

VERNAKULARISASI AL-QURAN BAHASA SUNDA

(Studi Analisis Metode Penerjemahan dan Vernakulariasi Surat Luqman Dalam *Al Kitab al-Mubin* Karya KH. Muhammad Ramli)

SKRIPSI

**Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana S1
Dalam Ilmu Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis**



Oleh:

WULIDA FITRI MAULINA

134211122

FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG

2020

VERNAKULARISASI AL-QURAN BAHASA SUNDA

(Studi Analisis Metode Penerjemahan dan Vernakulariasi Surat Luqman Dalam *Al Kitab al-Mubin* Karya KH. Muhammad Ramli)

SKRIPSI

**Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana S1
Dalam Ilmu Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis**



Oleh:

WULIDA FITRI MAULINA

NIM: 134211122

FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG

2020

DEKLARASI

Dengan penuh kejujuran dan tanggung jawab penulis menyatakan bahwa skripsi ini tidak berisi materi yang pernah ditulis oleh orang lain atau diterbitkan. Demikian juga skripsi ini tidak berisi satupun pikiran-pikiran orang lain, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan bahan rujukan.

Semarang, 01 April 2018

Deklarator

Wulida Fitri Maulina
NIM: 134211122

VERNAKULARISASI AL-QURAN BAHASA SUNDA

(Studi Analisis Metode Penerjemahan dan Vernakulariasi Surat Luqman Dalam *Al Kitab al-Mubin* Karya KH. Muhammad Ramli)

SKRIPSI

**Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana S1
Dalam Ilmu Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis**

Oleh :

WULIDA FITRI MAULINA

NIM: 134211122

Semarang, 17 Maret 2020
Disetujui oleh:

Pembimbing I

Pembimbing II

Moh. Masrur, M.Ag
NIP: 19720809 200003 1 003

Dr. H. Muh. In'amuzzahidin, M.Ag
NIP: 19771020 200312 1 002

PENGESAHAN

Skripsi Saudara Wulida Fitri Maulina No.Induk **134211122** dengan judul **VERNAKULARISASI AL-QURAN BAHASA SUNDA (Studi Analisis Metode Penerjemahan dan Vernakulariasi Surat Luqman Dalam Al Kitab al-Mubin Karya KH. Muhammad Ramli)** telah dimunaqasyahkan Oleh Dewan Penguji Skripsi Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, pada tanggal:

24 Maret 2020

dan telah diterima serta disahkan sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar sarjana (S.1) dalam ilmu Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis (TH).

Ketua Sidang

()

Pembimbing I

Penguji I

()

()

Pembimbing II

Penguji II

()

()

Sekretaris Sidang

()

Motto

Jangan mencintai seseorang yang tidak mencintai Allah.

Kalau ia bisa meninggalkan Allah, ia juga bisa meninggalkanmu.

-Imam Syafi'i-

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penulisan ejaan Arab dalam skripsi ini berpedoman pada keputusan Menteri Agama dan Menteri Departemen Pendidikan Republik Indonesia Nomor : 158 th. 1987 dan 0543b/U/1987 sebagaimana dikutip dalam Pedoman Penulisan Skripsi. Tentang pedoman Transliterasi Arab-Latin sebagai berikut :

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	sa	š	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ha	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	ẓ	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	sad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	dad	ḍ	de (dengan titik di bawah)

ط	ta	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	za	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	ki
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wau	w	we
ه	ha	h	ha
ء	hamzah	’	apostrof
ي	ya	Y	ye

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

a. Vokal tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
◌َ	fathah	A	A
◌ِ	kasrah	I	I

- ُ --	dammah	U	U
--------	--------	---	---

Contoh:

kataba	- كَتَبَ
fa'ala	- فَعَلَ
zükira	- ذُكِرَ

b. Vokal rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
يَ— َ	fathah dan ya	ai	a dan i
وَ— َ	Kasrah	au	a dan u

Contoh:

kaifa	- كَيْفَ
hāula	- حَوْلَ

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
يَ— َ— ا	fathah dan alif	ā	a dengan garis di atasnya
يَ— ِ—	kasroh dan ya	ī	i dengan garis di atasnya
وَ— ُ	dhammah dan wau	ū	u dengan garis di atasnya

Contoh:

qāla	- قَالَ
ramā	- رَمَى
qīla	- قِيلَ
yaqūlu	- يَقُولُ

4. Ta` Marbutah

a). Ta` Marbutah hidup transliterasinya adalah /t/.

(ketentuan ini tidak diperlukan bagi kata-kata Arab yang sudah terserap dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, shalat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafaz aslinya).

b). Ta` Marbutah mati transliterasinya adalah /h/.

c). Jika Ta` Marbutah terletak pada akhir kata dan diikuti dengan kata sandang al (ال) maka ada dua bentuk transliterasi. Pertama dengan memisahkan kedua kata, sehingga kedua kata ditransliterasikan sebagaimana adanya. Kedua dengan menggabungkan kedua kata itu, sehingga ta` marbutah ditransliterasikan dengan /t/.

Contoh:

Rauḍah al-aṭfāl	- رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ
Rauḍatul aṭfāl	- رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ
Madīnah al-munawwarah atau Madīnatul munawwarah	- مَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةِ

5. Syaddah

متعددة	Ditulis	<i>Muta'addidah</i>
قدر	Ditulis	<i>Qaddara</i>

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال namun dalam transliterasi ini kata sandang dibedakan atas kata sandang yang diikuti huruf syamsiah dan kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah.

a. Kata sandang diikuti huruf syamsiah.

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

b. Kata sandang diikuti huruf qamariah

Kata sandang yang diikuti huruf qamariah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiah maupun huruf qamariah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan kata sandang.

Contoh:

الرَّجُلُ	- ar-rajulu
-----------	-------------

السَّيِّدَةُ	- as-sayyidah
الشَّمْسُ	- asy-syamsu
القَلَمُ	- al-qalamu
البَدِيعُ	- al-badī'u
الْجَلَالُ	- al-jalālu

7. Hamzah

Dinyatakan di depan bahwa hamzah ditransliterasikan dengan apostrof, namun itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Bila hamzah terletak di awal kata, maka ia tidak dilambangkan karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

تَأْخُذُونَ	- ta'khuẓūna
النَّوْءُ	- an-nau'
شَيْءٌ	- syai'un
إِنَّ	- inna
أُمِرْتُ	- umirtu
أَكَلَ	- akala

UCAPAN TERIMA KASIH

Bismillahirrahmanirrahim

Segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasih dan Penyayang, bahwa tas taufiq dan hidayah-Nya maka penulis dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini.

Skripsi berjudul **VERNAKULARISASI AL-QURAN BAHASA SUNDA (Studi Analisis Metode Penerjemahan dan Vernakulariasi Surat Luqman Dalam Al Kitab al-Mubin Karya KH. Muhammad Ramli)** disusun untuk memenuhi salah syarat guna memperoleh gelar Sarjana Strata satu (S1) Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang.

Dalam penyusunan skripsi ini penulis banyak mendapatkan bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak sehingga penyusunan skripsi ini dapat terselesaikan. Untuk itu penulis menyampaikan terima kasih kepada:

1. Allah SWT.
2. Kedua orang tua tercinta saya yang tak henti-hentinya memberikan do'a dan dukungan semangat agar saya bisa lulu di semester ini.
3. Kedua kakak saya, Nineu Nurherawati dan Ilmi Septiatunnisa, yang ikut serta selalu memberikan semangat kepada saya agar bisa lulus dan diwisuda semester ini.
4. Juga tak saya lupakan, teruntuk kekasih halal saya, Nur Ahmad, yang tak henti-hentinya pula mensupport saya untuk mengerjakan skripsi ini.
5. Moh. Masrur, M. Ag. dan Dr. Muh. In'amuzzahidin, M. Ag., Dosen Pembimbing I dan Dosen pembimbing II yang telah bersedia meluangkan waktu, tenaga dan pikiran untuk memberikan bimbingan dan pengarahan dalam penyusunan skripsi ini.

Di tengah kebahagiaan karena telah menyelesaikan skripsi ini, pada akhirnya penulis menyadari bahwa sebenarnya masih ada kesalahan dan kekurangan di dalam penulisan ini. Ini disebabkan karena wawasan penulis yang masih terbatas. Dengan demikian penulis mohon ma'af. Penulis juga menerima saran dan kritik yang sifatnya membangun dari semua pihak guna melengkapi dan menyempurnakan kekurangan yang ada. Harapan penulis, semoga amal baik mereka diterima di sisi Allah SWT. Mudah-mudahan penelitian ini ada manfaatnya dan dapat dijadikan bahan masukan bagi pihak-pihak yang berkepentingan.

Semarang,

Penulis

DAFTAR ISI

JUDUL	i
DEKLARASI KEASLIAN.....	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
PENGESAHAN.....	iv
MOTTO	v
TRANSLITERASI.....	vi
UCAPAN TERIMA KASIH	xi
DAFTAR ISI.....	xii
DAFTAR TABEL	xiv
ABSTRAK	xv
BAB I : PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Permasalahan	1
B. Pokok Permasalahan	14
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	15
D. Telaah Pustaka	16
E. Metode Penelitian.....	20
F. Sistematika Penulisan	25
BAB II : TAFSIR, TERJEMAH, DAN VERNAKULARISASI AL-QUR'AN DI INDONESIA	
A. Definisi Tafsir	29
B. Definisi Terjemah.....	34
C. Metode Tafsir	36
D. Metode Terjemah	45
E. Sejarah Tafsir Nusantara: Awal Mula Kajian Tafsir di Indonesia.....	48
F. Penulisan Tafsir dan Terjemah al-Qur'an Dalam Bahasa Lokal	52
G. Definisi Vernakularisasi al-Qur'an	59

BAB III : BIOGRAFI KH. MUHAMMAD RAMLI DAN KARAKTERISTIK KITAB AL-KITAB AL-MUBIN

A. Biografi Kiai Muhammad Ramli	64
B. Karakteristik Al-Kitab al-Mubin.....	68
1. Latar Belakang Penulisan.....	68
2. Sistematika dan Teknik Penulisan.....	70
3. Sumber Penafsiran Al-Kitab al-Mubin.....	79
4. Contoh Penafsiran	89
5. Kelebihan dan Kekurangan Al-Kitab al-Mubin	91

BAB IV : ANALISIS TERHADAP SURAT LUQMAN

A. Metode Terjemah Surat Luqman	94
B. Vernakularisasi Dalam Segi Bahasa	98
1. Tata Krama Bahasa	99
2. Serapan dari Bahasa Arab	114

BAB V : PENUTUP

A. Kesimpulan	121
B. Saran.....	122

DAFTAR PUSTAKA..... 123

BIODATA PENULIS..... 126

DAFTAR TABEL

ABSTRAK

VERNAKULARISASI AL-QURAN BAHASA SUNDA

(Studi Analisis Metode Penerjemahan dan Vernakularisasi Surat Luqman Dalam *Al Kitab al-Mubin* Karya KH. Muhammad Ramli)

Skripsi ini bertujuan untuk menganalisa proses bagaimana al-Qur'an dilokalkan (*localized*) di dalam kebudayaan Sunda pada abad kedua puluh. Ia memfokuskan kajian pada penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Sunda oleh K.H. Muhammad Romli bin H. Sulaiman (w. 1981). Melalui kitab terjemahannya, *Al-Kitabul Mubin*, Romli berusaha

Mempelajari dan memahami al-qur'an merupakan kewajiban yang harus dilakukan oleh umat islam. Kesadaran itu muncul dikalangan masyarakat Muslim Indonesia pada umumnya. Adapun kesadaran yang timbul dari kalangan ulama Indonesia ditandai dengan lahirnya usaha mereka untuk menerjemahkan al-Qur'an kedalam berbagai bahasa diantaranya: Bahasa Indonesia, Jawa, Sunda, dan lain sebagainya. Dengan maksud untuk memudahkan masyarakat Muslim Indonesia dalam memahami al-Qur'an *Al kitabul mubin* adalah salah satu terjemah al-Qur'an dalam bahasa sunda yang telah beredar di masyarakat Indonesia khususnya kalangan orang-orang sunda. Kesadaran akan pentingnya terjemah al-Qur'an dan minat yang besar dari masyarakat untuk menggali makna al-Qur'an telah menjadi motivasi yang kuat bagi penyusun *Al kitabul mubin*.

Tujuan penelitian adalah untuk mengetahui metode penerjemahan yang digunakan oleh K.H. Muhammad Ramli surat Luqman dalam menyusun *Al kitabul mubin*. permasalahan penelitian ini didasari oleh sebuah pemikiran bahwa penerjemahan al-Qur'an dilakukan untuk memudahkan masyarakat muslim Indonesia dalam memahami al-Qur'an. Untuk menghasilkan sebuah terjemah yang diharapkan, maka dalam menerjemahkan al-Qur'an itu diperlakukan metode. Oleh sebab itu penelitian ini dilakukan untuk mengetahui metode K.H. Muhammad Ramli dalam menerjemahkan al-Qur'an.

Al-Qur'an adalah sebagai *hudan* (petunjuk) untuk seluruh umat manusia, khususnya bagi masyarakat muslim sunda yang tidak memahami al-Qur'an, sehingga salah satunya K.H. Muhammad Ramli membuat terjemah al-Qur'an yang berbahasa sunda supaya orang muslim sunda yang tidak memahami bahasa al-Qur'an dapat memahami dan mengamalkan dalam kehidupan sehari-hari.

Metode yang digunakan penulis dalam penelitian ini adalah metode *content analysis* dengan cara menganalisis isi sumber data primernya yaitu, *Al-kitab al-Mubin* karya K.H. Muhammad Ramli, dan sumber data sekundernya adalah berbagai literatur yang berhubungan dengan masalah yang dibahas sehingga dapat membantu menyelesaikan masalah dalam penelitian ini.

Hasil penelitian ini adalah bahwa metode yang digunakan K.H. Muhammad Ramli dalam menerjemahkan al-Qur'an adalah metode terjemah *maknawiyah* atau metode terjemah *tafsiriyah*

yaitu penerjemahan terlebih dahulu memahami makna-makna lafadz dan kalimat al-Qur'an yang kemudian menjelaskannya dengan menggunakan bahasa lain (bahasa si penerjemah).

BAB 1

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Ketika seorang muslimah Indonesia mengandung, sangat mungkin suaminya akan membacakan surah Yusuf atau surah Maryam untuk si janin selama dalam kandungan. Dalam kebudayaan Jawa, bagi si ibu dan janin akan diselenggarakan doa selamat ketika usia kandungannya empat dan tujuh bulan. Dalam kesemuanya, ayat-ayat suci al-Qur'an yang mengandung doa-doa menjadi bagian utama untuk dibacakan bagi keselamatan ibu dan bayi. Hingga akhirnya bayi itu dilahirkan, adzan yang tersusun dari saripati ayat-ayat al-Qur'an adalah yang pertama didengar oleh sang anak.

Dalam rentang masa hidupnya di dunia, anak itu akan mula-mula belajar membaca dan menuliskan huruf Arab sebagai jalan untuk memahami al-Qur'an, yang merupakan proses terus-menerus sepanjang hayat. Pada akhir hayatnya, dia dituntun untuk mengucapkan kembali apa yang selalu dia yakini dalam hidup. Yaitu keyakinan yang menjadi pokok ajaran al-Qur'an bahwa tiada tuhan kecuali Tuhan Yang Maha Esa. Bahkan setelah dia dikuburkan, kalimat terakhir yang akan meninggalkannya adalah bagian dari ayat terakhir surah al-Qaṣāṣ yang artinya

“setiap sesuatu (pasti akan) binasa, kecuali wajah-Nya (yakni Allah swt)”.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa bagi masyarakat Indonesia, al-Qur’an adalah realitas utama dalam kehidupan mereka sebagai muslim. Realitas mana yang selalu menjadi perhatian utama dalam menjalankan perannya dalam kehidupan. Namun tahapan demikian ini melalui proses yang panjang selama berabad-abad. Ia bukanlah proses yang singkat. Untuk membentuk ketundukan terhadap al-Qur’an hingga sedemikian kuat seperti ini, masyarakat Indonesia telah melalui masa yang begitu lama sejak Islam diperkenalkan di gugusan kepulauan ini.¹

Dalam tradisi ilmu tentang al-Qur’an, kitab suci yang menjadi pedoman umat muslim itu didefinisikan sebagai “kalam Allah swt. yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. yang membacanya dinilai sebagai ibadah”.² Al-Qur’an

¹ Analisis mengenai masuknya Islam di Indonesia telah banyak diberikan oleh para ahli sejarah. Misalnya Merle Calvin Ricklef menyimpulkan bahwa orang-orang yang tinggal di gugusan kepulauan ini telah menjalin hubungan dagang dengan Arab semenjak Islam belum dilahirkan di tempat itu. Selain itu, dia juga menyimpulkan bahwa pada Abad ke-13, kerajaan Islam muncul di pulau Sumatra yang menjadi penanda keislaman lokal telah terbentuk dengan kuat. Lihat M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1200*, 3rd ed. (Basingstoke: Palgrave, 2001), 3–17.

² Mannā’ Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān* (Riyāḍ: ad-Dār as-Su’ūdiyyah, t.th.), 18.

adalah bentuk *maṣḍar* dari kata dasar yang tersusun dari huruf-huruf q-r-a. Ia secara etimologis bermakna “bacaan”. Ini menjadi nama utama untuk kitab suci ini dan menandai karakter perwujudan utamanya dalam masyarakat muslim, yaitu sebagai tradisi tulis dan lisan karena bacaan dalam hal ini meniscayakan seorang yang mendengarkan.

Namun definisi di atas tidak memberikan gambaran yang benar-benar utuh akan peran al-Qur’an dalam masyarakat Islam. Selain sebagai kalam Allah, al-Qur’an adalah sumber bagi pengetahuan suci (religiusitas) dan tindakan seorang muslim. Dalam al-Qur’an lah pengetahuan mengenai pokok-pokok ajaran Islam berkaitan keyakinan bahwa Tuhan telah mengikat perjanjian antara manusia dengan diri-Nya diperoleh. Perjanjian mana bisa diyakini hanya oleh mereka yang dibahasakan oleh al-Quran dengan orang-orang yang memperoleh petunjuk.

Fungsi utama al-Quran adalah pemberi hidayah bagi segenap manusia untuk mendapatkan jalan lurus kembali kepada-Nya. Al-Quran menegaskan fungsi ini, misalnya, dalam ayat berikut:

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ

Artinya:

Itulah al-Kitab (al-Quran), tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa.

al-Wāḥidī al-Naisābūrī menjelaskan bahwa makna “hudan” dalam ayat di atas adalah “al-bayān”, yaitu “jelas” atau “terang”.³ Dengan demikian dapat dibaca bahwa al-Quran menyebut dirinya sebagai pembawa ajaran yang tidak perlu diragukan karena kejelasan kebenaran ajarannya. Ajaran pokok, yaitu penyembahan kepada Tuhan Yang Esa, bukanlah ajaran baru, bahkan ia adalah ajaran yang sama diikuti oleh seluruh utusan Tuhan. Al-Quran menjelaskan:

قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَإِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ
وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا
أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ
مُسْلِمُونَ.

Artinya:

Katakanlah (Hai orang-orang mukmin):
“Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami, dan apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Isma‘il, Ishaq, Ya‘qub dan anak cucunya, dan apa yang

³ Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī al-Naisābūrī, *Al-Wasīṭ Fī Tafsīr Al-Majīd*, vol. I (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), 78.

diberikan (kepada) Musa dan Isa serta apa yang diberikan (kepada) nabi-nabi dari Tuhan Pemelihara mereka.

Namun doktrin di atas adalah satu contoh dari bentuk pertama saja dari tiga bentuk petunjuk yang diberikan al-Quran. Selain itu, al-Quran juga berisi uraian sejarah ringkas kemanusiaan melalui tokoh-tokoh rakyat biasa, raja-raja, orang-orang suci, dan para Nabi untuk memberikan contoh tentang kehidupan ideal yang diajarkannya. Tokoh-tokoh sejarah ini umumnya diletakkan pada dua kutub yang bertentangan.

Di satu sisi, mereka adalah orang-orang yang diberi petunjuk bagaimana melalui “jalan yang lurus”. Di sisi lainnya terdapat mereka yang tersesat jalan sehingga tidak mampu kembali kepada asal-usulnya, yaitu Allah swt. Gambaran kontras di antara kedua sisi menjadikan mereka yang membaca diajak untuk mengikuti teladan kebaikan dari kehidupan mereka yang berada di jalan yang lurus. Format ini nampaknya diambil oleh para pendakwah mula-mula Islam ke Nusantara dengan mengambil kisah-kisah tokoh-tokoh saling bertentangan dalam, sebagai misal, Ramayana dan Mahabharata.

Lebih dari keduanya, al-Quran juga berisi petunjuk dalam bentuk berkah yang berada dalam dirinya yang mana

bisa diperoleh bukan melalui permenungan rasional semata, namun juga melalui kemelekatan seorang hamba yang selalu membersihkan hatinya dengan keyakinan pada simbolisme yang berada di jantung al-Quran.⁴ Simbolisme mana menjadikan muslim akan membaca al-Quran, misalnya surah Yusuf, yang ditujukan pada keindahan religiusitas nabi Yusuf agar menurun pada janin yang sedang dalam kandungan.

Petunjuk-petunjuk ini, dalam kenyataannya, tidak selalu mudah dipahami seorang muslim ketika membaca al-Quran. Atau bisa jadi ada beberapa pemaknaan yang mungkin karena bahasa al-Quran sendiri yang sedemikian fleksibel untuk mencakupnya, pemaknaan-pemaknaan mana yang tidak selalu bisa diperoleh sepenuhnya dalam pembacaan yang singkat terhadap al-Quran. Beberapa hal ini mengakibatkan akan keniscayaan “tafsir”, yaitu “penjelasan” atas kalam Ilahi yang mana memberi jalan untuk memperoleh petunjuk-petunjuk al-Quran.

Proses penafsiran ini dimulai dari masa Nabi saw. sendiri kepada siapa al-Quran tegaskan sebagai penjelas bagi ayat-ayat al-Quran.

⁴ Seyyed Hosein Nasr, *Islam Dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid (Yogyakarta: Gading, 2015), 32–33.

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya:

Dan kami turunkan kepadamu (Nabi Muhammad saw.) adz-Dzikr (al-Quran), supaya engkau menerangkan kepada manusia apa (al-Quran) yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka (senantiasa) berpikir.

Para mufassir berbeda pendapat mengenai bagian dari al-Quran yang harus dijelaskan oleh Nabi; sebagian berpendapat bahwa Nabi hanya memerinci informasi al-Quran yang masih umum;⁵ sebagian yang lain menyampaikan bahwa tugas Nabi adalah menjelaskan ayat al-Quran yang hanya berkaitan dengan perintah, larangan, janji, dan ancaman.⁶ Meskipun demikian, seluruh ulama sependapat bahwa Nabi saw. memang bertugas menjelaskan al-Quran kepada umat manusia. Dengan

⁵ Pendapat ini misalnya diberikan oleh ‘Alī bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Bagdādī al-Khāzin, *Lubāb Al-Ta’wīl Fī Ma’ānī Al-Tanzīl*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad ‘Alī Syāhīn, vol. III (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), 79. Mereka yang berpendapat demikian berkesimpulan bahwa apabila terdapat pertentangan antara al-Quran dan hadis Nabi, maka yang didahulukan adalah hadis tersebut. Hal ini dikarenakan, menurut mereka, al-Quran bersifat global (*mujmal*), sedangkan hadis Nabi bersifat terperinci (*mubayyan*).

⁶ Pendapat ini diberikan misalnya oleh Muḥammad Jamāluddīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn Al-Ta’wīl*, ed. Muḥammad Bāsīl al-‘Uyūn al-Sūd, vol. VI (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 375.

demikian, tafsir Nabi adalah rujukan utama para mufassir selanjutnya dalam memahami al-Quran.

Seiring dengan perkembangan masyarakat, muncul beragam kepentingan dan kebutuhan baru terhadap al-Quran, perubahan situasi sosial kemasyarakatan, dan hal-hal mana yang mengharuskan ulama meresponnya dengan perluasan pemaknaan atas ayat-ayat al-Quran. Hal ini juga ditunjang dengan semakin meluasnya cakupan umat Islam di dalam mana berbagai bangsa dengan beragam latar belakang kebudayaan masuk. Dengan demikian muncullah bukan hanya beragam pendekatan atau corak terhadap penafsiran al-Quran, namun juga beragam bahasa bangsa untuk menafsirkan al-Quran.⁷

Ketika Islam masuk di Nusantara, tafsir al-Quran juga dituntut agar disampaikan dengan bahasa kebudayaan setempat. Meskipun kitab-kitab tafsir tidak serta merta masuk ke Nusantara saat Islam masuk, usaha-usaha mendakwahkan ajaran agama Islam melalui tafsir parsial atas ayat-ayat al-Quran tidak bisa dihindari. Sebagai contoh, di Jawa, sebuah kitab rumusan akidah yang

⁷ Muhammad Quraish Shihab, *"Membumikan" Al-Qur'an: fungsi dan peran wahyu dalam kehidupan masyarakat* (Mizan Pustaka, 2009), 105–8.

dinisbahkan kepada Sunan Bonang memberikan sedikit potongan tafsir atas satu ayat al-Quran.

... andikaning Pangeran, ing dalem kur'an, maraja'l-bahraini yaltaqiyāni, bainahumā barzakhun lā yabghiyāni ... mahasuci sasifating Allah, saking atiti(m)bangana, Ian kawoworana, kadi lafal: kamā 'n-nāsu ghāra fi 'l-bahri, t(e)gese kadi ta wong asilem i(ng) sagara, 'l-muḥīti Iā ya'tabiru, t(e)gese kali(m)putan dening sagara. ... iku salamate ujar iku kabeh.⁸

Artinya:

... firman Allah di dalam al-Quran, maraja'l-bahraini yaltaqiyāni, bainahumā barzakhun lā yabghiyāni ... Maha Suci Allah dari keserupaan dan kesamaan, sebagaimana dalam ungkapan kamā 'n-nāsu ghāra fi 'l-bahri 'l-muḥīti Iā ya'tabiru, artinya seperti manusia yang tenggelam di dalam lautan, maka dia diliputi oleh lautan tersebut... itu semua adalah penafsiran yang benar atas ayat di atas.

Teks dalam aksara dan bahasa Jawa kuno di atas barangkali adalah fragment tertua di Jawa yang masih bisa diakses mengenai tafsir al-Quran. Teks di atas membuktikan bahwa perdebatan antara paham Ibnu Arabi dan al-Ghazali tentang konsep kemanunggalan Allah

⁸ G. W. J. Drewes, ed., *The Admonitions of Seh Bari: A 16th Century Javanese Muslim Text Attributed to the Saint of Bonang* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), 54–57.

(tauhid) telah terjadi. Lebih dari itu, yang penting di sini, diskursus mengenai al-Quran yang dijadikan dalil untuk mendukung pandangan masing-masing telah berjalan dengan dinamis. Nampak di sini bahwa penafsiran *isyari* yang menekankan pada bahasa simbolisme al-Quran digunakan.

Sejak saat itu, proses penafsiran dalam bahasa Jawa berlangsung sangat lambat dan cenderung stagnan. Memang ditemukan banyak tafsir yang dikaji di Jawa, terutama di dalam tradisi pesantren. Namun, kebanyakan kitab-kitab tafsir itu adalah kitab berbahasa arab yang diberikan terjemahan antar baris khas pesantren. Kitab-kitab tersebut masih dipertahankan sebagai bahan utama kajian tafsir di pesantren hingga sekarang. Di antara kitab-kitab tersebut yang tercatat luas digunakan sejak masa Van den Berg (1886) hingga Martin van Bruinessen adalah Tafsir Jalalain.⁹

Pada akhir abad ke-19 muncul penulis kitab-kitab dalam bahasa Jawa dengan aksara Pegon yang sangat terkenal bernama Muhammad Sholeh Darat. Baru pada masa beliau lah lahir, untuk pertama kali, sebuah kitab

⁹ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, terj. Farid Wajidi dan Rika Iffati, (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 178–79.

tafsir dalam bahasa lokal (bahasa Jawa). Faidurrahman, nama kitab tafsir ini, menggunakan mempertahankan metode *isyari* dalam menjelaskan ayat-ayat al-Quran. Penulisnya nampaknya memperhatikan perkembangan perdebatan keagamaan antara kaum syariat dengan kaum tarekat sehingga menuliskan sebuah tafsir yang ditandai dengan corak harmonisasi antara tarekat dan syariat. Selain itu, nampaknya, pendekatan yang digunakan Kiai Sholeh juga dipengaruhi oleh keikutcampuran pihak kolonial dalam bidang keagamaan masyarakat Jawa, terutama setelah Perang Jawa (1825-1830). Sehingga, manifestasi dari keduanya dipertahankan untuk menarik keduanya ke pemahaman yang moderat antara syariat dan tarekat.

Selain dalam kebudayaan Jawa, juga terdapat usaha-usaha untuk menafsirkan al-Quran dalam kebudayaan Sunda. Salah satu penafsir populer yang muncul dalam kebudayaan ini adalah K.H. Muhammad Ramli (w. 1981). Sebagai pengasuh sebuah pesantren yang telah melalui perjalanan pengembaraan ilmu yang panjang dari satu pesantren ke pesantren lain hingga studi di Mekkah selama belasan tahun, K.H. Muhammad Ramli membekali dirinya dengan keilmuan yang mumpuni untuk menjadi pendidik agama di masyarakatnya. Hal ini mengingatkan kita pada

peran Kiai Shaleh sebelumnya. Keduanya sama-sama telah menempuh perjalanan keilmuan yang panjang. Dan lebih dari itu, peran keduanya di bidang pendidikan keagamaan Islam diwujudkan dalam bentuk yang serupa, penerjemahan kitab-kitab ke dalam bahasa lokal masyarakat yang dihadapi. Namun, sebagai seorang yang hidup di masa yang berbeda dengan Kiai Sholeh Darat, yaitu sebagian besar peran intelektualnya di masyarakat terjadi pada era kemerdekaan Republik Indonesia, K.H. Muhammad Ramli memiliki karakteristik tersendiri dalam karya-karyanya.

K.H. Muhammad Ramli merupakan seorang ulama yang sangat produktif menulis kitab-kitab dalam bahasa Sunda. Di antara karya-karyanya adalah *Tafsir Nurul-Bajan* (Bandung: N.V. Perboe, 1960), *Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda* (Bandung: Penerbit al-Ma'arif, 1974), *Al-Hujaj al-Bayyinah dina Hukum Salat Jum'ah* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1975), *Haqqul Janazah, Al-Jami al-Shahih Mukhtashar Hadits Shahih Bukhari Terjemah Basa Sunda, Tungtunan Sholat* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1982), dan

lain-lain.¹⁰ Di antara karya-karya tersebut, *Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda* dan *Tafsir Nurul-Bajan* adalah termasuk kategori kitab tafsir dalam bahasa lokal. Penggunaan bahasa lokal ini tidak hanya membawa dampak pada aspek linguistik semata (sundanisasi), namun juga membawa pengaruh kuat pada masuknya nuansa kebudayaan Sunda dalam tafsir, seperti tatakrama bahasa, ungkapan tradisional Sunda, dan gambaran alam pikiran Sunda (vernakularisasi).

Cukup disayangkan bahwa karya-karya K.H. Muhammad Ramli tidak cukup mengundang para peneliti untuk melakukan kajian terhadapnya. Sejauh ini, yang dapat penulis peroleh, bahwa hanya ada satu karya skripsi serius mengenainya yaitu oleh Suhendar “*Metode Penerjemahan K.H. Muhammad Ramli Dalam Al-Kitabul Mubin*” dan sebuah artikel jurnal dari Jajang A. Rohmana: “*Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis dalam Tafsir Nurul-Bajan dan Ayat Suci Lenyepaneun*”. Penelitian skripsi ini adalah usaha penulis untuk mengungkapkan salah satu alasan dari melekatnya

¹⁰ Suhendar, “Metode Penerjemahan K.H. Muhammad Ramli Dalam Al-Kitabul Mubin” (Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati, 2004), 36–37.

al-Qur'an dalam realitas masyarakat lokal, yaitu dari kitab-kitab tafsir dalam bahasa lokal yang tumbuh di masyarakat.

Dari pemaparan di atas, penulis tertarik untuk melakukan kajian untuk menemukan metode penafsiran dan penerjemahan dalam *Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda*; utamanya ditujukan pada unsur-unsur kebudayaan Sunda (vernakularisasi) yang muncul dalam kitab tersebut dengan judul “VERNAKULARISASI AL-QUR'AN BAHASA SUNDA (STUDI ANALISIS METODE PENERJEMAHAN DAN VERNAKULARISASI DALAM SURAT LUQMAN DALAM KITAB AL-KITAB AL-MUBIN KARYA K.H. MUHAMMAD RAMLI”.

B. Pokok Permasalahan

Batasan dalam objek kajian penelitian ini tentunya perlu dilakukan, kajian surah yang dikaji dalam penelitian ini tidak dibahas semuanya karena terlalu banyaknya surah. Objek kajian ini akan fokus pada surah Luqman. Berdasarkan latar belakang dan batasan masalah di atas, maka rumusan masalah penelitian ini adalah:

1. *Bagaimana metode penerjemahan dalam surah Luqman di Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda?*

2. *Bagaimana vernakularisasi dalam surah Luqman di Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda dari segi bahasa dan penafsiran?*

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Bertolak belakang dari rumusan masalah di atas, maka tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui metode penerjemahan apa yang digunakan KH. Muhammad Ramli dalam surah Luqman di *Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda*. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan dapat mengungkapkan proses vernakularisasi apa yang terjadi dalam surah Luqman di *Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda*. Dengan demikian, kita dapat membuktikan bahwa ada proses internalisasi ajaran al-Quran dalam kebudayaan Sunda yang dimulai dari cara penafsiran al-Quran dalam bahasa lokal yang dituliskan oleh ulama.

Adapun manfaat pokok yang diperoleh adalah agar berkontribusi dalam bidang studi Qur'an utamanya pada kajian tafsir Nusantara. Manfaat lainnya adalah memberikan wawasan terhadap mereka yang tertarik terhadap sejarah penafsiran al-Qur'an, bahwa penafsiran yang terjadi selalu melibatkan dialog antara kultur asal (Arab) dengan kultur lokal (Sunda).

D. Telaah Pustaka

Penulis telah melakukan penelusuran terhadap karya tulis ilmiah berkaitan dengan karya KH. Muhammad Ramli atau yang berkaitan erat dengan tema kajian yang akan dilakukan dalam penelitian ini. Hasil yang relevan untuk disebutkan adalah sebagai berikut:

1. Metode Penerjemahan K.H. Muhammad Ramli Dalam Al-Kitabul Mubin oleh Suhendar.

Ini adalah satu-satunya skripsi yang telah membahas *Al-Kitabul Mubin*. Skripsi ini diajukan penulisnya sebagai syarat lulus dari Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung pada tahun 2004. Dalam skripsi ini, penulis mengajukan sebuah pertanyaan penelitian yaitu, “Bagaimana metode penerjemahan yang digunakan KH. Muhammad Ramli dalam kitab *Al-Kitabul Mubin*?”. Dengan metode analisis isi, penulisnya menyimpulkan bahwa metode terjemah yang digunakan oleh KH. Muhammad Ramli dalam kitab ini adalah *terjemah tafsiriyyah*. Dalam menerjemah, KH. Muhammad Ramli berusaha menjadikan kalimatnya jelas meskipun harus mengorbankan susunan kata asal yang berbahasa Arab.

Meskipun pertanyaan utama dari penelitian ini adalah metode terjemahan, sayangnya analisis yang diberikan untuk hal ini hanya mengambil porsi sangat sedikit dari keseluruhan skripsi. Ia hanya menempati enam halaman dari halaman 50-56. Nampak jelas bahwa meskipun mengklaim menelusuri seluruh surah dari dua jilid kitab *Al-Kitabul Mubin*, skripsi ini hanya memberikan data yang tidak cukup untuk disebut mewakili keseluruhan isi kitab tersebut. Oleh sebab itu, akan lebih baik bahwa sebuah penelitian setingkat skripsi membatasi dirinya pada satu bagian surah tertentu.

Selain permasalahan keterwakilan, problem utama dari skripsi ini adalah penelitian yang dangkal. Terjemahan dari satu bahasa asal, dalam hal ini bahasa Arab, ke bahasa tujuan, dalam hal ini bahasa Sunda, secara sadar atau tidak, penulisnya akan menyajikan konsep dari bahasa asal ke dalam budaya dari bahasa Sunda di dalam terjemahannya. Sebagai contoh adalah penggunaan strata kesopanan bahasa dalam terjemahan ini. Ketika menerjemahkan kata *qāla*, “berkata”, yang tidak mengenal strata kesopanan dalam bahasa Arab, KH. Muhammad Ramli akan menggunakan terjemah

yang berbeda tergantung pada pelakunya. Bila Rasulullah berkedudukan sebagai pelaku kata *qāla*, maka KH. Muhammad Ramli akan menerjemahkannya dengan *ngadawuhkeun*.¹¹ Bila pelaku kata *qāla* adalah sahabat, maka KH. Muhammad Ramli akan menerjemahkannya dengan *nyarioskeun*.¹² Berbeda lagi jika pelakunya adalah istri Rasulullah, maka KH. Muhammad Ramli akan menerjemahkannya (*qālat*) dengan *nyaurkeun*.¹³ Tentu ada alasan dibalik pemilihan tiga kata yang berbeda untuk menerjemahkan satu kata yang sama dalam bahasa Arab. Salah satunya adalah karena kata *ngadawuhkeun* memiliki kedudukan kesopanan yang lebih tinggi dalam kebudayaan Sunda dari pada kata *nyarioskeun*. Proses yang disebut vernakularisasi ini, sangat disayangkan, sama sekali tidak dibahas dalam skripsi ini.

¹¹ Suhendar, “Metode Penerjemahan K.H. Muhammad Ramli Dalam Al-Kitabul Mubin” (Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati, 2004), vii.

¹² Suhendar, “Metode Penerjemahan K.H. Muhammad Ramli”, vii.

¹³ Suhendar, “Metode Penerjemahan K.H. Muhammad Ramli”, vii.

2. Jajang A. Rohmana: “Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis dalam Tafsir Nurul-Bajan dan Ayat Suci Lenyepaneun”.¹⁴

Selain skripsi, kajian yang membahas tentang karya KH. Muhammad Ramli ada dalam satu artikel jurnal oleh Jajang A. Rohmana. Dalam penelitian ini, penulisnya tidak cukup jelas menyebutkan pertanyaan penelitian (*research question*) apa yang hendak dijawab. Meskipun demikian, dari pembacaan terhadap kesimpulan yang ada dapat diperkirakan pertanyaan tersebut, yaitu “Apa motif yang melatarbelakangi penulisan kitab *Tafsir Nurul-Bajan* karya KH. Muhammad Ramli?”. Metode penelitian yang digunakan dalam artikel ini pun tidak dengan jelas disebutkan oleh penulisnya. Penulis langsung memulai penelitiannya dengan gambaran sejarah tafsir di Nusantara. Kemudian, penulis memfokuskan ulasannya pada tahapan sejarah tafsir di kebudayaan Sunda. Dari alur ide yang ada, dapat disimpulkan bahwa metode yang digunakan penulis adalah metode sejarah pemikiran. Penulisnya bermaksud untuk menerangkan

¹⁴ Jajang A. Rohmana, “Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis Dalam Tafsir Nurul-Bajan Dan Ayat Suci Lenyepaneun,” *Journal of Qur’ān and Ḥadīth Studies* 2, no. 1 (2013): 125–54.

bagaimana ideologi Islam modernis masuk kedalam diskursus pemikir muslim Nusantara, yang selanjutnya mempengaruhi arus pemikiran mereka ketika berkarya, dalam hal ini karya-karya tafsir. Selain kitab yang dibahas dalam artikel jurnal ini berbeda dengan rencana skripsi ini, artikel ini juga menekankan pada aspek yang lain. Ia menekankan pada struktur ide yang melatarbelakangi terbentuknya tafsir berbahasa Sunda. Sedangkan skripsi ini berencana untuk mengkaji struktur isi dari kitab *Al-Kitabul Mubin* yang perhatian utamanya akan diberikan pada proses vernakularisasi apa yang terjadi.

E. Metode Penelitian

Untuk mendapatkan kajian yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah maka seorang peneliti harus menggunakan metode yang valid. Adapun dalam penelitian ini, penulis menggunakan metode yang dapat dijabarkan sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang berkaitan langsung dengan atau yang berkonsentrasi pada data rekaman tertulis (teks, angka, gambar, rekaman tape

atau film).¹⁵ Dalam penelitian ini rekaman tertulis itu berupa teks terjemahan dan tafsir dalam kitab *Al-Kitabul Mubin* oleh KH. Muhammad Ramli. Teori yang digunakan untuk menganalisanya pun sudah berupa buku cetak. Oleh karena itu, penelitian ini akan berkuat dengan teks dalam buku-buku yang berkaitan dengan *Al-Kitabul Mubin* oleh KH. Muhammad Ramli dan buku-buku ilmu tafsir serta referensi-referensi lain yang relevan. Dengan demikian, penelitian ini termasuk juga dalam penelitian kualitatif.

2. Sumber Data

Data dalam skripsi ini, sebagaimana sifat data dalam penelitian kualitatif, adalah data deskriptif.¹⁶ Dalam penelitian ini penulis mengelompokkan sumbernya menjadi dua bagian, terdiri dari:

a) Data Primer

Data primer adalah yang langsung diperoleh dari sumber data pertama pada objek penelitian atau data yang diperoleh dari lapangan.¹⁷ Namun dalam

¹⁵Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), h. 4–5.

¹⁶Andi Prastowo, *Metode Penelitian Kualitatif: Dalam Perspektif Rancangan Penelitian* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2012), h. 43.

¹⁷Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, h. 2. Lihat juga Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kuantitatif* (Jakarta: Kencana, 2005), h. 132.

metodologi penelitian kepustakaan – seperti dalam penelitian ini – sejumlah dokumen yang diterbitkan atau buku yang ditulis oleh tangan pertama bisa dikategorikan ke dalam sumber primer.¹⁸ Oleh karena itu, sumber primer yang erat kaitannya dengan penelitian ini adalah kitab *Al-Kitabul Mubin* karya KH. Muhammad Ramli, kitab-kitab lain yang ditulis oleh KH. Muhammad Ramli, serta kitab-kitab rujukan dalam bidang ilmu tafsir yang utama.

b) Data Sekunder

Adapun data sekunder adalah data yang diperoleh dari sumber kedua.¹⁹ Dimungkinkan juga bahwa kitab-kitab lain yang ditulis oleh KH. Muhammad Ramli termasuk dalam data sekunder ini. Meskipun Dalam penelitian ini misalnya jika penulis hendak meneliti biografi KH. Muhammad Ramli, kemudian penulis merujuk kepada hasil penelitian yang ditulis jauh setelah beliau wafat maka hasil penelitian itu masuk ke dalam data sekunder. Dalam penelitian ini, sumber data sekunder itu diantaranya adalah buku-buku

¹⁸Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, h. 31.

¹⁹Bungin, *Metodologi Penelitian Kuantitatif*, h. 132.

penelitian sebelumnya mengenai KH. Muhammad Ramli, lalu buku-buku sejarah tafsir Nusantara yang akan penulis gunakan untuk menyusun landasan teori, serta buku-buku lainnya yang relevan bagi penelitian ini.

3. *Metode Pengumpulan Data*

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode dokumenter. Metode ini memiliki sifat penelusuran data historis²⁰ seperti di atas, yaitu teks terjemahan dan tafsir surah Luqman dalam *Al-Kitabul Mubin* dan informasi umum mengenai kitab-kitab rujukan dalam bidang ilmu tafsir.

Secara teknis cara penulis memperoleh data tersebut adalah pertama penulis membaca kitab langsung *Al-Kitabul Mubin* untuk menemukan teks terjemahan dan tafsir surah Luqman dalam kitab tersebut. Kemudian penulis menganalisisnya melalui teori terjemah dan tafsir yang dijelaskan dalam kitab-kitab rujukan dalam bidang ilmu tafsir. Lalu penulis meneliti meneliti apakah ada unsur vernakularisasi yang terjadi di kitab tersebut.

²⁰Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif*, cet. 2, (Jakarta: Kencana, 2011), h. 124.

4. *Metode Analisis Data*

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-analitis. Metode deskriptif ini digunakan untuk mendeskripsikan latar belakang riwayat hidup dan penafsiran KH. Muhammad Ramli sehingga menemukan motif dari penulisan kitab *Al-Kitabul Mubin*. Pada bagian ini penulis berusaha tidak hanya mengungkap kehidupan KH. Muhammad Ramli dalam arti sempit, namun juga membahas konteks luas dari kehidupannya. Tidak hanya aspek-aspek kehidupan seperti dimana dan dari siapa dia belajar akan dibahas, namun juga kehidupan intelektual semacam apa yang berpengaruh terhadapnya hingga masyarakat semacam apa yang dia hadapi ketika berdakwah di Sunda. Sedangkan analitis, untuk menemukan metode terjemahan yang digunakan dan vernakularisasi apa yang terjadi dalam surah Luqman dalam kitab *Al-Kitabul Mubin*. Lalu hasil yang ditemukan itu dianalisis. Cara menganalisisnya berdasarkan penafsiran KH. Muhammad Ramli yang sesuai dengan vernakularisasi dan penafsiran lokalitasnya, sehingga bisa menemukan penafsiran KH. Muhammad Ramli yang berdasarkan konteks masyarakat lokal.

F. Sistematika Penulisan

Penulis menyusun sistematika penulisan penelitian ini sebagai berikut:

Bab I adalah pendahuluan yang menjelaskan latar belakang permasalahan penelitian ini. Penulis uraikan dalam bab itu fakta mengenai seberapa mendalam umat Islam Indonesia menjadikan al-Qur'an sebagai realitas hidup mereka. Selanjutnya, penulis memberikan hipotesis mengenai pengaruh dari kitab-kitab tafsir dalam bahasa daerah yang memberikan sumbangsih terhadap proses penguatan ortodoksi ini. Lalu penulis memaparkan salah satu kitab dalam bahasa Sunda yang jarang dikaji sebagai objek penelitian, yaitu kitab *Al-Kitabul Mubin* karya KH. Muhammad Ramli.

Dengan demikian, penulis dapat menentukan pokok permasalahan berkaitan dengan *Al-Kitabul Mubin* yang ditulis KH. Muhammad Ramli itu, yaitu bagaimana metode penerjemahan yang digunakannya dalam kitab tersebut, dan bagaimana vernakularisasi terjadi di dalamnya. Semua ini perlu diuraikan sebagai landasan logis dari munculnya penelitian ini, dan untuk menyatakan secara eksplisit

mengapa penelitian ini penting.²¹ Sebagai langkah awal dari penelitian, bab pertama ini juga berisi beberapa sub-bab yang dapat menjelaskan gambaran umum isi skripsi ini yang meliputi rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab II menyajikan landasan teori yang digunakan dalam penelitian ini. Pengertian mengenai terjemahan dan tafsir, yang menjadi term pokok kajian ini, menempati tempat pertama dalam bab ini. Selanjutnya, penulis akan menyajikan sejarah perkembangan tafsir di Nusantara, yang dimulai dengan munculnya serpihan-serpihan tafsir, hingga munculnya kitab tafsir dalam bahasa lokal. Pada akhirnya, penulis akan menyajikan teori vernakularisasi al-Quran dalam kebudayaan yang sangat diperlukan untuk menilai apa saja yang menjadi produk proses vernakularisasi dan apa pula dampaknya dalam tafsir *Al-Kitabul Mubin*. Semua ini menjadi orientasi dan dasar teori yang melandasi skripsi ini.²²

²¹Tim Penyusun Skripsi, *Pedoman Penulisan Skripsi Fakultas Ushuluddin*, ed. A. Hassan Asy'ari Ulama'i (Semarang: Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang, 2013), h. 39.

²²Tim Penyusun Skripsi, *Pedoman Penulisan Skripsi*, h. 39.

Bab III membahas biografi KH. Muhammad Ramli dan karakteristik *Al-Kitabul Mubin*. Bab ini dimulai dengan deskripsi mengenai masa kelahiran, pengembaraan keilmuan, dan ulasan singkat mengenai karya-karya KH. Muhammad Ramli lainnya. Selanjutnya, penulis memaparkan karakteristik kitab *Al-Kitabul Mubin* yang mencakup: latar belakang penulisan, sistematika penulisan, sumber rujukan, dan kandungan kitab ini. Semua ini berguna untuk memberikan gambaran tentang latar belakang kehidupan, pendidikan, dan masyarakat di mana KH. Muhammad Ramli hidup sehingga mampu menilai peran dari beliau di masyarakat. Tambahan dari itu, juga sebagai orientasi mengenai apa dan bagaimana kitab *Al-Kitab al-Mubin*, sehingga dapat memperluas kaki-langit pengetahuan (horizon) dalam menilai kitab ini sehubungan dengan penerjemahan dan penafsiran yang dipaparkan di dalamnya.

Bab IV adalah analisis terhadap Surat Luqman dalam kitab *Al-Kitab al-Mubin*. Penulis akan memulainya dengan menyajikan terjemahan dan penafsiran bahasa Sunda yang diberikan oleh KH. Muhammad Ramli. Lalu penulis akan menganalisa bagaimana terjemahan dan penafsiran itu disusun apakah mengikuti metode penafsiran tertentu.

Selanjutnya penulis akan menganalisa unsur-unsur vernakularisasi apa yang terjadi di dalam terjemah dan tafsir itu secara lengkap.

Bab V adalah penutup. Di sini penulis ungkapkan kesimpulan dari seluruh rangkaian penelitian di atas. Kesimpulan ini berfungsi sebagai penegasan jawaban pokok permasalahan dalam penelitian ini.²³ Selain itu, penulis juga menyertakan saran-saran akademis berkaitan dengan penelitian ini. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan gambaran kepada peneliti-peneliti selanjutnya tentang penelitian yang perlu dilakukan lebih lanjut berkaitan dengan KH. Muhammad Ramli secara umum, dan kitab *Al-Kitab al-Mubin* -nya secara khusus. Pada bagian akhir, sebagai bentuk pertanggungjawaban akademis, penulis mencantumkan daftar pustaka yang digunakan dalam penelitian ini.

²³Tim Penyusun Skripsi, *Pedoman Penulisan Skripsi*, h. 45.

BAB II

TAFSIR, TERJEMAH DAN VERNAKULARISASI AL-QUR'AN DI INDONESIA

A. Definisi Tafsir

Dalam perbendaharaan bahasa Indonesia kata “tafsir” yang diperkirakan masuk sejak masa awal masuknya Islam ke gugusan kepulauan Nusantara didefinisikan sebagai “keterangan atau penjelasan ttg ayat-ayat Al-Quran sehingga lebih jelas maksudnya: *kuselidiki isi Al-Quran sedalam-dalamnya, dan ~nya kukaji*.”¹ Di sini terlihat jelas bahwa kata ini diserap ke dalam bahasa Indonesia, dan ke dalam semua rumpun bahasa Melayu di gugusan kepulauan Nusantara, karena kaitannya dengan penggunaannya yang spesifik untuk menjelaskan ajaran agama, untuk menjelaskan al-Quran. Namun apa sebenarnya makna kata tafsir dalam bahasa asalnya?

Dalam bahasa Arab kata “at-tafsīr” diderivasi dari kata yang tersusun dari tiga huruf *f-s-r* yang mulanya berarti “penjelasan” (*al-bayān*).² Patron kata “at-tafsīr” dari kata *fassara* menjadikan maknanya bertambah menjadi:

1 Dewan Bahasa, Kamus Bahasa Melayu Nusantara., 2nd ed. (Bandar Seri Begawan: Pustaka Brunei, 2011), 2659.

2 Kata ini pada bentuk kata kerja lampayanya (*fi‘il māḍi*) bisa dibaca dengan fasira dan fasara. Lihat Muḥammad bin Makram Ibn Manzūr, *Lisān Al-‘Arab*, vol. V (Bairūt: Dār Ṣādir, 1414), 55.

kesungguhan dan usaha yang berulang-ulang untuk menjelaskan sesuatu yang sulit agar dapat dipahami.³ Oleh karena itu pada masa lalu, air kencing yang darinya seorang dokter dapat memperkirakan penyakit yang diderita seseorang disebut dengan *at-tafsirah*. Bahkan segala sesuatu yang darinya seseorang dapat menjelaskan suatu kondisi atau keadaan, maka hal itu disebut dengan *at-tafsirah*.⁴

Dalam masyarakat tradisional yang kehidupan keagamaan adalah realitas yang sangat nyata, terlebih lagi Islam yang menekankan unitas dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi, maka hampir pada setiap kata-kata konseptual ditemukan pembentukan unsur yang bersinggungan erat dengan agama. Dalam konteks seperti inilah kata “tafsir” menjadi kata yang sangat erat kaitannya dengan usaha menafsirkan ajaran agama Islam yang sumber utamanya adalah al-Quran. Sebagian ulama mendefinisikan kata ini sebagai “penjelasan makna, unsur, kisah, dan keadaan di mana ayat-ayat al-Quran diturunkan dengan bahasa yang

3 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur’an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 9.

4 Ahmad bin Fāris al-Qazwīnī, *Mu‘jam Maqāyīs Al-Lughah*, ed. ‘Abd as-Salām Muḥammad Hārūn, vol. IV (Kairo: Dār al-Fikr, 1979), 504.

didukung oleh petunjuk lahiriah ayat-ayat tersebut.”⁵ Bahwa petunjuk-petunjuk lahiriah ini tidak berarti harafiah dalam tradisi tafsir, namun ia memberikan arti bahwa aspek berlapis dalam kata-kata al-Quran tidak bisa berasal kecuali dari “akar” yang sama. Dalam makna inilah tafsir berhubungan erat dengan “ta’wil”, terutama di masa awal Islam.

Kata *ta’wīl* juga telah masuk dalam perbendaharaan bahasa Indonesia dengan proses mana kata tafsir diperkenalkan ke dalam bahasa Indonesia, yaitu sebagai kata konseptual yang masuk karena proses penjelasan ajaran agama Islam. Dalam bahasa Indonesia “takwil” diartikan sebagai “penafsiran makna ayat Alquran, mengandung pengertian yg tersirat (implisit);”⁶ Pengertian makna implisit ini menunjukkan bahwa makna yang dicari dari proses takwil seringkali tidak begitu saja dapat diketahui dari bentuk lahiriahnya, atau dalam hal ini teks harafiah al-Quran menyimpan suatu makna yang tersembunyi.

5 ‘Alī bin Muḥammad al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta’rīfāt* (Arab Saudi: Al-Haramain, 2008), 61.

6 Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, Ketiga (Jakarta: Pusat Bahasa, 2005), 1126.

Dalam bahasa Arab kata *ta'wīl* diderivasi dari kata yang tersusun dari ' (hamzah), *w*, dan *l* yang pada mulanya berarti “asal mula” (*origin*).⁷ Kata “awal” yang sudah masuk ke dalam bahasa Indonesia memiliki akar yang sama dengan “takwil” ini. Patron *'awwala* yang merupakan bentuk (*wazn*) dengan tambahan *'ain fi'l* menjadikan artinya usaha sungguh-sungguh untuk mengembalikan sesuatu ke awal mulanya, ke asal dan sumbernya.⁸ Berkaitan dengan al-Quran maka takwil dimaknai sebagai usaha untuk masuk jauh lebih dalam menyelami makna al-Quran sehingga mengantarkan seseorang ke Asal al-Qur'an, karena pewahyuan pada satu sisi dapat dimaknai sebagai “penurunan” dan pengekspresian dari Asal itu sendiri.⁹ Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa hubungan antara keduanya adalah bahwa tafsir itu berkaitan dengan pemaknaan lahiriah (*external*), sedangkan *ta'wil* itu adalah pemaknaan yang lebih mendalam dari itu (*internal*).¹⁰

7 Muḥammad Murtaḍā az-Zabīdī, *Tāj Al-‘Arūs; Min Jawāhir Al-Qāmūs*, vol. XXVIII (Iskandaria: Dār al-Hidāyah, t.th.), 31.

8 Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen & Unwin, 1966), 48.

9 Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen & Unwin, 1966), 48.

10 Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen & Unwin, 1966), 48.

Pemaknaan ini didasarkan pada hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Mas‘ud yang menurut mufasssir abad ke-11 hijriah, Syihābuddīn al-Khafājī, bahwa ini adalah hadis shahih yang terdapat dalam banyak riwayat meskipun ungkapan yang digunakan berbeda-beda. Hadis tersebut adalah “Rasulullah saw. bersabda: “Al-Qur’an diturunkan dalam tujuh *ahruf*. Setiap *huruf* memiliki sebuah “punggung” (*ẓahr*) dan sebuah “perut” (*baṭn*). Setiap *huruf* memiliki sebuah batas (*ḥadd*) dan setiap batas itu memiliki titik tolak untuk melihat (*muṭṭala’*).”¹¹

Dari hadis ini ide bahwa al-Qur’an memiliki makna lahir dan batin berkembang bahkan sejak masa awal Islam tumbuh.¹² Seorang sufi terkemuka Sahl al-Tustari menerangkan bahwa *ẓahr* adalah apa yang terbaca, *baṭn* adalah pemahaman, *ḥadd* adalah perintah dan larangan, sedangkan *muṭṭala’* adalah suatu tempat tinggi di dalam hati seorang hamba yang menemukan apa yang telah dimaksudkan oleh satu ayat sebagaimana dipahami dari

11 Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Umar Syihābuddīn al-Khafājī, ‘Ināyah al-Qāḍī wa Kifāyah al-Rāḍī, vol. 2 (Beirut: Dār Ṣādir, t.th.), 28.

12 Kristin Zahra Sands, *Ṣūfī Commentaries on the Qur’an in Classical Islam*, Routledge Studies in the Quran (London: Routledge, 2006), 9.

Allah swt.¹³ Dengan makna inilah kedua konsep ini masuk ke dalam perbendaharaan kata dalam bahasa Indonesia.

B. Definisi Terjemah

Sebagaimana dua term di atas yang masuk beriringan dengan proses islamisasi, kata “terjemah” juga terserap dalam proses yang sama. Dalam bahasa Indonesia kata ini didefinisikan sebagai “menyalin (memindahkan) suatu bahasa ke bahasa lain; mengalihbahasakan”.¹⁴ Asal mula kata ini dalam bahasa Arab diperselisihkan. Dari segi timbangan kata (*wazn*) sebagian ulama berpendapat bahwa dia berasal dari empat huruf (*Fi'l al-Rubā'i*) sesuai timbangan *fa'lala*, sedangkan yang lainnya berpendapat dia berasal dari tiga huruf dengan tambahan *ta* di depan yang mengikuti timbangan *taf'ala* yang kata dasarnya adalah *ra-ja-ma* yang berarti “melemparkan”.¹⁵ Betapapun berbeda asal usulnya, bentuk kata *tarjama* secara umum diucapkan untuk tindakan seseorang ketika menjelaskan ucapan atau kata dengan cara yang lain.¹⁶ Hal ini bisa dimaknai sama seperti ide parafrasa di konsep penulisan dan juga bisa

13 Kristin Zahra Sands, *Ṣūfī Commentaries*, 9.

14 Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga (Jakarta: Pusat Bahasa, 2005), 1183.

15 Muḥammad Murtaḍā az-Zabīdī, *Tāj Al-‘Arūs; Min Jawāhir Al-Qāmūs*, vol. 31 (Iskandaria: Dār al-Hidāyah, t.th.), 327–28.

16 Muḥammad Murtaḍā az-Zabīdī, *Tāj Al-‘Arūs; Min Jawāhir Al-Qāmūs*, vol. 31 (Iskandaria: Dār al-Hidāyah, t.th.), 327.

dimaknai sebagai tafsir kata. Dalam perkembangannya kata ini selanjutnya digunakan untuk semua kegiatan yang dilakukan dalam rangka menjelaskan sesuatu. Oleh karenanya kata ini meluas mencakup 1) tindakan mengalihkan bahasa suatu buku ke dalam bahasa lainnya agar pembaca dalam bahasa tujuan memahami buku tersebut dan 2) tindakan menjelaskan jatidiri seseorang dengan menuturkan sejarah dan perjalanan hidupnya (semacam menulis biografinya).¹⁷

Pada mulanya ia digunakan khusus untuk pengalihbahasaan kitab-kitab berbahasa Arab ke dalam bahasa-bahasa daerah di seluruh Nusantara. Hal ini dibuktikan dengan lahirnya aksara Pegon, yaitu aksara Arab modifikasi untuk bahasa lokal di Indonesia. Aksara ini telah ada paling sejak aabad ke-16. Sebuah manuskrip tua yang berisi kopian teks *al-Taqrīb fī al-Fiqh* oleh Abū Syujā‘ telah dibawa ke Perpustakaan Universitas Amsterdam (University of Amsterdam) pada tahun 1610. Manuskrip ini dilengkapi dengan terjemahan antar baris

17 Aḥmad Mukhtār ‘Abdul Ḥamīd ‘Umar, *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arābiyyah al-Mu‘āṣirah*, vol. 1 (t.tp.: ‘Ālim al-Kutub, 2008), 288.

dengan aksara Pegon dalam bahasa Jawa.¹⁸ Pada masa selanjutnya, kitab-kitab yang murni dikarang oleh penulis lokal lahir, misalnya “kitab-kitab tarajumah” hasil karya Kiai Rifa’i Kalisalak. Dengan cara seperti inilah kata terjemah dalam bahasa Indonesia terbentuk.

C. Metode Tafsir

Kata metode yang masuk ke perbendaharaan bahasa Indonesia diambil dari bahasa Inggris “method”. Pada periode Bahasa Inggris Pertengahan (*Middle English*), kata ini digunakan dalam arti “tindakan medis yang disarankan (oleh dokter) untuk menanggulangi suatu penyakit”. Kata dalam bahasa Inggris ini sendiri berasal dari bahasa Latin *methodos* yang berarti “pencarian ilmu pengetahuan”. Kata latin ini disusun dari dua kata *meta* yang menunjukkan makna “perkembangan” dan kata *hodos* yang berarti “jalan”. Makna kata ini selalu berkisar pada “jalan untuk berkembang” atau dengan bahasa lain “serangkaian tata cara untuk mencapai satu tujuan, baik itu kesembuhan medis maupun ilmu pengetahuan”. Makna ini yang diambil dalam bahasa Indonesia, yaitu “cara teratur yang digunakan untuk melaksanakan suatu pekerjaan agar tercapai sesuai

18 G. W. J. Drewes, ed., *The Admonitions of Seh Bari: A 16th Century Javanese Muslim Text Attributed to the Saint of Bonañ* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), 1–2.

dengan yang dikehendaki”.¹⁹ Dengan demikian metode tafsir adalah “serangkaian cara terstruktur yang dilakukan untuk memahami pesan-pesan al-Quran sebatas kemampuan manusia”.

Dalam arti ini, sejak masa Nabi saw. usaha-usaha untuk memahami pesan-pesan al-Quran telah dilakukan beliau sendiri dan para sahabat. Nabi saw. sebagaimana ditegaskan al-Quran adalah penjelas bagi al-Quran, sehingga satu-satunya metode yang digunakan untuk memahami al-Quran di masa itu adalah merujuk kepada beliau. Setelah beliau wafat, muncul para sahabat yang ahli di bidang tafsir al-Quran yang melakukan usaha – bahkan – untuk menjelaskan al-Quran sesuai dengan bimbingan Nabi saw. meskipun bentuk akhirnya mengalami perluasan dari pada apa yang secara literal dan faktual dilakukan oleh Nabi saw.

Hal ini, misalnya bisa diambil contoh dari peristiwa munculnya kelompok Khawarij pada tahun 37 H di masa kekuasaan Imam Ali bin Abi Thalib *radīyallāhu ‘anhu*. Dikisahkan dalam kitab *al-Bidāyah wan Nihāyah* karya Imam Ibnu Katsir juz 7 halaman 306-322, bahwa sebagian

19 Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, Kamus Bahasa Indonesia, Ketiga (Jakarta: Pusat Bahasa, 2005), 740.

kelompok dari pengikut Sayyidina Ali yang tadinya mendorong terjadinya *tahkīm* berbalik melawan keputusan itu. Salah seorang dari tokoh mereka, yaitu Urwah bin Udzainah berkata: “Apakah engkau akan mewakilkan keputusan menyangkut agama Allah kepada manusia?”. Lalu dari ucapan orang tersebut, sebagian para penghapal al-Qur’an yang ikut Imam Ali terpengaruh dan berbalik menentang beliau karena menurut mereka “tahkim” bertentangan dengan potongan surah al-Mā’idah ayat 44:

مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

Artinya:

Barangsiapa tidak memutuskan (perkara) menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu orang-orang kafir.”

Dan penggalan dari surah Yusuf ayat 40:

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ

Artinya: “Keputusan (hukum) hanyalah milik Allah semata.”

Menjawab hal ini, Sayyidina Ali menjelaskan kepada mereka bahwa dalam al-Qur’an surah an-Nisā’ ayat 35 Allah berfirman,

وَإِنْ حِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا
إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَبِيرًا

Artinya:

Dan jika kamu khawatir ada persengketaan antara keduanya (suami istri), maka kirimlah seorang juru damai yang bijaksana dari keluarga laki-laki dan seorang juru damai yang bijaksana dari keluarga perempuan. Jika keduanya bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-isteri (itu). Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Mengenal.”

“Bukankah umat Muhammad itu lebih lebih penting urusan kehormatan dan darahnya daripada urusan seorang wanita dengan suaminya?” lanjut Sayyidina Ali dalam rangka menafsirkan ayat tersebut. Maksudnya adalah bahwa jika urusan rumah tangga yang mau hancur saja, yang hanya melibatkan dua orang suami dan isteri, Allah memerintahkan untuk mengutus dua juru damai dari masing-masing pihak, apalagi urusan yang bersangkutan dengan seluruh umat kanjeng Nabi Muhammad saw., yang berkaitan dengan pertumpahan darah yang sedang terjadi di antara mereka. Hal ini lebih penting dan lebih berhak untuk didamaikan, bukan?

Penafsiran ini murni diambil dari ketetapan Sayyidina Ali sendiri berdasarkan bimbingan dari ayat

tersebut. Dan para sahabat, termasuk yang didoakan oleh Nabi untuk menjadi ahli ta'wil Quran, yaitu Ibnu Mas'ud, pun mendukung keputusan Sayyidina Ali.

Informasi mengenai tafsir al-Quran yang diperoleh dari Nabi Muhammad saw., para sahabat, dan selanjutnya oleh tokoh-tokoh besar yang menjadi pengikut sahabat (*kibārut tābi'īn*) adalah landasan dari metode utama dalam memahami al-Qur'an yaitu, *at-tafsīr bil ma'sūr*.²⁰ Ini adalah metode ideal yang dihendaknya selalu menjadi acuan bagi setiap muslim dalam memahami al-Qur'an. Dengan metode ini diharapkan seseorang bisa memahami al-Qur'an seperti ketika dia diterima oleh Nabi Muhammad saw. 15 abad yang lalu.²¹

Syarat utama yang harus dipenuhi adalah kesahihan isnad pada riwayat tentang tafsir itu sendiri. Selain pada tafsir, syarat ini menjadi dasar bagi setiap riwayat apapun yang dinisbahkan kepada Nabi saw. Dalam kitab-kitab ilmu hadis kesahihan ini diperinci dengan lima unsur, yaitu 1) ketersambungan sanad, 2) keterpercayaan penutur riwayat, 3) kesempurnaan hafalan penutur riwayat, 4) tidak ada

20 Manna' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Riyāḍ: ad-Dār as-Su'ūdiyyah, t.th.), 358.

21 Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (Routledge, 2005), 42.

pertentangan dengan riwayat lain (*syadz*), 5) tidak ada kerancuan internal dalam riwayat (*illat*).²²

Ada empat tipe penafsiran yang masuk dalam metode *tafsīr bil ma'sūr*. Pertama adalah tafsir yang didasarkan pada ayat al-Qur'an sendiri. Ini dalam ilmu-ilmu al-Qur'an dikenal dengan sebutan *tafsīrul -Qur'ān bil -Qur'ān*. Kedua adalah tafsir yang didasarkan pada penjelasan Nabi saw. Ketiga adalah tafsir yang didasarkan pada penjelasan para sahabat. Keempat adalah tafsir yang didasarkan pada penjelasan para pengikut sahabat (*tābi'īn*). Otoritas tafsir sesuai dengan urutan ini. Artinya penjelasan dari Nabi saw. lebih didahulukan dan diutamakan dari pada penjelasan dari para sahabat – apalagi – bila terjadi pertentangan di antara keduanya.

Tafsir berdasarkan pemikiran disebut pula dengan *tafsīr bi al-ra'y*. Metode tafsir dengan pemikiran ini berkembang sejak masa awal pembentukan tradisi Islam terutama dengan pengaruh dari perdebatan kelompok-kelompok agama-politik seperti kelompok Mu'tazilah, Asy'ariah, dan Syi'ah. Kisah yang saya sebutkan di atas mengenai sikap kelompok yang membangkang terhadap

22 'Abdurrahmān bin Abī Bakr Jalāluddīn al-Suyūfī, *Alfiyyah al-Suyūfī fī 'Ilmi Al-Ḥadīṣ* (Bairūt: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.), 4.

kepemimpinan Sayyidina Ali (Khawarij) sambil berkeyakinan bahwa tiada hukum kecuali milik Allah adalah salah satu contoh *tafsīr bi al-ra'y*.

Dari perkembangan kitab-kitab tafsir selama lima belas abad, kita dapat menyimpulkan pula – dari sudut pandang lain – empat metode tafsir.

Pertama, metode tafsir analisis (*tahlīly*). Yaitu metode tafsir yang berusaha mengungkap berbagai segi dari ayat-ayat al-Qur'an yang diruntut sesuai dengan urutan Mushaf.²³ Beragam segi yang dibahas dalam metode tafsir ini bergantung pada kecenderungan mufassir – mulai dari fikih, mazhab teologi, kebahasaan, filsafat, hingga tasawuf. Pada umumnya mufassir memulai uraiannya dengan asbab nuzul dari ayat yang ditafsirkan. Kemudian, biasanya dia akan membahas makna global dari ayat yang dilengkapi dengan kajian detail dari ayat yang ditafsirkan. Contoh dari kitab tafsir yang menggunakan metode ini adalah *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya 'Allāmah Ḥusain Ṭabāṭabā'ī.

Kedua, metode tafsir global (*ijmāly*). Dalam metode ini, ayat-ayat al-Quran dijelaskan secara garis besarnya saja, tanpa menyentuh detail-detail informasi yang

23 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 378.

berkaitan dengannya. Bila pada tafsir analisis, misalnya, satu ayat akan diterangkan dengan menggunakan tema kesatuan makna yang ada pada ayat lainnya, maka pada pendekatan ini, ayat tersebut diisolir pada kasus yang dijelaskan saja. Pada kitab-kitab yang menggunakan metode ini, informasi mengenai *Asbāb an-Nuzūl* tidak diberikan. Bila metode tafsir analisis diumpamakan seperti seorang yang menyajikan makanan dengan cara prasmanan di mana pembaca dipersilahkan memilih hidangan yang ia kehendaki dari banyaknya hidangan yang disajikan, maka metode tafsir global diumpamakan seperti seorang tuan rumah yang menyuguhi tamunya hidangan buah tertentu yang telah dipilih, dikupas, dan dipotong kecil-kecil. Sang tamu dengan cepat bisa mencerna dari hidangan tersebut tanpa harus memilih lagi.²⁴

Contoh dari kitab tafsir yang menggunakan metode ini adalah kitab tafsir yang sejak lama dikaji di nusantara, *Tafsīr al-Jalālain* karya dua Imam Jalaluddin.

Ketiga, metode tafsir perbandingan (*muqārin*). Pada metode ini, seorang mufassir umumnya membandingkan tiga aspek mengenai ayat al-Quran. Pertama, perbedaan

24 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 381.

redaksi dari ayat-ayat yang membahas tema yang sama. Kedua, perbedaan informasi dalam ayat dengan hadis Nabi saw. Ketiga perbedaan pendapat para ulama mengenai ayat yang sama.²⁵ Pada masa lampau, banyak mufassir yang cenderung pada penjelasan fikih akan membandingkan pendapat fikih dari berbagai mazhab menyangkut satu ayat al-Quran. Hal ini sangat terkenal misalnya pada ayat mengenai wudhu. Selain perbedaan pendapat mengenai kebahasaan, perbedaan redaksi, dan akhirnya perbedaan mazhab seringkali menjadi pendekatan untuk menjelaskan ayat tersebut.

Keempat, metode tafsir tematik (*maudū'i*). Pada metode jenis ini, mufassir terlebih dahulu menetapkan satu tema sebelumnya yang sesuai dengan mana ayat-ayat al-Quran dikumpulkan.²⁶ Himpunan dari ayat-ayat yang menyinggung tema itu akan dianalisis dan dijelaskan secara mendetail hingga dengan cukup bertanggung jawab seorang mufassir bisa mengatakan bahwa ini adalah salah satu wawasan al-Quran mengenai tema tersebut. Model lain

25 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 382.

26 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 385.

dari metode tematik ini adalah pada satuan surah al-Qur'an. Setiap surah dalam al-Quran diyakini memiliki satu kesatuan tema yang memiliki penekanan utama pada hal-hal tertentu. Pendekatan tematik ini digunakan untuk mengungkap inti sari dari pesan surah tersebut. Contoh dari kitab-kitab tafsir yang menggunakan pendekatan ini adalah *Yang tersembunyi: Jin, Iblis, Setan & Malaikat dalam Al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab yang menjadikan makhluk-makhluk gaib sebagai tema utama.

D. Metode Terjemah

Arti terjemah menurut bahasa adalah salinan dari satu bahasa ke bahasa lain tau mengganti, menyalin, memindahkan kalimat dari suatu bahasa ke bahasa lain.²⁷ Adapun yang dimaksud dengan terjemah al-Quran seperti dikemukakan al-Shabuni adalah memindahkan al-Quran ke bahasa lain yang bukan bahasa Arb dan mencetak terjemah ini ke dalam beberapa nash untuk dibaca orang yang tidak mengerti bahasa Arab, sehingga ia dapat memahami kitab Allah Swt.²⁸

27 Rosihon Anwar, *Ulum Al-Quran* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 213.

28 Muhammad 'Ali al-Shabuni, *Al-Tibyan Fi 'Ulum al-Qur'an: Ikhtisar Ulumul Quran Praktis*, terj. Muhammad Kodirun Nur (Jakarta: Pustaka Amani, 1985), 285.

Secara luas terjemah dapat diartikan sebagai semua kegiatan manusia dalam mengalihkan seperangkat informasi atau pesan baik verbal maupun non-verbal. Dalam pengertian lebih sempit, terjemah dapat diartikan sebagai proses pengalihan pesan yang terdapat di dalam satu teks bahasa pertama atau bahasa sumber dengan padanannya di dalam bahasa kedua atau bahasa sasaran.

Menurut Poerwadarminta dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, terjemah adalah menyalin suatu bahasa kepada bahasa lain.²⁹ Menerjemahkan berarti menyalin atau memindahkan dari suatu bahasa kepada bahasa lain.³⁰ Sedangkan menurut Manna' Khalil al-Qaththan, terjemah dapat dipergunakan pada dua pengertian.³¹

Pertama metode terjemah literal atau terjemah *harfiyah*. Yaitu mengalihkan informasi yang berupa lafazz-lafazz dari satu bahasa ke dalam lafazz-lafazz yang serupa dari bahasa lain sedemikian rupa, sehingga susunan tertib bahasa kedua sesuai dengan susunan dan tertib bahasa pertama.

29 W. J. S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1999), 1262.

30 Yusuf Suhendar, *Teori Terjemahan: Pengantar Ke Arah Pendekatan Linguistik Dan Sociolinguistik* (Bandung: Mandar Maju, 1994), 8.

31 Manna' Al-Qaththan, *Mabahits Fi Ulum Al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 267.

Pada bentuk yang paling ekstrem, dalam metode terjemah ini, setiap kata dalam bahasa asal digantikan dengan satu kata dalam bahasa tujuan yang susunannya terikat. Dalam model ini misalnya kata *qāma zaidun* dan kata *zaidun qā'imun* akan diterjemahkan menjadi –secara berurutan – berdiri Zaid dan Zaid berdiri. Sebagaimana segera disadari, metode terjemah ini mengandung banyak sekali kekurangan yang dalam beberapa situasi bisa sangat fatal. Dari dua contoh di atas, terjemah model ini telah gagal membedakan bentuk kalimat verba dan nomina yang membawa kekeliruan serius atas konsep yang diterjemahkan. Selain itu, dalam berbagai bahasa, rangkaian kata yang logis tidak selalu, bahkan seringkali, disusun secara sama. Terjemah model ini tidak akan mampu menjelaskan kalimat dari bahasa sumber dengan baik.

Kedua metode terjemah maknawiah atau terjemah *tafsiriah*. Yaitu penjelasan makna kalimat dari satu bahasa sumber dengan bahasa tujuan yang tidak secara kaku terikat pada bentuk kata dan rangkaiannya. Metode ini sebenarnya adalah salah satu bentuk tafsir atas satu kalimat. Ali al-Shabuni menegaskan bahwa hasil dari terjemahan

tafsiriah disebut dengan tafsir al-Quran.³² Dia dapat dinilai sebagai usaha syarah atas lafadz-lafadz dalam al-Quran yang diberikan dalam bahasa lain.

E. Sejarah Tafsir Nusantara: Awal Mula Kajian Tafsir di Indonesia

Pada subbab yang lalu telah dijelaskan mengenai metode tafsir, corak tafsir dan metode terjemah. Ketiga hal itu penting untuk menjadi landasan dalam menganalisa kitab tafsir al-mubin karya Kiai Haji Muhammad Romli. Pada subbab kali ini akan dibahas mengenai sejarah tafsir di nusantara secara singkat. Hal ini penting untuk melihat posisi dari kemunculan kitab tafsir al-Mubin di antara kitab-kitab tafsir nusantara yang lainnya.

Sebagaimana telah penulis jelaskan pada subbab yang lalu bahwa salah satu definisi dari tafsir dalam kajian al-Quran adalah usaha sungguh-sungguh dan berulang-ulang untuk memahami pesan-pesan al-Quran sebatas kemampuan manusia. Dalam pengertian ini maka tafsir di Indonesia muncul sejak masa awal Islam masuk ke gugusan kepulauan nusantara jauh sebelum kitab tafsir karya ulama lokal lahir. Hal ini demikian karena dakwah

³² Muhammad 'Ali al-Shabuni, *Al-Tibyan Fi 'Ulum al-Qur'an: Ikhtisar Ulumul Quran Praktis*, trans. Muhammad Kodirun Nur (Jakarta: Pustaka Amani, 1985), 279.

Islam tidaklah mungkin terjadi kecuali seorang da'i menyampaikan bukan hanya wahyu al-Quran namun bagaimana pemahaman terhadap wahyu itu dilakukan sejak masa Rasulullah hingga masa para ulama di mana Islam mulai berkembang di Nusantara.

Beberapa contoh dapat dikemukakan disini. Dalam sebuah manuskrip tua bertanggal tahun 1500-an yang dinisbahkan kepada Sunan Bonang disebutkan bahwa beliau menafsirkan secara sufistik QS. Ar-Rahman mengenai pertemuan dua lautan.³³ Ayat ini sangat populer sekali bagi para sufi yang memiliki sebuah simbolisme bagi pertemuan dari dua hal yang sangat berbeda namun justru pertemuan ini melahirkan keberkahan yang sangat besar yang dibahasakan sebagai mutiara. Sebagaimana pertemuan antara pemikiran legal ala Nabi Musa dan pemikiran hakikat ala Khidr.

Sekitar seratus tahun paska masa Walisongo, ketika keislaman semakin kuat ditandai dengan munculnya aksara pegon, kajian yang melibatkan tafsir al-Quran juga semakin meningkat. Pada masa ini, aksara pegon memiliki peran

³³ Manuskrip ini tersimpan di Perpustakaan Leiden Belanda. G. W. J. Drewes, ed., *The Admonitions of Seh Bari: A 16th Century Javanese Muslim Text Attributed to the Saint of Bonañ* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), 54–55.

utama sebagai aksara penerjemah bagi teks-teks Arab klasik termasuk kitab-kitab tafsir.

Sejarah aksara pegon belum banyak dikaji. Salah satu manuskrip pegon tertua yang ada adalah manuskrip berkode “Sloane 2645”. Manuskrip ini tersimpan di Perpustakaan Nasional Britania Raya, Bagian Manuskrip dan Buku Cetak Dunia Timur (British Library, Department of Oriental Manuscripts and Printed Books). Manuskrip ini berbahan kertas dluwang, berukuran 29 X 18 cm, dan berjumlah 120 folia (Ricklefs, Voorhoeve, dan Gallop 2014).

Pada mulanya manuskrip ini adalah koleksi fondasi ketika Museum Britania Raya didirikan pada 7 Juni 1753 oleh parlemen Inggris. Kode “Sloane” menunjukkan bahwa manuskrip ini adalah koleksi dari Sir Hans Sloane (1660–1753). Sloane adalah seorang fisikawan yang sangat senang mengoleksi barang antik dan berharga sejak 1668. Di akhir hayatnya, Sloane yang mewasiatkan seluruh koleksinya diberikan kepada negara sebagai aset nasional. Termasuk di dalamnya manuskrip yang kita bahas ini.

Manuskrip ini yang merupakan catatan terjemahan antar baris (makna gandul) seorang santri dalam mengaji sebuah kitab fikih ini nampaknya “biasa-biasa saja”. Bila

dilihat secara mikro, satu-per-satu, banyak sekali manuskrip fikih yang merekam catatan makna gandel ini. Gambarannya adalah seperti sekarang, seorang kiai memberikan makna dengan bahasa Jawa atas suatu kitab yang dikaji bersama, sementara para santri mencatat makna itu pada kitab mereka. Bedanya, dahulu kitab itu ditulis tangan sendiri oleh para santri. Sekarang, santri cukup membeli kitab yang akan dikaji di toko kitab yang biasanya ada di dalam atau di lingkungan pesantren. Meskipun begitu, kalau dilihat secara makro, manuskrip-manuskrip yang besar jumlahnya itu memperlihatkan betapa kuat tradisi literasi di lingkungan pesantren kita.

Manuskrip ini memiliki beberapa keistimewaan. Pada satu halaman terdapat kolofon kapan catatan ini dibuat. Kolofon ini terlihat unik. Kolofon diungkapkan dengan simbol seperti stempel yang di dalamnya ada tahun. Dengan tinta hitam, di dalam “stempel” itu tertulis “*hadhā ishkāluhu/ a-h-d-h / 1545*”. Dengan tinta merah, di bawah tahun tertulis keterangan tambahan yang penting “*hadhā ishkāluhu min ashkālī al-Jāwī.*” Penanggalan ini unik karena menggunakan perhitungan hisab jumal di mana huruf *h* adalah 5, *d* 4, dan *a* 1, sehingga *a-h-d-h* berarti 1545. Juga ia unik karena menggabungkan simbol Arab itu

dengan dengan perhitungan tahun Jawa, “*min ashkālī al-Jāwī*”. Jika kita konversikan tahun 1545 tahun Jawa ke tahun masehi akan menghasilkan tahun 1623 M.

Penciptaan aksara pegon menjadi begitu penting sebagai sarana penerjemahan yang efektif ajaran-ajaran Islam dari bahasa Arab ke bahasa Jawa, termasuk di dalamnya kitab-kitab tafsir. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya manuskrip-manuskrip kitab-kitab tafsir yang beredar di nusantara, di antara yang paling banyak ditemukan adalah kitab tafsir Jalalain. Bukti atas kajian terus berkelanjutan tersebut adalah keberadaan kajian-kajian atas kitab tersebut di masa kini. Martin van bruinessen mencatat cukup bahwa tafsir Jalalain merupakan kitab tafsir yang paling populer dikaji di pesantren-pesantren di nusantara, kemudian disusul dengan tafsir munir, dan tafsir ibnu katsir.

F. Penulisan Tafsir dan Terjemah al-Qur’an Dalam Bahasa Lokal

Karya tertua yang merupakan karya sistematis yang bisa disebut sebagai sebuah kitab tafsir adalah kitab *Tafsir Surah al-Kahfi*. Ia ditulis diduga ditulis oleh seorang yang masih anonim dari Sumatra, pada masa kekuasaan Sultan Iskandar Muda (1607-1636), di masa mana mufti

kesultananannya adalah Syamsuddin al-Sumatrani, atau bahkan sebelumnya yaitu pada masa kekuasaan Sultan Ala'uddin Ri'ayat Syah Sayyid al-Mukammil (1537-1604), yang mana mufti kesultananannya adalah Hamzah Fanshuri.

Hal yang tidak dipungkiri lagi adalah bahwa kitab tafsir utuh seluruh surah al-Quran lahir satu abad kemudian dengan munculnya kitab tafsir *Tarjuman al-Mustafid*, yang ditulis oleh Abdurrauf al-Sinkili (1615-1639).³⁴

Namun sejak masa itu nampaknya literatur tafsir di Indonesia mengalami stagnasi yang demikian hebat. Islah Gusmian membagi kedalam tiga periodisasi literatur tafsir di Indonesia. Periode pertama ditandai dengan munculnya kembali khazanah tafsir lokal dengan cukup dinamis, yaitu baru pada pertengahan abad ke-20, atau 1960-an. Periode ini ditandai dengan masih sederhananya metode yang digunakan, dan kecenderungan penafsiran parsial (per surah) oleh mufassir Indonesia. Periode kedua adalah tahun 1970-1980 yang ditandai dengan munculnya kecenderungan penafsiran ayat-ayat hukum. Sedangkan

34 Islah Gusmian, *Khazanah tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga ideologi* (Teraju, 2003), 21.

periode ketiga yang bermula dari 1990-2000 ditandai oleh kreatifitas metode penafsiran, dan ragam teknis penulisan.³⁵

Namun sebenarnya banyak kitab tafsir yang muncul jauh sebelum tiga periode tersebut. Nampaknya Islah Gusmian hanya membatasi tiga periode tersebut karena pada ketiganya muncul karya-karya tafsir dengan begitu intensi di nusantara. Diantara banyaknya kitab tafsir yang muncul sebelum tiga periode tersebut, satu yang cukup penting disebutkan adalah Tafsir Faidh al-Rahman, karya Kiai Sholeh Darat Semarang.

Dari berbagai metode dan corak yang terdapat pada karya tafsir, *Tafsir Faidh al-Rahman* Muhammad Shaleh Ibn Umar as-Samarani menggunakan metode ijmal. Karena penilaian beliau pada masyarakat muslim waktu itu, masih lemah dari segi keagamaan, maka metode ini sangat cocok bagi masyarakat awam karena lebih praktis dan mudah dipahami.

Keistimewaan metode ijmal adalah praktis dan mudah dipahami, tanpa berbelit-belit pemahaman Al-Qur'an segera dapat diserap oleh pembacanya sebagai mana terlihat di dalam contoh yang telah di nukilkan. pola

³⁵ Islah Gusmian, *Khazanah tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga ideologi* (Teraju, 2003), 57-64.

penafsiran serupa ini lebih cocok untuk para pemula dan pendidikan dasar atau mereka yang baru belajar tafsir Al-Qur'an, dikarenakan singkatnya penafsiran yang diberikan, tafsir Ijmali relatif lebih murni dan terbebas dari pemikiran-pemikiran israiliyat.

Sebagaimana disebutkan dalam bab II bahwa para pakar ulumul Al-Qur'an membagikan corak tafsir ke dalam enam corak, sastra bahasa, corak filsafat dan teologi, corak penafsiran ilmiah, corak fiqih atau hukum, corak tasawuf dan corak sastra budaya (adabi al-ijtimai)

Pada *Tafsir Faidh al-Rahman* Muhammad Shaleh Ibn Umar as-Samarani corak penafsirannya diwarnai kepada dua corak, fiqih dan tasawuf. jadi Tafsir Faidh al-Rahman tidak bisa menetapkan corak khusus secara mutlak dalam memahami ayat-Al-Qur'an. Maka Tafsir Faidh al-Rahman Muhammad Shaleh Ibn Umar as-Samarani bisa dikatakan memiliki kecenderungan kepada dua corak, yaitu corak tasawuf isyari dan corak fiqih.

Kitab tafsir lain yang ditulis ulama Indonesia dengan berbahasa daerah adalah kitab tafsir *Al-Iklil fi Ma'ani Tanzil* karya KH. Misbah bin Zaenul Musthafa dari Bangilan, dengan bahasa Jawa (Arab Pegon) 30 jilid, 4800 halaman. Kitab tafsir *Raudhah al-Irfan fi Ma'rifatul al-*

Quran karya Ahmad Sanusi bin Abd. Rohim dari Sukabumi, dengan bahasa Sunda, kitab Tafsir *al-Ibriz li Ma'rifah al-Tafsir al Quran al-'Aziz* karya KH. Bisri Mustafa dari Rembang, dengan bahasa Jawa (Arab Pegon) dan kitab *Tafsir al-Kitab al-Mubin* karya K.H Muhammad Ramli dengan bahasa Sunda.

Di tatar Sunda, tafsir dalam beragam bahasa, baik bahasa Arab yang banyak beredar di kalangan pesantren maupun bahasa Indonesia dan Sunda yang dipakai Muslim Sunda pada umumnya, digunakan sebagai upaya untuk mendapatkan penjelasan kandungan pesan Al-Qur'an. Namun tafsir dalam bahasa ibu (Sunda), bagi urang Sunda kiranya membuat pesan Al-Qur'an itu dirasakan dapat lebih meresap ke dalam kalbunya. Barangkali karena itu sejumlah individu dan lembaga bekerja keras menafsirkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Sunda.³⁶

Umumnya di lingkungan pesantren, tak terkecuali di tatar Sunda, kajian tafsir berbahasa Arab termasuk ke dalam elemen inti dari kurikulum pesantren (tradisional maupun modern).¹⁷ Tafsir bahasa Sunda dengan aksara pegon juga masih digunakan di sini, meski terbatas di

36 Benyamin G. Zimmer, "Al-Arabiyyah Dan Bahasa Sunda; Ideologi Penerjemahan Dan Penafsiran Kaum Muslim Di Jawa Barat" (Forum Diskusi Reguler Dosen Fakultas Adab, Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati, 2000).

beberapa pesantren tradisional yang kyainya khusus menulis tafsir tersebut dan sulit diperoleh di luar pesantren.¹⁸ Meskipun keumuman pesantren di tatar Sunda lebih banyak menggunakan tafsir berbahasa Arab, seperti Tafsir Jalalayn, tetapi bahasa pengantar kajian tafsir dan kajian keilmuan Islam lainnya masih menggunakan bahasa daerah (Sunda atau Jawa), dan tentu saja Indonesia.

Seiring dengan maraknya penerbitan Islam di era modern, banyak buku tafsir Sunda dengan aksara Roman-Latin yang dicetak dan dipublikasikan. Tafsir jenis ini umumnya beredar di toko buku di tatar Sunda, sebagian kecil ada pula di toko kitab.¹⁹ Umumnya di tatar Sunda, memang dibedakan antara toko buku dengan toko kitab. Terutama di daerah yang dulu dikenal wilayah Sunda Priangan (Bandung, Sumedang, Garut, Tasikmalaya, Ciamis ditambah Cianjur dan Sukabumi) dengan basis pesantren tradisional yang cukup banyak, toko kitab lebih mudah ditemukan. Salah satu ciri menonjol yang membedakannya dengan toko buku adalah ketersediaan kitab-kitab kuning karya ulama Syafi'iyah terbitan lokal. Meski di toko kitab didapatkan pula kitab cetakan Mesir dan Libanon termasuk juga buku-buku seperti tafsir Sunda.

Bagi urang Sunda, tafsir bahasa Sunda bisa mewakili cita rasa urang Sunda sehingga dirasakan lebih mudah meresap ke dalam hatinya. *Tafsir al-Kitab al-Mubin* karya K.H Muhammad Ramli dinilai banyak urang Sunda karena menggunakan bahasa Sunda dalam menjelaskan petunjuk ajaran Al-Qur'an membuat nya bisa diterima masyarakat.

Dengan penggunaan bahasa Sunda yang dirasa cocok dengan selera umumnya urang Sunda, membuat karya tafsir semacam ini lebih mudah diterima. Banyak urang Sunda yang tidak bisa membaca bahasa Arab akhirnya menerima tafsir Sunda seperti *Tafsir al-Kitab al-Mubin* karya K.H Muhammad Ramli sebagai karya yang dipandang cukup otoritatif.

Sebagai sarana dakwah, *Tafsir al-Kitab al-Mubin* karya K.H Muhammad Ramli memiliki peranan penting dalam penyampaian gagasan Islam modern. Di dalamnya tercermin respons kritis terhadap kondisi sosial keagamaan masyarakatnya yang masih didominasi paham tradisional. Ia secara efektif mampu memadukan fungsi bahasa sebagai alat komunikasi dengan muatan pesan yang diselubungi kepentingan ideologi keagamaan penulisnya. Karenanya kedudukan tafsir Sunda sama sekali tidak bisa diabaikan

dalam menggambarkan episteme sosial keagamaan pada masanya.

G. Definisi Vernakularisasi al-Qur'an

Secara etimologi Vernakularisasi berasal dari kata vernakular, merujuk kepada bahasa ibu sesuatu negara atau tempat. jadi yang dimaksud Vernakularisasi adalah pengalihan bahasa dari bahasa asalnya kepada bahasa ibu tujuan yang akan dilokalbahasakan. Meskipun adanya ketidaksetaraan dalam pelokalbhasaan, tapi semua bertujuan agar dapat difahami dengan mudah.

Vernakularisasi merupakan upaya pembahasalokalan ajaran Islam (Al-Quran) yang diterjemah dan ditulis ke dalam bahasa dan aksara lokal (Jawi, Pegon). Vernakularisasi dilakukan melalui penerjemahan lisan kutipan-kutipan pendek Al-Quran, pengadaptasian tulisan Arab dalam terjemah antar baris atau catatan pinggir (sebagian atau keseluruhan teks), hingga penulisan literatur berbahasa Arab oleh penulis lokal yang pada gilirannya diterjemahkan ke dalam bahasa lokal (Arabisasi bahasa lokal).³⁷

³⁷ Jajang A. Rohmana, "Kajian Al-Qur'an Di Tatar Sunda Sebuah Penelusuran Awal," SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya 6, no. 2 (2013): 200.

Dalam melakukan praktik vernakularisasi ini tidak hanya mengalihkan dari segi bahasa atau terjemahnya saja, akan tetapi ada proses pengolahan berbagai gagasan dalam bentuk bahasa, tradisi dan budaya di masyarakat lokal sehingga ada sesuatu yang dilazimkan. Maka dari sini terjadinya bahasa Arab yang meresap ke dalam bahasa masyarakat lokal.³⁸

Contohnya, di tatar Sunda, vernakularisasi awal setidaknya tampak pada beberapa kosakata Arab yang mempengaruhi bahasa Sunda seperti pada naskah *Carita Parahiyangan* dan *Sri Ajnyana* dari abad ke-16.

Jadi, yang dimaksud dengan vernakularisasi Al-Quran adalah pembahasalokalan ayat-ayat suci Al-Quran, dengan diterjemahkan ke dalam bahasa atau aksara lokal, dengan catatan menerjemahkan tanpa menghiraukan gagasan-gagasan yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut, serta tradisi dan budaya yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut. Dan itu semua menjadikan bahasa Arab yang menjadi bahasa resapan (meresap) dalam bahasa masyarakat lokal.

1. Proses Vernakularisasi al-Quran

38 Lilik Faiqoh, "Vernakularisasi Dalam Tafsir Faidh Al-Rahman Karya K.H Sholeh Darat Al- Samarani" (Tesis Program Pascasarjana, UIN Sunan Kalijaga, 2017), 14.

Proses Vernakularisasi yang kami dapat melalui penelurusan dalam berbagai kitab tafsir lokal di Indonesia dan analisisnya dapat ditemui dalam berbagai karya tulis ilmiah dari berbagai perguruan tinggi yang mengambil konsentrasi pada tafsir lokal. Proses vernakularisasi yang kami ambil terfokus pada vernakularisasi Alquran.

Sebagaimana yang dijelaskan di atas, vernakularisasi Alquran muncul sebagai bentuk kemudahan dalam memahami Alquran melalui pembahasaan lokal. Hal ini ditandai ketika seorang penafsir mengalih-bahasa dari bahasa Arab menjadi bahasa lokal seperti, Sunda, Jawa, Bugis, Melayu dll. Proses vernakularisasi dituntut untuk dapat mengadaptasi dan mengadopsi bahasa asal –dalam hal ini bahasa Arab- ke dalam bahasa yang diinginkan.³⁹

Setelah penafsir dapat mengadaptasi dan mengadopsi bahasa asal, akan dapat melahirkan dua bentuk produk, yakni, vernakularisasi Alquran secara lisan dan tulisan. Vernakularisasi Alquran lisan dapat ditemui dalam bentuk ceramah-ceramah keagamaan

39 Islah Gusmian, “Bahasa Dan Aksara Tafsir Al-Qur’an Di Indonesia Dari Tradisi, Hierarki Hingga Kepentingan Pembaca,” TSAQAFAH 6 (31 Mei, 2010): 2.

yang menggunakan bahasa lokal sebagai pengantar pemahaman audiensi. Sedangkan, vernakularisasi Alquran secara tulisan dapat ditemui dalam produk tafsir lokal atau terjemah Alquran dengan pengantar bahasa lokal.

2. *Dampak Vernakularisasi al-Quran*

Vernakularisasi memiliki dampak positif dan negatif. Dampak positif yang didapat ialah kemudahan dalam memahami Alquran. Hal ini terlihat dengan ditemukannya 73 naskah di Jawa Barat yang berkaitan dengan kajian Alquran baik yang berupa Terjemah Alquran ataupun Tafsir berbahasa Sunda.⁴⁰

Sedangkan, dampak negatif yang ditimbulkan dari vernakularisasi ialah adanya elitisme hierarki, seperti apa yang ditemukan Gusmian,

Elitisme hierarki tafsir dan pembaca adalah bahwa dengan bahasa dan aksara tertentu sebuah karya tafsir menjadi elitis di kalangan sua masyarakat Muslim tertentu dan segmen pembacanya pun menjadi tertentu.⁴¹

40 Jajang A. Rohmana, "Kajian Al-Qur'an Di Tatar Sunda Sebuah Penelusuran Awal," *SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya* 6, no. 2 (2013): 200.

41 Islah Gusmian, "Bahasa Dan Aksara Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia Dari Tradisi, Hierarki Hingga Kepentingan Pembaca," *TSAQAFAH* 6 (31 Mei, 2010): 17.

Misalnya, penggunaan bahasa Sunda, seperti yang dilakukan oleh KH. Ahmad Sanusi dalam *Tafsir Raudlah*, menjadikan tafsir tersebut mengandung elitis di tengah mahasiswa Ilmu Alquran dan Tafsir saat ini.

Hal ini karena secara umum tidak banyak mahasiswa Ilmu Alquran dan Tafsir yang menguasai bahasa Sunda dengan baik. Dengan demikian, dalam konteks mahasiswa tersebut, tafsir raudlah menjadi elit, karena yang mampu mengakses hanya mahasiswa-mahasiswa tertentu saja –yaitu yang menguasai bahasa Sunda saja.

Selain itu, Vernakularisasi membawa masyarakat menjadi lebih pragmatis dalam mendalami Khazanah Ketafsiran Alquran. Karena diprediksi masyarakat akan merasa puas dengan hasil dari vernakularisasi. Bahkan hal yang dikhawatirkan ialah sikap puas masyarakat terhadap hal vernakularisasi dan mengabaikan khazanah ketafsiran Alquran yang menggunakan bahasa asal, yakni bahasa Arab.

BAB III

BIOGRAFI KH. MUHAMMAD RAMLI DAN KARAKTERISTIK *AL-KITAB AL-MUBIN*

A. Biografi KH. Muhammad Ramli

Muhammad Romli bin Sulaiman dilahirkan di Kadungora, Garut pada tahun 1889. Tidak banyak informasi yang dapat diperoleh mengenai masa kecilnya kecuali bahwa ia menempuh pendidikan di Sekolah Rakyat selama tiga tahun; dan di beberapa pesantren di Jawa Barat, salah satunya di Pesantren Gunung Puyuh Sukabumi yang dipimpin oleh KH. Abdurrahim, ayah dari Ahmad Sanusi, tokoh Sarekat Islam dan pendiri Al-Ittadiyahatul Islamiyah (AII), sebuah organisasi yang bergerak dalam bidang pendidikan, sosial kemasyarakatan dan ekonomi.¹

Setelah itu, dia diketahui melanjutkan pendidikan ke Mekah selama sebelas tahun. Pada masa perjuangan kemerdekaan, dia sempat aktif di Sarekat Islam (SI). Pada era pra-kemerdekaan, dia beserta ulama Priangan lainnya seperti K.H. Yusuf Tojiri dikenal sebagai ulama yang ikut aktif dalam organisasi Majelis Ahlus Sunnah Cilame (MASC), sebuah organisasi kaum reformis yang tidak

¹ Jajang A. Rohmana, "Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis Dalam Tafsir Nurul-Bajan Dan Ayat Suci Lenyepaneun," *Journal of Qur'ān and Hadīth Studies* 2, no. 1 (2013): 125–54.

kalah agresif dan keras sebagaimana Persis dalam memperjuangkan ideologi *al-ruju' ila al-Qur'an wa al-Sunnah* (kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah).

Majlis Ahlus Sunnah Cilame merupakan organisasi keagamaan di Kabupaten Garut yang terdiri dari para ulama modernis aktifis SI atau PSI. Seperti K.R.H. Muhammad Zakaria, K.H. Yusuf Tojiri, K.H. Muhammad Anwar Sanusi, K.H. Abdul Qohar, K.H. Muhammad Bakri, K.H. Fatah, R.H. Sutawijaya dan Romli sendiri. Selain melalui dakwah dan tabligh, MASC menyebarkan fahamnya juga melalui koran dan majalah terutama dengan menggunakan bahasa Sunda. Seperti *Sipatahoenan*, *Tjahya Islam*, dan *Atikan Ra'jat*. Para ulama MASC inilah yang lebih dahulu berpolemik dengan ulama tradisional seperti Sanusi dari Sukabumi. Tetapi beberapa ulamanya diakui justru sebelumnya sempat belajar dan berguru kepada ajengan Cantayan itu. Pada pasca kemerdekaan, para ulama MASC ini diduga ikut terlibat dalam propaganda PNI di Garut. Lihat Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah: Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001), 171-174. Romli juga sempat terjerumus dalam proraganda PNI

misalnya melalui organisasi Jami'atul Muslimin (Jamus) di bawah PNI.

Romli pernah pula menjadi Camat di Kadungora pada 1948. Kemudian karena aktifitas dakwahnya, dia sempat diasingkan di Nusakambangan pada masa Orde Lama. Romli termasuk perintis organisasi Persis di Bandung. Aktifitasnya di organisasi inilah dianggap cenderung berpengaruh pada tulisannya yang secara jelas bermuatan kepentingan ideologi Islam pembaharu. Ia memiliki kesamaan visi dalam pembaharuan Islam dengan aktifis Muhammadiyah.

Romli mendirikan Pesantren Nurul Bayan di kediamannya, Kampung Haurkoneng Kadungora, Garut. Namun sayang pesantrennya tidak diteruskan dan telah berhenti berfungsi sebagaimana mestinya pesantren setelah kematiannya. Kini bangunan pesantren itu difungsikan sebagai sekolah ngaji sore oleh masyarakat sekitar, dan masjidnya masih digunakan oleh masyarakat sebagaimana tempat ibadah umumnya.

Romli memiliki tiga putra dan satu anak asuh dari kakaknya. Romli Meninggal dalam usia sekitar 92 tahun di Sindangpalay Bandung dan dimakamkan di kampung halamannya, Kampung Haurkuning Desa Hegarsari

Kadungora Garut pada 1981. Makamnya berada di komplek yang dahulunya adalah pesantren Nurul Bayan. Tepatnya yaitu di belakang masjid Nurul Bayan sekarang. Makamnya, menurut keluarga, disembunyikan dari orang-orang asing yang mencari, karena takut dijadikan tempat musyrik meminta-minta.

Karya-karyanya umumnya ditulis dalam bahasa Sunda, antara lain *Tafsir Nurul-Bajan* (Bandung: (N.V. Perboe, 1960), *Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda* (Bandung: Penerbit al-Ma'arif, 1968), *Al-Hujaj al-Bayyinah dina Hukum Salat Jum'ah* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1975), *Haqqul Janazah*, *Al-Jami al-Shahih Mukhtashar Hadits Shahih Bukhari* Terjemah Basa Sunda, *Tungtunan Sholat* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1982), cet. ke-2. dan lain-lain.

Dalam mempublikasikan karya-karyanya, umumnya Romli memanfaatkan jaringan relasinya dengan para pengusaha percetakan muslim reformis. Misalnya dalam menerbitkan tafsir Nurul-Bajan, Romli didampingi oleh H.N.S. Midjaja (Hj. Neneng Sastra Mijaya) atau lebih dikenal Jaksa Neneng, yang dikenal sebagai jaksa dan pengusaha percetakan "Perboe" singkatan dari Perusahaan Bumiputera (1938). Sempat berguru agama pada Tuan A.

Hassan dari Persis. Selama dalam tahanan ia mempelajari al-Qur'an dalam terjemahan bahasa Belanda oleh Sudewo. Selama Orde Baru ia sempat tinggal di Belanda dan akhirnya meninggal di Bandung. Kedekatan Romli dengan Neneng kemungkinan besar selain karena keduanya memiliki kesamaan ideologi Islam pembaharu juga karena keberadaan Neneng sebagai pengusaha percetakan.

B. Karakteristik Al-Kitab al-Mubin

1. Latar Belakang Penulisan

Al-Kitab al-Mubin Tafsir Basa Sunda diterbitkan di Bandung oleh Penerbit al-Ma'arif pada tahun 1974. Ia disusun dalam dua jilid, berisi 30 juz, dan dilengkapi dengan ayat-ayat Al-Qur'an beserta terjemah. Ia disusun dengan menggunakan bahasa Sunda. *Al-Kitab al-Mubin Tafsir Basa Sunda* mendapat respon yang sangat positif dari masyarakat. Hal ini dapat dilihat dari betapa cepatnya kitab ini mengalami cetak ulang. Oleh karena itu, pada 1982 *Al-Kitab al-Mubin Tafsir Basa Sunda* sudah mengalami cetak ulang yang kedua. Dan kitab terus mengalami cetak ulang pada tahun-tahun berikutnya.

Salah satu alasan dari respon positif masyarakat adalah karena bahasa Sunda yang mudah dan jelas yang

digunakan kitab ini. Untuk menerangkan ayat-ayat al-Quran, *Al-Kitab al-Mubin Tafsir Basa Sunda* dilengkapi dengan catatan kaki yang berjumlah 160 butir. Dari sini dapat dipastikan bahwa selain sebagai kitab terjemah, catatan kaki itu menunjukkan adanya penjelasan yang merupakan bagian dari upaya penafsiran KH. Muhammad Ramli terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Catatan kaki tersebut digunakan untuk menjelaskan kata-kata atau kalimat-kalimat tertentu dan untuk mengungkapkan kembali teks agar lebih diperjelas maksudnya.

Hal ini jelas disadari oleh Kiai Muhammad Ramli. Oleh karena itu, judul dari kitab tafsir ini adalah *Al-Kitab al-Mubin Tafsir Basa Sunda*. Kata tafsir ini menunjukkan bahwa meskipun nampak bagi orang awam bahwa apa yang dilakukan Kiai Ramli adalah penerjemahan, bagi mereka yang memahami ilmu al-Quran akan menyadari bahwa “terjemah” merupakan pilihan atas beragam kemungkinan pilihan yang ada. Hasil terjemah oleh sebab itu adalah usaha memilih tafsir yang tepat dari penulisnya. Di sisi lain, bagi masyarakat non-arab, “terjemah” adalah salah satu usaha menjelaskan (menafsirkan) al-Quran kepada

kaum muslim. Semakin memperkuat hal ini adalah rujukan kepada banyak sekali kitab tafsir dilakukan oleh Kiai Ramli. Seandainya, proses terjemahnya adalah “terjemah” *an sich*, maka dia lebih butuh kepada kamus bahasa Arab klasik. Alih-alih, dia banyak sekali merujuk tafsir dan tidak satupun kamus bahasa Arab maupun Sunda.

2. *Sistematika dan Teknik Penulisan*

Adapun sistematika penyusunan *Al-Kitab al-Mubin* jilid pertama secara umum adalah sebagai berikut.

Kitab ini diawali dengan sampul dengan isi judul kitab, *Al-Kitab al-Mubin Tafsir Basa Sunda*. Pada halaman berikutnya juga masih berisi judul kitab, namun kali ini disertai dengan tulisan Arabnya. selain itu juga diberikan keterangan lengkap 30 Juz, nama penulis, KH. Muhammad Romli, penerbit al-Ma’arif Bandung dan tahun terbit.

Selanjutnya, penulis kitab ini menyampaikan ucapan syukur terhadap Allah atas penyelesaian dan pencetakan kitab ini. di halaman yang sama, penulis kitab ini juga menyebutkan tujuan dari penulisan tafsir berbahasa Sunda ini adalah “mudah-mudahan dengan

terbitnya kitab ini dapat menjadi suatu motivasi yang besar untuk para pembaca kaum muslimin yang ada di Jawa Barat”. Selanjutnya penulis menyampaikan pengantar ilmu al-Quran yang penting dipahami oleh pembaca awam. Lalu diikuti dengan surat al-Fatihah dan terjemahan serta tafsirnya berlanjut hingga akhir surah al-Quran.

Pada mukadimah *Al-Kitabul Mubin* mukadimah, penulis memberikan keterangan yang cukup panjang. Mukadimah ini berfungsi sebagai pengantar ilmu al-Quran dasar bagi pembaca awam. Pengantar ini nampaknya dianggap perlu karena *Al-Kitabul Mubin* ditulis untuk orang awam Sunda, karena pilihan aksara yang digunakan adalah aksara latin. Aksara ini merupakan aksara yang umum digunakan oleh orang awam pasca kemerdekaan Indonesia. Bagi mereka yang sudah memiliki pengetahuan cukup melalui pendidikan pesantren, tafsir yang digunakan umumnya menggunakan bahasa Arab atau aksara pegon.

Ada lima hal pokok yang ditulis oleh Kiai Ramli dalam mukadimah ini. Pertama, penulis mengutarakan tentang keutamaan belajar, membaca, dan mengajarkan. Lebih dari itu, penulis juga memberikan keterangan

tentang adab sopan santun dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an. Dalam usaha menguatkan pendapatnya, penulis mengutip banyak sekali dalil baik dari al-Quran maupun dari hadis. Salah satu hadis yang beliau kutip adalah hadis riwayat Imam Bukhari dalam *Sahih*-nya.

عن عثمان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: خيركم من تعلم القرآن وعلمه (رواه البخاري)

Dapat dilihat bahwa, penulis kitab tidak mengutip lengkap seluruh rawi hadis riwayat Bukhari ini. Kiai Romli mencukupkan diri untuk hanya menyebutkan kitab asal hadis tersebut. Ini adalah suatu yang umum dilakukan ulama. Dalam rangka menerjemahkan hadis di atas, Kiai Romli menulis:

Katampi ti khalifah Utsman r.a tikangjeng Nabi Muhammad mantena kantos sasauran: "pangalus-alusna ti antara aranjeun (para Mu'minin) teh, nyaeta anu dialajar Al-Qur'an (diajar macana sareng hartosna). Bari terus ngajarkeun deui eta Qur'an (ka dulur-dulurna)"

Artinya:

Diterima dari Khalifah Utsman r.a., dari Nabi Muhammad SAW, beliau telah bersabda: "Sebaik-baik orang di antara kalian (para Mu'minin) yaitu, yang belajar Al-Quran

(belajar membaca dan artinya), sambil terus mengajarkan kembali Al-Qur'an (ke saudara-saudaranya)".²

Kedua, Kiai Romli memberikan keterangan atas macam-macam *ta'awudz*.³ Ada tiga jenis lafal *ta'awudz* yang diperkenalkan oleh Kiai Romli. Ketiganya memiliki dasar yang kuat. Baik dari al-Qur'an maupun hadis. Yang pertama adalah *taawudz* yang disandarkan kepada Surah an-Nahl: 98.

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

Kiai Romli menerjemahkan dan menafsirkan lafal ini dengan cukup unik. Apabila biasanya terjemahan yang diberikan hanya "aku berlindung kepada Allah dari setan yang terkutuk", Kiai Romli menambahkan dua makna lagi. Yang pertama, Kiai Romli menafsirkan bahwa *ta'awudz* juga adalah permohonan agar tidak dijauhkan dari rahmat-Nya. Yang kedua, *ta'awudz* adalah permohonan agar tidak dikenai laknat-Nya. Objek laknat dalam *ta'awudz* seharusnya mengenai setan, namun objek ini diperluas termasuk kepada orang

² Muhammad Ramli, *Al-Kitab al-Mubin: Tafsir Quran Basa Sunda* (Bandung: al-Ma'arif, 1991), 7.

³ Ramli, *Al-Kitab al-Mubin*, 10–11.

yang mengucapkan ta'awudz. Yaitu agar laknat ini tidak mengenai orang yang mengucapkan ta'awudz.

Yang kedua adalah ta'awudz yang biasa digunakan oleh ulama-ulama ahli qiraah, seperti Imam Abu Ja'far An-Nafi, Imam Ibnu Amir, Imam Hamzah, Imam Ali Al-Khasai, dan Imam Kholaf. Lafal ta'awudz yang kedua ini disandarkan kepada firman Allah SWT. pada Surah Fushilat (41): 36.

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم إن الله هو السميع العليم

Yang ketiga adalah lafal ta'awudz yang digunakan beberapa imam ahli qiraat lainnya seperti Imam As-Sahl dan imam lainnya. Lafal ta'awudz ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam al-Quran Surah al-A'raf (7): 200.

اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم

Menurut Kiai Romli hanya ketiga jenis ta'awudz ini yang boleh kita pakai untuk membaca al-Quran. Adapun yang paling terkenal digunakan oleh banyak masyarakat adalah ta'awudz yang pertama.

Ketiga, Kiai Romli menerangkan tentang hukum membaca *ta'awudz*. Beliau menjelaskan:

Kebanyakan diantara para ulama salaf dan kholaf menetapkan sesungguhnya hukum membaca Ta'udz itu termasuk sunah muakkad. Dalam tiap-tiap mau membaca ayat Al-Qur'an, baik dalam shalat ataupun luar shalat. Jadi, perintah mengucapkan Ta'udz sebagaimana yang tercantum pada ayat 98, surat ke 16, ayat ke 36, surat ke 41 dan ayat 200, surat ke 7 diatas, bukan merupakan amar (perintah) wajib, cuman sekedar perintah sunah saja.

Beliau menjelaskan bahwa membaca ta'awud bukan merupakan rukun dalam membaca al-Qur'an. Seorang yang membaca ta'awudz dalam shalat maka shalatnya sah. Apabila tidak membaca ta'awudz, maka shalatnya tetap sah. Pembacaan ta'awudz itu adalah keutamaan (fadhilah) dan bukan merupakan kewajiban (fardhu).⁴

Keempat, beliau menjelaskan tentang basmallah yang tidak termasuk surat Al-Fatihah.⁵ Judul subbab ini, "Basmallah Tidak Termasuk Kepada Ayat Dalam Surat Al-Fatihah", menunjukkan tendensi sejak semula. Biasanya, seorang akan menetapkan "hukum basmalah"

⁴ Ramli, *Al-Kitab al-Mubin*, 12.

⁵ Ramli, *Al-Kitab al-Mubin*, 13.

atau “basmalah termasuk ayat dalam al-Fatihah atau tidak”. Alih-alih demikian, Kiai Ramli sudah menetapkan bahwa basmalah bukan satu ayat dari al-Fatihah.

Meski demikian, Kiai Ramli secara *fair* menyebutkan dua pendapat ulama yang berbeda. Menurut ulama ahli qiraat dari Mekah dan Kufah, lafal bismillahirrahmanirrahim adalah ayat pertama dari surah al-Fatihah. Sebaliknya, menurut ulama ahli qiraat dari Madinah, Basrah, dan Syam, bismillahirrahmanirrahim bukan merupakan satu ayat dalam surah al-Fatihah. Namun demikian, kedua kelompok ini sepakat bahwa surah al-Fatihah terdiri dari tujuh ayat. Hal ini sesuai dengan hadis yang sah yang berasal dari Rasulullah saw

Sedangkan kedudukan basmalah di luar surah al-Fatihah, Kiai Ramli juga menyebutkan ragam pendapat yang berbeda-beda. Sebagian ulama menilai bahwa basmalah adalah ayat bagi setiap surah dari al-Quran, selain dari at-Taubah. Sedangkan dalam surah an-Naml, semua ulama sepakat bahwa basmalah merupakan bagian ayat dari surah tersebut. Sebagian ulama ada juga yang mengatakan bahwa basmalah adalah ayat

tersendiri yang diturunkan secara terpisah dan digunakan untuk menandai pemisah antar tiap-tiap surah. Kiai Ramli menetapkan untuk mengikuti pendapat ulama ahli qiraat dari Madinah, Basrah, dan Syam yaitu bahwa basmalah bukan ayat dari surah al-Fatihah. Surah ini, lanjut beliau, dimulai dari Alhamdulillah.

Kelima, beliau menjelaskan tentang hukum membaca amin setelah membaca surah al-Fatihah.⁶ Beliau menjelaskan:

Menurut sunah Rasul yang shohih serta jelas dan tetap dengan Mutawatir menunjukkan, bahwa pada tiap-tiap Ba'da membaca Fatihah itu di Syariatkan membaca kalimat "Amin", baik dalam melaksanakan shalat atau yang lainnya.

Kelima hal dasar ini dipandang penting untuk diketahui oleh pengkaji al-Quran dari kaum awam. Hal yang penting dicermati adalah pilihan Kiai Ramli menetapkan bahwa basmalah bukan termasuk al-Fatihah. Pendapat ini tidak umum dipilih oleh para ulama di Indonesia yang lebih cenderung menetapkan bahwa basmalah adalah bagian dari al-Quran.

⁶ Ramli, *Al-Kitab al-Mubin*, 14.

Setiap kitab tafsir yang ditulis oleh mufasir memiliki sistematika penulisan yang berbeda dengan kitab lainnya. Perbedaan tersebut sangat tergantung pada kecenderungan, keahlian, minat, dan sudut pandang penulis yang dipengaruhi oleh latar belakang pengetahuan dan pengalaman serta tujuan yang ingin dicapai penulisnya.

Sistematika penafsiran al-Qur'an adalah aturan penyusunan atau tata cara dalam menafsirkan al-Qur'an, misalnya yang berkaitan dengan teknik penyusunan atau penulisan sebuah tafsir. Jadi sistematika penafsiran lebih menekankan pada prosedur penafsiran yang dilalui atau menekankan pada urutan-urutan al-Qur'an.

Dalam *Al-Kitab al-Mubin Tafsir Basa Sunda* pembahasannya dimulai dengan mengarahkan keterangan tentang identitas surat yang meliputi jumlah ayat dalam surah tersebut, apakah suatu surah itu Makkiyah atau Madaniyyah, urutan turunnya sebuah surat, kemudian melanjutkannya dengan ayat per ayat yang diikuti terjemahan, bergantian hingga akhir ayat dari satu surah. Dalam hal penomoran ayat dalam bahasa Arab, Kiai Romli memberikannya di akhir ayat. Sedangkan terjemahannya diberikan nomor di muka

terjemahan. Terjemahan Kiai Romli juga disertai dengan informasi pembagian al-Quran seperti ruku' dan juz.

Contoh penafsiran dan penerjemahan:

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Aranjeunna nu karitu teh, aya dina pituduh ti Pangeranna jeung aranjeunna nu karenging kabagjaan. (Lantaran aranjeunna geus ngumpulkeun 'aqidah ana haq (bener) jeung amal (karya) anu sholeh).

Dalam terjemahan di atas, penafsiran Kiai Romli adalah dengan menjadikan general apa-apa yang sudah diperinci pada ayat keempat. Pada ayat keempat disebutkan bahwa yang menjadikan orang-orang beruntung adalah karena mereka menyempurnakan salat, memberikan zakat, dan percaya kepada hari akhir. Kiai Romli menyimpulkan itu artinya keberuntungan berasal dari keyakinan yang benar (yaitu percaya kepada hari akhir), dan amal yang saleh (yaitu, salat dan zakat).

3. Sumber Penafsiran al-Kitab al-Mubin

Para ulama tafsir mengatakan bahwa mengetahui sumber-sumber tafsir merupakan salah satu syarat yang harus dimiliki seorang mufasir. Hal ini dimaksudkan

agar mufasir dapat memahami dan menafsirkan al-Qur'an, sehingga mufasir tersebut dapat menghasilkan suatu produk penafsiran yang dapat di pertanggung jawabkan.

Dalam menerjemahkan dan menafsirkan al-Quran dalam *al-Kitab al-Mubin Tafsir Basa Sunda*, K.H. Muhammad Romli berusaha menjadikan uraiannya mudah dipahami, misalnya dengan cara memberi penjelasan-penjelasan makna secara global, jelas dan singkat.

Dalam menyusun kitab ini, Kiai Romli mempergunakan berbagai kitab rujukan. Hal ini dapat dilihat dari catatan-catatan kaki yang ada di dalam kitab ini. Di antara kitab-kitab yang digunakan sebagai bahan rujukan adalah sebagai berikut:

a) Tafsir Anwar al-Tanzil

Ini adalah kitab tafsir karya 'Abdullah bin 'Umar Al-Baydawi (w. 1291 AD). Beliau lahir di kota Bayda dekat dengan kota Shiraz di Persia (negara Iran sekarang). Adapun alasan al-Baydawi menulis tafsir ini adalah; Pertama, beliau mengatakan bahwa baginya ilmu tafsir merupakan

ilmu yang tinggi dan paling mulia derajatnya.⁷ Sebab ilmu tafsir merupakan inti dan pondasi dari ilmu-ilmu agama. Oleh karenanya, tidak patut seseorang membahas tafsir al-Qur'an kecuali orang-orang yang telah menguasai ilmu agama, baik yang ushul maupun furu', juga menguasai ilmu bahasa dan sastra Arab. Kitab ini ditulis dengan metode tahlili. Di Indonesia sendiri, kitab ini menjadi rujukan tertua dalam bidang tafsir. Tafsir pertama di Indonesia, *Tarjuman al-Mustafid* (1693 AD), menjadikan kitab ini sebagai rujukan utama.

b) Tafsir Ibnu Abbas

Kitab ini sebenarnya adalah kumpulan khabar dari Ibnu Abbas berkaitan dengan al-Quran. Kemudian, hasil dari informasi yang ada ini dibukukan dan dinamakan dengan *Tafsir Ibnu Abbas*. Sahabat Ibnu Abbas sendiri tidak diketahui menulis suatu tafsir dengan tangan beliau. Namun, pendapat-pendapat beliau mengenai tafsir amatlah masyhur. Beliau adalah seorang sahabat yang

⁷ 'Abdullah bin 'Umar Al-Baydawi, *Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Ta'wil* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1998), 10–11.

didoakan Kanjeng Nabi menjadi seorang ahli ta'wil al-Quran.

c) Tafsir Jami'ul Ahkam al-Quran

Ini adalah kitab tafsir karya dari Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakr Al-Anshari al-Qurthubi (w. 671 H). Kitab ini secara lengkap berjudul "*Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an wa al-Mubayyin Lima Tadhammanahu Min as-Sunnah wa Ayi al-Furqan*" atau yang lebih dikenal sebagai *Tafsir Qurthubi* saja. Kitab ini tergolong besar yang terdiri hingga 20 jilid. Kitab tafsir ini merupakan salah satu tafsir terbesar dan terbanyak manfaatnya dalam sejarah Islam. Di dalamnya penulis tidak mencantumkan kisah-kisah atau sejarah, namun dia fokus dalam menjelaskan ayat-ayat yang mengandung hukum-hukum. Lalu beliau melakukan istimbath atas dalil-dalil itu. selain itu, beliau juga menyebutkan berbagai macam qira'at, i'rab, nasikh dan mansukh.

d) Tafsir al-Jalalain

Ini adalah adalah sebuah kitab tafsir al-Qur'an sangat terkenal dan paling banyak dikaji di Nusantara. Kita dapat menemukannya di seluruh

pusat-pusat kajian keislaman di Nusantara. Manuskrip-manuskrip yang ada menunjukkan betapa kitab ini sangat sering dikaji di pesantren-pesantren. Kitab ini pada awalnya disusun oleh Jalaluddin al-Mahalli pada tahun 1459. Namun, beliau wafat sebelum menyelesaikannya. Kemudian, Jalaluddin as-Suyuthi, muridnya, melanjutkan menulis kitab tafsir ini pada tahun 1505. Kitab tafsir ini umumnya dianggap sebagai kitab tafsir klasik Sunni yang banyak dijadikan rujukan, sebab dianggap mudah dipahami dan terdiri dari hanya satu jilid saja.

e) Tafsir Fath al-Qadir Asy-Syaukani

Ini adalah kitab tafsir yang ditulis oleh Muhammad ibn ‘Ali ibn Muhammad ibn ‘Abdullâh ibn al-Hasan ibn Muhammad ibn Shalâh ibn ‘Ali ibn ‘Abdullâh al-Syaukânî (w. 1834 AD). Beliau dilahirkan pada tengah hari Senin, 28 Dzû al-Qa‘dah 1173 H/1759 M. di desa Hijratu Syaukân, 3 Yaman Utara,⁴ dan meninggal di San’a, pada hari Rabu, 27 Jumadil Akhir 1250 H/1834 M, di Pemakaman Khuza‘ah, kota San’a. itab tafsir al-Syaukânî secara terdiri dari lima jilid yang mencakup surat alFâtihah sampai surat al-Nas. Sebagaimana lazimnya kitab-

kitab tafsir yang lain, tafsir Fath al-Qadîr karya al-Syaukânî juga memiliki corak dan metode penafsiran. Menurut Mannâ' al-Qattân, corak tafsir al-Syaukânî adalah penggabungan antara pendekatan riwayat, penalaran, dan pengambilan hukum atas ayat-ayat yang ditafsirkan.

f) Tafsir al-Kasysyaf

Ini adalah kitab tafsir yang ditulis oleh Abd al-Qasim Mahmud ibn Muhammad ibn 'Umar al-Zamakhsyari (w. 538 H), atau lebih dikenal dengan al-Zamakhsyari. Kitab tafsirnya ini secara lengkap berjudul *al-Kasysyaf 'an Haqaiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Kitab ini ditulis atas permintaan suatu kelompok yang menamakan diri sebagai *al-Fi'ah al-Najiyah al-'Adiyah*, yakni kelompok Muktazilah. Metode yang digunakan oleh al-Zamakhsyari dalam penafsirannya adalah metode *tahlili* yaitu meneliti makna kata-kata dan kalimat-kalimat dengan cermat. Ia juga menyingkap aspek munasabah yaitu hubungan ayat dengan ayat lainnya tau surat dengan surat lainnya. Sebagian besar penafsirannya berorientasi pada rasio (*ra'yu*) maka tafsir *al-Kasysyaf* dapat dikategorikan pada

tafsir *bi al-ra'yu* meskipun pada beberapa penafsirannya menggunakan dalil *naql* (nas al-Qur'an dan Hadis).

g) Tafsir Lubab al-ta'wil

Kitab ini berjudul lengkap *Lubâb al-Takwîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*. Namun ia di masyarakat lebih dikenal dengan nama *Tafsîr al-Khâzin*. Penulisnya adalah Abu Al-Hasan 'Ala' Al-Din Ali bin Muhammad bin Ibrahim bin Umar bin Khalil Al-Shayhi Al-Baghdadi Al-Syafi'i Al-Sufi, lebih terkenal dengan gelar Al-Khazin. Gelar itu didapat karena beliau menjadi penjaga buku-buku Khanaqah (majlis tasawwuf) Al-Samaisatiyyah di Damaskus. Karya ini didedikasikan untuk menjadi sebuah ringkasan dari kitab tafsir *Ma'alim Al-Tanzil* Karya Al-Baghawi. Hal ini diketahui dari ungkapan Al-Khazin sendiri dalam muqaddimah kitab tafsirnya, "Tatkala saya mencermati kitab Ma'alim Al-Tanzil karya Al-Baghawi Kuatlah keinginan dalam hati saya untuk memilah-milah faidah yang cemerlang dari yang menipu., ke dalam sebuah "muhtasar" yang menghimpun makna tafsir dan esensi (lubab) ta'wil dan ta'bir". Kitab tafsir ini bercorak

riwayat/bi Al-Ma'thur, sebagaimana manhaj yang dijalani Al-Baghawi.

h) Sahih Muslim

Ini adalah salah satu dari enam kitab pokok bidang hadits utama umat Islam Sunni (*kutub al-sittah*). Kitab ini berisi kumpulan hadis yang disusun oleh Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Naisaburi (w. 261 H). Kitab ini dinilai oleh banyak ulama sebagai kitab paling shahih setelah *Sahih Bukhari*.

i) Sahih Bukhari

Kitab ini merupakan kitab yang berisi koleksi hadis yang disusun oleh Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, dikenal dengan Imam Bukhari (w. 256 H). Kitab ini juga dikenal dengan nama *al-Jami al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umur Rasulillah saw wa Sunanihi wa Ayyamihi*. Kitab ini dinilai oleh banyak ulama sebagai kitab paling shahih.

j) Sunan Abu Dawud

Ini adalah kitab kumpulan hadis yang disusun oleh Abu Dawud Sulaiman bin Al-Asy'ats As-Sijistani atau dikenal dengan Imam Abu Dawud (w.

275 H). Kitab ini lebih berfokus pada hadis-hadis syariat. Oleh karenanya, sebagian ulama berkata bahwa isi kitab ini lebih banyak memuat fiqh daripada kitab *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim*. Kitab Sunan Abu Dawud diakui oleh mayoritas dunia Muslim sebagai salah satu kitab hadis yang paling autentik dan tergolong dalam Enam Kitab Pokok Bidang Hadits (*kutub al-sittah*).

k) Sunan at-Tirmidzi

Ini adalah kitab kumpulan hadis yang disusun oleh Abu Isa Muhammad bin Isa bin Saurah at-Tirmidzi, dikenal Imam at-Tirmidzi (w. 279 H). Kitab ini salah satu kitab karya Imam Tirmidzi yang terbesar dan paling banyak manfaat.

l) Sunan Ahmad bin Hanbal

Ini adalah kitab kumpulan hadis yang disusun oleh Ahmad bin Muhammad bin Hambal bin Hilal bin Asad al-Marwazi al-Baghdadi (w. 241 H). Kitab ini juga dikenal dengan sebutan *Musnad Ahmad*.

m) Tafsir Madarik al-Tanzil

Tafsir ini berjudul lengkap *Tafsir Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*. Dia juga dikenal

dengan nama *Tafsir al-Nasafi*. Tafsir ini disebut demikian karena ia merupakan sebuah karya dari Imam al-Nasafi. Kitab ini diuraikan dengan bahasa yang ringkas, namun tidak mengurangi keluasan makna. Penulisnya mengumpulkan di dalamnya unsur-unsur *i'rab* dan *qira'at*. Tafsir ini juga memasukkan unsur-unsur *balaghah*, *badi'*, serta makna-makna yang mendalam. Informasi kebahasaan ini pada umumnya disadur dari *Tafsir al-Kasysyaf*. Kemudian penulis juga memuat tanya-jawab yang ditulis oleh *Zamakhsyari*, namun dengan metode yang tidak sama.

n) Tafsir Abu Su'ud

Kitab ini berjudul lengkap *Irsyad al-Aqli al-Salim Ila Mazaya al-Kitab al-Karim*. Namun, ia lebih dikenal dengan nama *Tafsir Abu Su'ud*. Nama ini mengambil nama penulisnya yaitu, Abu Suud Al-Imadi. Beliau lahir pada tahun 898 H dan wafat di Istanbul tahun 982 H. Sebagai seorang mufti kerajaan Uthmaniyah ketika itu, Abu Suud Al-Imadi sangat dekat dengan Sultan Sulaiman Al-Qanuni. Tafsir Abu Suud bergenre *tafsir balaghi* yang menekankan keindahan makna-makna Al-Quran.

o) Tafsir Ibnu Katsir

Judul kitab tafsir ini adalah Tafsīr al-Qur'ān al-Adzīm. Namun, ia lebih dikenal dengan nama *Tafsir Ibnu Katsir*, sesuai dengan nama penulisnya. Penulisnya sendiri adalah Abu al-Fida' Ismail bin al-Khatib Syihab ad-Din Abi Hafsa Umar bin Katsir al-Quraisy Asy-Syafi'i. Beliau lahir di Bashrah tepatnya di desa *Mijdal* pada tahun 700 H/1300 M. tafsir Ibn Katsīr menggunakan metode tafsir bil ma'tsūr. Beliau, dalam menulis *Tafsir Ibn katsīr*, menggunakan metode tafsir al-Qur'ān dengan alQur'ān, al-Qur'ān dengan hadis, al-Qur'ān dengan melihat ijtihad-ijtihad para sahabat dan tabi'in.

p) al-Muwaththa' Malik

Al-Muwatta Malik merupakan kitab hadis dan fiqh yang disusun oleh Imam Malik bin Anas, merupakan salah satu dari *Kutubut Tis'ah* (sembilan kitab hadis utama di kalangan Sunni).

4. *Contoh Penafsiran*

Untuk mengetahui sejauh mana metode terjemah dan penafsiran *Al-Kitab al-Mubin Tafsir Basa Sunda*, lebih lanjut penulis akan mengemukakan contoh

penafsiran beliau dalam menafsirkan beberapa ayat-ayat al-Qur'an.

Contoh penafsiran al-Quran dengan menggunakan hadis terdapat pada catatan kaki terdapat ayat 64 surah Maryam yang terdapat pada halaman 548.

KH. Muhammad Ramli menulis pada catatan kaki tersebut:

Imam Ahmad ibn Hambal tahimahullohu parantos ngariwayatkeun Hadits nu katampi ti Ibnu 'Abbas r.a., yen anjeunna parantos sasauran: Rosululloh s.a.w. parantos tumaros ka Malaikat Jibril a.s.: "Naon nu janten pamengan ka anjeun ajeuna mah bet henteu sering ziarah ka pribados sapertos nu parantos?". Malaikat Jibril a.s. ngawalerna kana patarosan Rosululloh s.a.w. bieu teh, ku dilungsurkeunana ayat ieu: "Wa ma natanazzalu illa biamri rabbika... = Jeung pribados henteu turun, anging ku parentah Pangeran anjeun... '.

Rosululloh s.a.w. tumaros kitu ka Malaikat Jibril a.s. teh, margi wahyu liren henteu lungsur dina sababaraha dinten, atuh mantenna s.a.w. nalangsa teu raos manahna pada ngajejeleh ku kaom-kaom nu kalafir.

Imam Bukhari nyalira ngaluarkeun ieu Hadits, ku anjeunna diriwayatkeun ti Abu Nu'aim, ti 'Umar ibn Dzarrin, dina nafsirkeun ieu ayat.

5. Kelebihan dan Kekurangan *Al Kitabul Mubin*

Penerjemahan yang dilakukan oleh KH. Muhammad Ramli ini sebenarnya tidak jauh berbeda dengan terjemah karya-karya yang lainnya. Namun penerjemahan yang dilakukan KH. Muhammad Ramli dalam menerjemahkan penafsiran Al-Qur'an ini ia mengkhususkan pada sistematik penyusunan tulisan.

Adapun kelebihan dari segi sistematik *Al-Kitab al-Mubin Tafsir Basa Sunda* ini ialah:

- a) Penulisan ayat Al-Qur'an yang ditulis dengan jelas, sehingga para pembaca pun dapat dengan mudah untuk mengkaji dan memahami makna yang terkandung dalam Al-Qur'an, dan penulisannya pun sesuai dengan hasil dari Al-Qur'an.
- b) Dalam penulisan nomor ayat dengan penulisan terjemah ia menulisnya secara terpisah, yaitu untuk tulisan ayat Al-Qur'annya ia tulis dengan huruf arab (١, ٢, ٣), sedangkan untuk terjemahannya yang menggunakan bahasa sunda ia tulis dengan menggunakan huruf Latin (1,2,3, ...) adapun pencantuman nomor halaman ia satukan, karena di dalam penulisannya antara ayat dan terjemah ditulis di bawahnya dan masih dalam satu halaman,

sehingga penulisan nomor halaman disatukan. Dan hal ini akan memudahkan para pembaca dalam mengkajinya.

- c) Tiap-tiap tema ayat-ayat Al-Qur'an dalam setiap surat-suratnya atau dalam *Al Kitabul Mubin* disebut dengan "ruku" ia jelaskan, sehingga akan mempermudah pembaca dalam mengetahui tema dalam isi surat yang mereka baca dan mengkajinya.
- d) Dalam kronologis turunnya suatu surat ataupun ayat, yakni surat Makiyyah dan surat Madaniyyah ia jelaskan secara global.
- e) Dalam tiap surat-surat Al-Qur'an ia jelaskan keseluruhan ayat, serta tema-tema yang terdapat dalam surat-surat tersebut.
- f) Penulisan ayat-ayat Al-Qur'an pun hasil dari tulisan tangan bukan hasil dari foto copy, tidak seperti yang dilakukan oleh terjemah Oemar Bakery dalam tafsirnya ia mengcopy dari Al-Qur'an Al-Karim.

Kemudian dalam segi sistematikanya juga terdapat kekurangan. Adapun kekurangannya adalah sebagai berikut:

- a) Urutan cetak kitab al-mubin dari cetakan pertama sampai terakhir beserta tahun cetaknya tidak disebutkan.
- b) Latar belakang penyusunan kitab al-mubin oleh K.H. Muhammad Ramli tidak dituliskan.
- c) Biografi pengarang yaitu K.H. Muhammad Ramli tidak dicantumkan, sehingga menjadi kesulitan tersendiri bagi orang yang ingin mengenal penulis.
- d) Tidak dicantulkannya rujukan-rujukan yang digunakan oleh KH. Muhammad Ramli.
- e) Penggunaan bahasa Sunda lama sehingga dalam banyak tempat ditemukan kosakata yang sulit dikenali lagi oleh orang Sunda di masa sekarang.

Terlepas dari kekurangan di atas, penghargaan yang besar tetap layak diperoleh KH. Muhammad Ramli atas karya ini, yang merupakan usaha membumikan al-Quran dengan bahasa lokal sehingga lebih mudah dipahami dan dicerna masyarakat.

BAB IV

ANALISIS TERHADAP SURAT LUQMAN

A. Metode Terjemah *Surah Luqman*

Sebagaimana telah dibahas pada Bab II tentang landasan teori terjemah al-Quran, definisi terjemah adalah salinan dari suatu bahasa ke bahasa lain. Adapun yang dimaksud dengan terjemah al-Quran adalah memindahkan bahasa al-Quran dari bahasa Arab ke bahasa lain. Kemudian, terjemahan ini dicetak ke mushaf agar bisa dibaca oleh orang yang tidak mengerti bahasa Arab, sehingga ia dapat memahami sebagian isi kitab Allah. Dalam konteks penelitian ini, Kiai Ramli menerjemahkan al-Quran dari bahasa Arab ke bahasa Sunda.

Pada bab II, penulis telah menjelaskan definisi dari terjemah. Namun penulis belum menyampaikan mengenai syarat-syarat terjemah. Adapun syarat-syarat penerjemah, baik terjemah harfiyah maupun maknawiyah ada 3. Pertama, seorang penerjemah harus memahami dengan baik bahasa asal dan bahasa tujuan. Kedua, penerjemah harus menguasai uslub dan karakter khusus bahasa asal yang hendak diterjemahkan. Ketiga, penerjemah hendaknya mampu menghasilkan terjemah yang mana bisa memuat semua maksud kalimat dalam bahasa asal dengan sempurna.

Sedangkan dalam penerjemahan al-Quran, ada beberapa syarat khusus. Pertama, seorang penerjemah harus menyandarkan makna terjemahan secara berurutan pada hadis Nabi, prinsip-prinsip syariat Islam, dan ilmu bahasa Arab. Hal ini penting. Misalnya kata “shalat” jika kita pahami secara bahasa saja, maka dalam bahasa Arab makna awalnya adalah berdo'a. Doa dalam bahasa Indonesia, juga bahasa Sunda, tidak mengharuskan seseorang melakukan rukuk dan sujud seperti dalam shalat yang sesuai dengan syariat Islam. Seseorang bisa disebut sedang berdo'a “cukup” dengan mengangkat kata dan mengucapkan kalimat permohonan kepada Tuhan. Bila seseorang menerjemahkan dengan cara ini, maka akan banyak kekeliruan konsep dalam al-Quran yang hanya dipahami secara bahasa. Oleh karena itu, penting sekali seorang penerjemah kitab suci merujuk pada prinsip-prinsip yang telah baku dalam ajaran Islam dan kepada hadis Nabi, baru kepada pemaknaan bahasa asal dalam bahasa Arab, baik melalui kitab-kitab syair kuno maupun melalui kamus-kamus rujukan, seperti lisan al-Arab dan lainnya. Kedua, penerjemah harus memahami benar rasa, gaya, dan pola bahasa asal dan bahasa tujuan terjemahan.

Melihat syarat-syarat di atas dan mengkonfirmasi kepada hasil analisis terhadap terjemahan al-Quran dan biografi K.H. Muhammad Ramli, maka disimpulkan bahwa K.H. Muhammad Ramli telah memenuhi syarat-syarat tersebut.

Setelah mengetahui bahwa Kiai Ramli memenuhi syarat, maka penulis hendak menjelaskan metode penerjemahan Kiai Ramli dalam al-Kitab al-Mubin pada surah Luqman. Untuk mengetahui metode penerjemahan ini, penulis mencoba untuk menganalisis hasil terjemahan tersebut. Selanjutnya, penulis akan mendalami apakah Kiai Ramli menerjemahkan dengan sesuai persis urutan kata per kata, atau dengan penambahan kata bahkan penjelasan di catatan kaki, dalam penerjemahan ini. Terakhir, penulis akan mencoba membandingkan terjemahan Kiai Ramli dengan terjemahan al-Quran dalam bahasa Sunda yang disusun oleh K.H. Ahmad Sanusi.

Kiai Ramli menulis terjemahan surat Luqman dengan metode terjemah maknawiyah atau tafsiriyah. Hal ini bisa dilihat dalam banyak terjemahannya beliau berusaha memberikan keterangan tambahan melalui frasa di dalam tanda kurung, maupun dalam catatan kaki.

Keterangan dalam tanda kurung dibagi menjadi tiga tipe. Pertama, dalam beberapa tempat Kiai Ramli membiarkan term bahasa Arab dan memberikan penjelasan setelahnya dengan keterangan di dalam kurung. Hal ini misalnya bisa dilihat pada saat Kiai Ramli menerjemahkan ayat enam. Beliau tidak menerjemahkan kata *lahwal hadis*. Namun beliau memberikan keterangan setelahnya dengan menulis “(omong kosong yang tidak ada manfaatnya)”. Contoh lainnya adalah term *kufur* pada ayat 12. Meskipun kata ini sudah sangat umum digunakan dalam bahasa Sunda dewasa ini, dan bahasa Indonesia, kata *kufur* belum masih perlu keterangan bagi masyarakat awam pada umumnya, terlebih di masa lalu. Oleh sebab itu, Kiai Ramli menambahkan keterangan “(tidak menerima atas kasih sayangNya)”.

Pada tipe yang kedua, sebaliknya yang terjadi. Term asli dalam bahasa Arab diletakkan dalam tanda kurung sedangkan terjemahan atasnya diberikan sebelumnya dalam bentuk keterangan cukup panjang. Hal ini misalnya dapat dilihat pada ayat ketiga. Kiai Ramli menempatkan kata ‘*muhsinin*’ di dalam kurung. Sebelumnya, dia menerjemahkan dalam rupa keterangan atas kata ini yaitu “orang-orang yang menjalankan kebaikan-kebaikan”.

Tipe ketiga adalah model tanda kurung sebagai keterangan yang menjelaskan kata atau frasa sebelum tanda kurung yang masih samar. Tipe ini juga memasukkan kemungkinan pemaknaan yang lebih rinci atau lebih sempit dari frasa yang ada sebelum tanda kurung. Contoh yang pertama dapat dilihat pada ayat kelima belas. Setelah menerjemahkan dengan “setiap yang kalian telah dikerjakan”, Kiai Ramli memberikan keterangan dalam tanda kurung bahwa yang dimaksud semua yang dikerjakan adalah berupa “(dari kebaikan dan kejelekan)”. Sedangkan untuk contoh model kedua dapat dilihat pada ayat keenam. Setelah memberikan terjemahan “mereka yang begitu sifatnya, pasti mendapat siksaan yang menghinakan.”, Kiai Ramli menambahkan keterangan dalam kurung untuk menjelaskan apa yang menjadi sebab siksaan ini. Beliau menulis “(sebab mereka sudah menghinakan dari haq karena memilih jalan yang bathil meninggalkan yang haq)”.

B. Vernakularisasi Dalam Segi Bahasa

Sebagaimana kita sebutkan dalam bab dua mengenai teori vernakularisasi, praktik ini merupakan sesuatu yang selalu terjadi dalam proses penerjemahan dan penafsiran al-Quran dengan bahasa selain bahasa Arab. Hal ini demikian karena

budaya suatu daerah di nusantara ini dalam hal bahasa utamanya memiliki kekhususan yang tidak dikenal dalam bahasa Arab. Hal pertama yang paling dapat dilihat adalah dalam tata krama bahasa.

1. Tata Krama Bahasa

Bahasa Arab tidak mengenal kata-kata khusus atau model bahasa tertentu yang menunjukkan kedudukan yang berbicara dan yang diajak bicara. Kata ‘qala’ yang berarti “berkata” akan sama ketika digunakan oleh seorang kafir, seorang Nabi, bahkan Allah swt. Hal ini berbeda dengan penggunaan kata dan model bahasa dalam bahasa Sunda.

Kata qala Apabila dikerjakan oleh Nabi saw. maka diungkapkan dengan kata “ngadawuhkeun”; sedangkan apabila dikerjakan oleh sahabat, misalnya Ibnu Mas’ud, maka diungkapkan dengan kata “nyarioskeun”; apabila dikerjakan oleh isteri Nabi saw. maka diungkapkan dengan kata “nyaurkeun”.

Dari sini jelas bahwa posisi pembicara berkaitan dengan lawan bicara atau pembaca secara umum sangat diperhatikan. Terdapat traktat bahasa dari yang kasar ke yang halus dengan aturan-aturan khususnya. Meskipun tidak seketat pada masa kerajaan, penggunaan bahasa

halus dan kasar masih sangat penting dalam masyarakat Sunda hingga kini. Dalam tafsir surah Luqman, Kiai Ramli menerapkan penggunaan bahasa halus dan kasar untuk menjelaskan konteks siapa yang berbicara, kepada siapa seorang berbicara, dan kedudukan seorang yang berbicara dinilai dari dalam keyakinan Islam.

a) Jenengan

Kata “jenengan” adalah kata halus yang digunakan dalam bahasa Sunda. Kata ini memiliki beberapa arti, yaitu “*ngaran, kakasih*”, “sebutan bagi seorang yang kita memiliki rasa cinta kasih”.¹ Dalam terjemahan Kiai Romli, kata ini digunakan dalam menerjemahkan basmalah dengan “*kalayan jenengan Alloh nu kagungan rohmat*”.² Kata ini menjadi terjemahan bagi kata “asma” atau “nama”. Namun seperti kita lihat, dalam konteks sunda ada muata emosional di dalamnya, yaitu rasa cinta kasih. Dari sini, terjemahan tersebut memberikan tafsir bahwa seorang hamba hendaknya menunjukkan bahwa

¹ R. Alla Danadibrata, *Kamus Basa Sunda* (Bandung: PT Kiblat Buku Utama, 2015), 290.

² Muhammad Ramli, *Al-Kitab al-Mubin: Tafsir Quran Basa Sunda* (Bandung: al-Ma’arif, 1991), 767.

pembacaan bismillah itu ditujukan kepada Dia Dzat yang kita tujukan rasa kasih dan cinta kita.

b) Gusti

Kata “Gusti” merupakan kata “halus” dalam bahasa Sunda dengan penggunaan yang sangat khusus. Kata ini dalam bahasa Sunda berarti “gelaran pikeun nu kagungan martabat luhur atau nu dianggap luhur; ~ Allah, ~ Nu Mahaagung; di daerah Cirebon ana nyebut ka Raja Cirebon atau Bupati di jaman Walanda”.³ artinya bahwa “Gusti”, selalu dengan “G” kapital, adalah sebutan gelar keagungan bagi seorang yang dianggap memiliki kedudukan yang agung atau dinilai agung. Kata ini pada masyarakat Sunda kini khusus disandingkan dengan nama Allah atau salah satu dari nama dan sifatnya. Oleh sebab itu dikatakan “Gusti Allah” atau “Gusti Nu Mahaagung”, dan seterusnya. Meskipun demikian, di jaman penjajahan Belanda, kata ini digunakan juga untuk Raja Cirebon dan Bupati.

Dalam *al-Kitab al-Mubin*, kata ini digunakan dalam konteks menafsirkan pembuka ayat: “Alif Lam Mim (Gusti Alloh s.w.t. Nu Maha Uninga kana

³ Danadibrata, *Kamus Basa Sunda*, 240.

pimaksadeunana)”⁴ Artinya “Alif Lam Mim (Gusti Allah s.w.t. Yang Maha Mengetahui akan maksudnya”.

Model penafsiran ini adalah yang paling disepakati oleh banyak ulama. Pembukaan surat dalam al-Quran yang diawali dengan huruf-huruf tertentu memang merupakan bagian dari ayat-ayat yang samar dan belum jelas maknanya (*mutasyabihat*). Oleh sebab itu, para ulama mengembalikan maknanya kepada Dzat Yang Maha Agung yang telah menurunkan al-Quran.

c) Aranjeun

Kata “aranjeunna” merupakan kata halus dalam Bahasa Sunda. Kata ini berasal dari kata “anjeun” yang berarti “kecap gaganti ngaran jelema kadua, sok disebut oge sampean”⁵ Artinya “kata ganti bagi orang kedua, juga biasa disebut “sampean”. Perubahan kata “anjeun” ke “aranjeunna” menjadikan kata ini bermakna plural, yaitu kata ganti orang kedua banyak atau kalian.

⁴ Ramli, *Al-Kitabul Mubin*, 767.

⁵ Danadibrata, *Kamus Basa Sunda*, 27.

Kata ini digunakan dalam menerjemahkan kata “ulaika” yang terdapat pada ayat 5: “Aranjeunna nu karitu the, aya dina pituduh ti Pangeranna”.⁶ Artinya “mereka yang seperti itu berada dalam petunjuk dari Tuhannya”.

Kita melihat bahwa kata halus ini digunakan bagi mereka yang mendapatkan petunjuk. Sedangkan mereka yang mendapatkan azab, misalnya pada ayat 8, tidak diterjemahkan dengan “aranjeunna”, namun dengan “maranehna” yang merupakan kata kasar bagi kata “mereka”.⁷

Dengan demikian, pemilihan kata halus di sini didasarkan pada pekerjaan pelaku. Di sini mereka adalah orang-orang yang melaksanakan shalat dengan tekun dan memenuhi sunnahnya, memberikan zakat kepada yang berhak, serta memiliki keyakinan akan kehidupan akhirat yang memberikan pengaruh pembentukan perilaku di dunia ini.

d) Pangeran

⁶ Ramli, *Al-Kitabul Mubin*, 767.

⁷ Ramli, 768.

Kata halus selanjutnya adalah “Pangeran”. Kata ini memiliki beberapa arti. Pertama dan yang paling sering digunakan hingga kini adalah “Gusti Allah”.⁸ Sama seperti dalam kebudayaan Jawa, kata “Pangeran” di Sunda digunakan khusus untuk merujuk kepada Allah s.w.t. Meski demikian, kata ini juga memiliki arti lain. Makna kedua adalah “gelaran pikeun para putra raja, caroge ratu”.⁹ Artinya “gelar bagi para putra raja, juga ratu”. Makna ini masih digunakan oleh para putra raja di Nusantara, utamanya di pulau Jawa. Makna terakhir adalah makna yang telah mati, tiada digunakan lagi di masa kini. Makna dimaksud adalah “gelaran pangluhurna pikeun dalem nu gede jasana pikeun pamarentah Walanda, lamun bupati gelaranana pangeran, gelaran Aria, Adipatina teu beunang dipake deui”.¹⁰ Artinya “gelar keagungan yang diberikan kepada siapa yang besar jasanya kepada pemerintah Belanda, apabila bupati maka gelarnya

⁸ Danadibrata, *Kamus Basa Sunda*, 494.

⁹ Danadibrata, 494.

¹⁰ Danadibrata, 494.

“pangeran”, gelar Aria diberikan kepada Adipati, ini tidak dipakai lagi sekarang.

Pada al-Kitab al-Mubin, kata ini digunakan dalam arti yang pertama. Pada ayat 5, Kiai Ramli menafsirkan: “Aranjeunna nu karitu the, aya dina pituduh ti Pangeranna jeung ran jeunna nu karenging kabagjaan. (Lantaran aranjeunna geus ngumpulkeun ‘aqidah anu haq (bener) jeung amal (karya) anu sholeh).¹¹ Artinya “Mereka yang begitu ada pada petunjuk dari Allah dan mereka yang mendapat kebahagiaan (sebab mereka sudah mengumpulkan aqidah yang haq (benar) dan amal (kerja) yang sholeh)”.

Di sini kita melihat bagaimana Kiai Ramli berusaha memberikan tafsir atas apa sebabnya seseorang mendapatkan kebahagiaan dan petunjuk dari Allah. Yaitu karena mereka meyakini apa yang bersumber dari Allah dan amal kebaikan yang mereka lakukan. Secara tekstual hal ini tidak ada pada teks yang diterjemahkan, namun Kiai Ramli merasa perlu menambahkan penjelasan ini di sini.

e) Ngadawuh

¹¹ Ramli, *Al-Kitabul Mubin*, 767.

Kata ini adalah kata yang sangat halus untuk menerjemahkan “berbicara”. Kata “ngadawuh” merupakan bentukan kata kerja aktif bagi kata “dawuh”. Kata “dawuh” sendiri memiliki dua arti. Pertama, kata ini berarti “basa lemes pisan: omong, saur”, “bahasa sangat halus bagi: berbicara, berkata”.¹² Arti kedua adalah “parentah Gusti Allah”, “perintah dari Gusti Allah s.w.t.”.¹³

Pada *al-Kitab al-Mubin*, kata ini digunakan dalam konteks yang pertama, yaitu sepadan dengan kata “berfirman”. Pada ayat 12:

Jeung satemenna Kami geus maparinan ka Luqman Kawijaksanaan (‘ilmu kapinteran, nya eta Kami ngadawuh ka manehna): “Kudu syukuran (tumarima) anjeun ka Alloh; sabab sing saha anu tumarima (syukuran) kana pangasihNa, mangka tumarimana henteu aya lian iwal ti pikeun dirina sorangan; jeung sing saha anu kufur (henteu tumarima kana pangasihNa), tanwande balai kakafiranana madorot ka diri manehna sorangan; karena saestuna Alloh mah Nu Maha Beunghar henteu mikabutuh kana kasyukuran abdiNa, tur Anu dipuji”.¹⁴

Artinya:

¹² Danadibrata, *Kamus Basa Sunda*, 162.

¹³ Danadibrata, 162.

¹⁴ Ramli, *Al-Kitabul Mubin*, 769.

“Dan sesungguhnya Allah telah memberikan kepada Luqman kebijaksanaan (ilmu kepandaian, yaitu Allah berfirman kepadanya: “harus bersyukur (menerima) kamu kepada Allah: sebab barang siapa yang menerima (bersyukur) atas kasih sayang-Nya, maka menerima dan tidaknya tiada lain kecuali untuk dirinya sendiri; dan barang siapa yang kufur (tidak menerima atas kasih sayang-Nya) niscaya celaka kekafirannya kembali kepada diri sendiri; karena sesungguhnya Allah itu Yang Maha Kaya tidak membutuhkan atas kesyukuran umat-Nya, dan Yang Dipuji.”

Kata ini menunjukkan bahwa tindakan yang dikaitkan dengan Allah harus diungkapkan dengan kata yang halus. Sedangkan apabila ditujukan kepada orang yang lebih rendah kedudukannya, seperti kepada makhluk-Nya, maka kata ganti yang digunakan bisa bahasa kasar. Seperti kata “manehna” (“dia” kasar), yang terkait relasi antara Allah dan hamba-Nya. Ini untuk menunjukkan keagungan Allah dan rendahnya makhluk. Beda dengan “manehna” dalam konteks orang yang tidak bersyukur, maka kata tersebut untuk menunjukkan betapa hina kedudukannya karena tindakan tidak bersyukur.

f) Anjeunna

Kata Anjeunna berasal dari kata “anjeun” yang berarti “kecap gaganti ngaran jelema kadua, sok disebut oge sampean”.¹⁵ Artinya “kata ganti bagi orang kedua, juga biasa disebut “sampean”. Bentukan “Anjeunna” dengan “A” kapital berarti “Gusti Allah”, yaitu kata ganti ketiga khusus bagi Allah.¹⁶ Namun bila dengan “a” kecil, merupakan kata halus bagi kata ganti orang ketiga.

Contoh dalam al-Kitab al-Mubin ada pada ayat 13:

Jeung ingatkeun nalika Luqman nyarita ka putrana, bari anjeunna nganasehatan ka eta putrana: “He anaking! Anjeun ulah mapadakeun (nyarikatkeun) naon bae ka Alloh, karana saestuna eta syirk (musyrik) teh, bener-bener hiji kadoliman anu pohara gedena (penggede-gedena).¹⁷

Artinya:

“Dan mengingatkan ketika Luqman bercerita kepada puteranya, sambil dia menasehati kepada puteranya; “Hai anakku; kamu tidak boleh menceritakan apa saja kepada Allah. Sesungguhnya itu syirik (musyrik), benar-benar suatu kedholiman yang sangat besar”.

¹⁵ Danadibrata, *Kamus Basa Sunda*, 27.

¹⁶ Danadibrata, 27.

¹⁷ Ramli, *Al-Kitabul Mubin*, 769.

Terlihat bahwa kata “anjeunna” pada ayat ini digunakan untuk menunjuk kembali kepada Luqman, seorang tokoh yang mendapatkan ilmu kebijaksanaan dari Tuhan. Dengan kedudukan yang mulia itu, maka penggunaan bahasa halus “anjeunna” tepat digunakan. Penggunaan ini untuk menunjukkan bahwa seorang yang sedang dibicarakan adalah orang yang mulia. Penggunaan dalam bahasa Arab tidak mengandung perbedaan ini.

g) Anjeun

Kata ini merupakan kata halus. Kata ini memiliki makna yang sudah diterangkan sebelumnya. Yaitu “anjeun” berarti “kecap gaganti ngaran jelema kadua, sok disebut oge sampean”.¹⁸ Artinya “kata ganti bagi orang kedua, juga biasa disebut “sampean”. Kata ini digunakan pada ayat 13 seperti dikutip di atas.

He anaking! Anjeun ulah mapadakeun (nyarikatkeun) naon bae ka Alloh, karena saestuna eta syirk (musyrik) teh, bener-bener

¹⁸ Danadibrata, *Kamus Basa Sunda*, 27.

*hiji kadoliman anu pohara gedena (penggede-gedena).*¹⁹

Artinya:

“Hai anaku; kamu tidak boleh menceritakan apa saja kepada Allah. Sesungguhnya itu syirik (musyrik), benar-benar suatu kedholiman yang sangat besar”.

Terlihat bahwa kata ini digunakan oleh Luqman yang berbicara kepada anaknya. Penggunaan kata halus dari seorang yang lebih tinggi kedudukannya kepada orang yang lebih rendah dalam konteks ini memiliki tujuan khusus. Orang tua (Luqman) nampak digambarkan sedang mengajarkan anaknya ilmu akidah. Pengajaran ini juga meliputi sebuah proses pengajaran akhlak dengan cara menggunakan kata ganti yang halus untuk “kamu” dari Luqman ke anaknya. Penafsiran Kiai Ramli ini sangat unik, mengingat biasanya ucapan dari orang tua ke anak akan menggunakan bahasa “kasar” bukan bahasa halus.

h) Maneh

Untuk membandingkan dengan kata-kata halus, di sini diberikan contoh-contoh penggunaan kata-kata

¹⁹ Ramli, *Al-Kitabul Mubin*, 769.

kasar dalam penafsiran surah Luqman. Yang pertama adalah kata “*maneh*”. Kata ini merupakan bentuk kasar dari kata “*anjeunna*”. Kata “*manehna*” berarti “gaganti ngaran jelema kadua, silaing, sia”. Artinya, “kata ganti bagi orang kedua”. Kata “*sia*” yang disamakan dengan “*maneh*” adalah kata ganti orang ketiga yang sangat kasar.²⁰

Kata “*maneh*” muncul dalam banyak ayat.

Misalnya pada ayat 6:

*Jeung sebagian ti manusa aya jelema anu meuli lahwahadits (omongan kosong nu henteu aya paedahna) supaya manehna nyasabkeun ka batur-batur tina jalan Alloh (agama Mantenna).*²¹

Artinya:

“Dan sebagian dari manusia ada orang yang membeli lahwahadist (omong kosong yang tidak ada manfaatnya) supaya mereka menyesatkan orang-orang dari jalan Allah (agama-Nya)”

Dari sini kita melihat bahwa kata “*manehna*” yang kasar digunakan untuk seorang yang melakukan tindakan buruk menurut al-Quran. Yaitu

²⁰ Danadibrata, *Kamus Basa Sunda*, 426.

²¹ Ramli, *Al-Kitabul Mubin*, 767–68.

bagi dia yang menyebarkan kesesatan di antara manusia.

i) Maranehna

Kata kasar lainnya adalah “maranehna”. Kata ini berasal dari kata “maneh” yang telah dijelaskan di atas. Perubahan bentuk dari “maneh” ke “maranehna” menjadikan kata yang semula berarti tunggal menjadi plural. Oleh sebab itu kata “maranehna” adalah kata kasar untuk kata ganti orang ketiga jamak, atau “mereka”.²²

Dalam tafsir Luqman, kata ini digunakan pada lanjutan ayat ke 5:

*maranehna nu karitu sipatna bieu, pasti bakal meunang siksaan nu ngahinakeun (lantaran maranehna geus ngahinakeun kana haq ku jalan milih anu bathil ninggalkeun anu haq)*²³

Artinya:

“mereka yang begitu sifatnya, pasti mendapat siksaan yang menghinakan. (sebab mereka sudah menghinakan haq karena memilih jalan yang bathil meninggalkan yang haq)”.

Di sini jelas bahwa maranehna digunakan untuk mereka yang menukar jalan kebenaran dengan

²² Danadibrata, *Kamus Basa Sunda*, 426.

²³ Ramli, *Al-Kitabul Mubin*, 768.

jalan kebatilan. Oleh karenanya patut digunakan kata ganti bagi mereka dengan sesuatu yang “menghinakan”.

j) Ngadenge

Kata kasar selanjutnya adalah “ngadenge”. Kata ini memiliki asal dari kata denge. Arti dari kata “ngadenge” adalah “pagawean ceuli, kuping”.²⁴ Artinya adalah “tindak mendengarkan”.

Pada tafsir Luqman, kata ini digunakan pada ayat 7:

*jeung dimana dibacakeun ka manehnya ayat-ayat Kami, manehna nabalieus tina napakuranana bari takabur (sombong), anu saolah-olah manehna henteu ngadenge bae kana eta ayat-ayat, saolah-olah dina dua ceulina aya reureumpuk nu beurat*²⁵

Artinya:

“Dan bila mana dibacakan kepada mereka ayat-ayat kami, mereka membuang muka dari bersyukur dan malah takabur (sombong), dan seolah-olah mereka tidak mendengar atas ayat-ayat itu, seolah-olah pada dua telinganya ada sumbat yang berat”

Kata “ngadenge” di sini digunakan untuk tindakan tidak mendengarkan dari seorang yang

²⁴ Danadibrata, *Kamus Basa Sunda*, 164.

²⁵ Ramli, *Al-Kitabul Mubin*, 768.

tidak bersyukur dan justru berpaling ketika menemui ayat-ayat Allah swt.

2. Serapan dari Bahasa Arab

Jenis vernakularisasi kedua yang banyak ditemukan dalam tafsir surah Luqman adalah serapan dari bahasa Arab. Meskipun proses masuk dan diterimanya kata-kata dari bahasa Arab seiring dengan proses pengislaman yang sudah berabad lalu dimulai, pembacaan kita akan Tafsir Surah Luqman menunjukkan bahwa proses ini terus terjadi hingga hari ini.

a) Takabur

Kata “takabur” adalah contoh kata yang diadopsi dari bahasa Arab. Kiai Ramli menggunakan kata ini untuk menerjemahkan kata *mustakbira* pada ayat 7. Kata “takabur” telah masuk dalam bahasa Indonesia. Kamus Besar Bahasa Indonesia mendefinisikan kata ini dengan “merasa diri mulia (hebat, pandai, dsb); angkuh; sombong;”.²⁶

Kata *mustakbira* itu sendiri adalah isim fail dari kata *istakbara* yang memiliki arti “menentang”,

²⁶ Pusat Bahasa Indonesia, *Kamus besar bahasa Indonesia: edisi ketiga*. (Jakarta: Pusat Bahasa, Departemen Pendidikan Nasional : Balai Pustaka, 2005), 1594.

“sewenang-wenang” dan “sombong”.²⁷ Kata *mustakbira* memiliki makna yang sama dengan *takabbara* dengan arti *menentang kebenaran* dan *sombong*.

Pada ayat 7 Kiai Ramli menuliskan:

*jeung dimana dibacakeun ka manehnya ayat-ayat Kami, manehna nabalieus tina napakuranana bari takabur (sombong), anu saolah-olah manehna henteu ngadenge bae kana eta ayat-ayat, saolah-olah dina dua ceulina aya reureumpuk nu beurat.*²⁸

Artinya:

“Dan bila mana dibacakan kepada mereka ayat-ayat kami, mereka membuang muka dari bersyukur dan malah takabur (sombong), dan seolah-olah mereka tidak mendengar atas ayat-ayat itu, seolah-olah pada dua telinganya ada sumbat yang berat”

Dari sini kita melihat bahwa kata takabur digunakan masih dilengkapi dengan penjelasan dalam bahasa Sunda yaitu kata “sombong”. Hal ini menunjukkan bahwa nampaknya Kiai Ramli masih tidak begitu yakin bahwa jika kata takabur bisa dipahami begitu saja oleh masyarakat Sunda. Hal ini

²⁷ Aḥmad Mukhtār ‘Abdul Ḥamīd ‘Umar, *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arābiyyah al-Mu‘ Āsirah*, vol. 1 (t.tp.: ‘Ālim al-Kutub, 2008), 1895.

²⁸ Ramli, *Al-Kitabul Mubin*, 768.

tentu berbeda dengan kondisi di masa kini, di mana kata “takabur” sudah umum digunakan pada masyarakat Sunda.

b) Mangfa’at

Kata lain yang diperkenalkan Kiai Ramli adalah *mangfa’at*. Kata ini terambil dari bahasa Arab yang kata dasarnya terdiri dari kata nun, fa’, dan ‘ain. Kata *manfa’ah* seperti dalam bahasa Arab memiliki arti “segala sesuatu yang memiliki kebaikan, maslahat, dan faedah”.²⁹ Kata *manfa’ah* juga masuk dalam bahasa Indonesia dengan ejaan manfaat. *Kamus Besar Bahasa Indoensia* mendefinisikan kata ini dengan “guna; faedah: sumbangan itu banyak --nya bagi orang miskin;”.³⁰

Kata ini digunakan di Ayat 10:

*ongkoh Kami nurunkeun cai ti langit, tuluy Kami nuwuhkeun di eta bumi tina sagala warna tutuwuhan nu aralus (nu loba mangfa’atna).*³¹

Artinya:

²⁹ Aḥmad Mukhtār ‘Abdul Ḥamīd ‘Umar, *Mu’jam al-Lughah*, 1:2259.

³⁰ Pusat Bahasa Indonesia, *Kamus besar bahasa Indonesia: edisi ketiga*. (Jakarta: Pusat Bahasa, Departemen Pendidikan Nasional : Balai Pustaka, 2005), 982.

³¹ Ramli, *Al-Kitabul Mubin*, 768.

“Dan Kami telah menurunkan dari langit, air Kami menumbuhkan di bumi itu segala jenis tumbuhan yang baik (yang banyak manfaatnya)”.

Kita melihat bahwa kata manfaat itu digunakan untuk menjelaskan tumbuhan yang baik. Tumbuhan yang baik adalah tumbuhan yang memiliki banyak manfaat. Tafsir Kiai Ramli ini selaras dengan kitab-kitab tafsir lainnya, misalnya Tafsir al-Munir karya Syaikh Wahbah Zuhailiy di mana beliau menjelaskan bahwa tumbuhan yang baik adalah tumbuhan yang indah dipandang dan banyak manfaat.

c) Madorot

Selanjutnya kata yang diperkenalkan Kiai Ramli bagi pembaca Sunda adalah “madorot”. Kata ini berasal dari bahasa Arab *madharrah* yang memiliki arti “segala kesulitan, kesusahan, sakit, dan kemelaratan yang menimpa manusia; lawan dari manfaat”.³² Kata *madharrah* juga masuk ke dalam bahasa Indonesia dengan ejaan berbeda yaitu mudarat. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* mendefinisikan kata ini dengan

³² Aḥmad Mukhtār ‘Abdul Ḥamīd ‘Umar, *Mu‘jam al-Lughah*, 1:1358.

“tidak menguntungkan (tidak bermanfaat, tidak berguna): pekerjaan yg -- itu sebaiknya kau tinggalkan;”.³³ Kata ini digunakan oleh Kiai Ramli untuk menjelaskan Ayat 12: *tanwande balai kakafiranana madorot ka diri manehna sorangan*.³⁴ Artinya: Barangsiapa yang kafir maka mudarat dari kekafiran itu kembali ke dirinya sendiri.

Ini adalah tafsir dari Kiai Ramli atas teks yang pada dasarnya berarti “Barangsiapa kafir maka Allah itu Maha Kaya dan Maha Terpuji”. Namun dengan teori *muqabalah* dalam ilmu balaghah, maka penjelasan Kiai Ramli itu tepat adanya. Bahwa barangsiapa bersyukur maka kesyukurannya kembali pada dirinya sendiri dan Allah Maha Membalas Amal dan Maha Mengabulkan Doa. Sedangkan barangsiapa kafi, maka kekafirannya kembali kepada dirinya sendiri dan Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji.

³³ Pusat Bahasa Indonesia, *Kamus besar bahasa Indonesia: edisi ketiga*. (Jakarta: Pusat Bahasa, Departemen Pendidikan Nasional : Balai Pustaka, 2005), 1046.

³⁴ Ramli, *Al-Kitabul Mubin*, 769.

d) Lahwalhdits

Kata yang dimasukkan dalam bahasa Sunda lainnya adalah “lahwalhadits”. Kata ini pada asalnya merupakan dua kata yang disatukan, yaitu kata “lahw” dan “al-hadits”. Kiai Romli menyatukan keduanya, mungkin berniat untuk membentuk kesadaran makna tunggal atas kata tersebut. Dalam bahasa Arab kata “lahw” memiliki arti “permainan dan hiburan yang melalaikan”. Sedangkan kata “al-hadits” berarti ucapan. Kiai Ramli dengan jeli menjelaskan lahwalhadits dengan “omongan kosong nu henteu aya paedahna” artinya omong kosong yang tidak ada faedahnya.

Kata ini digunakan untuk memperkenalkan konsep orang yang berbicara kosong tanpa manfaat yang ada pada ayat 6.³⁵

Jeung sabagian ti manusa, aya jelema anu meuli lahwalhadits (omongan kosong nu henteu aya paedahna)

Artinya :

Dan sebagian dari manusia ada orang yang membeli lahwalhadits (omong kosong yang tidak ada manfaatnya)

³⁵ Ramli, 767.

e) Paedsahna

Kata terakhir dalam Surah Luqman yang merupakan usaha memasukkan bahasa Arab ke dalam bahasa Sunda adalah “paedah”. Kata ini berasal dari bahasa Arab “faidah” yang memiliki arti manfaat atau “segala hal yang dapat memberikan kemanfaatan seperti harta dan ilmu”.³⁶

Jeung sabagian ti manusa, aya jelema anu meuli lahwahadits (omongan kosong nu henteu aya paedahna)

³⁶ Aḥmad Mukhtār ‘Abdul Ḥamīd ‘Umar, *Mu‘jam al-Lughah*, 1:1758.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari hasil kesimpulan penelitian tentang terjemah dan vernakularisasi Surah Luqman dalam *al-Kitab al-Mubin* karya K.H. Muhammad Ramli, penulis mendapatkan beberapa kesimpulan. Pertama, dalam menerjemahkan Surah Luqman, Kiai Ramli menerapkan konsep tarjamah tafsiriyah. Beliau seringkali tidak mengikuti urutan kata dalam bahasa asal, yang utama selama terjemahan tersebut memberikan pemahaman. Bahkan tidak jarang, Kiai Ramli memberikan tafsir tambahan yang beliau berikan dengan kalimat dalam dua kurung, atau dalam catatan kaki.

Kedua, fakta bahwa kajian ini merupakan aplikasi teori vernakularisasi membuktikan bahwa terjadi vernakularisasi penafsiran dalam *al-Kitab al-Mubin* yang ditemukan penulis dari segi bahasa. Vernakularisasi dalam segi bahasa yang terdapat dalam *al-Kitab al-Mubin* meliputi, pertama, tata krama bahasa yang meliputi bahasa halus, seperti *jenengan*, *Gusti*, *aranjeun*, *Pangeran*, *ngadawuh*, *anjeunna*, dan *anjeun*; bahasa kasar seperti, *maneh*, *maraneh*, dan *ngadenge*. Konsep traktat bahasa ini tidak dikenal dalam bahasa dan budaya Arab di masa al-

Quran diturunkan. Oleh sebab itu, kata qala yang memiliki arti dasar “berkata” dapat dilekatkan pada Allah, Rasul, Sahabat, dan orang kafir lagi musyrik. Dalam bahasa Sunda, kata qala ditafsirkan secara berbeda sesuai dengan siapa yang berbicara dan yang diajak bicara. Dia bisa diterjemahkan dengan “ngadawuh”, “nyarios”, dan lainnya. Vernakularisasi dalam segi bahasa juga ditemukan dalam bentuk bahasa serapan dari bahasa Arab, seperti *takabur*, *mangfa’at*, *madorot*, *lahwalhadits*, dan *paedah*.

B. Saran-saran

Saran untuk peneliti selanjutnya diharapkan bisa menemukan penafsiran lokalitas secara konten penafsiran keseluruhan. Sehingga bisa menggambarkan alam lokalitas dalam *al-Kitab al-Mubin* dari segi tradisi, adat dan budaya masyarakat Sunda secara luas menurut K.H. Muhammad Ramli.

Daftar Pustaka

- Anwar, Rosihon. *Ulum Al-Quran*. Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Al-Baydawi, 'Abdullah bin 'Umar. *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1998.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Terj. Farid Wajidi dan Rika Iffati. Edisi Revisi. Yogyakarta: Gading Publishing, 2012.
- . *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Mizan, 1995.
- Bungin, Burhan. *Metodologi Penelitian Kuantitatif*. Jakarta: Kencana, 2005.
- . *Penelitian Kualitatif*. 2nd ed. Jakarta: Kencana, 2011.
- Danadibrata, R. Alla. *Kamus Basa Sunda*. Bandung: PT Kiblat Buku Utama, 2015.

- Dewan Bahasa. *Kamus Bahasa Melayu Nusantara*. 2nd ed. Bandar Seri Begawan: Pustaka Brunei, 2011.
- Drewes, G. W. J., ed. *The Admonitions of Seh Bari: A 16th Century Javanese Muslim Text Attributed to the Saint of Bonan*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- Faiqoh, Lilik. “Vernakularisasi Dalam Tafsir Faidh Al-Rahman Karya K.H Sholeh Darat Al- Samarani.” Tesis Program Pascasarjana, UIN Sunan Kalijaga, 2017.
- Gusmian, Islah. “Bahasa Dan Aksara Tafsir Al-Qur’an Di Indonesia Dari Tradisi, Hierarki Hingga Kepentingan Pembaca.” *TSAQAFAH* 6 (May 31, 2010): 1.
- Ibn Manzūr, Muḥammad bin Makram. *Lisān Al-‘Arab*. Vol. V. Bairūt: Dār Ṣādir, 1414.

- Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad al-. *Kitāb Al-Ta’rīfāt*. Arab Saudi: Al-Ḥaramain, 2008.
- Al-Khāzin, Alī bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Bagdādī. *Lubāb Al-Ta’wīl Fī Ma’ānī al-Tanzīl*. Editor ‘Abd al-Salām Muḥammad ‘Alī Syāhīn. Vol. III. Bairūt: Dār al-Kutub al-’Ilmiyyah, 2004.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam*. London: George Allen & Unwin, 1966.
- . *Islam Dalam Cita dan Fakta*. Terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid. Yogyakarta: Gading, 2015.
- Poerwadarminta, W. J. S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1999.
- Prastowo, Andi. *Metode Penelitian Kualitatif: Dalam Perspektif Rancangan Penelitian*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2012.

Pusat Bahasa Indonesia. *Kamus besar bahasa Indonesia: edisi ketiga*. Jakarta: Pusat Bahasa, Departemen Pendidikan Nasional : Balai Pustaka, 2005.

Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāluddīn. *Maḥāsīn Al-Ta'wīl*. Editor Muḥammad Bāsil al-'Uyūn al-Sūd. Vol. VI. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

Al-Qaṭṭān, Manna' Khalīl. *Mabahits Fi Ulum Al-Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.

———. *Mabāḥiṣ Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Riyāḍ: ad-Dār as-Su'ūdiyyah, t.th.

Qazwīnī, Aḥmad bin Fāris al-. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Editor 'Abd as-Salām Muḥammad Hārūn. Vol. IV. Kairo: Dār al-Fikr, 1979.

Ramli, Muhammad. *Al-Kitab al-Mubin: Tafsir Quran Basa Sunda*. Bandung: al-Ma'arif, 1991.

- Ricklefs, M. C. *A History of Modern Indonesia since c.1200*. 3rd ed. Basingstoke: Palgrave, 2001.
- Rohmana, Jajang A. “Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis Dalam Tafsir Nurul-Bajan Dan Ayat Suci Lenyepaneun.” *Journal of Qur’ān and Ḥadīth Studies* 2, no. 1 (2013): 125–54.
- . “Kajian Al-Qur’an Di Tatar Sunda Sebuah Penelusuran Awal.” *SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur’an Dan Budaya* 6, no. 2 (2013): 197–224.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach*. Routledge, 2005.
- Sands, Kristin Zahra. *Ṣūfī Commentaries on the Qur’an in Classical Islam*. Routledge Studies in the Quran. London: Routledge, 2006.
- Al-Shabuni, Muhammad ‘Ali. *Al-Tibyan Fi ‘Ulum al-Qur’an: Ikhtisar Ulumul*

Quran Praktis. Terj. Muhammad Kodirun Nur. Jakarta: Pustaka Amani, 1985.

Shihab, Muhammad Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.

———. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Mizan Pustaka, 2009.

Suhendar. “Metode Penerjemahan K.H. Muhammad Ramli Dalam Al-Kitabul Mubin.” Skripsi, Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati, 2004.

Suhendar, Yusuf. *Teori Terjemahan: Pengantar Ke Arah Pendekatan Linguistik Dan Sociolinguistik*. Bandung: Mandar Maju, 1994.

Al-Suyūṭī, 'Abdurrahmān bin Abī Bakr Jalāluddīn. *Alfiyyah al-Suyūṭī fi 'Ilmi*

al-Ḥadīs. Bairūt: Al-Maktabah al-’Ilmiyyah, t.th.

Syihābuddīn al-Khafājī, Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Umar. *‘Ināyah al-Qāḍī wa Kifāyah al-Rāḍī*. Vol. 2. Beirut: Dār Ṣādir, t.th.

Tim Penyusun Skripsi. *Pedoman Penulisan Skripsi Fakultas Ushuluddin*. Editor A. Hassan Asy’ari Ulama’i. Semarang: Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang, 2013.

Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia*. Ketiga. Jakarta: Pusat Bahasa, 2005.

‘Umar, Aḥmad Mukhtār ‘Abdul Ḥamīd. *Mu’jam al-Lughah al-‘Arābiyyah al-Mu’ Aṣīrah*. Vol. 1. t.tp.: ‘Ālim al-Kutub, 2008.

al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā. *Tāj Al-‘Arūs; Min Jawāhir al-Qāmūs*. Vol. XXVIII. Iskandaria: Dār al-Hidāyah, t.th.

———. *Tāj Al-'Arūs; Min Jawāhir al-Qāmūs*. Vol. 31. Iskandaria: Dār al-Hidāyah, t.th.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.

Zimmer, Benyamin G. “Al-Arabiyyah Dan Bahasa Sunda; Ideologi Penerjemahan Dan Penafsiran Kaum Muslim Di Jawa Barat.” Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati, 2000.

BIODATA

Nama : Wulida Fitri Maulina
Tempat/ Tanggal Lahir : Garut/ 09 Agustus, 1995
Gender : Perempuan
Alamat Rumah : Kp. Sendang Indah Timur, RT. 003
RW. 003
Kelurahan : Muktiharjo Lor
Kecamatan : Genuk
Kota : Semarang
Provinsi : Jawa Tengah
Kodepos : 50111
Nomor Hp. : +6285210724691



Latarbelakang Pendidikan

Pendidikan Formal:

1. TK. Nurul Iman, Leuwimunding, Majalengka, 2003-2004.
2. SDN Ciparay 1, Ciparay, Majalengka, 2004-2009.

3. MTs. Darul Amanah, Singawada, Majalengka, 2009-2011.
4. MA. Al-Hikmah 2, Brebes, 2011-2013.
5. S1 Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Faklutas Ushuluddin dan Humaniora, UIN Walisongo, 2013-2020.

Pendidikan Informal:

1. Pondok Pesantren Darul Amanah Singawada, Majalengka, 2009—2011.
2. Pondok Pesantren Al-Hikmah 2 Brebes 2011-2013.

Moto Hidup:

Jangan mencintai seseorang yang tidak mencintai Allah.
Kalau ia bisa meninggalkan Allah, ia juga bisa
meninggalkanmu.

-Imam Syafi'i-