

PENAFSIRAN AL-QUR'AN PENGHULU
KRATON SURAKARTA
INTERTEKS DAN ORTODOKSI

AKHMAD ARIF JUNAIDI

PENAFSIRAN AL-QUR'AN PENGHULU KRATON
SURAKARTA:
INTERTEKS DAN ORTODOKSI

Penulis

Akhmad Arif Junaidi

Layout & Desain Cover:

mishbahkz@gmail.com

Penerbit

Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang

Jl. Walisongo No.3-5 Tambak Aji Ngaliyan Semarang

Telp. (024) 7604554, Faks. (024) 7601293

<http://www.walisongo.com>

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang No.19 Tahun
2002

All Rights Reserved

Cetakan I, September 2012

ISBN:

PENGANTAR

Buku ini semula merupakan disertasi berjudul *Tafsir Al-Qur'an al-Adzim: Interteks dan Ortodoksi dalam Penafsiran Raden Pengulu Tafsir Anom V* yang penulis pertahankan dalam ujian terbuka pada Program Doktor IAIN Walisongo. Penulisan disertasi ini tidak akan mungkin terselesaikan dengan baik tanpa dukungan dari berbagai pihak. Dukungan itu berupa pemberian data, bimbingan, arahan, sharing gagasan dan bahkan juga ledakan dari berbagai pihak. Pertanyaan-pertanyaan kepada penulis yang sudah pasti diniatkan untuk memberikan dukungan moral seringkali penulis rasakan sebagai "teror" yang membuat penulis tidak bisa tidur nyenyak. Hal inilah yang membuat penulis merasa harus segera "bebas" dari "teror akademik" yang tidak berkesudahan tersebut dan memutuskan untuk bisa menyelesaikan disertasi tersebut, seperti apapun wujudnya.

Untuk semua kebaikan yang tak terhingga tersebut, dengan segala kerendahan hati penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada berbagai pihak. Ucapan terima kasih yang setulus-tulusnya ingin penulis sampaikan kepada Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA, mantan Rektor IAIN Walisongo dan Kepala Balitbang dan Diklat

Kementerian Agama RI yang saat ini menjabat sebagai Dirjen Bimas Islam Kemenag RI yang juga promotor penulisan disertasi ini, yang telah memberikan bimbingan dan inspirasi bagi dipilihnya tema disertasi ini. Ketika penulis dihindangi keraguan untuk mengkaji kitab tafsir ini, beliau yang kemudian memberikan semangat dengan selalu mengatakan: “Kalau sampeyan tidak mengkaji ini, orang tidak akan mengenal siapa itu Pengulu Tafsir Anom”. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada Drs. H. Ahmad Hakim, MA, Ph. D, Ketua Prodi S-3 IAIN Walisongo yang juga bertindak sebagai Co-promotor. Ketulusan dan kesabaran berdua untuk membimbing dan memberikan pencerahan membuat saya—pada saat-saat kehabisan semangat--kembali merasa tidak lagi memiliki alasan untuk tidak menyelesaikan disertasi ini.

Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. H. Muhibbin, M. Ag baik dalam kapasitasnya sebagai Rektor IAIN Walisongo yang banyak memberikan iklim kondusif berupa kebijakan-kebijakan yang kondusif maupun sebagai guru dan senior yang selalu rajin menanyakan perkembangan penulisan disertasi ini. Ucapan terimakasih juga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. Ibnu Hadjar, M. Ed selaku Direktur Pascasarjana IAIN Walisongo yang telah memberikan “surat cinta” yang meskipun dengan menggunakan ekspresi kebahasaan dan pilihan kata yang halus namun dapat membuat penulis merasa “terancam” sehingga mau memaksakan diri untuk segera menyelesaikan disertasi ini. Penulis juga tidak mungkin lupa untuk menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya pada Prof. Dr. H. Achmad Gunaryo, M. Soc. Sc yang telah memberikan moral support baik dalam kapasitasnya sebagai Direktur Walisongo

Mediation Center (WMC), institusi di mana penulis ikut berkiprah, maupun dalam kapasitasnya pada saat masih menjabat sebagai Direktur Program Pascasarjana IAIN Walisongo. Ledekan-ledekan dan “ancaman-ancaman” yang selalu disampaikannya di hampir setiap kali bertemu dengan penulis menjadi cambuk yang senantiasa mengingatkan penulis akan tugas akhir yang harus penulis selesaikan. Ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya juga penulis sampaikan pada seluruh manajemen dan staf Pascasarjana yang baru.

Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada Dr. Imam Yahya, M. Ag selaku Dekan Fakultas Syari’ah IAIN Walisongo maupun sebagai kawan diskusi yang selalu rajin menanyakan perkembangan penulisan disertasi ini, juga kepada seluruh unsur pimpinan fakultas. Penulis juga ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada para penguji dari berbagai tahapan ujian penulisan disertasi ini: Dr. H. Hamim Ilyas, MA dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prof. Dr. Hj. Ismawati, M. Ag, Prof. Dr. Sri Suhanjati Sukri, Prof. Dr. H. Suparman Syukur, M. Ag, Dr. H. Zuhad, M. Ag, Dr. H. Abu Rokhmad, M. Ag, Dr. H. Imam Taufiq, M. Ag juga seluruh dosen di Program Doktor IAIN Walisongo: Drs. H. Abu Hapsin Umar, MA, Ph. D, Prof. Dr. H. Machasin, MA, Prof. Dr. Liek Wilardjo, Prof. H. Joko Suryo, MA, Ph. D, Prof. Nurdin H. Kistanto, MA, Dr. H. Abdul Muhayya, MA dan lain-lain yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu.

Penulis juga ingin menyampaikan ungkapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Dr. H. Abdul Hadi Adnan, mantan Duta Besar RI untuk Libya yang juga cucu Raden Pengulu Tafsir Anom, yang telah sudi memberikan data-data tertulis dan informasi lisan yang penulis berikan. Meskipun belum pernah bertatap muka

hingga selesainya disertasi ini, namun beliau selalu rajin untuk menelpon baik untuk memberikan data-data dan informasi tambahan yang dimilikinya maupun untuk sekedar menanyakan perkembangan penulisan disertasi ini. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada KH Muhammad Dasuki (almarhum), pensiunan PNS Kementerian Agama RI yang dipercaya Kraton Surakarta untuk menjabat sebagai Penghulu Tafsir Anom XII, atas informasi-informasi berharga yang disampaikannya.

Ungkapan terima kasih yang setulus-tulusnya juga penulis sampaikan pada seluruh teman dan kolega di Fakultas Syari'ah IAINWalisongo, Walisongo Mediation Center (WMC), Koordinator Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta (Kopertais) Wilayah X Jawa Tengah, khususnya Dr. H. Musahadi, M. Ag (Wakor Kopertais), yang sebagian dari mereka melaksanakan kewajiban kolektif (*farḍlu kifayah*)-nya untuk tidak bosan-bosan menanyakan perkembangan studi penulis.

Penulis tidak mungkin lupa untuk berterima kasih kepada kedua orang tua penulis, KH Asy'ari dan Ibu Supiah (almarhumah), dua saudara penulis Drs. A. Nurul Amin dan Ahmad Khoirul Umam, M. Gov. Sc yang telah memberikan semangat, doa dan restu yang tiada henti untuk selesainya studi ini. Khusus untuk almarhumah ibu yang di saat akhir hayatnya masih sempat menanyakan perkembangan studi ini, disertasi ini saya persembahkan. Penulis juga ingin menyampaikan terima kasih tak terhingga kepada isteri tercinta Nur Hidayah, S. Ag dan anak-anak tersayang, Safira Amni Rahma, Ahmad Dana Aulia Rahman dan Farida Rifa'atin Najwa yang telah merelakan penulis untuk tidak bersama mereka selama beberapa saat untuk kepentingan penulisan disertasi ini.

Penulis juga menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak yang tidak bisa penulis sebutkan namanya satu demi satu yang baik secara langsung maupun tidak langsung ikut memberikan kontribusi bagi penyelesaian penulisan disertasi ini.

Akhirnya, penulis harus secara jujur mengakui bahwa disertasi ini memang jauh dari sempurna. Meskipun demikian, penulis tetap berharap disertasi ini bisa sepenuhnya memberikan manfaat kepada semua yang sudi meluangkan waktu untuk membacanya. Amin.

Semarang, 19 Juni 2012.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan & Kebudayaan RI, tertanggal 22 Januari 1988.

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	--	Tidak dilambangkan
ب	bā'	B	--
ت	tā	T	--
ث	sā	š	š dengan titik di atasnya
ج	Jīm	J	--
ح	hā	ḥ	h dengan titik di bawahnya
خ	khā	Kh	--
د	dāl	D	--
ذ	Ẓāl	z	z dengan titik di atasnya
ر	rā	R	--
ز	Zai	Z	--
س	Sīn	S	--

ش	Syīn	Sy	--
ص	ṣād	ṣ	ṣ dengan titik di bawahnya
ض	ḍād	ḍ	ḍ dengan titik di bawahnya
ط	ṭā	ṭ	t dengan titik di bawahnya
ظ	ẓā'	ẓ	z dengan titik di bawahnya
ع	'ain	'	koma terbalik (karena kesulitan teknis diganti apostrof)
غ	Gain	G	--
ف	fā'	F	--
ق	qāf	Q	--
ك	kāf	K	--
ل	lām	L	--
م	mīm	M	--
ن	Nūn	N	--
و	wāw	W	--
ه	hā'	H	--
ء	hamz ah	'	apostrof ('), tetapi lambang ini tidak digunakan untuk hamzah di awal kata
ي	ya'	Y	--

II. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap yang disebabkan oleh *syaddah* ditulis rangkap.

Contoh: رَّبَّنَا ditulis *rabbānā*.

III. Ta' marbūtah di akhir kata

1. Bila dimatikan ditulis h, kecuali untuk kata-kata Arab yang sudah terserap menjadi bahasa Indonesia, seperti salat, zakat, dan sebagainya.

Contoh: القارعة ditulis *al-qāri'ah*

2. Bila dihidupkan karena dirangkaikan dengan kata lain ditulis t.

Contoh: زكاة المال ditulis *zakātul māl*.

IV. Vokal Pendek

Fathah ditulis *a*, kasrah ditulis *i*, dan ḍammah ditulis *u*.

V. Vokal Panjang

Bunyi a panjang ditulis *ā*, bunyi i panjang ditulis *ī*, dan bunyi u panjang ditulis *ū*; masing-masing dengan tanda hubung (-) di atasnya.

VI. Vokal Rangkap

Fathah + ya' tanpa dua titik yang dimatikan ditulis *ai*, dan fathah + wawu mati ditulis *au*.

VII. Vokal-vokal Pendek yang Berurutan

Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof (').

VIII. Kata Sandang Alif + Lam

1. Bila diikuti huruf qamariyyah ditulis *al-*

Contoh: الكافرون ditulis *al-kāfirūn*.

2. Bila diikuti huruf *syamsiyyah*, huruf 1 diganti dengan huruf *syamsiyyah* yang bersangkutan.

Contoh: الرجال ditulis *ar-rijāl*.

IX. Huruf Besar

Penulisan huruf besar disesuaikan dengan ejaan yang diperbaharui (EYD).

X. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Frasa atau Kalimat:

Dalam hal ini ada dua macam cara:

1. Berdasarkan penulisan kata demi kata.
2. Berdasarkan bunyi atau pengucapan setiap kata dalam rangkaian tersebut.

وهو خيرازقين: Contoh ditulis *wahuwa khair ar-rāziqīn*, atau wahuwa *khairur rāziqīn*.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL - i
KATA PENGANTAR - iii
PEDOMAN TRANSLITERASI - viii
DAFTAR ISI - xii

PENDAHULUAN

Penafsiran Al-Qur'an di Indonesia: Sketsa
Problematik - 1
Kajian Tafsir Al-Qur'an di Indonesia:
Telaah Pustaka - 15
Interteks dan Ortodoksi: Telaah Teoritik - 24

TAFSIR AL-QUR'AN DAN SEJARAH PERKEMBANGANNYA DI INDONESIA

Tafsir Al-Qur'an: Makna Etimologis dan
Terminologis Serta Sumbernya - 32
Tafsir Al-Qur'an: Bentuk, Metode dan Corak *Tafsir* -
43
Sejarah Perkembangan Tafsir di Indonesia - 60

SURAKARTA SEBAGAI LATAR PENAFSIRAN AL- QUR'AN

Dinamika Sosial di Surakarta - 69

Perkembangan Islam di Surakarta Pada Awal Abad
20 - 76

Tradisi Penafsiran Al-Qur'an di Surakarta - 99

***TAFSİR AL-QUR'ĀN AL-'AẒĪM*, RADEN PENGULU
TAFSIR ANOM DAN KHR MUHAMMAD ADNAN**

Biografi Raden Pengulu Tafsir Anom - 121

Biografi KHR Muhammad Adnan - 135

Tafsir Al-Qur'ān al-'Aẓīm: Seputar Naskah - 149

Tafsir Al-Qur'ān al-'Aẓīm: Metode Penafsiran - 157

**INTERTEKS DALAM *TAFSİR AL-QUR'ĀN AL-'AẒĪM*
KARYA RADEN PENGULU TAFSIR ANOM**

Kitab-kitab Yang Dirujuk Dalam *Tafsir Al-Qur'ān
al-'Aẓīm* - 163

Tafsir Al-Qur'an al-Adzim: Intertekstualitas
Penafsiran - 173

**ORTODOKSI DALAM *TAFSİR AL-QUR'ĀN AL-'AẒĪM*
KARYA RADEN PENGULU TAFSIR ANOM**

Ortodoksi Dalam *Tafsir Al-Qur'ān al-'Aẓīm* - 197

Politik Ortodoksi Islam di Kraton Surakarta: Relasi
Kuasa Agama dan Negara - 222

PENUTUP

Kesimpulan - 235

Rekomendasi - 237

DAFTAR PUSTAKA - 239

DAFTAR RIWAYAT HIDUP -253

PENDAHULUAN

Penafsiran Al-Qur'ān di Indonesia: Sketsa Problematik

Sebagai sebuah kitab suci yang dipedomani, sebagian besar petunjuk al-Qur'ān masih bersifat global. Karenanya, untuk memahami kandungan al-Qur'ān masih dibutuhkan penjelasan dan pemahaman lebih lanjut untuk mewujudkan fungsinya sebagai petunjuk pada aras realitas kehidupan umat Islam yang mempedomaninya. Upaya memahami makna yang terkandung dalam al-Qur'ān inilah yang kemudian dikenal dengan istilah tafsir.¹

Dalam tradisi pemikiran Islam, menafsirkan al-Qur'ān sebagai upaya memahami pesan-pesan Tuhan sering dipahami sebagai tugas yang tak pernah mengenal kata berhenti (Setiawan, 2005: 1). Tugas tersebut senantiasa mesti dilakukan, kapan pun dan di mana pun, selaras dengan perkembangan situasi dan kondisi sosial yang ada. Artinya, al-Qur'ān harus senantiasa ditafsirkan untuk menjadi landasan teologis bagi setiap

¹ Kata *tafsir* merupakan bentuk *maṣdar* dari *fassara* yang berarti menyingkap (*al-kasyf*), menerangkan (*al-īdāh*), menjelaskan (*al-ibānah*) (al-Anṣāry, tt: 317). Secara terminologis tafsir berarti ilmu yang membicarakan tentang kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi dan Rasul-Nya, Muḥammad, menjelaskan makna-maknanya, menggali hukum-hukum serta hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya (az-Zarkasyi, tt: 13).

pemecahan persoalan aktual yang muncul ke permukaan. Al-Qur'an juga harus senantiasa ditafsirkan untuk memberikan legitimasi atau mengesahkan berbagai perilaku, menyemangati berbagai perjuangan, melandasi berbagai aspirasi, memenuhi berbagai harapan, melestarikan berbagai kepercayaan dan memperteguh jati diri penganutnya (Arkoun, 1988: 1).

Tampaknya cara pandang inilah yang menjadikan al-Qur'an telah melahirkan sederetan teks turunan yang demikian luas dan mengagumkan. Teks-teks turunan itu merupakan teks kedua—bila al-Qur'an dipandang sebagai teks pertama—yang menjadi pengungkap dan penjelas makna-makna yang terkandung di dalamnya. Teks kedua ini lalu dikenal sebagai literatur tafsir al-Qur'an yang ditulis oleh para ulama dengan kecenderungan dan karakteristik masing-masing, dalam berjilid-jilid kitab tafsir (Abdullah, 2003: 17).

Dibandingkan dengan kitab suci agama lain,² tentu hal tersebut merupakan fenomena yang unik. Sebab, kitab-kitab tafsir sebagai teks kedua itu,

² Kajian-kajian terhadap kitab-kitab suci selain al-Qur'an bisa dikatakan sangat minim. Di antara kitab-kitab suci selain al-Qur'an yang paling banyak dikaji adalah Bibel. Kebanyakan kajian terhadap Bibel tidak diarahkan pada bagaimana memahami teks-teks yang ada di dalamnya, melainkan pada bagaimana mengkritisnya secara terbuka. Hasil kajian secara kritis tersebut menghasilkan satu kesimpulan yang mencengangkan: Kitab Perjanjian Baru telah banyak mengalami penyimpangan (*tahriif*). Karenanya, Perjanjian Baru yang selama ini dianggap sebagai *textus receptus* tersebut ditolak secara total (Armas, 2005: xii). Di antara tokoh-tokoh *Biblical criticism* yang paling terkenal adalah Richard Simon (1469-1536), John Mill (1645-1707), Edward Wells (1667-1727), Richard Bentley (1662-1742), Johan Gottfried Herder (1744-1805), Henry Alford (1810-1871) dan Bernhard Weiss (1827-1918) (Armas, 2005: 35-43).

sebagaimana dapat dilihat dalam khazanah literatur Islam, tidak sekedar jumlahnya yang banyak, melainkan juga corak, metode dan pendekatan yang dipergunakannya sangat beragam (Abdullah, 2003: 17-18). Dalam khazanah literatur Islam dikenal, misalnya, kitab tafsir yang berjudul *ad-Durr al-Mansūr fī at-Tafsīr bī al-Ma'sūr* karya Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭy (849-911 H), *Jāmi' al-Bāyān 'an Ta'wīl Āyāt al-Qur'ān* karya Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭābary (224-310 H), *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm* karya 'Imād ad-Dīn Abū al-Fidā' al-Quraysy ad-Dimasyqī ibn Kaṣīr (700-774 H), *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm wa as-Sab'u al-Masānī* karya al-Alūsī, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq at-Tanzīl wa Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta'wīl* karya Abū al-Qāsim ibn Muḥammad al-Zamakhsyary (476-538 H), *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Ṭantāwi Jauhary (w. 876 H), *Aḥkām al-Qur'ān* karya Abū Bakr al-Jaṣāṣ (w. 981 H), *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya Abū 'Abd Allāh al-Qurṭuby (w. 1272) dan lain-lain.

Sebagai teks turunan yang memiliki dimensi-dimensi lokalitas, karya-karya tafsir al-Qur'ān tidak hanya ditulis oleh para penulis yang berasal dari kawasan yang sarat dengan tradisi besar (*great tradition*), yakni kawasan Timur Tengah tempat di mana Islam lahir dan berkembang pertama kali. Karya-karya tafsir al-Qur'ān juga ditulis oleh para penulis yang berasal dari kawasan yang sarat dengan tradisi kecil (*little tradition*),³ termasuk di antaranya adalah Indonesia.

³ Persoalan tradisi besar (*great tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*) ini dikupas secara mendalam oleh Clifford Geertz dalam bukunya yang berjudul *The Interpretation of Cultures*. Buku tersebut diterjemahkan oleh Fransisco Budi Hardiman dengan

Bagaimana pun, secara geografis, Indonesia merupakan negara muslim yang terletak paling jauh dari tempat kelahiran agama Islam di Timur Tengah, tempat di mana al-Qur'an diturunkan. Faktor geografis ini sering dianggap sebagai suatu persoalan yang krusial dan dianggap bertanggung jawab, paling tidak untuk sebagian, bagi terhambatnya proses islamisasi di negeri ini. Di sisi lain, Islam datang ke negeri ini ketika agama tersebut bukan lagi merupakan agama yang unggul baik secara politik, ekonomi, militer maupun budaya, tetapi yang secara umum telah mengalami masa-masa surutnya (Saleh, 2004: 19). Realitas ini sedikit atau banyak tentu berpengaruh terhadap gerak maju dari dinamika intelektual Islam. Meskipun demikian, fakta sejarah menunjukkan bahwa dinamika intelektual yang berkembang di negara kepulauan ini telah banyak menghasilkan khazanah pemikiran tafsir al-Qur'an yang mengagumkan. Hal ini dibuktikan oleh banyaknya karya-karya tafsir al-Qur'an yang ditulis oleh para mufassir Indonesia.

Tradisi penulisan tafsir di Indonesia sebenarnya telah bergerak cukup lama, dengan keragaman teknis penulisan, corak dan bahasa yang dipergunakannya. Dalam hal ini, cukup menarik untuk mengkaji manuskrip tafsir al-Qur'an 15 juz berbahasa Arab yang tersimpan di Musium Masjid Agung Demak. Sumber-sumber lokal menjelaskan bahwa manuskrip tafsir tersebut ditulis oleh Sunan Bonang, salah seorang anak dari Sunan Ampel yang dikenal produktif dalam menulis

karya-karya keagamaan.⁴ Dengan mendasarkan pada sumber-sumber lokal tersebut bisa disimpulkan bahwa tradisi penulisan tafsir al-Qur'ān di Indonesia telah muncul pada abad ke-15 M. Sementara Moch Nur Ichwan menjelaskan bahwa tradisi penulisan tafsir mulai muncul pada abad ke-16 M. Setidaknya hal ini dapat dilihat dari naskah *Tafsīr Surah al-Kahfi* (18): 9, sebuah naskah yang tidak diketahui siapa penulisnya. Manuskrip tafsir tersebut dibawa dari Aceh ke Belanda oleh Erpinus, seorang ahli bahasa Arab dari Belanda yang meninggal pada tahun 1624 M. Manuskrip yang sekarang menjadi koleksi Cambridge University Library dengan katalog MS Li.6.45 tersebut diduga dibuat pada masa awal masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M),⁵ di mana mufti kesultannya adalah

⁴ Schrike menjelaskan bahwa sebuah naskah kuno berisi petuah-petuah keagamaan yang tersimpan di Musium Ferrara, Italia juga ditulis oleh Sunan Bonang, yang kemudian diberi judul *Hetboek van Bonang* (Abdul Djamil, 2005: 3).

⁵ Sultan Iskandar Muda merupakan raja yang paling besar dalam masa Kesultanan Aceh, yang berkuasa dari tahun 1607 sampai 1636. Aceh mencapai kejayaannya pada masa kepemimpinannya, di mana daerah kekuasaannya semakin meluas dan memiliki reputasi internasional sebagai pusat dari perdagangan dan pembelajaran tentang Islam (Lombard, 2006: 17). Masa kekuasaannya merupakan masa paling gemilang bagi Kesultanan Aceh, walaupun di sisi lain kontrol ketat yang dilakukannya menyebabkan banyak pemberontakan di kemudian hari setelah mangkatnya Sultan. Pada masa pemerintahannya, Aceh merupakan negeri yang amat kaya dan makmur. Menurut seorang penjelajah asal Perancis yang datang ke Aceh pada masa pemerintahannya, kekuasaan Aceh mencapai pesisir barat Minangkabau dan Perak. Begitu mulai berkuasa pada tahun 1607, ia segera melakukan ekspedisi angkatan laut yang membuatnya mendapatkan kontrol yang efektif di daerah barat laut Indonesia. Kendali kerajaan dilaksanakan secara efektif di semua pelabuhan penting di pantai barat Sumatera dan di pantai timur, sampai ke

Syams ad-Dīn as-Sumatrani (w. 1630),⁶ atau bahkan sebelumnya, Sultan 'Alā' ad-Dīn Ri'āyat Syah Sayyid al-Mukammil, di mana mufti kesultannya adalah Ḥamzah al-Fansuri (Ichwan, 2002: 15).⁷

Kurang lebih satu abad kemudian 'Abd ar-Raūf as-Sinkili (1615-1693 M)⁸ menulis sebuah kitab tafsir yang

Asahan di selatan. Pelayaran penaklukannya dilancarkan sampai jauh ke Penang, di pantai timur Semenanjung Melayu. Kerajaannya menjadi pusat kegiatan ekonomi dan ilmu pengetahuan (Reid, 2005: 3).

⁶ Syams ad-Dīn as-Sumatrani dianggap memiliki hubungan yang sangat dekat dengan Ḥamzah Fansuri. Yang pertama dianggap sebagai murid dari tokoh kedua. Guru dan murid tersebut menempati posisi yang sama pada masa pemerintahan yang berbeda. Sang murid tersebut juga dikenal sebagai penulis yang produktif dalam bahasa Arab dan Melayu yang sebagian besarnya berkaitan dengan kalam dan tasawuf (Azra, 1995: 166-168).

⁷ Ḥamzah Fansuri dikenal sebagai sastrawan sufi yang produktif. Beberapa karyanya yang terkenal dan banyak dibaca orang adalah *Asrār al- Arifīn fī Bayān 'Ilm as-Sulūk wa at-Tawhīd*, *Syarb al-Āsyiqīn*, *Zīnat al-Muwahhidīn*, dan *Rubā'i Ḥamzah Fansuri*. Karya prosanya ini banyak mengingatkan kepada karya Ibn 'Araby (Hadiwijono, tt: 14-15). Di lapangan sastra, khususnya syair, Ḥamzah telah menulis beberapa syair antara lain: *Syair Burung Pingai*, *Syair Dagang*, *Syair Pungguk*, *Syair Sidang Faqir*, *Syair Ikan Tongkol*, *Syair Perahu* (Abdullah, 1980: 37).

⁸ Nama lengkapnya adalah 'Abd ar-Raūf ibn 'Ali al-Jawi al-Fansuri as-Sinkili. Ulama kenamaan ini, sebagaimana terlihat dari namanya, adalah seorang Melayu dari Fansur, Singkel, sebuah kawasan di Barat Laut Aceh. Setelah mengawali pendidikan awalnya di kampung halamannya sendiri, pada tahun 1642 M dia berangkat ke Arab dan belajar pada beberapa ulama terkenal seperti 'Abd al-Qadīr al-Mawrīr, Ibrāhīm ibn 'Abd Allāh ibn Ja'mān, 'Abd ar-Raḥīm ibn as-Shiddīq al-Khāṣṣ, Ibrāhīm al-Kurāni. Setelah 19 tahun belajar dan mengajar di Arabia, dia pun kembali ke kampung halamannya. Dia segera dapat merebut simpati Sulṭānah Shafīyyat ad-Dīn, ratu perempuan yang memerintah di Aceh menggantikan Sultan Iskandar Śani, suaminya yang meninggal pada tahun 1641 M. dia menuliskan 22 karya

berjudul *Tarjumān al-Mustafid*. Menurut Peter Riddel, sebagaimana dirujuk oleh Ichwan, kitab tafsir lengkap 30 juz yang merupakan terjemahan langsung dari *Tafsīr al-Jalālain* tersebut ditulis pada tahun 1675 M. Pada abad ke-19 M, muncul sebuah karya tafsir anonim yang berjudul *Kitāb Farāid al-Qur'ān*. Karya tafsir yang tersimpan di Perpustakaan Amsterdam University tersebut ditulis dalam bentuk yang sangat sederhana, dan tampak lebih merupakan artikel tafsir ketimbang sebuah kitab tafsir karena hanya terdiri dari dua halaman. Pada abad yang sama, seorang ulama asal Nusantara yang bernama Syaikh Muḥammad Nawawi al-Bantani (1813-1879 M)⁹ menulis sebuah karya tafsir

keislaman di bidang fikih, tafsir, kalam dan tasawuf (Azra, 1995: 189-203).

⁹ Nama lengkapnya adalah Abū 'Abd al-Mu'ṭi Muḥammad Nawawi ibn 'Umar. Dia lahir di Kampung Tanara, sebuah desa kecil di Kecamatan Tirtayasa, Kabupaten Serang, Propinsi Banten (sekarang di Kampung Pesisir, desa Pedaleman Kecamatan Tanara depan Masjid Jami' Syaikh Nawawi al-Bantani) pada tahun 1230 H/ 1813 M. Pada usia 8 tahun sang ayah mengirimkannya ke berbagai pesantren untuk berguru pada Kiai Sahal, Banten, Kiai Yusuf, Purwakarta (Huda, 2003: 2). Pada usia 15 tahun dia menunaikan haji dan berguru kepada sejumlah ulama terkenal di Makkah, seperti Syaikh Khātib as-Sambasi, 'Abd al-Gani Bima, Yusuf Sumbulaweni, 'Abd al-Ḥamīd Dagestani, Syaikh Sayyid Aḥmad Naḥrawi, Syaikh Aḥmad Dimyaṭi, Syaikh Aḥmad Zaini Dahlan, Syaikh Muḥammad Khaṭīb Ḥambali, dan Syaikh Junaid Al-Betawi. Dia kemudian dikenal sebagai ulama terkemuka di Arabia yang banyak menelorkan karya-karya keislaman di berbagai bidang kajian keislaman. Karya-karyanya antara lain *Sullam al-Munājah syarḥ Safīnah al-Ṣalāh*, *Bahjat al-Wasāil Syarḥ ar-Risālah al-Jāmi'ah bayn al-Uṣūl wa al-Fiqh wa at-Tasawwuf*, *Nihāyat al-Zain Syarḥ Qurrat al-'Ain bi Muḥimmāh ad-Dīn*, *Naṣāiḥ al-'Ibād Syarḥ al-Manbahāt 'alā al-Isti'dād li Yaum al-Mi'ād*, *Qāmi' at-Ṭugyān Syarḥ Manzūmat Syu'b al-Imān*, *at-Tafsīr al-Munīr li al-Ma'ālim at-Tanzīl al-Mufasssīr 'an Wujūh Maḥāsīn at-Ta'wīl Musammā Murāḥ Labīd li Kasyf Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd*,

lengkap 30 juz dengan judul *Tafsir al-Munir li Ma'alim at-Tanzil*. Hanya saja, kitab tafsir berbahasa Arab tersebut tidak ditulis di Indonesia, melainkan di Makkah (Gusman, 2003: 53-55). Pada akhir abad ke-19 M, muncul karya tafsir berjudul *Faid ar-Rahman fi Tarjamah Kalam ad-Dayyan* yang ditulis oleh KH Muhammad Shalih as-Samarany¹⁰ seorang ulama kenamaan dari Kampung Darat, Semarang. Pada awal

Nur az-Zalam 'ala Manzumat al-Musammah bi 'Aqidah al-'Awwam, Tanqih al-Qaul al-Hasib Syarh Lubab al-Hadis, Tijan ad-Darary Syarh Matn al-Bajury, Fath al-Mujib Syarh Mukhtasar al-Khatib, Kasyifat as-Saja Syarh Safinat an-Naja, al-Futuhāt al-Madaniyyah Syarh as-Syu'b al-Imaniyyah, 'Uqūd al-Lujain fi Bayan Huquq az-Zaujain, Qatr al-Gais Syarh Masail Abi al-Lais dan al-Durr al-Bahiyah fi Syarh al-Khasais an-Nabawiyyah (Hazami, 2006: 10).

¹⁰ Muhammad Shalih as-Samarany, terkenal dengan sebutan Kiai Shalih Darat, lahir di Mayong, Jepara pada 1820 M (1235 H), dan wafat di Semarang pada hari Jum'at 29 Ramadhan 1321 H atau 18 Desember 1903 M. Ayahnya, KH Umar, adalah pejuang yang bergabung bersama Pangeran Diponegara dalam perang melawan Belanda. Ia berguru pada ayahnya, kemudian meneruskan mengaji ke KH Syahid, Waturoyo, Pati, Jawa Tengah, KH Ishaq Damaran, KH Ahmad Bafaqih Ba'alawi, KH 'Abd al-Gani Bima. Ia kemudian meneruskan studinya di Makkah untuk berguru pada Syaikh Muhammad al-Muqri, Syaikh Muhammad ibn Sulaiman Hasbullah al-Makki, Sayyid Ahmad ibn Zaini Dahlan, Syaikh Ahmad Nahrawi, Sayyid Muhammad Salim ibn Sayyid 'Abd ar-Rahman al-Zawawi, Syaikh Zahid, Syaikh 'Umar asy-Syami dan Syaikh Yusuf al-Misri. Setelah kembali ke Jawa dan menetap di Kampung Darat, Semarang, dia mulai dikenal sebagai ulama terkemuka abad ke-19 M. Karya-karyanya antara lain *Majmu'at asy-Syarifah al-Khafiyah li al-'Awam, Kitab Munjiyat, Kitab al-Hikam, Kitab La'if at-Taharah, Kitab Manasik al-Haji, Kitab al-Salah, Tarjamah Sabil al-'Abid 'ala Jauharat at-Tauhid, Mursyid al-Wajiz, Minhaj al-Atqiyah, Kitab Hadis al-Miraj* dan *Kitab Asrar as-Salah* dan *Tafsir Faid Al-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik ad-Dayyan* (MUCHOYYAR, 2003: 31-40).

abad ke-20 M, muncullah beragam karya tafsir yang ditulis para ulama Nusantara yang disajikan dengan model, tema dan bahasa yang beragam.

Dari perspektif latar belakang akademik penulisnya, karya-karya tafsir al-Qur'an Nusantara dapat dibedakan menjadi dua. Pertama, karya-karya keserjanaan al-Qur'an yang ditulis oleh sarjana Nusantara yang memiliki kaitan langsung dengan dinamika intelektual Timur Tengah, seperti *Tafsir al-Munir* karya Syaikh Nawawi al-Bantani, *Tarjumān al-Mustafid* karya 'Abd ar-Raūf as-Singkili dan lain-lain. Kedua, karya-karya keserjanaan al-Qur'an yang ditulis oleh para penulis lokal yang tidak bersentuhan langsung dengan dinamika intelektual Timur Tengah.

Dalam hal ini, seringkali dapat dilihat bahwa kajian-kajian tafsir selama ini lebih banyak dilakukan terhadap kitab-kitab tafsir karya keserjanaan Timur Tengah, atau karya keserjanaan lokal yang memiliki kaitan langsung dengan dinamika intelektual di Timur Tengah. Tidak banyak kajian tafsir yang dilakukan terhadap karya-karya keserjanaan lokal. Minimnya studi atas karya-karya tafsir lokal tersebut berimplikasi pada penghilangan ruang-ruang sejarah intelektual dalam suatu ruang dan waktu tertentu, yang memberikan gambaran bahwa seolah-olah tidak pernah terjadi sesuatu pun yang penting dalam ruang sejarah tersebut dan tidak ada tradisi intelektual yang layak untuk dicatat di dalamnya. Penelusuran terhadap karya-karya intelektual yang ada justru menunjukkan hal sebaliknya. Penelusuran terhadap karya-karya keserjanaan Islam lokal menunjukkan bahwa terdapat dinamika intelektual yang intensif dalam kajian-kajian tafsir al-Qur'an. Di Surakarta, kawasan yang selama ini seringkali tidak mendapatkan perhatian dalam wacana

penafsiran al-Qur'ān misalnya, ditemukan beberapa kitab tafsir yang menunjukkan adanya dinamika penafsiran al-Qur'ān yang intensif di kawasan tersebut. Beberapa kitab tafsir yang bisa disebutkan di sini adalah *Tafsīr Jalalain Basa Jawi* karya Kiai Bagus Ngarfah, seorang guru dari Madrasah Manbaul Ulum, Surakarta yang meninggal pada tahun 1913 sebelum penulisan kitab tersebut selesai, *Tafsīr Surat Wal Aşri* karya Siti Chayati yang diintrodusir oleh Suparmini, *Tafsīr Qur'an Djawen* karya Dara Masyitoh, *Kur'an Winedhar* Juz I dan *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*¹¹ karya Raden Penghulu Tafsir Anom V.

Dalam konteks Surakarta pada awal abad ke-20, kitab tafsir yang disebut terakhir, yaitu *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* karya Raden Penghulu Tafsir Anom V tersebut sangat menarik untuk dikaji lebih lanjut karena beberapa alasan. Pertama, karya tafsir al-Qur'ān ini menjadi menarik dengan ditemukannya paling tidak dua naskah yang berbeda dari kitab yang sama, tentu saja

¹¹ Tidak diketahui secara pasti ada berapa jilid kitab tafsir tersebut, karena tidak semua jilid karya tafsir tersebut berhasil penulis temukan. Sejauh ini hanya ditemukan dua jilid kitab tersebut. Jilid pertama terdiri satu juz kitab yang berisi QS al-Fātiḥah hingga QS an-Nisā'. Sementara jilid yang lain terdiri dari tiga juz kitab, yaitu empat, lima dan enam yang dimulai dari QS al-Isrā' hingga QS an-Nās. Melihat polanya yang demikian, sangat mungkin bahwa kitab tersebut terdiri dari tiga jilid, di mana jilid kedua yang belum ditemukan terdiri dari dua juz kitab, yaitu juz dua dan tiga. Pemberian judul pada bagian sampul kitab tafsir tersebut tergolong unik, karena tidak langsung mengacu pada judul kitabnya, melainkan diawali dengan juz kitab, yaitu *Al-Juz'u al-Awwal min Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, *al-Juz'u ar-Rābi' min Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* dan seterusnya. Untuk memudahkan penyebutan, penulis memberi judul karya tersebut *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*.

dengan isi yang sama. Naskah yang pertama berjudul *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa dengan huruf Arab Pegon. Tulisan *Raden Pengulu Tafsir al-Anam* (Raden Pengulu Tafsir Anom) yang ditulis pada bagian atas halaman sampul tentu tidak bisa tidak harus dipahami sebagai nama pengarangnya, meski pada bagian bawah judul bertuliskan *katabahū wa jama'ahū abnā' al-qādy bi al-mahkamah asy-syar'iyah fi Solo 'āsimat al-Jāwi* (ditulis dan dikumpulkan oleh anak-anak Pengulu yang ada di Mahkamah Syar'iyah di Solo, Ibukota Jawa). Sedangkan naskah yang kedua berjudul *Tafsir al-Qur'an Suci Basa Jawi*, yang dibukukan secara baik (*kahimpun*) oleh Prof. KHR Muhammad Adnan, salah seorang anak dari Raden Pengulu Tafsir Anom. Naskah yang diterbitkan oleh PT Al-Ma'arif tersebut ditulis dalam bahasa Jawa dengan menggunakan huruf Latin.

Kedua, karya tafsir ini menjadi menarik untuk dikaji bukan saja karena penulisnya adalah seorang pengulu ageng, pejabat keagamaan tertinggi di Kraton Surakarta, melainkan juga karena karya tafsir tersebut memiliki keunikan-keunikan yang jarang ditemukan dalam karya tafsir lainnya, khususnya yang terkait dengan intertekstualitas penafsiran, yaitu hubungan antara karya tafsir tersebut sebagai sebuah teks dengan teks-teks sebelumnya. Bagaimana pun, seolah-olah telah menjadi tradisi intelektual Islam yang telah mapan, bahwa pengutipan-pengutipan terhadap karya-karya terdahulu selalu dilakukan terhadap karya-karya intelektual yang sejenis, misalnya kitab-kitab fikih selalu mengutip kitab-kitab fikih lainnya, kitab-kitab hadiis selalu mengutip kitab-kitab hadiis sebelumnya, kitab-kitab tafsir selalu mengutip kitab-kitab tafsir sebelumnya. Pola pengutipan terhadap kitab-kitab yang

sejenis tersebut setidaknya-tidaknyanya tampak dalam penjelasan Gusmian yang menyatakan bahwa karya-karya tafsir selalu merujuk kitab-kitab tafsir sebelumnya.¹² Hal semacam ini tidak terjadi dalam karya tafsir yang ditulis oleh pejabat keagamaan yang memiliki reputasi pengabdian yang cukup panjang di Kraton Surakarta tersebut. Dalam menjelaskan ayat-ayat hukum, sang pengulu tidak hanya mengacu dan mengutip kitab-kitab tafsir, melainkan juga mengutip kitab-kitab fikih—sebuah tradisi penulisan karya tafsir yang sangat unik. Hal ini tampak dalam, misalnya, penafsiran yang dikemukakannya terhadap ayat-ayat yang berbicara tentang *'ilā'* dan *ṭalāq* dalam QS al-Baqarah: 226-228. Dalam memberikan penjelasan tentang maksud ayat-ayat tersebut, sang pengulu merujuk kitab-kitab fikih seperti *Mizān Sya'rāny*, *Faḥḥ al-Qarīb*, *I'ānat at-Ṭālibīn* dan lain-lain (Anom, tt: 92-93).

Perujukan kitab-kitab fikih ke dalam karya tafsir ini dilakukan dengan memposisikannya sebagai anutan, bukan teks yang dikritik atau teks yang penulisnya berbeda pendapat dengannya. Karenanya, fenomena perujukan kitab-kitab fikih ke dalam karya tafsir tersebut menampakkan keunikan lainnya, yaitu indikasi ortodoksi pemikiran Islam. Dalam konteks lingkungan

¹² Islah Gusmian menjelaskan bahwa kebanyakan karya tafsir selalu berinterteks dengan karya-karya tafsir sebelumnya. Dalam pandangan Gusmian, proses interteks dalam karya-karya tafsir tampil dalam dua bentuk. Pertama, teks-teks lain yang dirujuk dalam karya-karya tafsir tersebut diposisikan sebagai anutan dalam proses penafsiran, atau berfungsi sebagai penguat. Kedua, teks-teks yang dirujuk tersebut diposisikan sebagai teks pembanding atau bahkan obyek kritik untuk memberikan pembacaan baru (Gusmian, 2003: 228).

Kasunanan Surakarta pada awal abad ke-20 M, fenomena semacam ini tentu merupakan hal yang unik. Hal ini karena para sarjana menganggap bahwa Kasunanan Surakarta di mana Pengulu Tafsir Anom menjadi pejabat tertinggi urusan keagamaan merupakan salah satu pusat sinkretisme Islam Jawa. Fauzan Saleh misalnya, dalam bukunya yang berjudul *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunny di Indonesia Abad XX*,¹³ menggambarkan bagaimana doktrin-doktrin sinkretisme Jawa tumbuh subur dalam karya-karya sastra yang ditulis oleh para pujangga istana. Kecenderungan untuk meneguhkan dan mempertahankan esensi nilai dan norma budaya Jawa tersebut dilakukan karena keprihatinan akan kuatnya desakan pengaruh Islam. Yasadipura I (1729-1803)¹⁴ yang bekerja di istana Kasunanan pada masa pemerintahan Pakubuwana III dan IV dianggap berjasa

¹³ Buku ini pada mulanya merupakan disertasi berjudul *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia: a Critical Survey* yang dipertahankan di Mc Gill University, Montreal, Canada, 2000.

¹⁴ Yasadipura I adalah anak dari Tumenggung Padmanegara, Bupati Jaksa Kraton Kartasura pada masa pemerintahan Sunan Pakubuwana I yang juga menantu Kalipah Caripu, seorang ulama yang terkenal memiliki kedalaman ilmu di bidang keislaman. Nama asli Yasadipura I adalah Bagus Banjar. Ia dikirim ayahnya untuk belajar agama Islam pada Kiai Hanggamaya di Pesantren Kedu, Bagelen. Di pesantren inilah dia mendapatkan pelajaran di bidang keislaman dan kesusasteraan baik Jawa maupun Arab (Margapranata, 1986: 22, Sukri, 2004: 1-3). Usai menamatkan pendidikannya di pesantren tersebut, Bagus Banjar kemudian mengabdikan diri sebagai prajurit pembawa pusaka di Kraton Surakarta. Pada masa pemerintahan Sunan Pakubuwana III dia dipromosikan sebagai pujangga Kraton Surakarta hingga akhir hayatnya pada 1803 M. Karya sastra berjudul *Serat Dewaruci* yang ditulisnya dianggap sebagai model perpaduan unsur budaya Islam dan Jawa (Sukri, 2005: 3).

besar dalam mengembangkan suatu strategi baru untuk mempertahankan kelestarian budaya Jawa pada abad ke-18 dan awal abad ke-19 M. Dia mengakui bahwa penyebaran Islam merupakan suatu fakta yang tidak dapat dipungkiri dan harus diterima oleh orang Jawa. Namun dia menekankan bahwa Islam dan hukum syari'atnya hanya berfungsi sebagai petunjuk formal dan berkedudukan sebagai wadah dari kehidupan spiritual orang Jawa. Nilai esensial kebudayaan Jawa harus tetap dipertahankan sebagai isi atau substansi (Saleh, 2004: 49-54). Hal senada juga dikemukakan oleh Koentjaraningrat. Menurutnya, Yasadipura I menandakan agar Islam dan hukum Islam sekedar menjadi *wadhah* atau pedoman formal bagi masyarakat Jawa, sedangkan kehidupan spiritualnya tetap mengikuti nilai-nilai dasar dan cita rasa kebudayaan Jawa, yaitu upaya mencari kesucian jiwa dan penyatuan diri dengan Tuhan sebagai bentuk pengalaman tertinggi dalam bersatunya manusia dengan Tuhan. Kebudayaan Jawa diarahkan pada upaya mendapatkan suatu keseimbangan antara tradisi kuno Hindu-Budha dan Islam yang menghasilkan bentuk Islam sinkretis yang dekat dengan mistisisme Jawa (Koentjaraningrat, 1985: 323). Kesimpulan yang sama juga dikemukakan oleh Frans Magnis Suseno dalam bukunya yang berjudul *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafati Tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Magnis menyatakan bahwa karena Islam sebagai agama kraton masih diwarnai oleh tradisi Hindu-Jawa maka bisa dikatakan bahwa Kraton Surakarta mengikuti paham keagamaan yang heterodoks (Suseno, 1985: 18). Karena itulah munculnya karya tafsir yang ditulis oleh Pengulu Tafsir Anom ini akan membuktikan akurat dan tidaknya teori bahwa

sinkretisme Islam-Jawa merupakan “agama resmi” Kasunanan Surakarta.

Fenomena interteks berupa perujukan kitab-kitab fikih dan kecenderungan ortodoksi dalam karya tafsir tersebut tentu memunculkan pertanyaan-pertanyaan spekulatif tentang adakah fenomena tersebut terkait dengan jabatan dan otoritas sang penulis sebagai pengulu kraton yang mau tidak mau harus selalu bersentuhan dengan kitab-kitab fikih, bagaimana karya tafsir tersebut berhubungan erat dengan realitas sejarah pada masanya, bagaimana realitas sejarah mengkondisikan kesinambungan ortodoksi Islam. Berangkat dari latar belakang pemikiran inilah penulis memandang bahwa interteks dan ortodoksi dalam karya tafsir yang dikarang oleh pengulu ageng Kraton Surakarta tersebut menarik untuk dikaji lebih lanjut.

Kajian Tafsir di Indonesia: Telaah Pustaka

Kajian mengenai dinamika studi al-Qur’ān di Indonesia sebenarnya bukan merupakan hal baru. Howard M. Federspiel, seorang profesor ilmu politik di Universitas Negara Bagian Ohio Amerika Serikat, telah mengawalinya dengan kajian yang lebih umum dan komprehensif dalam bukunya yang berjudul *Popular Indonesian Literature of the Qur’an*. Hanya saja, Federspiel tidak hanya melakukan pengkajian terhadap karya tafsir yang ditulis oleh penulis Indonesia, melainkan juga meliputi keseluruhan literatur yang terkait dengan al-Qur’ān secara umum, mulai dari tafsir, ilmu tafsir, terjemah al-Qur’ān, indeks al-Qur’ān dan lain-lain. Kajian Federspiel tersebut meliputi 58 judul buku yang terbit pada dekade 1950-an hingga 1980-an. Karena memang berlatar belakang akademik ilmu politik, Federspiel membangun kerangka analisisnya

dalam ranah politik, di mana pijakannya lebih bertumpu pada popularitas karya-karya keserjanaan al-Qur'an Indonesia atas dasar jangkauan distribusinya.¹⁵ Karena cakupan literatur yang dikajinya sangat luas, tidak mengherankan manakala kajian Federspiel ini tentu jauh dari detail.

Kajian mengenai dinamika penafsiran al-Qur'an di Indonesia juga bukan merupakan barang baru. Telah banyak kajian-kajian tafsir al-Qur'an yang dilakukan oleh para peneliti untuk memberikan penjelasan mengenai dinamika penafsiran al-Qur'an di Nusantara.

Patut dicatat di sini adalah karya disertasi yang ditulis oleh Imam Muhsin dengan judul *Tafsir al-Qur'an dan Budaya Jawa (Studi Nilai-Nilai Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid)*. Dalam disertasi yang dipertahankannya di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tersebut dia menjelaskan keunikan *Tafsir al-Huda*. Karya tafsir berbahasa Jawa karya Bakri Syahid tersebut dianggap unik karena menggunakan buku-buku kebudayaan Jawa sebagai sumber rujukan. Penggunaan buku-buku tentang kebudayaan Jawa sebagai sumber rujukan ini tentu saja mengimplikasikan adanya pergumulan antara nilai-nilai ajaran al-Qur'an yang bersifat global-normatif dengan nilai-nilai budaya Jawa yang bersifat lokal-historis. Hal ini juga mengisyaratkan adanya dialektika antara nilai-nilai al-Qur'an dan nilai-nilai budaya Jawa. Nilai-nilai al-Qur'an juga akomodatif terhadap nilai-nilai budaya Jawa dalam karya tafsir tersebut.

Menurut Imam Muhsin, nilai-nilai budaya Jawa yang dikupas dalam karya tafsir tersebut berkisar pada

¹⁵ Buku tersebut telah diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia oleh Tadjul Arifin dengan judul *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*. Edisi terjemahan tersebut diterbitkan oleh Penerbit Mizan Bandung.

masalah-masalah teologis-religius, kepribadian luhur dan sosial kemasyarakatan dalam hubungannya dengan eksistensi manusia sebagai makhluk Tuhan, individu dan makhluk sosial. Dari masalah-masalah yang diungkap dalam karya tafsir tersebut dapat dilihat adanya pergumulan antara nilai-nilai al-Qur'an, budaya Jawa yang diwarisi pengarang dan kondisi sosial budaya yang melingkupinya. Pengarang berupaya mengelaborasi ayat-ayat al-Qur'an dalam konteks ruang dan waktu tertentu. Pergumulan dialektis antara ayat-ayat al-Qur'an dan nilai-nilai budaya Jawa dalam *Tafsir al-Huda* melahirkan tiga pola hubungan. Pertama, adaptasi sebagai bentuk penyesuaian wacana sosial al-Qur'an dengan kehidupan masyarakat Jawa. Di sini, interaksi sosial yang diangkat dalam ayat-ayat al-Qur'an disesuaikan dengan nilai-nilai budaya Jawa yang berlaku dalam masyarakat Jawa. Kedua, integrasi yang muncul sebagai bentuk penyatuan nilai-nilai ajaran al-Qur'an yang bersifat global-normatif dengan nilai-nilai etika Jawa yang lokal-historis. Ketiga, negosiasi yang muncul karena adanya sifat otonom pada nilai-nilai yang sedang mengalami kontak. Di sini, penafsiran nilai-nilai al-Qur'an dan budaya Jawa bisa bersanding secara damai atau saling mengisi.

Apa yang dilakukan Bakri Syahid, masih menurut Muhsin, cenderung bersifat dialektis-fungsional, dalam arti diorientasikan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat dan tuntutan perkembangan masyarakat Jawa. Sementara sikap akomodatif pada diri Bakri Syahid dalam menafsirkan makna ayat-ayat al-Qur'an hendaknya dipandang sebagai strategi kebudayaan. Artinya, pola-pola pemaknaan yang dilakukan *Tafsir al-Huda* dalam mengungkap kandungan makna ayat-ayat al-Qur'an pada dasarnya merupakan proses kreatif

pengejawantahan pesan-pesan suci Tuhan dalam konteks masyarakat Jawa, dengan arah dan rencana tertentu yang hendak dicapai, yakni kehidupan masyarakat Jawa yang disinari oleh nilai-nilai ajaran universal al-Qur'an (Muhsin, 2006: 230).

Kajian lainnya mengenai dinamika tafsir al-Qur'an yang bisa dikemukakan di sini adalah kajian tafsir yang dilakukan oleh M. Nur Ichwan, dosen mata kuliah hermenetika al-Qur'an pada UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dalam paper berjudul *Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian*, Ichwan mengkritisi sejarah perkembangan literatur tafsir al-Qur'an yang menggunakan bahasa Melayu beraksara Jawi (Melayu-Jawi) dalam perspektif relasi kuasa—antara penulis, kekuasaan (*state*), penerbit atau pengkopi pada perkembangan awal, dan masyarakat pembaca—dengan memperhatikan faktor-faktor sosial, politik dan ekonomi di mana sebuah karya tafsir al-Qur'an ditulis. Karya-karya tafsir yang dikaji oleh Ichwan adalah karya-karya tafsir Nusantara yang ditulis dalam rentang waktu antara 1600-1928 M. Tahun 1600 adalah tahun estimasi ditulisnya manuskrip karya tafsir tertua yang ditemukan di Aceh, sedangkan tahun 1928 adalah tahun di mana sumpah pemuda yang menyatakan bahwa bahasa Indonesia adalah bahasa nasional, yang pada kenyataannya merubah arah system penulisan literatur tafsir al-Qur'an di Indonesia (Ichwan, 2002: 13-29).

Sedangkan kajian mengenai karya-karya tafsir al-Qur'an Nusantara secara umum dilakukan dalam sebuah reportase Republika Online bertanggal 23 Februari 2008 atas Simposium Pernaskahan Nusantara di Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta. Ervan Nur Thawab, Ketua Pusat Pengkajian Naskah Keislaman Nusantara

(PUSNIRA) yang menjadi salah seorang narasumber dalam simposium tersebut, menjelaskan bahwa karya tafsir al-Qur'ān yang berkembang di Indonesia terdiri dari tiga versi, yaitu Melayu, Sunda dan Jawa. Menurutnya, karya tafsir Melayu yang pertama kali ditulis adalah tafsir anonym berjudul *Naskah Tafsir Sepotong Ayat* dan *Tarjumān al-Mustafīd* karya 'Abd ar-Raūf as-Sinkili. Dua naskah tafsir yang sekarang tersimpan di Perpustakaan Cambridge Australia tersebut diidentifikasi selesai ditulis pada abad ke-17 M, atau bahkan abad 16 M. Sedangkan naskah-naskah tafsir Sunda kurang terdokumentasikan dengan baik, meski ada beberapa karya tafsir yang dianggap menarik, di antaranya adalah tafsir berjudul *Jamālain li al-Jalālain* karya Nūr ad-Dīn 'Ali ibn Muḥammad al-Qāry. Naskah tafsir berbahasa Sunda tersebut kini menjadi koleksi Perpustakaan Nasional. Sementara naskah tafsir yang berbahasa Jawa terdokumentasikan dengan cukup baik. Beberapa karya tafsir berbahasa Jawa yang dikemukakan oleh Thawab adalah *Kur'an Winedhar Juz I* yang tersimpan di Perpustakaan Kraton Surakarta, *Tafsir Qur'an Jawen* karya Dara Masyitah dan *Tafsir Surat Wal 'Aşri* karya Siti Chayati Tulungagung yang dipopulerkan oleh Suparmini (Thawab, 2008). Sayangnya, meski memberikan ruang untuk membahas karya-karya tafsir yang berkembang di Surakarta, namun sedikit pun reportase tersebut tidak menyinggung *Tafsir al-Qur'ān al-'Azīm* karya Raden Pengulu Tafsir Anom, pejabat keagamaan tertinggi di Kasunanan Surakarta tersebut.

Sementara itu, kecenderungan untuk melakukan pemetaan karya-karya tafsir al-Qur'ān Indonesia dilakukan oleh Islah Gusmian. Dalam bukunya yang berjudul *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika*

hingga Ideologi, Gusmian menjelaskan bahwa tradisi penulisan tafsir al-Qur'an di Indonesia pada dasawarsa 1990-an telah melahirkan berbagai wacana yang beragam. Dengan kerangka teori yang diarahkan pada pembacaan terhadap karya tafsir Indonesia, aspek teknis penulisan dan aspek hermeneutikanya, kajian Gusmian menghasilkan beberapa temuan. Pertama, model penyajian tafsir secara tematik tampaknya lebih banyak diminati oleh para penulis karya tafsir di Indonesia. Dalam hal ini Gusmian mencontohkan 20 karya tafsir dari 24 karya tafsir yang dikoleksinya. Kedua, gaya bahasa penulisan yang ada dalam banyak karya tafsir Indonesia pada dasawarsa 1990-an banyak menggunakan bahasa kolom, reportase, ilmiah dan populer. Hal ini karena karya-karya tafsir pada dekade tersebut pada awalnya merupakan bahan ceramah atau tulisan-tulisan di media massa. Sementara karya-karya tafsir yang semula merupakan tugas-tugas akademik di kampus dalam rangka memperoleh gelar akademik tertentu lebih banyak menggunakan gaya bahasa ilmiah.

Gusmian juga melihat bahwa dari segi tema yang diangkat karya-karya tafsir Indonesia pada dasawarsa 1990-an sangat terkait dengan wacana dan problem-problem pemikiran yang sedang berkembang di tengah masyarakat. Tema teologi kebebasan manusia, hubungan sosial antar umat beragama, kesetaraan gender dan tasawuf yang diangkat oleh beberapa karya tafsir periode tersebut merupakan tema-tema yang sedang marak dalam wacana keislaman Indonesia. Sementara dengan menggunakan analisis wacana kritis, kajian Gusmian menyingkap pelbagai kepentingan yang diusung oleh para ahli tafsir tersebut seperti hermeneutika feminis dan lain-lain (Gusmian, 2003: 345-347). Dalam kajiannya, Gusmian sedikit

menyinggung *Tafsīr al-Qur'ān Suci Basa Jawi*, nama atau judul lain dari *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* yang dibahas dalam penelitian ini, karya KHR Muhammad Adnan. Dalam bukunya tersebut, Gusmian menjelaskan bahwa karya tafsir tersebut dirujuk oleh dua karya tafsir lain yang ditulis setelahnya, yaitu *Dalam Cahaya Al-Qur'ān: Tafsīr Ayat-Ayat Sosial Politik* karya Syu'bah Asa dan *Ensiklopedi Al-Qur'ān: Tafsīr Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* karya M. Dawam Rahardjo (Gusmian, 2003: 194).

Gusmian juga sedikit menjelaskan metode interteks dalam bukunya yang semula adalah tesis yang dipertahankannya untuk meraih gelar master (S-2) di UIN Sunan Kalijaga tersebut. Dia menjelaskan bahwa dalam sebuah teks selalu ada teks-teks yang lain. Setiap teks selalu merupakan interteks, tak terkecuali literatur tafsir di Indonesia pada dekade 1990-an yang ditelitinya. Karya-karya tafsir yang ditulis pada dekade tersebut juga berinterteks dengan karya-karya tafsir lain yang ditulis sebelumnya. Dalam pandangan Gusmian, proses interteks dalam karya-karya tafsir tersebut tampil dalam dua bentuk. Pertama, teks-teks lain yang dirujuk dalam karya-karya tafsir tersebut diposisikan sebagai anutan dalam proses penafsiran, atau berfungsi sebagai penguat. Kedua, teks-teks yang dirujuk tersebut diposisikan sebagai teks pembanding atau bahkan obyek kritik untuk memberikan pembacaan baru (Gusmian, 2003: 228).

Kecenderungan untuk mengkaji sebuah karya tafsir Nusantara secara detail dan mendalam dilakukan oleh beberapa sarjana lulusan perguruan tinggi agama Islam di Indonesia. M. Muchoyyar dalam disertasinya yang berjudul *Tafsīr Faiḍ ar-Raḥmān Fī Tarjamah Tafsīr Kalām Mālik ad-Dayyān Karya KH. Muḥammad Ṣāliḥ*

as-Samarāni (Suntingan Teks, Terjemahan dan Analisis Metodologi) menjelaskan beberapa hal yang terkait metode dan corak pemikiran tafsir ulama abad ke-19 M dari kampung Darat, Semarang dan relevansinya dengan situasi keagamaan masyarakat muslim pada abad tersebut. Muchoyyar juga mengkaji sejauh mana kontribusi penafsiran KH. Muḥammad Ṣāliḥ as-Samarāni dalam menjawab masalah-masalah keagamaan yang muncul pada masanya, serta bagaimana perwujudan dan pandangan ulama kelahiran Jepara tersebut sebagai tokoh intelektual muslim Jawa dalam mensikapi masyarakat muslim awam Jawa.

Dengan merujuk 'Abd al-Ḥayy al-Farmawy yang membagi metode penafsiran menjadi empat, yaitu tafsir *taḥlīly*, *mauḍū'iy*, *muqārīn* dan *ijmāly*, Muchoyyar menjelaskan bahwa tafsir karya KH Muḥammad Ṣāliḥ as-Samarāni dapat digolongkan sebagai tafsir *taḥlīly*, yaitu jenis tafsir yang berusaha menafsirkan al-Qur'ān berdasarkan urutan ayat dan surat sebagaimana yang ada dalam muṣḥaf al-Qur'ān. Sementara dari segi corak penafsirannya, tafsir karya ulama dari Kampung Darat, Semarang tersebut bisa dikategorikan tafsir yang bercorak sufi *isyāry*. Dalam hal ini Muchoyyar mencontohkan bagaimana ulama kenamaan abad ke-19 tersebut menafsirkan QS an-Nisa': 7, di mana kata *ar-rijāl* dita'wilkan dengan murid-murid sufi dan para ahli suluk yang akan mendapatkan tingkatan berdasarkan ketentuan dalam mencapai nilai-nilai ruhani dan kesanggupan dalam berijtihad. Ulama kelahiran Jepara tersebut kemudian menta'wilkan kata *al-wālidain wa al-aqrabīn* dengan syaikh-syaikh, mursyid serta *ikhwān-ikhwān fī Allāh* yang mewariskan keberkahan, perjalanan hidup spiritual (*sīrah dīniyyah*), cahaya tinggi (*nūr āliyah*) serta pemberian kekuasaan (*mauhibah al-*

wilāyah). Muchoyyar melihat bahwa kecenderungan penggunaan tafsir *isyāry* dalam kitab tafsir karya ulama besar abad ke-19 M tersebut bukanlah suatu kebetulan, melainkan merupakan pilihan sadarnya yang memiliki relevansi dengan situasi sosial keagamaan dan kecenderungan pemikiran umat Islam pada jamannya. Patut dicatat di sini bahwa secara sepintas Muchoyyar menyinggung nama Raden Pengulu Tafsir Anom, pengulu ageng yang karya tafsirnya dikaji dalam penelitian ini, sebagai salah seorang murid dari Ulama yang menetap di Kampung Darat tersebut (Muchoyyar, 2003: 216).

Sementara itu, studi tentang kepenguluhan telah dilakukan secara baik oleh Muhammad Hisyam, peneliti utama pada Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Dalam karyanya yang berjudul *Caught Between Three Fires: The Javanese Pengulu Under the Dutch Colonial Administration 1882-1942*, Hisyam menjelaskan tentang sejarah kepenguluhan, struktur administrasi dalam pemerintahan, pola rekrutmen, peran yang dilakukan dan dialektika dengan gerakan-gerakan kelompok modernis muslim. Dalam buku yang semula merupakan disertasi yang dipertahankannya di Leiden University, the Netherlands tersebut juga diulas sedikit tentang biografi Raden Pengulu Tafsir Anom dan KHR Muhammad Adnan. Meski cukup banyak melakukan kajian tentang sisi kehidupan ayah dan anak tersebut, Hisyam sedikitpun tidak menyinggung karya tafsir yang akan dikaji dalam penelitian ini.

Berbeda dengan kajian dan penelitian yang telah ada, penelitian ini akan fokus pada upaya memahami karya tafsir yang ditulis oleh Raden Pengulu Tafsir Anom, dengan sub kajian interteks dan ortodoksi penafsiran yang ditulis pada awal abad ke-20 M.

Interteks dan Ortodoksi: Telaah Teoritik Interteks

Dalam mengelaborasi penafsiran al-Qur'an, seorang penafsir kadang tidak hanya berpijak pada pemikirannya sendiri, melainkan juga mengutip atau menjelaskan lebih jauh mengenai pemikiran penafsir sebelumnya. Seorang penafsir tidak bisa terlepas dari penafsir sebelumnya sama sekali, atau dengan kata lain, sebuah karya tafsir sebagai sebuah teks tidak bisa lepas dari teks-teks sebelumnya. Dalam konteks ini, konsep interteks menemukan relevansinya. Secara luas interteks diartikan sebagai jaringan hubungan antara satu teks dengan teks yang lain. Teks sendiri secara etimologis berasal dari bahasa Latin *textus* yang berarti tenunan, anyaman, penggabungan, susunan dan jalinan. Produksi makna dalam interteks dilaksanakan melalui oposisi, permutasi dan transformasi (Ratna, 2009: 172). Oposisi merupakan pola produksi makna dengan cara mengutip pendapat yang berlawanan untuk dikritik, dianalisis dan diberi masukan konstruktif. Permutasi adalah penyusunan kembali suatu kumpulan objek dalam urutan yang berbeda dari urutan yang semula. Sedangkan transformasi merupakan perubahan rupa atau bentuk teks di mana wujudnya adalah terjemahan, salinan, alih huruf, penyederhanaan, parafrase ataupun adaptasi (Sudjiman, 1993: 22).

Konsep interteks pertama kali dikembangkan oleh Julia Kristeva¹⁶ (Teeuw, 1984: 145). Menurut Kristeva,

¹⁶ Julia Kristeva (lahir 1941) adalah seorang teoretikus, ahli linguistik, kritikus sastra, dan filsuf berdarah Bulgaria. Selain itu, dia juga seorang psikoanalisis dan novelis. Dia lahir di Bulgaria namun hidup dan berkarya di Paris sejak pertengahan tahun 1960-an. Dia pernah bekerja bersama Derrida dan para filsuf lain di dalam kelompok Tel Quel. Sejak itu, teori-teorinya tentang teks-teks sastra, kreativitas, dan bahasa, kemudian diperluas ke dalam

setiap teks merupakan mosaik, kutipan-kutipan, penyerapan, dan transformasi teks-teks lain (Noth, 1990: 323). Setiap teks harus dipahami dengan latar belakang teks-teks lain karena tidak ada sebuah teks pun yang mandiri. Dengan kata lain, sebuah teks tidak lahir dari situasi yang hampa budaya. Suatu teks mengambil hal-hal yang bagus dari teks lain kemudian teks-teks itu diolah kembali dalam karya tersebut. Dengan demikian, pengarang memperoleh gagasan, inspirasi, atau ide setelah membaca, melihat, meresapi, menyerap dan mengutip bagian-bagian tertentu dari teks-teks lain ke dalam karyanya itu (Teeuw, 1984: 11). Teks yang dirujuk oleh teks baru disebut hipogram. Sedangkan teks yang menyerap dan mentransformasikan hipogram disebut sebagai teks transformasi. Hipogram ada dua macam, yakni hipogram potensial dan hipogram aktual (Riffatere, 1978: 23). Hipogram potensial tidak eksplisit dalam teks, tetapi dapat diabstraksikan dari teks. Hipogram potensial merupakan potensi sistem tanda pada sebuah teks sehingga makna teks dapat dipahami pada karya itu sendiri, tanpa mengacu pada teks yang sudah ada sebelumnya. Hipogram aktual adalah teks nyata, yang dapat berupa kata, frase, kalimat, peribahasa atau seluruh teks, yang menjadi latar penciptaan teks baru sehingga signifikansi teks harus ditemukan dengan mengacu pada teks lain atau teks yang sudah ada sebelumnya. Teks dalam pengertian umum bukan hanya teks tertulis atau teks lisan, tetapi juga adat-istiadat, kebudayaan, agama dan bahkan

bidang politik, seksualitas, filsafat, dan tema-tema linguistik. Karyanya yang paling menunjukkan sistematika pemikiran filsafatnya adalah *La Révolution du Langage Poétique* (Honderich, 1995: 451, Huntington, 1999: 447-448).

seluruh isi alam semesta (Pradopo, 1995: 132). Oleh sebab itu, hipogram yang menjadi latar penciptaan teks baru itu, bukan hanya teks tertulis atau teks lisan, tetapi juga dapat berupa adat-istiadat, kebudayaan, agama, bahkan dunia ini. Hipogram tersebut direspon atau ditanggapi oleh teks baru. Tanggapan tersebut dapat berupa penerusan, penentangan tradisi atau konvensi (Abdullah, 2001: 110).

Interteks memungkinkan terjadinya teks plural, dan dengan demikian merupakan indikator utama pluralisme budaya. Dalam kajian sastra tradisional, utamanya penelitian filologis, hubungan-hubungan antar teks yang ditunjukkan melalui persamaan-persamaan seringkali disebut sebagai peniruan, jiplakan bahkan plagiasi. Namun dalam kajian sastra kontemporer, selama masih dalam batas-batas orisinalitas, peniruan semacam itu termasuk kreatifitas (Ratna, 2009: 173). Dengan kata lain peniruan tersebut termasuk wacana polivalensi, yaitu wacana yang memiliki hubungan-hubungan dengan wacana sebelumnya, sebagai kebalikan dari wacana monovalen, yaitu wacana yang tidak mengacu pada wacana sebelumnya (Todorov, 1985: 20-21).

Pemahaman secara intertekstual dimaksudkan untuk menggali makna-makna yang terkandung dalam sebuah teks secara maksimal. Apabila Barthes, sebagaimana dikutip oleh Ratna, misalnya, menggali kualitas teks dengan cara menganggap karya sebagai anonimitas, yatim piatu, maka Kristeva justeru menggali kualitas teks dengan cara mengembalikannya ke dalam kesemestaan budaya, meskipun tetap sebagai kebudayaan yang anonim. Sebuah teks, masih menurut Kristeva, harus dibaca atas dasar latar belakang teks-teks lain (Ratna, 2009: 173). Artinya, pembacaan yang

berhasil justeru apabila didasarkan atas pemahaman terhadap karya-karya terdahulu. Hal ini karena dalam interteks, pembaca bukan lagi merupakan konsumen, melainkan produsen. Setiap teks menunjuk kembali secara berbeda-beda kepada lautan karya yang telah ditulis dan tanpa batas, sebagai teks jamak. Karenanya, aktifitas interteks secara praktis terjadi melalui dua cara, yaitu: pertama, membaca dua teks atau lebih secara berdampingan dalam waktu yang sama. Kedua, hanya membaca sebuah teks tetapi dilatarbelakangi oleh teks-teks lain yang telah pernah dibaca sebelumnya. Intertekstualitas yang sesungguhnya adalah yang kedua sebab aktifitas yang kedua itulah yang memungkinkan terjadinya teks jamak atau teks yang tanpa batas (Ratna, 2009: 174). Dalam hal ini, pihak yang berbicara adalah para pengarang yang melakukannya melalui dimensi-dimensi interlokutor yang dapat diperdengarkan pada setiap wacana itu juga. Tidak ada teks yang mandiri, tidak ada orisinalitas dalam pengertian yang sesungguhnya. Tidak ada wacana yang pertama dan terakhir. Hal ini karena setiap wacana merayakan kelahirannya (Ratna, 2009: 174-175).

Interteks merupakan ruang metodologis di mana pembaca mampu mengadakan asosiasi bebas terhadap pengalaman pembacaan terdahulu yang memungkinkan untuk memberikan kekayaan bagi teks yang sedang dibaca. Interteks berfungsi untuk mengevokasi khazanah kultural yang stagnan dan terlupakan sehingga menjadi teks yang bermakna. Ia menghadirkan masa lampau di tengah-tengah kondisi kontemporer pembaca (Ratna, 2009: 175-176).

Menurut Hutcheon, sebagaimana dikutip Nyoman Kutha Ratna, dalam sebuah teks selalu ada teks-teks lain. Karenanya, setiap teks adalah sebuah

interteks. Usaha mencari asal usul teks merupakan kegagalan, karena dalam interteks tidak ada sumber dan pengaruh. Letak orisinalitas sebuah teks terdapat pada kemampuan mengadakan interteks (Ratna, 2009: 173).

Ortodoksi

Ortodoksi adalah suatu ajaran standar yang dianggap mewakili kebenaran dalam sebuah agama. Secara harfiah, ortodoksi adalah ajaran atau dogma yang benar, berasal dari bahasa Yunani *orthodoxos*. *Orthos* berarti lurus atau lempang. Sedangkan *doxa* berarti pendapat atau dogma. Lawan dari ortodoksi adalah heterodoksi, yakni pendapat atau dogma "lain" (*hetero*) yang dianggap menyimpang dari ajaran yang benar dan lempang.

Ortodoksi muncul karena setiap agama akan cenderung mengalami pelembagaan atau institusionalisasi. Pelembagaan yang dimaksudkan di sini tidak harus dalam bentuk munculnya lembaga-lembaga yang secara fisik bisa dilihat, seperti kantor-kantor yang mengurus perkara agama. Pelembagaan tersebut juga menyangkut pengertian yang lebih abstrak, yaitu proses standardisasi ajaran dan dogma yang oleh sekelompok tertentu dianggap mewakili kebenaran dalam agama yang bersangkutan. Setelah standardisasi itu terjadi, maka dogma-dogma lain akan dianggap menyimpang, sesat, dan kadang juga berbahaya, karena itu harus pelan-pelan disingkirkan (Abdalla, 2008: 1). Kebenaran agama yang standard dan memiliki daya ikat sosial (*social cohesion*) sering digunakan oleh penguasa sebagai topangan suprastruktur, di samping juga topangan infrastruktur, untuk melanggengkan kekuasaan. Menurut Karl Marx, sebagaimana dikutip oleh Alex Callinicos, kekuasaan

akan sangat efektif bila ditopang tidak hanya oleh aspek infrastruktur yang berupa aspek-aspek ekonomi, melainkan juga kekuatan suprastruktur yang terdiri atas aspek-aspek non-ekonomi, di mana ideologi dan agama adalah sebagian diantaranya. Ideologi dan agama yang memiliki pengaruh kuat terhadap daya ikat sosial (*social cohesion*) bisa dimanfaatkan oleh para elit penguasa sebagai instrumen sosial yang memiliki pengaruh besar dalam mengontrol sikap, perilaku, dan kecenderungan publik (Callinicos, 2010: 13-15). Pada sisi lain, eksistensi agama juga membutuhkan topangan untuk menjamin keberlangsungannya. Dalam konteks ini, maka terdapat relasi kuasa antara agama dan kekuasaan, di mana dua entitas yang berbeda itu saling membutuhkan.¹⁷

Dalam Islam, kata ortodoksi sebenarnya tidak memiliki padanan kata yang pas dalam bahasa Arab dan sering dinyatakan tidak memiliki tempat dalam konteks agama yang lahir di Makkah tersebut, karena tidak adanya sinode atau lembaga gereja yang menentukan kriteria ortodoksi. Meskipun demikian, sebagai sebuah

¹⁷ Dalam kaitan antara relasi agama dan negara, terdapat tiga paradigma pemikiran: Pertama, paradigma integralistik di mana agama dan negara menyatu (*integrated*). Negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Karenanya, kepala negara merupakan pemegang kekuasaan agama dan kekuasaan politik sekaligus. Pemerintahannya diselenggarakan atas dasar "kedaulatan Tuhan" (*divine sovereignty*), karena pendukung paradigma ini menyakini bahwa kedaulatan berasal dan berada di "tangan Tuhan". Kedua, paradigma simbiotik di mana agama dan negara dianggap berhubungan secara simbiotik, yakni suatu hubungan yang bersifat timbal balik dan saling memerlukan, di mana agama memerlukan negara, karena dengan negara, agama dapat berkembang. Sebaliknya, negara juga memerlukan agama, karena dengan agama negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral-spiritual. Ketiga, paradigma sekularistik di mana terdapat pemisahan agama atas negara (Syadzali, 1993: 1-3).

konsep ortodoksi dapat ditemukan dalam tradisi Islam. Hal ini tampak dalam, misalnya, adanya konsep *mu'tabar* dan *gair mu'tabar*¹⁸ yang seringkali dijumpai dalam tradisi Islam. Konsep-konsep tersebut memunculkan adanya pengelompokan mengenai mazhab-mazhab yang sah untuk diikuti (*al-mazāhib al-mu'tabarah*), kitab-kitab yang sah untuk dibaca (*al-kutub al-mu'tabarah*), tarekat-tarekat yang sah untuk diamalkan (*aṭ-ṭariqāt al-mu'tabarah*). Hal ini memberikan satu bukti bahwa konsep ortodoksi juga ditemukan dalam tradisi Islam.

Ortodoksi seringkali digunakan sebagai konsep untuk membedakan antara keyakinan yang benar dan keyakinan yang salah. Ia dipahami sebagai keyakinan yang benar dan keimanan yang murni sesuai dengan ajaran dan arahan pemilik kewenangan mutlak (Callan, 1990: 330). John B. Henderson menjelaskan bahwa ada lima hal yang membedakan antara ortodoksi dan yang selainnya. Pertama, keaslian (*primacy*), yaitu bentuk yang murni dan asli yang tetap dipertahankan serta tidak berubah dari awal kelahiran agama itu. Ortodoksi Islam berarti bahwa setiap muslim harus mempertahankan doktrin yang murni dan asli, jauh dari

¹⁸ *Mu'tabar* dan *gair mu'tabar* adalah konsep keabsahan atau ketidak-absahan ajaran Islam yang biasanya karena diterimakan dari ulama yang otoritatif atau tidak otoritatif. Dalam tradisi Nahdlatul Ulama, misalnya, dipahami bahwa ajaran Islam yang sah adalah ajaran *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah*, yaitu ajaran yang berpegang teguh pada tradisi sebagai berikut: 1. Dalam bidang fikih menganut salah satu dari empat mazhab, yaitu mazhab Imām Syāfi'i, Mālik, Ḥanafī dan Ḥanbalī, 2. Dalam bidang teologi mengikuti ajaran Imām Abū al-Ḥasan al-Asy'ary dan Imām Abū Mansūr al-Māturīdy, 3. Dalam bidang tasawuf mengikuti dasar-dasar ajaran Imām Abū al-Qāsim al-Junaid (Muṣṭafā, 1967: 19, Asy'ari, 1971: 37).

bentuk-bentuk penyimpangan. Kedua, jalur transmisi yang sah (*true transmission*) yang berarti bahwa untuk menjamin keasliannya, suatu doktrin harus disampaikan dan dikomunikasikan pada generasi selanjutnya dengan cara yang dapat dipertanggungjawabkan. Penyampaian doktrin secara tepat, tidak keliru atau menyimpang sangat diperlukan untuk mempertahankan keyakinan agar terhindar dari perubahan atau penyimpangan. Ketiga, kesatuan (*unity*) yaitu unsur kesatuan dan konsistensi muatan doktrin yang sangat erat kaitannya dengan upaya menghindari fragmentasi. Keempat, doktrin dan sikap toleran terhadap perbedaan yang biasanya oleh kalangan ortodoksi Islam digunakan sebagai sarana mengurangi pertentangan ketimbang untuk mengutuk. Kelima, jalan tengah yang merupakan kecenderungan untuk berdiri di tengah dua sisi yang sangat ekstrem, yaitu aliran Qadariyyah¹⁹ dan Jabariyyah.²⁰ Karakteristik ini merupakan konsekuensi logis dari jalan tengah yang diambil oleh Islam di antara dua agama yang sangat berseberangan, yaitu Yahudi dan Kristen (Henderson, 1998: 85-112)..

¹⁹ Aliran Qadariyyah pertama kali didirikan oleh Ma'bad al-Juhāni dan Gīlān ad-Dimasyqi. Tokoh yang terakhir disebut adalah seorang Kristen yang masuk Islam (Amīn, 196: 255). Menurut Gīlān, manusia berkuasa atas perbuatan-perbuatannya. Manusia sendirilah yang melakukan perbuatan-perbuatan baik atas kehendak dan kekuasaannya sendiri dan manusia sendiri pula yang melakukan atau menjauhi perbuatan-perbuatan jahat atas kehendaknya sendiri (al-Gurābi, 1958: 33).

²⁰ Aliran Jabariyyah pertama kali didirikan oleh al-Ja'd ibn Dirham yang kemudian dipopulerkan oleh Jahm ibn Ṣafwān. Jahm berpendapat bahwa manusia tidak memiliki kekuasaan untuk berbuat apa-apa, tidak memiliki kehendak atau pilihan. Perbuatan-perbuatannya diciptakan oleh Tuhan (al-Syahrastani, 1951: 87).

TAFSĪR AL-QUR'ĀN DAN SEJARAH PERKEMBANGANNYA DI INDONESIA

Tafsir Al-Qur'an: Makna Etimologis dan Terminologis Serta Sumbernya

Term *tafsir* merujuk pada al-Qur'an sebagaimana tercantum dalam QS al-Furqan: 33 yang berbunyi:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

Artinya:

“Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu sesuatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya” (Depag, 1989: 564).¹

Ayat tersebut diterjemahkan oleh Nasrudin Baidan (2011: 66) dengan terjemahan sebagai berikut: “Tiadalah kaum kafir itu datang kepadamu membawa sesuatu yang ganjil (seperti meminta al-Qur'an diturunkan sekaligus dalam sebuah kitab) melainkan Kami

¹ Pengutipan ayat-ayat al-Qur'an dan terjemahannya dalam disertasi ini menggunakan terjemahan Departemen Agama RI yang berjudul *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, diterbitkan oleh Penerbit CV Toha Putra pada tahun 1989. Pengutipan berikutnya akan menggunakan in-note seperti biasa, yaitu penterjemah yang dalam hal ini Departemen Agama RI (disingkat Depag), tahun penerbitan dan halaman pengutipan.

(mengalahkannya) dengan menganugerahkan kepadamu sesuatu yang benar dan penjelasan (*tafsīr*) yang terbaik”.

Secara etimologis kata *tafsīr* berasal dari kata *al-fasr* (الفسر) yang berarti menyingkap sesuatu yang tertutup (كشف المغطى). *Al-fasr* juga bisa diartikan dengan kejelasan. Kata *tafsīr* yang merupakan bentuk *maṣdar* dari *fassara* (فسر) berarti menjelaskan makna yang dikehendaki lafaz yang sulit (al-Anṣāry, tt: 317, Ma'lūf, tt: 583, al-'Azīz, tt: 141). Abū Ḥayyān, sebagaimana dikutip oleh az-Ẓahaby, mengatakan bahwa kata *tafsīr* juga digunakan untuk arti تعرية للانطلاق yang berarti “melepas pakaian agar berangkat”, seperti bila dikatakan: فسرت الفرس yang berarti “saya melepas pelana kuda agar kuda tersebut masuk ke kandangnya” (az-Ẓahaby, 2000: 12). Sementara itu az-Ẓahaby mengatakan bahwa secara etimologi kata *tafsīr* mengacu pada dua makna menyingkap, yaitu menyingkap sesuatu yang bersifat inderawi (الكشف الحسي) dan menyingkap suatu makna yang dapat dinalar (الكشف عن المعاني المعقولة). Namun pada makna kedua inilah kata *tafsīr* lebih banyak digunakan (Az-Ẓahaby, 2000: 12). Sedangkan Mannā' al-Qaṭṭān menjelaskan bahwa kata *tafsīr* juga berarti *maqlūb as-safar* yang juga berarti membuka, seperti bila dikatakan:

سفرت المرأة سفورًا: إذا أَلقت خمارها عن وجهها، وهي سافرة وأسفر

الصبح

Artinya:

Perempuan itu membuka wajahnya: Ketika perempuan itu melepaskan mukena dari

wajahnya, dia membuka wajahnya. Subuh pun menjadi bercahaya (al-Qaṭṭān, tt: 334).

Sementara itu az-Zarkasyi mengatakan bahwa kata *tafsīr* berasal dari kata *tafsirah* yang berarti sedikit air kencing dari orang sakit yang diperiksa oleh dokter. Dengan memeriksa air kencing tersebut maka dokter tersebut bisa melakukan langkah-langkah diagnosis untuk mengetahui penyebab dari penyakit yang diderita pasiennya (az-Zarkasyi, tt, 163, al-'Azīz, tt: 141, al-'Akk, 1996: 40). Dari sini dapat dilihat bahwa keseluruhan pemaknaan etimologi yang diberikan untuk *tafsīr* tersebut tampaknya mengacu pada arti yang hampir sama, yaitu menyingkap, membuka atau menjelaskan.

Beberapa kalangan berbeda pendapat dalam memahami *tafsīr* sebagai sebuah disiplin keilmuan dalam Islam. Sebagian ulama memandang bahwa *tafsīr* tidak merupakan bagian dari disiplin keilmuan yang harus mengikuti batasan-batasan tertentu karena tidak ada kaidah-kaidah atau keteraturan di dalamnya yang bisa dijadikan kaidah sebagaimana disiplin keilmuan lainnya yang mungkin untuk menyerupai disiplin keilmuan yang bersifat logis. Sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa *tafsīr* termasuk bagian dari persoalan-persoalan yang spesifik atau kaidah-kaidah yang bersifat umum atau keteraturan-keteraturan yang bersifat reguler yang bisa dijadikan kaidah. Sehingga *tafsīr* harus didefinisikan dan harus disebutkan disiplin-disiplin keilmuan lainnya yang dibutuhkan dalam

memahami al-Qur'an seperti bahasa, *ṣarf*,² *naḥwu*³ dan *qirā'at*⁴ dan lain-lain (az-Zahaby, 2000: 12). Karena memiliki kaidah-kaidah dan keteraturan-keteraturan inilah maka *tafsir* bisa didefinisikan sebagai sebuah disiplin keilmuan yang mandiri.

Secara terminologis, *tafsir* didefinisikan sebagai ilmu yang membahas tentang tata cara melafazkan, petunjuk-petunjuk dan hukum-hukum *ifrād* dan *tarkīb*-nya, makna-makna yang dikandung oleh perkataan-perkataan yang tersusun (الفاظ مركبة) dan ilmu-ilmu pelengkap yang mendukungnya (Ḥayyān, tt: 14). Sementara az-Zarkasyi mendefinisikan *tafsir* sebagai ilmu yang membicarakan tentang turunnya ayat dan surat, kisah-kisah, isyarat-isyarat yang dikandung, *tarkīb makkīyyah* dan *madaniyyah*, *muḥkam*⁵ dan *mutasyābih*,⁶ *nāsikh mansūkh*,⁷ *khāṣṣ* dan *'āmm*, *muṭlaq*

² *Ṣarf* atau morfologi merupakan ilmu yang membahas bentukan kata (*taṣrīf*), *izgām* dan *ibdāl*. *Izgām* berarti memasukkan huruf yang pertama ke dalam huruf yang kedua karena kesamaan jenisnya dalam satu kata, sehingga menjadi satu. Contohnya adalah *madada* yang kemudian menjadi *madda*. *Ibdāl* adalah mengganti huruf *'illat* yang satu dengan yang lainnya, seperti *da'awa* menjadi *da'ā*, *ramaya* menjadi *ramā* (Baidan, 2005: 340)

³ *Naḥwu* atau sintaksis adalah ilmu yang membahas susunan kata dan kalimat, serta perubahan-perubahan *ḥarakat* atau huruf di akhir kata (al-Gulayaini, 1984: 6).

⁴ *Qirā'at* secara etimologis berarti bacaan. Secara terminologis kata tersebut berarti suatu aliran dalam melafazkan al-Qur'an yang dipelopori oleh salah seorang imam yang ahli dalam pembacaan yang berbeda dari pembacaan imam-imam yang lain, dari segi pengucapan huruf-hurufnya, tapi periwayatan pembacaan darinya berasal dari jalur yang disepakati (az-Zarqāni, tt: 412).

⁵ *Muḥkam* adalah ayat-ayat yang jelas dan terang pengertiannya (az-Zarqāny, tt, 274-276).

⁶ *Mutasyābih* adalah ayat-ayat yang samar dan kabur pengertiannya sehingga hanya pihak-pihak tertentu saja yang mengetahui

dan *muqayyad* serta *mujmal* dan *mufassar*-nya (az-Zarkasyi, tt: 163). Sebagian ahli *tafsir* yang lain mendefinisikan *tafsir* sebagai ilmu tentang turunnya ayat-ayat al-Qur'an, sejarah dan saat ayat tersebut diturunkan, sebab-sebab diturunkannya ayat-ayat al-Qur'an (*asbāb an-nuzūl*),⁸ meliputi sejarah tentang penyusunan ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan di Makkah dan Madinah, ayat yang *muḥkamat* dan *mutasyābih*, yang *nāsikh* dan *mansūkh*, yang *khāṣṣ* dan *'āmm*, *mutlaq* dan *muqayyad*, *mujmal* dan *mufassar*, yang menghalalkan dan mengaramkan, yang menjanjikan pahala dan mengingatkan siksa, yang bermakna perintah dan lain-lainnya (as-Suyūṭy, tt: 174).

Secara umum, definisi *tafsir al-Qur'an* yang dikemukakan oleh para ahli tafsir tersebut mengacu pada pemaknaan terminologi yang sama, yaitu penjelasan atau keterangan terhadap maksud yang sukar untuk memahaminya dari ayat-ayat al-Qur'an, atau

maksudnya, yaitu Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya (az-Zarqāny, tt: 274-276)

⁷ *Nāsikh* dan *mansūkh* merupakan bentuk *isim fā'il* dan *isim maf'ul* dari *nasakha*, yang berarti menghapus. *Naskh al-Qur'an* berarti penghapusan penerapan hukum syara' yang ada dalam suatu ayat al-Qur'an yang turun terdahulu dengan ketentuan lain yang ada dalam ayat yang turun terkemudian (Khallāf, 1968: 222).

⁸ *Asbāb an-nuzūl* secara etimologis berarti sebab-sebab turunnya ayat al-Qur'an. Sedangkan secara terminologis term tersebut berarti: sesuatu, yang karenanya satu atau beberapa ayat turun berbicara tentangnya atau memberikan penjelasan tentang ketentuan-ketentuan hukumnya pada waktu terjadinya peristiwa tersebut (*mā nazalat al-āyat aw al-āyāt mutaḥaddisatan 'anhu aw mubayyinatan li ḥukmihi ayyāma wuqū'ihī*) (az-Zarqāni, tt: 30-31). Sedangkan Mannā' al-Qaṭṭān mendefinisikannya dengan: sesuatu, yang berkenaan dengannya al-Qur'an turun, pada waktu terjadinya peristiwa yang terjadi atau adanya pertanyaan yang diajukan (*mā nuzzila qur'an bi sya'nihī waqta wuqūihī ka ḥādīsatīn aw su'ālin*) (Mannā' al-Qaṭṭān, 1980: 78).

menjelaskan makna-makna yang sulit pemahamannya dari ayat-ayat al-Qur'an tersebut (Baidan, 2005: 67). Dengan kata lain, *tafsir al-Qur'an* adalah upaya memahami dan menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan seperangkat pemahaman dan penguasaan ilmu-ilmu yang terkait serta perangkat metodologi yang memadai. Dengan pemaknaan etimologis dan terminologis tersebut, menjadi sangat mudah untuk membedakan antara *tafsir*, *terjemah* dan *ta'wil*.

Tarjamah adalah memindahkan suatu teks dari bahasa yang satu ke bahasa yang lain (al-Anṣāry, Juz XII, tt: 66). Dari sudut fungsinya, *terjemah* bisa dikatakan sama dengan *tafsir*. Meskipun demikian, secara umum dipahami bahwa *terjemah* biasanya sekedar berupa pengalihbahasaan. Informasi yang diberikannya sebatas ayat yang diterjemahkan itu saja, tanpa memberikan penjelasan yang rinci. Ini tentu sangat berbeda dengan tafsir yang berusaha memberikan penjelasan yang memadai tentang ayat yang dibicarakan, sehingga tergambar dalam benak pembaca atau pendengar tentang kedalaman dan keluasan makna yang terkandung dalam ayat-ayat yang ditafsirkan. Sehingga bisa dikatakan bahwa *tafsir* jauh lebih luas cakupannya ketimbang *terjemah* (Baidan, 2004: 70). Meskipun *terjemah* hanya sekedar pengalihbahasaan, namun dalam prakteknya seringkali dijumpai banyak kesulitan yang cukup mendasar yang biasanya disebabkan oleh miskinnya bahasa tempat penterjemahan, misalnya bahasa Indonesia. Kesulitan tersebut biasanya berakibat pada makna yang dimaksudkan dalam bahasa asli tidak dapat diinformasikan secara utuh, tepat dan akurat. Contoh ketidakutuhan dan ketidaktepatan makna yang dimaksudkan oleh bahasa Arab ke dalam bahasa

Indonesia adalah terjemahan kata *aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm* dalam QS al-Fātiḥah: 6 yang berbunyi:

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

Artinya:

“Tunjukilah kami jalan yang lurus” (Depag, 1989: 6).

Menterjemahkan kata *aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm* dalam ayat tersebut dengan “jalan yang lurus” tampak kurang tepat. Terjemahan tersebut tampak kurang mengena karena kata *istiḳāmah* dalam al-Qur’ān tidak selalu berarti lurus. Kata tersebut bisa juga berarti “mentauhidkan dan menyembah-Nya” sebagaimana terdapat dalam QS Yāsīn: 61 yang berbunyi:

وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ

Artinya:

“Dan hendaklah kamu menyembah-Ku. Inilah jalan yang lurus” (Depag, 1989: 712).

Dalam hal ini, Baidan menterjemahkan ayat tersebut dengan: Dan hendaklah kamu menyembah-Ku, inilah yang dimaksud dengan *ṣirāṭ mustaqīm*). Terjemahan tersebut memang tidak bisa memberikan gambaran makna yang utuh sebagaimana dimaksudkan oleh bahasa aslinya, namun karena kemiskinan bahasa yang ada justeru akan membuat pemilihan kata yang lain akan menyebabkan maknanya jauh dari yang dimaksudkan oleh bahasa aslinya (Baidan, 2005: 70-71).

Az-Žahaby mengatakan bahwa secara etimologis *tarjamah* meliputi dua makna. Pertama, memindahkan suatu teks dari satu bahasa ke bahasa yang lain dengan tanpa menggunakan penjelasan atas makna teks asli yang diterjemahkan. Kedua, menafsirkan sebuah teks dan menjelaskan maknanya dengan bahasa yang lain. Pendapat lain menyatakan bahwa *tarjamah* dibagi

menjadi dua, yaitu *tarjamah ḥarfīyyah* dan *tarjamah tafsīriyyah*. *Tarjamah ḥarfīyyah* adalah memindahkan suatu teks dari satu bahasa ke bahasa yang lain dengan tetap menjaga kesesuaian susunan dan urutan dan tetap menjaga keseluruhan makna asli yang diterjemahkan. Sedangkan *tarjamah tafsīriyyah* adalah menjelaskan sebuah teks dan menerangkan maknanya dengan bahasa yang lain dengan tanpa menjaga susunan asli dan urutan-urutannya, tanpa menjaga keseluruhan makna teks yang dimaksudkan (aḏ-Ḍahabī, 2000: 19).

Sedangkan yang dimaksudkan dengan *ta'wīl* adalah mengalihkan pengertian suatu *lafaz* dari makna yang jelas (*rājiḥ*) kepada makna yang kurang jelas (*marjūḥ*) karena adanya dalil yang mengharuskannya (Baidan, 2005: 69). Para ulama ahli tafsir berbeda pendapat dalam memahami *tafsīr* dan *ta'wīl*. Beberapa kalangan memandang bahwa *tafsīr* sama dengan *ta'wīl*. Kesamaan dua term tersebut, sebagaimana disampaikan oleh Baidan (2004: 68), mereka pahami dari doa Nabi Muḥammad pada Allah yang ditujukan pada Ibn 'Abbās:

اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل

Artinya:

“Ya Allah, pahamiilah dia (Ibn 'Abbās) dalam hal ilmu agama dan ajarilah dia tentang *ta'wīl*.”

Ibn Jarīr aṭ-Ṭābary tampaknya bisa dikategorikan sebagai ulama ahli tafsir yang menyamakan antara *tafsīr* dan *ta'wīl*. Hal ini bisa dilihat dari karya tafsir monumentalnya yang berjudul *Jāmi' al-Bayān li ibn Jarīr aṭ-Ṭābary*. Setelah menuliskan ayat-ayat al-Qur'an, aṭ-Ṭābary biasanya menyatakan *wa at-ta'wīl fī qawliḥi ta'ālā* yang berarti “Adapun penafsiran terhadap firman Allah”. Ketika mengutip adanya perbedaan penafsiran di kalangan para ahli tafsir, aṭ-Ṭābary menjelaskannya dengan ungkapan:

واختلف اهل التاءويل في معنى الآية

Artinya:

Para ahli tafsir berbeda pendapat dalam memahami makna ayat.

Hal ini menyiratkan bahwa at-Ṭābary menyamakan makna dua istilah yang berbeda tersebut. Sedangkan ulama ahli tafsir yang lain mengatakan bahwa *tafsīr* dan *ta'wīl* adalah dua hal yang berbeda, misalnya Abū 'Ubaidah (az-Ḍahaby, 2000: 16, as-Sūyūṭy, tt: 173). Adapun *tafsīr* dan *ta'wīl* dibedakan sebagai berikut: pertama, *ta'wīl* banyak digunakan dalam makna dan rangkaian kalimat (bukan *mufradāt*). *Ta'wīl* pada umumnya juga banyak digunakan untuk ayat-ayat teologis yang bersifat *mubham* yang membuat seseorang harus mengerahkan pikiran dan keseriusan dalam menyingkap makna-makna yang terkandung di dalamnya. Sedangkan *tafsīr* digunakan untuk menyingkap apa yang dikehendaki oleh *lafaz*. Dengan demikian *tafsīr* lebih umum dan luas cakupannya ketimbang *ta'wīl*. Kedua, *tafsīr* terkait dengan penjelasan *lafaz* yang hanya mencakup satu segi saja. Sementara *ta'wīl* terkait dengan pilihan terhadap satu makna dari sekian makna yang dikandung oleh satu *lafaz*. Ketiga, sebagaimana dikatakan oleh al-Māturīdy⁹, bahwa *tafsīr* mengandung kepastian bahwa yang dimaksud dari suatu *lafaz* adalah demikian. Sedangkan *ta'wīl* adalah memenangkan satu kemungkinan arti dengan tanpa memberi kepastian dan kesaksian atas

⁹ Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn Muḥammad ibn Maḥmūd yang terkenal dengan sebutan Abū Mansūr al-Māturīdy. Dia lahir di Maturidy, Samarkand dan meninggal pada 333 H (Zahrah, tt: 164).

nama Allah (al-'Azīz, tt: 142-144, al-'Akk, tt: 52-53, al-Qaṭṭān, tt: 327).

Secara umum, penggunaan *ta'wīl* untuk memahami ayat al-Qur'an diperbolehkan dengan syarat harus obyektif dan tidak digunakan untuk pembenaran kepentingan pribadi (*vested interest*). Dalam hal ini, Mujāhid ibn Jabbār, seorang penafsir kenamaan yang juga murid Ibn 'Abbās, membolehkan penggunaannya dengan mendasarkan pada QS Āli 'Imrān: 7 yang berbunyi:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ
 مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ
 وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا
 بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Artinya:

Dialah yang menurunkan al-Kitāb (al-Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang *muḥkamāt*, itulah pokok-pokok isi al-Qur'an, dan yang lain (ayat-ayat) *mutasyābihāt*. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti ayat-ayat *mutasyābihāt* daripadanya untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya kecuali Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: kami beriman kepada ayat-ayat yang *mutasyābihāt*, semuanya itu dari sisi Tuhan kami. Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal (Depag, 1989: 76).

Dengan pemenggalan ayat secara berbeda, yaitu *wa mā ya'lamu ta'wilahū illā Allāh wa ar-rāsikhūn fi al-*

'ilm yang berarti: "Tidak ada yang dapat mengetahui *ta'wīl* al-Qur'ān kecuali Allah dan orang-orang yang memiliki kedalaman ilmu" maka penggunaan *ta'wīl* dalam memahami ayat-ayat al-Qur'ān diperbolehkan (Taimiyyah, tt: 20).

Dalam upaya memahami dan menafsirkan al-Qur'ān, memahami sumber-sumber tafsīr yang bisa dijadikan referensi untuk kerja-kerja tafsir adalah sebuah keniscayaan. Hal ini dimaksudkan agar seorang penafsir dapat menghasilkan produk-produk penafsiran yang dapat dipertanggungjawabkan. Adapun sumber-sumber tafsir yang harus dijadikan referensi dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān terdiri dari lima kategori. Sumber tafsir yang pertama adalah al-Qur'ān itu sendiri. Apa yang dijelaskan secara *mujmal* dalam sebuah ayat bisa jadi dijelaskan secara rinci dalam ayat yang lain. Hal ini selaras dengan prinsip penafsiran yang menyatakan bahwa ayat al-Qur'ān yang satu dengan yang lain saling menjelaskan (القرآن يفسر بعضه بعضا). Prinsip tersebut menjadi pijakan adanya pengkhususan hal-hal yang bersifat umum (*takhṣīṣ al-'āmm*), pembatasan terhadap hal-hal yang bersifat mutlak (*taqyīd al-muṭlaq*) dan penjelasan terhadap hal-hal yang dikemukakan secara garis besar (*bayān al-mujmal*). Dengan demikian, diharapkan seorang penafsir dapat memahami apa yang dimaksudkan oleh suatu ayat atas dasar sumber yang jelas dan tepat.

Sumber tafsir yang kedua adalah sunnah. Sunnah merupakan sumber paling utama setelah al-Qur'ān yang dibutuhkan oleh seorang penafsir dalam memahami makna ayat al-Qur'ān. Sebagai pembawa risalah kenabian, Nabi Muḥammad berkesempatan mengungkap tujuan dan makna yang dikandung al-Qur'ān. Nabi sendiri juga berfungsi sebagai penjelas

makna-makna al-Qur'an, penafsir kandungan-kandungan al-Qur'an yang kebanyakan dikemukakan secara global, melalui hadis atau sunnahnya. Dengan kata lain, Nabi Muhammad mewakili Allah dalam menjelaskan ketentuan-ketentuan wahyu. Arti penting posisi Nabi dalam menjelaskan makna-makna al-Qur'an tersebut dijelaskan sendiri oleh Allah dalam QS an-Nahl: 44. Dari ayat tersebut bisa diketahui bahwa di samping sebagai perantara sampainya wahyu dari Allah kepada umat manusia, Nabi juga berfungsi sebagai penjelas dari makna-makna yang dikandung wahyu tersebut.

Sumber tafsir yang ketiga adalah pendapat para sahabat (*aqwāl aṣ-ṣaḥābat*). *Aqwāl aṣ-ṣaḥābat* menjadi sumber tafsir yang sangat penting karena para sahabat merupakan saksi bagi situasi dan kondisi yang melingkupi turunnya wahyu al-Qur'an, mereka paling tahu tentang tradisi bangsa Arab pada saat wahyu diturunkan.

Tafsir Al-Qur'an: Bentuk, Metode dan Corak Tafsir

Dalam studi *tafsir al-Qur'an* terdapat dua bentuk penafsiran yang biasa digunakan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.¹⁰ Pertama, bentuk *tafsir bi al-ma'sūr (bi ar-riwāyah)*, yaitu bentuk penafsiran yang berpegang teguh pada keshahihan *manqūl* secara berurutan, yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, atau bila tidak ditemukan penjelasannya dalam ayat yang lain maka berpegang teguh pada sunnah nabi, kemudian pendapat para sahabat, bila ternyata masih belum ditemukan

¹⁰ Istilah bentuk penafsiran ini mengikuti kategorisasi yang dikemukakan oleh Nashruddin Baidan. Guru besar studi tafsir pada IAIN Surakarta ini membuat kategorisasi tafsir berdasarkan bentuk, metode dan corak penafsiran (Baidan, 1998: 9, Baidan, 2005: 368-369).

penjelasannya maka berpegang teguh pada pendapat pembesar tabi'in (*kibār at-tābi'in*) (al-Qaṭṭān, tt: 347, al-'Azīz, tt: 157, Shālih, tt: 291, al-'Akk, 1986: 111, az-Zahaby, tt: 152).¹¹ Bentuk penafsiran tersebut merupakan bentuk penafsiran yang tertua dalam tradisi penafsiran al-Qur'an. Sebagaimana ditegaskan dalam QS an-Nahl: 44 dan QS an-Nahl: 64,¹² Nabi Muḥammad tidak hanya bertugas menyampaikan wahyu kepada para sahabat, melainkan juga memberikan penjelasan atau penafsiran terhadap ayat-ayat yang para sahabat kesulitan memahami maksudnya.

Para sahabat menerima dan meriwayatkan tafsir dari Nabi Muḥammad secara lisan dari mulut ke mulut (*musyāfahat*). Demikian juga yang dilakukan oleh para ulama generasi berikutnya hingga masa pembukuan (*tadwīn*) ilmu-ilmu keislaman pada abad ke-3 H, termasuk juga tafsir al-Qur'an. Model penafsiran inilah yang menjadi cikal bakal penafsiran *bi al-ma'sūr* (*bi ar-riwayah*) (Baidan, 2005: 371). Kitab-kitab tafsir yang

¹¹ Tidak semua ulama sepakat dengan definisi *tafsīr bi al-Ma'sūr* tersebut. Az-Zarqāny, misalnya, tidak memasukkan penafsiran tabi'in dalam bingkai penafsiran *bi al-ma'sūr*. Hal ini karena, menurutnya, para tabi'in banyak di antaranya yang terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran dan kisah *isrā'iliyyāt*. Penolakan az-Zarqāny untuk memasukkan penafsiran tabi'in ke dalam *tafsīr bi al-Ma'sūr* ini dimotivasi oleh keinginan untuk menyelamatkan model penafsiran tersebut dari pemikiran-pemikiran yang dianggapnya dapat menyesatkan (Baidan, 2005: 372-373).

¹² QS an-Nahl: 44 berbunyi: *wa anzalnā ilaika az-zīkr li tubayyina li an-nās mā nuzzila ilaihim* yang berarti: "Dan kami turunkan *az-zīkr* (al-Qur'an) kepadamu supaya kamu menjelaskan kepada segenap umat manusia mengenai apa yang diturunkan pada mereka". Sedangkan QS an-Nahl: 64 berbunyi: *wa mā anzalnā ilaika al-kitāb illā li tubayyina lahum al-laẓī ikhtalafū fih* yang berarti: "Dan tidak kami turunkan kitab kepadamu kecuali kamu jelaskan pada mereka mengenai apa yang mereka perselisihkan".

banyak menggunakan bentuk penafsiran ini antara lain adalah *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Ibn Jarīr at-Ṭabary, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* karya Ibn Kašīr dan *ad-Durr al-Mansūr fī at-Tafsīr bi al-Ma'sūr* karya Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭy .

Kelebihan bentuk penafsiran ini terletak pada kekayaan informasi kesejarahannya yang luas berdasarkan riwayat yang disampaikan, sehingga pembaca bisa mengenali peristiwa-peristiwa yang terjadi di seputar turunnya wahyu dan suasana sosial psikologis Nabi dan para sahabatnya pada saat al-Qur'ān diturunkan (Hidayat, 1997: 193). Sedangkan kelemahannya terletak pada munculnya periwayatan-periwayatan tanpa *sanad*,¹³ meskipun hanya kecil prosentasenya. Di samping itu, penafsir juga hanya disibukkan oleh pembahasan tentang berbagai pendapat yang ada sehingga pesan ayat pun menjadi terabaikan (Hidayat, 1997: 193, az-Ṣahaby, tt: 156-157).

Kedua, bentuk *tafsīr bi ar-ra'y*, yaitu bentuk tafsir yang didasarkan pada pemahaman dan disandarkan pada makna-makna *lafz al-Qur'ān*, setelah memahami *madlūl* dan *dalālah* dari pernyataan-pernyataan al-Qur'ān yang terangkai oleh *lafz* tersebut (al-'Akk, tt : 167, az-Ṣahaby, tt: 255).¹⁴ Termasuk dalam kategori tafsir ini adalah

¹³ Pada mulanya *tafsīr bi al-Ma'sūr (bi ar-riwāyah)* ditulis lengkap dengan sanadnya sebagaimana yang dapat dijumpai dalam *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Ibn Jarīr at-Ṭabary, namun dalam perkembangan selanjutnya, barangkali untuk memudahkan, bagian sanadnya dihilangkan sehingga sulit diketahui perbedaan antara tafsir yang berasal dari Nabi Muḥammad dan para sahabat dengan *tafsīr isrā'iliyyāt*.

¹⁴ Definisi tersebut berbeda dengan definisi yang dikemukakan oleh Mannā' al-Qaṭṭān yang menafikan kesesuaian bentuk tersebut dengan *rūḥ asy-syarī'ah*. Karenanya, dia menganggap bahwa

Mafātih al-Gaib karya ar-Rāzy, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl* karya al-Baiḏāwī, *al-Kasysyāf* karya az-Zamakhsyary.

Kelebihan yang dimiliki oleh bentuk penafsiran ini terletak pada upayanya untuk menangkap pesan-pesan dan pemahaman al-Qur'an tidak secara tekstual serta tidak terkurungi oleh lingkup historis-sosiologis yang bersifat lokal, melainkan menggali substansi pesan al-Qur'an yang bersifat rasional dan universal yang hadir dalam 'busana' lokal. Sedangkan kelemahannya terletak pada kesulitan untuk mengontrol pengaruh subyektifitas penafsir sehingga yang dikhawatirkan terjadi adalah penalaran penafsir yang disandarkan pada al-Qur'an (Hidayat, 1997: 193).

Selain bentuk penafsiran yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an tersebut, penggunaan metode penafsiran al-Qur'an juga merupakan sesuatu yang sangat penting untuk dilakukan. Dalam studi ilmu tafsir, dikenal beberapa metode penafsiran yang banyak digunakan oleh para penafsir. 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, guru besar untuk kajian *tafsīr al-Qur'ān* pada Universitas al-Azhar Mesir, membagi metode penafsiran al-Qur'an menjadi empat kategori (al-Farmāwī, 1977: 13).

Pertama, metode *tafsīr taḥlīlī* yaitu metode menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalamnya dan menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan penafsir (al-Farmāwī, 1977: 24). Dalam ungkapan yang sedikit berbeda, Baqir Shadr yang menggunakan term metode *tajzī'ī* untuk maksud yang sama, mendefinisikannya

bentuk penafsiran tersebut tidak boleh dipergunakan oleh seorang penafsir (al-Qaṭṭān, tt : 351).

dengan suatu metode tafsir di mana penafsirnya menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat dan surat-surat sebagaimana yang tercantum dalam *mushaf* (Shadr, tt: 10). Dalam menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan metode ini, penafsir menguraikan hal-hal yang dianggap penting untuk diuraikan, mulai dari arti kosa kata, sebab-sebab turunnya ayat (*asbāb an-nuzūl*), aspek hubungan antar ayat-ayat yang satu dengan yang lain (*munāsabah*) dan hal-hal lain yang berkaitan dengan teks dan kandungan ayat (Shihab, 1994: 86). Penafsir mengatur komentarnya dalam kerangka urutan ayat al-Qur'an. Dia menjelaskan ayat al-Qur'an dengan bantuan perangkat yang dimilikinya, seperti arti harfiah dari setiap dan konotasinya yang masuk akal dalam sinaran ḥadīṣ-ḥadīṣ yang relevan dan ayat-ayat al-Qur'an lainnya yang mempunyai konsep dan konteks yang sama. Penafsir tersebut memberikan perhatian sepenuhnya pada persoalan ini dalam penafsirannya, dengan tujuan untuk menghasilkan makna yang benar dari setiap bagian ayat (Shadr, tt: 56).

Penafsiran yang menggunakan metode *taḥlīly* dapat mengambil bentuk *bi al-ma'sūr* dan *bi ar-ra'y*. Termasuk dalam kategori *tafsir taḥlīly* yang menggunakan bentuk *bi al-ma'sūr* adalah *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'an* karya Ibn Jarīr at-Ṭabary (w. 310 H), *Ma'ālim at-Tanzīl* karya al-Bagāwy (w. 516 H) dan *Tafsir al-Qur'an al-'Azīm* karya Ibn Kaṣīr (w. 774 H). Sedangkan *tafsir taḥlīly* yang menggunakan pendekatan *bi ar-ra'y* banyak sekali, di antaranya *Tafsir al-Khāzin* karya al-Khāzin (w. 741 H), *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl* karya al-Baiḏāwy (w. 691 H), *al-Kasysyāf* karya az-Zamakhsyary (w. 538 H), *'Arā'is al-Bayān fi Ḥaqāiq al-Qur'an* karya al-Syirāzy (w. 606 H),

at-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Gaib karya al-Fakhr ar-Rāzy (w. 606 H), *al-Jawāhir fī Tafsir al-Qur'an* karya Ṭantāwy Jauhary, *Tafsir al-Manār* karya Muḥammad Rasyīd Ridā (w. 1935 M) (Baidan, 1998: 32). Dari karya-karya tafsir yang menggunakan metode *taḥlīly* tersebut di atas, baik yang mengambil bentuk *bi al-Ma'sūr* maupun *bi ar-ra'y*, dapat dilihat bagaimana para penafsir yang menuliskannya berupaya menjelaskan makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an secara komprehensif.

Kelebihan metode *tafsir taḥlīly* terletak pada kemampuannya menampung berbagai ide dan gagasan dalam upaya menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan keahlian dan latar belakang pendidikan masing-masing penafsir. Penafsir lebih banyak memiliki kebebasan untuk mengemukakan ide-ide dan gagasan-gagasan baru dalam menafsirkan al-Qur'an (Baidan, 1998: 53-54).

Sedangkan letak kelemahan dari metode ini, sebagaimana dikatakan oleh Shadr, adalah bahwa penafsir mempergunakan semua sarana yang ada hanya untuk menemukan makna harfiah dari suatu ayat, atau hanya menghasilkan suatu bagian kecil saja dalam al-Qur'an. Penafsir tidak memiliki mata rantai untuk mengkoordinasikan informasi dari ayat-ayat al-Qur'an serta tidak mampu menyuguhkan pandangan al-Qur'an berkenaan dengan berbagai persoalan kehidupan. Dengan kata lain, metode ini hanya menghasilkan pandangan-pandangan yang parsial serta kontradiktif dalam pandangan umat Islam (Shadr, tt: 12). Dengan metode penafsiran ini, seolah-olah al-Qur'an memberikan pedoman secara tidak utuh dan tidak konsisten, karena penafsiran yang diberikan pada suatu ayat berbeda dari penafsiran yang diberikan pada ayat yang lain meski memiliki tema yang sama. Di samping

itu, dalam metode tersebut juga sering ditemukan adanya upaya menemukan dalil atau dalih pembenaran pendapat dari penafsir dengan ayat-ayat al-Qur'an dan juga tidak mampu memberikan jawaban tuntas terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi sekaligus tidak banyak memberikan pagar-pagar metodologis yang dapat mengurangi obyektifitas penafsirnya. Penafsir seringkali tidak menyadari bahwa dia telah banyak menafsirkan al-Qur'an secara subyektif, bahkan seringkali kepentingan-kepentingan pribadi (*vested interest*) penafsir mewarnai penafsiran-penafsirannya. Selain itu, sifat penafsirannya yang amat teoritis, tidak sepenuhnya mengacu pada penafsiran persoalan-persoalan khusus yang mereka alami, sehingga uraian-uraian yang sangat teoritis dan umum tersebut mengesankan bahwa itulah pandangan al-Qur'an untuk setiap tempat dan waktu (Shihab, 1994: 86-87). Di samping itu, karena metode tafsir ini tidak membatasi penafsir dalam mengemukakan penafsiran-penafsirannya, berbagai pemikiran dan ide-ide "liar" seringkali diintegrasikan dalam sebuah karya tafsir, termasuk kisah-kisah *isrā'iliyyat*. Kisah-kisah *isrā'iliyyat* ini akan membentuk opini bahwa memang itulah yang dikehendaki oleh Allah.

Kedua, metode *tafsir ijmāly*, yaitu metode tafsir di mana penafsirnya menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas tapi mencakup, mudah dimengerti dan enak dibaca (Baidan, 1998: 13). Penafsir menafsirkan al-Qur'an secara singkat dan garis-garis besarnya saja. Dengan metode ini, penafsir mengemukakan penafsiran yang tidak terlalu jauh dari bunyi teks ayat al-Qur'an. Penafsir memberikan penafsiran dengan cara yang paling mudah dan tidak berbelit-belit (Hidayat, 1996: 192). Metode penafsiran ini dianggap sebagai metode

penafsiran yang pertama kali muncul. Hal ini karena dengan metode inilah Nabi dan para sahabat menafsirkan al-Qur'an. Nabi dan para sahabat menafsirkan al-Qur'an secara garis besarnya, tidak memberikan rincian yang memadai (Baidan, 1998: 3). Kitab tafsir yang bisa dimasukkan dalam kategori ini di antaranya adalah *Tafsir al-Jalālain* karya Jalāl ad-Dīn al-Mahālyy dan muridnya yang bernama Jalāl al-Dīn as-Suyūty dan *Tāj at-Tafāsīr* karya Muḥammad Uṣmān al-Mirgāny.

Kelebihan metode tafsir ini terletak pada penafsirannya yang praktis dan mudah dipahami. Tanpa berbelit-belit pemahaman al-Qur'an segera dapat diserap oleh pembacanya (Baidan, 1998: 22). Hal ini tentu sangat sesuai bagi para pembaca pemula yang membutuhkan pemahaman tafsir dalam waktu yang relatif singkat. Kelebihan lainnya adalah relatif bebas dari pemikiran-pemikiran *isrāīliyyat* atau pemikiran-pemikiran spekulatif yang kadang-kadang tidak selaras dengan ajaran-ajaran al-Qur'an itu sendiri.

Sedangkan letak kelemahan yang ada dalam metode tafsir ini, sesuai dengan sifatnya yang singkat dan global, adalah tidak cukup mengantarkan pembaca untuk mendialogkan al-Qur'an dengan permasalahan sosial maupun keilmuan yang aktual dan problematis. Metode ini tidak menyediakan ruang yang cukup untuk memberikan pembahasan yang memuaskan berkenaan dengan penafsiran terhadap suatu ayat (Baidan, 1998: 24-27). Metode ini tidak dapat memberikan porsi yang memadai bagi dilakukannya analisis dan pengkajian yang mendalam, sehingga ide-ide yang disampaikan akan tampak parsial.

Ketiga, metode *tafsir muqārin*, yaitu metode penafsiran di mana penafsir menafsirkan al-Qur'an

dengan cara membandingkan teks ayat-ayat al-Qur'ān yang memiliki persamaan atau kemiripan dalam dua kasus atau lebih, atau memiliki redaksi yang berbeda untuk kasus yang sama, atau membandingkan ayat al-Qur'ān dengan ḥadīṣ yang secara tekstual tampak bertentangan, atau membandingkan berbagai pendapat dari kalangan para ahli tafsir dan kemudian mengemukakan pendapat dan penafsirannya sendiri (Muslim, 1989: 15, al-Farmāwy, 1977: 60).

Dalam hal perbandingan antara ayat dengan ayat atau ayat dengan ḥadīṣ, maka penafsir harus menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan perbedaan kandungan yang dimaksud oleh masing-masing ayat atau perbedaan kasus atau masalah itu sendiri (Shihab, 1986: 38). Dengan kata lain, kajian perbandingan ayat dengan ayat atau ayat dengan ḥadīṣ tidak hanya terbatas pada analisis redaksional (*mabāḥiṣ lafziyyah*)-nya saja, melainkan mencakup perbandingan antara kandungan makna dari masing-masing ayat atau ḥadīṣ yang diperbandingkan. Penafsir juga harus memberikan penjelasan yang memadai dari berbagai aspeknya mengenai hal-hal yang menyebabkan timbulnya perbedaan tersebut, seperti latar belakang turunnya ayat (*asbāb an-nuzūl*), pemakaian dan susunannya dalam ayat yang berlainan, konteks situasi dan kondisi diturunkannya ayat al-Qur'ān (Baidan, 1998: 66-67).

Sedangkan perbandingan pendapat para penafsir dalam menafsirkan suatu ayat mencakup ruang lingkup yang sangat luas karena uraiannya mencakup berbagai aspek yang terkait dengan kandungan makna ayat dan korelasi antara ayat yang satu dengan yang lainnya. Dalam hal ini, penafsir yang menggunakan metode ini harus mengemukakan berbagai pendapat yang dikemukakan oleh para penafsir yang berbeda mengenai

suatu ayat dan selanjutnya melakukan perbandingan di antara berbagai penafsiran berbeda yang dikemukakannya (Baidan, 1998: 67). Dilihat dari isinya yang banyak membandingkan pendapat-pendapat yang dikemukakan oleh para ahli tafsir, maka *Rawā'i al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Ahkām* karya 'Ali aṣ-Ṣābūny bisa dimasukkan dalam kategori metode *tafsīr muqārīn*.

Kelebihan dari metode *tafsīr muqārīn* adalah kemampuannya untuk memberikan wawasan penafsiran yang relatif lebih luas kepada para pembacanya. Di samping itu, metode penafsiran ini juga dapat memberikan pintu masuk bagi munculnya sikap toleran terhadap pendapat orang lain yang seringkali berbeda (Baidan, 1998: 142-143). Lebih dari itu, metode ini juga dapat melahirkan kedewasaan intelektual (*intellectual maturity*) dan sikap apresiatif bagi pembacanya terhadap perbedaan-perbedaan pendapat dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.

Sedangkan letak kelemahan metode tafsir ini adalah ketidakcocokannya untuk diberikan pada semua level pembaca. Tafsir dengan metode ini hanya layak untuk diberikan pada para pembaca pada tingkat *advance*, tidak cocok untuk pembaca pada tingkat pemula. Hal ini karena pembahasannya yang relatif luas dan kadang-kadang bisa ekstrim (Baidan, 1998: 143). Kelemahan lainnya adalah sering terabaikannya permasalahan-permasalahan mendasar yang sebenarnya lebih perlu dicari solusinya, sebagai akibat dari disibukkannya penafsir untuk membandingkan antara pendapat ahli tafsir yang satu dengan pendapat ahli tafsir yang lainnya.

Keempat, metode *tafsīr mauḍū'iy*, yaitu metode tafsir al-Qur'an yang membahas ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan, di

mana semua ayat yang berkaitan dihimpun dan dikaji secara mendalam, rinci dan tuntas dari berbagai aspeknya dengan dukungan dalil-dalil atau fakta yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, baik argumen tersebut berasal dari al-Qur'ān, ḥadīṣ maupun pemikiran rasional (al-Farmāwy, 1977: 52). Tafsir ini juga didefinisikan sebagai tafsir yang menjelaskan suatu tema dari sedemikian banyak tema kehidupan doktrinal, kemasyarakatan atau universal dari sudut pandang al-Qur'ān guna mengeluarkan teori-teori al-Qur'ān dengan segala tujuan dan maksudnya (Muslim, 1989: 15).

Dalam operasionalisasinya metode tafsir ini mempunyai beberapa langkah. Pertama, menetapkan tema penafsiran yang akan dibahas. Kedua, menginventarisir ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tersebut. Ketiga, menyusun himpunan ayat-ayat tersebut sesuai dengan kronologi turunnya ayat yang dibarengi dengan pemahaman terhadap *asbāb an-nuzūl*-nya. Keempat, memahami *munāsabah* ayat tersebut dalam suratnya masing-masing. Kelima, menyusun pembahasan dalam outline yang sempurna. Keenam, melengkapi pembahasan dengan ḥadīṣ-ḥadīṣ yang relevan dan yang terakhir mempelajari ayat-ayatnya tersebut, apakah mempunyai pengertian yang sama atau mengkomparasikannya yang *'āmm* dan *khāṣṣ*, *muṭlaq* dan *muqayyad* atau yang secara *zāhir* bertentangan, sehingga semuanya bertemu pada muara yang sama tanpa perbedaan atau pemaksaan (al-Farmāwy, 1977: 62, Shadr, tt: 37-38, Shihab, 1994: 115-116). Dengan metode tafsir ini, penafsir selalu berusaha mengindarkan diri dari pemikiran-pemikiran yang subyektif dengan cara membiarkan al-Qur'ān membicarakan suatu kasus tanpa diintervensi oleh pihak-pihak lain di luar al-Qur'ān, termasuk oleh penafsir itu sendiri. Hal ini senada dengan

apa yang dikemukakan oleh Sahabat 'Ali ibn Abī Ṭālib: "Biarkan al-Qur'ān berbicara sendiri (استنطق القرآن)".

Termasuk dalam kategori tafsir ini adalah *al-Insān fī al-Qur'ān* dan *al-Mar'ah fī al-Qur'ān* karya Maḥmūd al-Aqqād, *ar-Ribā fī al-Qur'ān* karya al-Maudūdi, *Wawasan al-Qur'ān: Tafsir Maudū'iy Atas Pelbagai Persoalan Umat* karya Quraish Shihab.

Metode *tafsir maudū'iy* setidaknya-tidaknya memiliki tiga kelebihan. Pertama, kesimpulan yang dihasilkannya mudah dipahami. Hal ini karena tafsir tersebut dirancang secara praktis dan sistematis. Sehingga masyarakat muslim pada umumnya yang memiliki tingkat mobilitas yang tinggi dapat mengaksesnya secara langsung tanpa harus membaca keseluruhan *tafsir al-Qur'ān* yang sangat tebal. Kedua, persoalan yang disentuh dalam metode ini tidaklah semata-mata bersifat teoritis, melainkan permasalahan yang hidup dan muncul di tengah masyarakat dan dengan demikian dapat menunjukkan eksistensi al-Qur'ān sebagai kitab suci yang berisi petunjuk bagi umat manusia. Metode ini juga membuat *tafsir al-Qur'ān* selalu dinamis sesuai dengan tuntutan jaman. Sehingga terasa sekali bahwa al-Qur'ān selalu aktual dan selalu dapat mengikuti perkembangan jaman yang senantiasa berubah. Ketiga, metode ini bisa menolak satu anggapan yang menyatakan adanya ayat-ayat al-Qur'ān saling bertentangan satu dengan lainnya (Shihab, 1994: 117, Muslim, 1989: 30-33, Baidan, 1998: 165-167). Dengan kata lain, metode ini dapat menghadirkan pemahaman yang utuh mengenai tema-tema yang dibahas karena keseluruhan ayat yang relevan dengan tema bahasan dilibatkan dalam membangun konsep al-Qur'ān.

Sedangkan kelemahan metode tafsir ini terletak pada beberapa hal. Pertama, pengambilan sebuah tema

dalam satu ayat yang mencakup beberapa tema akan terkesan memenggal ayat al-Qur'an tersebut. Meskipun hal tersebut sebenarnya tidak akan merusak pemahaman terhadap ayat tersebut, akan tetapi oleh kalangan tertentu, khususnya kalangan tekstualis, sering dianggap kurang etis. Kedua, penentuan sebuah tema akan mengesampingkan tema lain yang dikandung oleh sebuah ayat. Sehingga seolah-olah hanya tema itu saja yang dikandung oleh sebuah ayat (Baidan, 1998: 167-169).

Dalam hal ini, penggunaan metode yang berbeda tersebut lebih banyak dipengaruhi oleh latar belakang kehidupan penafsirnya. Penafsir yang memiliki latar perdebatan akademik dalam penafsiran al-Qur'an akan cenderung menggunakan metode *tafsir muqārin*. Penafsir yang hidup dan akrab dengan tradisi akademik yang selalu sibuk dengan teoritisasi dan konseptualisasi akan cenderung menggunakan metode *tafsir maudū'iy*. Demikian halnya dengan penggunaan pendekatan yang juga lebih banyak dipengaruhi oleh latar belakang kehidupan penafsir. Seorang penafsir yang banyak memiliki penguasaan dan hafalan tradisi ḥadīṣ, *qaul al-ṣahābat* dan *qaul at-tābi'īn* biasanya akan cenderung menggunakan bentuk tafsir *bi al-ma'sūr*. Sedangkan penafsir yang banyak bergelut dengan tradisi filsafat biasanya lebih cenderung menggunakan bentuk tafsir *bi ar-ra'y*.

Latar belakang kehidupan seorang penafsir juga cenderung memberikan warna dan corak pemikiran-pemikirannya dalam memahami al-Qur'an. Kecenderungan-kecenderungan semacam ini dapat dilihat dalam perdebatan antar aliran teologi dalam

Islam. Perbedaan antara Mu'tazilah¹⁵ dan Asy'ariyyah¹⁶ misalnya, mewarnai penafsiran terhadap QS al-Qiyamah: 22-23 yang berbunyi:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ

Artinya:

"Wajah-wajah (orang-orang mu'min) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat" (Depag, 1989: 999).

Jika kalangan penafsir Asy'ariyyah cenderung menafsirkan ayat tersebut secara tekstual, yaitu bahwa orang-orang yang beriman dapat melihat Zat Allah secara langsung (*ru'yat Allāh*) maka berbeda halnya dengan kalangan Mu'tazilah yang cenderung menggunakan rasio. Hal ini tampak dalam penafsiran az-Zamakhsyary (w. 528 H) yang menafsirkan kata *nāzirah* pada ayat tersebut tidak dengan "melihat dengan mata", melainkan dengan "mengharap". Az-Zamakhsyary menafsirkan ayat tersebut dengan "mereka tidak mengharapkan nikmat dan kehormatan selain dari Tuhan mereka, seperti ketika mereka masih ada di dunia, mereka tidak takut dan mengharap kepada siapa pun kecuali pada Allah (az-Zamakhsyary, tt: 662).

Kecenderungan untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan latar belakang kehidupannya juga tampak dalam penafsiran-penafsiran kalangan sufi, baik

¹⁵ Mu'tazilah merupakan aliran teologi dalam Islam yang banyak mengandalkan rasio atau akal dalam memahami sumber-sumber ajaran Islam. Aliran ini didirikan oleh Wāsil ibn Aṭā' (80-131 H/699-748 M) (asy-Syahrastāni, 1967: 28).

¹⁶ Asy'ariyyah adalah aliran teologi dalam Islam yang didirikan oleh Abū Ḥasan al-Asy'ary (873-935 M). Aliran ini berdiri sebagai respon atas tampilnya aliran Mu'tazilah.

kalangan sufi *nazary* ataupun sufi *isyāry*.¹⁷ Kecenderungan penafsiran sufi *nazary* tampak dalam pemikiran ibn 'Araby¹⁸ dalam menafsirkan QS al-Isrā': 23 yang berbunyi:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ
الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا
كَرِيمًا

Artinya:

Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang di antaranya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah pada mereka perkataan yang mulia" (Depag, 1989: 427).

Dalam menafsirkan awal ayat tersebut, tokoh sufi *nazary* tersebut mengkritik para penafsir lainnya yang cenderung memaknai kata *qadā* pada ayat tersebut dengan arti tekstual "memerintahkan". Menurutnya,

¹⁷ Perbedaan mendasar antara kedua model tafsir sufi tersebut pada landasan epistemologisnya. Tafsir sufi *nazary* memiliki premis-premis ilmiah yang mendasari penafsiran-penafsirannya. Sedangkan tafsir sufi *isyāry* berpijak pada olah spiritual (*riyāḍah rūhāniyyah*) para sufi 'amaly.

¹⁸ Ibn 'Araby yang seringkali dijuluki *asy-Syaikh al-Akbar* tersebut memiliki nama lengkap Muḥyi ad-Dīn Muḥammad ibn 'Ali ibn Muḥammad al-Ḥātim aṭ-Ṭayy al-Andalūsy. Dia meninggal pada tahun 238 H.

kata *qadā* pada ayat tersebut seharusnya diartikan dengan "memutuskan untuk membuka" dan inilah arti yang sebenarnya. Karena orang-orang musyrik berkeyakinan bahwa menyembah berhala-berhala sembahhan tersebut justeru untuk mendekatkan diri kepada Allah. Berhala-berhala sembahhan tersebut justeru dimaksudkan sebagai penjelmaan "bentuk" Tuhan. Maka, menurut ibn 'Araby, seandainya mereka keliru dalam memberikan sifat-sifat ketuhanan pada benda-benda sembahhan tersebut, tapi jelas mereka tidak keliru dalam pengormatan mereka terhadap kedudukan benda-benda sembahhan tersebut (al-'Araby, tt: 117). Allah menjadikan benda-benda sembahhan yang terlihat tersebut sebagai pengganti-Nya. Menurut orang-orang musyrik, berhala-berhala sembahhan tersebut dimaksudkan sebagai penjelmaan bentuk Tuhan. Karenanya Allah memenuhi kebutuhan mereka pada saat mereka mempergunakan perantara atau wasilah berupa benda-benda atau berhala-berhala sembahhan untuk berhubungan dengan-Nya. Dari penafsiran tersebut bisa dilihat bagaimana kecenderungan ibn 'Araby yang lekat dengan gagasan-gagasan *wiḥdat al-wujūd* mewarnai penafsiran-penafsirannya.

Kiprah kelompok-kelompok sufi *'amaly* juga banyak mewarnai penafsiran-penafsiran mereka terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Kecenderungan penafsiran sufi *isyāry* tersebut misalnya tampak dalam pemikiran at-Tustury¹⁹ dalam menafsirkan QS asy-Syu'arā': 79-80 yang berbunyi:

¹⁹ At-Tustury memiliki nama lengkap Abū Muḥammad Sahl ibn 'Abd Allāh ibn Yūnus ibn Isā ibn 'Abd Allāh at-Tustury. Penafsir sufi *isyāry* ini lahir pada 200 H dan meninggal pada 283 H di Basrah. Hasil-hasil penafsirannya dikodifikasi dalam satu buku berjudul

وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ

Artinya:

"Dan Tuhanku, yang Dia memberi makan dan minum kepadaku. Dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku" (Depag, 1989: 579).

Ayat tersebut yang secara umum dianggap sebagai dialog antara Nabi Ibrāhīm dengan bapak dan kaumnya, sebagaimana dikutip oleh az-Zāhaby, ditafsirkan secara berbeda oleh at-Tustury. Dia menafsirkan kata *yuf'imunī*, *yasqīn*, *marīḍtu* dan *yasyfīn* pada ayat tersebut dengan:

"Dia (Allah) memberikan makan padaku dengan makanan berupa manisnya iman, memberikan minum padaku dengan minuman tawakkal dan perasaan cukup. Ketika saya tergerak untuk melakukan sesuatu selain kepada dan karena-Nya maka Dia yang akan melindungiku dari melakukannya. Ketika saya condong kepada hal-hal duniawi maka Dia akan mencegahnya dariku" (az-Zāhaby, tt: 382).

Kecenderungan untuk menafsirkan al-Qur'an selaras dengan latar belakang kehidupannya juga tampak dalam pemikiran-pemikiran kelompok ilmuwan muslim bidang sains. Hal ini bisa dilihat dalam pemikiran Ṭantāwy Jawhary yang banyak menggeluti disiplin ilmu kedokteran ketika menafsirkan penggalan QS al-Baqarah: 61 yang berbunyi:

قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ

Artinya:

"Musa berkata: "Maukah kamu mengambil sesuatu yang rendah sebagai pengganti yang lebih baik" (Depag, 1989: 19)

Oleh al-Jawhary, ayat tersebut dia tafsirkan dengan penafsiran bahwa kehidupan Badui dengan makanan *manna* dan *salwa*--dua jenis makanan ringan dan tidak menimbulkan penyakit--dengan udara bersih dan kehidupan bebas itu lebih baik daripada kehidupan keras di kota dengan makanan bumbu masak, daging dan berbagai jenis makanan, disertai dengan kehinaan dan kekejaman, serta penuh dengan keserakahan para tetangga yang senantiasa mengincar harta milik orang lain dan siap merampasnya manakala pemiliknya lengah (Jawhary, tt: 66-67). Di sini bisa dilihat bagaimana disiplin ilmu kedokteran yang digeluti oleh penafsir mewarnai penafsiran-penafsirannya.

Perkembangan Tafsir di Indonesia

Sebagai sebuah produk pemikiran manusia, perjalanan sejarah perkembangan tafsir al-Qur'an dapat ditelusuri jejaknya hingga masa Nabi Muhammad. Hal ini karena Nabi dianggap sebagai penafsir pertama yang meretas jalan bagi tumbuh dan berkembangnya tafsir al-Qur'an hingga sekarang.

Bahwa nabi berfungsi ganda--sebagai perantara sampainya wahyu dari Allah kepada umat manusia sekaligus penafsir bagi wahyu yang dibawanya--ditegaskan sendiri dalam al-Qur'an. Kata *li tubayyina* dalam QS an-Nahl: 44 dan 64 menunjukkan bagaimana Tuhan memberikan otoritas pada Nabi Muhammad untuk menafsirkan al-Qur'an. Penafsiran nabi tersebut biasanya bermula dari kesulitan yang dihadapi oleh para sahabat dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an (al-

Qaṭṭān, tt: 335). Para sahabat biasanya mendatangi nabi untuk meminta penjelasan mengenai kandungan ayat al-Qur'ān yang baru saja mereka pelajari. Usmān ibn Affān, 'Abd Allāh ibn Mas'ūd serta beberapa sahabat lainnya misalnya, sebagaimana diceritakan Abū 'Abd ar-Raḥmān as-Sulamy, setiap kali mereka mempelajari 10 ayat dari Nabi, mereka tidak melewatkan waktu untuk meminta penjelasan tentang kandungan ayat tersebut (aṭ-Ṭābary, tt: 80).

Para sahabat sendiri memaklumi bahwa banyak hal dalam al-Qur'ān yang tidak mereka pahami kecuali dengan penjelasan Nabi. Dalam hal semacam inilah maka peran Nabi sebagai penafsir al-Qur'ān nampak sekali. Peran sebagai penafsir al-Qur'ān tersebut tetap berlangsung hingga Nabi wafat pada 11 H. Setelah Nabi wafat, para sahabat tampil ke muka untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān. Kalau pada masa Nabi para sahabat bisa langsung menanyakan kesulitan-kesulitan yang mereka hadapi dalam menafsirkan al-Qur'ān, maka setelah Nabi wafat para sahabat harus melakukan ijtihad sendiri (Shihab, 1994: 71). Di sinilah para sahabat mulai tampil menjadi penafsir-penafsir andal dalam menafsirkan al-Qur'ān. Pada era sahabat tersebut tercatat banyak penafsir andal yang terkenal, seperti empat *al-khulafā ar-rāsyidīn*, ibn Mas'ūd, Ubay ibn Ka'ab, Zaid ibn Ṣābit, Abū Mūsā al-Asy'ary, 'Abd Allāh ibn Zubair dan lain-lain (aḏ-Ḍahaby, tt: 63).

Ketika wilayah Islam semakin meluas sebagai hasil kemenangan ekspedisi militer ke berbagai wilayah di sekitarnya, para sahabat pun banyak yang berpindah ke wilayah-wilayah baru yang ditaklukkan, termasuk juga para sahabat ahli tafsir. Di wilayah-wilayah baru tersebut para sahabat ahli tafsir banyak yang mendirikan madrasah-madrasah tafsir (al-Qaṭṭān, tt:

339, az-Žahaby, tt: 100, al-‘Akk, tt: 34). Dari situlah tafsir berkembang di kalangan generasi setelah sahabat, yaitu *tābi‘īn*. Sayangnya, pemikiran-pemikiran tafsir yang muncul pada periode-periode tersebut masih terbatas pada informasi-informasi lisan. Pemikiran-pemikiran tafsir tersebut belum terkodifikasikan dalam bentuk kitab-kitab tafsir tersendiri. Kalaupun telah terkodifikasi, itu pun belum dalam bentuk kodifikasi yang mandiri dalam sebuah karya tafsir, melainkan masih membonceng dalam kitab-kitab ḥadīṣ (az-Žahaby, tt: 141, al-Qaṭṭān, tt: 339, Shihab, 1994: 73). Sayang sekali bahwa karya-karya berisi pemikiran-pemikiran tafsir pada periode tersebut tidak sampai pada generasi sekarang. Yang sampai pada generasi sekarang hanyalah penafsiran-penafsiran *bi al-ma’sūr* yang disandarkan pada para penafsir generasi periode tersebut.

Seiring dengan adanya kebutuhan tradisi akademik untuk spesifikasi keilmuan maka karya-karya tafsir mulai dipisahkan dari kajian-kajian ḥadīṣ untuk menjadi disiplin keilmuan yang mandiri. Al-Qur’ān pun mulai ditafsirkan secara berurutan ayat per ayat sesuai dengan rangkaian yang tertulis dalam *muṣḥaf al-Qur’ān* (al-Qaṭṭān, tt: 341, az-Žahaby, tt: 141, al-‘Akk, tt: 34). Di antara para ulama ahli tafsir yang membidani kelahiran tafsir sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri dan mengkodifikasikannya dalam bentuk kitab tafsir tersendiri adalah Ibn Jarīr aṭ-Ṭābary (w. 310 H), Abū Bakr ibn Munzīr an-Naisabūry (w. 318 H), Ibn Abī Ḥātim (w. 327 H) (al-Qaṭṭān, tt: 341). Tradisi penulisan karya-karya tafsir pun mulai berkembang pesat dan menyebar luas sejalan dengan makin meluasnya wilayah penyebaran Islam, termasuk di Indonesia.

Tradisi penulisan tafsir di Indonesia sebenarnya telah bergerak cukup lama. Hal ini dapat dilihat dari

manuskrip tafsir al-Qur'an 15 juz berbahasa Arab yang tersimpan di Musium Masjid Agung Demak yang menurut sumber-sumber lokal dikatakan sebagai karya Sunan Bonang, salah seorang anak dari Sunan Ampel yang dikenal produktif dalam menulis karya-karya keagamaan. Hal ini berarti bahwa tradisi penulisan tafsir al-Qur'an di Indonesia telah muncul pada abad ke-15 M. Sementara Moch Nur Ichwan (2002: 15), dengan mengemukakan bukti adanya naskah *Tafsir Sūrah al-Kahfī* (18): 9 yang dibawa dari Aceh ke Belanda oleh Erpinus, seorang ahli bahasa Arab dari Belanda, menyimpulkan bahwa tradisi penulisan tafsir mulai muncul pada abad ke-16 M.

Tradisi penulisan tafsir ini terus berkembang pada satu abad kemudian. Hal ini ditandai oleh ditulisnya kitab tafsir yang berjudul *Tarjumān al-Mustafid* oleh 'Abd ar-Rauf as-Sinkili (1615-1693 M). Kitab ini adalah kitab tafsir lengkap 30 juz yang merupakan terjemahan langsung dalam bahasa Melayu dari *Tafsir al-Jalālain* yang dengan menambahkan beberapa penjelasan rinci yang diambil dari *Tafsir al-Baiḏāwī* dan *Tafsir al-Khāzin* (Bruinessen, 1995: 158-159).

Pada abad ke-19 M, perkembangan tafsir di Indonesia ditandai dengan dituliskannya sebuah karya tafsir lengkap 30 juz dengan judul *Tafsir al-Munīr li Ma'ālim at-Tanzīl* karya seorang ulama asal Nusantara yang bernama Syaikh Muḥammad Nawawi al-Bantani (1813-1879 M). Kitab tafsir berbahasa Arab tersebut tidak ditulis di Indonesia, melainkan di Makkah (Gusmian, 2003: 53-55). Karya tafsir berjudul *Faiḍ ar-Raḥmān fī Tarjamah Kalām ad-Dayyān* yang ditulis oleh KH Muḥammad Shālih as-Samarāny, seorang ulama kenamaan dari Kampung Darat, Semarang, menandai

dinamika perkembangan tafsir pada penghujung akhir abad ke-19 M.

Kecenderungan untuk menuliskan karya tafsir di kalangan ulama Indonesia menjadi besar setelah akhir abad ke-19 M. Dalam hal ini Van Den Berg, sebagaimana dikutip oleh Martin van Bruinessen, menangkap kesan bahwa pada akhir abad ke-19 M tafsir belum dianggap sebagai bagian yang sangat penting dalam kurikulum pesantren. Karena dampak modernisme Islam yang berslogan kembali pada al-Qur'an dan Sunnah (*ar-rujū' ilā al-Qur'ān wa as-Sunnah*), penafsiran al-Qur'an semakin menemukan arti pentingnya. Banyak ulama tradisional yang begitu saja merasa berkewajiban untuk menyesuaikan diri dan mulai memperhatikan tafsir secara lebih serius (Bruinessen, 1995: 159). Pada awal abad ke-20 M, muncullah beragam karya tafsir yang ditulis para ulama Nusantara yang disajikan dalam model, tema dan bahasa yang beragam. Di Surakarta, perkembangan penafsiran al-Qur'an ditandai dengan munculnya *Tafsir Jalalain Basa Jawi* karya Kiai Bagus Ngarfah. Penulisan karya tafsir ini tidak terselesaikan karena guru Madrasah Manbaul Ulum Surakarta tersebut meninggal pada tahun 1913. Selain itu, muncul juga *Tafsir Surat Wal Ngaşri* karya Siti Chayati yang diintrodusir oleh Suparmini, *Tafsir Qur'an Djawen* karya Dara Masyitah, *Kur'an Winedhar* Juz I dan *Tafsir al-Qur'ān al-Azīm* karya Raden Pengulu Tafsir Anom V.

Pada abad ini, Aḥmad Sanūsi ibn 'Abd ar-Raḥīm dari Sukabumi juga menuliskan sebuah karya tafsir yang sebenarnya merupakan terjemahan langsung dalam bahasa Sunda dengan judul *Rauḍah al-'Irfān fī Ma'rifat al-Qur'ān*. KH. Bisri Mustofa dari Rembang juga menuliskan karya tafsir berbahasa Jawa berjudul *al-Ibrīz fī Ma'rifat al-Qur'ān al-'Azīz* setebal 2250 halaman yang

diterbitkan dalam tiga jilid. Karya tafsir yang lebih tebal ditulis oleh Miṣbāh ibn Zain al-Muṣṭafā dari Bangil dengan judul *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* (Bruinessen, 1995: 159).

Pada akhir 1920-an, Mahmud Yunus mulai menyusun karya tafsir dalam bahasa Melayu/Indonesia dengan menggunakan tulisan Arab dengan judul *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Ahmad Hassan dari Bandung juga mulai menafsirkan al-Qur'ān dan menerbitkan juz satu dari karyanya tersebut dengan judul *Al-Furqān: Tafsīr al-Qur'ān*. Munawwar Khalil menulis karya tafsir berbahasa Jawa dengan judul *Tafsīr Qur'ān Hidāyat ar-Raḥmān* (Gusmian, 2003: 49-50).

Pada awal dekade 1930-an, muncul karya tafsir yang menggunakan metode *mauḍū'iy* dalam bentuknya yang sangat sederhana. Karya tafsir dalam bahasa Belanda berjudul *Zedeleer uit den Qur'an (Etika Al-Qur'ān)* tersebut ditulis oleh Ahmad Syurkatie. Pada dekade tersebut juga muncul karya tafsir yang berkonsentrasi pada juz-juz tertentu, misalnya pada juz ke-30, misalnya *al-Hidāyah Tafsīr Juz 'Amma* karya A. Hassan. Pada dekade-dekade berikutnya muncul pula karya *tafsīr* lainnya yang menggunakan metode yang sama, yaitu *Rangkaian Tjerita dalam Al-Qur'ān* karya Bey Arifin, *Al-Qur'ān Tentang Wanita* karya M. Said, *Keesaan Tuhan dalam Al-Qur'ān* karya Mukti Ali (Gusmian, 2003: 57).

Pada tahun 1960-an, T. M. Hasby al-Shiddieqy menulis dan menerbitkan karya *tafsīr* berjudul *Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd* dan Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka) menulis karya tafsir yang berjudul *Tafsīr Al-Azhar*. *Tafsīr* lainnya yang ditulis pada dekade ini adalah dua karya tafsir yang berkonsentrasi pada QS al-Fātiḥah yaitu *Kandungan Al-Fātiḥah* karya Bahroem Rangkuti

dan *Tafsir Surat Al-Fatihah* karya H. Hasri. Selain itu, ada juga karya tafsir yang fokus pada juz 'amma seperti *Al-Abrar Tafsir Juz 'Amma* karya Mustafa Baisa dan *Tafsir Juz 'Amma Dalam Bahasa Indonesia* karya M. Said.

Pada dekade 1990-an, terjadi *booming* penafsiran al-Qur'an di Indonesia dengan berbagai variasinya, baik pada latar belakang penafsir, tujuan penafsiran, metodologi dan ideologi penafsiran. Dalam hal ini sangat menarik untuk menyimak kajian yang dibuat Islah Gusmian dalam menganalisis 24 (dua puluh empat) karya tafsir yang ditulis oleh para sarjana muslim Indonesia pada dekade 1990-an tersebut (Gusmian, 2003: 69).

Patut dicatat bahwa sebagian besar karya-karya tafsir yang menggunakan metode *maudū'iy* pada saat itu dimaksudkan untuk tujuan-tujuan pemenuhan kewajiban akademik untuk memperoleh gelar-gelar kesarjanaan, seperti *Konsep Kufur Dalam Al-Qur'an, Suatu Kajian Teologis Dengan Pendekatan Tafsir Tematik* karya Harifudin Cawidu, *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an, Suatu Kajian Tafsir Tematik* karya Jalaludin Rahman, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an* karya Musa Asy'ary, *Menyelami Kebebasan Manusia, Telaah Kritis Terhadap Konsepsi Al-Qur'an* karya Machasin, *Ahl al-Kitab, Makna dan Cakupannya* karya Muḥammad Galib Mattalo, *Argumen Kesetaraan Gender, Perspektif Al-Qur'an* karya Nasarudin Umar, *Tafsir Kebencian, Studi Bias Gender Dalam Tafsir* karya Zaitunah Subhan dan *Jiwa Dalam Al-Qur'an, Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern* karya Achmad Mubarak (Gusmian, 2003: 71).

Selain untuk kepentingan pemenuhan kewajiban akademik, ada juga karya-karya tafsir yang awalnya merupakan tulisan-tulisan pendek atau makalah-makalah yang dimuat dalam majalah atau jurnal, seperti *Tafsir bi al-Ma'sūr*, *Pesan Moral Al-Qur'an* karya Jalaludin Rachmat yang sebelumnya merupakan tulisan-tulisannya yang dimuat di harian Republika, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, *Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* karya M. Dawam Rahardjo yang sebelumnya merupakan makalah-makalahnya yang dimuat di Jurnal Ulumul Qur'an dan *Dalam Cahaya Al-Qur'an*, *Tafsir Sosial Politik Al-Qur'an* karya Syu'bah Asa yang sebelumnya merupakan tulisan-tulisan tafsir yang dimuat majalah mingguan *Panji Masyarakat*.

Di samping itu, ada juga karya-karya tafsir yang sebelumnya merupakan bahan-bahan pengajian yang disampaikan pengarangnya dalam berbagai forum pengajian, seperti *Wawasan Al-Qur'an*, *Tafsir Mauḍū'iy Atas Pelbagai Persoalan Umat* karya M. Quraish Shihab yang sebelumnya merupakan bahan-bahan pengajian di Masjid Istiqlal Jakarta, *Hidangan Ilahy Ayat-Ayat Tahlil* karya M. Quraish Shihab yang sebelumnya merupakan bahan-bahan ceramah pada acara *tahlilan* di Kediaman Presiden Soeharto dan *Tafsir Hijri*, *Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat Al-Nisa'* karya Didin Hafizudin yang merupakan bahan-bahan kajian tafsir di Masjid al-Hijri, Universitas Ibnu Khaldun, Bogor (Gusmian, 2003: 73-74).

SURAKARTA SEBAGAI LATAR TRADISI PENAFSIRAN AL-QUR'ĀN

Dinamika Sosial Surakarta

Pada masa pra kemerdekaan, Surakarta merupakan wilayah swapraja (*vorstenlanden*), yaitu wilayah yang mendapatkan otonomi dalam penyelenggaraan tata kelola pemerintahan. Sesuai dengan isi Perjanjian Salatiga yang ditandatangani pada 1757 M, Kasunanan Surakarta tidak sendirian memerintah di Surakarta. Ada dua kekuasaan pribumi yang berkuasa di wilayah tersebut, yaitu Kasunanan Surakarta dan Kadipaten Mangkunegaran. Pada tahun 1900, wilayah kekuasaan Kasunanan Surakarta meliputi enam kabupaten, yaitu Surakarta, Kartasura, Klaten, Boyolali, Ampel dan Sragen. Sedangkan Kadipaten Mangkunegaran meliputi tiga kawedanan, yaitu Wonogiri, Karanganyar dan kota (Kuntowijoyo, 2006: 2).

Kasunanan Surakarta dan Kadipaten Mangkunegaran tersebut beribukota di Solo, sebuah kota yang memiliki luas tanah 24 km dengan ukuran 6 km membentang dari arah Barat ke Timur dan 4 km membentang dari arah Utara ke Selatan. Kota tersebut terletak di dataran rendah di tepi sebelah barat

Bengawan Solo. Kota tersebut menjadi ibukota Kasunanan Surakarta yang wilayahnya memiliki luas tanah 6.159,78 km² dan Mangkunegaran yang memiliki luas tanah 2.784,11 km². Seperlima kota tersebut menjadi milik Pura Mangkunegaran dan selebihnya menjadi milik Kasunanan Surakarta (Larson, 1990: 21).

Secara sosial, karakter masyarakat Surakarta sangat dipengaruhi oleh pola kekuasaan Belanda yang meletakkan jangkar kekuasaan kolonialnya pada abad ke-17 M. Relasi antar elemen sosial ditentukan oleh pola stratifikasi sosial yang didasarkan pada struktur kelas. Secara umum, stratifikasi masyarakat pada masa kolonial terbagi menjadi beberapa golongan—realitas yang mengingatkan pada suatu masyarakat yang terbagi dalam kasta dalam tradisi masyarakat Hindu. Istilah kasta dipakai untuk menunjukkan adanya hambatan-hambatan sosial yang hampir tidak dapat ditembus dan menghalangi mobilitas vertikal seseorang dalam struktur kelas sosial (Sudaryanti, 1996: 30). Diskriminasi politik kolonial Belanda tersebut tertuang dalam *Indische Statregeeling* (IS) pasal 163, di mana seluruh hukum yang mengatur hak dan kewajiban rakyat bersumber daripadanya. Dijelaskan di dalamnya bahwa komunitas yang mendiami wilayah Hindia-Belanda terbagi menjadi tiga golongan besar, yaitu golongan Eropa, Timur Asing dan Bumiputera (Suhartono, 1991: 196).

Golongan Eropa adalah semua warga yang memenuhi syarat-syarat peraturan negara Belanda, yaitu golongan Eropa pada umumnya dan orang Belanda sendiri khususnya. Dalam kekuasaan sosialnya mereka mempunyai hak-hak istimewa yang tidak dimiliki oleh golongan lain. Pada umumnya golongan Eropa dan Belanda menduduki jabatan penting dalam birokrasi pemerintahan. Sedangkan golongan Timur Asing yaitu

orang yang bukan termasuk orang Eropa dan Bumiputera, terdiri dari orang India, Tionghoa dan Arab (Geertz, 1983: 11).

Keberadaan orang-orang Arab di Surakarta sejak awal abad ke-20 berimplikasi pada semakin kompleksnya struktur masyarakat di kawasan *Vorstenlanden* tersebut. Orang-orang Arab sebagai golongan yang secara kultural bersifat homogen merupakan kelompok minoritas yang jelas batas-batasnya dan terpisah dari masyarakat luas, serta mempunyai sistem budaya yang berbeda dengan orang Jawa (Geertz, 1983: 11). Di antara golongan Timur Asing yang paling besar jumlahnya yang tinggal di Surakarta adalah orang Tionghoa (Niel, 1988: 29).

Beragamnya komposisi masyarakat yang terdapat di dalam komunitas Surakarta ini kemudian memunculkan kompleksitas sosial yang berimplikasi pada karakter interaksi antar elemen sosial yang ada. Karakter interaksi antar elemen sosial yang ada berupa, misalnya, ketegangan-ketegangan sosial (*social tensions*) yang seringkali terjadi antara komunitas Jawa dan Tionghoa. Ketegangan semakin meningkat ketika komunitas Tionghoa dibebaskan dari kewajiban memberi hormat kepada para pegawai Belanda dan pemerintah kolonial. Pembebasan kewajiban sosial itu disebabkan oleh kemampuan masyarakat Tionghoa untuk berdiplomasi dan bernegosiasi di dalam sistem perniagaan yang dikembangkan pemerintah kolonial saat itu. Tidak sedikit dari kelompok menengah Tionghoa itu yang dipercaya oleh pemerintah kolonial untuk terlibat langsung dalam operasional pengadaan komoditas barang dan penagihan pajak yang dilakukan pemerintah Belanda pada saat itu. Kemampuan tersebut akhirnya memunculkan kelompok kelas menengah Cina

yang memiliki daya tawar (*bargaining position*) yang lebih tinggi dibanding masyarakat pribumi pada umumnya. Situasi tersebut memunculkan kecemburuan sosial yang memicu ketegangan dan konflik antara masyarakat pribumi dengan warga Cina yang menduduki posisi kelas kedua dalam stratifikasi masyarakat kolonial. Sebagai contoh, sembilan puluh anggota legiun Mangkunegaran dilaporkan pernah terlibat bentrok dengan orang-orang Cina pada tahun 1912 (Rambe, 2008: 58).

Kendati demikian, fragmentasi sosial semacam itu tidak muncul dalam skala massif dengan intensitas gesekan yang tinggi. Sehingga konflik-konflik sosial semacam itu tidak menghalangi proses pembangunan dan modernisasi masyarakat Surakarta. Kerja sama dan interaksi sosial tetap mendukung perkembangan ekonomi yang menunjukkan kecenderungan positif kala itu. Perkembangan ekonomi mengalami perubahan terutama ketika kebijakan *Agrarische Wet*¹ diterapkan

¹ *Agrarische Wet* yang diterapkan pada tahun 1870 tersebut mengizinkan para pemilik modal untuk memperoleh hak sewa turun temurun (*erpacht*) dari pemerintah untuk periode sampai dengan 75 tahun dan juga menyewa tanah dari penduduk pribumi. Undang-undang tersebut juga menjamin kepemilikan penduduk pribumi atas hak-hak adat mereka yang telah ada atas tanah, dan memberikan kemungkinan pada mereka untuk mendapatkan hak milik pribadi. *Agrarische Wet* tersebut kemudian menjadi pasal 51 Konstitusi Hindia Belanda (*the wet op Staatsinrichting van Nedherlands Indie*). Bunyi pasal tersebut adalah sebagai berikut: Pertama, Gubernur Jenderal tidak boleh menjual tanah. Kedua, larangan ini tidak berlaku terhadap bidang-bidang tanah sempit yang digunakan untuk perluasan kota atau desa atau penggunaan tanah untuk pendirian perusahaan-perusahaan komersial yang bukan untuk pertanian dan kerajinan. Ketiga, Gubernur Jenderal diperbolehkan menyewakan tanah sesuai dengan peraturan perundangan yang ada. Hak ini tidak berlaku terhadap tanah yang telah dibuka oleh penduduk asli atau

pada tahun 1870. Kebijakan tersebut memungkinkan tanah-tanah kerajaan disewa untuk perkebunan, sehingga banyak penyewa tanah (*landhurder*) yang tinggal di ibukota Kasunanan Surakarta tersebut. Mereka pada umumnya menggunakan fasilitas-fasilitas standar Eropa di tempat tinggal mereka, seperti prasarana jalan, sekolah, gedung pertemuan (*societeit*), gereja, kantor pos, telepon dan rumah sakit.

Tidak hanya itu, secara bertahap, Solo juga terus berubah dan menata diri menjadi kota industri yang sangat maju. Salah satu produk unggulan yang dikembangkannya adalah batik. Sejak ditemukannya canting pada abad ke-19 kegiatan membatik menjadi industri utama khususnya bagi perempuan. Hingga pertengahan abad ke-19 kegiatan membatik masih menjadi monopoli perempuan bangsawan. Perubahan terjadi pada 1890-an ketika kerajinan batik mulai dibuat oleh banyak orang sehingga banyak bermunculan

terhadap tanah yang biasanya digunakan untuk penggembalaan hewan atau yang meliputi wilayah perbatasan desa untuk maksud-maksud lain. Keempat, durasi sewa menurut hukum dapat sampai masa 75 tahun. Kelima, dalam memberikan hak sewa yang ada, Gubernur Jenderal akan mengormati hak-hak tanah penduduk asli. Keenam, Gubernur Jenderal tidak dapat dibenarkan untuk menguasai tanah yang telah dibuka oleh penduduk asli, atau tanah yang biasa digunakan untuk penggembalaan, atau tanah yang termasuk wilayah perbatasan desa yang digunakan untuk tujuan-tujuan lain, kecuali: untuk tujuan-tujuan kepentingan umum dan untuk pendirian perkebunan atas suatu perintah atasan, ganti rugi yang wajar dapat diberikan. Ketujuh, tanah-tanah yang dimiliki oleh penduduk asli dapat diberikan pada mereka berdasarkan hak *eigendom* (hak milik), termasuk hak untuk menjual kepada pihak lain, baik penduduk asli ataupun bukan penduduk asli. Kedelapan, sewa tanah oleh penduduk asli kepada bukan penduduk asli harus dilakukan sesuai dengan Undang-Undang (Rajagukguk, 2007: 3-4).

industri-industri rumah tangga (*home industries*) khususnya di bidang batik. Pengusaha batik pun akhirnya tidak hanya diminati oleh komunitas Jawa, melainkan juga komunitas Cina dan Arab (Susanto, 2010: 40). Perkembangan industri pertekstilan Solo yang sedemikian maju bahkan dikabarkan mengancam industri perdagangan Belanda pada saat itu (Susanto, 2010: 39).

Pada awal abad ke-20 M, Solo sebagai ibukota Surakarta merupakan kota yang sangat maju dan modern. Modernisasi Solo tersebut ditandai dengan mulai beroperasinya listrik pada malam Sabtu, 10 Sura tahun Be 1832/19 April 1902. Pengoperasian listrik untuk penerangan tersebut dibiayai oleh Kraton Kasunanan, Pura Mangkunegaran dan para saudagar kaya yang secara bersama-sama mendirikan perusahaan *Solosche Electriciteits-Maatschappij* (SEM) (Samroni dkk, 2010: 252-253).

Modernisasi Solo juga ditandai oleh terbitnya beberapa koran di ibukota kerajaan tersebut. Sebuah sumber menyatakan bahwa pada saat itu ada empat koran Jawa, yaitu Darma Kanda, Djawi Kanda, Djawi Hiswara dan Bromartani, dua koran Cina, yaitu Ik Po dan Pewarta, satu koran Belanda bernama *De Nieuwe Vorstenlanden*, dua majalah Melayu, yaitu Sarotama dan Doenia Bergerak (Kuntowijoyo, 2006: 2). Namun, Anindityo Wicaksono, sebagaimana dikutip oleh tim penulis Surakarta, menyatakan bahwa pada masa pemerintahan Pakubuwana X di Surakarta terdapat 69 (enam puluh sembilan) penerbitan koran, baik yang bersifat harian maupun periodik. Adapun 69 (enam puluh sembilan) penerbitan koran pada masa Pakubuwana X itu antara lain Bromartani (1858-19390, De Nieuwe Vorstenlanden (1858-1942), Jawa Kandra

(1891-1919), Jawi Hiswara (1891-1919), Sasadara (1900), Candrakanta (1901-1903), Ik Po (1904), De Niewe Forsten Landen (1900-1919), Darmakandha (1913), Surat Kabar Darmakandha (1914), Sarotama (1914), Tjoendhamanik (1914), Taman Pewarta (1914), Praja Surakarta (1914), Doenia Bergerak (1914), Guntur (1915), Medan Bergerak (1916), Kumandang Jawi (1916), Medan Muslimin (1916), Islam Bergerak (1917), Penggoegah (1919), Darma Kondha (1920), Wiwara Raya (1920), Koemandhang Theosofie (1921), Pustaka Jawi (1922), Mardi Siwi (1922), Al-Islam (1923), Bintang Islam (1923), Mambangul Ngulum (1923), Darah Mangkunagaran (1923), Barpa Wandawa (1923), Janget Kinatelon (1925), Gentha Kekeleng (1925), Mawa (1925), Wara Soesila (1925), Suara Aisiyah (1925), Jawa Tengah (1926), Mahabharata (1927), Kawi (1928), Janget (1928-1929), Darul Ulum (1928), Cakrawarti (1919), Wara (1920), Timbul (1931), Risalah Islam (1931), Pustaka Surakarta (1922), Purnama (1931), Jagad (1931), Sadyatama (1931), Hudaya (1931), Api Rakyat (1932-1933), Adil (1931), Aksi (1933), Pepadanging Jagad (1934), Suara Kesehatan (1934), Darma Wara (1934), Sikap (1934), Bedug (1934), Rahayu (1934), Pedalangan (1935), Bangun (1935), Mahabarata Kawedhar (1936), Pancara Sidhi (1937), Nusantara (1937), Babad Serang (1938-1942), Kabar Paprentahan (1938), Pawarti Surakarta (1938), Pusaka Indonesia (1939) dan Ratna Dumilah (1939) (Samroni dkk, 2010: 194-205).

Banyaknya media yang bermunculan di tengah-tengah perkembangan masyarakat Surakarta ini membuat dinamika sosial, politik, dan sosial masyarakat di wilayah itu menjadi semakin hidup. Media telah menjadi instrumen penting dalam komunikasi bukan

hanya dalam hidup keseharian, tetapi juga dalam konteks komunikasi politik. Pemerintah Hindia Belanda dan pihak Kasunanan Surakarta sendiri saat itu juga berkepentingan untuk mengendalikan paradigma pemukiman rakyat pribumi guna melanggengkan kekuasaan masing-masing (Foster, 1967: 19). Karena itu, pendirian media massa atau lembaga penerbitan bacaan rakyat sudah dirasa menjadi sesuatu yang sangat penting pada masa itu (Susanto, 2010: 42).

Perkembangan Islam di Surakarta Pada Awal Abad 20

Sistem pemerintahan Kasunanan Surakarta tidak pernah lepas dari fungsi syiar Islam. Kedekatan itu diwujudkan oleh sikap kraton yang mengakomodasi kelompok santri dalam struktur kekuasaan. Raja mempekerjakan para priyayi santri sebagai pegawai yang mengurus bidang keagamaan. Dalam struktur pemerintahan, para pegawai itu disebut sebagai *kaum putihan*² atau *abdi dalem pamethakan* (Muchtaron,

² Terminologi *putihan* atau *abdi dalem pamethakan* ini kemudian menjadi terminologi umum yang digunakan publik untuk mengidentifikasi kaum santri atau kelompok sosial yang dipandang taat dan memiliki pemahaman mendalam tentang ilmu agama Islam. Istilah *putihan* yang berasal dari kata dasar *putih* ini bukan hanya menyimpan makna filosofis tentang ajaran moral-agama yang suci, melainkan juga diwujudkan oleh para kaum santri itu dalam arti harfiah. Saat masa-masa awal Kasunanan Surakarta, telah menjadi budaya dan kebiasaan di mana kaum santri mengenakan kostum pakaian yang serba berwarna putih. Untuk penutup kepala, mereka mengenakan kopiah yang terbuat dari beludru hitam, yang dipadukan dengan baju dan sarung berwarna putih. Bahkan sejumlah perkampungan yang menjadi tempat tinggal kaum santri, terutama *santri priyayi* atau *abdi dalem pamethakan*, atau pegawai keagamaan kraton, juga seringkali dijuluki sebagai desa *putihan*.

2002: 13-14).³ Para pegawai kraton yang membidangi urusan keagamaan itu diwadahi dalam lembaga administratif yang disebut *Reh Pengulon*. Lembaga ini dipimpin langsung oleh seorang pengulu ageng atau dalam tradisi Kasunanan Surakarta biasa diberi julukan Pengulu Tafsir Anom. Dalam konteks sosial-keagamaan, eksistensi pengulu dianggap sebagai representasi tangan dan lidah raja yang bisa memberikan saran dan nasehat di bidang keagamaan atau urusan politik yang secara langsung maupun tidak langsung terkait dengan isu fundamental keagamaan. Sebutan pengulu sebagai pimpinan di bidang keagamaan ini bukan lahir di zaman Kasunanan Surakarta, tetapi sudah ada sejak pusat pemerintahan berada di Kartasura.⁴ Sejak saat itu pula, keberadaan pengulu memang memainkan peran sentral dalam perkembangan sosial dan politik. Peran pengulu sebagai penasehat raja ini serupa dengan posisi para wali pada masa kerajaan Islam Demak.

Peran pengulu di dalam wadah *Reh Pengulon* juga menangani urusan yuridis dengan menyelesaikan sengketa-sengketa terkait hukum Islam yang menjadi tugas pokok dan fungsinya. Untuk bisa menghadirkan keadilan di tengah-tengah masyarakat tersebut, maka seorang pengulu ageng yang menjadi pemimpin *Reh Pengulon* itu haruslah seorang yang bukan hanya

³ Istilah *abdi dalem pamethakan* memiliki makna harfiah; *abdi* berarti abdi atau budak, *dalem* berarti kediaman bangsawan feodal, sementara kata *pamethakan* yang berasal dari kata dasar *pethak* berarti putih.

⁴ Sebutan pengulu sebagai pimpinan di bidang keagamaan telah ada sejak pusat pemerintahan berada di Kartasura. Hal ini dapat dilihat dari silsilah kepenguluhan yang dimiliki oleh Raden Pengulu Tafsir Anom V. Dalam silsilah tersebut dapat dilihat bahwa dia adalah pengulu ageng kraton Mataram yang ke-18 (Nuh, 1996: 75, Parawaris, 1934: 1-3).

memiliki pemahaman mendalam tentang syariat tetapi juga memiliki *ma'rifat*. Selain ikut menjalankan kerja-kerja pelayanan publik, penghulu juga bertanggung jawab pada layanan keagamaan di internal kraton seperti mengajari ilmu agama untuk keluarga raja dan memimpin doa keselamatan raja.⁵ Dalam menjalankan tugasnya, seorang penghulu ageng yang menjalankan aktivitas keseharian di masjid agung kerajaan dibantu oleh *ketib* atau *khatib*,⁶ *modin*,⁷ *qoyyim*,⁸ dan *merbot*.⁹

Besarnya peran kaum santri di lingkungan kraton membuat proses Islamisasi terhadap warisan budaya istana terus berlangsung secara bertahap namun pasti.

⁵ Hal ini dapat dilihat dari surat keputusan (*piyagem*) yang dikeluarkan oleh Sri Susuhunan Pakubuwana II pada tahun 1655 J/1726 M. Dalam surat keputusan tersebut disebutkan bahwa tugas penghulu adalah menjalankan syari'at Islam, mengadili perkara-perkara yang terkait perkawinan, waris, wasiat, hukum pancung, menjalankan shalat hajat, memohon keselamatan kerajaan pada Allah dan mendoakan supaya kemuliaan tetap tercurahkan pada raja, isteri, putra-putri, keluarga dan rakyat seluruh wilayah Jawa. Di samping itu, penghulu juga bertugas menghitung penanggalan dan jam berdasarkan bayang-bayang matahari, ahli dalam hukum perbintangan, dan menguasai segala macam kitab yang dipakai untuk menghukum secara adil (Margana, 2004: 14).

⁶ Khatib adalah ulama yang mengemban tugas untuk berkhotbah saat shalat jum'at dan menjadi imam shalat *rawātib*, yaitu shalat lima waktu dalam satu dari yang wajib dilaksanakan oleh setiap muslim.

⁷ Modin adalah petugas yang biasa menjalankan aktivitas keseharian seperti menabuh bedug dan kentongan saat tanda waktu shalat tiba, dan juga mengumandangkan *azan* sebagai peringatan saatnya shalat dimulai.

⁸ Qayyim adalah asisten modin, atau petugas yang difungsikan untuk membantu kerja modin.

⁹ Merbot adalah petugas kebersihan yang bertanggung jawab untuk mengelola fisik masjid seperti menyediakan air, tikar dan alat-alat perkakas masjid.

Hal itu tampak dalam internalisasi nilai-nilai ajaran keislaman di dalam upacara-upacara adat seperti *kenduri*, *ruwatan*, *kirab pusaka*, *labuhan*, *sekaten*, dan lainnya sehingga membuat budaya menjadi semakin kaya. Perkembangan Islam di lingkungan kraton juga berlangsung melalui jalur sastra, dibuktikan oleh berkembangnya budaya sastra yang mengulas tentang pendidikan kerohanian melalui buku-buku sastra yang mengelaborasi tentang ajaran kesempurnaan hidup (*sangkan paraning dumadi*), seperti *Serat Dewa Ruci*, *Tasawuf Islam*, *Serat Wirid* dan *Purwa Madya Wasana*. Ajaran mengenai etika sosial juga banyak tertuang misalnya dalam *Serat Wulang Reh*, *Wulang Sunu*, *Serat Sana Sunu*, *Wedhatama*, *Tripama* dan *Wulang Putri*. Dengan kata lain, seluruh dinamika dan kekuasaan keagamaan kerajaan senantiasa mendasarkan pada aspek budaya dan syari'at (Kusniatun, 2007: 5). Sehingga dalam perkembangannya, kraton tidak hanya berfungsi sebagai pusat pemerintahan yang melanggengkan warisan budaya Jawa, melainkan juga menjadi pusat syiar Islam di tanah Jawa.

Karena itu, perkembangan Islam sangat dipengaruhi oleh faktor karakter kepemimpinan seorang raja dalam mengendalikan dinamika politik internal dan eksternalnya. Di Surakarta, misalnya, konstelasi politik kerajaan yang dinamis membuat perkembangan Islam juga mengalami pasang surut. Dari sekian banyak masa pemerintahan di Kraton Surakarta, Islam mengalami perkembangan pesat hanya pada masa kekuasaan Pakubuwana IV, VII dan X.

Pada masa pemerintahan Pakubuwana II (1745-1749),¹⁰ kerajaan Mataram Kartasura yang telah berdiri

¹⁰Nama kecil Sunan Pakubuwana II adalah RM Prabayasa. Ia adalah putra Sunan Amangkurat IV, raja Mataram yang berkuasa pada

selama 60 tahun (1680-1746) menemui masa akhirnya. Hal itu ditandai oleh pemindahan kekuasaan ibukota Mataram dari Kartasura menuju Surakarta pada 17 Februari 1745. Peralihan pusat kekuasaan itu diikuti oleh pendirian Masjid Agung Surakarta yang terletak di penjuru kota bagian timur. Namun sampai akhir hayatnya pada tahun 1749 itu, Pakubuwana II belum sempat menyelesaikan pembangunan masjid agung yang dirintisnya. Baru pada masa Pakubuwana III (1749-1788),¹¹ pembangunan masjid agung berhasil diselesaikan (1757) dengan gaya arsitektur yang hampir sama dengan masjid Demak, ditandai oleh adanya atap tumpang dan serambi.

Pembangunan masjid sebagai pusat syiar agama Islam tidak hanya berhenti di situ saja, titik konsentrasi dakwah juga dikembangkan di luar area kompleks kraton. Hal itu ditandai oleh berdirinya masjid Kepatihan dan masjid Laweyan yang masing-masing terletak di penjuru utara dan selatan kota Solo (Zein,

tahun 1719-1727 M. Dalam pemberontakan Cina (*Geger Pacinan*) yang merembet ke Mataram pada tahun 1741, dia terpaksa meninggalkan ibukota Mataram dan mengungsi di Pesantren Tegalsari, Ponorogo. Atas bantuan Belanda, dia berhasil mengusir pemberontak Cina dari Kartasura pada tahun 1742 M. Setelah itu dia memindahkan ibukota kerajaan ke Surakarta pada tahun 1745 M. Raja Mataram pertama setelah berpindah ke Surakarta tersebut meninggal pada tahun 1749 M dan dimakamkan di Laweyan dan selanjutnya dipindahkan ke Imogiri (Hamaminatadipura, 2006: 217).

¹¹ Nama kecil Sunan Pakubuwana III adalah RM Suryadi. Ia adalah putra Sunan Pakubuwana II. Pada masa pemerintahannya pecah pemberontakan Pangeran Mangkubumi yang mengakibatkan terbaginya Mataram menjadi dua (*palihan nagari*), yaitu Kasunanan Surakarta dan Kesultanan Yogyakarta, lewat Perjanjian Giyanti pada tahun 1755 M. Setelah meninggal pada tahun 1788 M dia dimakamkan di Imogiri (Hamaminatadipura, 2006: 217).

1999: 198). Pada masa kekuasaan Pakubuwana IV yang juga bergelar *Sunan Wali* dan *Ratu Ambeg Wali Mukmin* itu (1788-1820),¹² konsolidasi kekuasaan sudah terjadi. Konstelasi politik internal kerajaan juga relatif stabil dibandingkan sebelumnya. Situasi tersebut mendukung agenda penyebaran agama Islam di bawah kekuasaannya. Sejumlah strategi politik dan kultural dijalankan, misalnya, untuk menetralkan kuatnya pengaruh budaya animisme dan dinamisme yang berkembang di masyarakat Surakarta kala itu.

Sejumlah ulama besar yang memiliki kapasitas intelektual yang mumpuni dalam bidang keislaman sengaja didatangkan ke Surakarta. Salah satu tokoh Islam kenamaan yang diminta oleh Pakubuwana IV untuk mengajarkan dan mengembangkan Islam pada masa itu adalah Kiai Jamsari dari Banyumas. Kedatangan Kiai Jamsari memberikan warna baru bagi perkembangan Islam di Surakarta. Dengan “bermarkas” di sebelah barat daya dari kraton Surakarta, Kiai Jamsari leluasa melakukan interaksi dengan *kawula alit* dan juga kaum *ningrat* atau bangsawan kraton. Intensitas komunikasi yang tinggi itu dimanfaatkan dengan baik oleh Kiai Jamsari untuk mengajarkan syariat Islam

¹² Nama kecil Sunan Pakubuwana IV adalah RM Subadya. Ia adalah putra Sunan Pakubuwana III. Pada saat remaja dia menjadi santri di Pesantren Tegalsari, Ponorogo. Interaksinya dengan para santri Tegalsari membuatnya memiliki kebencian yang mendalam terhadap orang-orang Belanda. Ketika memerintah di Surakarta, dia mengangkat para teman santrinya di Tegalsari menjadi penasehat raja. Hal ini memunculkan ketegangan antara Kasunanan Surakarta dengan pemerintah Belanda di Jawa. Raja santri ini akhirnya tidak berdaya ketika dia harus berhadapan dengan gabungan pasukan Belanda yang dibantu pasukan Kesultanan Yogyakarta dan Pasukan Pura Mangkunegaran. Setelah meninggal pada tahun 1820 M dia dimakamkan di Imogiri (Marihandono dan Juwono, 2008: 95-97)

kepada khalayak luas. Kuatnya persebaran pengaruh ajaran Islam kala itu amat dirasakan dengan menurunnya aksi-aksi kriminalitas dan tindakan-tindakan yang tidak sesuai dengan ajaran agama seperti perjudian dan prostitusi. Begitu fenomenalnya Kiai Jamsari, hingga saat ini wilayah perkampungan bekas markas Kiai Jamsari itu kini dikenal sebagai *kampung Jamsaren* (Darakah, 1983: 2, Dasuki, Wawancara tanggal 2 Juni 2007).

Keberhasilan Kiai Jamsari, yang juga berlanjut pada masa generasi selanjutnya atau masa Kiai Jamsari II, tentu sangat dipengaruhi oleh keberpihakan kebijakan politik Sunan Pakubuwana IV. Secara personal, Pakubuwana IV sendiri adalah sosok yang taat beragama yang sudah diperlihatkannya sejak berstatus putra mahkota kerajaan. Pakubowo IV memiliki persinggungan khusus dengan para ulama besar kala itu. Hal itu dimanfaatkan dengan baik untuk memperkuat pengetahuan dan pemahaman keislamannya. Selain itu, Pakubuwana IV juga dikenal sebagai seorang pujangga. Kemahirannya dalam bidang sastra itu kemudian dimanfaatkan olehnya untuk menjadi sarana menyebarkan ajaran Islam yang dituangkannya dalam *serat-serat piwulang* seperti *Serat Wulang Reh*, *Wulang Dalem*, *Wulang Tata Kerama*, *Wulang Putri* dan *Wulang Brata Sunu*. Dalam karya sastra itu, tidak sedikit aspek moral, etis, dan kepercayaan yang diambil dari ajaran yang termaktub dalam Al-Qur'an dan Hadis (Soeratmin, 1995: 18).

Kuatnya identitas Islam dalam konstalasi perpolitikan kraton pada masa Pakubuwana IV juga berimplikasi pada hubungan antara pihak Kasunanan dengan pemerintah kolonial Belanda. Identitas keislaman yang ditanamkan oleh pihak kraton

dimanfaatkan oleh raja untuk memunculkan sentimen anti-kolonial untuk melepaskan diri dari pengaruh jajahan Belanda. Upaya pembangunan karakter masyarakat Surakarta dengan nafas Islam itu diarahkan oleh Pakubuwana IV agar masyarakat Jawa tidak silau oleh gemerlap budaya Eropa, melainkan tetap menjadikan budayanya sendiri sebagai kiblat peradaban bangsanya dengan berlandaskan nilai-nilai Islam dan kearifan lokal. Sentimen kolektif anti-kolonial itu sendiri disambut baik oleh komunitas santri yang menggunakan isu aqidah keislaman untuk membedakannya dengan bangsa kolonial yang juga menjalankan agenda penyebaran agama Kristiani.¹³

Pakubuwana IV mewujudkan keberpihakannya terhadap nilai-nilai Islam itu dengan menerapkannya langsung dalam sistem tata kelola pemerintahannya. Regulasi administratif kraton peninggalan Sultan Agung benar-benar dipertahankan. Kemudian setiap kabupaten, kawedanan dan desa juga diwajibkan memiliki masjid sebagai pusat perkembangan agama Islam. Selain itu, Pakubuwana IV juga memerintahkan untuk didirikannya wahana pendidikan keislaman berupa pesantren sebagai tempat pengajaran kitab-kitab keagamaan. Pakaian prajurit kerajaan yang bergaya Belanda juga diganti dengan pakaian Jawa. Kemudian setiap hari Jumat, Sunan Pakubuwana IV melakukan shalat Jum'at di Masjid Agung, selanjutnya di hari Sabtu diadakan latihan *watangan* atau latihan perang dan

¹³ Ketegangan antara pemerintah kolonial Belanda dengan Sunan Pakubuwana IV terekam dalam catatan harian seorang prajurit perempuan Jawa yang bertugas menjadi pengawal KGPAI Sri Mangkunegara I. Catatan harian tersebut disistematisir secara baik oleh Ann Kumar dalam bukunya yang berjudul *Prajurit Perempuan Jawa: Kesaksian Ihwal Istana dan Politik Jawa Akhir Abad ke-18*.

seluruh *abdi dalem* yang menghadap raja diwajibkan berpakaian santri. *Abdi dalem* yang perilakunya tidak sesuai dengan syariat Islam akan diberhentikan dengan yang lainnya. Kebijakan Pakubuwana IV itu tidak lepas dari pengaruh sejumlah ulama yang melingkupi kepemimpinannya antara lain Raden Santri, Raden Panengah, Raden Kanduruhan, Raden Wiradigda, Kiai Balkan dan Kiai Nursaleh. Akibat dari sikap tersebut, konfrontasi dengan pihak Kompeni menjadi tidak terelakkan. Meskipun pemerintah Belanda mendesak Pakubuwana IV untuk menyerahkan sejumlah santri yang menjadi otak pemberontakan di sejumlah daerah, tetapi raja santri tersebut justru menolak dan melindungi mereka dari upaya penangkapan oleh pihak kolonial (Nurhajarini dan Triwahyono, 1999: 133). Ketegangan tersebut memuncak ketika Kraton Surakarta dikepung oleh pasukan gabungan Belanda, Kesultanan Yogyakarta dan Pura Mangkunegaran. Karena merasa kalah dalam jumlah pasukan, raja santri tersebut memutuskan untuk menyerahkan teman-teman santri yang semula diangkatnya sebagai penasehat raja pada pemerintah Belanda (Samroni dkk, 2010: 14-15, Marihandono dan Juwono, 2008: 96-97).¹⁴

Pada masa pemerintahan raja santri ini digubahlah *Serat Centhini*¹⁵ oleh KGPA Mangkunegara III, putra

¹⁴ Ketegangan antara Sunan Pakubuwana IV dengan pasukan Belanda yang dibantu pasukan Kesultanan Yogyakarta dan pasukan Pura Mangkunegaran tersebut digambarkan oleh Yasadipura II dalam sebuah karya sastra yang berjudul *Serat Babad Pakepung*.

¹⁵ *Serat Centhini* berisi kisah perjalanan putra-putri Sunan Giri setelah Giri Kedhaton dikalahkan oleh Pangeran Pekik dari Surabaya, ipar Sultan Agung dari Kerajaan Mataram, Jayengresmi, Jayengraga/Jayengsari dan Ken Rancangkapti. Dalam perjalanan ini, Jayengresmi mengalami pendewasaan spiritual setelah bertemu dengan sejumlah guru, tokoh-tokoh gaib dalam mitos

mahkota yang di kemudian hari menjadi Sunan Pakubuwana V dengan dibantu oleh tiga orang pujangga kerajaan, yaitu Raden Ngabehi Ranggasutrasna, Raden Ngabehi Yasadipura II (sebelumnya bernama Raden Ngabehi Ranggawarsita I) dan Raden Ngabehi Sastradipura. Serat tersebut seringkali ditafsirkan sebagai cerminan sinkretisme Islam-Hindu Jawa atau heterodoksi Islam (http://id.wikipedia.org/wiki/Serat_Centhini, diakses tanggal 23 Januari 2012). Namun dengan melihat keseluruhan isi karya sastra tersebut tampaknya bisa disimpulkan bahwa kecenderungan atau corak keislaman Kraton Surakarta adalah ortodoks, bukan heterodoks.

Pada tahun 1820 hingga 1823, kekuasaan Surakarta dipegang oleh Pakubuwana V yang bergelar *Sunan Sugih*.¹⁶ Karena hanya berkuasa tiga tahun, pada masa ini tidak banyak capaian dan perubahan yang bisa ditorehkan raja (Suratmin, 1992: 48). Selanjutnya, pada masa Pakubuwana VI (1823-1830) yang bergelar *Sunan Bangun Tapa*,¹⁷ watak anti-kolonial yang telah

Jawa kuno, dan sejumlah juru kunci makam-makam keramat di tanah Jawa. Ia dikenal dengan sebutan Syekh Amongraga.

¹⁶ Nama asli Sunan Pakubuwana V adalah RM Sugandhi. Dia hanya memerintah selama 3 tahun karena keburu meninggal dunia pada tahun 1823 M dan dimakamkan di Imogiri (Hamaminatadipura, 2006: 217).

¹⁷ Nama asli Sunan Pakubuwana VI adalah RM Supardan. Dia dikenal dengan sebutan *Sunan Bangun Tapa* karena memang punya kegemaran menyepi di tempat-tempat sepi untuk mencari ketenangan diri. Ketika pecah Perang Dipanegara pada tahun 1825-1830 M, secara diam-diam dia ikut membantu perjuangan pangeran santri asal Yogyakarta tersebut. Ketika melakukan ziarah ke makam para leluhurnya di Imogiri dia ditangkap oleh pemerintah Belanda karena dianggap sedang mempersiapkan diri untuk secara terang-terangan membantu Dipanegara. Dia dibuang

digelorakan sejak Pakubuwana IV kembali berlanjut. Pada tahun 1825, Pakubuwana VI melakukan serangan terhadap jantung pertahanan Kompeni di wilayah Surakarta, yang juga berbarengan dengan pemberontakan Pangeran Dipanegara di Yogyakarta. Sikap pembangkangan Pakubuwana VI terhadap kolonial Belanda diperlihatkan oleh sikapnya yang merestui pengangkatan Kiai Maja sebagai penasehat perang Pangeran Dipanegara. Kiai Maja sendiri adalah seorang ulama asal Solo (Darakah, 1983: 2).

Akibatnya, kekuatan militer Belanda memporak-porandakan kota Surakarta, membuat elit kraton dan sejumlah santri senior harus melarikan diri dan menjauh dari Surakarta. Pesantren Kiai Jamsari II juga sempat mati suri selama 50 tahun dan baru menggeliat kembali pada tahun 1880 ketika Pakubuwana IX berkuasa. Pesantren *Jamsaren* kembali menggeliat sejak hadirnya seorang kiai yang sangat alim bernama Kiai Idris, keturunan Kiai Imam Razi, mantan pembantu Pangeran Dipanegara. Kiai Idris berinisiatif untuk kembali menghidupkan pesantren *Jamsaren* dengan mengembangkan ajaran-ajaran Islam di daerah Surakarta (Darakah, 1983: 3, Dasuki, Wawancara tanggal 2 Juni 2007).

Selanjutnya, perkembangan Islam pasca Pakubuwana VI mengalami peningkatan signifikan ketika Pakubuwana VII bertahta pada tahun 1830-1858.¹⁸ Geliat tradisi keislaman pada masa Pakubuwana

ke Ambon dan meninggal di sana. Pemerintah RI memberikan penghormatan kepadanya sebagai pahlawan nasional dengan SK Presiden No 294/64 Tanggal 17 November 1964 (Hamaminatadipura, 2006: 217) (Samroni dkk, 2010: 18-19).

¹⁸ Nama asli Sunan Pakubuwana VII adalah RM Malikis Salikin. Pada masa pemerintahannya hukuman qisas masih berlaku, meskipun pelaksanaannya harus mendapatkan persetujuan dari Gubernur.

VII ini ditandai oleh adanya tradisi kegiatan keagamaan pada hari Kamis malam, di mana sejumlah kiai didatangkan untuk melantunkan bacaan ayat-ayat suci al-Qur'an hingga larut malam. Ajaran-ajaran keagamaan yang disusupkan lewat kebudayaan dan sastra juga dilakukan di lingkungan *Kauman*, sebagaimana yang ditunjukkan melalui tembang *Laras Madya*, atau acara *terbangan*, yang syair-syair lagunya didasarkan pada ajaran etis dan norma sosial yang bersumber dari *Serat Wulangreh*.

Selain itu, agenda transformasi syariat Islam juga sudah dirintis oleh Sunan Pakubuwana VII melalui pemberlakuan aturan hukum Islam yang meregulasi kehidupan sosial dan keberagaman masyarakat Surakarta kala itu. Kebijakan itu dibuktikan oleh *Naskah No. 86* yang mewajibkan kepada seluruh masyarakat, termasuk para buruh perantau (*pangindung*) yang tinggal di tanah *pakauman* Surakarta untuk menghindari tindakan maksiat dan juga berpartisipasi dalam acara tabuh gamelan pada saat hajatan dilangsungkan. Peraturan tersebut kemudian diserahkan kepada pengulu, ulama besar yang diangkat oleh raja untuk menjadi pakar dalam bidang agama dan hukum Islam dalam tatanan masyarakat Kasunanan Surakarta.

Sementara pada masa Pakubuwana VIII (1859-1861)¹⁹ agenda pembangunan kembali masjid agung

Setelah meninggal pada tahun 1858 M dia dimakamkan di Imogiri (Samroni dkk, 2010: 19-20) (Hamaminatadipura, 2006: 218).

¹⁹ Nama asli Sunan Pakubuwana VIII adalah RM Kusen. Dia adalah putra Sunan Pakubuwana IV dan kakak dari Sunan Pakubuwana VII. Masa pemerintahannya bisa dikatakan paling pendek karena hanya berlangsung sekitar 3 tahun. Dia naik tahta ketika umurnya telah mencapai 69 tahun, meninggal tiga tahun kemudian,

dilaksanakan. Perluasan bangunan masjid agung itu ditunjukkan oleh dibangunnya *pawestren* selatan dan utara yang masing-masing berada di samping kanan dan kiri masjid. Bangunan yang diresmikan pada 2 Maret 1850 itu difungsikan sebagai tempat untuk belajar membaca al-Qur'an dan kantor petugas kerajaan di bidang agama. Pada 21 Agustus 1856, serambi masjid kembali dibangun. Selanjutnya, *mustaka emas* atau kubah yang terletak di puncak bangunan masjid juga dipugar.

Pembangunan masjid agung itu terus berlanjut hingga masa Pakubuwana IX (1861-1893).²⁰ Agenda transformasi syariat Islam yang telah dijalankan para pendahulunya juga diteruskan. Penguasa Kraton Surakarta ini juga bersikap terbuka dengan kehadiran tamu-tamu keagamaan dari Saudi Arabia, kawasan di mana pertama kali Islam lahir dan berkembang. Di antara tamu-tamu yang pernah datang adalah Syarif 'Abd al-Majid dari Makkah yang datang ke kraton Jawa ini pada tahun 1876. Dalam moment kehadiran tamu dari tanah suci ini tampillah Muhammad Qamar, anak dari Pengulu Tafsir Anom IV, sebagai penterjemah raja. Karena terkesan dengan kemampuan bahasa Arab dan ilmu-ilmu keislaman anak muda berusia 23 tahun inilah maka Sunan Pakubuwana IX kemudian mengangkatnya sebagai *abdi dalem mutihan* di kraton pada tahun 1880, dengan surat keputusan nomor 163, dengan gelar Kiai

tepatnya pada tanggal 28 Desember 1861 M dan dimakamkan di Imogiri (Samroni dkk, 2010: 20-21).

²⁰Nama asli Sunan Pakubuwana IX adalah RM Duksina. Dia adalah anak kelima Sunan Pakubuwana VI yang lahir pada Rabu, 7 Sya'ban 1758 J atau 22 Desember 1830 M. Dia dinobatkan menjadi raja pada tanggal 30 Desember 1861 M. Dia meninggal pada tanggal 17 Maret 1893 M dan dimakamkan di Imogiri (Samroni dkk, 2010: 21-22).

Khatib Arum pada tahun Jimakir 1810 (Parawaris, 1934: 7).

Sebagai raja yang senantiasa mengedepankan pelaksanaan syari'at Islam, Pakubuwana IX mengambil kebijakan-kebijakan yang memberi dukungan bagi dilaksanakannya formalisasi ajaran-ajaran Islam. Hal ini dapat dilihat dari surat keputusan (*serat piyagem*) yang diterbitkan oleh Sunan Pakubuwana IX tentang pengangkatan Muḥammad Qamar sebagai *pengulu ageng* dengan gelar *Pengulu Tafsir Anom V*) pada malam Jum'at, tanggal 18 Sapar tahun Dal, 1885 M. Surat keputusan raja tersebut juga mengatur tugas-tugas yang mesti dilaksanakan oleh sang pengulu, misalnya menangani perkara-perkara perdata Islam (Parawaris, 1934: 7, Margana, 2004: 432).

Selanjutnya, saat kekuasaan Pakubuwana X (1893-1939 M)²¹ berlangsung, aktivitas keagamaan mengalami perkembangan yang sangat pesat. Transformasi syariat Islam semakin digalakkan di mana perundang-undangan yang didasarkan pada hukum agama dijalankan untuk mengatur berbagai bidang (Geertz, 1983: 166). Acara-acara keagamaan berupa pembacaan kitab agama pada hari Rabu malam Kamis di *Bangsal Pracimarga* juga terus dilakukan. Pada kesempatan itu, Raden Pengulu Tafsir Anom didaulat untuk mengurai isi kitab yang dibacakan. Pada Kamis malam Jumat, Pakubuwana X melakukan *udhik-udhik* atau sedekah menyebar uang

²¹ Nama asli Sunan Pakubuwana X adalah RM Malikin Kusna. Dia dilahirkan pada Kamis Legi, 21 Rajab 1795 M/29 November 1866 M. Dia dinobatkan menjadi raja pada Kamis Wage, 12 Ramadhan tahun Je 1822/30 Maret 1893 M. Dalam folklore Jawa dikatakan bahwa raja ini merupakan raja terbesar di Surakarta yang mengabdikan kemuliaan dan kewibawaan untuk dirinya sendiri dan tidak menyisakan untuk raja sesudahnya (Kuntowijoyo, 2006: 19-23)

sebagai ritual sosial keluarga raja (Pakubuwana X, 1914: 23-24).

Besarnya pengaruh keislaman terhadap pribadi Sunan Pakubuwana X tersebut merupakan implikasi dari cara pandang dunia (*world view*) bahwa raja merupakan sentra makro dan mikro kosmos di mana raja memiliki kekuasaan sentral. Sebagai wujud tingginya posisi raja, Sunan Pakubuwana X pun menggunakan gelar yang diterimakan secara turun temurun bagi para raja Islam Jawa, yaitu *Sampeyan Dalem Inkgang Sinuhun Kanjeng Susuhunan Pakubuwono Senapati Ingalaga Sayidin Panatagama Khalifatullah* (Nurhajarini dan Triwahyono, 1999: 190-191).²² Gelar itu menempatkan seorang raja di Surakarta bukan hanya sebagai pimpinan pemerintahan, melainkan juga menjadi panutan beragama berlandaskan syariat Islam. Kesadaran akan eksistensi dirinya sebagai raja itulah yang membuat sang raja, meski berada di bawah tekanan pihak kolonial Belanda, berani melakukan perlawanan-perlawanan kultural terhadap kolonial. Perlawanan kultural tersebut tampak dalam hal keberaniannya melakukan hal-hal yang dilarang oleh pemerintah kolonial Belanda: mendirikan Madrasah

²² Secara harfiah, gelar tersebut berarti bahwa raja merupakan penguasa jagad kecil atau mikro kosmos dalam arti pemimpin bagi diri sendiri dan juga penguasa makro kosmos atau jagad besar yang berarti penguasa dunia. Raja ditempatkan sebagai tokoh utama yang paling dihormati (*Sampeyan Dalem Inkgang Sinuhun Kanjeng Susuhunan*), yang menjadi pusat kehidupan masyarakat dan dunia (*Pakubuwana*). Sementara itu dalam konteks pemerintahan, raja juga merupakan panglima tertinggi dalam angkatan perang (*Senapati Ingalaga*). Dalam konteks kehidupan beragama, raja juga menjadi pemimpin agama (*Ngabdurahman Sayidin Panatagama*) di mana raja sebagai pemimpin rakyat harus berlaku adil untuk menegakkan amanah Tuhan (*Khalifatullah*).

Manbaul Ulum pada tahun 1905, mengirimkan rombongan untuk berziarah ke makam Sunan Pakubuwana VI di Ambon pada 1907, melakukan safari perjalanan ke berbagai kota di Jawa yang mencapai puncaknya di Demak yang disambut ratusan ribu orang di alun-alun kota tersebut pada tahun 1914 (Kuntowijoyo, 2006: 38-39).

Besarnya perhatian raja terhadap aspek keagamaan saat itu diwujudkan dengan mengintensifkan tradisi *sekaten*, *grebeg siyam*, *gerebeg maulud*, dan lain sebagainya sebagai media dakwah keislaman melalui sarana kultural. Upaya peningkatan pemahaman keislaman di akar rumput juga dilakukan dengan mengubah sistem khutbah Jum'at yang semula menggunakan bahasa Arab diganti dengan bahasa Jawa. Upaya itu dilakukan untuk mempermudah transfer pengetahuan (*transfer of knowledge*) bagi masyarakat akar rumput untuk memahami ajaran Islam lebih komprehensif.

Jika dirunut dari sejarahnya, masa kejayaan perkembangan Islam di masa Kasunanan Surakarta terjadi pada masa Pakubuwana X (1893-1939) ini. Selain dipengaruhi oleh karakter kepemimpinan dan sosok alim sang raja, keberhasilan itu juga ditopang oleh hadirnya Pengulu Tafsir Anom V sebagai orang nomor satu di bidang keagamaan yang dipercaya oleh raja sebagai *pengulu ageng* sekaligus penasehat raja. Bahkan, sang raja sendiri juga belajar ilmu agama dari *abdi dalem mutihan* yang bernama Bagus Raden Panji Affandi Muḥammad Muqaddas, yang juga saudara Pengulu Tafsir Anom V (Pusponegoro, 2007: 43).²³

²³ Kanjeng Raden Pengulu Tafsir Anom V lahir pada 10 Rabiul Awal jumakir 1786 atau 1853 M dengan nama asli Raden Muḥammad Qamar, putra keenam dari KRP Tafsir Anom IV.

Kehadiran Pengulu Tafsir Anom V sebagai ulama besar kraton yang memiliki pemahaman mendalam di bidang agama memberikan legitimasi politik yang kuat di tengah perkembangan masyarakat Islam yang semakin mapan. Secara politis, kehadiran ulama besar dalam struktur kraton ini tentu memiliki muatan kepentingan untuk melanggengkan kekuasaan raja dengan menggunakan legitimasi agama sebagai instrumen politik untuk mengikat loyalitas masyarakat kecil (*kawula alit*) terhadap kekuasaan yang berjalan (*the ruling power*).

Begitu pentingnya pakar agama dalam arah perkembangan sosial dan politik kerajaan saat itu, maka muncul kesadaran akan perlunya regenerasi ulama pada saat itu. Apalagi jumlah ulama atau para pakar keislaman waktu itu terus berkurang sehingga membuat pihak kerajaan merasa prihatin. Sebab keberadaan tokoh ulama besar di lingkungan kraton akan memberikan

Persinggungannya dengan pendidikan agama Islam dimulai sejak usia dini dengan belajar di pesantren Tegalsari, Ponorogo di bawah asuhan Kiai Abdul Muchtar, kemudian pesantren Banjarsari, Madiun di bawah asuhan Kiai Haji Mahmud, lalu pesantren Kebonsari, Madiun di bawah kendali Kiai Hasan Abu Kasan Asgari, hingga dirinya menginjak remaja masih belajar di pesantren Darat, Semarang di bawah asuhan Kiai Mahfud dan Kiai Muhtarom. Tafsir Anom V kemudian menikah dengan putri dari Raden Mas Ngabehi Prajamenggala. Tafsir Anom V menjalani profesi sebagai Pengulu Ageng selama 48 tahun, tepatnya sejak hari Kamis Wage, 3 Safar 1815 Jawa atau 1885 Masehi sampai tahun 1933. Besarnya pengaruh Tafsir Anom V dalam perkembangan sosial keagamaan saat itu membuat pemerintah Hindia Belanda mengangkatnya menjadi *Pengulu Landraad* dengan beslit dari Bogor pada 7 Januari 1903, dan berdinast selama 20 tahun. Tafsir Anom V dikaruniai anak sebanyak delapan orang yaitu R. Dirdjadipura, R. Tandadipura, R. Muḥammad Adnan, R. Muḥammad Ṭohar, R. Sahlan, R. Ngt. Sumadiharja, R. Ngt. Kajambasari (Zamachsari), dan R. Ngt. Candradipura.

makna penting bagi legitimasi kekuasaan spiritual raja selaku pemimpin politik dan agama atau *panatagama*.

Untuk itu, peningkatan kapasitas intelektual generasi muda dalam bidang keislaman saat itu dijadikan prioritas utama dalam kinerja pemerintahan. Untuk menguasai ilmu agama Islam, tentu studi langsung ke jazirah Arab akan memberikan prestise tersendiri bagi seorang santri. Tetapi karena kendala geografis dan keterbatasan sumber daya ekonomi sebagai modal pengiriman santri ke negara-negara Timur Tengah seperti Saudi Arabia dan Mesir, maka hal ini hanya bisa dilakukan oleh kalangan tertentu saja. Tiga orang anak Tafsir Anom V sendiri adalah termasuk orang yang sangat beruntung karena mereka diberi kesempatan untuk menempuh studi di Arab Saudi dan Mesir. Sementara bagi mereka yang tidak berkesempatan belajar agama Islam langsung ke jazirah Arab, menjadi pekerjaan rumah tersendiri bagi pihak kerajaan.

Untuk mengatasi masalah tersebut, atas saran sejumlah ulama kepada Pengulu Tafsir Anom V dan Papatih Dalem Sasradiningrat, Kasunanan Surakarta akhirnya melakukan terobosan besar dengan membuka sekolah Islam modern yang bertujuan untuk mencetak kader-kader ulama handal ke depan. Usulan brilian itu kemudian direspon oleh Pakubuwana X dan besarnya perhatian raja Jawa tersebut diwujudkan dengan pemberian nama sekolah Manbaul Ulum,²⁴ yang berarti

²⁴ Peran penting Madrasah Manbaul Ulum Surakarta dalam penyiaran Islam dikupas secara baik oleh Siti Nuryati dalam skripsinya yang berjudul *Manbaul Ulum Dalam Peningkatan Pengamalan dan Syiar Islam: Dinamika Pendidikan Islam Dalam Mencetak Ulama Di Surakarta Tahun 1905-1945* (<http://eprints.uns.ac.id/521/>, diakses tanggal 21 Januari 2012).

sumber ilmu pengetahuan. Dalam perkembangannya, pihak Kasunanan Surakarta terlibat sangat aktif dalam pengelolaan sekolah ini. Bahkan pihak kerajaan juga mewujudkan keberpihakan dan komitmen besarnya terhadap lembaga pendidikan ini dengan kesediannya menopang kebutuhan finansial sekolah Manbaul Ulum ini (Noer, 1980: 45-46).

Secara sosial-politik, inisiatif pendirian sekolah Manbaul Ulum ini tidak lepas dari upaya *counter-culture* terhadap perkembangan pengaruh agama Kristen yang disebarkan oleh kaum kolonial Eropa. Dukungan penuh pihak istana terhadap pendirian sekolah yang semula diperuntukkan bagi anak-anak para sentana dalem, abdi dalem dan kawula dalem ini, juga mengandung arti perlawanan dan pembangkangan pihak Kasunanan terhadap pemerintahan kolonial Hindia Belanda. Sebab menurut *Staatblad van Nederland-Indie* 1893 dikatakan bahwa pengajaran Islam di sekolah-sekolah yang diselenggarakan oleh pemerintah dan swasta adalah hal terlarang dan bisa dijatuhi sanksi pembubaran (Sutirto, 2010: 92). Pihak kolonial khawatir bahwa pengajaran agama Islam dalam dunia pendidikan tersebut akan berakibat pada meningkatnya sentimen emosional kolektif yang melahirkan nasionalisme dan kesadaran antipati warga terhadap pemerintah kolonial.

Untuk mengantisipasi situasi yang tidak diinginkan dalam pendidikan Islam itu, pemerintah Hindia Belanda memberlakukan aturan tentang penerbitan "ordonansi guru". Aturan itu menjadi landasan bagi pemerintah kolonial untuk membatasi intensitas pengajaran agama Islam di mana tidak semua orang yang memiliki pemahaman yang memadai dalam bidang keagamaan dapat menjadi guru agama. Mereka

diwajibkan mengantongi surat ijin pemerintah untuk melegalkan aktivitasnya sebagai guru agama (Maksum, 1990: 115). Tak hanya itu, pembredelan terhadap sekolah agama yang tidak memiliki izin pemerintah juga dilakukan. Kendati tindakan preventif dan represif dilakukan, tetapi aturan semacam itu tidak mampu menghalangi tekad besar Sunan Pakubuwana X yang memang dikenal memiliki kesadaran untuk mengembangkan ajaran-ajaran Islam di wilayah kekuasaannya tersebut.

Selaku pemimpin politik dan agama di teritorial kerajaan, Sunan Pakubuwana X merasa sangat terusik dengan pendirian sekolah-sekolah yang dikelola oleh *zending* atau lembaga Kristen (Brugmans, 1987: 364-365).²⁵ Sementara Sunan tidak berkenan rakyatnya memeluk agama selain Islam. Artinya, Manbaul Ulum yang secara formal didirikan pada hari Ahad, 20 Jumadil Awal tahun Alif 1835 (tahun Jawa) atau 23 Juli 1905 ini memiliki peran strategis untuk mengantisipasi

²⁵ Menurut arsip Mangkunegaran yang berjudul *Opgave van Openbare Onderwijsinrichtingen in Gewest Soerakarta*, dijelaskan bahwa lembaga pendidikan yang dikelola oleh *zending* semula dijalankan oleh kelompok van de Gereformeerde Kerk te Delf, yang terdiri atas C. Van proosdij, Van Ansel, C.J. De Zomer, G.C.E. de Man serta Pendeta Bekker. Lembaga pendidikan ini terbagi atas dua kategori, yakni sekolah yang diperuntukkan bagi anak-anak Eropa dan yang sederajat, serta sekolah yang ditujukan untuk anak-anak pribumi. Sekolah *zending* ini memang sengaja ditujukan untuk memberikan pelajaran agama Kristen serta memperkenalkan peradaban Barat. Karena itu, sumber pendanaan sekolah-sekolah ini banyak sekali diperoleh dari bantuan pemerintah kolonial. Dengan dukungan finansial yang memadai itu membuat perkembangan sekolah *zending* menjadi sangat pesat. Di wilayah Solo sendiri pada tahun 1930 terdapat setidaknya 20 sekolah *zending* yang tersebar di Margoyudan, Villapark atau dekat Pasar Legi, Sidokare, Jebres, Gemblegan, Danukusuman, Kawatan, Gilingan serta Manahan.

perkembangan Kristen di wilayah Surakarta (Soeratmin, 2000: 343-344; Soejati, 1984: 18).

Ketika didirikan pada tahun 1905, Madrasah Manbaul Ulum memiliki susunan pengurus di mana birokrasi Kraton Surakarta ikut mengambil peran di dalamnya, yaitu Patih Arya Sasradiningrat sebagai pengawas tertinggi (*mufattisy akbar*), Raden Pengulu Tafsir Anom V sebagai pengawas besar (*mufattisy kabir*) dan Raden Arya Reksadipraja sebagai sekretaris pengawas (*katib mufattisy*). Dewan guru yang mengajar di madrasah paling kenamaan di Jawa pada awal abad ke-20 tersebut adalah Kiai Ketib Arum, Kiai Faḍil, Kiai Bagus Abdul Khatam, Kiai Muḥammad Nawawi, Kiai Bagus Ngarofah, Kiai Muḥammad Idris, Kiai Fakhr al-Razi dan Kiai Ilyas (Adnan, 2003: 18).

Kendati disinyalir mengandung muatan politis, agenda dasar peningkatan kualitas sumber daya manusia umat Islam saat itu tetap menjadi prioritas utama. Sejumlah terobosan mutakhir dilakukan oleh pengelola sekolah Manbaul Ulum, misalnya, kurikulum sekolah tidak hanya didominasi oleh ilmu agama seperti *fiqh*, bahasa Arab, *tarikh*, dan lainnya, tetapi juga tetap memberikan ruang kepada para siswanya untuk belajar ilmu umum seperti ilmu berhitung, bahasa Melayu, ilmu pasti, ilmu bumi dan bahasa Belanda. Untuk mata pelajaran keislaman, kurikulum dibuat sedemikian rupa dengan menjadikan beberapa kitab standar sebagai bacaan wajib.

Adapun kitab-kitab yang menjadi rujukan kurikulum Manbaul Ulum saat itu antara lain *al-Awāmil*, *al-Ajrūmiyyah*, *‘Umirīṭī*, *Alfiyah*, *Binā’*, *‘Izzi*, *Masqūd*, *Kailāni*, *Ibnu ‘Aqīl*, *Asymūnī*, *Faḥ al-Qarīb*, *Faḥ al-Mu’īn*, *Faḥ al-Wahhāb*, *al-Maḥallī*, *al-Jauhar al-Maknūn*, *‘Uqūd al-Jumān*, *Talkhīs*, *Sullam*, *Idāhul-*

Mubham, Baiqūniyyah, Ḥadīṣ Arba'īn, Bulūg al-Marām, Ḥadīṣ Muslim, Ḥadīṣ Bukhārī, Tafsīr al-Jalālain, al-Baiḏāwī dan *al-Waraqāt* (Yunus, 1979: 54). Kitab-kitab astronomi Islam (*falak*) juga diajarkan, misalnya *Wasīlat at-Ṭullāb* (Paprentahan, 1932: 196-197). Selain kitab-kitab tersebut, ada juga kitab-kitab yang menjadi rujukan dan bahan-bahan diskusi di luar kelas, seperti *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah bi Tawḏīḥ at-Tafsīr al-Jalālain li ad-Daqāiq al-Khafīyyah* yang terkenal dengan sebutan *Tafsīr al-Jamāl, I'ā'nah at-Ṭālibīn, Taqrīb, Mīzān Sya'rāny, al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān, Tafsīr al-Khāzin* (Dasuki, Wawancara tanggal 2 Juni 2007).

Manbaul Ulum juga tidak menampilkan watak diskriminatifnya terhadap emansipasi perempuan. Lembaga pendidikan ini membuktikannya dengan tidak hanya mengakomodasi santri laki-laki tetapi juga menerima santri perempuan. Metode pengajaran Manbaul Ulum juga tidak hanya mengacu pada pola-pola tradisional pesantren seperti *sorogan* (pengajaran secara individual), *bandongan* atau *wetonan*, melainkan sudah mengenal pola pengajaran dengan menggunakan media kelas secara formal. Di sini, metamorfosa pesantren ke madrasah mulai dijalankan dan menorehkan hasil yang gemilang.

Kehadiran sekolah ini banyak sekali menarik perhatian publik, dibuktikan oleh besarnya antusiasme warga kelas menengah ke atas yang menyekolahkan anaknya di sini. Pada tahun 1905 tercatat sudah ada sekitar 500-an siswa, meskipun masih didominasi oleh mereka yang berasal dari kalangan keluarga menengah yakni anak para *abdi dalem pamethakan* atau pegawai *Reh Pengulon* (Adnan, 1996: 17). Keberhasilan terobosan Manbaul Ulum ini disebut oleh media Belanda *Algemeen Handelsblad* edisi 29 September 1905 sebagai

perguruan tinggi Islam atau *Mohammedaansche Universiteit op Java* di tanah Jawa yang berhasil memelopori pembaharuan pendidikan Islam modern di Indonesia (*Majalah Adil*, November 1996). Bahkan berita tentang perkembangan pesat Manbaul Ulum ini sempat menjadi isu hangat di parlemen Belanda. Sebuah selebaran gelap bertajuk "*Een Mohammedaansch Universiteit op Soerakarta*" membuat miris para anggota parlemen, di mana sebuah lembaga pendidikan Islam yang setara dengan perguruan tinggi dibiarkan begitu saja bebas berkembang di Surakarta. Situasi tersebut membuat para politisi Belanda itu khawatir lembaga itu pada saatnya akan memunculkan gerakan perlawanan sosial yang massif dan membahayakan pemerintahan kolonial di Hindia Belanda, terutama di Jawa. Sebuah majalah Belanda juga menilai bahwa dengan didirikannya sekolah modern tersebut maka Sunan Pakubuwana X sudah tidak lagi netral dalam urusan agama yang mungkin dikarenakan hadirnya kegiatan zending di wilayah Kasunanan. Keberpihakan sang raja terhadap gerakan keislaman juga menyebabkan mistik mulai terdesak oleh gerakan keislaman yang tumbuh dengan suburnya di wilayah Kasunanan tersebut (Kuntowijoyo, 2006: 40).

Kendati demikian, masa keemasan Manbaul Ulum ini sirna sudah ketika pergolakan politik menjelang proklamasi kemerdekaan Indonesia terjadi. Sejak kedatangan imperialisme Jepang pada sekitar 1942, Manbaul Ulum mengalami kemunduran. Bahkan antara tahun 1943 hingga 1945, lembaga ini mengalami kevakuman. Para santrinya banyak yang turut aktif dalam aksi perjuangan kemerdekaan. Seiring menurunnya performa Kraton Surakarta, akhirnya aliran pendanaan untuk lembaga ini semakin kecil.

Kondisi ini berimplikasi pada melemahnya perkembangan dinamika pendidikan Islam saat itu. Madrasah modern paling kenamaan di Jawa itu pun mulai surut. Upaya-upaya untuk memajukannya kembali terasa semakin meredup karena semua konsentrasi dan usaha sedang tertuju pada kelahiran Republik Indonesia.

Tradisi Penafsiran Al-Qur'an di di Surakarta

Karena desakan politik dari berbagai kalangan di Belanda, khususnya kelompok etis, pada awal abad ke-20 M pemerintah Belanda memberlakukan politik etis.²⁶ Diberlakukannya politik etis oleh pemerintah Hindia Belanda yang juga dibarengi oleh besarnya perhatian pihak Kasunanan Surakarta terhadap pengembangan

²⁶ Politik etis atau politik balas budi adalah politik berbasis suatu pemikiran yang menyatakan bahwa pemerintah kolonial memegang tanggung jawab moral bagi kesejahteraan pribumi. Pemikiran ini merupakan kritik terhadap politik tanam paksa. Munculnya kaum etis yang dipelopori oleh Pieter Brooshooft (wartawan Koran *De Locomotief*) dan C.T. van Deventer (politikus) ternyata membuka mata pemerintah kolonial untuk lebih memperhatikan nasib para pribumi yang terbelakang. Pada 17 September 1901, Ratu Wilhelmina yang baru naik tahta menegaskan dalam pidato pembukaan Parlemen Belanda, bahwa pemerintah Belanda mempunyai panggilan moral dan hutang budi (*een eerschuld*) terhadap bangsa pribumi di Hindia Belanda. Ratu Wilhelmina menuangkan panggilan moral tadi ke dalam kebijakan politik etis, yang terangkum dalam program *Trias van Deventer* yang meliputi: Pertama, irigasi (pengairan), membangun dan memperbaiki pengairan-pengairan dan bendungan untuk keperluan pertanian. Kedua, emigrasi yakni mengajak penduduk untuk bertransmigrasi. Ketiga, edukasi yakni memperluas jangkauan dalam bidang pengajaran dan pendidikan (http://id.wikipedia.org/wiki/Politik_Etis, diakses tanggal 12 Februari 2012).

dunia pendidikan telah berhasil membentuk kelompok sosial kelas menengah yang lebih besar. Perkembangan kelas menengah itu memberikan pengaruh besar terhadap dinamika sosial, politik dan agama di Surakarta pada fase selanjutnya. Kesadaran akan pentingnya pelebagaan kekuatan masyarakat Islam semakin berkembang. Hal itu ditandai oleh mulai tumbuhnya sejumlah organisasi-organisasi sosial kemasyarakatan yang juga berorientasi pada peningkatan sumber daya manusia di bidang sosial, ekonomi, politik dan keagamaan.

Kehadiran lembaga Paheman Mardikintaka, misalnya, ikut memberikan warna baru dalam perkembangan pemikiran Islam di Surakarta. Lembaga ini semula didirikan oleh Raden Pengulu Tafsir Anom V pada tahun 1910 dan kemudian dikembangkan oleh anak-anaknya yang baru saja menamatkan studinya di Al-Azhar, Mesir dan Hijaz, Saudi Arabia pada 1916. Aktivitas organisasi ini berfokus pada diseminasi ide dan wacana baru dalam studi keislaman melalui cara penerbitan sejumlah buku-buku *Tafsir Al-Qur'an*. Pada tahun 1930, mereka juga mendirikan perpustakaan yang menyediakan koleksi buku dan kitab-kitab terbitan Arab dan Mesir untuk memperkaya khasanah keilmuan agama Islam di Surakarta dan sekitarnya. Dalam perkembangannya, Mardikintaka tidak menutup mata terhadap perkembangan sosial, sehingga arah gerakan pemikirannya juga diarahkan kepada penguatan masyarakat yang dibuktikan dengan penerbitan majalah beraksara latin yang mengulas tentang wacana pertanian, pendidikan dan kemasyarakatan di bawah pemerintahan Hindia Belanda (Prasetyo, 2001: 61).

Selain Mardikintaka, muncul juga lembaga Medan Moeslimin serta Islam Bergerak pada sekitar awal 1915.

Keduanya juga merupakan lembaga penerbitan yang lebih cenderung agresif menyebarkan propaganda terhadap kaum muslimin untuk menghadapi perkembangan pengaruh agama Kristen yang dibawa oleh pemerintah kolonial Hindia Belanda. Penerbitan Medan Moeslimin ini diprakarsai oleh lembaga Organisasi Tablig S.A.T.V (Siddiq, Amanah, Tablig, Vatonah). Pola gerakan mereka lebih diarahkan pada penguatan kapasitas masyarakat Islam di mana pendidikan dipandang menjadi kunci utamanya. Pendidikan dianggap sebagai eskalator yang akan memberikan kesempatan kepada mereka untuk melakukan mobilisasi vertikal di tengah kompetisi yang semakin ketat dengan kelompok hasil didikan kolonial. Upaya perbaikan dalam bidang pendidikan terus dilakukan. Sejumlah terobosan untuk memajukan pesantren dan sekolah-sekolah Islam di wilayah Surakarta melalui perluasan pelaksanaan madrasah ibtidaiyah terus dijalankan (Nuryati, 2010: 96-98).

Perkembangan pendidikan Islam melalui madrasah ibtidaiyah itu menjadi sangat pesat dengan adanya dukungan dari organisasi kemasyarakatan Sarekat Islam. Lembaga ini berdiri di Solo tepatnya pada 11 November 1916 di bawah kepemimpinan KH Samanhudi (Noer, 1980: 115). Sedangkan menurut Rambe (2005: 59), sebelum pendirian formal Sarekat Islam pada 1916, dikabarkan bahwa pada Agustus 1912, 35.000 orang dari 60.000 orang penduduk Surakarta pada saat itu telah menjadi anggota Sarekat Islam, termasuk juga di antaranya para pegawai tinggi dan para pangeran di Mangkunegaran dan Kasunanan. Perkembangan organisasi ini memang relatif signifikan. Selain dipengaruhi oleh faktor semakin mapannya pendidikan, peran media yang terus berkembang saat itu juga

membuat arus informasi semakin intensif. Sehingga sepak terjang Sarekat Islam semakin mudah ditangkap oleh masyarakat, terutama mereka yang berada di kelas menengah.

Dalam konteks perkembangan pemikiran Islam di Surakarta, eksistensi Manbaul Ulum memang tidak dapat dipungkiri memberikan peran besar dalam perjalanannya. Corak pemikiran keislaman yang berkembang di dalam sistem pengajaran Manbaul Ulum waktu itu tidak terpengaruh secara mendasar oleh perkembangan organisasi Islam lainnya seperti Nahdatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah.²⁷ Kendati demikian, *ahlusunnah wa al-jama'ah* masih tetap menjadi karakter dasar pemikirannya. Sementara wajah Islam kanan yang berorientasi pada gerakan purifikasi ajaran Islam tampaknya juga dijumpai di sana. Hal itu terindikasi oleh adanya larangan pengajaran *ilmu tasawuf* yang berkenaan dengan *ma'rifat* atau ilmu kesejatian (Noer, 1982: 323). Sebagaimana yang menjadi alasan lazim dalam komunitas Islam kanan, pengajaran ilmu tasawuf dikhawatirkan akan mendekonstruksi kualitas aqidah bagi mereka yang dinilai kurang kuat kadar keimanan dan ketaqwaannya. Secara general, kurikulum Manbaul Ulum ini memang tidak terlalu kentara masuk dalam polarisasi corak pemikiran keislaman kiri atau kanan, sebab orientasi dari *out put* pendidikannya memang diarahkan untuk mencetak para *abdi dalem pamethakan*

²⁷ Gerakan Muhammadiyah lahir tahun 1912 yang dipelopori oleh KH Ahmad Dahlan di Yogyakarta. Pada 1929, Muhammadiyah sudah memiliki 64 sekolah desa, sekolah normal dan sekolah guru (*Kweekschool*). Di Solo sendiri pada tahun 1930 sudah ada 10 sekolah Muhammadiyah, yang mayoritas terdiri atas sekolah *Standart School*, yang antara lain terletak di Mangkunegaran, Natakusuman, Kleco, Kampung Sewu, Kauman, Serengan dan Pasar Legi.

yang bertugas sebagai pegawai bidang keagamaan di kraton Surakarta atau calon-calon pengulu yang akan bertugas di *raad* agama.

Meskipun perkembangan sosial masyarakat Surakarta saat itu sangat dipengaruhi besar oleh warna keislaman, akan tetapi hal itu bukan berarti mematikan eksistensi tradisi Jawa. Karena itu, proses kaderisasi para *abdi dalem pamethakan* melalui lembaga pendidikan bernama Manbaul Ulum itu juga memasukkan mata pelajaran kebudayaan Jawa sebagai bagian integral dalam kurikulum pengajarannya. Langkah itu dipandang sebagai upaya agar masyarakat tidak tercerabut dari akar budayanya apalagi jika malah sampai berkiblat pada kebudayaan Barat yang dibawa kaum imperialis. Penguatan kebudayaan Jawa dan pengajaran Islam itu diharapkan dapat membangun kembali kehormatan dan harga diri kebangsaan serta aqidah yang telah dihancurkan oleh penjajah.

Supaya tidak terjadi pencampuradukan aqidah dalam upaya menyelaraskan ajaran agama Islam dan konteks kebudayaan Jawa, maka raja meminta pengulu untuk memberikan landasan yuridis-Islam kepada setiap produk akulturasi demi keberhasilan syiar Islam. Supaya tidak kehilangan ruh keislamannya, seorang pengulu dipersilakan untuk memimpin doa di setiap upacara adat kraton. Dengan demikian, tidak ada nilai atau ajaran yang berbenturan antara ajaran Islam dan budaya Jawa.

Islamisasi tradisi Jawa juga menjadi sangat dominan dalam ritual-ritual kebudayaan kraton. Dalam upacara *Sekaten* misalnya, nafas Islam sangat bisa dirasakan. Istilah *Sekaten* sendiri diyakini berasal dari kata *syahādatain* yang berarti dua kata *syahādat* atau deklarasi keyakinan, yakni *syahādat tauḥīd* dan *syahādat rasul* (Adnan, 1977: 125). Konon, gamelan Jawa yang

diberi nama *sekaten* ini adalah media dakwah para wali atau pemuka agama Islam di tanah Jawa pada masa abad ke-15 dulu. Tabuhan gamelan Jawa itu digunakan untuk menarik kehadiran kerumunan massa. Setelah mereka berkumpul, pengajian yang berisi nasehat-nasehat keyakinan dan ilmu tentang kehidupan disampaikan. Setelah para audiens itu berhasil diyakinkan, maka selanjutnya mereka diajak untuk memeluk agama Islam dengan mendeklarasikannya melalui pengucapan kedua kalimat *syahadat* tersebut. Upacara *Sekaten* ini biasanya dilakukan di Masjid Agung Surakarta pada malam hari tanggal 5-12 *Rabi' al-awwal* atau *Mulud* dalam penanggalan Jawa.

Hal serupa juga dilakukan pada saat acara *Gunungan*. Untuk upacara di kraton, prosesinya dipimpin oleh *pepatih dalem*, sementara upacara di masjid dipimpin langsung oleh Pengulu Tafsir Anom. Ritual acaranya biasanya dilakukan dengan mengusung gunung dari kraton menuju masjid agung melewati alun-alun utara. Usai pembacaan doa oleh Pengulu Tafsir Anom selesai, selanjutnya yang berangkutan membagikan isi gunung itu kepada rakyat yang umumnya telah lama mengantri sebagai ungkapan rasa syukur kepada Tuhan. Syiar Islam di tubuh kraton juga berlangsung melalui pengajian atau *majelis ta'lim* yang biasa diselenggarakan pada hari *Selasa Legi* menjelang *Rabu Pahing* setiap bulan di *Bangsar Smarakata* yang diisi dengan ceramah-ceramah agama, *piwulangan* tentang akhlak dan budi pekerti.

Perkembangan Islam di Surakarta tidak hanya tampak dalam aktivitas sosial keagamaan. Perkembangan Islam di kawasan Kasunanan tersebut juga tampak dalam berkembangnya tradisi pemikiran keislaman. Perkembangan tradisi pemikiran keislaman

juga mengambil bentuk yang khas lewat kesusasteraan Islam Jawa. Kesusasteraan Islam Jawa yang lebih banyak menggunakan pola *tembang* Jawa sebagai lawan dari *gancaran* (prosa). *Tembang* dan *gancaran* sendiri merupakan dua kategori dasar dalam kesusasteraan Jawa. Sedangkan *tembang* lebih banyak digunakan untuk membedakan tiga idiom puisi dalam kesusasteraan Jawa: *tembang gedhe*, *tembang tengahan* dan *tembang macapat*. *Tembang* yang paling banyak digunakan dalam ekspresi kesusasteraan Islam Jawa adalah *macapat*,²⁸ yaitu puisi atau *tembang* Jawa yang

²⁸ Ada beberapa macam *tembang macapat* yang menggambarkan tahapan kehidupan umat manusia, yaitu 1) *Maskumambang*, merupakan gambaran di mana manusia masih di alam ruh, yang kemudian ditanamkan dalam rahim/ gua garba sang ibu, 2) *Mijil*, merupakan gambaran proses kelahiran manusia, 3) *Sinom*, yang menggambarkan fase kehidupan manusia di masa muda, masa yang indah, penuh dengan harapan dan angan-angan, 4) *Kinanthi*, menggambarkan bagaimana manusia memasuki masa pembentukan jatidiri dan meniti jalan menuju cita-cita, 5) *Asmarandana*, menggambarkan masa-masa di mana manusia dirundung asmara, dimabuk cinta, ditenggelamkan dalam lautan kasih, 6) *Gambuh*, menggambarkan bagaimana manusia harus memiliki komitmen untuk menyatukan cinta dalam satu biduk rumah tangga, 7) *Dhandhanggula*, menggambarkan kehidupan yang telah mencapai tahap kemapanan sosial, kesejahteraan telah tercapai, cukup sandang, papan dan pangan, 8) *Durma*, merupakan gambaran dari bagaimana manusia harus menampakkan wujud dari rasa syukur kita kepada Allah maka manusia harus sering berderma, 9) *Pangkur*, menggambarkan bagaimana manusia harus menyingkirkan hawa nafsu angkara murka, kecenderungan negatif yang menggerogoti jiwa, 10) *Megatruh*, menggambarkan fase kematian, terpisahnya nyawa manusia dari jasadnya, 11) *Pocung*, memberikan gambaran bagaimana manusia ketika mati yang tertinggal hanyalah jasad belaka, dibungkus dalam balutan kain kafan dan dibawa ke kuburan dengan tandu (Setiawan, 2011,

terikat pada pola persajakan dengan *guru gatra*, *guru wilangan* dan *guru lagu*. Di samping itu, jenis pola persajakan tersebut memiliki sifat-sifat tertentu, sehingga penggunaannya bergantung pada suasana dan rasa cakepan wacana (Saputro, 1992: 51). Meskipun pola yang digunakan adalah pola tembang Jawa, namun isi dan substansinya tetap ajaran-ajaran Islam yang banyak disarikan dari al-Qur'an dan Hadis.

Sebagai contoh bagaimana kesusasteraan Islam Jawa dengan muatan-muatan ajaran al-Qur'an dan Hadis di kawasan Surakarta diekspresikan, berikut ini akan penulis kemukakan *Serat Suluk Duryat*. Karya tersebut merupakan karya sastra yang terdapat dalam naskah *Candraning Ngaurip* dengan No. Katalog PB A. 15 dan naskah *Serat Suluk Warna-Warni* dengan No. Katalog SB 174 yang tersimpan di Perpustakaan Negeri Sonobudoyo Yogyakarta, warisan dari Pangeran Arya Kusumadilaga, cucu Pakubuwana IV (Astuti, 1999: 33). Karya tersebut berisi pesan-pesan keagamaan yang sangat dalam artinya, tidak hanya menyangkut dimensi-dimensi jasmani melainkan juga dimensi-dimensi ruhani.

Pesan-pesan keagamaan tersebut dapat dilihat, misalnya, dalam *Serat Suluk Duryat* pupuh IV *Maskumambang* bait 19 yang berbunyi:

*Ing kadonyan nerakanira wong mukmin
wong asih ing donya
asihe tan weruh ing suci
asuci ing tingalira*

Artinya:

<http://filsafat.kompasiana.com/2010/04/04/filsafat-dibalik-tembang-macapat/>, diakses tanggal 27 Mei 2012).

Di dunia merupakan neraka bagi orang mukmin
orang yang mencintai dunia
cintanya tidak tahu mana yang suci
maka dari itu sucikan pandanganmu dari silaunya
dunia

Isi tembang tersebut jelas merupakan serapan ajaran Islam yang menjelaskan bahwa dunia merupakan penjara bagi orang-orang yang beriman (*ad-dunyā sijn al-mu'minīn*), bunyi sebuah teks hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim (al-Isfahāni, Juz I, tt: 198).

Perkembangan kesusasteraan Islam-Jawa dengan muatan isi ajaran-ajaran Islam juga tampak dalam karya-karya sastra yang lain yang berisi tentang pendidikan kerohanian seperti *Serat Dewa Ruci*, *Serat Wirid*, *Purwa Madya Wasana* dan lainnya. Pesan-pesan moral tentang *akhlaqul karimah* juga banyak dijumpai dalam *Serat Wulangreh*, *Wulang Sunu*, *Serat Sana Sunu*, *Wezatama*, *Tripama*, *Wulang Putri*, serta karya sastra lain yang mengelaborasi tingginya ajaran Islam dan peradaban Jawa yang adiluhung.

Perkembangan pemikiran Islam pada awal abad ke-20 di Surakarta juga diwarnai oleh berkembangnya tradisi penafsiran al-Qur'an di ibukota kerajaan tersebut. Kecenderungan tradisi penafsiran al-Qur'an memang belum tampak secara massif dalam era-era sebelumnya, setidaknya hingga akhir abad ke-19 M. Kesan ini juga disampaikan oleh Van Den Berg, sebagaimana dikutip oleh Martin van Bruinessen, yang menjelaskan bahwa pada akhir abad ke-19 M tafsir belum dianggap sebagai bagian yang sangat penting dalam kurikulum pesantren, tentu saja termasuk pesantren-pesantren di wilayah Surakarta. Karena dampak modernisme Islam

yang berslogan kembali pada al-Qur'an dan as-Sunnah (*al-rujū' ilā al-Qur'ān wa as-Sunnah*), penafsiran al-Qur'an semakin menemukan arti pentingnya. Banyak ulama tradisional yang begitu saja merasa berkewajiban untuk menyesuaikan diri dan mulai memperhatikan tafsir secara lebih serius (Bruinessen, 1995: 159). Bisa jadi karena berhembusnya angin perubahan modernisme Islam juga mempengaruhi arah tradisi penafsiran al-Qur'an di Surakarta.

Karya tafsir yang bisa disebutkan di sini adalah *Tafsir Jalālain Basa Jawi* karya Kiai Bagus Ngarfah,²⁹ seorang guru dari Madrasah Manbaul Ulum, Surakarta yang meninggal pada tahun 1913 sebelum penulisan kitab tersebut selesai. Kiai Bagus Ngarfah sendiri adalah Direktur Madrasah Manbaul Ulum di Surakarta. Perannya yang cukup sentral di kalangan masyarakat muslim Surakarta tersebut tampak sekali pada awal rencana pendirian madrasah kenamaan tersebut. Pada saat itu banyak kalangan kiai tradisional di kawasan Surakarta yang berkeberatan atas berdirinya madrasah modern tersebut karena dianggap mengadopsi tradisi intelektual kaum penjajah Belanda yang kafir. Pada saat itulah Kiai Bagus Ngarfah yang dikenal pandai berdiplomasi meyakinkan para kiai di Surakarta tentang arti penting berdirinya madrasah modern tersebut bagi umat Islam (Dasuki, Wawancara, 23 Agustus 2008). Karya tafsir lainnya adalah *Qur'an Winedhar* Juz I yang juga tidak jelas siapa pengarangnya yang kini tersimpan di Musium Pustaka Raja, Pura Mangkunegaran, Surakarta.

²⁹ Penulisan karya tafsir ini masih belum sempat terselesaikan karena penulisnya meninggal pada tahun 1913 M. Meskipun informasi penulisan karya tafsir ini sedemikian gencar namun hingga saat ini penulis belum menemukan naskah asli dari karya tafsir ini.

Karya tafsir lainnya adalah *Tafsir Surat Wal Aşri*. Karya tafsir yang sangat tipis dengan ketebalan 16 halaman ini merupakan karya Siti Chayati dari Tulungagung yang kemudian diintrodusir oleh Suparmini lewat penerbit Warasoesila, sebuah penerbit yang bemarkas di Solo pada tahun 1924. Tidak jelas siapa sebenarnya dua perempuan yang berada di balik penulisan karya tafsir tersebut.³⁰ Karya tafsir dengan menggunakan huruf dan bahasa Jawa ini sekarang tersimpan di Musium Radya Pustaka, Surakarta dengan kode Taf 297.122.

Meskipun hanya setebal 16 (enam belas) halaman, namun untuk ukuran penafsiran satu surat pendek yang hanya terdiri dari 3 (tiga) ayat maka karya tafsir ini termasuk karya tafsir yang memiliki kadar penafsiran yang cukup luas. Karya tafsir ini juga merujuk ayat-ayat al-Qur'an yang lain, di samping juga merujuk Bibel untuk memperkuat argumen tentang kebenaran al-Qur'an. Hal ini menunjukkan bagaimana pengarangnya memiliki persentuhan akademik yang cukup intens dengan tradisi kekristenan. Pengarang karya tafsir ini tampaknya juga memiliki wawasan yang cukup luas dalam dunia jurnalistik dan senang membaca media cetak. Hal ini tampak dalam paparannya ketika menafsirkan QS al-'Aşr yang berbunyi:

وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ

Artinya:

Demi masa. Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian, kecuali orang-orang yang

³⁰ Dalam karya tafsir ini Suparmini juga memiliki peran dalam memberikan penjelasan seperlunya terhadap penjelasan-penjelasan yang diberikan oleh Siti Chayati.

beriman dan mengerjakan amal saleh dan nasehat menasehati supaya mentaati kebenaran dan nasehat menasehati supaya menetapi kesabaran (Depag, 1989: 1099).

Dalam menafsirkan QS al-'Asr: 1, Chayati memberikan memberikan penjelasan sebagai berikut:

Ayat ingkang kapindhah nerangkaken supatanipun Gusti Allah. Perlunipun kaagem netepaken utawi ngekahaken dhawuh ingkang dumawah sak sampunipun supata wau. Kawuningana kathah sanget dhawhipun Allah ingkang wonten ing al-Qur'an ingkang dipun kawiti kanthi supatanipun. Milanipun Gusti Allah angagem supata mawi mangsa. Jalaran limrahipun para titiyang puniko sami kathah ingkang nyiyak-nyiyakaken mangsa. Inggang wusanipun sami kapitunan anggenipun mboten ngalap manfa'at dhateng paedahipun mangsa (Chayati, 1924: 2).

Artinya:

Ayat yang pertama menjelaskan sumpah Allah. Maksudnya untuk menetapkan atau menguatkan firman Allah yang ada sesudah sumpah tersebut. Ketahuilah banyak sekali firman Allah dalam al-Qur'an yang diawali dengan sumpah. Maka Allah menggunakan sumpah dengan masa. Karena pada umumnya orang banyak menysia-nyiakakan masa. Pada akhirnya mereka menyesal karena tidak mengambil manfa'at dari menggunakan waktu.

Meskipun QS al-'Asr tidak secara spesifik berbicara tentang hari kiamat, namun Chayati mengaitkan penafsirannya dengan hari kiamat. Chayati menjelaskan bagaimana orang-orang yang tidak mau

mempergunakan waktunya dengan baik untuk melaksanakan amal-amal yang baik akan mengalami kerugian. Mereka akan menghadapi pengadilan Tuhan di mana harta kekayaan sama sekali tidak bisa mengeluarkannya dari pengadilan Tuhan yang Maha Adil, karena tidak ada satu pun advokat yang bisa memberikan pembelaan terhadapnya di hadapan sidang pengadilan Tuhan (Chayati, 1924: 3).

Chayati juga menjelaskan bahwa para rasul terdahulu masing-masing mendapatkan kitab suci dan yang terakhir adalah al-Qur'an yang disampaikan kepada Nabi Muhammad. Kitab suci yang terakhir ini mencakup keseluruhan isi kitab-kitab suci sebelumnya (Chayati, 1924: 6). Nabi Muhammad yang diberi wahyu berupa al-Qur'an juga merupakan nabi terakhir yang tidak ada lagi nabi setelahnya. Hal ini dijelaskan dalam QS al-Aḥzāb: 40 yang berbunyi:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ
اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

Artinya:

Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi Dia adalah Rasulullah dan penutup nabi-nabi. Dan adalah Allah Maha mengetahui segala sesuatu (Depag, 1989: 674).

Dengan merujuk pada Bibel Yohanes (16): 6-11, Chayati menjelaskan bahwa kehadiran Nabi Muhammad sebagai nabi terakhir penyebar agama yang sempurna bahkan telah diprediksikan oleh Nabi Isa, nabi yang mengajarkan agama Kristen (Chayati, 1924: 7-8). Karenanya, Chayati menandakan bahwa tidak ada

alasan bagi orang-orang Kristen untuk tidak beriman pada ajaran-ajaran agama Islam. Hal ini penting diperhatikan agar orang-orang Kristen pada hari kiamat nanti tidak masuk dalam kategori orang-orang yang merugi sebagaimana disinyalir dalam QS al-'Aşr (Chayati, 1924: 12).

Himbauan Chayati terhadap orang-orang Kristen, bukan pada pemeluk agama lainnya, untuk beriman pada ajaran-ajaran Islam tersebut bisa menggambarkan realitas sosial keagamaan pada masa dituliskannya karya tafsir tersebut. Benturan Islam-Kristen sebagai akibat kegiatan zending di Jawa pada masa itu merupakan persoalan serius yang sering mengemuka. Di wilayah Surakarta sendiri kegiatan zending mulai berkembang. Pada awalnya Sunan Pakubuwana X, penguasa Kraton Surakarta pada saat itu, memprotes adanya kegiatan zending dengan mengirim surat pada Residen W. de Fogel (1897-1905) pada tahun 1896. Namun pada akhirnya raja terbesar dalam sejarah Kraton Surakarta itu pun terpaksa harus mengizinkan kegiatan zending yang banyak didukung oleh para penyewa tanah bangsa Eropa pada 1910. Sejak saat itulah kegiatan penyebaran agama Kristen mulai berkembang di Wilayah Surakarta (Kuntowijoyo, 2006: 39-41). Dari sini dapat dilihat bagaimana penulisan karya tafsir ini juga banyak dipengaruhi oleh realitas sosial keagamaan yang melingkupinya.

Karya tafsir lainnya yang bisa disebut adalah *Tafsir Qur'an Djawen* karya Dara Masyitah. Sebagaimana Siti Chayati dan Suparmini, penulis juga tidak menemukan informasi yang jelas tentang siapa sebenarnya Dara Masyitah dan bagaimana latar belakang kehidupannya. Karya tafsir berbahasa dan berhuruf Jawa tersebut diterbitkan oleh Penerbit

Warasoesila pada tahun 1930 M.³¹ Karya tafsir tersebut kini tersimpan di Musium Radya Pustaka, Surakarta dengan kode 297.122 Taf.

Karya tafsir ini memiliki pola penulisan yang hampir sama dengan karya-karya tafsir kekinian yang biasanya ditulis dengan menunjukkan terlebih dahulu arti terjemahan dari ayat-ayat yang ditafsirkan. Ayat-ayat al-Qur'an ditulis dengan huruf Arab di bagian kanan halaman, sedangkan terjemahan ayat al-Qur'an ditulis di bagian kiri halaman bersebelahan dengan teks ayat al-Qur'an. Sedangkan penafsiran-penafsiran ayat al-Qur'an ditulis di bagian bawah.

Karya tafsir ini cukup rinci dalam memberikan penafsiran-penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Karya tafsir ini menggunakan metode *tafsir tahliyy*, yaitu metode penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalamnya dan menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufassir (al-Farmāwy, 1977: 24), atau suatu metode tafsir di mana mufassirnya menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat dan surat-surat sebagaimana yang tercantum dalam mushḥaf (Shadr, tt: 10). Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, Masyitah tidak hanya menggunakan penjelasan-penjelasan nalar melainkan juga dengan cara mengutip ḥadīṣ-ḥadīṣ Nabi. Dia kadang juga memberikan penafsiran dengan cara mengutip ayat-ayat al-Qur'an yang lain (*tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*) dengan memperhatikan dinamika sosial

³¹ Karya tafsir tersebut terdiri dari beberapa jilid, namun penulis tidak dapat memastikan ada berapa jumlahnya. Penulis hanya menemukan jilid ke-2 dari karya tafsir ini yang dimulai dari halaman 287 dan berakhir pada halaman 562.

yang sedang terjadi. Hal ini dapat dilihat ketika Masyitah menafsirkan QS. al-Baqarah: 113-114 yang berbunyi:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ
عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ
فَاللَّهُ يَخْتَلِفُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ
مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ
يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Artinya:

Dan orang-orang Yahudi berkata: "Orang-orang Nasrani itu tidak mempunyai suatu pegangan", dan orang-orang Nasrani berkata: "Orang-orang Yahudi tidak mempunyai sesuatu pegangan," Padahal mereka (sama-sama) membaca al-Kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak mengetahui, mengatakan seperti ucapan mereka itu. Maka Allah akan mengadili diantara mereka pada hari kiamat, tentang apa-apa yang mereka berselisih padanya. 114) Dan siapakah yang lebih aniaya daripada orang yang menghalang-halangi menyebut nama Allah dalam masjid-masjid-Nya, dan berusaha untuk merobohkannya? mereka itu tidak sepatutnya masuk ke dalamnya (masjid Allah), kecuali dengan rasa takut (kepada Allah). Mereka di dunia mendapat kehinaan dan di akhirat mendapat siksa yang berat (Depag, 1989: 30-31).

Dalam menafsirkan ayat tersebut, Dara Masyitah menjelaskan dengan paparan sebagai berikut:

Kalebet saweneh saking sifatipun tiyang kapir ahli kitab punika anggenipun sami ngumumaken bilih

namung golonganipun piyambak ingkang inganggep menggahing Allah, dene golongan sanesipun kaanggep sanes barang ingkang kawical menggahing Allah, kamangka golongan wau satunggal-tunggalipun sampun sami sumerep ungeling kitabipun menawi agamining Allah ingkang kaampil dening para rasul punika kangge rasul ingkang ngampil utawi sasampuning sedanipun rasul wau, nanging saderengipun sinantuan sadaya sami kemawon, sami kaanggep menggahing Gusti Allah. Umuk lan obrol ingkang kados makaten puniko mboten namung tiyang kapis ahli kitab kemawon. Inggih sami kanggenan balik kangge para ngumat Islam sasampuning jaman kenabian. Teka inggih sami ketularan kanggenan sipat umuk-umukan wau. Malah pangumukan ingkang dumunung wonten golonganipun ngumat Islam punika langkung kandel malih, awit ingkang dipun umuki sami golonganipun piyambak, kados to: Aku iki golonganipun wong ahlissunnah, kowe golongan Jabbariyah, Qadariyyah, Mu'tazilah. Golonganku kang luwih bener dene golonganmu sasar. Malih: Aku iki wong mazhab Syafingen, kowe wong mazhab Kanipen, Kambalen, Maliken sapiturutipun (Masyitah, 1930: 465-466).

Artinya:

Termasuk karakter orang kafir ahli kitab adalah kesombongan mereka bahwa hanya golongan mereka yang dianggap benar oleh Allah. Sedangkan yang lain dianggap bukan yang dibenarkan oleh Allah. Padahal masing-masing dari mereka telah mengetahui bahwa agama Allah yang disampaikan oleh para rasul itu adalah untuk

eranya sendiri atau setelah rasul tersebut wafat. Namun sebelumnya semuanya dianggap sama, sama-sama dianggap benar oleh Allah. Kesombongan dan obrolan seperti itu tidak hanya terjadi pada orang-orang kafir ahli kitab saja, melainkan juga umat Islam setelah era kenabian. Mereka juga tertular sifat-sifat sombong tersebut. Bahkan kesombongan diantara umat Islam tersebut justru lebih besar, karena kesombongan tersebut antara mereka sendiri, seperti: Saya golongan Ahlisunnah, kamu golongan Jabbāriyyah, Qadariyyah dan Mu'tazilah. Golongan saya yang lebih benar, sementara golongan kamu yang tersesat. Juga: Saya Syāfi'iyyah, kamu Ḥanafiiyyah, Ḥanbaliyyah, Mālikiyyah dan seterusnya.

Meskipun Masyitah pasti mengetahui bahwa QS al-Baqarah: 113 tersebut sebenarnya berbicara dalam konteks perdebatan dan saling klaim antar kelompok beda agama, namun pengarang tafsir ini juga menarik perdebatan tersebut dalam konteks hubungan antar pemeluk satu agama, yaitu Islam yang dalam sudut pandang teologis maupun yuridis para pemeluknya terbagi menjadi kelompok-kelompok yang berbeda. Sangat mungkin bahwa Masyitah sebenarnya sedang mengarahkan kritik kerasnya pada kelompok-kelompok umat Islam di Indonesia yang pada saat itu sedang saling mengklaim sebagai kelompok yang paling benar. Sebagaimana dimaklumi, pada dekade 1920-an, kehidupan umat Islam di Indonesia masih banyak diwarnai oleh perdebatan antara kelompok-kelompok Islam tradisional dan modernis mengenai praktek-praktek keagamaan tertentu. Kelompok tradisional

yang diwakili oleh Nahdatul Ulama (NU)³² banyak dikritik oleh kelompok modernis yang diwakili oleh Muhammadiyah³³ terkait praktek-praktek keagamaan yang dianggap sarat dengan *takhayyul*, *bid'ah* dan *churafat*. Komunitas NU dianggap banyak melakukan *takhayyul*, *bid'ah* dan *churafat* karena melaksanakan ritual *zibā'iyah*, tahlilan, ziarah kubur, *qunūt* dalam shalat shubuh, membaca pujian setelah azan, mengeraskan bacaan zikir setelah shalat, bentuk masjid yang memiliki beduk, kentongan, dan mimbar khatib yang menggunakan tongkat dan kursi singgasana layaknya seorang raja.³⁴

Sementara itu, ketika menafsirkan QS al-Baqarah:114 Masyitah menjelaskan sebagai berikut:

Salajengipun Pangeran nerangaken hukumipun tiyang ingkang nyegah masjid dipun angge nyebut asmaning Allah, kangge sembahyang sasaminipun tuwin angrisak dhateng masjiding Allah wau, puniko menggahing dosanipun langkung ageng tinimbang kaliyan dosanipun sirik (Masyitah, 1930: 467).

Artinya:

Selanjutnya Allah menjelaskan hukum yang terkait orang yang mencegah penggunaan masjid untuk menyebut nama Allah, untuk shalat dan

³²Nahdatul Ulama (NU) berdiri pada 16 Rajab 1344 atau 31 Januari 1926 di Surabaya atas prakarsa K.H Hasyim Asy'ary dari Pesantren Tebuireng, Jombang, Jawa Timur.

³³Organisasi Muhammadiyah didirikan oleh KH Ahmad Dahlan di Kampung Kauman Yogyakarta pada tanggal 18 November 1912 (8 Zulhijjah 1330 H (Alfian, 1989: 152).

³⁴Perdebatan antara kelompok tradisional yang diwakili Nahdatul Ulama (NU) dan kelompok modernis yang diwakili Muhammadiyah pada awal abad ke-20 M ini terjadi terus menerus dan kadang terjadi dalam skala massif (Noer, 1996: 108).

lain-lain serta merusak masjid Allah, maka dosanya lebih besar daripada dosa syirik.

Dalam hal ini Masyitah kemudian mengutip QS Luqmān: 13 yang menjelaskan bahwa syirik itu adalah aniaya yang besar. Bila ayat tersebut menjelaskan bagaimana besarnya dosa orang yang melakukan syirik, sementara QS al-Baqarah: 114 secara tidak langsung menjelaskan bahwa tidak ada dosa yang lebih besar lagi daripada dosa orang yang mencegah digunakannya masjid untuk beribadah apalagi melakukan perusakan terhadapnya. Maka Masyitah kemudian menyimpulkan bahwa dosa orang yang mencegah digunakannya masjid untuk beribadah apalagi melakukan perusakan terhadapnya lebih besar daripada dosa orang yang melakukan tindakan syirik.

Karya tafsir lainnya yang bisa dikemukakan di sini adalah *Tafsir al-Qur'an al-Azīm* karya Raden Pengulu Tafsir Anom V, pengulu ageng di Kraton Surakarta. Tidak diketahui secara pasti ada berapa jilid kitab tafsir tersebut, karena tidak semua jilid-jilid karya tafsir tersebut berhasil penulis temukan. Hingga selesainya penelitian ini hanya ditemukan dua jilid kitab tersebut. Jilid pertama terdiri satu juz kitab yang berisi QS al-Fātiḥah hingga QS an-Nisā'. Sementara jilid yang lain terdiri dari tiga juz kitab, yaitu empat, lima dan enam yang dimulai dari QS al-Isrā' hingga QS an-Nās. Melihat polanya yang demikian, sangat mungkin bahwa kitab tersebut terdiri dari tiga jilid, di mana jilid kedua yang belum ditemukan terdiri dari dua juz kitab, yaitu juz dua dan tiga. Pemberian judul pada bagian sampul kitab tafsir tersebut tergolong unik, karena tidak langsung mengacu pada judul kitabnya, melainkan diawali dengan juz kitab, yaitu *Al-Juz'u al-Awwal min Tafsir al-Qur'an al-'Azīm*, *al-Juz'u ar-Rābi' min Tafsir al-Qur'an al-'Azīm*

dan seterusnya. Untuk memudahkan penyebutan, penulis memberi judul karya tersebut *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Karya inilah yang menjadi fokus kajian dalam studi ini.

TAFSĪR AL-QUR'ĀN AL-'AZĪM,
RADEN PENGULU TAFSIR ANOM
DAN KHR MUḤAMMAD ADNAN

Biografi Raden Pengulu Tafsir Anom V

Raden Pengulu Tafsir Anom yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah Raden Pengulu Tafsir Anom V. Dia adalah pengulu ageng ke-18 dalam dinasti Kartasura, dengan urutan sebagai berikut: Kanjeng Kiai Pengulu Anom Tafsir (Kartasura), Kanjeng Kiai Pengulu Tangkilan (Kartasura), Kanjeng Kiai Pengulu Mubin (Kartasura), Kanjeng Kiai Pengulu Andipaningrat I (Kartasura), Kanjeng Kiai Pengulu Jalalun I (Kartasura), Kanjeng Kiai Pengulu Dipaningrat II (Kartasura), Kanjeng Kiai Pengulu Jayadiningrat (Kartasura), Kanjeng Kiai Pengulu Pakih Ibrahim (Kartasura), Kanjeng Kiai Pengulu Jalalun II (Kartasura), Kanjeng Kiai Pengulu MuḤammad Tohir Adiningrat (Surakarta), Kanjeng Kiai Pengulu Tafsir Anom Adiningrat I (Surakarta), Kanjeng Kiai Pengulu Martalaya (Surakarta), Kanjeng Kiai Pengulu Sumeni (Surakarta), Kanjeng Kiai Pengulu Dipaningrat III (Surakarta), Kanjeng Kiai Pengulu Tafsir Anom II (Surakarta), Kanjeng Kiai Pengulu Tafsir Anom III (Surakarta),

Kanjeng Kiai Pengulu Tafsir Anom IV (Surakarta), Kanjeng Kiai Pengulu Tafsir Anom V (Surakarta) (Nuh, 1996: 75, Parawaris, 1934: 1-3).

Nama asli Raden Pengulu Tafsir Anom V adalah Raden Muḥammad Qamar. Dia dilahirkan pada hari Rabu, 11 Rabi'ul Awwal Tahun Jimakir 1786 Jawa (1854 M) di Kompleks Pengulon, Surakarta Hadiningrat, sebagai anak ke-6 dari Raden Pengulu Tafsir Anom IV (Adnan, 2003: 12). Dia menapaki garis keturunannya hingga sampai Sultan Trenggana, penguasa terakhir Kerajaan Islam Demak, dari jalur Pangeran Prawata, Adipati Madepandan, Pangeran Jayaprana, Raden Bambang Sumyang, Raden Kreinaya, Kanjeng Kiai Pangulu Jayaningrat (pangulu Dalem Kartasura), Raden Ayu Muḥammad Tohar (isteri Kanjeng Kiai Pengulu Muḥammad Tohar), Kanjeng Kiai Pangulu Tafsir Anom I, Tafsir Anom IV. Tafsir Anom IV memiliki 10 anak, di mana anak yang keenam adalah Raden Pengulu Tafsir Anom V (Hisyam, 2001: 262).

Tidak banyak informasi yang menjelaskan tentang latar belakang pendidikan Qamar. Dia mengabdikan masa kecilnya dengan belajar mengaji Al-Qur'an pada sang ayah dan Kiai Mukmin di Kampung Gajahan. Pada umur 18 tahun dia dikirim sang ayah untuk mengaji di Pesantren Tegalsari, Ponorogo, yang pada waktu itu diasuh oleh Kiai Abdul Mukhtar.¹

¹ Pesantren Tegalsari, terkenal juga dengan sebutan Pesantren Gebang Tinatar, terletak di Desa Tegalsari, Kecamatan Jetis, Kabupaten Ponorogo, Jawa Timur. Pesantren ini memang menjadi tempat tujuan utama studi Islam bagi keluarga bangsawan Kasunanan Surakarta, bahkan para putra raja Surakarta banyak yang menimba ilmu-ilmu keislaman di pesantren tersebut. Sejak pengungsian Sri Susuhunan Pakubuwana II ke pesantren tersebut akibat pendudukan istana Kartasura oleh pasukan pemberontak Cina pada tahun 1741 M, pesantren tersebut menjadi tanah

Selanjutnya, dia meneruskan studinya di Pesantren Banjarsari, Madiun di bawah asuhan Kiai Mahmud dan Pesantren Kebonsari, Madiun yang waktu diasuh oleh Kiai Abu Hasan Asy'ary. Selama belajar di tiga pesantren di Jawa Timur ini dia banyak menggeluti dasar-dasar ilmu keislaman. Waktu-waktu luang selama menjadi santri di tiga pesantren tersebut digunakannya untuk menambah wawasan dengan cara berwisata ke Surabaya (Parawaris, 1934: 5).

Pada umur 21 tahun, dia menyelesaikan studinya di Pesantren Kebonsari, Madiun dan pulang ke kampung Pengulon. Beberapa saat kemudian dia memutuskan untuk kembali belajar memperdalam ilmu-ilmu keislaman. Tempat yang ditujunya adalah Pesantren Darat² yang diasuh oleh KH Muḥammad Ṣāliḥ Darat,³ seorang ulama kenamaan abad ke-19 yang tinggal di kampung Darat Semarang. Di pesantren inilah dia sempat belajar bersama Muḥtarom Naḥrawi dan Muḥammad Maḥfūz, dua orang yang di kemudian hari menjadi ulama terkemuka di Makkah (Parawaris, 1934: 5). Di pesantren inilah tampaknya dia banyak

perdikan. Keputusan ini diberikan oleh Sunan Pakubuwana II sebagai imbalan atas penampungannya di pesantren tersebut selama masa-masa krisis di Mataram. Sunan juga berjanji bahwa keturunannya akan menjadikan pesantren tersebut sebagai tempat tujuan studi Islam. RM Subadya yang kemudian menjadi Sri Susuhanan Pakubuwana IV juga pernah menjadi santri di pesantren tersebut (Marihandono dan Juwono, 2008: 94).

² Pesantren Darat sekarang terletak di Kampung Darat, Kelurahan Dadapsari Kecamatan Semarang Utara, Jawa Tengah.

³ KH Muḥammad Ṣāliḥ Darat lahir di Mayong, Jepara pada 1820 M (1235 H), dan wafat di Semarang pada hari Jum'at 29 Ramaḥan 1321 H atau 18 Desember 1903 M. Sepulang dari Makkah, dia menetap di Kampung Darat, Semarang, dan mendirikan pesantren yang kemudian banyak dikunjungi oleh para santri di Jawa.

mempelajari teks-teks keislaman klasik, khususnya kitab-kitab fikih.⁴

Pada umur 23 tahun, dia pulang kembali ke Kampung Pengulon. Kebetulan sekali pada saat itu Kraton Surakarta sedang kedatangan tamu seorang pembesar dari Makkah yang bernama Syarīf ‘Abd al-‘Azīz. Atas ijin dari Gubernur Jenderal di Batavia, utusan dari penguasa Saudi Arabia tersebut bertemu dengan Sri Susuhunan Pakubuwana IX, penguasa Kraton Surakarta pada saat itu. Karena perbincangan dua pembesar tersebut menggunakan bahasa Arab, maka Muḥammad Qamar yang sempat berlanglang buana di beberapa pesantren di Jawa pun ditugaskan untuk menjadi penterjemah raja. Sejak itulah raja tertarik dengan putra ke-6 Pengulu Tafsir Anom IV tersebut. Ketertarikan itu terus berlanjut hingga pada saat-saat selanjutnya. Pada saat-saat raja beristirahat di Pesanggrahan Langen Harja atau Parangjara, Muḥammad Qamar pun diminta untuk membacakan kitab-kitab tafsir al-Qur‘ān, *Ihyā’ Ulūm ad-Dīn*, *Sirāj al-Mulūk* dan lain-lain (Parawaris, 1934: 6).

Sebagaimana para priyayi⁵ lainnya, Qamar juga menjalani tahapan-tahapan untuk promosi. Pada umur

⁴ Raden Muḥammad Sālīm atau Raden Sasrasaputra (Pengulu Landrad Banyuwangi) yang pernah menjadi murid di Pesantren yang diasuh oleh KH Muḥammad Šālīh di Kampung Darat Semarang mengatakan bahwa di pesantren tersebut diajarkan kitab-kitab fikih berskala tinggi seperti *Kitāb al-Bājūry*, *Faḥ al-Mu‘īn*, *I‘ānat at-Ṭālibīn*, *Mugni al-Muḥtāj* dan lain-lain (G.F. Pijper, 1985: 97). Bila informasi pengulu Landrad Banyuwangi tersebut benar, besar kemungkinan bahwa kitab-kitab ini juga dipelajari oleh Raden Pengulu Tafsir Anom.

⁵ Priyayi merupakan status yang sangat terpandang di kalangan masyarakat Jawa pada masa lalu. Seseorang yang ingin menjadi priyayi harus melalui beberapa tahapan pengabdian. Tahapan awal adalah tahapan *suwita* yang dilakukan dengan cara mengabdikan pada keluarga seorang priyayi. Dalam tahapan ini

25 tahun, Muhammad Qamar diangkat sebagai pegawai raja (*abdi dalem*) yang ditugaskan di Jatinom, Klaten, wilayah perdikan yang berada di bawah kekuasaan Kraton Surakarta. Meski telah ditugaskan di Jatinom, Qamar juga masih tetap diminta untuk membacakan kitab-kitab keislaman di hadapan raja pada saat sang raja beristirahat di Pesanggrahan. Pada tahun Jimakir 1810, Qamar diangkat sebagai khatib dan mendapat gelar Khatib Barum. Pada saat menjadi khatib, dia masih tetap diminta membacakan kitab-kitab keislaman di hadapan raja pada hari-hari luang sang raja. Di tengah kesibukannya sebagai pejabat kerajaan, dia juga masih menyempatkan diri untuk pergi mengaji kitab-kitab tafsir pada KH Muhammad Šalih Darat pada setiap bulan puasa (Parawaris, 1934: 7). Pengajian *pasanan*⁶ tersebut terus dilakukannya hingga ulama kenamaan abad ke-19 tersebut wafat pada tahun 1903.

Pada saat mengaji *pasanan* di Pesantren Darat tersebut, dia mendapatkan tempat tersendiri di sisi sang guru. Sang guru selalu mengajaknya makan bersama di

seseorang harus belajar sopan santun dan mengenal kebudayaan priyayi yang meliputi pengetahuan tentang pusaka, cara menunggang kuda, cara menggunakan senjata, kesusasteraan, tari dan gamelan. Tahapan berikutnya adalah tahapan *magang* yang dilakukan dengan tetap bekerja di rumah keluarga priyayi yang diikutinya dengan tanpa dibayar. Setelah tahapan tersebut selesai baru seseorang dapat diterima sebagai priyayi dengan mendapatkan gelar yang juga berjenjang, yaitu jajar, bekel, lurah, mantri, panewu, kliwon, bupati dan patih (Soeratman, 1987: 67-70).

⁶ Pengajian *pasanan* adalah pengajian yang dilaksanakan pada bulan puasa. Menjelang puasa para kiai pimpinan pesantren biasanya telah mengumumkan nama-nama kitab yang akan dibacakannya pada bulan puasa beserta jadwalnya. Para santri dari berbagai tempat berdatangan untuk mengaji kitab-kitab yang diinginkannya.

saat buka puasa. Sang guru juga selalu mengirimkan buku-buku karangan terbaru setiap kali karyanya diterbitkan lewat pos. Melihat sebuah lembaran surat pribadi berisi ijazah yang dikirimkan oleh KH. Muḥammad Ṣāliḥ Darat kepadanya, tampaknya sangat mungkin untuk mengatakan bahwa dia merupakan salah satu murid kesayangan ulama Jawa kenamaan akhir abad ke-19 tersebut.

Pada bulan Rajab, tahun Alip 1811, dia menikah dengan anak perempuan dari Mas Ngabehi Praja Marnala. Akad nikahnya dihadiri oleh Sri Susuhunan Pakubuwana IX beserta permaisuri, yaitu Kanjeng Ratu Pakubuwana. Tiga tahun kemudian, tepatnya pada hari Rabu Pahing, 27 Maulid 1814 ayahnya, yaitu Kanjeng Kiai Pengulu Tafsir Anom IV, meninggal dunia pada umur 72 tahun dan dimakamkan di Pajang. Pekerjaan sehari-hari sebagai pengulu ageng untuk sementara waktu dilaksanakan oleh Bekel Khatib Mas Imam Sepuh (Parawaris, 1934: 7).

Ketika umurnya menginjak 30 tahun, Sri Susuhunan Pakubuwana IX mengangkatnya sebagai pengulu ageng kraton menggantikan ayahnya yang meninggal beberapa waktu sebelumnya. Terdapat perbedaan sumber informasi mengenai kapan dia dilantik sebagai pengulu ageng. Sumber dari keluarga pengulon menginformasikan bahwa pemberitahuan pengangkatannya sebagai pengulu ageng disampaikan pada Kamis Wage, tanggal 3 Sapar tahun Dal 1815. Pada malam harinya, yaitu malam Jum'at tanggal 4 Sapar, dia menghadap raja untuk dilantik sebagai pejabat keagamaan tertinggi Kraton Surakarta tersebut dengan gelar Raden Pengulu Tafsir Anom V (Parawaris, 1934: 7). Sedangkan sumber lain, yaitu surat keputusan raja (*serat piyagem*) menjelaskan tentang kapan

tepatnya dia diangkat sebagai pengulu ageng. Berdasarkan tanggal yang tertera dalam surat keputusan raja tersebut, bisa diketahui bahwa dia dipromosikan sebagai pengulu ageng⁷ pada malam Jum'at, tanggal 18 Sapar tahun Dal, 1885 M (Margana, 2004: 432).⁸

Serat piyagem dari Sri Susuhunan Pakubuwana IX yang berisi pengangkatan dan pendelegasian wewenang sebagai pengulu ageng tersebut berbunyi sebagai berikut:

Hingsun agawe pangulu marang sira, hingsun lilani nindakake khukum sarak, sing kagolong bangsane bab ngibadah, lan sing pantes sira pitaya marang bocahingsun pamutihan. Ngibadah kang sira pitayakake kayata: imam jumngah lan barjamangah sapanunggalane.

Lan hukumingsun kang hingsun paringake hana hing surambingsun, rupane kayata: talak, waris, wasiat, salakirabi utawa barang gana-gini sapanunggalane, sabanjure tumindakingsun pitaya marang sira. Hapa kang wus dadi benere sarta mupakat ijthade bocahingsun Ketib Ngulama sapanunggalane.

⁷ Untuk jabatannya sebagai pengulu ageng tersebut, berdasarkan *piyagem* tanggal 16 Maulid tahun Jimakir 1850/9 Desember 1919 Raden Pengulu Tafsir Anom mendapatkan gaji berupa tanah seluas 20 Jung. Tanah bengkok tersebut akhirnya digantikan dengan gaji bulanan sebesar f 500. Kemudian berdasarkan *piyagem* tanggal 24 Sura tahun Be 1856/15 Agustus 1925 No. 85 D/3, gaji bulanan tersebut bertambah menjadi f 600 per bulan (Parawaris, 1934: 9).

⁸ Tampak sekali adanya penyebutan tanggal dan tahun yang bercampur antara bulan Jawa dengan tahun Masehi dalam sumber yang kedua tersebut. Sumber kedua tersebut merupakan kumpulan terjemahan dari surat-surat penting yang dikeluarkan oleh Kasunanan Surakarta dan Kesultanan Yogyakarta.

Lan hingsun mitayakake marang sira mungguh agamane bocahingsun hing Surakarta kabeh, sakuwatiro holehiro muruk, mangkono maneh bocahingsun pradikan lan kahum sapanunggalane, kang padha kagunganingsun abdiningsun pamutihan, bab harjaning agama rasul, holehira hanindakake hapa kang dadi bebenere khukum, hingsun hiya wis pitaya marang sira.

Dene bab kagunganingsun wali khakim lan palakine bocahingsun pinggir, kang wus tetela titipriksane, hing dina hiki hingsun paringake marang sira, bab hidin palakine mau sabanjure kalakon, hapa kang wus dadi hadade. Kabeh hiku holehira nindakake hapa kang wus kasebut dhawuhingsun mau kabeh, kang nastiti hangati-ati kang kendel hapa benere pangadilaningsun (Parawaris, 1934: 7-8, S. Margana, 2004: 431-432).

Artinya:

Aku mengangkatmu menjadi pengulu, aku ijinan engkau melaksanakan hukum syara' yang masuk dalam kategori ibadah, dan yang pantas engkau percayakan pada para abdi *pamutihan*-ku, pelaksanaan ibadah yang pantas engkau percayakan seperti imam jum'at, shalat berjama'ah dan lain-lain.

Dan hukum yang aku berikan di pengadilan saya seperti: talak, waris, wasiat, nikah atau harta *gono-gini* dan lain-lain selanjutnya saya percayakan kepadamu. Apa yang sudah benar serta kesepakatan ijihad para abdiku khatib, ulama dan lain-lain.

Aku percayakan kepadamu persoalan keagamaan para abdiku semua di Surakarta, sekuatmu untuk

mengajar mereka, demikian juga dengan para abdi perdikan, kaum dan lain-lain, yang merupakan para abdi *pamutihan*, tentang syiar agama rasul, upayamu melaksanakan kebenaran hukum, aku juga sudah percaya padamu.

Adapun hal yang terkait wali hakim dan pernikahan abdi pinggir, yang telah menjadi jelas, hari ini aku berikan padamu, tentang ijin nikah tadi selanjutnya dilaksanakan sebagaimana apa yang telah menjadi adatnya. Semua itu upayamu melaksanakan apa yang telah aku katakan semua, yang teliti, hati-hati dan berani dalam kebenaran pengadilanku.

Pengulu ageng ternyata bukan merupakan promosi jabatan terakhir yang diterima Raden Pengulu Tafsir Anom. Pada tahun 1903 M, ketika dibentuk Pengadilan Landraad di lingkungan Kasunanan Surakarta, dia dipanggil ke Kantor Karesidenan Surakarta untuk diminta merangkap menjadi salah seorang pengulunya. Dia tidak langsung menyanggupi permintaan tersebut, melainkan mengajukan tiga persyaratan. Pertama, harus mendapatkan ijin terlebih dahulu dari Sunan Pakubuwana X. Kedua, diperbolehkan libur pada setiap hari Jum'at dan libur total pada bulan puasa. Ketiga, bila raja mengizinkan maka dia akan melaksanakan selama masih kuat secara fisik. Residen Surakarta, Williem de Fogel, ternyata sama sekali tidak berkeberatan dengan persyaratan yang diajukan oleh sang pengulu. Berdasarkan Beslit No. 4 tanggal 7 Januari 1903 dia diangkat menjadi pengulu Landraad Surakarta. Jabatan tersebut diembannya selama 20 tahun, hingga setelah sakit dia mengajukan permohonan

pengunduran diri dengan mengirimkan surat tertanggal 17 Mei 1923. Permohonan pengunduran diri tersebut kemudian dikabulkan dengan diterbitkannya surat keputusan Nomor 215 tanggal 24 Agustus 1923 dengan mendapatkan penghargaan Bintang Mas Besar. Ketika pada hari Rabu Wage, tanggal 28 Syawal tahun Be 1840 dibentuk Rad Nagari di Kraton Surakarta, dia juga diangkat sebagai anggota Lid. Jabatan itu dia jalani selama tiga tahun dan setelahnya mengajukan pengunduran diri secara hormat (Parawaris, 1934: 8-9).

Tampaknya Raden Pengulu Tafsir Anom adalah seorang pejabat keagamaan yang berwawasan luas dan berpikiran modern untuk ukuran jamannya. Hal ini tampak ketika dia ikut membidani berdirinya Madrasah Manbaul Ulum di Surakarta, sebuah sekolah keagamaan modern yang dimaksudkan untuk mencetak para calon pengulu di wilayah Surakarta. Meski upaya pendirian sekolah tersebut ditentang oleh para ulama setempat yang dipimpin oleh Kiai Ilham dari Langen Harjo, namun dia—dengan dukungan Sri Susuhunan Pakubuwana X dan Patih Kanjeng Aria Sasradiningrat IV—tetap bersikukuh untuk mendirikan sekolah keagamaan yang secara resmi berdiri pada tanggal 23 Juli 1905 tersebut. Di sekolah yang memiliki desain kelas dan kurikulum modern tersebut dia menduduki jabatan pengawas utama (*mufatisy kabīr*) (Adnan, 2003: 17). Sebagai pengawas utama di sekolah keagamaan tersebut, dia terlibat aktif dalam kegiatan-kegiatan akademik seperti melakukan supervisi pelaksanaan ujian siswa madrasah dan lain-lain. Hal ini tampak dalam keterangan yang diberikan oleh Mas Haji Muḥammad

Mustain, Kepala Sekolah Madrasatul Ulūm Tuban dan pengulu Tuban yang pernah mengenyam pendidikan di madrasah tersebut. Dia menuturkan bahwa sebelum memperoleh ijazah kelulusan dari Madrasah Manbaul Ulum Surakarta dia harus menjalani ujian di depan tim panitia ujian yang salah satu di antaranya adalah Raden Pengulu Tafsir Anom (Pijper, 1985: 100). Keluasan wawasan dan kemodernan pemikiran sang pengulu juga tampak dalam upayanya mendirikan lembaga penerbitan dan perpustakaan agama Islam yang bernama *Mardikintaka*. Lembaga tersebut menerbitkan kitab-kitab agama Islam berbahasa Jawa (Adnan, 2003: 17).

Sebagai pengulu ageng yang membawahi semua pengulu di tingkat kabupaten (Ismail, 1997: 67), Raden Pengulu Tafsir Anom adalah penasehat raja di bidang keagamaan yang membuatnya memiliki hubungan yang sangat dekat bukan hanya dengan Sri Susuhunan Pakubuwana X, melainkan juga dengan keluarga istana. Hal ini tampak dalam inskripsi yang tertulis di kompleks pemakaman Sunan Tembayat di Klaten. Inskripsi tersebut menjelaskan bahwa ketika GKR Pembayun, bibi Sri Susuhunan Pakubuwana X, melakukan renovasi kompleks pemakaman tersebut, sang pengulu ageng merupakan salah satu pejabat istana yang dipercaya untuk mendampingi bibi raja tersebut dalam menghadiri peresmiannya pada hari Minggu Legi, tanggal 18 Rabi'ul Awwal tahun Wawu 1841 J/19 Maret 1911 M.⁹

Sebagai pejabat tertinggi kerajaan di bidang keagamaan, Tafsir Anom yang jebolan beberapa

⁹ Inskripsi yang terletak di dalam kompleks pemakaman Sunan Pandanaran II (Sunan Tembayat) di Klaten tersebut ditulis di atas sebuah papan kayu jati dengan menggunakan cat hitam yang didasari dengan cat putih.

pesantren di Jawa merupakan sosok pribadi yang sederhana. Berbeda dengan para pejabat kerajaan pada jamannya,¹⁰ hidup keseharian sang pengulu ageng yang juga tokoh tarekat tersebut tidaklah diwarnai kemewahan, melainkan penuh dengan kesederhanaan. Terkait dengan kesederhanaannya tersebut, *Koemandang Rakjat* (1935: 11), sebuah surat kabar harian lokal yang terbit di Solo, menceritakan bagaimana sang pengulu tidur di atas ranjang tanpa kasur, dengan hanya menggunakan tumpal, sebuah bantal yang terbuat dari kayu. Selama empat puluh tahun di akhir hayatnya, selepas shalat ḍuḥā dia mengajar anak-anak mengaji al-Qur'an. Tiap malam dia hanya tidur tidak lebih dari empat jam, bahkan di malam Jum'at dia menghabiskan malamnya untuk bermujahadah pada Allah.

Raden Pengulu Tafsir Anom V memiliki reputasi pengabdian yang cukup panjang sebagai pejabat keagamaan di Kraton Surakarta. Dia mengabdikan sebagai pengulu ageng selama 49 tahun. Ketika pengabdianya telah mencapai 20 tahun, dia mendapatkan penghargaan *Srinugraha Pangkat III*. Sepuluh tahun kemudian, tepatnya pada tanggal 6 Sya'ban tahun Wawu 1857/9 Februari 1927, dia mendapatkan penghargaan *Srinugraha Bintang I* yang diberikan dalam sebuah upacara khusus kraton. Pada hari Kamis Pahing, 16 Jumadil Awal tahun Je 1862/1 Oktober 1931, bersama dengan para pegawai kraton lainnya, dia diberikan gelar *Kanjeng* oleh Sri Susuhunan Pakubuwana X (Parawaris, 1934: 9). Reputasi pengabdian yang cukup lama inilah yang menjadikan dirinya sebagai satu-satunya pengulu

¹⁰ Kemewahan dan foya-foya menjadi ciri khas kehidupan yang ditampakkan oleh para pejabat di lingkungan Kraton Surakarta pada saat itu (Kuntowidjoyo, 2002: 144-170, Suratman, 1998).

dan pejabat istana yang mendapatkan gelar tertinggi, yaitu Pangeran Sentana. Sebagai penghormatan atas pengabdian panjang dan jasa-jasanya selama hidup, setelah meninggal pada 21 September 1933, Sunan Pakubuwana X, penguasa Kraton Surakarta pada saat itu, memerintahkan agar jenazah sang pengulu dimakamkan di kompleks pemakaman raja-raja Mataram di Imogiri (Hisyam, 2001: 263).¹¹

Dua minggu setelah sang pengulu wafat, pada tanggal 6 Oktober 1933 *Hudaya*, sebuah jurnal Jawa yang diterbitkan oleh Masjid Agung Surakarta, menurunkan reportasenya sebagai berikut:

“Selama empat puluh sembilan tahun masa pengabdiannya sebagai pengulu ageng, Tafsir Anom V senantiasa bersungguh-sungguh melaksanakan pekerjaannya dan tidak pernah melalaikan kewajiban-kewajiban keagamaannya pada Allah. Dalam hal ibadah-ibadah sunnah sehari-hari, dia senantiasa melaksanakan shalat *ḍuhā* di Masjid Agung, dan secara konsisten melaksanakan shalat *jama'ah* di masjid tersebut tanpa pernah ketinggalan, di samping juga melaksanakan puasa sunnah Senin dan Kamis.”

Pengulu Tafsir Anom sendiri merupakan jabatan “dinasti” keagamaan di Kraton Surakarta. Meski tidak ada peraturan yang secara spesifik mengatur persyaratan

¹¹ Perintah pemakaman di Imogiri tersebut sebenarnya telah disampaikan oleh Sunan Pakubuwana X pada saat Pengulu Tafsir Anom V masih hidup. Berdasarkan surat perintah raja tertanggal 23 Sya'ban tahun Alip 1843, tiga orang yang dinilai memiliki masa pengabdian yang cukup panjang dengan dedikasi yang tinggi, yaitu Patih Dalem Adipati Sasradiningrat, Pengulu Tafsir Anom dan Onder Mayor Tumenggung Wiryadiningrat, akan diberi kehormatan untuk dimakamkan di kompleks pemakaman raja-raja Mataram di Imogiri bila telah meninggal kelak di kemudian hari (Parawaris, 1934: 21).

genealogis, secara berturut-turut tokoh yang menduduki jabatan keagamaan tersebut memiliki garis keturunan dengan pengulu ageng sebelumnya. Pengulu Tafsir Anom merupakan pengulu ageng (pengulu kepala) yang membawahi para pengulu di tingkat kabupaten di seluruh kawasan Surakarta. Dalam tata tertib urutan jabatan, pengulu ageng merupakan jabatan fungsionaris kedua setelah Patih Dalem (*rijksbestuurder*).

Gelar Raden Pengulu Tafsir Anom sendiri merupakan gelar kehormatan yang untuk pertama kalinya diberikan pada pengulu ageng yang bertugas pada masa pemerintahan Sri Susuhunan Pakubuwana IV (1714-1747 J/1788-1820 M), dengan gelar Raden Pengulu Tafsir Anom I (Hisyam, 2001: 262). Sebelumnya, gelar untuk jabatan yang sama hanya menggunakan gelar pengulu yang kemudian diikuti nama sang pengulu. Sri Susuhunan Pakubuwana IV sendiri tampaknya ingin menjadikan lembaga kepenguluhan tersebut sebagai bagian penting yang menopang kewibawaan raja. Hal ini tampak dalam, misalnya, persyaratan yang dimintanya dalam rekonsiliasi yang digagas oleh pemerintah Hindia Belanda pada tahun 1790. Sri Susuhunan Pakubuwana IV bersedia menandatangani rekonsiliasi dengan Kesultanan Yogyakarta dengan syarat: pengulu Semarang dan Yogyakarta harus meminta persetujuan pengulu Surakarta terlebih dahulu untuk perkawinan yang mereka sahkan (Kumar, 2008: 144-145). Pengajuan persyaratan tersebut menunjukkan bahwa bagi penguasa Surakarta, lembaga kepenguluhan yang dipimpin oleh Pengulu Tafsir Anom merupakan salah satu elemen terpenting dalam sistem pemerintahan raja.

Seorang pengulu memiliki tugas-tugas kenegaraan yang terkait dengan masalah-masalah keagamaan.

Berdasarkan surat keputusan (*piyagem*) yang dikeluarkan oleh Sri Susuhunan Pakubuwana II pada tahun 1655 J/1726 M, tugas pengulu adalah menjalankan syari'at Islam, mengadili perkara perkawinan, waris, wasiat, hukum pancung, menjalankan salat hajat, memohon keselamatan kerajaan pada Allah, mendoakan supaya kemuliaan tetap tercurahkan pada raja, isteri, putra-putri, keluarga, rakyat seluruh wilayah Jawa. Pengulu juga bertugas menghitung penanggalan dan jam berdasarkan bayang-bayang matahari, ahli dalam hukum perbintangan, dan menguasai segala macam kitab yang dipakai untuk mengukum secara adil (Margana, 2004: 14).

Biografi Muḥammad Adnan

Muḥammad Adnan lahir pada Kamis Kliwon, 6 Ramaḍan 1818 bertepatan dengan tanggal 16 Mei 1889, di dalam rumah *pengulon*, tempat kediaman pengulu di kampung Kauman, Surakarta, Jawa Tengah. Nama kecilnya adalah Muḥammad Ṣauman, sedangkan nama Muḥammad Adnan disandangnya setelah pulang haji. Ia adalah anak keempat dari Kanjeng Raden Pengulu Tafsir Anom V, seorang ulama bangsawan Kraton Surakarta yang diangkat menjadi pengulu ageng sejak masa pemerintahan Sri Susuhunan Pakubuwana IX (1861-1893) berkuasa (Adnan, 2003: 13).

Muḥammad Adnan memiliki 9 saudara kandung, yaitu tiga orang kakak dan enam orang adik. Tiga orang kakaknya adalah Raden Ngabei Dipadipura alias Muḥammad Qamar, Raden Ngabei Tandhadipura (Raden Ketib Cendhana) alias Muḥammad Riḍwan dan Raden Nganten Mursaka alias Marḍiyah. Sementara enam orang adiknya adalah Kiai Kanjeng Raden Tumenggung Pengulu Tafsir Anom VI (Raden Ketib

Winong atau Sahlan), Raden Ngabei Darmasurata alias Muḥammad Ṭahar (Muḥammad 'Iṣām), Raden Nganten Maknawi, Raden Nganten Sumadiharja (Siti Maryam), Raden Nganten Projawiyata (Marfu'ah) dan Raden Nganten Candradipraja (Marhamah) (Adnan, 2003: 13).

Muḥammad Adnan tumbuh dan dibesarkan di kampung Kauman. Dia tinggal di rumah tradisional Jawa berbentuk joglo serta berpendapa besar, sebuah prototype rumah bangsawan pada saat itu. Pada masa kecil dan remajanya suasana hidup kesehariannya masih dipengaruhi oleh budaya feodalisme. Budaya feodalisme tersebut tampak dalam penampilan ayahandanya, yakni Tafsir Anom V, yang dalam kesehariannya sering memakai jubah dan bersorban sebagaimana umumnya busana ulama pada masa itu. Namun sebagai pejabat kraton, pengulu kraton tersebut memakai kain batik, berjas beskap hitam berenda-renda dan di atas punggungnya diselipkan sebilah keris sebagai kelengkapan busana tradisional Jawa. Tutup kepalanya bercorak khusus, kombinasi model *udheng* Jawa dan sorban yang berwarna putih. Pakaian model ini dipakainya dalam tugas dinas ke kantor Yogaswara (Departemen Urusan Agama Kraton) atau pada saat menghadap Sri Susuhunan ke kraton, selain itu dia diiringi oleh para pembantunya yang membawa payung kebesaran yang berwarna hijau kuning keemasan. Orang-orang yang berjumpa dengan iring-iringan *pisowan*¹² itu biasanya lalu berjongkok, kadang-kadang disertai sembah (hormat) dengan tangan yang dirapatkan ke hidung (Nazil, 2009: 5).

¹² *Pisowan* berasal dari kata *sowan* yang dalam bahasa Jawa berarti menghadap kepada orang yang lebih tinggi jabatan atau status sosialnya. Namun kata tersebut pada umumnya digunakan untuk arti menghadap raja.

Muhammad Adnan tinggal bersama orang tuanya di rumah *pengulon* (tempat pengulu), tempat yang selain sebagai rumah juga dipakai semacam "kantor" yang mengurus NTR (nikah, talak, rujuk) dan masalah keagamaan Islam, terutama yang menyangkut keluarga Kasunanan. Rumah *pengulon* berada di kampung *Kauman* di sebelah utara Masjid Agung. Letak yang demikian itu sesuai dengan tradisi kota di Jawa pada umumnya dan tata kota di ibu kota kerajaan Surakarta dan Yogyakarta pada khususnya, yakni istana (kraton), raja (bupati) di sebelah selatan, dengan alun-alun di mukanya dan masjid di sebelah baratnya, di sekitar masjid (*kauman*) tinggal para agamawan (pemimpin, kiai dan santrinya). Kebijakan meletakkan tempat ulama dan para santrinya berdekatan dengan kraton adalah usaha untuk menjalin hubungan yang dekat antara raja sebagai pemimpin pemerintahan dengan ulama sebagai pemimpin agama. Rumah-rumah para pamannya, yaitu para saudara Raden Pengulu Tafsir Anom V, berada di sekeliling rumah induk *pengulon*.

Muhammad Adnan pertama kali mengenal baca tulis al-Qur'an melalui ayahnya sendiri. Pada waktu itu belum banyak sekolah yang didirikan, apalagi sekolah yang mengajarkan baca tulis huruf al-Qur'an. Sedangkan sekolah rakyat baik yang dinamakan *Volksschool* (sekolah desa) maupun HIS (*Hollands Inlandse School*) bisa dihitung dengan jari. Pengetahuan menulis dan membaca Jawa diperolehnya di sekolah privat di Solo. Sedangkan pengetahuan baca tulis huruf latin dan pengetahuan umum lainnya mula-mula diperolehnya dengan belajar secara pribadi dengan mengundang guru di rumahnya.

Karena ayahnya adalah pengulu ageng di kraton, maka tidak mengherankan jika dia mendapatkan

dukungan pendidikan tentang agama secara memadai, baik di lingkungan keluarga maupun di pesantren. Pada usia 13 tahun dia belajar dan memperdalam ilmu agama Islam di berbagai pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur, antara lain Pesantren Mojosari Nganjuk pada Kiai Zainuddin, Pesantren Mangunsari pada Kiai Imam Bukhari, Pesantren Termas Pacitan pada Kiai Dimiyati Abdullah, lalu kembali ke Surakarta berguru kepada Kiai Idris di Pondok Jamsaren. Pondok Jamsaren ketika itu merupakan pesantren yang besar dan terkenal, dengan kiainya yang masyhur, dan yang juga mendapat simpati dari Sri Susuhunan (Hisyam, 2001: 264). Di Pesantren Jamsaren tersebut Muḥammad Adnan mempelajari dan menghafal kitab *Alfiyah* karya Ibnu Malik, kitab gramatika bahasa Arab yang ditulis dalam bentuk puisi yang terdiri dari 1.000 bait. Adnan juga berkesempatan memperoleh pendidikan formal di sekolah rakyat (Nazil, 2009: 6).

Setelah berdirinya Madrasah Manbaul Ulum, Adnan juga menempuh studinya di madrasah yang sangat populer itu. Dia menamatkan studinya di madrasah yang mendapatkan subsidi dari Kraton Surakarta tersebut pada tanggal 21 April 1906, dengan mendapat "Syahadah Islamiyah" No. I setelah selama dua tahun belajar (Hisyam, 2001: 264).

Pada tahun 1908 ayahandanya, Pengulu Tafsir Anom V, berkeinginan agar di antara putra-putrinya ada yang memperdalam ilmu agama Islam di tanah suci Makkah. Pilihan ayahnya jatuh pada tiga putranya yakni: Adnan dan dua orang saudaranya, yaitu Sahlan dan 'Iṣām (Muḥammad Ṭohar). Bersama dua orang saudaranya tersebut, Adnan yang waktu itu berumur 17 tahun berangkat ke tanah suci. Di Makkah Adnan bersama kedua saudaranya belajar di Madrasah Dar al-

Ulūm. Di antara guru-gurunya di Makkah adalah Kiai Maḥfūz at-Tirmisi (1868-1919) dari Termas Pacitan yang menjadi ulama di Makkah, Kiai Idris, Syaikh Syaṭā dan Syaikh Aḥmad Khaṭīb al-Minangkabawi (1855-1916) (Adnan, 2003: 19).

Muḥammad Adnan bersama kedua saudaranya mengaji dengan tekun dan hidup sederhana sebagai layaknya santri. Di tengah-tengah masa studinya di Makkah, ayahnya memerintahkan salah satu di antara ketiga putranya tersebut untuk belajar di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir. Atas persetujuan bersama, yang berangkat ke Universitas al-Azhar adalah saudara mudanya yaitu Muḥammad 'Iṣām (Adnan, 2003: 20).

Keinginan untuk menimba ilmu dalam waktu yang lama tersebut harus berhenti ketika suhu politik global menjelang perang dunia pertama yang dipicu oleh terbunuhnya Pangeran Franz Ferdinand dari Austria ternyata berimbas pada situasi politik di Timur Tengah. Pasokan pangan ke kawasan Semenanjung Arabia menjadi terhambat. Sehingga pada waktu itu di Saudi Arabia timbul bahaya kekurangan makan. Dalam situasi seperti itu, Pengulu Tafsir Anom V memerintahkan putra-putranya agar kembali ke tanah air. Dimungkinkan ada kekhawatiran, jika nanti timbul peperangan besar, maka hubungan antara Jazirah Arab dan Indonesia menjadi terputus dan dapat menyebabkan para mukimin Indonesia di Makkah terlantar hidupnya. Oleh karena itu Muḥammad Adnan bersaudara memutuskan untuk memenuhi perintah ayahnya pulang ke tanah air. Dengan naik kapal laut mereka kembali ke tanah air dan pada tahun 1916 tiba dengan selamat (Adnan, 2003: 20).

Ketika belajar di Makkah Adnan berkenalan dengan H. Akram, seorang saudagar kaya yang berasal

dari Laweyan Surakarta yang akhirnya menjadi kakek mertuanya. H. Akram memilih cucunya untuk dijodohkan dengan Muḥammad Adnan. Cucu H. Akram tersebut adalah Siti Maimunah, putri kedua H. Şafawi, yang lahir di Surakarta tahun 1907. Dengan restu kedua orang tua masing-masing, keduanya melangsungkan pernikahan. Dari perkawinannya dengan Siti Maimunah, Adnan memiliki 15 orang anak laki-laki dan perempuan. Anak pertama hingga keenam meninggal ketika masih kecil. Pada tanggal 21 April 1930 Muḥammad Adnan dianugerahi anak laki-laki yang ketujuh dan diberi nama Abdul Hayyi. Berturut-turut setelah itu lahirlah putranya yang lain: Abdullah (1931-1999), Abdul Başıṭ (1933-2003), Muhtaromah (1936-2002), Abdul Hakim (1937-1996), Abdul Nur (1938), Abdul Hadi (1940), Abdul Latif (1943) (Adnan, 2003: 22).

Sesudah menikah, sepasang pengantin tersebut tidak lagi tinggal di rumah H. Syafawi. Mereka tinggal di rumah yang terpisah. Rumah tersebut terletak di Jl. Bumi 9, kampung Tegalsari. Di sebelah Jl. Bumi 9, dengan bantuan mertua, para kiai dan masyarakat muslim Tegalsari maka Adnan mendirikan masjid untuk pusat kegiatan keagamaan. Kampung Tegalsari kemudian menjadi pusat pergerakan Islam. Ketika usaha tenunnya berkembang, Adnan bersama istrinya pindah ke rumahnya sendiri, di Jl. Bumi 1, sebelah selatan Madrasah Ta'mirul Islam, tidak jauh dari rumah mertuanya (Adnan, 2003: 22-23).

Sebenarnya Adnan berkeinginan untuk mendirikan pesantren sendiri, akan tetapi karena ada tugas lain yang tak kalah pentingnya dengan mengelola pesantren maka dia pun mengurungkan niatnya. Meskipun demikian, ia tetap ingin menyebarkan

ilmu agama Islam. Bidang yang dianggap tepat untuk menampung cita-citanya itu ialah bidang keguruan dan pendidikan. Muḥammad Adnan sebenarnya kurang suka menjadi abdi dalem (pegawai kraton), priyayi atau pegawai negeri, namun atas anjuran ayahnya ia membaktikan dirinya kepada Allah, bangsa dan negara melalui pegawai negeri. Banyak orang yang berdatangan di rumahnya. Orang-orang dari berbagai kalangan datang kepadanya untuk berguru dan mempelajari agama Islam. Di antara kalangan intelektual terdapat guru-guru sekolah umum, misalnya Soemadi dan Koesban, keduanya adalah guru HIS. Mereka mengaji di luar jam kerja, yakni dari aṣar sampai magrib (Adnan, 2003: 29).

Melihat kegiatan pengajian yang padat dan animo masyarakat yang tinggi itu, ayahandanya, Raden Pengulu Tafsir Anom V, memerintahkan anaknya tersebut untuk mendirikan sekolah. Permintaan tersebut dipenuhinya dengan mendirikan sekolah Bawaleksana yang dikhususkan untuk murid putri, Madrasah Tarbiyatul Aitam yang dikhususkan untuk pendidikan anak-anak yatim dan Madrasah Syari'ah sebagai sekolah pendidikan Islam khusus laki-laki. Ketiga jenis sekolah itu semuanya memberikan pendidikan agama Islam. Sedangkan sekolah Bawaleksana yang hanya dikhususkan untuk murid putri tersebut memberikan pendidikan umum dan agama (Adnan, 2003: 29-30).

Karir Adnan di bidang kepenguluhan dimulai pada 1919 ketika dia diangkat menjadi anggota luar biasa pada Pengadilan Agama di Surakarta berdasarkan *besluit Gouverner* Hindia Belanda yang berkedudukan di Bogor, No. 52 Tanggal 36-12-1919. Kemudian dengan Besluit Residen Surakarta, No. 190 tanggal 9-10-1921, dia diangkat menjadi Adjunct Pengulu Landraad (pengadilan

negeri) Surakarta. Tugas Pengulu Landraad antara lain melakukan pengambilan sumpah terhadap terdakwa atau saksi yang diajukan ke pengadilan negeri (Landraad). Di samping itu, pengulu landraad juga memberikan nasihat tentang perkara yang ada hubungannya dengan hukum Islam, misalnya yang menyangkut perkara warisan. Untuk memperjuangkan hak-hak Pengadilan Agama, Muḥammad Adnan pada tahun 1937 mendirikan organisasi kepenguluhan yang diberi nama Perhimpunan Pengoeloe dan Pegawainya (PPDP) yang ruang lingkupnya meliputi wilayah Jawa dan Madura. Pada masa itu Pengadilan Agama hanya terdapat di Jawa dan Madura. Pada tahun 1940 perkumpulan ini berencana untuk mendirikan sekolah pendidikan pengulu di Surakarta yang disebut "Madrasah Pengoeloe". PPDP ini mempunyai berbagai cabang di seluruh Indonesia. Meskipun kemudian Muḥammad Adnan menjadi ketua Mahkamah Islam Tinggi di Jakarta, tetapi dia tetap menjadi ketua pengurus besar PPDP, hanya saja pengurus harian tetap di Solo (Adnan, 2003: 31-32).

Ketika Muḥammad Isa, ketua Hoofd Voor Islamitische Zaken (Mahkamah Islam Tinggi), meninggal dunia pada 1940, Gubernur Jenderal Belanda menunjuk Muḥammad Adnan sebagai penggantinya berdasarkan surat keputusan Gubernur Jenderal Hindia-Belanda tanggal 11-8-1941 Nomor 6, terhitung mulai 1-8-1941. Berhubung dengan jabatan baru itu, ditinggalkannya jabatan sebagai Hoofd Pengulu Landraad Surakarta. Pada bulan Desember 1941 berangkatlah Muḥammad Adnan bersama keluarganya ke Jakarta yang pada waktu itu masih bernama Betawi dan tinggal di Jl. Kramat Raya Jakarta (Adnan, 2003: 32).

Ketika menempati posisi Ketua Mahkamah Islam Tinggi itulah Adnan kemudian mengusulkan agar pemerintah membentuk suatu departemen yang khusus mengurus dan memperhatikan urusan keislaman yang diharapkan dapat memberikan penerangan tentang Islam dan memberikan bimbingan kepada umat muslim guna kemaslahatan bersama. Dengan adanya departemen urusan agama Islam tersebut diharapkan sebagian urusan masyarakat, terutama yang berhubungan dengan Islam dan kaum Muslimin agar dapat terurus dengan seksama.

Ketika tinggal di Jl. Kramat Raya, istri Muhammad Adnan mengandung putranya yang bungsu. Pada 6 Muharram 1363 H/13 Januari 1943, Maimunah melahirkan putranya yang ke-9 (bungsu), bernama Abdul Latif yang lahir dalam keadaan selamat, akan tetapi ibunya Maimunah mengalami pendarahan hingga meninggal dan dimakamkan pada 13 Januari 1943, di pemakaman Umum Kawi-Kawi di kawasan Gang Sentiong, Jakarta. Setelah tenggang waktu satu tahun dari wafatnya Maimunah, Ibu Nyai Pengulu Tafsir Anom V menganjurkan kepada Adnan agar menikah lagi dengan Salamah, janda dari Muhammad 'Isām, adiknya yang meninggal pada tahun 1941. Adnan yang waktu itu berusia 57 tahun menerima anjuran ibundanya, dan melangsungkan pernikahannya dengan Salamah binti Masyhuri pada bulan Desember 1943 (Adnan, 2003: 23-24).

Ketika proklamasi kemerdekaan Indonesia dibacakan oleh Ir. Soekarno dan Drs. Mohammad Hatta di Jalan Pegangsaan Timur 56, Jakarta Pusat, semua bangsa Indonesia menyambutnya dengan gembira, termasuk Muhammad Adnan. Namun ketegangan-ketegangan dan kontak senjata antara pemuda-pemuda

Indonesia dan militer Belanda dan Sekutu membuatnya memutuskan untuk membawa pulang kembali keluarganya ke Pengulon Surakarta (Adnan, 2003: 24-25).

Pada 1946 Muḥammad Adnan kembali lagi ke Jakarta untuk membenahi kepindahan kantor Mahkamah Islam Tinggi dari Jakarta ke Surakarta. Pada waktu itu memang banyak kantor, jawatan dan departemen-departemen yang sudah hijrah ke daerah-daerah yang aman, terutama ke Yogyakarta dan Surakarta. Pemindehan kantor, jawatan dan departemen tersebut mengikuti kebijaksanaan pemerintahan Republik Indonesia yang menghijrahkan pusat pemerintahan dari Jakarta ke Yogyakarta yang kemudian menjadi ibukota revolusi. Dalam menghijrahkan Mahkamah Islam Tinggi (MIT) Muḥammad Adnan dibantu oleh paniteranya, Muḥammad Junaidi dan beberapa karyawan lainnya (Adnan, 2003: 26).

Bagaimana pun, Muḥammad Adnan senantiasa memainkan peran yang sangat vital dalam kehidupan sosialnya. Sebagai pendidik Adnan pernah diangkat menjadi guru pada sekolah Madrasah Islamiyah di Pasar Kliwon (1916-1923), yang kemudian menjadi Holland Arabische School. Dia juga menjadi mahaguru pada *Kenkoku Gakuin* (Persiapan Sekolah Tinggi Hukum) zaman pendudukan Jepang. Pada tahun 1948, oleh Kementerian Agama RI Muḥammad Adnan disertai tugas untuk membentuk SGI (Sekolah Guru Hakim Islam) di Surakarta, yang kemudian pindah ke Yogyakarta dan berganti nama SGHA (Sekolah Guru Hakim Agama), kemudian menjadi PHIN (Pendidikan Hakim Islam Negeri) dan dia menempati posisi sebagai ketuanya. Sepulangnya dari Makkah Adnan pernah

memimpin Madrasah Manbaul Ulum Surakarta, madrasah yang pertama kali dipimpin oleh Kiai Bagus Ngarfah tersebut (Adnan, 2003: 74-77).

Pada tahun 1951 Adnan memelopori berdirinya "Al-Djami'atul Islamiyah" Perguruan Tinggi Islam Indonesia (PTII) di Surakarta bersama KH. Imam Gozali dan KH. As'at. Selanjutnya PTII Solo ini digabung dengan UII Yogyakarta dan dikenal kemudian dengan nama UII Cabang Solo. Pada tahun itu pula dia diangkat sebagai Dewan Kurator/Pengawas serta diangkat sebagai Guru Besar tidak tetap pada Fakultas Hukum PTII. Pada tahun 1950 ketika Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) diresmikan Adnan diberi kepercayaan menjadi ketua dan guru besar dalam bidang fikih hingga perguruan tinggi itu menjadi IAIN pada 1960. Dia juga menjadi dosen luar biasa di Universitas Gajah Mada (UGM) Yogyakarta (Adnan, 2003: 76).

Sebagai mantan Ketua PPDP yang sudah bubar Adnan masih sering dimintai saran-saran oleh organisasi yang mempersatukan perhimpunan-perhimpunan agama dan partai-partai Islam, yakni Majelis Islam A'la Indonesia (MAI) yang didalamnya terdapat Persyarikatan Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama. Pada masa penjajahan Jepang Adnan diangkat menjadi anggota *Jakarta Tokubetsu Si Sangi Kai* (Dewan Kota) bersama-sama dengan A. Muhsin Dasaad (Direktur Perusahaan Dagang "Kancil Mas"), dr. Slamet Sudibyo (dokter swasta), Ir. Safwan (pegawai Denki Kosya), The Jin Seng (saudagar keturunan Tionghoa), R. H. O. Junaidi (pemimpin Harian Umum "Pembangun"). Jepang mengharap keenam orang itu dapat menjadi representasi masyarakat Indonesia, termasuk keturunan Cina. Pembesar-pembesar Jepang jika memerlukan informasi tentang masalah keislaman sering

menghubungi Adnan. Adnan sendiri tidak pernah menyia-nyiaikan kepercayaan yang diberikan kepadanya untuk kepentingan agama dan bangsanya. Adnan adalah salah satu dari sepuluh orang ulama yang mengajukan permohonan kepada penguasa Jepang agar diijinkan membentuk Barisan Penjaga Tanah Jawa yang diatur menurut Peraturan Islam. Sepuluh orang ulama terkemuka tersebut adalah KH Mas Mansur, Kiai R. H. Muhammad Adnan, Dr. H.A. Karim Amrullah, Guru H. Mansur, Guru H. Kholid, KH. Abdul Majid, Guru H. Ya'kub, KH. Junaidi, H. Mukhtar dan H. Muhammad Sadri. Sepuluh ulama terkemuka tersebut pada tanggal 13 September 2603 (1943 M) datang ke *Gunseikanbu* (Kantor Pemerintah Militer Jepang) untuk menyampaikan surat kepada Seiko Sikikan (Panglima Tentara Jepang). Surat itu antara lain berisi permohonan untuk mendirikan Barisan Penjaga Pulau Jawa yang diatur menurut peraturan Islam. Pasukan sukarela pertama yang dikenal adalah Tentara Pembela Tanah Air (Peta). Pasukan sukarela kedua kemudian dikenal dengan nama Hizbullah, yang terdiri dari para pemuda Islam (Adnan, 2003: 38-39).

Pada 1 April 1945, Adnan diangkat menjadi Kepala Kantor *Syumubu Dai Ni Kaityo*. *Syumubu* adalah Departemen Urusan Agama, seperti yang pernah diusulkannya pada awal kekuasaan Jepang. Di dalam *Syumubu* itu terdapat pula tokoh-tokoh Islam yang lain seperti KH. Hasyim Asy'ari (yang kemudian mengundurkan diri) dan KH Abdul Kahar Muzakkir (Adnan, 2003: 40). Setelah Jepang meninggalkan Indonesia, Adnan juga terlibat dalam gerakan perjuangan kemerdekaan. Rumah Adnan di Surakarta sering disinggahi gerilyawan dan putra-putrinya ikut bagian dalam perlawanan terhadap Belanda. Satu saat,

di rumahnya masih tertinggal baret, sarung pistol dengan satu magazin peluru vikars. Inilah yang menyebabkan Adnan dan mertuanya ditahan, bahkan mertua Adnan terpaksa ditahan satu malam di TBS (Teritorial Batalion Surakarta). Adnan disuruh menghadap pejabat sipil Belanda (Asisten Residen) di Surakarta dan dibujuk agar mau bekerja sama dengan Belanda. Adnan tetap bertahan sampai akhir masa pendudukan Belanda dan menjadi seorang muslim yang republikain.

Perjuangan Adnan dalam membela kemerdekaan Indonesia juga tampak ketika dia mendapat tugas dari Presiden Soekarno untuk menjadi Ketua Tim Diplomasi Haji ke Arab Saudi berdasarkan keputusan sidang kabinet Hatta. Untuk menyampaikan hasil sidang tersebut, pada 19 September 1945, KH Masykur pergi ke Surakarta untuk menemui Adnan. Dalam usaha mengirimkan misi haji Republik Indonesia yang pertama ke tanah suci Makkah pada musim haji 1948, pemerintah RI mengutus Adnan menjadi Ketua Misi Haji dan Misi Diplomasi pertama ke Saudi Arabia/Timur Tengah dengan anggota KH Saleh Saudi, H. Syamsir dan KH. Ismail Banda untuk mengadakan kontak langsung dengan Raja Ibnu Saud dan pemimpin-pemimpin negara Islam yang sedang menjalankan ibadah haji, untuk melakukan lobi politik guna mendapatkan pengakuan Negara RI dan mengatur perjalanan haji yang pertama setelah Perang Dunia II (Adnan, 2003: 54-56).

Kiprah politik Adnan makin tampak ketika menjadi anggota DPA RI pada tahun 1947. Adnan, seorang ulama yang hanya berpendidikan pesantren tanpa pendidikan Barat, dengan tanpa ditanya lebih dahulu diangkat menjadi anggota lembaga tinggi negara, yaitu Dewan Pertimbangan Agung (DPA).

Pemberitahuan pengangkatan itu hanya diketik di atas sehelai kartu pos cetakan Jepang tertanggal 28 September 1945 dan ditandatangani Sekretaris Negara Mr. A.G. Pringgadigda. Sebagai anggota DPA Adnan mendapat uang kehormatan 200 rupiah per bulan. Ini berlaku bagi mereka yang tidak merangkap pegawai negeri. Mereka yang merangkap jabatan sebagai pegawai negeri hanya memperoleh uang duduk (uang sidang) 20 rupiah sehari dan uang harian 15 rupiah. Adnan kemudian menjadi anggota DPR di Jakarta pada tahun 1950–1955. Selain itu pada tahun 1956–1959 dia juga menjadi anggota Konstituante RI hasil Pemilihan Umum pertama. Pengalihan tugas dari DPA ke DPR menyebabkan Adnan lebih banyak lagi berkecimpung dalam dunia politik. Adnan menjadi anggota konstituante dari Masyumi, satu-satunya partai politik Islam Indonesia yang didirikan berdasarkan keputusan muktamar umat Islam di Yogyakarta pada tanggal 7 November 1945 (Adnan, 2003: 46-47).

Pada Selasa Pon dini hari, 24 Juni 1969, pukul 03.30 Adnan wafat dalam usia 80 tahun. Jenasahnya dimakamkan pada hari itu juga di Pajang, Surakarta setelah diŕalatkan di masjid Syuhada Yogyakarta dan masjid Tegalsari, Surakarta (Adnan, 2003: 111-112). Adnan meninggalkan beberapa karya ilmiah yang masih bisa dilihat hingga sekarang, yaitu: Pertama, *Tafsir al-Qur'ān Suci Basa Jawi* yang merupakan kitab tafsir al-Qur'ān lengkap 30 juz menggunakan bahasa Jawa dan memakai aksara latin yang diterbitkan oleh PT. Al-Ma'arif, Bandung. Kitab tafsir ini sudah mengalami beberapa kali cetak, pertama kali kitab ini ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa aksara Arab pegon, kemudian disusun kembali dengan menggunakan aksara roman (latin). Kedua, *Hidayatul Islam*, yaitu kitab yang

berisi tentang akhlaq (budi pekerti) yang ditulis dengan memakai bahasa Jawa berhuruf Arab Pegon, yang banyak juga disertai sumber-sumber al-Qur'an dan al-Hadīṣ. Ketiga, *Tuntunan Iman dan Islam*, buku yang berisi rangkuman kuliah Agama Islam yang dia sampaikan waktu menjadi dosen di UGM Yogyakarta. Buku ini diterbitkan oleh penerbit Djajamurni, Jakarta pada 1963. Keempat, *Ilmu Fiqh dan Uṣūl-nya*, yaitu pidato pengukuhan gurubesar Ilmu Fikih pada Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri pada upacara Dies Natalis ke-V tanggal 26 September 1956. Buku ini diterbitkan oleh Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri, Yogyakarta, 1956. Kelima, *Peringatan Hari-Hari Besar Islam*, sebuah buku berbahasa Indonesia yang diterbitkan oleh penerbit Siti Sjamsijah, tahun 1969. Keenam, *Khutbah Jum'at Basa Jawa* yang pertama kali dicetak dengan bahasa Jawa dengan huruf Arab pegon kemudian selanjutnya dicetak dengan aksara latin dengan bahasa Jawa. Buku ini sampai tiga jilid. Ketujuh, *Mutiara Hikmah* yang merupakan hasil-hasil pemikiran Adnan yang ditulisnya dan merupakan kumpulan tulisan yang sudah pernah maupun yang belum dipublikasikannya dalam berbagai media massa baik surat kabar, majalah atau radio. Buku ini disusun oleh putranya yaitu Abdul Basit Adnan yang diterbitkan oleh penerbit Mardikintaka, Surakarta (Adnan, 2003: 106-107).

Tafsir al-Qur'an al-'Azim: Seputar Naskah

Karya tafsir al-Qur'an ini menjadi menarik dengan ditemukannya paling tidak dua naskah yang berbeda dari kitab yang sama, tentu saja dengan isi yang sama. Naskah yang pertama berjudul *Al-Juz'u al-Awwal min Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, ditulis dengan menggunakan

bahasa Jawa dengan huruf Arab Pegon. Pemberian judul pada bagian sampul kitab tafsir tersebut tergolong unik, karena tidak langsung mengacu pada judul kitabnya, melainkan diawali dengan juz kitab, yaitu *Al-Juz'u al-Awwal min Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, *al-Juz'u al-Rabi' min Tafsir al-Qur'an al-'Azim* dan seterusnya. Hal ini tentu berbeda dengan kitab-kitab lainnya yang biasanya secara langsung mengemukakan judul kitab, sementara keterangan juz biasanya diletakkan di bagian bawah judul atau bagian samping dari kitab yang bersangkutan.

Tulisan *Raden Pengulu Tabşir al-Anām* (Raden Pengulu Tafsir Anom) yang ditulis pada bagian atas halaman sampul tentu harus dipahami sebagai nama pengarangnya, meski pada bagian bawah judul bertuliskan *katabahū wa jama'ahū abnā' al-qāḍy bi al-mahkamah asy-syar'iyah fi Şolo āşimat al-Jāwi* (ditulis dan dikumpulkan oleh anak-anak Pengulu yang ada di Mahkamah Syar'iyah di Solo, Ibukota Jawa). Hal ini diperkuat oleh tulisan di bawahnya yang menyatakan bahwa sang pengarang memberikan ijin pada Syaikh Sālim ibn Sa'd ibn Nabhān dan saudaranya yang bernama Aḥmad pemilik Maktabah an-Nabhāniyyah Surabaya, Jawa untuk menerbitkan karya tafsir tersebut (*qad azzana al-mu'allif bi tab'i hāzā at-tafsir li asy-Syaikh Sālim ibn Sa'd ibn Nabhān wa akhīhi Aḥmad aşhāb al-Maktabah an-Nabhāniyyah bi Surabaya Jawa*). Kata *al-mu'allif* yang berbentuk *mufrad* tentu mengacu pada seorang pengarang. Bila pengarangnya adalah anak-anak sang pengulu (*abnā' al-qāḍi*) maka kalimat tersebut tidak akan menggunakan kata *al-mu'allif*, melainkan *al-mu'allifūn*. Di sini menjadi jelas bahwa pengarang karya tafsir ini adalah Raden Pengulu Tafsir Anom, sementara anak-anaknyalah yang bertugas menuliskan dan mengumpulkan naskah tafsir tersebut.

Tidak diketahui secara pasti ada berapa jilid kitab tafsir tersebut, karena tidak semua jilid-jilid karya tafsir tersebut berhasil penulis temukan. Sejauh ini hanya ditemukan dua jilid kitab tersebut. Jilid pertama terdiri satu juz kitab yang berisi QS al-Fātihah hingga QS an-Nisā'. Sementara jilid yang lain terdiri dari tiga juz kitab, yaitu empat, lima dan enam yang dimulai dari QS al-Isrā' hingga QS an-Nās. Melihat polanya yang demikian, sangat mungkin bahwa kitab tersebut terdiri dari tiga jilid, di mana jilid kedua yang belum ditemukan terdiri dari dua juz kitab, yaitu juz dua dan tiga. Melihat desain sampul masing-masing jilid kitab yang berbeda, sangat mungkin untuk menyimpulkan bahwa jilid-jilid karya tafsir tersebut tidak diterbitkan secara bersamaan, melainkan dilakukan secara bertahap.

Format halaman isi karya tafsir ini secara umum terbagi menjadi tiga bagian yang dipisahkan oleh garis-garis vertikal. Bagian pertama yang berada di sebelah kanan tiap halaman berisi ayat-ayat al-Qur'an, bagian kedua yang berada di tengah berisi angka-angka yang menunjukkan bilangan ayat dari al-Qur'an dan bagian ketiga yang berada di sebelah kiri berisi terjemahan atau penafsiran masing-masing ayat. Format tersebut adalah format baku ketika tidak ada catatan-catatan kaki (*foot-note*) atau komentar tambahan yang diberikan oleh pengarangnya. Dalam hal ada catatan kaki (*foot-note*) atau komentar tambahan maka format halaman berubah di mana ada tambahan ruang yang dipisahkan oleh garis-garis horisontal. Angka catatan kaki (*foot-note*) atau komentar tambahan tidak dibuat berurutan tiap juz atau jilid, melainkan dibuat per halaman. Artinya, angka catatan kaki (*foot-note*) atau komentar tambahan selalu diawali dengan angka satu untuk tiap halaman. Angka catatan kaki ditulis di antara dua kurung, yaitu

kurung buka dan kurung tutup, namun ada juga yang ditulis di atas lengkungan yang menyerupai huruf *nūn*, sebagaimana tampak pada halaman 17-46 karya tafsir tersebut.

Dalam karya tafsir tersebut terdapat model penulisan ayat yang sedikit berbeda dengan karya tafsir lainnya. Hal ini tampak, misalnya, dalam penulisan ayat-ayat yang ada dalam awal QS al-Baqarah. Ayat pertama dalam surat tersebut yang berupa *al-ahruf al-muqatta'ah* atau *fawātih as-suwar*, yaitu *alif-lam-mim* (لَمِ), tetap dipisahkan dengan lingkaran kecil yang berfungsi sebagai pembatas ayat, tetapi tidak dihitung sebagai ayat. Hal ini membuat penomoran ayatnya menjadi berbeda dengan karya tafsir lainnya. Penomoran ayatnya menjadi satu angka lebih kecil ketimbang karya tafsir yang lain. Hal ini tampak, misalnya, dalam penomoran ayat untuk QS al-Baqarah yang berbunyi:

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُؤْمِنُونَ

Artinya:

“Dan mereka yang beriman kepada kitab (al-Qur’ān) yang telah diturunkan kepadamu dan kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya serta mereka yakin akan adanya (kehidupan) akhirat” (Putra, 1989).

Dalam karya tafsir yang lain ayat tersebut dinomori sebagai ayat ke-4, namun dalam karya tafsir ini ayat tersebut dinomori sebagai ayat yang ke-3. Meskipun demikian, akhir QS al-Baqarah ini tetap sama-sama diakhiri dengan nomor ayat 286. Hal yang sama juga dapat dilihat dalam surat berikutnya, yaitu QS Āli ‘Imrān yang juga diawali oleh *fawātih as-suwar*, yaitu

alif-lam-mim (آل), tetap dipisahkan dengan lingkaran kecil yang berfungsi sebagai pembatas ayat, tetapi tidak dihitung sebagai ayat. Hal ini membuat penomoran ayatnya menjadi satu angka lebih kecil ketimbang karya tafsir yang lain, namun surat ini juga berakhir dengan penomoran ayat yang sama, yaitu 200.

Karya tafsir ini mencantumkan judul-judul kitab yang dirujuknya, meskipun judul-judul tersebut tidak secara lengkap dituliskan. Ketika mengutip *Tafsir al-Jalālain*, misalnya, pengarang hanya menuliskan *Jalālain*. Ketika merujuk *Tafsir al-Jamal*, pengarang juga hanya menuliskan *Jamal*. Pengarang tidak menyebutkan nomor halaman dari kitab yang dirujuk. Dalam hal yang dirujuk adalah kitab tafsir maka tidak terlalu sulit untuk melacak teks aslinya karena bisa dideteksi melalui nomor ayat-ayat yang ditafsirkan. Namun dalam hal yang dirujuk adalah kitab-kitab non tafsir maka agak sulit untuk melakukan pelacakan teks aslinya, meskipun hal tersebut tentu bukan sesuatu yang tidak mungkin untuk dilakukan.

Tidak seperti karya tafsir lainnya yang biasanya memberikan tingkat kerincian penafsiran atau penjelasan yang hampir sama untuk masing-masing jilid, karya tafsir ini justru menunjukkan hal sebaliknya. Penafsiran-penafsiran yang diberikan, baik dengan cara mengutip atau menjelaskan menurut logika penafsirnya, hanya banyak diberikan dalam jilid yang pertama. Jilid yang ketiga dari karya tafsir ini hampir semuanya merupakan terjemahan bebas dari ayat-ayat al-Qur'an yang dituliskan. Tidak ada penjelasan atau penafsiran yang memadai di dalamnya.

Sebagaimana telah disinggung di atas, karya tafsir yang dikarang oleh pengulu ageng Kraton Surakarta tersebut diterbitkan oleh *al-Maktabah an-*

Nabhāniyyah,¹³ milik dua orang Arab bersaudara Syaikh Sālim dan Aḥmad ibn Sa'd ibn Nabhān di Surabaya. Patut dicatat bahwa Martin van Bruinessen, peneliti asal Leiden University, Belanda, menjelaskan bahwa sebelum kemerdekaan *al-Maktabah an-Nabhāniyyah* sebenarnya bukanlah lembaga penerbitan dalam pengertian yang sebenarnya, melainkan hanya penjual buku-buku keislaman. Penerbitan kitab-kitabnya sebenarnya dipesankan di Mesir, karena biaya produksinya pada waktu itu lebih murah ketimbang mencetak sendiri di Surabaya (Bruinessen, 1999: 138). Informasi Martin tersebut tampaknya ada benarnya dalam hal bahwa Penerbit *al-Maktabah an-Nabhāniyyah* pada waktu itu tidak mencetak sendiri buku-buku yang diterbitkannya, melainkan memesan pencetakannya di tempat lain.

¹³ Tidak banyak informasi tertulis yang penulis dapatkan mengenai penerbit ini. Informasi yang penulis peroleh berasal dari sumber-sumber lisan dari keturunan pendiri penerbit tersebut. Menurut 'Adnān ibn Usmān ibn Sālim ibn Sa'd, penerbit ini pertama kali didirikan oleh Sa'id bin Sa'd pada 1904. Tidak lama kemudian pengelolaannya diserahkan pada dua orang adiknya, yaitu Sālim ibn Sa'd dan Aḥmad ibn Sa'd. Penerbit ini berlokasi di kawasan Lawang Agung, Surabaya, tepatnya sekarang di Jalan Panggung. Ketika Aḥmad ibn Sālim meninggal dunia dalam usia yang masih relatif muda pada menjelang Perang Dunia II, pengelolaan penerbit ini dipegang oleh Sālim ibn Sa'd. Ketika anak-anak Aḥmad ibn Sālim beranjak dewasa, mereka dilibatkan dalam pengelolaan penerbit tersebut. Sejak itulah mulai muncul perpecahan di kalangan pengelola penerbit tersebut. Pengelolaan penerbit tersebut pun dibagi menjadi dua yang masing-masing berdiri sendiri, yaitu di bawah kendali anak-anak Aḥmad ibn Sa'd dengan nama Penerbit Aḥmad Nabhān dan anak-anak Sālim ibn Sa'd dengan nama Penerbit Sālim Nabhān. Yang pertama menempati sebuah ruangan besar bertingkat di Jl. Panggung 146, sedangkan yang kedua berada di ruangan besar bertingkat di sampingnya di Jl. Panggung 148 ('Adnan, Wawancara tanggal 23 Juni 2010).

Hal ini dapat dilihat pada jilid ketiga yang berisi juz 4, 5 dan 6, di mana halaman sampulnya menginformasikan bahwa karya tafsir tersebut dicetak oleh Percetakan al-Karīmy yang terletak di Bombay, India. Tetapi halaman sampul jilid pertama tidak menginformasikan di mana karya tafsir tersebut dicetak.

Sedangkan naskah yang kedua berjudul *Tafsir Al-Qur'ān Suci Basa Jawi*, yang dibukukan secara baik (*kahimpun*) oleh Prof. KHR Muḥammad Adnan, salah seorang anak dari Raden Pengulu Tafsir Anom. Naskah yang diterbitkan oleh PT Al-Ma'arif tersebut ditulis dalam bahasa Jawa dengan menggunakan huruf Latin. Versi ini dicetak berdasarkan hasil kerja Abdul Basit Adnan,¹⁴ salah seorang anak Muḥammad Adnan, yang menghimpun karya tafsir yang sebelumnya berserakan tersebut. Dalam kata sambutannya, Basit menjelaskan bahwa ketika ayahnya, Prof. KHR Muḥammad Adnan, berusia kurang lebih 40 tahun dia memimpin Perkumpulan Mardikintaka yang berpusat di Surakarta. Perkumpulan tersebut mencetak buku-buku keislaman, antara lain *Kitāb al-Qur'ān Tarjamah Basa Jawi* yang dicetak pertama kali pada tahun 1924.

Adanya dua naskah yang berbeda dengan isi yang sama--di mana yang pertama menggunakan huruf Arab dan yang kedua menggunakan huruf latin—tersebut memunculkan pertanyaan problematis tentang siapa

¹⁴ Abdul Hadi Adnan, salah satu anak KHR Muḥammad Adnan yang pernah menjadi Duta Besar RI untuk Libya, menceritakan bahwa karya tafsir ini tidak diterbitkan di Penerbit Al-Ma'arif Bandung melalui model pembayaran royalti, melainkan hanya dibayar di awal sebesar Rp. 100.000,- (seratus ribu rupiah). Karya tafsir tersebut diterbitkan berkat kerja keras kakaknya yang bernama Abdul Basit Adnan yang dengan sabar mengumpulkan bagian-bagian yang berserakan di sana-sini (Adnan, Wawancara tanggal 5 Januari 2008).

sebenarnya pengarang karya tafsir tersebut, Raden Pengulu Tafsir Anom atau Prof. KHR Muḥammad Adnan, anaknya yang keempat tersebut. Adalah hal yang sulit untuk menentukan secara pasti mengenai siapa pengarang sebenarnya dari karya tafsir tersebut, tetapi kepastian tersebut tentu harus dilakukan untuk memberikan penjelasan mengenai konteks penulisan karya tafsir tersebut.

Penulis lebih cenderung untuk menyimpulkan bahwa pengarang karya tafsir tersebut adalah sang ayah, yaitu Raden Pengulu Tafsir Anom yang penulisan, pengumpulan dan penerbitannya dilakukan secara bersama-sama oleh anak-anaknya, di mana KHR Muḥammad Adnan termasuk di antaranya. Kesimpulan ini didasarkan pada beberapa argumentasi. Pertama, pencantuman nama Raden Pengulu Tafsir Anom pada bagian atas sampul versi pertama karya tafsir tersebut tentu tidak bisa tidak harus dipahami sebagai nama pengarangnya. Sedangkan ungkapan kalimat *Katabahū wa Jama'ahū Abnā' al-Qādy bi al-Maḥkamah asy-Syar'iyyah fī Solo Āṣimat al-Jāwi* menunjukkan bahwa karya tersebut ditulis dan dikumpulkan secara bersama-sama oleh anak-anak sang pengulu yang kebanyakan juga terjun dalam dunia kepenguluhan tersebut.¹⁵ Tentu

¹⁵ Raden Pengulu Tafsir Anom memiliki 10 orang putra maupun putri, yaitu Raden Ngabehi Dirjosaputra (Muḥammad Qamar), Raden Ngabehi Ketib Tandhadipura/Raden Ketib Cendhana (Muḥammad Ridwan), Raden Nganten Mursaka (Mardiyah), KHR Muḥammad Adnan (Ṣauman), Raden Pengulu Tafsir Anom VI (Raden Ketib Winong/Sahlan), Raden Ngabehi Darmasurata (Muḥammad Tohar), Raden Nganten Maknawi, Raden Nganten Sumadiharja (Siti Maryam), Raden Nganten Prajawiyata (Marfu'ah) dan Raden Nganten Cakradiraja (Marhamah) (Abdul Basit Adnan, 2003: 13). Hampir semua anak laki-laki dari sang

sangat masuk akal untuk mengambil kesimpulan bahwa ide dasar penulisan dan penafsirannya berasal dari sang pengulu ageng, tetapi dia tidak menuliskannya secara langsung melainkan anak-anaknya yang melakukannya. Kata *jama'ahū* dalam rangkaian kalimat tersebut juga menyiratkan bahwa karya tafsir tersebut tidak ditulis dalam waktu yang singkat, melainkan juga dalam waktu yang cukup lama dan, karenanya, hasilnya berserakan di sana-sini sehingga perlu dilakukan pengumpulan secara sistematis untuk menerbitkannya dalam sebuah kodifikasi yang utuh. Kalimat *Fi Solo Āsimat al-Jāwi* juga menyiratkan konteks waktu penulisan karya tersebut. Penyebutan Solo sebagai ibukota Jawa menunjukkan bahwa karya tersebut pasti diterbitkan sebelum kemerdekaan Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1945. Penyebutan waktu Ramadhan 1351/Januari 1933 H/1863 J Tahun Dal di bagian akhir dari jilid terakhir karya tersebut tentu masih dalam jangkauan kehidupan sang pengulu, meskipun pada saat itu dia sudah dalam keadaan tua sekali. Kedua, kata *kahimpun* dalam bagian halaman sampul versi yang kedua mengandung makna “dikumpulkan secara sistematis”. Artinya, KHR Muhammad Adnan tidaklah mengarang karya tafsir tersebut, melainkan menghimpun karya tersebut dari tulisan-tulisan berserakan yang telah ada sebelumnya.

Tafsir Al-Qur'an al-'Azim: Metode Penafsiran

Sebagai sebuah karya yang mengandung penjelasan atas teks yang sederhana, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* sebenarnya lebih tepat untuk disebut sebagai terjemah al-Qur'an. Hal ini karena karya tafsir tersebut

pengulu tersebut terjun dalam dunia kepenguluhan (Hisyam, 2001: 263).

seringkali tidak banyak beranjak dari pemaknaan teks aslinya, kecuali dalam beberapa hal tertentu. Dalam batas-batas tertentu karya tersebut—dengan menggunakan terminologi yang digunakan oleh az-Zahaby (2000: 19)—termasuk dalam kategori *tarjamah tafsīriyyah*, karena karya tersebut menjelaskan sebuah teks dan menerangkan maknanya dengan bahasa yang lain dengan tanpa menjaga susunan asli dan urutan-urutannya, tanpa menjaga keseluruhan makna teks yang dimaksudkan. Hal-hal tertentu inilah yang membuat pembacanya untuk mengkategorikan karya tersebut, dengan segala kelebihan dan kelemahannya, sebagai karya tafsir al-Qur'an.

Karya tafsir tersebut menggunakan bahasa Jawa yang lugas. Kelugasan bahasa yang dipergunakannya sama sekali tidak menampakkan bahwa karya tersebut dikarang oleh figur yang berasal dari kalangan kraton Jawa yang biasanya menggunakan bahasa Jawa *kromo inggil*.¹⁶ Meski demikian, bahasa yang digunakannya masih memperhatikan tingkatan atau level bahasa Jawa, misalnya penggunaan kata *sira* untuk orang kedua—tunggal atau jamak—yang lebih rendah level sosialnya. Pilihan kata yang digunakannya juga tidak sepenuhnya konsisten pada kosa kata bahasa Jawa. Hal ini tampak dalam penggunaan kata *tuan* untuk orang kedua tunggal (*engkau* dalam Bahasa Indonesia atau *panjenengan* dalam bahasa Jawa), yang menunjuk pada kata Allah (Anom, tt: 2). Penggunaan kata *tuan* tentu merupakan

¹⁶ *Kromo inggil* adalah suatu tingkatan kehalusan bahasa Jawa tutur. Bahasa ini dipakai oleh penutur untuk berkomunikasi dengan lawan bicara yang dianggap jelas lebih tua, dihormati, dianggap memiliki kedudukan, kekuasaan atau pendidikan lebih tinggi. Bahasa ini juga biasa dipakai dalam komunikasi di mana lawan bicaranya adalah orang banyak.

pengaruh kebiasaan tradisi kraton pada saat itu dalam memanggil secara hormat pada para pembesar pemerintahan Belanda.

Dalam memberikan pemaknaan terhadap teks, karya tafsir ini tidak terpaku pada bunyi teks, melainkan mengalir secara bebas dan kadang juga memberikan penjelasan tambahan karena memperhatikan konteks ayat. Hal ini tampak dalam, misalnya, menafsirkan QS al-Baqarah: 20). Dalam menafsirkan kalimat *yā ayyuhā an-nās* penafsir tidak mengartikannya dengan “*He poro manungso*” sebagaimana seringkali ditemukan dalam karya-karya tafsir berbahasa Jawa lainnya, melainkan mengartikannya dengan “*He wong ing Makkah kabeh*” (Anom, tt: 8). Ayat-ayat yang menggunakan ungkapan tersebut biasanya masuk dalam kategori Makkiyyah yang karenanya bisa dilihat bahwa orang yang diajak bicara (*mukhātab*) adalah orang-orang Makkah. Di sini tampak bagaimana penafsir memahami konteks turunya ayat dan berusaha menjelaskannya pada pembaca dengan menggunakan bahasa dan ungkapan yang mudah dipahami.

Karya tafsir al-Qur'an ini ditulis berdasarkan urutan ayat dan surat sebagaimana yang ada dalam muṣḥaf al-Qur'an. Karya tafsir ini tidak sepenuhnya menggunakan langkah-langkah standard dalam penafsiran al-Qur'an, misalnya tidak menjelaskan sebab-sebab turunya ayat (*asbāb an-nuzūl*) dan korelasi ayat antara ayat yang satu dengan ayat sebelum atau sesudahnya (*munāsabah bayn al-āyāt*). Karenanya, karya tafsir ini memiliki kelemahan-kelemahan mendasar, yaitu hanya menghasilkan suatu bagian kecil saja dalam al-Qur'an, atau dengan kata lain bahwa karya tafsir ini hanya menghasilkan penafsiran-penafsiran yang parsial. Lebih dari itu, karya tafsir ini tidak memiliki mata rantai

untuk mengkoordinasikan informasi-informasi dari ayat-ayat al-Qur'an dan tidak dapat menyajikan suatu pandangan yang utuh berkenaan dengan persoalan kehidupan yang aktual.

Dari sudut pandang kerincian dan keluasan penafsiran yang diberikannya maka karya tafsir ini masuk dalam kategori tafsir *ijmāly*, yaitu tafsir di mana penafsirnya menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara singkat dan global. Di sini tampak sekali bahwa Raden Pengulu Tafsir Anom mengemukakan penafsirannya yang tidak terlalu jauh dari bunyi teks ayat-ayat al-Qur'an. Ia memberikan penafsiran dengan cara yang paling mudah dan tidak berbelit-belit. Selaras dengan sifat penafsirannya yang singkat dan global, maka karya tafsir ini tidak cukup dapat mengantarkan pembaca untuk mendialogkan al-Qur'an dengan permasalahan sosial maupun keilmuan yang aktual dan problematis.

Pilihan seorang penafsir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara singkat dan global biasanya berpengaruh pada corak dan kecenderungan untuk menafsirkan al-Qur'an secara tekstual. Kecenderungan semacam ini juga tampak dalam karya tafsir ini, di mana sang pengulu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara tekstual tanpa banyak beranjak dari makna lahir dari teks tersebut. Pendekatan tekstual yang digunakan sang pengulu ini di satu sisi memiliki kelemahan dan di sisi yang lain juga mengandung kelebihan-kelebihan. Kelemahannya tentu saja terletak pada keterbatasannya dalam upaya menangkap pesan-pesan al-Qur'an dan terkurung pada lingkup historis-sosiologis ke-Arab-an yang mewarnai ayat-ayat al-Qur'an. Sedangkan kelebihannya terletak pada kemampuannya untuk menghindarkan diri dari pengaruh-pengaruh subyektifitas sang penafsir itu sendiri.

Pilihan seorang penafsir untuk menafsirkan al-Qur'ān secara singkat dan garis-garis besarnya saja biasanya dipengaruhi oleh keterbatasan penafsir tersebut dalam mengakses karya-karya keislaman sebelumnya. Tapi tampaknya hal ini tidak berlaku bagi karya tafsir yang ditulis oleh pejabat keagamaan tertinggi di lingkungan Kraton Surakarta tersebut. Meski karya tafsir tersebut masuk kategori *ijmāly* tapi hal ini bukan berarti pengarangnya “miskin” bacaan akan literatur-literatur keislaman klasik. Banyaknya catatan kaki (*foot-note*) atau pengutipan gagasan dari kitab-kitab klasik di bagian bawah halaman-halaman karya tafsir ini menunjukkan bahwa pengarangnya banyak membaca karya-karya keislaman.

INTERTEKS DALAM
TAFSĪR AL-QUR'ĀN AL-'AẒĪM
KARYA RADEN PENGULU
TAFSIR ANOM

Kitab-kitab Yang Dirujuk Dalam *Tafsir al-Qur'ān al-Aẓīm*

Dalam mengelaborasi ayat-ayat al-Qur'ān, seorang penafsir tidak bisa hanya berpijak pada pemikirannya sendiri secara utuh. Ada saat di mana penafsir melakukan elaborasi dan penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān dengan cara mengutip atau menjelaskan lebih jauh mengenai pemikiran penafsir sebelumnya. Seorang penafsir dengan sendirinya tidak bisa terlepas dari penafsir-penafsir sebelumnya sama sekali. Dengan kata lain, sebuah karya tafsir sebagai sebuah teks tidak bisa lepas dari teks-teks sebelumnya. Hal yang sama juga terjadi dalam *Tafsir al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Raden Pengulu Tafsir Anom. Dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'ān, sang pengulu juga merujuk beberapa kitab yang ditulis sebelumnya, baik kitab-kitab tafsir, kitab-kitab fikih maupun kitab-kitab yang masuk dalam disiplin keilmuan lainnya.

Ada 16 (enam belas) kitab yang dirujuk sang penghulu dalam menafsirkan al-Qur'an. Pertama, *Tafsir al-Jalalain*, sebuah karya tafsir yang judulnya mengacu pada nama dua Jalal, karena memang ditulis oleh sepasang guru dan murid, yaitu Jalal ad-Din al-Mahally dan Jalal ad-Din as-Suyuty. Penulis yang pertama bernama lengkap Jalal ad-Din Muhammad ibn Ahmad bin Muhammad ibn Ibrahim al-Mahally asy-Syafi'iy. Dia lahir di Mesir pada tahun 791 H. Dia dikenal sebagai ulama yang ahli dalam berbagai disiplin ilmu keislaman, seperti *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, *kalām*, *nahwu* dan *mantiq*. Penafsir yang diakui kecerdasannya oleh para ulama semasanya tersebut meninggal pada 864 H (az-Zahaby, 2000: 237). Penulis yang kedua bernama lengkap Jalal ad-Din Abū al-Faḍl 'Abd ar-Rahmān ibn Abī Bakr ibn Muhammad as-Suyuty, lahir pada Rajab 849 H. Dia dikenal sebagai ahli hadis terbaik pada jamannya dengan berbagai cabang keilmuan yang terkait. Dikabarkan bahwa dia hafal 200.000 (dua ratus ribu) hadis. Selain terlibat dalam penyusunan *Tafsir al-Jalalain*, dia juga menulis karya tafsirnya sendiri yang berjudul *ad-Durr al-Mansūr fī at-Tafsīr al-Ma'sūr*. Dia meninggal pada tahun 911 H (az-Zahaby, 2000: 180).

Muhammad Husain az-Zahaby menjelaskan bahwa Jalal ad-Din al-Mahally mengawali penafsirannya dari awal QS al-Kahfi hingga akhir QS an-Nās, baru kemudian menafsirkan QS al-Fātiḥah. Setelah menyelesaikan penulisan QS al-Fātiḥah tersebut al-Mahally tidak sempat menyempurnakan harapannya untuk menafsirkan keseluruhan al-Qur'an. Berbagai dorongan yang datang dari beberapa kalangan membuat seorang murid terbaiknya, yaitu Jalal ad-Din as-Suyuty, melanjutkan penulisan karya tafsir tersebut. Dia mengawali penafsirannya dari awal QS al-Baqarah

hingga akhir QS al-Isrā'. Dia kemudian menempatkan penafsiran QS al-Fātiḥah di akhir penafsiran al-Maḥally agar pembaca tahu bahwa penafsiran QS al-Fātiḥah dilakukan oleh al-Maḥally (az-Ẓahaby, 2000: 238).

Penjelasan az-Ẓahaby tersebut menjadi koreksi atas pendapat yang dikemukakan oleh penulis *Kasyf az-Zunūn* yang mengatakan bahwa bagian awal *Tafsīr al-Jalālain* hingga akhir QS al-Isrā' adalah hasil karya Jalāl ad-Dīn al-Maḥally, yang kemudian setelah meninggal dunia diteruskan oleh Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭy. Dalam hal ini, penulis *Kasyf az-Zunūn* juga mengatakan bahwa meskipun menafsirkan separuh pertama dari karya tafsir tersebut, namun Jalāl ad-Dīn al-Maḥally tidak menafsirkan QS al-Fātiḥah, Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭy-lah yang menafsirkannya. Hal ini dibantah oleh az-Ẓahaby dengan merujuk pada pernyataan Sulaimān al-Jamal, penulis *Ḥāsyiyah al-Jamal* yang merupakan *ḥāsyiyah* dari *Tafsīr al-Jalālain*. Dalam pendahuluan *Ḥāsyiyah al-Jamal*, Sulaimān menjelaskan bahwa penafsiran QS al-Fātiḥah dilakukan oleh Jalāl ad-Dīn al-Maḥally. As-Suyūṭy kemudian menempatkan penafsiran QS al-Fātiḥah di akhir penafsiran al-Maḥally dengan tujuan agar terkumpul dengan penafsirannya. As-Suyūṭy sendiri memulai penafsirannya dari awal QS al-Baqarah (al-'Ujaily, Juz I, tt: 7). Penulisan lanjutan karya tafsir oleh as-Suyūṭy tersebut dilakukannya dalam waktu kurang lebih 40 (empat puluh) hari (az-Ẓahaby, 2000: 239).

Jalāl ad-Dīn al-Maḥally menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān dengan ungkapan kata-kata yang ringkas dan padat. Karya tafsir tersebut, dengan meminjam perspektif yang diintrodusir oleh al-Farmawi, bisa dimasukkan dalam kategori tafsir *ijmāly*. Metode penafsiran ini kemudian diikuti oleh Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭy yang mengatakan bahwa dia ingin melanjutkan

metode yang dipergunakan oleh pendahulunya tersebut. Dia tidak ingin memperpanjang penafsiran-penafsirannya karena hal itu akan merubah metode yang digunakan oleh pendahulunya.

Hampir tidak ada perbedaan mencolok yang ditemukan dalam penafsiran kedua penafsir tersebut dalam karya tafsir yang sangat masyhur di kalangan pesantren di Jawa tersebut, kecuali hanya sedikit sekali. Contoh perbedaan kecil tersebut adalah ketika al-Mahally menafsirkan kata *rūḥ* dengan penafsiran bahwa *rūḥ* adalah jisim halus yang mana manusia hidup dengannya selama masih ada di dalamnya (بأنها جسم لطيف (يحيا به الانسان بنفوده فيه). As-Suyūṭy mengikuti penafsiran tersebut dalam QS al-Ḥijr dan kemudian sedikit memberi komentar ketika menafsirkan QS al-Isrā': 85 yang berbunyi:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Artinya:

"Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: "Roh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit" (Depag, 1989: 437).

Dalam memberikan penjelasan tentang kata *rūḥ* pada ayat tersebut as-Suyūṭy menjelaskan:

فهي صريحة كالصريحة في ان الروح من علم الله تعالى فالامسك عن

تعريفها اولى

Artinya:

"Hal ini sudah jelas sebagaimana telah jelas bahwa *rūḥ* merupakan bagian dari pengetahuan Allah,

maka menahan diri dari mendefinisikannya lebih baik”.

Contoh lainnya adalah ketika al-Maḥally menafsirkan kata *al-ṣābi'ūn* dalam QS al-Ḥajj dengan satu golongan Yahudi (*firqah min al-Yahūd*). As-Suyūṭy dalam QS al-Baqarah mengikuti penafsiran tersebut dengan menambahkan: atau Nasrani (*aw an-Naṣārā*). Hal ini menyiratkan bahwa perbedaan penafsiran antara dua pengarang *Tafsīr al-Jalālain* tersebut hanya sedikit (az-Žahaby, 2000: 239-240).

Kitab lain yang dijadikan rujukan oleh Tafsir Anom adalah kitab tafsir yang berjudul *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah bi Tauḍīḥ at-Tafsīr al-Jalālain li ad-Daqāiq al-Khafiyyah* karya Sulaimān ibn ‘Umar al-‘Ujailiy asy-Syāfi’iy yang terkenal dengan sebutan *Tafsīr al-Jamal*, seorang ahli tafsir yang meninggal pada tahun 1204 H/1790 M. Sebagaimana dapat dilihat dari judul lengkapnya, kitab tafsir ini merupakan *syarḥ* dari *Tafsīr al-Jalālain* karya sepasang guru dan murid, yaitu Jalāl ad-Dīn al-Maḥally dan Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭy. Karya ini terdiri dari tiga juz. Juz pertama berisi QS al-Baqarah, QS Āli ‘Imrān, QS an-Nisā’ dan QS al-Māidah. Penulisan juz pertama ini diselesaikan pada akhir Žu al-Ḥijjah 1196. Tampaknya karena mengetahui bahwa Jalāl ad-Dīn al-Maḥally memulai penulisan *Tafsīr al-Jalālain* tidak dari al-Fātiḥah, maka penulisan karya tafsir ini tidak dimulai dari QS al-Fātiḥah, melainkan dari QS al-Baqarah—meskipun kodifikasi *Tafsīr al-Jalālain* biasanya juga dimulai dari QS al-Fātiḥah.

Sebelum menafsirkan al-Qur’ān, Sulaimān ibn ‘Umar al-‘Ujailiy terlebih dahulu memberikan penjelasan tentang hal-hal umum yang terkait dengan al-Qur’ān dan dasar-dasar penafsirannya. Dia memberikan

penjelasan yang cukup rinci tentang proses turunnya wahyu dari *al-Lawḥ al-Maḥfūz* ke *samā' ad-dunyā* dalam satu kali penurunan pada malam *lailat al-qadr*, dan proses turunnya kitab suci tersebut melalui lisan Jibril pada Nabi Muḥammad secara bertahap dalam rentang waktu kenabian sesuai dengan kebutuhan. Dengan mengutip pendapat al-Khāzin, dia juga menjelaskan tentang bagaimana urutan-urutan kronologis turunnya wahyu al-Qur'ān dari awal hingga akhir. Dia, dengan mengutip penjelasan-penjelasan yang diberikan oleh an-Nasafy, bahkan juga menjelaskan berapa kali setiap huruf tertulis dalam al-Qur'ān (al-Ujaily, Juz I, tt: 3-5).

Kitab lain yang dirujuk sang pengulu adalah *Taqrīb* dengan *syarḥ*-nya yang berjudul *Fatḥ al-Qarīb al-Mujīb*. Identifikasi terhadap dua kitab fikih tersebut sering dikacaukan oleh kitab lain dalam disiplin ilmu hadis yang memiliki judul yang sama, yaitu *Taqrīb* karya Abū Zakariyyā Muḥyī ad-Dīn an-Nawawy (w. 676 H) yang kebetulan juga disyarahi oleh kitab yang memiliki judul yang hampir sama, yaitu *Fatḥ al-Qarīb* karya Najm ad-Dīn Muḥammad ad-Darkāny.

Sebagaimana dikatakan oleh Muḥammad ibn al-Qāsim al-Gazzy, judul kitab yang terkenal ini ada dua. Satu naskah kitab tersebut berjudul *at-Taqrīb*, sementara naskah lain menggunakan judul *Gāyat al-Ikhtisār*. Kitab fikih tersebut merupakan kitab yang sangat padat dalam menjelaskan hukum-hukum Islam. Kitab ini terdiri dari 16 bab, mulai dari bab bersuci (*ṭahārah*) sampai ketentuan-ketentuan tentang memerdekakan budak (*aḥkām al-ʿitqī*). Meskipun sangat ringkas penjelasannya kitab ini sangat mudah dipahami oleh setiap orang yang baru belajar tentang fikih.

Pengarang kitab tersebut bernama lengkap Aḥmad ibn Ḥusain ibn Aḥmad al-Isfahāni asy-Syāfi'i yang lebih

dikenal dengan nama Abū Syujā'. Ia dilahirkan di Kota Isfahān, sebuah kota di Persia, Iran, pada 433 H (1042 M) dan wafat pada 593 H (1196 M) di Kota Madinah. Julukan Abū Syujā' diberikan karena keberanian dan ketegasannya sebagai menteri pada Dinasti Bani Seljuk. Berkat kecerdasan dan kepandaiannya dalam bidang agama dan menjadi rujukan para ulama fikih dalam masalah keagamaan, dia juga dijuluki dengan *Syihāb ad-Dunyā wa ad-Dīn* (bintang dunia dan agama). Abū Syujā' dikenal sebagai salah seorang ulama penganut Mazhab Syāfi'i. Di Basrah, ia mendalami mazhab fikih yang dipelopori Imām Syāfi'i selama lebih dari 40 tahun. Kecerdasan Abū Syujā' diakui banyak ulama. Hal ini bisa dilihat dari banyaknya ulama yang menjadikan kitab *Taqrīb* karangannya sebagai rujukan, khususnya dari kalangan Mazhab Syāfi'i. Banyak ulama fikih yang mengapresiasi karya tersebut dengan cara mensyarahkannya. Beberapa contoh *syarḥ* kitab *Taqrīb* adalah *Kifāyat al-Akhyār fī Syarḥ Gāyah al-Ikhtiṣār* karya Imām Taqiyy ad-Dīn ibn Muḥammad al-Ḥusaini al-Ḥiṣni ad-Dimasyqi (w. 892 H), *al-Iqnā' fī Ḥall Alfāz Abī Syujā'* karya al-Khaṭīb asy-Syarbīny, *Faṭḥ al-Qarīb al-Mujīb fī Syarḥ at-Taqrīb* atau *al-Qaul al-Mukhtār fī Syarḥ Gāyah al-Ikhtiṣār* karya Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Qāsim al-Gazzy (w. 918 H).

Kitab lain yang dirujuk oleh sang penghulu adalah *Mizān Sya'rāny* karya Abī al-Mawāhib 'Abd al-Wahhāb ibn Aḥmad ibn 'Ali al-Anshāry asy-Syāfi'iy al-Miṣry yang terkenal dengan panggilan asy-Sya'rāny, salah satu ulama kenamaan abad ke-10 H. Judul asli kitab tersebut sebenarnya adalah *al-Mizān al-Kubrā*, namun karena mengikuti nama sebutan pengarangnya maka kitab tersebut lebih dikenal dengan sebutan *al-Mizān asy-Sya'rāny*. Kitab ini terdiri dari dua juz, di mana juz

pertama terdiri dari 67 bab dan juz kedua terdiri dari 88 bab.

Kitab lain yang dirujuk sang pengulu adalah *Faḥ al-Qarīb al-Mujīb* karya Muḥammad ibn Qāsim al-Gazzy. Kitab ini merupakan *syarḥ* dari *Taqrīb* karya Abū Syujā'. Karena kitab yang disyarahi tersebut memiliki dua judul, maka kitab *syarḥ* ini juga memiliki dua judul kitab, yaitu *Faḥ al-Qarīb al-Mujīb fī Syarḥ Alfāz at-Taqrīb* dan *al-Qaul al-Mukhtār fī Syarḥ Gāyat al-Ikhtisār* (al-Gazzy, tt: 2). Kitab ini termasuk dalam kategori *syarḥ* paling ringkas bila dibanding dengan kitab-kitab *syarḥ Taqrīb* lainnya.

Kitab lain yang dirujuk oleh Tafsir Anom adalah *I'ānah at-Ṭalībīn* karya Sayyid Bakry ibn Muḥammad Syaṭā ad-Dimyāty (w. 1300 H) yang merupakan *ḥāsyiyah* atas *Faḥ al-Mu'īn* karya Zain ad-Dīn al-Malibāry (w. 975 H), ahli fikih dari India Selatan. Karya Sayyid Bakry yang terdiri dari empat jilid tersebut merupakan kitab fikih yang banyak memasukkan catatan-catatan pengarangnya atas berbagai pokok bahasan serta sejumlah fatwa yang dikeluarkan oleh Mufti Syāfi'iyah di Makkah pada waktu itu, Aḥmad ibn Zaini Dahlān. Pada masa hidup pengarangnya yang sejaman dengan Nawawi al-Bantany, karya ini telah menjadi salah satu karya fikih Syāfi'iyah yang paling banyak dirujuk (Bruinessen, 1999: 120). Karena termasuk ditulis pada masa belakangan, karya tersebut lebih banyak mengupas persoalan-persoalan fiqhiyyah mutakhir (Bruinessen, 1999: 117).

Kitab lain yang dirujuk oleh Tafsir Anom adalah *Mukhtār*. Tidak jelas apa judul lengkap karya tersebut. Melihat peredaran kitab-kitab yang banyak diajarkan di pesantren pada masa itu, maka ada kemungkinan yang dimaksudkan dengan karya tersebut adalah *al-Qaul al-*

Mukhtār fī Syarḥ Gāyat al-Ikhtiṣār karya Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Qāsim al-Gazzy (w. 918 H), nama lain dari *Faṭḥ al-Qarīb al-Mujīb*.

Kitab lain yang dirujuk, meskipun hanya sekali, adalah *al-Khāzin*. Tentu saja yang dimaksudkannya adalah *Tafsīr al-Khāzin*, yang judul aslinya adalah *Lubāb at-Ta'wīl fī Ma'ānī at-Tanzīl*. Kitab tafsir ini ditulis oleh Abū al-Ḥasan 'Aly ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm asy-Syāhiy al-Bagdādy asy-Syāfi'iy, seorang Sufi yang lebih dikenal dengan nama al-Khāzin. Dia lahir pada tahun 678 H dan wafat pada tahun 741 H. Dia adalah seorang penafsir yang banyak melakukan *ta'wīl (mu'awwi)*, terutama terhadap kebanyakan ayat-ayat mengenai *aṣ-ṣifāt* (sifat-sifat Allah), dan terkadang menyebutkan pula mazhab *salaf* dan *khalaf*, tanpa menguatkan salah satu dari keduanya. Pengarang kitab ini meringkas kitabnya dari *Tafsīr al-Bagāwy*, mengoleksi semua tafsir-tafsir terdahulu dengan merujuk atau meringkasnya. Dia tidak melakukan--sebagaimana dituturkannya sendiri--"selain menukil dan meringkas, dengan cara menghindari pembahasan yang bertele-tele dan membosankan" namun banyak sekali mengetengahkan wejangan-wejangan dan penyucian diri atau sentuhan-sentuhan kalbu (*raqāiq*) (an-Najdiy, tt: 28-29).

Kitab lain yang dirujuk oleh Tafsir Anom adalah *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭy. Meski hanya satu jilid, kitab klasik yang berisi ilmu-ilmu dasar tentang al-Qur'ān tersebut terdiri dari dua juz. Juz pertama terdiri dari 47 bab dan juz kedua terdiri dari 42 bab. Bab pertama juz pertama kitab ini menjelaskan konsep *makky* dan *madany* dan bab terakhir juz kedua menjelaskan kriteria dan tingkatan-tingkatan penafsir. Karya ini oleh penulisnya dimaksudkan sebagai *muqaddimah* bagi kitab tafsir yang berjudul *Majma' al-*

Bahrain wa Maṭla' al-Badrain (as-Suyūṭy, tt: 6). Karya-karya intelektual di bidang tafsir dan ilmu tafsir tersebut semakin menegaskan bobot akademik as-Suyūṭy sebagai penafsir kenamaan. Hal ini bisa dipahami mengingat bahwa dalam bidang tafsir dan ilmu tafsir saja dia telah banyak menelorkan karya-karya berbobot seperti *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (tercetak), *at-Taḥbīr fī 'Ulūm al-Qur'ān* (tercetak), *Tafsir al-Jalālain* yang ditulisnya bersama Jalāl ad-Dīn al- Maḥally (tercetak), *Tanāsūq ad-Durar fī Tanāsūb as-Suwar* atau yang disebut *Asrār Tartīb al-Qur'ān* (tercetak), *ad-Durr al-Mansūr fī at-Tafsir bi al-Ma'sūr* (tercetak), *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn* (tercetak), *Lubāb an-Nuqūl fī Asbāb an-Nuzūl* (tercetak), *Mu'tarak al-Aqrān fī Musytarak al-Qur'ān* (tercetak), *al-Muhazzab fī mā Waqa'a fī al-Qur'ān min al-Mu'arrab* (tercetak), *Majma' al-Bahrain wa Maṭla' al-Badrain fī at-Tafsir* yang masih berupa manuskrip yang tersimpan di Perpustakaan Musium Iraq No. 8282.

Karya keislaman lain yang dirujuk oleh sang pengulu adalah *al-Maḥally*. Judul lengkapnya adalah *Kanzu ar-Rāgibīn fī Syarḥ Minhāj aṭ-Ṭālibīn*, yang juga terkenal dengan sebutan *Syarḥ al-Muḥalla 'alā al-Minhāj*. Kitab yang mensyarahi kitab berjudul *Minhāj aṭ-Ṭālibīn* karya Imām an-Nawawi ini ditulis oleh Jalāl ad-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥally.

Kitab lain yang dirujuk oleh sang pengulu adalah *Wasīlat aṭ-Ṭullāb*. Kitab berisi ilmu falak ini ditulis oleh Yahyā ibn Muḥammad al-Khaṭṭāb al-Mālikī. Meski karya ini sudah sulit untuk ditemukan lagi saat ini, namun diketahui bahwa kitab tersebut merupakan salah satu kitab yang diajarkan di Pesantren Darat, tempat di

mana sang pengulu pernah mengenyam pendidikan.¹ Kitab-kitab lainnya adalah *Ḥayāt al-Ḥayawān al-Kubrā* karya Kamāl ad-Dīn ad-Dumairi, *Qišaṣ al-Anbiyā'* karya 'Abd Allāh ibn Kaṣīr, *Rabī' al-Abrār*, *Miṣbāḥ* dan *Qāmus*. Tidak jelas apa judul lengkap dan siapa pengarang tiga kitab yang disebut terakhir tersebut.

***Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*: Intertekstualitas Penafsiran**

Sebagaimana telah disampaikan di awal, ada 16 (enam belas) kitab yang dirujuk oleh Raden Pengulu Tafsir Anom dalam karya tafsirnya. Enam belas kitab yang dirujuk tersebut sebagian besarnya telah banyak dikenal di kalangan pesantren di Jawa, dengan variasi pengutipan yang berbeda. Perujukan terhadap enam belas kitab tersebut dapat dilihat dalam tabel sebagai berikut:

NO	NAMA KITAB	PENGARANG	DIKUTIP (X)	HAL. KUTIP AN
01	<i>Tafsīr al-Jalālain</i>	Jalāl ad-Dīn al-Maḥally dan Jalāl	77	

¹ Dalam sebuah tulisan yang berjudul *Ulama Nusantara: Syaikh Maḥfūz at-Tarmasi*, diceritakan bahwa setelah mendapatkan pelajaran dari ayahnya, Maḥfūz kemudian melanjutkan studinya di Pesantren Darat, Semarang. Di pesantren tersebut dia mempelajari *al-Ḥikam* karya Ibn Aṭā' Allāh as-Sakandary, *Tafsīr al-Jalālain*, *Syarḥ al-Mardīny* dan *Wasīlat al-Ṭullāb* (http://www.al-aziziyah.com/aziziyah/index.php?option=com_content, diakses pada hari Minggu, 11 September 2011). Kalau informasi tersebut benar adanya, besar kemungkinan bahwa Tafsir Anom juga mempelajari kitab-kitab tersebut di Pesantren Darat.

		ad-Dīn as-Suyūṭy		
02	<i>Tafsīr al-Jamal</i>	Sulaimān ibn 'Umar al-'Ujailiy	71	
03	<i>Miṣbāḥ</i>	?	6	100, 116, 38, 42, 50, 54
04	<i>Mukhtār</i>	?	3	82, 91, 63
05	<i>Qāmūs</i>	?	4	140, 71, 71, 194
06	<i>I'ānat at-Ṭālibīn</i>	Sayyid Bakry ibn Muḥammad Syaṭā ad-Dimyāṭy	2	82, 93
07	<i>Taqrīb</i>	Aḥmad ibn Ḥusain ibn Aḥmad al-Isfahāni as-Syāfi'i (Abū Syujā')	2	93, 224
08	<i>Maḥally</i>	Jalāl ad-Dīn Muḥammad al-Maḥally	1	221
09	<i>Fath al-Qarīb</i>	Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn	1	92

		Qāsim al-Gazzy		
10	<i>Mizān Sya'rāny</i>	Abī al-Mawāhib 'Abd al-Wahhāb ibn Aḥmad ibn Ali al-Anshāry asy-Syāfi'iy al- Mişry yang terkenal dengan panggilan asy- Sya'rāny	1	92
11	<i>Al-Itqān</i>	Jalāl ad-Dīn as- Suyūṭy	1	3
12	<i>Ḥayāt al- Ḥayawān</i>	Kamal ad-Dīn ad- Dumairy	1	111
13	<i>Al-Khāzin</i>	Abū al-Ḥasan, 'Aly ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm asy- Syīhiy al- Bagdādiy, asy- Syāfi'iy	1	211
14	<i>Wasīlah aṭ-Ṭullāb</i>	Yaḥyā ibn Muḥammad al- Khaṭṭāb al-Māliky	1	135
15	<i>Qiṣaṣ al-Anbiyā'</i>	'Abd Allāh ibn Kaşir	1	82
16	<i>Rabī' al-Abrār</i>	?	1	202

Berdasarkan tabel di atas, kitab yang paling banyak dirujuk oleh sang pengulu dalam karya tafsirnya adalah *Tafsir al-Jalālain* karya Jalāl ad-Dīn al-Mahāly dan Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭy. Kitab tafsir yang sangat masyhur di kalangan pesantren tersebut dirujuk sebanyak 77 kali. Peringkat kedua untuk karya tafsir yang paling banyak dirujuk adalah *Tafsir al-Jamal* karya Sulaimān al-'Ujaily. Karya tafsir yang merupakan *syarḥ* dari *Tafsir al-Jalālain* tersebut dirujuk sebanyak 71 kali. Kitab *Miṣbāḥ* dikutip sebanyak 6 kali, kitab *Mukhtār* sebanyak 4 kali, *Qāmūs* sebanyak 4 kali, *I'ānah aṭ-Ṭālibīn* dan *Taqrīb* dikutip sebanyak 2 kali. Selebihnya yaitu *Mahāly*, *Faḥ al-Qarīb*, *Mizān Sya'rāny*, *al-Itqān*, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, *Tafsir al-Khāzin*, *Rabī' al-Abrār* dan *Wasīlah aṭ-Ṭullāb* masing-masing dikutip sebanyak satu kali.

Penafsir biasanya cenderung mengambil satu kutipan untuk memahami makna suatu kata atau kalimat dalam ayat. Meskipun demikian, ada saat di mana penafsir mengambil dua kutipan untuk satu makna kata. Hal ini dapat dilihat dalam penafsirannya terhadap QS al-Baqarah: 142:

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا
عَلَيْهَا قُلُوبَ اللَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ
مُسْتَقِيمٍ

Artinya:

“Orang-orang yang kurang akal nya di antara manusia akan berkata: “Apakah yang memalingkan mereka (umat Islam) dari kiblatnya (Baitul Maqdis) yang dahulu mereka telah berkiblat kepadanya?” Katakanlah: “Kepunyaan

Allah-lah timur dan barat. Dia memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya ke jalan yang lurus” (Depag, 1989: 36).

Dalam memahami kata *ṣirāṭ* yang terdapat dalam ayat tersebut, penafsir mengutip makna kata yang berarti "jalan" tersebut dari dua sumber kitab tafsir, yaitu *Tafsīr al-Jalālain* dan *Tafsīr al-Jamal* (Anom, tt: 57). Dua karya tafsir yang dikutip tersebut sama-sama memaknai kata *ṣirāṭ* dengan *ṭarīq* (al-Maḥally dan as-Suyūṭy, tt: 21). Hal yang sama juga tampak dalam hal bagaimana penafsir menafsirkan QS al-Baqarah: 203 yang berbunyi:

وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

Artinya:

“Dan berzikirlah (dengan menyebut) Allah dalam beberapa hari yang berbilang. Barang siapa yang ingin cepat berangkat (dari Mina) sesudah dua hari, maka tiada dosa baginya. dan Barang siapa yang ingin menangguhkan (keberangkatannya dari dua hari itu), Maka tidak ada dosa pula baginya, bagi orang yang bertakwa. dan bertakwalah kepada Allah, dan ketahuilah, bahwa kamu akan dikumpulkan kepada-Nya” (Depag, 1989: 49).

Dalam menjelaskan masalah haji tersebut penafsir melakukannya dengan paparan cerita mengenai Nabi Ismail yang menolak godaan setan dengan cara melemparinya dengan batu. Dalam menjelaskan kisah tersebut, penafsir mengutip *I'ānah at-Ṭālibīn* dan *Qīṣaṣ al-Anbiyā'* (Anom, tt: 82). Bahkan, ada juga saat di mana penafsir mengambil tiga kutipan untuk satu makna

kata. Hal ini tampak dalam hal ketika penafsir menjelaskan QS an-Nisā': 17 yang berbunyi:

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ
فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

Artinya:

“Sesungguhnya taubat di sisi Allah hanyalah taubat bagi orang-orang yang mengerjakan kejahatan lantaran kejahilan, yang kemudian mereka bertaubat dengan segera, maka mereka itulah yang diterima Allah taubatnya; dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana” (Depag, 1989: 118).

Dalam memahami kata “tidak lama kemudian” (*ora antara suwe/ min qarib*) yang terdapat dalam QS an-Nisā': 17 tersebut penafsir mengutip tiga kitab tafsir sekaligus, yaitu *Tafsir al-Jalālain*, *Tafsir al-Jamal* dan *Tafsir al-Khāzin* (Anom, tt: 211). Kata *min qarib* pada ayat tersebut ditafsirkan oleh al-Maḥally dan as-Suyūṭy (tt: 65) dengan ungkapan kalimat “sebelum napas sampai tenggorokan” (قبل ان يغروا). Sementara al-Khāzin (Juz I, tt: 355) menafsirkan kata tersebut dengan “Bertaubat pada saat masih sehat sebelum menderita sakit yang mengantarkannya pada kematian, atau sebelum kematiannya, atau sebelum tampak malaikat kematian dan tampak tragedi mengerikan kematian”.

Dalam hal ini, penafsir tidak selalu menterjemahkan secara apa adanya dalam mengambil kutipan-kutipan yang biasanya hanya diterjemahkan dari bahasa aslinya. Hal ini tampak dalam, misalnya, menjelaskan ayat *alif-lam-mim*, yaitu *al-aḥruf al-muqatta'ah* pada awal QS al-Baqarah. Dalam menjelaskan ayat tersebut, penafsir mengutip *Tafsir al-*

Jalālain yang menjelaskan bahwa Allah paling tahu maksud ayat tersebut (الله اعلم به بمراد هـ بذلك) (al-Maḥally dan as-Suyūṭy, tt: 6), dengan menyatakan bahwa *alif-lam-mim* itu semua adalah rangkaian huruf Arab yang hanya Allah saja yang mengetahuinya (*Alif-lam-mim iku kabeh uruting aksoro Arab kang weruh tegese mung Allah piyambak*) (Anom, tt: 3).

Penafsir kadangkala memberikan penjelasan dengan mengutip sumber lain, tetapi diekspresikan secara berbeda. Hal ini tampak dalam, misalnya, menjelaskan kata "para isteri yang disucikan" (ازواج مطهرة). *Tafsīr al-Jalālain* menjelaskan kata tersebut dengan "dari *ḥaiḍ* dan semua yang menjijikkan" (من الحيض) (al-Maḥally dan as-Suyūṭy, tt: 9), namun penafsir menjelaskannya dengan ungkapan bahwa suci maksudnya tidak pernah mengalami *ḥaiḍ* atau semua yang menjijikkan (*suci karepe ora tahu anggarap sari utowo sadengaha kang anggegoake*) (Anom, tt: 9).

Penafsir kadangkala juga memberikan penjelasan dengan mengutip sumber lain, namun dengan menggunakan penjelasan yang berbeda substansi. Hal ini tampak dalam, misalnya, penafsiran QS al-Baqarah: 43 yang berbunyi:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّكَّعِينَ

Artinya:

“Dan dirikanlah ṣalat, tunaikanlah zakat dan ruku’lah beserta orang-orang yang ruku’” (Depag, 1989: 16).

Dalam menjelaskan ayat tersebut penafsir mengutip *Tafsir al-Jalalain* yang menjelaskannya dengan:

صلوا مع المصلين محمد واصحابه ونزل في علمائهم وكانوا يقولون
لاقربائهم المسلمين: اثبتوا على دين محمد فانه حق

Artinya:

“Berşalatlah bersama orang-orang yang şalat, yaitu Muḥammad dan para sahabatnya. Perintah tersebut diturunkan dalam konteks orang-orang alim mereka yang mengatakan pada kerabat-kerabatnya yang muslim: Tetaplah pada agama Muhammad karena sesungguhnya agama tersebut benar adanya” (al-Maḥally dan as-Suyūṭy, tt: 10).

Meski mengutip sumber tersebut, penafsir justeru memberikan penjelasan: ruku’lah berarti sembahyanglah karena sembahyang itu menggunakan *ruku’* (*ruku’o tegese sembahyanga awit sembahyang iku nganggo ruku’*) (Anom, tt: 16).

Penafsir juga seringkali mengutip sumber-sumber rujukan dengan cara meresume kutipan-kutipan yang ada dalam bentuk gagasan-gagasan dasarnya saja. Hal ini tampak ketika penafsir mengutip *Tafsir al-Jamal* yang memang cukup ekstensif dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an. Contoh bagaimana penafsir meresum kutipan yang ada dalam bentuk pengungkapan gagasan-gagasan dasar adalah ketika menafsirkan QS al-Baqarah: 19 yang berbunyi:

أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي
آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ

Artinya:

“Atau seperti (orang-orang yang ditimpa) hujan lebat dari langit disertai gelap gulita, guruh dan kilat, mereka menyumbat telinganya dengan anak jarinya, karena (mendengar suara) petir, sebab takut akan mati. Dan Allah meliputi orang-orang yang kafir”. (Depag, 1989: 11)

Dalam menjelaskan ayat tersebut, pengarang *Tafsīr al-Jamal* yang mensyarahi *Tafsīr al-Jalālain* tersebut menjelaskan secara panjang lebar mengenai ayat tersebut, baik menyangkut aspek-aspek kebahasaan maupun substansi isi ayat. Pengarang *Tafsīr al-Jamal*, misalnya, menjelaskan tentang asal kata *ṣayyib*, *as-samā'*, *az-zulumāt* dan lain-lain. Selanjutnya, penafsir juga menjelaskan bagaimana perumpamaan orang-orang munafik yang menutupi telinga mereka dengan jari-jari mereka agar tidak bisa mendengar suara gemuruh dan kilatan petir yang mereka khawatirkan akan menyebabkan kematian. Dalam hal ini, al-'Ujaily menyatakan:

هؤلاء يسدون اذانهم من سماع القران حذر الميل الى الايمان الذي هو بمنزلة الموت

Artinya:

“Orang-orang munafik menutup telinga mereka agar tidak mendengar bacaan-bacaan al-Qur'an yang mereka khawatirkan akan menyebabkan mereka cenderung untuk beriman, di mana situasi itu mereka anggap sebagai kematian” (al-Ujaily, tt: 24).

Tafsir Anom kemudian, dengan mengutip *Tafsīr al-Jamal* tersebut, menjelaskan bahwa ayat ini menjadi perumpamaan bahwa orang-orang munafik tidak mau

mempertimbangkan sama sekali isi al-Qur'an. Dalam hal ini Anom menyatakan:

Ayat iki pasemon yen wong munafik iku banget anggone ora gelem nganggep surasane al-Qur'an. Ngrungokake bae mekso ora gelem. Perasasat yen krungu unining al-Qur'an kupingi disumpeli (Anom, tt: 7).

Artinya:

"Ayat ini merupakan perumpamaan bahwa orang-orang munafik tidak mau mempertimbangkan isi al-Qur'an. Mendengarkan saja mereka tidak mau. Ibaratnya, bila mendengar bacaan al-Qur'an telinga mereka ditutupi".

Penafsir kadangkala juga memberikan informasi yang sangat singkat berdasarkan kutipan yang sebenarnya cukup detail. Hal ini tampak dalam memberikan penjelasan pada QS al-Baqarah: 57 yang berbunyi:

وَوَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْعَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَىٰ كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

Artinya:

Dan kami naungi kamu dengan awan, dan kami turunkan kepadamu "manna" dan "salwa". Makanlah dari makanan yang baik-baik yang telah Kami berikan kepadamu. Dan tidaklah mereka yang aniaya Kami, akan tetapi merekalah yang menganiaya diri mereka sendiri" (Depag, 1989: 18)

Kata *al-mann* pada ayat tersebut hanya dijelaskan sebagai *abon*, sesuatu yang rasanya manis (*mann tegese abon, rasane legi*) (Anom, tt: 20). Padahal dalam *Tafsir al-Jamal*, sumber yang dirujuknya, kata *al-mann*

dijelaskan cukup detail (al-'Ujaily, tt: 56). Hal yang sama juga tampak ketika sang pengulu menafsirkan QS al-Baqarah: 224 yang berbunyi:

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Artinya:

“Janganlah kamu jadikan nama (Allah) dalam sumpahmu sebagai penghalang untuk berbuat kebajikan, bertaqwa dan mengajak iṣlāh diantara manusia. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui” (Depag, 1989: 16).

Dalam memahami kata sumpah (*aimān*) pada ayat tersebut, sang pengulu mengutip paparan kitab *Mizān Sya'rāny* karya Abī al-Mawāhib 'Abd al-Wahhāb ibn Aḥmad ibn 'Alī al-Anṣāry asy-Syāfi'iy al-Miṣry asy-Sya'rāny yang sebenarnya sangat detail menjelaskan hal-hal yang terkait dengan sumpah. Tetapi sang pengulu hanya mengutip pernyataan Imām asy-Syāfi'iy yang dikutip oleh *Sya'rāny* (tt: 130) sebagai berikut: (ولا كاذبا) yang diterjemahkannya dengan ungkapan sebagai berikut:

Sak jege aku ora pisan gelem supoto nganggo asmaning Allah senadyan temen utawa goroh (Anom, tt: 92).

Artinya:

Selamanya saya tidak pernah sekalipun mau bersumpah dengan menggunakan nama Allah, meskipun benar atau dusta.

Tafsir Anom kadangkala juga memberikan penjelasan yang tidak dijelaskan sama sekali dalam sumber yang dirujuk. Hal ini tampak dalam menjelaskan QS al-Baqarah: 48 yang berbunyi:

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

Artinya:

“Dan jagalah dirimu dari (azab) hari (kiamat, yang pada hari itu) seseorang tidak dapat membela orang lain, walau sedikitpun, dan (begitu pula) tidak diterima syafa’at dan tebusan daripadanya, dan tidaklah mereka akan ditolong” (Depag, 1989: 16)

Kata *syafa’ah* pada ayat tersebut dijelaskannya sebagai pemberian atau semacam sarana yang dapat membantu orang lain (*syafa’at tegese hatur utawa sadengah sarana kang bakal makulehake ing liyan*) (Anom, tt: 17). Penjelasan tersebut dijelaskan sebagai hasil kutipan dari *Tafsir al-Jamal*, meskipun al-'Ujaily sendiri tidak pernah memberikan penjelasan sebagaimana yang dikutip Tafsir Anom (al-'Ujaily, tt: 50). Penjelasan tersebut diulang oleh penafsir ketika menafsirkan QS al-Baqarah: 254 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خِلَّةٍ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Artinya:

“Hai orang-orang yang beriman, belanjakanlah (di jalan Allah) sebagian dari rizki yang telah Kami berikan kepadamu sebelum datang hari yang pada

hari itu tidak ada lagi jual beli dan tidak ada lagi persahabatan yang akrab dan tidak ada lagi syafa'at. Dan orang-orang kafir itulah orang-orang yang zalim” (Depag, 1989: 62).

Contoh lain tentang bagaimana Tafsir Anom memberikan penjelasan yang tidak dijelaskan sama sekali dalam sumber yang dirujuk juga tampak dalam menjelaskan QS Āli ‘Imrān: 27 yang berbunyi:

تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

Artinya:

“Engkau masukkan malam ke dalam siang dan Engkau masukkan siang ke dalam malam, Engkau keluarkan yang hidup dari yang mati, dan Engkau keluarkan yang mati dari yang hidup. Dan Engkau beri rizki siapa yang Engkau kehendaki tanpa hisab”(Depag, 1989: 62).

Dalam memahami kalimat *tukhriju al-ḥayy min al-mayyit wa tukhriju al-mayyit min al-ḥayy*, Tafsir Anom menjelaskannya dengan ungkapan sebagai berikut:

Metukake barang kang urip saka barang kang mati iku kaya seperti tanitahake manungso kedadeyan saka gama, utawa manuk saka ing endhog sapadhane. Dene metukake barang kang mati saka barang kang urip iku kayata andadekake endhog metu saka ing kewan sapadhane (Anom, tt: 135).

Artinya:

Mengeluarkan sesuatu yang hidup dari sesuatu yang mati itu seperti terciptanya manusia dari sperma, atau burung yang keluar telur dan

semisalnya. Sedangkan mengeluarkan sesuatu yang mati dari sesuatu yang hidup itu seperti menjadikan telur keluar dari binatang dan semisalnya.

Tafsir Anom mengutip pernyataan tersebut dari *Tafsir al-Jamal*, namun pernyataan tersebut sebenarnya sama sekali tidak termaktub dalam kitab tafsir karya al-'Ujaily tersebut. Al-'Ujaily menjelaskan maksud dari ungkapan “mengeluarkan sesuatu yang hidup dari sesuatu yang mati atau sebaliknya” dengan ungkapan sebagai berikut:

كالمسلم من الكافر وعكسه فالمسلم حي الفؤاد والكافر ميت الفؤاد

Artinya:

“Seperti mengeluarkan seorang muslim dari yang kafir atau sebaliknya, di mana seorang muslim itu akalnya hidup sementara orang kafir akalnya mati”. (al-'Ujaily, Juz I, tt: 257).

Dari penjelasan tersebut dapat dilihat bahwa *Tafsir al-Jamal* yang ditulis al-'Ujaily sama sekali tidak menjelaskan sebagaimana yang dipaparkan dan dikutip oleh Tafsir Anom. Kutipan tersebut justeru terdapat dalam *Tafsir al-Jalalain* karya al-Mahally dan as-Suyūṭy yang menjelaskannya dengan ungkapan sebagai berikut:

كالانسان والطائر من النطفة والبيضة

Artinya:

“Seperti manusia dan burung yang dikeluarkan dari sperma dan telur” (al-Mahally dan as-Suyūṭy, tt: 45).

Dalam hal ini dapat juga dilihat bahwa karya tafsir yang ditulis oleh pengulu ageng Kraton Surakarta

tersebut juga tidak hanya berinterteks dengan teks-teks tertulis berupa 16 (enam belas) karya-karya keislaman yang telah disebutkan, melainkan juga dengan realitas kebudayaan di sekitarnya. Hal ini tampak dalam penafsiran-penafsirannya yang didasarkan pada pemahaman-pemahaman umum dalam memahami teks-teks keislaman. Hal ini tampak, misalnya, dalam memahami kata *munāfiq* dalam QS al-Baqarah: 9. Dalam memahami kata tersebut sang pengulu tidak merujuk pada satu kitab tertentu, tetapi mengacu pada pemahaman umum dengan mengatakan: *Wong munafiq iku wong kang zahire Islam nanging batine kafir (wong lamis)* (Anom, Juz I, tt: 5). Contoh lainnya tampak dalam memahami kata orang-orang yang tuli (*ṣummun*), bisu (*bukmun*) dan buta (*'umyun*) dalam QS al-Baqarah: 17. Sang pengulu menafsirkan kata-kata tersebut dengan mengatakan:

Budhek karepe ora biso kalebon pitutur bener, bisu karepe ora tahu ngucap kang becik, picek karepe ora weruh dedalan pituduh

Artinya:

“Tuli artinya tidak bisa mendengar petunjuk yang benar, bisu artinya tidak pernah mengucapkan kata-kata yang baik, buta artinya tidak melihat jalan petunjuk” (Anom, Juz I, tt: 7).

Tafsir Anom juga memasukkan tradisi cerita dalam karya tafsirnya, terutama ketika menafsirkan ayat-ayat yang terkait dengan kisah-kisah kenabian. Hal ini tampak dalam penafsirannya terhadap QS Āli ‘Imrān: 44 yang berbunyi:

ذٰلِكَ مِنْ اَنْبَاءِ الْعَيْبِ نُوحِيهِ اِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يُلقُونَ اَقْلَامَهُمْ
اَيْهِمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يَخْتَصِمُونَ

Artinya:

“Yang demikian itu adalah sebagian dari berita-berita gaib yang kami wahyukan kepadamu (ya Muhammad), padahal kamu tidak hadir beserta mereka, ketika mereka melemparkan anak-anak panah mereka (untuk mengundi) siapa di antara mereka yang akan memelihara Maryam. Dan kamu tidak hadir di sisi mereka ketika mereka bersengketa”. (Depag, 1989: 82).

Untuk menjelaskan ayat tersebut, pengulu Kraton Surakarta tersebut menceritakan sebagai berikut:

”Nalikane Dewi Maryam dipasrahake dening biyunge marang Bait al-Muqaddas dicaosake ngladeni ana ing ngarsane Allah, ing kana pangerehing Bait al-Muqaddas cacah wong sangalikir padha rebutan ngopeni Dewi Maryam, mungguh pancasaning pasulayan mau disumanggakake ing Allah. Wong samana mau padha golong gawe tandha yekti sarana padha nyemplungake kalam tembaga ana ing Bengawan Ardan. Sapa kang kalame kumambang sarta ora bisa keli yaiku kang diparengake dening Allah ngopeni Dewi Maryam. Wusana bareng wong sangalikir mau bebarengan nyemplungake kalame kang kumambang sarta ora keli mung kalame Nabi Zakariya, dene kalame wong wolulikir iku kabeh padha silem” (Anom, tt: 141).

Artinya:

”Ketika Dewi Maryam diserahkan oleh ibunya ke Bait al-Muqaddas untuk dipersembahkan guna memberikan pelayanan pada Allah, di sana para pengurus Bait al-Muqaddas yang jumlahnya dua puluh sembilan orang berebut untuk mengasuh

Maryam. Penyelesaian perselisihan tersebut diserahkan pada Allah. Mereka bersepakat untuk membuat tanda kesungguhan dengan cara melempar pena yang terbuat dari tembaga di Bengawan Ardan. Siapapun yang penanya tidak tenggelam dan tidak terbawa arus maka itulah yang diperbolehkan oleh Allah untuk mengasuh Dewi Maryam. Setelah dua puluh sembilan orang tersebut bersama-sama melempar pena ternayata yang tidak tenggelam dan tidak terbawa arus hanya pena milik Nabi Zakariya, sedangkan pena milik dua puluh delapan orang lainnya tenggelam”.

Cerita tentang kebesaran Isa sebagai nabi yang diutus oleh Allah untuk kaum Bani Israel tersebut dijelaskan lebih lanjut dalam QS Āli ‘Imrān: 48-49 yang berbunyi:

وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ
 جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ
 فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ
 وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنْتُمْ
 مُؤْمِنِينَ

Artinya:

“Dan Allah akan mengajarkan kepadanya al-Kitab, hikmah, Taurat dan Injil (48). Dan (sebagai) Rasul kepada Bani Israil (yang berkata pada mereka): “Sesungguhnya aku telah datang kepadamu dengan membawa sesuatu tanda (mu’jizat) dari Tuhan-mu, yaitu aku membuat untuk kamu dari tanah sebagai bentuk burung, kemudian Aku

meniupnya, maka dia menjadi seekor burung dengan seijin Allah, dan aku menyembuhkan orang yang buta sejak dari lahirnya dan orang yang berpenyakit sopak, dan aku menghidupkan orang yang mati dengan seijin Allah, dan aku kabarkan kepadamu apa yang kamu makan dan apa yang kamu simpan di rumahmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu adalah suatu tanda (kebenaran kerasulanku) bagimu, jika kamu sungguh-sungguh beriman” (Depag, 1989: 83).

Dalam menjelaskan ayat tersebut Tafsir Anom menceritakan secara rinci tentang bagaimana Nabi Isa dibekali oleh Allah dengan berbagai mu'jizat untuk meyakinkan kaumnya mengenai kebenaran ajaran yang dibawanya. Anom kemudian menceritakan bagaimana Nabi Isa yang merupakan nabi terakhir yang diutus pada Kaum Bani Israil menunjukkan kemukjizatannya untuk meyakinkan kaumnya tersebut. Mu'jizat yang ditunjukkan oleh Nabi Isa adalah bagaimana ketika umatnya memintanya membuat tanah liat berbentuk burung kelelawar untuk dihidupkan. Burung kelelawar dari tanah tersebut ditiupnya dan kemudian bisa hidup dan terbang. Umatnya memilih jenis burung tersebut karena bentuknya yang kecil dan aneh karena bisa terbang tanpa sayap, memiliki gigi dan jenisnya yang perempuan memiliki payudara dan bisa menstruasi. Nabi Isa juga dibekali mu'jizat berupa kemampuan untuk menyembuhkan orang yang buta sejak lahir, menyembuhkan penyakit lepra. Bahkan Nabi Isa juga dibekali mu'jizat berupa kemampuan menghidupkan orang yang sudah mati. Tafsir Anom menceritakan bahwa ada empat orang yang dihidupkan oleh Nabi Isa

yang semuanya bisa hidup lama hingga punya anak kecuali satu orang yang bernama Sam ibn Nuh. Yang disebut terakhir ini kembali mati atas permintaannya sendiri (Anom, tt: 143-145). Tradisi lisan berupa cerita-cerita kenabian tersebut merupakan salah satu elemen penting dari budaya pesantren. Tradisi lisan inilah yang kemudian juga dirujuk oleh Tafsir Anom dalam kitab tafsirnya.

Contoh-contoh perujukan tersebut menunjukkan bagaimana karya tafsir yang ditulis oleh Tafsir Anom tersebut tidak sepenuhnya mandiri, melainkan berhubungan dengan teks-teks lain. Sebagai seorang pengarang Tafsir Anom tentu tidak mungkin berangkat dari titik nol sama sekali. Latar belakang dia sebagai seorang *santri kelana*, yaitu santri yang berpindah dari satu pesantren ke pesantren lainnya, memungkinkannya untuk mengakses karya-karya keislaman yang diajarkan di kalangan pesantren. Karya-karya keislaman yang dia jadikan rujukan tentu saja beredar luas di berbagai pesantren yang dia kunjungi, atau juga di Madrasah Manba'ul Ulum di mana dia menjadi komisisarisnya. Peredaran kitab-kitab tersebut dapat dilihat dalam kajian van den Berg, sebagaimana dikutip oleh Abdul Djamil, yang menjelaskan bahwa pesantren-pesantren di Jawa dan Madura pada tahun 1885 cenderung menggunakan kitab-kitab fikih Syāfi'iyyah seperti *Safīnah an-Najāh fi Uṣūl ad-Dīn wa al-Fiqh*, *Sullamu at-Taufīq*, *Sittīn Mas'alah*, *Minhāj al-Qawīm*, *Ḥawāsy al-Madaniyyah*, *Fatḥ al-Qarīb*, *Hāsiyyah al-Bajūry*, *al-Iqnā'*, *Hāsiyyah Fatḥ al-Wahhāb*, *al-Muḥarrar*, *Kanz ar-Rāgībīn*, *Tuḥfat al-Muḥtāj*, *Fatḥ al-Mu'īn bi Syarḥ Qurrah al-'Ain* (Djamil, 2001: 81-82). *Tafsīr al-Jamal* yang tidak terekam dalam penelitian Berg tersebut sangat dikenal dan ditemukan di lingkungan Madrasah Manbaul 'Ulum

Surakarta.² Kitab *Wasilat at-Tullāb* yang tidak disebutkan dalam karya Berg tersebut juga termasuk kitab yang diajarkan di Pesantren Darat Semarang.

Hal ini berarti bahwa sebagai sebuah teks, karya tafsir yang ditulis oleh pengulu ageng Kasunanan Surakarta tersebut berinterteks dengan teks-teks lain. Dari sini tampak sekali bagaimana sang pengulu berupaya memproduksi makna dengan cara merujuk teks-teks lain, atau berinterteks dengan teks-teks lain, baik berupa teks tertulis maupun teks tidak tertulis yang berupa realitas kebudayaan yang berkembang di sekitarnya. Dalam konteks ini, teks-teks yang dirujuk tersebut, baik yang berupa teks tertulis maupun tidak tertulis, merupakan teks hipogram. Sedangkan karya tafsir yang ditulis oleh sang pengulu yang merujuk pada teks-teks hipogram tersebut adalah teks transformasi.

Hanya saja, karya tafsir tersebut tidak sepenuhnya mengoptimalkan semua model produksi makna, yaitu permutasi, oposisi dan transformasi. Pola yang digunakan untuk memproduksi makna hanya permutasi dan transformasi, yaitu pola memproduksi makna dengan cara mengubah susunan kalimat yang ada menjadi penjelasan-penjelasan yang mudah dipahami. Karya tafsir tersebut sama sekali tidak menggunakan pola oposisi untuk memproduksi makna. Bila pola yang terakhir disebut itu digunakan maka karya tafsir tersebut sebenarnya dapat secara maksimal memproduksi makna dengan merujuk pemikiran-

² Muhammad Dasuki, figur yang ditunjuk oleh Kraton Surakarta sebagai Pengulu Tafsir Anom yang juga Imam Masjid Agung Surakarta menjelaskan bahwa di Manba'ul Ulum beredar *Tafsir al-Jalālain*, *Tafsir al-Baiḏāwī*, *Tafsir al-Khāzin* dan *Tafsir al-Jamal* (Dasuki, Wawancara tanggal 2 Juni 2007).

pemikiran yang berbeda untuk dikritik dan dianalisis, sehingga wacana yang digulirkan akan berkembang.

Pilihan hanya pada dua pola produksi makna tersebut, yaitu pola permutasi dan transformasi, tentu berimplikasi pada produksi makna yang sangat terbatas. Dengan kata lain, pilihan hanya pada dua pola tersebut mempersempit kemungkinan intertekstualitas tersebut untuk membangun pluralitas makna. Hal inilah yang menyebabkan penafsiran sang pengulu tidak berkembang secara maksimal. Perspektif yang digunakan di dalamnya bersifat tunggal. Hampir tidak ada dialog yang muncul melalui dimensi-dimensi interlokutor yang bisa diperdengarkan.

dengan pola oposisi bukan tidak ada sama sekali. Hal ini dapat dilihat, misalnya, dari penjelasannya terhadap penggalan QS al-Baqarah: 228 yang berbunyi:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَضَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Artinya:

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'" (Depag, 1989: 55).

Dalam memahami kata *qurū'* pada ayat tersebut, Tafsir Anom merujuk *I'ānah at-Ṭālibīn* dengan menjelaskannya sebagai berikut:

"Qurū' tegese resik hantaraning getih loro. Mulane menawa wong wadon kang durung tahu ḥaiḍ dipegat ing lakine iku awite ngitung qurū' ngenteni yen wis ḥaiḍ. Nanging yen dipegat sawise tahu ḥaiḍ, iku sadurunge ḥaiḍ maneh wis dihitung qurū' siji" (Anom, tt: 93).

Artinya:

"Qurū' " artinya bersih di antara dua darah. Maka ketika perempuan yang belum pernah *ḥaiḍ*

diceraihan suaminya maka awal perhitungan *qurū*-nya menunggu bila telah *ḥaid*. Namun jika dia diceraihan setelah pernah *ḥaid*, maka sebelum *ḥaid* lagi sudah dihitung satu *qurū*.”

Dalam menjelaskan makna kata *qurū* pada ayat tersebut, pola oposisi sebenarnya dapat digunakan untuk memproduksi makna. Hal itu bisa dilakukan dengan menjelaskan perdebatan di kalangan ahli fikih tentang makna kata *qurū* yang bisa bermakna suci dan *ḥaid*. Tetapi oposisi sebagai pola produksi makna memang benar-benar tidak digunakan dalam penulisan karya tafsir ini.

Dengan model permutasi dan transformasi tersebut, pada saat menuliskan karya tafsirnya Tafsir Anom mengambil komponen-komponen teks lain sebagai bahan dasar untuk penulisan karya tafsirnya. Sang pengulu mengambil hal-hal yang bagus dari teks lain kemudian teks-teks itu diolah kembali dalam karya tersebut. Dalam bahasa Teeuw (1984: 11), sang pengulu memperoleh gagasan, inspirasi, atau ide setelah membaca, melihat, meresapi, menyerap dan mengutip bagian-bagian tertentu dari teks-teks lain--baik yang tertulis berupa 16 (enam belas) kitab maupun teks-teks yang tidak tertulis berupa kebudayaan, adat-istiadat, cerita lisan dan juga agama—yang dirujuknya. Teks-teks rujukan (teks hipogram) itulah yang menjadi struktur penopang entitas karya tafsirnya sebagai teks transformasi.

Keragaman teks rujukan (teks hipogram) baik yang berupa 16 (enam belas) karya-karya keislaman maupun teks kebudayaan yang dirujuk dalam teks baru (teks transformasi) berupa kitab tafsir yang dikarang sang pengulu tersebut, dalam perspektif yang

diintrodusir oleh Ratna (2009: 173), mengindikasikan adanya keragaman budaya. Keragaman budaya yang dimaksudkan di sini tentu saja adalah budaya yang melingkupi para pengarang teks rujukan (teks hipogram). Dalam sinaran keragaman budaya para pengarang teks rujukan (teks hipogram) inilah karya tafsir sang pengulu ditulis.

ORTODOKSI DALAM *TAFSĪR* *AL-QUR'ĀN AL-'AZĪM* KARYA RADEN PENGULU *TAFSĪR ANOM*

Ortodoksi Dalam *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*

Dalam perspektif Islam ortodoks, seorang muslim berkewajiban untuk mempertahankan keaslian (*primacy*) ajaran Islam, yaitu bentuk yang murni dan asli yang tetap dipertahankan serta tidak berubah dari awal kelahiran agama itu. Setiap muslim harus mempertahankan doktrin yang murni dan asli, jauh dari bentuk-bentuk penyimpangan.

Semangat untuk mempertahankan ortodoksi Islam juga tampak dalam karya tafsir yang dikarang oleh Tafsir Anom. Hal ini bisa dilihat dalam penafsiran-penafsirannya yang sekali waktu dilakukan dengan mengeksplorasi gagasan-gagasannya sendiri dan kadang juga dengan cara merujuk pemikiran-pemikiran yang termaktub dalam kitab-kitab sebelumnya.

Kecenderungan ortodoksi dalam pemikiran tafsir Tafsir Anom tersebut dapat dilihat dalam dua level. Pertama, level pemikiran sebagaimana dapat dilihat dalam penafsiran-penafsirannya, khususnya pemikiran

teologis. Dalam hal hubungan antara Allah sebagai pencipta dan manusia sebagai makhluk, misalnya, Tafsir Anom menjelaskan bahwa Allah mewajibkan hamba-Nya untuk hanya menyembah kepada-Nya, tidak kepada yang lain. Kewajiban untuk menyembah hanya kepada-Nya tersebut tentu tidak bisa dibelokkan dengan, misalnya, menyembah pada sesuatu selain-Nya meskipun hanya menjadi wasilah untuk sampai kepada-Nya. Pemikiran sang pengulu tersebut tampak dalam hal ketika dia menjelaskan makna QS al-Isrā': 23 yang berbunyi:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

Artinya:

Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang di antaranya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah pada mereka perkataan yang mulia" (Depag, 1989: 427).

Dalam menafsirkan awal ayat tersebut, sang pengulu menjelaskan sebagai berikut:

Lan pangeranira uga wus dhawuh marang sira, (pangandikane): he, manungsa, sira aja padha manembah kajaba marang Allah, lan majibake mbeciki lan ngabekti marang wong tuwa loro (Adnan, 1982: 407).

Artinya:

Dan Tuhanmu juga sudah berfirman kepadamu, (firman-Nya): Wahai manusia, janganlah kalian menyembah kecuali pada Allah, dan mewajibkan berbuat baik dan berbakti pada kedua orang tua.

Dari penafsiran tersebut bisa dilihat arah pemikiran teologis sang penghulu bahwa manusia wajib hanya menyembah pada Allah. Kewajiban untuk menyembah hanya pada Allah tersebut tidak memiliki alternatif kemungkinan makna yang lain. Penafsiran tersebut tentu bertolak belakang dengan penafsiran Ibn 'Araby misalnya, penafsir yang dikenal sebagai penyokong ajaran *manunggaling kawula gusti (wiḥdat al-wujūd)*, ajaran tentang kesatuan antara ciptaan (*makhlūq*) dengan Sang Pencipta (*al-khāliq*) tersebut. Tokoh sufi *nazary* tersebut memaknai kata *qaḍā* pada ayat tersebut dengan "memutuskan untuk membuka". Menurutnya, orang-orang musyrik berkeyakinan bahwa menyembah berhala-berhala sembahhan tersebut justeru untuk mendekatkan diri kepada Allah. Berhala-berhala sembahhan tersebut justeru dimaksudkan sebagai penjelmaan "bentuk" Tuhan. Maka, menurutnya, seandainya mereka keliru dalam memberikan sifat-sifat ketuhanan pada benda-benda sembahhan tersebut, tapi jelas mereka tidak keliru dalam penghormatan mereka terhadap kedudukan benda-benda sembahhan tersebut (al-'Araby, tt: 117).

Kecenderungan ortodoksi dalam penafsiran Tafsir Anom juga tampak ketika memahami QS al-Isrā': 57 yang berbunyi:

أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ
وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْدُورًا

Artinya:

“Orang-orang yang mereka seru itu, mereka sendiri mencari jalan kepada Tuhan mereka, siapa di antara mereka yang lebih dekat (kepada Allah) dan mengharapkan rahmat-Nya dan takut akan azab-Nya. Sesungguhnya azab Tuhanmu adalah sesuatu yang (harus) ditakuti” (Depag, 1989: 432).

Dalam memahami ayat tersebut Tafsir Anom memberikan penjelasan sebagai berikut:

Kang dianggep pangeran dening wong-wong mau, kabeh padha ngupaya lantaran supaya cerak marang pangerane. Endi kang luwih cerak marang pangerane (ora leren-leren golek lantaran supaya tambah kacerak) lan dheweke iku (kang dianggep pangeran) salawase uga ngarep-ngarep rahmate Allah lan wedi ing siksane. Satemene siksane pangeraniro (Muhammad) iku kudu luwih diwedeni.

Artinya:

Yang dianggap sebagai Tuhan oleh orang-orang kafir tersebut, semuanya mencari wasilah untuk dekat pada Tuhannya. Mana yang lebih dekat pada tuhannya (tidak pernah berhenti mencari wasilah agar lebih dekat), dan dia (yang dianggap sebagai tuhan) selamanya juga mengharap rahmat Allah dan takut akan siksa-Nya. Sesungguhnya siksa Tuhanmu (Muhammad) harus lebih ditakuti.

Dari penafsiran tersebut bisa dilihat bagaimana Allah sebagai Zat yang harus disembah oleh umat manusia tidak boleh disekutukan dengan yang selain-Nya. Penyembahan terhadap tuhan yang lain hanyalah sia-sia karena tuhan-tuhan tersebut juga meminta rahmat dan takut akan siksa-Nya. Penafsiran tersebut juga mengandung pengertian bahwa dalam menyembah Allah harus dilakukan secara langsung tanpa melibatkan adanya perantara-perantara (*wasīlah*) dalam bentuk apapun. Hal ini karena perantara-perantara tersebut tidak lain juga makhluk Allah yang sama dengan dirinya.

Kecenderungan ortodoksi dalam karya tafsir yang ditulis oleh Tafsir Anom juga tampak dalam memahami QS al-Mā'idah: 2 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهُدْيَ وَلَا
الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ
فَأَصْطَادُوا وَلَا يُجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ
تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا
اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Artinya:

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syi’ar-syi’ar Allah, dan jangan melanggar kehormatan bulan-bulan haram, jangan (mengganggu) binatang-binatang had-ya, dan binatang-binatang *qalā'id*, dan jangan (pula) mengganggu orang-orang yang mengunjungi Baitullah sedang mereka mencari karunia dan keridaan dari Tuhannya dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka bolehlah berburu. Dan janganlah sekali-kali kebencian(mu)

kepada sesuatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjidil haram, mendorongmu berbuat aniaya (kepada mereka). Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertakwalah kamu pada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya” (Depag, 1989: 156).

Dalam memahami penggunaan barang-barang “keramat” seperti kalung (*al-qalā'id*) yang diceritakan dalam ayat tersebut Tafsir Anom menjelaskannya dengan paparan cerita mengenai kebiasaan-kebiasaan orang-orang Arab pra Islam yang senang mengenakan kalung pada saat bepergian sebagai berikut:

Wong Arab ing jaman kuna, menawa arep lelungan metu saka negara Mekkah, padha golek kayu thethukulan dienggo kalung, murih slamet ana ing paran, iya kelakon slamet temenan. Wong Islam padha dilarangi ngarubiru kalung mau murih slamet (Adnan, 1982: 152).

Artinya:

Pada jaman kuno masyarakat Arab jika hendak bepergian ke luar Makkah selalu mencari kayu yang tumbuh untuk dibuat kalung agar selamat dalam perjalanan, dan memang benar-benar selamat. Orang Islam dilarang menggunakan kalung semacam itu untuk memperoleh keselamatan.

Dalam penafsiran tersebut dapat dilihat bagaimana Tafsir Anom menjelaskan pandangannya mengenai kepercayaan akan benda-benda tertentu yang “membawa peruntungan” bagi pembawa atau

pemilikinya. Dia menjelaskan pandangannya dengan mengungkapkan cerita bahwa orang-orang Arab di jaman pra Islam memiliki kebiasaan untuk membawa suatu benda tertentu, biasanya berupa kalung, yang dianggap memiliki kekuatan adikodrati pada saat mereka bepergian ke suatu tempat yang jauh. Mereka percaya bahwa dengan membawa benda yang dikeramatkan tersebut maka mereka akan selamat selama dalam perjalanan. Kebiasaan dan kepercayaan inilah yang kemudian dikritik oleh Tafsir Anom. Dalam penafsiran yang dikemukakannya tersebut tampak bagaimana Tafsir Anom melarang penggunaan barang-barang tertentu yang dikeramatkan untuk memperoleh keselamatan, termasuk juga benda-benda pusaka yang banyak dikeramatkan orang. Baginya keselamatan hanya bisa didapatkan dengan memintanya langsung pada Allah, bukan dengan menggunakan sarana-sarana lain yang tidak lain juga merupakan makhluk Allah.

Kedua, level rujukan sumber referensi pemikiran-pemikiran tafsirnya. Kecenderungan ortodoksi tampak dalam hal bagaimana Tafsir Anom merujuk kitab-kitab keislaman dalam karya tafsirnya. Sebagaimana telah dikemukakan di awal, dalam menjelaskan penafsiran-penafsirannya, sang pengulu banyak merujuk karya-karya keislaman yang banyak beredar di kalangan pesantren. Perujukan terhadap karya-karya keislaman dalam karya tafsir tersebut tentu tidak hanya menunjukkan betapa pengulu Kraton Surakarta tersebut memiliki kedalaman ilmu yang memadai dalam tradisi keilmuan Islam. Lebih dari itu, perujukan karya tafsir ini terhadap karya-karya keislaman sebelumnya, utamanya kitab-kitab fikih, juga menunjukkan corak dan kecenderungan pemikiran keislaman pengarangnya. Hal ini karena, sebagaimana telah dikemukakan dalam bab

sebelumnya, perujukan terhadap karya-karya keislaman tersebut dilakukan dengan memposisikannya sebagai anutan.¹ Memposisikan teks-teks yang dirujuk (teks hipogram) sebagai anutan tersebut, menurut penulis, memiliki konsekuensi-konsekuensi logis tertentu, misalnya, bahwa pengarang atau penulis teks yang merujuk (teks transformasi) sepenuhnya setuju dengan garis pemikiran para pengarang teks yang dirujuk (teks hipogram). Dengan kata lain, Tafsir Anom sebagai pengarang karya tafsir tersebut memiliki ideologi keagamaan yang sama dengan—atau bahkan mengikuti—ideologi keagamaan para pengarang kitab-kitab yang dirujuknya. Bila ideologi keagamaan para pengarang teks-teks yang dirujuk (teks hipogram) diidentifikasi sebagai Islam ortodoks maka ideologi keagamaan pengarang teks baru (teks transformasi)

¹ Perujukan sebuah teks terhadap teks-teks lain merupakan interteks. Interteks itu sendiri dimaksudkan untuk memproduksi makna yang dilakukan dengan menggunakan pola oposisi, permutasi dan transformasi (Ratna, 2009: 172). Oposisi merupakan pola produksi makna dengan cara mengutip pendapat yang berlawanan untuk dikritik dan dianalisis. Permutasi adalah penyusunan kembali suatu teks dalam urutan yang berbeda dari urutan yang semula. Sedangkan transformasi merupakan perubahan rupa atau bentuk teks di mana wujudnya adalah terjemahan, salinan, alih huruf, penyederhanaan, parafrase ataupun adaptasi (Sudjiman, 1993: 22). Ketika sebuah teks merujuk pada teks-teks lain, maka teks-teks lain yang dirujuk (teks hipogram) tersebut diposisikan dalam dua bentuk. Pertama, teks-teks yang dirujuk diposisikan sebagai anutan atau sebagai penguat. Kedua, teks-teks yang dirujuk tersebut diposisikan sebagai teks pembanding atau bahkan obyek kritik untuk memberikan pembacaan baru (Gusman, 2003: 228).

yang menjadikannya sebagai anutan juga bisa diidentifikasi sebagai Islam ortodoks.

Dengan melihat perujukannya terhadap karya-karya keislaman yang ada, khususnya kitab-kitab fikih, bisa dilihat bagaimana corak dan kecenderungan pemikiran pengarang karya tafsir ini yang bersifat ortodoks. Hal ini tampak dalam perujukannya terhadap kitab-kitab fikih, khususnya kitab-kitab fikih Syāfi'iyyah yang tentu harus dimaknai sebagai penegasan diri sebagai pengikut mazhab Syāfi'iyyah. Penegasan diri sebagai pengikut mazhab Syāfi'iyyah ini tampak dalam hal bagaimana sang pengulu mengutip kitab-kitab fikih Syāfi'iyyah, seperti *I'ānat at-Ṭālibīn*, *Taqrīb*, *Faḥ al-Qarīb*, *al-Maḥally* dan *Mizān Sya'rāny*.

Kecenderungan untuk merujuk kitab-kitab fikih tersebut tampak ketika sang pengulu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang terkait dengan persoalan-persoalan fiqhiyyah. Hal ini dapat dilihat ketika sang pengulu menafsirkan QS al-Baqarah: 224 yang berbunyi:

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصَلِّحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ
سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Artinya:

“Janganlah kamu jadikan nama (Allah) dalam sumpahmu sebagai penghalang untuk berbuat kebajikan, bertaqwa dan mengajak iṣlāh diantara manusia. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui” (Depag, 1989: 16).

Dalam memahami kata sumpah (*aimān*) pada ayat tersebut, di samping mengutip *Tafsīr al-Jamal* sang pengulu juga mengutip pernyataan Imām asy-Syāfi'iy yang termaktub dalam *Mizān Sya'rāny* karya Abī al-Mawāhib 'Abd al-Wahhāb ibn Aḥmad ibn 'Alī al-Anṣary

asy-Syāfi'iy al-Miṣry asy-Sya'rāny (tt: 130) yang menyatakan:

Sak jege aku ora pisan gelem supata nganggo asmaning Allah senadyan temen utawa goroh (Anom, tt: 92).

Artinya:

Selamanya saya tidak pernah sekalipun mau bersumpah dengan menggunakan nama Allah, meskipun benar atau dusta.

Pengutipan terhadap karya-karya fikih juga tampak ketika Tafsir Anom memahami QS al-Baqarah: 226 yang berbunyi:

لِّلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya:

Kepada orang-orang yang meng-*ilā'* isterinya diberi tangguh empat bulan (lamanya). Kemudian jika mereka kembali (kepada isterinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang" (Depag, 1989: 55).

Dalam memahami kata *ilā'* pada ayat tersebut, Tafsir Anom juga mengutip *Fatḥ al-Qarīb* karya Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Qāsim al-Gazzy yang menyatakan:

"Ilā' tegese supata ora jumbana karo rabine lawase luwih saka patang sasi utawa tanpa wangen" (Anom, tt: 92).

Artinya:

"Ilā' adalah sumpah untuk tidak bersenggama dengan isteri selama lebih dari empat bulan atau tanpa batas".

Dalam memahami maksud “kata kembali berbaikan” (فان فإوا) dalam ayat tersebut, sang penghulu mengutip kitab *Taqrīb* karya Imām Abū Syujā’. Sang penghulu juga mengutip kitab *I’ānat at-Ṭālibīn* karya Sayyid Bakry ibn Muḥammad Syaṭā ad-Dimyāṭy.

Bagaimanapun, kecenderungan merujuk kitab-kitab Syāfi’iyyah tersebut merupakan fenomena umum yang dapat dilihat di berbagai pesantren di Jawa. Kitab-kitab fikih yang dirujuk tersebut merupakan kitab-kitab yang banyak beredar di berbagai pesantren di Jawa. Penelitian van den Berg, sebagaimana dikutip oleh Abdul Djamil, menunjukkan bagaimana pesantren-pesantren di Jawa dan Madura pada tahun 1885 cenderung menggunakan kitab-kitab fikih Syāfi’iyyah seperti *Safinah an-Najāh fī Uṣūl ad-Dīn wa al-Fiqh* karya Sālim ibn Sumair al-Ḥaḍramy, *Sullam at-Taufiq* karya ‘Abd Allāh ibn Ḥusain ibn Tāhir ibn Muḥammad ibn Hāsīm al-Ba’lawy, *Sittīn Mas’alah* karya ar-Ramli, *Minhāj al-Qawīm* karya Ibn Ḥajar al-Haitamy, *Hawāsy al-Madaniyyah* karya Sulaimān Kurdi, *Faḥ al-Qarīb* karya Muḥammad ibn al-Qāsim al-Gazzy, *Ḥāsiyyah al-Bājūry* karya Ibrāhīm al-Bājūry, *al-Iqnā’* karya Khatīb asy-Syarbīny, *Ḥāsiyyah Faḥ al-Wahhāb* karya al-Bujairamy, *al-Muḥarrar* karya al-Imām ar-Rāfi’iy, *Kanz ar-Rāgibīn* karya Jalāl ad-Dīn al-Maḥally, *Tuḥfat al-Muḥtāj* karya Ibn Ḥajar al-Haitamy, *Faḥ al-Mu’īn bi Syarḥ Qurrah al-‘Ain* karya Zain ad-Dīn al-Malibāry (Djamil, 2001: 81-82).

Lebih jauh lagi, kecenderungan ortodoksi pemikiran Islam dalam karya tafsir yang ditulis Tafsir Anom, dengan menggunakan parameter yang digunakan oleh Anderson (1998: 85-112), dapat dilihat dari lima hal. Pertama, keaslian ajaran (*primacy*), yaitu bentuk yang murni dan asli yang tetap dipertahankan serta

tidak berubah dari awal kelahiran Islam. Bagaimanapun, pilihan sang pengulu untuk menafsirkan al-Qur'ān secara *ijmāly*--yaitu menjelaskan ayat-ayat al-Qur'ān secara ringkas dan garis-garis besarnya saja serta mengemukakan penafsiran yang tidak terlalu jauh dari bunyi teks ayat al-Qur'ān--tentu akan membuat penafsiran-penafsirannya relatif bebas dari pemikiran-pemikiran *isrā'īlyyat*, pemikiran-pemikiran sinkretis atau heterodoks serta pemikiran-pemikiran spekulatif lainnya yang kadang-kadang tidak selaras dengan ajaran-ajaran al-Qur'ān itu sendiri. Dengan demikian, keaslian (*primacy*) ajaran-ajaran Islam bisa dipertahankan. Segala bentuk penyimpangan pada ranah teologis dan yuridis juga dapat dihindarkan.

Kedua, jalur transmisi yang sah (*true transmission*), yaitu cara penyampaian dan diseminasi ajaran dengan menggunakan cara yang dapat dipertanggungjawabkan. Untuk memastikan terjaganya keaslian ajaran maka cara-cara penyampaian dan diseminasi ajaran dari satu generasi ke generasi selanjutnya harus dilakukan secara benar. Hal ini harus dilakukan agar ajaran-ajaran agama tersebut terhindar dari segala macam bentuk penyimpangan.

Sebagaimana telah dikemukakan, dalam memberikan penafsiran sang pengulu banyak mengutip kitab-kitab fikih, utamanya kitab-kitab fikih Syāfi'iyyah. Kitab-kitab fikih Syāfi'iyyah yang menjadi rujukan tersebut menjadi salah satu mata rantai penyambung tradisi ortodoksi pemikiran sang pengulu, figur yang menjadi simbol keagamaan di Kraton Surakarta. Sang pengulu--dengan karya tafsīrnya tersebut--menjadi agen penyebar gagasan-gagasan keagamaan yang, dalam bahasa Callan (1990: 330), dianggap sebagai keyakinan yang benar dan keimanan yang murni sesuai dengan

ajaran dan arahan pemilik kewenangan mutlak. Karya tafsir tersebut juga dengan sendirinya menjadi salah satu agen yang memastikan keaslian (*primacy*) ajaran-ajaran Islam. Keaslian (*primacy*) ajaran-ajaran yang disampaikannya dipastikan oleh kitab-kitab yang dirujuknya melalui jalur transmisi yang sah (*true transmission*) dan dapat dipertanggungjawabkan. Penyampaian ajaran-ajaran keagamaan yang lurus melalui jalur transmisi yang sah (*true transmission*) tersebut tampak dari tradisi pesantren yang mengedepankan arti penting jalur transmisi keilmuan.

Dalam tradisi pesantren, seorang kiai tidak akan memiliki status dan kemasyhuran hanya karena kepribadian yang dimilikinya. Ia menjadi kiai karena memang ada kiai yang mengajarnya. Keabsahan (*authenticity*) ilmunya dan jaminan yang dimilikinya sebagai murid dari seorang kiai terkenal dapat dia buktikan melalui mata rantai transmisi yang biasanya ditulis rapi dan dibenarkan oleh kiai-kiai kenamaan yang seangkatan dengan dirinya (Dhofier, 1994: 79). Dalam proses transmisi keilmuan di pesantren, seorang kiai memberikan *ijazah* pembacaan kitab kepada para santrinya untuk diajarkan pada para santri pada generasi selanjutnya.² *Ijazah* tersebut dimaksudkan untuk memberikan mata rantai sanad (*sanad bi al-ijazah*), di mana guru tidak lagi membacakan atau mendengarkan bacaan si murid, tapi memberi *ijazah (al-iznu fi ar-riwāyah)* kepada para murid yang dipandang telah mampu, sehingga si murid sekaligus sebagai mata rantai

² *Ijazah* pembacaan kitab biasanya diberikan secara lisan oleh sang kiai kepada para santrinya di akhir khataman pembacaan kitab. Sang kiai biasanya hanya menyebutkan dua guru yang menjadi mata rantai pengajaran kitab sebelumnya.

hubungan dengan pengarang sebuah kitab—hal yang sama juga digunakan dalam tradisi periwayatan ḥadīṣ (Ridwan, 1993: 8). Seorang santri dari sebuah pesantren tidak akan berani membacakan dan mengajarkan kitab kecuali ada kiai yang mengajarkannya kepadanya.³ Kalangan pesantren meyakini bahwa mata rantai transmisi pengetahuan ajaran Islam tidak boleh terputus. Apa yang harus mereka lakukan adalah menelusuri mata rantai yang paling baik dan sah dalam setiap generasi (Dhofier, 1994: 152). Hal ini tentu saja juga berlaku pada Pengulu Tafsir Anom yang pada masa remaja bahkan setelah berkeluarga menjadi santri di berbagai pesantren terkenal di Jawa. Keputusannya untuk kembali mengaji di pesantren yang diasuh oleh KH Muḥammad Ṣāliḥ Darat sepulang dari studinya di berbagai pesantren di Jawa Timur, meskipun pada saat itu dia telah mahir untuk membaca dan memahami kitab-kitab kuning secara mandiri, tentu juga dimaksudkannya untuk menelusuri mata rantai transmisi ajaran Islam yang paling baik dan sah dari seorang ulama kenamaan di Jawa pada akhir abad ke-19 M. Adanya lembaran surat pribadi⁴ berisi *ijāzah* yang dikirimkan oleh KH Muḥammad Ṣāliḥ Darat kepadanya menunjukkan betapa Tafsir Anom juga menganggap penting adanya keabsahan jalur transmisi tersebut.

Ketiga, kesatuan (*unity*), yaitu unsur kesatuan gagasan dan konsistensi muatan doktrin untuk

³ Para santri percaya bahwa kalau membaca dan mengkaji sebuah kitab tanpa ada guru atau kiai yang mengajarkannya maka syetan akan menjadi gurunya.

⁴ Surat yang terdiri dari hanya satu lembar tersebut ditulis langsung oleh KH Muḥammad Ṣāliḥ Darat. Naskah tersebut penulis dapatkan dari Prof. Dr. H. Gazali Munir, MA, dosen Fakultas Ushuludin IAIN Walisongo.

menghindarkan adanya fragmentasi. Meskipun tidak terumuskan secara memadai dalam karya tafsirnya, namun kesatuan gagasan dan konsistensi muatan doktrin yang dikemukakan oleh Tafsir Anom bisa dilihat dalam karyanya tersebut. Sebagaimana telah dikemukakan, sang pengulu memberikan penafsiran bahwa Allah mewajibkan hamba-Nya untuk hanya menyembah kepada-Nya, tidak kepada yang lain (Adnan, 1982: 407). Manusia tidak boleh menyekutukan dengan yang selain-Nya, karena yang selain-Nya juga meminta rahmat dan takut akan siksa-Nya. Penyembahan pada Allah juga harus dilakukan secara langsung tanpa melibatkan adanya perantara-perantara (*wasilah*) dalam bentuk apapun. Seorang muslim juga tidak diperkenankan menggunakan barang-barang "keramat" sebagai sarana keyakinan untuk memperoleh keselamatan (Adnan, 1982: 152). Meski tidak terformulasikan secara sistematis, kerangka pemikiran teologisnya tampak konsisten. Di sini dapat dilihat bagaimana kesatuan (*unity*) gagasannya terbangun secara utuh sehingga tidak ditemukan fragmentasi pemikiran di dalamnya.

Keempat, doktrin dan sikap toleran terhadap adanya perbedaan. Berangkat dari penafsirannya yang lugas maka tampak bagaimana sikap toleran itu muncul dalam penafsiran-penafsirannya. Hal ini dapat dilihat dalam penafsirannya terhadap awal QS al-Baqarah: 256 yang berbunyi:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ
وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Artinya:

"Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat." (Depag, 1989: 63).

Dalam memahami awal QS al-Baqarah: 256 tersebut Tafsir Anom menjelaskan sebagai berikut:

"Ngelakoni agama Islam iku benere ora susah dipeksa, awit pituduh lan sasar wis genah bedane" (Anom, tt: 109).

Artinya:

"Memeluk agama Islam itu sebenarnya tidak usah dipaksa, karena petunjuk dan kesesatan itu sudah jelas perbedaannya."

Dari penafsiran terhadap ayat tersebut tampak jelas bagaimana pemikiran dan sikap toleran Tafsir Anom dalam merespon perbedaan-perbedaan pendapat dan bahkan pilihan-pilihan agama seseorang. Betapapun seseorang lebih memilih agama selain Islam maka pilihan tersebut tetap harus dihormati.

Kelima, jalan tengah yang merupakan kecenderungan berdiri di antara dua titik yang sangat ekstrem. Islam diyakini sebagai agama yang mengantarai dua agama pendahulunya yang dikenal sangat berseberangan dalam ajaran-ajarannya, yaitu Yahudi dan Nasrani. Kesadaran semacam ini juga tampak dalam karya tafsir yang dikarang oleh Tafsir Anom. Hal ini tampak dalam, misalnya, memahami kata umat penengah (*ummatan wasatan*) pada awal QS al-Baqarah: 143 yang diartikannya sebagai umat pilihan. Sang pengulu memang tidak menjelaskan lebih lanjut tentang apa arti umat pilihan yang dia maksudkan. Namun penafsiran tersebut selaras dengan penafsiran beberapa mufasir, al-Syaukani (tt: 192) misalnya, yang

memahami *wasat* dengan *khiyār* atau *'adl*, artinya umat penengah adalah umat pilihan atau umat yang adil. Kata "umat pilihan" mengandung pengertian sebagai umat yang memiliki kekhusuan, kelebihan dan kesempurnaan. Umat yang terpilih adalah umat yang diberi syari'ah paling sempurna, jalan yang lurus, dan mazhab paling jelas.

Dengan melihat lima parameter yang dikemukakan oleh Anderson di atas, maka sangat wajar untuk menyimpulkan bahwa pemikiran tafsir yang dikemukakan oleh Tafsir Anom bercorak ortodoks. Tidak ada satu pun argumentasi logis yang memadai untuk menyimpulkan sebaliknya.

Kesimpulan bahwa pemikiran Tafsir Anom bercorak ortodoks tersebut tentu memiliki implikasi lebih jauh lagi. Bagaimanapun harus diingat bahwa penafsir lulusan beberapa pesantren di Jawa ini adalah pengulu ageng Kraton Surakarta yang membawahi pengulu-pengulu di tingkat kabupaten yang ada di wilayah dinasti penerus dinasti Mataram dengan semua organ-organ di bawahnya. Dengan posisinya sebagai pengulu ageng tersebut, Tafsir Anom merupakan representasi raja yang memiliki kewenangan dalam menangani persoalan-persoalan keagamaan di seluruh wilayah Kasunanan Surakarta.⁵ Ia dengan sendirinya merupakan cerminan ideologi keagamaan yang ada di wilayahnya. Artinya, untuk melihat bagaimana warna

⁵ Kewenangan pengulu ageng dapat dilihat dalam surat keputusan Sunan Pakubuwana IX yang dikeluarkan pada 18 Sapar tahun Dal, 1885 M. Berdasarkan surat keputusan raja tersebut, maka sebagai pengulu ageng Tafsir Anom memiliki kewenangan untuk menangani persoalan-persoalan keagamaan, baik yang menyangkut masalah-masalah ibadah dan memeriksa perkara-perkara yang terkait dengan perdata Islam (Margana, 2004: 432).

dan corak ideologi keagamaan sebuah negara maka hal itu bisa dilakukan dengan melihat warna dan corak ideologi keagamaan pemimpinnya. Warna dan corak ideologi keagamaan di Kraton Surakarta tentu bisa dilihat dari corak dan warna pemikiran keagamaan pemimpinnya, yaitu Raden Pengulu Tafsir Anom.

Dari kerangka berpikir di atas maka tidak berlebihan untuk mengatakan bahwa figur Tafsir Anom sebagai pengulu ageng Kraton Surakarta jelas bisa menjadi salah satu representasi dari gerakan keislaman ortodoks di Kraton Surakarta. Akar-akar pemikirannya dapat dirunut dari pilihan-pilihan tempat studinya. Pilihan dia untuk menjadikan Pesantren Tegalsari Ponorogo sebagai tempat tujuan studinya yang pertama di luar Surakarta tentu bukan tanpa maksud. Hal ini karena Pesantren Tegalsari menjadi tempat favorit bagi kalangan Kraton Surakarta yang hendak belajar studi-studi keislaman sejak akhir paroh pertama abad ke-18 M. Bahkan, para putra raja Surakarta di masa lalu banyak yang menimba ilmu-ilmu keislaman di pesantren tersebut. Sejak pengungsian Sri Susuhunan Pakubuwana II ke pesantren tersebut akibat pendudukan istana Kartasura oleh pasukan pemberontak Cina pada tahun 1742 M, raja yang kemudian memindahkan ibukota Mataram dari Kartasura ke Surakarta tersebut berjanji bahwa keturunannya akan menjadikan pesantren tersebut sebagai tempat tujuan studi Islam. RM Subadya yang kemudian menjadi Sri Susuhunan Pakubuwana IV juga pernah menjadi santri di pesantren tersebut (Marihandono dan Juwono, 2008: 94). Pesantren tersebut juga banyak dikunjungi oleh kalangan kraton lainnya, seperti Bagus Wasista yang di kemudian hari bergelar Yasadipura II dan Bagus Burhan yang di kemudian hari menjadi pujangga kraton yang sangat

terkenal dengan gelar Ranggawarsita (Sukri, 1986: 4-5). Dari penelusuran data-data kesejarahan yang ada, sangat masuk akal untuk membuat kesimpulan bahwa ortodoksi Islam mewarnai pemikiran keislaman di Kraton Surakarta.

Kesimpulan bahwa ortodoksi Islam mewarnai tradisi pemikiran Islam di Kraton Surakarta ini tentu saja berbeda dengan teori yang dikemukakan oleh beberapa peneliti sebelumnya. Fauzan Saleh, misalnya, menggambarkan bagaimana doktrin-doktrin sinkretisme Jawa tumbuh subur dalam karya-karya sastra yang ditulis oleh para pujangga istana Surakarta untuk meneguhkan dan mempertahankan esensi nilai dan norma budaya Jawa. Menurut Saleh, hal tersebut dilakukan para pujangga istana karena keprihatinan akan kuatnya desakan pengaruh Islam. Yasadipura I (1729-1803) yang bekerja di istana Kasunanan pada masa pemerintahan Pakubuwana III dan IV dianggap mewakili tradisi Kraton Surakarta yang menekankan bahwa Islam dan hukum syari'atnya hanya berfungsi sebagai petunjuk formal dan berkedudukan sebagai wadah dari kehidupan spiritual orang Jawa, di mana nilai esensial kebudayaan Jawa harus tetap dipertahankan sebagai isi atau substansi (Saleh, 2004: 49-54). Hal yang sama juga dikemukakan oleh Koentjaraningrat yang menyatakan bahwa Yasadipura I mendorong agar Islam dan hukum Islam sekedar menjadi *wadhah* atau pedoman formal bagi masyarakat Jawa, sedangkan kehidupan spiritualnya tetap mengikuti nilai-nilai dasar dan cita rasa kebudayaan Jawa. Kebudayaan Jawa diarahkan pada upaya mendapatkan suatu keseimbangan antara tradisi kuno Hindu-Budha dan Islam yang menghasilkan bentuk

Islam sinkretis yang dekat dengan mistisisme Jawa (Koentjaraningrat, 1985: 323).

Bagaimanapun, teori yang dikemukakan oleh Fauzan Saleh dan Koentjaraningrat tersebut memang mendapatkan dukungan dan menemukan relevansinya ketika dikaitkan dengan karya-karya kesusasteraan Jawa yang diproduksi di luar Kasunanan Surakarta. Hal ini bisa dilihat dalam *Serat Wedhatama*⁶ karya KGPAA Mangkunegara IV yang sarat dengan upaya-upaya peminggiran ajaran-ajaran Islam, khususnya yang terkait dengan aspek-aspek hukum Islam (*fiqh*). Dalam karya penguasa Pura Mangkunegaran (1980: 5) tersebut dinyatakan sebagai berikut:

*Anggung anggubel sarengat,
saringane tan den wruhi,
dalil dalaning ijemak,
kiyase nora mikani,
ketungkul mungkul sami,
bengkrakan mring masjid agung,
kalamun maca kutbah,
lelagone Dandanggendis,
swara arum ngumandhang cengkok palaran*

Artinya:

Hanya memahami syari'at (kulitnya) saja,
sedangkan hakekatnya tidak dikuasai,
pengetahuan untuk memahami makna dan suri
tauladan tidaklah mumpuni,
mereka lupa diri (tidak sadar),
bersikap berlebih-lebihan di masjid besar,

⁶ Karya ini terdiri dari 100 pupuh tembang Macapat yang terdiri dari lima lagu, yaitu Pangkur (14 pupuh), Sinom (18 pupuh), Pocung (15 pupuh), Gambuh (35 pupuh) dan Kinanthi (18 pupuh).

bila membaca khutbah berirama gaya dandanggula (menghanyutkan hati), suara merdu bergema gaya palaran (lantang bertubi-tubi).

*Lamun sira paksa nulad,
tuladhaning Kangjeng Nabi,
O, ngger kadohan panjangkah,
wateke tan betah kaki,
rehne ta sira Jawi,
sathithik bae wus cukup,
aywa luru aleman,
nelad kas ngepleki pekih,
lamun pangkuh pangangkah yekti karahmat.*

Artinya:

Jika kamu memaksa meniru,
tingkah laku `Kanjeng Nabi,
Oh, nak terlalu naif,
biasanya tak akan betah nak,
karena kamu itu orang Jawa,
sedikit saja sudah cukup,
janganlah sekedar mencari sanjungan,
mencontoh-contoh mengikuti fikih,
apabila mampu memang ada harapan mendapat
rahmat.

Pembacaan terhadap isi teks yang terdapat dalam *Serat Wedhatama* tersebut memang menyiratkan adanya upaya peminggiran fikih yang biasanya menjadi kekhasan sinkretisme Islam Jawa. Namun harus dipahami bahwa karya tersebut tidak bisa menjadi representasi dari corak keislaman yang berkembang di Kasunanan Surakarta. Hal ini karena Pura Mangkunegaran dan Kasunanan Surakarta adalah dua

entitas yang berbeda di mana masing-masing memiliki kekhasan sendiri. Apa yang dituliskan oleh para penguasa dan para pujangga Pura Mangkunegaran tidak bisa menjadi representasi karakteristik keislaman yang berkembang di Kraton Surakarta. Demikian juga apa yang dituliskan oleh para penguasa dan pujangga Kraton Surakarta tidak bisa menjadi representasi karakteristik keislaman yang berkembang di Pura Mangkunegaran.

Perbedaan karakteristik tersebut, misalnya, tampak dalam penelitian Sri Suhanjati Sukri (2004: 7-8) yang mengutip pembukaan *Serat Panitisastra* yang disalin Yasadipura II dari *Serat Nitisastra* sebagai berikut:

*Mamaninsing panembah pamuji
Kang minangka pandoning wardaya
Mring kang karaya ngalam kabeh
Baka kodrat punika ingkang sipat rahman lan
rahim
Kang murba wisesa
Jagat saisinipun
Ping kalih marang utusan
Kanjeng Nabi Muḥammad ingkang sinelir
Myang kuluwanganira*

Artinya:

Agar kehendak hati dapat tercapai
Yang pertama kepada
Yang mahakuasa yang menciptakan alam
seluruhnya
Perkasa lagi bersifat Pengasih dan Penyayang
Yang menguasai
Alam seisinya
Sedangkan yang kedua segala puji bagi utusan
Yang dikasihi yaitu Kanjeng Nabi Muḥammad
Beserta keluarganya

Menurut Sukri, penggunaan sifat *rahmān* dan *rahīm* sebagai pembuka penulisan sebuah naskah Islam Jawa sebenarnya menunjukkan bagaimana pengarangnya ingin menegaskan diri sebagai seorang muslim ortodoks. Pembacaan Sukri terhadap *Serat Sasanasunu* juga sampai pada kesimpulan bahwa pengarangnya, yaitu Yasadipura II yang tidak lain adalah pujangga Kraton Surakarta, adalah seorang muslim ortodoks.

Dalam hal ini bisa dilihat bahwa teori yang dikemukakan oleh Fauzan Saleh dan Koentjaraningrat bahwa Yasadipura I sebagai agen sinkretisme Jawa tidak relevan dengan catatan-catatan sejarah yang ada. Karena bagaimanapun, teori yang dikemukakan oleh keduanya mengharuskan adanya dukungan penguasa yang dalam hal ini adalah Pakubuwana IV. Padahal catatan-catatan sejarah justru membuktikan sebaliknya. Ann Kumar, peneliti asal Australia yang banyak mendokumentasikan catatan-catatan pribadi para pelaku sejarah dari kalangan pinggiran, menggambarkan Raja Surakarta yang pernah menjadi santri di Pesantren Tegalsari Ponorogo tersebut sebagai muslim yang taat. Kumar menolak paparan Ricklefs yang menjelaskan bahwa raja yang bernama muda RM Subadya tersebut sebagai pendukung kelompok kepercayaan Jawa pra-Islam.⁷

⁷ Ricklefs menjelaskan bahwa pada tahun 1815 Raffles sempat mencurigai Sunan Pakubuwana IV berkomplot dengan pasukan Spoy India untuk mengembalikan kekuasaan "Hindu" ke Jawa. Berkomplot dengan pasukan beragama Hindu dari India inilah yang membuat Raffles menyimpulkan demikian (Ricklefs, 1974: 333). Raffles sendiri adalah Gubernur Jenderal Hindia Belanda pada saat Jawa dikuasai Inggris pada 1811-1816. Nama lengkapnya adalah Sir Thomas Stamford Bingley Raffles, lahir di Jamaica, 6 Juli 1781 dan meninggal di London, Inggris, 5 Juli 1826.

Berdasarkan sumber-sumber Belanda dan Jawa, raja tersebut bahkan berusaha keras menampilkan diri sebagai pengayom dan pendukung Islam. Ia selalu melaksanakan shalat Jum'at, kadang-kadang ikut memberikan khutbah, mengajari para bawahannya untuk shalat secara teratur, melarang minum alkohol dan opium (Kumar, 2008: 166-167). Para raja Surakarta berikutnya juga dikenal sebagai raja yang menampilkan diri sebagai pembela Islam dan saleh. Isi *serat piyagem* pengangkatan Raden Pengulu Tafsir Anom V pada malam Jum'at, tanggal 18 Sapar tahun Dal, 1885 M (Parawaris, 1934: 7-8, S. Margana, 2004: 431-432) dan pengakuannya bahwa dia sering diminta untuk membacakan kitab-kitab keislaman seperti kitab-kitab tafsir al-Qur'an, *Ihyā' Ulūm ad-Dīn*, *Sirāj al-Mulūk* dan lain-lain di hadapan raja pada saat-saat istirahat (Parawaris, 1934: 6) merupakan satu bukti bahwa Sunan Pakubuwana IX adalah raja pembela ortodoksi Islam.

Kebijakan untuk melakukan pembelaan terhadap Islam juga dilakukan oleh raja berikutnya, yaitu Sunan Pakubuwana X, raja yang mana pada masa pemerintahannya Pengulu Tafsir Anom V ikut mengabdikan diri sebagai pengulu ageng. Salah satu raja terbesar di Surakarta tersebut membuat kebijakan memberikan dukungan bagi didirikannya Madrasah Manbaul Ulum pada tahun 1905.⁸ Dia juga menolak

Dia dikenal sebagai Gubernur Jenderal Hindia-Belanda yang terbesar. Selama masa pemerintahannya dia banyak meneliti dokumen-dokumen sejarah Melayu yang mengilhami pencariannya akan Borobudur. Hasil penelitiannya di pulau Jawa ia tuliskan pada sebuah buku berjudul *History of Java*.

⁸ Pakubuwana X bukan hanya merestui berdirinya Madrasah Manbaul Ulum melainkan juga memberikan dukungan dana bagi beroperasinya sekolah paling modern di awal abad ke-20 tersebut.

dengan tegas adanya kegiatan zending di wilayah kekuasaannya pada tahun 1896. Pada saat itu, kegiatan zending mulai berkembang dan hendak mengembangkan sayapnya di wilayah Surakarta. Hal ini menjadi keprihatinan para ulama di wilayah Surakarta. Sebagai raja yang juga berwenang mengurus persoalan-persoalan agama, Sunan Pakubuwana X sangat berkeberatan kalau rakyatnya memeluk selain agama Islam. Karenanya, dia mengirimkan surat resmi bernomor 54 Tanggal 23 Maret 1896 kepada W de Fogel, Residen Surakarta pada saat itu, untuk protes dan berkeberatan akan adanya kegiatan zending di Surakarta (Kuntowijoyo, 2006: 39-41). Tidak hanya itu, dia juga ingin menampilkan diri sebagai seorang muslim taat dengan membuat kebiasaan memakai jubah dan sorban pada hari Jum'at.⁹ Hal ini semua tentu tidak bisa dimaknai bahwa Pakubuwana X adalah figur sentral sinkretisme Islam-Jawa.

Dari rekaman-rekaman data kesejarahan yang ada, tidak berlebihan untuk menyimpulkan bahwa Islam yang berkembang di kawasan Surakarta adalah Islam ortodoks. Ortodoksi Islam di Surakarta ini pada gilirannya juga ikut membentuk pemikiran tafsir Raden Pengulu Tafsir Anom.

Raja juga menugaskan salah seorang anaknya, GPH Kusumabrata, untuk mengurus keluarga istana yang menempuh studi di sekolah tersebut (Samroni dkk, 2010: 177).

⁹ Pada saat melaksanakan shalat Jum'at di Masjid Agung Surakarta Raja memakai jubah dan sorban dan permaisurinya mengenakan mahramah (Parawaris, 1934: 11).

Politik Ortodoksi Islam di Kraton Surakarta: Relasi Kuasa Agama dan Negara

Faktor-faktor yang sifatnya politis lebih banyak mempengaruhi kecenderungan ortodoksi Islam dalam karya tafsir yang dikarang oleh Raden Pengulu Tafsir Anom. Kecenderungan ortodoksi Islam dalam karya tafsir tersebut bisa dipahami dengan mempertimbangkan beberapa hal. Pertama, Pengulu Tafsir Anom adalah pengulu ageng yang membawahi semua pengulu dan organ-organ bawahannya di seluruh wilayah Kasunanan Surakarta. Posisinya sebagai pengulu kepala tersebut meniscayakannya untuk selalu menerima, memeriksa dan memutuskan perkara-perkara perdata Islam dan praktek-praktek peribadatan Islam yang menjadi tugas pokok dan fungsinya. Hal ini pada gilirannya tentu juga meniscayakannya untuk selalu bergelut dan mengakses kitab-kitab fikih dan karya-karya keislaman lainnya yang biasanya cenderung ortodoks.

Kedua, Pengulu Tafsir Anom merupakan kepanjangan tangan di bidang keagamaan dari Sunan Pakubuwana X yang sebagai raja Islam Jawa bergelar *Senapati Ing Ngalaga Sayidin Panatagama Khalifatullah*.¹⁰ Gelar tersebut menggambarkan raja

¹⁰ *Senapati Ing Ngalaga Sayidin Panatagama* berarti pemimpin tertinggi angkata perang dan yang dipertuan dalam menata persoalan-persoalan keagamaan. Gelar tersebut menyiratkan bahwa paradigma relasi agama dan negara yang dianut Kasunanan Surakarta adalah paradigma integralistik. Paradigma ini menggambarkan agama dan negara sebagai kesatuan yang seimbang di mana kepala negara adalah pemegang kekuasaan agama dan kekuasaan politik. Pemerintahannya diselenggarakan atas dasar kedaulatan Tuhan (*divine sovereignty*) karena diyakini bahwa kedaulatan berasal dari dan berada di "tangan Tuhan".

sebagai sentra makro dan mikro kosmos yang menjadi kepala pemerintahan dan panglima tertinggi angkatan perang kerajaan sekaligus pemimpin yang mengatur persoalan-persoalan keagamaan. Sebagai kepanjangan tangan raja tentu dia harus melaksanakan semua perintah (*titah*) raja, menjamin dan memastikan terpenuhinya kepentingan-kepentingan raja melalui institusi keagamaan yang dipimpinnya.

Ketiga, ideologi keagamaan yang paling dapat menjamin stabilitas politik adalah ortodoksi agama, atau dalam konteks ini adalah ortodoksi Islam. Ortodoksi Islam selalu mengedepankan implementasi ajaran-ajaran agama sebagaimana yang termaktub dalam sumber asli ajarannya, yaitu al-Qur'an dan ḥadīṣ. Implementasi ajaran-ajaran Islam tersebut pada gilirannya memberikan jaminan kepastian hukum. Kepastian hukum inilah yang dibutuhkan demi terjaganya stabilitas politik. Dalam hal ini bisa dilihat adanya relasi antara agama dan negara, atau relasi antara ortodoksi Islam dengan kekuasaan. Relasi kuasa antara ortodoksi Islam dan kekuasaan tersebut dapat dilihat dalam rekaman karya-karya sastra Islam Jawa.

Dalam *Serat Cabolek*,¹¹ misalnya, sebagaimana diceritakan Subardi, digambarkan bagaimana terjadi ketegangan antara kelompok Islam ortodoks dengan kelompok Islam panteistik yang mengabaikan syari'at. Ketegangan bermula ketika KH Aḥmad Mutamakkin,

¹¹ Dalam berbagai versi *Serat Cabolek* yang ada tidak dijelaskan siapa pengarangnya, namun dipercaya bahwa serat tersebut dikarang oleh Raden Ngabehi Yasadipura I, pujangga utama Kraton Surakarta pada masa pemerintahan Sunan Pakubuwana III dan Sunan Pakubuwana IV. Penyalinan serat tersebut dilakukan pertama kali oleh Raden Panji Jayasubrata, seorang kepala distrik Magetan (Subardi, 2004: 26-27).

kiai penganut paham panteistik yang tinggal di Cabolek, Tuban Jawa Timur, mengajarkan ilmu hakekat, mengabaikan syari'at, melanggar ajaran-ajaran Nabi dan tidak setia pada raja. Dia bahkan dianggap bertindak lebih jauh karena melakukan provokasi dengan cara memberikan nama pada dua ekor anjing yang dimilikinya dengan dua nama pengulu dan ketib Tuban, yaitu 'Abd al-Qahhār dan Qamar ad-Dīn. Para ulama ortodoks yang dipimpin oleh Ketib Anom Kudus pun melaporkannya pada raja yang berkuasa di Kartasura pada saat itu, yaitu Sunan Amangkurat IV. Mereka meminta agar raja Mataram tersebut menghukum mati kiai yang pernah berguru ajaran-ajaran mistik di negeri Yaman tersebut. Raja pun memfasilitasi dua kelompok yang berbeda tersebut untuk berdebat soal ajaran-ajaran keagamaan yang terkandung dalam *Serat Dewaruci*, sebuah buku karya sastra yang banyak dibaca oleh KH Ahmad Mutamakkin. Dalam debat terbuka yang ditengahi oleh Demang Urawan tersebut KH Mutamakkin secara telak dikalahkan oleh Ketib Anom Kudus. Namun, meskipun dinyatakan bersalah KH Ahmad Mutamakkin diampuni oleh raja dengan syarat tidak mengajarkan ajaran-ajaran mistiknya pada khalayak umum. Ketib Anom Kudus sendiri kemudian digambarkan sebagai pahlawan pembela syari'at yang tidak membiarkan setiap perilaku pembangkangan terhadap ajaran-ajaran Islam. Baginya, membiarkan ajaran-ajaran panteistik KH Mutamakkin berkembang sama halnya membiarkan merosotnya kewibawaan raja. Ketib Anom Kudus juga menyatakan bahwa dalam menyembah Tuhan manusia harus sepenuhnya taat pada hukum Islam. Keunggulan moral menimbulkan perbuatan yang selaras dengan hukum Islam, yaitu melaksanakan semua perintah-Nya dan meninggalkan

semua larangan-Nya (Subardi, 2004: 41-51). Dalam *Serat Cabolek* tersebut juga dijelaskan bagaimana para penganut ajaran panteistik sebelumnya juga dianggap membahayakan eksistensi ortodoksi Islam dan merongrong kewibawaan penguasa. Kisah-kisah mengenai Syaikh Siti Jenar yang dieksekusi oleh Sunan Kalijaga, Kiai Ageng Pengging yang dieksekusi oleh Sunan Kudus pada masa pemerintahan Kesultanan Demak dan bahkan Ki Bebeluk yang dihukum mati dengan cara ditenggelamkan ke dalam laut pada masa pemerintahan Kesultanan Pajang¹² adalah rekaman-rekaman karya sastra yang menggambarkan konsistensi para penguasa Islam-Jawa untuk selalu menjaga, mempertahankan dan mengembangkan ortodoksi Islam di wilayah kekuasaan mereka.

Sedangkan dalam *Serat Centhini*,¹³ misalnya, juga diceritakan mengenai isu yang sama, yaitu ketegangan

¹² Kisah mengenai Ki Bebeluk yang dijatuhi hukuman mati pada masa pemerintahan Kesultanan Pajang tentu sangat menarik untuk disimak. Hal ini karena Sultan Hadiwijaya, penguasa Pajang, adalah anak Ki Ageng Pengging, penganut ajaran panteistik yang juga dijatuhi hukuman mati pada masa pemerintahan Kesultanan Demak.

¹³ Serat tersebut juga disebut *Serat Suluk Tambangraras*, dengan candrasengkala *paksa suci sabda ji*, yang menunjukkan tahun 1742 J/1814 M. Tahun tersebut berarti masih dalam masa pemerintahan Sunan Pakubuwana IV, atau enam tahun menjelang dinobatkannya Sunan Pakubuwana V pada tahun 1748 J. Yang dijadikan sumber dari *Serat Centhini* adalah kitab Jatiswara, dengan candra sengkala *jati tunggal swara raja*, yang menunjukkan tahun 1711 J, berarti masih dalam pemerintahan Sunan Pakubuwana III. Penggubahan karya sastra tersebut dipimpin langsung oleh Pangeran Adipati Anom yang kelak menjadi Sunan Pakubuwana V dengan dibantu oleh tiga orang pujangga istana, yaitu: Raden Ngabehi Ranggasutrasna dan Raden Ngabehi Yasadipura II

antara Islam ortodoks dengan Islam sinkretis, meski dengan narasi yang berbeda. Serat tersebut menceritakan kisah perjalanan putra-putri Sunan Giri setelah dikalahkan oleh pasukan Mataram yang dipimpin oleh Pangeran Pekik dari Surabaya, ipar Sultan Agung.¹⁴ Ketiga putra-putri Sunan Giri tersebut adalah Jayengresmi, Jayengraga/Jayengsari dan Ken Rancangkapti. Jayengresmi, dengan diikuti oleh dua santri bernama Gathak dan Gathuk, melakukan "perjalanan spiritual" ke berbagai wilayah di Jawa yang membuatnya mengalami "pendewasaan spiritual". Pengalaman dan peningkatan spiritualnya ini membuatnya kemudian dikenal dengan sebutan Syaikh Amongraga. Dalam perjalanan tersebut, Syaikh Amongraga berjumpa dengan Ni Ken Tambangraras yang kemudian menjadi istrinya, serta pembantunya

(http://id.wikipedia.org/wiki/Serat_Centhini, diakses pada tanggal 10 Februari 2012).

¹⁴Kisah dalam Serat tersebut mengambil latar sejarah serangan Mataram ke Giri pada dekade awal 1630-an. Kegagalan Mataram dalam dua kali serangan ke Batavia pada tahun 1627 dan 1629 M membuatnya kembali mengalihkan perhatian ke Jawa Timur. Giri Kedhaton pada saat itu merupakan satu-satunya wilayah di Jawa Timur yang belum tunduk pada Mataram. Giri Kedhaton sendiri saat itu masih dianggap sebagai pusat spiritual di mana para raja di Jawa hampir selalu dilantik oleh Sunan Giri, pemimpin spiritual di Giri Kedhaton. Hal ini mengusik Sultan Agung dari Mataram yang segera mengirimkan pasukan di bawah pimpinan Pangeran Pekik untuk menyerang pusat spiritual Jawa tersebut. Giri Kedhaton berhasil dikalahkan dan Sunan Giri Kawis Guwa (Sunan Giri V) dibawa ke Mataram. Anak-anak dan para santrinya bercerai-berai karena mengungsi untuk menghindari sergapan pasukan Mataram (Graaf dan Pigeaud, 2001).

yang bernama Ni Centhini, yang juga turut serta mendengarkan wejangan-wejangannya.

Dalam pengembaraan tersebut Syaikh Amongraga akhirnya bertemu dengan dua saudara kandungnya, yaitu Jayengsari dan Rancangkapti, yang diiringi santri bernama Buras. Pertemuan tersebut hanya berlangsung sebentar karena Syaikh Amongraga segera kembali meneruskan pengembaraannya dan menyebarkan ajaran-ajarannya di kawasan pantai selatan Pulau Jawa. Ia kemudian membuka hutan Kanigara (sekarang masuk wilayah Bantul) dan mulai mengembangkan ajaran-ajarannya di kawasan tersebut.

Ajaran Syaikh Amongraga yang bergeser dari ortodoksi Islam dianggap berbahaya bukan hanya bagi perkembangan Islam ortodoks itu sendiri, melainkan juga bagi kelangsungan kekuasaan Sultan Agung di Mataram. Karenanya, putra tertua Panembahan Giri tersebut dijatuhi hukuman mati dengan cara ditenggelamkan ke dalam laut dengan dimasukkan dalam sangkar besi. Diceritakan bahwa ada keanehan yang terjadi setelah ditenggelamkannya sangkar besi berisi Syaikh Amongraga tersebut. Sangkar besi tersebut kembali mengapung namun jasad Amongraga yang ada di dalamnya lenyap tak berbekas. Ketika sangkar besi yang kosong tersebut dibawa ke Mataram untuk diperlihatkan pada Sunan Giri yang dipenjarakan di ibukota Mataram, tahulah Sunan Giri bahwa sangkar besi yang kosong tersebut sebelumnya berisi jasad anak tertuanya, Syaikh Amongraga atau Jayengresmi, yang selama ini menentang perang besar antara Kesultanan Mataram dan Giri Kedhaton (http://id.wikipedia.org/wiki/Serat_Centini, diakses pada tanggal 10 Februari 2012).

Pembacaan utuh terhadap kisah yang terdapat dalam *Serat Centhini* tersebut juga menyiratkan bahwa

Islam yang dikembangkan dalam tradisi Kraton Jawa, termasuk Mataram dan Surakarta, adalah Islam ortodoks. Pembacaan ini bisa dilihat pada dua level: pertama, karya sastra ini banyak merujuk pada karya-karya keislaman klasik yang banyak beredar di pesantren Jawa. Subardi (2004: 57) mengidentifikasi kitab-kitab yang dirujuk dalam karya sastra ini adalah sebagai berikut: a). *Mukarar*, yang judul aslinya adalah *al-Muḥarrar* karya Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Muḥammad ar-Rāfi'iy (w. 1226 M). Kitab fikih ini banyak digunakan oleh kalangan Syāfi'iyyah. b). *Sujak*, yang judul aslinya adalah *al-Mukhtaṣar fī al-Fiqh 'Alā mazhab al-Imām asy-Syāfi'iy* karya Aḥmad ibn al-Ḥasan ibn Aḥmad al-Isfahāny yang terkenal dengan sebutan Imām Abū Syujā'. c). *Kitab Ibnu Hajar*, yang judul aslinya adalah *Tuḥfah al-Muḥtāj* karya Ibn Ḥajar al-Haitami (w. 1565 M). d). *Idah*, yang judul aslinya adalah *al-Īzāḥ fī al-Fiqh*. Tidak diketahui siapa penulis karya fikih tersebut. e). *Sukbah*, yang judul aslinya adalah *aṣ-Ṣubahāt fī al-Mawā'iz wa al-Adab min Ḥadīṣ Rasūl Allāh* karya Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Salām al-Kuda'iy (w. 1062 M). f). *Sittin*, yang judul aslinya adalah *Sittīn Mas'alah fī al-Fiqh* karya Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad az-Zāhid al-Miṣry. g). *Asmarakandi*, yang judul aslinya adalah *Bayān al-'Aqīdah fī al-Uṣūl* karya Abū al-Lais Muḥammad ibn Abī Naṣr ibn Ibrāhīm as-Samarqandi (w. 983 M). h). *Kitab Durat*, yang judul aslinya adalah *Umm al-Barāhīn* karya Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Yūsuf as-Sanūsi al-Ḥasani (w. 1486 M). Tidak diketahui alasannya mengapa kitab ini disebut dengan *Durrah*. i). *Talmisan*, yang merupakan *syarḥ* dari *Durrah* karya al-Sanūsi yang ditulis oleh 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Umar ibn Ibrāhīm at-Talmisāni (w. 1591 M). j). *Sanusi*, yang judul aslinya adalah *Tauḥīd*

Ahl al-'Irfān karya al-Sanūsi. Kitab ini merupakan *syarḥ* atas kitab *Durrah* karya al-Sanūsi sendiri. k). *Patakul Mubin*, yang judul aslinya adalah *Faṭḥ al-Mubīn*. Kitab ini merupakan *syarḥ* dari *ad-Durrah* karya al-Sanūsi. Tidak diketahui secara pasti siapa pengarang kitab ini. Van den Berg mengatakan bahwa kitab ini merupakan karangan Ibrāhīm Muḥammad al-Bājūri (w. 1860 M). Namun melihat tahun wafatnya tampaknya informasi Berg ini sangat diragukan. l). *Bayan Tasdik*, sebuah kitab dengan judul *Bayān al-Taṣḍīq* yang hingga saat ini tidak diketahui siapa pengarangnya. m). *Sail*, yang judul aslinya adalah *Masā'il* karya Abū al-Laiṣ as-Samarqandi. n). *Juahira*, yang judul aslinya adalah *Jawāhir al-Saniyyah fī Syarḥ al-Sanūsiyyah* karya 'Abd Allāh aṣ-Ṣugayyir as-Suwaidan (w. 1785 M). o). *Hulumudin*, yang judul aslinya adalah *Ihyā' Ulūm ad-Dīn* karya Imām Abū Ḥamid al-Gazāli (w. 1111 M). p). *Adkiya'*, yang judul aslinya adalah *Hidāyat al-Azkiyā' Ilā Tārīkh al-Auliya'* karya Zain ad-Dīn 'Alī al-Malibāry (w. 1522 M). q). *Tepsir al-Baiḍawī*, karya tafsir yang ditulis oleh 'Abd Allāh ibn 'Umar al-Baiḍāwī (w. 1206 M). r). *Tepsir Jalalain*, karya tafsir yang ditulis oleh sepasang guru dan murid yang bernama Jalāl ad-Dīn al-Maḥally (w. 1459 M) dan Jalāl ad-Dīn al-Suyūṭy (w. 1505 M).

Perujukan terhadap karya-karya keislaman klasik tersebut tentu bukannya tanpa maksud. Sebagai sebuah teks yang berinterteks pada teks-teks lain, ketika pola produksi makna hanya diarahkan pada permutasi dan transformasi, tanpa melibatkan pola oposisi, maka perujukan terhadap teks-teks hipogram itu dengan sendirinya dianggap sebagai anutan. Artinya, ideologi penulis teks transformasi tentu mengikuti ideologi para penulis teks hipogram. Ketika ideologi pengarang teks-teks hipogram, teks-teks yang dirujuk itu, bisa

diidentifikasi sebagai Islam ortodoks maka tentu tidak berlebihan untuk menyatakan bahwa ideologi pengarang *Serat Centhini* adalah Islam ortodoks.

Kedua, pada level narasi cerita yang digambarkan dalam karya sastra tersebut. Akhir narasi cerita dalam karya sastra tersebut menggambarkan bagaimana Syaikh Amongraga yang bergeser dari ortodoksi Islam akhirnya dijatuhi hukuman mati oleh penguasa Mataram. Ini sebenarnya adalah *warning* bagi setiap orang agar tidak coba-coba untuk mengembangkan ajaran panteistik yang mengabaikan syari'at.

Pembacaan ini tentu berbeda dengan studi yang dilakukan oleh Sri Suhanjati Sukri yang menulis buku *Ijtihad Progressif Yasadipura II dalam Akulturasi Islam dengan Budaya Jawa*.¹⁵ Dalam studinya Sukri menyatakan bahwa *Serat Centhini*, meski banyak mengutip karya-karya keislaman klasik,¹⁶ tetap sarat dengan bentuk-bentuk sinkretisme Islam Jawa. Meskipun demikian, Sukri tidak mengamini kesimpulan bahwa Islam yang berkembang di Surakarta adalah Islam sinkretis atau heterodoks. Ia menegaskan bahwa Islam yang berkembang di Kraton Surakarta adalah Islam ortodoks. Untuk mendukung tesisnya tersebut, Sukri mengemukakan bukti adanya *Serat Sasanasunu* karya Yasadipura II. Menurutnya, karya sastra yang ditulis atas inisiasi pribadi Yasadipura II tersebut banyak

¹⁵ Buku tersebut sebelumnya merupakan disertasi yang dipertahankan Sukri di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Buku tersebut mengkaji secara detail karya sastra berjudul *Serat Sasanasunu* karya Yasadipura II.

¹⁶ Subardi menjelaskan bahwa *Serat Centhini* banyak mengutip karya-karya keislaman klasik. Ada 20 judul kitab dari berbagai disiplin keilmuan Islam yang dikutip dalam karya sastra Jawa yang sangat masyhur tersebut (Subardi, 2004: 57).

mengikatkan diri pada tradisi pesantren yang ortodoks (Sukri, 2004: 19-21). Berbeda dengan Sukri, penulis melihat bahwa meskipun dalam elemen-elemen sinkretisme Islam Jawa diintrodusir dalam *Serat Centhini*, namun pembacaan utuh terhadap narasi cerita dalam karya sastra tersebut tetap memberikan pesan tunggal berupa *warning*: segala bentuk sinkretisme Islam Jawa yang mengarah pada ajaran-ajaran panteistik harus dihindari dan tidak boleh diajarkan pada khalayak umum. Siapapun yang melakukan pelanggaran dengan cara mengajarkan ajaran panteistik yang mengabaikan syari'at Islam tersebut harus dihukum.

Kecenderungan untuk mempertahankan ortodoksi Islam tersebut tentu tidak hanya ada dalam *Serat Cabolek* dan *Serat Centhini* melainkan juga dalam serats-serat lainnya, *Serat Malang Sumirang* misalnya, yang menggambarkan adanya ketegangan antara dua entitas paham Islam yang berbeda tersebut. Pesan yang selalu disampaikan dalam karya-karya sastra tersebut adalah bahwa mempertahankan ortodoksi Islam adalah sebuah keniscayaan. Seorang muslim tidak diperkenankan mengajarkan paham Islam heterodoks yang mengabaikan ajaran-ajaran hukum Islam. Ketika seseorang nekat melanggarnya maka dia akan diseret ke pengadilan dan hampir selalu hukuman mati menjadi putusan yang akan diberikan kepadanya.

Dari paparan di atas dapat dilihat bagaimana ortodoksi Islam selalu eksis sebagai paham keagamaan yang dianut di kraton-kraton Islam Jawa karena memang didukung oleh penguasa (*the ruling power*). Dukungan penguasa terhadap eksistensi ortodoksi Islam tersebut tentu juga bukan merupakan sesuatu yang

"gratis". Mengikuti teori Karl Marx,¹⁷ sebagaimana dikutip oleh Alex Callinicos (2010: 13-15), dukungan penguasa terhadap ortodoksi Islam tersebut bisa dipahami mengingat bahwa untuk menggerakkan dan mempertahankan kepatuhan terhadap penguasa, maka ortodoksi Islam sangat efektif untuk digunakan sebagai instrumen sosial yang memiliki pengaruh besar dalam mengontrol sikap, perilaku, dan kecenderungan publik. Keyakinan yang terkandung dalam Islam ortodoks justru lebih efektif dibanding paksaan fisik atau tekanan sistem dalam upaya mempengaruhi massa yang berada di bawah subordinasi kekuasaan.

Ortodoksi Islam dianggap lebih bisa menjamin kelangsungan sebuah kekuasaan ketimbang selainnya.

¹⁷ Menurut Karl Marx, kekuasaan tidaklah cukup ditopang hanya oleh aspek infrastruktur yang berupa aspek-aspek ekonomi. Untuk memperkuat aspek infrastruktur, maka dibutuhkan kekuatan suprastruktur yang terdiri atas aspek-aspek non-ekonomi. Dalam konteks ini, ideologi dan agama diposisikan oleh Marx sebagai instrumen suprastruktur tersebut. Marx meyakini bahwa ideologi dan agama yang memiliki pengaruh kuat terhadap daya ikat sosial (*social cohesion*), seringkali dimanfaatkan oleh para elit penguasa untuk mengeksploitasi kelas masyarakat yang tertindas. Dalam sistem sosial politik yang mengutamakan kepentingan ekonomi politik para elit, maka dibutuhkan mekanisme kekuasaan yang eksploitatif. Untuk menggerakkan dan mempertahankan kepatuhan kelas proletar, maka kelompok borjuis atau kelas penguasa akan menggunakan agama sebagai instrumen sosial yang memiliki pengaruh besar dalam mengontrol sikap, perilaku, dan kecenderungan publik. Keyakinan yang terkandung dalam agama, justru lebih efektif dibanding paksaan fisik atau tekanan sistem dalam upaya mempengaruhi massa yang berada di bawah subordinasi kekuasaan.

Hal ini karena ortodoksi Islam sebagai sebuah ideologi agama memiliki pengaruh kuat terhadap daya ikat sosial (*social cohesion*). Ortodoksi Islam sendiri juga membutuhkan kehadiran penguasa atau negara untuk menjamin kelangsungan eksistensi dirinya. Ortodoksi Islam akan selalu eksis bila didukung oleh negara, sedangkan negara itu sendiri akan semakin mampu menjaga kelangsungan kekuasaannya ketika didukung oleh ortodoksi Islam sebagai instrumen suprastrukturnya. Dalam konteks inilah bisa dilihat adanya relasi-relasi kuasa antara agama dan negara, antara ortodoksi Islam dan kekuasaan.

Dalam konteks inilah kecenderungan ortodoksi Islam dalam karya Raden Pengulu Tafsir Anom bisa dipahami. Kecenderungan ortodoksi tersebut muncul sebagai akibat faktor-faktor politis yang melingkupinya.

P E N U T U P

Kesimpulan

Dari paparan disertasi ini dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

1. Dengan merujuk 16 (enam belas) karya keislaman lainnya, karya tafsir yang ditulis oleh Raden Pengulu Tafsir Anom tersebut berinterteks dengan teks-teks lain. Karya tafsir tersebut juga berinterteks dengan teks-teks lain yang tidak tertulis berupa realitas kebudayaan di sekitarnya, misalnya memberikan penjelasan ayat dengan mengutip pemahaman-pemahaman umum dalam memahami teks-teks keislaman atau memasukkan tradisi cerita dalam karya tafsirnya. Tradisi lisan berupa cerita-cerita kenabian tersebut merupakan salah satu elemen penting dari budaya pesantren. Teks-teks yang dirujuk tersebut, baik yang berupa teks tertulis maupun tidak tertulis, merupakan teks hipogram. Sedangkan karya tafsir yang ditulis oleh sang pengulu yang merujuk pada teks-teks hipogram tersebut adalah teks transformasi. Hanya saja, karya tafsir tersebut tersebut tidak sepenuhnya mengoptimalkan semua model produksi makna, yaitu permutasi, oposisi dan transformasi. Pola yang digunakan hanya

permutasi dan transformasi, yaitu pola memproduksi makna dengan cara penterjemahan dari satu bahasa ke bahasa yang lain atau mengubah susunan kalimat yang ada menjadi penjelasan-penjelasan yang mudah dipahami. Pilihan hanya pada dua pola tersebut tentu berimplikasi pada produksi makna yang sangat terbatas. Dengan kata lain, pilihan hanya pada satu pola tersebut mempersempit kemungkinan intertekstualitas tersebut membangun pluralitas makna sehingga penafsiran sang pengulu tidak berkembang secara maksimal. Perspektif yang digunakan di dalamnya bersifat tunggal. Hampir tidak ada dialog yang muncul melalui dimensi-dimensi interlocutor yang bisa diperdengarkan. Keragaman teks rujukan (teks hipogram) tersebut mengindikasikan adanya keragaman budaya. Keragaman budaya yang dimaksudkan di sini tentu saja adalah budaya yang melingkupi para pengarang teks rujukan (teks hipogram).

2. Kecenderungan ortodoksi Islam dalam karya tafsir yang dikarang oleh pengulu ageng Kasunanan Surakarta dapat dilihat dalam dua level. Pertama, level pemikiran sebagaimana dapat dilihat dalam penafsiran-penafsirannya, khususnya pemikiran teologis. Dalam hal hubungan antara Allah sebagai pencipta dan manusia sebagai makhluk, Tafsir Anom menjelaskan bahwa Allah mewajibkan hamba-Nya untuk hanya menyembah kepada-Nya, tidak kepada yang lain. Penyembahan terhadap Allah harus dilakukan secara langsung tanpa melibatkan adanya perantara-perantara (*wasilah*) dalam bentuk apapun. Kedua, level rujukan

sumber referensi pemikiran-pemikiran tafsirnya. Kecenderungan ortodoksi tampak dalam hal bagaimana Tafsir Anom merujuk kitab-kitab keislaman dalam karya tafsirnya. Perujukan terhadap karya-karya keislaman tersebut dilakukan dengan memosisikannya sebagai anutan. Memosisikan teks-teks yang dirujuk (teks hipogram) sebagai anutan tersebut memiliki konsekuensi-konsekuensi logis bahwa pengarang atau penulis teks yang merujuk (teks transformasi) sepenuhnya setuju dengan garis pemikiran para pengarang teks yang dirujuk (teks hipogram). Bila ideologi keagamaan para pengarang teks-teks yang dirujuk (teks hipogram) diidentifikasi sebagai Islam ortodoks maka ideologi keagamaan pengarang teks baru (teks transformasi) yang menjadikannya sebagai anutan juga bisa diidentifikasi sebagai Islam ortodoks. Kesimpulan bahwa pemikiran sang pengulu bercorak ortodoks tersebut tentu memiliki implikasi lebih jauh bahwa hal tersebut merupakan representasi warna keislaman di Kraton Surakarta. Ideologi keagamaan di Kraton Surakarta adalah Islam ortodoks. Ideologi keagamaan semacam inilah yang paling dapat menjamin stabilitas politik karena dapat menjadi daya ikat sosial (*social cohesion*). Dalam hal ini bisa dilihat adanya relasi antara agama dan negara, atau relasi antara ortodoksi Islam dengan kekuasaan.

Rekomendasi

Dari paparan disertai ini bisa peneliti rekomendasikan beberapa hal sebagai berikut:

1. Kajian-kajian tafsir al-Qur'ān perlu diarahkan pada karya-karya tafsir yang ditulis oleh para penafsir lokal yang biasanya tidak pernah secara langsung bersentuhan dengan dinamika intelektual di kawasan Timur Tengah sebagai wilayah asal kelahiran dan perkembangan Islam pertama kali. Pemberian porsi tersendiri terhadap karya-karya tafsir yang ditulis oleh penafsir lokal tersebut dimaksudkan untuk mengatasi tingkat kejenuhan terhadap membludaknya kajian-kajian terhadap karya-karya tafsir yang sudah banyak dikenal, sementara kekayaan khazanah tafsir lokal terabaikan sama sekali.
2. Perlunya penekanan kajian-kajian tafsir al-Qur'ān dengan pendekatan yang multi-disipliner, misalnya pendekatan sejarah, sosial, sastra dan lain-lain. Penekanan ini sangat diperlukan karena kajian-kajian tafsir al-Qur'ān yang ada selama ini lebih banyak didominasi oleh kajian-kajian tafsir al-Qur'ān normatif yang hanya memetakan karya-karya tafsir sebagai tafsir *tahlīly*, *ijmāly*, *muqārin* dan *mauḍū'iy*, atau pemetaan tafsir berdasarkan sumber penafsirannya menjadi tafsir *bi ar-ra'y* dan tafsir *bi al-ma'sūr*. Dominasi kajian-kajian tafsir al-Qur'ān dari perspektif yang sempit tersebut akan berimplikasi pada keterbatasan khazanah kajian tafsir al-Qur'ān, padahal al-Qur'ān diibaratkan sebagai mutiara yang dipandang dari sudut manapun akan tampak berkilauan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdalla, Ulil Abshar, Ortodoksi Sebagai Sebuah Konstruksi,
<http://ulil.net/2008/09/15/ortodoksi-sebagai-sebuah-konstruksi/>, Diakses tanggal 12 November 2011
- 'Abd al-'Azīz, Amīr , tt, *Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Furqān, Beirut
- Abdullah, M. Amin, 2003, "Arah Baru Metode Penelitian Tafsir di Indonesia", Kata Pengantar untuk Islah Gusmian, *Khazanah Tafsīr Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju
- Abdullah, B. Mohamed, 1980, *Falsafah Dan Pemikiran Orang-Orang Melayu*, Kuala Lumpur: Tunasjati
- Abū Syujā', Aḥmad ibn Ḥusain ibn Aḥmad al-Isfahāni asy-Syāfi'i, tt, *al-Taqrīb*, Semarang: Toha Putera
- Adnan, Abdul Basith, 2003, *Prof. K.H.R. Muhammad Adnan: Untuk Islam dan Indonesia*, Surakarta: Yayasan Mardikintaka

- Adnan, Abdul Basit, 1996, *Sejarah Masjid Agung Dan Gamelan Sekaten Di Surakarta*, Surakarta: Yayasan Mardikintaka
- Adnan, Muhammad, 1982, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, Bandung: PT Al-Ma'arif
- 'Akk, Khālid 'Abd ar-Raḥmān, tt, *Uṣūl at-Tafsīr wa Qawāiduhū*, Beirut: Dār an-Naqāis
- Alfian, 1989, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organisation Under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press
- Amal, Taufik Adnan, 2004, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Yogyakarta: FkBA
- Amīn, Aḥmad, 1965, *Fajr al-Islām*, Kairo: An-Nahḍah
- Anom, Raden Pengulu Tafsir, tt, *Al-Juz' al-Awwal min Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, Surabaya: Maktabah Nabhāniyyah
- 'Araby, Ibn, tt, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz III, Beirut: Dār al-Fikr, Beirut
- Ardani, Moh., *Peran Karaton Dalam Pengembangan Budaya dan Pendidikan Islam*, Makalah Seminar Nasional "Pera Karaton Dalam Pengembangan Islam, Rabu, 17 Januari 2007
- Arkoun, Mohammed, 1988, *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*, terj. Hidayatullah, Bandung: Pustaka
- Armas, Adnin, 2005, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an: Kajian Kritis*, Jakarta: Gema Insani
- Astuti, Yuliani, 1999, *Suluk Duryat: Suatu Tinjauan Filologis*, Skripsi, Surakarta: Fakultas Sastra Universitas Sebelas Maret
- Asy'ary, Hasyim, 1971, *Qanun Asasi Nahdlatul Ulama*, Kudus: Penerbit Menara Kudus

- Azra, Azyumardi, 1994, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Penerbit Mizan
- Baidan, Nasrudin, 2005, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Baidan, Nasrudin, 1998, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Bruinessen, Martin Van, 1999, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Penerbit Mizan
- Callan, Charles J, "Orthodoxy" dalam *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 11, New York: Robert Appleton Company, 1990
- Chayati, Siti, 1924, *Tafsir Surat Wal Ngasri*, Solo: Worosoeso
- Darokah, Ali, 1983, *Pondok Pesantren Jamsaren Solo dalam Historis dan Esensinya*, Solo: CV Ramadani
- Dimiyāṭy, Sayyid Bakry ibn Muḥammad Syaṭā, tt, *I'ānat at-Ṭālibīn*, Semarang: Maktabah Usaha Keluarga
- Djamil, Abdul, 2005, *Arah Pengembangan Studi Islam di Indonesia*, Makalah Pembekalan Mahasiswa Baru Program Doktor IAIN Walisongo
- Djamil, Abdul, 2001, *Perlawanan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan KH Ahmad Rifai Kalisalak*, Yogyakarta: LKiS
- Effendy, Bahtiar, 1998, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina Press
- Eriyanto, 2001, Analisis wacana: Pengantar Analisis Teks Media, Yogyakarta: LKiS
- Farmawy, 'Abd al-Ḥayy, 1987, *Al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Maudū'iy*, Cet. II, Cairo: Al-Ḥaḍārah al-'Arabiyah

- Federspiel, Howard M., 1996, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, terj. Drs. Tajul Arifin, MA, Bandung: Mizan
- Gazzy, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Qāsim, tt, *Faḥ al-Qarīb al-Mujīb fī Syarḥ al-Taqrīb*, Semarang: Toha Putera
- Geertz, Clifford, 2001, *Kebudayaan dan Agama*, terj. Fransisco Budi Hardiman, Yogyakarta: Penerbit Kanisius
- Gusmian, Islah, 2003, *Khazanah Tafsīr Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju
- Gurābi, 'Alī Muṣafā, tt, *Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyyah*, Beirut: Dār al-Fikr
- Haḏami, Muḥammad Syāfi'i, 2006, *Majmū'ah Ṣalāṣa al-Kutub al-Mufīdah*, Jakarta, Maktabah al-Arba'in
- Henderson, John B, 1998, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*. Albany: State University of New York Press
- Hidayat, Komarudin, 1996, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina Press
- Hisyam, Muhammad, 2001, *Caught Between Three Fires: The Javanese Pengulu Under the Dutch Colonial Administration 1882-1942*, Jakarta: INIS
- Honderich, Ted, 1995, *The Oxford Companion to Philosophy*, New York: Oxford University Press
- Huda, Nurul, 2003, *Sekilas tentang Kiai Muhammad Nawawi al-Bantani*, Alkisah, No.4, 14 September 2003
- Huntington, Patricia, 1999, "Kristeva, Julia". In *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Robert Audi, ed., London: Cambridge University Press.

- Ichwan, Moch. Nur, 2002, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian", dalam *Visi Islam Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Volume 1, Nomor 1, Januari 2002
- Ismail, Ibnu Qoyyim, 1997, *Kyai Pengulu Jawa, Peranannya Pada Masa Kolonial*, Jakarta: Gema Insani Press
- Jalāl ad-Dīn al-Mahālyy dan Jalāl ad-Dīn al-Suyūṭy, tt, *Tafsīr al-Jalālain*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah
- Jauhary, Ṭanṭāwy, tt: *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān*, Juz I, Beirut: Dār al-Fikr
- Kabar Paprentahan, 1935, Surakarta: Kasunanan
- Kaṣīr, 'Imād ad-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'il Ibn, tt, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, Singapura: Sulaimān Mar'iy
- Kristeva, Julia, 1980, *Desire in Language a Semiotic Approach to Literature and Art*, Oxford: Basil Blackwell
- Koentjaraningrat, 1985, *Javanese Culture*, London: Oxford University Press
- Kuntowijoyo, 2006, *Raja, Priyayi dan Kawula*, Yogyakarta: Penerbit Ombak
- Kumar, Ann, 2007, *Prajurit Perempuan Jawa: Kesaksian Ikhwal Istana dan Politik Jawa Akhir Abad ke-18*, Jakarta: Komunitas Bambu
- Kusniatun, 2007, *Dinamika Keraton Dalam Pengembangan Islam Dan Kebudayaan Jawa*, Makalah Suplemen Seminar Nasional "Peran Keraton Dalam Pengembangan Islam"
- Larson, George D, 1990, *Masa Menjelang Revolusi: Kraton dan Kehidupan Politik di Surakarta 1912-1942*, Yogyakarta: Gamapress

- Lombard, Denys, 2006, *Kerajaan Aceh: Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia
- Ma'luf, Louis, tt, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām*, Beirut, Dār al-Fikr
- Marihandono, Djoko dan Juwono, Harto, 2008, *Sultan Hamengkubuwono II Pembela Tradisi dan Kekuasaan Jawa*, Yogyakarta: Banjar Aji Production
- Margapranata, *Tus Pajang*, Jakarta, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan: 1986
- Margana, S, 2004, *Kraton Surakarta dan Yogyakarta 1769-1874*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Masroer, 2004, *The History of Java: Sejarah Perjumpaan Agama-Agama di Jawa*, Yogyakarta: Ar-Ruzz
- Masyitah, Dara, 1930, *Tafsir Al-Qur'an Djawen*, Solo: Worosoesilo
- Muchoyyar, Muhammad, 2003, *Tafsīr Faiḍ ar-Rahmān Fī Tarjamah Tafsīr Kalām Mālik ad-Dayyān Karya KH. Muhammad Ṣāliḥ as-Samarāni (Suntingan Teks, Terjemahan dan Analisis Metodologi*
- Muchtarom, Zaini, 2002, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan*, Jakarta: Penerbit Salemba Diniyyah
- Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr Juz 'Amma*, Cairo, Mu'assasah Khairiyyah Islamiyyah: tt
- Muḥammad Ḥusain al-Ḍahaby, *Al-Ittijāhat al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur'ān*, Dār al-Fikr, Beirut, tt
- Muḥammad Ḥusain al-Ḍahaby, *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz II, Dār al-Fikr, Beirut, tt
- Muhsin, Imam, *Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Jawa (Studi Nilai-Nilai Budaya Jawa dalam Tafsir Al-*

- Huda Karya Bakri Syahid*, Disertasi pada Program Doktor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Muṣṭafa, Bisri, tt, *Al-Ibrīz*, Kudus: Penerbit Menara
- Muṣṭafa, Bisri, 1967, *Risalah Ahlussunnah wal-Jama'ah*,
Kudus: Yayasan Al-Ibriz Menara Kudus
- Muslim, Muṣṭafā, 1989, *Mabāḥiṣ fī Tafsīr al-Mawḍū'iy*,
Damaskus: Dār al-Qalam
- Najdiy, Abu 'Abdillāh, Muḥammad al-Ḥamūd, tt, *al-Qawl al-Mukhtaṣar al-Mubīn fī Manāḥij al-Mufassirīn*, Beirut: Dār al-Fikr
- Noer, Deliar, 1996, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3S
- Noth, Winfried, 1990, *Handbook of Semiotics*,
Indianapolis: Indiana University Press
- Nurhajarini, Dwi Ratna, 1999, *Sejarah Kerajaan Tradisional Surakarta*, Jakarta: CV. Ilham Bangun Karya
- Nuryati, Siti, *Manbaul Ulum Dalam Peningkatan Pengamalan dan Syiar Islam: Dinamika Pendidikan Islam Dalam Mencetak Ulama Di Surakarta Tahun 1905-1945*, Skripsi pada Fakultas Sastra Jurusan Sejarah UNS, (<http://eprints.uns.ac.id/521/>, diakses tanggal 21 Januari 2012).
- Palmer, Richard E., 2003, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhamed, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Pakubuwana X, 1914, *Serat Karongrongan III*, Surakarta: Budi Utomo
- Parawaris, 1934, *Serat Pengetan Lelampahipun Suwargi Kanjeng Pengulu Tafsiranom V Sumare Ing Imogiri*, Surakarta: tp

- Pijper, G. F, 1985, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terjemah Tudjimah dan Yessy Agusdin, Jakarta: UI Press
- Prabowo, Dhanu Priyo dkk, 2007, *Glosarium Istilah Sastra Jawa*, Yogyakarta: Penerbit Narasi
- Pradopo, Rachmat Djoko, 1995, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*, Bandung: Penerbit Angkasa
- Prihandoko, Agus, 2004, *Ajaran Rohani dan Jasmani Dalam Serat Suluk Duryat (Sebuah Kajian Resepsi Sastra)*, Skripsi, Surakarta: Fakultas Sastra Universitas Sebelas Maret
- Prodopo, Rachmat Djoko, 2003, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Qaṭṭān, Mannā', tt, *Mabāḥiṣ fī Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr
- Raffles, Thomas Stamford, 1817, *The History of Java*, London: Black, Parbury and Allen
- Rahardjo, M. Dawam, 1996, *Ensiklopedi Al-Qur'ān, Tafsīr Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina
- Rahman, Fazlur, 1967, "The Qur'anic Concept of God, Man and Universe", dalam *Islamic Studies*, Vol. 6, No. 1
- Rahman, Fazlur, 1978, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", dalam *The Journal of Religious Ethics*, Vo. 11, No. 2
- Rahman, Fazlur, 1980, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: Bibliography Islamica
- Rahman, Fazlur, 1986, "Interpreting the Qur'an", dalam *Inquiry*, Mei 1986
- Rahman, Fazlur, 1995, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay", dalam Richard

- C. Martin (ed), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Arizona: The University of Arizona Press
- Rajagukguk, Erman, *Indonesia: Hukum Tanah di Jaman Penjajahan*, Makalah Seminar Antarbangsa, "Tanah Keterhakisan Sosial dan Ekologi : Pengalaman Malaysia dan Indonesia", Dewan Bahasa dan Pustaka Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA), Universiti Kebangsaan Malaysia, Kuala Lumpur, 4-5 Desember 2007.
- Rajiman, 2002, *Orang Jawa: Suatu Tinjauan Sosial Budaya Masyarakat Jawa*, Surakarta: Medio
- Rambe, Safrizal, 2008, *Sarekat Islam: Pelopor Bangkitnya Nasionalisme Indonesia 1905-1942*, Jakarta: Yayasan Kebangkitan Insan Cendekia
- Ratna, Nyoman Kutha, 2009, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastera*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Ratna, Nyoman Kutha, 2009, *Stilistika: Kajian Puitika Bahasa, Sastera dan Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Reid, Anthony, 2005, *Asal Usul Konflik Aceh: Dari Perebutan Pantai Timur Sumatra hingga Akhir Kerajaan Aceh Abad ke-19*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia
- Republika Online, "Beragam Kitab Tafsir Nusantara", dalam *Republika Online*, tanggal 23 Februari 2008: <http://www.republika.co.id>
- Ricklef, 1974, *Yogyakarta under Sultan Mangkubumi 1749-1792: a History of the Division of Java*, London: Oxford University Press
- Riḍā, Muḥammad Rasyīd, tt, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Ma'rifah
- Riffaterre, Michael, 1978, *Semiotic of Poetry*. London: Methuen & Co. Ltd.

- Rippin, Andrew, 1983, "Literary Analysis of the Qur'an, Tafsir and Sira: the Methodology of John Wansbroug", dalam Richard C. Martin (ed.), *Islam and the History of Religions*, Barkeley: University of California Press
- Saleh, Fauzan, 2004, *Teologi Pembaharuan: Pergeseran Wacana Islam Sunny di Indonesia Abad XX*, Jakarta: Serambi
- Šālih, Subhī, tt, *Mabāhīs fī Ulūm al-Qur'ān*, Mesir: Dār al-Kutub al-'Arabiyah
- Samroni dkk, 2010, *Daerah Istimewa Surakarta: Wacana Pembentukan Propinsi Daerah Istimewa Surakarta Ditinjau dari Perspektif Historis, Sosiologis, Filosofis dan Yuridis*, Yogyakarta: Pura Pustaka
- Santosa, Iwan, 2011, *Legiun Mangkunegaran (1808-1942): Tentara Jawa-Perancis Warisan Napoleon Bonaparte*, Jakarta: Kompas
- Saputro, Karsono, 1992, *Pengantar Sekar Macapat*, Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia
- Setiawan, M. Nur Kholis, 2005, *Al-Qur'ān Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: eLSAQ Press
- Shihab, Quraish, 1994, *Membumikan Al-Qur'ān*, Bandung: Penerbit Mizan
- Shihab, Quraish, 2000, *Wawasan Al-Qur'ān: Tafsīr Mauḍu'iy Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Penerbit Mizan
- Sjadzali, Munawir, 1993, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta: Universitas Indonesia Press
- Smith, Donald Eugene (ed.), 1971, *Religion, Politics, and Social Change in the Third World*, New York: Free Press

- Soejoeti, H. S. Djalal, "Riwayat Mamba'ul 'Ulum", Adil No.2 Tahun 1984
- Subalidinata, 1993, *Kawruh Kasusastran Jawa*, Yogyakarta: Yayasan Pustaka Nusantara
- Soebardi, 2004, *Serat Cabolek: Kuasa, Agama, Pembebasan, Pengadilan KH A Mutamakkin dan Fenomena Syaikh Siti Jenar*, Badung: Nuansa
- Sukri, Sri Suhandjati, 2004, *Ijtihad Progresif Yasadipura II*, Yogyakarta: Gama Media
- Suratman, Darsiti, 1989, *Kehidupan Dunia Kraton Surakarta 1930-1939*, Yogyakarta: Penerbit Tamansiswa
- Susastra, Kiai Rangga, 1978, *Serat Kidungan*, dialih-aksarakan dalam huruf Latin oleh R. Tanaya, Surakarta: S. Muliya
- Suseno, Frans Magnis, 1985, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafati Tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, Jakarta: Gramedia
- Sutirto, Tundjung W., Refleksi Hari Kebangkitan Nasional: PB X Layak Mendapat Gelar Pahlawan Nasional,
<<http://www.msi.iii.net/baca.asp/katagori:rubrik&menu:Milah&baca:artikel&>
- Suyūty, Jalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān, tt, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, Juz II, Beirut: Dār al-Fikr
- Suyūty, Jalāl ad-Dīn 'Abd al-Raḥmān, tt, *Lubāb an-Nuqūl fī Asbāb an-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah
- Syadzali, Munawwir, 1993, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta, UI Press
- Syahrastāni, Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm, 1951, *al-Milal wa an-Niḥal*, Beirut: Dār al-Fikr
- Syahrur, Muhammad, 2004, *Dasar dan Prinsip Hermeneutika Al-Qur'ān Kontemporer*, terj.

- Syahiron Syamsudin dan Burhanudin Zikri,
Yogyakarta: eLSAQ Press
- Sya'rāny, Abī al-Mawāhib 'Abd al-Wahhāb ibn Aḥmad
ibn 'Ali al-Anṣāry al-Syāfi'iy al-Miṣry, *al-Mizān
asy-Sya'rāny*, Semarang: Maktabah Usaha
Keluarga
- Syaḷṭūt, Maḥmūd, tt, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Mesir:
Dār al-Qalam
- Syamsudin, Syahiron dkk, 2003, *Hermeneutika Al-
Qur'ān Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Forstudia
Islamika
- Syaukāny, tt, *Faḥ al-Qadīr*, Beirut: Dār al-Fikr
- Taimiyyah, 'Abd al-Ḥalīm ibn Aḥmad, tt, *Muqaddimah
fi'Uṣūl at-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Fikr
- Teeuw, A. 1983, *Membaca dan Menilai Sastra*. Jakarta:
Gramedia.
- Todorov, Tzvetan, 1984, *Tata Sastra*, Jakarta: Jambatan
- 'Ujaily, Sulaimān ibn 'Umar asy-Syāfi'iy, tt, *al-Futūḥāt
al-Ilāhiyyah bi Tauḍīḥ at-Tafsīr al-Jalālain li ad-
Daqāiq al-Khafiyyah*, Beirut: Dār al-Fikr
- Umar, Nasarudin, *Argumen Kesetaraan Jender
Perspektif Al-Qur'ān*, Jakarta: Paramadina
- Wansbroug, John, 1982, *Qur'anic Studies: Sources and
Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford:
Oxford University Press
- Watt, W. Montgomery, 1991, *Pengantar Studi Al-
Qur'ān: Penyempurnaan Atas Karya Richard Bell*,
terj. Taufik Adnan Amal, Jakarta: Rajawali Pers
- Yaapar, Salleh, 1992, *Ta'wil Sebagai Bentuk
Hermeneutika Islam*, Jurnal Ulumul Qur'an, Vol.
III, No. 3
- Zamakhsyary Abū Qāsim ibn Muḥammad, tt, *Al-
Kasasyāf an Ḥaqāiq at-Tanzīl wa 'Uyūn al-*

Aqāwīl, Juz III, Cairo: Dār al-Kutub al-
'Arabiyyah

Zarkasyi, Badr ad-Dīn ibn 'Abd Allāh, tt, *Al-Burhān fī*
Ulūm al-Qur'ān, Juz II, Beirut: Dār al-Fikr

Zarqāni, Muḥammad 'Abd al-Aẓīm, tt, *Manāhil al-'Irfān*
fī'Ulūm al-Qur'ān, Isā al-Bāby al-Ḥalaby wa asy-
Syarikah

RIWAYAT HIDUP

Penulis bernama Akhmad Arif Junaidi, M. Ag, PNS dengan Nomor Induk Pegawai (NIP) 197012081996031002, lahir di Demak pada tanggal 8 Desember 1970 dari pasangan Bapak H. Asy'ary dan Ibu Supiah (almarhumah). Dia tinggal di Jl. Raya Sedayu Indah Bangetayu Wetan RT 5/RW 2 Genuk Semarang (Telp. 024 76586790) bersama isteri tercinta Nur Hidayah, S. Ag yang lahir di Kebumen, 31 Oktober 1972, dan ketiga anak tercintanya, yaitu Safira Amni Rahma, lahir di Kebumen, 3 April 1999, Ahmad Dana Aulia Rahman, lahir di Semarang, 27 September 2003 dan Farida Rifa'atin Najwa, lahir di Semarang, 14 September 2007. Dia memiliki dua orang saudara, yaitu Drs. Ahmad Nurul Amin (kakak) dan Ahmad Khoirul Umam, M. Gov. Sc (adik).

Penulis menempuh pendidikan dasarnya di SDN Mangunrejo 2, Dempet, Demak, lulus pada tahun 1984. Selanjutnya dia meneruskan studinya di SMPN Godong, Grobogan, lulus pada tahun 1987. Tahun terakhir di masa studinya di sekolah tersebut juga dihabiskannya untuk mempelajari kitab-kitab kuning di Pesantren

Futuhiyyah Salafiyyah, Karanganyar, Godong, Grobogan. Dia meneruskan studinya di Madrasah Aliyah (MA) Futuhiyyah 2, sambil meneruskan studinya di Pesantren KH Murodi, salah satu cabang Pesantren Futuhiyyah, Mranggen, Demak, lulus tahun 1990. Dia kemudian meneruskan studinya di jenjang pendidikan tinggi di Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo, lulus ujian skripsi pada tanggal 20 Desember 1994. Setelah wisuda sarjana pada tanggal 15 April 1995, dia mendapatkan beasiswa Departemen Agama untuk melanjutkan studinya di jenjang S-2 pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, lulus 1998. Sejak 1 Maret 1996 hingga kini, dia tercatat sebagai dosen pada Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo.

Penulis mengikuti berbagai pelatihan dan workshop, seperti *Pelatihan Penelitian Tenaga Pengajar IAIN Walisongo*, yang diselenggarakan Pusat Penelitian IAIN Walisongo Semarang, 1 Mei-31 Juli 1999, *Pelatihan Metodologi Penelitian Sosial Keagamaan* yang diselenggarakan Ditjen Dikti Departemen Pendidikan Nasional di Jakarta, 4-8 September 2001, *Pelatihan Pelatih Latihan Ketrampilan Manajemen Mahasiswa (PP-LKMM)* yang diselenggarakan Ditjen Dikti Departemen Pendidikan Nasional di Bandung, 11-13 September 2001, *Pelatihan Penelitian Profesional Dosen PTAI* yang diselenggarakan Ditjen Bagais Departemen Agama RI di Bogor, 13-27 Mei 2002, *Workshop Peneliti Tenaga Edukatif IAIN Walisongo* yang diselenggarakan oleh Pusat Penelitian IAIN Walisongo di Semarang, 22 Mei-14 Juni 2003, *Workshop Penelitian Kuantitatif* yang diselenggarakan oleh Pusat Penelitian IAIN Walisongo di Semarang, 15-16 September 2006, *Training on English for Academic Purposes* yang diselenggarakan oleh Indonesia Australia Language Foundation (IALF) di

Surabaya, 5 Februari-2 Maret 2007, *Workshop Metodologi Penelitian Hukum* yang diselenggarakan oleh Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo di Semarang, 3-5 Agustus 2007, *Workshop Penelitian Ethnografi Bagi Dosen IAIN Walisongo* yang diselenggarakan oleh Pusat Penelitian IAIN Walisongo di Kendal, 11-13 Maret 2008, *Workshop Penulisan Laporan Penelitian Ethnografi* yang diselenggarakan oleh Pusat Penelitian IAIN Walisongo di Semarang, 8-10 April 2008, *Workshop for Senior Researcher* yang diselenggarakan oleh Pusat Penelitian IAIN Walisongo di Semarang, 2011.

Penulis juga pernah mengikuti training dan workshop di luar negeri, yaitu *Workshop on Confirmatory Research Methodology* yang dibiayai oleh Departemen Agama RI di the University of Melbourne, Australia, 22 Agustus-3 September 2006, *Training on Mediation and Local Conflict Resolution* yang dibiayai oleh NUFFIC, Belanda di Wageningen University dan Utrecht University, Belanda, 20 April-27 Mei 2007, *Training on Writing Winning Proposals* yang dibiayai oleh NUFFIC, Belanda di Management Development Foundation, Ede, the Netherland, 27-30 Mei 2008, *Short course on Peace and Conflict Transformation* yang dibiayai oleh NUFFIC, Belanda di European University Center for Peace Studies (EPU), Stadtschlaining, Austria, 1 Februari – 25 April 2009.

Penulis juga aktif dalam melakukan kegiatan penulisan ilmiah. Beberapa karyanya antara lain adalah *Epistemologi Tafsir Isyary* (Paper, Jurnal Al-Ahkam, 27/Th IX/Februari 2000), *Pembaruan Metodologi Tafsir Al-Qur'an* (buku, CV Gunung Jati, 2001), *Gaya Sastra Al-Qur'an: Kritik Metodologi John Wansbrough* (Paper, Jurnal Justisia, Edisi 23 Tahun XI 2003), *Keabsahan Kesaksian Rukyatul Hilal Dalam Posisi Istihalat al-*

Ru'yat (Paper, Jurnal Al-Ahkam, Volume XV/Edisi II/ Oktober 2004), *Pembangunan, Pertumbuhan Ekonomi dan Kemiskinan di Indonesia* (Paper, Jurnal Studi Islam, Vol. 06, No. 01, Februari 2006), *Mendiskusikan Kembali Benturan Islam-Barat* (Paper, Jurnal Al-Ahkam, Vol. XVII, Edisi I/April 2006), *Elemen-elemen Kekuasaan Tanah Jawa* (Paper, Jurnal Dewaruci, Paper, Jurnal Dewaruci), *Relevansi Hermeneutika Simbolik Dalam Penafsiran Al-Qur'an* (Paper, Jurnal Teologia, Vol. 17 Nomor I Januari 2006), *Mediasi Dalam Peraturan Perundangan* (Makalah dalam bunga rampai buku *Membangun Damai Mengelola Konflik*, 2008), *Building a Culture of Dialogue between the Islamic World and the West* (Artikel Dalam Jurnal Identity, EPU, Austria, Summer Edition, 2009), *Gaji Pejabat, Pelajaran dari Negeri Belanda* (Artikel di Rubrik Opini Jawa Pos, 30 Oktober 2009).

Penulis juga aktif dalam kegiatan-kegiatan penelitian, misalnya *Kritik Sastra Al-Qur'an: Analisis Terhadap Pemikiran John Wansbrough Tentang Otentisitas Redaksi Final Al-Qur'an* (Individu, DIP IAIN Walisongo, 2001), *Hukum dan Politik (Pergumulan Politik Menjelang Terbitnya Inpres No. 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam)* (Kolektif, DIP IAIN Walisongo, 2002), *Hukum dan Politik (Pergulatan Politik Menjelang Disahkannya UU No. 18 Tahun 2003 Tentang Profesi Advokat)* (Kolektif, DIP IAIN Walisongo, 2003), *Kesaksian Rukyatul Hilal Dalam Posisi Istihalat al-Ru'yah: Analisis Terhadap Pemikiran Al-Ramli Terhadap Hadits-Hadits Falakiyyah* (Individu, DIP IAIN Walisongo, 2004), *Studi Islam Berbasis Ormas Islam di Indonesia* (Kolektif, Ditjen Bagais Depag RI, 2004), *Optimalisasi Pelayanan Haji di Jawa Tengah* (Kolektif, Balitbang Propinsi Jawa Tengah, 2005), *Media*

Massa dan Liberalisme Pemikiran Islam: Pengaruh Jurnal Justisia terhadap Liberalisme Pemikiran Islam Mahasiswa Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo (Kolektif, DIPA Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo, 2005), *Studi Tingkatan Kitab-kitab Pendidikan Salafiyah* (Kolektif, Direktorat PD Pontren Depag RI, 2006), *Dialektika Agama dan Budaya Lokal: Pergeseran Paradigma Muhammadiyah Dalam Memahami Tradisi-tradisi Keagamaan Lokal* (Individu, DIPA IAIN Walisongo, 2006), *Eskatologi Islam Jawa: Pemikiran Mundzir Nadzir tentang Prosesi dan Tanda-tanda Kiamat Dalam Kitab Fafirru Ilallah* (Individu, DIPA IAIN Walisongo, 2007), *Pergeseran Mitologi Pesantren di Era Modern: Akar, Pola dan Fungsi Kepercayaan tentang Karomah di Pesantren Futuhiyyah* (Individu, DIPA IAIN Walisongo, 2008), *Penulisan Sejarah Masjid Besar Kauman Semarang dan Masjid Agung Jawa Tengah* (Kolektif, BP MAJT, 2008), *Geger Kraton Surakarta di Awal Abad ke-21* (Kolektif, NUFFIC, 2009), *Segregasi Etnoreligius di Pulau Lombok* (Kolektif, NUFFIC, 2010), *Mediasi Penyelesaian Perselisihan Hubungan Industrial di Jawa Tengah* (Kolektif, NUFFIC, 2011), *Jejak-jejak Perempuan Muslimah Kepala Keluarga di Yogyakarta* (Individu, Balitbang Kemenag Semarang, 2011).

Penulis terlibat aktif dalam kegiatan-kegiatan sosial keagamaan, antara lain di Lembaga Penyuluhan, Konsultasi dan Batuan Hukum Islam (LPKBHI) (2002-sekarang), Pusat Kajian Politik dan Hak Asasi Manusia (Puskapolham) (2003-sekarang), Lakpesdam NU Jawa Tengah (2006-sekarang), Centre for Community Development (CCD) (2003-2007), Walisongo Mediation Center (WMC) (2007-sekarang).

Penulis juga memiliki pengalaman jabatan sebagai Sekretaris Redaksi Jurnal Al-Ahkam (2001-

2006), Pemimpin Redaksi Jurnal Al-Ahkam (2006-2010), Sekretaris Jurusan Jinayah Siyasah Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo (2003-2006), Ketua Jurusan Jinayah Siyasah Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo (2007-2010) dan Sekretaris Koordinator Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta (Kopertais) Wilayah X Jawa Tengah (2011-sekarang). .