catatan Tome, pesisir Gresik telah ramai. Banyak pedagang asing seperti dari Gujarat, Persia, dan China telah membangun relasi dengan pedagang pribumi. Menurut Michael Laffan, Gresik bersama dengan Tuban telah menjadi pionir dalam dunia pelayaran yang membuka hubungan bersama bangsa Tionghoa dalam mengembangkan upaya penyebaran agama Islam di Pattani. Pengaruh Gresik yang begitu besar dalam dunia pelayaran kala itu juga menarik seorang budayawan yang dikenal dengan Maulana Maghribi untuk singgah dan bermukim di sana pada tahun 1404 M hingga akhirnya meninggal pada tahun 1419 M. Tome Pires, *Suma Oriental* terj. Andrian Prakasa dan Anggita Pramesti, Yogyakarta: Ombak, 2014, hlm. xxxvi. Lihat pula Michael Laffan, *The Makings of Indonesian Islam*, Princeton: Princeton University Press: 2011.

Tokoh lain yang turut berpengaruh memajukan kota Gresik sebagai kota pelayaran utama di Jawa selain Tuban adalah Nyai Ageng Pinatih, atau yang dikenal dengan Nyi Tandes, istri dari seorang patih di Kambodja. Secara tidak langsung, ia memiliki hubungan famili dengan raja Brawijaya yang menikahi saudarinya. Oleh raja Brawijaya, ia kemudian diberi tanah di Gresik dan diangkat menjadi Syahbandar pada 1483 M. Oemar Zainuddin, *Kota Gresik 1819-1916 : Sejarah Sosial, Budaya, dan Ekonomi*, Jakarta: Ruas, 2010.

⁷Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (terj. Farid Wadjidi dan Ika Iffati), Yogyakarta: Gading, 2012, hlm. 4.

operasional inilah yang dipakai ulama masa lalu dalam mensiarkan Islam melalui baju tradisi lokal seperti penggunaan sarana wayang sebagai strategi dakwah.

Pergeseran padhepokan mandala - langgar desa - pesantren

Setelah ulama dari luar masuk ke Indonesia dan ulama pribumi telah terbentuk keilmuannya, pertanyaan berikutnya adalah di mana mereka kemudian mewadahi gerak intelektualitasnya? Apakah dengan mencari wadah tradisi baru, ataukah meneruskan tradisi yang sudah ada?

Terdapat tiga kemungkinan untuk menjawabnya. Pertama, sebagaimana diketahui, agama Hindu telah terlebih dahulu memiliki tradisi pendidikan dengan sebuah tempat yang dinamakan *mandala*. Setelah agama Hindu bergeser ke tempat lain (Tengger, Bali atau Bromo), maka padukuhan, padhepokan, dan *mandala* yang sebelumnya ramai kemudian menjadi sepi. Padukuhan, padhepokan, dan *mandala*, yang sepi inilah yang kemudian dipakai sebagai tempat pendidikan Islam.⁸ Kedua, langgar zaman dahulu identik dengan bangunan kayu yang tinggi tersangga oleh beberapa tiang dan bertangga. Tempat ini mirip dengan tempat adu ayam (sabung) masa Hindu yang dinamakan *wantilan*. Setelah Hindu pergi, tempat-tempat seperti ini dialihfungsikan sebagai tempat ibadah atau langgar. Ketiga, adalah komunitas muslim yang masih kecil dan tersebar tidak mungkin membangun masjid selain karena kuantitas, juga karena ikatan sosial yang belum kuat. Oleh karena itu mereka hanya bisa membangun bangunan ibadah dengan kapasitas kecil.⁹

⁸Selain Hindu-Budha, agama lokal yang memiliki tradisi pengajaran agama ini adalah Kapitayan yang menurut Agus Sunyoto menjadi cikal bakal pesantren. lihat Agus Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, Jakarta: Transpustaka, 2011, hlm. 237. Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentrasi*, vol. III, Bandung: Gramedia, 1996, hlm. 108.

⁹Karena faktor internal dan eksternal di atas, mereka bisa membentuk komunitas tidak hanya di Aceh dan Pontianak, namun juga di Jawa sebagaimana di Cirebon, Tegal, Batavia, Pekalongan, Semarang, dan Surabaya. Komunitas Hadrami ini juga dapat masuk hingga ke Sumenep Madura. Bahkan, wilayah komunitas Benggali yang tempat tinggalnya disebut Pakojan "tempat tinggal Kojah" lama kelamaan digantikan oleh orang Arab hadrami. Lihat W.C. Van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, Jakarta: Komunitas Banbu, 2010, 100. Mohammad Damami, "Sebutan Kyai dalam Perspektif Pergeseran", Paper dipresentasikan dalam Diskusi ilmiyah dosen UIN Sunan Kalijaga pada 23 Oktober 2015. Hlm. 3.

Pergeseran dari sebutan wali, sunan, hingga kyai

Dalam tradisi tasawuf, orang yang telah mengalami kedekatan dengan Tuhannya hingga menjadi kekasih Allah disebut dengan “*wali10. Di luar itu, Jawa memiliki Istilah tersendiri untuk menunjukkan gelar seseorang yang dekat dengan Allah. Gelar itu adalah Sunan. Gelar “Sunan” diartikan dengan *sesuhunan* Sunan = *susuhunan* (*suwon* = permohonan). Ada juga yang mengaitkannya dengan jamak/bentuk plural dari term *sunnah* dalam bahasa Arab yang bermakna laku-tindak Nabi Muhammad.¹¹*

Dalam sejarah kerajaan Mataram, terdapat nama Sultan Agung Hanyakrakusuma. Ia sangat ditakuti. Musuh-musuhnya akan lari saat mendengar namanya. Pemilik ribuan pasukan yang rela mati. Suatu ketika ia mengatur strategi di medan perang dan suatu ketika ia berada di istana bergembira dengan para dayang-dayangnya di atas Taman Sari dengan menyaksikan lawan-lawan politiknya di makan buaya karena tidak dapat melawan binatang-binatang buas itu.¹² Melalui sosok ini pulalah sejarah pergeseran istilah sunan/wali beralih kepada Kyai.

Hasrat terhadap kekuasaan, membuat Hanyakrakusuma (1613 -1646 M) berusaha menjadi pemimpin tunggal di Jawa. Karena ambisinya tersebut, ia berusaha menjadi penguasa penuh tanpa dibayangi-bayangi oleh kekuasaan orang lain. Di lain sisi, pengaruh kasunanan Giri semakin kuat. Tempat tersebut merupakan basis pendidikan Islam. *High politic* tanah kasunanan terasa mengganjal

¹⁰Dalam tradisi sufistik dan kepercayaan Jawa, terdapat beberapa konsep tentang lembaga para wali yang terdiri dari: 1. Wali *Aqtāb* yang merupakan pemimpin para wali, 2. wali *A'immah* yang bertugas membantu wali *Aqtāb* dan menggantikannya ketika wafat, 3. Wali *Autād* yang menjaga empat penjuru arah mata angin. 4. Wali *Abdal* yang menjaga tujuh musim, 5. Wali *Nuqabā* yang menjaga hukum syariat, 6. Wali *Nujabā* yang setiap masa berjumlah delapan orang, 7. Wali *Haḍwāriyyūn* yang bertugas membela agama baik dengan pemikiran dan senjata, 8. Wali *Rajabiyyūn* yang karomahnya muncul setiap bulan rajab, dan 9. Adalah Wali *Khatam* yang menguasai dan mengurus wilayah umat Islam. Agus Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, Jakarta: Transpustaka, 2011, hlm. 84.

¹¹Mohammad Damami, “Sebutan Kyai dalam Perspektif Pergeseran”, hlm. 7. Lihat pula Agus Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*. hlm. 82.

¹²Sultan Agung Hanyakrakusuma (1613-1646 M). Namanya disebut-sebut sebagai Sultan yang berjasa menetapkan penggunaan tahun Saka yang harus dimulai dari bulan Syura. Lihat Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda, Islam Kita*, Jakarta: Democracy Project, 2011, hlm. 271.

di hati Hanyakrakusuma hingga akhirnya ia memutuskan untuk menyerang Gresik. Dengan mengutus 10.000 pasukan, ia berhasil melenyapkan kekuatan Giri dan menghapus gelar "sunan" dari kewalian dan menyematkan gelar itu untuk dirinya dan keturunannya. Gelar Ssunan pun beralih menjadi gelar keraton seperti Sunan Amangkurat I, Sunan Amangkurat II, dan Sunan Pakubuwana. Pada momen inilah ia mendeklarasikan diri sebagai "Sayyidin Panatagama".¹³

Setelah berlangsung sekian waktu, Hanyakrakusuma merasa apa yang dilakukannya kontraproduktif. Terlebih umat Islam berkembang secara pesat dengan membangun kekuatan sosial melalui pesantren. Untuk itu, demi meredam konflik, ia menganugerahi sebutan "ki" (*sepuh* yang dituakan bersandingan dengan term *pono*=banyak pengetahuannya dan layak dijadikan sebagai tempat bertanya). Kemudian kata "ki" mengalami perkembangan dengan term "yayi" (engkau, saudara) dilafalkan *yai* menjadi *kyai*.¹⁴ Meski pada awalnya gelar *kyai* merupakan sebuah elemen dari strategi politik, namun nama ini kemudian menjadi khas dan termasuk salah satu identitas Islam Nusantara.

Ngaji Langgar dan Peradaban Pendidikan Al-Qur'an

Dalam sistem yang dikenal dengan *ngaji*—atau memberikan *aji* = pengaktian/pengsakralan, *ngajeni* = menghormati—pendidikan Al-Qur'an tidak serta-merta hanya perihal belajar-mengajar teks mushaf, namun bagaimana seorang santri menghayati makna sakralitas Al-Qur'an dan kemudian mempersiapkan diri untuk pengalamannya dalam kehidupan. Sistem *ngaji* ini menurut I. J. Brugmans dalam *Geschiedenis van Het Onderwijs* 1938 terbagi ke dalam dua katergori. Pertama adalah pendidikan di Langgar, dan kedua adalah pendidikan di pesantren. Berangkat dari pembagian ini pula, alur penelitian ini dapat difahami.

Ngaji surau maghriban ala langgar: kitab turutan

Mengenai asal mula nama *turutan*, Aboe Bakar Atjeh mengaitkannya dengan tradisi pengajaran tradisional. Mengajar *ngaji* biasanya dilakukan oleh seorang guru yang membacakan ayat-

¹³Mohammad Damami, "Sebutan Kyai ...", hlm. 9.

¹⁴Mohammad Damami, "Sebutan Kyai ...", hlm. 9.

ayat Al-Qur'an kepada murid. Seorang murid yang mendengarkan bacaan gurunya ini kemudian menunjuk harakat huruf per huruf *hijā'iyyah* dengan *suding* (semacam lidi dari kayu) dan *rehal* atau meja penyangga agar Al-Qur'an berada pada posisi tidak lebih rendah daripada pusar. Perilaku murid ini yang mengikuti (*nuruti*) bacaan guru yang kemudian menjadi sebutan umum dalam masyarakat Jawa dalam menyebut istilah turutan.¹⁵

Jika mengaitkan simbol *rehal* dan *suding* dengan teori John B. Thompson tentang imaginasi sosial,¹⁶ kita dapat menjelaskan penggunaan alat meja lipat yang disebut *rehal* (*rekal* atau *lekar*) dalam makna imaginasi yang terbangun dan dipercayai oleh masyarakat. *Rehal* digambarkan sebagai perahu bahtera yang akan dinaiki oleh pembaca Al-Qur'an kelak di akhirat dan *suding* sebagai dayungnya. Antara bahtera dan dayung merupakan konstruksi nilai, hukum, dan simbol yang ada di alam imajinasi, namun di luar itu ia dijadikan alat untuk menakuti atau membuat orang tertarik.

Berbeda dengan runtutan Al-Qur'an dimulai dengan Surah al-Fatiḥah dan diakhiri dengan Surat an-Nās, pengajian turutan lebih memilih mengambil jarak dengan runtutan pakem Al-Qur'an. Model pendidikan ini diawali dengan pendidikan cara baca Al-Qur'an dimulai dengan al-Fatiḥah, kemudian ayat Qursi, doa perhitungan Jawa (*abjad, hawaz, ḥaṭayak, laman, sa'afas, qarasy, taṣakhaž, dazg*). Kemudian juz 30, dan diakhiri dengan doa.

Penempatan pertama dan utama Surah al-Fatiḥah sebagai surat yang diajarkan menunjukkan posisi surah tersebut sebagai bacaan salat. Tanpa bacaan al-Fatiḥah yang benar maka salat pun dianggap tidak benar. Wajar jika seorang santri dalam belajar basmalah saja membutuhkan waktu satu bulan atau lebih. Hingga saat ini, beberapa pesantren seperti Kranji, Denanyar, dan beberapa langgar lainnya masih mempertahankan tradisi ini. Dalam penyusunan *turutan* biasanya disertakan daftar perhitungan Jawa. Perhitungan seperti ini yang juga digunakan sebagai rujukan dalam memberi nama anak, pemilihan waktu pernikahan, dan untuk penentuan hari upacara lainnya. Berikut rincian model perhitungan Jawa yang biasa tercantum dalam ngaji turutan.

¹⁵Mohammad Damami, "Sebutan Kyai ...", hlm. 197.

¹⁶John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, California: University of California Press, 1984, hlm. 16.

Tabel 1: *Hisāb al-Jumal* yang terdapat dalam kitab turutan yang dipakai dalam *ngaji Langgar* di pesisir

ي	ط	ح	ز	و	هـ	د	ج	بـ	اـ
10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
قـ	صـ	فـ	عـ	سـ	نـ	مـ	لـ	كـ	
100	90	80	70	60	50	40	30	20	
غـ	ظـ	ضـ	ذـ	خـ	ثـ	تـ	شـ	رـ	
1000	900	800	700	600	500	400	300	200	

Sistem ini dinamakan *Hisāb al-Jumal* karena apabila huruf-huruf yang mengandung angka itu dijumlahkan akan bersesuaian dengan tahun terjadinya peristiwa tertentu. Untuk mempermudah penghafalan rumus di atas, seorang guru ngaji biasanya membawakan potongan huruf di atas dalam bentuk syair sebagaimana berikut:

ابجد هوز حطيك ملن سعفص قرش تخد ضطبع

Model pengajaran Al-Qur'an Turutan, menurut Zamakhsyari Dhofier juga dikenal di Pesantren Tegalsari yang berada di sebelah Salatiga Jawa Tengah yang berdiri pada akhir abad ke-19 M. Bahkan sebelumnya dikenal nama Kiai Pamot yang telah mengajarkan ngaji turutan berupa juz 30.¹⁷ Hanya, rincian model turutan seperti apa tidak dijelaskan lebih terperinci oleh Zamakhsyari Dhofier.

Guru ngaji langgar *di pesisir*

Terdapat istilah tersendiri yang sarat nilai dalam menyebut pelaksanaan pendidikan Al-Qur'an di Jawa. Istilah itu adalah *ngaji* bukan seperti membaca teks Al-Qur'an, namun lebih dekat dengan representasi membaca makna dan membaca nilai realisasi kandungan Al-Qur'an untuk kehidupan. Salah satu sosok ngaji langgar yang masyhur di pesisir adalah Abu Bakrin. Di desa Drajat Paciran Lamongan, sebelah utara Masjid terdapat rumah bersejarah

¹⁷Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2011, hlm. 203.

Raden Qasim (Sunan Drajat) tempat mengajar *ngaji* Al-Qur'an kepada para santrinya. Rumah tersebut terletak sekitar 700 m dari makam Sunan Drajat ke arah barat. Setelah Sunan Drajat wafat, penerus pengajar Al-Qur'an dipegang oleh Mbah Kepel, setelah itu, turun-temurun hingga abad ke-18 M dipegang mbah Thohir, dan kemudian diteruskan oleh mbah Bakrin yang dikenal sebagai sosok yang banyak melahirkan ahli baca Al-Qur'an di pesantren-pesantren sekitar Drajat saat ini seperti Pesantren Kranji, Pesantren al-Amin, Pesantren Sendang Duwur, dan Pesantren Sunan Drajat.¹⁸

Guru *ngaji* pada masa lalu melakukan pengajaran dengan sederhana. Tidak terdapat sistem khusus dan jadwal pasti. Waktu yang dijadikan patokan untuk diingat adalah asar dan maghrib, pagi atau sore hari. Prosesnya biasanya tidak lebih dari dua jam. Seorang guru *ngaji* tidak menarik biaya. Ia mengajar dan menganggapnya hanya sebagai bagian dari amal ibadah, namun terkadang orang tua murid berbaik hati tatkala mengantarkan anaknya pergi mengaji juga membawa beberapa barang kebutuhan rumah dan hasil tani bagi yang bermata pencaharian bercocok tanam dan sebagian membawa hasil laut bagi orang tua murid yang bermata pencaharian sebagai nelayan. Santri yang telah baik bacaanya akan diwisuda secara sederhana. Tidak ada prosesi resmi. Acara dilakukan dalam bentuk tasyakuran sederhana. Guru *ngaji* pada momen ini merelakan hasil jerih payahnya mengajar Al-Qur'an dan ilmu agama untuk lulus dan sebagian akan berpisah dalam perantauan menuntut ilmu di pesantren-pesantren. Saat inilah menjadi waktu yang baik bagi para santri untuk berterimakasih atas jerih payah gurunya dalam mendidiknya hingga diwisuda. Di luar itu, ikatan guru murid di Jawa biasanya masih terjalin kuat, paling tidak dalam hati sanubari para murid masih terbayang ketulus-iklasan guru *ngaji* dalam mendidiknya.¹⁹

Sebelum mengaji bisanya santri yang menunggu giliran diharuskan bersiap berlatih membaca dihadapan guru yang disebut *ngelalar*. Dalam pengajian yang bisa dijalankan di Jawa, Selain Pengaruh Gujarat, pengaruh Persia terhadap Islamisasi Nusantara juga cukup signifikan. Hal tersebut berkaitan dengan temuan-

¹⁸Wawancara dengan Bpk. Yahya, Salah Satu tokoh desa Drajat dan Juru Kunci Sunan Drajat. Paciran, Lamongan, 19 Juli 2015.

¹⁹Aboebakar Atjeh, *Sedjarah Al-Qur'an*, Jakarta: Sinar Pudjangga, 1952, hlm. 197.

temuan kemiripan tradisi sebagaimana dalam tradisi aksara dalam pengajaran Al-Qur'an. Cara eja harakat dalam pengajaran Al-Qur'an antara tradisi yang berkembang di Persia dan Jawa memiliki beberapa kemiripan²⁰

Selain corak luar, corak dalam yang kental terlihat dalam pelafalan orang Jawa. Hingga sekarang cara baca yang khas masih bisa ditemui di Jombang dan Yogyakarta yang kebanyakan masyarakatnya kesulitan mengucapkan huruf 'ain. Peradaban-peradaban khas lainnya dalam keberlangsungan dan perubahan juga akan ditemui dalam tradisi Al-Qur'an di pesantren sebagaimana disinggung dalam bab berikutnya.

Peradaban Al-Qur'an di Pesantren

Konsep pesantren

Menurut Dhofier, Sebelum tahun 1960-an, pusat-pusat pendidikan di Indonesia lebih dikenal dengan istilah pondok. Istilah pondok barangkali berasal dari pengertian asrama-asrama para santri atau tempat tinggal yang dibuat dari bambu. Kata pondok juga identik dengan kata *funduq* yang dalam bahasa Arab diartikan sebagai asrama atau tempat tinggal bilik. Lebih lanjut menurut Dhofier dalam "Tradisi Pesantren," kata pesantren berasal dari awalan *pe* dan akhiran *en* yang menunjukkan makna tempat. Yakni tempat tinggal para santri.²¹ Pesantren yang ada di Jawa menjadi salah satu lembaga pendidikan keagamaan khas, namun bukan berarti di pulau seberang tidak terdapat lembaga yang berfungsi serupa. Di Aceh, terdapat lembaga pendidikan keagamaan yang mirip dengan pesantren di Jawa. Lembaga ini dinamakan *rangkang*. Di Minangkabau terdapat istilah *surau* yang dalam satu sisi identik dengan mushala, namun di sisi lain *surau* diidentifikasi sebagai lembaga semacam pesantren.

A.H. Johns berpendapat bahwa istilah santri berasal dari bahasa Tamil yang berarti guru ngaji. Sedangkan C.C. Berg berpendapat bahwa istilah itu berasal dari kata *shastri* yakni orang yang tahu kitab agama Hindu yang disebut *shastra* yakni buku-buku suci yang berisi aspek-aspek keagamaan dan ilmu-ilmu pengetahuan. Berangkat

²⁰Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah*, Bandung: Salamadani, 2013, hlm. 100.

²¹Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren...*, hlm. 41.

dari pendapat-pendapat tersebut, para ahli sejarah berkesimpulan awal bahwa pesantren-pesantren saat ini adalah penerus dari tradisi lembaga pendidikan keagamaan Hindu Budha yang dinamakan padepokan *mandala*.²² Di Jawa pada umumnya, beberapa pondok tertua yang masih memiliki eksistensi hingga saat ini adalah di Sidogiri yang berdiri tahun 1718.²³ Aboe Bakar Atjeh menyebut nama Pesantren Tegal Sari Ponorogo sudah berdiri sejak tahun 1548 dan Pesantren Djosari berdiri tahun 1648. Sedangkan Langitan menurut Aboe Bakar Atjeh berdiri pada 1858.²⁴

Tabel 2: Daftar Pesantren-pesantren berpengaruh di Pesisir Gresik dan Lamongan-Tuban

No	Nama Pesantren	Lokasi	Berdiri
1	Pesantren Qamaruddin	Sampurnan Bungah Gresik	1775
2	Pesantren Langitan	Perbatasan Lamongan dan Tuban	1858
3	Pesantren Maskumambang	Dukun Gresik	1859
4	Pesantren Tarbiyatut Tholabah	Kranji Paciran Lamongan	1898
5	Pesantren Tahfidzul Qur'an	Sidayu Gresik	1910
6	Pesantren Al Amin	Tunggul Paciran Lamongan	1943
7	Pesantren Mazroatul Ulum	Paciran Lamongan	1948
8	Pesantren Mambaus Sholihin	Suci Manyar Gresik	1969
9	Pesantren Sunan Drajat	Banjaranyar Paciran Lamongan	1976

Indentifikasi Pengajaran Al-Qur'an Pesantren

Metode Ngaji *Al-Qur'an ala Pesantren*

Tradisi *ngaji* ala pesisiran, lebih bersifat kedekatan dan kekeluargaan. Sifatnya lebih fleksibel dan tidak terlalu formal, bahkan proses mengaji sering dilakukan dengan beriringan kegiatan lain. Seperti Kyai Musthofa yang juga seorang pembuat *tampar* (tali

²²Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren...*, hlm. 41.

²³Shalahuddin Wahid, dalam seminar "Islam Nusantara dan Islam Berkemajuan", Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 6 Oktober 2015.

²⁴Mengenai tahun berdirinya Pesantren Langitan, diyakinai bahkan telah berdiri semenjak 1852 M. sedangkan Aboe Bakar Aceh menulis 1858 M. lihat Aboebakar Atjeh, *Sedjarah Al-Qur'an*, Jakarta: Sinar Pudjangga, 1952, hlm. 202.

anyam) yang ketika mengajar ngaji muridnya dilakukan sembari merajut kulit pohon waru yang disebut *lulub* untuk dijadikan *tampar*.²⁵

Murid biasanya ketika menunggu giliran ngaji mengisi waktunya dengan kegiatan yang disebut *ngelalar*, yaitu latihan membaca ayat-ayat Al-Qur'an sebelum bacaannya ia sodorkan pada Kyai. Selepas mengaji, ia kemudian dibacakan beberapa ayat oleh Kyai. Bacaan inilah yang harus ia *titeni* untuk dibacakan di hadapan Kyai esok hari.

Pengajaran ala pesantren terkesan pasif dan berjalan satu arah. Hampir tidak terdapat seorang santri yang memberanikan diri untuk bertanya. Identik dengan tradisi pendidikan orang Jawa yang menghormati tiga sosok guru. Pertama adalah orang tua yang mendidik dari kecil (*guru rupaka*), guru yang mengajarkan pengetahuan ruhani (*guru pangajyan*), dan sosok pemimpin (*guru wisesa*). Kepada guru-guru ini terdapat tata aturan dalam bersikap yang disebut *guru bhakti*. Ajaran *guru bhakti* ini di antaranya ialah tidak duduk berhadapan dengan guru, tidak memotong pembicaraan guru, menuruti apa yang dibicarakan guru, mengindahkan perintah meski dalam kondisi sesulit apapun, berkata hal yang menyenangkan guru, turun dari tempatnya ketika ketika guru tiba, jika guru berjalan mengikuti dari belakang.²⁶

Kitab-kitab tafsir dan ulūm Al-Qur'an yang dikaji

Dalam tradisi ngaji kitab pesantren, terdapat hal yang tidak biasa, yaitu santri memberikan uraian terjemah bahasa Jawa namun menggunakan huruf *Arab pegon* yang biasa disebut *makno gandol* (makna yang menggantung). *Makno Gandol* ini menandai identitas khas Jawa. Struktur yang ada di dalam makna gandol yaitu *ruju'* (yaitu tanda tertentu untuk menunjukkan keterkaitan atau juga referensi pada term sebelumnya), *makna*, dan *jabatan* (tanda-tanda kunci yang ditulis kecil di atas kalimat dalam menunjukkan kedudukan berdasarkan kaidah *nahwiyyah*). Istilah teknis *nahwiyyah* tersebut meliputi:

²⁵Rahmat Dasy, dkk., *Buku Seratus Tahun Pondok Pesantren Tarbiyatut Thalabah*, Lamongan: Tarbiyatut Thalabah, 1997, hlm. 12.

²⁶Agus Sunyoto, *Wali Songo...*, hlm. 82.

Tabel 3: Kitab-kitab tafsir dan kitab keilmuan Al-Qur'an yang dikaji di pesantren pesisir

No	Kitab	Penulis	Pesantren
1	Tafsir Jalālain	Jalāluddīn as-Suyūtī dan Jalāluddin al-Mahallī	Tarbiyatut Tholabah Kranji, Qamaruddin, Suci Mambaush Sholihiuun dll.
2	Ibn Kašīr	Ibnu kašīr	Maskumambang
3	Mabāhīs fī ulūm al-Qur'ān	Manā' al-khaṭṭān	Tarbiyatut Thalabah Kranji, Maskumambang, dll.
4	Tafsīr Ḥammāmiy (Tafsīr Surat Yāsīn)	Ḩamāmi Zaādah	Tarbiyatut Thalabah Kranji. dll.
5	Fathūr Rahmān	Zādah Faiḍullah al-Malikiy	Tarbiyatut Thalabah Kranji dll.
6	Jāmī' al-Bayān fī tafsīr al-Qur'ān	At-Tabari	Qamaruddin dll.

Sebagaimana data di atas, kajian kitab metodologis atau *ulūm al-Qur'ān* tidak banyak dikaji dalam pesantren. Kebanyakan kajian yang diperkenalkan adalah kitab tafsir. Dalam hal ini, jika melihat data Howard M. Federspiel, tradisi pengajaran kitab Pengantar Ilmu Al-Qur'an di pesisir Jawa Pantura masih kurang berkembang. Sedikit nama yang bisa disejajarkan dengan Aboebakar Atjeh dan Bahrum Rangkuti dalam kajian kritik historisitas Al-Qur'an. Salah satunya adalah Munawwar Khalil dari Kendal yang melakukan studi kritis kesejarahan Al-Qur'an dengan bukunya "Al-Qur'an dari Masa ke Masa yang ditulis antara tahun 1926 hingga tahun 1938".²⁷

Melalui data tabel di atas juga, kita bisa menentukan bahwa tafsir yang paling diminati oleh seorang guru untuk diajarkan adalah *Tafsīr Jalālain* yang disusun oleh Jalāluddīn as-Suyūtī dan Jalāluddin al-Mahalliy. Hal ini diperkuat melalui data dari Martin van Bruinessen dalam bukunya "Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat" bahwa tafsir tersebut jauh lebih popular daripada delapan kitab tafsir yang ia temukan menjadi bahan ajar utama di pesantren. Secara lebih terperinci, data tersebut meliputi *Tafsīr Jalālain* yang dikaji di 69 Pesantren, *Tafsīr Munīr* yang dikaji di 11 pesantren, *Tafsir Ibnu Kašīr* dan *al-Baīdawiy* yang dikaji di 4 pesantren, *Jāmī'*

²⁷Lihat Howard M. Federspiel, Kajian Al-Qur'an di Indonesia terj. Tajul Arifin, Bandung Mizan, 1996, hlm. 113-114.

al-Bayān fī tafsīr al-Qur'ān, *al-Marāgiy*, dan *al-Manār* yang dikaji di 3 pesantren, serta yang terakhir adalah *Al-Qur'an dan Tafsirnya* Departemen Agama yang dikaji di 2 Pesantren.²⁸

Jaringan Ulamā' Al-Qur'an di Pesisir

Jika menelusuri jejak pesantren tua yang tersebar di sekitar Paciran. Pada akhir abad ke-18 M dan awal abad ke-19 M terdapat nama Kyai Suto yang telah memiliki pesantren dengan santri dari luar daerah. Pesantren ini terletak di desa Sendang. Kyai Suto merupakan guru dari Kyai Abdul Karim dari Drajat yang merupakan ayah Kyai Musthafa Abdul Karim (1871-1950) yang kelak mendirikan Pesantren Kranji (Tarbiyatul Tholabah) pada tahun 1898.²⁹

Jaringan Ulama yang saat itu terbangun bisa dilihat dengan perjumpaan Musthafa Abdul Karim dengan Hasyim Asy'ari (pendiri ormas NU dan pesantren Tebuireng Jombang) ketika keduanya menimba ilmu di pesantren Langitan, Widang, Tuban yang saat itu diasuh oleh Kyai Shaleh. Selain itu, jalinan keilmuan antara keduanya juga terbentuk dari sosok Kyai Khalil Bangkalan³⁰ yang juga merupakan guru Ahmad Dahlan (pendiri ormas Muhamamdiyah). Jika meruntut dari hubungan guru murid meski Hasyim Asy'ari adalah murid dari Kiai Khalil Bngkalan, namun keduanya juga merupakan saudara seperguruan karena bersama Kiai Awani dari Caringin Jawa Barat mereka berguru kepada Nawawi al-Bantani (1813-1897) yang telah menulis sekitar 26 karya yang salah satunya adalah *Tafsīr Nūr Marah Labīd*.³¹

Salah satu qari nasional yang lahir dari peradaban Al-Qur'an di pesisir adalah Abdul Karim Musthafa (1903-1964). Ia merupakan putra dari Musthafa Abdul Karim, dan besar dalam lingkungan pesantren Kranji, Sampurnan, dan Tebu Ireng. Pada saat kependudukan Jepang tahun 1943 ia menjadi pegawai Agama Sumo Kacok untuk wilayah Bojonegoro. Abdul Karim Musthafa merupakan

²⁸Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (terj. Farid Wadjidi dan Ika Iffati) Yogyakarta: Gading, 2012, hlm. 178.

²⁹Rahmat Dasy dkk. *Buku Seratus Tahun Pondok...*, hlm. 12.

³⁰Keduanya baik KH. Hasyim Asy'ari maupun KH. Musthafa Abdul Karim pernah menimba ilmu dari Kyai Khalil. Rahmat Dasy, dkk. *Buku Seratus Tahun Pondok...*, hlm. 12.

³¹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, Jakarta: Kencana, 2013, hlm. 396.

salah satu guru ngaji di pesantren Tebuireng, pesantren Kranji (Tarbiyatut Tholabah), dan pesantren Sampurnan (Komaruddin). Dengan keilmuan bacaan Al-Qur'an yang *fus'hah* dan suaranya yang merdu mengantarkan namanya dalam jajaran *qāri'* nasional. Kiprah yang pernah ia jalani adalah sebagai *qāri'* pada KTT Asia Afrika pada tahun 1955. Dari jalur didikan Kyai Abdul Karim ini pulalah muncul nama Bashori Alwi yang nantinya menjadi pengasuh pesantren Al-Qur'an Singosari Malang.³²

Selain qari dari pesantren Kranji, di Sidayu Gresik (sekitar 5 KM dari pesantren Sampurnan ke arah Barat) juga terdapat salah satu di antara lima orang yang menjadi jalur utama ulama Indonesia yang memiliki sanad *Hāfi*s dari Imam 'Āsim yakni M. Munawwar Sidayu Gresik (1944 M). Kelima orang ulama ini memiliki jalur sanad yang berbeda-beda, namun semuanya bertemu pada jalur Abū Yahya Zakaria al-Anṣāri.³³

Jalur garis keilmuan di pesisir ini membentuk corak keagamaan yang mapan. Beberapa Ulama berpengaruh banyak terlahir dan menyebar dalam lingkungan Pesisir Utara Jawa, salah satunya adalah Ulama dari Sembungan Kidul, Dukun, Gresik bernama Muhammad Faqih (lahir 1857) yang juga merupakan wakil NU pertama saat didirikannya ormas tersebut pada 31 Januari 1926 di Surabaya. Pada salah satu cabang keilmuan Islam yakni Hadis, Muhammad Faqih mendapat legitimasi langsung berupa sanad emas (*as-Sanad aẓ-Ẓahabiyy*) ke-36 dari mata rantai yang sampai langsung pada Nabi Muhammad. Pendidikannya yang mengantarkan ia hingga ke Timur Tengah membangun jaringannya bersama Hasyim Asy'ari saat sama-sama berguru dalam satu atap pada Kyai Muhsudz Termasy dari Pacitan yang sebelumnya telah menjadi ulama besar di Tanah Suci.³⁴ Kesamaan darah yang mengalir dalam tubuh Muhammad Faqih juga meruntut pada Sahal Maffudz yang sebagaimana Musthofa Abdul Karim juga memiliki jalur keturunan dari Hadi Wijaya. Hal tersebut memperjelas hubungan nasab kekeluargaan dalam membangun

³²Rahmat Dasy dkk. "Buku Seratus Tahun Pondok ... ", hlm. 21.

³³Mustofa, "Pembakuan qiraat 'Āsim", *Jurnal Suhuf*, Vol. 4, No. 2, 2011. hlm. 235.

³⁴Lihat Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda, Islam Kita*, Jakarta: Democracy Project, 2011, hlm. 256-257. Lihat pula Abdul Aziz Masyhuri, "Biografi Muhammad Faqih Maskumambang" dalam Muhamamad Faqih, *Menolak Wahabi*, Depok: Sahifa, 2015, hlm. xl.

jaringan ulama pesisir berdasarkan nasab dan jalinan darah. Sehingga para masyayikh pesantren Kranji, Komaruddin, Tebuireng, dan Maskumambang memiliki ikatan darah.³⁵

Melalui penelitian M. Syatibi, jejak qiraat 'Aṣim juga bisa dicermati melalui jaringan sanad-sanad awal yang ada di Indonesia. Melalui jalur ini akan diketahui dengan cukup jelas qiraat yang digunakan masyarakat Islam Indonesia pada masa-masa awal pengajaran Al-Qur'an. Terkait dengan ini, M. Syatibi dalam penitiannya menemukan, bahwa jalur sanad awal yang ada dan berkembang di Indonesia merujuk pada lima orang ulama Al-Qur'an; mereka adalah Kyai M Munawir Krupyak (1941 M), Kyai Munawar Sidayu Gresik (1944 M.), Kyai Said bin Ismail Sampang (1954 M), Kyai Mahfudz Termas (1917 M), dan Kyai M. Dahlan Khalil Jombang. Melalui penelusuran yang dilakukan, kelima orang ulama ini memiliki jalur sanad yang berbeda-beda, namun semuanya bertemu pada jalur Abū Yahya Zakaria al-Anṣāri.³⁶

Simpulan

Seiring dengan terkumpulnya data-data kesejarahan, arkeologis, dan filologis sebagaimana diuraikan di atas, terdapat beberapa hal yang dapat dijadikan kesimpulan. Pertama, Islam dan peradaban Al-Qur'an telah berasimilasi dengan budaya lokal. Asimilasi ini tidak hanya menunjukkan adanya perkembangan namun juga pergeseran. Indikasinya dapat dilihat dari tiga aspek yaitu [1] Perkembangan dan perubahan peradaban penulisan; [2] Perkembangan dan perubahan peradaban pengajaran dalam transmisi pendidikan Al-Qur'an; dan [3] Perkembangan dan perubahan nilai Al-Qur'an dalam membangun peradaban masyarakat dalam kerangka sosial.

Kedua, cepatnya perkembangan keilmuan Al-Qur'an di pesisir didasarkan pada beberapa faktor antara lain [1] Faktor kedekatan emosional dengan menggunakan ikatan hubungan darah dengan

³⁵Abdurrahman Wahid yang masih merupakan keturunan Kiai Mutamakkin dari Kajen, Pati yang merupakan keturunan Hadi Wijaya, karena hal ini Abdurrahman Wahid masih memiliki jalur kekerabatan dengan KH. Sahal Mahfudz yang juga merupakan keturunan Kiai Mutamakkin. Lihat Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda...*, hlm. 256-257. Lihat pula Abdul Aziz Masyhuri, "Biografi Muhammad Faqih Maskumambang", hlm. xxxvii-xxxviii.

³⁶Mustofa, "Pembakuan Qirā'at 'Aṣim", *Jurnal Suhuf*, Vol. 4, No. 2, 2011, hlm. 235.

menjalin hubungan kekeluargaan antar ulama pesisir. [2] Pada masa lalu pesisir merupakan daerah maju dengan didukung kemudahan akses pelayaran mulai dari pesisir laut dan aliran sungai Bengawan Solo dan Kali Berantas. Pengaruh posisi strategis tersebut terbukti dengan pesantren yang berlokasi di pinggir sungai dimaksud.

Daftar Pustaka

- Abdurahman, Dudung. (ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Atjeh, Aboebakar., *Sedjarah Al-Qur'an*, Jakarta: Sinar Pudjangga, 1952.
- Azra, Azyumardi., *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, Jakarta: Kencana, 2013.
- Berg, W.C. Van den., *Orang Arab di Nusantara*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2010.
- Bruinessen, Martin van., *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (terj. Farid Wadjidi dan Ika Iffati), Yogyakarta: Gading, 2012.
- Damami, Mohammad. "Sebutan Kyai dalam Perspektif Pergeseran", Paper dipresentasikan dalam Diskusi ilmiyah dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada 23 Oktober 2015.
- Dasy, Rahmat (ed.), *Buku Seratus Tahun Pondok Pesantren Tarbiyatut Thalabah*, Lamongan: Tarbiyatut Thalabah, 1997.
- Dhofier, Zamakhsyari., *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan hidup Kyai dan visinya mengenai masa depan Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2011.
- Federspiel, M., *Kajian Al-Qur'an di Indonesia* (terj. Tajul Arifin), Bandung: Mizan, 1996.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Huda, Nor., *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2013.
- Ismail, Afifuddin., *Agama Nelayan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Khaldun, Ibn., *Muqaddimah*, (terj. Ahmadie Thoha), Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011.
- Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013.
- Laffan, Michael., *The Makings of Indonesian Islam*, Princeton: Princeton University Press: 2011.

- Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya Warisan Kerajaan-kerajaan Konsentrasi*, vol. III, Bandung: Gramedia, 1996).
- Manżur, Ibn., *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Masyhuri, Abdul Aziz. "Biografi Muhammad Faqih Maskumambang" dalam Muhamamad Faqih, *Menolak Wahabi*, Depok: Sahifa, 2015.
- Mustofa, "Pembakuan qirā' āt 'Āşim", *Jurnal Suhuf*, Vol. 4, No. 2, 2011.
- Natsir, M.. *Capita Selecta*, Bandung: Sumup, 1961)
- Zainuddin, Oemar., *Kota Gresik 1819-1916 : Sejarah Sosial, Budaya, dan Ekonomi*, Jakarta: Ruas, 2010.
- Pires, Tome., *Suma Oriental* terj. Andrian Prakasa dan Anggita Pramesti, Yogyakarta: Ombak, 2014.
- Ricklefs, M. C., *a History of Modern Indonesia Since c.1200*, Hounds mills, Palgrave, 2001.
- as-Sindy, Abdul Qayyūm bin Abdul Gaffūr., 'Ulūm al-Qirā'āt, Beirut: al-Maktabah al-Amdādiyyah, 2001.
- Subhan, Zaitunah., *Tafsir Kebencian*, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Sunyoto, Agus., *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, Jakarta: Transpustaka, 2011.
- Supriyadi, Dedi. *Sejarah Peradaban Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Suryanegara, Ahmad Mansur., *Api Sejarah*, Bandung: Salamadani, 2013.
- Syam, Nur., *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Thompson, John B.. *Studies in the Theory of Ideology*, California: University of California Press, 1984.
- Tylor, Edward B.. *Primitive Culture: Researches Into The Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* vol. I, London: Murray, 1920.
- Wahid, Abdurrahman., *Islamku Islam Anda, Islam Kita*, Jakarta: Democracy Project, 2011.
- az-Zarkāṣyī, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān* Juz I, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyyah, 2007.

Wawancara

Wawancara dengan Rahmad Dasy, Pemilik Manuskip Layang Anbiya, Kranji Paciran Lamongan, 21 Juli 2015.

Wawancara dengan K.H. Musthofa Abdur Rahman, Paloh Paciran Lamongan, 21 Juli 2015.

Wawancara dengan K.H. Yahya, Salah Satu tokoh desa Drajat dan Juru Kunci Sunan Drajat, Paciran, Lamongan 19 Juli 2015.

Daftar Tabel

Tabel. 1 *Hisâb al-Jumal* yang terdapat dalam ngaji *Langgar* di pesisir

Tabel.2. Daftar Pesantren-pesantren berpengaruh di Pesisir Gresik dan Lamongan-Tuban

Tabel. 3. Kitab-kitab tafsir dan kitab metodologis Al-Qur'an yang dikaji di pesantren pesisir

Pustaka

Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2014, 320 halaman.

Isu kerusakan lingkungan menjadi salah satu isu global yang meresahkan masyarakat dunia saat ini. Beberapa riset tentang kerusakan bumi yang dilakukan oleh McElroy, WALHI, dan Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) pada akhir 2007 melaporkan kerusakan lingkungan yang makin mengkhawatirkan di seluruh belahan bumi. Berbagai macam kerusakan alam membuktikan bahwa kerusakan lingkungan disebabkan oleh perilaku manusia yang kurang harmonis dalam interaksi dengan alam.

Paparan di atas merupakan paragraf awal dari *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an* garapan Nur Arfiyah Febriani. Menurutnya, hal tersebut terjadi akibat dari pemahaman yang kurang komprehensif tentang pemahaman teks keagamaan, minimnya pengetahuan tentang alam serta cara pandang manusia terhadap alam. Keseluruhan pemahaman dan cara sempit tersebut yang melahirkan paradigma antroposentrism.

Antroposentrism adalah pandangan yang menganggap bahwa alam semesta diciptakan untuk kebahagiaan hidup umat manusia sebagai pusatnya. Pandangan ini memiliki implikasi logis terhadap ulah manusia dalam mengeksplorasi sumber daya alam serta perilaku manusia yang tidak menghormati eksistensi alam sebagai sesama makhluk ciptaan Tuhan.

Dalam isu ekologi, berbagai riset membuktikan bahwa dinamika pemikiran manusia yang membawa kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi dalam tiga abad terakhir tidak selalu berhasil membuat hidup manusia semakin bahagia dan nyaman. Sebaliknya, manusia mengalami berbagai gangguan kenyamanan hidup seperti perubahan ekstrem iklim dan munculnya penyakit baru.

Perdebatan seputar ekologi selalu hangat dibicarakan seiring kenyataan kerusakan lingkungan yang semakin memprihatinkan.

Pandangan para ahli tentang ekologi menjadi perdebatan yang hangat karena didukung keahlian di bidang masing-masing. Namun sayangnya, perdebatan tentang ekologi lebih ramai dibicarakan di kalangan ilmuwan Barat, dan masih jarang didengar dari ilmuwan Timur, apalagi dalam kajian tafsir Al-Qur'an.

Buku ini hadir guna menelusik berbagai permasalahan seputar gender dan ekologi alam dan manusia. Penulis mencoba menawarkan solusi aplikatif yang dapat mengakomodasi semua pandangan sehingga tampak berkaitan antara satu disiplin ilmu dan disiplin ilmu lain. Buku ini juga mencoba menyuguhkan integrasi antara ilmu *naqliyah*, *aqliyah* dan '*amaliyah*.

Referensi tafsir yang digunakan buku ini meliputi tafsir masa klasik, modern dan kontemporer dalam berbagai corak penafsiran. Kajian dari kitab tafsir tersebut dilengkapi dengan kitab-kitab hadis yang terdapat dalam *kutub at-tis'ah*. Adapun diskursus seputar ekologi bersumber dari buku seputar ekologi lintas agama, negara, budaya, gender dan sains.

Penulis menyimpulkan dua hal. *Pertama*, dari isyarat Al-Qur'an mengenai keterikatan antara ekologi dengan berbagai cabang ilmu lainnya, yang mendeskripsikan tentang interkoneksi dan interaksi harmonis antara manusia dengan dirinya sendiri (*hablu ma'a nafsih*), manusia dengan sesama manusia (*hablu ma'a ikhwānih*), manusia dengan alam raya (*hablu ma'a bi'atih*) dan manusia dengan Allah (*hablu ma'a khāliqih*) maka dapat dipahami bahwa ekologi berwawasan gender dalam perspektif Al-Qur'an, mengusung teori *ekohumanis teosentrism*. Interaksi harmonis ini digambarkan Al-Qur'an tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan. Ajaran universal Al-Qur'an ini dapat diaplikasikan oleh seluruh umat manusia dari berbagai latar belakang.

Kedua, dengan ditemukannya isyarat keseimbangan karakter feminim dan maskulin dalam setiap individu manusia, buku ini memiliki perbedaan pendapat dengan beberapa tokoh feminis seperti: Carolyn Merchant, Robyn Eckerley, dan Nawal Amar yang menganggap kerusakan lingkungan memiliki korelasi dengan sikat dominatif laki-laki atas perempuan. Dalam Al-Qur'an manusia dideskripsikan secara umum memiliki potensi yang sama dalam merusak sekaligus melakukan konservasi lingkungan.

Dalam tatanan teoritis, penulis juga memiliki perbedaan

pendapat dengan mufasir seperti al-Asfahaniy (w.406), Fakhr ar-Rāziy (l. 544 H), az-Zamakhsyāriy (467-538 H), al-Qurṭūbiy (w. 671 H), al-Biqā‘iy (809-885 H), Muhammad ‘Abduh (1849-1905 M) dan Muhammad Rasyid Riḍa (1865-1935 M), aş-Şabūniy (w.1928 M), Hamka (1908-1981 M), aṭ-Ṭaba‘ṭaba‘iy (1321-1404 H), serta yang mengatakan bahwa potensi intelektual lebih dominan bagi laki-laki, dan potensi emosional lebih dominan bagi perempuan.

Adapun kesamaan pendapat dalam buku ini dengan komunitas akademik lain adalah dalam pernyataan bahwa perbedaan potensi intelektual dan emosional manusia tidak dibedakan berdasarkan perbedaan biologis atau jenis kelamin. Di antara tokoh yang memiliki pandangan senada dengan penulis adalah Ibn ‘Ādil al-Hanbaliy (w. 880 H), al-Maragiy (l. 1881 M), Sachiko Murata (1992), Amina Wadud (1999), Zaitunah Subhan (1999), Nasaruddin Umar (2001), Simone de Beauvoir (2003), Musda Mulia (2004), Muhammad Quraish Shihab (2005), dan Slamet Firdaus (2011).[] *Abdul Hakim*

ملخص

الترجمة الشعرية للقرآن الكريم في جاوة الغربية.
ترجمة القرآن الكريم في شكل أشعار «غوغوريتان» و
«بوبوجيان» السونداوية.

جاجانج أ. رحمنا

جامعة الإسلامية الحكومية سونان غونونج جاتي – باندونج

تستهدف هذه الدراسة تحليل الشعر في «غوغوريتان» و «بوبوجيان» السونداوية، وهما اللذان استخدما كمنهج في ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة السونداوية. ويعتبر أحدهما من الأشعار التقليدية السونداوية التي اعتاد شعيبها على نغماتها في الأغنية المحلية. غوغوريتان هو الأسلوب الغنائي المقترب تحضيره بأدوات موسيقية محلية كالمسمار والكجابي. أما بوبوجيان وأنظمان فهو مجموعه من الأناشيد الشهيرة في المعاهد الإسلامية والمساجد، حيث مارسها الناس في المواقف قبيل الصلوات المفروضة. وقد سبقت الأبحاث التي اعتمدت عليها في الدراسات القرآنية، وتفصيلها؛ بحثان مقدمان في غوغوريتان، وثلاثة أبحاث في بوبوجيان. ومن خلال هذا البحث الذي اتخذ دراسة نصية بينية ودراسة تحليلية في ترجمة القرآن، تفيد أن الترجمة الشعرية للقرآن الكريم بطريقة «غوغوريتان» و «بوبوجيان» السونداوية ذات صعوبة ومشكلة تزيد من النصوص المترجمة بأشعار أخرى. لأنها ترتبط بأنظمة الشعر بشكل ملائم، حتى أصبحت الترجمة نوعاً من التفسير للقرآن الكريم. بهذه الدراسة علمنا أن للشعب السونداوي اهتمام كبير بالقرآن الكريم وأداب اللغة العربية بشكل رفيع. بل، إنهم أظهروا جهدهم واجتهادهم في خدمة الإسلام والأداب السونداوية. يعتبر أيضاً أنها كمحاولتهم لرفع تعابيرهم الفنية تجاه الكتاب المقدس «القرآن الكريم». وفي نفس الوقت، عرفنا مدى اكتسابهم للإسلام وتأثيرهم به عن طريق الأبيات الشعرية السونداوية.

الكلمات الرئيسية: ترجمة، القرآن، غوغوريتان، بوبوجيان، سوندا.

ظاهرة ترجمة القرآن الكريم رداً على نقد محمد طالب لترجمة المصحف القرآني بوزارة الشؤون الدينية.

استعانة
جامعة المحمدية بورووكروتو.

هذا البحث يركز في إشكالية ترجمة القرآن إلى اللغة الإندونيسية. وعلى وجه الخصوص، في ترجمة ألفها محمد طالب، كأمير مجلس المجاهدين بإندونيسيا، بعنوان: «نقد وتقويم ترجمة القرآن الحرفية لوزارة الشؤون الدينية، من وجهة نظرات العقيدة والشريعة والمعاملة والاقتصادية». هذه الرسالة نتاج من أضياء محمد طالب على مصاحف القرآن المترجمة بطريقة حرفية، وهي التي من مشروع الوزارة حيث قام بترجمتها لجنة المترجمين التابع لوزارة الشؤون الدينية. وقد اعتبر أن ترجمتهم للقرآن لم تخل من الأخطاء فيها. أما محل البحث الذي رفعته الباحثة هنا: (١) ما هي نظرية محمد طالب وأساسها ومنهجها في نقد مصاحف للقرآن الكريم المترجمة التي أعدتها لجنة المترجمين التي أنشأها وزارة الشؤون الدينية، وذلك يتجلّى في رسالته بعنوان: «النقد في أخطاء المصحف القرآن المترجمة التي أصدرتها وزارة الشؤون الدينية؟ (٢). كم نسبة المصادر التي اعتمد عليها المترجم عند إجراء عملية الترجمة؟ (٣). كيف كانت ترجمة محمد طالب للقرآن ومدى تلائمه وتناسقها بكتب التفاسير المستخدمة للتحليل اللغوي، ومقارنتها بترجمة من جهة الوزارة لشؤون الدينية؟ وتعتبر هذه الدراسة ضمن البحوث المكتوبة باستخدام منهج البحث النوعي والوصفي.

كلمات رئيسية: اللغة، الترجمة، تفسير، محمد طالب.

الاعتراض على هرمنوطيقى في علوم القرآن بإندونيسيا؛ خريطة المصلحة والفروق.

أحمد ميمون

معهد النقاية العالي للعلوم الإسلامية، سومناب.

لم يكن الاهتمام بشأن الاعتراض على فن هرمنوطيقى كبيرا، مع أن ذلك مهم للغاية، ليكون أحد المقومات لتعزيز محاولة البحث عن المنهج الأفضل في فهم القرآن. الواقع يقول إن منكري هرمنوطيقى لم تتحدد كلمتهم في تحديد بعض قضایاها. وتتجلى فروقها في مختلف الأدلة والرواد والخلفية والمصلحة. ومن خلال هذا البحث، عرض الباحث أدلة المنكرين حيث تنقسم إلى ثلاثة أقسام؛ دليل إيدولوجي، والعقائدي، وإستيمولوجي. وتتجلى في عدة الأدلة المعروضة من قبلهم، الأقوال والأراء يتفاوت قدرها وتوجهها. بل ليس بقليل، أن يصدر تفنيدهم لهرمنوطيقى من مبالغة فكرهم. ونظراً لمستوى فكرهم، أن بعضهم من طلاب المعاهد الدينية، الروائد الجامعيين، ونشطاء الجمعية الإسلامية. وبالنظر إلى خلفيّتهم أنهم من المعاهد الدينية والجامعات الإسلامية والعامة، من خارج البلاد أو داخلها. وبالنظر إلى المصلحة التي تكون وراءها، إن تفنيد هرمنوطيقى تتمحور مصالحه إلى النقاط الآتية: ١) التشدد، وهو مصلحة في المقاومة ضد الغرب، وتبثيت الهوية الإسلامية لحماية نقاء الإسلام من العناصر الخارجية الملوثة. ٢) التقليدي، وهو مصلحة في صيانة المفاهيم التقليدية الشرعية كضمان أصالة الدين عن طريق السند. ٣) العلمي، وهو مصلحة لأخذ موقف الإنصاف ضد هرمنوطيقى، حتى استفادوا منه من أجل تطوير الفكر الإسلامي بشكل مناسب، من غير صدمة الثوابت وإفساد الإيمان.

كلمات رئيسية: اعتراض على هرمنوطيقى، التشدد، التقليدي، العلمي.

إشكالية في علوم القرآن حول علم الضبط والرسم العثماني دراسة نقدية على رسالة «خصائص ضبط المصحف المغربي، السعودي، والإندونيسي»

زين العارفين مذكور
الإدارة المركزية لشؤون القرآن الكريم - بجاكرتا

تهدف هذه المقالة إلى دراسة بعض النظريات في فن الضبط والرسم العثماني. وفي المقالة التي سبق إصدارها في مجلة الصحف، العدد: ٨، الرقم: ١، عام ٢٠١٥ ميلادية، باسم: "خصائص ضبط المصحف المغربي والسعودي والإندونيسي"، (دراسة مقارنة) حيث أعدها أحمد فائز الرشاد، اعتبر الكاتب أنها ضمنت بعض النظريات التي لا أصل لها في المصادر المعتمدة لهذا التخصص العلمي. لذا، حاول الكاتب في هذه المقالة الرجوع إلى المصادر المعتمدة ما أمكن. ومن وجهة نظر علوم القرآن، أن هذا التخصص العلمي ضمن الدراسة في فن الضبط والرسم كما هو المشهور.

كلمات رئيسية: الرسم العثماني، علامات الضبط، المصحف القرآني.

بعض العناصر في استخدام الرسم وعلامات التجويد في مصحف لينغا الكلاسيك.

مصطفي
الإدارة المركزية لشؤون القرآن الكريم - بجاكرتا

من الواضح، أن كتاب نسخة المصحف القرآني القديم وناسخيه لهم معلومات واسعة حول العلامات القرائية في القرآن الكريم، كأمثال: التجويد، وعلامات الوقف، بل أنواع القراءات. ويدلنا عليه عندما صرفاً أنظارنا تجاه المصاحف القديمة في جزيرة لينغا، بمحافظة جزيرية رياو. وفي هذا البحث، حاول الباحث توضيح شأن المصاحف في جزيرة لينغا من وجهة نظر العناصر السابقة. ولن يكون التصور عنها بشكل أكمل، عرض الباحث البيان عن أوصاف المصاحف أولاً، ثم سعى بمقارنتها بعضها للبعض، خاصة

في مواضع البحث. وسوف تنتج من هذه العملية، صورتها بصفة لائقة ومركزة وبينة، في استخدام علامات القراءة، والتجويد والوقف في كل مصحف قديم. وهذا البحث أيضاً مقدم لدراسة مقارنة بين المصاحف من جهة رسمها. وبطريقة المقارنة بينها، يتحصل لنا العلم بأن ناسخها قد طبقوا فيها قواعد التجويد وعلاماتها ووقفها، كما هو الثابت في المعيار اللائق للمصاحف المتداولة في إندونيسيا.

كلمات رئيسية: المصحف القديم، الرسم العثماني، علامات التجويد، علامات الوقف.

مصحف القرآن القديم في جزيرة بالي؛ نظرة إلى آثار تاريخية من عرق بوغيس ومقاساري بالي

**أنطون زيلاني وإينانج سودراجات
الإدارة المركزية لشؤون القرآن الكريم – بجاكرتا**

هذه المقالة جزء من نتائج البحث في مصحف القرآن القديم في محافظة بالي للعام ٢٠١٤ ميلادية. وبنـ الفيلولوجيا، حاول الباحثان عرض مواصفة المصحف القرآني القديم الذي انتشرت في جزيرة بالي، مثل قرية سوونج وقرية سرانجان في منطقة دينباسار. وقرية كوسامبا في منطقة كلونكونج. وقرية كاجانان في منطقة بوليلينج. وقرية لولوان تيمور في منطقة نغارا. ومن اثني عشر مصحفاً، حيث تم جمعها في الرشيف، أن معظمها يكون دليلاً تاريخياً على أن هناك حركة دعوة الإسلام في جزيرة بالي، التي قام بها مسلمو بوغيس ومقاسار. وربما هناك مصحف واحد لا غير، حيث نسخه ماليزي وحمله إلى هناك. وهو داتوك يعقوب القادم من ترنجانو ماليزيا. ووجود القرى المسلمة في المناطق الإسلامية أيضاً يكون دليلاً على السيطرة القوية من قبل عرق بوغيس ومقاسار في جزيرة بالي. وإلى هذه الأونة الحاضرة، إن هؤلاء المسلمين الذين لهم مشاركة في دعوة الإسلام، حيث عاشوا جنباً إلى جنب مع سكان بالي، وهم يتعاملون بعضهم البعض.

كلمات رئيسية: المصحف القديم، بالي، بوغيس، مقاسار.

البحث في الرسم القراءات لمصاحف القرآن القديمة في بونجول وباياكومبوه.

جوني شاطري
الإدارة المركزية لشؤون القرآن الكريم – بجاكارتا.

في هذه المقالة، حاول الباحث الإقدام على البحث في مصاحف القرآن القديمة الموجودة في منطقة بونجول وباياكومبوه. وإن هناك النسخ الستة التي ستكون موضوع البحث. وسيكون محل البحث هو: "كيف يكون استخدام علم القراءة والرسم لكل نسخة منها؟ وبعد إجراء دراستها، وجد الباحث أن الخمسة منها تطبق قراءة الإمام عاصم برواية حفص، عندما قام ناسخوها بنسخ نصوصها. وهناك نسخة واحدة تستخدم قراءة الإمام نافع برواية قالون. وبالإضافة إلى ذلك، وجدت هناك ثلاثة نسخ، وهي تعطي مشهدًا وعلماً عن أنواع القراءات في بعض الكلمات المعينة. وأما من جانب الرسم، فوجد الباحث أن خمسة نسخ منها تستخدم الرسم المختلط بين الرسم الإملائي والرسم العثماني. وتبقى النسخة الواحدة منها التي كتبت بالرسم العثماني.

كلمات رئيسية: مصحف القرآن القديم، الرسم، القراءة.

تابو المحيض والتضييط الاجتماعي للنساء عند محمد عزه

دروزة؛

دراسة نصية بينية تجاه القرآن والإنجيل.

ليني لستاري
جامعة الإسلامية الحكومية زاوية، لأنوسا - أتشيه.

إن مصطلح "تابوفي الدورة الشهرية" كثرا استعماله في الدراسة الأنثروبولوجية، الذي تتعلق بأثار الحيض تجاه النساء في حياتهن الاجتماعية. حيث أن المحيض يعتبر دما معيبا عند بعض أنس. وعند التقاليد اليهودية، أن الحائض لا بد من تغيرها في مكان غريب، حيث منعت من الاتصال بأهلها، وحرمانها من الطبخ. وإذا حققنا أسباب نزول

الآيات القرآنية التي تتحدث عن الحيض، فإنها ذات علاقة قوية بثقاليد اليهود المذكورة. وفعلاً، أن نظرة “تابو” للحيض قد أثر جدلاً واسعاً في عدة دول العالم، مثل الهند، والأمريكا، وبعض المحافظات الموجودة في إندونيسيا. وهناك أحد المفسرين، الذي ركز دراسته في هذه المسألة، مقارنة بين القرآن والإنجيل، وهو الأستاذ محمد عزة دروزة. وفي تفسيره، كان يبسط الكلام عن تابو حيسي من وجهة نظر القرآن والإنجيل معاً. وهذه المقالة ستتحدث عن “تابو” في الدورة الشهرية عند رأي هذا المفسر. وبجانب ذلك، ستقوم الباحثة من خلال هذه المقالة بتوضيح ” مدى تأثير علاقة الرجال والنساء بعادة تابو الحيض «، والتعرف على ردود فضيلة المفسر دروزة على هذه المسألة.

كلمات رئيسية: تابو الحيض ، القرآن، الإنجيل، دروزة، الجنس.

حضارات القرآن وتواصل علماء السواحل (نوسانتارا)

محمد بير

جامعة الإسلامية الحكومية سونان كالي جاغا بجو كجاكترا

إن السواحل كمنطقة استراتيجية تعتبر بوابات رئيسية في نشر الحضارة والثقافة في أوائل الإسلام حينئذ. وامتد الخط التجاري الاقتصادي من الساحل الملحق حتى الساحل الجاوي. وذلك مما ترك أنواع الآثار التاريخية المسجلة في أقلام تاريخ بلاد أرشيبلاغوس نوسانتارا. حيث تمركزت تعاليم القرآن في الساحل الجاوي في منطقة غرشى خلال أوائل القرن الحادي عشر ميلادية. ثم تطور في القرن الخامس عشر ميلادية في عهد سونان غيري، حتى اتسعت معالم الإسلام في القرن الثامن عشر ميلادية. وذلك بظهور المعاهد الإسلامية «بسانترين» التي اشتهرت وانتشرت في جاوة بشكل ملحوظ. وبالتالي، أصبحت هذه المناطق كمراكز دعوة الإسلام. وأدى ذلك إلى بناء التواصل العي بين قرائ القرآن الكريم وعلمائها، في ساحل غرشى ولامونجان كامثال؛ الشيخ عبد الكريم مصطفى والشيخ منور في سدايو غرشى، الذي أخذ بعضه من البعض للسند العلمي والقرآن. لذا، تولدت عدة حضارات خلال ثمانية قرون، ومنها وجود الزخارف والمخطوطات، التي من بينها ثمار القرآن «ليانع أنبياء»

كلمات رئيسية: حضارات القرآن، وتواصل علماء نوسانتارا

INDEKS

INDEKS SUBJEK Vol. 8 No. 1 – 2, 2015

— A —

Al-Qur'an

Sejarah Perkembangan Al-Qur'an Braille di Indonesia: dari Duplikasi hingga Standardisasi (1964–1984). *Ahmad Jaeni*. Vol. 8 No. 1, 2015. 45–68

Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur'an Bediuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen. *Ah. Fawaid*. Vol. 8 No. 1, 2015. 91–120

Survei Awal Studi Perbandingan Al-Qur'an dan Bibel dalam Kesarjanaan Barat: Sebuah Perjalanan Menuju Intertekstualitas. *Lien Iffah Naf'atu Fina*. Vol. 8 No. 1, 2015. 121–140

Konsep Pewahyuan Al-Qur'an Menurut Stefan Wild. *Moh. Achwan Baharuddin*. Vol. 8 No. 1, 2015. 160–174

Peradaban Al-Qur'an dan Jaringan Ulama' di Pesisir. *Muhammad Barir*. Vol. 8 No. 2, 2015. 371–390

Diskursus Ulumul-Qur'an tentang Ilmu Ḥabṭ dan rasm Usman: Kritik Atas Tulisan 'Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi dan Indonesia'. *Zaenal Arifin Madzkur*. Vol. 8 No. 2, 2015. 261–284

Al-Qur'an Kuno

Beberapa Karakteristik Mushaf Al-Qur'an Kuno Situs Girigajah Gresik. *Syaifuddin & Muhammad Musadad*. Vol. 8 No. 1, 2015. 1–22

Khazanah Al-Qur'an Kuno Bangkalan Madura Telaah atas Kolofon Naskah *Abdul Hakim*. Vol. 8 No. 1, 2015. 23–44

Beberapa Aspek Penggunaan Rasm dan Tanda Tajwid pada Mushaf Kuno Lingga. *Mustopa*. Vol. 8 No. 2, 2015. 285–302

Mushaf Al-Qur'an Kuno di Bali: Jejak Peninggalan Suku Bugis dan Makassar di Bali. *Anton Zaelani dan Enang Sudrajat*. Vol. 8 No. 2, 2015. 303–348

Telaah Rasm dan Qiraat pada Al-Qur'an Kuno Bonjol dan Payakumbuh. *Jonni Syatri*. Vol. 8 No. 2, 2015. 325–348

Al-Ibriz (Tafsir)

Tafsir – Hierarki Bahasa dalam Tafsir *Al-Ibriz li Ma'rifah Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīz* Karya K. H. Bisri Musthofa. *Ridhoul Wahidi*. Vol. 8 No. 2, 2015. 141–160

Alih Bahasa

Fenomena Alih Bahasa Al-Qur'an: Kritik atas Koreksi Muhammad Thalib Terhadap Terjemah Al-Qur'an Kemenag RI. *Istianah*. Vol. 8 No. 2, 2015. 203—232

Al-Qur'an Braille

Sejarah Perkembangan Al-Qur'an Braille di Indonesia: dari Duplikasi hingga Standardisasi (1964-1984). *Ahmad Jaeni*. Vol. 8 No. 1, 2015. 45—68

Arab Saudi (Mushaf)

Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi, dan Indonesia: Studi Perbandingan. *Achmad Faizur Rosyad*. Vol. 8 No. 1, 2015. 69—90

Diskursus Ulumul-Qur'an tentang Ilmu Dab' dan Rasm Usman: Kritik Atas Tulisan ‘Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi dan Indonesia’. *Zaenal Arifin Madzkur*. Vol. 8 No. 2, 2015. 261—284

— B —

Bali

Mushaf Al-Qur'an Kuno di Bali: Jejak Peninggalan Suku Bugis dan Makassar di Bali. *Anton Zaelani dan Enang Sudrajat*. Vol. 8 No. 2, 2015. 303—324

Bangkalan

Khazanah Al-Qur'an Kuno Bangkalan Madura Telaah atas Kolofon Naskah *Abdul Hakim*. Vol. 8 No. 1, 2015. 23—44

Barat (Sarjana)

Survei Awal Studi Perbandingan Al-Qur'an dan Bibel dalam Keserjanaan Barat: Sebuah Perjalanan Menuju Intertekstualitas. *Lien Iffah Naf'atu Fina*. Vol. 8 No. 1, 2015. 121—140

Bediuzzaman Said Nursi

Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur'an Bediuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen. *Ah. Fawaid*. Vol. 8 No. 1, 2015. 91—120

Bibel

Menstrual Taboo dan Kontrol Sosial Perempuan Menurut Muhammad 'Izzah Darwazah: Studi Intertekstualitas Terhadap Al-Qur'an dan Bibel. *Lenni Lestari*. Vol. 8 No. 2, 2015. 349—370

Survei Awal Studi Perbandingan Al-Qur'an dan Bibel dalam Keserjanaan Barat:

Sebuah Perjalanan Menuju Intertekstualitas. *Lien Iffah Naf'atul Fina*. Vol. 8 No. 1, 2015. 121—140

Bisri Musthofa

Hierarki Bahasa dalam Tafsir *Al-Ibriz li Ma 'rifah Tafsir Al-Qur'an al-'Aziz* Karya K. H. Bisri Musthofa. *Ridhoul Wahidi*. Vol. 8 No. 1, 2015. 141—160

Bonjol

Telaah Rasm dan Qiraat pada Al-Qur'an Kuno Bonjol dan Payakumbuh. *Jonni Syatri*. Vol. 8 No. 2, 2015. 325—348

Bugis

Mushaf Al-Qur'an Kuno di Bali: Jejak Peninggalan Suku Bugis dan Makassar di Bali. *Anton Zaelani dan Enang Sudrajat*. Vol. 8 No. 2, 2015. 303—348

—D—

Dabṭ (ilmu)

Diskursus Ulumul-Qur'an tentang Ilmu Dabṭ dan rasm Usman: Kritik Atas Tulisan 'Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi dan Indonesia'. *Zaenal Arifin Madzkur*. Vol. 8 No. 2, 2015. 261—284

Diakritik Mushaf

Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi, dan Indonesia: Studi Perbandingan. *Achmad Faizur Rosyad*. Vol. 8 No. 1, 2015. 69—90

Diskursus Ulumul-Qur'an tentang Ilmu Dabṭ dan rasm Usman: Kritik Atas Tulisan 'Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi dan Indonesia'. *Zaenal Arifin Madzkur*. Vol. 8 No. 2, 2015. 261—284

—F—

Fethullah Gulen

Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur'an Bediuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen. *Ah. Fawaid*. Vol. 8 No. 1, 2015. 91—120

— G —

Girigajah

Beberapa Karakteristik Mushaf Al-Qur'an Kuno Situs Girigajah Gresik. *Syaifuddin & Muhammad Musadad*. Vol. 8 No. 1, 2015. 1—22

Guguritan

Terjemah Puitis Al-Qur'an di Jawa Barat: Terjemah Al-Qur'an Berbentuk Puisi

394-12 *Suhuf*, Vol. 8, No. 2, November 2015

Guguritan dan Pupujian Sunda”. *Jajang A Rohmana*. Vol. 8 No. 2, 2015. 175—202

—H—

Hermeneutika (Pemetaan)

Resistensi Terhadap Hermeneutika dalam Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Pemetaan Varian dan Kepentingan. *Ach. Maimun*. Vol. 8 No. 2, 2015. 233—260

Hirearki bahasa

Hierarki Bahasa dalam Tafsir *Al-Ibr̄z li ma 'rifah tafsīr Al-qur'ān al-'azz̄* Karya K. H. Bisri Musthofa. *Ridhoul Wahidi*. Vol. 8 No. 1, 2015. 141—160

— I —

Indonesia (Mushaf)

Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi, dan Indonesia: Studi Perbandingan. *Achmad Faizur Rosyad*. Vol. 8 No. 1, 2015. 69—90

Diskursus Ulumul-Qur'an tentang Ilmu Ḥabt dan rasm Usman: Kritik Atas Tulisan ‘Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi dan Indonesia’. *Zaenal Arifin Madzkur*. Vol. 8 No. 2, 2015. 262—284

Intertekstualitas

Menstrual Taboo dan Kontrol Sosial Perempuan Menurut Muhammad 'Izzah Darwazah: Studi Intertekstualitas Terhadap Al-Qur'an dan Bibel. *Lenni Lestari*. Vol. 8 No. 2, 2015. 349—370

Survei Awal Studi Perbandingan Al-Qur'an dan Bibel dalam Kesarjanaan Barat: Sebuah Perjalanan Menuju Intertekstualitas. *Lien Iffah Naf'atu Fina*. Vol. 8 No. 1, 2015. 121—140

— J —

Jaringan Ulama

Peradaban Al-Qur'an dan Jaringan Ulama' di Pesisir. *Muhammad Barir*. Vol. 8 No. 2, 2015. 371—390

Jawa Barat

Terjemah Puitis Al-Qur'an di Jawa Barat: Terjemah Al-Qur'an Berbentuk Puisi *Guguritan dan Pupujian Sunda”*. *Jajang A Rohmana*. Vol. 8 No. 2, 2015. 175—202

— K —

Kolofon Naskah

Khazanah Al-Qur'an Kuno Bangkalan Madura Telaah atas Kolofon Naskah *Abdul Hakim*. Vol. 8 No. 1, 2015. 23—44

Kontrol Sosial

Menstrual Taboo dan Kontrol Sosial Perempuan Menurut Muhammad 'Izzah Darwazah: Studi Intertekstualitas Terhadap Al-Qur'an dan Bibel. *Lenni Lestari*. Vol. 8 No. 2, 2015. 349—390

— L —

Lingga (Kabupaten)

Beberapa Aspek Penggunaan Rasm dan Tanda Tajwid pada Mushaf Kuno Lingga. *Mustopa*. Vol. 8 No. 2, 2015. 285—302

— M —

Madura

Khazanah Al-Qur'an Kuno Bangkalan Madura Telaah atas Kolofon Naskah *Abdul Hakim*. Vol. 8 No. 1, 2015. 23—44

Magribi (Mushaf)

Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi, dan Indonesia: Studi Perbandingan. *Achmad Faizur Rosyad*. Vol. 8 No. 1, 2015. 69—90

Diskursus Ulumul-Qur'an tentang Ilmu Ḥabṭ dan rasm Usman: Kritik Atas Tulisan 'Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi dan Indonesia'. *Zaenal Arifin Madzkur*. Vol. 8 No. 2, 2015. 261—284

Makassar

Mushaf Al-Qur'an Kuno di Bali: Jejak Peninggalan Suku Bugis dan Makassar di Bali. *Anton Zaelani dan Enang Sudrajat*. Vol. 8 No. 2, 2015. 303—324

Menstual Taboo

Menstrual Taboo dan Kontrol Sosial Perempuan Menurut Muhammad 'Izzah Darwazah: Studi Intertekstualitas Terhadap Al-Qur'an dan Bibel. *Lenni Lestari*. Vol. 8 No. 2, 2015. 349—370

Muhammad 'Izzah Darwazah

Menstrual Taboo dan Kontrol Sosial Perempuan Menurut Muhammad 'Izzah Darwazah: Studi Intertekstualitas Terhadap Al-Qur'an dan Bibel. *Lenni Lestari*. Vol. 8 No. 2, 2015. 349—370

Muhammad Thalib

Fenomena Alih Bahasa Al-Qur'an: Kritik atas Koreksi Muhammad Thalib Terhadap Terjemah Al-Qur'an Kemenag RI. *Istianah*. Vol. 8 No. 2, 2015. 203—232

— P —

Puisi

Terjemah Puitis Al-Qur'an di Jawa Barat: Terjemah Al-Qur'an Berbentuk Puisi *Guguritan dan Pupujian Sunda*". *Jajang A Rohmana*. Vol. 8 No. 2, 2015. 175—202

Pupujian

Terjemah Puitis Al-Qur'an di Jawa Barat: Terjemah Al-Qur'an Berbentuk Puisi *Guguritan dan Pupujian Sunda*". *Jajang A Rohmana*. Vol. 8 No. 2, 2015. 175—202

— Q —

Qiraat

Telaah Rasm dan Qiraat pada Al-Qur'an Kuno Bonjol dan Payakumbuh. *Jonni Syatri*. Vol. 8 No. 2, 2015. 325—348

— R —

Rasm Mushaf

Beberapa Aspek Penggunaan Rasm dan Tanda Tajwid pada Mushaf Kuno Lingga. *Mustopa*. Vol. 8 No. 2, 2015. 285—302

Telaah Rasm dan Qiraat pada Al-Qur'an Kuno Bonjol dan Payakumbuh. *Jonni Syatri*. Vol. 8 No. 2, 2015. 325—348

Diskursus Ulumul-Qur'an tentang Ilmu Ḥabṭ dan rasm Usman: Kritik Atas Tulisan 'Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi dan Indonesia'. *Zaenal Arifin Madzkur*. Vol. 8 No. 2, 2015. 261—284

— S —

Stefan Wild

Konsep Pewahyuan Al-Qur'an Menurut Stefan Wild. *Moh. Achwan Baharuddin*. Vol. 8 No. 1, 2015. 160—174

— T —

Tafsir Sufistik

Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur'an Bediuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen. *Ah. Fawaid*. Vol. 8 No. 1, 2015. 91—120

Tanda Tajwid

Beberapa Aspek Penggunaan Rasm dan Tanda Tajwid pada Mushaf Kuno Lingga.
Mustopa. Vol. 8 No. 2, 2015. 285—302

Terjemah Al-Qur'an Kemenag

Fenomena Alih Bahasa Al-Qur'an: Kritik atas Koreksi Muhammad Thalib
Terhadap Terjemah Al-Qur'an Kemenag RI. *Istianah*. Vol. 8 No. 2, 2015.
203—232

Terjemah puitis

Terjemah Puitis Al-Qur'an di Jawa Barat: Terjemah Al-Qur'an Berbentuk Puisi
Guguritan dan Pupujian Sunda". *Jajang A Rohmana*. Vol. 8 No. 2, 2015.
175—202

— U —

Ulama Pesisir

Peradaban Al-Qur'an dan Jaringan Ulamā' di Pesisir. *Muhammad Barir*. Vol. 8
No. 2, 2015. 371—390

Ulumul Qur'an

Diskursus Ulumul-Qur'an tentang Ilmu Ḥabṭ dan rasm Usman: Kritik Atas Tulisan
'Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi dan Indonesia'.
Zaenal Arifin Madzkur. Vol. 8 No. 2, 2015. 261—284

— W —

Wahyu (Pewahyuan)

Konsep Pewahyuan Al-Qur'an Menurut Stefan Wild. *Moh. Achwan Baharuddin*.
Vol. 8 No. 2, 2015. 160—174

INDEKS PENULIS

Vol. 8. No. 1–2, 2015

Abdul Hakim

Khazanah Al-Qur'an Kuno Bangkalan Madura Telaah atas Kolofon Naskah Vol.
8 No. 1, 2015. 23—44

Ach. Maimun

Resistensi Terhadap Hermeneutika dalam Kajian Al-Qur'an di Indonesia:
Pemetaan Varian dan Kepentingan. Vol. 8 No. 2, 2015. 233—260

394-16 *Suhuf*, Vol. 8, No. 2, November 2015

Achmad Faizur Rosyad

Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi, dan Indonesia: Studi Perbandingan. Vol. 8 No. 1, 2015. 69—90

Ah. Fawaid

Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur'an Bediuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen. Vol. 8 No. 1, 2015. 91—120

Ahmad Jaeni

Sejarah Perkembangan Al-Qur'an Braille di Indonesia: dari Duplikasi hingga Standardisasi (1964-1984). Vol. 8 No. 1, 2015. 45—68

Anton Zaelani dan Enang Sudrajat

Mushaf Al-Qur'an Kuno di Bali: Jejak Peninggalan Suku Bugis dan Makassar di Bali. Vol. 8 No. 2, 2015. 303—324

Istianah

Fenomena Alih Bahasa Al-Qur'an: Kritik atas Koreksi Muhammad Thalib Terhadap Terjemah Al-Qur'an Kemenag RI. Vol. 8 No. 2, 2015. 203—232

Jajang A Rohmana

Terjemah Puitis Al-Qur'an di Jawa Barat: Terjemah Al-Qur'an Berbentuk Puisi "Guguritan dan Pupujian Sunda". Vol. 8 No. 2, 2015. 175—202

Jonni Syatri

Telaah Rasm dan Qiraat pada Al-Qur'an Kuno Bonjol dan payakumbuh. Vol. 8 No. 2, 2015. 325—348

Lenni Lestari

Menstrual Taboo dan Kontrol Sosial Perempuan Menurut Muhammad 'Izzah Darwazah: Studi Intertekstualitas Terhadap Al-Qur'an dan Bibel. Vol. 8 No. 2, 2015. 349—370

Lien Iffah Naf'atu Fina

Survei Awal Studi Perbandingan Al-Qur'an dan Bibel dalam Kesarjanaan Barat: Sebuah Perjalanan Menuju Intertekstualitas. Vol. 8 No. 1, 2015. 121—140

Moh. Achwan Baharuddin

Konsep Pewahyuan Al-Qur'an Menurut Stefan Wild. Vol. 8 No. 1, 2015. 160—174

Muhammad Barir

Peradaban Al-Qur'an dan Jaringan Ulamā' di Pesisir. Vol. 8 No. 2, 2015. 371—390

Mustopa

Beberapa Aspek Penggunaan Rasm dan Tanda Tajwid pada Mushaf Kuno Lingga. Vol. 8 No. 2, 2015. 285—302

Ridhoul Wahidi

Hierarki Bahasa dalam Tafsir *Al-Ibriz li ma 'rifah tafsir Al-qur'an al-'azz* Karya K. H. Bisri Musthofa. Vol. 8 No. 1, 2015. 141—160

Syaifuddin & Muhammad Musadad

Beberapa Karakteristik Mushaf Al-Qur'an Kuno Situs Girigajah Gresik. Vol. 8 No. 1, 2015. 1—22

Zaenal Arifin Madzkur

Diskursus Ulumul-Qur'an tentang Ilmu Ḏabṭ dan rasm Usman: Kritik Atas Tulisan 'Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi dan Indonesia'. Vol. 8 No. 2, 2015. 261—284

INDEKS JUDUL 2008 – 2015

Vol. I No. 1, 2008

Aspek Rasm, Tanda Baca dan Kaligrafi pada Mushaf-Mushaf Kuno Koleksi Bayt al-Qur'an & Museum Istiqlal Jakarta. *Asep Saefullah*. Vol. 1, No. 1, 2008. 87—110

Hubungan antar Agama. *Muchlis M Hanafi*. Vol. 1, No. 1, 2008. 19—42

Kinerja Lajnah Pentashihan Mushaf AL-Qur'an: Studi Kasus Bidang Pentashihan Mushaf Al-Qur'an dengan Menggunakan Teori Urgency, Seriousness, Growth (USG). *Enang Sudrajat*. Vol. 1, No. 1, 2008. 61—86

Membangun umat dengan Pemahaman Al-Qur'an yang Toleran dan Moderat: Strategi Pendekatan Pendidikan dalam Keluarga. *M. Darwis Hude*. Vol. 1, No. 1, 2008. 9—18

Peran Bayt al-Qur'an & Museum Istiqlal bagi Pembangunan Bangsa Indonesia.
Uka Tjandrasasmita. Vol. 1, No. 1, 2008. 159—165

Pondok Pesantren Tahfizul Qur'an Mamba'ul Fur'qan: Pesantren Desa Berskala Nusantara. *E Badri Yunardi*. Vol. 1, No. 1, 2008. 135—158

Potret Lembaga Tafiz AL-Qur'an di Indonesia: Studi Tradisi Pembelajaran Tahfiz. *M. Syatibi AH*. Vol. 1, No. 1, 2008. 111—134.

Rezeki dalam Presfektif Al-Qur'an: Sebuah Kajian Tafsir Tematik. *M. Bunyamin Yusuf Surur*. Vol. 1, No. 1, 2008. 43—60

Tafsir dan Pemasyarakatan Al-Qur'an, *M. Quraish Shihab*, Vol. 1, No. 1, 2008. 1—8

Vol. 2, No. 1, 2009

Tafsir, Ta'wil dan Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman Al-Qur'an. *M. Quraish Shihab*. Vol. 2, No. 1, 2009. 1—10

Qudiyiyatu Wuqū'il Alfāz al-A'jamīyyat fī al-Qur'ān al-Karīm. Ahmad Akrom Malibary. Vol. 2, No. 1, 2009. 11—29

Leksikografi Al-Qur'an: Ke Arah Penyusunan Kamus Al-Qur'an. *Muchlis M. Hanafi*. Vol. 2, No. 1, 2009. 31—52

Ragam Qiraat Al-Qur'an. *Ahmad Fathoni*. Vol. 2, No. 1, 2009. 53—72

Kehancuran Alam Semesta dalam Al-Qur'an: Perspektif Kosmologi. *Efa Ida Amaliyah*. Vol. 2, No. 1, 2009. 73—94

Pondok Pesantren Bustanul Huffaz as-Sa'idiyah, Sampang. *Taufiqurrakhman AM*. Vol. 2, No. 1, 2009. 95—112

Perlambangan dalam Hiasan Tekstil Tradisional Minangkabau: Tinjauan Estetika Minangkabau dan Estetika Islam. *Wesnina*. Vol. 2, No. 1, 2009. 113—126

Asbāb al-Khaṭa' fī at-Tafsīr (Tinjauan Buku). *Refilita*. Vol. 2, No. 1, 2009. 127—144

Yasin Hamid Safadi (1934—2006) (Obituar). *Annabel Teh Gallop*. Vol. 2, No. 1, 2009. 145—154

Vol. 2, No. 2, 2009

The Tradition of Writing Qur'anic Commentaries in Java and Sunda. Ervan Nurtawab. Vol. 2, No. 2, 2009. 1—34

Kontribusi Ulama Tajwid terhadap Perkembangan Ilmu Bahasa. *Harun Al-Rasyid*. Vol. 2, No. 2, 2009. 35—50

Membangun Moralitas: Kajian Semantik Kata *Khuluq* dalam Al-Quran. *Iskandar*. Vol. 2, No. 2, 2009. 51—67

Menelusuri Jejak Pemelihara Al-Qur'an, Studi Kasus Pondok Pesantren Tahfiz K.H. Harun Nafsi, Samarinda. *M. Syatibi, AH*. Vol. 2, No. 2, 2009. 69—89

Kutipan Ayat-Ayat Al-Qur'an dan Kalimat Sufistik pada Beberapa Batu Nisan Makam Kuno di Indonesia. *Uka Tjandrasasmita*. Vol. 2, No. 2, 2009. 91—109

Tulisan Pegon: Wujud Identitas Islam-Jawa; Tinjauan atas Bentuk dan Fungsinya. *Titik Pudjiastuti*. Vol. 2, No. 2, 2009. 95—112

Islamic Art at the Art Gallery of South Australia. *James Bennett*. Vol. 2, No. 2, 2009. 113—126

Argumentasi Pluralisme Agama (Tinjauan Buku). *Abdul Hakim*. Vol. 2, No. 2, 2009. 127—142

Vol. 3, No. 1, 2010

Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus: Kajian atas Karya Tafsir Nusantara. *Iskandar*. Vol. 3, No. 1, 2010. 1—11

Tafsir Esoterik: Sebuah Model Penafsiran "Elit" yang "Terlupakan". *M. Ulinnuha Khusnan*. Vol. 3, No. 1, 2010. 13—34

Relasi Gender dalam Keragaman Qira'at. *Ali Fachruddin*. Vol. 3, No. 1, 2010. 35—50

Diskursus Ke-*tauqīfī*-an Rasm Uṣmānī. *Zainal Arifin*. Vol. 3, No. 1, 2010. 51—67

Dimensi Edukatif pada Kisah-Kisah Al-Qur'an. *Novita Siswayanti*. Vol. 3, No. 1, 2010. 69—83

Islam di Nusantara pada Kurun Abad ke-10 Masehi sebagaimana Tercermin dalam Tinggalan Budaya. *Bambang Budi Utomo*. Vol. 3, No. 1, 2010. 85—105

Jejak Parsi dalam Sejarah Kebudayaan dan Sastra Melayu. *Abdul Hadi W.M.* Vol. 3, No. 1, 2010. 107—130

Pelestarian Benda Cagar Budaya dan Pemanfaatannya bagi Pembangunan Bangsa. *Uka Tjandrasasmita*. Vol. 3, No. 1, 2010. 131—143

Tafsir Al-Qur'an Tematik (Tinjauan Buku). *Syahrullah Iskandar*. Vol. 3, No. 1, 2010. 145—155

Vol. 3 No. 2, 2010

Integrasi Ilmu dalam Perspektif Al-Qur'an. *Muchlis M. Hanafi*. Vol. 3, No. 1, 2010. 175—191

Dasar Pengelompokan Surah *Makkiyyah* dan *Madaniyyah* dalam Mushaf Standar Indonesia. *Reflita*. Vol. 3, No. 1, 2010. 193—217

Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Penggiat Fikih Nusantara. *M. Ishom El-Saha*. Vol. 3, No. 1, 2010. 219—234

Kajian Orientalis terhadap Teks dan Sejarah Al-Qur'an: Tanggapan Sarjana Muslim. *Moh. Khoeron*. Vol. 3, No. 1, 2010. 235—249

An Anthropological Account of a Visit to the Museum Istiqlal. Jonathan Zilberg. Vol. 3, No. 1, 2010. 251—277

Masjid-Masjid di Dunia Melayu Nusantara. *Tawalinuddin Haris*. Vol. 3, No. 1, 2010. 279—307

Iluminasi dalam Naskah Cirebon. *Achmad Opan Safari*. Vol. 3, No. 1, 2010. 309—325

Uka Tjandrasasmita dalam Kenangan (Obituar). *Tawalinuddin Haris*. Vol. 3, No. 1, 2010. 327—334

Menimbang Kedudukan dan Peran Perempuan (Tinjauan Buku). *Abdul Hakim*. Vol. 3, No. 1, 2010. 335—351

Vol. 4, No. 1, 2011

Ikonografi Zulfikar dalam Sejarah Hubungan Turki dan Nusantara. *Mohd Zahamri bin Nizar*. Vol. 4, No. 1, 2011. 111—141

Mencium dan *Nyunggi* Al-Qur'an: Upaya Pengembangan Kajian Al-Qur'an Melalui *Living Qur'an*. *Hamam Faizin*. Vol. 4, No. 1, 2011. 23—40

Mengenal Mushaf Al-Qur'an Standar Usmani Indonesia: Studi Komparatif atas Mushaf Standar Usmani 1983 dan 2002. *Zainal Arifin M.* Vol. 4, No. 1, 2011. 1—22

Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Kontemporer: Telaah atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammed Arkoun. *Hasani Ahmad Said*. Vol. 4, No. 1, 2011. 75—100

Museum Istiqlal dan Identitas Keislaman di Indonesia. *Irmawati Marwoto-Johan*. Vol. 4, No. 1, 2011. 101—109

Nama dan Kata dalam Qur'an: Pembahasan dan Perbandingan (Tinjauan Buku). *Muhammad Musadad*. Vol. 4, No. 1, 2011. 143—148

Pesan Moral Perbudakan dalam Al-Qur'an: Pesan Kemanusiaan yang Terlupakan. *Agus Muhammad*. Vol. 4, No. 1, 2011. 41—52

Sisi Sunni az-Zamakhsyari: Telaah Ayat-ayat Siksa Kubur dalam *al-Kasasyāf*. *Maryam Shofa*. Vol. 4, No. 1, 2011. 53—73

Vol. 4, No. 2, 2011

- Akulturasi Budaya Bangunan Masjid Tua Cirebon: Studi pada Masjid Kaliwulu
Plered. *Abdul Hakim*. Vol. 4, No. 2, 2011. 289—314
- Benang Merah Huffaz di Indonesia: Studi Penelitian Biografi Huffaz. *Moh. Khoeron*. Vol. 4, No. 2, 2011. 197—219
- Lines of Meaning: Three Calligraphic Paintings by Didin Sirojuddin. *Virginia Hooker*. Vol. 4, No. 2, 2011. 315—339
- Pembakuan Qirā'at 'Asim Riwayat Hafs dalam Sejarah dan Jejaknya di Indonesia.
Mustofa. Vol. 4, No. 2, 2011. 221—245
- Perkembangan Pencetakan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia. *Ali Akbar*. Vol. 4, No. 2, 2011. 271—287
- Polemik *Nasakh* dalam Kajian Ilmu Al-Qur'an. *Ah. Fawaid*. Vol. 4, No. 2, 2011. 247—270
- Problematika Terjemahan Al-Qur'an: Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur'an
dan Kasus Kontemporer. *Muchlis M. Hanafi*. Vol. 4, No. 2, 2011. 169—195
- The Museum Istiqlal: The Case of an Indonesian Islamic Museum. *Jonathan Zilberg*. Vol. 4, No. 2, 2011. 341—357

Vol. 5 No. 1, 2012

- Inskripsi Ashabul Kahfi pada Mihrab Masjid Agung Surakarta *Tawalinuddin Haris*. Vol. 5 No. 1, 2012. 103—120
- Karakteristik Naskah Terjemah Al-Qur'an Bahasa Jawa-Pegon Koleksi
Perpustakaan Masjid Agung Surakarta. *Islah Gusmian*. Vol. 5 No. 1, 2012. 79—102
- Keutamaan Al-Qur'an dalam Kesaksian Hadis. *Iman Arif Purnawan*. Vol. 5 No. 1, 2012. 121—133
- Lokus Kecerdasan Spiritual Dalam Perspektif Al-Qur'an: Kajian Tematik Atas
Peran Sentra Qalbu *Iskandar*. Vol. 5 No. 1, 2012. 43—58
- Mengenal Rasm Usmani: Sejarah, Kaidah, dan Hukum Penulisan Al-Qur'an
dengan Rasm Usmani. *Zainal Arifin*. Vol. 5 No. 1, 2012. 1—21
- Mushaf Kuno dari Pulau Sumbawa NTB: Telaah Aspek Teks dan Perwajahan.
Asep Saefullah. Vol. 5 No. 1, 2012. 59—77
- Studi Komparasi Bacaan Riwayat Qālūn dan Riwayat Hafs (Q.S. Al-Fatihah, Q.S.
Al-Baqarah, dan Q.S. Ali 'imran). *A Fathoni*. Vol. 5 No. 1, 2012. 23—42

Vol. 5 No. 2, 2012

Al-Qur'an Cetak di Indonesia: Tinjauan Kronologis Pertengahan Abad ke-19 hingga Awal Abad ke-20. *Abdul Hakim*. Vol. 5 No. 2, 2012. 231—254

Corak *Akhbārī* dalam Tafsir Syi'ah: Kajian atas *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān* Karya Sayyid Hāsyim al-Bahrānī. *Ulya Fikriyatī*. Vol. 5 No. 2, 2012. 189—213

Ekspresi Seni dalam Islam: Kajian atas Pemikiran Ismail Raji Al-Faruqi. *Masmedia Pinem*. Vol. 5 No. 2, 2012. 271—287

Hukuman Mati bagi Koruptor: Perspektif Ayat Al-Qur'an. *M. Ulinnuha Khusnan*. Vol. 5 No. 2, 2012. 169—187

Metodologi Pengajaran Qira'at Sab'ah: Studi Observasi di Pondok Pesantren Yanbu'ul Qur'an dan Dar Al-Qur'an. *Urwah*. Vol. 5 No. 2, 2012. 145—168

Sejarah Mushaf Al-Qur'an Standar Braille: Penelusuran Awal. *E. Badri Yunardi*. Vol. 5 No. 2, 2012. 255—270

The Art of the Qur'an in Java. Vol. 5 No. 2, 2012. *Annabel Teh Gallop*. 215—229

Vol. 6 No. 1, 2013

Aplikasi Braille dalam Penulisan Al-Qur'an: Kajian atas Mushaf Standar Braille Indonesia. *Ahmad Jaeni*. Vol. 6 No. 1, 2013. 19—34

Kajian Ilmu Rasm Usmani dalam Mushaf Al-Qur'an Standar Usmani Indonesia. *Zaenal Arifin*. Vol. 6 No. 1, 2013. 35—58

Pentashihan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia. *Enang Sudrajat*. Vol. 6 No. 1, 2013. 59—81

Relasi Manusia dengan Lingkungan dalam Al-Qur'an: Upaya Membangun *Eco-Theology*. *Agus Iswanto*. Vol. 6 No. 1, 2013. 1—18

Tinjauan Buku: Hewan dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains. *Mustopa*. Vol. 6 No. 1, 2013. 105—121

Toleransi Religius: Antara Pluralisme dan Pluralitas Agama dalam Perspektif Al-Quran. *Bagus Purnomo*. Vol. 6 No. 1, 2013. 83—103

Vol. 6 No. 2, 2013

Ad-Dakhīl dalam Tafsir *Al-Jāmi‘ li Aḥkām Al-Qur’ān* Karya al-Qurtubī: Analisis Tafsir Surah al-Baqarah. *Maryam Shofa*. Vol. 6 No. 1, 2013. 271—294

Deradikalisisasi Penafsiran Al-Qur'an dalam Konteks Keindonesiaan yang Multikultur. *Abdul Mustaqim*. Vol. 6 No. 1, 2013. 149—167

Isu-isu Global dalam Khazanah Tafsir Nusantara: Studi perbandingan antara tafsir Marāḥī *Labīd* dan tafsīr al-mishbāh”. *Ulya Fikriyati*. Vol. 6 No. 1, 2013. 249—269

Kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal. *Jajang A Rohmana*. Vol. 6 No. 1, 2013. 197—224

Mushaf Al-Qur'an Kuno di Priangan: Kajian Rasm, Tanda Ayat, dan Tanda Waqaf. *Jonni Syatri*. Vol. 6 No. 1, 2013. 295—320

Tradisi Penerjemahan Al-Qur'an ke dalam Bahasa Jawa: Suatu pendekatan filologis. *Saifuddin*. Vol. 6 No. 1, 2013. 225—248

Waqf Dan *Ibtidā'* dalam Mushaf Standar Indonesia dan Mushaf Madinah: Pengaruhnya Terhadap Penafsiran. *Ahmad Badruddin*. Vol. 6 No. 1, 2013. 169—196

Vol. 7 No. 1, 2014

Harakat dan Tanda Baca Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia dalam Perspektif Ilmu *Dabīt*. *Zaenal Arifin Madzkur*. Vol. 6 No. 1, 2014. 1—23

Pola Pentashihan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia: Benang Merah Institusi Pentashihan sebelum Tahun 1959. *Abdul Hakim*. Vol. 6 No. 1, 2014. 25—40

Abraham Geiger dan Kajian Al-Qur'an (Telaah Metodologi atas Buku *Judaism and Islam*). *Lenni Lestari*. Vol. 6 No. 1, 2014. 41—60

Studi Kasus tentang ‘*Iddah* dalam Tafsir Berbahasa Bugis Karya MUI Sulawesi Selatan. *Muhammad Yusuf*. Vol. 6 No. 1, 2014. 61—82

Tinjauan Sistem Distribusi Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama di Jawa Timur. *Ahmad Jaeni*. Vol. 6 No. 1, 2014. 83—102

Khazanah Mushaf Al-Qur'an Kuno di Sulawesi Barat. *Ali Akbar*. Vol. 6 No. 1, 2014. 103—125

Tinjauan Buku: *Polemik Kitab Suci, Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Qur'an terhadap Agama Lain*. *Agus Iswanto*. Vol. 6 No. 1, 2014. 127—141

Vol. 7 No. 2, 2014

Tafsir Terhadap Dasar-Dasar Ideologi Takfir Kelompok Islam Radikal *Muchlis M. Hanafi*. Vol. 7 No. 2, 2014. 153—178

Keragaman Qiraat dalam Mushaf Kuno Nusantara: Studi Mushaf Kuno Sultan Ternate. *Mustopa*. Vol. 7 No. 2, 2014. 179—198

Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Jambi; Tinjauan Filologis-Kodikologis. *Syaifuddin*. Vol. 7 No. 2, 2014. 199—220

Mushaf Al-Qur'an Kuno di Museum Institut PTIQ Jakarta: Kajian Beberapa Aspek Kodikologi terhadap Empat Naskah. *Jonni Syatri*. Vol. 7 No. 2, 2014. 221—248

The Qur'an as Scripture: New Color of Orientalist's view on the Qur'an. *Fadhl Lukman*. Vol. 7 No. 2, 2014. 249—274

Telaah Penafsiran Muhammad Syahrūr terhadap ayat kewarisan 2:1. *Reni Nur Aniroh*. Vol. 7 No. 2, 2014. 275—302

Reinterpretasi Ayat-Ayat tentang Relasi Gender dalam Keluarga: Analisis terhadap Penafsiran Edip Yuksel, dkk. *Akrimi Matswah*. Vol. 7 No. 2, 2014. 303—328

Vol. 8 No. 1, 2015

Beberapa Karakteristik Mushaf Al-Qur'an Kuno Situs Girigajah Gresik. *Syaifuddin & Muhammad Musadad*. Vol. 8 No. 1, 2015. 1—22

Khazanah Al-Qur'an Kuno Bangkalan Madura Telaah atas Kolofon Naskah *Abdul Hakim*. Vol. 8 No. 1, 2015. 23—44

Sejarah Perkembangan Al-Qur'an Braille di Indonesia: dari Duplikasi hingga Standardisasi (1964-1984). *Ahmad Jaeni*. Vol. 8 No. 1, 2015. 45—68

Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi, dan Indonesia: Studi Perbandingan. *Achmad Faizur Rosyad*. Vol. 8 No. 1, 2015. 69—90

Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur'an Bediuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen. *Ah. Fawaid*. Vol. 8 No. 1, 2015. 91—120

Survei Awal Studi Perbandingan Al-Qur'an dan Bibel dalam Kesarjanaan Barat: Sebuah Perjalanan Menuju Intertekstualitas. *Lien Iffah Naf'atu Fina*. Vol. 8 No. 1, 2015. 121—140

Hierarki Bahasa dalam Tafsir *Al-Ibrīz li Ma'rīfah Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīz* Karya K. H. Bisri Musthofa. *Ridhoul Wahidi*. Vol. 8 No. 1, 2015. 141—160

Konsep Pewahyuan Al-Qur'an Menurut Stefan Wild. *Moh. Achwan Baharuddin*. Vol. 8 No. 1, 2015. 160—174

Vol. 8 No. 2, 2015

Terjemah Puitis Al-Qur'an di Jawa Barat: Terjemah Al-Qur'an Berbentuk Puisi "Guguritan dan Pupujian Sunda". *Jajang A Rohmana*. Vol. 8 No. 2, 2015. 175—202

Fenomena Alih Bahasa Al-Qur'an: Kritik atas Koreksi Muhammad Thalib Terhadap Terjemah Al-Qur'an Kemenag RI. *Istianah*. Vol. 8 No. 2, 2015. 203—232

- Resistensi Terhadap Hermeneutika dalam Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Pemetaan Varian dan Kepentingan. *Ach. Maimun*. Vol. 8 No. 2, 2015. 233—260
- Diskursus Ulumul-Qur'an tentang Ilmu Ḥabṭ dan rasm Usman: Kritik Atas Tulisan ‘Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi dan Indonesia’. *Zaenal Arifin Madzkur*. Vol. 8 No. 2, 2015. 261—284
- Beberapa Aspek Penggunaan Rasm dan Tanda Tajwid pada Mushaf Kuno Lingga. *Mustopa*. Vol. 8 No. 2, 2015. 285—302
- Mushaf Al-Qur'an Kuno di Bali: Jejak Peninggalan Suku Bugis dan Makassar di Bali. *Anton Zaelani dan Enang Sudrajat*. Vol. 8 No. 2, 2015. 303—324
- Telaah Rasm dan Qiraat pada Al-Qur'an Kuno Bonjol dan payakumbuh. *Jonni Syatri*. Vol. 8 No. 2, 2015. 325—348
- Menstrual Taboo* dan Kontrol Sosial Perempuan Menurut Muhammad 'Izzah Darwazah: Studi Intertekstualitas Terhadap Al-Qur'an dan Bibel. *Lenni Lestari*. Vol. 8 No. 2, 2015. 349—370
- Peradaban Al-Qur'an dan Jaringan Ulamā' di Pesisir. *Muhammad Barir*. Vol. 8 No. 2, 2015. 371—390

394-26 *Suhuf*, Vol. 8, No. 2, November 2015

Ketentuan Pengiriman Tulisan

Ketentuan Umum

Redaksi **Jurnal Suhuf** menerima artikel ilmiah dari para peneliti dan pengkaji Al-Qur'an, baik tentang mushaf, terjemahan, tafsir, rasm, qira'at, dan ulumul Qur'an. Artikel belum pernah dipublikasikan di media atau jurnal lain. Artikel ditulis dalam bahasa Indonesia, bahasa Inggris, bahasa Arab, sesuai dengan kaidah bahasa masing-masing, dilengkapi abstrak dan kata kunci dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia.

Redaksi berhak menyunting artikel tanpa mengurangi maksudnya. Isi artikel sepenuhnya merupakan tanggung jawab penulis. Redaksi tidak berhak mengembalikan artikel yang ditolak, tetapi akan dikembalikan jika diminta oleh penulis bersangkutan.

Pengiriman artikel harus disertai dengan surat resmi dari penulis, khususnya menyangkut pertanggungjawaban penulis atas legitimasi isi artikel. Naskah artikel dikirim ke:

Redaksi JURNAL SUHUF

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an
Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal,
Jl. Raya TMII Pintu I Jakarta, 13560

Penulis mengirim satu eksemplar artikel yang dicetak (*hardcopy*) beserta file (*softcopy*) dalam *compact disk* (CD) atau melalui surat elektronik ke: jurnal-suhuf@yahoo.com

Penulis harus menyertakan riwayat hidup, meliputi nama lengkap (tanpa gelar apa pun), tempat dan tanggal lahir, pendidikan terakhir, pekerjaan, alamat lengkap tempat tinggal dan alamat lengkap tempat bertugas disertai nomor telepon, fax, dan e-mail untuk kepentingan korespondensi.

Ketentuan Khusus

Seluruh bagian dari tulisan, mulai judul hingga sumber bacaan dikenakan ketik satu setengah (1½) spasi, minimal 20 halaman dan maksimal 25 halaman, kertas ukuran A4. Pengetikan menggunakan font "Times New Roman-Arab" untuk *bodytext*, ukuran 12. Untuk tulisan Arab di dalam *bodytext* menggunakan font "Times New Roman" ukuran 12. Untuk teks Arab yang pisah dari *bodytext* menggunakan font "Traditional Arabic" ukuran 16. Margin kiri 4 cm, margin kanan, atas, dan bawah 3 cm.

Ketentuan Penulisan

Sistematisasi tulisan adalah sebagai berikut:

1. **Judul.** Judul merupakan rumusan mengenai pokok isi bahasan yang singkat, padat, dan jelas. Dalam judul sudah tercantum variabel-variabel utama penelitian.
2. **Nama penulis.** Nama penulis ditulis lengkap, tanpa gelar. Jika penulis terdiri lebih dari satu orang ditambahkan kata penghubung "dan" (bukan

- lambang “&”). Nama penulis ditulis di bawah judul dengan nama dan alamat instansi bertugas (satu spasi di bawah nama penulis).
3. **Abstrak dan kata kunci.** Abstrak merupakan intisari pokok bahasan dari keseluruhan naskah. Ditulis dalam dua bahasa, yaitu bahasa Inggris dan bahasa Indonesia. Abstrak maksimal terdiri atas 200 kata. Kata kunci ditulis di bawah abstrak, antara tiga hingga enam kata/frase.
 4. **Pendahuluan.** Bagian pendahuluan merupakan bahasan yang meliputi latar belakang, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan, kerangka teori, serta hipotesis (jika ada).
 5. **Metode penelitian.** Bagian ini merupakan penjelasan mengenai metode yang digunakan dalam penelitian, jika artikel merupakan hasil penelitian.
 6. **Temuan dan pembahasan.** Bagian ini merupakan inti dari hasil penelitian, meliputi: deskripsi data dan analisis hasil penelitian, serta interpretasi penulis terhadap bahasan hasil penelitian. Pembahasan dilakukan secara mendalam dan fokus dengan menggunakan acuan teori. Penggunaan grafik dan tabel hendaknya dibatasi jika masih dapat disajikan dengan tulisan secara singkat.
 7. **Cara penyajian tabel.** Tabel ditampilkan tanpa menggunakan garis vertikal. Judul ditampilkan di bagian atas tabel, rata kiri (bukan *center*), ditulis dengan font “Times New Roman” 12. Tulisan “Tabel” dan “nomor” ditulis (***bold***), sedangkan judul tabel ditulis normal. Gunakan angka arab (1, 2, 3, dst...) untuk penomoran judul tabel. Tabel ditampilkan rata kiri halaman (bukan *center*). Jenis dan ukuran font untuk isi tabel menggunakan “Times New Roman Arabic” ukuran 8-11 dengan jarak 1 spasi. Pencantuman sumber atau keterangan tabel diletakkan di bawah tabel, rata kiri, menggunakan “Times New Roman Arabic” ukuran 10.
 8. **Cara penyajian gambar, grafik, foto, dan diagram.** Gambar, grafik, foto, dan diagram ditulis di tengah halaman (*center*). Keterangan gambar, grafik, foto, dan diagram ditulis di bawah ilustrasi. Tulisan “gambar”, “grafik”, “foto”, dan “diagram” serta “nomor” ditulis tebal (***bold***), sedangkan isi keterangan ditulis normal. Gunakan angka Arab (1, 2, 3, dst...) untuk penomoran gambar, grafik, foto, dan diagram. Pencantuman sumber atau keterangannya diletakkan di bawah ilustrasi, rata kiri menggunakan “Times New Roman Arabic” ukuran 10. Ilustrasi gambar, grafik, foto, dan diagram menggunakan warna hitam putih, kecuali jika warna menentukan arti.
 9. **Penutup.** Penutup merupakan bagian terakhir dari keseluruhan naskah yang meliputi kesimpulan dan saran (jika ada).

Adapun rujukan/referensi ditulis dalam bentuk *footnote* (catatan kaki) menggunakan font “Times New Roman-Arab”, ukuran 10, dengan format (nama penulis, judul buku (*italic*), tempat terbit: penerbit, tahun, nomor halaman). Contoh (M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1996, hlm. 280). Untuk referensi surat kabar/majalah ditulis: “judul artikel” (nama surat kabar/majalah, tanggal, bulan, tahun, dan halaman). Contoh: “Khazanah Mushaf Al-Qur'an Kalimantan Barat”, *Hidayatullah*, Edisi Juni 2013, hlm. 37.

Sedangkan penulisan Daftar Pustaka mengacu format sebagai berikut.

1. **Buku.** Pengarang (nama belakang, nama depan), judul buku, tempat terbit: Penerbit, tahun. Contoh: Tjandrasasmita, Uka, *Arkeologi Islam Nusantara*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2010.
2. **Bab dalam buku.** Pengarang (nama belakang, nama depan), “Judul Artikel/Tulisan”. Dalam Judul Buku Utama, editor, tempat terbit: penerbit, tahun.
3. **Jurnal.** Pengarang (nama belakang, nama depan), “judul artikel/ tulisan.” nama jurnal, edisi, tahun.
4. **Surat kabar/majalah.** Pengarang (nama belakang, nama depan), “judul artikel,” nama surat kabar, tanggal, tahun. untuk artikel berita, hanya ditulis: nama surat kabar/majalah, tanggal, bulan, tahun.
5. **Internet.** Pengarang (nama belakang, nama depan), “judul tulisan,” nama website, tanggal diakses, tahun.
6. **Skripsi/tesis/disertasi.** Pengarang (nama belakang, nama depan), “judul skripsi/tesis/disertasi”, pada lembaga perguruan tinggi, tahun.
7. **Makalah seminar/tidak diterbitkan.** Pengarang (nama belakang, nama depan), tahun, “makalah”, makalah disampaikan pada seminar, penyelenggara, tempat, tanggal, tahun.

Penulisan transliterasi mengikuti Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor: 158 Tahun 1987 Nomor: 0543 b/u/1987 tentang Translitereasi Arab-Latin.

1. Konsonan

No	Hijaiyah	Latin	No	Hijaiyah	Latin
1	ا	Tidak dilambangkan	16	ط	ṭ
2	ب	b	17	ظ	ẓ
3	ت	t	18	ع	‘
4	ث	ṣ	19	غ	g
5	ج	j	20	ف	f
6	ح	ḥ	21	ق	q
7	خ	kh	22	ك	k
8	د	d	23	ل	l
9	ذ	ẓ	24	م	m
10	ر	r	25	ن	n
11	ز	z	26	و	w
12	س	s	27	ه	h
13	ش	sy	28	ء	‘
14	ص	ṣ	29	ي	y
15	ض	ḍ			

1. Vokal Pendek

كَتَبَ :	a	kataba
سُلِّلَ :	i	su'ila
يَدْهَبُ :	u	yazhabu

2. Vokal Panjang

قَالَ :	ā	qāla
فَيْلَ :	ī	qīla
يَقُولُ :	ū	yaqūlu

3. Kalimat panjang

دار العلوم *Dār al-'Ulūm*
علوم الدين *'Ulūm ad-Dīn*

4. Diftong

أَيْ	=	ai	كَيْفَ	kaifa
أَوْ	=	au	حَوْلَ	haulā