

KONSTRUKSI '*ULÛM AL-QUR'ÂN*: TRADISI SYARAH MANZHÛMAH
AT-TAFSÎR AZ-ZAMZAMÎ OLEH PENSYARAH INDONESIA

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:

ZAINAL ABIDIN

NIM: 212510122

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KAJIAN ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2023 M./1445 H.

ABSTRAK

Tesis ini menganalisis konstruksi *'ulûm Al-Qur'an* dalam tradisi *syarah Manzûmah at-Tafsîr Az-Zamzamî* oleh para pensyarah Indonesia. Permasalahan yang mendasari penelitian ini yaitu adanya penilaian stagnan dan repetitif terhadap karya-karya *'ulûm Al-Qur'an* pasca As-Suyuthi (849-911 H) secara general oleh para pembaharu. Mereka juga menilai karya berbentuk *syarah* sebagai karya yang tidak ilmiah. Masalahnya, beberapa penulis pesantren justru sering menulis dengan genre *syarah*, bahkan hingga era modern. Penilaian negatif itu pun berdampak pada termarginalkannya karya-karya *ulûm Al-Qur'an* pesantren, apalagi yang berbentuk *syarah*.

Riset ini ingin melihat karya-karya *'ulûm Al-Qur'an* yang berbentuk *syarah* sebagai pengetahuan yang sah melalui teori konstruksi sosial Berger dan Luckman. Secara fokus tesis ini menguraikan konstruksi *'ulûm Al-Qur'an* melalui enam karya *syarah Manzûmah at-Tafsîr Az-Zamzamî* oleh pensyarah Indonesia sejak tahun 1930-an hingga 2022. Melalui penelitian kualitatif berbasis literatur dan wawancara, enam literatur *syarah* tersebut dianalisis dengan melihat *syarah* sebagai tradisi yang bersifat genealogis.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa konstruksi *'ulûm Al-Qur'an* dalam tradisi *syarah Manzûmah at-Tafsîr Az-Zamzamî* oleh pensyarah Indonesia mengalami tiga momen dialektis, yakni eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi. Momen eksternalisasi menunjukkan para pensyarah sangat kuat memegang paham sunni yang eklektik. Kemudian momen objektivasi menunjukkan proses terjadinya tradisi *syarah* mulai dari pengajaran hingga penulisan *syarah* baru. Momen ini membuktikan perujukan karya As-Suyuthi secara proporsional dan minimnya repetisi dalam kasus tradisi *syarah*. Sementara momen internalisasi menunjukkan bahwa tradisi ini memiliki kesan pedagogis yang menyesuaikan audiens atau pembacanya.

Tesis ini juga membuktikan bahwa karya *'ulûm Al-Qur'an*, apalagi berbentuk *syarah* bukanlah karya stagnan atau repetitif mutlak. Bidang ini berkembang secara evolutif baik dari segi substansi maupun redaksinya. Diferensiasi karya *syarah* terhadap literatur *'ulûm Al-Qur'an* lainnya yaitu, karya berbentuk *syarah* memiliki keunggulan terkait kepekaan terhadap pembaca melalui aspek bahasa yang digunakan hingga format penyajian. Pada prinsipnya, *syarah* adalah penghubung antara karya klasik terhadap era modern yang masih relevan melalui gaya yang beragam. Temuan ini mendukung penelitian Asad Q. Ahmed dan Margaret Larkin (2012), Ahmad El Shamsy (2013), dan Mahmood Kooria (2018) bahwa tradisi *syarah* pasca-klasik adalah tradisi yang dinamis.

Kata kunci: Konstruksi, *'Ulûm Al-Qur'an*, Tradisi Syarah

ABSTRACT

This thesis analyzes the construction of Qur'anic sciences in the tradition of the commentary (*syarah*) on *Manzhûmah at-Tafsîr Az-Zamzamî* by Indonesian scholars. The underlying issue of this research is the presence of stagnant and repetitive evaluations of Qur'anic sciences works post-As-Suyuthi (849-911 H), in a general sense, by the reformers. They also assess commentaries as non-academic works. However, some authors from Islamic boarding schools (*pesantren*) often write in the form of commentaries, even in the modern era. This negative assessment has led to the marginalization of Qur'anic sciences works from *pesantren*, especially those in the form of commentaries.

This research aims to view commentaries on Qur'anic sciences as valid knowledge through Berger and Luckman's social construction theory. Specifically, this thesis delineates the construction of Qur'anic sciences through six commentaries on *Manzhûmah at-Tafsîr Az-Zamzamî* by Indonesian scholars from the 1930s to 2022. Through qualitative literature-based research and interviews, these six commentary works are analyzed, considering commentaries as a genealogical tradition.

The findings of this research indicate that the construction of Qur'anic sciences in the tradition of the commentary on *Manzhûmah at-Tafsîr Az-Zamzamî* by Indonesian scholars undergoes three dialectical moments: externalization, objectivization, and internalization. Externalization shows that the scholars strongly adhere to an eclectic Sunni understanding. Objectivization reveals the process of the commentary tradition from teaching to writing new commentaries. This moment proves the proportional reference to As-Suyuthi's work and the minimal repetition in the case of the commentary tradition. Meanwhile, internalization indicates that this tradition has a pedagogical impact that adapts to the audience or readers.

The thesis also demonstrates that Qur'anic sciences works, especially in the form of commentaries, are not inherently stagnant or repetitious. This field evolves both in substance and style. The differentiation of commentary works from other Qur'anic sciences literature lies in their sensitivity to readers, from the language used to the presentation format. In essence, commentaries serve as a link between classical works and the modern era, remaining relevant through diverse styles. These findings support the research of Asad Q. Ahmed and Margaret Larkin (2012), Ahmad El Shamsy (2013), and Mahmood Koria (2018), emphasizing that post-classical commentary tradition is dynamic.

Keywords: Construction, Qur'anic Sciences, Commentary Tradition

خلاصة

هذه الرسالة تحلل بناء علوم القرآن في تقليد شرح منظومة التفسير الزمزمي على يد شارحين إندونيسيين. المشكلة الرئيسية التي تقف وراء هذا البحث هي وجود تقييم متجمد ومتكرر لكتب علوم القرآن بشكل عام بعد السيوطي (٨٤٩-٩١١ هـ) من قبل الباحثين المجددين. يرون أيضًا الشروح بأنها أعمال غير علمية. ومع ذلك، يكتب بعض الكتاب في معاهد الإسلامية بإندونيسيا بشكل متكرر بتصنيف الشروح، حتى في العصر الحديث. هذا التقييم السلبي يؤدي إلى التهميش الناتج عن كتب علوم القرآن في معاهد الإسلامية، خاصة تلك التي تأتي في شكل شروح.

هذا البحث يهدف إلى فحص كتب علوم القرآن بشكل شروح كمعرفة صحيحة من خلال نظرية بيرجر (Berger) ولكمان (Luckmann) للبناء الاجتماعي. بتركيز هذه الرسالة، يتم استكشاف بناء علوم القرآن من خلال ستة كتب شروح من منظومة التفسير الزمزمي على يدي شارحين إندونيسيين منذ الثلاثينيات حتى عام ٢٠٢٢. من خلال بحث أدبي كفي ومقابلات، يتم تحليل هذه الكتب الستة بالنظر إلى الشرح كتقليد ذو طابع نسبي.

تظهر نتائج هذا البحث أن بناء علوم القرآن في تقليد شروح منظومة التفسير الزمزمي على يدي شارحين إندونيسيين يمر بثلاث لحظات دينامية، وهي التجسيد الخارجي، والتجسيد الداخلي، والتداخل الداخلي. تظهر لحظة التجسيد الخارجي أن الشارحين يتمسكون بشدة بالفهم السني (أهل السنة والجماعة) الاختياري. ثم تظهر لحظة التجسيد الداخلي عملية حدوث تقليد الشرح من التدريس إلى كتابة شروح جديدة. تُثبت هذه اللحظة الإشارة إلى أعمال السيوطي بشكل متناسب وقلة التكرار في حالة تقليد الشروح. بينما تظهر لحظة التداخل الداخلي أن هذا التقليد لديه تأثير تربوي يتكيف مع القراء.

تؤكد البحث أيضًا أن كتب علوم القرآن، خاصة إذا كانت على شكل شروح، ليست أعمالاً متجمدة أو متكررة تمامًا. يتطور هذا المجال بشكل تطوري سواء من حيث المضمون أو التنسيق. تكمن التفريقات في الشروح من بين كتب علوم القرآن الأخرى في أن كتب الشروح تتمتع بميزة تتعلق بحساسية القارئ، من اللغة المستخدمة إلى تنسيق العرض. في الجوهر، تعتبر الشروح رابطًا بين التراث والعصر الحديث، مظلة بأساليب متنوعة. تدعم هذه النتائج بحث أسد ق. أحمد ومارغريت لاركين (٢٠١٢)، أحمد الشمسي (٢٠١٣)، ومحمود كوريا (٢٠١٨)، مشيرة إلى أن تقليد الشروح ما بعد الكلاسيكي هو تقليد دينامي.

كلمات مفتاحيات: بناء، علوم القرآن، تقليد الشروح

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama

: Zainal Abidin

TANDA PERSETUJUAN TESIS

Konstruksi *Ulûm Al-Qur'an*: Tradisi *Syarah Manzhûmah at-Tafsîr*
Az-Zamzami oleh Pensyarah Indonesia

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun Oleh:
Zainal Abidin
NIM: 212510122

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 15 Januari 2024

Menyetujui:

Pembimbing I,



Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A
NIDN: 2023065901

Pembimbing II,



Prof. Dr. Made Saihu, M.Pd.I
NIDN: 2130048201

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid N, M.A
NIDN: 2125097601

TANDA PENGESAHAN TESIS

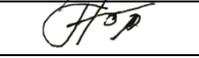
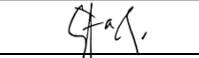
Judul Tesis
Konstruksi ‘*Ulûm Al-Qur’an*: Tradisi *Syarah Manzhûmah at-Tafsîr* Az-Zamzami oleh Pensyarah Indonesia

Disusun Oleh:

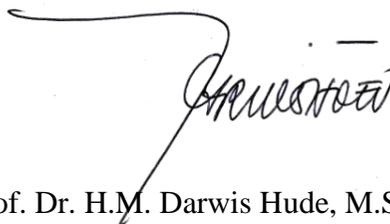
Nama : Zainal Abidin
Nomor Induk Mahasiswa : 212510122
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:

31 Januari 2024

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A	Penguji I	
3.	Dr. Abd. Muid N, M.A	Penguji II	
4.	Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A	Pembimbing I	
5.	Prof. Dr. Made Saihu, M.Pd.I	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N, M.A	Panitera/Sekretaris	

Jakarta,
Mengetahui
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	d h	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	k h	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	d z	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

- Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبِّّ ditulis *rabba*.
- Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *au* atau *Û*, misalnya: القارة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- Ta' marbúthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur kepada Allah SWT. yang telah memberikan rahmat, hidayah, serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis berhasil menyelesaikan Tesis ini. Shalawat dan salam semoga selalu tercurah kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah shalallâhu 'alaihi wasallam, juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para *tâbi'in dan tâbi'it tâbi'in*, serta para pengikutnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam proses penulisan Tesis ini, terdapat berbagai hambatan, rintangan, dan kesulitan yang dihadapi. Namun, berkat bantuan, motivasi, dan bimbingan yang berharga dari berbagai pihak, penulis berhasil menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis ingin mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., atas kesempatannya kepada saya dan istri untuk kuliah di sini.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., yang sangat telaten kepada kami.
3. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Dr. H. Abd. Muid N., M.A., yang sigap mengawal kami dari masuk sampai lulus.
4. Direktur Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta, Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya, M.A., yang sangat perhatian pada kami.
5. Manajer Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta, Dr. Mulawarman Hannase, Lc., M.A.Hum., yaang menemani proses belajar kami, terlebih saat *shortcourse* di Maroko.

6. Dosen Pembimbing Tesis, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A dan Prof. Dr. Made Saihu, M.Pd.I yang meluangkan waktu, pikiran, dan tenaga untuk bimbingan, arahan, dan petunjuk kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
 7. Kementerian Keuangan Republik Indonesia (Kemenkeu RI) melalui Lembaga Pengelolaan Dana Pendidikan (LPDP), dengan Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI) selaku Dewan Penyantun yang telah memberikan beasiswa dua tahun penuh selama studi Magister dalam Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal ini.
 8. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta dan para dosen yang telah memberikan berbagai fasilitas dan kemudahan selama proses penulisan Tesis ini.
 9. Assoc. Prof. Nur Arfiyah Febriani, MA yang telah menguji selama dua kali ujian progress saya (WIP I & WIP II), berkah selalu untuk Ibu.
 10. Universitas Al-Qarawiyyin, Muassasah Ma'had Muhammad VI li Takwinil Aimmah wal Mursyidin wal Mursyidat, Rabat Maroko yang telah menerima saya sebagai peserta *fellowship shortcourse* selama 3 bulan (November 2023-Januari 2024).
 11. Para Narasumber, khususnya KH. Abdul Rohim dan Mas Zamzama.
 12. Kedua orang tua penulis, Bapak Sueb dan Ibu Rumisih yang selalu memberikan doa dan dukungan positif untuk kemajuan anaknya.
 13. Kedua Mertua penulis, Bapak Sukarno dan Ibu Masriah yang juga terus memberikan doa dan dukungan untuk menantunya.
 14. Istri tercinta, Norma Azm Farida yang terus menemani, bertukar pikiran dan berjuang untuk kesuksesan bersama.
 15. Teman seperjuangan di program PKUMI.
- Penulis berharap semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.
- Akhirnya, penulis menyerahkan segalanya kepada Allah SWT dengan harapan mendapatkan keridhaan-Nya. Semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umum dan juga bagi penulis sendiri, serta bagi anak dan keturunan penulis di masa depan. Amin.

Maroko, 9 Januari 2024
Penulis

Zainal Abidin

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
Daftar Gambar dan Ilustrasi	xxiii
Daftar Tabel dan Bagan	xxv
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	10
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	10
D. Tujuan Penelitian	11
E. Manfaat Penelitian	11
F. Kerangka Teori	12
G. Tinjauan Pustaka	16
H. Metode Penelitian	19
1. Jenis Penelitian	19
2. Data dan Sumber data	19
3. Pemilihan Objek Penelitian	20
4. Teknik Input dan Analisis Data	20

5. Pengecekan Keabsahan Data	21
I. Sistematika Penulisan	21
BAB II. DISKURSUS ‘ULÛM AL-QUR’AN KLASIK-MODERN, KHAZANAH LITERATUR PESANTREN DAN TRADSI SYARAH	23
A. Diskursus ‘ <i>Ulûm Al-Qur’an</i> Klasik-Modern	23
1. Diskursus ‘ <i>Ulûm Al-Qur’an</i> Klasik	24
2. Diskursus ‘ <i>Ulûm Al-Qur’an</i> Modern	28
B. Khazanah ‘ <i>Ulûm Al-Qur’an</i> di Pesantren	37
C. Ragam Literatur Islam	40
1. <i>Majmû’ah</i> atau <i>Mausû’ah</i>	41
2. <i>Matan</i>	42
3. <i>Syarah</i>	43
4. <i>Hasyiyah</i>	44
5. <i>Manzhûmah</i>	45
6. <i>Mukhtashar</i> atau <i>Mulakhas</i>	45
7. Terjemahan	46
D. Tradisi Genealogis dalam <i>Syarah</i>	46
1. Definisi Tradisi Genealogis	47
2. <i>Syarah</i> sebagai tradisi	53
E. Konstruksi ‘ <i>Ulûm Al-Qur’an</i>	57
BAB III. ‘ABD AL-‘AZÎZ AZ-ZAMZAMÎ DAN SYARAH MANZHUMAH AT-TAFSÎR DI INDONESIA	59
A. Sketsa Biografis ‘Abd al-‘Azîz az-Zamzamî	59
1. Latar Keluarga	59
2. Perjalanan Intelektual	60
B. Profil <i>Manzhûmah At-Tafsîr</i>	62
1. Deskripsi Umum	62
2. Tema-Tema dalam <i>Manzhûmah At-Tafsîr</i>	67
3. Konteks Soisal, Politik dan Intelektual Penulisan	70
C. Ragam <i>Syarah Manzhûmah At-Tafsîr</i> di Dunia	75
D. Ragam <i>Syarah Manzhûmah At-Tafsîr</i> oleh Pensyarah Indonesia ..	81
1. <i>Nahju at-Taisîr</i> dan Biografis Sayyid Muhsin Al-Musawa Palembang (w. 1935)	82
a. Deskripsi Kitab <i>Nahju at-Taisîr</i>	83
b. Biografi Sayyid Muhsin Al-Musawa	84
c. Karya-karya Sayyid Muhsin Al-Musawa	85
d. Konteks Sosio-Intelektual Penulisan	86
2. <i>Al-Iksîr</i> Karya Bisri Mustofa (1960)	87
a. Deskripsi Kitab <i>Al-Iksîr</i>	87
b. Biografi Bisri Mustofa	89
c. Karya-karya Bisri Mustofa	90
d. Konteks Sosio-Intelektual Penulisan	91

3. <i>Madhraf al-Basyîr</i> Karya Baedlowie Sirodj (1971)	92
a. Deskripsi Kitab <i>Madhraf al-Basyîr</i>	92
b. Biografi Baedlowie Sirodj.....	93
c. Karya-karya Baedlowie Sirodj	95
d. Konteks Sosio-Intelektual Penulisan	95
4. <i>Tashrîh al-Yasîr</i> Karya Muhammad Sya’roni Ahmadi (1972)..	96
a. Deskripsi Kitab <i>Tashrîh al-Yasîr</i>	96
b. Biografi Muhammad Sya’roni Ahmadi	97
c. Karya-karya Muhammad Sya’roni Ahmadi.....	98
d. Konteks Sosio-Intelektual Penulisan	98
5. <i>Mozaik Ilmu Tafsir: Kajian & Uraian Kitab Manzhûmah Tafsir</i> Madrasah Tambak Beras Jombang (2020).....	99
a. Deskripsi Buku <i>Mozaik Ilmu Tafsir</i>	100
b. Ulasan Singkat Tim Penulis <i>Mozaik Ilmu Tafsir</i>	101
c. Konteks Sosio-Intelektual Penulisan.....	102
6. <i>Shofwat al-Bashîr</i> Karya Abdul Rohim (2022)	103
a. Deskripsi Kitab <i>Shofwat al-Bashîr</i>	103
b. Biografi Abdul Rohim.....	104
c. Karya-karya Abdul Rohim	105
d. Konteks Sosio-Intelektual Penulisan.....	105
BAB IV ANALISIS KONTRUKSI ‘ULÛM AL-QUR’AN MELALUI TRADISI SYARAH MANZHUMAH AT-TAFSÎR DI INDONESIA	109
A. Memegang Eklektisisme: Menjaga Tradisi Namun Tetap Berinovasi	110
B. Dari Bacaan Menjadi Bahan Tulisan: Objektivasi Fenomena Tradisi <i>Syarah</i>	117
C. Mengutip As-Suyûthî dengan Proporsional	125
D. Repetisi dalam Tradisi <i>Syarah Manzhûmah At-Tafsîr</i>	131
1. Aspek Substansi	131
2. Aspek Redaksi	134
E. Kesan Pedagogis melalui Penyesuaian Audiens.....	141
F. ‘ <i>Ulûm Al-Qur’an</i> Tidak Stagnan: Belajar dari Tradisi <i>Syarah</i>	147
BAB V PENUTUP	153
A. Kesimpulan.....	153
B. Saran.....	154
DAFTAR PUSTAKA	157
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR GAMBAR DAN ILUSTRASI

Gambar IV.1. : Sampul dan Salah Satu Halaman Kitab <i>Nahju At-Taisîr</i> Karya Sayyid Muhsin Al-Musawa.....	120
Gambar IV.2. : Sampul dan Salah Satu Halaman Kitab <i>Al-Iksîr</i> Karya Bisri Mustofa	121
Gambar IV.3. : Sampul dan Salah Satu Halaman Kitab <i>Madhaf al-Basyîr</i> Karya Baedlowie Sirodj.....	122
Gambar IV.4. : Sampul dan Salah Satu Halaman Kitab <i>At-Tashrîr al- Yasîr</i> Karya Muhammad Sya'roni Ahmadi.....	122
Gambar IV.5. : Sampul dan Salah Satu Halaman Buku <i>Mozaik Ilmu Tafsir</i> Karya Tim Penulis Tambakberas.....	123
Gambar IV.6. : Sampul dan Salah Satu Halaman Kitab <i>Shafwat al- Bashîr</i> Karya Abdul Rohim.....	124

DAFTAR BAGAN DAN TABEL

Tabel II. 1	: Perkembangan <i>ulûm Al-Qur'an</i> klasik.....	27
Tabel II. 2	: Respons atas Hermeneutika di Indonesia.....	35
Bagan II. 1	: Kajian Integrasi ' <i>ulûm Al-Qur'an</i> dengan Hermeneutika secara akademik	37
Tabel III. 1	: Pembagian bait dalam <i>Manzhûmah At-Tafsîr</i>	63
Tabel III. 2	: Bait Pertama <i>Manzhûmah at-Tafsîr</i>	65
Tabel III. 3	: Bait Pertama Bab Pengertian Ilmu Tafsir	66
Tabel III. 4	: Kode dalam Kitab <i>Al-Iksîr</i>	88
Tabel IV. 1	: Poin Penting dari Enam Syarah dengan Contoh Pembahasan <i>Tafsîr bil ra'yi</i>	115
Tabel IV. 2	: Persebaran Rujukan dalam Pembahasan <i>makkiyah</i> dan <i>Madaniyah</i>	129
Tabel IV. 3	: Redaksi Berdasarkan Enam Pensyarah	134
Tabel IV. 4	: Kesan Pedagogis Berdasarkan Enam Pensyarah.....	142

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Nasr Hamid Abu Zaid (w. 2010 M) dalam *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân* menyebut bahwa literatur 'ulûm Al-Qur'an yang berisi pengulangan wacana keagamaan merupakan karya yang tidak ilmiah. Baginya, kajian ilmiah merupakan karya yang telah memenuhi syarat keobjektifan, bukan hanya menukil ulama terdahulu dan membuat penyederhanaan saja.¹ Jajang A. Rohmana dalam *Rekonstruksi Ilmu-ilmu Keislaman: Problematika Ontologis dan Historis Ulum Al-Qur'an* menampilkan adanya penyusutan cakupan pembahasan dalam literatur 'ulûm al-Qur'ân pasca as-Suyûthî (w. 911 H).² Ia menampilkan penyusutan itu dari beberapa karya 'ulûm Al-Qur'an seperti, az-Zarqânî dalam *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (1367 H/ 1948 M)³ hanya membahas 17 pembahasan, Subhî al-Shâlih dalam *Mabâhîs fî 'Ulûm al-Qur'ân* (1977)⁴ hanya membahas 4 bab dan 18 pasal, hingga Ahmad von

¹Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dari judul *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fî Ulûm Al-Qur'ân*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hal. 4.

²Jajang A. Rohmana, "Rekonstruksi Ilmu-Ilmu Keislaman: Problematika Ontologis dan Historis Ulum Al-Qur'an," dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 08 No. 1 Tahun 2014, hal. 51.

³Muhammad 'Abd al-'Adhîm Az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2013.

⁴Subhî al-Shâlih, *Mabâhîs fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-'Ilm lil Malâyîn, 1977, hal. 367-385.

Denffer dalam *'Ulum al-Qur'an: An Introduction to the Science of the Quran* (1985) hanya dengan 5 bab.⁵

Jajang A. Rohmana juga menguraikan adanya tiga masalah yang melingkupi *'ulûm al-Qur'ân*. *Pertama*, paradigma keilmuan terhadap Al-Qur'an dan *'ulûm al-Qur'ân* nampak seakan-akan lepas dari konteks historis dan sosio-kulturalnya. Problem ini berdampak pada sakralitas Al-Qur'an sejak dalam proses kodifikasi, standarisasi, hingga unifikasi tanpa pilah-pilih. *Kedua*, *'ulûm al-Qur'ân* nampak sulit untuk dikritisi karena dianggap telah mapan dan matang di era as-Suyûthî. Padahal sebagai ilmu pengetahuan, seharusnya kritikan tetap ada agar dapat berkembang produktif dan relevan dengan semangat zaman. *Ketiga*, adanya problem metodologis dan epistemologis yang cenderung tertutup dalam *'ulûm al-Qur'ân* terhadap ilmu-ilmu sosial dan humaniora lainnya.⁶ Komentar-komentar tersebut, bagi Jajang adalah konstruksi dalam aspek aspek ontologi-historis yang menjadi problem *'ulûm Al-Qur'an* telah ada sejak lama.

Nasr Hamid kemudian menyayangkan adanya kemunduran diskursus keilmuan yang melingkupi *'ulûm al-Qur'ân*. Menurutnya, pihak yang menilai disiplin ini telah mapan dan matang di era as-Suyûthî justru mencederai ungkapan Jalaluddin as-Suyûthî sendiri. Dalam *al-Itqân*, al-Suyûthî menyebut bahwa kajian *'ulûm al-Qur'ân* bagaikan lautan yang begitu dalam yang tidak diketahui kedalamannya. Sehingga, siapapun para pengkaji *'ulûm al-Qur'ân* masih terbuka lebar terhadap kajian-kajian yang belum tersentuh sebelumnya.⁷ Ungkapan ini sama dengan apa yang disebutkan oleh az-Zarkasyî dalam *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*⁸ dan juga dikutip kembali oleh M. Quraish Shihab dalam *Kaidah Tafsir*.⁹

Pengulangan diskursus keagamaan dalam khazanah Islam tidak hanya terjadi dalam disiplin *'ulûm al-Qur'ân*, namun juga terjadi di disiplin lainnya seperti tafsir, fiqih, tauhid, ushul fiqih, tasawuf dan lain sebagainya. Pengulangan yang secara tekstual jelas terjadi adalah ketika penulis menyajikan karyanya dalam bentuk *syarah* (penjelasan), *hâsiyyah* (penjelasan atas *syarah*) atau *mulakhas* (ringkasan). Bagi Nurcholish Madjid (1965-2005) dalam esainya *Tradisi Syarah dan Hasyiyah dalam Fiqih dan Masalah Stagnasi Pemikiran Islam* menyebutkan bahwa karya-karya berbentuk *syarah*

⁵Ahmad von Denffer, *'Ulum al-Qur'an: An Introduction to the Science of the Quran*, Leicester: The Islamic Foundation, 1985, hal. 3-4.

⁶Jajang A. Rohmana, "Rekonstruksi Ilmu-Ilmu Keislaman: Problematika Ontologis dan Historis Ulum Al-Qur'an," ... , hal. 47-48.

⁷Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dari judul *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fi Ulûm Al-Qur'ân*, ... , hal. 4.

⁸Badru ad-Dîn Az-Zarkasyî, *Al-Burhân fi 'ulûm Al-Qur'an*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2006, hal. 21.

⁹M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang Selatan: Lentera hati, 2013, hal. 1

dan *hâsyiyah* yang menjadi ciri khas literatur klasik atau tradisional bukanlah karya ilmiah. Karya genre itu justru mengekang kreativitas intelektual. Ia pun memberikan istilah khusus terhadap tradisi *syarah* dan *hâsyiyah* dengan sebutan *pseudo-ilmiah*.¹⁰

Kritikan bahwa *'ulûm al-Qur'ân* tidak ilmiah atau *pseudo-ilmiah* bukan hanya berhenti pada aspek materi-substansi belaka. Kritikan ini juga ingin menegaskan bahwa pengulangan wacana keagamaan berdampak pada stagnasi pemikiran. Kritikan seperti ini selalu dibenturkan dengan posisi Al-Qur'an sebagai Teks Kitab Suci yang mampu dipahami secara kontekstual di setiap masa dan era. Kritikan ini seakan-akan ingin mengatakan, "Jika ilmu dasar untuk memahami Al-Qur'an saja stagnan, lantas bagaimana Al-Qur'an bisa dipahami secara kontekstual?" Karena problem inilah beberapa sarjana muslim dari perguruan tinggi mulai mengajukan metodologi alternatif untuk melengkapi *'ulûm al-Qur'ân*, yaitu dengan hermeneutika.

Farid Esack mengakui bahwa hermeneutika begitu mempengaruhi kajian keislaman pada abad ke-20. Sebagai disiplin yang tidak terikat dengan tradisi keilmuan Islam klasik, hermeneutika memang selaras dengan pemikir reformis dan liberal dalam konteks kontemporer. Ia yang memiliki cakrawala personal sebagai muslim Afrika Selatan akhirnya mengintegrasikan hermeneutika pembebasan dalam pemahaman Al-Qur'an.¹¹ Kemudian Fazlur Rahman memperkenalkan konsep *double movement*, bahwa untuk memahami Al-Qur'an dengan baik perlu adanya gerak ganda yakni dari era sekarang kembali ke konteks turunnya Al-Qur'an, kemudian mengambil moral ideanya sebagai nilai universal yang diterapkan kembali dari masa lalu ke konteks sekarang.¹² Ia memegang prinsip bahwa implementasi Al-Qur'an tidak akan tercapai jika hanya menggunakan metode literal, karena itu pendekatan sosial berdasarkan sejarah perlu diterapkan.

Bagi Aksin Wijaya, hermeneutika hadir atas adanya kegelisahan para sarjana muslim modern terhadap model *'ulûm al-Qur'ân* yang belum mampu mengaitkan satu unsur (internal) dengan unsur lainnya (eksternal) sebagai satu kesatuan yang logis dan sistematis. Ketidakpuasan ini dilandasi karena banyaknya produk tafsir yang kaku dan tidak kontekstual. Kritik ini menyasar pada penafsiran yang memberikan penjelasan dari sisi internal saja dan

¹⁰Nurcholish Madjid, "Tradisi *Syarah* dan *Hasyiyah* dalam Fiqih dan Masalah Stagnasi Pemikiran Islam", dalam Budhy Munawar-Rahman (ed.) *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*. Jakarta: Nurcholish Madjid Society, 2019, hal. 1525.

¹¹Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publications, 1997, hal. 82, 75.

¹²Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on Islam," dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 5 No. 2 Huni 1966, hal. 127. Baca juga Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, Terjemahan Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016, hal. 322-324.

melepaskan konteks eksternalnya. Pola penafsiran yang seperti ini dinilai tidak akan mampu membuat Al-Qur'an berbicara dengan zaman. Begitu pula kritik ini menyasar atas adanya model penafsiran yang hanya mengunggulkan sisi eksternal melalui kontekstualisasi tafsir, namun tidak mengetahui unsur internalnya.¹³

Safrudin Edi Wibowo menelusuri bagaimana perjalanan hermeneutika dalam studi Al-Qur'an di Indonesia. Menurutnya, diskursus hermeneutika dapat diklasifikasikan menjadi tiga era. *Pertama*, era pengenalan hermeneutika antara tahun 1985-2000. *Kedua* era identifikasi hermeneutika sebagai bagian dari gerakan Islam Liberal antara tahun 2001-2008. *Ketiga* era pasca gelombang Islam Liberal mulai tahun 2008-sekarang. Era pertama ditengarai sejak masuknya pemikiran hermeneut Muslim baik dari Barat atau Timur. Di Indonesia kajian ini dipopulerkan oleh M. Amin Abdullah, Komaruddin Hidayat, Ulil Abshar-Abdalla dan lainnya. Era kedua diketahui dengan adanya gerakan Islam Liberal. Sebagai gerakan tentu tidak hanya tertitik pada Jaringan Islam Liberal (JIL) saja yang berbentuk komunitas, tetapi siapapun bisa tergabung dalam gerakan ini. Di era ini penggunaan hermeneutika berada di puncak klimaks yang menghadirkan tantangan dari kelompok Islam fundamentalis. Sementara era ketiga disebut sebagai pasca gerakan liberalisasi. Era ini bisa dilihat bahwa diskursus hermeneutika tidak lagi menjadi propaganda media, melainkan diskusi akademik yang lebih tenang.¹⁴

Beberapa sarjana menolak penggunaan hermeneutika dalam penggalan makna Al-Qur'an. Bagi mereka, penggunaan hermeneutika adalah suatu kesalahan metodologis. Dalam sejarah pemikiran Islam Indonesia, resistensi dari kalangan cendekiawan muslim fundamental muncul mulai tahun 2001 dengan puncaknya tahun 2004 yang ditandai dengan hadirnya majalah ISLAMIA. Para cendekiawan yang menolak penggunaan hermeneutika itu adalah mereka yang tergabung dalam INSISTS (*Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations*).¹⁵ Ini adalah lembaga kajian pemikiran dan peradaban Islam di Indonesia yang secara keanggotaan rata-rata murid dari Syed Muhammad Naquib Al-Attas (l. 1931) di ISTAC (*International Institute of Islamic Thought and Civilization*) yang merupakan lembaga otonom dari kampus Universitas Islam Internasional Malaysia. Beberapa nama pendiri

¹³Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 9.

¹⁴Safrudin Edi Wibowo, *Kontroversi Penerapan Hermeneutika dalam Studi Al-Qur'an di Indonesia*, Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Tahun 2017, hal. 396-397.

¹⁵ Safrudin Edi Wibowo, *Kontroversi Penerapan Hermeneutika dalam Studi Al-Qur'an di Indonesia...*, hal. 396-397.

INSISTS adalah Hamid Fahmi Zarkasyi, Adian Husaini, Adnin Armas, Anis Malik Thoha, Ugi Suharto, Nirwan Syarif Manurung dan Syamsuddin Arif.¹⁶

Di sisi lain, terdapat kritikan juga terhadap penggunaan hermeneutika meskipun bukan dari kalangan INSISTS. Sosok yang pernah mengkritik itu adalah Yudian Wahyudi yang merekam catatannya dalam buku *Ushul Fikih Versus Hermeneutika*. Ia berpandangan bahwa hermeneutika harus melewati proses kritikan jika digunakan dalam menggali pemaknaan ayat-ayat Al-Qur'an. Ia sangat menolak keras pada sarjana yang hanya mendengungkan hermeneutika tanpa kritik. Menurutnya, menerima hermeneutika apa adanya bisa menjadi berbahaya dan justru menampilkan neo-taklidisme.¹⁷

Gagasan ini juga mendapat respons oleh sarjana yang telah berkenalan dengan hermeneutika, Sahiron Syamsuddin. Ia adalah salah satu sosok yang mendukung perlu adanya pengembangan *'ulûm Al-Qur'an* dengan hermeneutika meski tetap melakukan kritik. Bagi Sahiron dan Yudian, kritikan dan penolakan penggunaan hermeneutika itu ada di level iman (vertikal). Alasan penolakan itu karena dahulu dalam tradisi Barat, Hermes (nama yang diabadikan dalam disiplin hermeneutika) menafsirkan pikiran Tuhan dengan konsekuensi pesan *verbatim* Tuhan hilang dan tercampur tidak jelas dengan pikiran Hermes. Ini bisa menjadi bumerang untuk mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang tidak otentik. Oleh karena itu, penggunaan hermeneutika adalah penggunaan yang bersyarat dan khusus pada hermeneutika horizontal saja.¹⁸ Artinya, penggunaan hermeneutika harus tetap memperhatikan bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Allah SWT. untuk Nabi Muhammad Saw. dan sebagai hidayah untuk seluruh manusia. Ia juga menekankan hermeneutika lebih digunakan untuk mengembangkan penggalian makna yang relevan dan untuk kemasalahatan.¹⁹

Gagasan pengembangan *'ulûm al-Qur'ân* melalui hermeneutika akhirnya tidak menjadi gagasan dan paradigma tunggal di Indonesia. Kontestasi paradigma dalam *'ulûm al-Qur'ân* tetap selalu ada. Hingga kini ada dua gerbong, terdiri dari gerbong yang menerima hermeneutika dengan syarat tertentu dan gerbong yang menolak seluruhnya. Sebagaimana disebutkan Safrudin Edi Wibowo, sejak tahun 2008 hingga sekarang, kontestasi ini tidak

¹⁶Redaksi, "Profil Pendiri INSISTS", dalam <https://insists.id/profil-peneliti/>, Diakses, 08 Agustus, 2023.

¹⁷Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanad dan Amerika*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006, hal. viii-ix.

¹⁸Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2017, hal. 2. Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Mencari Islam dari Kanada dan Amerika...*, hal. vii.

¹⁹Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an...*, hal. 13 dan 187.

lagi *vis-à-vis* sebagaimana JIL vs INSISTS, melainkan berada di lingkungan akademik yang lebih terbuka.²⁰

Rahendra Maya (2022) menyatakan bahwa literatur *'ulûm al-Qur'ân* dari perguruan tinggi Indonesia sejak tahun 2009 hingga 2020 adalah bahan ajar *'ulûm al-Qur'ân* yang berkembang secara penyajian namun masih memiliki kekurangan. Perkembangan dari literatur-literatur itu ada pada model penyajian yang lebih variatif, baik dengan contoh yang mendalam, tabel yang memudahkan, model tanya jawab dan beberapa tema yang baru, di sini penjelasan soal hermeneutika juga terkadang dibahas. Sebagai buku dasar dan buku ajar, literatur seperti ini mengalami penyusutan secara kuantitas pembahasan. Rata-rata hanya 14 pembahasan agar sesuai dengan pembagian materi diskusi satu semester atau 14 pertemuan. Sementara beberapa kekurangan lain yang menjadi sorotan Rahendra adalah masih minimnya penulis *'ulûm Al-Qur'an* dari perempuan. Selain itu juga minimnya penggunaan referensi dari karya pesantren atau ulama Nusantara.²¹

Minimnya penulis *'ulûm Al-Qur'an* dari perempuan adalah problem bersama dalam khazanah intelektual muslim dunia, bukan hanya di Indonesia. Asma Sayeed pada tahun 2022 menyebut bahwa masih jarang perempuan yang berkontribusi dalam *'ulûm Al-Qur'an*. Salah satu tokoh perempuan yang memiliki perhatian di *'ulûm Al-Qur'an* adalah Farida Zomorrod, Profesor *'ulûm al-Qur'ân* dari Dâr al-Hadith al-Hassania, Maroko. Ia dikenal dengan gagasan transformatif untuk perempuan dan memimpin pusat studi perempuan, meskipun ia enggan disebut sebagai feminis.²² Sementara di Indonesia beberapa sarjana perempuan yang menulis *'ulûm Al-Qur'an* yaitu Sauqiyah Musafa'ah, Muflikhatul Khoiroh penyusun *Bahan Ajar Studi Al-Qur'an* dari UIN Sunan Ampel Surabaya, Radiatul Hasnah dari STAIN Batu Sangkar dan Rahmawati yang semuanya adalah karya bersama, bukan individu.²³

Problem lain yang masih dihadapi oleh intelektual muslim Indonesia adalah minimnya perujukan referensi serta kajian atas karya-karya *'ulûm Al-Qur'an* dari pesantren. Jika melihat dari gaya penyajian karya, orang-orang pesantren memang masih setia dengan konsep *syarah* atau *hâsiyah* yang

²⁰ Safrudin Edi Wibowo, *Kontroversi Penerapan Hermeneutika dalam Studi Al-Qur'an di Indonesia*, ... , hal. 396-397.

²¹ Rahendra Maya, "Kontribusi Studi Ulumul Qur'an Karya Ilmuwan Indonesia di Perguruan Tinggi dalam Rentang Tahun 2009-2020," *AL-QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 06 No 1 Tahun 2022, hal. 83-104.

²² Asma Sayeed. "'Ulûm al-Qur'ân and the Diffusion of a New Methodology: A Rare Female Contribution to Qur'anic Sciences." *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 24 No. 2 Tahun 2022, hal. 48-82.

²³ Rahendra Maya, Kontribusi Studi, "Ulumul Qur'an Karya Ilmuwan Indonesia di Perguruan Tinggi dalam Rentang Tahun 2009-2020," *AL-QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 06 No 1 Tahun 2022, hal. 101.

dianggap sebagai karya *pseudo-ilmiah* oleh Nurcholish Madjid. Meskipun begitu, terkadang mereka juga menulis karya yang mandiri. Hal ini memang perlu dianalisis lebih lanjut, mengapa karya-karya '*ulûm Al-Qur'an*' pesantren tidak dibicarakan dalam konteks yang lebih luas dengan karya dari sarjana perguruan tinggi. Kondisi ini justru mengingatkan bagaimana dulu para pengkaji tafsir Al-Qur'an pernah mengesampingkan karya tafsir yang berbahasa daerah dan rata-rata ditulis oleh ulama pesantren. Ruang kosong (*gap*) ini akhirnya dilengkapi oleh Islah Gusmian, Jajang A Rohmana dan penulis lain.²⁴ Pengesampingan karya seperti ini bisa saja terjadi karena karya pesantren sering kali dipublikasikan untuk kalangan terbatas dan relatif kecil daripada karya dari perguruan tinggi yang jangkauannya luas.²⁵

Hingga tesis ini ditulis, ada beberapa kitab '*ulum Al-Qur'an*' pesantren yang telah dikaji meski sedikit, misalnya kitab *Al-Murshi Al-Wajiz fi 'Ilm Al-Qur'an Al-Aziz* karya KH. Saleh Darat²⁶, kitab *Fath al-Kabîr bi Syarh Miftah al-Tafsîr* karya KH. Muhammad Mahfudz al-Termasi²⁷, *Ilmu at-Tafsîr: Ushûluhû wa Manâhijuhû* karya Muhammad Afifuddin Dimiyati²⁸ dan *at-Tasrîh al-Yasîr fi 'Ilm at-Tafsîr* karya KH. Sya'roni Ahmadi.²⁹ Minimnya kajian atas kitab '*ulum Al-Qur'an*' pesantren seperti ini menunjukkan bahwa masih ada tugas riset lebih luas untuk menyandingkan karya-karya dari pesantren agar setara dengan karya-karya perguruan tinggi. Melakukan riset tentang kitab '*ulum Al-Qur'an*' pesantren dengan lebih luas, mendetail dan tidak parsial akan menguji kembali tesis yang disampaikan oleh Nurcholis Madjid dan Nasr Hamid Abu Zaid bahwa literatur '*ulum Al-Qur'an*' adalah repetitif, tidak ilmiah atau *pseudo-ilmiah*.

Diskusi tentang literatur *syarah* atau *hâsiyah* secara setara, tidak parsial dan mendetail sebenarnya telah dimulai di Barat. *Syarah* dalam bahasa

²⁴ Beberapa contoh kitab Tafsir yang diperhatikan oleh Islah Gusmian adalah *Tafsir Al-Ibrîz* karya KH. Bisri Mustafa, *Al-Iklîl* karya KH. Misbah Zainul Mustafa, *Faidh ar-Rahmân* karya KH. Saleh Darat dan *Raudhah al-'Irfân* karya KH. Ahmad Sanusi. Selengkapnya, Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," dalam *Jurnal Nun*, Vol. 1 No. 1, 2015, hal. 3.

²⁵ Jajang A Rohmana, "Kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol.6 No.1, Tahun 2013, hal. 198.

²⁶ Muhammad Fathur Rozaq, "Kultur Ilmu Alquran di Jawa: Studi Kitab Al-Murshid al-Wajiz fi 'Ilm al-Qur'an al-'Aziz," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, Vol. 09 No. 2 Tahun 2019, hal. 170–192.

²⁷ Zaenatul Hakamah, "Konsep Uloomul Qur'an Muhammad Mahfudz Al-Tarmasi Dalam Manuskrip Fath Al-Kabîr Bi Syarh Miftâh Al-Tafsîr," *Nun: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir Di Nusantara* 4, no. 1 (2018).

²⁸ Ahmad Syaifuddin Amin, *Mengokohkan Otoritas Mufasssir melalui Usûl al-Tafsîr: Review Kitab 'Ilm al-Tafsîr: Ushûluhû wa Manâhijuhû* karya Muhammad Afifuddin Dimiyati," *Diyâ' al-Afkâr*, Vol. 9 No. 02, Tahun 2021, hal. 215.

²⁹ M. Ulil Albab, *Studi Analisis Qira'at dalam Kitab at-Tasrîh al-Yasîr fi 'Ilm at-Tafsîr* karya KH. Sya'roni Ahmadi, Skripsi, STAIN Kudus, 2017.

Inggris dimaknai oleh para sarjana sebagai *commentary*. Istilah ini juga digunakan untuk menyebut karya tafsir.³⁰ Asad Q. Ahmed dan Margaret Larkin pada tahun 2013 menulis artikel dengan judul *The Hasyiyya and Islamic Intellectual History*. Dalam artikel tersebut mereka memberikan catatan tambahan bahwa *commentary* dipilih untuk menjelaskan karya-karya yang merupakan komentar atau penjelas dari karya yang lain. Istilah *commentary* digunakan untuk karya-karya yang disebut sebagai *syarah*, *hasyiyah*, *taqrîr*, *tahrîr* dan lain sebagainya. Mereka secara terang-terangan menyebut bahwa *commentary* dipilih bukan untuk menyamaratakan istilah-istilah tersebut, justru ia memilihnya untuk memudahkan uraian dalam artikelnya.³¹

Asad Q. Ahmed dan Margaret Larkin dalam artikel tersebut menyampaikan pengantar atas kompilasi makalah, setelah dilaksanakannya Seminar dengan tema *The Hasyiyya and Islamic Intellectual History* pada Oktober tahun 2012 di Universitas California, Berkeley. Beberapa makalah itu kemudian diterbitkan dalam *Journal Oriens Volume 41 Issue 3-4*. Seminar dan makalah-makalah tersebut mempertanyakan kembali asumsi umum yang menyebut bahwa periode pasca klasik sekitar abad ke 6-13 Hijriyah atau 12-19 Masehi adalah era kegelapan Islam, hanya karena literatur yang terbit mengandung substansi repetitif. Para peneliti tersebut ingin mematahkan asumsi tersebut, karena menurut mereka penilaian kemunduruan adalah penilaian yang tidak dilandasi dengan kajian mendalam. Melalui berbagai kajian baru yang mendalam, para penulis di buku itu berkesimpulan bahwa tradisi literatur Islam pasca-klasik adalah tradisi yang dinamis.³²

Ungkapan yang disampaikan oleh Asad Q. Ahmed, Margaret Larkin, dan beberapa penulis kajian bahwa untuk menilai karya *syarah* dan *hâsyiyah* haruslah dilalui dengan kajian yang mendalam dan tidak menggeneralisir. Semangat mereka menjadi inspirasi riset ini karena ada banyak *syarah* dan *hâsyiyah* oleh penulis pesantren atas satu karya *nazham* terkenal dari abad pertengahan. Karya ini adalah *nazham* atau puisi yang berisi pengetahuan ‘*ulûm Al-Qur’an*’ dengan judul *Manzhûmah at-Tafsîr* dan ditulis oleh ‘Abd al-‘Azîz Az-Zamzami (w. 976 H/1568 M). *Manzhûmah at-Tafsîr* ini memiliki keistimewaan dari segi penyajian dan segi pengaruhnya. Secara penyajian, Az-Zamzami menampilkan *nazham* yang padat dan ringkas dengan mengikuti alur sesuai tulisan ringkas As-Suyûthi dalam *An-Niqâyah* khususnya di bab

³⁰ Walid A. Saleh, “The Qur’an Commentary of al-Bayḍawī: A History of Anwār al-tanzîl,” dalam *Journal of Qur’anic Studies* 23.1 (2021): 71–102.

³¹ Asad Q. Ahmed dan Margaret Larkin, *The Hasyiyya and Islamic Intellectual History*, dalam *Oriens*, Vol. 41 No. 3-4, Tahun 2013, hal. 213.

³² Asad Q. Ahmed dan Margaret Larkin, “The Hasyiyya and Islamic Intellectual History,” dalam *Oriens*, Vol. 41 No. 3-4, Tahun 2013, hal. 214.

ilmu Tafsir.³³ Sementara secara pengaruh, *nazham* ini sudah direspons oleh banyak ulama bahkan hingga kini (hal ini akan diulas lebih lanjut di bab 3).

Nazham ini di lingkungan pesantren Indonesia adalah karya yang terkenal, namun di perguruan tinggi Indonesia tidak pernah disebutkan dalam bahan ajar *'ulûm Al-Qur'an*.³⁴ Penilaian bahwa karya ini terkenal bisa diketahui dari adanya enam karya *syarah*, satu karya *hâsiyah* dan satu karya *ta'liqât* (catatan tambahan) oleh penulis pesantren Indonesia sejak tahun 1935-an hingga tahun 2022. Selain itu, kitab *nazham* ini dan salah satu *syarah*-nya juga menjadi kurikulum wajib pesantren untuk Pendidikan Diniyah Formal Wustha (setingkat Sekolah Menengah Pertama) di bawah naungan Kementerian Agama Republik Indonesia sejak tahun 2017. Disebutkan dalam Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum (KDSK) bahwa kitab-kitab yang digunakan merupakan kitab yang *mu'tamad* (yang diakui) dan otoritatif di pesantren. Kurikulum *Wustha* mencakup kitab *Itmâm ad-Dirayah li Qurrâ' an Niqâyah* karya Jalaluddin As-Suyuthi (w. 911 H), kitab *Manzhûmah at-Tafsir* karya 'Abd al-'Azîz Az-Zamzamî (w. 976 H), kitab *Nahju at-Taysîr* karya Sayyid Muhsin al-Musawa al-Hadhrami al-Falimbani (w. 1354 H), kitab *Mawâqi' al-'ulûm fi Mawâqi' an-Nujûm* karya Jalaluddin al-Bulqînî (w. 824 H), dan kitab *at-Tafsir fi Qawâ'id 'Ilm at-Tafsir* karya Muhammad bin Sulaiman al-Kâfîji (w. 879 H).³⁵

Bertolak dari bukti awal tentang *Manzhûmah at-Tafsir Az-Zamzamî* yang berpengaruh di pesantren Indonesia, kajian lebih mendalam mengenai karya ini dan *syarah*-nya menjadi penting untuk dilakukan. Hal ini juga didasarkan atas beberapa alasan. *Pertama*, Kajian Martin van Bruinessen pada tahun 1990-an terhadap kurikulum kitab kuning pesantren tidak mencatat *Manzhûmah at-Tafsir Az-Zamzamî* sebagai pelajaran wajib,³⁶ padahal tahun 1935-an telah ada penulis pesantren yang menulis *syarah*-nya. *Kedua*, data-data mengenai *syarah* *Manzhûmah at-Tafsir Az-Zamzamî* masih tercecer, bahkan karya katalog pada tahun 2020 dan kajian sanad (transmisi keilmuan)

³³Terkait tahun wafat Abd al-'Azîz az-Zamzamî terdapat perbedaan pendapat, ada yang menyebut tahun 973 H, namun ada juga yang menyebut 976 H. Lebih lanjut Sayyid Alwi bin Sayyid 'Abbas Al-Maliki, *Faidh al-Khabîr wa Khalâsatuhû at-Taqrîr*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba'ah, t.th, hal. I ; *Al-Kawâkib As-Sâirah bia'yân al-Mi'ah al-âsyirah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1977, Jilid 3, hal. 149.

³⁴Kajian Rahendra Maya menyebutkan setiap referensi yang digunakan dalam literatur *'ulûm Al-Qur'an* dari perguruan tinggi sejak tahun 2009 hingga 2022, hasilnya tidak ada yang mengutip dari kitab *Manzhûmah at-Tafsir* karya 'Abd al-'Azîz Az-Zamzamî. Baca lebih lanjut, Rahendra Maya, *Kontribusi Studi*, "Ulumul Qur'an Karya Ilmuwan Indonesia di Perguruan Tinggi dalam Rentang Tahun 2009-2020," ..., hal. 83-104.

³⁵Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 6963 tahun 2017 tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Pendidikan Diniyah Formal Wustha, hal. 18-19.

³⁶Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 158-159.

di bidang Al-Qur'an yang diterbitkan pada tahun 2022 hanya mencatat dua karya *syarah* saja dari Indonesia, padahal sebenarnya ada enam.³⁷ *Ketiga*, belum ada yang menggali khazanah literatur *'ulûm Al-Qur'an* Nusantara secara komprehensif, khususnya dari sisi konstruksinya. Mengacu pada alasan-alasan tersebut, maka karya tulis ini akan membahas "Konstruksi *'Ulûm Al-Qur'an* Pesantren: Tradisi *Syarah Manzhûmah at-Tafsîr Az-Zamzamî* di Indonesia."

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan, ada beberapa masalah yang bisa diidentifikasi dari uraian di atas:

1. Literatur *'ulûm Al-Qur'ân* secara general dinilai sebagai karya yang repetitif dan tidak ilmiah.
2. Pendekatan modern menawarkan integrasi hermeneutika terhadap *'ulûm al-Qur'ân* berdampak pada respons penerimaan dan penolakan.
3. Literatur *'ulûm Al-Qur'ân* pesantren kurang mendapatkan perhatian daripada literatur *'ulûm Al-Qur'ân* perguruan tinggi, terlebih karya itu berbentuk *syarah* dan *hâsyiyah*.
4. *Syarah Manzhûmah at-Tafsir* Az-Zamzamî di Indonesia perlu ditelusuri lebih lanjut untuk mengetahui konstruksi *'ulûm Al-Qur'ân* yang komprehensif.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Berdasarkan uraian identifikasi masalah di atas, pembahasan riset ini dibatasi agar lebih spesifik dan mendalam pada analisis konstruksi *'ulûm Al-Qur'ân* pesantren yang menjaga tradisi *syarah Manzhûmah at-Tafsîr az-Zamzamî* eksis di Indonesia hingga era sekarang.

Adapun yang rumusan masalah dalam riset ini terbagi menjadi rumusan masalah mayor dan minor. Rumusan minor adalah rumusan masalah yang berfungsi menunjang terjawabnya rumusan mayor. Rumusan masalah mayor yaitu bagaimana konstruksi *'ulûm Al-Qur'ân* dalam tradisi *syarah Manzhûmah at-Tafsîr az-Zamzamî* oleh pensyarah Indonesia?

Sementara rumusan minornya yaitu:

³⁷Katalog yang dimaksud adalah *Ats-Tsabat Al-Indûnisiyyu* yang berisi daftar karya-karya ulama Indonesia. Lebih lanjut, Nanal Ainal Fauzi bin Muddatsir, *Ats-Tsabat Al-Indûnisiyyu*, Pati: Dâr Turats Ulama Nusantara, 2020, hal. 63. Sementara karya tentang *sanad* (transmisi keilmuan) di bidang Al-Qur'an yang dimaksud adalah *Sanad Qur'an dan Tafsir di Nusantara: Jalur, Lajur, dan Titik Temunya*. Lebih lanjut, Zainul Milal Bizawie, *Sanad Qur'an dan Tafsir di Nusantara: Jalur, Lajur, dan Titik Temunya*, Tangerang Selatan: Pustaka Compass, 2022, hal. 256.

1. Bagaimana diskursus *'ulûm Al-Qur'an* klasik dan modern, termasuk juga yang ada di pesantren Indonesia?
2. Bagaimana ketokohan 'Abd al-Aziz az-Zamzami melalui karya *Manzhûmah at-Tafsîr* dan pengaruhnya di Indonesia?
3. Bagaimana proses detail terbentuknya konstruksi *'ulûm Al-Qur'an* melalui tradisi *syarah Manzhûmah at-Tafsîr* az-Zamzamî oleh pensyarah Indonesia?

D. Tujuan Penelitian

Merujuk pada identifikasi dan rumusan masalah yang telah diuraikan sebelumnya, maka penelitian ini memiliki tujuan sebagai berikut:

1. Menganalisis ragam argumen terkait literatur *'ulûm Al-Qur'an* yang dinilai repetitif dan tidak ilmiah.
2. Menganalisis dinamika wacana integrasi *'ulûm Al-Qur'an* dengan hermeneutika sebagai bagian dari respons modernitas.
3. Mengeksplorasi karya literatur *'ulûm Al-Qur'an* pesantren sebagai karya yang berpengaruh dalam kehidupan beragama dan dipandang sama dengan karya perguruan tinggi.
4. Menguraikan konstruksi *'ulûm Al-Qur'an* pesantren yang terbentuk melalui tradisi *Syarah Manzhûmah at-Tafsîr* Az-Zamzamî.

E. Manfaat Penelitian

Merujuk Penelitian ini memiliki beberapa manfaat atau signifikansi. Pertama adalah manfaat akademis, kedua adalah manfaat sosial, dan ketiga adalah manfaat untuk personal.

1. Secara akademis, manfaat dari penelitian ini yaitu menunjukkan konstruksi *'ulûm Al-Qur'an* pesantren yang terbentuk, dijaga dan berkembang di Indonesia melalui tradisi *Syarah Manzhûmah at-Tafsîr* Az-Zamzamî.
2. Secara sosial, manfaat dari penelitian ini yaitu memberikan paradigma yang adil dalam melihat kondisi sosial masyarakat muslim Indonesia, khususnya terhadap masyarakat dan karya dari pesantren. Paradigma yang adil berarti melihat bahwa karya pesantren juga setara kedudukannya dengan karya perguruan tinggi atau instansi lainnya.
3. Secara personal, manfaat dari penelitian ini yaitu mengembangkan wawasan melalui diskusi tentang tradisi *Syarah Manzhûmah at-Tafsîr* Az-Zamzamî, serta sebagai salah satu syarat untuk menyelesaikan tugas Pendidikan Pascasarjana Universitas Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta.

F. Kerangka Teori

Penelitian ini akan menggunakan dua kerangka teori yaitu konstruksi sosial oleh Peter Berger dan Thomas Luckman, serta tradisi genealogis oleh Walid A. Saleh. Berikut penjelasannya:

1. Konstruksi Sosial

Konstruksi sosial memiliki arti yang luas dalam sosiologi. Hal ini biasanya dihubungkan dengan realitas sosial atau pengaruh sosial dalam pengalaman hidup individu.³⁸ Realitas diartikan sebagai kualitas yang berkaitan dengan fenomena yang diakui, bukan berdasarkan kemauan sendiri. Berger mengatakan realitas ada kaitannya dengan pengetahuan, sehingga pengetahuan diartikan sebagai akumulasi dan pemahaman realitas yang diwariskan kepada masyarakat. Kemudian konsep pengetahuan tersebut dikemas melalui bangunan konstruksi sosial. Peter Berger dan Thomas Luckman menilai konstruksi sosial memiliki tiga momen kekuatan. *Pertama*, eksternalisasi yaitu adanya peran sentral yang mampu memberikan mekanisme konkret, di mana budaya dapat mempengaruhi pikiran dan tingkah individu. *Kedua*, objektivasi yaitu konstruksi sosial mampu mewakili kompleksitas dalam satu budaya tunggal. *Ketiga*, internalisasi adanya praktik yang bersifat konsisten dengan masyarakat dan waktu. Teori sosial Peter Berger dan Thomas Luckmann ini berusaha mengaktualisasikan individu sebagai aktor aktif yang membentuk realitas sosial dari objektif melalui dialektik yang berjalan secara simultan, yaitu eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.³⁹

Berikut penjelasan tentang tiga momen simultan dalam konsep konstruksi sosial oleh Peter Berger dan Thomas Luckmann;

- a. *Eksternalisasi*, realitas sosial diciptakan oleh manusia. Berger dan Luckmann berpendapat bahwa realitas sosial bukan hanya suatu entitas yang ada di luar manusia, namun realitas sosial ada karena diciptakan oleh manusia melalui interaksi sosial, komunikasi, dan proses simbolik. Adanya kesadaran intensional, di mana kesadaran itu dialami sebagai yang ada dalam dunia fisik, lahiriyah atau dipahami sebagai unsur suatu kenyataan subyektif batiniah.⁴⁰ Fenomena tradisi *syarah* *Manzhûmah at-Tafsîr Az-Zamzâmî* di pesantren Indonesia memiliki proses transmisi teks dari realitas

³⁸ Charles R. Nangi, "Konstruksi Sosial dalam Realitas Sosial," Jurnal ASE, 2011, Vol. 7, No. 2, hal. 2.

³⁹ Peter Berger dan Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge*, USA: Penguin Books, 1996, hal. 21.

⁴⁰ Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, diterjemahkan oleh Hasan Basari dari judul *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge*, Jakarta: LP3ES, 2012, hal. 29.

sosial hingga sampai pada penulis dan dipraktikan dalam pengajaran di pesantren Indonesia. Apalagi, teks *syarah Manzhûmah Tafsîr Az-Zamzami* dikenal sebagai perantara pengajaran 'ulûm Al-Qur'an yang mudah, karena mengandung *nazham-nazham* yang indah dan mudah untuk dihafalkan. Hal ini menunjukkan adanya proses gejala batin penulis hingga membentuk teks yang dianggap sebagai yang menentukan pemikiran manusia.

- b. *Objektivasi*, Berger dan Luckmann menggunakan konsep ini sebagai sesuatu yang bersifat objektif dan independen dari individu. Norma-norma sosial atau nilai-nilai masyarakat dianggap sebagai hal yang mutlak dan tidak dapat diubah. Sedangkan manusia tidak terbatas pada lingkungan fisik tertentu, mereka memiliki agen yang menyebabkan ada gerakan untuk diterapkan pada individu maupun masyarakat luas. Karena bisa dikatakan bahwa setiap individu yang dilahirkan ke dunia memiliki pemahaman yang kuat tentang realitas dunia. Sebuah pemahaman yang kuat mereka pelajari atau mereka dapatkan dari agen (yang didefinisikan seperti orangtua, guru, tokoh agama dan lain sebagainya). Dengan begitu, pola pemahaman ini diterima, kemudian dikonstruksi, dikonfirmasi, dan direproduksi. Terus menerus diperbarui hingga menjadi kompleksitas ideologi dan rutinitas (institusi sosial) hingga ada praktik tradisi.⁴¹

Semua kegiatan manusia bisa mengalamai proses pembiasaan, ini berlaku untuk aktivitas sosial maupun non-sosial. Pembiasaan membawa keuntungan psikologis karena dasarnya manusia terdapat struktur naluri yang tidak terarah. Berger dan Luckmann memahami objektivasi dengan adanya pelembagaan. Lembaga-lembaga selalu memiliki sejarah yang menghasilkan masyarakat dan untuk memahami suatu lembaga secara memadai, pasti diawali dengan memahami proses historis dimana lembaga tersebut ditimbulkan. Pelembagaan ini pada empirisnya adalah cenderung untuk bersatu. Agar fenomena ini tidak diterima begitu saja, maka harus dijelaskan dengan cara mengemukakan argumen yang relevan dengan suatu kolektivitas. Pesantren juga merupakan lembaga yang memiliki otoritas untuk mengedepankan pengetahuan keagamaan. Tulisan ini pada tahap objektivasi akan mengulas bagaimana institusionalisasi pesantren melakukan praktik pengajaran dan penulisan 'ulûm Al-Qur'an yang menggunakan kitab *syarah Manzhûmah Tafsîr Az-Zamzami*. Praktik ini sudah dan masih dilakukan terus menerus oleh pesantren.

- c. *Internalisasi*, Berger dan Luckmann menjelaskan bahwa internalisasi merupakan proses di mana individu mengadopsi dan menginternalisasi norma-norma, nilai-nilai, dan praktik keyakinan masyarakat sebagai bagian dari diri mereka sendiri. Dengan begitu, hal-hal yang semula dianggap

⁴¹ Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan, ...*, hal. 63, 92 dan 126.

sebagai norma eksternal kemudian menjadi norma internal. Internalisasi merupakan pemahaman atau penafsiran yang langsung dari suatu peristiwa obyektif sebagai pengungkapan suatu makna. Artinya, sebagai suatu manifestasi dari proses-proses subyektif orang lain. Dengan begitu, akan menjadi lebih bermakna secara subyektif diri sendiri.⁴² Untuk melangkapi data internalisasi, maka perlu argumen atau resepsi dari pada individu yang berada pada lapisan lembaga yang melakukan sebuah tradisi tersebut.

Konstruksi sosial ini merupakan kerangka utama yang akan didukung dengan kerangka teori tradisi genealogis dan syarah sebagai tradisi.

2. Tradisi Genealogis

Penyebutan *syarah* *Manzhûmah at-Tafsîr Az-Zamzamî* sebagai suatu tradisi, maka teori tradisi genealogis juga digunakan di sini.⁴³ Walid A. Saleh mengulasnya dalam *The Formation of the Classical Tafsir Tradition*. Awalnya, teori ini merupakan teori yang digunakan oleh Walid A. Saleh untuk menjawab asumsi di mana banyak sarjana yang menyebut karya tafsir era klasik dan pertengahan hanyalah pengulangan dari karya-karya tafsir sebelumnya, bahkan ada yang menyebut tidak orisinal atau terkesan statis. Kondisi ini jelas sama dengan yang dialami oleh literatur *'ulûm al-Qur'ân* yang berupa *syarah*. Teori ini digunakan dengan menganalisis dua metode, pertama analisa konten secara mendalam, kedua menghubungkan suatu karya dengan karya yang muncul sebelum dan sesudahnya untuk melihat *continuity* (keberlangsungan) dan *change* (perubahan). Pembacaan dengan tradisi genealogis ini berfungsi untuk melihat perkembangan *syarah* *Manzhûmah at-Tafsîr* di Indonesia. Hal ini akan berfungsi dalam menganalisis proses eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi dalam konstruksi sosial.

Dalam kerangka ini, akan ada beberapa tokoh yang penulis kutip untuk menguatkan argumen yang dibangun melalui tradisi genealogis Walid A. Saleh. Pertama adalah Fadhli Lukman dan kedua adalah Ahmed El-Shamsy. Fadhli Lukman memiliki gagasan mengenai telaah historiografi tafsir di Indonesia dalam dua artikelnya. Pertama adalah “Telaah Historiografi Tafsir Indonesia: Analisis Makna Konseptual Terminologi Tafsir Nusantara” (2021), sementara yang kedua yaitu “Menjadi Sejarawan Tafsir: Beberapa Asumsi Metodologis Penelitian Tafsir Indonesia” (2021).

Fadhli Lukman membahas bagaimana para peneliti terkini membangun terminologi tafsir Nusantara yang marak digunakan. Ia berargumen bahwa selama ini ada dua model yang berbeda, (1) sejarah yang menempatkan tafsir di Indonesia dalam peta besar sejarah tafsir dunia. (2)

⁴² Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan, ...*, hal. 176 dan 222.

⁴³ Walid A. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition*, Leiden: Brill, 2004, hal. 15.

sejarah yang menekankan konteks internal dan lokalitas tafsir, yang ia sebut sebagai perspektif turunan dari Islam Nusantara yang digagas Nahdlatul Ulama pada Muktamar tahun 2015. Selanjutnya, Lukman menawarkan perspektif baru dengan terminologi tafsir Nusantara yakni perspektif tradisi genealogis yang diprakarsai oleh Walid A. Saleh.⁴⁴

Dampak dari pembacaan tradisi genealogis Walid A. Saleh yaitu, peneliti tidak hanya menganalisis dari konteks non-tafsirnya saja, baik segi politik, budaya, sosial dan yang lainnya. Melainkan juga ada analisis dari konteks tafsir itu sendiri. Bagaimana hubungan satu tafsir dengan tafsir lainnya.⁴⁵ Bagi Lukman, untuk mengembangkan terminologi tafsir Indonesia, maka seseorang perlu menjadi sejarawan tafsir terlebih dahulu. Dengan begitu, refleksi atas karya-karya tafsir yang kuat nilai keindonesiaannya dapat dikonsepsikan lebih kuat untuk mengembangkan tafsir Indonesia ke depannya.

Sementara tokoh kedua yang menunjang argumen adalah Ahmed El-Shamsy melalui karyanya *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition* (2020). Dalam tulisan ini El-Shamsy mengulas peran penerbit buku Islam klasik di dunia modern, risetnya menunjukkan bahwa banyak literatur klasik pernah termarjinalkan dan hilang dari sejarah intelektual Islam. El-Shamsy membagi periode sejarah intelektual Islam menjadi tiga era, pertama era klasik dari abad ke-9 sampai abad ke-15. Kemudian pada abad ke-16 sampai abad ke-19 adalah era pasca klasik. Sementara era modern dari abad ke-20 sampai sekarang.

El-Shamsy menyebut bahwa karakteristik karya di era pasca klasik berbeda dengan era klasik yang rata-rata aktivitas intelektual justru terbatas pada karya berbentuk *syarah* (penjelasan), *hâsyiyah* (penjelasan atas syarah), hingga *mulakhas* (ringkasan).⁴⁶ Tradisi yang berbeda itu kemudian menjadi metode utama dalam pendidikan keislaman, ditambah lagi era pasca klasik ada aturan murid tidak bisa membaca buku secara mandiri tanpa ada bimbingan sang guru. Beberapa tokoh di atas adalah penyokong kajian atas literatur *syarah Manzhûmah at-Tafsîr az-Zamzamî* dengan analisis tradisi genealogis agar dapat semakin artikulatif. Meskipun begitu, penulis tidak menutup kemungkinan akan ada banyak tokoh lagi yang penulis jadikan sebagai referensi pengolahan argumen.

⁴⁴ Fadhli Lukman, "Telaah Historiografi Tafsir Indonesia: Analisis Makna Konseptual Terminologi Tafsir Nusantara," *Jurnal Suhuf*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2021, hal. 49-77.

⁴⁵ Fadhli Lukman, "Menjadi Sejarawan Tafsir: Beberapa Asumsi Metodologis Penelitian Tafsir Indonesia," dalam Mahbub Ghazali (ed.) *Dialakatika Keilmuan Ushuluddin: Epistemologi, Diskursus & Praksis*, Yogyakarta: Q-Media, 2021, hal. 87-88.

⁴⁶ Ahmed El-Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*, Princeton: Princeton University, 2020, hal. 32.

G. Tinjauan Pustaka

Penulis ingin menunjukkan peta kepastakaan yang berkembang mengenai literatur *'ulûm al-Qur'ân* secara umum dan secara khusus di Indonesia, paling tidak dengan pelacakan satu dekade terakhir. Hal ini untuk menunjukkan bahwa kajian terhadap *'ulûm al-Qur'ân* klasik, khususnya terkait *Manzhûmah Tafsîr al-Zamzamî* masih minim. Penulis ingin menguraikan perkembangan kajian *'ulûm al-Qur'ân* dalam lingkup global terlebih dahulu. Berikut persebaran di antaranya:

Pertama, Yusuf Olawale Owa-Onire Uthman pada tahun 2022 menulis satu artikel dengan judul "*Qur'anic Science: Rapid Guide on The Occasions of The Qur'anic Revelation and Its Benefit*". Kajian ini tidak secara spesifik membahas literatur *'ulûm al-Qur'ân*. Justru lebih pada pembahasan salah satu cabang *'ulûm al-Qur'ân* yaitu *asbâb nuzûl*.⁴⁷

Kedua, Asma Sayeed pada tahun 2022 menulis artikel dengan judul "*Ulûm al-Qur'ân and the Diffusion of a New Methodology: A Rare Female Contribution to Qur'anic Sciences*". Dalam artikel ini, Asma Sayeed menyoroti minimnya kontribusi perempuan dalam literatur *'ulûm al-Qur'ân*. Salah satu tokoh yang menurutnya berperan adalah Farida Zomorrod, Profesor *'ulûm al-Qur'ân* di Dâr al-Hadith al-Hassania, Maroko. Tokoh ini bagi Asma adalah tokoh yang unik, ia memimpin suatu pusat studi perempuan, namun menolak feminisme. Meskipun begitu, ia tidak bisa disebut sebagai tokoh konservatif mutlak, karena karyanya mengisyaratkan adanya potensi transformasi sosial dengan metodologi tafsir yang humanis dengan manhaj dan hukum yang matang. Asma Sayeed pun menyebutnya sebagai feminis tertutup. *'Ulûm Al-Qur'ân* yang dikembangkan oleh Zomorrod ini disebut sebagai *manhaj mushthalâhî* atau studi terminologis.⁴⁸

Ketiga, Hakan Coruh tahun 2019 menulis salah satu bab buku dengan judul "*Nursi's Approach to the Qur'anic Sciences*". Dalam subbab ini Coruh mengulas beberapa pembahasan berdasarkan pandangan Badiuzzaman Said Nursi (1877-1960), tokoh pembaharu dari Turki. Adapun beberapa pembahasan *'ulûm al-Qur'ân* Said Nursi yaitu mengenai *asbâb al-nuzûl*,

⁴⁷Yusuf Olawale Owa-Onire Uthman, "Qur'anic Science: Rapid Guide on The Occasions of The Qur'anic Revelation and Its Benefit," *Al-Afkar: Journal for Islamic Studies*, Vol. 05 No. 2 Tahun 2022, hal. 42-51.

⁴⁸Asma Sayeed. "'Ulûm al-Qur'ân and the Diffusion of a New Methodology: A Rare Female Contribution to Qur'anic Sciences." *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 24 No. 2 Tahun 2022, hal. 48-82.

*naskh & mansûkh, muhkam & mutasyâbih, i'jâz Al-Qur'ân, qashâsh Al-Qur'ân, musykîl Al-Qur'ân, dan munâsabât al-Qur'ân*⁴⁹.

Keempat, Jannat Taftahi, Seyyed Mahmoud Mirzaee al-Husayni dan Ali Nazari pada tahun 2017 meneliti '*ulûm al-Qur'ân* dengan judul "Qur'anic Sciences from Abdul Hamdi Farahi's Perspective (1863-1930)". Penelitian ini mengulas pandangan Farahi, seorang penerjemah dari India yang menulis kitab *Nazm Al-Qur'an*. Beberapa kekhasannya diulas di sini seperti tidak diterimanya israiliyat, kemudian ia juga menawarkan gagasan baru tentang koherensi, interkoneksi antara ayat dan surah, *asbâb al-nuzûl*, huruf *muqâtha'ah* dan lain sebagainya.⁵⁰

Kelima, Junaid Ahmad Hashimi dan Soumia Aziz tahun 2014 menulis artikel dengan judul "*Qur'anic Sciences in The Subcontinent an Analytical Study of Different Approaches*". Hashimi secara khusus menganalisis peran yang dilakukan oleh Shah Wali Allah Dehlawi (w.1762) dan keturunannya, seorang tokoh dari daerah *Sub-continent* India. Dalam penelusurannya, Hashimi menyebut bahwa keilmuan Al-Qur'an di daerah tersebut bukan hanya mengutip karya klasik, namun juga menambahkan gagasan baru. Keilmuan Al-Qur'an yang dibawa dan dikembangkan oleh para ulama daerah *Sub-continent* India itu, berhasil membentuk format literatur Al-Qur'an yang beragam, baik berbahasa Arab, Persia, dan Urdu.⁵¹

Keenam, Nablur Rahman Annibras meneliti gebealogi intelektual *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'an* karya Jalâluddîn As-Suyûthî. Dalam riset ini ia ingin menunjukkan bagaimana perdebatan antara pihak yang menjadikan karya *Al-Itqân* sebagai sumber utama '*ulûm Al-Qur'an* dan pihak yang menyebut As-Suyûthî adalah penyebab kemandegan studi ini. Dari penelusuran genealogis, disimpulkan bahwa As-Suyûthî menulis *Al-Itqân* karena adanya interaksi dengan banyak karya sebelumnya. Ia juga menunjukkan bahwa *Al-Itqân* hingga sekarang memiliki hegemoni kuat karena adanya dua kuasa, kuasa internal dan eksternal. Kuasa internal maksudnya adalah penyajian dari As-Suyûthî yang ia sebut memang istimewa sehingga berhasil membawa kuasa eksternal yang kemudian banyak sekali yang merujuk sebagai bahan utama.⁵²

⁴⁹ Hakan Coruh. *Modern Interpretation of the Qur'an: The Contribution of Bediuzzaman Said Nursi*. Swiss: Palgrave Macmillan Springer, 2019.

⁵⁰ Taftahi Jannat, and Ali Nazari. "Qur'anic Sciences from Abdul Hamid Farahi's Perspective (1863-1930)." *International Journal of Applied Linguistics and English Literature*, Vol. 06 No.7 Tahun 2017, hal. 73-80.

⁵¹ Junaid Ahmad Hashimi dan Soumia Aziz, "Qur'anic Sciences in The Subcontinent an Analytical Study of Different Approaches," *Al-Qalam*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2014, hal. 21-39.

⁵² Nablur Rahman Annibras, *Gebealogi Intelektual Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'an Karya Jalâluddîn As-Suyûthî*. Disertasi S3 Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, (belum diterbitkan) 2022.

Selanjutnya, penulis menyoroti peta literatur *'ulûm al-Qur'ân* khusus di Indonesia. Berikut persebarannya:

Pertama, Rahendra Maya pada tahun 2022 menulis artikel dengan judul “Kontribusi Studi ‘Ulûm Al-Qur’an Karya Ilmuwan Indonesia di Perguruan Tinggi dalam Rentang Tahun 2009-2020”. Dalam kajian ini, ia mengapresiasi 21 literatur yang diproduksi oleh perguruan tinggi. Sayangnya, ia hanya menyoroti seberapa banyak karya-karya *'ulûm al-Qur'ân* oleh penulis Indonesia yang dirujuk dalam penulisan di 21 karya tersebut. Ia juga hanya menampilkan beberapa pembahasan yang tertampung dalam karya-karya tersebut. Di sini, ia tidak melakukan kajian ilmiah secara kritis, sehingga tidak nampak aspek apa yang sama dengan karya-karya masa lampau, dan aspek mana yang berbeda.⁵³

Kedua, Muhammad Fathur Rozaq tahun 2019 menulis “Kultur Ilmu Al-Qur’an di Jawa: Studi Kitab *Al-Murshî Al-Wajîz fî ‘Ilm Al-Qur’an Al-Azîz*”. Dalam artikel ini, Rozaq berasumsi bahwa kitab karangan KH. Muhammad Shaleh Darat yang ringkas ini ditulis penuh pertimbangan sesuai era itu. Menurutnya, KH. Shaleh darat menuliskan kitab ini dengan adanya transmisi dan transformasi yang sesuai dengan kultur masyarakat Jawa. Munculnya asumsi tersebut, ia buktikan dengan pelacakan sosiologis.⁵⁴

Ketiga, Muhsin pada tahun 2018 menulis artikel dengan judul “Kajian Karya-Karya ‘Ulûm Al-Qur’ân di Indonesia dari Tahun 2009-2017”. Ia menganalisis 20 karya berbahasa Indonesia yang ditulis oleh sarjana perguruan tinggi. Dalam analisisnya ada dua penyebab mengapa karya-karya itu ditulis, pertama karena kebutuhan akademik dan kedua karena untuk masyarakat umum. Dalam pelacakan Muhsin juga, referensi berbahasa Arab yang digunakan dalam karya-karya tersebut yaitu *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’ân* karya al-Zarkasyî, *Al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân* karya al-Suyûthî, *Mabâhîts fî ‘Ulûm Al-Qur’ân* karya Manna’ Khalîl Al-Qattan, *Manâhil al-Irfan fî ‘Ulûm Al-Qur’ân* karya Az-Zarqani, dan *Al-Tibyân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân* karya Ali al-Shâbunî.⁵⁵ *Keempat*, Agung Perdana Kusuma tahun 2017 menulis artikel “Kajian *'Ulûm Al-Qur'ân* dalam Pandangan Mufassir Nusantara Tgk.

⁵³Rahendra Maya, Kontribusi Studi, “Ulumul Qur’an Karya Ilmuwan Indonesia di Perguruan Tinggi dalam Rentang Tahun 2009-2020,” *AL-QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 06 No 1 Tahun 2022, hal. 83-104.

⁵⁴Muhammad Fathur Rozaq, “Kultur Ilmu Alquran di Jawa: Studi Kitab Al-Murshid al-Wajiz fi ‘Ilm al-Qur’an al-‘Aziz,” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, Vol. 09 No. 2 Tahun 2019, hal. 170–192.

⁵⁵ Muhsin, "Kajian Karya-Karya Ulum Al-Qur'an di Indonesia dari Tahun 2009-2017," *Syahadah: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Keislaman*, Vol. 06 No. 1 Tahun 2018.

Hasbie Asshidiqie”. Dalam artikel itu, Kusuma menganalisis bagaimana aplikasi ‘*ulûm al-Qur’ân* yang ada dalam kitab Tafsir An-Nur.⁵⁶

Bukti persebaran kajian literatur di atas menunjukkan bahwa, para peneliti secara global dalam beberapa tahun belakangan mayoritas menulis literatur ‘*ulûm al-Qur’ân* kontemporer. Dari tokoh-tokoh yang ditulis pun tersebar dari negara Maroko, India, hingga Turki. Sementara penulis Indonesia relatif beragam dengan penelitian pustaka karya-karya dari Indonesia sendiri baik dari perguruan tinggi maupun dari pesantren (KH. Muhammad Shaleh Darat Semarang). Namun seperti yang disampaikan sebelumnya, bahwa kajian secara khusus mengenai *syarah* *Manzhûmah Tafsîr* al-Zamzamî di Indonesia masih minim.

H. Metode Penelitian

Metode penelitian yang dimaksud melingkupi empat hal yaitu jenis penelitian, pemilihan objek penelitian, data dan sumber data, serta terakhir melingkupi Teknik input dan analisis data. Keempat sub ini akan diuraikan sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang secara khusus menganalisis beberapa referensi kepustakaan yang banyak berdiskusi soal teori, konsep, gagasan, wacana, ide dan lain sebagainya.⁵⁷ Studi jenis ini (*library research*) menggunakan sumber data yang berasal dari berbagai referensi meliputi buku, artikel jurnal, dokumen, foto, serta pendukung kepustakaan lainnya. Selain kepustakaan, penelitian ini juga mengelaborasi hasil wawancara dari beberapa narasumber yang berkaitan dengan pokok-pokok penelitian.

2. Data dan sumber data

Ada dua sumber data dalam penelitian ini, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer yang penulis gunakan yaitu:

- a. *Nahju al-Taisîr* karya Sayyid Muhsin Al-Musawa Palembang (w.1935).
- b. *Al-Iksîr* karya KH. Bisri Mustofa Rembang ditulis tahun 1960.
- c. *Madhraf al-Basyîr* ditulis oleh KH. Baidhowi Siradj pada tahun 1971.
- d. *Tashrih al-Yasîr* ditulis oleh KH. Sya’roni Ahmadi pada tahun 1972.
- e. *Mozaik Ilmu Tafsir: Kajian & Uraian Kitab Mandhumah Tafsir* karya bersama dari Madrasah Tambak Beras Jombang, Jawa Timur pada tahun 2020.

⁵⁶ Agung Perdana Kusuma, “Kajian Ulum Al-Qur’an dalam Pandangan Mufassir Nusantara Tgk. Hasbie Asshidiqie,” *Journal of Qur’ân and Hadîth Studies*, Vol. 06 No. 2 Tahun 2017, hal. 69-90.

⁵⁷ Nashiruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019, hal. 28.

f. *Shafwat al-Bashîr* karya KH. Abdur Rahim bin Ma'ruf tahun 2022.

Sementara data sekunder adalah informasi mengenai kitab *Manzhûmah Tafsîr*, 'Abd al-Aziz Rais Az-Zamzamî, informasi mengenai keenam data primer, serta berbagai literatur ilmiah tentang '*ulûm Al-Qur'an* yang terkait.

3. Pemilihan objek penelitian

Dalam memilih objek penelitian, penulis mempertimbangkan tiga aspek yakni tema kajian, lokasi kajian dan waktu kajian. Dari segi tema kajian, penulis fokus pada konstruksi '*ulûm Al-Qur'an* dalam tradisi *syarah Manzhûmah Tafsîr az-Zamzamî*. Kemudian dari aspek lokasi kajian, penulis hanya membatasi para pensyarah yang lahir dari lingkungan pesantren Indonesia. Sementara dari aspek waktu kajian, penulis membatasi pada karya-karya *syarah Manzhûmah Tafsîr az-Zamzamî* yang diterbitkan sejak tahun 1930-an hingga tahun 2022.

4. Teknik input dan analisis data

Penulis menginput data mengenai keenam data primer di atas merujuk pada pelacakan karya-karya ensiklopedis, buku riset hingga pelacakan melalui internet. Adapun beberapa buku yang dijadikan pegangan awal yakni, buku *Sanad Qur'an dan Tafsir di Nusantara: Jalur, Lajur, dan Titik Temunya* (2022) karya Zainul Milal Biezawie⁵⁸ dan ensiklopedia karya-karya ulama Indonesia yang berjudul *Ats-Tsabat Al-Indûnisiyyu*, (2020) yang ditulis oleh Nanal 'Ainal Fauzi.⁵⁹ Setelah itu, penulis fokus mengkomparasikan seluruh literatur dengan fokus pada tiga tema yang penulis pilih sebagai objek penelitian. Selanjutnya, penulis menganalisa menggunakan teori konstruksi sosial oleh Peter Berger dan Thomas Luckman, serta tradisi genealogis oleh Walid A. Saleh. Teori konstruksi sosial digunakan untuk mengetahui konstruksi '*ulûm Al-Qur'an* pesantren dari tradisi *syarah Manzhûmah Tafsîr al-Zamzamî* melalui tiga tahapan yakni eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi.

Sementara tradisi genealogis digunakan untuk melihat dinamika sejarah, kontinuitas (*continuity*) dan perubahan (*change*) berdasarkan runtutan penanggalan terbitnya tujuh karya. Penelitian ini juga menganalisis kekhasan atau karakteristiknya untuk membantu melengkapi data eksternalisasi dan objektivasi dalam konstruksi sosial. Dengan begitu, karya ini akan pemetaan sejarah literatur '*ulûm Al-Qur'an* klasik di Indonesia yang fokus di *syarah Manzhûmah Tafsîr az-Zamzamî*.

⁵⁸ Zainul Milal Bizawie, *Sanad Qur'an dan Tafsir di Nusantara: Jalur, Lajur, dan Titik Temunya*, Tangerang Selatan: Pustaka Compass, 2022.

⁵⁹ Nanal Ainal Fauzi bin Muddatsir, *Ats-Tsabat Al-Indûnisiyyu*, Pati: Dâr Turats Ulama Nusantara, 2020, hal. 63.

5. Pengecekan keabsahan data

Penulis melakukan pengecekan keabsahan data melalui literatur-literatur yang kredibel dengan mempertimbangkan penulis, penerbit, hingga korelasi tema penelitian. Penulis tidak hanya berfokus pada literatur berbahasa Indonesia saja, melainkan juga menggunakan riset berbahasa Inggris dan sumber berbahasa Arab.

I. Sistematika Penelitian

Penulisan tesis ini akan diuraikan dalam lima bab mulai dari pendahuluan hingga penutup. Persebaran bab-bab tersebut akan diuraikan secara sistematis dengan penjelasan sebagai berikut.

Bab I berisi pendahuluan yang menjelaskan berbagai hal seperti latar belakang, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metode penelitian yang mencakup pemilihan objek penelitian, data dan sumber data, Teknik input dan analisis data, dan pengecekan keabsahan data. Kemudian terakhir ada sistematika penelitian.

Bab II akan dijelaskan mengenai landasan teori yang menjadi kunci awal dalam pembahasan ini. Beberapa hal tersebut yaitu diskursus '*ulûm Al-Qur'an* klasik-modern, kemudian membahas khazanah '*ulûm Al-Qur'an* pesantren. sekaligus keragaman literatur yang ada dalam Islam dan terakhir mengulas tradisi *syarah*.

Bab III akan membahas mengenai biografi 'Abd al-Aziz Az-Zamzami dan kitabnya. Adapun pembagian secara detailnya yaitu sketsa biografi, profil *Manzhûmah Tafsîr*, seluruh tema melingkupi Pengertian tafsir, ruang dan waktu turunnya al-Qur'an, sanad al-Qur'an, ilmu tajwid, ragam lafadz, ilmu *ma'ânî* dan kaitannya dengan hukum, dan ilmu *ma'ânî* dan kaitannya dengan lafadz. Selanjutnya adalah penguraian enam kitab yang menjadi objek penelitian ini mencakup *Nahju al-Taisîr* karya Sayyid Muhsin Al-Musawa Palembang (w.1935), *Al-Iksîr* karya Bisri Mustofa Rembang ditulis tahun 1960, *Madhraf al-Basyîr* ditulis oleh Baidhowi Siradj pada tahun 1971, *Tashrih Al-Yasîr* ditulis oleh Sya'roni Ahmadi pada tahun 1972, *Mozaik Ilmu Tafsir: kajian & Uraian Kitab Mandhumah Tafsir* karya bersama dari Madrasah Tambak Beras Jombang, Jawa Timur pada tahun 2020, dan *Shafwat al-Bashîr* karya Abdul Rahim bin Ma'ruf tahun 2022.

Bab IV berisi pembahasan inti atau analisis konstruksi '*ulûm Al-Qur'an* melalui tradisi *syarah* *Manzhûmah Tafsîr* Az-Zamzami. bab ini mencakup beberapa subbab yakni, memegang eklektisisme: menjaga tradisi namun tetap berinovasi, dari bacaan menjadi bahan tulisan: objektivasi fenomena tradisi syarah, merujuk As-Suyuthi dengan proporsional, repetisi dalam tradisi *syarah* *Manzhûmah At-Tafsîr* Az-Zamzami, kesan pedagogis:

penyesuaian audiens dan terakhir ada subbab *Ulum Al-Qur'an* tidak stagnan: belajar dari tradisi syarah.

Bab V merupakan penutup yang berisi kesimpulan dan saran.

BAB II

DISKURSUS ‘ULÛM AL-QUR’ÂN KLASIK-MODERN, KHAZANAH LITERATUR PESANTREN DAN TRADISI SYARAH

Pada bab ini akan diuraikan kajian teoritis yang terdiri dari empat subbab. Subbab pertama akan membahas diskursus ‘*ulûm Al-Qur’ân* klasik hingga modern secara runtut. Subbab kedua akan membahas khazanah ‘*ulûm Al-Qur’ân* pesantren. Subbab ketiga akan membahas keragaman literatur yang ada dalam Islam dan subbab terakhir mengulas tradisi *syarah*. Berikut ini penjelasannya.

A. Diskursus ‘*Ulûm al-Qur’an* Klasik-Modern

Diskursus ini mengulas maksud dari ‘*ulûm Al-Qur’ân* klasik hingga modern. Uraian ini tidak menjelaskan definisi secara bahasa yang mudah ditemukan dalam berbagai karya ‘*ulûm Al-Qur’ân*. Pembahasan mengenai ruang lingkup dan pokok bahasan ‘*ulûm Al-Qur’ân* tertera dalam definisi-definisi yang dicetuskan oleh para ulama dan penulis ‘*ulûm Al-Qur’ân*. Antara satu ulama dan ulama lainnya rata-rata memiliki kesamaan dalam mendefinisikan istilah ini. Misalnya Manna’ Khalil Al-Qaththan (1925-1999 M) mendefinisikan ‘*ulûm Al-Qur’ân* sebagai ilmu yang membahas beberapa cabang ilmu Al-Qur’an seperti *asbâb an-nuzûl*, pengumpulan Al-Qur’an dan pengurutannya, *makkiyah* dan *madaniyah*, *nâsikh-mansûkh muhkam* dan *mutasyâbih*, serta berbagai hal yang berkaitan dengan Al-Qur’an.¹ Az-Zarqani mendefinisikan berbagai pembahasan yang berkaitan dengan Al-Qur’an Al-Karim mulai dari sisi turunnya, urutannya,

¹ Manna’ Khalil al-Qaththan, *Mabahits fi ‘ulum al-Qur’an*, Riyad: Mansyurat al-Ashr al-Hadits, 1973, hal. 15-16.

pengumpulan, penulisan, bacaan, tafsir, kemukjizatan, nasikh-mansukh, serta penolakan atas hal-hal yang meragukan selainnya.² Tujuan dari adanya *ulûm Al-Qur'ân* menurut Ali As-Shabûni yaitu memahami kalam Allah berdasarkan penjelasan atau keterangan yang diberikan Nabi Muhammad, penafsiran dari para sahabat, *tabi'in*, *tabi'ut tabi'in*, dan mengetahui metode yang digunakan oleh para mufasir dan lain sebagainya.³

Nasaruddin Umar menyebut bahwa definisi *ulûm Al-Qur'ân* bisa disimpulkan sebagai sejumlah ilmu pengetahuan yang menjelaskan aspek-aspek Al-Qur'an. Di sini ia menjelaskan bahwa soal cabang keilmuan yang terhimpun dalam '*ulûm Al-Qur'ân*' ini banyak perbedaan, bahkan Abu Bakar bin al-'Araby (w. 544 H) menduga bisa mencapai 77.450 cabang ilmu.⁴ Ada juga yang menyebut 80 cabang seperti al-Suyuthi (w. 911 H)⁵ dan ada juga yang menyebut 47 cabang pembahasan seperti Az-Zarkasyî (w. 794 H).⁶ Nasaruddin Umar meyakini bahwa cabang ilmu dalam '*ulûm Al-Qur'ân*' sangat mungkin bertambah seiring dengan berkembangnya pengetahuan, pengalaman, serta kebutuhan.⁷

Dalam membahas ini, akan diuraikan secara terpisah antara diskursus '*ulûm Al-Qur'an*' klasik dan modern.

1. Diskursus '*ulûm Al-Qur'an*' klasik

Sebagai sebuah disiplin ilmu tersendiri yang belum ada di era Rasulullah, '*ulûm Al-Qur'ân*' menjadi ilmu terpenting dalam intelektual muslim. Al-Qur'an sebagai kitab suci umat muslim, tentu membutuhkan piranti yang terformula secara baik dan komprehensif agar dapat dipahami. Formula inilah yang ada dalam '*ulûm al-Qur'ân*'. Ada yang menyebut bahwa istilah '*ulûm Al-Qur'ân*' mulai ada sejak abad ke-3 Hijriyah, namun, disiplin ilmu yang ada saat itu masih terpisah-pisah. Beberapa kitab yang ditulis saat itu adalah *Asbab an-Nuzul* yang ditulis oleh Ali bin al-Madini (w. 234 H), *Nasikh Mansukh* ditulis oleh Abu Ubaid bin al-Qasim bin Salim (w. 224 H), *Musykil al-Qur'an* ditulis oleh Ibn Qutaibah (w. 275 H).⁸

Pada abad ke-4 Hijriyah sudah mulai berkembang dengan memasukkan istilah *ulûm Al-Qur'ân* dalam judul kitab yang ditulis. Beberapa kitab saat itu ialah *Al-Hâwi fi 'Ulûm Al-Qur'an* yang ditulis oleh Muhammad bin Khalaf bin al-marzuban (w. 309 H), '*Ulûm Al-Qur'an*' ditulis oleh Muhammad bin al-Qasim

² Az-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 2013, hal.23.

³ Ali As-Shabûni, *at-Tibyan fi 'ulûm al-Qur'an*, Jakarta: Dinamika Berkah Utama, 1985.

⁴ Nasaruddin Umar, *Ulumul Qur'an: Mengungkap Makna-Makna Tersembunyi Al-Qur'an*, Tangerang Selatan: Al-Ghazali Center, 2010, hal. xv.

⁵ Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 2010, hal.9.

⁶ Badruddin Az-Zarkasyî, *al-Burhan fi 'ulum al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Hadits, 2006, hal. 21.

⁷ Nasaruddin Umar, *Ulumul Qur'an: Mengungkap Makna-Makna Tersembunyi Al-Qur'an*, ... hal. xv.

⁸ Amroeni Drajat, *Ulumul Qur'an*, Depok: Kencana, 2017, hal. 13.

al-Ambari (w. 309 H), *Al-Istighna' fi 'Ulûm Al-Qur'an* ditulis oleh Muhammad bin Ali Al-Afudi (w. 388 H), dan *Ghârib Al-Qur'an* ditulis oleh Abu Bakar As-Sijistani (w. 388 H). Dilanjut pada abad ke-5 Hijriyah, *I'jaz fi 'Ulûm Al-Qur'an* oleh Abu Bakar Al-Baqillani (w. 403 H), *I'rab Al-Qur'an* dan *Al-Burhan fi 'Ulûm Al-Qur'an* oleh Ali bin Ibrahim bin Said Al-Hûfi (w. 430 H).⁹

Hadirnya Al-Hûfi abad ke-5 dengan kitab *Al-Burhan fi 'Ulûm Al-Qur'an* akhirnya diakui sebagai orang yang pertama kali merumuskan kodifikasi ilmu-ilmu Al-Qur'an. Menurut Al-Qaththan, kitab tersebut mengandung 30 jilid dengan 15 jilid ayat-ayat Al-Qur'an sesuai urutan *Utsmani*. Al-Hûfi menjelaskan berbagai masalah seperti *i'rab*, metode tafsir *bil ma'tsur* dan *ma'qûl*, *waqf*, *qiraat*, bahkan membahas suatu hukum dari ayat-ayat tertentu.¹⁰ Hal inilah penyebab Al-Hûfi dianggap sebagai pelopor *ulûm al-Qur'ân*. Meskipun ada juga yang menyebut kitab ini masuk kategori kitab tafsir, karena merangkum banyak ayat Al-Qur'an sesuai urutan *Utsmani*. Kategori ini juga dilakukan oleh perpustakaan Kairo Mesir (Dar al-Kutub Mishriyah) berdasarkan kategori penomoran kitab tafsir.¹¹

Setelah Al-Hûfi, penulisan *'ulûm Al-Qur'an* terus berlanjut sebagai bagian tradisi intelektual Islam. Abad ke-6 Hijriyah ada Ibnul Jauzi (w. 597 H) yang mengikuti jejak Al-Hûfi dengan menulis kitab *Funûn al-Afnân fi Ajâ'ib 'Ulûm Al-Qur'ân*. Abad ke-7 Alamuddin al-Syakhawi (w. 641 H) menulis karya *Jamal al-Qurra wa Kamal al-Iqra* dan Abu Syamah (w. 665 H) dengan kitab *al-Mursyîd al-Wajîd fi mâ yata'allaq bi Al-Qur'an*¹², *Fi Majaz Al-Qur'an* oleh Izzuddin bin Abdissalam (w. 660 H) dan lain sebagainya. Sementara pada abad ke-8 adalah awal mulai dianggap sebagai karya yang mapan. Taqiyuddin Ahmad bin Taimiyah Al-Harani (w. 728 H) hadir dengan karya *Ushûl al-Tafsîr*, dan Badruddin al-Zarkasyi (w. 793 H) menulis *Al-Burhân fi 'Ulûm Al-Qur'an*, suatu kitab dengan nama yang persis dengan karya Al-Hûfi.¹³

Setelah Az-Zarkasyî, ada dua nama lagi yang melekat dalam sejarah *'ulûm Al-Qur'an*. Mereka adalah Jalaluddîn Al-Bulqinî (w. 824 H) dan Jalaluddin As-Suyuthi (w. 911 H). Nama Al-Bulqini ini yang memengaruhi As-Suyuthî dalam disiplin *'ulûm al-Qur'an*. Ia menulis kitab dengan judul *Mawâqî'ul 'Ulûm fi Mawâqî'in Nujûm* yang membagi hingga 52 cabang ilmu. 52 cabang ilmu itu diatur secara terpisah-pisah bagi cabang yang kerap kali dipasangkan, misalnya

⁹ Manna' Al-Qatthan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, Terj. *Mabahits fi 'Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015, hal. 8.

¹⁰ Manna' Al-Qatthan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, Terj. *Mabahits fi 'Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015, hal. 9.

¹¹ Amroeni Drajat, *Ulumul Qur'an*, Depok: Kencana, 2017, hal. 14.

¹² Nasaruddin Umar, *Ulumul Qur'an: Mengungkap Makna-Makna Tersembunyi Al-Qur'an*, Tangerang Selatan: Al-Ghazali Center, 2010, hal. xvii.

¹³ Rusydi Khalid, "Ulumul Qur'an dari Masa ke Masa," *Jurnal Adabiyah* Vol. X No.2 Tahun 2010, hal. 131.

makkiyah sendiri dan *madaniyah* sendiri. Setelah wafatnya Al-Bulqinî, Jalaluddin As-Suyuthî (849-911 H) begitu terpengaruh dengan karya *Mawâqi'* tadi, sehingga ia menambahkan cabang ilmu dari 52 menjadi 102 cabang keilmuan yang terangkum dalam *At-tahbîr fi Ilmi At-Tafsir*. Cabang keilmuan yang bisa mencapai ratusan itu ditulis dengan memberikan cabang tersendiri untuk keilmuan yang berpasangan, sama dengan karya Al-Bulqini. Namun, memang pembahasan ini lebih luas hingga menguraikan masa wafat para sahabat dan penerusnya dalam subbab *at-tarikh*.¹⁴ Dalam perkembangannya, karya Al-Bulqinî dan As-Suyuthî ini diringkas dalam bentuk *nazham* oleh 'Abd al-'Aziz Az-Zamzamî (900-976 H) dengan nama *Mandhumat At-Tafsir*.

Meskipun As-Suyuthî sudah menulis *At-Tahbîr*, ia merasa perlu untuk melengkapinya dengan karya yang lebih komprehensif. Maka, ia pun menulis *Al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur'ân*. Ini yang kemudian ada anggapan bahwa *ulûm Al-Qur'ân* berbeda dan lebih luas dari *ushûl at-tafsîr*. Sementara bagi penulis '*ulûm Al-Qur'ân* lain, seperti Al-Qatthan tidak membedakan antara *ulûm Al-Qur'ân* dan *ushûl at-tafsîr*, atau bisa disebut sama sama saja.¹⁵ Jika melihat dua karya As-Suyuthî itu, maka pembahasan *ulûm Al-Qur'ân* mengakomodir bukan hanya soal menafsirkan Al-Qur'an saja. Melainkan juga untuk mengetahui cara membaca, hingga mengetahui sejarah yang berkaitan dengan mushaf Al-Qur'an.¹⁶ Dalam *Al-Itqân*, As-Suyuthî mengaku agak telat mengetahui karya Az-Zarkasyî satu abad sebelumnya. Sehingga ia sempat merasa karyanya adalah karya yang terbaik, dan pada akhirnya ia menarik perasaan itu. Meski demikian, karya keduanya saling melengkapi. Untuk *Al-Itqân*, cabang pembahasan '*ulûm Al-Qur'ân* mencapai 80 pembahasan.

Jika 80 pembahasan itu diringkas, maka ada lima pokok pembahasan yaitu: (a) Kajian mengenai wahyu dan mukjizat Al-Qur'an. (b) Kajian mengenai sejarah Al-Qur'an, mulai dari permulaan hingga penyempurnaan mushaf pada abad ke 2-3 H. (3) Kajian mengenai cara membaca Al-Qur'an, baik ilmu Qiraat hingga tajwid. (4) Kajian mengenai cara memahami Al-Qur'an (Tafsir Al-Qur'an) (5) Kajian mengenai aspek lain dari Al-Qur'an, seperti *Fadhâil Al-Qur'an*, *Khawâsh Al-Qur'an* dan lainnya.¹⁷

Dari uraian di atas, nampak adanya pengembangan yang bertujuan untuk memperinci pembahasan. Misalnya terkait turunnya suatu ayat Al-Qur'an. Badruddin Az-Zarkasyî hanya menjelaskan *asbâb an-nuzûl*, *makkî-madanî*, ayat

¹⁴ Jalaluddin As-Suyuthî, *At-Tahbîr fi Ulumi at-Tafsir*, Beirut: Dar Al-Fikr, 2001, h. 25-29.

¹⁵ Manna' Al-Qatthan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, Terj. Mabahits fi '*Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015, hal. 10.

¹⁶ Abu Ammar Yasir Qadhi, *An Introduction to the Sciences of the Qur'aan*, Birmingham: Al-Hidayah Publishing and Distribution, 1999. hal. 20.

¹⁷ Ahsin Sakho Muhammad, *Membumikan Ulumul Qur'an*, Jakarta: Qaf, 2019, hal. 17.

yang pertama kali diturunkan, dan berapa banyak bahasa yang diturunkan. Sementara uraian dalam pembahasan ini, As-Suyuthî membahas jauh lebih banyak yang *mencakup makkî-madanî, hadharî-safarî* (sedang menetap atau perjalanan), *nahari-laili* (siang atau malam), *shaiḥi-syita'i* (musim panas atau dingin), *ardhi-samawi* (bumi atau langit), pertama kali yang diturunkan, terakhir kali yang diturunkan, dan *asbabun nuzul*. Perkembangan seperti ini juga menjadi bukti bahwa ilmu terus berkembang. Ada ungkapan menarik dari Badruddin Az-Zarkasyî bahwa sesungguhnya bangunan *ulum Al-Qur'an* ini masih panjang, namun umur peneliti pendek¹⁸.

Meskipun Az-Zarkasyi dan As-Suyuthi menyebut masih perlu ada pengembangan, tetapi ada banyak sarjana menilai bahwa pasca As-Suyuthî, *'ulûm Al-Qur'an* cenderung stagnan. Karya-karya seperti ini menurut Aksin Wijaya adalah karya *mutakarrirah* atau repetitif. Karya repetitif ini menampilkan pengulangan pembahasan dari Az-Zarkasyî dan As-Suyuthî. Hal yang berbeda hanyalah jumlah materi, penambahan, pengurangan disampaikan di awal, pertengahan, atau akhir. Sementara dari aspek substansi dan metode tidak ada perubahan.¹⁹ Beberapa tokoh pasca As-Suyuthi yaitu Abd al-'Aziz Az-Zamzamî (w. 976 H), Muhammad 'Abd al-Azhim al-Zarqani (w. 1367 H), Manna' Kholil Qaththan (w. 1420 H) dan lain sebagainya

Tabel II 1. Perkembangan *ulûm Al-Qur'an* klasik

Era	Tokoh	Keterangan
Abad ke-3	Ali bin al-Madini (w. 234 H), Abu Ubaid bin al-Qasim bin Salim (w. 224 H), dan Ibn Qutaibah (w. 275 H).	Disiplin ilmu yang terpisah-pisah
Abad ke-4	Muhammad bin Khalaf bin al-marzuban (w. 309 H), Muhammad bin al-Qasim al-Ambari (w. 309 H), Muhammad bin Ali Al-Afudi (w. 388 H), dan Abu Bakar As-Sijistani (w. 388 H)	Mulai berkembang dengan memasukkan istilah <i>ulûm Al-Qur'ân</i> dalam judul kitab
Abad ke-5	Abu Bakar Al-Baqillani (w. 403 H), Ali bin Ibrahim bin Said Al-Hûfi (w. 430 H)	Al-Hûfi abad ke-5 dengan kitab <i>Al-Burhan fi 'Ulûm Al-Qur'an</i>

¹⁸ Badruddin Az-Zarkasy, *Al-Burhan fi Ulum Al-Qur'an*, ..., hal. 21.

¹⁹ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 8.

		diakui sebagai orang yang mengkodifikasi ilmu-ilmu Al-Qur'an.
Abad ke-6 dan ke-7	Ibnul Jauzi (w. 597 H), Alamuddin al-Syakhawi (w. 641 H), Abu Syamah (w. 665 H), Izzuddin bin Abdissalam (w. 660 H),	Penulisan ' <i>ulûm Al-Qur'an</i> ' terus berlanjut sebagai bagian tradisi intelektual Islam
Abad ke-8, ke-9, dan ke-10	Taqiyuddin Ahmad bin Taimiyah Al-Harani (w. 728 H), Badruddin al-Zarkasyi (w. 793 H), Jalaluddin Al-Bulqinî (w. 824 H) dan Jalaluddin As-Suyuthi (w. 911 H).	Penyempurnaan ' <i>ulûm Al-Qur'an</i> '
Pasca As-Suyuthi	'Abd al-'Aziz Az-Zamzamî (w. 976 H), Muhammad 'Abd al-Azhim al-Zarqani (w. 1367 H), Manna' Kholil Qaththan (w. 1420 H) dan lain sebagainya	' <i>Ulûm Al-Qur'an</i> ' dinilai stagnan dan cenderung repetitif

2. Diskursus '*ulûm Al-Qur'an* modern

Hadirnya hermeneutika dalam disiplin tafsir Al-Qur'an menunjukkan diskursus di era modern. Bagi Mustafa Akyol, di era modern sekaligus sebagai *global citizenship*, muslim hidup dikelilingi dengan realitas global dengan berbagai ideologi dan paham yang menjadi pilihan kehidupan. Maka, kesepakatan hak asasi manusia (HAM), adanya demokrasi dan lain sebagainya adalah realitas yang menjadi tantangan bagi masyarakat beragama. Dalam dunia muslim, realitas ini membuat para pembaharu menafsirkan kembali Al-Qur'an dan hadis agar tetap relevan.²⁰ Semangat pembaharuan inilah yang membuat integrasi kelimuan antara hermeneutika dan *Qur'anic Studies* menjadi pilihan bagi beberapa tokoh.

Istilah hermeneutika dimaknai sebagai seni memahami dalam konteks modern merupakan disiplin yang diprakarsai oleh Frederich Schleiermacher (w. 1839 M) dan kawan-kawan setelahnya. Sebagai perangkat metodologis penafsiran, hermeneutika mengalami perkembangan yang diiringi adanya penggalan filosofis dalam aktivitas memahami. Sahiron mengutip Ben Vedder menjelaskan pembagian definisi hermeneutika. Menurutnya, hermeneutika dipahami dengan empat term. Pertama *hermeneuse/interpretation* (penafsiran), kedua hermeneutika dengan makna sempit, ketiga *philosophical hermeneutics* (hermeneutika filosofis), dan keempat *hermeneutical philosophy* (filsafat

²⁰ Mustafa Akyol, *Reopening Muslim Minds*, Terj, Nina Nurmila, Bandung: Noura Books, 2022, hal. 43.

hermeneutika). Makna hermeneutika sebagai *interpretation* artinya penjelasan atau penafsiran sebuah teks, karya seni atau perilaku. Makna kedua adalah hermeneutika yang lebih sempit dan berbicara mengenai regulasi serta metode penafsiran. Makna ketiga yaitu hermeneutika filosofis yang sudah tidak lagi membahas metode penafsiran, justru berdiskusi soal kerangka dan fondasi hermeneutis serta kondisi-kondisi kemungkinan yang dapat memahami suatu teks, simbol atau perilaku. Makna keempat adalah filsafat hermeneutis yang menjawab problem kehidupan manusia dengan memahami manusia itu sendiri.²¹

Di sisi lain, paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan dialam konteks *Islamic Studies* kontemporer membuka peluang untuk mengintegrasikan hermeneutika dan *Qur'anic Studies*.²² Di antara tokoh yang memilih perspektif integrasi hermeneutika dan *Qur'anic Studies* yaitu, Nasr Hamid Abu Zaid dalam *Mafhûm al-Nash: Dirasah fi 'ulûm Al-Qur'ân (Tekstualitas Al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an)*²³, Farid Esack dalam *Qur'an, Pluralism, and Liberation*,²⁴ Fazlur Rahman dalam *Major Themes of the Qur'an*²⁵, Komaruddin Hidayat dalam *Memahami Bahasa Agama*,²⁶ M. Amin Abdullah dalam *al-Ta'wil al-Ilmy: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*,²⁷ Aksin Wijaya dalam *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*²⁸, Sahiron Syamsuddin dalam *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*²⁹ dan tokoh-tokoh lainnya.

Nasr Hamid menegaskan peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks. Teks yang begitu dijunjung dalam peradaban ini tentu memiliki perangkat metodologis untuk memahaminya. Dalam konteks Islam, Al-Qur'an adalah Teks suci yang paling berpengaruh pada peradaban (*muntaj tsaqâfi*). Kitab ini membentuk wajah peradaban, kebudayaan, dan kehidupan sosial lainnya. Sebagai teks yang paling banyak dipelajari, ilmu terkait interpretasi menjadi ilmu yang mutlak untuk digali dan dikembangkan. *'Ulûm Al-Qur'ân* yang ditulis oleh ulama

²¹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2017, hal. 15-18.

²² Fahrudin Faiz dan Ali Usman, *Hermeneutika Al-Qur'an: Teori, Praktik, dan Implementasinya*, Yogyakarta: Dialektika, 2019, hal. 2

²³ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, Terj. Khoiron Nahdliyyin, judul asli *Mafhûm al-Nash: Dirasah fi 'ulûm al-Qur'ân*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

²⁴ Farid Esack, *Qur'an, Pluralism and Liberation*, Oxford: One World, 1997.

²⁵ Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.

²⁶ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, Edisi Baru, Bandung: Mizan, 2011.

²⁷ M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil Al-Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Jurnal Al-Jami'ah*, Vol. 39 No.2 Juli-Desember Tahun 2001, hal. 359-391.

²⁸ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

²⁹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2017.

masa klasik adalah disiplin yang ramah dan sadar akan perkembangan. Nasr Hamid mengutip ungkapan As-Suyûthî bahwa ilmuwan/ulama siapapun dari masa ke masa berhak memasuki dan menggali aspek-aspek yang tidak tersentuh oleh ilmuwan/ulama terdahulu. Namun penelusuran Nasr Hamid menunjukkan bahwa ilmu-ilmu Al-Qur'an setelah As-Suyûthî hanya mengulang-ulang.³⁰

Bagi Nasr Hamid, kajian ini perlu ada standar ilmiah dan objektif. Kajian tentang konsep teks begitu penting karena bukan hanya petualangan pemikiran belaka, melainkan menemukan dimensi yang mampu merumuskan kesadaran ilmiah.³¹ Di sisi lain, Nasr Hamid menyebut bahwa dalam konsep *tanzîl*/menurunkan, Al-Qur'an merupakan risalah dari langit ke bumi yang tidak lepas dari hukum-hukum realitas dengan segala hal yang berkaitan dengan realitas dan struktur budaya. Inilah yang disebut dengan *muntâj tsaqâfi*.³²

Komaruddin Hidayat menuliskan bagaimana bahasa agama bisa dipahami. Secara filosofis, upaya yang dilakukan manusia untuk memahami hal yang transeden yaitu *kalam ilahi* adalah suatu yang mustahil sempurna. Manusia memiliki keterbatasan pemahaman, sehingga apa yang dilakukan adalah upaya yang penuh kompleksitas dan tantangan, maka tak heran penafsiran dan pemahaman Kitab Suci bisa beragam. Keunikan dari kajian Komaruddin Hidayat ini adalah tidak adanya kritik atas '*ulûm Al-Qur'ân*' layaknya Nasr Hamid Abu Zaid dan beberapa tokoh lainnya. Ia nampak berdiskusi melalui landasan filosofis, bagaimana sebuah generasi yang hidup di zaman dan ruang berbeda bisa menangkap pesan secara benar melalui teks. Pertanyaan lain juga ia sebutkan, apakah benar pemahaman seorang Muslim terkait isi Al-Qur'an sama persis dengan yang dikehendaki Allah SWT? Serta apakah bisa umat muslim menangkap gagasan Rasulullah Saw melalui gagasan dan ungkapan yang terpotong-potong? Bagi Komaruddin ini adalah pertanyaan-pertanyaan yang ada dalam lingkup hermeneutika.³³

Amin Abdullah menawarkan *al-ta'wil al-'ilmî* sebagai model penafsiran alternatif atas Al-Qur'an atau hadis yang memanfaatkan pendekatan hermeneutis. Dalam pendekatan ini, Abdullah mendialogkan tiga paradigma epistemologi keilmuan yang menjadi khazanah intelektual Islam baik klasik maupun kontemporer yang dikenalkan oleh Al-Jâbirî (w. 2010). Tiga paradigma itu ialah

³⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, Terj. Khoiron Nahdliyyin, judul asli *Mafhûm al-Nash: Dirasah fî 'ulûm al-Qur'ân*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hal. 1-2.

³¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, Terj. Khoiron Nahdliyyin, judul asli *Mafhûm al-Nash: Dirasah fî 'ulûm al-Qur'ân*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hal. 2.

³² Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, Terj. Khoiron Nahdliyyin, judul asli *Mafhûm al-Nash: Dirasah fî 'ulûm al-Qur'ân*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hal. 69.

³³ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, Edisi Baru, Bandung: Mizan, 2011, hal. 75-77.

epistemologi *bayâni*, epistemologi *burhâni*, dan epistemologi *irfâni*. Epistemologi *bayâni* merupakan epistemologi kebahasaan (*dalâlah lughawiyah*) dengan pola pikir deduktif yang berpangkal pada teks. Epistemologi *irfâni* bersumber pada intuisi yang bersifat pengalaman (*experience*) dan bukan berdasarkan teks. Sementara epistemologi *burhâni* bersumber pada realitas (*al-wâqi'*), baik realitas alam, sosial, humanitas, maupun keagamaan. Menurut Abdullah, dalam lanskap sejarah pemikiran, epistemologi *bayâni* telah menghegemoni dua epistemologi lainnya. Sehingga rekonstruksinya melalui *al-ta'wil al-'ilmî* adalah upaya pemaknaan baru agar mampu berdialog antar satu keilmuan dengan keilmuan lainnya. Baginya, problem terbesar *Islamic studies* adalah berjalan secara atomistik, parsial dan tidak saling terintegrasi.³⁴

Fahrudin Faiz berusaha berimbang dalam menilai hermeneutika di tengah kondisi *'ulûm Al-Qur'ân* yang telah berdiri tegak. Ia menilai khazanah *'ulûm Al-Qur'ân* adalah bentuk metodologi penafsiran dan pemaknaan terhadap Al-Qur'an yang luar biasa. Ungkapan tersebut didasari alasan karena genre atau disiplin ini terus berkembang dan membuktikan betapa komprehensifnya *'ulûm al-Qur'ân*. Dari sisi pola penafsiran, *'ulûm Al-Qur'ân* berhasil melahirkan ragam produk tafsir mulai dari *tahlilî* (analisis mendalam) hingga *maudhu'î* (tematik). *'Ulûm Al-Qur'ân* juga menggawangi lahirnya produk tafsir yang hanya memuat penjelasan atas kata hingga melakukan penakwilan (memindah makna tertentu untuk menghindari konflik teologis). Tak berhenti di sana, *'ulûm Al-Qur'ân* sebenarnya telah memiliki kesadaran konteks. Hal ini dibuktikan dengan adanya penelusuran *makkiyah-madaniyah*, *asbâb an-nuzûl*, hingga *nâsikh-mansûkh*. Bagi Faiz, khazanah *'ulûm Al-Qur'ân* telah berada pada *track* yang benar untuk memahami Al-Qur'an.³⁵

Meskipun telah berada pada *track* yang benar, Faiz menilai *'ulûm Al-Qur'ân* belum mampu memengaruhi produk penafsiran yang kontekstual, sekaligus memiliki kesadaran historis. Di sini peran hermeneutika mulai dipertimbangkan. Penerapan heremenutika dalam penafsiran itu terlihat dari kemampuan dialog yang berkesinambungan antara teks, konteks, dan kontekstualisasi. Ia mencontohkan sebenarnya di era modern telah ada tafsir yang memiliki kesadaran kontekstualisasi, biasanya tafsir jenis ini disebut sebagai tafsir yang bercorak *adâb ijtimâ'i*. Namun dalam penelusuran Faiz model tafsir ini terkadang masih lepas konteks sejarah, seperti pada *Tafsir Al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan *Tafsir Thantawi Jawhari*. Selain memengaruhi produk penafsiran yang saling berkesinambungan antara teks, konteks dan kontekstualisasi, hermeneutika disebut sebagai model pemahaman yang tidak hanya berorientasi pada produk tunggal. Artinya, pendekatan ini akan menciptakan

³⁴ M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil Al-Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Jurnal Al-Jami'ah*, Vol. 39 No.2 Juli-Desember Tahun 2001, hal. 380-389.

³⁵ Fahrudin Faiz dan Ali Usman, *Hermeneutika Al-Qur'an: Teori, Praktik, dan Implementasinya*, Yogyakarta: Dialektika, 2019, hal. 34.

lingkungan yang inklusif, toleran dan menghindari *truth claim* atas suatu penafsiran.³⁶

Di lingkungan muslim, penggunaan hermeneutika bukan hanya mendapatkan respons positif, tapi juga respons negatif. Sebagai barang baru dan lahir dari tradisi Barat-Kristen, tentu hermeneutika lebih banyak dicurigai, disalahpahami dan dianggap sebagai bagian dari liberalisasi.³⁷ Ini harus diakui bahwa respons negatif adalah bagian dari diskursus yang niscaya terjadi. Sahiron mencoba mengumpulkan beberapa pendapat baik yang pro dan kontra atas penggunaan hermeneutika. Di Indonesia, Adian Husaini merupakan tokoh yang menolak seluruh penggunaan hermeneutika untuk diterapkan di Al-Qur'an. Quraish Shihab berusaha lebih berimbang dengan melihat ada sebagian teori maupun metode hermeneutika yang bisa dijadikan *tools* untuk memahami pesan Al-Qur'an. Di Mesir, Muhammad 'Imarah adalah orang yang mengkritik penggunaan hermeneutika, gerakan yang sama dengan Adian Husaini. Sementara Hassan Hanafi adalah orang yang membuka penggunaan hermeneutika dalam memahami teks agama Islam termasuk Al-Qur'an, namun Hanafi juga mengkritisi penggunaan hermeneutika jika digunakan untuk mempermasalahkan hakekat Al-Qur'an.³⁸

Diskursus hermeneutika yang dilakukan oleh Hanafi ini kemudian diamini oleh Yudian Wahyudi dan Sahiron Syamsuddin. Yudian Wahyudi sempat keras dalam merespons hermeneutika pada tahun 2006 dalam bukunya *Ushul Fikih Versus Hermeneutika*. Kritikan Yudian terletak pada penerimaan hermeneutika tanpa ada kritik. Penerimaan tanpa kritik ini menjadi hal yang menakutkan apabila yang terjadi di lingkungan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam mengedepankan neo-taklidisme.³⁹ Tapi pada akhirnya, Yudian Wahyudi juga disatukan dalam bingkai yang sama oleh Sahiron, menerima hermeneutika tapi dengan kritikan. Bagi mereka, penolakan penggunaan hermeneutika itu ada di level iman (vertikal). Karena dulu dalam tradisi Barat, Hermes (nama yang diabadikan dalam disiplin hermeneutika) menafsirkan pikiran Tuhan dengan konsekuensi pesan *verbatim* Tuhan hilang dan tercampur tidak jelas dengan pikiran Hermes. Ini bisa menjadi bumerang untuk mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang tidak otentik. Oleh karena itu, penggunaan hermeneutika adalah penggunaan yang bersyarat dan khusus pada hermeneutika horisontal.⁴⁰

³⁶ Fahrudin Faiz dan Ali Usman, *Hermeneutika Al-Qur'an: Teori, Praktik, dan Implementasinya*, Yogyakarta: Dialektika, 2019, hal. 38-39.

³⁷ Adian Husaini dan Abdurrahman AL-Baghdadi, *Hermeneutika Tafsir Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2007, hal. vii.

³⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2017, hal. 2.

³⁹ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanad dan Amerika*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006, hal. viii-ix.

⁴⁰ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2017, hal. 2. Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus*

Meskipun Hanafi, Wahyudi dan Sahiron menegaskan penggunaan bersyarat hermeneutika, aktivitas seperti itu masih tetap dianggap sebagai gerakan progresif-liberal yang berdampak pada keimanan muslim. Setidaknya ada 3 dampak yang dianggap berbahaya oleh Husaini. Pertama adalah relativisme tafsir, kedua adanya kecurigaan dan penceraan ulama Islam, serta ketiga adanya dekonstruksi konsep Wahyu dalam Islam. Terkait relativisme tafsir, ini berakibat tidak ada satu kebenaran yang bisa diterima oleh semua pihak. Bagi Husaini, argumentasi relativisme tafsir membuat tidak ada tafsir yang bersifat *qath'i* atau tidak ada yang pasti kebenarannya, semua adalah relatif (*zhanni*). Dari soal relativisme tafsir, Husaini menilai hermeneutika begitu berbahaya sebab akan menghilangkan keyakinan soal kebenaran dan finalitas Islam. Selain itu juga akan menghancurkan bangunan ilmu pengetahuan Islam yang telah lama mapan dan teruji. Justru relativisme ini akan menempatkan Islam sebagai agama sejarah yang terus berubah dan tidak ada yang tetap.⁴¹

Selanjutnya Husaini khawatir jika hermeneutika akan berdampak pada kecurigaan dan cercaan terhadap ulama Islam. Ia mencontohkan bahwa beberapa penulis Indonesia yang *gandrung* terhadap hermeneutika telah berani 'mencerca' Imam Syafi'i, padahal ia adalah orang yang merancang bangunan ushul fiqih. Bagi Husaini, pendukung hermeneutika begitu kritis dengan lanskap keilmuan klasik namun tidak kritis sama sekali terhadap metode Barat. Oleh karena itu, Husaini menebak bahwa diskursus yang diusung oleh para pendukung hermeneutika memiliki semangat yang sama, yaitu Islam baru, bukan Islam yang telah lama dipraktikkan dan diyakini oleh generasi klasik. Terakhir bagi Husaini, hermeneutika akan berani mendekonstruksi konsep wahyu. Dekonstruksi konsep wahyu ini berkaitan dengan kodifikasi mushaf Utsmani yang melalui proses campur tangan manusia. Sehingga dalam bingkai hermeneutika, Al-Qur'an tidak dipandang sebagai wahyu Tuhan secara lafadz sekaligus makna. Al-Qur'an bukan hanya kitab yang memengaruhi kebudayaan, namun juga kitab yang dipengaruhi kebudayaan. Di sini akan disimpulkan bahwa Al-Qur'an adalah teks manusiawi yang pada akhirnya bisa dipahami dengan berbagai metode, termasuk hermeneutika dari Barat.⁴²

Safrudin Edi Wibowo berpendapat, diskursus hermeneutika di Indonesia dapat diklasifikasikan setidaknya dalam tiga era. *Pertama*, era pengenalan hermeneutika antara tahun 1985-2000. Era pertama ditengarai sejak masuknya pemikiran hermeneut Muslim baik dari Barat atau Timur. Di Indonesia kajian ini dipopulerkan oleh M. Amin Abdullah, Komaruddin Hidayat, Ulil Abshar dan

Hermeneutika: Mencari Islam dari Kanada dan Amerika, Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2006, hal. vii.

⁴¹ Adian Husaini dan Abdurrahman Al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2007, hal. 17-20.

⁴² Adian Husaini dan Abdurrahman Al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2007, hal. 31-41.

lainnya. *Kedua*, era identifikasi hermeneutika sebagai bagian dari gerakan Islam Liberal antara tahun 2001-2008. Ketiga era pasca gelombang Islam Liberal mulai tahun 2008-sekarang. Era kedua dikeathui dengan adanya gerakan Islam Liberal, sebagai gerakan tentu tidak hanya tertitik pada Jaringan Islam Liberal (JIL) saja, tetapi siapapun bisa tergabung dalam gerakan ini. Di era ini penggunaan hermeneutika berada di puncak polemik yang menghadirkan tantangan dari kelompok Islam fundamentalis. Sementara era ketiga pasca gerakan liberalisasi ini bisa dilihat bahwa diskursus hermeneutika tidak lagi menjadi propaganda media, melainkan menjadi diskusi wacana akademik.⁴³

Tiga era yang menandai perkembangan hermeneutika tersebut, tidak serta merta mendapatkan penolakan yang massif. Dalam sejarah, resistensi dari kalangan cendekiawan muslim fundamental baru mulai tahun 2001 dengan puncaknya tahun 2004 ditandai hadirnya majalah ISLAMIA. Para cendekiawan yang menolak penggunaan hermeneutika itu adalah mereka yang tergabung dalam INSISTS (*Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations*).⁴⁴ Ini adalah lembaga kajian pemikiran dan peradaban Islam di Indonesia yang secara keanggotaan rata-rata murid dari Syed Muhammad Naquib Al-Attas (l. 1931) di ISTAC (*International Institute of Islamic Thought and Civilization*) yang merupakan lembaga otonom dari kampus Universitas Islam Internasional Malaysia. Beberapa nama pendiri INSISTS adalah Hamid Fahmi Zarkasyi, Adian Husaini, Adnin Armas, Anis Malik Thoha, Ugi Suharto, Nirwan Syarif Manurung dan Syamsuddin Arif.⁴⁵ Setelah melewati era Gerakan Islam Liberal, hermeneutika berubah menjadi kajian yang lebih akademis. Hermeneutika dikenalkan dalam berbagai kurikulum Perguruan Tinggi Keagamaan Islam baik negeri maupun swasta. Pengenalan ini memang hingga kini menyimpulkan dua hal, menerima dan menolak. Contohnya, UIN Sunan Kalijaga membuka konsentrasi Hermeneutika Al-Qur'an dalam program S2 dan S3 *Interdisciplinary Islamic Studies*.⁴⁶ Begitu juga dengan Pendidikan Kader Ulama UNIDA Gontor juga memperkenalkan hermeneutika dengan kesimpulan hermeneutika tidak cocok untuk menggali makna Al-Qur'an.⁴⁷

⁴³ Safrudin Edi Wibowo, *Kontroversi Penerapan Hermeneutika dalam Studi Al-Qur'an di Indonesia*, Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Tahun 2017, hal. 396-397.

⁴⁴ Safrudin Edi Wibowo, *Kontroversi Penerapan Hermeneutika dalam Studi Al-Qur'an di Indonesia*, Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Tahun 2017, hal. 396-397.

⁴⁵ Redaksi, "Profil Pendiri INSISTS", dalam <https://insists.id/profil-peneliti/>, Diakses, 08 Agustus, 2023

⁴⁶ Redaksi, "Pascasarjana," dalam [https://pps.uin-suka.ac.id/id/page/prodi/2460-Magister-\(S2\)](https://pps.uin-suka.ac.id/id/page/prodi/2460-Magister-(S2)), Diakses, 08 Agustus, 2023

⁴⁷ Redaksi, "Kuliah Hermeneutika Bersama Dr. Syamsuddin Arif", dalam <http://pku.unida.gontor.ac.id/kuliah-hermeneutika-bersama-dr-syamsuddin-arif/>, Diakses, 08 Agustus, 2023

Tabel II. 2. Respons atas Hermeneutika di Indonesia

No.	Tahun	Keterangan
1.	1985-2000	Masuknya pemikiran hermeneut Muslim baik dari Barat atau Timur.
2.	2001-2008	Era identifikasi hermeneutika sebagai bagian dari gerakan Islam Liberal.
3.	2008-sekarang	Pasca gerakan liberalisasi diskursus hermeneutika tidak lagi menjadi propaganda media, melainkan menjadi diskusi wacana akademik.

Dalam lingkup akademik yang menerima, kajian hermeneutika lebih dimaknai sebagai konteks seni memahami secara umum. Dalam berbagai riset dengan konsentrasi Hermeneutika Al-Qur'an bisa dilihat persebarannya. Secara umum ada tiga penggunaan hermeneutika dalam riset tersebut. Pertama adalah penggunaan hermeneutika sebagai *tools* untuk menafsirkan ayat Al-Qur'an. Ini biasa dilakukan oleh peneliti yang mengaplikasikan teori-teori tertentu untuk menafsirkan. Kedua yaitu penggunaan hermeneutika sebagai *tools* untuk memahami karya tafsir yang telah ada. Dengan model riset kedua ini, maka tafsir klasik-pun bisa didekati dengan bingkai hermeneutika. Di sini bukan berarti suatu tokoh atau mufasir yang diteliti sudah mengetahui diskursus hermeneutika. Hanya saja peneliti itulah yang menggunakan bingkai hermeneutika. Ketiga ialah kajian teoritis hermeneutika sebagai epistemologi oleh tokoh-tokoh hermeneutis. Kajian yang ketiga ini lebih bersifat filosofis, bisa jadi untuk mengkritik atau menguatkan epistemologi tokoh-tokoh hermeneutis.

Salah satu contoh riset hermeneutika Al-Qur'an jenis pertama adalah Tesis Irwan Ahmad Akbar dari UIN Sunan Kalijaga dengan judul *Meninjau Ulang Bentuk Ejekan Kelompok Munafik Dalam QS. 9: 64-66 (Studi Hermeneutis Menggunakan Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza)* tahun 2021. Akbar mengoreksi penafsiran yang diajukan oleh *nahimungkar.com* atas kasus puisi Sukmawati. Dalam situs *online* itu disebutkan bahwa umat Muslim berhak tidak memaafkan Tindakan Sukmawati, bahkan berhak membunuhnya karena ia telah murtad. Melalui pendekatan yang diperkenalkan oleh Sahiron Syamsuddin, ia berkesimpulan bahwa ayat tersebut memberikan perlindungan bagi korban persekusi dan jika mengganggu keharmonisan sosial, bisa dilaporkan kepada pihak berwajib, tapi tidak main hakim sendiri.⁴⁸

⁴⁸ Irwan Ahmad Akbar, *Meninjau Ulang Bentuk Ejekan Kelompok Munafik Dalam QS. 9: 64-66 (Studi Hermeneutis Menggunakan Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza)*, Tesis S2, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Interdisciplinary Islamic Studies Konsentrasi Hermeneutika Al-Qur'an, Tahun 2021, hal. 121.

Kemudian contoh jenis kedua adalah riset Azzah Nurin Taufiqotuzzahro dengan judul *Hermeneutika Fikih Abul Fadhol As-Senory Dalam Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur'an Al-Karim* pada tahun 2019. Riset ini menggali bagaimana metode, pendekatan, sumber yang digunakan dan lokalitas yang ditunjukkan oleh Abul Fadhol As-Senory dalam karya tafsirnya. Azzah berkesimpulan bahwa metode yang digunakan adalah tematik, dan pendekatan yang digunakan adalah fikih, ushul fikih, kebahasaan, sejarah dan tasawuf yang mencerminkan sisi personalnya.⁴⁹ Contoh lain seperti riset Muhammad Fathur Rozaq dengan judul *Mimesis dan Kultur Tafsir Al-Qur'an: Konteks, Struktur dan Tradisionalitas dalam Tafsir Ayat-Ayat Sosial Kitab Mafatih al-Ghaib* tahun 2021. Di sini Rozaq menerapkan teori hermeneutika dalam kajian tafsir Al-Qur'an dengan mengginkantiga alur mimesis yang digagas oleh Paul Ricoeur. Riset ini dilakukan untuk menjawab diskursus yang tengah berkembang di waktu Al-Razi menulis tafsir, bagaimana cara Al-Razi mengonstruksi narasi tafsir yang berkelindan dengan isu krusial di eranya? Dan bagaimana resepsi akademis yang muncul saat membaca konteks serta pola penafsiran Al-Razi.⁵⁰

Selanjutnya contoh ketiga atau kajian teoritis hermeneutika sebagai epistemologi oleh tokoh-tokoh hermeneutis. Lub Liyna Nabilata pernah meriset dengan judul *Epistemologi Tafsir Ayat-Ayat Pembebasan Asghar Ali Engineer* tahun 2019. Riset ini berguna untuk memahami epistemologi hermeneutika pembebasan dari seorang pemikir, Asghar Ali Engineer. Pemikir ini berpandangan bahwa semua ayat-ayat Al-Qur'an memiliki nilai pembebasan dan revolusioner. Sang peneliti menemukan bahwa struktur pemikiran Engineer adalah sosio-historis perpolitikan di India. Melalui tafsir tekstual dan kontekstual, Engineer berhasil memformulasikan tafsir pembebasan dengan pijakan teori yang kuat. Adapun implikasi dari epistemologi teologi pembebasan adalah penafsiran yang lebih revolusioner dan transformatif.⁵¹

Dari beberapa uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa *'ulūm Al-Qur'an* di era klasik dan modern memiliki karakteristik yang berbeda. Era klasik perkembangan terus berjalan dengan penggalian keilmuan yang ada dalam tradisi Islam sendiri. Sementara di era modern mulai ada integrasi keilmuan yang diambil bukan dari tradisi Islam, melainkan dari tradisi Barat. Akhirnya,

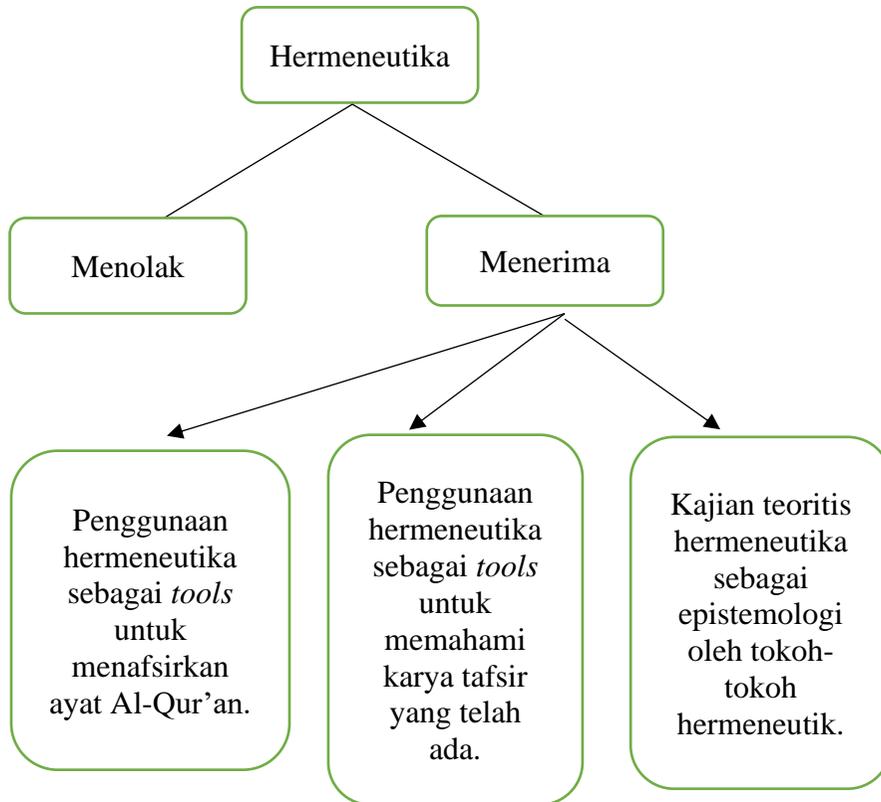
⁴⁹ Azzah Nurin Taufiqotuzzahro, *Hermeneutika Fikih Abul Fadhol As-Senory Dalam Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur'an Al-Karim*, Tesis S2, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Interdisciplinary Islamic Studies Konsentrasi Hermeneutika Al-Qur'an, Tahun 2019, hal. 109-110.

⁵⁰ Muhammad Fathur Rozaq, *Mimesis dan Kultur Tafsir Al-Qur'an: Konteks, Struktur dan Tradisionalitas dalam Tafsir Ayat-Ayat Sosial Kitab Mafatih al-Ghaib*, Tesis S2, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Interdisciplinary Islamic Studies Konsentrasi Hermeneutika Al-Qur'an, Tahun 2021.

⁵¹ Lub Liyna Nabilata, *Epistemologi Tafsir Ayat-Ayat Pembebasan Asghar Ali Engineer*, Tesis S2, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Interdisciplinary Islamic Studies Konsentrasi Hermeneutika Al-Qur'an, Tahun 2019.

hermeneutika mendapatkan respons yang beragam dalam kajian *Qur'anic studies*. Ada yang menolak namun juga ada yang menerima (baik dengan syarat tertentu atau tidak). Semakin ke sini, hermeneutika juga digunakan dengan beragam tujuan. Disiplin ini tidak hanya digunakan untuk *tools* penafsiran belaka, namun juga menjadi pendekatan untuk mengeksplor karya tafsir yang telah ada.

Bagan II. 1 Kajian Integrasi 'ulûm Al-Qur'an dengan Hermeneutika secara akademik



Setelah ini, diskusi akan bergeser pada Khazanah 'ulûm al-Qur'an di pesantren yang secara karakter tidak bisa dipisahkan dari model 'ulûm Al-Qur'an di era klasik.

B. Khazanah 'Ulûm Al-Qur'an di Pesantren

Dalam konteks keindonesiaan, *ulûm Al-Qur'ân* bergaya klasik memiliki ekosistem yang baik karena dijadikan kurikulum resmi pesantren. Adapun term klasik yang dimaksud dalam subbab ini bukan hanya menjelaskan suatu masa atau zaman, namun juga tipe atau model penulisan. Dalam sejarah intelektual

tradisional seperti pesantren, term ini sering dipasangkan dengan kitab *turats* (peninggalan tradisi Islam). Maka ada istilah kitab klasik, kitab kuning, atau kitab pesantren.⁵² Sehingga yang disebut dengan literatur *ulûm Al-Qur'ân* klasik pesantren adalah karya *ulûm Al-Qur'ân* yang secara substansi materi merujuk pada karya klasik dan digunakan oleh kelompok pesantren. Pemilihan term ini disesuaikan untuk kebutuhan analisis dalam lanskap literatur pesantren di Indonesia.

Kitab klasik adalah bagian yang tidak bisa dipisahkan dari elemen pesantren Indonesia. Dalam keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum (KDSK) Pendidikan Diniyah Formal Wustha (setingkat Sekolah Menengah Pertama) dan Ulya (setingkat Sekolah Menengah Atas), terdapat beberapa kitab *ulûm Al-Qur'ân* yang digunakan sebagai kurikulum. Disebutkan tujuan adanya kurikulum *ulûm Al-Qur'ân* klasik ini agar peserta didik mampu memahami ilmu-ilmu yang digunakan mufasir untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan benar, termasuk mengamalkan isi kandungan Al-Qur'an. Adapun pentingnya memahami ilmu tafsir atau *ulûm Al-Qur'ân* agar seseorang tidak seenaknya sendiri menafsirkan Al-Qur'an dengan akal bebas.⁵³

Disebutkan dalam kerangka dasar dan struktur kurikulum bahwa kitab-kitab yang digunakan merupakan kitab yang *mu'tamad* (yang diakui) dan otoritatif di pesantren. Kurikulum wustha mencakup kitab *Itmam ad-Dirayah li Qurra' an Niqayah* karya Jalaluddin As-Suyuthî (w. 911 H), kitab *Mandhumah Tafsir* karya Abdul Aziz Az-Zamzami (w. 976 H), kitab *Nahju at-Taysîr* karya Sayyid Muhsin al-Musawa al-Hadhrami al-Falimbani (w. 1354 H), kitab *Mawâqi' al-'ulûm fi Mawâqi' an-Nujûm* karya Jalaluddin al-Bulqînî (w. 824 H), dan kitab *at-Tafsir fi Qawâ'id 'ilm at-Tafsir* karya Muhammad bin Sulaiman al-Kâfijî (w. 879 H).⁵⁴ Sementara kurikulum ulya mencakup kitab *Al-Itqân fi 'ulûm al-Qur'an* dan *Itmâm ad-Dirâyah* karya Jalaluddin As-Suyuthî, serta *Mabâhith fi 'ulûm al-Qur'an* karya Subhi Shalih.⁵⁵

Ada hal menarik terkait kurikulum ini. Dalam sejarah, ternyata pesantren hanya memasukkan sedikit kitab tafsir dan *ulûm Al-Qur'ân* dalam kurikulum. Hal ini berbeda dengan kitab fiqih atau ushul fiqih yang mendapatkan ruang lebih luas dalam kurikulum. Martin van Bruinessen

⁵² Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2011.

⁵³ Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 6963 tahun 2017 tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Pendidikan Diniyah Formal Wustha, hal. 18 ; dan Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 6036 tahun 2015 tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Pendidikan Diniyah Formal Ulya, hal. 13.

⁵⁴ Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 6963 tahun 2017 tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Pendidikan Diniyah Formal Wustha, hal. 18-19.

⁵⁵ Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 6036 tahun 2015 tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Pendidikan Diniyah Formal Ulya, hal. 26.

menelusuri dan membuat daftar beberapa kitab tafsir, ilmu tafsir (*ulûm al-Qur'ân*), fiqh dan ushul fiqh yang digunakan di beberapa pesantren Indonesia pada tahun 1990-an. Terdapat ada 8 kitab tafsir dan 2 kitab *ulûm Al-Qur'ân* yang digunakan. Sementara disiplin fiqh dan ushul fiqh mencapai 25 kitab fiqh dan 7 kitab ushul fiqh. Bruinessen juga mendukung tesis Vand den Berg bahwa tradisi belajar tafsir dan *ulûm Al-Qur'ân* di pesantren akhir abad ke-19 masih belum dianggap sebagai hal yang penting. Pembelajaran tafsir dan *ulûm Al-Qur'ân* di pesantren mulai mendapatkan perhatian serius ketika ada gerakan modernisme yang memiliki slogan kembali ke Al-Qur'an dan hadis. Di sini pesantren turut merespons gerakan itu. Pesantren bertahap memasukkan kurikulum *ulûm al-Qur'ân*, terlihat hanya 2 karya Jalaluddin As-Suyuthî yaitu *Itmam* dan *al-Itqan* saja yang digunakan pengajaran. Sementara era sekarang telah ada beberapa kitab yang digunakan.⁵⁶

Martin van Bruinessen menilai bahwa tradisi pengajaran agama Islam dengan model pesantren merupakan tradisi agung (*great tradition*). Gaya Pendidikan tradisional ini semula muncul di Jawa dan Semenanjung Malaya, namun kini telah ada hampir di setiap daerah yang ditempati umat muslim. Gaya Pendidikan pesantren bertujuan untuk mentransmisikan ilmu keagamaan sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab klasik yang telah ditulis berabad-abad lalu. Rata-rata pesantren tradisional menggunakan kitab-kitab klasik, namun terkadang juga menggunakan kitab karangan sendiri yang secara substansi sesuai dengan kitab klasik. Penjagaan tradisi yang merujuk pada karya klasik seperti ini oleh para peneliti atau muslim modernis dinilai sebagai hal yang kaku.⁵⁷

Label yang diberikan sebagai tradisi agung terhadap pesantren tentu merujuk pada jumlah pengikut serta kompleksitas penjagaan tradisi tersebut. Kompleksitas tradisi ini yang perlu diuraikan lebih lanjut. Dari segi unsur penyusunnya, pesantren merupakan lembaga yang tidak bisa lepas dari kitab klasik, peran kiai, adanya santri, asrama, dan masjid.⁵⁸ Dua unsur pertama merupakan pembentuk paradigma dan wacana keilmuan, santri merupakan murid yang belajar, sementara dua terakhir adalah bagian dari sarana penunjang. Dalam konteks ini, pesantren memegang credo menjaga tradisi lama yang baik dan menerima inovasi baru yang lebih baik.

Satu hal yang menjadi perhatian adalah, dalam tradisi literatur pesantren, jarang sekali ada karya berbasis riset dan bernilai kebaruan (*novelty*) layaknya tugas akhir di perguruan tinggi. Sebagai instansi keagamaan yang mengajarkan untuk diamalkan oleh pengikut agama Islam,

⁵⁶ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 158-159.

⁵⁷ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat,...*, hal. 17.

⁵⁸ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2011.

pesantren memang menerbitkan karya-karya yang mendukung dakwah (*preaching*) mereka. Ini berbeda dengan perguruan tinggi yang menerbitkan karya untuk keperluan diskusi akademis dan tidak ada tendensi teologis.

Berdasarkan uraian di atas, karya-karya literatur pesantren, sebenarnya tidak bisa dipisahkan dengan tradisi literatur Islam di berbagai kawasan. Berdasarkan data-data historis, ragam literatur Islam ini berlaku bukan hanya era klasik, pertengahan, bahkan hingga sekarang di era kontemporer. Ada tujuh format literatur dalam tradisi intelektual. Pertama model *majmû'ah/mausû'ah* (ensiklopedis), kedua model *matan* (kajian awal yang padat), ketiga model *syarah* (penjelasan atas *matan*), keempat model *hasiyah* (penjelasan atas *syarah*), kelima model *manzhûmah* (bait syair), keenam model *mukhtasar* (ringkasan) dan ketujuh model terjemah. Hal inilah yang akan menjadi pembahasan di subbab selanjutnya.

C. Ragam Literatur Islam

Subbab ini menguraikan bagaimana keragaman literatur Islam dengan tinjauan model penulisan atau format penyajiannya. Hal ini penting untuk melihat bagaimana keadaan literatur *'ulûm al-Qur'an* di antara literatur genre lainnya baik era klasik maupun kontemporer. Kajian ini secara spesifik memang membahas literatur yang menjadi bagian khazanah Islam Indonesia, namun uraian ini tidak lepas begitu saja. Sehingga perspektif secara global dan lokal dijelaskan secara beriringan.

McNeely dan Wolverton menjelaskan betapa pengetahuan akan lenyap dari ingatan kolektif masyarakat jika tidak ada lembaga yang menyimpan, mengelola, dan menjaga pengetahuan. Peradaban dan kemajuan yang bisa dirasakan kini adalah proses transfer ilmu pengetahuan mulai dari produksi, pelestarian, hingga penyebaran ilmu sejak lama. Beberapa lembaga yang telah berperan dalam tugas ini yaitu perpustakaan, biara, universitas, dan laboratorium. Selain itu, perkembangan juga ditandai dengan adanya korespondensi pengetahuan dan adanya spesialisasi untuk para pakar melalui disiplin keilmuan tertentu.⁵⁹ Peradaban Islam juga menjadi bagian yang berkontestasi terhadap pengetahuan, selain peradaban Barat, China, dan India.⁶⁰

Peradaban Islam memang telah diakui oleh peradaban-peradaban lain. Jonathan Lyons menyoroti betapa banyaknya kontribusi Islam dalam peradaban Barat. Bait Al-Hikmah sebagai perpustakaan, pusat penelitian, dan

⁵⁹ Ian McNeely dan Lisa Wolverton, *Para Penjaga Ilmu dari Alexandria sampai Internet*, Terj. Irfan Abu Bakar dari judul *Reinventing Knowledge: From Alexandria to Internet*, Tangerang Selatan: Lierati, 2010.

⁶⁰ Ian McNeely dan Lisa Wolverton, *Para Penjaga Ilmu dari Alexandria sampai Internet*, ..., hal. xv.

tempat pertemuan berbagai sarjana/intelektual era Dinasti Abbasiyah menunjukkan bahwa Islam mengapresiasi ragam inovasi. Lyons menekankan, propaganda bahwa Islam menolak sains adalah propaganda yang telah berhasil dipatahkan. Kenyataan menunjukkan bahwa peradaban Barat berhutang pada peradaban Islam dalam bidang keilmuan. Pada era tersebut, sains sudah sangat terbuka. Umat muslim dengan umat lainnya saling mengembangkan keilmuan yang ditulis dengan bahasa Arab dan di bawah dinasti Islam.⁶¹

Dalam sejarah intelektual Islam, ada banyak model tradisi intelektual yang bisa ditemui. Setidaknya ada tujuh format literatur dalam tradisi intelektual. Pertama model *majmû'ah/mausû'ah* (ensiklopedis), kedua model *matan* (kajian awal yang padat), ketiga model *syarah* (penjelasan atas *matan*), keempat model *hasyiyah* (penjelasan atas *syarah*), kelima model *manzhûmah* (bait syair), keenam model *mukhtasar* (ringkasan) dan ketujuh model terjemah. Di sini akan diuraikan lebih detail mengenai tujuh ragam literatur tersebut:

1. *Majmû'ah* atau *Mausû'ah*

Majmû'ah dalam bahasa Arab merupakan derivasi kata yang berakar *j-m-'a* (mengumpulkan). *Majmû'ah* mengikuti *wazan* (pola) *maf'ûl* yang bermakna objek yang dikumpulkan atau dihimpun. Sementara *mausû'ah* dalam bahasa Arab juga sama dengan *majmû'ah* sebagai derivasi kata yang mengikuti pola *maf'ûl*. Adapun makna secara harfiahnya adalah objek yang diperluaskan. Dalam kamus modern, ensiklopedia lebih biasa dipadankan dengan kata *mausû'ah*.⁶² Ensiklopedia dalam bahasa Indonesia bermakna karya rujukan yang berisi keterangan atau uraian tentang berbagai hal dalam bidang ilmu pengetahuan, biasanya disusun menurut abjad atau tema.⁶³ Sebagai format karya ilmiah modern memang terlihat berbeda antara *majmû'ah* dan *mausû'ah*. Tetapi jika dilihat dari tinjauan pengerjaannya, maka sama-sama mengumpulkan atau menghimpun dengan kriteria dan ketentuan tertentu.

Dalam disiplin '*ulûm al-Qur'an*, karya jenis ini seperti *Al-Burhan fi Ulum Al-Qur'an* yang ditulis oleh Badruddin al-Zarkasyi (w. 793 H), *Mawâqî'ul 'Ulûm fi Mawâqî'in Nujûm* yang ditulis oleh Jalaluddîn Al-Bulqinî (w. 824 H) dan *Al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an* karya Jalaluddin Al-Suyuthi (w. 911 H). Karya-karya ini merupakan kompilasi dari berbagai karya sebelumnya yang tersebar-sebar di setiap cabang keilmuannya. Hal ini juga dilakukan

⁶¹ Jonathan Lyons, *The Great Bait al-Hikmah: Kontribusi Islam dalam Peradaban Barat*, Terj. Maufur. Bandung: Noura Books, 2013, hal. ix, dan 292-293.

⁶² Makna Kata *mausû'ah*, *Mu'jam Al-Ma'aniy*,

⁶³Kamus Besar Bahasa Indonesia, "ensiklopedia"
<https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/ensiklopedia> , diakses pada 2 Juni 2023.

dalam bidang Tafsir Al-Qur'an. Melalui skema pengumpulan berbagai catatan yang berserakan dari berbagai karya sebelumnya, seorang tokoh yang tidak dikenal sebagai mufasir pun bisa dihadirkan karya tafsirnya dengan format yang utuh. Skema *majmû'ah* ini dilakukan oleh periset Kampus Timur Tengah untuk program Magister dan Doktoral. Maka, bisa dilihat beberapa literatur seperti kitab *Tafsir Al-Imam Syafi'i* oleh Ahmad ibn Mustafa al-Farrân⁶⁴, *Tafsir Tanwîrul Miqbâs* Ibnu Abbas⁶⁵, hingga *Marwiyât Ummu al-Mu'minîn 'Âisyah fî Tafsîr* oleh Su'ûd ibn Abdullah al-Funaisân⁶⁶. Dahulu, para sahabat dan tabi'in seperti tiga nama yang disebut dinilai tidak memiliki karya tafsir. Namun penulis saat ini dengan analisis dan pemilihan yang dilakukan berhasil mengumpulkan dan menyuntingnya menjadi edisi naskah yang sempurna.

Contoh lain *majmu'ah* dalam disiplin hadis bisa dilihat dengan beberapa karya awal kitab hadis sebagai model kodifikasi. Seperti contohnya adalah *Muwatta'* oleh Imam Malik (w. 179 H), *Musnad* oleh Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), *Shahih Bukhari* oleh Muhammad ibn Ismail al-Bukhari (w. 256 H), *Shahih Muslim* oleh Muslim ibn al-Hajjaj al-Qushairi (w. 261 H) dan lain sebagainya.⁶⁷ Apa yang dilakukan oleh penulis kitab hadis tersebut dengan kitabnya masing-masing adalah upaya ensiklopedis memilih hadis-hadis tertentu (baik berdasarkan kesahihan, nama sahabat atau tematik) untuk disatukan dalam satu karya literatur.

2. *Matan*

Matan dikenal dalam disiplin hadis dan juga disiplin lainnya. Dalam disiplin hadis dimaknai sebagai lafadz-lafadz hadis yang mengandung makna. Secara bahasa, *Matan* artinya yaitu punggung jalan atau tanah yang keras dan tinggi. Dari makna bahasa ini, secara istilah dipahami bahwa *matan* adalah *mâ yantahiy ilayhi as-sanad min al-kalâm*, yaitu sabda Nabi Muhammad yang disebutkan setelah sanad, bisa juga disebut sebagai materi hadis.⁶⁸ Sementara makna *matan* dalam disiplin lainnya (fiqh, tauhid, kalam, akhlak dan lain sebagainya) adalah teks dasar utama dalam sebuah naskah yang menjadi landasan

⁶⁴ Ahmad ibn Mustafa Al-Farran, *Risalah Dukturah Tafsir Al-Imâm as-Syafi'i li Abi Abdillâh Muhammad ibn Idris*, Disertasi S3. Fakultas Dirâsat Islamiyah, Universitas Al-Qur'an al-Karim wa Dirasah Islamiyah Khurtum, Sudan, Tahun 2004. Diterbitkan oleh Riyadh: Dar at-tadmuriyyah, 2006.

⁶⁵ Abi Tahir Ibn Ya`qub Al-Fairuzabadi, *Tanwir al-Miqbâs min Tafsîri ibni 'Abbâs*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992.

⁶⁶ Su'ûd ibn Abdullah al-Funaisân, *Marwiyât Ummu al-Mu'minîn 'Âisyah fî Tafsîr*, Riyâdh: Maktabah Al-Taubah, 1992.

⁶⁷ Zainul Arifin, *Studi Kitab Hadis*, Surabaya: Al-Muna, 2013, hal. 39-40.

⁶⁸ Alfatih Suryadilaga, *Ulumul Hadis*, Yogyakarta: Kalimedia, 2015, hal. 36

bagi karya penjelas lainnya.⁶⁹ Biasanya matan adalah literatur yang ditulis lebih sederhana dan ringkas dengan berbentuk prosa (bukan syair). Dalam kitab fiqh ada *matan al-Ghayah wa at-Taqrîb*⁷⁰ karya Abu Syuja' Al-Asfahânî (w. 589 H), *Qurrah al-'Ain bi Muhimmât ad-Dîn*⁷¹ karya Zainuddin al-Malibari (w. 987 H). Contoh lainnya kitab *Umm al-Barâhîn*⁷² karya Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Yûsuf As-Sanûsî Al-Maghribi Al-Tilmisânî (w. 895 H), dalam disiplin *ulûm al-Qur'an* ada *Al-Qawâid al-Asâsiyah fî ulûm al-Qur'an*⁷³ karya Sayyid Muhammad bin Alwi Al-Maliki (w. 2004 M).

Dalam tradisi pesantren, kitab *matan* biasa bergabung dengan kitab *syarah* (penjelasnya). Format yang ditampilkan biasanya matannya ada di pinggir, sementara yang di dalam adalah *syarah* dengan kertas yang bisa diambil perlembarannya dan berwarna kuning. Format ini ditampilkan sehingga menunjukkan kesan klasik.⁷⁴

3. *Syarah*

Syarah merupakan kitab yang berisi penjelasan atau komentar atas suatu kitab matan. Jenis literatur ini adalah penjelasan yang komprehensif kata per kata hingga konteks yang melingkupinya. Penjelasan atau ulasan yang ada dalam *syarah* tidak hanya menggunakan pendekatan bahasa, namun juga menguraikan makna konteks yang sesuai dengan pembahasan. *Syarah* atau penjelas biasanya ditulis untuk mengomentari atau menjelaskan dua model kitab yang telah ada sebelumnya. Dua model kitab itu berupa *matan* berbentuk prosa dan *manzhûmah* berbentuk syair. *Syarah* ditulis karena dua model kitab baik *matan* atau *manzhûmah* dianggap terlalu ringkas, terlebih untuk pembaca tertentu seperti santri yang membutuhkan penjelasan lebih detail.⁷⁵

Contoh model seperti ini dalam bidang fiqh, misalnya *matan al-Ghayah wa at-Taqrîb* oleh Abu Syuja' Al-Asfahânî, kemudian ada yang menuliskan

⁶⁹ Oman Fathurahman, *Filologi Indonesia: Teori dan Metode*, Jakarta: Kencana, 2017, hal. 28.

⁷⁰ Ahmad ibn Husain ibn Ahmad Al-Ashfahânî Abû Syujâ', *al-Ghayah wa at-Taqrîb*, Mesir: Maktabah Al-Jumhûriyyah al-'Arabiyyah, 2011.

⁷¹ Zainuddin ibn Abdul Azîz Al-Malibârî, *Qurrah al-'Ain bi Muhimmat ad-Dîn*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2015.

⁷² Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Yûsuf As-Sanûsî Al-Maghribi Al-Tilmisânî, *Umm al-Barâhîn*, Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.

⁷³ Sayyid Muhammad bin Alwi Al-Maliki Al-Husainî, *Al-Qawâid al-Asâsiyah fî ulûm al-Qur'an*, Jeddah: Maktabah al-Muluk Fahd Al-Wathaniyyah Atsnâu an-Nasyr, 2003.

⁷⁴ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1999, hal 140.

⁷⁵ Oman Fathurahman, *Filologi Indonesia: Teori dan Metode*, Jakarta: Kencana, 2017, hal. 28.

syarah yaitu Ibnu Qasim al-Ghazzi dengan nama *Fath al-Qarib*.⁷⁶ Contoh tadi adalah contoh yang *syarah*-nya ditulis oleh orang lain. Namun ada contoh penulis yang menuliskan *matan* dan *syarah* sekaligus. Misanya Zainuddin al-Malibari yang menulis Syarah *Fathul Mu'in* atas *matan Qurrah al-'Ain bi Muhimmat ad-Din*.⁷⁷ Dalam konteks disiplin '*ulûm al-Qur'an, Manzhûmah Tafsir* karya Abd Al-'Azîz Raîs Az-Zamzamî disyarahi oleh berbagai penulis setelahnya. Di Indonesia misalnya *Nahju al-Taisîr*⁷⁸ karya Sayyid Muhsin Al-Musawa Palembang (w.1935), *Al-Iksîr*⁷⁹ karya Bisri Mustofa Rembang ditulis tahun 1960, *Madhraf al-Basyîr*⁸⁰ ditulis oleh Baidhowi Siradj pada tahun 1971, *Tashrih al-Yasîr*⁸¹ ditulis oleh Sya'roni Ahmadi pada tahun 1972, *Mozaik Ilmu Tafsir: Kajian & Uraian Kitab Mandhumah Tafsir*⁸² karya bersama dari Madrasah Tambak Beras Jombang, Jawa Timur pada tahun 2020, dan *Shafwat al-Bashîr*⁸³ karya Abdur Rahim bin Ma'ruf tahun 2022.

4. *Hâsiyah*

Hâsiyah merupakan kitab komentar atas kitab *syarah*. Artinya, kitab syarah yang menjelaskan *matan* masih dijelaskan oleh *hasiyah*. *Hâsiyah* ini tidak memberikan uraian keterangan atau penjelasan per kata secara keseluruhan, model literatur ini hanya menjelaskan frasa dan kata-kata yang dianggap perlu ada penjelasan lebih lanjut.⁸⁴ Dalam bidang tafsir Al-Qur'an ada karya *Tafsîr al-Jalâlain*⁸⁵ karya Jalaluddin Muhammad ibn Ahmad al-Mahallî (w. 864 H/1459 M) dan Jalaluddin Abdur Rahmân As-Suyûthî (w.911 H/1505 M). kitab tafsir ini dikomentari dengan penjelasan lebih lanjut dalam *Hasyiyah As-Shâwî 'alâ al-Jalâlain*⁸⁶ karya Ahmad As-Shâwî (w. 1241 H/1825 M) dan *Hasyiyah al-Jamâl 'alâ al-Jalâlain* atau *Al-Futûhât al-Ilahiyat bi Taudhîh al-Jalalain li al-Daqâ'iq*

⁷⁶ Muhammad ibn Qâsim ibn Muhammad al-Ghazî, *Fath al-Qarib al-Mujîb fi Syarh Alfâdh at-Taqrîb*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2009.

⁷⁷ Zainuddin ibn Abdul Azîz Al-Malibârî, *Fath al-Mu'in Syarh 'alâ Qurrah al-'Ain bi Muhimmat ad-Dîn*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2015.

⁷⁸ Sayyid Muhsin Al-Musawa, *Nahju al-Taisîr*. Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba'ah, t.th.

⁷⁹ Bisiri Mustofa, *Al-Iksîr*. Semarang: Karya Toha Putra, 1960.

⁸⁰ Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyîr*. Pati: Yayasan Salafiyah Kajen, 1971.

⁸¹ Muhammad Sya'roni Ahmadi. *Tashrih al-Yasîr*. t.tp: t.p, 1972.

⁸² Afsheena. *Mozaik Ilmu Tafsir*. Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2020.

⁸³ Abdul Rohim bin Ma'ruf, *Shafwat al-Bashîr*, Depok: Maktbah At-Turmusyî, 2022.

⁸⁴ Suwarjin, "Kitab Syarah dan Tradisi Intelektual Pesantren," dalam *Jurnal Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi dan Keagamaan*, Vol. 4, No.2, Tahun 2017, hal. 89

⁸⁵ Jalaluddin Muhammad ibn Ahmad al-Mahallî dan Jalaluddin Abdur Rahmân As-Suyûthî, *Tafsîr al-Jalâlain*, Kairo: Maktabah Al-Îmân bi an-Nushûrah, t.th.

⁸⁶ Ahmad bin Muhammad As-Shâwî Al-Makkî, *Hasyiyah As-Shâwî 'alâ al-Jalâlain*, Kairo: Dâr al-Imâm As-Syâfi'î, 2005.

*al-Khafiyah*⁸⁷ karya Abû Dawûd Sulaimân bin Umar bin Manshûr al-Ajili al-Azhari al-Jamal (w. 1204 H). Sementara dalam bidang *'ulûm al-Qur'an* contohnya adalah *Faidh al-Khabîr 'ala Nahji at-Taisîr*⁸⁸ karya Sayyid 'Alwi ibn Abbas Al-Maliki (w. 1391 H/1971 M).

5. *Manzhûmah*

Model *manzhûmah* merupakan literatur yang ditulis dengan format sajak berirama atau syair. Penulisan model seperti ini digunakan untuk memudahkan hafalan.⁸⁹ Dalam bahasa pesantren hal seperti ini disebut nadzoman. *Nazham* secara lafadz memang ringkas namun secara makna luas. Jika dibentuk nadzoman, maka seorang pelajar akan mudah menghafalkan, memahami dan mengingatnya. Untuk memahami syair yang ringkas dalam bentuk nazham tersebut, biasanya guru menjelaskan berdasarkan kitab-kitab *syarah*. Adapun ilmu yang digunakan untuk mengetahui seluk beluk *manzhûmah* dan syair Arab secara umum yaitu ilmu *'arûdh*.⁹⁰ Ada pola tersendiri yang dipelajari dalam bidang ilmu *'arûdh*, suatu ilmu yang mempelajari *wazan* atau pola syair dalam tradisi intelektual, sastra dan bahasa Arab. Beberapa contoh *manzhûmah* yang ada dalam tradisi pesantren adalah kitab *Alfiyah Ibnu Malik*⁹¹ dalam bidang gramatika bahasa Arab, *Manzhûmah Tafsir Az-Zamzami*⁹² dalam bidang *'ulûm Al-Qur'an*, dan lain sebagainya.

6. *Mukhtashar* atau *Mulakhas*

Mukhtashar atau *mulakhas* secara makna berarti ringkasan. Model literatur seperti ini ditulis untuk memudahkan pembelajaran para murid. Biasanya ada kitab besar yang dijadikan patokan dalam penulisan ini. Misalnya kitab *Zubdatul Itqân*⁹³ karya Sayyid Muhammad Alwi al-Maliki (w. 2004 M), karya ini merupakan ringkasan dari *Al-Itqân fi 'ulûm al-Qur'an* karya Jalaluddin Abdur

⁸⁷ Abû Dawûd Sulaimân bin Umar bin Manshûr al-Ajili al-Azhari al-Jamal, *Futûhât al-Ilahiyyat bi Taudhîh al-Jalalain li al-Daqâ'iq al-Khafiyah*, Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2018.

⁸⁸ Sayyid 'Alwi ibn Abbas Al-Maliki, *Faidh al-Khabîr 'ala Nahji at-Taisîr*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba'ah, t.th.

⁸⁹ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1999, hal 140.

⁹⁰ Nawawi dan Yani'ah Wardani, *Ilmu Arudh Teori dan Aplikasi*, Jakarta: Wardah Press, 2011.

⁹¹ Saifuddin Masykuri, *Kajian dan Analisis Alfiyah ibn Malik*, Kediri: Lirboyo Press, 2016.

⁹² Abdul Aziz Rais Az-Zamzamy, "Manzhûmah Tafsir Az-Zamzami," dalam *ahju al-Taisîr*. Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba'ah, t.th.

⁹³ Sayyid Muhammad Alwi al-Maliki, *Zubdatul Itqân fi 'ulûm Al-Qur'an*, Madinah: Mathâbi' ar-Rasyîd, t.th.

Rahmân As-Suyûthî (w.911 H/1505 M). Contoh ringkasan lainnya adalah *Mukhtashar Nailu al-Wafarât*,⁹⁴ karya Abdul Rahim bin Ma'ruf Tambak Beras Jombang yang merupakan ringkasan dari karya beliau sendiri, *Nailu al-Wafarât bi Syarhi Tashîl at-Thuruqât* yang merupakan karya *syarah* dari *nadzam Waraqât* dalam ilmu ushul fiqih.

7. Terjemahan

Terjemahan berarti karya yang melalui proses pemindahan pesan atau makna yang diungkapkan dalam bahasa satu ke bahasa lain atau dari bahasa sumber ke bahasa sasaran.⁹⁵ Dalam konteks keindonesiaan, kerja penerjemahan ada empat tahap, pertama adalah penerjemahan lisan, kedua penerjemahan antarbaris dan catatan pinggir dalam bahasa Melayu, daerah tertentu atau Indonesia, ketiga terjemahan antarbaris lengkap bagi seluruh teks, dan keempat adalah karya asli berbahasa Indonesia/bahasa daerah tertentu berdasarkan khazanah Arab dari wacana Islam.⁹⁶

Contoh penerjemahan antarbaris lengkap bagi seluruh teks adalah *Al-Iksîr fi Tarjamati Nadhmi 'Ilmi at-Tafsîr*.⁹⁷ Di sini ada dua model yang ditampilkan. Pertama adalah terjemah antarbaris lengkap dengan bahasa Jawa, kedua adalah penjelasan yang ada di bawah makna antarbaris tersebut sebagai *syarah*. Oleh karena itu, penulis memasukkan ke kategori *syarah* sekaligus terjemah. Adapun contoh karya asli berbahasa Indonesia berdasarkan khazanah Arab dari wacana Islam adalah *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an* dari judul asli *Mafhûm al-Nash: Dirasah fi 'ulûm Al-Qur'ân* karya Nasr Hamid Abu Zaid.⁹⁸

D. Tradisi Genealogis dalam Syarah

Subbab ini akan membahas dua pokok pembahasan yakni definisi tradisi genealogis dan syarah sebagai tradisi. Definisi tradisi genealogis diungkap melalui pelacakan bahasa dan terminologi guna menjelaskan kerangka pikir secara utuh. Sementara *syarah* sebagai tradisi merupakan upaya untuk

⁹⁴ Abdur Rahim bin Ma'ruf, *Mukhtashar Nailu al-Wafarât*, Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2023.

⁹⁵ Moh. Syarif Hidayatullah, *Seluk Beluk Penerjemahan Arab-Indonesia Kontemporer*, Ciputat: UIN Press, 2014, hal. 17.

⁹⁶ Moh. Syarif Hidayatullah, *Seluk Beluk Penerjemahan Arab-Indonesia Kontemporer*, Ciputat: UIN Press, 2014, hal. 6.

⁹⁷ Bisyrî Mustofa, *Al-Iksîr fi Tarjamati Nadhmi 'Ilmi at-Tafsîr*. Semarang: Karya Toha Putra, 1960.

⁹⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, Terj. Khoiron Nahdliyin, judul asli *Mafhûm al-Nash: Dirasah fi 'ulûm al-Qur'ân*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

menyambungkan konstruksi pemikiran dan wacana yang ada dibalik tradisi repetitif dalam karya-karya *'ulûm Al-Qur'an* klasik dan juga di pesantren.

1. Definisi tradisi genealogis

Tradisi dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* dimaknai sebagai adat kebiasaan turun-temurun (dari nenek moyang) yang masih dijalankan dalam masyarakat. Bisa juga dimaknai penilaian atau anggapan bahwa cara-cara yang telah ada merupakan yang paling baik dan benar.⁹⁹ Tradisi atau *tradition* menurut *Oxford Dictionary*, yaitu *a belief, custom or way of doing something that has existed for a long time among a particular group of people; a set of these beliefs or customs* (suatu kepercayaan, kebiasaan atau cara melakukan sesuatu yang telah ada sejak lama di antara sekelompok orang tertentu; seperangkat kepercayaan atau kebiasaan).¹⁰⁰

Tradisi merupakan hasil kreasi budaya oleh manusia yang menempatkan dirinya ke dalam kebiasaan yang terpola dalam rentang waktu lama. Sehingga, tradisi bukanlah adat-istiadat (*customs/'âdah/'urf*) secara biasa, melainkan adat istiadat yang dipraktekkan secara turun-temurun di kelompok tertentu. Dengan tradisi, masyarakat yang ada dalam kelompok tersebut membawa alam pikirnya terhadap pengaruh kesadaran kolektif. Tinjauan secara psikis ini memunculkan anggapan bahwa kesadaran kolektif lebih benar dan baik, oleh karena itu diwariskan secara terus-menerus. Pewarisan terus menerus tradisi dalam suatu kelompok pun melalui porses panjang yang dinyatakan dalam pengetahuan praktis, kepercayaan atau religiositas, dan nilai sosial.¹⁰¹ Ini adalah pengertian tradisi dalam konteks sosial budaya.

Dalam diskusi lebih detail, tradisi bukanlah adat-istiadat biasa karena makna dasar adat atau *custom* dalam bahasa Arab lebih cocok disebut sebagai *'urf*. *Custom* sebagai norma sosial mengembangkan sistem normatif-kolektif dengan aturan interpretasi serta implementasi yang mencakup penerimaan maupun penolakan. Menurut Shabana, ini sama dengan definisi *'urf* sebagai upaya untuk menunjukkan kriteria tertentu atau mencirikan suatu adat yang baik dalam sistem hukum Islam. Secara jumlah pelakunya, *'urf* memiliki makna kolektif sementara *'âdah* hanya bermakna individu. Term *'âdah* lebih cocok

⁹⁹ Kamus Besar Bahasa Indonesia, "Makna Tradisi," dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/tradisi>, Diakses pada 03 April 2023.

¹⁰⁰ Oxford Learner's Dictionary, "Meaning of Tradition," dalam <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/tradition?q=tradition>, Diakses pada 03 April 2023.

¹⁰¹ Trubus Rahardiansah, *Perilaku Manusia dalam Perspektif Struktural, Sosial, dan Kultural*, Jakarta: Penerbit Universitas Trisakti, 2011, hal. 379-382

dimaknai dengan kata *habits*. Meskipun begitu, Shabana menyebut bahwa dalam term ‘*urf* dan ‘*adah* juga bisa dimaknai sama, yakni kebiasaan kolektif.¹⁰²

Kesimpulan ini sama seperti pendapat Abdul Wahab Khalaf yang tidak membedakan antara ‘*urf* dan ‘*adah*.¹⁰³ Inilah yang kemudian makna tradisi dalam Bahasa Arab lebih cocok disebut *turâts*. *Mu’jam Al-Ma’aniy*, memaknai *turâts* sebagai setiap apapun yang diwariskan oleh leluhur meliputi warisan ilmiah, kesenian, sastra, benda karya tulis atau barang antik, moral, gagasan, hingga kebiasaan yang ditransmisikan dari generasi ke generasi dan dianggap berharga.¹⁰⁴ Semua definisi tersebut menunjukkan adanya penjagaan eksistensi sesuatu dalam waktu yang lama dari era ke era.

Tradisi/*tradition*¹⁰⁵ dengan makna *turâts* ini menjadi istilah yang dilanjutkan dengan dialektika serius oleh para cendekiawan. Muhammad Abed Al-Jabiri dan Hasan Hanafi misalnya menggunakan term ini untuk merekonstruksi nalar dalam tradisi Islam. Abed Al-jabiri dengan *Takwîn al-Âql al-'Arabi* yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi *Formulasi Nalar Arab: Kritik Tradisi dan Wacana Agama*.¹⁰⁶ Sementara Hassan Hanafi dengan *Turâts wa Tajdîd* yang berarti tradisi dan pembaharuan.¹⁰⁷ Dua tokoh ini menilai bahwa *turâts* adalah tradisi intelektual Islam yang diwariskan dari masa lampau dalam konteks pemikiran Islam. *Turâts* mencakup Al-Qur’an, hadis Nabi Muhammad, pemikiran para ulama Islam klasik, serta sejarah dan budaya umat Muslim. *Turâts* bukanlah sesuatu yang statis atau beku, melainkan senantiasa dipahami, diinterpretasi, dan diperbarui sesuai dengan tuntutan zaman.¹⁰⁸

Selain pemaknaan di atas, kata tradisi juga beririsan dengan aspek budaya, sosial, hingga sejarah. Dalam konteks budaya, tradisi adalah elemen inti dari

¹⁰² Ayman Shabana, *Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of the Concepts of ‘Urf and ‘Adah in the Islamic Legal Tradition*. New York: Palgrave Macmillan, 2010, hal. 4

¹⁰³ Abdul Wahab Khalaf, *‘Ilmu Ushul al-Fiqh*, Kairo: Al-Hukama li al-Nasyr, 2019, hal. 230.

¹⁰⁴ Mu’jam Al-Maaniy, “Makna Turats,” dalam <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AB/>. Diakses pada 03 April 2023.

¹⁰⁵ Kata *tradition* sebenarnya juga dipakai untuk menunjukkan makna hadis dengan istilah *prophetic tradition* (tradisi kenabian) yang meliputi ucapan, tindakan, dan juga ketetapan Nabi Muhammad Saw. Baca lebih lanjut Musa, Aisha Y. "Hadith as scripture: discussions on the authority of prophetic traditions in Islam." *American Journal of Islamic Social Sciences* 27.1 (2010): 132.

¹⁰⁶ Muhammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, Terj. Imam Khoiri. (Yogyakarta: IRCISoD, 2003)

¹⁰⁷ Hanafi, H., Asmin, Y.W., & Wahyudi, Y.T. *Turas dan tajdid: sikap kita terhadap turas klasik*. Yogyakarta: Nawesea, 2001.

¹⁰⁸ Wirianto, Dicky. "Wacana Rekonstruksi Turats (Tradisi) Arab Menurut Muhammad Abed al-Jabiri dan Hasan Hanafi." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 11.1 (2011): 68-84.

identitas dan kelompok masyarakat tertentu. Tradisi mencerminkan pola-pola perilaku, kepercayaan, norma, dan nilai-nilai yang digunakan untuk mengarahkan cara hidup dalam masyarakat tertentu. Budaya mencakup seni, mitos, sistem kepercayaan, gaya hidup, sistem sosial, dan praktik-praktik lain yang membedakan suatu kelompok dari kelompok lainnya.¹⁰⁹

Dari perspektif sosiologi, tradisi melibatkan pemahaman tentang bagaimana praktik dan nilai-nilai yang diteruskan dari generasi ke generasi membentuk identitas kelompok dan interaksi sosial. Tradisi juga dapat mempengaruhi struktur sosial, pembagian kerja, sistem kasta, dan peran individu dalam masyarakat. Melalui tradisi, norma-norma sosial dan hubungan antar anggota masyarakat diperkuat.¹¹⁰ Sementara dari perspektif sejarah, tradisi mencerminkan perjalanan waktu dan transformasi budaya dan masyarakat dapat melihat bagaimana tradisi telah berubah, beradaptasi, atau diwariskan secara murni dari satu generasi ke generasi berikutnya. Pengaruh eksternal, perubahan teknologi, atau interaksi budaya dengan masyarakat lain dapat membentuk tradisi dan mengubahnya seiring berjalannya waktu.¹¹¹

Secara keseluruhan, tradisi adalah aspek penting dalam kehidupan manusia karena membentuk identitas budaya, menunjukkan nilai-nilai, dan memberikan panduan untuk interaksi sosial. Tradisi penting dihargai dan dipelajari untuk memahami akar dari budaya dan masyarakat, serta memahami bagaimana tradisi dapat membentuk arah dan perubahan masa depan.

Adapun kata *genealogis*¹¹² dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* memiliki arti hal yang bersangkutan dengan genealogi. Sementara kata *genealogi* sendiri berarti garis keturunan manusia dalam hubungan keluarga sedarah atau garis pertumbuhan binatang (tumbuhan, bahasa, dan sebagainya) dari bentuk-bentuk sebelumnya.¹¹³ Dalam Bahasa Inggris, *genealogis* merupakan *adjective* atau kata sifat *genealogical* yang berarti *connected with the study of family history, including the study of who the ancestors of a particular person were* (berkaitan dengan studi tentang sejarah keluarga, termasuk studi mengenai siapa saja leluhur dari seorang individu tertentu).¹¹⁴ Dalam Bahasa Arab, *genealogis*

¹⁰⁹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

¹¹⁰ Peter Berger & Thomas Luckmann, T. *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books, 1967.

¹¹¹ Hobsbawm, E. J., & Ranger, T. O. (Eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

¹¹² Kamus Besar Bahasa Indonesia, "Makna Genealogis," dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/genealogis>, Diakses pada 03 April 2023.

¹¹³ Kamus Besar Bahasa Indonesia, "Makna Genealogi," dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/genealogi>, Diakses pada 03 April 2023.

¹¹⁴ Oxford Learner's Dictionary, "Meaning of Genealogical," dalam [https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/genealogical?q=](https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/genealogical?q=genealogical) genealogical, Diakses pada 03 April 2023.

dimaknai dengan *an-nasabî* yang mengandung makna sifat dari nasab atau hubungan, tali kekerabatan, dan keturunan.¹¹⁵

Dalam konteks biologi, genealogi memang berkaitan dengan sejarah keturunan manusia dan hubungan keluarga. Namun dalam konteks budaya, genealogi menjadi ilmu yang fokus pada sejarah mengapa kondisi masa kini bisa terjadi. Tentu ada perbedaan antara ilmu genealogi dan ilmu sejarah. Sejarah hanya menguraikan probabilitas penjelasan terkait asal-usul suatu fenomena dalam bentuk narasi. Sementara genealogi lebih kompleks dari itu, ilmu ini turut menjelaskan peristiwa masa lalu dan relevansinya dengan kehidupan sekarang.¹¹⁶

Genealogi juga bisa didefinisikan sebagai studi mengenai evolusi serta jaringan dari suatu kelompok melintasi generasi ke generasi. Artinya, pembacaan seperti ini melewati gerak pembacaan yang diakronis dan berguna untuk memperhatikan dinamika, transformasi, kontinuitas, serta diskontinuitas yang menyenjarah.¹¹⁷ Menurut Foucault, genealogi adalah sejarah yang ditulis dengan perspektif, pandangan dan konsentrasi masa sekarang. Penulisan sejarah dengan pandangan masa sekarang menunjukkan bahwa proses transformasi suatu hal maupun peristiwa mesti dievaluasi terus menerus. Maksudnya adalah penekanan dalam genealogi bukan fokus pada kesinambungan belaka, justru fokusnya ada pada diskontinuitas, dinamika dan transformasi. Meskipun begitu, genealogi juga tidak meninggalkan telaah sinkronik dalam satu masa dari suatu kelompok atau hal yang diteliti.¹¹⁸

Penggunaan telaah diakronik (kesinambungan dari waktu ke waktu) dan sinkronik (perhatian atas perubahan yang terjadi pada saat tertentu saja) dalam pembacaan genealogis merupakan penerapan yang semestinya. Hal ini dikarenakan perubahan suatu struktur yang bersifat sinkronik tidak bisa lepas dari ruang serta waktu diakronis. Perbedaannya yaitu sinkronik akan mampu menampilkan situasi historis dari suatu bangunan sosial, sementara diakronik akan mampu menguak jaringan warisan, jejak, dan kenangan dari sebuah sejarah yang berlangsung lama dan panjang. Perhatian terhadap kontinuitas yang terjadi melalui kacamata diakronik dan sinkronik nantinya akan memudahkan penglihatan terhadap proses strukturasi.¹¹⁹

Yudi Latif misalnya melacak genealogi intelegensia Muslim Indonesia dalam suatu karyanya. Ia menggali akar-akar pendidikan Islam dari intelegensia

¹¹⁵ Mu'jam Al-Maaniy, makna kata *nasab*, Dikases pada 03 April 2023.

¹¹⁶ Nashihuddin, Wahid. *Perspektif Etnografi Baru, Riset Budaya, Audiens, dan Genealogi dalam Cultural Studies*. Diss. Thesis, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2019.

¹¹⁷ Helmiati, *Genealogi Intelektual Melayu: Tradisi & Pemikiran Islam Abad ke-19 di Kerajaan Riau-Lingga*, Riau: Suska Press, 2008, hal. 49.

¹¹⁸ Michael Foucault, "Genealogy and Social Criticism" dalam *The Post Modern Turn: New Perspectives on Sosial Theory*, ed. S. Seidman, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, hal. 39-45.

¹¹⁹ Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20*, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, Democracy Project, hal, 7-8

muslim modern, menggali praktik-praktik diskursif hingga terciptanya identitas kolektif dan ruang publik, serta memperlihatkan permainan kuasa sebagai bagian dari konsolidasi dan kontestasi. Setelah itu, ia menguraikan bagaimana pemajuan sekolah-sekolah sekuler dan Islam, praktik-praktik diskursif juga ia uraikan serta melihat keretakan ruang publik dan terbentuknya tradisi politik intelektual. Terakhir melihat intelegensia sebagai elite politik negara baru. Yudi Latif selalu melihat perspektif diakronik dan sinkronik, untuk memantapkan analisa genealogi intelegensia Muslim Indonesia abad ke-20 yang sedang ia bangun. Ia juga menekankan adanya permainan kuasa sebagaimana Foucauldian menganalisis, tak lupa juga ia menampilkan sisi keretakan atau diskontinuitas dari suatu jaringan struktur yang terbangun.¹²⁰

Uraian di atas terkait tradisi dan juga genealogi menjadi landasan untuk mengeksplorasi lebih lanjut tentang tradisi genealogis yang menjadi kerangka teori dalam karya tulis ini. Tradisi genealogis merupakan teori yang digagas oleh Walid Saleh, seorang pakar di bidang tafsir klasik dari Universitas Toronto. Gagasan dan pemikiran Walid Saleh dikembangkan dengan melihat tafsir sebagai genre. Artinya, tafsir dilihat sebagai bagian dari produk karya tulis di antara klasifikasi genre atau disiplin yang lainnya, seperti fikih, tasawuf, bahasa-sastra, akidah dan lain sebagainya. Setelah menyebut tafsir sebagai genre, tentu ada ekosistem yang mengitari produk karya tulis tafsir dengan model, bentuk, gaya dan struktur yang khas. Kekhasan itu membuat bentuk yang ada dalam fikih berbeda dengan tasawuf dan begitu pun tafsir. Satu kesatuan ekosistem tersebut termasuk struktur produksi tafsir, kemudian dinamai sebagai tradisi tafsir.¹²¹ Dari penjelasan ini, yang dimaksud sebagai tradisi genealogis adalah adanya relasi tiap-tiap penafsir dengan tradisi tafsir sebelumnya.¹²² Bagi Karen Bauer hal ini berdampak pada betapa pentingnya melihat seluruh tafsir sebagai suatu tradisi yang saling terkait, bukan melihat satu tafsir secara terisolasi dari tradisi. Maka, meskipun contoh yang digunakan atau diriset adalah karya Tsā'labī (w. 427/1035), sebenarnya hal ini juga berlaku untuk karya lainnya.¹²³

Walid Saleh mengatakan bahwa antara kitab tafsir satu dengan materi penafsiran sebelumnya, selalu ada hubungan dialektis yang mengitari. Ini berlaku secara menyeluruh. Seseorang sebelum menuliskan kitab tafsir, pasti memiliki akses terhadap materi-materi yang mendahului secara berbeda-beda itu. Penerapan

¹²⁰ Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20, ...*, hal. iv-vii.

¹²¹ Lukman, Fadhli. "Telaah Historiografi Tafsir Indonesia." *SUHUF* 14.1 (2021): 49-77.

¹²² Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labī* (d. 427/1035), Leiden: Brill, 2004, hal. 14.

¹²³ Karen Bauer, "Review of The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035)," dalam *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 125, No. 3 Tahun 2005, hal. 470-473

tradisi seperti ini telah berlaku sejak lama dan jejak yang ada menunjukkannya. Dengan begitu, selalu ada perkembangan variasi serta jumlah penafsiran Al-Qur'an yang beragam. Mufasir yang memiliki pandangan berbeda terhadap suatu pandangan dengan para pendahulunya pun melampirkan keragaman pendapat itu. Ini menunjukkan bahwa materi-materi yang dibaca oleh mufasir dalam proses penulisannya itu dianggap sebagai bagian dari tradisi intelektual. Materi yang tidak disetujui pun tidak dihilangkan, karena mufasir-mufasir lainnya saat itu juga tidak membuang materi yang tidak disetujui.¹²⁴

Tradisi tafsir yang terbentuk era klasik dan pertengahan sangat berfokus pada kesamaan materi. Bagi Saleh, Mufasir era itu mustahil untuk berfokus pada hal yang berbeda, apalagi melepaskan diri dari tradisi genealogis tafsir. Artinya, era itu menyajikan pengulangan materi adalah suatu hal yang sah, tidak bertentangan dengan prinsip plagiasi sebagaimana yang dikenal di era modern, khususnya dalam kacamata akademik dan ilmiah. Konteks yang terjadi saat itu justru membuat seseorang tidak bisa melepaskan tradisi ini. Saleh memberikan contoh soal *israilliyât*, beberapa mufasir era pertengahan telah berusaha untuk tidak meyakini materi *israilliyât* sebagai bagian dari penafsiran, karena bersumber dari tradisi Yahudi. Mereka yang tidak setuju pada akhirnya hanya bisa mengkritik dan menyatakan ketidaksetujuannya, namun tetap melampirkan riwayat *israilliyât* itu.¹²⁵

Tradisi genealogis sebagai suatu teori tentu memiliki konsekuensi yang harus dihadapi. Pertama, Saleh menilai bahwa seorang peneliti dalam melakukan kajian terhadap suatu kitab tafsir wajib melihat tafsir-tafsir yang mendahuluinya ataupun tafsir yang hadir setelahnya. Sebuah karya tafsir selalu memiliki ketergantungan terhadap kitab tafsir terdahulu yang menjadi sumber referensi penulisan tafsir, dalam satu tarikan nafas yang sama kitab tafsir tersebut melakukan perubahan serta pembaharuan. Bagi Saleh, memang sifat repetitif akhirnya tidak bisa dilepaskan. Tetapi, di balik repetisi itu terdapat proses kompleks yang mana seorang mufasir mendaur ulang berbagai materi penafsiran yang bertebaran di sekitarnya.¹²⁶ Ini yang menarik untuk dilihat melalui perspektif sejarah intelektual tafsir.¹²⁷

Teori tradisi genealogis ini dilengkapi dengan analisis jaringan sosial. Sebagai tradisi, karya tafsir tidak serta merta dilihat secara sederhana. Melalui analisis jaringan sosial ini, Saleh tetap melakukan penggalian inti (*core*) baru

¹²⁴ Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition*, ..., hal. 14.

¹²⁵ Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi* (d. 427/1035), ..., hal. 15; Muammar Zayn Qadafy, "Menghidupkan yang Mati Suri," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. No, Tahun 2023, hal. 430.

¹²⁶ Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi* (d. 427/1035), ..., hal. 16.

¹²⁷ Muammar Zayn Qadafy, "Menghidupkan yang Mati Suri", ..., hal. 430.

yang muncul,¹²⁸ maksud dari *core* yaitu inti yang merujuk pada suatu penafsiran yang dipengaruhi oleh tokoh otoritatif. Qadafy dalam hal ini mencontohkan bahwa penafsiran Ibn Abbas adalah inti bagi mufasir setelahnya yang mengutip misalnya Az-Zajjaj. Sementara pada tafsir Tsa'labi dan al-Wahidi tafsir az-Zajjaj ini dijadikan referensi yang penting. Maka, inti dari contoh ini adalah penafsiran Ibn Abbas serta penafsiran yang menyebutkan kembali Ibn Abbas, atau penafsiran yang telah dimodifikasi oleh Az-Zajjaj.¹²⁹ Melalui penggalian inti ini akan diketahui mana kitab tafsir yang paling berpengaruh dalam sejarah genre tafsir. Selain itu, analisis ini butuh mengumpulkan puluhan bahkan ratusan kitab tafsir yang bisa diketahui serta menyusun dalam hierarki untuk memudahkan peneliti, mana kitab yang lebih berpengaruh pada suatu era.¹³⁰ Cara ini bagi Saleh mampu menjawab klaim oleh peneliti yang menyebut bahwa tafsir era pertengahan adalah karya yang membosankan karena repetitif. Ini adalah hal yang dilakukan guna mendekonstruksi cara peneliti, termasuk umat Islam dalam memandangkan sejarah intelektual Islam secara menyeluruh.

Penjelasan dalam subbab ini telah diuraikan mulai dari pemaknaan literal atau kebahasaan, hingga pendekatan teoritis. Ulasan mengenai tradisi dan genealogis yang terpisah serta tradisi genealogis dalam artian konseptual telah dibahas. Selanjutnya akan dilengkapi dengan kajian bahwa *syarah* sebagai tradisi.

2. *Syarah* sebagai tradisi

Syarah sebagai tradisi berarti melihat perspektif lain dari *syarah* pada umumnya. Ada beberapa hal yang akan berdampak dengan asumsi tersebut. Pertama, melihat *syarah* sebagai tradisi artinya *syarah* tidak hanya dilihat sebagai praktik serta produk. Jika *syarah* dilihat sebagai praktik, maka yang dilihat adalah proses menjelaskan suatu kata per kata yang ada di *matn* (teks ringkas) atau *nadzam* (syair). Sementara jika *syarah* yang dilihat sebagai karya maka teks keseluruhan dengan judul tertentu adalah hal yang dimaksud. Oleh karena itu, ketika *syarah* diasumsikan sebagai tradisi maka cakupannya akan lebih luas daripada sebagai praktik dan karya. *Syarah* sebagai tradisi memosisikan asumsi teoretis yang sama dengan tafsir sebagai tradisi. Artinya terminologi *syarah* yang dimaksud adalah realitas *syarah* yang saling terkait satu dengan lainnya.¹³¹

¹²⁸ Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi* (d. 427/1035), ..., hal. 18.

¹²⁹ Muammar Zayn Qadafy, "Menghidupkan yang Mati Suri, ..., hal. 430.

¹³⁰ Walid Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsir in Arabic: A History of the Book Approach," *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 12 Tahun 2010, hal. 19.

¹³¹ Fadhli Lukman, "Menjadi Sejarawan Tafsir," dalam *Dialektika Keilmuan Ushuluddin*, Yogyakarta: Q-Media, 2021. hal. 77; Fadhli Lukman, "Telaah Historiografi Tafsir Nusantara: Analisis Makna Konseptual Terminologi Tafsir Nusantara," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 14, No. 1, Juni Tahun 2022, hal. 65.

Kedua, perlu dipahami bahwa *syarah* adalah bagian dari tradisi intelektual Islam yang melintas disiplin. *Syarah* adalah suatu model literatur yang bisa ditemukan di disiplin hadis, fikih, tasawuf, tauhid/akidah, ushul fiqih, dan ‘*ulûm* Qur’an. Dalam genre tafsir, istilah *syarah* tidak digunakan sama sekali. Hal ini yang memang membedakan cukup kontras, term tafsir khusus digunakan untuk menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur’an.¹³² Sementara *syarah* digunakan untuk menjelaskan selain ayat-ayat Al-Qur’an. Maka, banyak ditemukan dalam disiplin hadis, fiqih, tauhid dan lain sebagainya.

Sebagaimana dibahas pada pendahuluan, *syarah* dalam bahasa Inggris dimaknai oleh para sarjana sebagai *commentary*. Istilah ini juga digunakan untuk menyebut karya tafsir.¹³³ Asad Q. Ahmed dan Margaret Larkin pada tahun 2013 menulis artikel dengan judul *The Hasyiya and Islamic Intellectual History*. Dalam artikel tersebut mereka memberikan catatan tambahan bahwa *commentary* dipilih untuk menjelaskan karya-karya yang merupakan komentar atau penjelas dari karya yang lain. Istilah *commentary* digunakan untuk karya-karya yang disebut sebagai *syarah*, *hasyiyah*, *taqrîr*, *tahrîr* dan lain sebagainya. Mereka secara terang-terangan menyebut bahwa *commentary* dipilih bukan untuk menyamaratakan istilah-istilah tersebut, justru ia memilihnya untuk memudahkan uraian dalam artikelnya.¹³⁴

Asad Q. Ahmed dan Margaret Larkin dalam artikel tersebut menyampaikan pengantar atas kompilasi makalah setelah dilaksanakannya Seminar dengan tema *The Hasyiya and Islamic Intellectual History* pada Oktober tahun 2012 di Universitas California, Berkeley. Beberapa makalah itu kemudian diterbitkan dalam *Journal Oriens Volume 41 Issue 3-4*. Seminar dan makalah-makalah tersebut mempertanyakan kembali asumsi umum yang menyebut bahwa periode pasca klasik sekitar abad ke 6-13 Hijriyah atau 12-19 Masehi adalah era kegelapan Islam hanya karena literatur yang terbit mengandung substansi repetitif. Para peserta seminar tersebut ingin mematahkan asumsi tersebut, karena menurut mereka penilaian kemunduruan atau kegelapan adalah penilaian yang

¹³² Nasr Hamid Abu Zaid mendiskusikan mengapa term yang dipakai untuk memaknai ayat-ayat Al-Qur’an adalah tafsir, sementara ada term lain yang digunakan seperti takwil. Takwil dan tafsir pernah dipahami sebagai term yang sepadan dan memiliki makna yang sama, namun pada saat ini takwil lebih dimaknai sebagai upaya pemindahan makna yang mengandung konsep teologis tertentu. Lebih lanjut, Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur’an: Kritik terhadap Uhumul Qur’an*, Terj. Khoiron Nahdliyin, judul asli *Mafhûm al-Nash: Dirasah fî ‘ulûm al-Qur’ân*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hal. 297-300.

¹³³ Walid A. Saleh, “The Qur’an Commentary of al-Bayḏāwī: A History of Anwār al-tanzîl,” dalam *Journal of Qur’anic Studies* 23.1 (2021): 71–102.

¹³⁴ Asad Q. Ahmed dan Margaret Larkin, *The Hasyiya and Islamic Intellectual History*, dalam *Oriens*, Vol. 41 No. 3-4, Tahun 2013, hal. 213.

tidak dilandasi kajian mendalam. Melalui berbagai kajian mendalam, mereka menunjukkan betapa tradisi Islam pasca-klasik adalah tradisi yang dinamis.¹³⁵

Beberapa kajian yang terdapat dalam seminar tersebut yaitu Walid A. Saleh dengan *The Gloss as Intellectual History: The Hasyiyahs on al-Kashshaf*. Dalam artikel ini Walid Saleh melacak sejarah penerimaan Tafsir Al-Kasysyaf karya Zamakhsyari yang begitu kompleks, karena memiliki banyak *hasyiyah*. Di sini Saleh menawarkan kajian dari tiga *hasyiyah* untuk mengklasifikasikan dan mengklarifikasi *hasyiyah* mana yang signifikan.¹³⁶ Kemudian Joel Blecher dengan *Hadīth Commentary in the Presence of Students, Patrons, and Rivals: Ibn Hajar and Ṣaḥīḥ al-Bukhārī in Mamluk Cairo*. Dalam artikel ini Blecher menjelaskan bagaimana Ibn Hajar Al-Asqalānī (w. 852 H/1449 M) menuliskan karya *syarah Ṣaḥīḥ Bukahri* di hadapan murid, pelindung dan pesaingnya dengan memepertimbangkan beberapa faktor seperti sosial, politik, dan ekonomi.¹³⁷

Selanjutnya Asad Q. Ahmed menulis *Post-Classical Philosophical Commentaries/Glosses: Innovation in the Margins*. Dalam artikel ini Ahmed menunjukkan adanya penulisan *syarah* di bidang filafat. Ahmed memilih karya Muhibballah al-Bihārī (w. 1118/1707) dengan judul *Sullam al-'ulūm* untuk diulas bagaimana dinamika diakronik dan sinkronik filsafat era itu, sehingga karya ini mampu direspons dengan 90-an *syarah* dan *hasyiyah*.¹³⁸ Contoh terakhir dari Ahmed El Shamsy dengan *The Hasyiya in Islamic Law: A Sketch of the Shafi'i Literature*. Di sini El Shamsy melakukan survey atas berbagai karya baik berbentuk *syarah* maupun *hasyiyah* di lingkungan ulama bermadzhab Syafi'i sejak abad ke-15 sampai 20. Ia menemukan sekitar 99-an *commentary* baik yang sudah berbentuk cetakan maupun yang masih berbentuk manuskrip. Menurutnya, hadirnya format *commentary* seperti ini mencerminkan tren yang lebih luas dalam evolusi ilmu pengetahuan.¹³⁹

Commentary, baik berupa *syarah* maupun *hasyiyah* menurut Mahmood Kooria adalah ekspresi karya terhadap ragam *audiens* di era pra-modern. Ia meyakini bahwa studi atas *commentary* yang berkembang saat ini tidak serta merta menerima asumsi umum, bahwa karya *commentary* adalah karya yang tanpa inovasi. Justru ia berpendapat bahwa *syarah* atau *hasyiyah* terus

¹³⁵ Asad Q. Ahmed dan Margaret Larkin, "The Hasyiya and Islamic Intellectual History," ..., hal. 214.

¹³⁶ Walid A. Saleh, "The Gloss as Intellectual History: The Hasyiyahs on al-Kashshaf," dalam *Oriens*, Vol. 41 No. 3-4, Tahun 2013, hal. 217.

¹³⁷ Joel Blecher, "Hadīth Commentary in the Presence of Students, Patrons, and Rivals: Ibn Hajar and Ṣaḥīḥ al-Bukhārī in Mamluk Cairo," dalam *Oriens*, Vol. 41 No. 3-4, Tahun 2013, hal. 261.

¹³⁸ Asad Q. Ahmed, "Post-Classical Philosophical Commentaries/Glosses: Innovation in the Margins," dalam *Oriens*, Vol. 41 No. 3-4, Tahun 2013, hal. 317

¹³⁹ Ahmed El Shamsy, "The Hasyiya in Islamic Law: A Sketch of the Shafi'i Literature," dalam *Oriens*, Vol. 41 No. 3-4, Tahun 2013, hal. 289.

berkembang lebih lanjut di tengah era teknologi. Tradisi *syarah* atau *hasyiyah* masih sangat dinamis di dunia muslim dan teknologi cetak telah memajukannya sebagai teks yang beredah lebih luas. Bagi Kooria, saat ini justru berpotensi ada karya *syarah* atau *hasyiyah* dengan transmisi lebih lanjut dalam format baru yang ia sebut sebagai hipertekstual. Di sini, Kooria memperluas *commentary* masuk pada teknologi audio, video dan *virtual commentary*.¹⁴⁰

Riset-riset mendalam ini menunjukkan bahwa ada pandangan yang bergeser di kalangan sarjana atas karya-karya repetitif di dunia Islam. Sebagai karya yang dilihat hanya tampilan saja, maka akan dinilai sebagai karya plagiat, tidak inovatif dan dikenal dengan kemunduran. Sementara jika melihat *syarah* sebagai suatu tradisi, maka yang dilihat bukan satu karya saja, melainkan seluruh realitas *syarah*. *Syarah* memiliki ekosistem yang utuh dengan pertimbangan untuk menyesuaikan *audiens* atau pembaca baru. Sudut pandang ini bisa diarahkan pada asumsi *syarah* adalah tradisi genealogis. Hubungan dialektis antar kitab *syarah* adalah faktor utama pembentuk *syarah*. Seorang pen-*syarah* berhadapan dengan sekian banyak korpus *syarah* lainnya dan menjadikan berbagai korpus *syarah* itu sebagai landasan untuk menulis *syarah* yang baru. Setelah itu, suatu *syarah* yang baru juga mengembangkan dan mempengaruhi tradisi baru *syarah* setelahnya.¹⁴¹

Pemaknaan tradisi yang dimaksud dalam frasa *syarah* sebagai tradisi juga merujuk pada makna yang diperkenalkan oleh Talal Asad. Tradisi berarti perjumpaan antara diskursifitas dan materialitas. Diskursifitas memastikan kerja kebahasaan yang ditularkan dari satu generasi ke generasi selanjutnya, sehingga masyarakat mempelajari praktik secara berulang-ulang. Diskursifitas meniscayakan untuk terus bertahan, namun juga di keadaan tertentu bisa dimodifikasi atau bahkan ditinggalkan. Sementara materialitas yang dimaksud adalah karya *syarah*, konten penjelasan dan metode yang digunakan oleh seorang pen-*syarah*.¹⁴² Di sini bisa disebut bahwa *syarah* sebagai tradisi merupakan perjumpaan antara kerja kebahasaan yang diwariskan oleh satu generasi ke

¹⁴⁰ Mahmood Kooria, "Using the Past and Bridging the Gap: Premodern Islamic Legal Texts in New Media," dalam *Law and History Review*, Vol. 36, No. 4, Tahun 2018, Hal, 8.

¹⁴¹ Fadhli Lukman menggunakan asumsi teoretis yang sama dengan Walid A. Saleh untuk mengungkap historiografi Tafsir Nusantara, Dengan begitu ia menyebut tafsir Nusantara sebagai tradisi. Ini yang juga meninspirasi untuk melihat lebih detail tentang *syarah* sebagai tradisi. Lebih lanjut, Fadhli Lukman, "Menjadi Sejarawan Tafsir," dalam *Dialektika Keilmuan Ushuluddin*, Yogyakarta: Q-Media, 2021. hal. 78.

¹⁴² Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam," dalam *Qui Parle* Vol. 17 No. 2, Tahun 2009, hal. 20; Talal Asad, "Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today," dalam *Critical Inquiry* Vol. 42 No. 1, Tahun 2015, hal. 166; Fadhli Lukman, "Menjadi Sejarawan Tafsir," dalam *Dialektika Keilmuan Ushuluddin*, Yogyakarta: Q-Media, 2021, hal. 78-19

generasi berikutnya dengan karya syarah, konten dan metode yang digunakan oleh pen-*syarah*.

Melihat *syarah* dengan kerangka tradisi genealogis seperti ini memang penting dengan pembatasan ruang serta waktu historis tertentu. Misalnya *syarah* yang berkembang dalam regional Indonesia dengan rentang waktu abad ke-20 hingga saat ini. Selain itu, pembahasan *syarah* di Indonesia juga harus melihat heterogenitas bahasa. Artinya, ini tidak akan mendiskusikan hal yang lebih kompleks. Karena memungkinkan adanya kerja penerjemahan atau pengalihan bahasa yang hadir dalam tradisi *syarah*. Pembahasan teoretis ini memang terlihat kompleks, dengan demikian akan melihat secara *fair* bahwa materi repetitif yang hadir dalam karya *syarah* adalah materi yang hadir dengan latar belakang konteks *synoptic* dan konteks umum. Konteks *synoptic* berarti konteks internal dalam tradisi *syarah*, sementara konteks umum berarti konteks eksternal yang berkaitan dengan situasi sosial, kultural, politik, intelektual dan lain sebagainya. Uraian di atas menjadi penutup bagaimana melihat *syarah* sebagai tradisi dan memahami konsep tradisi genealogis.

E. Konstruksi ‘Ulûm Al-Qur’an

Sebagaimana yang tertulis di judul, bahwa tesis ini akan menjelaskan konstruksi ‘*ulûm Al-Qur’an* yang secara spesifik terdapat dalam tradisi *syarah Manzumah At-Tafsîr Az-Zamzami* oleh pensyarah Indonesia. Subbab ini ingin memperjelas apa yang dimaksud konstruksi ‘*ulûm Al-Qur’an* itu. Apakah yang dimaksud adalah bab-bab atau pembahasan yang terkandung dalam bidang ‘*ulûm Al-Qur’an*, atau apa. Hal ini perlu diuraikan agar tidak terdapat bias dalam memahami seluruh tesis ini.

Konstruksi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) adalah susunan (model, tata letak) suatu bangunan (jembatan, rumah, dan sebagainya): *rumah itu kokoh karena -- nya beton bertulang*; bisa juga dipahami sebagai susunan dan hubungan kata dalam kalimat atau kelompok kata.¹⁴³ Dalam kacamata bahasa saja, konstruksi tidak dipahami sebagai bahan-bahan atau material saja yang digunakan untuk membangun suatu bangunan. Justru konstruksi itu lebih kompleks dari bahan-bahan itu, artinya konstruksi menjadi jenis model susunan tertentu yang telah melalui perpaduan dengan pola-pola tertentu. Maka dalam contoh KBBI, *rumah itu kokoh karena konstruksinya beton bertulang*, beton sendiri adalah perpaduan dari beberapa material yang diproses menjadi bahan tertentu. Artinya, saat berbicara konstruksi bangunan, tidak sedang berbicara soal semen, pasir, kayu, paku, air dan lain sebagainya, melainkan susunan tertentu.

¹⁴³ Kamus Besar Bahasa Indonesia, “konstruksi”, dalam <https://kbbi.web.id/konstruksi>, Diakses secara daring pada 2 Februari 2024.

Kata konstruksi ini sudah sangat lazim digunakan dalam kondisi apapun, termasuk dalam konteks sosial-budaya. Maka Peter Berger dan Luckmann memelopori teori konstruksi sosial yang digunakan dalam tesis ini. Konstruksi sosial dalam sosiologi, dipahami sebagai realitas sosial atau pengaruh sosial yang menjadi penyusun atau penghubung pengalaman hidup individu.¹⁴⁴ Inilah yang kemudian saya gunakan dalam menjelaskan tesis ini. Penulis menyebut konstruksi '*ulûm Al-Qur'an*' dengan maksud untuk menguraikan realitas sosial yang melingkupi lahirnya karya di bidang '*ulûm Al-Qur'an*'. Artinya, tidak sedang membahas cabang-cabang ilmu di dalam '*ulûm Al-Qur'an*'. Adapun cabang-cabang '*ulûm Al-Qur'an*' dalam tesis ini dibahas dalam bab tiga yang mendeskripsikan profil karya *Manzhumah At-Tafsîr Az-Zamzami*.

Konstruksi '*ulûm Al-Qur'an*' yang secara spesifik terdapat dalam tradisi *syarah Manzhumah At-Tafsîr Az-Zamzami* oleh pensyarah Indonesia ini akan dijelaskan melalui penguraian momen-momen dialektis sesuai teori konstruksi sosial. Dalam hal ini, Peter Berger dan Thomas Luckmann berusaha mengaktualisasikan individu sebagai aktor aktif yang membentuk realitas sosial dari objektif melalui dialektik yang berjalan secara simultan, yaitu eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.¹⁴⁵

Landasan diskursus di bab dua ini akan dielaborasi lebih lanjut pada bab empat dengan melihat analisis konstruksi tradisi *syarah 'ulûm Al-Qur'an* dari kitab *Manzhûmah at-Tafsîr* di pesantren Indonesia. Sebelum itu, di bab tiga akan dibahas terlebih dahulu mengenai biografi Abdul Rais Az-Zamzami dan karyanya, serta beberapa *syarah* yang ditulis oleh penulis Indonesia.

¹⁴⁴ Charles R. Nangi, "Konstruksi Sosial dalam Realitas Sosial," Jurnal ASE, 2011, Vol. 7, No. 2, hal. 2.

¹⁴⁵ Peter Berger dan Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge*, USA: Penguin Books, 1996, hal. 21.

BAB III

‘ABD AL-‘AZÎZ AZ-ZAMZAMÎ DAN SYARAH MANZHÛMAH AT-TAFSÎR DI INDONESIA

Bab ketiga mengulas profil ‘Abd al-‘Azîz az-Zamzamî dengan persebaran *syarah* dari karyanya *Manzhûmah At-Tafsîri* di dunia dan Indonesia. Secara umum, bab ini dibagi menjadi 4 subbab. Subbab pertama akan mengulas sketsa biografis ‘Abd al-‘Azîz az-Zamzamî yang meliputi latar belakang keluarga dan perjalanan intelektual. Subbab kedua berisi profil *Manzhûmah at-Tafsîr* yang meliputi deskripsi umum, tema-tema pokok, serta konteks sosio-politik dan intelektual penulisan, Subbab ketiga membahas ragam *syarah Manzhûmah at-Tafsîr* di belahan dunia dan subbab terakhir membahas ragam *syarah Manzhûmah at-Tafsîr* di Indonesia secara khusus.

A. Sketsa Biografis ‘Abd al-‘Azîz az-Zamzamî

1. Latar Keluarga

‘Abd al-‘Azîz Az-Zamzamî memiliki nama asli ‘Izzu ad-Dîn bin ‘Alî bin ‘Alî bin ‘Abd al-‘Azîz bin Abdu as-Salam bin Musa bin Abî Bakar bin Akbar bin Alî bin Ahmad bin Alî bin Muhammad bin Dawûd al-Baidhâwî asy-Syîrazî kemudian mendapatkan tambahan nama al-Makkî az-Zamzamî as-Syafi’î. Ia lahir di Makkah pada tahun 900 H/1494 M dan meninggal di Makkah pada tanggal 9 Dzulq’adah tahun 976 H/1568 M.¹

¹Terkait tahun wafat Abd al-‘Azîz az-Zamzamî terdapat perbedaan pendapat, ada yang menyebut tahun 973 H, namun ada juga yang menyebut 976 H. Lebih lanjut Sayyid Alwi bin Sayyid ‘Abbas Al-Maliki, *Faidh al-Khabîr wa Khalâsatuhû at-Taqrîr*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba’ah, t.th, hal. I ; *Al-Kawâkib As-Sâirah bia’yân al-Mi’ah al-âsyirah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1977, Jilid 3, hal. 149.

Kakek buyutnya merupakan orang yang berwibawa dan memiliki nama baik yakni Alî bin Muhammad yang datang ke Makkah pada tahun 730 M. Kakeknya ini membantu Syekh Salim bin Yaqût Al-Makkî (w.796) yang menjadi muadzin di lingkungan Masjid al-Harâm serta menjaga dan melayani sumur air zamzam (*bi'ru zamzam*).² Aktivasinya sebagai *khâdim* Syekh Salim bin Yaqût yang khidmat dengan tulus dan sungguh-sungguh membuatnya dinikahkan dengan putri Syekh Salim. Setelah menikah, Alî bin Muhammad memiliki putra yang bernama Ahmad dan menjadi pelayan sumur air zamzam lagi. Ahmad memiliki putra dan keturunannya terus berkembang hingga lahirlah Abd Al-'Azîz. Keluarga ini terkenal sebagai pelayan sumur air zamzam. Inilah mengapa Abd Al-'Azîz memakai julukan Az-Zamzamî.³

2. Perjalanan Intelektual

Dalam perjalanan ilmiahnya, ia berguru kepada beberapa ulama Makkah, salah satunya adalah Syekh Al-Qâdhi Zakariya.⁴ Bisa jadi yang dimaksud Syekh Al-Qâdhi Zakariya ini adalah Zakariya Al-Anshârî, yang memiliki nama lengkap Abu Yahya Zainuddîn Zakariya bin Muhammad bin Ahmad Al-Anshârî (826-926 H.). Asumsi ini didasarkan pada tahun kehidupan Zakariya Al-Anshârî yang masih memungkinkan untuk bertemu dengan Abd Al-'Azîz Az-Zamzamî (900-976 H.). Apalagi, Zakariya Al-Anshari merupakan ulama *ahslu as-sunnah wa al-jamaah* yang terkenal dan pernah tinggal di Makkah, salah satu guru Zakariya adalah Ibnu Hajar Al-'Asqalânî (773-852 H.).⁵

Adapun beberapa murid 'Abd al-'Azîz az-Zamzamî yaitu Zain ad-Dîn bin Abd Al-'Azîz bin Zainuddin bin Ali bin Ahmad Al-Ma'barî Al-Malibari dari India (w. 987),⁶ seorang penulis kitab *Fath al-Mu'in* yang

²Taqiyuddîn Muhammad bin Ahmad al-Hasanî Al-Fâsî al-Makkî, *Al-'Aqdu Ats-Tsamîn fî Târîkh al-Balad Al-Amîn*, Beirut: Da'ir al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1998, Jilid 4, hal. 58.

³Afsheena. *Mozaik Ilmu Tafsir*. Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2020, hal. xvi.

⁴Ungkapan soal guru Abd Al-'Azîz Az-Zamzamî ini disampaikan oleh Muhammad bin Muhammad Al-Ghazî Najmuddîn atas kesaksian yang guru yakni Muhammad Az-Zamzamî yang merupakan putra dari Abd Al-'Azîz Az-Zamzamî, lebih lanjut Muhammad bin Muhammad Al-Ghazî Najmuddîn, *Al-Kawâkib As-Sâirah bi a'yân al-Mi'ah al-âsyirah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1977, Jilid 3, hal. 149.

⁵Mustafa Muhammad Albaik, "Abd Al-'Azîz bin Ali, bin Abd Al-'Azîz, Asy-Syirazi, Al-Makki, Az-Zamzamî, Izzuddin," dalam *Tarajim 'Ibar at-Târîkh*, Jamî' al-Huqûq mahfûdhah li mauqî'i tarâjim 'Ibar at-Târî <https://tarajm.com/people/16082> Diakses pada 05 September 2023.

⁶Mustafa Muhammad Albaik, "Abd Al-'Azîz bin Ali, bin Abd Al-'Azîz, Asy-Syirazi, Al-Makki, Az-Zamzamî, Izzuddin," dalam *Tarajim 'Ibar at-Târîkh*, Jamî' al-Huqûq mahfûdhah li mauqî'i tarâjim 'Ibar at-Târî 2023. <https://tarajm.com/people/52314> Diakses

banyak diajarkan di pesantren Indonesia dan Muhammad bin Ali bin Abdullah Alaydrus (1066 H.).⁷ Abd al-‘Azîz az-Zamzamî turut mengajar di Madrasah Sulaimaniyyah untuk kali pertama pada tanggal 16 Muharram tahun 976 H dengan murid 50 orang penduduk Turki Utsmani. Madrasah ini merupakan Madrasah yang didirikan oleh Sultan Sulaiman I (1520-1566 M) Turki Utsmani yang memberikan perhatian pendidikan di dua kota suci/*haramayn*.⁸

‘Abd al-‘Azîz az-Zamzamî ini tidak hanya tinggal di Makkah saja, ia juga melakukan rihlah untuk alasan intelektual dan mendakwahkan Islam. Ia pernah ke Damaskus, Aleppo Suriah, Istanbul Turki.⁹ Pada tahun 952 Hijriyah ia melakukan rihlah ke Balkan untuk mendakwahkan Islam.¹⁰ Ia juga dikenal sebagai seorang cendekiawan terkenal, *faqîh*, sastrawan¹¹ sekaligus ahli Al-Qur’an dan tafsir. Karya sastranya merupakan ekspresi pujian yang indah. Contoh syairnya yang dikenal adalah syair *burdah* dengan judul “*Al-Fathu at-Tâm fî Madhî Khair al-Anâm*”, syair ini memuji Nabi Muhammad Saw. Kemudian syairnya yang lain memuji sang Rasul sekaligus untuk mengangkat kemuliaan Makkah sebagai *ummul qurâ* (induk bagi kota-kota lain) dengan judul “*Al-Fathu al-Mubîn fî Madhî Sayyid al-Mursalîn*”.¹² Syair tentang Makkah kemudian terkenal di Makkah dengan sebutan Bait Ar-Raîs.¹³

pada 31 Agustus 2023. Adapun redaksi beberapa guru http://www.nidaulhind.com/2016/02/blog-post_66.html Diakses pada 31 Agustus 2023

⁷Mustafa Muhammad Albaik, “Abd Al-‘Azîz bin Ali, bin Abd Al-‘Azîz, Asy-Syirazi, Al-Makki, Az-Zamzamî, Izzuddin,” dalam *Tarajim ‘Ibar at-Târikh, Jamî’ al-Huqûq mahfûdhah li mauqî’i tarâjim ‘Ibar at-Târî* 2023. <https://tarajm.com/people/24836> Diakses pada 31 Agustus 2023.

⁸Sayyid Alwi bin Sayyid ‘Abbas Al-Maliki, *Faidh al-Khabîr wa Khalâsatuhû at-Taqrîr*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba’ah, t.th, hal. I ; Redaksi Asyrâf al-Hijâz bil Mamlakah al-‘Arabiyyah as-Sa’udiyah, *Usrah Az-Zamzamî summiyat nisbatun ila tuwallihim Amr bi’r Zamzam*, lebih lanjut <http://www.al-amir.info/inf4/include/plugins/article/article.php?action=s&id=1536>. Diakses pada 31 Agustus 2023.

⁹Mustafa Muhammad Albaik, “Abd Al-‘Azîz bin Ali, bin Abd Al-‘Azîz, Asy-Syirazi, Al-Makki, Az-Zamzamî, Izzuddin,” dalam *Tarajim ‘Ibar at-Târikh, Jamî’ al-Huqûq mahfûdhah li mauqî’i tarâjim ‘Ibar at-Târî* 2023. <https://tarajm.com/people/24836>

¹⁰Muhammad bin Muhammad Al-Ghazî Najmuddîn, *Al-Kawâkib As-Sâirah bia ‘yân al-Mi’ah al-âsyirah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1977, Jilid 3, hal. 149.

¹¹Sebagai sastrawan, nama Abd Al-‘Azîz Az-Zamzamî masuk dalam buku induk yang ditulis oleh Carl Brockelmann secara khusus di genre puisi di daerah Arab Utara. Buku ini menyebutkan bahwa sejak tahun 1517 M adalah masa menurunnya literatur Islam. Baca lebih lanjut Carl Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, terjemah Joep Lamer, Leiden & Boston: Brill, 2014. Book 3, hal. 559.

¹²Mustafa Muhammad Albaik, “Abd Al-‘Azîz bin Ali, bin Abd Al-‘Azîz, Asy-Syirazi, Al-Makki, Az-Zamzamî, Izzuddin,” dalam *Tarajim ‘Ibar at-Târikh, Jamî’ al-Huqûq mahfûdhah li mauqî’i tarâjim ‘Ibar at-Târî* 2023. <https://tarajm.com/people/24836>

¹³Sayyid Alwi bin Sayyid ‘Abbas Al-Maliki, *Faidh al-Khabîr wa Khalâsatuhû at-Taqrîr*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba’ah, t.th, hal. I

Adapun beberapa karyanya yang lain adalah:

- a. *Syarah Qashîdah Banât*.
- b. *Al-Qashshasu al-Haq fî Madhî Khair al-Khalaqi*.
- c. *Fathu ar-Ridâ' fî Nasyri al-'Ilmi wa al-Ihtidâ'*.¹⁴
- d. *Nazm 'Ilm al-Tafsir* atau *Manzhûmah Tafsir*, Sebuah karya dalam bentuk puisi tentang ilmu tafsir. Kitab ini telah dicetak dan mendapatkan reaksi melalui *syarah* yang beragam.
- e. *Fayd al-Jawd 'ala Hadits Syayyabatnî Hûd*, Sebuah risalah tentang hadis uban Rasulullah Saw. Risalah ini masih berupa manuskrip yang ada di Dâr al-Kutub Mesir.
- f. *Dîwân Syi'ir*, Sebuah kumpulan syair yang indah tentang para ulama Makkah, manuskripnya terdapat di Dâr al-Kutub Mesir dan di Perpustakaan Nasional Paris dengan nomor 3228.
- g. *Tanbîh Dzawî al-Himam 'ala Ma'akhidh Abi al-Tayyib min al-Syair wa al-Hikam*, Sebuah karya yang membahas syair dan hikmah dari Abi Tayyib, berupa manuskrip dan disimpan di Dâr al-Kutub Mesir.¹⁵

B. Profil *Manzhûmah At-Tafsîr*

1. Deskripsi Umum

Manzhûmah at-Tafsîr merupakan kitab berbentuk *nazham*¹⁶ yang disusun karena terinspirasi dari kitab *ilmu tafsir* yang berbentuk prosa karangan Jalaluddîn As-Suyûthî (w. 911 H/1505M). Jumlah syair yang ditulis dalam kitab ini berjumlah 158 bait. Secara pengelompokan bagian, Kitab ini terbagi menjadi beberapa bagian meliputi pengertian ilmu tafsir, pembukaan, 6 bab, dan satu penutup. Sebagai kitab berupa *nazham*, tentu tidak bisa disamakan dengan buku ilmiah yang ditulis dengan format diskursus yang

¹⁴ Abdur Rahîm, *Shafwatul Bashîr*, Depok: Maktabah At-Turmusî, 2022, hal. 9.

¹⁵ Khairuddin Az-Zirikli, *Al-A'lam Qâmûs Tarâjim*, Beirut: Dâr al-'Ilm lil Malâyîn, 2002, Jilid 4, hal. 23

¹⁶ Terdapat perbedaan antara *nazham* dan *syiir*, meskipun secara sekilas nampak sama, yakni bisa dilihat pola dengan ukuran tertentu (*mauzûn*). *Nazham* adalah uraian yang berpola (mengikuti *wazan*) dan memiliki bunyi irama (*qafiyah*) yang berisi ilmu pengetahuan yang informatif. Berbeda dengan *syiir* yang dekat dengan sastra dan dunia imajinasi. Maka, *syiir* memiliki beberapa kekhasan meliputi '*âthifah* (emosi), *khayâl* (imajinasi), musik dan penggambaran seni lainnya. Lebih lanjut, Achmad Tohe, "Kerancuan Pemahaman antara Syi'ir dan Nadzam dalam Kesusastraan Arab," *Jurnal Bahasa dan Seni* Volume 31, Nomor 1, tahun 2003, hal. 49-50. Selain itu, Ada yang menyebut bahwa *nazham* dan *syiir* sama saja, seperti yang dilakukan Muhamad Qustulani. Ia menyampaikan bahwa *nazham* bisa bermakna sastra dan masuk kategori *syiir*, jika teks dinilai otonom dan tidak harus mengandung makna denotasi serta bisa digali makna konotasinya. Artinya, ia mencoba merekonstruksi teks ilmiah menjadi teks imajinatif. Selengkapnya di Muhamad Qustulani, *Konotasi Nazhom Alfiyah Ibnu Malik & Al-Imrithy: Signifikansinya pada Sastra Arab*, Tangerang: PSP Nusantara Tangerang, 2021, hal. 140.

runtut. Materi yang disampaikan seperti di bagian penutup, bukanlah kesimpulan dari seluruh pembahasan di bab-bab sebelumnya, justru penutup adalah pelengkap dari tema-tema atau cabang pembahasan yang belum masuk bab. Enam bab yang dimaksud yaitu, pertama ruang dan waktu turunnya Al-Qur'an, kedua sanad Al-Qur'an, ketiga ilmu tajwid, keempat ragam lafadz, kelima ilmu *ma'ânî* dan kaitannya dengan hukum, dan keenam ilmu *ma'ânî* dan kaitannya dengan lafadz.¹⁷

Untuk lebih mudah memahami, bisa dilihat tabel berikut:

Tabel III.1. Pembagian bait dalam Manzhûmah At-Tafsîr

No.	Nama Bagian	Jumlah Bait
1.	Pujian dan ucapan syukur	6 bait
2.	Pengertian Ilmu Tafsir	4 bait
3.	<i>Muqaddimah</i>	6 bait
4.	Bab I Ruang dan waktu turunnya Al-Qur'an	29 bait
5.	Bab II Sanad Al-Qur'an	21 bait
6.	Bab III Ilmu Tajwid	19 bait
7.	Bab IV Ragam Bentuk Lafadz	13 bait
8.	Bab V Ilmu <i>Ma'ânî</i> dan Kaitannya dengan Hukum	28 bait
9.	Bab IV Ilmu <i>Ma'ânî</i> dan Kaitannya dengan Lafadz	8 bait
10.	Penutup	24 bait
Jumlah		158 bait

Manzhûmah At-Tafsîr ini ditulis menggunakan *bahr rajaz*.¹⁸ *Bahr* merupakan metrum Arab yang tersusun dari pola rima dan irama tertentu.

¹⁷ Abdur Rahîm, *Shafwatul Bashîr*, Depok: Maktabah At-Turmusî, 2022, hal. 239-241.

¹⁸ *Bahr rajaz* adalah salah satu *bahr* atau pola lagu yang mengikuti wazan *mustaf'ilun* (مُسْتَفْعِلُنْ) diulang 6 kali menurut kajian ilmu 'arudh atau kajian pola sastra Arab. Secara keseluruhan, ada 16 pola *bahr* yaitu: 1. *Al-Wâfir* yang mengikuti wazan *mufâ'alatun*; 2. *Al-Hazaj* yang mengikuti wazan *mafâ'ilun*; 3. *Ar-Rajaz* yang mengikuti wazan *mustaf'ilun*; 4. *Al-Kâmil* yang mengikuti wazan *mutafâ'ilun*; 5. *Ar-Ramal* yang mengikuti wazan *fâ'ilâtun*; 6. *Al-Mutaqârib* yang mengikuti wazan *fa'ûlun*; 7. *Al-Mutadârik* yang mengikuti wazan *fâ'ilun*; 8. *At-Thawil* yang mengikuti wazan *fu'ûlun mafâ'ilun*; 9. *Al-Basîth* yang mengikuti wazan *mustaf'ilun fâ'ilun*; 10. *As-Sâri'* yang mengikuti wazan *mustaf'ilun mustaf'ilun*

Metrum ini mengikuti *wazan mustaf'ilun* yang diulang enam kali. Seluruh metrum dalam khazanah *nazam* dan *syiir* Arab memiliki dasar kombinasi vokal dan konsonan, termasuk vokal panjang pendek. Dalam khazanah kebudayaan dan sastra Arab, *bahr rajaz* adalah metrum yang sangat tua. *Rajaz* muncul setelah adanya penulisan *saja'* (prosa berima) di era pra-Islam. Di sini, *rajaz* menunjukkan inovasinya dengan memperhatikan rima serta irama dalam satu waktu. Beberapa penyair era Umayyah pun menggunakan *rajaz* untuk menggubah puisi yang melewati batas leksikografi (kamus) Arab. Beberapa nama penyair itu ialah Al-'Ajjâj (w. 717 M), Ru'bah (w. 735 M), Bin Al-Mu'tazz (w. 908 M), dan Bin Abd Rabbihi (w. 940 M).¹⁹ Meskipun memiliki pola rima dan irama yang tua, *bahr* ini tetap menerima pembaharuan, khususnya di era Abbasiyah.²⁰

Bahr rajaz ini banyak digunakan dalam penyusunan teks-teks *nazham*. Salah satu contoh yang paling fenomenal adalah *nazham* Alfiah bin Malik tentang gramatika bahasa Arab (*nahwu* dan *sharaf*). *Bahr rajaz* dinilai memiliki karakteristik yang cocok untuk penulisan *nazham* bermuatan materi ilmu pengetahuan. *Bahr* ini dianggap sebagai metrum yang mudah dilagukan, dilafadzkan, disusun, dan mudah dihafalkan. Bahkan, penggunaan *bahr rajaz* dalam penulisan kitab keilmuan berbasis *nazham* adalah format standar yang disepakati, meski tanpa konvensi (kesepakatan bersama namun tidak tertulis). Selain itu ada penyebab lain mengapa *bahr rajaz* menjadi pilihan utama dalam membuat *nazham* pengetahuan. Alasannya karena *bahr rajaz* memiliki kemiripan bentuk susunan dengan prosa (*natsr*) dan memudahkan pembuat *nazham* untuk mengikuti struktur berdasarkan kaidah ilmu 'arûdh.²¹

Ilmu 'Arûdh dicetuskan pada abad ke-2 Hijriyah oleh Al-Khalil bin Ahmad al-Farâhîdî al-Azdî al-Bashrî (w.170 H) dengan tujuan untuk mengetahui wazan-wazan dalam *nazham* atau *syi'ir*. Dalam penerapannya, teks *nazham* atau *syi'ir* itu tetap mengalami perubahan-perubahan kecil untuk

maf'ûlâtû; 11. *Al-Munsarih* yang mengikuti *wazan mustaf'ilun maf'ûlâtû mustaf'ilun*; 12. *Al-Khafff* yang mengikuti *wazan fa'ilatun mustaf'ilun fâ'ilatun*; 13. *Al-Mudhâri'* yang mengikuti *wazan mafâ'ilun fâ'ilatun mafâ'ilun*; 14. *Al-Muqtadhab* yang mengikuti *wazan maf'ûlatu mustaf'ilu mustaf'ilun*; 15. *Al-Mujtats* yang mengikuti *wazan mustaf'ilun fâ'ilatun fâ'ilatun*; terakhir 16. *Al-Madîd* yang mengikuti *wazan fâ'ilâtun fâ'ilun fâ'ilatun*. Selengkapnya Mutakin, "Naskah tentang Isra' Mi'raj dalam Bentuk *Nadoman*," *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 11, No. 1, Tahun 2013, hal. 227-228.

¹⁹ Roger Allen, *An Introduction to Arabic Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, hal. 80.

²⁰ M. Adib Misbachul Islam, *Puisi Perlawanan dari Pesantren: Nazam Tarekat Karya K.H Ahmad ar-Rifa'i Kalisalak*, Tangerang Selatan: Transpustaka, 2016, hal. 38.

²¹ Muhamad Qustulani, *Konotasi Nazhom Alfiah Ibnu Malik & Al-Imrithy: Signifikansinya pada Sastra Arab*, Tangerang: PSP Nusantara Tangerang, 2021, hal.82.

kompromi terhadap diksi yang dipilih.²² Perubahan-perubahan ini meliputi penerapan *wazan* dan pertimbangan *zihaf* serta *illat*. Meskipun begitu, secara umum dilihat dari aspek rima dan irama masih dalam satu koridor yang sesuai dan sempurna. Secara umum, setiap satu karya kitab *nazham* dengan ratusan bahkan ribuan bait di dalamnya hanya mengikuti satu kaidah *bahr* saja. Misalnya sejak awal menggunakan *rajaz*, maka sampai akhir pun akan sama.

Perubahan berbentuk *zihaf* dan *illat* harus menjadi pembahasan pengantar sebelum membuktikan *bahr* yang digunakan dalam *Manzhûmah at-Tafsir*. *Zihaf* merupakan perubahan yang terjadi pada komponen kedua dari *sabab khafif* atau *tsaqil* dalam satu *taf'ilah* (satuan bunyi). *Sabab khafif* adalah satuan bunyi yang terdiri dari satu huruf hidup dan satu huruf mati, sementara *sabab tsaqil* adalah satuan bunyi yang terdiri dari dua huruf hidup. Adapun definisi *illat* adalah perubahan yang terjadi pada satuan bunyi, baik yang tersusun dari dua huruf (*sabab*) atau tiga huruf (*watad*), biasanya *illat* terjadi pada *arudh* (*taf'ilah* akhir di *shadr*) dan *dharab* (*taf'ilah* akhir di '*ajz*). *Illat* pun mencakup dua perubahan yakni penambahan (*ziyâdah*) atau pengurangan (*nâqish*).²³ Selengkapnya akan mudah dipahami dengan telaah struktur nazham karya Abd Al-'Azîz Az-Zamzamî, sebagai berikut:

Tabel III.2. Bait pertama Manzhûmah at-Tafsîr

عَلَى النَّبِيِّ عَطِرِ الْأَرْدَانِ			#	تَبَارَكَ الْمُنْزِلُ لِلْفُرْقَانِ		
Diubah dulu ke <i>khat arudh</i> dan <i>taqthi'</i> (pemotongan)						
أَرْدَانِ	ي عَطِرِ	عَلَنَ نَبِي	#	فُرْقَانِ	مُنْزِلُ لِنِ	تَبَارَكَ
/0/0/	0///	0//0//	#	/0/0/	0///0/	0//0//
Diidentifikasi dengan <i>wazan</i> yang sesuai						
مُسْتَفْع	مُتَعَلِنُ	مُتَفَعِلُنُ	#	مُسْتَفْع	مُسْتَعِلُنُ	مُتَفَعِلُنُ
<i>dharab</i>	<i>taf'ilah</i>	<i>taf'ilah</i>	#	' <i>arûdh</i>	<i>taf'ilah</i>	<i>taf'ilah</i>
<i>illat naqish</i>	<i>zihaf murakkab</i>	<i>zihaf mufrad</i>	#	<i>illat naqish</i>	<i>zihaf mufrad</i>	<i>zihaf mufrad</i>

Keterangan tabel:

²² Nawawi dan R.Yani'ah Wardani, *Ilmu Arudh Teori & Aplikasi Balaghah Al-Wadhihah*, Jakarta: Wardah Press, 2011, hal.1.

²³ Titin N. Ma'mun, Ikhwan, *Ilmu Al-'Arudl: Telaah Struktur Syair Arab dari Teori ke Praktik*, Bandung: Unpad Press, 2016, hal. 75 dan 85.

- a. تَبَارَكَلْنِ mengikuti wazan مُتَفَعِّلُنْ yang asalnya adalah مُسْتَفْعِلُنْ. Di sini ada *zihaf mufrad*, pada *sabab khafif* مُسْن . Huruf kedua atau *sin* dihilangkan.
- b. مُنَزَّلُ لِلْ mengikuti wazan مُسْتَعْلِنُ yang asalnya adalah مُسْتَفْعِلُنْ. Di sini ada *zihaf mufrad*, pada *sabab khafif* نَفْ . Huruf kedua atau *fa* ' dihilangkan.
- c. فُرْقَانِ mengikuti wazan مُسْتَفْعِلُنْ yang asalnya adalah مُسْتَفْعِلُنْ. Di sini ada *illat naqish* pada *wataad majmu* ' عَلْنِ . Huruf kedua dan ketiga dihilangkan.
- d. عَلْنِ نَبِيْ mengikuti wazan مُتَفَعِّلُنْ yang asalnya adalah مُسْتَفْعِلُنْ . Di sini ada *zihaf mufrad*, pada *sabab khafif* مُسْن . Huruf kedua atau *sin* dihilangkan.
- e. يِ عَطِرْلُ mengikuti wazan مُتَعْلِنُ yang asalnya adalah مُسْتَفْعِلُنْ . Di sini ada *zihaf murakkab* pada dua *sabab khafif* مُسْ dan نَفْ . Huruf kedua atau *sin* dan *fa* ' dihilangkan.
- f. أَرْدَانِ mengikuti wazan مُسْتَفْعِلُنْ yang asalnya adalah مُسْتَفْعِلُنْ. Di sini ada *illat naqish* pada *wataad majmu* ' عَلْنِ . Huruf kedua dan ketiga dihilangkan.

Selain itu, untuk penguat kembali mari memperhatikan telaah struktur bait pengertian tafsir.

Tabel III.3. Bait Pertama Bab Pengertian Ilmu Tafsir

كِتَابِنَا مِنْ جِهَةِ الْإِنزَالِ			#	عِلْمٌ بِهِ يُبْحَثُ عَنْ أَحْوَالِ		
Diubah dulu ke <i>khat arudh</i> dan <i>taqthi</i> ' (pemotongan)						
إِنزَالِ	مِنْ جِهَةِ لْ	كِتَابِنَا	#	أَحْوَالِ	يُبْحَثُ عَنْ	عِلْمٌ بِهِ
/0/0/	0///0/	0//0//	#	/0/0/	0///0/	0//0//
Diidentifikasi dengan <i>wazan</i> yang sesuai						
مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَعْلِنُ	مُتَفَعِّلُنْ	#	مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَعْلِنُ	مُسْتَفْعِلُنْ
<i>dharab</i>	<i>taf'ilah</i>	<i>taf'ilah</i>	#	' <i>arûdh</i>	<i>taf'ilah</i>	<i>taf'ilah</i>
<i>illat naqish</i>	<i>zihaf mufrad</i>	<i>zihaf mufrad</i>	#	<i>illat naqish</i>	<i>zihaf mufrad</i>	<i>shahih</i>

Keterangan tabel:

- a. عِلْمٌ بِهِ mengikuti wazan مُسْتَفْعِلُنْ. Di sini tidak ada perubahan apapun, sehingga tetap disebut *shahih*.

- b. مُسْتَفْعِلُنْ mengikuti wazan مُسْتَعْلُنْ yang asalnya adalah مُسْتَفْعِلُنْ . Di sini ada *zihaf mufrad*, pada *sabab khafif* نَف . Huruf kedua atau *fa'* dihilangkan.
- c. أَحْوَالِ mengikuti wazan $\text{مُسْتَفْعِ$ yang asalnya adalah مُسْتَفْعِلُنْ . Di sini ada *illat naqish* pada *watad majmu'* عَلُنْ . Huruf kedua dan ketiga dihilangkan.
- d. كِتَابِنَا mengikuti wazan مُتَفَعِلُنْ yang asalnya adalah مُسْتَفْعِلُنْ . Di sini ada *zihaf mufrad*, pada *sabab khafif* مُنْ . Huruf kedua atau *sin* dihilangkan.
- e. مِنْ جِهَةٍ ل mengikuti wazan مُتَعْلُنْ yang asalnya adalah مُسْتَفْعِلُنْ . Di sini ada *zihaf murakkab* pada dua *sabab khafif* مُس dan نَف . Huruf kedua atau *sin* dan *fa'* dihilangkan.
- f. إِنزَالِ mengikuti wazan مُسْتَفْعِ yang asalnya adalah مُسْتَفْعِلُنْ . Di sini ada *illat naqish* pada *watad majmu'* عَلُنْ . Huruf kedua dan ketiga dihilangkan.

Dari uraian di atas, telah dapat dibuktikan bahwa *Manzhûmah at-Tafsîr* adalah *nazham* yang mengikuti *bahr rajaz* dengan enam *taf'ilah mustaf'ilun*, meskipun terdapat *zihaf* dan *illat* di beberapa satuan bunyi. Selanjutnya, akan dibahas mengenai tema-tema pokok yang ada dalam *nazham* ini.

2. Tema-Tema dalam *Manzhûmah Tafsir*

Subbab ini mengulas tema-tema pokok yang terdapat dalam *Manzhûmah at-Tafsîr az-Zamzamî* secara global. Adapun tema-tema pokok ini terbagi menjadi tujuh pembahasan berikut:

a. Pengertian Ilmu Tafsir

Pengertian Ilmu Tafsir dalam kitab *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzamî* ada pada bab *Haddu Ilmi At-Tafsîr*. Subbab ini sebenarnya adalah pengantar dari enam bab lainnya yang hanya mencakup empat bait *nazham*. Bait *nazham* ini menyebutkan bahwa pengertian ilmu tafsir adalah ilmu yang membahas tentang hal-hal yang berkaitan dengan Al-Qur'an (*haddu ilmi at-tafsîri ilmun bihî yubhatsu 'an ahwâli Kitâbinâ*).²⁴

b. Ruang dan Waktu Turunnya Al-Qur'an

Bab mengenai ruang dan waktu turunnya Al-Qur'an dalam kitab *Manzhûmah at-Tafsîr az-Zamzamî* ada pada bab *Mâ Yarji'u ilâ An-Nuzûli Zamânan wa Makânan wa Huwa Itsnâ 'Asyara Nau'an*. Bab ini sebenarnya adalah bab pertama dalam kitab ini dengan jumlah total 29 bait. Disebutkan bahwa ada 12 subbab yang akan dibahas meliputi *Makkiyah* dan *Madaniyah* (subbab 1 dan 2), *Hadhari* wa *Safari* (subbab 3 dan 4), *Al-Lailî wa An-Nahârî* (subbab 5 dan 6), *Ash-Shaifiy wa Asy-Syitâ'î* (subbab 7 dan 8), *Al-Firâsyi min*

²⁴ Abd Al-'Azîz Az-Zamzamî, *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzamî* dalam Abdur Rahîm, *Shafwatul Bashîr*, Depok: Maktabah At-Turmusî, 2022, hal.19.

al-Âyât (subbab 9), *Asbâb an-Nuzûl* (subbab 10), *Awwalu Mâ Nuzil* (subbab 11) dan *Akhiru Mâ Nuzil* (subbab 12).²⁵

12 subbab itu jika diterjemahkan ke bahasa Indonesia meliputi: ayat-ayat *Makkiyah* dan *Madaniyah* (subbab 1 dan 2), ayat-ayat yang diturunkan saat Nabi Muhammad di rumah dan sedang perjalanan (subbab 3 dan 4), ayat-ayat yang diturunkan saat malam hari dan siang hari (subbab 5 dan 6), ayat-ayat yang diturunkan saat musim panas dan musim dingin (subbab 7 dan 8), ayat-ayat yang diturunkan saat Nabi berada di tempat tidur (subbab 9), Sebab-sebab turunnya ayat Al-Qur'an (subbab 10), ayat-ayat yang pertama kali turun (subbab 11) dan ayat-ayat yang terakhir kali turun (subbab 12).

c. Sanad Al-Qur'an

Pembahasan mengenai sanad Al-Qur'an dalam kitab *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzâmî* ada pada bab keua *Mâ Yarjî'u ilâ as-Sanad, wa Hiya Sittatu Anwâ'in*. Bab ini merupakan bab kedua dengan jumlah 21 bait *nazham*. Disebutkan bahwa ada 6 subbab yang akan dibahas meliputi, *Al-Mutawâtir*, *Al-Âhad* dan *As-Syâdz* (subbab 1, 2 dan 3), *Al-Qirâ'âtu an-Nabiyyi SAW al-Wâridatu 'anhu* atau bacaan-bacaan Nabi Muhammad Saw yang datang dari beliau (subbab 4), *Ar-Rawâtu wa al-Huffâdhu min as-Sahâbati wa at-Tâbi'in alladzîna Isytaharû bi Hifdhi Al-Qur'âni wa Iqrâihî* atau para perawi dan penghafal dari kalangan sahabat dan tabi'in yang terkenal dengan hafalan Al-Qur'an dan bacaannya (subbab 5 dan 6).²⁶

d. Ilmu Tajwid

Pembahasan mengenai ilmu tajwid dalam kitab *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzâmî* ada pada bab *Mâ Yarjî'u ilâ al-Adâ'i wa Hiya Sittatu Anwâ'in*. Bab ini merupakan bab ketiga dengan jumlah 19 bait *nazham*. Disebutkan bahwa ada 6 subbab yang dibahas meliputi, *Al-Waqfu wa al-Ibtidâ'* atau ketentuan berhenti dan memulai (subbab 1 dan 2), *Al-Imâlah* (subbab 3), *Al-Maddu* atau bacaan panjang (subbab 4), *Takhfîf al-Hamzi* atau meringankan bacaan hamzah (subbab 5), dan terakhir *Al-Idhghâm* bacaan yang masuk berdengung dari huruf pertama ke huruf kedua (subbab 6).²⁷

e. Ragam Bentuk Lafadz

Pembahasan mengenai ragam bentuk lafadz dan kaitannya dengan hukum dalam kitab *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzâmî* ada pada bab *Mâ Yarjî'u ilâ al-Alfâdz wa Hiya Sab'atu Anwâ'in*. Bab ini merupakan bab keempat dengan jumlah 13 bait *nazham*. Disebutkan bahwa ada 7 subbab yang dibahas meliputi, *al-gharîb wa al-mu'arrab* (subbab 1 dan 2), *majaz* (subbab

²⁵ Abd Al-'Azîz Az-Zamzâmî, *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzâmî* dalam Abdur Rahîm, *Shafwatul Bashîr*, Depok: Maktabah At-Turmusî, 2022, hal. 239.

²⁶ Abd Al-'Azîz Az-Zamzâmî, *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzâmî* dalam Abdur Rahîm, *Shafwatul Bashîr*, Depok: Maktabah At-Turmusî, 2022, hal. 239.

²⁷ Abd Al-'Azîz Az-Zamzâmî, *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzâmî* dalam Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyîr*, Pati: Yayasan Salafiyah Kajen Pati, 1971, hal. 61.

3), *musytarak* (subbab 4), *mutarâdîf* (subbab 5), *isti'ârah* (subbab 6) dan *tasybîh* (subbab 7).²⁸

f. Ilmu *Ma'ânî* dan Kaitannya dengan Hukum

Pembahasan mengenai ilmu *Ma'ânî* dan kaitannya dengan hukum dalam kitab *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzamî* ada pada bab *Mâ Yarjî 'u ilâ Mabâhits al-Ma'ânî al-Muta'alliqah bi al-Ahkâmi wa huwa Arba'ata Asyara Nau'an*. Bab ini merupakan bab kelima dengan jumlah 28 bait *nazham*. Disebutkan bahwa ada 14 subbab yang dibahas meliputi, *al-'âmm al-baqiy 'alâ 'umûmihî* atau lafadz 'am yang menetapi makna umumnya (subbab 1), *al-'âmm al-makhshûsh*, *al-'âmm alladzi urîda bihî al-khushûs* atau lafadz 'am yang dibatasi dan lafadz 'am yang bermakna khusus (subbab 2 dan 3), *mâ khushsha minhu-ay: min al-kitâb – bi as-sunnah* atau Al-Qur'an yang ditakhsis dengan sunnah (subbab 4), *mâ khushsha bihî min as-sunnah* atau hadis yang ditakhsis dengan Al-Qur'an (subbab 5), *mujmal* (subbab 6), *muawwal* (subbab 7), *mafhum* (subbab 8), *muthlaq* dan *muqayyad* (subbab 9 dan 10), *nâsikh* dan *mansûkh* (subbab 11 dan 12), dan terakhir ada *al-ma'mûlu bihî muddatan mu'ayyanatan wa mâ 'amila bihî wâhidun* atau ayat yang diamalkan dalam waktu tertentu dan hanya diamalkan oleh satu orang.²⁹

g. Ilmu *Ma'ânî* dan Kaitannya dengan Lafadz

Pembahasan mengenai ilmu *Ma'ânî* dan kaitannya dengan lafadz-lafadz dalam kitab *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzamî* ada pada bab *Mâ Yarjî 'u ilâ Mabâhits al-Ma'ânî al-Muta'alliqah bi al-alfâdzi wa hiya sittatun*. Bab ini merupakan bab kelima dengan jumlah 8 bait *nazham*. Disebutkan bahwa ada 6 subbab yang dibahas meliputi, *Al-Fashlu wa al-Washlu* (subbab 1 dan 2), *al-Îjâzu wa al-ithnâb wa al-musâwah* (subbab 3,4 dan 5), dan terakhir ada *al-qashru* (subbab 6).³⁰

h. Penutup

Pembahasan mengenai penutup ini berbeda dengan karya tulis ilmiah dalam konteks modern. Penutup bukan menjelaskan kembali topik inti secara global yang telah diuraikan. Justru penutup ini digunakan oleh Abd al-Azîz Az-Zamzamî untuk menambahkan hal-hal yang belum disampaikan dalam bab-bab sebelumnya. Dalam bab penutup ini terdiri dari 24 bait dan dilengkapi dengan 4 subbab. Pertama adalah *asmâ'* atau nama-nama, kedua adalah *kuniya*, ketiga adalah *alqâb*, dan keempat adalah *mubhamât*.³¹

²⁸ Abd Al-'Azîz Az-Zamzamî, *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzamî* dalam Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyîr*, Pati: Yayasan Salafiyah Kajen Pati, 1971, hal. 61.

²⁹ Abd Al-'Azîz Az-Zamzamî, *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzamî* dalam Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyîr*, Pati: Yayasan Salafiyah Kajen Pati, 1971, hal. 61.

³⁰ Abd Al-'Azîz Az-Zamzamî, *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzamî* dalam Abdur Rahîm, *Shafwatul Bashîr*, Depok: Maktabah At-Turmusî, 2022, hal. 239.

³¹ Abd Al-'Azîz Az-Zamzamî, *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzamî* dalam Abdur Rahîm, *Shafwatul Bashîr*, Depok: Maktabah At-Turmusî, 2022, hal. 239.

Setelah membahas tema-tema pokok dalam *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzamî*, pembahasan akan bergeser pada konteks sosial, politik dan intelektual yang melingkupi penulisan *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzamî*.

3. Konteks Sosial, Politik dan Intelektual Penulisan

‘Abd al-‘Azîz az-Zamzamî merupakan sosok yang keluarganya telah lama tinggal di Makkah yakni sejak abad ke-8 Hijriyah. Makkah merupakan salah satu wilayah yang dikenal dengan sebutan Hijaz. Pada awalnya Hijaz terdiri dari tiga kota utama yakni Makkah, Madinah dan Taif,³² namun seiring berkembangnya waktu secara administrasi beberapa kota lain seperti Jeddah pun masuk. ‘Abd al-‘Azîz az-Zamzamî lahir pada awal Abad ke-10 Hijriyah atau akhir abad ke-15 Masehi (1494 M), artinya ia lahir saat Dinasti Mamluk berkuasa di Hijaz. Sementara ia meninggal pada pertengahan abad ke-16 Masehi yang berarti Dinasti Turki Utsmani telah menjadi penguasa di sana.³³

Dinasti Mamluk sendiri terbagi menjadi dua era, era Mamluk Bahri (648-784 H/1250-1390 M) dan era Mamluk Burji (784-923 H/1382-1517 M), maka bisa disebut ‘Abd al-‘Azîz az-Zamzamî hidup di era Mamluk Burji.³⁴ Penguasa Mamluk Bahri semula adalah para budak (dalam bahasa Arab disebut *mamlûk*) yang dibeli oleh Khilafah Al-Shalih saat Dinasti Ayyubiyah. Budak-Budak itu diletakkan di banjaran sungai Nil, inilah alasan mengapa disebut *bahri* yang secara makna identik dengan laut dan air. Para budak itu berhasil menahan agresi yang dilakukan oleh pasukan Mongol dan Timur Lenk. Mereka berhasil menguasai wilayah Suriah-Mesir dan menjadi penguasa. Philip K. Hitti Menyebut bahwa Dinasti Mamluk lahir dengan fenomena yang sangat unik, karena bermula dari budak yang menjadi penguasa. Kemudian Penguasa Mamluk Burji terdiri atas budak-budak yang didatangkan dari luar wilayah saat era Mamluk Bahri, lebih tepatnya era Qallawûn (raja Mamluk Bahri pada tahun 1279-1290). Disebut Mamluk *Burj* karena pada mulanya, mereka adalah budak yang ditempatkan di menara-menara (*burj* dalam bahasa Arab).³⁵

Hijaz menjadi wilayah kekuasaan Dinasti Mamluk berbarengan dengan wilayah Yaman, Suriah, Mesir, Diarbekir (Turki), dan daratan Efrat. Di era sultan Mamluk yang paling unggul yaitu al-Malik Al-Zhahir Rukn al-

³² Philip K. Hitti, *History of Arabs*, Terjemahan R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2013, hal. 128.

³³ Tati Rohayati, “Kebijakan Politik Turki Utsmani di Hijaz 1512-1566 M,” dalam *Al-Turats* Vol. XXI No. 2, Tahun 2015, hal. 368.

³⁴ Muhammad Suhail Thaqqus, *Bangkit dan Runtuhnya Dinasti Mamluk, terj.*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010, hal. 89; Philip K. Hitti, *History of Arabs*, Terjemahan R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2013, hal. 862.

³⁵ Philip K. Hitti, *History of Arabs*, Terjemahan R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2013, hal. 859-862.

Din Baybar Al-Bunduqdârî (1260-1277 M). Sultan Baybar semula adalah budak dari Turki yang di masa muda dijual di Damaskus, pernah dikembalikan karena dinilai cacat di area mata birunya, namun akhirnya dimiliki oleh Khalifah Al-Shalih dari Dinasti Ayyubiyah. Sultan Baybar mendapatkan wilayah ini dengan diplomasi yang terbilang spektakuler, ia mendekati keluarga yang masih hidup dari kekhalifahan Abbasiyah yaitu Al-Mustanshir Billah atau Al-Mustanshir II dengan menjadikannya sebagai khalifah meskipun tanpa memiliki kekuasaan secara politik. Sebelumnya, Al-Mustanshir II pernah dipenjarakan oleh Khalifah Al-Mu'tashim Billah (1242-1258), keponakannya sendiri. Al-Mu'tashim pada tahun 1258 kalah di tangan Mongol, dan Al-Mustanshir II lari menyelematkan diri. Kemudian pada tahun 1260 M Dinasti Mamluk berhasil mengusir pasukan Mongol, dan Sultan Baybar memberikan gelar khalifah pada Al-Mustanshir II, meski menjadi penguasa bayangan.³⁶

Kekuasaan wilayah Hijaz ini terus bertahan bukan hanya era Sultan Baybar yang menjadi penguasa di era Mamluk Bahri, namun juga hingga era Mamluk Burji. Secara umum, era Mamluk merupakan era yang mengandalkan kekuatan militeristik. Tidak dapat dipungkiri, kekuatan yang bertumpu pada militer memang mudah untuk mengamankan wilayah atau bahkan membebaskan wilayah baru dari kekuasaan lain. Namun, sejarah mencatat bahwa perpecahan antar golongan terjadi, penurunan nilai mata uang, pajak yang tinggi, kelaparan, jaminan keamanan hidup yang meragukan, dan banyaknya pemberontakan menghiasi era Mamluk. Sejak abad ke-13, peradaban Islam dinilai sebagai peradaban yang mundur di bidang intelektual khususnya sains. Generasi ini muncul sebagai generasi yang malas karena berlimpahnya kekayaan dari sang penguasa.³⁷

Uraian di atas menunjukkan betapa buruknya kondisi intelektual saat itu. Ini juga yang menyebabkan sains tidak begitu maju, meskipun Philip K. Hitti mencatat masih ada matematika dan ilmu kedokteran yang berkembang. Sementara di bidang ilmu sosial, penulisan biografi menjadi salah satu yang populer.³⁸ Selain itu, ilmu-ilmu keagamaan seperti Al-Qur'an, hadis, fikih, filsafat, serta sejarah dan sosiologi juga populer. Beberapa nama ilmunan era

³⁶Philip K. Hitti, *History of Arabs*, Terjemahan R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, ..., hal. 866.

³⁷Philip K. Hitti, *History of Arabs*, Terjemahan R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, ..., hal. 874.

³⁸Salah satu penulis biografi yang populer adalah Syamsuddîn Ahmad bin Muhammad bin Khallikân, Ia menulis buku biografi dengan judul *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ az-Zamân*. Lebih lanjut, Philip K. Hitti, *History of Arabs*, Terjemahan R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2013, hal. 880.

Dinasti Mamluk adalah Abû al-Fidâ' Ismail Bin Katsir (w. 1374 M)³⁹, Jamâluddîn ibnu Taghribirdî (w. 874 H/1470 M)⁴⁰, Jalaluddîn As-Suyuthî (w. 911 H /1505 M)⁴¹, Taqiyuddîn Al-Maqrîzî (w. 845 H/ 1442 M)⁴², Ibnu Khaldûn (w. 1406 M)⁴³, Al-Bushiri (w. 695 H/1295 M)⁴⁴, hingga Ibnu Taimiyyah (w. 728 H/1328 M)⁴⁵. Tak berhenti itu saja, kisah seribu satu malam juga menjadi kisah yang terbentuk dengan baik dalam dunia Arab di era Mamluk ini. Ditambah lagi, Mamluk justru menghasilkan bangunan arsitektur yang penuh karya sentuhan artistik. Beberapa karya seni juga berkembang pesat seperti arabesque geometris dan khat bergaya kufi.⁴⁶

Keadaan intelektual yang seperti itu di era Mamluk tentu berdampak pada intelektual era selanjutnya, yaitu era 'Abd al-'Azîz az-Zamzamî. Dilihat dari hadirnya nama-nama masyhur bidang keagamaan di era Mamluk, nampak bidang sosial keagamaan masih semarak dan menarik. Secara khusus di

³⁹Dikenal sebagai Ibnu Katsir, salah satu karya yang populer adalah Tafsir Al-Qur'an Al-Adhim atau Tafsir bin Katsir. Lebih lanjut Abû al-Fidâ' Ismail Bin Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adhim*, Beirut: Da3r al-Fikr, 1999.

⁴⁰Dikenal sebagai Ibnu Taghribirdî, seorang ahli sejarah dari Mesir. Salah satu karyanya adalah *An-Nujûm al-Zâhirah fî Mulûk Misr wa al-Qâhirah*. Lebih lanjut, Jamâluddîn ibnu Taghribirdî, *An-Nujûm al-Zâhirah fî Mulûk Misr wa al-Qâhirah*, Mesir: Wizârah ats-Tsaqâfah, 1963 M.

⁴¹Ia dikenal dengan nama As-Suyuthi, hampir-hampir ia menulis sebagai disiplin keilmuan. Di bidang ulumul Qur'an, salah satu yang terkenal adalah Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'an. Di bidang tafsir, karya yang populer adalah Tafsir Jalalain yang ditulis Bersama Jalaluddîn Al-Mahalli (w. 864 H/1460 M), untuk tafsir secara individu adalah Ad-Durru al-Mantsûr. Lebih lanjut Nabluh Rahman Annibras, *Genalogi Intelektual Al-Itqân fî 'ulûm Al-Qur'an Karya Jalal al-Dîn Al-Suyûthî*, Disertasi S3, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023, Belum dipublikasikan.

⁴²Ia memiliki nama lengkap Taqiyuddin Abu Abbas Ahmad bin Ali bin Abdul Qadir Al-Husaini Al-Maqrizi dari Kairo. Ia menulis beberapa risalah di berbagai disiplin keilmuan. Salah satu risalahnya berisi tentang ekonomi yang berjudul *An-Nuqûd al-Qadîmah al-Islâmiyah*, Kairo: Dâr al-Harfîs, 1998.

⁴³Ia memiliki nama lengkap Abu Zaid Abdurrahman bin Muhammad Ibnu Khaldunn lahir di Tunisia. Ia disebut bapak sosiologi karena memelopori kajian tentang kehidupan sosial saat itu. Buku itu berisi apapun mulai dari sejarah, Pendidikan, sosiologi, politik, hingga ekonomi. Lebih lanjut Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Bin Khaldûn*, Damaskus: Dâr Yu'rab, 2004.

⁴⁴Ia memiliki nama lengkap Muhammad bin Sa'id bin Himad bin Abdullah ash-Shanhaji al-Bushiri al-Mishri. Ia dikenal karena syair Burdah untuk Nabi Muhammad Saw. Lebih lanjut, Al-Bushiri, *Burdah al-Madîh*, t.tp: Dâr at-Turâts al-Bûdîlamî, t.th.

⁴⁵ Ia memiliki nama Ahmad bin Abdul Halim bin Abdus Salam bin Abdullah bin Taimiyah al-Harani. Ia adalah kritikus ulung yang mereformasi paradigma keilmuan dalam Islam untuk merujuk ke Al-Qur'an dan sunnah secara langsung. Karya fenomenalnya adalah Majmu' Fatawa yang berisi fatwanya dalam berbagai disiplin keilmuan. Lebih lanjut, Ibnu Taimiyah, *Majmû' Fatawa Syaikh al-Islam Ahmad bin Taimiyah*, Saudi Arabia: Wizarah as-Syu'ûn al-Islâmiyyah wa ad-Da'wah wa al-Irsyâd as-Su'ûdiyah, 2004.

⁴⁶Philip K. Hitti, *History of Arabs*, Terjemahan R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2013, hal. 879-884.

bidang Al-Qur'an, *Manzhûmah at-Tafsir* merupakan respons atas karya-karya Jalaluddin As-Suyuthi yang mana satu generasi di atasnya. Respons ini merupakan terobosan yang fenomenal karena berhasil membuat pengalihan wahana karya prosa terkait ilmu tafsir karangan As-Suyuthî ke *nazham* atau *syi'ir* pengetahuan. Meskipun As-Suyuthi tinggal di Mesir, ia pernah berkunjung ke Makkah dan menghasilkan karya khusus yaitu *An-Nihlah Az-Zakiyah fî Rihlah al-Makkiyah*. Sebagai ulama yang produktif, tak heran jika Az-Zamzamî menjadikan karya-karya As-Suyuthi sebagai referensi sekaligus preferensi utama di antara karya lainnya di bidang ulumul Qur'an.⁴⁷ Abd Al-'Azîz Az-Zamzamî sebagai bagian dari keluarga yang aktif di Masjid Haram dan menjaga air zamzam lebih bersifat dinamis dan kooperatif dengan kepemimpinan sultan yang berkuasa di era itu, baik di era dinasti Mamluk maupun Turki Utsmani.

Di sisi lain, Hijaz menjadi simbol Islam yang agung karena menjadi episentrum keislaman.⁴⁸ Inilah yang menjadi alasan mengapa Turki Utsmani ingin mengekspansi kekuasaannya dan terlibat langsung dalam mengemban dua kota suci umat Islam (*haramayn*). Pada tahun 1516 M, Sultan Salim I dari Turki Utsmani berhasil menaklukkan Mamluk, pasca takluknya Angkatan perang Mamluk di tangan pasukan Portugis. Sultan Salim I merasa bahwa Turki Utsmani mendapatkan keuntungan yang tepat, selain juga memiliki kekuatan militer yang lebih prima. Selain itu, beberapa rakyat Mamluk sudah mulai merasakan sulitnya ekonomi dan memilih untuk mendukung Turki Utsmani. Sultan Mamluk saat itu adalah Al-Ghawri yang ternyata beraliansi dengan Dinasti Shafawi dari Irak. Akhirnya pihak Turki Utsmani dan Mamluk berperang di Marj Dabiq dan dimenangkan oleh Turki Utsmani. Sultan Salim I lantas mengangkat Tuman Bey sebagai Gubernur wilayah Mesir dan Suriah. Lagi-lagi, Tuman Bey ini bermanuver dan mendeklarasikan diri sebagai pimpinan Mamluk yang baru. Akhirnya Sultan Salim I menggerakkan militernya dan Tuman Bey kalah. Otomatis Mesir, Suriah sekaligus Hijaz diserahkan ke Turki Utsmani.⁴⁹

⁴⁷Nablur Rahman Annibras, *Genealogi Intelektual Al-Itqân fî 'ulûm Al-Qur'an Karya Jalal al-Dîn Al-Suyûthî*, Disertasi S3, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023, Belum dipublikasikan. Hal, 28.

⁴⁸Dalam tinjauan politik, Hijaz sebagai wilayah yang spesial terus mengalami dinamika yang luar biasa. Wilayah ini adalah wilayah primadona yang terus diperebutkan dan berganti kepemimpinan sesuai dengan Dinasti atau kesultanan yang menjadi penguasa. Misalnya Hijaz menjadi pusat keagamaan di era Khulafa' Al-Rasyidin, kemudian menjadi pusat intelektual di Era Umayyah, basis Syiah di era Fatimiyah, dan basis Sunni era Ayyubiyah dan Mamluk. Tati Rohayati, "Kebijakan Politik Turki Utsmani di Hijaz 1512-1566 M," dalam *Al-Turats* Vol. XXI No. 2, Tahun 2015, hal. 368-369.

⁴⁹Tati Rohayati, "Kebijakan Politik Turki Utsmani di Hijaz 1512-1566 M," dalam *Al-Turats* Vol. XXI No. 2, Tahun 2015, hal. 368-369.

Turki Utsmani merasa bahwa amanah menjaga kota suci adalah amanah yang harus dijalankan dengan baik. Maka, Turki Utsmani melakukan kebijakan yang fenomenal. Pada tahun 1517 sampai 1520 M saat Sultan Salim I berkuasa, pembangunan di Hijaz secara fisik dan non fisik dilakukan dengan baik. Pelabuhan dagang, pangkalan angkatan laut, jembatan, masjid, rumah sakit, sekolah serta pabrik-pabrik didirikan. Adapun pembangunan secara non-fisik yaitu berupa pengembangan keilmuan dan perhatian khusus berupa subsidi terhadap dua kota suci yakni Makkah dan Madinah. Subsidi itu berupa *ta'yînât* (bantuan dana untuk kebutuhan keluarga *Syarif* (keturunan Nabi Muhammad Saw dari Hasan bin Ali dengan Fatimah Az-Zahra), *sayyid* (keturunan Nabi Muhammad Saw dari Husein bin Ali dengan Fatimah Az-Zahra), dan ulama tiap tahunnya). Ditambah lagi adanya lembaga *wakaf* yang melayani urusan haji dan terakhir ada bantuan uang tunai untuk pegawai rendah, ulama dan penduduk kota suci tiap tahunnya.⁵⁰

Sultan Salim I memiliki pendekatan yang unik dalam mengurus Hijaz sebagai daerah istimewa. Ia tetap mempertahankan kedudukan *Syarif* di Makkah untuk mengatur wilayah tersebut. Kedudukan *Syarif* di Makkah ini merupakan keputusan Turki Utsmani yang melanjutkan dari tradisi Dinasti Mamluk. Keputusan ini berguna untuk memberikan kemerdekaan kepada *Syarif* dan menjauhkan intervensi langsung dari Sultan di Istanbul. Meskipun begitu, *Syarif* tetap menginduk aturan dari Gubernur yang berkantor di Mesir. Bahkan, bisa disebut bahwa *Syarif* Makkah didesain hanya untuk menjadi pemimpin kabilah-kabilah Arab saja. Sementara untuk persoalan formal kenegaraan, Hijaz diatur oleh *Sançak* yang berkantor di Jeddah. Keunikan lagi, di Madinah juga terdapat tiga pemimpin publik yang meliputi *Muhafidz* sebagai perpanjangan sultan Turki Utsmani, *Qaimaqam Syarif* sebagai perwakilan *syarif* Makkah, dan *Amîr* sebagai perwakilan keturunan Husain bin Ali. Dilihat dari struktur pemerintahan tersebut, Hijaz memang menjadi kota yang istimewa, ia tidak diurus sendiri, melainkan diurus oleh beberapa pihak baik yang berkaitan dengan format kebijakan politik, maupun juga relasi antar suku atau kabilah.⁵¹

Kemudian di era Sulaiman I yang berkuasa pada tahun 1520 sampai 1566 M, menjadikan bidang pendidikan sebagai perhatian serius. Sulaiman I membangun 4 intitusi pendidikan (madrasah) di Hijaz. Salah satu madrasah yang dibangun oleh Sultan ini digunakan oleh Abd Al-'Azîz Az-Zamzamî untuk mengajarkan ilmunya. Pendidikan di Hijaz semula memiliki problem di bidang ekomoni dan sosial. Namun hadirnya Turki Utsmani yang memberikan perhatian istimewa berhasil menguraikan problem tersebut. Turki Utsmani

⁵⁰Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke XVII dan XVIII Akar Pembaharuan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2013, hal. 64.

⁵¹Tati Rohayati, "Kebijakan Politik Turki Utsmani di Hijaz 1512-1566 M," dalam *Al-Turats* Vol. XXI No. 2, Tahun 2015, hal. 376.

mengatur kondisi perkonomian di Hijaz, dan mengatur *wakaf* melalui lembaga khusus yaitu *harameyn vakiflari* (pengelola wakaf *Haramayn*). Meskipun telah ada perhatian lebih, problem wakaf yang tidak diurus dengan baik masih menjadi penghalang kemajuan pendidikan. Kesalahan urus seperti ini menjadi penghambat pendidikan di madrasah, ini juga yang menyebabkan para ulama memilih mengajar di Masjid al-Haram Makkah dan Masjid Nabawi Madinah, dari pada hanya di madrasah.⁵²

Dari perspektif lain, seperti gerakan keagamaan Turki Utsmani sebagaimana pendahulunya tetap memegang tradisi Sunni sebagai basis keagamaannya. Turki Utsmani memberikan kebebasan dalam bermadzhab, namun tetap memberikan perhatian khusus pada madzhab Hanafi sesuai yang dianut oleh kesultanan sebelum masuk ke Hijaz. Hingga tahun 1566 M, dalam perspektif hubungan internasional, diplomasi dan kebijakan, regulasi yang diputuskan oleh Turki Utsmani di Hijaz dinilai mampu berdampak luar biasa. Turki Utsmani menjelma sebagai dinasti Islam yang dielu-elukan oleh negeri-negeri Islam lainnya. Bahkan, berbagai negeri Islam di berbagai belahan dunia tidak segan berdiplomasi serta memohon gelar sultan melalui Syarif Makkah kepada khalifah di Turki.⁵³

Uraian di atas dapat dipahami bahwa ‘Abd al-‘Azîz az-Zamzamî berkarya atas tendensi intelektual dan murni untuk pengembangan Islam. Terlihat bahwa dalam percaturan politik Mamluk maupun Turki Utsmani, ia tidak disinggung sama sekali. Ia adalah tokoh yang melanjutkan tradisi penjagaan air Zamzam di Masjid Haram dan menjadi tokoh yang di bidang sastra, fikih, dan Al-Qur’an. Kemampuan sastrawinya membentuk kreativitas untuk mengubah karya formal keilmuan dalam bentuk syair yang indah dan mudah dihafalkan. Ini adalah bukti yang bisa dilihat bahwa ia mampu berinteraksi melalui wacana keilmuan yang hadir dari generasi sebelumnya dan menjadikan karya baru dengan sasaran *audiens* berbeda di generasinya. Ini juga menjadi bukti bahwa ia adalah tokoh yang dinamis dalam konteks sosial politik yang ada.

C. Ragam *Syarah Manzhûmah Tafsîr* di Dunia

Momen Pelacakan *syarah Manzhûmah at-Tafsir* az-Zamzamî di berbagai belahan dunia merupakan pijakan awal bagaimana melihat literatur ini direspons para ulama atau sarjana muslim. Menurut salah satu katalog koleksi *Dâr al-Kutub ad-Dhâhiriyyah* Damaskus, karya manuskrip ‘*Ulûm Al-Qur’an* yang paling populer adalah *Al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur’an* gubahan As-Suyûthî. Hal ini bisa dilihat melalui jumlah salinan naskah kuno yang

⁵²Tati Rohayati, “Kebijakan Politik Turki Utsmani di Hijaz 1512-1566 M,” dalam *Al-Turats* Vol. XXI No. 2, Tahun 2015, hal. 379.

⁵³Tati Rohayati, “Kebijakan Politik Turki Utsmani di Hijaz 1512-1566 M,” dalam *Al-Turats* Vol. XXI No. 2, Tahun 2015, hal. 381.

mencapai sembilan salinan. Kondisi ini berbanding terbalik dengan *Manzhûmah at-Tafsir* az-Zamzamî yang justru tidak ada salinannya sama sekali di perpustakaan sana.⁵⁴

Pelacakan selanjutnya di katalog *Fihris As-Syâmil li Turats Al-‘Arabiy al-Islam al-Makhtûth* (*‘ulum Al-Qur’an -Makhtutat at-tafsir wa ulumuhu*) atau Katalog Lengkap untuk Manuskrip Arab-Islam yang diterbitkan oleh al-Majma’ al-Maliki li Buhûts al-Hadharah al-Islamiyyah, Muassasah Ali Albait pada 15 Juli 2020. Di katalog ini, kata kunci pelacakan bukan terletak pada nama kitab, melainkan pada nama penulisnya. Di sini nama ‘Abd Al-‘Azîz Az-Zamzamî tertulis Az-Zamzamî (Izzu ad-Dîn ‘Abd Al-‘Azîz bin ‘Alî bin ‘Abd Al-‘Azîz As-Syirazi). Informasi yang ditampilkan justru bukan karyanya yang berjudul *Manzhûmah At-Tafsir*, melainkan pada karya *Risâlah fî at-Tafsîr wa Hiya Hâsiyyah ‘alâ Anwâr at-Tanzîl li al-Baidhâwî* (685 H.). Informasi ini menjadikan data baru bahwa ‘Abd Al-‘Azîz Az-Zamzamî juga menulis *Hasyiyah* dari *Tafsir Al-Baidhâwî*.⁵⁵ Sayangnya, dalam katalog tersebut tidak ada data yang menampilkan naskah *Manzhûmah At-Tafsir*.

Salah satu pelacakan yang memuat informasi banyak yaitu bersumber dari ensiklopedia *syarah* dan *hâsiyyah* atau *Jami’ as-Syurûh wa al-Hawâsyî* yang ditulis oleh Abdullah bin Muhammad Al-Habsyi (lahir 1949 M)⁵⁶. Dalam ensiklopedia ini, setidaknya ada enam *Syarah Manzhûmah at-Tafsir* yang tercatat. Enam penulis syarah ini yaitu Manshur bin Nashir al-Thablâwî (w. 1014 H), Muhammad Habib Asy-Syinqithî (w. 1373 H), Muhammad As’ad Al-Bugisi (w. 1952 M/1372 H), Muhammad bin Yahya Aman Al-Kutubî Al-Makkî, (w. 1387 H), Alwi bin Abbas Al-Malikî (w. 1391 H) dan Hâmid bin Abdullah Al-Ghâzî (w. 1396 H).⁵⁷

⁵⁴Dalam katalog ini, ada sepuluh manuskrip *Al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur’an*. Lebih lanjut, Sholah Muhammad Al-Khimî, *Fihris Makhtutat Dar al-Kutub Adz-Dzahiriyyah Ulum Al-Qur’an Al-Karim*, Juz 2, Damaskus: Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyah bi Dimsiyaq, 1984.

⁵⁵Tertulis dalam katalog sebagai berikut Az-Zamzamî (Izuddin Abd Al-‘Azîz bin Ali bin Abd Al-‘Azîz As-Syirazi)- *Risâlah fî at-Tafsîr wa Hiya Hâsiyyah ‘alâ Anwâr at-Tanzîl li al-Baidhâwî* (685 H.). Manuskrip ini berada di Rampur, India dengan kode 246/1 [427a’t-Tafsir9560M]- 78 Ba’ – 83 Alif, dikumpulkan 972 Hijriyah--Ayat 3 dari Surat Al-Thalaq, Lebih lanjut *Fihris As-Syamil li turats Al-Arabiy al-Islam al-Makhtut (ulum Al-Qur’an -Makhtutat at-tafsir wa ulumuhu)*, ta’lif al-Majma’ al-Maliki libuhuts al-hadharah al-Islamiyyah. Muassasah Ali albeit. 1989, hal. 611.

⁵⁶Abdullah bin Muhammad Al-Habsyi adalah penulis ensiklopedia yang produktif dari Hadhramaut. Beberapa karyanya yang lain adalah *Tuhfah Az-Zaman fî Târîjh Sâdâti al-Yaman*, *Mu’jam An-Nisâ’ al-Yamaniyyat*, *Mu’jam Al-‘Ulamâ’ wa al-Masyâhîr*, dan lain sebagainya. Lebih lanjut, Maktabah Nûr, Abdullah Muhammad Al-Habsyi, <https://www.noor-book.com/كتب-عبد-الله-محمد-الحبشي-pdf>. Diakses pada 4 September 2023.

⁵⁷Abdullah bin Muhammad Al-Habasyi, *Jami’ as-Syuruh wal Hawasyi Mu’jam Syâmil li Asmâ’i al-Kutub Al-Masyrûhah fî at-Turâts al-Islâmî*, Jilid 4, Jeddah, Dâr al-Minhâj, 2017, hal. 528

Setelah itu pencarian informasi mengenai *syarah Manzhûmah at-Tafsir Az-Zamzamî* dilakukan berdasarkan bantuan mesin pencarian internet, melalui media sosial, *e-commerce*, perpustakaan digital dan lain sebagainya.⁵⁸ Dari sini juga ditemukan enam nama penulis lagi yang mensyarahi *nazham* ini. Mereka adalah Abdul Karîm al-Khudair (l. 1955 M/1374 H), Shalih bin Abdilllah bin Hamad Al-Ushaimî, (l. 1971 M), Isâ bin Amîn Al-Qâsimi (diterbitkan pada 2021), Hisyam bin Ibrahim Muhammad Ahmad Abu Syam (diterbitkan pada 2009), Sohaib Abdur Rahîm ‘Amîd As-Samara’î (diterbitkan pada 2017) dan Ahmad bin Umar Al-Hazimî (pernah terafiliasi ISIS dan dipenjarakan pada tahun 2015 oleh Saudi Arabia). Dengan tambahan temuan ini, tercatat ada 12 *syarah Manzhûmah at-Tafsir Az-Zamzamî* di berbagai belahan dunia. Ini belum termasuk *syarah* dari penulis Indonesia.

Berikut keterangan lanjutan mengenai penulis *syarah* atau *hasyiyah* tersebut:

- a. Manshur bin Nashir Al-Thablâwî (w. 1014 H) dengan judul *Minhâju at-Taisir Syarah Manzhûmah Az-Zamzamî*. Manshur bin Nashir Al-Tablawi yang disebutkan dalam ensiklopedia ini adalah Al-Azhariy keturunan dari Syekh Nâshiruddîn Al-Thablâwî seorang ulama yang menyambungkan sanad ilmu Al-Qur’an dan menjadi guru dari Zakariya Al-Anshârî.⁵⁹ Manshûr bin Nâshîr Al-Tablawî merupakan seorang ahli *fiqih* Syafi’iyyah yang berdomisili di Mesir dan menulis berbagai kitab.⁶⁰
- b. Muhammad Habib Asy-Syanqithî (w. 1373 H) dengan judul *Taisîr al-‘Asîr min ‘Ulûm at-Tafsîr, Syarah Manzhûmah Az-Zamzamî fî Ushûl at-Tafsîr*. Ia memiliki nama panjang Muhammad Habibullah bin ‘Abdullah bin Ahmad As-Syanqithî Al-Mishri. Ia juga ulama yang menyambungkan keilmuannya ke ulama Nusantara dan negara lainnya. Salah satu ulama Nusantara yang menyambungkan keilmuannya adalah Syekh Ibrahim Al-Fatani dari Pattani yang di sambungkan ke Syekh Mukhtar Muda Nasution⁶¹ Selain itu, Syekh Yasin Al-Fadani juga berguru kepada Muhammad Habib Asy-Syanqithi.⁶² Ia juga seorang penulis produktif

⁵⁸Pencarian *Syarah Mandhumah at-Tafsir az-Zamzami* dilakukan melalui mesin pencarian *google* dengan kata kunci berbahasa Arab. Penulis tidak serta mendapatkan file *syarah* tersebut, terkadang penulis hanya mendapatkan informasi sedikit mengenai penulisan dan penerbitan *syarah* tersebut.

⁵⁹Buku Para Penjaga Al-Qur’an, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2011. Cari di bagian biografi Sa’id Ismail.

⁶⁰Ismail Basya Al-Baghdâdî, *Hidayatul Arifin Asmâ’il Muallifin wa Atsâri al-Mushannifin*, Istanbul: Matba’ah Albahiyah Muassasah At-Tarikh Al-‘Arabiyy, 1951. Jilid 2, hal. 475. <https://taqrib.ir/fa/library/print/4917/699>

⁶¹Muallim Lubis, *Pemikiran Keislaman Syekh Mukhtar Muda Nasution*, Tesis Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan, Tahun 2015, Hal. 64

⁶²Nur Hidayatullah, “Syekh Yasin Al-Fadani dan Ilmu Falak 2: Syekh Yasin Ulama Indonesia yang Mendunia”, dalam <https://alif.id/read/nur-hidayatullah/syekh-yasin-al-fadani->

yang menerbitkan banyak karya, seperti *Zâd al-Muslim fi mâ ittafaq 'alaih al-Bukhârî wa muslim, Hidayat al-Mughîts fi Amrâ'I al-Mu'minîn fi al-hadîts, Kifâyah at-Thâlib bi manâqib Ali bin Thalib* dan lain sebagainya.⁶³ Dalam pelacakan, penulis mendapati versi manuskrip yang disimpan di Perpustakaan Makkah.⁶⁴

- c. Muhammad As'ad Al-Bugisi (w. 1952 M/1372 H) dengan judul *Al-Kaukab al-Munîr nadhm Ushûl 'Ilmi at-Tafsîr*, Diterbitkan di Mesir, Maktabah al-Bâbi al-Halabî tahun 1368 H. Muhammad As'ad Al-Bugisi sebagai salah satu penulis yang disebut oleh Abdullah bin Muhammad Al-Habsyi sebagai penulis syarah Manzhûmah tafsir. Dalam pelacakan, ternyata kitab *Al-Kaukab al-Munîr nadhm Ushûl 'Ilmi at-Tafsîr* bukanlah karya syarah. ia justru menuliskan kembali dengan *nazham* versinya. Dari sini bisa disebut bahwa As'ad bukanlah men-*syarahi nazham*, tapi justru membuat *nazham* dengan lebih singkat namun mencakup seluruh bab yang disajikan oleh Az-Zamzamî. Kitab ini pernah diterbitkan di Mesir, di penerbit Mustafa al-Bâbi Al-Halabi. Dalam cetakan versi ini, ulama yang menjadi pendiri Madrasah As'adiyah Sengkang Indonesia ini juga mencantumkan karya lain berbentuk *nazham*, yaitu *Nazham Sullam al-Ushûl* tentang ilmu ushul fiqh.⁶⁵
- d. Muhammad bin Yahya Aman Al-Kutubî Al-Makkî, (w. 1387 H.), (Al-A'lâm Al-Mukyîn: 230), dengan judul *At-Taisîr Syarh Manzhûmah at-Tafsîr*, diterbitkan di Mesir Maktabah Tijariyah, tahun 1355 H. Muhammad bin Yahya Aman Al-Kutubî Al-Makkî, merupakan pengajar di Madrasah Al-Falah Al-Malikiyyah.⁶⁶ Ia mengajar juga di Masjid al-Haram Makkah, menjadi hakim di pengadilan Syariah Makkah, bahkan menjadi pimpinan hakim tahun 1365 Hijriyah. Selanjutnya ia juga menjadi hakim di Taif dan ia meninggal pada tanggal 24 Syawal tahun 1387 Hijriyah dan dimakamkan di Al-Ma'la. Beberapa kitabnya yang lain adalah *Syarah alâ Matn as-Syekh Umar As-Saqâthî fi al-Fiqh al-Hanafî*,

[dan-ilmu-falak-2-syekh-yasin-ulama-indonesia-yang-mendunia-b242049p/](https://www.dan-ilmu-falak-2-syekh-yasin-ulama-indonesia-yang-mendunia-b242049p/) . Diakses pada 5 September 2023.

⁶³Redaksi Noor Book, "Koleksi karya Muhammad Habîbullah bin 'Abdullah bin Ahmad As-Syanqîthî Al-Mishri," dalam <https://www.noor-book.com/tag/-محمد-حبيب-الله-بن-عبد-الله-بن-أحمد-الشنقيطي> . Diakses pada 5 September 2023.

⁶⁴Muhammad Habîbullah bin 'Abdullah bin Ahmad As-Syanqîthî, *Taisîr al-'Asîr min 'Ulûm at-Tafsîr, Syarah Manzhûmah Az-Zamzamî*, Makkah, Maktabah Al-Mukarramah, t.th.

⁶⁵Muhammad As'ad Al-Bugisi, *Al-Kaukab al-Munîr Nadzm Ushul Ilmi At-Tafsir wa Yalihi Nadzm Sullam al-Ushul*, Mesir: Syarakah Maktabah wa Matba'ah Mustafa Al-Bâbi Al-Halabî, tahun 1368 H/1948 M.

⁶⁶Muhammad Yahya bin As-Syekh Aman Al-Kutubî, *At-Taisîr Syarh Manzhûmah at-Tafsîr*, Mesir: Matba'ah Mustafa Muhammad Maktabah At-Tijariyah Al-Kubra, 1355 H/1936 M.

Tahdzîb at-Targhîb wa At-Tarhîb (Mukhtashar), Nuzhatu al-Musyâtâq Syarah Al-Luma', dan lain sebagainya.⁶⁷ Dalam suatu keterangan resmi dari pesantren Al-Khoirot Malang, Muhammad Amin Al-Kutubi Makkah memiliki banyak murid di Indonesia, salah satunya adalah Syuhud Zayyadi pendiri Pondok Pesantren Al-Khoirot Malang.⁶⁸

- e. Alwi bin Abbas Al-Malikî (w. 1391 H.) dengan judul *Faidh al-Khabîr 'alâ Manzhûmah at-Tafsîr* terbit di Mesir, Dâr al-Fikr, tahun 1397 H. Dalam pelacakan, penulis memahami bahwa kitab ini berupa *hasyiyah* dari syarah *Nahjut Taisir* yang ditulis oleh Sayyid Muhsin Al-Musawa, Memang dalam cetakan *Muassasah Khâlid li at-Tijâriyah wa at-Tibâ'ah Riyadh*, kitab *Faidhul Khabîr* ini disambungkan dengan versi matan *manzhûmah*, syarah *Nahjut Taisir*, dan bahkan ada *Khulâshah At-Taqrîr* karya Syekh Yasin Al-Fadani. Jadi, kitab dalam satu cetakan ini mengandung empat judul kitab yang meliputi matan, syarah, *hasyiyah*, yang ditulis oleh empat orang berbeda.⁶⁹
- f. Hâmid bin Abdullah Al-Ghâzî (w. 1396 H.) (Al-A'lâm Al-Mukyîn: 230), dengan judul *Hasyiyah 'alâ Nadhm at-Tafsîr*. Tokoh ini berasal dari India namun menetap di Makkah. Ia merupakan kepala Perpustakaan Madrasah Shawlatiyah, Madrasah yang didirikan oleh orang India dan banyak menerima orang Nusantara di Makkah untuk belajar di sana. Ia merupakan ulama yang bermazhab Hanafi dan mendai Syaikh di Masjid Al-Haram, Ia dikenal sebagai orang yang memiliki sanad keilmuan banyak, seorang muhaddits, dan ahli sejarah. Syekh Yasin Al-Fadani adalah salah satu muridnya dari Indonesia.⁷⁰
- g. Abdul Karîm al-Khudair (lahir 1955 M/1374 H), menulis kitab *Rughbah at-Taisîr fî Syarh Manzhûmah Tafsir*. Ia merupakan anggota Lembaga ulama senior (*Haiyah Kibar al-Ulama*) Arab Saudi yang dikenal sebagai ahli hadis ini semula mengisi pengajian rutin untuk murid-muridnya. Namun, hasil dari pengjaian tersebut Kitab ini semula adalah hasil pengajian Abdul Karim al-Khudair dengan murid-muridnya. Penerbit Ma'alim as-Sunan tertarik untuk mendokumentasikan pengajiannya dalam mengulas Nadzam tafsir karya Abd Al-'Azîz Az-Zamzamî dan akhirnya dibantu oleh Ibrahim bin Muhammad Al-Fauzan, salah satu

⁶⁷ Redaksi Ulama Makkah, *Shafhah al-Âlim al-Makkiy: Muhammad bin Yahya Al-Kutubi*, <https://makkahscholars.org/scholar/50#fatawa> diakses pada 5 September 2023.

⁶⁸ Redaksi Pondok Pesantren Al-Khoirot Malang, *Profil Sayyid Muhammad Amin AL-Kutbi*, ditulis pada 14 Februari 2016, Al-Khoirot.org, <https://www.konsultasisyariah.in/2016/02/profil-sayid-muhammad-amin-al-kutbi.html> diakses pada 5 September 2023.

⁶⁹ Sayyid Alwi bin Sayyid Abbas Al-Mâlikî, *Faidhul Khabîr*, Riyadh: *Muassasah Khâlid li at-Tijâriyah wa at-Tibâ'ah Riyadh*, t.th.

⁷⁰ Muhammad Faiz, *Karakteristik Metodologi Kitab Arba'una Haditsan Karya Syaikh Muhammad Yasin Al-Fadani*, skripsi UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2019, Hal. 36

murid istimewa Al-Khudair dan akhirnya bisa terbit pada tahun 2018. Karya ini terdiri dari 320 halaman, dengan uraian yang detail dan pendahuluan yang komprehensif.⁷¹

- h. Shalih bin Abdillah bin Hamad Al-Ushaimî, (lahir 1971 M) Anggota Lembaga ulama senior (*Haiah Kibar al-Ulama*) Arab Saudi. Ia menulis kitab *Syarah Manzhûmah At-Tafsir Az-Zamzamî* karya ini ditulis dengan melampirkan matan nadzam terlebih dahulu, baru disajikan syarah-nya setelah semua nadzam disajikan. Syarah ini terdiri dari 285 halaman. Syarah ini selesai ditulis, setelah adanya pengajian di 10 majelis yang selesai pada malam kamis, tanggal 10 bulan syawwal tahun 1439 H di Masjid Mus'ab bin Umair Madinah Riyadh.⁷²
- i. Isa bin Amin Al-Qasimi menulis *Manah al-Lathif al-Khabir Syarah Manzhûmah Tafsir*, yang diterbitkan di Kuwait, pada tahun 2021 oleh Dar ad-Dhiya'.⁷³ Isa bin Amin AL-Qasimi ini memilii beberapa kitab seperti *Tahdzib as-Sirah Al-Halbiyah*, *Ad-Durru An-Nadhîd* ringkasan dari Syarh *Jauharah At-Tauhid* dan *Bughyah at-Thalibin* ringkasan dari *Minhaj al-Abidin* karangan Abu Hamid Al-Ghazali. Isa bin Amin Al-Qasimi ini adalah ulama yang tinggal di Tarim Hadhramaut Yaman, yang mengajar di Dâr al-Mustafa li ad-Dirâsât al-Islâmiyah.⁷⁴
- j. Hisyam bin Ibrahim Muhammad Ahmad Abu Syam, dengan kitab *At-Taisir fi Syarh Manzhûmah Az-Zamzamî fi Ilm at-Tafsir*. Diterbitkan oleh Dar As-Syanqithi tahun 2009. Ia menulis beberapa kitab seperti *Amal al-Yaum wa al-Lailah*, *Khalish al-Jumman fi Mutasyâbih al-Qur'an*, *At-Ta'liqât al-Mardhiyyah 'ala al-Fawâid al-Jaliyyah fi al-Mabâhith al-Fardhiyyah lil 'Alâmah Abd Al-'Azîz bin Baz Rahimahullah*. Bagi Hisyam, penulisan kitab *At-Taisir* ini merupakan bagian dari kurikulum Pendidikan menghafalkan dan memahami Al-Qur'an. Dalam pengantar kitab, ia juga menyebut beberapa kitab penunjang lainnya seperti *At-Tuhfah As-Samanudiyah* dalam ilmu tajwid, *Nuzhah al-Qulûb* dalam ilmu *Gharib Al-Qur'an*.⁷⁵
- k. Sohaib Abdur Rahim Amid As-Samara'i, *At-Tahrir Wa At-Taisir Li Manzhûmah Az-Zamzamî , fi Ilm At-Tafsir*, Pada tahun 2017 diterbitkan

⁷¹ Abdul Karîm al-Khudair, *Rughbah at-Taisir fi Syarh Manzhûmah At-Tafsir*, Saudi Arabia, Ma'alim as-Sunan, 2018, hal. 7.

⁷² Shalih bin Abdillah bin Hamad Al-Ushaimî, *Syarah Manzhûmah At-Tafsir Az-Zamzamî*, Riyadh, Silsilah Syuruhat wa Tathrizat Fadhilah Syekh, 2017.

⁷³ Isa bin Amin Al-Qasimi, *Manah al-Lathif al-Khabir Syarah Manzhûmah Tafsir*, Kuwait, Dar ad-Dhiya', 2021.

⁷⁴ Isa bin Amin Al-Qasimi, *Bughyah at-Thalibin*, t.t, t.p, 2016.

⁷⁵ Hisyam bin Ibrahim Muhammad Ahmad Abu Syam, *At-Taisir fi Syarh Manzhûmah Az-Zamzamî fi Ilm at-Tafsir*, Jeddah: Matkabah As-Syanqithi li an-Nasyr wa at-Tauzi', 2009, hal. 8-9.

oleh Dar Al-Ushul Al-Ilmiyah.⁷⁶ Penulis hanya mendapatkan informasi sedikit tentang penulis buku ini.

1. Ahmad bin Umar Al-Hazimi, *Syarah Manzhûmah Tafsir*. Ia adalah ulama Makkah, Dâr al-Hadits, yang bermazhab Hanbali. Ia memang memiliki beberapa syarah dari berbagai matan seperti syarah *Sullam Al-Munawraq*, *Nazam Waraqat*, *Imrithi*, *Al-Aqidah al-Wasitiyyah*, *Qawaid al-Arba'* dan lain sebagainya. Keilmuannya tersambung ke Abd Al-'Azîz bin Baz, Ibnu Taimiyah, Muhammad bin Abdul Wahab, dan tokoh salafi Wahabi lainnya.⁷⁷ Pelacakan penulis hanya menemukan jejaknya dalam *Maktabah Syamilah* versi daring yang tanpa menyebutkan tahun penerbitan.⁷⁸ Penulis menduga penerbitan kitab ini tidak jauh dari tahun 2016, karena dalam *Internet Archive* situs penyimpanan berbagai dokumen menyimpan pengajian Al-Hazimi tentang *Syarah Manzhûmah Tafsir* versi audio dan diunggah pada tahun 2016.⁷⁹

Dari uraian di atas, ada beberapa catatan yang bisa dicermati. Syarah yang ditulis oleh Thablawi adalah syarah yang tertua karena hanya terpaut satu generasi dari sang penulis, Az-Zamzamî. Setelah itu, Nampak dominasi penulisan syarah dilakukan pada abad ke 14 Hijriyah atau abad ke 20 Masehi. Ini menunjukkan adanya jeda waktu yang cukup lama dalam tradisi penulisan *syarah Manzhûmah at-Tafsîr* dari berbagai negara.

D. Ragam Syarah Manzhûmah Tafsir di Indonesia

Setelah menemukan dua belas karya di berbagai negara, penulis melanjutkan pada objek kajian yang akan dibahas secara spesifik di tesis ini. Penelusuran ragam *syarah Manzhûmah at-Tafsîr* ini juga dilakukan dengan dua cara, melalui penelusuran buku-buku ensiklopedis serta melalui mesin pencarian di internet. Hal ini dilakukan karena pencatatan *syarah* seperti ini belum dilakukan secara komprehensif, bahkan di kalangan pesantren sendiri.

⁷⁶Sohaib Abdur Rahim Amid As-Samara'i, *At-Tahrir wa At-Taisir Li Manzhûmah Az-Zamzamî*, fi *Ilm At-Tafsir*, Dar Al-Ushul Al-Ilmiyah, 2017.

⁷⁷Al-Hazimi dikenal sebagai teolog yang literal-tekstual. Pandangan keagamaannya diikuti mentah-mentah oleh pengikutnya. Beberapa pengikutnya pernah menjadi simpatisan ISIS. Namun dalam perkembangannya, pemikirannya juga berbeda dengan ISIS. Sehingga ISIS mengalami perpecahan, pada akhirnya ia menjadi tersangka dan dimasukkan ke penjara Saudi Arabia pada tahun 2015. Lebih lanjut, Tore Hamming, *Al-Hazimiyya: The Ideological Conflict Destroying the Islamic State from Within*, International Centre for Counter-Terrorism, 2021.

⁷⁸Ahmad bin Umar Al-Hazimi, *Syarah Manzhûmah Tafsir*, Maktabah Syamilah, t.t, t.h, diakses melalui <https://shamela.ws/book/36126/2>

⁷⁹Internet Archive, *Syarah Manzhûmah Tafsir* fi Ushul At-Tafsir, Lifadhilah al-alamah Ahmad bin Umar Al-Hazimi https://archive.org/details/sawa3i9_13

Ditambah lagi, penulisan *syarah Manzhûmah at-Tafsîr* masih terus dilakukan dari waktu ke waktu.

Pertama, penulis mencari dalam berbagai literatur pokok terlebih dahulu melalui ensiklopedia karya-karya ulama Indonesia yang berjudul *Ats-Tsabat Al-Indûnisiyyu*, (2020) yang ditulis oleh Nanal 'Ainal Fauzi. Dalam buku ini, hanya satu nama yang terdeteksi sebagai penulis *Syarah Manzhûmah at-Tafsîr* yaitu Sayyid Muhsin Al-Musawa Palembang (w.1935).⁸⁰ Kedua, penulis melakukan penelusuran melalui buku *Sanad Qur'an dan Tafsir di Nusantara: Jalur, Lajur, dan Titik Temunya* (2022) karya Zainul Milal Bizawie. Dalam buku ini, Bizawie menulis beberapa kitab *ulum al-Qur'an* karya ulama Nusantara. Nama seperti Sayyid Muhsin Al-Musawa dan Baidlowi Sirodj sudah disebutkan dan hanya dua nama inilah yang menulis *syarah Manzhûmah tafsir Az-Zamzamî*. Selain itu, Bizawie menyebut penulis kitab *ulum al-Qur'an* lain yang tidak mensyarahi *nazham Az-Zamzamî*. Nama-nama itu ialah Syekh Mahfudz Tremas (lahir 1868) dengan judul kitab *Fathul Khabir Syarah Miftah al-Tafsir*, Miftah bin Ma'mun al-Syianjuri dengan judul kitab *Al-Miftah ala Tahrir Ushûl al-Tafsir*, dan terakhir ada nama Afifuddin Dimiyathi (lahir 1979) dengan judul *Mawarid al-Bayan fi Ulum Al-Qur'an*.⁸¹

Ketiga, penelusuran digali melalui mesin pencarian internet melalui media sosial, perpustakaan digital dan lain sebagainya. Akhirnya penulis menemukan enam kitab yang ditulis oleh penulis dari pesantren Indonesia. Kitab-kitab tersebut ialah: *Nahju al-Taisîr* karya Sayyid Muhsin Al-Musawa Palembang (w.1935), *Al-Iksîr* karya Bisri Mustofa (1960), *Madhraf al-Basyîr* karya Baedlowie Sirodj (1971), *Tashrîh al-Yasîr* karya. Muhammad Sya'roni Ahmadi (1972), *Mozaik Ilmu Tafsir: kajian & Uraian Kitab Manzhûmah Tafsir* Madrasah Tambak Beras Jombang (2020), dan *Shofwat al-Bashîr* Karya Abdul Rohîm (2022).

Kitab-kitab yang menjadi fokus kajian ini akan diulas profilnya masing-masing sebagai berikut:

1. Nahju al-Taisîr dan Biografi Sayyid Muhsin Al-Musawa Palembang (w. 1935)

Kitab *Nahju al-Taisîr* sebagai kitab pertama yang diulas karena usia kitab ini lebih tua daripada kitab syarah lainnya. Hal ini dibuktikan dengan beberapa penelusuran penelitian terdahulu yang hanya menemukan kitab ini sebagai respons atas *Manzhûmah At-Tafsîr* di Indonesia. Untuk mendapatkan

⁸⁰ Nanal Ainal Fauzi bin Muddatsir, *Ats-Tsabat Al-Indûnisiyyu*, Pati: Dâr Turats Ulama Nusantara, 2020, hal. 63.

⁸¹ Zainul Milal Bizawie, *Sanad Qur'an dan Tafsir di Nusantara: Jalur, Lajur, dan Titik Temunya*, Tangerang Selatan: Pustaka Compass, 2022, hal. 256.

penjelasan yang memadai, tentu ulasan mengenai deskripsi kitab, biografi penulis, karya-karya yang ditulis, hingga konteks sosio-intelektual nampak harus dijelaskan secara mandiri.

a. Deskripsi Kitab *Nahju al-Taisir*

Kitab *Nahju al-Taisir* ini merupakan salah satu karya dari Sayyid Muhsin Al-Musawa Palembang di antara karya-karya lainnya. Kitab yang penulis gunakan dalam riset ini adalah kitab yang daam satu buku berisi empat bagian berbeda. Bagian pertama (paling atas) adalah bait-bait dari *Manzhûmah At-Tafsîr* karya Syekh Abd Al-‘Azîz Az-Zamzamî , bagian kedua adalah *syarah Nahju at-Taisir* karya Sayyid Muhsin Al-Musawâ, bagian ketiga adalah *Hâsyiyah Faidh al-Khabîr* karya Sayyid ‘Alwi bin Sayyid Abbâs Al-Mâlikî, dan bagian keempat adalah *Ta’lîqât Khulâshah at-Taqrîr* karya Syekh Muhammad Yâsîn Al-Fadânî.⁸²

Dalam pelacakan saya, kitab ini sebenarnya diterbitkan oleh beberapa penerbit. Hanya saja saya memiliki kitab yang diterbitkan oleh Muassasah li At-Tijârah wa at-Thibâ’ah Riyadh saja, yang sayangnya tidak menampilkan tahun penerbitan. Meski demikian, teks *syarah* karya Sayyid Muhsin Al-Musawa dapat dipastikan ditulis sebelum tahun 1935. Kitab *syarah* ini nampak sangat populer di era itu. Hal ini bisa dibuktikan dengan adanya dua komentar berupa *hasyiyah* serta *ta’liqat* (catatan kaki) oleh dua ulama yang berbeda sebagaimana disebutkan sebelumnya. Dalam kitab *4 in 1* ini, *syarah* Sayyid Muhsin mendapatkan ruang penataan yang cukup jelas. Ukuran huruf penulisannya setara dengan bait *nazham*. Berbeda dengan *hasyiyah* dan *ta’liqat*-nya yang jauh lebih kecil ukuran hurufnya.⁸³

Ada beberapa karakteristik yang ditampilkan Sayyid Muhsin Al-Musawa dalam kitab ini. Pertama, ia mengedepankan uraian kebahasaan sebagai hal pertama yang diulas. Di sini, ia menjelaskan posisi kata tertentu dengan analisis gramatika bahasa Arab. Kedua, ia tidak hanya menerima apa yang tertulis dalam *Manzhûmah At-Tafsîr*, namun ia juga mengoreksi kata tertentu. Misalnya pada halaman tujuh, ia memberikan catatan untuk kata *yahîru*, Sayyid Muhsin Al-Musawa menyebut bahwa dalam kamus yang benar adalah *yuhâru*. Ketiga, ia begitu jelas memosisikan diri sebagai pengikut madzhab Syafi’iyah. Dalam uraian tertentu ia menyebut Imam Syafi’i sebagai *Imamina* (Imam kita).⁸⁴

⁸² Sayyid Muhsin Al-Musawa, *Nahju at-Taisir*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba’ah, t.th, hal. 1.

⁸³ Sayyid Muhsin Al-Musawa, *Nahju at-Taisir*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba’ah, t.th, hal. 3.

⁸⁴ Sayyid Muhsin Al-Musawa, *Nahju at-Taisir*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba’ah, t.th, hal. 7,

Dalam menggunakan referensi, Sayyid Muhsin Al-Musawa tidak menyebutkan secara langsung dalam satu uraian khusus. Ia akan menunjukkan referensi dalam uraian langsung. Referensi yang digunakan adalah kitab-kitab Hadis Nabi Muhammas Saw, beberapa ulama tafsir dan ilmu Al-Qur'an. Nama-nama seperti Jalaluddin As-Suyuthî, Jalaluddin Al-Bulqinî, Syekh Muhyi ad-Dîn Muhammad bin Sulaiman al-Kafijî (w. 879 H), hingga Muhammad As-Shawi Al-Makki, ia sebutkan dalam mengutip pandangannya.

b. Biografi Sayyid Muhsin Al-Musawa

Ia lahir pada tahun 1905 dan memiliki nama lengkap Sayyid Muhsin bin Ali bin Abd Rahman al-Musawa Al-Hadhrami.⁸⁵ Ia tinggal di Palembang karena mengikuti orang tuanya yang hijrah ke Indonesia di kota Palembang Sumatera Selatan pada malam Jum'at 18 Muharram 1323 H bertepatan 22 Maret 1905 M. Sebagai seorang sayyid (keturunan Nabi dari jalur Husein bin Ali), ia mendapatkan Pendidikan keagamaannya sejak kecil dari orang tuanya. Kemudian ia belajar dengan beberapa ulama di berbagai keilmuan keagamaan di Madrasah Nur al-Islam dan Madrasah Sa'adah ad-Darain yang keduanya ada di Jambi.⁸⁶

Sebelum ayahnya meninggal tahun 1919 M, ia pulang kembali ke Palembang dan bergabung di Madrasah Negeri, dan belajar keagamaan dengan Al-Alim Haji Aydrus. Pada tahun 1340 H bertepatan dengan tahun 1922 M, ia pergi ke Makkah Al-Mukarromah, dan selesai beribadah haji pada tahun 1341 H. Ia kemudian belajar di Madrasah Shoulatiyah mengambil ilmu dari para ulama dunia dengan keahlian yang beragam. Khususnya dalam ilmu tafsir, *ushul*, *falak*, *faraid*. hingga selesai pada tahun 1347 H. Di antara gurugurunya yaitu, Syaikh Hasan bin Muhammad al-Masyat sebagai dekan (pimpinan) saat itu, Syekh Dawud Al-Dahan Al-Makkiy, Syekh Abdullah bin Al-Hasan Al-Kauhaji, Syekh Habibullah Al-Syinqithiy, Syekh Mahmud bin Abd Ar-Rahman Zuhdi Al-Bankoki, Al-Makki.⁸⁷

Sayyid Muhsin Al-Musawa Pada tahun 1348 H/ 1929 M, ia melakukan rihlah ke negara asalnya yakni Hadhramaut Yaman untuk ziarah ke kakek buyutnya dari alawiyyin. Ia datang ke Sewun, Tarim di majelis-majelis ulama yang tersohor. Ia juga mengikuti pelajaran dalam berbagai bidang keilmuan. Perjalanan ini memakan waktu tiga bulan. Setelah itu ia kembali ke Madrasah Shoulatiyah dan menjadi tim pengajar di sana. Meski demikian, ia masih

⁸⁵ Zainul Milal Bizawie, *Sanad Qur'an dan Tafsir di Nusantara: Jalur, Lajur, dan Titik Temunya*, Tangerang Selatan: Pustaka Compass, 2022, hal. 256.

⁸⁶ Sayyid Muhsin Al-Musawa, *Nahju at-Taisir*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba'ah, t.th.

⁸⁷ Sayyid Muhsin Al-Musawa, *Nahju at-Taisir*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba'ah, t.th.

sempat untuk menimba ilmu ke ulama-ulama masyhur saat itu yang mengajar di Masjid Al-Haram atau tempat tinggalnya.

Di antara guru-gurunya yaitu: Syekh Umar bin Abu bakar Bajanid Al-Makki, Syekh Said bin Muhammad Al-Yamani Al-Khalidi, Syekh Muhammad Ali bin Husain Al-Maliki Al-Makki, Syekh Khalifah bin Hamad An-Nabhani, dan atasnya ia lulus belajar Falak. Serta muhaddis masjid Haramain Syekh Umar Hamdan Al-Muharrusi, Syekh Abdullah bin Muhammad Al-Ghazi Al-Makki, ia bertalaqqi kepadanya dengan hadis musalsal yang banyak. Serta seluruh tokoh-tokoh secara umum. Seperti halnya ulama yang memberikan ijazah kepadanya di Madinah Al-Munawwarah yaitu syekh Abdul Qadir bin Taufiq Al-Syalbiy, dan Muhaddis Sufi Syekh Muhammad Abdul Baqi Al-Luknawi, Qadhi Sayyid Zaki bin Ahmad Al-Barzanji dan lainnya. Dan memberikan ijazah juga berbagai utusan hafidh masa itu, Syarif Abdul Hayy bin Abdul Kabir al-Katani Al-Fasi, dan Mu'ammarr Syekh Ali Awad Al-Maghribi Al-Salwa di tahun 1352 H.

Ia wafat sebelum maghrib di hari Ahad bertepatan 10 Jumadil Tsani, tahun 1354 H, atau 28 September 1935. Ia disholatkan di Masjidil Haram Pagi Senin, berkumpul di sana para ulama, para pelajar, dan masyarakat pada umumnya, mengiringi jenazah hingga pemakaman.⁸⁸

c. Karya-karya Sayyid Muhsin Al-Musawa

Sayyid Muhsin Al-Musawa menyusun banyak kitab di antaranya ada yang sudah diterbitkan yaitu:

- 1) *An-Nafhah Al-Hasiniyah, Syarah Tuhfah Al-Saniyah* dalam ilmu faraid
- 2) *Madkhal Al-Wushul*, dalam ilmu ushûl fiqh
- 3) *Nahju At-Taisir, Syarah Manzhûmah at-Tafsir az-Zamzamî* dalam Ushul Al-Tafsir
- 4) *Jam'u Ats-Tsamar*, Catatan/Ta'liq atas *Manzhûmah Manâzil Qamar*

Sementara yang belum diterbitkan yaitu:

- 1) *Al-Juddad*, Syarah *Manzhûmah az-Zubad*)

Adapun kitab yang belum selesai yaitu:

- 1) *Zubdatus Shalawat*, atas *Khairul Bariyat* (Nabi Muhammad Saw)
- 2) *Nushus al-Jauhariyah, fi ta'arif al-Manthiqiyah*
- 3) *Adillah Ahli Sunnah wal Jama'ah, fi daf'i Syubuhah al-Farq Al-Dhallah wal Mubtadi'ah*
- 4) *(Ar-Rihlah Al-aliah, ila Diyar Al-Hadhramiyah liziyarati Aslafina Al-Alawiyah)*.⁸⁹

⁸⁸ Sayyid Muhsin Al-Musawa, *Nahju at-Taisir*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba'ah, t.th.

⁸⁹ Sayyid Muhsin Al-Musawa, *Nahju at-Taisir*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba'ah, t.th.

Sayyid Muhsin Al-Musawa meninggal dunia di usia 30 tahun. Dengan peninggalan jejak intelektual yang banyak tersebut, maka bisa disebut bahwa ia adalah ulama muda yang rajin, sehingga masih banyak karya-karyanya yang belum sempat diterbitkan bahkan belum sempat selesai.

d. Konteks Sosio-Intelektual Penulisan

Sayyid Muhsin Al-Musawa hidup di era memuncaknya pendidikan di Makkah bagi orang Nusantara. Dalam catatan sejarah, pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 orang Nusantara yang melakukan haji ke Makkah berkisar 10% sampai 20% dari seluruh peserta haji. Bahkan pada tahun sekitar 1920-an, orang Nusantara yang berangkat haji mencapai 47%. Data ini bukan hanya menunjukkan aktivitas muslim Nusantara dalam melaksanakan ibadah saja. Mereka juga tinggal untuk beberapa tahun di sana dan belajar agama. Bahkan, sejak tahun 1860-an bahasa Melayu yang digunakan oleh orang Nusantara menjadi bahasa kedua di Makkah setelah bahasa Arab. Bukti-bukti ini telah diuraikan Martin van Bruinessen melalui penelusuran dokumen dan riset sebelum-sebelumnya.⁹⁰

Saat itu, Makkah berperan sebagai pusat dunia sekaligus sumber ilmu pengetahuan bagi muslim dunia, termasuk dari Nusantara. Haji saat itu bukan hanya bermakna ibadah melainkan berfungsi sebagai gerakan persatuan umat Islam dari Indonesia dengan umat Islam dari berbagai belahan dunia. Naik haji saat itu menjadi media komunikasi dan informasi yang penting, termasuk juga sebagai kiblat Islamisasi Indonesia serta pembaharuan agama.⁹¹ Sebagai catatan penting, kondisi Makkah pada abad ke-19 hingga awal abad ke-20 bukan hanya menjadi pusat keilmuan bagi Muslim Nusantara saja, melainkan bagi seluruh muslim internasional untuk membentuk komunitas belajar di Makkah. Hanya saja, dengan dominasi jumlah yang begitu besar oleh bangsa Nusantara, dapat disebut bahwa komunitas Jawi (Indonesia, Malaysia, Thailand hingga Filipina) berada di puncak keilmuan yang kosmopolit dan luar biasa.⁹²

Di sini, Sayyid Muhsin Al-Musawa berinteraksi dengan muslim dari berbagai dunia. Interaksi yang kosmopolit membentuk ekosistem keilmuan yang ideal saat itu. Dengan begitu ia menulis syarah *Manzhûmah At-Tafsîr* bukan hadir dari ruang hampa. Hal ini didukung dengan data bahwa sebelum era Sayyid Muhsin Al-Musawa, banyak sekali ulama Nusantara yang produktif menulis dengan genre *syarah* dan *hasyiyah*, salah satunya adalah

⁹⁰ Martin van Bruinessen, "Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci," dalam *Jurnal 'Ulumul Qur'an*, Vol. II, No. 5, Tahun 1990, hal. 42-49

⁹¹ Martin van Bruinessen, "Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci," *Jurnal 'Ulumul Qur'an*, Vol. II, No. 5, Tahun 1990, hal. 49.

⁹² Jajat Burhanuddin, "Syaikh Dâ'ud al-Fathâni dan Hubungan Mekah-Asia Tenggara", *Studia Islamika*, Vol. 24, No. 3, Tahun 2017, Hal. 624.

Syekh Nawawi Al-Bantani (w. 1897). Di sisi lain, Sayyid Muhsin Al-Musawa sebagai murid dari Syekh Zaini Dahlan Mufti Makkah adalah murid ideologis sosok yang bersebrangan dengan ideologi wahabisme. Syekh Zaini Dahlan adalah penulis kitab *Fitnah al-Wahabiyyah* yang menyusun bantahan atas fitnah orang-orang Wahabi yang mulai muncul sejak era Sultan Salim III Turki Utsmani.⁹³

Kondisi sosio-intelektual seperti uraian di atas membentuk *Nahju at-Taisir* sebagai salah satu agensi tradisi komentar dengan basis sunni kontra wahabi sekaligus penyambung transimi keilmuan Makkah-Indonesia.

2. *Al-Iksîr* Karya Bisri Mustofa (1960)

Kitab *Al-Iksîr* adalah kitab kedua yang menurut penelusuran penulis termasuk yang tertua dalam konteks *syarah Manzhûmah At-Tafsîr*. Dalam hal ini, penulis juga akan menguraikan deskripsi kitab, biografi penulis, karya-karyanya, serta konteks sosio-intelektualnya.

a. Deskripsi Kitab *Al-Iksîr*

Nama kitab ini adalah *Al-Iksîr fî Tarjamah Nazham 'Ilmi at-Tafsîr* diterbitkan oleh Karya Toha Putra Semarang tahun 1960 M. Ada beberapa hal yang menarik di sini. Dari judul saja, Bisri Mustofa menyebut bahwa kitab ini ber-genre terjemah, bukan *syarah*. Pemilihan diksi terjemah sebagai anak judul kitab ini dikarenakan model penyajian yang digunakan Bisri Mustofa sangat khas dengan penerjemahan dalam tradisi pesantren. Ia melampirkan terjemahan antar baris (dalam tradisi pesantren disebut *makna gandul*) dengan aksara Jawa pegon untuk memaknai kata per kata setiap diksi *nazham*. Namun Bisri Mustofa tidak hanya menerjemahkan saja, ia juga menjelaskan terjemahan antar baris itu dengan uraian berbahasa Jawa yang lebih luas. Terkadang bahkan penjelasan itu melebihi *space* atau ruang terjemahannya. Inilah mengapa saya memasukkan kitab ini dalam kategori *syarah* juga.⁹⁴

Kitab yang terdiri dari 87 halaman ini ditulis setelah Bisri Mustofa menyelesaikan *Tarjamah Manzhûmah Al-Baiqûnî* dari disiplin ilmu hadis. Ia menyebut bahwa kitab *Al-Iksîr* adalah pasangan dari *Tarjamah Manzhûmah Al-Baiqûnî* untuk menguasai *ulûm Al-Qur'an* dan *ulûm al-Hadits*. Ada sosok yang memotivasi Bisri untuk menulis kitab *Al-Iksîr* ini, yaitu Zainal Abidin

⁹³ Sayyid Ahmad Zaini Dahlan, *Fitnah al-Wahabiyyah*, Istanbul: Isik Kitabevi, 1978, hal. 3.

⁹⁴ Bisri Mustofa, *Al-Iksîr fî Tarjamah Nadhm 'Ilmi at-Tafsîr*, Semarang: Karya Toha Putra, 1960.

dari Banyuurip Alit Pekalongan. Secara terang-terangan, Bisri Mustofa menyampaikan referensi yang digunakan dalam menulis kitab ini. Beberapa kitab yang digunakan yaitu: *Ilmu At-Tafsir* dan *Al-Itqân* karya Jalaluddin As-Suyuthi, *Mahya'ut Taisir* karya Syekh Muhammad As'ad Bugis, *Sirâj al-Qâri'il Mubtadî wa Tadzkâr al-Muqri'i* karya Syekh Abu Muhammad Qâsim As-Syâthibî, *Ghairs an-Naf'i fî al-Qira'ât as-Sab'i* karya Imam Ali An-Nûri As-Shafâqusî, *Fathur Rahman li Tâlibi Ayât al-Qur'ân* kamus untuk mencari ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan kata kunci karya Syekh Faidlullah bin Musa Ilmi Zâdah al-Husnâ, dan lain sebagainya.⁹⁵

Bisri Mustofa menyajikan pemaknaan antar baris yang berbeda dari biasanya. Jika dibandingkan dengan karya lainnya, misal Tafsir Al-Ibriz, karya *Al-Iksir* ini penuh dengan kode dan cenderung singkat dalam memaknai. Berikut beberapa kode yang disajikan:⁹⁶

Tabel III.4. Kode dalam Kitab Al-Iksir

No.	Ikon Kode	Makna kode	Keterangan
1.	٣-٢	Angka 2-3 dan seterusnya merupakan tanda kata ganti yang kembali pada kata tertentu.	Biasanya terletak pada nama, benda dan kata ganti (<i>isim dhomir</i>)
2.	م	<i>Mubtada'</i>	Subjek yang tidak didahului oleh ' <i>amil</i> apapun
3.	خ	<i>khabar</i>	Lafadz yang disandarkan pada subjek/ <i>mubtada'</i>
4.	ف	<i>Fa'il</i> dan <i>naibul fa'il</i>	Pelaku aktif dan objek kegiatan yang diutamakan (kalimat berbentuk pasif)
5.	حا	<i>Hal</i>	keterangan
6.	ذى	<i>Dzil hâl</i>	Pemilik keterangan
7.	معا	<i>Mu'allaq</i>	lafadz yang dijadikan ketergantungan atau

⁹⁵ Bisri Mustofa, *Al-Iksir fî Tarjamah Nadhm 'Ilmi at-Tafsir*, Semarang: Karya Toha Putra, 1960, hal. 3.

⁹⁶ Bisri Mustofa, *Al-Iksir fî Tarjamah Nadhm 'Ilmi at-Tafsir*, Semarang: Karya Toha Putra, 1960, hal. 3.

			keterkaitan, biasanya berupa <i>fi'il</i> atau <i>syibh fi'il</i>
8.	تعا	<i>Ta'alluq</i>	Keterkaitan atau ketergantungan, biasanya berupa <i>jar-majrûr</i> atau <i>dharaf-madhrûf</i> .
9.	خ	Menunjukkan sama	Menunjukkan sama maknanya
10.	ما	<i>Ma'thuf alaih</i>	Lafadz yang diikuti
11.	عما	<i>Ma'thuf</i>	Lafadz yang mengikuti <i>Ma'thuf alaih</i>
12.	ما	Tanda untuk mengetahui <i>taqdîrul bait</i> (yang menjadi pokok bahasan dalam bait)	Tanda untuk mengetahui <i>taqdîrul bait</i> (yang menjadi pokok bahasan dalam bait)
13	ما	Tanda untuk mengetahui <i>taqdîrul bait</i> (yang menjadi pokok bahasan dalam bait)	Tanda untuk mengetahui <i>taqdîrul bait</i> (yang menjadi pokok bahasan dalam bait)

Dalam pendahuluan kitab ini, Bisri Mustofa berharap agar kitab ini bisa bermanfaat secara umum. Ia pun membubuhkan tanda tangan sekaligus *titimangsa* (tanggal yang menunjukkan waktu selesainya penulisan). Tertulis bahwa kitab ini selesai ditulis saat 8 Shafar 1380 H/ 1 Agustus 1960.⁹⁷

b. Biografi Bisri Mustofa

Sosok Bisri Mustofa merupakan kiai dari kalangan Nahdlatul Ulama yang lahir di Rembang tahun 1915 M atau 1334 H. Ia adalah putra dari pasangan H. Zainal Mustofa serta Hj. Khatijah. Nama kecil Bisri Mustofa adalah Mashadi dan diganti setelah menunaikan ibadah haji. Ayah Bisri adalah seorang pedagang kaya yang begitu mencintai tokoh agama. Oleh karena itu, Bisri dapa berangkat haji meski masih berusia muda, yakni delapan tahun.⁹⁸

Pendidikan resmi Bisri Mustofa dimulai pada saat berusia tujuh tahun. Ia masuk ke sekolah Jawa “Angka Loro” di Rembang. Ia sempat berhenti saat

⁹⁷ Bisri Mustofa, *Al-Iksîr fi Tarjamah Nadhm 'Ilmi at-Tafsîr*, Semarang: Karya Toha Putra, 1960, hal. 3.

⁹⁸ Izzul Fahmi, “Lokalitas Kitab Tafsir Al-Ibrîz Karya Bisri Mustofa,” *Islamika Inside: Jurnal Keislman dan Humaniora*, Vol. 5, No. 1, Juni 2019, hal. 100-101.

diajak oleh ayahnya untuk berhaji. Sepulang berhaji, ia melanjutkan sekolah di *Holland Indische School* (HIS) Rembang. Di sekolah ini, ia hanya sebentar saja dan terpaksa keluar karena sekolah itu dibangun oleh Belanda. Lantas ia kembali ke sekolah Angka Loro hingga selesai dan mendapatkan sertifikat pada usia ke sepuluh tahun (1925 M). Pada tahun 1930 M, Bisri Mustofa menyantri di pesantren Kasingan yang dipimpin oleh Cholil. Kemudian pada tanggal 17 Rajab 1354 H/Juni 1935 M, Bisri Mustofa menikah dengan Ma'rufah, putri dari Cholil, gurunya sendiri.⁹⁹

Satu tahun setelah menikah, Bisri Mustofa berangkat ke Makkah untuk menuntut ilmu ke beberapa guru. Ada beberapa guru-guru yang diketahui mengajari Bisri Mustofa: pertama adalah Syekh Bagir yang berasal dari Yogyakarta, kedua Syekh Umar Hamdan Al-Maghribi, ketiga Syekh Ali Maliki, keempat Sayyid Amin, kelima Syekh Hasan Massath, keenam Sayyid Alie, dan ketujuh Abdullah Muhaimin. Selain itu, ia juga berguru kepada Hasyim Asy'ari di pesantren Tebuireng, Jombang Jawa Timur.¹⁰⁰

Setelah selesai belajar di Makkah, Bisri Mustofa pulang dan membangun Pondok Pesantren Raudlatut Thalibin, Leteh, Rembang karena pesantren mertuanya tidak lagi aktif di masa pendudukan Jepang tahun 1943 M. Setelah berkembang, ia mengepakan karier politiknya mulai tahun 1955 M dengan menjadi anggota Konstituante, anggota MPRS dan Pembantu Menteri Penghubung Ulama. Pada tahun 1971, ia juga pernah menjadi anggota DPRD I Jawa Tengah dari Fraksi Nahdlatul Ulama. Ia juga pernah menjadi anggota Majelis Syura Partai Persatuan Pembangunan pada tahun 1977 M secara bersamaan juga menjadi Syuriah NU Jawa Tengah. Di tahun ini, beliau wafat pada tanggal 17 Februari 1977 M.¹⁰¹

c. Karya-karya Bisri Mustofa

Bisri Mustofa dikenal sebagai Kiai yang produktif mendokumentasikan jejak intelektual yang pernah ia pelajari. Ada yang menyebut bahwa ia telah menuliskan kurang lebih 176 judul kitab keagamaan.¹⁰² Disiplin keilmuan yang ia tulis meliputi kajian hadis, tafsir, akidah, fikih, sejarah Nabi Muhammad, nahwu, balaghah, kisah-kisah, puisi keagamaan atau syiir, doa-doa, hingga tuntunan menjadi pemuka agama.

⁹⁹ Lailatul Mu'jizat, "Kajian Ayat-Ayat Teologis dalam Tafsir Al Ibriz Karya Bisri Mustofa," *Jurnal Al-Dirayah*, Vol. 2, No. 1, Juli 2019, hal. 22.

¹⁰⁰ Lailatul Mu'jizat, "Kajian Ayat-Ayat Teologis dalam Tafsir Al Ibriz Karya Bisri Mustofa," ..., hal. 22.

¹⁰¹ Lailatul Mu'jizat, "Kajian Ayat-Ayat Teologis dalam Tafsir Al Ibriz Karya Bisri Mustofa," ..., hal. 22.

¹⁰² Izzul Fahmi, "Lokalitas Kitab Tafsir Al-Ibriz Karya Bisri Mustofa," *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Vol. 5, No. 1, Juni 2019, hal. 103.

Adapun beberapa judul yang sering dijumpai oleh peneliti di antaranya adalah *Tafsir Al-Ibriz*, *Sullam al-Afham*, *Tafsir Surat Yasin*, *Al-Iksir*, *Al-Azward Al-Mustofawiyah*, *Tarjamah Manzhûmah al-Baiquniyah*, *Rawihat Al-Aqwam*, *Sullam Al-Afham li Ma'rifat al-Adillat Al-Ahkam fi Bulughul Maram*, *Tuntunan Shalat dan Manasik Haji*, *Qawaid Bahiyah*, *Islam dan Shalat*, *Akhlak/Tasawuf*, *Syair Ngudi Susilo*, *Tarikh Auliya'*, *Turjuman Sullam Al-Munawraq*, dan lain sebagainya.¹⁰³

d. Konteks sosio-intelektual

Bisri Mustofa menulis kitab *Al-Iksîr* pada tahun 1960. Dilihat dari waktu selesainya penulisan, kitab *Al-Iksîr* hanya terpaut beberapa bulan saja dari penulisan kitab *Tafsir Al-Ibrîz*. Kitab *Al-Iksîr* selesai ditulis pada 8 Shafar 1380 H atau 1 Agustus 1960, sementara *Tafsir Al-Ibrîz* selesai ditulis pada 29 Rajab 1379 H atau 28 Januari 1960.¹⁰⁴ Dari data ini, Bisri Mustofa justru menulis *ulûm Al-Qur'an* setelah tafsir ditulis. Meskipun demikian, tidak diketahui kapan penulisan dua kitab ini dimulai, sehingga tidak bisa dipastikan bahwa kitab *ulûm Al-Qur'an* ini ditulis setelah kitab tafsir selesai.

Data tentang dua karya di bidang tafsir dan ilmu tafsir ini menunjukkan bahwa Bisri Mustofa adalah sosok yang produktif sekaligus memiliki landasan gagasan yang kuat. Ia bukan hanya menafsirkan tapi juga menunjukkan dasar teori yang digunakan, atau sebaliknya ia bukan hanya berteori dengan diskursus penafsiran melainkan juga mempraktikkannya. Secara teori, ia berbicara landasan dasar keilmuan melalui kitab *Al-Iksîr*, dan secara praktik ia menunjukkan penerapan teori-teorinya melalui karya *Tafsir Al-Ibrîz*.¹⁰⁵

Satu hal yang perlu dipahami tentang Bisri Mustofa adalah keaktifannya di bidang tulis-menulis. Ia mulai aktif menulis bahkan sejak menjadi santri di Pesantren Kasingan yang dipimpin oleh mertuanya. Ia sering menulis dan menerjemahkan kitab-kitab tertentu dan dijual kepada kawan-kawan serta siapapun pihak yang membutuhkannya.¹⁰⁶ Ini sama seperti ketika ia menulis kitab *Al-Iksîr* atas dorongan Zainal Abidin dari Banyuurip Alit Pekalongan.

Penelitian oleh Rokhmad (2011) tentang Bisri Mustofa menyebut bahwa, pada tahun 1960-an Bisri ada pada situasi kehidupan sosial-ekonomi yang baik, ia juga berhasil di bidang politik karena pada tahun 1955 pernah

¹⁰³ Maslukhin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Ibriz Karya Bisri Mustofa," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 5, No. 1, Juni 2015, hal. 80-81.

¹⁰⁴ Abu Rokhmad, "Telaah Karakteristik Arab Pegon Al-Ibriz," dalam *Jurnal Analisa*, Vol. XVIII No. 01, Januari-Juni 2011, hal. 32.

¹⁰⁵ Baca lebih lanjut Bisri Mustofa, *Tafsir Al-Ibrîz*, Kudus: Menara Kudus, t.t.

¹⁰⁶ Abu Rokhmad, "Telaah Karakteristik Arab Pegon Al-Ibriz," dalam *Jurnal Analisa*, Vol. XVIII No. 01, Januari-Juni 2011, hal. 32.

menjadi wakil Nahdlatul Ulama (NU). Di waktu itu ia memberangkatkan putranya Cholil Bisri ke Mekkah untuk belajar selama 3 tahun, dan setelahnya ia juga mengirimkan putranya Mustofa Bisri untuk belajar di Al-Azhar Mesir. Kondisi ini berbeda dengan keadaan saat masih pendudukan Jepang dan masa awal kemerdekaan yang dinilai masih belum membaik dari perspektif sosial-ekonomi.¹⁰⁷

Adapun konteks intelektual khususnya di bidang Al-Qur'an sekitar tahun 1960-an menunjukkan fase meningkatnya kelompok terdiri dari kelompok muslim modernis. Sebelum tahun, ada Zainuddin Hamidy dan Hs. Fachruddin yang menulis *Tafsir Al-Quraan*, kemudian ada juga Moenawar Cholil (1909-1961) yang menulis *Tafsir Qur'an Hidaajat-Rahmaan*, serta *Tafsir Hibarna* karya Iskandar Idris. Pada tahun 1960, ada juga H.M Kasim Bakri yang menerbitkan *Tafsir al-Quranul Hakim*. Setelah tahun 1960-an, ada karya dari Muhammad Adnan yang berjudul *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, ada juga karya Buya Hamka dengan judul *Tafsir Al-Azhar*. Berbagai karya tafsir tersebut rata-rata ditulis dengan bahasa Indonesia atau bahasa daerah beraksara latin, hanya *Tafsir Al-Ibriz* yang ditulis oleh Bisri Mustofa lah yang menggunakan aksara pegon Jawa.¹⁰⁸

Di sisi lain, misalnya terkait literatur *ulûm al-Qur'an* di Indonesia mulai berkembang dengan bahasa Indonesia. Misalnya adalah karya Abu Bakar Atjeh (1950) dengan judul *Sedjarah Al-Qur'an* dan karya T.M. Hasbie Ash-Shiddiqie dengan judul *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an* pada tahun 1954 oleh penerbit Bulan Bintang. Dari kondisi intelektual seperti ini, Bisri Mustofa menulis kitab *Al-Iksîr* dan *Tafsir Al-Ibrîz* menjadi pewarna dari ragam diskursus yang ada. Ia memilih jalur tradisional di tengah khazanah modern yang mengitari.

3. *Madhraf al-Basyîr* Karya Baedlowie Sirodj (1971)

Kitab *Madhraf al-Basyîr* adalah kitab ketiga yang menurut penelusuran penulis termasuk yang tertua dalam konteks *syarah Manzûmah At-Tafsîr*. Dalam hal ini, penulis juga akan menguraikan deskripsi kitab, biografi penulis, karya-karyanya, serta konteks sosio-intelektualnya.

a. Deskripsi Kitab *Madhraf al-Basyîr*

Nama kitab ini adalah *Madhraf al-Basyîr 'alâ Nadhmi 'Ilmi at-Tafsîr* yang ditulis oleh Baedlowie Sirodj Kajen Pati. Menariknya, kitab ini tidak secara *gamblang* menyebutkan nama Baedlowie. *Cover* kitab ini justru

¹⁰⁷ Abu Rokhmad, "Telaah Karakteristik Arab Pegon Al-Ibriz," dalam *Jurnal Analisa*, Vol. XVIII No. 01, Januari-Juni 2011, hal. 32-33.

¹⁰⁸ Hamam Faizin, *Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia*, Tangerang Selatan: Gaung Persada, 2022, hal. 115.

mengatasnamakan Ibnu Sirodj Abi Faqihuddin, dari sini menunjukkan ketawadlu'an sang penulis yang justru menisbatkan nama Ayah serta putranya. Nama Baedlowie baru muncul di halaman kedua di catatan kaki dengan tertulis dalam bahasa Arab yang berarti, "Orang yang berkhidmat untuk murid-murid di kampung Baedlowie Sirodj Ayah dari Faqihuddin Kajen". Kitab ini selesai ditulis pada tanggal 22 Rajab tahun 1391 H/12 September tahun 1971 M.¹⁰⁹

Kitab ini ditulis dalam bahasa Arab secara keseluruhan. Hingga kini belum ada versi ketikan komputer, kitab yang terakses adalah kitab hasil goresan tangan yang sudah didigitalkan. Di sini Baedlowie Sirodj menulis dengan dua khat, *naskhi* dan juga *riq'ah*. Khat Naskhi digunakan untuk menguraikan nazham serta syarahan, sementara khat Riq'ah digunakan untuk menguraikan catatan kaki, kolofon, daftar isi, hingga judul setiap baba tau subbabnya. Secara konten, Baedlowie Sirodj tidak menambahkan suatu bab apapun. Ia di sini hadir sebagai pensyarah yang apa adanya sesuai dengan teks *Manzhûmah At-Tafsir* karya Syekh Abd Al-'Azîz Az-Zamzamî. Setiap halaman, Baedlowie Sirodj mensyarah 2-6 bait *nazham* dengan porsi penjelasannya jauh lebih banyak. Sese kali ia juga menghadirkan syair untuk melengkapi penjelasannya.¹¹⁰

Baedlowie mengutip beberapa hadis Nabi Muhammad Saw serta pendapat beberapa ulama untuk menunjang penjelasannya. Adapun beberapa ulama yang dikutip yaitu Jalaluddin As-Suyûthi, Jalaluddin Al-Bulqinî, Muhammad As-Sawi Al-Makki, Abu Sana' Syihabuddin Sayyid Mahmud Al-Alusi, dan lain sebagainya. Ia tidak menampilkan referensi-referensinya secara langsung dalam satu penjelasan. Ia akan menyebut referensinya di tengah penjelasan kitabnya.

Sebagai *syarah* yang hadir pertengahan, Baedlowie Sirodj nampak membaca *syarah* sebelumnya, seperti karya Sayyid Muhsin Al-Musawa. Beberapa teks yang disajikan oleh Baedlowie Sirodj hampir sama. Namun jika Baedlowie Sirodj merasa pembahasan sebelumnya kurang cukup, maka ia akan menambahkan. Hal yang paling nampak adalah penambahan syi'ir-syi'ir dan penekanan pendapat *Ahlussunnah wal Jama'ah*.¹¹¹

b. Biografi Baedlowie Sirodj

Baedlowie adalah keturunan langsung dari Syekh Ahmad Mutamakkin, melalui garis Raden Hendro Muhammad dan Nyai Alfiyah. Ia

¹⁰⁹ Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyîr*, Pati: Yayasan Salafiyah Kajen Pati, 1971, hal. 2 dan 60.

¹¹⁰ Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyîr*, Pati: Yayasan Salafiyah Kajen Pati, 1971, hal. 2-60.

¹¹¹ Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyîr*, Pati: Yayasan Salafiyah Kajen Pati, 1971, hal. 4,7 dan 9.

adalah generasi keenam dari Syekh Ahmad Mutamakkin. Nama lengkapnya, jika ditelusuri melalui garis ayahnya, adalah Baedlowie bin Sirodj bin Ishaq bin Sawijah binti R. Danum bin Toyyibah binti Muhammad Hendro Kusumo bin Ahmad Mutamakkin. Lahir pada tahun 1900 di desa Kajen, kecamatan Margoyoso, yang terletak sekitar 18 km di utara kota Pati. Baedlowie adalah anak kedua dari empat bersaudara, yaitu Nyai Hj. Halimah, Hambali, dan Nyai Hj. Fatimah, dari pasangan Sirodj dan Nyai Hj. Khodijah.¹¹²

Baedlowie dilahirkan dalam keluarga yang memiliki latar belakang kiai dan keturunan bangsawan di daerahnya. Ayahnya, Sirodj, adalah seorang ulama besar yang berasal dari keturunan Ahmad Mutamakkin. Ahmad Mutamakkin merupakan seorang pangerang dari Keraton Pajang yang memiliki nama Jawa Hadikusuma. Ahmad Mutamakkin hidup di masa peralihan Amangkurat IV dan Pakubuwana II (1645-1740 M), sosok yang dikenal dengan nama Mbah Mutamakkin ini menjadi seorang sufi menyendiri dan tidak melanjutkan takhta sang ayah, Sunan Benawa II.¹¹³

Baedlowie Sirodj sejak kecil berada di lingkungan pesantren, karena ketika berumur lima tahun ayahnya Sirodj membangun pesantren Wetan Banon (sebelah timur makam Ahmad Mutamakkin), yang kelak dikenal sebagai pesantren Salafiyah Kajen. Meskipun begitu, ia tetap mengembara di berbagai daerah untuk mencari ilmu. Ia pernah belajar di Termas, Tebuireng, Bangkalan dan Lasem. Dari belajar inilah ia memiliki bekal untuk mengurus pesantren ayahnya di kemudian hari.¹¹⁴

Tradisi rihlah keilmuan yang dilakukan oleh Baedlowie membuatnya menguasai ragam keilmuan seperti Al-Qur'an, tafsir, hadis, fiqh, tauhid dan tasawuf. Di Bangkalan, ia belajar kepada Kholil Bangkalan. Setelah itu ia berangkat ke Makkah, tepatnya di tahun 1922. Di Makkah inilah ia belajar kepada ulama Nusantara yang terkenal secara internasional, yaitu Syekh Mahfudh Termas. Dari relasi murid-guru dengan Syekh Mahfudz Termas inilah, Baedlowie secara keilmuan tersambung dengan Syekh Nawawi Al-Bantani dan Syekh Khatib Sambas. Proses pencarian ilmu di Makkah inilah yang membuat Baedlowie memiliki sanad Shohih Bukhari, sanad Al-Qur'an hingga tarekat Qadariyah dan Naqsabandiyah. Ia juga belajar dengan Syekh Bagir Yogya Al-Makki yang membentuk pemikirannya terkait sufisme berbasis tafsir. Termasuk juga, ia belajar dengan Hasyim Asy'ari Jombang. Salah satu pengaruh Hasyim Asy'ari adalah soal tarekat, secara personal

¹¹² Zainul Milal Bizawie, *Perjuangan Tiga Tokoh Beda Zaman: Syekh A. Mutamakkin, Sirodj & Baedlowie Sirodj*, Pati: Rima Press, 2012, hal. 38.

¹¹³ Taufiq Hakim, "Mbah Mutamakkin dan Toponimi Kajen, Catatan untuk Agus Sunyoto," *Langgar.co*, diakses pada 30 September 2023, lebih lanjut <https://langgar.co/mbah-mutamakkin-dan-toponimi-kajen-catatan-untuk-agus-sunyoto/>

¹¹⁴ Zainul Milal Bizawie, *Perjuangan Tiga Tokoh Beda Zaman: Syekh A. Mutamakkin, Sirodj & Baedlowie Sirodj*, Pati: Rima Press, 2012, hal. 39.

mereka berdua adalah pengikut tarekat namun sebagai pengajaran kurikulum, mereka tidak mengenalkan tarekat di pesantrennya. Hal ini bertujuan agar santri yang belajar fokus terhadap ilmu dasar keagamaan terlebih dahulu.¹¹⁵

Ia menikah dengan putri dari daerah Krasak Jepara bernama Hj. Hijrah. Bersama Hj. Hijrah, Baedlowie menjalani kehidupan yang penuh perjuangan dalam menghidupkan dan menyebarkan ajaran agama hingga akhir hayatnya. Peran yang dijalankan oleh Baedlowi terlihat melalui pengembangan pesantren dan madrasah yang kemudian adaptif dengan kurikulum Departemen Agama Republik Indonesia. Meski demikian, ia tetap menjaga tradisi salaf melalui kurikulum dan pengajaran kitab kuning sebagai pintu pertama mengenal agama. Baedlowi pun wafat pada tanggal 3 Ramadhan 1402 H/25 Juni 1982 M.¹¹⁶

c. Karya-Karya Baedlowie Sirodj

Baedlowie Sirodj termasuk sosok yang aktif dalam mengembangkan lembaga pendidikan di tengah masyarakat Kajen. Di tengah aktivitasnya tersebut, ia menulis dua kitab yakni *Madhraful Basyir* dan *Risâlah al-Makhât*.¹¹⁷ Selain dua kitab ini, penulis belum mendapatkan informasi tambahan, termasuk dari keturunannya.

d. Konteks Sosio-Intelektual

Baedlowie Sirodj di masa penulisan kitab *Madhraful Basyir* ketika tengah mengembangkan pesantren yang diwariskan sang ayah. Dengan bekal keilmuannya dari Makkah, Baedlowie Sirodj melakukan langkah defensif terhadap ideologi wahabisme yang tengah berkembang saat itu. Bagi Baedlowi, ideologi *ahlussunnah wal jamaah* harus berpijak pada pemahaman keilmuan yang tersambung pada Rasulullah Saw melalui rangkai sanad, bukan keilmuan yang berbasis pada pemahaman literal Al-Qur'an dan hadis belaka. Atas dasar inilah, ia melanjutkan pesantren ayahnya dengan nama Salafiyah yang berarti mengikuti keilmuan dan praktik keagamaan yang dijalankan dan dikenalkan oleh ulama *salaf* (para *sahabat*, *tabi'in* dan *tabi'ut tabi'in*).¹¹⁸

Di sisi lain, kondisi intelektual saat itu dipenuhi dengan ragam karya, khususnya dari muslim modernis. di era 1970-an ini adalah kelanjutan dari era sebelumnya yang mulai banyak penulisan dengan bahasa Indonesia. Di era ini, karya *ulûm Al-Qur'an* yang dominan adalah karya modernis seperti karya-karya TM. Hasbi Ash-Shiddieqiy yang sebelum tahun 1960-an sudah ada yang berjudul *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an*. Namun pada tahun 1972 ia menulis *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an: Media-Media Pokok Menafsirkan Al-Qur'an*.

¹¹⁵ Zainul Milal Bizawie, *Perjuangan Tiga Tokoh Beda Zaman*, ..., hal. 39.

¹¹⁶ Zainul Milal Bizawie, *Perjuangan Tiga Tokoh Beda Zaman*, ..., hal. 40-47.

¹¹⁷ Zainul Milal Bizawie, *Perjuangan Tiga Tokoh Beda Zaman*, ..., hal. 43.

¹¹⁸ Zainul Milal Bizawie, *Perjuangan Tiga Tokoh Beda Zaman*, ..., hal. 45.

Ini menunjukkan bahwa kelompok modernis gencar melakukan penerbitan dan percetakan bahkan bisa berkali-kali.¹¹⁹ Kelompok modernis ini adalah kelompok muslim Indonesia yang terjejaring melalui Universitas Al-Azhar dengan membawa arus pembaharuan.¹²⁰

Sebelumnya, salah satu penulis produktif dari kelompok pesantren yaitu Bisri Mustofa (1960) telah menulis *syarah Manzûmah at-Tafsîr* dalam konsep makna antarbaris serta penjelasan dengan bahasa Jawa beraksara pegon. Justru pada tahun 1971, Baedlowie Sirodj menuliskan *syarah* dengan bahasa Arab secara menyeluruh. Di sini, apa yang dilakukan oleh Baedlowie Sirodj adalah praktik yang berbeda dan unik di antara para ulama-cendekia saat itu. Realitanya, karya-karya yang berkaitan dengan Al-Qur'an, baik berupa tafsir Al-Qur'an maupun *ulûm Al-Qur'an* era itu bertujuan untuk dibaca masyarakat luas, maka yang digunakan adalah bahasa Indonesia atau bahasa daerah.¹²¹ Sementara yang dilakukan oleh Baedlowie Sirodj justru ia khususkan untuk bahan ajar di madrasah dan pesantren, khususnya pesantren Salafiyah Kajen Pati.

4. *Tashrîh al-Yasîr* Karya Muhammad Sya'roni Ahmadi (1972)

Kitab *Madhrâf al-Basyîr* Kitab *Tashrîh al-Yasîr* adalah kitab keempat yang menurut penelusuran penulis termasuk yang tertua dalam konteks *syarah Manzûmah At-Tafsîr* di Indonesia. Dalam hal ini, penulis juga akan menguraikan deskripsi kitab, biografi penulis, karya-karyanya, serta konteks sosio-intelektualnya.

a. Deskripsi Kitab *Tashrîh al-Yasîr*

Kitab ini bernama lengkap *Tashrîh al-Yasîr fî 'Ilmi At-Tafsîr* dengan jumlah 80 halaman. Muhammad Sya'roni Ahmadi menyebut bahwa kitab ini ditujukan untuk pelajar pemula yang hendak mendalami ilmu Al-Qur'an dan tafsir. Kitab ini masih berupa goresan tangan yang kemudian diperbanyak secara tradisional dan tidak menampilkan identitas penerbitnya. Kitab yang ditulis dengan bahasa Arab ini dinamakan *Tashrîh al-Yasîr* karena menjelaskan uraian yang mudah dengan catatan yang pas untuk penunjang belajar pemula yang bisa berbahasa Arab tentunya. Sya'roni Ahmadi tidak menuliskan penjelasan kata perkata yang ada dalam bait *nazham*. Dari sini, uraian berbasis gramatika bahasa Arab juga tidak nampak. Ia justru mengelompokkan beberapa bait, misalnya ada empat bait *nazham* atau dua

¹¹⁹ TM. Hasbi Ash-Shiddieqiy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an: Media-Media Pokok Menafsirkan Al-Qur'an*, Jakarta: Bulan Bintang, 1972.

¹²⁰ Zainul Milal Bizawie, *Sanad Qur'an dan Tafsir di Nusantara, ...*, hal. 242.

¹²¹ Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," dalam *Jurnal Nun*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2015, hal. 8-10.

bait *nazham* kemudian dijelaskan maksudnya secara global. Dalam men-*syarahi*, ia selalu memulai dengan kata *ya 'nî* yang berarti maksudnya.¹²²

Dalam kitab ini, Sya'roni Ahmadi menampilkan catatan tambahan terkait *nazham* yang dirasa lebih bagus. Misalnya pada halaman ketujuh, dalam bait *wa al-fâdhilu al-ladz fîhi minhu atat* yang diberikan catatan, "Jika sang penazham menulis *wa 'aksuhâ al-lat fîhi minhu atat* maka akan lebih bagus."¹²³ Selain itu, ia menampilkan uraian yang berbentuk tabel sehingga mudah dipahami oleh pembaca. Misalnya pada penjelasan *Makkiyah* dan *Madaniyah*, ia lantas menampilkan tabel berdasarkan pendapat Jalaluddin As-Suyuthî. Di sini nampak bahwa Sya'roni Ahmadi menekankan pemahaman yang mudah dan tidak terpeka dengan makna detail dari diksi *nazham*.

Sya'roni menyebut beberapa hadis Nabi Muhammad Saw, pendapat ulama seperti Jalaluddin As-Suyuthi, Jalaluddin Al-Bulqini, hingga Ibnu Hajar al-'Asqalanî. Meskipun begitu ia tidak menyebutkan dalam satu keterangan tentang referensi yang digunakannya, termasuk di pendahuluan kitab. Terakhir, ia menyebut bahwa penulisan kitab ini selesai pada awal Rajab 1392 H atau 10 Agustus 1972 M.¹²⁴

b. Biografi Muhammad Sya'roni Ahmadi

Muhammad Sya'roni Ahmadi merupakan ulama kharismatik dari Kudus Jawa Tengah. Ia merupakan putra dari pasangan Ahmadi dan Hayati dari Desa Kauman Kecamatan Kota Kabupaten Kudus. Ia lahir pada tanggal 17 Agustus 1931, namun ada juga yang mengatakan lahir pada tahun 1927. Ia sejak kecil telah menjadi yatim piatu dibesarkan oleh kakeknya yang kediamannya berada di sebelah barat makam Sunan Kudus. Karena kondisi yang seperti itu, Sya'roni Ahmadi hanya menjadi santri *kalong* yang tidak menetap di asrama pesantren.

Meski Sya'roni hanya menjadi santri kalong, ia dikenal sebagai santri yang cerdas. Di tengah segala keterbatasan justru ia berhasil menyelesaikan hafalan *nazham Alfîyah ibn Malik* di usia 11 tahun dan di usia 14 tahun ia telah hafal Al-Qur'an. Di usia muda, Sya'roni banyak belajar kepada ulama Kudus yang aktif di tingkat nasional seperti Muhammad Arwani dan Turaichan Adjhuri. Sanad keilmuan Al-Qur'an Sya'roni banyak dinisbatkan kepada Muhammad Arwani seperti hafalan Al-Qur'an dan *qira'ât sab'ah* melalui kitab *Faidh al-Barakât fî Sab' al-Qira'ât*. Karena kemampuannya bacaan Al-Qur'an disertai dengan ilmu *nagham* (lagu), Sya'roni Ahmadi tercatat pernah

¹²² Muhammad Sya'roni Ahmadi, *Tashrîh al-Yasîr fî 'Ilmi At-Tafsîr*, t.tp: t.p, t.th. hal. 5-6.

¹²³ Muhammad Sya'roni Ahmadi, *Tashrîh al-Yasîr fî 'Ilmi At-Tafsîr*, t.tp: t.p, t.th. hal. 7.

¹²⁴ Muhammad Sya'roni Ahmadi, *Tashrîh al-Yasîr fî 'Ilmi At-Tafsîr*, t.tp: t.p, t.th. hal. 79.

mengisi pembacaan Al-Qur'an dengan *qira'at sab'ah* di Istana Kepresidenan era Soekarno pada tahun 1953.¹²⁵

Pada tahun 1962 ia menikah dan setelah itu mengabdikan untuk masyarakat di Kudus. Ia menikah dengan perempuan yang bernama Afifah dan dikaruniai dua putra dan enam putri. Setelah menikah dakwahnya semakin dekat dengan masyarakat dengan tiga pola pengajian. Pengajian pertama di masjid dan rumah warga yang diadakan secara rutin, kedua pengajian umum atau *tabligh akbar* dan ketiga pengajian di berbagai madrasah yang ada di Kudus, seperti madrasah Banat NU, Muallimat, Qudsiyyah, Tasywiq al-Tullab al-Salafiyah (TBS) dan madrasah Diniyyah Kradenan.

Salah satu pengajian Sya'roni Ahmadi yang dikenal oleh berbagai kalangan adalah pengajian *Tafsir Jalâlain* di Menara Kudus.¹²⁶ Hal ini bahkan menginspirasi kerukunan umat beragama yang ada di Kudus.¹²⁷

c. Karya-Karya Muhammad Sya'roni Ahmadi

Muhammad Sya'roni Ahmadi telah menulis beberapa kitab, di antaranya yaitu *Al-Faraid as-Saniyah* yang berisi akidah *ahlus sunnah wal jama'ah*. Selanjutnya ada *Faidl al-Asaniy* yang terbagi menjadi tiga juz dan membahas *Qira'ah sab'ah* yang merupakan salah satu *syarah nadhm Syatibiyyah* yang dikarang oleh Abu Qasim ibn Firruh al-Andalusi. Kitab berikutnya adalah *Tashrîh al-Yasîr fî 'Ilmi At-Tafsîr* yang menjadi fokus kajian tesis ini. Kitab selanjutnya adalah *Tarjamah Tashil at-Turuqât* yang merupakan terjemah dari *nadhm waraqât* di bidang ushul fiqh. Terakhir ada kitab *Qira'ah al-Ashriyyah* yang terdiri dari tiga juz dan bertujuan untuk memudahkan para santri belajar kitab kuning.¹²⁸

d. Konteks Sosio-Intelektual

Sya'roni Ahmadi menulis kitab *Tashrîh al-Yasîr fî 'Ilmi At-Tafsîr* pada tahun 1972. Saat itu, ia telah menjadi pengajar di pesantren dan madrasah di Kudus dan telah menjalankan dakwahnya di beberapa pengajian baik di masjid maupun ceramah umum. Dalam suatu catatan, tahun 1960 hingga 1970-an di Kudus masih semarak isu pemberontakan Partai Komunis Indonesia. Meskipun telah resmi dibubarkan pemerintah pada tahun 1966, di

¹²⁵ Ulin Nuha Mahfudhon, *Kerukunan Umat Beragama dalam Al-Qur'an: Telaah Penafsiran Kiai Sya'roni Ahmadi*, Tangerang Selatan: Maktabah Darus-Sunnah, 2020, hal. 93.

¹²⁶ Muhammad Dilla Khoirana dan Laili Noor Azizah, "Tafsir Era Millennial: Kajian atas Penafsiran Sya'roni Ahmadi di Channel Youtube Official Menara Kudus," dalam *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 14 No. 02, Tahun 2020, hal. 200.

¹²⁷ Ulin Nuha Mahfudhon, *Kerukunan Umat Beragama dalam Al-Qur'an: Telaah Penafsiran Kiai Sya'roni Ahmadi*, ... , hal. 125-239.

¹²⁸ Abdurrahman Mas'ud, *Kyai tanpa Pesantren*, Yogyakarta: Gama Media, 2013, hal. 156.

tingkat bawah ancaman masih sering dirasakan oleh para ulama atau kiai. Salah satu yang merasakan kejahatan PKI adalah Sya'roni Ahmadi. Menurut Ulin Nuha Mahfudhon (2020) yang pernah mewawancarai putranya, Sya'roni Ahmadi pada tahun-tahun itu juga mencitrakan diri sebagai sosok da'i yang keras dan tegas. Ia bahkan pernah menjadi sasaran target penculikan PKI, namun bisa menghindar dengan penjagaan Banser Nahdlatul Ulama Kudus dan tidur di *tajug* (semacam pendapa) di area makam Sunan Kudus.¹²⁹

Di sisi lain, saat itu di Kudus tengah banyak persoalan yang menyerang amaliyah kelompok pesantren dan Nahdlatul Ulama. Sya'roni lantas merespons keadaan ini dengan menulis kitab *Al-Faraid as-Saniyah* yang berisi landasan amaliyah para pengikut akidah *ahlus sunnah wal jama'ah* ala Nahdlatul Ulama. Ini menunjukkan bahwa di tengah rutinitas ia sebagai pengajar dan da'i yang berdakwah melalui ceramah atau lisan, ia juga menuliskan gagasan atau pemikirannya melalui tulisan.

Secara umum, konteks intelektual di bidang *'ulûm al-Qur'an* juga tidak jauh beda dengan penjelasan di era Baedlowie Sirodj. Baik Sya'roni Ahmadi maupun Baedlowie Sirodj menulis *Syarah Manzhûmah at-Tafsîr* dengan bahasa Arab dan hanya bertaut satu tahun. Secara fungsi, karya Sya'roni Ahmadi juga diperuntukkan para santri yang belajar *'ulûm al-Qur'an*. Sebagai tambahan informasi, Sya'roni Ahmadi ternyata memiliki ikatan yang kuat dengan Bisri Mustofa dan Baedlowie Sirodj. Sya'roni kerap kali menjadi *qâri'* atau pembaca Al-Qur'an jika Bisri Mustofa mengisi pengajian atau ceramah di Kudus. Bahkan, setelah Bisri Mustofa wafat dan Tafsir Al-Ibriz naik cetak, Sya'roni mendapatkan isyarat untuk mengecek tafsir tersebut dan merevisi bagian yang dianggap kurang tepat.¹³⁰ Sementara ikatan Sya'roni Ahmadi terhadap Baedlowie Sirodj juga terhubung karena kerap kali ia diundang untuk mengisi ceramah haul Sirodj, ayah dari Baedlowie Sirodj di Kajen.

5. Mozaik Ilmu Tafsir: kajian & Uraian Kitab Manzhûmah Tafsir Madrasah Tambak Beras Jombang (2020)

Buku berjudul *Mozaik Ilmu Tafsir: Kajian & Uraian Kitab Manzhûmah Tafsir* adalah karya yang ditulis pada tahun 2020. Dari tahun penerbitannya, karya ini cukup jauh jaraknya dengan karya-karya *syarah* sebelumnya. Dalam hal ini, akan diuraikan deskripsi buku, ulasan singkat mengenai tim penulis dan Madrasah Tambak Beras, serta konteks sosio-intelektualnya.

¹²⁹ Ulin Nuha Mahfudhon, *Kerukunan Umat Beragama dalam Al-Qur'an: Telaah Penafsiran Kiai Sya'roni Ahmadi, ...*, hal. 94.

¹³⁰ Ulin Nuha Mahfudhon, *Kerukunan Umat Beragama dalam Al-Qur'an: Telaah Penafsiran Kiai Sya'roni Ahmadi, ...*, hal. 289-290.

a. Deskripsi Buku *Mozaik Ilmu Tafsir*

Buku ini bisa disebut sebagai syarah *Manzhûmah at-Tafsir* berbahasa Indonesia yang pertama kali di dunia. Buku ini berjumlah 278 halaman dengan penambahan pembahasan dari yang ada dalam *Manzhûmah Tafsir*. Penambahan itu berupa satu prakata dari tim penulis, satu sambutan Kepala Madrasah, dua kata pengantar dari Ahsin Sakho Muhammad dan M. Afifuddin Dimyathi, biografi Abd Al-‘Azîz Az-Zamzamî sang penulis nazham, sejarah perkembangan dan pertumbuhan tafsir baik di era Nabi Muhammad, sahabat, tabi’in dan era tabi’ut tabi’in.¹³¹

Tim penulis yang tergabung dengan nama Afsheena memberikan prakata sebagai pengantar karya mereka. Karya ini disebutkan sebagai karya yang dipersembahkan oleh para murid wisudawan siswa-siswi Madrasah Mu’allimin Mu’allimat 6 Tahun Tambakberas tahun pelajaran 2019-2020 untuk pesantrennya. Dikatakan bahwa sebelum menulis karya ini ada banyak masukan ide, hingga akhirnya terpilih satu karya berbasis Ilmu Tafsir. Buku ini terinspirasi dari kurikulum madrasah Tambakberas yang menggunakan *Manzhûmah At-Tafsîr* karya Abd Al-‘Azîz Az-Zamzamî sebagai kitab wajib di madrasah.¹³²

Karya ini ditulis dengan menampilkan *nazham*-nya di bagian paling atas, dilanjut dengan terjemahan nazham. Setelah itu dijelaskan secara keseluruhan isi nazham tersebut. Di sini, tidak ditampilkan uraian makna kata per kata. Setiap satu halaman, karya ini menampilkan rujukan yang digunakan berupa catatan kaki. selain itu, di akhir halaman, buku ini juga menampilkan referensi yang digunakan.

Adapun referensi yang digunakan beraneka ragam, mulai dari kitab-kitab tafsir seperti Tafsir Ibnu Katsir dan Tafsir Jalalayn karya Jalaluddin Al-Mahalli dan As-Suyuthi. Kemudian kitab hadis seperti *Bulugh al-Maram* karya Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Riyadhus Sholihin* karya An-Nawawi. Adapun referensi yang digunakan berupa syarah *Manzhûmah At-Tafsîr* adalah kitab *Nahju at-Taisîr* karya Sayyid Muhsin Al-Musawa dan *Raghbah At-Taisîr fî Syarh Manzhûmah At-Tafsîr* karya Abdul Karim bin Abdillah Al-Khadhir. Selain itu, karya ini menggunakan *hasyiyah Faidh al-Khabîr* karya Sayyid Alwi bin Sayyid Abbas ditambah catatan dari Syekh Yasin Al-Fadanî dengan judul *Khulashah At-Taqrîr*.

Sementara beberapa kitab ulum Al-Qur’an dan kaidahnya yaitu *Al-Qawaid Al-Asasiyah* karya Sayyid Muhsin Al-Musawa, *Mabâhits fî Ulûm Al-Qur’an* karya Manna’ Khalil Qaththan, *Ushûl fî Tafsîr* karya Muhammad bin Shalih Al-Utsaimin, *At-Tahbîr fî Ilm At-Tafsîr* karya Abu Bakar As-Sijistanî,

¹³¹ Afsheena. *Mozaik Ilmu Tafsir*. Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2020, hal. xvi.

¹³² Afsheena. *Mozaik Ilmu Tafsir*. Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2020, hal. iv.

Mawârid al-Bayân fî Ulûm Al-Qur'an karya Afifuddin Dimyathi, *Al-Burhân fî Ulûm Al-Qur'an* karya Az-Zarkasyi, dan tiga kitab Jalaluddin As-Suyuthi yakni *Al-Itqân fî Ilm At-Tafsîr*, *Asbâb an-Nuzûl* dan *At-Tahbîr fî Ilm At-Tafsîr*. Selain itu ada beberapa kamus yang digunakan, dan beberapa buku ilmu Al-Qur'an berbahasa Indonesia karya Salman Harun, Quraish Shihab dan Mudzakhir As.¹³³

b. Ulasan singkat Tim Penulis *Mozaik Ilmu Tafsir*

Buku *Mozaik Ilmu Tafsir: Kajian & Uraian Kitab Manzhûmah Tafsir* ini adalah karya yang unik karena dikerjakan secara kolektif oleh santri-santriwati dari Madrasah Muallimin Muallimat Tambakberas. Mereka yang tergabung ke dalam tim penulis adalah perwakilan dari tiap kelas angkatan lulusan 2019/2020. Mereka menamakan diri sebagai angkatan Afsheena yang sebenarnya menulis karya ini adalah salah satu bagian dari tugas mereka di antara tugas lainnya.¹³⁴

Madrasah Muallimin Muallimat Tambakberas Jombang merupakan madrasah yang konsen atau fokus dalam pengkaderan pendidik di bidang agama (*muallim*). Karena fokus pada Pendidikan keagamaan, maka muatan lokal di madrasah ini mencakup 75% sementara 25 % lainnya mata pelajaran umum. Muatan lokal yang dimaksud adalah materi pelajaran berbasis kitab kuning atau *turats salaf* yang menjadi khas pesantren tradisional.¹³⁵ Perlu diketahui juga bahwa Madrasah Muallimin Muallimat Tambakberas adalah salah satu unit pendidikan dari 19 unit dalam naungan Pondok Pesantren Bahrul Ulum yang telah berdiri sejak tahun 1825. Beberapa unit itu di antaranya adalah MI bahrul Ulum, MTSN Tambakberas, MTs Plus Bahrul Ulum, SMP Bahrul Ulum, MAN Tambakberas, SMU Bahrul Ulum, SMK Kreatif Bahrul Ulum, STIKES Bahrul Ulum, UNWAHA Tambakberas, dan lain sebagainya.¹³⁶

Pondok pesantren ini merupakan pesantren tertua di Jawa Timur yang didirikan oleh Kyai Abdus Salam yang merupakan keturunan dari Pangeran Benowo atau Jaka Tingkir. Dalam potret sejarah nasional, pesantren Tambakberas menjadi dikenal karena peran dan pengaruh dari Wahab

¹³³ Afsheena. *Mozaik Ilmu Tafsir*. Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2020, hal. 277-278.

¹³⁴ Wawancara dengan Zamzama, salah satu tim penulis buku *Mozaik Ilmu Tafsir*, dilakukan melalui aplikasi WhatsApp pada tanggal 2 Oktober 2023.

¹³⁵ Siti Sulaikho, Miftahul Huda, dkk, "Konstruksi *Institution Culture* dalam Integrasi IMTAQ dan IPTEK pada Siswa Madrasah Muallimin Muallimat," dalam *Risalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 9 No.1 , Tahun 2023, hal.303-304.

¹³⁶ Yayasan Pondok Pesantren Bahrul Ulum, *Lembaga Madrasah Pondok Pesantren Bahrul Ulum*, dalam <https://www.tambakberas.com/p/lembaga-madrasah-pondok-pesantren-bahrul-ulum/>. Diakses pada 05 Oktober 2023.

Chasbullah (1888-1971) yang juga menjadi pendiri Nahdlatul Ulama serta Pahlawan Nasional.¹³⁷

Kembali pada pembahasan tim penulis *Mozaik Ilmu Tafsir*. Saya melakukan wawancara terhadap salah satu penulis buku ini untuk mendapatkan informasi. Zamzama adalah salah satu penulis buku ini dan ia menyebut sekitar 10-an orang yang berkontribusi dalam penulisan buku. 10-an orang itu diberi tugas yang berbeda, ada yang menulis di bab 1, bab 2, editor dan lain sebagainya. Ia menuturkan bahwa dalam proses pembuatan buku, mereka melakukan tiga tahapan. *Pertama*, pengerjaan individu setelah dibagi tugas, *kedua* diskusi satu forum untuk mengoreksi bersama, dan *ketiga* koreksian oleh Dewan Pentashih yaitu Ach. Hasan serta koreksi bahasa dengan Ach Musyaffak. Setelah itu mulai naik di penerbitan.¹³⁸

c. Konteks Sosio-Intelektual

Penulisan buku *Mozaik Ilmu Tafsir: Kajian & Uraian Kitab Manzhûmah Tafsir* di tahun 2020 hadir di tengah meningkatnya kesadaran semangat beragama. Afifuddin Dimiyati, penulis produktif dari Pesantren Darul Ulum Jombang ini menyebut bahwa di tahun-tahun 2020-an, masyarakat muslim Indonesia tengah menyadari pentingnya Al-Qur'an di tengah kehidupan mereka. Ia mencontohkan banyaknya fenomena seperti Gerakan *one day one juz*, banyaknya rumah tahfidz, grup khataman Al-Qur'an di WhatsApp, hingga program televisi Tahfidz Al-Qur'an.¹³⁹

Fenomena tersebut juga diiringi dengan mudahnya akses pengajian kitab, kajian dan diskusi keagamaan melalui ragam media sosial seperti YouTube, Instagram, Facebook dan lainnya. Meskipun begitu, fenomena baik ini juga berdampak pada kelatahan beragama yang saling klaim kebenaran bahkan debat kusir yang tak berujung dengan menggunakan Al-Qur'an untuk saling menyerang dan menjatuhkan. Padahal, dengan akses keragaman pendapat yang mudah semestinya menjadikan masyarakat beragama dewasa dalam bersikap. Bagi Afifuddin Dimiyati, salah satu cara untuk keluar dari kungkungan klaim kebenaran adalah mengetahui ilmu Al-Qur'an dan ilmu tafsir., seperti penulisan buku *Mozaik Ilmu Tafsir: Kajian & Uraian Kitab Manzhûmah Tafsir*.¹⁴⁰

¹³⁷ Faiz Karim Fatkhullah, Haji Cecep Muhtadin, Fini Himatul Aliyah, "Analysis of *Syubbanul Wathan Poetry* By Abdul Wahab Hasbullah (Review of The Science of 'Arûd and Qawāfi)," dalam *Lisanan Arabiya: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab*, Vol. 07 No.01, Tahun 2023, hal. 60-74.

¹³⁸ Afsheena. *Mozaik Ilmu Tafsir*. Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2020, hal. ii; Wawancara dengan Zamzama, salah satu tim penulis buku *Mozaik Ilmu Tafsir*, dilakukan melalui aplikasi WhatsApp pada tanggal 2 Oktober 2023.

¹³⁹ Afifuddin Dimiyati, *Kata Pengantar untuk Mozaik Ilmu Tafsir*, Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2020, hal. xi.

¹⁴⁰ Afifuddin Dimiyati, *Kata Pengantar untuk Mozaik Ilmu Tafsir*, ... , hal. xii.

Buku ini ditulis sebelum adanya pandemi Covid-19, karena duncurkan untuk kali pertama pada Maret 2020. Artinya, saat itu telah ada banyak buku *ulûm Al-Qur'an* di Indonesia, baik berupa terjemahan atau buku mandiri berbahasa Indonesia yang rata-rata ditulis oleh akademisi perguruan tinggi. Misalnya saja pada tahun 2019 terdapat buku *ulûm Al-Qur'an* yang ditulis oleh Ahsin Sakho Muhammad, pakar Qiraat sekaligus Dosen UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan judul *Ulumul Qur'an: Tanya Jawab Memudahkan Tentang Ilmu Qiraat, Ilmu Rasm Usmani, Ilmu Tafsir, dan Relevansinya Dengan Muslim Indonesia*. Kemudian pada tahun 2020, Subhan Abdullah Acim dosen UIN Mataram dengan judul *Kajian Ulumul Qur'an*.¹⁴¹

Di sini, karya *Mozaik Ilmu Tafsir: Kajian & Uraian Kitab Manzhûmah Tafsir* hadir dari rahim pesantren. Semangat literasi di kalangan pesantren inilah yang menunjukkan kebaruan melalui karya ini. Apalagi ditulis oleh santri, bukan para guru atau kiai.

6. *Shofwat al-Bashîr* Karya Abdul Rohim (2022)

Karya dengan judul lengkap *Shofwat al-Bashîr bi Syarhi Manzhûmah At-Tafsîr* ini adalah karya yang diterbitkan oleh Maktabah At-Turmusyi li At-Turats Depok Jawa Barat, Indonesia. Karya yang diterbitkan pada tahun 2022 ini secara sekilas mirip dengan kitab-kitab terbitan Timur Tengah dengan kertas putih dan penataan *layout* yang mudah dibaca. Kitab ini ditulis mencapai 241 halaman dengan bahasa Arab seluruhnya. Dalam hal ini, akan diuraikan deskripsi buku, ulasan singkat mengenai penulis, serta konteks sosio-intelektualnya.

a. Deskripsi Kitab *Shofwat al-Bashîr*

Dalam pendahuluan, Abdul Rohim menyebut bahwa kitab ini adalah kitab pedoman dalam tradisi pesantren salaf (tradisional), baik dulu dan sekarang. Ia menyajikan penataan teks yang cukup berbeda dengan penulis *syarah* lainnya. Ia tidak mengumpulkan beberapa bait nazham kemudian dijelaskan, melainkan ia menguraikan tiap bait-bait nazham. Sajiannya cukup komprehensif karena kata per kata dijelaskan kedudukan atau posisi secara gramatiknya, ditambah dengan uraian yang cukup panjang namun mempermudah pemahaman nazham tersebut karena terdapat catatan kaki di bawah.

Secara jelas, ia berharap bahwa kitab ini bisa mempermudah pemahaman, dilengkapi definisi yang luas, serta pendapat ulama, dan adanya tambahan catatan untuk hal-hal yang penting. Sebagaimana penulis yang rendah hati, Abdul Rohim menyebut bahwa karyanya adalah karya yang belum sempurna, sehingga ia membuka lebar pintu keterbukaan untuk saling mengoreksi bagi pembacanya.¹⁴²

¹⁴¹ Rahendra Maya, Kontribusi Studi 'Ulumul Qur'an Karya Ilmuwan Indonesia di Perguruan Tinggi dalam Rentang Tahun 2009-2020, dalam *Jurnal Al-Quds*, Vol. 6 No. 1, Tahun 2022, hal. 97-98.

¹⁴² Abdur Rahîm, *Shafwatul Bashîr*, Depok: Maktabah At-Turmusî, 2022, hal. 6.

Abdul Rohim secara khusus mengelompokkan daftar referensi yang digunakan untuk menulis kitab *Shofwat al-Bashîr bi Syarhi Manzhûmah at-Tafsîr* ini. Tertera ada 160 referensi yang digunakan. Jika dikelompokkan ada beberapa genre seperti tafsir, kamus, ushul fiqih, hadis, ulumul Qur'an dan lain sebagainya. Di sini, akan disebutkan beberapa kitab tafsir dan *ulum al-Qur'an* saja untuk mengetahui rujukan utamanya.

Dalam tafsir, ada kitab *Tafsir Imam Al-Mujahid bin Jabar, Tafsir Ibnu Katsir, Tafsir Al-Baghawi, Tafsir Tahrir wa Tanwir karya Ibnu 'Asyur, Tafsir Jalalain, Tafsir Al-Kasyaf karya Az-Zamzakhshyari, Tafsir At-Thabari, At-Tafsir Al-Munir karya Wahbah Az-Zuhaili, At-Tafsir Al-Wasit karya kolektif ulama Al-Azhar, At-Tafsir Al-Wasith karya Wahbah Az-Zuhaili, Rûh al-Ma'ani fi Tafsir karya Al-Alusi dan Mafâtiḥ Al-Ghaib karya Fakhruddin Ar-Râzî*.¹⁴³

Sementara referensi dari kitab-kitab *ulum al-Qur'an* yang digunakan yaitu *Al-Itqân fi Ulûm Al-Qur'an* akroy As-Suyuthi, *Al-Burhân fi Ulûm Al-Qur'an* karya Az-Zarkasyi, *Rughbah At-Taisîr fi Syarh Manzhûmah At-Tafsîr* karya Abdul Karim Al-Khadhîr. *Ulûm Al-Qur'an Al-Karîm* karya Nuruddin 'Itr, *Fushûl fi Ushûl At-Tafsîr* karya Musâ'id bin At-Thayyâr, kitab *Nahju at-Taisîr* karya Sayyid Muhsin Al-Musawa, *Hasyiyah Faidh al-Khabîr* karya Sayyid Alwi bin Sayyid Abbas ditambah catatan dari Syekh Yasin Al-Fadani dengan judul *Khulashah At-Taqrîr, Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur'an* karya Subhi Shalih, *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur'an* karya Mannâ' Al-Qaththân, dan *Al-Wajîz fi Ulûm Al-Qur'an* karya Ali bin Sulaiman Al-'Abîd.¹⁴⁴

b. Biografi Abdul Rohim

Abdul Rohim lahir di Lamongan, 20 Mei 1961 dari orang tua H. Ma'ruf dan Murti'ah. Jejak Pendidikan keagamaannya dimulai sejak Madrasah Ibtida'iyah yang ditempuh di Lamongan sendiri, kemudian melanjutkan MTs di Mazratul Ulum Lamongan, setelah itu ia belajar di pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang sejak tahun 1979 sampai 1995. Di Pesantren Tambakberas ini ia mengaji ke berbagai masyayikh, di antaranya adalah Najib Abdul Wahab, Amanulloh Abdurrohim, Jamaluddin Ahmad dan Sulthon Abdul Hadi. Setelah itu, Abdul Rohim melanjutkan Pendidikan tingginya di tingkat sarjananya di Universitas Darul Ulum Jombang, jurusan Hukum pada tahun 1993. Kemudian dilanjutkan pada tahun 1997 di tingkat master dengan mengambil S2 Administrasi negara.¹⁴⁵

¹⁴³ Abdur Rahîm, *Shafwatul Bashîr*, Depok: Maktabah At-Turmusî, 2022, hal. 223-237.

¹⁴⁴ Abdur Rahîm, *Shafwatul Bashîr*, Depok: Maktabah At-Turmusî, 2022, hal. 223-237.

¹⁴⁵ Wawancara dengan Abdul Rohim oleh Zainal Abidin pada tanggal 25 Agustus 2023.

Kini ia menjadi Kepala MA Muallimin Muallimat Tambakberas Jombang sejak tahun 2013 dan menjadi Kepala Madrasah Diniyyah Pondok Pesantren Putri Al-Lathifiyyah 1 mulai 2015 sampai sekarang. Sebelum menjadi Kepala Madrasah, KH Abdul Rohim telah mengajar sejak tahun 1983. Artinya, sejak lulus sarjana ia langsung mengabdikan menjadi seorang guru agama. Mulai tahun itu, ia menjadi guru Madrasah Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, Guru Madrasah Aliyah I'dadiyyah Bahrul Ulum, dan Guru Pondok Pesantren Putri Allathifiyyah 1.

Selain aktif mengajar di pesantren tradisional yang fokus pada pengkajian kitab klasik sejak tahun 1983, Abdul Rohim juga aktif berorganisasi di Majelis Ulama Indonesia Kabupaten Jombang, Jawa Timur. Tercatat ia pernah menjadi Ketua Komisi Fatwa MUI Kabupaten Jombang tahun 2009-2014, dan menjadi Anggota Komisi Fatwa MUI Kabupaten Jombang tahun 2014-2017.¹⁴⁶

c. Karya-Karya Abdul Rohim

Karya-karya yang ditulis oleh Abdul Rohim per Agustus tahun 2023 adalah karya berbentuk *syarah* dan *mukhtashar* (ringkasan). Tercatat telah ada delapan kitab yang ditulisnya. Berikut daftar judulnya:¹⁴⁷

- 1) *As-Safinah Adz-Dzahabiyyah bi Syarhi Al-Farâid al-Bariyyah fî Nadhm Al-Qawâid Al-Fiqhiyyah*
- 2) *Tsamrah Al-Fikr al-Marshûn bi Syarhi Al-Jauhar Al-Maknûn*
- 3) *Shofwat al-Bashîr bi Syarhi Manzhûmah At-Tafsîr*
- 4) *Al-‘Âlim Al-Isyrâqiy bi Syarhi as-Sullam Al-Munawraqi fî Ilmi Al-Manthiq*
- 5) *Nail al-Wafarât bi Syarhi Tashîl At-Thuruqât fî Nadhm al-Waraqât*
- 6) *Mukhtashar Tsamrah Al-Fikr al-Marshûn bi Syarhi Al-Jauhar Al-Maknûn*
- 7) *Mukhtashar Al-‘Âlim Al-Isyrâqiy bi Syarhi as-Sullam Al-Munawraqi fî Ilmi Al-Manthiq*
- 8) *Mukhtashar Nail al-Wafarât bi Syarhi Tashîl At-Thuruqât fî Nadhm al-Waraqât.*

d. Konteks Sosio-Intelektual

Penulisan kitab *Shofwat al-Bashîr bi Syarhi Manzhûmah At-Tafsîr* dilakukan saat ada pandemic Covid-19 melanda. Dalam keterangan Abdul Rohim, pembelajaran yang berubah dari tatap muka atau luring menjadi daring membuat ia berfikir mendokumentasikan setiap pelajarannya. Sebagai guru Madrasah Muallimin Muallimat Tambakberas, ia juga memimpin pengajian beberapa kitab yang berbasis *nazham*. Karena ingin mempersiapkan penjelasan yang terbaik, ia kemudian terlanjur menyusun naskah kitab yang proper untuk

¹⁴⁶ Wawancara dengan Abdul Rohim oleh Zainal Abidin pada tanggal 25 Agustus 2023.

¹⁴⁷ Wawancara dengan Abdul Rohim oleh Zainal Abidin pada tanggal 25 Agustus 2023.

dibaca publik. Delapan kitab hasil tulisannya yang sudah diterbitkan merupakan karya yang ditulis hanya dalam waktu 2-3 tahun, tanpa henti.¹⁴⁸

Selain adanya kesempatan di kala pandemi, ia menyebut bahwa melahirkan karya berbahasa Arab di kalangan pesantren mulai tumbuh kembali setelah mereka sadar bahwa para kiai dan ulama terdahulu memiliki karya intelektual yang luar biasa. Di era digital justru menjadikan ia semakin termotivasi untuk menulis kitab dengan genre syarah, hasyiyah atau mulakhas. Salah satu alasan kuatnya adalah karena ia mudah mendapatkan referensi dari berbagai negara dan informasi dari berbagai era dengan mudah. Ditambah lagi keaktifan Abdul Rohim sebagai anggota MUI Jombang Jawa Timur membuat ia berinteraksi dengan kiai-kiai yang juga penulis, seperti Afifuddin Dimiyati dari Pondok Pesantren Darul Ulum Rejoso. Persahabatan mereka berlangsung hingga saling mengirimkan kitab-kitab yang mereka tulis.¹⁴⁹

Dalam konteks keindonesiaan, kebangkitan literasi di pesantren memang dimulai sejak banyaknya para akademisi dari kalangan pesantren. Hal ini mencapai puncaknya ketika ada wacana Islam Nusantara yang digagas oleh Nahdlatul Ulama sebagai tema Muktamar ke-33 di Jombang tahun 2015.¹⁵⁰ Wacana ini berdampak pada kesadaran kolektif dari kalangan pesantren mulai dari penggalakan tradisi penulisan kitab berbahasa Arab, penerjemahan kitab kuning karya ulama Nusantara, penggalakan diskusi naskah kuno, maraknya diskusi tafsir Nusantara,¹⁵¹ Fiqih Nusantara, dan lain sebagainya. Terlebih perjuangan kelompok santri semakin diakui setelah adanya peringatan Hari Santri Nasional sejak tahun 2018.¹⁵² Ini juga menjadi konteks yang secara tidak langsung mendukung penerbitan kitab *Shofwat al-Bashîr bi Syarhi Manzûmah At-Tafsîr* Pada tahun 2021 saat Muktamar NU ke-34, para nahdliyin yang konsentrasi pada penjagaan dan pengembangan literasi kitab khas pesantren juga mendeklarasikan adanya Nahdlatul Turots (kebangkitan tradisi literatur klasik).¹⁵³

¹⁴⁸ Wawancara dengan Abdul Rohim oleh Zainal Abidin pada tanggal 25 Agustus 2023.

¹⁴⁹ Wawancara dengan Abdul Rohim oleh Zainal Abidin pada tanggal 25 Agustus 2023.

¹⁵⁰ Moh. Rosyid, "Muktamar 2015 dan Politik NU dalam Sejarah Kenegaraan," dalam *Jurnal Yudisia*, Vol.6, No. 1, Tahun 2015, hal. 200.

¹⁵¹ Fadhli Lukman, "Telaah Historiografi Tafsir Indonesia: Analisis Makna Konseptual Terminologi Tafsir Nusantara," *Jurnal Suhuf*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2021,

¹⁵² Kholilur Rahman, "Kebijakan Hari Santri Nasional dan Inovasi Kebijakan Pendidikan Islam, dalam *Jurnal Ilmiah Ar-Risalah*, Vol. 17 No. 1, Tahun 2019, hal. 49.

¹⁵³ Redaksi NU Bangkalan, "Deklarasi Nahdlatul Turots dan Pameran Manuskrip Kuno Jejak Sejarah Ulama Nusantara di Muktamar NU ke-34," dalam <https://nubangkalan.or.id/deklarasi-nahdlatut-turots-dan-pameran-manuskrip-kuno-jejak-sejarah-ulama-nusantara-di-muktamar-nu-ke-34/>. Diakses pada 05 September 2023.

Setelah selesai membahas enam syarah, maka bab ini bisa ditutup dengan suatu kesimpulan bahwa ‘Abd al-Aziz Az-Zamzami memiliki pengaruh yang kuat. Ia menulis *nazham* dengan adaptasi dari prosa An-Niqayah karya As-Suyuthi. Semua urutan pembahasan juga mengikuti urutan karya As-Suyuthi tersebut. Setelah menulis kitab tersebut, ternyata menjadi perhatian banyak ulama oleh generasi seterusnya. Tercatat ada 11 karya dari penjuru dunia dan enam dari Indonesia. Khusus di Indonesia, penelusuran penulis hanya terbatas dari karya 1930-an hingga tahun 2022. Penulisan enam syarah *Manzhûmah at-Tafsîr* dari Indonesia ini menunjukkan peran Az-Zamzami yang selama ini jarang dibahas. Para pengkaji Al-Qur’an begitu luput dengan tokoh ini, mereka sering merujuk langsung karya As-Suyuthi tanpa melihat adanya respons dari ulama lain. Padahal di belahan dunia dan termasuk di Indonesia, karya ini masih dikaji dan mungkin akan terus ada tokoh yang mensyarahinya. Di Indonesia, pesantren menjaga tradisi belajar *Manzhûmah at-Tafsîr* ini, sekaligus ada yang menjaga tradisi penulisan syarahnya.

BAB IV

ANALISIS KONSTRUKSI ‘ULÛM AL-QUR’ÂN MELALUI TRADISI SYARAH MANZHÛMAH AT-TAFSÎR AZ-ZAMZAMÎ

Bab ini menganalisis konstruksi ‘*ulûm Al-Qur’ân* melalui tradisi genealogis *syarah Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzamî*. Seperti yang disebutkan dalam kerangka teori, bahwa sosiologi pengetahuan seperti konstruksi ‘*ulûm Al-Qur’ân* ini mempertemukan tiga momen dialektis secara simultan yakni eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi.¹ Tiga momen ini akan diulas dalam lima subbab berikut: a) memegang eklektisisme: menjaga tradisi namun tetap berinovasi; b) dari bacaan menjadi bahan tulisan: objektivasi fenomena tradisi syarah; c) merujuk As-Suyuthi dengan Proporsional; d) Repetisi dalam tradisi *syarah Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzamî* e) kesan pedagogis: penyesuaian audiens. Subbab pertama adalah uraian atas momen eksternalisasi, sementara subbab kedua, ketiga, dan keempat adalah penjelasan atas momen objektivasi, Adapun subbab kelima merupakan uraian atas momen internalisasi. Setelah itu ada subbab yang menguatkan analisis akhir yaitu, f) ‘*Ulum Al- Qur’an* tidak stagnan: belajar dari tradisi syarah. Dari penjelasan di atas, akan ada enam subbab yang dijelaskan di bab ini:

¹ Frans M Parera, “Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber,” Pengantar untuk buku Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, diterjemahkan oleh Hasan Basari dari judul *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge*, Jakarta: LP3ES, 2012, hal. xx.

A. Memegang Eklektisisme: Menjaga Tradisi Namun Tetap Berinovasi

Para penyarah *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzami* merupakan bagian dari masyarakat pesantren yang menyesuaikan diri dari dunia sosio-kultural yang telah terbentuk dalam lingkungannya. Masyarakat pesantren yang dimaksud adalah kiai, santri, dan termasuk para alumninya. Dunia sosio-kultural pesantren Indonesia adalah ekosistem muslim yang menganut, memelihara, dan mengembangkan paham *ahlussunnah wal jamaah (sunni)*.² Paham ini merupakan paham yang mengikuti jalan Rasulullah Saw, para sahabat, para *tabi'in*, para *tabi'ut tabi'in* (tiga generasi terbaik sejak Rasulullah Saw hidup) yang berpegang teguh pada Al-Qur'an dan sunnah Nabi, setelah itu berpegang pada *ijma'* dan *qiyas*.³ Paham ini dalam bidang fiqh mengakui dan mengikuti otoritas 4 imam madzhab yakni Imam Maliki, Imam Syafi'i, Imam Hanbali, dan Imam Ahmad. Sementara dari segi akidah mengikuti Abu Hasan Al-Asy'ari dan Al-Maturidi.⁴

Adaptasi dan keyakinan atas paham *sunni* oleh masyarakat pesantren ini menunjukkan adanya momentum eksternalisasi dalam konstruksi '*ulûm Al-Qur'an*. Empat sumber ajaran yang dipegang teguh (Al-Qur'an, sunnah Nabi, *ijma'* dan *qiyas*) perlu diuraikan di sini. Al-Qur'an bagi *sunni* jelas sekali diyakini sebagai dalil *qath'i* (pasti) yang tidak bisa diganggu gugat. Karena ayat-ayat Al-Qur'an mencakup penamaan surat, hingga urutan tertibnya adalah hal yang *tauqifi* (bersifat penetapan *syar'i*) dari Allah SWT. Kemudian sunnah Nabi juga menjadi bagian untuk memahami ajaran agama. Sunnah yang diterapkan sebagai dasar keagamaan juga memiliki standar yang ketat, yakni memiliki derajat *shahih* atau *hasan*. Secara tingkatan, Kedudukan Al-Qur'an dan sunnah adalah dalil atau pegangan utama (*nash*) dalam *sunni*. Setelah itu ada *ijma'* yang berarti kesepakatan hukum oleh para ulama *salafus shâlih* setelah wafatnya Rasulullah Saw. Kesepakatan ini terjadi tanpa ada pengecualian dan melalui standar-standar tertentu yang ketat. Terakhir ada *qiyas*, yakni menyamakan sesuatu yang tidak ada *nash* hukumnya dengan sesuatu yang ada dalam *nash* hukumnya, karena terdapat persamaan *illat*. *ijma'* dan *qiyas* ini derajatnya di bawah Al-Qur'an dan sunnah, sehingga hasil

² Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, ...*, hal. 1.

³ Mohammad Hasan, *Perkembangan Ahlussunnah wal Jamaah di Asia Tenggara*, Pamekasan: Duta Media Publishing, 2021, hal. 5-37.

⁴ Dalam potret keagamaan kontemporer di Indonesia, atribusi *Ahlusunnah wal jamaah* ini diperebutkan oleh dua kelompok yakni pengikut Asy'ariyah dan pengikut Wahhabiyah. Namun dalam konteks tradisi pesantren yang memiliki akar kuat dan menjadi mayoritas adalah pengikut Asy'ariyah. Lebih lanjut baca, Fauzi, "Ahlussunnah wal Jama'ah di Indonesia: antara Al-Asy'ariyyah dan Ahli Hadis," *Rusydiah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1, No. 2, Desember 2020, hal. 156.

kesimpulan pemahamannya pun selalu seiring dan sesuai dengan Al-Qur'an dan sunnah.⁵

Selain mengikuti empat sumber ajaran keagamaan di atas, masyarakat pesantren termasuk keenam pensyarah ini juga membaca dan merujuk karya-karya ulama *ahlussunnah wal jamaah* yang mereka anggap otoritatif (*mu'tabar*). Jika diurai secara konseptual, proses eksternalisasi sebagai bagian momen simultan konstruksi '*ulûm Al-Qur'an* ini melalui dua proses. *Pertama*, adaptasi dengan empat sumber ajaran *sunni* dan berbagai kitab rujukan lainnya. *Kedua*, adaptasi dengan penilaian. Penilaian yang dimaksud bisa berupa penerimaan, kompromi, atau bahkan penolakan. Kedua proses tersebut akan ditunjukkan secara simultan melalui ulasan bagaimana para pensyarah memahami dan menjelaskan maksud di balik ringkasnya diksi *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzami*. Untuk menunjukkan momentum ini, akan ditampilkan enam model pensyarah tentang *tafsir bil ra'yi* yang merupakan bagian dari *nadham Az-Zamzami*. Secara sekilas, *nadham* itu menyebut haramnya *tafsir bil ra'yi*, namun tidak haram untuk menakwilkan ayat.⁶

Sayyid Muhsin Al-Musawa memberikan ulasan bahwa tafsir Al-Qur'an dengan *ra'yi* itu haram, karena tafsir Al-Qur'an harus bersandar pada *nash* (dalil-dalil), termasuk ungkapan sahabat yang mengetahui turunnya wahyu. Maka, *ra'yi* yang berarti menafsirkan sendiri dinilai haram. Al-Musawa mengutip salah satu hadis riwayat Abu Dawud dan Turmudzi yang derajatnya *hasan*, "*Barang siapa yang berpendapat/menafsirkan tentang Al-Qur'an dengan akalnyanya atau tanpa landasan pengetahuan maka hendaknya ia mengambil tempatnya di neraka.*" Dalam menjelaskan ini, Sayyid Muhsin sebenarnya menggarisbawahi pada pentingnya pengetahuan sebelum menafsirkan atau berpendapat tentang Al-Qur'an. Ia menyebutkan kebolehan bagi seseorang yang paham kaidah penafsiran dan '*ulûm Al-Qur'an* saat berpendapat tentang Al-Qur'an.⁷

Sayyid Muhsin lantas melanjutkan penjelasannya soal kebolehan menakwil dengan *ra'yu*, sebagaimana yang disebutkan dalam *Manzhûmah Tafsîr*. Baginya, tafsir itu bersaksi atas Allah SWT dan memastikan bahwa sesungguhnya Allah SWT menghendaki suatu lafadz dengan makna tertentu. Oleh karena definisi dan pembatasan inilah, maka yang diperbolehkan dalam tafsir hanya penjelasan yang berpegang pada hadis-hadis Rasul atau ucapan sahabat Nabi yang menjadi saksi turunnya Al-Qur'an. Adapun takwil

⁵ Mohammad Hasan, *Perkembangan Ahlussunnah wal Jamaah di Asia Tenggara...*, hal. 5-37.

⁶ Az-Zamzami, *Manzhûmah At-Tafsîr* dalam buku Afsheena. *Mozaik Ilmu Tafsir*. Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2020, hal. 10.

⁷ Sayyid Muhsin Al-Musawwa, *Nahju at-Taisir*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba'ah, t.th, hal. 28.

dimaknai sebagai mengunggulkan salah satu makna yang dapat diterima oleh suatu lafadz tanpa menetapkan dan bersaksi atas Allah SWT.⁸

Selanjutnya Bisri Mustofa dalam *Al-Iksîr* memberikan penjelasan yang hampir sama dengan Muhsin Al-Musawa, bahwa tafsir Al-Qur'an dengan *ra'yu* itu haram, yang diperbolehkan adalah takwil dengan *ra'yu*. Ia juga mengutip hadis Nabi Muhammad Saw riwayat Abu Dawud dan Turmudzi yang derajatnya *hasan* seperti di atas. Menurut Bisri, pokok penafsiran itu bersandar pada *nash* dari Nabi atau dari ungkapan sahabat yang mengetahui turunnya wahyu. Maka, tidak bisa menafsirkan sendiri atau dicocokkan sesuai pendapatnya sendiri.⁹

Ia mencontohkan bagaimana cara menafsirkan suatu ayat *wa lâ ta'kulû amwâl al-yatâmâ*. Jika kata *al-akl* (makan) dalam ayat ini ditafsirkan general sebagai segala macam bentuk kerusakan, maka haram untuk memakan, membakar dan lainnya. Penafsiran yang hanya seperti ini bagi Bisri kurang tepat. Ia memberikan contoh bagaimana cara menetapkan hukum membakar harta benda anak yatim, dengan metode *qiyas*. Ia menyebutkan,

“Ayat tersebut adalah *nash* larangan dalam memakan (*al-aklu*) harta benda anak yatim. Sementara membakar (*al-harqu*) diqiyaskan dengan kata memakan yang juga meliputi segala bentuk kerusakan. Maka, sesungguhnya memakan harta anak yatim itu dilarang, seperti itu juga membakar harta anak yatim. Kata *al-aklu* itu menunjukkan keharamannya dengan *nash*, sementara kata *al-harqu* itu menunjukkan keharamannya dengan *qiyas*.”¹⁰

Selanjutnya, Bisri juga menjelaskan perbedaan antara tafsir dan takwil. Tafsir itu bersaksi atas Allah SWT dan memastikan bahwa sesungguhnya Allah menghendaki suatu lafadz dengan makna tertentu. Sementara takwil tidak memastikan suatu makna. Selain itu, Bisri Mustofa menunjukkan istilah lain yakni, mengambil falsafah dari Al-Qur'an. Aktivitas seperti ini baginya diperbolehkan. Maksud dari mengambil falsafah adalah mengambil hikmah dari suatu ayat dan dijadikan pemahaman. Oleh karena itu, mengambil falsafah tidak termasuk tafsir dan juga tidak termasuk takwil.¹¹

Selanjutnya Baedlowie Sirodj dalam *Madhraf al-Basyîr* menyebutkan haramnya menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan akal secara mutlak. Ia juga mencantumkan hadis Nabi Muhammad Saw yang sama dengan dua pensyarah sebelumnya. Adapun terjemah tafsiriyah ma'nawiyah terhadap *ahkâm Al-Qur'an* (hukum-hukum dalam Al-Qur'an) menurutnya diperbolehkan dengan syarat adanya dalil *naqli* dan pengoreksian terhadap qaul sahabat, tabi'in, serta ulama *ahlus sunnah*. Maka, terjemah tafsiriyah ma'nawiyah seperti ini adalah

⁸ Sayyid Muhsin Al-Musawwa, *Nahju at-Taisir...*, hal. 29.

⁹ Bisri Mustofa, *Al-Iksîr fî Tarjamah Nadhm 'Ilmi at-Tafsîr*, Semarang: Karya Toha Putra, 1960, hal. 10.

¹⁰ Bisri Mustofa, *Al-Iksîr fî Tarjamah Nadhm 'Ilmi at-Tafsîr*, ...,hal.10.

¹¹ Bisri Mustofa, *Al-Iksîr fî Tarjamah Nadhm 'Ilmi at-Tafsîr*, ...,hal.11.

model tafsir ringkas yang dapat dikatakan cukup sahih dengan kadar kemampuan manusia tentunya.¹²

Penjelasan selanjutnya oleh Baedlowie Sirodj hampir mirip dengan ulasan Sayyid Muhsin Al-Musawa, yakni mengutip pendapat As-Suyûthî dalam *An-Nuqayyah* soal perbedaan tafsir dan *ta'wil*. Tafsir itu bersaksi atas Allah dan memastikan bahwa sesungguhnya Allah menghendaki suatu lafadz dengan makna tertentu. Hal ini diperbolehkan hanya dengan berpegang pada hadis-hadis Rasulullah atau ucapan sahabat Nabi yang menjadi saksi turunnya Al-Qur'an. Sementara takwil adalah mengunggulkan salah satu makna yang dapat diterima oleh lafadz tanpa menetapkan dan bersaksi atas Allah SWT. Ia menegaskan bahwa penetapan suatu takwil juga didasarkan pada dalil atasnya.¹³

Pensyarah selanjutnya yakni Sya'roni Ahmadi dalam *At-Tasrîh at-Taisîr*. Uraian yang disampaikan oleh Ahmadi hampir sama dengan apa yang disampaikan oleh Bisri Mustofa. Hanya saja, Ahmadi menyajikan *syarah* dalam bahasa Arab sementara Bisri Mustofa dalam bahasa Jawa-Arab Pegon. Ahmadi menyebutkan hukum menafsirkan Al-Qur'an dengan akal personal, yakni haram dengan mengutip hadis yang sama dengan tiga pensyarah sebelumnya.¹⁴

Ahmadi juga memberikan contoh cara menafsirkan suatu ayat *wa lâ ta'kulû amwâl al-yatâmâ*. Jika kata *al-akl* (makan) dalam ayat ini ditafsirkan sebagai segala macam bentuk kerusakan, maka haram untuk memakan, membakar dan lainnya. Penafsiran yang hanya seperti ini bagi Ahmadi juga kurang tepat. Ia memberikan contoh bagaimana cara menetapkan hukum membakar harta benda anak yatim melalui metode *qiyas* seperti yang telah dijelaskan oleh Bisri Mustofa.¹⁵ Setelah itu, Ahmadi juga memberikan penjelasan mengenai perbedaan tafsir, *ta'wil* dan bahkan mengambil falsafah sama seperti yang disampaikan oleh Bisri Mustofa.¹⁶

Selanjutnya tim penulis Madrasah Tambakberas menyebutkan bahwa *tafsir bil ra'yi* adalah model penafsiran yang diharamkan karena berpedoman pada pemahaman pribadi belaka, kesimpulan yang murni berdasarkan rasio, serta pemahaman tersebut tidak sesuai dengan syariat dan standar *nash*. Pendapat murni seperti ini tidak didukung dengan dalil sahih sehingga memicu adanya penyimpangan dalam Al-Qur'an.¹⁷ Selanjutnya, tim penulis madrasah

¹² Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyîr*, Pati: Yayasan Salafiyah Kajen Pati, 1971, hal. 9.

¹³ Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyîr*, ..., hal. 9.

¹⁴ Muhammad Sya'roni Ahmadi, *Tashrîh al-Yasîr fî 'Ilmi At-Tafsîr*, t.tp: t.p, t.th. hal. 8.

¹⁵ Muhammad Sya'roni Ahmadi, *Tashrîh al-Yasîr fî 'Ilmi At-Tafsîr*, ... ,hal. 8.

¹⁶ Bisri Mustofa, *Al-Iksîr fî Tarjamah Nadhm 'Ilmi at-Tafsîr*, ... ,hal.10.

¹⁷ Afsheena, *Mozaik Ilmu Tafsir*, ..., hal. 11.

Tambakberas mengutip hadis Nabi sama dengan para pensyarah sebelumnya yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Turmudzi. Sementara ta'wil dengan *ra'yu* itu diperbolehkan dengan mengetahui kaidah-kaidah tertentu, yakni mengetahui kaidah bahasa Arab dan menguasai ilmu Al-Qur'an. Mereka juga menampilkan perbedaan tafsir dan ta'wil. Tafsir itu bersaksi atas Allah SWT dan memastikan bahwa Allah SWT menghendaki suatu lafadz dengan makna tertentu. Tafsir diperbolehkan hanya dengan berpegang pada hadis-hadis Rasulullah Saw. atau ucapan sahabat yang menjadi saksi turunnya Al-Qur'an. Sementara takwil adalah mengunggulkan salah satu makna yang dapat diterima oleh lafadz tanpa menetapkan dan bersaksi atas Allah SWT. Pendapat ini juga mengikuti syarah dari kitab *An-Nuqayah* karya As-Suyuthî.¹⁸

Selanjutnya yaitu uraian dari Abdul Rohim dalam *Shafwat al-Bashîr*. Baginya, orang yang secara pribadi spontan menafsirkan Al-Qur'an dengan akal murninya saja tanpa mengikuti pendapat para imam ahli bahasa Arab yang kompatibel atau selaras terhadap kaidah-kaidah syariat.¹⁹ Rohim agak berbeda dengan para pensyarah sebelumnya. Ia membagi *tafsir bil ra'yi* menjadi dua, yakni *tafsir al-mahmûd* (terpuji) dan *tafsir al-madzmûm* (tercela). *Tafsir al-mahmûd* adalah tafsir yang sesuai dengan maksud *syâri'* (Allah SWT dan Rasulullah Saw.), jauh dari kejahilan-kesesatan, berjalan beriringan dengan kaidah bahasa Arab, terjamin atas pola-pola dalam memahami *nash-nash* Qur'aniyah. Lantas, barang siapa yang menafsirkan Al-Qur'an dengan pendapatnya -yakni dengan ijtihadnya- maka bertanggung jawab terhadap syarat-syarat ini. Terjamin atas penafsiran yang melihat dari ilmu *ma'ani* Al-Qur'an. Tafsir seperti ini hukumnya boleh dan disetujui.²⁰

Sementara *tafsir al-madzmûm* (tercela) yaitu penafsiran yang tidak dilandasi dengan ilmu, atau menafsirkan dengan hawa nafsu, bodoh terhadap kaidah bahasa atau syariat, atau membawa Firman Allah atas madzhab yang rusak/*bid'ah dhalalah*, atau memutuskan bahwa maksud dari ayat ini adalah seperti ini dan ini, maka jenis penafsiran yang demikian disebut tercela atau *bathil*. Terkait pembagian tafsir *al-mahmûd* (terpuji) dan *tafsir al-madzmûm* (tercela), Rohim merujuk pendapat Ali as-Shabûnî.²¹

¹⁸ Afsheena, *Mozaik Ilmu Tafsir*, ..., hal. 12.

¹⁹ Abdul Rohîm, *Shafwat al-Bashîr*, ..., hal. 28.

²⁰ Abdul Rohîm, *Shafwat al-Bashîr*, ..., hal. 28.

²¹ Abdul Rohîm, *Shafwat al-Bashîr*, ..., hal. 28.

Tabel IV.1. Poin Penting dari Enam Syarah dengan Contoh Pembahasan *Tafsir bil ra'yi*

Pensyarah	Poin Penting Syarahan
Sayyid Muhsin Al-Musawa Palembang	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Tafsir bil ra'yi</i> itu haram, apalagi menafsirkan sendiri, hukum ini dilandasi hadis Nabi Muhammad Saw. • Tafsir harus bersandar pada <i>nash</i> (dalil Al-Qur'an dan sunnah), termasuk ungkapan sahabat yang mengetahui turunnya wahyu. • Menafsirkan harus paham kaidah penafsiran • Boleh menakwilkan Al-Qur'an • Tafsir berarti memastikan kehendak Allah SWT, sementara takwil tidak menetapkan pemahamannya sebagai kehendak Allah SWT
Bisri Mustofa	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Tafsir bil ra'yi</i> itu haram, apalagi menafsirkan sendiri, hukum ini dilandasi hadis Nabi Muhammad Saw. • Tafsir bersandar pada <i>nash</i> (dalil Al-Qur'an dan sunnah) atau dari ungkapan sahabat yang mengetahui turunnya wahyu. • Mencontohkan penerapan <i>qiyas</i> dalam memahami ayat. • Boleh menakwilkan Al-Qur'an dengan dasar dalil. • Tafsir berarti memastikan kehendak Allah SWT, sementara takwil tidak menetapkan pemahamannya sebagai kehendak Allah SWT. • Mengambil falsafah dari Al-Qur'an diperbolehkan.
Baedlowie Sirodj	<ul style="list-style-type: none"> • Secara redaksi hampir sama dengan Al-Musawa • <i>Tafsir bil ra'yi</i> itu haram, apalagi menafsirkan sendiri, hukum ini dilandasi hadis Nabi Muhammad Saw. • Tafsir bersandar pada <i>nash</i> (dalil Al-Qur'an dan sunnah) atau dari ungkapan sahabat yang mengetahui turunnya wahyu. • Boleh menerjemah tafsiriyah ma'nawiyah terhadap <i>ahkâm Al-Qur'an</i>, dengan syarat dalil <i>naqli</i> dan pengoreksian terhadap qaul sahabat, tabi'in, serta ulama <i>ahlus sunnah</i>.

	<ul style="list-style-type: none"> • Tafsir berarti memastikan kehendak Allah SWT, sementara takwil tidak menetapkan pemahamannya sebagai kehendak Allah SWT.
Sya'roni Ahmadi	<ul style="list-style-type: none"> • Secara redaksi mirip dengan Bisri Mustofa, namun berbeda dengan bahasa yang digunakan. Sya'roni Ahmadi berbahasa Arab dan Bisri Mustofa dengan Arab Jawa Pegon. • <i>Tafsir bil ra'yi</i> itu haram, apalagi menafsirkan sendiri, hukum ini dilandasi hadis Nabi Muhammad Saw. • Tafsir bersandar pada <i>nash</i> (dalil Al-Qur'an dan sunnah) atau dari ungkapan sahabat yang mengetahui turunnya wahyu. • Mencontohkan penerapan <i>qiyas</i> dalam memahami ayat. • Boleh menakwilkan Al-Qur'an dengan dasar dalil. • Tafsir berarti memastikan kehendak Allah SWT, sementara takwil tidak menetapkan pemahamannya sebagai kehendak Allah SWT. • Mengambil falsafah dari Al-Qur'an diperbolehkan.
Tim penulis Madrasah Tambakberas	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Tafsir bil ra'yi</i> itu haram, apalagi menafsirkan sendiri, hukum ini dilandasi hadis Nabi Muhammad Saw. • Takwil boleh dengan mengetahui kaidah tertentu. • Tafsir berarti memastikan kehendak Allah SWT, sementara takwil tidak menetapkan pemahamannya sebagai kehendak Allah SWT. • Mengikuti syarah <i>An-Nuqayah</i> karya As-Suyuthi
Abdul Rohim	<ul style="list-style-type: none"> • Haram secara spontan menafsirkan dengan akal murni. • Membagi tafsir <i>bil ra'yi</i> menjadi dua, <i>tafsir al-mahmûd</i> (terpuji) dan <i>tafsir al-madzmûm</i> (tercela). • <i>Tafsir al-mahmûd</i> adalah tafsir yang sesuai dengan maksud <i>syâri'</i> (Allah SWT dan Rasulullah Saw.), jauh dari kejahilan-kesesatan, berjalan beriringan dengan kaidah bahasa Arab, terjamin atas pola-pola dalam memahami <i>nash-nash</i> Qur'aniyah. • <i>Tafsir al-madzmûm</i> (tercela) yaitu penafsiran yang tidak dilandasi dengan ilmu, atau menafsirkan dengan hawa nafsu, bodoh terhadap kaidah bahasa atau syariat,

	<p>atau membawa Firman Allah atas madzhab yang rusak/bid'ah dhalalah.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Takwil boleh dilakukan jika dilandasi kaidah syariat dan perangkat ilmu Al-Qur'an.
--	--

Dari uraian di atas, dua proses ekstrenalisasi yang melingkupi tradisi syarah *Mandhumah At-Tafsîr Az-Zamzami* di Indonesia terlihat dengan jelas secara simultan. *Pertama*, merujuk sumber-sumber yang diyakini otoritatif. Seluruh pensyarah dari Indonesia menampilkan langkah-langkah yang sesuai dengan metode pemahaman *ahlussunnah wal jamaah*, termasuk juga mengutip ulama-ulama *sunni*, baik dari tokoh klasik, abad pertengahan dan kontemporer. Tokoh-tokoh klasik dalam uraian di atas mencakup ulama-ulama hadis seperti Abu Dawud dan Turmudzi, kemudian tokoh pertengahan seperti As-Suyûthî, dan tokoh kontemporer seperti Ali As-Shabûnî. *Kedua*, adanya proses adaptasi dengan adanya penerimaan, kompromi atau penolakan. Dalam hal ini, penggunaan bahasa yang beragam mulai dari bahasa Arab, bahasa Indonesia hingga bahasa Jawa pegon dari keenam pensyarah di atas menjadi salah satu bentuk adaptasi yang nampak jelas. Selain itu, hal yang dicontohkan oleh Abdul Rohim dengan memilih pendapat pembagian *tafsir bil ra'yi mahmûd* (terpuji) dan *al-madzâmûm* (tercela) adalah contoh proses ini. Abdul Rohim tidak melakukan penolakan atas keharaman *tafsir bil ra'yi*, namun ia berkompromi dengan pendapat lain dan mengidentifikasi menjadi dua, yakni ada yang diterima dan ada yang ditolak.²²

Proses eksternalisasi dengan adaptasi berupa penerimaan dan kompromi yang dilakukan para pensyarah *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzami*, terlihat bahwa proses ini memegang paham eklektisisme. Eklektisisme secara mudah dipahami sebagai paham yang menjaga tradisi lama dan menyerap inovasi baru. Paham ini sebenarnya tidak lepas dari dari pengaruh hellenisme Yunani kuno terhadap khazanah intelektual Islam.²³ Eklektisisme menurut Abdurrahman Wahid (Gus Dur) bahkan menjadi karakteristik yang kuat, apalagi didukung dengan kisah para ulama *salafus shalih* yang juga menerapkan tradisi ini. Dalam terminologi pesantren, sikap eklektisisme ini dikenal dengan kaidah *al-muhâfadhatu 'alâl qadîm as-shâlih wal akhdzu bil jadîdil aslah*.²⁴

²² Abdul Rohîm, *Shafwat al-Bashîr*,... , hal. 28.

²³ Abdurrahman Wahid, "Asal Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren," dalam *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hal. 216.

²⁴ Nur Khalik Ridwan, *Dalil-Dalil Agama Gus Dur: Dalil-Dalil Kunci Pergumulan Islam Indonesia*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2021, hal. 302.

B. Dari Bacaan menjadi Bahan Tulisan: Objektivasi Fenomena Tradisi Syarah

Momen kedua dalam analisis kontruksi *'ulûm Al-Qur'an* melalui tradisi syarah *Manzhûmah At-Tafsîr* Az-Zamzamî adalah objektivasi. Momen ini bisa dimaknai sebagai momen interaksi diri dalam dunia sosio-kultural. Dalam momen objektivasi, hal pertama yang diulas adalah bagaimana fenomena tradisi syarah ini terjadi. Dalam tradisi pesantren, terdapat buku-buku wajib (*kutub al-muqarrarah*) yang berdekatan antara satu pesantren dan pesantren lainnya. Apalagi pesantren salafiyah yang masih memegang metode pengajaran klasik. Buku-buku wajib tersebut adalah buku yang disesuaikan dengan kemampuan perjenjangan santri (*graduasi/tadarruj*) dan menjadi bagian yang mendukung tercapainya studi keagamaan. Abdurrahman Wahid menyebut bahwa kurikulum dalam pesantren bertujuan untuk mencapai standar minimal bagi lulusannya di bidang keagamaan. Bagi Gus Dur, kurikulum pesantren hanya mengantarkan pada ilmu dasar belaka. Maka, seseorang perlu melakukan pendalaman lebih lanjut untuk bisa disebut sebagai alim-ulama atau kiai.²⁵

Manzhûmah at-Tafsîr adalah salah satu karya di abad pertengahan yang dikenal oleh masyarakat pesantren Indonesia sejak adanya tokoh yang rihlah ilmiah ke Mekkah di abad 20-an. Hal ini dibuktikan dengan adanya karya syarah *Manzhûmah at-Tafsîr* oleh Sayyid Muhsin Al-Musawa dari Palembang yang menuntut ilmu ke Mekkah pada tahun 1929.²⁶ Meskipun begitu, catatan Martin Van Bruinessen dalam riset tentang kitab kuning yang digunakan di pesantren Indonesia pada tahun 1990-an tidak menunjukkan adanya penggunaan kitab ini dalam pelajaran wajib. Pada tahun 1990-an, kitab di bidang *'ulûm Al-Qur'an* yang digunakan di beberapa pesantren Indonesia adalah kitab *Itmâm* dan *al-Itqân* karya As-Suyûthî.²⁷ Sementara dalam wawancara yang penulis lakukan kepada salah satu pensyarah, yakni Abdul Rohim menyebutkan bahwa ketika ia belajar di Pesantren Tambakberas khususnya Madrasah Muallimin Muallimat Bahrul Ulum pada tahun 1980-1983, ia telah mendapatkan materi pelajaran *Manzhûmah at-Tafsîr* Az-Zamzami. Artinya, kitab ini memang dipelajari namun tidak semasih karya As-Suyuthi.²⁸

²⁵ Abdurrahman Wahid, "Standardisasi Sarana Ilmiah di Pondok Pesantren," dalam *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hal. 166.

²⁶ Sayyid Muhsin Al-Musawa, *Nahju at-Taisir*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba'ah, t.th.

²⁷ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 158-159.

²⁸ Wawancara dengan KH. Abdul Rohim, Kepala Madrasah Aliyah Muallimin Muallimat Tambakberas Jombang Tahun 2013 sampai sekarang, penulis kitab *Shafwatul Basyîr* di kediamannya Jombang, Jawa Timur, pada tanggal 28 Agustus 2023.

Kitab jenis *nadham* ini memang tidak dikenal secara umum layaknya karya As-Suyûthî. Tetapi pengajaran dengan rujukan *nadham* seperti yang terjadi di Pesantren Bahrul Ulum tidak hanya dilakukan di bidang ‘ulum *Al-Qur’an* saja. Menurut penuturan Abdul Rohim, karya bergenre *nadham* digunakan di bidang lainnya juga seperti di bidang nahwu (gramatika bahasa Arab) ada kitab *Alfiyah ibn Malik*, di bidang hadis ada kitab *Manzhûmah Al-Baiqqûniyah*, di bidang tauhid ada *Aqidah al-Awam* dan lainnya.²⁹ Bisri Mustofa pun menunjukkan adanya kedekatan antara dirinya sebagai kiai dengan kitab bergenre *nadham*. Ini dibuktikan dengan adanya karya terjemah seperti *Manzhûmah at-Tafsîr Az-Zamzami* dan *Manzhûmah Al-Baiqqûniyah* karyanya sendiri.³⁰ Adapun *nadham* dalam konteks keilmuan yang paling banyak dibaca di pesantren adalah *Alfiyah ibn Malik*.³¹ Hal ini karena gramatika bahasa Arab adalah *fan* atau bidang keilmuan yang perlu adanya pengulangan sampai kapanpun. Abdurrahman Wahid menyebut bahwa disiplin *nahwu-sharaf* dan *fiqih* perlu memerlukan banyak waktu untuk dibahas, mulai sejak di tingkat permulaan.³²

Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzami di pesantren Bahrul Ulum adalah bagian dari *muqarrar* (kitab wajib) yang dipelajari hingga saat ini. Dalam keterangan KH. Abdul Nashir Fattah Kepala Madrasah Muallimin Muallimat Bahrul Ulum Jombang (program enam tahun), *nadham* ini memiliki keistimewaan karena membahas ilmu Tafsir. Menurutnya, ilmu ini sangat penting untuk dipelajari agar mampu memahami Al-Qur’an dengan baik dan tidak salah atau terjerumus dalam kesesatan. Meskipun demikian, ilmu ini tetap harus ada kombinasi dengan disiplin ilmu lain.³³ Sementara salah satu penulis buku *Mozaik Ilmu Tafsir*, menyampaikan bahwa ia dan teman angkatannya di Madrasah Muallimin Muallimat Bahrul Ulum Jombang tidak diwajibkan untuk menghafal *nadham*, melainkan hanya dipelajari saja.³⁴

Dilihat dari ulasan di atas, tradisi syarah *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzami* dimulai dari pembacaan atau pembelajaran terlebih dahulu. Menurut KH. Afifuddin Dimiyati kitab bergenre *nadham* seperti ini sangat membantu

²⁹ Wawancara dengan KH. Abdul Rohim, Kepala Madrasah Aliyah Muallimin Muallimat Tambakberas Jombang Tahun 2013 sampai sekarang, penulis kitab *Shafwatul Basyîr* di kediamannya Jombang, Jawa Timur, pada tanggal 28 Agustus 2023.

³⁰ Bisri Mustofa, *Al-Iksîr fî Tarjamah Nadhm ‘Ilmi at-Tafsîr*, Semarang: Karya Toha Putra, 1960, hal. 3.

³¹ Muhammad Qustulani, *Konotasi Nazhom Alfiyah Ibnu Malik & Al-Imrithy: Signifikansinya pada Sastra Arab*, Tangerang, PSP Nusantara Press, 2021, hal. 76.

³² Abdurrahman Wahid, “Standardisasi Sarana Ilmiah di Pondok Pesantren,” ..., hal. 163.

³³ Afsheena. *Mozaik Ilmu Tafsir*. Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2020, hal. vi.

³⁴ Wawancara dengan Zamzama, salah satu tim penulis buku *Mozaik Ilmu Tafsir*, dilakukan melalui aplikasi WhatsApp pada tanggal 2 Oktober 2023.

pelajar dalam mempelajari *'ulûm Al-Qur'an*, karena *nadham* dapat dinyanyikan sehingga memudahkan daya ingat pelajar. Oleh karena itu, ada keistimewaan lain jika di waktu senggang santri ingin menghafalnya, maka bisa diiringi dengan tabuh-tabuhan dan mereka bisa belajar dengan riang gembira.³⁵ Sebagai bahan ajar di Pesantren Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, kitab ini diajarkan dengan metode pembacaan teksnya terlebih dahulu, dilanjutkan dengan dimaknai satu per satu kata dengan bahasa Jawa dan dijelaskan menggunakan bahasa Jawa atau Indonesia. Terkadang, sang guru merujuk kitab *'ulûm Al-Qur'an* lainnya dalam menambahkan penjelasan.³⁶ Proses ini menunjukkan bahwa fungsi teks *Manzhûmah At-Tafsîr* semula untuk bahan ajar murni. Di sini tidak menunjukkan adanya fungsi lain misalnya untuk *wirid* atau rutinan sebagaimana amalan dalam tradisi keislaman lainnya yang berbasis ritual.

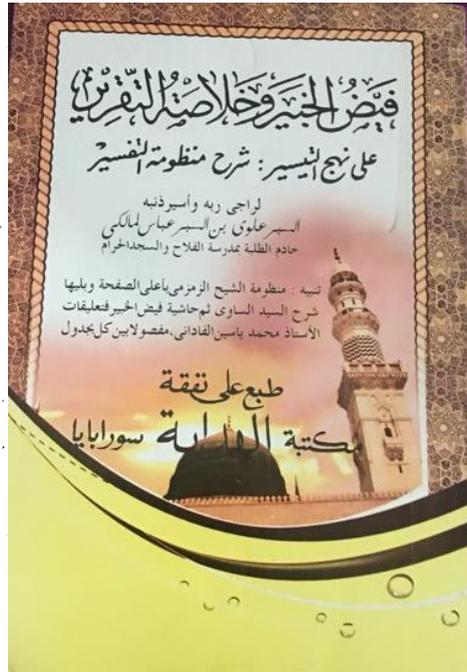
Fungsi teks *Manzhûmah At-Tafsîr* sebagai bahan ajar di Indonesia mengalami perkembangan dengan adanya penulisan syarah. Artinya, teks *nadham* ini dibaca, ditelaah, dipadukan dengan berbagai rujukan dan ditulis dengan beberapa bahasa, meliputi Arab, Indonesia dan Jawa Pegon. Syarahan pertama adalah *Nahju at-Taisîr* yang menyajikan penjelasan berbahasa Arab. Sayyid Muhsin Al-Musawa menjelaskan kata per kata dari setiap teks. Sesekali ia menunjukkan rujukan yang ia gunakan dalam penulisan ini.³⁷ Kemudian Bisri Mustofa menyajikan penulisan syarah dengan bahasa Jawa Pegon (Arab hurufnya, Jawa bahasanya). Ia menyajikan makna antarbaris dengan simbol-simbol khusus, ditambah adanya penjelasan dengan ruang yang lebih luas di bawah *nadham*-nya.³⁸

³⁵ Kata Pengantar dari KH. M. Afifuddin Dimiyathi, dalam Afsheena. *Mozaik Ilmu Tafsir*. Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2020, hal. xi.

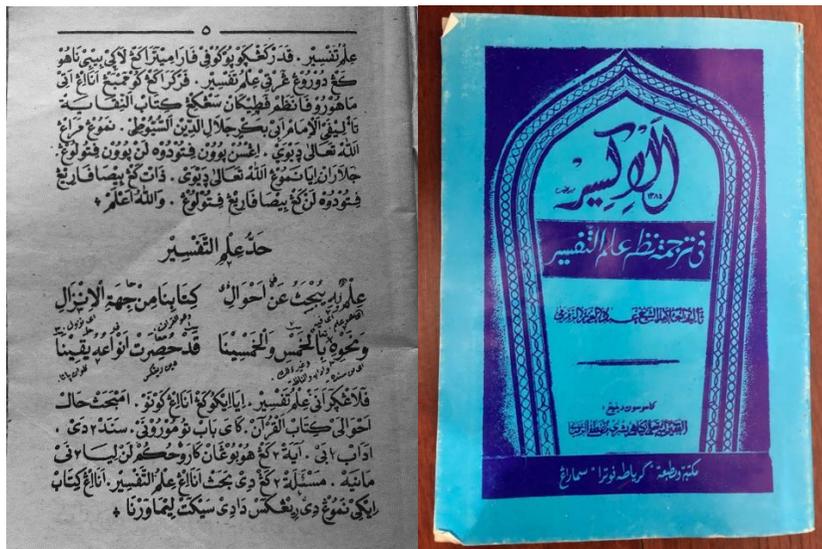
³⁶ Wawancara dengan Zamzama, salah satu tim penulis buku *Mozaik Ilmu Tafsir*, dilakukan melalui aplikasi WhatsApp pada tanggal 2 Oktober 2023.

³⁷ Sayyid Muhsin Al-Musawa, *Nahju at-Taisir*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba'ah, t.th, hal. 3.

³⁸ Bisri Mustofa, *Al-Iksîr fî Tarjamah Nadhm 'Ilmi at-Tafsîr*, Semarang: Karya Toha Putra, 1960.



Gambar IV.1. Sampul dan Salah Satu Halaman Kitab *Nahju At-Taisir* Karya Sayyid Muhsin Al-Musawa yang Juga Mencakup Kitab *Hasyiyahnya, Faidh al-Khabir wa Khulasatu at-Taqrir*



Gambar IV.2. Sampul dan Salah Satu Halaman Kitab *Al-Iksir fi Tarjamati Nadhmi 'Ilmi at-Tafsir* Karya Bisri Mustofa

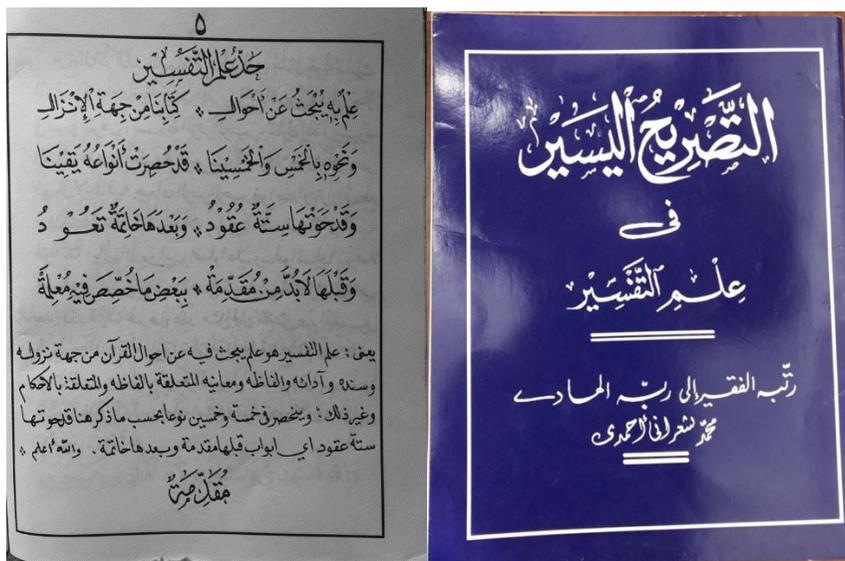
Kemudian Baedlowie Sirodj menuliskan *syarah* yang secara substansi-redaksi mirip dengan Sayyid Muhsin Al-Musawa. Baedlowie menulisnya dengan bahasa Arab, memaknai kata per kata, menambah keterangan *i'rab*, dan terkadang menguatkan argumen *ahlussunnah wal jama'ah*.³⁹ Sementara Sya'roni Ahmadi menulis *syarah* dengan bahasa Arab dan hanya menyajikan penjelasan di bawah kumpulan beberapa *nadham* secara ringkas padat. Ia tidak menyajikan pemaknaan atau pensyarah kata per kata sebagaimana pensyarah lainnya. Namun, *syarah*nya juga menampilkan tabel-tabel tertentu untuk memudahkan pemahaman pembaca.⁴⁰



Gambar IV.3. Sampul dan Salah Satu Halaman Kitab *Madhraf al-Basyir* Karya Baedlowie Sirodj

³⁹ Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyir*, Pati: Yayasan Salafiyah Kajen Pati, 1971, hal. 4,7 dan 9.

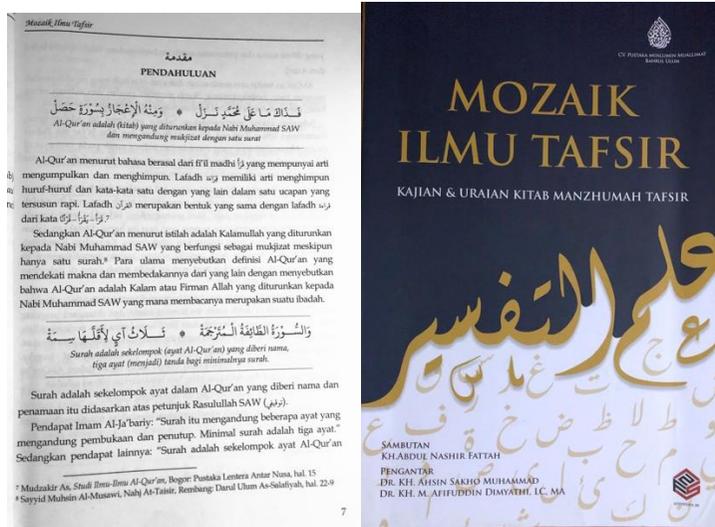
⁴⁰ Muhammad Sya'roni Ahmadi, *Tashrîh al-Yasîr fî 'Ilmi At-Tafsîr*, t.tp: t.p, t.th. hal. 5-6.



Gambar IV.4. Sampul dan Salah Satu Halaman Kitab *At-Tashrîh al-Yasîr* Karya Muhammad Sya'roni Ahmadi

Selanjutnya *syarah* kelima yaitu karya kolektif yang digarap oleh tim penulis Madrasah Tambakberas. *Syarah* ini terbilang unik karena berbeda dari *syarah* lainnya mulai dari bahasa, penyajian, hingga referensi yang digunakan. Sebagai karya baru di tahun 2020, saya dapat menggali informasi lebih lanjut dari salah satu penulis buku ini, Zamzama. Ia menyebutkan bahwa karya *Mozaik Ilmu Tafsir* adalah karya yang ditulis oleh santri-santriwati lulusan Madrasah Muallimin Muallimat Tambakberas Jombang di tahun 2020. Madrasah ini memang tidak mewajibkan adanya karya tulis khusus sebagai *atsar* atau kenang-kenangan di setiap angkatan yang akan lulus. Namun, Zamzama menyebut bahwa menulis buku bersama seperti angkatannya yang bernama 'Afsheena' ini telah dilakukan dua angkatan sebelum mereka (sejak 2018). Karena tidak ada tuntutan wajib, maka mereka pun bebas menulis karya dalam disiplin apapun, termasuk disiplin '*ulûm Al-Qur'an*'.⁴¹

⁴¹ Wawancara dengan Zamzama, salah satu tim penulis buku *Mozaik Ilmu Tafsir*, dilakukan melalui aplikasi WhatsApp pada tanggal 2 Oktober 2023.



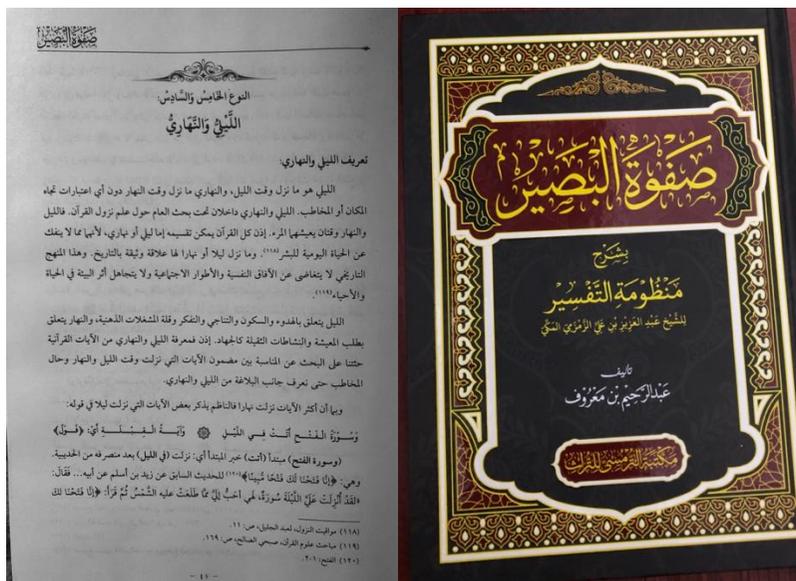
Gambar IV.5. Sampul dan Salah Satu Halaman Buku *Mozaik Ilmu Tafsir* Karya Tim Penulis Tambakberas

Ia menceritakan, setiap kelas di angkatannya diwajibkan mengirim perwakilan untuk menjadi tim penulis. Zamzama lupa berapa jumlah pasti penulisnya, yang jelas lebih dari sepuluh orang. Ia menyebut bahwa pelajaran *Manzhûmah at-Tafsîr* di kelas sangat berpengaruh terhadap pengerjaan karya tersebut. Khusus dalam penulisan buku ini, prosesnya melalui beberapa tahapan. *Pertama*, mereka membagi bab maupun subbab yang ada dalam *draft* buku, setelah itu membagi ke setiap orang untuk ditulis. Kedua, setelah ditulis, seluruh hasil tulisan ditampilkan dengan layar *proyektor* dan ada koreksi bersama. Ketiga, *draft* diserahkan ke editor khusus yang merupakan bagian dari tim. Keempat, setelah *draft* jadi, maka akan diserahkan kepada tim ahli dari dewan guru yakni KH. Achmad Hasan untuk substansi dan Pak Ach. Musyaffak untuk penyelarasan bahasa. Kelima, revisi dan siap naik cetak. Zamzama menyampaikan bahwa secara umum, penulisan ini melewati tiga momen utama dalam menulis yakni pengerjaan individu, diskusi bersama dan bimbingan/konsultasi kepada tim ahli.⁴²

Syarah keenam ditulis oleh Abdul Rohim saat pandemi. Ia adalah guru yang mengajarkan *nadham* di Madrasah Muallimin Muallimat Tambakberas Jombang. Tahun 2020 terjadi wabah pandemi Covid-19 menyebabkan seluruh aktivitas belajar mengajar pun dilaksanakan secara daring. Aktivitas tersebut ternyata memberikan ide untuk menulis *syarah* bagi setiap kitab klasik yang menjadi bahan ajarnya. Penulisan *syarah* ini juga berfungsi menjadi patokan penjelasan ketika kitab tersebut diajarkan. Rohim menyebutkan, meskipun

⁴² Wawancara dengan Zamzama, salah satu tim penulis buku *Mozaik Ilmu Tafsir*, dilakukan melalui aplikasi WhatsApp pada tanggal 2 Oktober 2023.

pandemi membuat segala aktivitas tersendat, ia justru semakin banyak membaca kitab-kitab yang berkaitan dengan bahan ajar secara leluasa, apalagi banyak rujukan penting yang ia dapatkan dari internet (*e-book*).⁴³ Akhirnya syarahnya pun selesai dan diterbitkan untuk khalayak umum juga.



Gambar IV.6. Sampul dan Salah Satu Halaman Kitab *Shafwat al-Bashir* Karya Abdul Rohim

Setelah penulisan *syarah* ini selesai, karya-karya tersebut sebagian ada yang masih dibaca dan dipelajari hingga saat ini bahkan diunggah dalam media sosial seperti YouTube. Misalnya pengajian kitab *Nahju at-Taisir* karya Sayyid Muhsin Al-Musawa yang dilakukan oleh Sholahuddin Munshif di Pondok Pesantren Ali Ba'alawy Kencong Jember melalui *channel* Ali Ba'alawy. Pengajian ini dilakukan dengan membacakan seluruh teks *nadham* dan juga syarahnya yang berbahasa Arab dari kitab dan dijelaskan atau dimaknai dengan bahasa Jawa khas pesantren.⁴⁴ Kemudian pengajian kitab *Shafwat al-Bashir* yang dilakukan oleh Abdul Rohim di *channel* Muallimin BU. Pengajian ini juga sama dengan sebelumnya yakni membacakan seluruh teks *nadham* dan juga syarahnya yang berbahasa Arab dari kitab dan

⁴³ Wawancara dengan KH. Abdul Rohim oleh Zainal Abidin pada tanggal 25 Agustus 2023.

⁴⁴ Ali Ba'alawy, (*Eps 1*) *Ngaji Nahjut taisir | KH. Sholahuddin Munshif | Senin 29 Mei 2023*, diunggah pada 29 Mei 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=DOsbv-D4rk8> diakses pada 2 Januari 2024.

dijelaskan atau dimaknai dengan bahasa Jawa khas pesantren.⁴⁵ Terakhir ada juga pengajian kitab *Madhraf al-Basyir* karya KH. Baedlowie Sirodj yang dilakukan oleh M. Shofin Sugito melalui *channel* INC TV. Kajian kitab ini dibacakan seluruh teks *nadham* dan juga syarahnya namun dijelaskan dengan bahasa Indonesia.⁴⁶

Berbagai proses di atas dapat disimpulkan bahwa tradisi syarah *Manzhûmah at-Tafsîr Az-Zamzamî* hidup dengan berbagai interaksi mulai adanya fungsi sebagai bahan ajar saja, kemudian berkembang dengan adanya penulisan *syarah* baru dan terakhir adanya pengajaran/pembacaan/pengajian menggunakan *syarah* baru tersebut. Meski demikian, riset ini akan menggali lebih lanjut interaksi pensyarah Indonesia dengan *Manzhûmah at-Tafsîr Az-Zamzamî* melalui karya-karya tulis mereka.

C. Mengutip As-Suyûthî dengan Proporsional

Subbab ini masih melanjutkan uraian momen objektivasi dalam tradisi *syarah Manzhûmah at-Tafsîr Az-Zamzami*, bagaimana sebenarnya para pensyarah Indonesia ini berinteraksi dengan dunia sosio-kultural '*ulûm Al-Qur'an*', khususnya dalam mengutip As-Suyûthî. Perlu diingat kembali bahwa *Syarah Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzami* adalah karya alih genre dari karya prosa As-Suyûthî yang berjudul *An-Niqayah* dalam pembahasan ilmu tafsir menjadi syair *nadham*. Selain itu, pentingnya pembahasan ini juga dilandasi kenyataan dalam studi '*ulûm Al-Qur'an*', bahwa As-Suyûthî merupakan tokoh yang fenomenal. Di satu sisi ia diapresiasi dengan baik, namun di sisi lain ia juga mendapatkan kritikan pedas.⁴⁷

Alasan tersebut menguatkan betapa pentingnya melihat momen objektivasi secara khusus terhadap pengutipan As-Suyûthî. Untuk menjawab

⁴⁵ Muallimin BU, *Kajian Kitab Shofwat al-Bashir bi Syarh Manzhumat at-Tafsir - H. Abdul Rohim, SH, M.Si. (Eps 1)*, disiarkan secara langsung (*live streaming*) pada 25 Agustus 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=zAYBfCEBXh0&t=4s> diakses pada 2 Januari 2024.

⁴⁶ INC TV, *NGAJI RAMADHAN 1444 H Eps 1 : KITAB ILMU TAFSIR : Karya KH. Baidlowie Sirodj*, disiarkan secara langsung (*live streaming*) pada 23 Maret 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=EFWeyTKBEiQ&t=23s> diakses pada 2 Januari 2024.

⁴⁷ Nablur Rahman Annibras menuliskan perdebatan itu, baik yang mengapresiasi maupun mengkritik. Salah satu contoh mengapresiasi adalah Ibnu Uqailah Al-Makkîy atau Ibnu Aqîlah (ada dua penyebutan, namun penulis menyetujui Ibnu Aqîlah). Ia menulis kitab tebal dengan judul *Al-Ihsân wa Az-Ziyâdah* yang terinspirasi dari As-Suyûthî, dalam versi cetaknya bisa mencapai 10 jilid. Sementara salah satu yang mengkritik adalah As-Sakhawîy yang menilai *Al-Itqân* adalah karya jiplakan dari Az-Zarkasyî. Selain itu, Annibras juga menunjukkan pendapat Mohammed Arkoun atas As-Suyûthî yang menilai karya *Al-Itqân* membuat studi '*ulûm Al-Qur'an*' tidak berkembang. Lebih lanjut baca, Nablur Rahman Annibras, *Gebealogi Intelektual Al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur'an Karya Jalâhuddîn As-Suyûthî*. Disertasi S3 Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, (belum diterbitkan) 2022, hal. 209.

ini, penulis mengeksplorasi salah satu contoh bagaimana para pensyarah ini menyajikan suatu pembahasan. Kali ini contoh pembahasan dalam bab *makkiyah* dan *madaniyah* akan ditampilkan, karena tema ini masyhur dibahas dalam kajian '*ulûm Al-Qur'an*, sehingga memungkinkan adanya penyajian *syarah* yang eksploratif.

Sayyid Muhsin Al-Musawa menilai bahwa pendapat paling sah terkait *makkiyah* dan *madaniyah* yaitu sebagai klasifikasi surah Al-Qur'an berdasarkan sebelum atau sesudah hijrah Nabi. Surah yang turun sebelum Nabi Muhammad Saw. hijrah disebut *makkiyah* sementara ayat yang turun setelah hijrah disebut *madaniyah*. Adapun klasifikasi berdasarkan tempat turunnya adalah pendapat yang juga disepakati oleh sebagian ulama. Artinya ayat yang turun saat di Mekkah disebut *makkiyah* dan ayat yang turun di Madinah disebut *madaniyah*, dengan pengertian yang kedua ini, maka ada ayat *wâsithah* (di tengah-tengah) yang tidak disebut sebagai *makkiyah* dan *madaniyah*. Disebutkan bahwa ada 29 surah yang termasuk *madaniyah* dan 85 termasuk *makkiyah*.⁴⁸

Sayyid Muhsin sebenarnya menampilkan beberapa pendapat lain terkait beberapa surah yang *ikhtilaf*, namun ia memegang betul pendapat yang telah disebutkan oleh As-Suyûthî dalam *An-Nuqâyah* dan *At-Tahbîr*. Ia kemudian menambahkan catatan (*fâidah*) sebagaimana pendapat As-Shâwî, bahwa setiap surah Al-Qur'an terbagi menjadi 4 pembagian: 1) surah yang ada *nâsikh mansûkh*-nya, berjumlah 25 surah; 2) surah yang ada *mansûkh*-nya saja, berjumlah 40 surah; 3) surah yang ada *nâsikh*-nya saja, berjumlah 6 surah; dan 4) surah yang tidak ada *nâsikh mansûkh*-nya, berjumlah 43 surah.⁴⁹ Selanjutnya, *syarah-syarah* setelah Sayyid Muhsin Al-Musawa akan dibandingkan dengan *syarah* pertama ini, untuk melihat tradisi genealogis dalam *syarah* ini.

Bisri Mustofa menyampaikan hal yang hampir sama dengan Sayyid Muhsin Al-Musawa, khususnya terkait definisi *makkiyah* dan *madaniyah* berdasarkan sebelum dan sesudah hijrah. Setelah itu ia juga menyebutkan pendapat lainnya, bahwa *makkiyah* dan *madaniyah* berkaitan dengan daerah dimana turunnya ayat, sehingga ada ayat yang *wasithah*, yakni tidak *makkiyah* dan *madaniyyah*. Hal yang membedakan dengan penjelasan Sayyid Muhsin adalah penjelasan soal perbedaan berapa jumlah ayat surah yang masuk *madaniyyah*. Di sini, Bisri Mustofa menyebutkan ada yang berpendapat 20 surah seperti pendapat Al-Bulqini, 33 surah dan ada juga yang 29 seperti pendapat Jalâluddîn As-Suyûthî (pendapat inilah yang kemudian disebutkan

⁴⁸ Sayyid Muhsin Al-Musawwa, *Nahju at-Taisir...*, hal. 36.

⁴⁹ Sayyid Muhsin Al-Musawwa, *Nahju at-Taisir...*, hal. 36.

lebih rinci). Selain itu juga ditambahkan dengan penjelasan tambahan terkait 33 surah.⁵⁰

Kemudian Baedlowie Sirodj menyampaikan penjelasan serupa dengan Sayyid Muhsin Al-Musawa. Secara redaksi dan substansi, apa yang disampaikan banyak yang sama. Hal-hal yang sama seperti definisi *makkiyah* dan *madaniyah*, jumlah surah *makkiyah* dan *madaniyah*, hingga pengutipan As-Suyûthî dan As-Shâwî. Tetapi, Baedlowie Sirodj menambah beberapa keterangan. Misalnya saat membahas pendapat *makkiyah* dan *madaniyah* berkaitan dengan daerah dimana turunnya ayat. Ia menambahkan keterangan, meskipun setelah hijrah kalau ayat turun di Makkah maka akan disebut *makkiyah*, dan ayat yang turun di Madinah walau belum hijrah tetap disebut *madaniyah*.⁵¹

Selanjutnya Sya'roni Ahmadi menampilkan penjelasan yang lebih ringkas dari Sayyid Muhsin Al-Musawa. Terkait definisi *makkiyah* dan *madaniyah*, surah *wâsithah*, hingga penyebutan beberapa pendapat soal jumlah surah *makkiyah* dan *madaniyah*. Setelah hal ini, penjelasan yang ditampilkan mirip dengan penjelasan Bisri Mustofa termasuk soal mengutip Al-Bulqini dan As-Suyuthi. Meski pada akhirnya Ahmadi menjabarkan nama-nama surah yang tergolong *madaniyah* merujuk pendapat Jalâluddîn As-Suyûthî yang menyebut ada 29 surah. Ditambah adanya keterangan empat surah lainnya bagi yang berpendapat surah *madaniyah* itu 33 surah.⁵²

Selanjutnya, penjelasan dari tim penulis Madrasah Tambakberas dalam *Mozaik Ilmu Tafsir. Syarah* ini menyajikan penjelasan yang lebih lengkap. Di permulaan, penjelasannya sama dengan apa yang disampaikan oleh Sayyid Muhsin Al-Musawa, meski dengan struktur dan redaksi yang berbeda. Sebagai satu-satunya *syarah* yang berbahasa Indonesia, buku ini dilengkapi terjemahan hadits riwayat Utsman bin Sa'ad Ar-Razi⁵³ sebagaimana dikutip oleh As-Suyûthî dalam *Al-Itqân*-nya yang menjelaskan definisi *makkiyah* dan *madaniyah*. Buku ini kemudian menyebutkan pendapat yang berbeda, bahwa dari segi tempat turunnya, surah *makkiyah* juga meliputi daerah-daerah sekitar Makkah. Begitu pun surah *madaniyah* yang melingkupi daerah sekitar Madinah. Selanjutnya dari segi sasaran, ayat *makkiyah* ditujukan untuk orang Makkah dan ayat *madaniyah* ditujukan untuk orang Madinah.⁵⁴

⁵⁰ Bisri Mustofa, *Al-Iksir fi Tarjamah Nadhm 'Ilmi at-Tafsir...*, hal.13.

⁵¹ Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyîr...*, hal. 10-11.

⁵² Muhammad Sya'roni Ahmadi, *Tashrîh al-Yasîr fi 'Ilmi At-Tafsîr...*, hal. 11.

⁵³ Hadits yang diriwayatkan dari Utsman bin Sa'ad Ar-Razi berbunyi, “*Surah Makkiyah ialah surah yang turun pada saat Nabi berada di Makkah, dan dalam perjalanan menuju Madinah sebelum Nabi sampai di Madinah (dari arah Makkah). Sedangkan surah Madaniyah ialah surah yang turun di perjalanan setelah Nabi sampai di Madinah.*”

⁵⁴ Afsheena, *Mozaik Ilmu Tafsir, ...*, hal. 14-15.

Penjelasan yang berbeda selanjutnya adalah terkait cara para ulama menentukan pembagian surah *makkiyah* dan *madaniyah*. Disebutkan ada dua cara untuk menentukannya, pertama disebut *sima'i naqli* yang berarti bersandar pada hadis Nabi dan qaul sahabat yang menjadi saksi turunnya ayat Al-Qur'an. Cara kedua disebut *qiyasi ijthadi* yang berarti melakukan qiyas hasil ijthad dengan menganalisis ciri-ciri surah *makkiyah* dan *madaniyah*. Dua cara ini dikutip dari uraian Mudzakir As dalam bukunya *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Dari referensi inilah, *syarah* ini juga menampilkan faidah mengetahui *makkiyah* dan *madaniyah*. Ada tiga faidah yang disebutkan, pertama sebagai alat bantu dalam menafsirkan Al-Qur'an, kedua meresapi gaya bahasa Al-Qur'an dan bisa digunakan untuk metode dakwah, ketiga mengetahui sejarah hidup Rasulullah Saw. melalui ayat-ayat Al-Qur'an.⁵⁵

Terakhir penjelasan dari Abdul Rohim dalam *Shafwat al-Bashîr*. Ia menyajikan definisi *makkiyah* dan *madaniyah* dari tiga aspek yang berbeda. *Pertama*, dilihat dari aspek waktu turunnya. Hal ini sama dengan penjelasan Sayyid Muhsin Al-Musawa sebagai pendapat atau definisi yang paling masyhur. *Kedua*, dilihat dari aspek sasaran yang diajak bicara. Surah-surah *makkiyah* memiliki sasaran bicara terhadap penduduk Mekkah, dan surah-surah *madaniyah* memiliki sasaran bicara terhadap penduduk Madinah. *Ketiga*, dari segi tempat turunnya ayat. Penjelasan aspek ketiga ini hampir sama dengan penjelasan Sayyid Muhsin Musawa bahwa ketika Rasulullah bepergian dan turun surah atau ayat maka kedudukan *makkiyah* atau *madaniyah* tidaklah mutlak.⁵⁶

Tentu ada hal yang sama dan berbeda antara karya Abdul Rohim dan Sayyid Muhsin Al-Musawa. Hal yang sama adalah kedua penulis ini menampilkan kedudukan *i'rab* suatu *lafadz* dalam *nadham*. Sementara hal yang berbeda dari Abdul Rohim adalah penyajian informasi tambahan yang lebih luas. Abdul Rohim menjelaskan makna *nadham*, dan memberikan pengertian sebagai pengantar dengan desain tata letak yang mudah dipahami, dan menjelaskan keterangan tambahan. Adapun keterangan tambahan itu meliputi pembahasan berikut. *Pertama*, terkait pentingnya ilmu *makkiyah* dan *madaniyah*. *Kedua*, tentang metode mengetahui *makkiyah* dan *madaniyah*. *Ketiga*, ciri-ciri dan keistimewaan *surah makkiyah*. *Keempat*, ciri-ciri dan keistimewaan *surah madaniyah*. Penjelasan seperti ini menunjukkan adanya upaya melengkapi penjelasan oleh Abdul Rohim terhadap syarah-syarah sebelumnya. Secara umum dalam pembahasan *makkiyah* dan *madaniyah*, Rohim selain menjelaskan perspektif As-Suyuthî juga mengutip dari ulama-ulama lainnya. Beberapa nama lain itu adalah Az-Zarkasyi dalam *Al-Burhan fi 'ulûm Al-Qur'an*, Abdul Karim ibn Abdullah Al-Khudhair dalam *Rughbah*

⁵⁵ Afsheena, *Mozaik Ilmu Tafsir*, ..., hal. 16-18.

⁵⁶ Abdul Rohîm, *Shafwat al-Bashîr*, ..., hal. 30-33.

at-Taisîr, Sayyid Alwi ibn Sayyid Abbas Al-Malikî dalam *Faidh al-Khabîr*, Fahd ibn Abdur Rahman dalam *Dirâsât fî 'Ulûm Al-Qur'an Al-Karîm*, dan Nûruddin 'Itr dalam *'Ulûm Al-Qur'an Al-Karîm*.⁵⁷

Setelah diuraikan ragam penjelasan dari pensyarah-pensyarah tersebut, nampak betapa peran As-Suyûthî sangatlah besar sehingga setiap pensyarah mengutipnya dan memang tidak mungkin akan dilepaskan begitu saja. Setelah melihat banyak penjelasan dari enam syarah tersebut, kenyataannya As-Suyûthî bukanlah rujukan tunggal. Para pensyarah itu memberikan penjelasan yang lebih luas misalnya dengan mengutip Al-Bulqinî, Az-Zarkasyi, As-Shawî, Mudzakir As, Abdul Karim ibn Abdullah Al-Khudhair, Sayyid Alwi ibn Sayyid Abbas Al-Malikî, Fahd ibn Abdur Rahman, dan Nûruddin 'Itr. Ini menunjukkan bahwa para pensyarah itu mengutip As-Suyûthî dengan proporsional.⁵⁸

Tabel IV.2. Persebaran Rujukan dalam Pembahasan *Makkiyah* dan *Madaniyah*

Nama Rujukan	Nama Pensyarah					
	Sayyid Muhsin	Bisri Mustofa	Baedlowie Sirodj	Sya'roni Ahmadi	Tim Tambak beras	Abdul Rohim
As-Suyûthî	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Al-Bulqinî		✓		✓		
Az-Zarkasyi						✓
As-Shawî	✓		✓			
Mudzakir As					✓	
Abdul Karim ibn Abdullah Al-Khudhair						✓
Sayyid Alwi ibn						✓

⁵⁷ Abdul Rohîm, *Shafwat al-Bashîr*,... , hal. 31-35.

⁵⁸ Sayyid Muhsin Al-Musawwa, *Nahju at-Taisîr*..., hal. 36; Bisri Mustofa, *Al-Iksîr fî Tarjamah Nadhm 'Ilmi at-Tafsîr*..., hal. 13; Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyîr*..., hal. 10-11; Muhammad Sya'roni Ahmadi, *Tashrîh al-Yasîr fî 'Ilmi At-Tafsîr*..., hal. 11; Afsheena, *Mozaik Ilmu Tafsîr*,..., hal. 14-15; Abdul Rohîm, *Shafwat al-Bashîr*... , hal. 31-35.

Sayyid Abbas Al- Malikî						
Fahd ibn Abdur Rahman						✓
Nûruddin 'Itr						✓

Ada relasi menarik yang ingin ditunjukkan para pensyarah melalui sitasi atau perujukan ini. Mereka menghadirkan pendapat ulama selain As-Suyuthi, baik yang menguatkan pendapat As-Suyûthî atau yang berbeda dengannya atau bahkan pendapat yang bersifat tambahan. Para pensyarah menulis tidak di ruang hampa, apalagi di abad ke-20 hingga ke-21. Mereka menulis dengan bacaan yang semakin melimpah, mereka memiliki otoritas untuk memasukkan atau tidak dari referensi yang mereka baca sebelum menulis *syarah*. Dalam perspektif tradisi genealogis, ada dua konteks yang melingkupi, pertama adalah konteks umum meliputi konteks politik, sosio-kultural dan lain sebagainya (hal ini sudah dibahas di bab tiga). Kedua adalah konteks sinoptik yang melingkupi internal tradisi *syarah*.⁵⁹ Konteks sinoptik dibuktikan dalam subbab ini, bahwa bagi para pensyarah, penjelasan mereka lebih artikulatif dengan mengutip karya *'ulûm Al-Qur'an* atau tafsir yang mendukung argumentasi mereka. Artinya, bukan hanya rujukan tunggal terhadap karya-karya As-Suyuthi. Kenyataan ini menjadi bukti bahwa dalam tradisi *syarah* di bidang *'ulûm Al-Qur'an*, konteks sinoptik tidak semata-mata hanya merujuk syarah-syarah sebelumnya saja. Konteks sinoptik tersebut cenderung lebih sempit ruangnya, sehingga para pensyarah memanfaatkan ekosistem *'ulûm Al-Qur'an* yang lebih luas tanpa dibatasi bentuk tulisannya, yang terpenting adalah mendukung argumen mereka dan menjadi bahan penjelasan.

D. Repetisi dalam Tradisi Syarah Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzami

Repetisi dan tidak ilmiah merupakan problem yang ingin ditelusuri lebih jelas dalam subbab ini. Nasr Hamid Abu Zaid dan Jajang A. Rohmana mengungkapkan *'ulûm Al-Qur'an* mengalami stagnasi kajian. Nasr Hamid menegaskan bahwa standar ilmiah suatu karya harus memenuhi syarat keobjektifan dan autentisitas yang tidak hanya menukil atau menyederhanakan

⁵⁹ Walid A. Saleh, *The Formation of The Classical Tafsîr Tradition: The Qur'ân Commentary of al-Tha'labî (d. 427/1035)* (Leiden - Boston: Brill, 2004), hal. 11; Fadhli Lukman, "Menjadi Sejarawan Tafsir: Beberapa Asumsi Metodologis Penelitian Tafsir Indonesia," dalam Mahbub Ghazali (ed.) *Dialaketa Keilmuan Ushuluddin: Epistemologi, Diskursus & Praksis*, Yogyakarta: Q-Media, 2021, hal. 80.

saja.⁶⁰ Sementara Rohmana menyebut ada banyak problem yang melingkupi *'ulûm Al-Qur'an*, salah satu di antara problem yang disebutkan yaitu umat muslim banyak yang menganggap ilmu ini telah matang dan mapan, sehingga sulit untuk dikritik.⁶¹ Adapun Nurcholis Madjid mengkritik karya berbentuk *syarah* atau *hasyiyah* yang menyebabkan tradisi intelektual tidak berkembang.⁶² Dari kritikan-kritikan tersebut, jawaban atas tradisi *syarah Manzûmah At-Tafsîr* Az-Zamzami perlu diungkapkan melalui bagian dari momen objektivasi.

Untuk membahas ini, penulis ingin mengambil contoh pada penulisan *syarah* yang meliputi aspek substansi dan redaksi. Adapun tema yang akan dijelaskan yakni larangan penerjemahan Al-Qur'an. Pembahasan ini menarik untuk dilihat lebih lanjut karena berpotensi adanya diskursus baru di tengah maraknya karya terjemahan Al-Qur'an saat ini. Berikut adalah uraiannya:

1. Aspek Substansi

Az-Zamzami dalam *Manzûmah Tafsîr* menyebutkan bahwa haram membaca Al-Qur'an dengan menggunakan *lafadh* selain Arab, begitu pula menggunakan terjemahannya.⁶³ Hal inilah yang dijelaskan lebih lanjut oleh para penerjemahnya. Sayyid Muhsin Al-Musawa dalam *Nahju at-Taisir* mengungkapkan bahwa membaca Al-Qur'an selain menggunakan bahasa Arab meskipun bisa tepat seperti terjemah itu hukumnya haram. Karena membaca terjemah itu menghilangkan *i'jaz* Al-Qur'an. Ada keterangan lanjutan yakni, orang yang tidak bisa membaca Al-Qur'an dengan bahasa Arab sama sekali namun karena ada kewajiban shalat maka diperbolehkan membaca terjemah dzikir-dzikir saja, namun tetap tidak boleh membaca terjemah Al-Qur'an misalnya untuk surat Al-Fatihah.⁶⁴

*Syarah*an (uraian) yang sama juga disampaikan oleh Bisri Mustofa, bahwa membaca Al-Qur'an selain Bahasa Arab meskipun bisa tepat secara arti (yaitu yang disebut terjemah) itu hukumnya haram. Karena membaca terjemah Al-Qur'an itu dapat menghilangkan *i'jaz* Al-Qur'an (kemukjizatan Al-Qur'an). Orang yang tidak bisa membaca Al-Qur'an dengan bahasa Arab sama sekali, namun karena ada kewajiban shalat maka diharuskan membaca

⁶⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fî Ulûm Al-Qur'ân*, ..., hal. 4.

⁶¹ Jajang A. Rohmana, "Rekonstruksi Ilmu-Ilmu Keislaman: Problematika Ontologis dan Historis Ulum Al-Qur'an," ..., hal. 49.

⁶² Nurcholish Madjid, "Tradisi *Syarah* dan *Hasyiyah* dalam Fiqih dan Masalah Stagnasi Pemikiran Islam", dalam Budhy Munawar-Rahman (ed.) *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*. Jakarta: Nurcholish Madjid Society, 2019, hal. 1525

⁶³ Afsheena. *Mozaik Ilmu Tafsir*. Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2020, hal. 9.

⁶⁴ Sayyid Muhsin Al-Musawwa, *Nahju at-Taisir*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba'ah, t.th, hal. 23.

terjemah dzikir-dzikir saja, dan tetap tidak boleh membaca terjemah Al-Qur'an (Al-Fatihah).⁶⁵

Uraian yang sama juga dituliskan oleh Baedlowi Sirodj, bahwa membaca Al-Qur'an selain menggunakan bahasa Arab meskipun bisa tepat artinya seperti terjemah itu hukumnya haram. Hal ini dikarenakan membaca terjemah itu menghilangkan *i'jaz* Al-Qur'an. Orang yang tidak bisa membaca Al-Qur'an dengan bahasa Arab sama sekali, namun karena ada kewajiban shalat maka diharuskan membaca terjemah dzikir-dzikir saja. Walaupun begitu, tetap tidak boleh membaca terjemah Al-Qur'an (Al-Fatihah) di waktu shalat. Selanjutnya, Baedlowie memberikan penjelasan mengenai perbedaan terjemah, tafsir, dan takwil. Terjemah merupakan penjelasan kalimat atau suatu bahasa dengan bahasa lainnya. Sementara tafsir yaitu penjelasan atas Firman Allah SWT atau Rasulullah atau *atsar*, kaidah-kaidah sastra dan rasionalitas. Adapun ta'wil adalah jika ada kemungkinan pemaknaan atas Firman Allah SWT, maka perlu membatasi terhadap sebagian makna yang terlampaui jauh. Contohnya pada ayat: *wa yabqâ wajhu rabbika* (QS. Ar-Rahmân: 27). Dalam ayat ini ada kata wajhu yang secara harfiyah bermakna wajah, maka di sini berlaku takwil yang berarti memberikan kemungkinan makna atas kemustahilan makna awal, maka *wajhu* yang dimaksud adalah Zat Allah.⁶⁶

Hal serupa disampaikan Sya'roni Ahmadi dalam *At-Tashrîh Al-Yasîr*, bahwa membaca Al-Qur'an dengan bahasa '*ajam* (selain bahasa Arab) merupakan hal yang haram. Hal ini disebabkan dapat menghilangkan kemukjizatannya yang turun terhadap Al-Qur'an. Oleh karena itu, orang yang tidak bisa membaca Al-Qur'an dengan bahasa Arab sama sekali, namun karena ada kewajiban shalat maka boleh membaca terjemahan dzikir-dzikir, dan tetap tidak boleh membaca terjemah Al-Qur'an dalam shalat.⁶⁷

Sementara menurut penulis dari Madrasah Tambakberas bahwa haram membaca Al-Qur'an dengan menggunakan lafadz selain bahasa Arab, begitu pun menerjemahkannya. Hal ini disebabkan bahwa kemukjizatan Al-Qur'an itu hanya berlaku dengan bahasa Arab. Jika dialihkan ke bahasa '*ajam*, maka bukan lagi Al-Qur'an dan tidak lagi menunjukkan kemukjizatan. Tidak ada penjelasan lebih lanjut apakah ini berlaku untuk apapun kondisinya atau dalam keadaan tertentu.

Kemudian buku ini juga menjelaskan dua pendapat soal hukum membaca Al-Qur'an dengan selain bahasa Arab khusus dalam shalat. Hukum

⁶⁵ Bisri Mustofa, *Al-Iksîr fî Tarjamah Nadhm 'Ilmi at-Tafsîr*, Semarang: Karya Toha Putra, 1960, hal. 9.

⁶⁶ Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyîr*, Pati: Yayasan Salafiyah Kajen Pati, 1971, hal. 8.

⁶⁷ Muhammad Sya'roni Ahmadi, *Tashrîh al-Yasîr fî 'Ilmi At-Tafsîr*, t.tp: t.p, t.th. hal. 8.

pertama yang disampaikan adalah boleh berbahasa selain Arab, baik boleh secara mutlak atau jika dalam keadaan darurat. Diperbolehkannya mutlak atau ketika keadaan darurat ini berdasarkan pendapat Abu Hanifah dan para sahabatnya. Bagi Abu Hanifah boleh membaca Al-Qur'an dengan bahasa Persia dalam shalat. Sementara Abu Yusuf dan Muhammad bin Husain, dua sahabat Abu Hanifah menyebutkan hanya boleh dalam keadaan darurat, dari pada meninggalkan bacaan dalam shalat. Hukum ini hanyalah sikap untuk meringankan beban seseorang, dan mereka tetap berpendapat bahwa terjemahan Al-Qur'an bukanlah Al-Qur'an. Selanjutnya penulis dari Madrasah Tambakberas menyebut hukum kedua yaitu haram membaca Al-Qur'an dengan bahasa selain bahasa Arab dalam shalat. Pendapat ini merupakan pendapat mayoritas ahli fiqih baik dari kalangan Malikiyyah, Syafi'iyyah dan Hanabilah.⁶⁸

Adapun pendapat Abdul Rahim dalam *Shafwat al-Bashîr* yaitu haramnya membaca terjemah Al-Qur'an dalam ibadah shalat. selain itu, terjemah Al-Qur'an juga akan menghilangkan *i'jaz* Al-Qur'an. Orang yang tidak bisa membaca Al-Qur'an dengan bahasa Arab sama sekali, namun karena ada kewajiban shalat maka boleh membaca dzikir-dzikir lain yang bisa diterjemahkan. Hanya saja tetap tidak boleh membaca terjemah Al-Qur'an (seperti Al-Fatihah) dalam shalat. Di sini Abdul Rahim menunjukkan hadis diperbolehkannya membaca terjemah dzikir-dzikir untuk mengganti surah Al-Qur'an dalam shalat jika seseorang kesulitan berbahasa Arab. Tidak berhenti di situ, terjemah Al-Qur'an oleh Abdul Rahim juga diulas lebih lanjut. Ada dua bentuk terjemah Al-Qur'an, pertama adalah terjemah maknawiyah dan kedua adalah terjemah harfiyah. Terjemah maknawiyah menurutnya tidaklah dilarang, terlebih yang menerjemahkan adalah orang yang terpercaya keilmuannya. Bahkan ini dianjurkan secara syariat karena Al-Qur'an turun kepada manusia seluruhnya (bukan hanya orang Arab) dan terjemah maknawiyah ke bahasa pembaca yang beragam itu memudahkan pemahaman dan pembelajaran. Adapun terjemah harfiyah menurutnya tidak sah karena terjemah seperti ini rentan pereduksian makna. Seperti definisinya, terjemah harfiyah adalah penggantian makna dari suatu kata sumber ke kata dalam bahasa sasaran. Model terjemah harfiyah seperti ini memiliki kekurangan dan memungkinkan akan adanya perubahan makna.⁶⁹

2. Aspek Redaksi

⁶⁸ Afsheena. *Mozaik Ilmu Tafsir*. Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2020, hal. 10-11.

⁶⁹ Abdur Rahîm, *Shafwatul Bashîr*, Depok: Maktabah At-Turmusî, 2022, hal. 27.

Aspek redaksi akan mudah dipahami dengan bantuan tabel yang dipaparkan. Dalam tabel ini dicantumkan satu bait *nadham* terkait larangan terjemahan Al-Qur'an.

Tabel IV.3. Redaksi Berdasarkan Enam Pensyarah

No.	بغير لفظ العربي تحرم # قراءة وأن به يترجم	
	Nama Pensyarah	Redaksi Syarah
1.	Sayyid Muhsin	<p>(بغير لفظ العربي) الظرف متعلق بقوله قراءة (تحرم قراءة) بالرفع فاعل اى قراءة القرآن (وأن به يترجم) بفتح الهمزة والمصدر المنسبك عطف على بغير لفظ العربي عطف تفسير. والمعنى تحرم قراءة القران بغير لفظ العربي، و بالمترجم به، لأنه يذهب إعجازه الذي انزل له، ولهذا يترجم للعاجز عن الذكر فى الصلاة، ولا يترجم عن القران ، بل ينتقل الى قراءة بدله.</p> <p>((فائدة)) الفرق بين الترجمة والتفسير والتأويل: ان الترجمة: هو تبين الكلام او اللغة بلغة اخرى كما قيل: ومن يفسر لغة بلغة # مترجم عند اهيل اللغة⁷⁰</p>
2.	Bisri Mustofa	<p>ماچا القران ععثو بحاسا لىانى عرب سنجان بيصا فاس (ايا ايكو كع دى سبوت ترجمة) ايكو حكومي حرام. جلاران ماچا القران روبا ترجمة ايكو عيلاعاكى اعجازى القران. مولانى افما انا اووع صلاة. ببارفيسان اورا بيصا عوجفكاكى تمبوع عرب. لن كافكصا ماچا</p>

⁷⁰ Sayyid Muhsin Al-Musawwa, *Nahju at-Taisir*, ..., hal. 23-24

		ترجمة. ايكو ووع كودو ماچا ترجمهى اذكار. اورا كنا ماچا ترجمهى القران (الفاتحة) ⁷¹ .
3.	Baedlowie Sirodj	(بغير لفظ العربي) الجار والمجرور متعلق بقوله قراءة (تحرم قراءة) مرفوع فاعل اى قراءة القرآن (وأن به يترجم) بهمزة مفتوحة والمصدر المنسبك عطف على بغير لفظ العربي عطف تفسير والمراد تحرم قراءة القرآن بغير لفظ العربي اى و بالمترجم به لأنه يذهب الاعجاز الذي انزل له ولهذا يترجم العاجز عن الاذكار فى الصلاة ولا يترجم عن القران بل ينتقل الى البديل. (فائدة) الفرق بين الترجمة والتفسير والتأويل ان الترجمة هي تبين الكلام او اللغة بلغة اخرى كما قيل: ومن يفسر لغة بلغة # مترجم عند اهيل اللغة ⁷²
4.	Sya'roni Ahmadi	يعنى: (١) تحرم قراءة القرآن بالعجمية (باللسان غير العربي) لأنه يذهب اعجازه الذي انزل له ؛ ولهذا يترجم العاجز عن الاذكار فى الصلاة ولا يترجم عن القران بل ينتقل الى البديل. ⁷³
5.	Tim Tambakberas	Haram membaca Al-Qur'an dengan menggunakan lafadz selain lafadz Arab, begitu pula menggunakan terjemahannya. Karena dapat menghilangkan kemukjizatan

⁷¹ Bisri Mustofa, *Al-Iksir fi Tarjamah Nadhm 'Ilmi at-Tafsir*, ..., hal. 9-10.

⁷² Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyir*, ..., hal. 8.

⁷³ Muhammad Sya'roni Ahmadi, *Tashrīh al-Yasir fi 'Ilmi At-Tafsir*, ..., hal. 8.

		<p>Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. Al-Qadhi Abu Bakar berkata: "Penjelasan dan kemukjizatan Al-Qur'an itu hanya berlaku dengan bahasa Arab. Andaikata Al-Qur'an dialihkan ke selain bahasa Arab, tentu bukan lagi Al-Qur'an, bukan lagi penjelasan, dan tidak lagi menunjukkan kemukjizatan."</p> <p>Para ulama berbeda pendapat terkait membaca Al-Qur'an dengan selain bahasa Arab di dalam shalat.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Boleh, secara mutlak atau ketika bisa membaca bahasa Arab. Ini merupakan pendapat madzhab Hanafi. Pendapat ini diriwayatkan Abu Hanifah. Ia berpendapat bolehnya membaca dengan bahasa Persia dalam shalat. Dua sahabat Abu Hanifah, (yakni) Abu Yusuf dan Muhammad bin Husain membatasi pendapat ini, yaitu dalam konteks darurat.... 2. Tidak boleh, dan shalat dengan bacaan seperti ini tidak sah. Ini merupakan pendapat mayoritas ahli fiqih, Malikiyyah, Syafiiyyah dan Hanabilah.⁷⁴
6.	Abdul Rohim	<p>(بغير لفظ العربي) متعلق بقوله قراءة (تحرم) فعل مضارع (قراءة) مرفوع فاعل اى قراءة القرآن (وأن) أي: ويجرم أن يترجم القران (به) أي: غير لفظ العربي (يترجم) فعل تفسير .</p>

⁷⁴ Afsheena. *Mozaik Ilmu Tafsir*. Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2020, hal. 10-11.

	<p>تحرم قراءة بغير اللغة العربية لأن القصد من القرآن اللفظ و النظم، و ذلك لا يوجد في غير اللغة العربية. والمسلم إذا قرأه بغير العربية لم تكن قراءته قرانا واما ترجمة القرآن إلى غير العربية فقد اصطاح العلماء على أن للترجمة نوعين: أحدهما ترجمو معاني القرآن والاخر ترجمة الحرفية. ولا مانع شرعا من ترجمة معاني القرآن الكريم إلى أي لغة اخرى بشرط أن يكون المترجم أمينا عالما بل إن ذلك مطلوب شرعا لأن القرآن العظيم نزل للناس كلهم.... وأما ترجمته الحرفية فلا تصح لأن الترجمة الحرفية معناها ذكر المرادف أو المقابل للفظ من اللغة الأخرى.....⁷⁵</p>
--	--

Tabel tersebut menunjukkan bahwa secara redaksi, para penyarah yang mutakhir tidak terpaku pada karya syarah sebelumnya. Repetisi yang muncul pun sedikit saja. Salah satu repetisi yang paling menonjol adalah karya Baedlowie Sirodj yang mirip dengan karya Sayyid Muhsin Al-Musawa. Nampak bahwa kata-kata yang disajikan telah melalui proses parafrase yang secara makna pun masih sama. Baedlowie Sirodj menerbitkan karyanya pada tahun 1971 sementara karya Sayyid Muhsin Al-Musawa tidak diketahui secara pasti waktu penerbitannya, hanya saja bisa dipastikan kalau penulisan kitab itu di tahun 1930-an, karena Sayyid Muhsin wafat pada tahun 1935. Sayangnya penulis tidak mendapatkan keterangan apapun terkait kemiripan ini, karena di kitab *Madhraf al-Basyîr* tidak dicantumkan jika Baedlowie Sirodj mengutip Sayyid Muhsin.⁷⁶

Di sisi lain, ada bukti yang menarik dalam penyajian syarah sejak tahun 1930-an hingga tahun 2022 ini. Dalam konteks pengutipan dan penyajian, dua syarah terakhir yang terbit tahun 2020 karya tim tambakberas dan karya Abdul Rohim yang terbit tahun 2022 menunjukkan syarah yang lebih artikulatif. Dua

⁷⁵ Abdul Rohîm, *Shafwatul Bashîr*, ..., hal. 27.

⁷⁶ Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyîr*, ..., hal. 8.

syarah terakhir ini mencoba menyajikan diskusi yang belum ada di syarah-syarah sebelumnya. Syarah Tim tambakberas menampilkan diskusi menarik soal diperbolehkannya sholat dengan bahasa Persia dengan mengutip pendapat Abu Hanifah.⁷⁷ Sementara Abdul Rohim menyajikan pendapat diperbolehkannya terjemahan Al-Qur'an asal tidak hanya sekadar alih bahasa, namun terjemah secara maknawi dan dengan syarat kemampuan yang mumpuni.⁷⁸ Dua wacana tersebut adalah wacana segar yang dari keempat syarah sebelumnya tidak disinggung sama sekali. Keempat syarah itu masih sama dengan pendapat yang tunggal sebagaimana kata As-Suyûthî dan Az-Zamzamî yang tegas melarang terjemahan Al-Qur'an karena menghilangkan kemukjizatan Al-Qur'an.

Tinjauan atas dua aspek di atas, baik secara substansi dan redaksi menunjukkan bahwa para penerjemah dari tahun 1930-an sampai 2022 telah melakukan inovasi, meskipun pelan-pelan. Dalam realitas tradisi *syarah*, sikap repetitif memang sulit dihindari karena adanya ketergantungan terhadap karya sebelumnya yang satu genre, serta adanya paradigma intersubjektif. Sebagaimana semangat Berger dan Luckmann dalam mengangkat pendekatan konstruksi sosial.⁷⁹

Sayyid Muhsin Al-Musawa sebagai penerjemah pertama menyajikan syarah dengan bahasa Arab dan cukup jelas dengan berbagai rujukannya.⁸⁰ Kemudian penerjemah kedua yaitu Bisri Mustofa menyajikan substansi yang mirip dengan penerjemah pertama, namun menggunakan aksara Arab pegon dan berbahasa Jawa. Sayangnya penulis tidak mendapatkan keterangan rujukan Bisri Mustofa terhadap karya Sayyid Muhsin.⁸¹ Sementara penerjemah ketiga yakni Baedlowie Sirodj menampilkan penjelasan yang secara substansi dan redaksi mirip sekali dengan karya Sayyid Muhsin, karena juga berbahasa Arab. Tapi, ia juga tidak menyebutkan bahwa ia mengutip *Nahju at-Taisir*.⁸²

Penerjemah keempat, yaitu Sya'roni Ahmadi menampilkan substansi dan redaksi yang mirip dengan karya Bisri Mustofa, namun Ahmadi menggunakan bahasa Arab yang berbeda dari Bisri Mustofa. Dalam hal ini penulis juga tidak mendapatkan informasi secara langsung dari kitabnya, apakah Ahmadi mengutip Bisri Mustofa atau tidak. Penulis juga tidak menemukan keterangan secara langsung rujukan terhadap karya Sayyid

⁷⁷ Afsheena, *Mozaik Ilmu Tafsir*, ..., hal. 10-11.

⁷⁸ Abdur Rahîm, *Shafwatul Bashîr*, ..., hal. 27.

⁷⁹ Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, diterjemahkan oleh Hasan Basari dari judul *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge*, Jakarta: LP3ES, 2012, hal. 29.

⁸⁰ Sayyid Muhsin Al-Musawwa, *Nahju at-Taisir*, ..., hal. 36.

⁸¹ Bisri Mustofa, *Al-Iksir fi Tarjamah Nadhm 'Ilmi at-Tafsir*..., hal. 13.

⁸² Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyîr*..., hal. 10-11.

Muhsin.⁸³ Pensyarah kelima yakni dari Tim Madrasah Tambakberas Jombang ‘Afsheena’ yang berbahasa Indonesia. Penulis tidak menemukan keterangan pengutipan terhadap karya pensyarah sebelumnya kecuali karya Sayyid Muhsin yang ada di bab keempat mengenai lafadz.⁸⁴ Kemudian bagi pensyarah keenam yakni Abdul Rohim, juga tidak mengutip pensyarah-pensyarah sebelumnya dari Indonesia. Ia menulis syarahnya dengan bahasa Arab dan justru mengutip *hâsyiyah Faidhul Khabîr* karya Sayyid Abbas Al-Makkî yang merupakan penjelas dari *Nahju At-Taisîr* karya Sayyid Muhsin.⁸⁵

Dari uraian semuanya, dapat disimpulkan bahwa repetisi memang ada dalam tradisi *syarah Manzhûmah At-Tafsîr* Az-Zamzami. Namun repetisi ini pensyarah dapatkan melalui sebuah pemahaman tentang ‘ulûm Al-Qur’an yang kuat, yang mereka pelajari dan dapatkan dari para agen seperti guru mereka yang memperkenalkan Az-Zamzamî atau mereka berinteraksi dengan *Manzhûmah at-Tafsîr* secara langsung. Dengan begitu, pola pemahaman ini diterima, kemudian dikonstruksi, dikonfirmasi, dan direproduksi. Pemahaman ini terus menerus diperbarui hingga menjadi kompleksitas ideologi dan rutinitas (institusi sosial) hingga ada praktik tradisi.⁸⁶

Momen eksternalisasi juga dipengaruhi oleh Lembaga besar dalam masyarakat, Frans M Parera menyebut bahwa lembaga itu adalah negara.⁸⁷ Di Indonesia, negara melalui Kementerian Agama Republik Indonesia sejak tahun 2017 menyebutkan kitab *nadhham* ini dan salah satu *syarah*-nya juga menjadi kurikulum wajib pesantren untuk Pendidikan Diniyah Formal Wustha (setingkat Sekolah Menengah Pertama). Disebutkan dalam Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum (KDSK) bahwa kitab-kitab yang digunakan merupakan kitab yang *mu’tamad* (yang diakui) dan otoritatif di pesantren. Kurikulum *Wustha* mencakup kitab *Itmâm ad-Dirayah li Qurrâ’ an Niqâyah* karya Jalaluddin As-Suyuthi (w. 911 H), kitab *Manzhûmah at-Tafsir* karya ‘Abd al-‘Azîz Az-Zamzamî (w. 976 H), kitab *Nahju at-Taysîr* karya Sayyid Muhsin al-Musawa al-Hadhrami al-Falimbani (w. 1354 H), kitab *Mawâqî’ al-‘ulûm fi Mawâqî’ an-Nujûm* karya Jalaluddin al-Bulqînî (w. 824 H), dan kitab *at-Tafsir fi Qawâ’id ‘Ilm at-Tafsir* karya Muhammad bin Sulaiman al-Kâfîji (w. 879 H).⁸⁸ Artinya, hadirnya tradisi penulisan syarah di tahun 2020 dan

⁸³ Muhammad Sya’roni Ahmadi, *Tashrîh al-Yasîr fi ‘Ilmi At-Tafsîr...*, hal. 11.

⁸⁴ Afsheena, *Mozaik Ilmu Tafsir...*, hal. 118.

⁸⁵ Abdul Rohîm, *Shafwat al-Bashîr...*, hal. 31-35.

⁸⁶ Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan...*, hal. 63, 92 dan 126.

⁸⁷ Frans M Parera, *Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber*, dalam Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan...*, hal. xxi.

⁸⁸ Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 6963 tahun 2017 tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Pendidikan Diniyah Formal Wustha, hal. 18-19.

2022 bisa disebut sebagai bagian dari interaksi para pensyarah terhadap kurikulum nasional tersebut.

Dalam perspektif Nasr Hamid, Jajang A Rohmana dan Nurcholish Madjid yang membawa paradigma pembaharu, repetisi membuktikan bahwa *'ulûm Al-Qur'an* adalah kajian yang stagnan dan tidak ilmiah. Tapi dalam perspektif Berger dan Luckmann melalui sosiologi pengetahuannya, menyebutkan bahwa repetisi tetaplah bentuk pengetahuan yang lahir secara dialektis dengan dunia sosio kultural para pensyarah sejak lama.⁸⁹ Maka tidak bisa pengetahuan hanya berpijak pada logika satu arah yang mana *'ulûm Al-Qur'an* harus dilihat dan dikritik dengan standar sang pengkritik saja. Namun dalam melihat tradisi *syarah* mutakhir, kritikan mereka terhadap *'ulûm Al-Qur'an* adalah salah satu bagian yang perlu didialektikan dengan kondisi subjektif para pensyarah baru. Artinya, ungkapan Nasr Hamid Abu Zaid, Jajang A. Rohmana dan Nurcholish Madjid adalah ungkapan yang sangat dinamis dan bisa berubah. Hal ini dibuktikan dengan adanya dua *syarah* mutakhir. Tim Tambakberas menulis *Mozaik Ilmu Tafsir* (2020) dan Abdul Rohim menulis *Shfawah al-Bashîr* (2022) dengan menampilkan adanya perubahan yang signifikan melalui penjelasan yang eksploratif. Bukti ini juga mengoreksi ungkapan Jajang A. Rohmana yang menyebut bahwa *'ulûm Al-Qur'an* diyakini banyak umat muslim sebagai studi yang telah mapan dan matang.⁹⁰ Kenyatannya, *'ulûm Al-Qur'an* masih terus didiskusikan dan umat muslim tidak mengamini ungkapan itu, termasuk masyarakat pesantren yang menjaga tradisi ini.

E. Kesan Pedagogis melalui Penyesuaian Audiens

Momen internalisasi dalam tradisi *Syarah Manzihûmah at-Tafsîr* Az-Zamzami bisa dilihat dengan adanya karya-karya syarah tersebut. *Ulûm Al-Qur'an* di dunia mereka sebelumnya telah mereka adaptasikan melalui eksternalisasi, kemudian mereka berinteraksi melalui momen objektivasi bagaimana tradisi itu terjadi. Maka internalisasinya yang merupakan *output*

⁸⁹ Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, ..., hal. 126.

⁹⁰ Dalam risetnya pada tahun 2015, Jajang A Rohmana mengutip Amin Al-Khuli dan menyatakan bahwa masyarakat muslim banyak yang meyakini *'ulûm Al-Qur'an* telah matang dan mapan (*nadhaja wa ihtaraqa*). Ungkapan Amin Al-Khulli sebenarnya bukan *nadhaja wa ihtaraqa*, melainkan *lâ nadhaja wa lâ ihtaraqa*. Ilmu tafsîr adalah bidang kajian yang belum matang dan mapan. Ungkapan ini juga sama disampaikan oleh Az-Zarkasyi. Artinya studi kajian ini masih perlu dikaji sampai kapanpun. Lebih lanjut baca Jajang A. Rohmana, "Rekonstruksi Ilmu-Ilmu Keislaman: Problematika Ontologis dan Historis Ulum Al-Qur'an," ..., hal. 49; Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdiid, Fî an-Nahw wa al-Balâgh wa at-Tafsîr wa al-Adâb*, tp.: Dar al-Ma'rifah, 1962, hal. 302. Dan Badruddin az-Zarkasyi, *Al-Mantsûr fil Qowâid Fiqhun Syâfi'iyyun*, Kuwait: Syirka Dârul Kuwait li Shahâfah, 1985, hal. 72.

dari setiap individu pelaksana tradisi adalah keseluruhan karya itu sendiri. Di sana, setiap pensyarah telah melalui proses dialektika yang kompleks secara simultan. Meskipun begitu, ada satu kesan yang bagi saya adalah bagian terpenting dalam momen internalisasi, yakni kesan pedagogis.

Kesan pedagogis dalam tradisi *Syarah Manzhûmah at-Tafsîr* Az-Zamzami adalah bukti terjadinya momen internalisasi dalam konstruksi *'ulûm Al-Qur'an* ini. Berger dan Luckmann menjelaskan bahwa internalisasi merupakan proses di mana individu mengadopsi dan menginternalisasi norma-norma, nilai-nilai, dan praktik keyakinan masyarakat sebagai bagian dari diri mereka sendiri.⁹¹ Dalam konteks ini, momen internalisasi akan menjelaskan kesan dan kesadaran para pensyarah. Momen kesadaran ini adalah bagian dari tujuan sosiologi pengetahuan Berger dan Luckmann, menurut Frans M. Parera, sosiologi pengetahuan harus bisa membedakan antara pengetahuan dan kesadaran.⁹² Pengetahuan berarti hal yang dibahas dalam momen objektivasi, sementara kesadaran ada di momen ini.

Tradisi *Syarah Manzhûmah at-Tafsîr* Az-Zamzami oleh pensyarah Indonesia mencakup dua model penggalian momen internalisasi. Pertama adalah pengakuan para pensyarah melalui mukaddimah atau pembukaan karya mereka. Kedua adalah pengakuan para pensyarah melalui penjelasan secara langsung dengan metode wawancara. Penggalian pertama diterapkan pada keenam karya *syarah*, sementara penggalian kedua diterapkan hanya pada dua karya terakhir saja yang masih dapat penulis wawancarai. Skema penggalian momen internalisasi dilakukan seperti itu karena tradisi syarah ini tidak terfokus pada tradisi pengajarannya, melainkan pada tradisinya.

Oleh karena itu, akan dijelaskan menurut tabel terlebih dahulu agar lebih memudahkan penjelasan.

Tabel IV.4. Kesan Pedagogis Berdasarkan Enam Pensyarah

No.	Nama Pensyarah	Kesan Pedagogis
1.	Sayyid Muhsin	<i>Karya ini adalah karya komentar (syarah) yang bagus dan baru atas nadham ilmu tafsir karya Abdul Aziz Az-Zamzami. Syarah ini menguraikan setiap lafadz dari nadham dan menjelaskan bagi para pelajar (yang kesulitan dalam memahaminya. Karya ini yang akan menuntun</i>

⁹¹ Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan, ...*, hal. 176 dan 222.

⁹² Frans M Parera, *Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber*, dalam Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan, ...*, hal. xviii.

		<i>pandangan pelajar itu. Sementara bagi orang yang sudah selesai belajar, karya ini bisa menjadi pengingatnya.</i> ⁹³
2.	Bisri Mustofa	<p><i>Setelah selesai menulis Tarjamah Manzhûmah Al-Bulqini, maka karya itu didistribusikan kepada mitra yang membutuhkan. Sebagai pasangannya, maka saya juga menulis Terjamah Mandhumah Ilmu Tafsir karya Az-Zamzami yang wafat tahun 963 H. Al-Faqir berterima kasih kepada yaitu KH. Zainal Abidin dari Banyuurip Alit Pekalongan yang mendorong penulisan karya ini.</i></p> <p><i>Tarjamah ini tidak dimaknai dengan makna gandel (makna antar baris) seperti biasanya. Tetapi hanya ada keterangan sedikit saja agar para pembaca tidak bosan. Harapannya, semoga Allah SWT memberikan manfaat dunia dan akhirat kepada kitab ini dan khususnya kepada saya sendiri, dan para mitra pembaca semoga menyukainya.</i>⁹⁴</p>
3.	Baedlowie Sirodj	<i>Karya ini adalah penjelasan (syarah) yang baru dan bagus atas nadham ilmu tafsir karya Abdul Aziz Az-Zamzami. Syarah ini menguraikan setiap lafadz dari nadham dan menjelaskan bagi para pelajar yang kesulitan dalam memahaminya. Karya ini yang akan menuntun pandangan pelajar itu. Sementara bagi orang yang sudah selesai belajar, karya ini bisa menjadi pengingatnya. Terkait pelajar yang dimaksud, dalam catatan kaki disebutkan bahwa Baedlowie Sirodj adalah pengasuh santri di desa Kajen, tepatnya Pesantren As-Salafiyah.</i> ⁹⁵
4.	Sya'roni Ahmadi	<i>Penjelasan ini merupakan penjelasan dan yang mudah dipahami atas Manzhûmah at-Tafsîr Az-Zamzami. Karya ini akan membantu para pelajar pemula dengan permisalan atau perbendaharaan kata yang gampang. Oleh karena itu karya ini disajikan pendek dan tidak panjang dengan nama</i>

⁹³ Sayyid Muhsin Al-Musawwa, *Nahju at-Taisir*, ..., hal. 1-2.

⁹⁴ Bisri Mustofa, *Al-Iksîr fî Tarjamah Nadhm 'Ilmi at-Tafsîr*..., hal. 2-3.

⁹⁵ Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyîr*..., hal. 2.

		<i>At-Tasrîh al-Yasîr fi 'Ilm at-Tafsîr. Kami berdoa semoga karya ini bermanfaat layaknya Manzhûmah at-Tafsîr Az-Zamzami.</i> ⁹⁶
5.	Tim Tambakberas	<p><i>Kami sebagaimana murid dimana saja, tentu ingin mempersembahkan sesuatu yang baik untuk madrasahnyanya. Tetapi bagaimanapun, setetes keilmuan ini jelas tidak akan berdampak apa-apa untuk madrasah, ia terlalu agung untuk itu. Apa yang baik dan terpuji adalah hasil yang telah ditanamkan dalam-dalam oleh guru-guru kami. Sedang semua kekurangan merupakan sebab kesalahan dan kelalaian kami semata.</i></p> <p><i>Ilmu tafsir sendiri sebenarnya fan ilmu yang amat luas. Ia menjangkau banyak bidang. Prof. Dr. Habib Quraish Shihab dalam Kaidah Tafsir menyitir pernyataan Imam al-Zarkasy dalam kitabnya, bahwa disiplin ilmu ini sangat luas, sedangkan usia terbatas. Sebelumnya sudah banyak yang menulis bidang ini. Sekarang kami ikut-ikutan terjun di lembaran ilmu tafsir yang amat luas dengan buku kecil yang amat sederhana ini. bukan saja karena umur yang terbatas, tetapi juga kemampuan, pengetahuan dan apa saja yang kami miliki.</i></p> <p><i>Akhirnya, semoga buku ini bisa bermanfaat dan membawa berkah. Menjadi amal jariyah untuk kami, guru-guru, orang tuha serta sahabat-sahabat "Afsheena". Hanya kepada Allah, kita berharap agar langkah kami disertai ridlo-Nya.</i>⁹⁷</p> <p>Salah satu penulis buku ini, Zamzama memberikan keterangan bahwa adanya penulisan buku secara kolektif berdampak pada pemahaman 'ulûm Al-Qur'an yang lebih matang. Menurutnya, proses menulis adalah proses yang mengesankan karena ia dibimbing oleh guru-guru kompeten secara serius agar karya tersebut layak terbit.⁹⁸</p>

⁹⁶ Muhammad Sya'roni Ahmadi, *Tashrîh al-Yasîr fi 'Ilmi At-Tafsîr...*, hal. 11.

⁹⁷ Afsheena, *Mozaik Ilmu Tafsir, ...*, hal. iii-v.

⁹⁸ Wawancara dengan Zamzama, salah satu tim penulis buku *Mozaik Ilmu Tafsir*, dilakukan melalui aplikasi WhatsApp pada tanggal 2 Oktober 2023.

6.	Abdul Rohim	<p><i>Syarah ringkas dan sederhana ini merupakan penjelas matn Manzhûmah at-Tafsîr Az-Zamzami Al-Makkî. Karya Manzhûmah ini telah sangat diterima oleh para santri di berbagai pesantren dan madrasah Islam (khususnya pesantren Muallimin Muallimat Bahrul Ulum Tambakberas Jombang). Para ahli ilmu itu senang dengan nadham tersebut dan masih mendorong untuk melestarikan/menghafalkan dan memahaminya, karena nadham ini berhubungan dengan Kitab Suci Al-Qur'an yang agung. Melalui nadham tersebut akan diketahui cara atau metode untuk memahami Al-Qur'an.</i></p> <p><i>Sungguh, saya memperhatikan betul penyajian syarah dengan menguraikan kata-kata yang sulit, menjelaskan kedudukan i'rab secara mudah bagi yang ingin memahami maksudnya. Selain itu juga menyajikan pengertian tema di setiap ikatan (bab), menyajikan pendapat ulama-ulama secara jelas, ada juga keterangan tambahan terkait pembahasan yang penting dengan uraian yang meluas jangkauan pemahamannya.</i></p> <p><i>Apa yang saya tulis ini tidaklah sempurna, dan terkadang kitab ini juga belum menyifati apa yang dikehendaki Az-Zamzamî. Oleh karena itu, saya berharap bagi para pembaca membantu mengoreksi karya ini jika ada kesalahan.⁹⁹</i></p> <p><i>Setelah berhasil menulis kitab ini, ia juga mengajak para guru dan pengasuh di Pesantren Tambakberas untuk menulis kitab berbahasa Arab, karena ia meyakini sebagai tradisi keilmuan pesantren yang khas. Ia juga menyebut kalau karyanya itu digunakan untuk panduan mengajar di pesantren, termasuk oleh guru-guru lainnya.</i></p> <p><i>Karena ia menulis karya syarah banyak, bukan hanya syarah Manzhûmah at-Tafsîr Az-Zamzami Al-Makkî saja. Lantas ia menyampaikan sudah beberapa karya syarahnya diubah dalam bentuk mukhtashar/ khulashah/ ringkasan untuk dikaji</i></p>
----	-------------	---

⁹⁹ Abdul Rohîm, *Shafwat al-Bashîr...*, hal. 6

		saat bulan Ramadhan dalam tradisi <i>pasaran</i> , yakni tradisi mengkhawatirkan kitab-kitab keagamaan di pesantren hanya dalam waktu bulan Ramadhan. ¹⁰⁰
--	--	--

Kesadaran yang muncul dari para pensyarah ini adalah identifikasi dirinya sendiri terhadap dunia sosio-kultural dalam tradisi *Syarah Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzami*. Mereka membicarakan dirinya sebagai bagian dari pelestari tradisi penulisan syarah. Kesadaran lain yang menjadi poin penting pembahasan adalah adanya kesan pedagogis dari seluruh karya syarah. Sayyid Muhsin melalui karya pertama *Nahju at-Taisîr* secara langsung menyebut bahwa kitab tersebut untuk pelajar pemula sebagai bahan belajar yang bagus dan bagi yang sudah selesai untuk pengingat. Penyajian dengan bahasa Arab menunjukkan karya tersebut ditujukan untuk pelajar (santri) yang sudah memahami ilmu gramatika bahasa Arab atau pelajar yang dibacakan oleh gurunya melalui pemahaman sang guru atas karya tersebut.¹⁰¹ Bisri Mustofa melalui karya *Al-Iksîr*, tidak secara langsung menyebutkan siapa sasaran audiennya sebagaimana Sayyid Muhsin yang langsung menyebut pelajar. Ia justru menyebutkan karyanya untuk para mitra, artinya segmen yang disasar Bisri jauh lebih luas. Meskipun begitu, karya Bisri ini dibatasi oleh aspek kultural. Bisri menulis dengan bahasa Jawa beraksara pegon yang hanya bisa dipahami oleh kelompok santri tradisional Jawa. Selain itu, ia juga menyajikan pemaknaan bahasa Jawa dengan kode-kode singkatan khas yang hanya dipahami oleh santri menengah ke atas.¹⁰²

Baedlowie Sirodj melalui karya *Madhraf al-Basyîr* tegas menyebutkan bahwa syarahnya untuk pelajar pemula sebagai bahan belajar yang bagus dan bagi yang sudah selesai bisa digunakan pengingat. Ia menulis dengan bahasa Arab dan menyebut dirinya sebagai pengasuh pesantren di Kajen.¹⁰³ Dalam keterangan keturunannya, karya tersebut pernah digunakan sebagai *kitab muqarrar* di Madrasah Salafiyah Kajen Pati, saat era Baedlowi Sirodj sebelum wafat.¹⁰⁴ Sya'roni Ahmadi dalam *Tashrih al-Yasîr* secara langsung menyebut bahwa karya itu digunakan untuk pelajar pemula.¹⁰⁵ Dari segi desain tata letak, karya ini memberikan ruang spasi antar baris yang cukup lebar sehingga bisa digunakan untuk memberikan makna bagi santri pemula saat didikte oleh sang

¹⁰⁰ Wawancara dengan KH. Abdul Rohim oleh Zainal Abidin pada tanggal 25 Agustus 2023.

¹⁰¹ Sayyid Muhsin Al-Musawwa, *Nahju at-Taisir*, ..., hal. 1-2.

¹⁰² Bisri Mustofa, *Al-Iksîr fî Tarjamah Nadhm 'Ilmi at-Tafsîr*..., hal. 2-3.

¹⁰³ Baedlowie Sirodj, *Madhraf al-Basyîr*..., hal. 2.

¹⁰⁴ Keterangan Zainul Milal Bizawie kepada penulis secara langsung pada 8 Agustus 2023.

¹⁰⁵ Muhammad Sya'roni Ahmadi, *Tashrih al-Yasîr fî 'Ilmi At-Tafsîr*..., hal. 11.

guru. Jadi, bahan ajar untuk pemula maksudnya adalah di bawah bimbingan guru.

Tim Tambakberas ‘Afsheena’ melalui *Mozaik Ilmu Tafsir* menghadirkan karya yang tidak disebutkan sebagai karya ajar. Para penulis menyebut bahwa karya mereka sebagai upaya untuk terlibat dalam ekosistem literasi pesantren di bidang ilmu tafsir. Tim ini secara jelas menulis karya sebagai kenang-kenangan untuk madrasah yang telah mengajari mereka *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzami*. meskipun begitu, mereka menyajikan syarah dengan bahasa Indonesia yang berarti lebih cair dibaca oleh siapapun, termasuk bagi orang yang belum menguasai bahasa Arab.¹⁰⁶ Sementara Abdul Rohim melalui *Shafwat al-Bashîr* menyebut bahwa karyanya mempermudah para pencari ilmu dalam memahami *Manzhûmah At-Tafsîr*. Alasannya karena karya itu menjelaskan kedudukan gramatikal, definisi penting, hingga mendiskusikan pendapat ulama yang meluas.¹⁰⁷ Ia menyampaikan bahwa kitabnya ia jadikan acuan untuk mengajar ilmu tafsir di kelas. Dengan ketebalan karya 241 halaman, untuk membaca buku ini tidak bisa langsung cepat. Sehingga ia juga merencanakan dan sudah beberapa karya syarahnya dialihgenre-kan menjadi ringkasan agar bisa digunakan untuk mengaji di bulan Ramadhan.¹⁰⁸

Uraian di atas membuat saya menyetujui ungkapan Ahmed El Shamsy dan Mahmood Kooria terkait *syarah* atau bentuk komentar secara umum. Bagi El-Shamsy, hadirnya ragam *syarah* mencerminkan tren yang lebih luas dalam evolusi ilmu pengetahuan¹⁰⁹ Kooria menyebut *syarah* sebagai ekspresi karya terhadap ragam *audiens*. Meskipun tradisi ini hadir di era pra-modern, namun di era modern tetap berfungsi sebagai media yang dianggap tepat oleh masyarakat tertentu. Apalagi syarah-syarah itu menunjukkan budaya kosmopolitan yang menampilkan heterogenitas bahasa. Bahkan, jika melihat *syarah* sebagai medium komunikasi pembelajaran atau pedagogis, bagi Kooria saat ini justru berpotensi ada karya *syarah* atau *hasyiyah* dengan transmisi lebih lanjut dalam format baru yang ia sebut sebagai hipertekstual. Ia memperluas bentuk pensyarah atau *commentary* hingga ke bentuk teknologi audio, video dan *virtual commentary*.¹¹⁰ Respons positif oleh El-Shamsy dan Kooria tersebut menjadi lebih adil dan *fair* dalam melihat suatu

¹⁰⁶ Afsheena, *Mozaik Ilmu Tafsir*, ..., hal. iii-v.

¹⁰⁷ Abdul Rohîm, *Shafwat al-Bashîr*... , hal. 6

¹⁰⁸ Wawancara dengan KH. Abdul Rohim oleh Zainal Abidin pada tanggal 25 Agustus 2023.

¹⁰⁹ Ahmed El Shamsy, “*The Hasyiya in Islamic Law: A Sketch of the Shafi’i Literature*,” dalam *Oriens*, Vol. 41 No. 3-4, Tahun 2013, hal. 289.

¹¹⁰ Mahmood Kooria, “Using the Past and Bridging the Gap: Premodern Islamic Legal Texts in New Media,” dalam *Law and History Review*, Vol. 36, No. 4, Tahun 2018, Hal, 8.

karya, apalagi dilihat dari sudut pandang tradisi yang telah mengakar kuat di suatu masyarakat.

F. *Ulûm Al-Qur'an* Tidak Stagnan: Belajar dari Tradisi Syarah

Konstruksi '*ulûm Al-Qur'an* dalam tradisi syarah *Manzhûmah At-Tafsîr Az-Zamzami* telah dijelaskan melalui tiga momen eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi di lima subbab sebelumnya. Melalui analisis tersebut, dapat disebutkan bahwa '*ulûm Al-Qur'an* tidaklah stagnan. Kesimpulan ini tidaklah berlebihan karena kajian ini terfokus pada kitab syarah yang sebelumnya memang dianggap stagnan dan tidak ilmiah. Momen eksternalisasi diketahui dengan karakter eklektik dan paham sunni yang dipegang kuat oleh masyarakat pesantren di Indonesia.¹¹¹ Keenam pensyarah itu lahir dan tumbuh di lingkungan pesantren dan berinteraksi dengan momen objektivasi. Momen ini mengurai proses pelaksanaan tradisi syarah yang dimulai dari pengajaran hingga berbuah penulisan. Dalam proses penulisan ini, para pensyarah mengutip beberapa ulama, bukan hanya As-Suyûthî sebagai narasi tunggal yang dikutip. Repetisi dalam tradisi syarah juga tidak bisa dianggap sebagai satu-satunya unsur yang membatalkan keilmiahan karya *syarah*. Dalam perspektif sosiologi pengetahuan, substansi repetitif adalah pengetahuan yang mereka dapatkan melalui sebuah pemahaman tentang '*ulûm Al-Qur'an* yang kuat, yang mereka pelajari dan dapatkan dari para agen seperti guru mereka yang memperkenalkan Az-Zamzamî atau mereka berinteraksi dengan *Manzhûmah at-Tafsîr* secara langsung.¹¹²

Sementara di momen internalisasi, para pensyarah menunjukkan kepekaan pedagogis dalam dunia pendidikan. Karya mereka banyak ditujukan kepada pelajar dan siapapun yang hendak belajar dengan format tata letak yang beragam dan bahasa yang heterogen (Arab, Jawa Pegon dan Indonesia). Mereka melaksanakan tradisi penulisan syarah yang tidak bisa dikatakan telah berakhir. Struktur-struktur objektif masyarakat dalam pandangan sosiologi pengetahuan tidak pernah menjadi produk yang selesai dari suatu interaksi sosial. Bagi Berger dan Luckmann, struktur itu ada dalam suatu proses objektivasi menuju suatu bentuk internalisasi yang akan melahirkan suatu proses eksternalisasi baru lagi.¹¹³

Zamakhsyari Dhofier pernah mengatakan, keberhasilan kiai dalam menghimpun kekuatan yang besar di Indonesia bukan karena jumlah pengikutnya yang lebih banyak daripada kelompok pembaharu, cerdas

¹¹¹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, ...*, hal. 1.

¹¹² Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan, ...*, hal. 63, 92 dan 126.

¹¹³ Frans M Parera, *Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber*, Pengantar untuk buku Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan, ...*, hal. xxi.

cendikia. Tapi sesungguhnya di balik itu, ada kekuatan hubungan sosial, kultural dan emosional yang kuat oleh kiai dan penganutnya.¹¹⁴ Penulis setuju dengan pendapat Dhofier ini. Masyarakat pesantren begitu kuat dan mengakar dalam melestarikan suatu tradisi berikut paradigmanya. Mereka menjaga itu semua karena ingin mendapatkan rasa aman secara rohaniah. Maka, tak heran jika perubahan-perubahan yang terjadi di dunia sosio-kultural mereka tidak berjalan dengan cepat.

Sebagaimana disebutkan oleh Parera, sosiologi pengetahuan terus berjalan tanpa henti.¹¹⁵ Tentu, para cendikia yang memiliki gagasan pembaharuan juga terlibat dalam dunia sosio-kultural mereka terkait studi *'ulûm Al-Qur'an*. Mereka beradaptasi dengan proses eksternalisasi, berinteraksi melalui momen objektivasi dan mengidentifikasi diri melalui momen internalisasi. Memang perlu ada penelitian tersendiri terkait hal ini, bagaimana sebenarnya konstruksi *'ulûm Al-Qur'an* yang terbentuk dalam dunia sosio-kultural para muslim pembaharu itu. Dalam proses eksternalisasi saja, mereka melewati proses adaptasi yang memungkinkan adanya penerimaan, kompromi atau bahkan penolakan. Ditambah lagi dengan adanya objektivasi yang hanya akan kuat jika dilakukan melalui institusi. Kemudian akan diketahui kesadaran apa yang dirasakan oleh muslim pembaharu itu melalui momen internalisasi.

Meskipun begitu, saya mengajukan adanya penerimaan skema *syarah* dalam pandangan pembaharu. Memang ini terlihat konfrontatif dan paradoks, karena *syarah* dikritisi pedas oleh mereka. Namun mereka tidak bisa menutup mata bahwa dalam perebutan wacana, proses konstruksi sosial yang organik dan evolutif seperti yang dilakukan oleh para pemsyarah adalah pemenang pertarungan yang sesungguhnya. Sebagaimana disebutkan Dhofier, masyarakat pesantren memiliki keunggulan dalam mengikat hubungan sosial, kultural dan emosional. Sementara para pembaharu ingin melakukan perubahan yang cepat dan membat habis sesuatu yang mereka anggap tertinggal. Kelompok pembaharu, cerdas cendekia masih memiliki tugas panjang atau pekerjaan rumah untuk membangun sosial, kultural, dan emosional yang kuat.

Setelah melihat adanya analisis yang lebih kompleks. Saya sebagai peneliti juga tidak menafikan bahwa kritikan para pembaharu ada baiknya, agar siapapun tidak terjatuh dalam lubang plagiasi dalam berkarya. Namun, setelah saya melihat dua karya *syarah* yang lahir di tahun 2020 dan 2022 yang lebih eksploratif dan terhindar dari repetisi apalagi plagiasi. Saya justru

¹¹⁴ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, ...*, hal. 9.

¹¹⁵ Frans M Parera, *Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber*, Pengantar untuk buku Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan, ...*, hal. xxi.

menaruh sanjungan terhadap dua karya syarah tersebut. Karena mereka berhasil mengemas suatu hal klasik dengan prinsip ilmiah yang disepakati dunia sosio-kultural akademik di era sekarang. Artinya, karya pesantren tidak bisa dianggap setengah mata, karya pesantren adalah karya yang setara dengan perguruan tinggi. Berger dan Luckmann melalui gagasan sosiologi pengetahuan sebenarnya menekankan pentingnya dialog intersubyektif. Jika *'ulûm Al-Qur'an* beserta para penulisnya hanya dilihat sebagai objek, maka yang terlihat adalah justifikasi, bukan dialog.¹¹⁶ Dengan melihat paradigma intersubyektif, maka pengetahuan tidak hanya dimiliki oleh seseorang atau sekelompok dari menara gading, melainkan juga dimiliki oleh siapapun termasuk mereka yang melaksanakan, menjaga dan mempraktikkan *'ulûm Al-Qur'an* yang telah lama menjadi pegangannya.

Fenomena *syarah* adalah bukti konkrit bagaimana cara *'ulûm Al-Qur'an* disebarluaskan, dan dijaga. Ini waktunya menghilangkan sentimen atas karya syarah dan justru penting untuk belajar kepada mereka. Dapat dilihat, bagaimana proses suatu paradigma keilmuan disebarluaskan oleh banyak agen. Di sini harus diakui bahwa As-Suyuthi memang berperan sangat besar, karyanya mampu menginspirasi Az-Zamzami untuk membuat syair *nadham*. Setelah itu, *nadham* ini ternyata diterima oleh banyak pihak sehingga mampu melahirkan puluhan syarah dan enam di antaranya ada di Indonesia. Bukan hanya dari sisi jumlah angka saja, inspirasi ini begitu berdampak hingga melintasi ruang dan waktu, diskursus dalam *'ulum Al-Qur'an* berdinamika hingga saat ini.

Lantas, jika kelompok pembaharu ingin menyeberluaskan gagasan mereka, maka perlu melalui proses-proses yang organik dan mengakar kuat. Revolusi keilmuan dengan proses cepat mungkin bisa terjadi, tapi jika dunia sosio-kultural yang dihadapi belum siap, maka penolakan adalah keniscayaan. Problem stagnasi *'ulûm Al-Qur'an* tidak bisa hanya melihat tradisi lama untuk disalahkan secara general. Ini sudah disadari sebagai problem bersama, maka pikiran progresif yang tidak memberangus tradisi adalah solusinya. Ditambah lagi melihat bahwa ada pendekatan pedagogis yang harus dijalin, ada penguatan relasi sosial, kultural dan emosional yang kuat untuk membentuk konstruksi *'ulûm Al-Qur'an* lebih kokoh ke depannya.

¹¹⁶ Frans M Parera, *Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber*, Pengantar untuk buku Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, ..., hal. xvi.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Para pensyarah Kesimpulan dari penelitian ini adalah menjawab pertanyaan yang ada dalam perumusan masalah di bab 1. Berikut beberapa kesimpulannya:

1. Diskursus '*ulûm Al-Qur'an*' mulai terlacak di abad ke-3 Hijriah dengan karya terpisah, mulai lengkap di abad ke-5 dan disempurnakan di abad ke-9-10. Abad setelahnya selalu berpatokan dengan karya era penyempurnaan, salah satunya Abd al-Aziz az-Zamzami melalui karya *Mandhûmah at-Tafsîr*, sebuah karya alih genre dari prosa karya As-Suyuthi menjadi *nadham*. Karya yang hanya merespons era penyempurnaan itu mendapat respons oleh pembaharu karena '*ulûm Al-Qur'an*' dinilai stagnan dan perlu adanya pengembangan agar mampu merespons zaman modern. Melalui pengkaji Al-Qur'an perguruan tinggi, lantas masuklah hermeneutika yang akhirnya mengalami penerimaan, penolakan atau bahkan kompromi atas *ulûm Al-Qur'an* klasik. Sayangnya, di Indonesia, *ulûm Al-Qur'an* yang lahir di perguruan tinggi lebih banyak dieksplor, didiskusikan dan dikembangkan daripada *ulûm Al-Qur'an* yang lahir di pesantren. 'Abd al-Aziz az-Zamzami (900 H/1494 M - 976 H/1568 M), tokoh asal Mekkah yang hidup di era Mamluk akhir dan Turki Utsmani awal dikenal kontirbusinya di bidang *ulûm Al-Qur'an* melalui karyanya berupa *nadham*. Karya tersebut mendapat direspons oleh banyak ulama di penjuru dunia.

Tercatat, ada 11 karya dari seluruh penjuru dunia selain Indonesia yang merespons karya tersebut. Khusus dari Indonesia, ada enam syarah dengan rentang waktu 1930-an hingga tahun 2022 yang semuanya lahir dari tradisi pesantren.

2. Proses terbentuknya konstruksi '*ulûm Al-Qur'an* melalui penguatan paradigma *syarah* sebagai tradisi terlebih dahulu. Sebagai tradisi, konstruksi ini memiliki momen dialektis yang membuat '*ulûm Al-Qur'an* dalam tinjauan tradisi syarah *Mandhûmah at-Tafsîr* terbentuk. Momen dialektis itu berupa eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi. Momen eksternalisasi telah diuraikan dengan melihat kuatnya paham sunni yang eklektik dalam dunia pensyarah. Kemudian momen objektivasi telah ditunjukkan dengan adanya proses pelaksanaan tradisi mulai dari pengajaran *Mandhûmah at-Tafsîr* hingga penulisan syarah terbaru. Momen ini juga membuktikan perujukan atas karya As-Suyuthi dengan proporsional serta melihat minimnya repetisi yang terjadi di tradisi syarah oleh pensyarah Indonesia. Selanjutnya ada momen internalisasi yang menunjukkan bahwa karya syarah Indonesia memiliki kesan pedagogis yang menyesuaikan audiens atau pembaca '*ulûm Al-Qur'an*.

Terakhir, disimpulkan bahwa karya '*ulûm Al-Qur'an*, apalagi berbentuk syarah tidaklah stagnan. Bidang ini berkembang secara evolutif dan memiliki kepekaan terhadap pembaca. Pada prinsipnya, *syarah* adalah penghubung antara karya klasik dan modern yang masih relevan melalui format penyajian yang beragam. Temuan ini mendukung penelitian Asad Q. Ahmed dan Margaret Larkin (2012), Ahmad El Shamsy (2013), dan Mahmood Kooria (2018) bahwa tradisi *syarah* pasca-klasik adalah tradisi yang dinamis.

B. Saran

Terdapat dua saran untuk kedepannya, yakni teoritis dan praktis. berikut uraiannya.

1. Saran teoritis:

- a. Saran penulis kepada peneliti '*ulûm Al-Qur'an* untuk mempertanyakan ulang ungkapan/*statement* atau bahkan teori peneliti sebelumnya. Bisa jadi ada perubahan penting yang terjadi yang belum banyak diteliti.
- b. Paradigma keilmuan sangatlah terbuka, melihat pendekatan sosiologi pengetahuan terhadap tradisi masyarakat religius tertentu wajib dikembangkan. Hal ini tidak hanya berlaku pada bidang '*ulûm Al-Qur'an* saja, namun juga bidang keagamaan lainnya.
- c. *Syarah Mandhûmah at-Tafsîr* Az-Zamzami baru diteliti dalam rentang karya 1930-an sampai 2022 saja dan itu hanya dalam lingkup Indonesia. Perlu ada penelitian lebih lanjut dengan pendekatan yang eksploratif, bukan

hanya melalui sosiologi pengetahuan namun juga pendekatan lain. Apalagi di tahun 2023 ada karya baru oleh Imaduddin Utsman dengan judul *Fath al-Munîr* yang belum masuk di riset ini.

- d. Syarah *Mandhûmah at-Tafsîr* Az-Zamzami dari luar negeri juga belum diteliti. Apalagi salah satu pensyarah, yakni Ahmad bin Umar Al-Hazimi pernah menjadi simpatisan ISIS. Sehingga sangat perlu diteliti bagaimana paham keagamaannya.

2. Saran praktis:

- a. Penulis mendukung para peneliti, pengkaji dari perguruan tinggi, pihak-pihak pesantren, pemerintah dan Kementerian Agama yang telah saling kolaborasi menggali khazanah keilmuan Islam berbasis sejarah. Penulis juga mengajak agar kolaborasi seperti itu terus dilakukan sampai kapanpun.
- b. Bagi pihak-pihak pesantren perlu melestarikan penulisan karya dengan bahasa Arab, Pegon, Melayu klasik, hingga Indonesia agar jejak peninggalan ulama terdahulu masih menjadi tradisi yang dijalankan hingga sekarang.
- c. Karya ini bisa menjadi pendamping dalam pengajaran '*ulûm Al-Qur'an*' di Pesantren Diniyah Formal, khususnya yang menggunakan *Manzhûmah at-Tafsîr Az-Zamzami* sebagai kitab wajib.

DAFTAR PUSTAKA

Buku dan Artikel

- Abdullah, Amin, "Al-Ta'wil Al-Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Jurnal Al-Jami'ah*, (Juli-Desember 2021) Vol. 39, Iss. 2.
- Abu Syam, Hisyam bin Ibrahim Muhammad Ahmad, *At-Taisir fi Syarh Mandhûmah Az-Zamzâmî fi Ilm at-Tafsir*, Jeddah: Matkabah As-Syanqithi li an-Nasyr wa at-Tauzi', 2009.
- Abu Syuja', Ahmad ibn Husain ibn Ahmad Al-Ashfahâanî, *al-Ghayah wa at-Taqrib*, Mesir: Maktabah Al-Jumhûriyyah al-'Arabiyyah, 2011.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap 'Ulûm Al-Qur'ân*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyin dari judul *Mafhûm al-Nash Dirâsah fi 'Ulûm Al-Qur'ân*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Afifuddin Dimiyati, *Kata Pengantar untuk Mozaik Ilmu Tafsir*, Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2020.
- Afsheena. *Mozaik Ilmu Tafsir*. Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2020.
- Ahmadi, Muhammad Sya'roni, *Tashrîh al-Yasîr fi 'Ilmi At-Tafsîr*, t.tp: t.p, 1972.
- Ahmed, Asad Q, "Post-Classical Philosophical Commentaries/Glosses: Innovation in the Margins," dalam *Oriens* (2013) Vol. 41, Iss. 3-4.
- dan Margaret Larkin, "The Hasyiya and Islamic Intellectual History," dalam *Journal Oriens* (2013) Vol. 41, Iss. 3-4.
- Akbar, Irwan Ahmad, *Meninjau Ulang Bentuk Ejekan Kelompok Munafik Dalam QS. 9: 64-66 (Studi Hermeneutis Menggunakan Pendekatan Ma'na-*

- Cum-Maghza*), Tesis S2, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Interdisciplinry Islamic Studies Konsentrasi Hermeneutika Al-Qur'an, Tahun 2021.
- Akyol, Mustafa, *Reopening Muslim Minds*, diterjemahkan oleh Nina Nurmila, Bandung: Noura Books, 2022.
- al-Baghdâdî, Ismail Basya, *Hidayatul Arifin Asmâ'il Muallifin wa Atsâri al-Mushannifin*, Istanbul: Matba'ah Albahiyah Muassasah At-Tarikh Al-'Arabiy, 1951.
- al-Bugisi, Muhammad As'ad, *Al-Kaukab al-Munîr Nadzm Ushul Ilmi At-Tafsir wa Yalihi Nadzm Sullam al-Ushul*, Mesir: Syarakah Maktabah wa Matba'ah Mustafa Al-Bâbi Al-Halabî, tahun 1368 H/1948 M.
- al-Bushiri, *Burdah al-Madîh*, t.tp: Dâr at-Turâts al-Bûdîlamî, t.th.
- al-Fairuzabadi, Abi Tahir Ibn Ya`qub, *Tanwir al-Miqbâs min Tafsîri ibni 'Abbâs*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992.
- al-Farran, Ahmad ibn Mustafa, *Risalah Dukturah Tafsir Al-Imâm as-Syafi'î li Abi Abdillah Muhammad ibn Idris*, Disertasi S3. Fakultas Dirâsat Islamiyah, Universitas Al-Qur'an al-Karim wa Dirasah Islamiyah Khurtum, Sudan, Tahun 2004. Diterbitkan oleh Riyadh: Dar at-Tadmuriyyah, 2006.
- al-Funaisân, Su'ûd ibn Abdullah, *Marwiyât Ummu al-Mu'minîn 'Âisyah fî Tafsîr*, Riyâdh: Maktabah Al-Taubah, 1992.
- al-Ghazi, Muhammad ibn Qâsim ibn Muhammad, *Fath al-Qarîb al-Mujîb fî Syarh Alfâdh at-Taqrîb*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2009.
- al-Habsyi, Abdullah bin Muhammad, *Jami' as-Syuruh wal Hawasyi Mu'jam Syâmil li Asmâ'i al-Kutub Al-Masyrûhah fî at-Turâts al-Islâmî*, Jilid 4, Jeddah: Dâr al-Minhâj, 2017.
- al-Husaini, Sayyid Muhammad bin Alwi Al-Maliki, *Al-Qawâid al-Asâsiyah fî ulûm al-Qur'an*, Jeddah: Maktabah al-Muluk Fahd Al-Wathaniyyah Atsnâu an-Nasyr, 2003.
- al-Jabiri, Muhammad Abed, *Formasi Nalar Arab*, Terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCISoD, 2003.
- al-Jamal, Abû Dawûd Sulaimân bin Umar bin Manshûr al-Ajili al-Azhari, *Futûhât al-Ilahiyyat bi Taudhîh al-Jalalain li al-Daqâ'iq al-Khafiyah*, Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2018.
- al-Khimî, Sholah Muhammad, *Fihris Makhtutat Dar al-Kutub Adz-Dzahiriyah Ulum Al-Qur'an Al-Karim, Juz 2*, Damaskus: Majma' al-Lughah al-'Arabiyah bi Dimsiyaq, 1984.
- al-Khudair, Abdul Karîm, *Rughbah at-Taisîr fî Syarh Mandhûmah At-Tafsir*, Saudi Arabia, Ma'alim as-Sunan, 2018.
- al-Khuli, Amin, *Manâhij Tajdîid, Fî an-Nahw wa al-Balâgah wa at-Tafsîr wa al-Adâb*, tp.: Dar al-Ma'rifah, 1962.

- al-Kutubî, Muhammad Yahya bin As-Syekh Aman, *At-Taisîr Syarh Mandhûmah at-Tafsîr*, Mesir: Matba'ah Mustafa Muhammad Maktabah At-Tijariyah Al-Kubra, 1355 H/1936 M.
- al-Mahalli, Jalal ad-Dîn Muhammad ibn Ahmad dan Jalal ad-Dîn Abdur Rahmân As-Suyûthî, *Tafsîr al-Jalâlain*, Kairo: Maktabah Al-Îmân bi an-Nushûrah, t.th.
- al-Makkî, Ahmad bin Muhammad As-Shâwî, *Hasyiyah As-Shâwî 'alâ al-Jalâlain*, Kairo: Dâr al-Imâm As-Syâfi'î, 2005.
- al-Makki, Taqiyuddîn Muhammad bin Ahmad al-Hasanî Al-Fâsî, *Al-'Aqdu Ats-Tsamîn fî Târîkh al-Balad Al-Amîn*, Beirut: Da'ir al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1998, Jil. 4.
- al-Malibari, Zainuddin ibn Abdul Azîz, *Fath al-Mu'în Syarh 'alâ Qurrah al-'Ain bi Muhimmat ad-Dîn*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2015.
-, *Qurrah al-'Ain bi Muhimmat ad-Dîn*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2015.
- al-Maliki, Sayyid 'Alwi ibn Abbas, *Faidh al-Khabîr 'ala Nahji at-Taisîr*, Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba'ah, t.th.
- al-Maliki, Sayyid Muhammad Alwi, *Zubdatul Itqân fî 'ulûm Al-Qur'an*, Madinah: Mathâbi' ar-Rasyîd, t.th.
- al-Musawa, Sayyid Muhsin, *Nahju al-Taisîr*. Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba'ah, t.th.
- al-Qasimi, Isa bin Amin, *Bughyah at-Thalibin*, t.t, t.p, 2016.
-, *Manah al-Lathif al-Khabîr Syarah Mandhûmah Tafsir*, Kuwait, Dar ad-Dhiya', 2021.
- al-Qaththan, Manna' Khalil, *Mabahits fî 'ulum al-Qur'an*, Riyad: Mansyurat al-Ashr al-Hadits, 1973.
-, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, Terj. *Mabahits fî 'Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- al-Shâlih, Subhî, *Mabâhîs fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-'Ilm lil Malâyîn, 1977.
- al-Siqâ, Syaikh Ahmad Hijazi. *al-Madrasah al-Shaulatiyah al-lati an-Sya'ahâ as-Syaikh Rahmatullah: Mu'allif Izhar al-Haqq fî Makkah al-Mukarramah*, Mesir: dar al-Anshar, 1978.
- al-Suyuthi, Jalaluddin Abd al-Rahman. *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. Beirut: Dar al-Fikr, 2010.
-, *Al-Tahbîr fî 'Ilmi al-Tafsîr*. Beirut: Dar al-Fikr, 2001.
-, *At-Tahbîr fî Ulumi at-Tafsîr*, Beirut: Dar Al-Fikr, 2001.
- al-Tilmisani, Abû 'Abdillah Muhammad ibn Yûsuf As-Sanûsî Al-Maghribi, *Umm al-Barâhîn*, Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.
- al-Ushaimî, Shalih bin Abdillah bin Hamad, *Syarah Mandhûmah At-Tafsîr Az-Zamzamî*, Riyadh, Silsilah Syuruhat wa Tathrizat Fadhilah Syekh, 2017.
- al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad. *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. Beirut: Dar al-Fikr, 1988.

- Albab, M. Ulil. "Studi Analisis Qira'at dalam Kitab *at-Tasrîh al-Yasîr fî 'Ilm at-Tafsîr* karya KH. Sya'roni Ahmadi," Skripsi, STAIN Kudus, 2017.
- Allen, Roger, *An Introduction to Arabic Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Amin, Ahmad Syaifuddin. "Mengokohkan Otoritas Mufassir melalui Usûl al-Tafsîr: Review Kitab 'Ilm al-Tafsîr: Ushûluhû wa Manâhijuhû karya Muhammad Afifuddin Dimiyati," *Diyâ' al-Afkâr* (2021) Vol. 9, Iss. 02.
- Annibras, Nablur Rahman, *Genalogi Intelektual Al-Itqân fî 'ulûm Al-Qur'an Karya Jalal al-Dîn Al-Suyûthî*, Disertasi S3, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023.
- Arifin, Zainul, *Studi Kitab Hadis*, Surabaya: Al-Muna, 2013.
- Arkoun, Muhammad. *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 1998.
- as-Samara'i, Sohaib Abdur Rahim Amid, *At-Tahrir wa At-Taisir Li Mandhûmah Az-Zamzamî, fî Ilm At-Tafsîr*, Dar Al-Ushul Al-Ilmiyah, 2017.
- as-Shabûni, Ali, *at-Tibyan fî 'ulûm al-Qur'an*, Jakarta: Dinamika Berkah Utama, 1985.
- as-Syanqîthi, Muhammad Habîbullah bin 'Abdullah bin Ahmad, *Taisîr al-'Asîr min 'Ulûm at-Tafsîr, Syarah Mandhûmah Az-Zamzamî*, Makkah, Maktabah Al-Mukarramah, t.th.
- Asad, Talal, "The Idea of an Anthropology of Islam," dalam *Qui Parle* (2009) Vol. 17, Iss. 2.
-, "Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today," dalam *Critical Inquiry* (2015) Vol. 42, Iss. 1.
- ash-Shiddieqiy, TM. Hasbi, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an: Media-Media Pokok Menafsirkan Al-Qur'an*, Jakarta: Bulan Bintang, 1972.
- az-Zamzamy, Abdul Aziz Rais, "Mandhûmah Tafsir Az-Zamzami," dalam *ahju al-Taisîr*. Riyadh: Muassasah Khalid li at-Tijarah wa al-Tiba'ah, t.th.
- az-Zarkasyî, Badru ad-Dîn, *Al-Burhân fî 'ulûm Al-Qur'an*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2006.
-, *Al-Mantsûr fil Qowâid Fiqhun Syâfi'iyyun*, Kuwait: Syirka Dârul Kuwait li Shahâfah, 1985.
- az-Zarqânî, Muhammad 'Abd al-'Adhîm, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2013.
- az-Zirikli, Khairuddin, *Al-A'lam Qâmûs Tarâjim*, Beirut: Dâr al-'Ilm lil Malâyîn, 2002.
- Azis, Mokhammad Abdul. "Modernisme Pendidikan Pondok Pesantren Bahrul Ulum, Tambak Beras-Jombang, Pada Masa Kepemimpinan KH Abdul Wahab Chasbullah (1926–1972)", *Avatara* (2014) Vol. 2, Iss. 3.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke XVII dan XVIII Akar Pembaharuan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2013.

- Baidan, Nashiruddin dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.
- Bauer, Karen, "Review of *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi* (d. 427/1035)," dalam *Journal of the American Oriental Society* (2005) Vol. 125, Iss. 3.
- Berger, Peter dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, diterjemahkan oleh Hasan Basari dari judul *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge*, Jakarta: LP3ES, 2012.
- Bizawie, Zainul Milal, *Perjuangan Tiga Tokoh Beda Zaman: Syekh KH. A. Mutamakkin, KH. Sirodj & KH. Baedlowie Sirodj*, Pati: Rima Press, 2012.
-, *Sanad Qur'an dan Tafsir di Nusantara: Jalur, Lajur, dan Titik Temunya*, Tangerang Selatan: Pustaka Compass, 2022.
- Blecher, Joel, "*Hadith Commentary in the Presence of Students, Patrons, and Rivals: Ibn Hajar and Şahîh al-Bukhārî in Mamluk Cairo*," dalam *Oriens* (2013) Vol. 41, Iss. 3-4.
- Brockelmann, Carl, *History of the Arabic Written Tradition*, terjemah Joep Lamer, Leiden & Boston: Brill, 2014.
- Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1999.
- Burhanuddin, Jajat, "Syaiikh Dâ'ud al-Fathânî dan Hubungan Mekah-Asia Tenggara", *Studia Islamika* (2017) Vol. 24, Iss. 3.
- Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books. 1973.
- Coruh, Hakan, *Modern Interpretation of the Qur'an: The Contribution of Bediuzzaman Said Nursi*. Swiss: Palgrave Macmillan Springer, 2019.
- Dahlan, Sayyid Ahmad Zaini, *Fitnah al-Wahabiyyah*, Istanbul: Isik Kitabevi, 1978.
- Denffer, Ahmad von, '*Ulum al-Qur'an: An Introduction to the Science of the Quran*, Leicester: The Islamic Foundation, 1985.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2011.
- Drajat, Amroeni, *Ulumul Qur'an*, Depok: Kencana, 2017.
- El Shamsy, Ahmed, *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*, Princeton: Princeton University, 2020.
- El Shamsy, Ahmed. "*The Hasyiyya in Islamic Law: A Sketch of the Shafi'i Literature*," dalam *Oriens* (2013), Vol. 41, Iss. 3-4.
- El-Syahthiy, Isham Mohammad. *Instrumen-Instrumen Penelitian Naskah Manuskrip Arab*. Yogyakarta: Bildung, 2020.
- Esack, Farid, *Quran, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publications, 1997.

- Fahidin, Ihwan. "Studi 'Ulûm Al-Qur'an Karya Muhammad Mafudz Al-Tarmas Dalam Buku Fath Al-Khabir Bi Sharh Miftah Al'Tafsir.", *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* (2021) Vol. 7, Iss. 1.
- Fahmi, Izzul. "Lokalitas Kitab Tafsir Al-Ibrîz Karya KH. Bisri Mustofa," *Islamika Inside: Jurnal Keislman dan Humaniora*, 2019, Vol. 5, Iss. 1.
- Faiz, Fahrudin dan Ali Usman, *Hermeneutika Al-Qur'an: Teori, Praktik, dan Implementasinya*, Yogyakarta: Dialektika, 2019.
- Faiz, Muhammad, "Karakteristik Metodologi Kitab Arba'una Haditsan Karya Syaikh Muhammad Yasin Al-Fadani," skripsi UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2019.
- Faizin, Hamam, *Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia*, Tangerang Selatan: Gaung Persada, 2022.
- Farihin, Hibbi. "Semua Ilmu Ada dalam Al-Qur'an: Telaah Pemikiran Al-Suyuthiy dalam *Al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*", *Kontemplasi* (2016) Vol. 4, Iss. 1.
- Fathurahman, Oman, *Filologi Indonesia: Teori dan Metode*, Jakarta: Kencana, 2017.
- Fatkhullah, Faiz Karim, Haji Cecep Muhtadin, Fini Himatul Aliyah, "Analysis of *Syubbanul Wathan* Poetry By KH. Abdul Wahab Hasbullah (Review of The Science of 'Arûd and Qawāfi)," dalam *Lisanan Arabiya: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab*, 2023, Vol. 07, Iss.1.
- Fauzi, "Ahlussunnah wal Jama'ah di Indonesia: antara Al-Asy'ariyyah dan Ahli Hadis," *Rusydiah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1, Iss. 2, Desember 2020.
- Fauzi, Nanal Ainal bin Muddatsir, *Ats-Tsabatul Al-Indûnisiyyu*, Pati: Dâr Turats Ulama Nusantara, 2020.
- Foucault, Michael, "Genealogy and Social Criticism," dalam *The Post Modern Turn: New Perspectives on Sosial Theory*, ed. S. Seidman, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Gusmian, Islah. "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," dalam *Jurnal Nun* (2015) Vol. 1, Iss. 1.
- Hakamah, Zaenatul. "Konsep Ulumul Qur'an Muhammad Mahfudz Al-Tarmasi Dalam Manuskrip Fath Al-Kabîr Bi Syarh Miftâh Al-Tafsîr," *Nun: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir Di Nusantara* (2018) Vol. 4, Iss. 1.
- Hamming, Tore. *Al-Hazimiyya: The Ideological Conflict Destroying the Islamic State from Within*, International Centre for Counter-Terrorism, 2021.
- Ḥanafî, Hasan. *Turas dan Tajdid: Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*. Diterjemahkan oleh Yudian Wahyudi, Yogyakarta: Titian Ilahi, 2001.
- Hasan, Mohammad. *Perkembangan Ahlussunnah wal Jamaah di Asia Tenggara*, Pamekasan: Duta Media Publishing, 2021.
- Hashimi, Junaid Ahmad dan Soumia Aziz. "Qur'anic Sciences in The Subcontinent an Analytical Study of Different Approaches," *Al-Qalam* (2014) Vol. 19, Iss. 1.

- Helmiati, *Genealogi Intelektual Melayu: Tradisi & Pemikiran Islam Abad ke-19 di Kerajaan Riau-Lingga*, Riau: Suska Press, 2008.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, Edisi Baru, Bandung: Mizan, 2011.
- Hidayatullah, Moh. Syarif, *Seluk Beluk Penerjemahan Arab-Indonesia Kontemporer*, Ciputat: UIN Press, 2014.
- Hitti, Philip K, *History of Arabs*, Terjemahan R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2013.
- Hobsbawm, E. J., & Ranger, T. O. (Eds.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Husaini, Adian dan Abdurrahman Al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2007.
- Imawan, Dzulkifli Hadi. "Contribution of Shaykh Muhammad Yasin al-Fadani's Da'wah in Makkah al-Mukarramah 20th Century AD." *Academic Knowledge* (2022) Vol. 5, Iss. 1.
- Islam, M. Adib Misbachul, *Puisi Perlawanan dari Pesantren: Nazam Tarekat Karya K.H Ahmad ar-Rifa'i Kalisalak*, Tangerang Selatan: Transpustaka, 2016.
- Jannat, Taftahi and Ali Nazari. "Quranic Sciences from Abdul Hamid Farahi's Perspective (1863-1930)", *International Journal of Applied Linguistics and English Literature* (2017) Vol. 6, Iss. 7.
- Jonathan Lyons, *The Great Bait al-Hikmah: Kontribusi Islam dalam Peradaban Barat*, Terj. Maufur. Bandung: Noura Books, 2013.
- Katsir, Abû al-Fidâ' Ismail Bin, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adhim*, Beirut: Da3r al-Fikr, 1999.
- Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 6036 tahun 2015 tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Pendidikan Diniyah Formal Ulya.
- Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 6963 tahun 2017 tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Pendidikan Diniyah Formal Wustha.
- Khalaf, Abdul Wahab, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Kairo: Al-Hukama li al-Nasyr, 2019.
- Khaldun, Ibnu, *Muqaddimah Bin Khaldûn*, Damaskus: Dâr Yu'rab, 2004.
- Khalid, Rusydi. "Ulumul Qur'an dari Masa ke Masa," *Jurnal Adabiyah* (2010) Vol. X, Iss. 2.
- Khoirana, Muhammad Dilla dan Laili Noor Azizah. "Tafsir Era Millennial: Kajian atas Penafsiran KH. Sya'roni Ahmadi di Channel Youtube Official Menara Kudus," *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* (2020) Vol. 14, Iss.2.
- Kooria, Mahmood, "Using the Past and Bridging the Gap: Premodern Islamic Legal Texts in New Media," dalam *Law and History Review* (2018) Vol. 36, Iss. 4.

- Kusuma, Agung Perdana. "Kajian Ulum Al-Qur'an dalam Pandangan Mufassir Nusantara Tgk. Hasbie Asshidiqie", *Journal of Qur'ān and Hadīth Studies* (2017) Vol. 6, Iss. 2.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. *Buku Para Penjaga Al-Qur'an: Biografi Huffaz Al-Qur'an di Nusantara*, Jakarta: LPMQ Kementerian Agama Republik Indonesia, 2011.
- Latif, Yudi, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20*, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, Democracy Project, 2012.
- Lubis, Muallim, *Pemikiran Keislaman Syekh Mukhtar Muda Nasution*, Tesis Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan, Tahun 2015.
- Lukman, Fadhli, "Menjadi Sejarawan Tafsir: Beberapa Asumsi Metodologis Penelitian Tafsir Indonesia," dalam Mahbub Ghazali (ed.) *Dialakatika Keilmuan Ushuluddin: Epistemologi, Diskursus & Praksis*, Yogyakarta: Q-Media, 2021.
- Lukman, Fadhli. "Telaah Historiografi Tafsir Indonesia: Analisis Makna Konseptual Terminologi Tafsir Nusantara," *Jurnal Suhuf* (2021) Vol. 14, Iss. 1.
- Ma'mun, Titin N, Ikhwan, *Ilmu Al-'Arudl: Telaah Struktur Syair Arab dari Teori ke Praktik*, Bandung: Unpad Press, 2016.
- Madjid, Nurcholish, "Tradisi *Syarah* dan *Hasyiyah* dalam Fiqih dan Masalah Stagnasi Pemikiran Islam", dalam Budhy Munawar-Rahman (ed.) *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*. Jakarta: Nurcholish Madjid Society, 2019.
- Mahfudhon, Ulin Nuha, *Kerukunan Umat Beragama dalam Al-Qur'an: Telaah Penafsiran Kiai Sya'roni Ahmadi*, Tangerang Selatan: Maktabah Darus-Sunnah, 2020.
- Mas'ud, Abdurrahman, *Kyai tanpa Pesantren*, Yogyakarta: Gama Media, 2013.
- Maslukhin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* (Juni 2015) Vol. 5, Iss. 1.
- Masykuri, Saifuddin, *Kajian dan Analisis Alfiyah ibn Malik*, Kediri: Lirboyo Press, 2016.
- Maya, Rahendra. "Kontribusi Studi "Ulūm Al-Qur'an Karya Ilmuwan Indonesia di Perguruan Tinggi dalam Rentang Tahun 2009-2020", *Al-Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* (2022) Vol. 6, Iss. 1.
- McNeely, Ian dan Lisa Wolverson, *Para Penjaga Ilmu dari Alexandria sampai Internet*, Terj. Irfan Abu Bakar dari judul *Reinventing Knowledge: From Alexandria to Internet*, Tangerang Selatan: Lierati, 2010.
- Mu'jizat, Lailatul. "Kajian Ayat-Ayat Teologis dalam Tafsir Al Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa," *Jurnal Al-Dirayah* (2019) Vol. 2, Iss. 1.
- Muhammad, Ahsin Sakho, *Membumikan Ulumul Qur'an*, Jakarta: Qaf, 2019.

- Muhsin, "Kajian Karya-Karya Ulum Al-Qur'an di Indonesia dari Tahun 2009-2017", *Syahadah: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Keislaman* (2018) Vol. 6, Iss.1.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Mustofa, Bisri, *Al-Iksîr*. Semarang: Karya Toha Putra, 1960.
-, *Tafsir Al-Ibrîz*, Kudus: Menara Kudus, t.t.
- Mutakin, "Naskah tentang Isra' Mi'raj dalam Bentuk *Nadoman*," *Jurnal Lektur Keagamaan* (2013) Vol. 11, Iss. 1.
- Nabilata, Lub Liyna, *Epistemologi Tafsir Ayat-Ayat Pembebasan Asghar Ali Engineer*, Tesis S2, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Interdisciplanry Islamic Studies Konsentrasi Hermeneutika Al-Qur'an, Tahun 2019.
- Najmuddin, Muhammad bin Muhammad Al-Ghazî, *Al-Kawâkib As-Sâirah bi a'yân al-Mi'ah al-âsyirah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1977.
- Nangi, Charles R. "Konstruksi Sosial dalam Realitas Sosial," *Jurnal ASE* (2011) Vol. 7, Iss. 2.
- Nashihuddin, Wahid, *Perspektif Etnografi Baru, Riset Budaya, Uudiens, dan Genealogy dalam Cultural Studies*. Disertasi S# Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2019.
- Nawawi dan R.Yani'ah Wardani, *Ilmu Arudh Teori & Aplikasi Balaghah Al-Wadhihah*, Jakarta: Wardah Press, 2011.
- Nawawi, Abd Muid dan Nawawi, Muhammad Adlan. "Hermeneutika Kesadaran Dalam Memahami Teks Al-Qur'an", *Al Amin: Jurnal Kajian Ilmu Dan Budaya Islam* (2020) Vol. 3, Iss. 1.
- Parera, Frans M. "Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber," Pengantar untuk buku Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, diterjemahkan oleh Hasan Basari dari judul *The Social Constrution of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowloedge*, Jakarta: LP3ES, 2012.
- Qadafy, Muammar Zayn, "Menghidupkan yang Mati Suri," dalam *Jurnal Suhuf*, 2022, Vol.15, Iss. 2.
- Qadhi, Abu Amar Yasir. *An Introduction to The Sciences of the Qur'an*, Birmingham: Al-Hidayah Publishing and Distribution, 1999.
- Qustulani, Muhamad, *Konotasi Nazhom Alfiyah Binu Malik & Al-Imrithy: Signifikansinya pada Sastra Arab*, Tangerang: PSP Nusantara Tangerang, 2021.
- Rahardiansah, Trubus, *Perilaku Manusia dalam Perspektif Struktural, Sosial, dan Kultural*, Jakarta: Penerbit Universitas Trisakti, 2011.
- Rahim, Abdur bin Ma'ruf, *Mukhtashar Nailu al-Wafarât*, Jombang: Pustaka Muallimin Muallimat Bahrul Ulum, 2023.
-, *Shafwat al-Bashîr*, Depok: Maktbah At-Turmusyî, 2022.

- Rahman, Fazlur, "The Impact of Modernity on Islam," dalam *Journal of Islamic Studies* (Juni 1966) Vol. 5, Iss. 2.
-, *Major Themes of The Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.
-, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Rahman, Kholilur. "Kebijakan Hari Santri Nasional dan Inovasi Kebijakan Pendidikan Islam, dalam *Jurnal Ilmiah Ar-Risalah*, (2015) Vol. 17, Iss. 1.
- Ridwan, Nur Khalik. *Dalil-Dalil Agama Gus Dur: Dalil-Dalil Kunci Pergumulan Islam Indonesia*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.
- Rohayati, Tati. "Kebijakan Politik Turki Utsmani di Hijaz 1512-1566 M," dalam *Al-Turats* (2015) Vol. 21, Iss. 2.
- Rohmah, Miftahur. "KH. Sya'roni Ahmad's Oral Interpretation of QS. Al-ahzab Verse 33: Maqashidi Analysis", *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an dan Tafsir* (2022) Vol.7, Iss. 2.
- Rohmana, Jajang A. "Kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal," dalam *Jurnal Suhuf* (2013) Vol. 6, Iss.1.
- "Rekonstruksi Ilmu-ilmu Keislaman: Problematika Ontologis dan Historis Ulum Al-Qur'an," dalam *Kalam* (2014) Vol. 8, Iss. 1.
- Rokhmad, Abu, "Telaah Karakteristik Arab Pegon Al-Ibriz," dalam *Jurnal Analisa* (Januari-Juni 2011) Vol. 18, Iss.1.
- Rosyid, Moh, "Muktamar 2015 dan Politik NU dalam Sejarah Kenegaraan," dalam *Jurnal Yudisia*, (2015) Vol. 6, Iss. 1.
- Rozaq, Muhammad Fathur, *Mimesis dan Kultur Tafsir Al-Qur'an: Konteks, Struktur dan Tradisionalitas dalam Tafsir Ayat-Ayat Sosial Kitab Mafâtiḥ al-Ghaib*, Tesis S2, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Interdisciplanry Islamic Studies Konsentrasi Hermeneutika Al-Qur'an, Tahun 2021.
- Rozaq, Muhammad Fathur. "Kultur Ilmu Alquran di Jawa: Studi Kitab Al-Murshid al-Wajiz fi 'Ilm al-Qur'an al-'Aziz", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* (2019) Vol. 9 Iss. 2.
- Saeed, Abdullah, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, Terjemahan Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016.
- Saleh, Walid A, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition*, Leiden: Brill, 2004.
-, "The Place of the Medieval in Qur'an Commentary" dalam Christina Lechtermann dan Markus Stock (ed.) *Practices of Commentary*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2020.
-, "The Ḥāshiyā of Ibn al-Munayyir (d. 683/1284) on al-Kashshāf of al-Zamakhsharī" dalam Andrew Rippin and Roberto Tottoli (ed.) *Books and Written Culture of the Islamic World*. Leiden & Boston: Brill, 2015.

-, "The Qur'an Commentary of al-Baydawi: A History of Anwar al-Tanzil", *Journal of Qur'anic Studies* (2021) Vol. 23, Iss. 1.
-, *Tafâsîir al-Qur'an: Târikhuhâ, Manâhijuhâ, Wadhâifuhâ Waqi'u Dirâsatuhâ fî al-Akademiya al-Gharbiyah*, diterjemahkan oleh Thariq Utsman. t.tp: Markaz tafsir li al-dirasat al-Qur'aniyah, t.th.
-, *The Formation of The Classical Tafsir Tradition*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2004.
-, "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsir in Arabic: A History of the Book Approach," *Journal of Qur'anic Studies* (2010) Vol. 12.
-, "The Gloss as Intellectual History: The Hasyiyahs on al-Kashshaf," dalam *Oriens* (2013) Vol. 41, Iss. 3-4.
- Sayeed, Asma. "'Ulûm al-Qur'ân and the Diffusion of a New Methodology: A Rare Female Contribution to Qur'anic Sciences", *Journal of Qur'anic Studies* (2022) Vol. 24, Iss. 2.
- Shabana, Ayman, *Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of the Concepts of 'Urf and 'Adah in the Islamic Legal Tradition*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang Selatan: Lentera hati, 2013.
- Sirodj, Baedlowie, *Madhrâf al-Basyîr*. Pati: Yayasan Salafiyah Kajen, 1971.
- Sulaikho, Siti, Miftahul Huda, dkk, "Konstruksi *Institution Culture* dalam Integrasi IMTAQ dan IPTEK pada Siswa Madrasah Muallimin Muallimat," dalam *Risalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, 2023, Vol. 9, Iss.1.
- Suryadilaga, Alfatih, *Ulumul Hadis*, Yogyakarta: Kalimedia, 2015.
- Suwarjin. "Kitab Syarah dan Tradisi Intelektual Pesantren," dalam *Jurnal Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi dan Keagamaan* (2017) Vol. 4, Iss. 2.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulûm Al-Qur'ân*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.
- Taghribirdî, Jamâluddîn binu, *An-Nujûm al-Zâhirah fî Mulûk Misr wa al-Qâhirah*, Mesir: Wizârah ats-Tsaqâfah, 1963 .
- Taimiyah, Ibnu, *Majmû' Fatawa Syaikh al-Islam Ahmad bin Taimiyah*, Saudi Arabia: Wizarah as-Syu'ûn al-Islâmiyyah wa ad-Da'wah wa al-Irsyâd as-Su'ûdiyah, 2004.
- Taufiqotuzzahro, Azzah Nurin, *Hermeneutika Fikih Abul Fadhol As-Senory Dalam Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur'an Al-Karim*, Tesis S2, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Interdisciplanry Islamic Studies Konsentrasi Hermeneutika Al-Qur'an, Tahun 2019.
- Tauhid, Muhammad, et al. "Antropologi Budaya Jawa Dalam Kitab Tafsir Al-Qur'an Berbahasa Jawa Karya Kh. Bisri Mustofa", *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* (2019) Vol. 14, Iss. 2.

- Thaqqus, Muhammad Suhail, *Bangkit dan Runtuhnya Dinasti Mamluk, terj.*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010.
- Umar, Nasaruddin, *Ulumul Qur'an: Mengungkap Makna-Makna Tersembunyi Al-Qur'an*, Tangerang Selatan: Al-Ghazali Center, 2010.
- Uthman, Yusuf Olawale Owa-Onire. "Qur'anic Science: Rapid Guide on The Occasions of The Qur'anic Revelation and Its Benefit", *Al-Afkar: Journal for Islamic Studies* (2022) Vol. 5, Iss. 2.
- Wahb, Yousef, *An Introduction to 'Ulum al-Qur'an: The Field of Qur'anic Studies*, United State: Yaqeen Institute for Islamic Research, 2022.
- Wahid, Abdurrahman. "Asal Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren," dalam *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
-, "Standardisasi Sarana Ilmiah di Pondok Pesantren," dalam *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Wahyudi, Yudian, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanad dan Amerika*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006.
- Wibowo, Safrudin Edi, *Kontroversi Penerapan Hermeneutika dalam Studi Al-Qur'an di Indonesia*, Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Tahun 2017.
- Wijaya, Aksin, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Wirianto, Dicky. "Wacana Rekonstruksi Turats (Tradisi) Arab Menurut Muhammad Abed al-Jabiri dan Hasan Hanafi." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* (2011) vol. 11, Iss. 1.
- Zaid, Nasr Hamid Abu, *Maḥmûm al-Nash: Dirâsah fî Ulûm Al-Qur'ân*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dari judul *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Akses Internet

- al-Habsyi, Abdullah Muhammad, *Maktabah Nûr*, <https://www.noor-book.com/كتب-عبد-الله-محمد-الحبشي-pdf>. Diakses pada 4 September 2023.
- al-Hazimi, Ahmad bin Umar, *Syarah Mandhûmah at-Tafsir*, Maktabah Syamilah, t.t, t.h, diakses melalui <https://shamela.ws/book/36126/2>
- Albaik, Mustafa Muhammad, "Abd Al-'Azîz bin Ali, bin Abd Al-'Azîz , Asy-Syirazi, Al-Makki, Az-Zamzamî , Izzuddin," dalam *Tarajim 'Ibar at-Târîkh, Jamî' al-Huqûq Mahfûdhah li Mauqi'i Tarâjim 'Ibar at-Târîkh*. <https://tarajm.com/people/16082> Diakses pada 05 September 2023.
- Ba'alawy, Ali. (*Eps 1*) *Ngaji Nahjut taisir / KH. Sholahuddin Munshif / Senin 29 Mei 2023*, diunggah pada 29 Mei 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=DOsbv-D4rk8> diakses pada 2 Januari 2024.

- Hakim, Taufiq, “Mbah Mutamakkin dan Toponimi Kajen, Catatan untuk Agus Sunyoto,” *Langgar.co*, diakses pada 30 September 2023, lebih lanjut <https://langgar.co/mbah-mutamakkin-dan-toponimi-kajen-catatan-untuk-agus-sunyoto/>
- Hidayatullah, Nur, “Syekh Yasin Al-Fadani dan Ilmu Falak 2: Syekh Yasin Ulama Indonesia yang Mendunia”, dalam <https://alif.id/read/nur-hidayatullah/syekh-yasin-al-fadani-dan-ilmu-falak-2-syekh-yasin-ulama-indonesia-yang-mendunia-b242049p/>. Diakses pada 5 September 2023.
- INC TV, *NGAJI RAMADHAN 1444 H Eps 1 : KITAB ILMU TAFSIR : Karya KH. Baidlowie Sirodj*, disiarkan secara langsung (*live streaming*) pada 23 Maret 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=EFWeyTKBEiQ&t=23s> diakses pada 2 Januari 2024.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia, “Makna Genealogis,” dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/genealogis>, Diakses pada 03 April 2023.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia, “Makna Tradisi,” dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/tradisi>, Diakses pada 03 April 2023.
- Mu’jam Al-Maaniy, “Makna Turats,” dalam <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AB/>, Diakses pada 03 April 2023.
- Muallimin BU, *Kajian Kitab Shofwat al-Bashir bi Syarh Manzhumat at-Tafsir - H. Abdul Rohim, SH, M.Si. (Eps 1)*, disiarkan secara langsung (*live streaming*) pada 25 Agustus 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=zAYBfCEBXh0&t=4s> diakses pada 2 Januari 2024.
- Oxford Learner’s Dictionary, “Meaning of Genealogical,” dalam <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/genealogical?q= genealogical>, Diakses pada 03 April 2023.
- Oxford Learner’s Dictionary, “Meaning of Tradition,” dalam <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/tradition?q=tradition>, Diakses pada 03 April 2023.
- Redaksi Asyrâf al-Hijâz bil Mamlakah al-‘Arabiyyah as-Sa’udiyah, *Usrah Az-Zamzami summiyat nisbatun ila tuwallihim Amr bi’r Zamzam*, lebih lanjut <http://www.al-amir.info/inf4/include/plugins/article/article.php?action=s&id=1536>. Diakses pada 31 Agustus 2023.
- Redaksi Noor Book, “Koleksi karya Muhammad Habîbullah bin ‘Abdullah bin Ahmad As-Syanqîthî Al-Mishri,” dalam <https://www.noor->

- book.com/tag/محمد-حبيب-الله-بن-عبد-الله-بن-أحمد-الشنقيطي/ . Diakses pada 5 September 2023.
- Redaksi NU Bangkalan, “Deklarasi Nahdlatut Turots dan Pameran Manuskrip Kuno Jejak Sejarah Ulama Nusantara di Mukhtamar NU ke-34,” dalam <https://nubangkalan.or.id/deklarasi-nahdlatut-turots-dan-pameran-manuskrip-kuno-jejak-sejarah-ulama-nusantara-di-mukhtamar-nu-ke-34/> . Diakses pada 05 September 2023.
- Redaksi Pondok Pesantren Al-Khoirot Malang, *Profil Sayyid Muhammad Amin AL-Kutbi*, ditulis pada 14 Februari 2016, Al-Khoirot.org, <https://www.konsultasisyariah.in/2016/02/profil-sayid-muhammad-amin-al-kutbi.html> diakses pada 5 September 2023.
- Redaksi Ulama Makkah, *Shafhah al- ‘Ālim al-Makkiy: Muhammad bin Yahya Al-Kutubi*, <https://makkahscholars.org/scholar/50#fatawa> diakses pada 5 September 2023.
- Redaksi, “Kuliah Hermeneutika Bersama Dr. Syamsuddin Arif”, dalam <http://pku.unida.gontor.ac.id/kuliah-hermeneutika-bersama-dr-syamsuddin-arif/> , Diakses, 08 Agustus, 2023
- Redaksi, “Pascasarjana,” dalam [https://pps.uin-suka.ac.id/id/page/prodi/2460-Magister-\(S2\)](https://pps.uin-suka.ac.id/id/page/prodi/2460-Magister-(S2)) , 08 Agustus, 2023.
- Redaksi, “Profil Pendiri INSISTS”, dalam <https://insists.id/profil-peneliti/>, 08 Agustus, 2023.
- Yayasan Pondok Pesantren Bahrul Ulum, *Lembaga Madrasah Pondok Pesantren Bahrul Ulum*, dalam <https://www.tambakberas.com/p/lembaga-madrasah-pondok-pesantren-bahrul-ulum/>. Diakses pada 05 Oktober 2023.

Wawancara

- Wawancara dengan Zamzama, salah satu tim penulis buku *Mozaik Ilmu Tafsir*, dilakukan melalui aplikasi WhatsApp pada tanggal 2 Oktober 2023
- Wawancara dengan KH. Abdul Rohim, Kepala Madrasah Aliyah Muallimin Muallimat Tambakberas Jombang Tahun 2013 sampai sekarang, penulis kitab *Shafwatul Basyîr* di kediamannya Jombang, Jawa Timur, pada tanggal 28 Agustus 2023.