

TAFSIR ALQURAN MINANGKABAU



EPISTEMOLOGI LOKALITAS & DIALEKTIKA

Studi Tafsir Minangkabau Abad ke-20

Dr. Aldomi Putra, S.Th.I, M.A



Dengan Nama Allah Pemberi Kasih Yang Maha Pengasih

TAFSIR ALQURAN MINANGKABAU
EPISTEMOLOGI, LOKALITAS DAN DIALEKTIKA
(Studi Tafsir Minangkabau Abad ke-20)

Oleh
DR. Aldomi Putra, S.Th.I, M.A



**TAFSIR ALQURAN MINANGKABAU
EPISTEMOLOGI, LOKALITAS, DAN DIALEKTIKA
(Studi Tafsir Minangkabau Abad ke-20)**

Penulis:

Dr. Aldomi Putra, S.Th.I, M.A

Editor:

Dr. Muhammad Hariyadi, M.A
Panji Setiawan, Lc, S.SI

Cover:

Sukra Latif, Taufiq Siddiq

Tata Layout:

Taufiq Siddiq

Cetakan ke-1, September 2021

Hak cipta 2021, pada penulis

Dilarang mengutip seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk dengan menggunakan mesin fotokopi tanpa izin dari penulis dan penerbit.

Diterbitkan oleh Ikatan Mahasiswa Tarbiyah Islamiyah (IMTI) Jabodetabek
Unit Penerbit IMTI

Jl. Semanggi II, No. 85, RT. 02, RW. 03, Ciputat, Tangerang Selatan,
Banten, Kode Pos 15411

Hp. 082388970788

Email : imti.jabodetabek@gmail.com

xvi + 464 halaman; 14 cm x 20 cm

ISBN: 9786239486716

Pedoman Transliterasi Arab-Latin

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	^	ط	Th
ب	B	ظ	Zh
ت	T	ع	'
ث	Ts	غ	G
ج	J	ف	F
ح	<u>H</u>	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dz	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	هـ	H
ش	Sy	ء	A
ص	Sh	ي	Y
ض	Dh		

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رب ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis à atau *Ā*, kasrah (baris di bawah) ditulis í atau *Í*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan atau û atau *Û*, misalnya: القارئة ditulis al-qári'ah, المساكين ditulis al-masâkin, المفلحون ditulis al-muflihûn.
- c. 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.
- d. Ta' marbûthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan h, misalnya: البقرة ditulis al-Baqarah. Bila di tengah kalimat ditulis dengan l, misalnya; زكاة المال zakát al-mál, atau ditulis سورة النساء súrat al-Nisâ. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Ráziqin*.

Prolog

“Membangkit Batang Tarandam”

Oleh Prof. Dr. H. Nashruddin Baidan, M.A
Guru Besar IAIN Surakarta

Sebagai sama-sama alumni Madrasah Tarbiyah Islamiyah (MTI), Candung saya bangga sekali dan bahagia; meskipun jarak waktu kelulusan kami sangat jauh; yakni mencapai tiga setengah dasawarsa (35 tahun). Saya tamat tahun 1970 dan beliau ini baru tamat tahun 2005. Namun di sinilah terasa perlunya grup alumni; sehingga antara senior dan junior dapat bertemu lalu *sharing* pengalaman.

Berdasarkan perbedaan waktu yang sangat jauh itu agaknya lebih pantas saya menyapa beliau dengan panggilan “Ananda Aldomi Putra”. Alhamdulillah sekarang ananda telah menjadi “Doktor” bidang Tafsir Alqur’an sebagaimana saya juga menekuni disiplin ilmu yang sama. Kesamaan visi dan misi kami dalam bidang akademik ini membuat kami semakin akrab dan saling mengisi; semoga bernilai ibadah di sisi Allah; amin!

Karya Aldomi ini boleh disebut mengrefleksikan kajian tafsir Alqur’an di Ranah Minang. Kajiannya difokuskan pada tiga karya monumental dari tiga tokoh utama yaitu *Tafsir al-Burhan*, karya Haji Abdul Karim Amrullah; *Risalah al-Qaul al-Bayan*, karya Syekh Sulaiman Arrsuli; dan *al-Da’wah wa al-Irsyad Ila Sabil al-Rasyad*, karya Abdul Lathif Syukur. Ketiga karya ini bukanlah tafsir pertama kali yang hadir di kalangan masyarakat Minang karena Islam telah masuk ke wilayah ini sejak abad pertama Hijriah, sebagaimana

dinyatakan Hamka yang sudah sangat populer di kalangan masyarakat kita. Itu artinya jauh sebelum tiga karya itu muncul, masyarakat Minang sudah mengenal tafsir Alqur'an yang dibawa langsung oleh para ulama dari Timur Tengah. Kemudian pada penghujung abad XIX dan awal abad XX lahirlah tiga karya tersebut dengan nuansa dan muatan budaya Minang yang cukup dominan dengan menggunakan aksara Arab Melayu. Dengan lahirnya ketiga karya itu, maka masyarakat Minang dapat memahami ayat-ayat Alqur'an lebih luas lagi; tidak hanya terbatas dan berorientasi pada budaya Arab, Timur Tengah; melainkan dapat menuntun realitas kehidupan mereka di mana pun berada; termasuk di Ranah Minang dan sekitarnya.

Begitulah besarnya peranan ketiga karya itu dalam menuntun hidup dan kehidupan masyarakat Minang khususnya, dan umat manusia pada umumnya. Untuk mengenal lebih dekat dan detail tentang ketiga karya dari tiga tokoh ulama terkenal itu, maka tulisan Aldomi ini siap menyajikannya ke hadapan pembaca dan pengamat.

Dari aspek memperkenalkan tafsir Alqur'an yang berorientasi pada budaya dan adat-istiadat Minang, maka ketiga karya tersebut dapat disebut sebagai pelopornya. Setelah itu lahirnya berbagai penafsiran Alqur'an yang bernuansa dan berbudaya Minang seperti terepresentasi dalam *Tafsir al-Azhar* karya Buya Hamka, putera Haji Abdul Karim Amrullah.

Demikianlah, selamat menikmati karya ini; amin!

Surakarta, 31 Mei 2021
19 Syawal 1442H

Penulis

Sekapur Sirih:

Dampak Pilihan Yang Multi Perspektif

Oleh Dr. Muhammad Hariyadi, Ma
Promotor 2/ Ka Prodi S3 Institut PTIQ Jakarta

Penelitian karya ilmiah terakhir kita hendaknya menjadi bahan yang dapat kita eksplorasi terus menerus sepanjang karir ilmiah kita. Hal ini karena penelitian karya ilmiah terakhir idealnya menjadi penelitian yang paling serius sepanjang hidup kita. Kedua, ia menjadi sumber inspirasi yang dapat terus menerus dieksplorasi sepanjang masa. Dan ketiga, ia menjadi *strength branding* yang membawa dan memperkenalkan kita ke mana-mana.

Kiranya hal inilah yang akan terjadi pada Aldomi Putra yang memfokuskan penelitian karya ilmiahnya pada tiga tafsir ulama Minangkabau abad 20: Tafsir Al-Burhan karya Haji Abdul Karim Amrullah; Risalah al-Qaul al-Bayan karya Sheikh Sulaiman Arrasuli; dan al-Dakwah wa al-Irsyad Ila Sabil al-Rasyad karya Abdul Lathif Syakur. Pada penerbitan kali ini, ketiga ulama Mingkangkabau tersebut diperbandingkan dalam konteks lokalitas, karakteristik dan model epistemologisnya. Namun pada kesempatan lain, bisa saja perspektif dan tinjauan yang berbeda akan mewarnai dan menghasilkan karya baru dari ketiganya. Bahkan jika dieksplorasi lebih jauh, bisa juga masing-masing tafsir tersebut berdiri sendiri menghasilkan karya baru yang mandiri dengan pendekatan yang sama atau berbeda.

Inilah gambaran tentang penelitian yang baik dan multi perspektif, yang pada giliran berikutnya melahirkan penelitian-penelitian lanjutan sebagaimana kita melakukan kebijakan yang kemudian melahirkan kebijakan-kebijakan berikutnya yang tanpa henti, sehingga menyemangati dan menggairahkan penulisnya untuk terus aktif mengeksplorasi penelitian demi penelitian. Lebih dari semua itu, kebaikan dalam penelitian tersebut bisa jadi pada saatnya mampu mengangkat derajat ekonomi dan jaringan sosial penulis serta satu hal yang tidak terkirakan adalah nilai dari sumbangsih keberadaan buku yang manfaatnya besar bagi perjalanan hidup manusia di sisi Allah swt.

Sebagai salah satu promotor, tentu saya menaruh rasa hormat atas seluruh daya dan upaya yang dilakukan dalam penelitian ini, sehingga terwujud dalam sajian buku ilmiah yang turut mewarnai khazanah tafsir nusantara, yang bermanfaat bagi kajian perkembangan tafsir di Indonesia dan insyaAllah semua kebaikannya akan kembali kepada penulisnya. Atas nama Institut PTIQ Jakarta, saya juga menyampaikan selamat atas diterbitkannya buku ini, semoga mampu menginspirasi bagi para peneliti lainnya dalam bersungguh-sungguh melakukan penelitian yang bermutu dan berkualitas.

Jakarta, 15 Juni 2021

Kata Pengantar Penulis

Alhamdulillah, puji dan syukur penulis kepada Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat, nikmat, kurnia, hidayah, dan *'inayah*-Nya kepada penulis, sehingga penulis dapat menyelesaikan buku ini. Shalawat dan salam kepada Rasulullah SAW *Allâhumma Shalli 'Alâ Sayyidinâ Muhammad wa 'Alâ Âlihi wa Shahbihi Ajmaîn*.

Buku ini merupakan hasil penelitian penulis semenjak tahun 2017-2020 yang penulis tuangkan sebelumnya dalam bentuk disertasi pada Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.

Pada awalnya penulis ingin menulis tentang *Epistemologi Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam kitab Risâlah al-Qaul al-Bayyân*, namun setelah berdiskusi dengan berbagai pihak terutama Ka. Prodi S3 Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Dr. Hj. Nur Arfiah Febriani, MA, menyarankan untuk membaca buku Islah Gusmian *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi* dan buku Howard M. Fiderspiel *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*. Setelah penulis membaca dua buku tersebut, maka penulis memutuskan untuk menulis tentang tafsir al-Qur'an Minangkabau: epistemologi, lokalitas dan dialektika. Pilihan ini penulis ambil dalam rangka melakukan pemetaan terhadap tafsir al-Qur'an Minangkabau sebagai penguat khazanah tafsir al-Qur'an di Nusantra, dan mengkaji lebih spesifik tentang epistemologi, lokalitas dan dialektika dalam tafsir al-Qur'an Minangkabau, yang penulis lihat dalam kitab

Tafsîr al-Burhân, Risâlah al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân, dan al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd.

Penulis menyadari bahwa dalam penulisan buku ini tidak terlepas dari anugerah dan rahmat Allah SWT, serta bimbingan dari guru-guru dan sahabat-sahabat penulis, oleh karena itu penulis menyampaikan rasa terima kasih kepada Bapak Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A, dan Bapak Dr. Muhammad Hariyadi, M.A, yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan dan arahan kepada penulis dalam penulisan buku ini.

Ucapan terima kasih penulis juga kepada Rektor Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A, Direktur Pasca-sarjana Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si, dan Ka. Prodi S3 Pasca-sarjana Institut PTIQ Jakarta Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, MA.

Ucapan terima kasih teramat dalam kepada orang tua penulis yang penulis panggil Apak tercinta Hasan Basri dan Amak Syafrida (alm), serta mertua Sukarni dan Asrida, yang senantiasa mendoakan penulis dalam penyelesaian tulisan ini.

Rasa sayang dan terima kasih buat keluarga tercinta: istri Bedriati, S.Pd.I, anak-anak: Atqa Keenan Aldomiy dan Aghla Karen Aldomiy, yang telah memberikan doa dan dukungan serta spirit kepada penulis selama merampungkan penulisan buku ini.

Ucapan terima kasih kepada teman-teman 5000 Doktor angkatan 2017, yang telah menemani penulis dalam berdialog dan berdiskusi baik di ruang kelas ataupun di tempat lain.

Apresiasi dan terima kasih kepada sahabat-sahabat penulis: Zul 'Ashfi, Lc, S.S.I, Dr. Arrazi Hasyim, M.A, Mursal (Ketua Perserikatan Alumni Canduang Jabodetabek), Keluarga besar Alumni Candung Jabodetabek, Keluarga Besar Ikatan Mahasiswa Tarbiyah Islamiyah (IMTI) Jabodetabek, dan Keluarga Besar Asosiasi Mahasiswa Arrasuli (AMR) Jabodetabek, yang telah

banyak memberikan masukan kepada penulis dalam membuka wacana ilmiah terkait tema tulisan ini.

Akhirnya semoga karya ini dinilai sebagai keikhlasan di sisi Allah SWT, dan semoga bermanfaat untuk para pembaca yang budiman.

Jakarta, Februari 2021
Penulis

Aldomi Putra

Daftar Isi

Pedoman Transliterasi Arab-Latin	v
Prolog: “Membangkit Batang Tarandam”	vii
Sekapur Sirih	ix
Kata Pengantar Penulis.....	xi
Daftar Isi	xiii
Bab I Pendahuluan	1
A. Epistemologi; Meninjau Validitas Tafsir Nusantara	1
B. Menuju Tafsir Al-Qur’an Minangkabau	18
C. Survey Literatur Karya Tafsir Minangkabau	20
D. Urgensi dan Metodologi Penelitian Tafsir Minangkabau.....	25
E. Struktur Penelitian	37
Bab II Diskursus Epistemologi, Lokalitas, Dan Dialektika Dalam	
Tafsir Al-Qur’an.....	39
A. Epistemologi Tafsir Al-Qur’an.....	39
1. Konsep Epistemologi	40
2. Epistemologi dalam Tradisi Barat.....	46
3. Epistemologi dalam Tradisi Islam	48
4. Piranti dan Sumber dalam Epistemologi	51
5. Metode Pengetahuan.....	59
6. Epistemologi dalam Tafsir	61
B. Lokalitas Tafsir Al-Qur’an	101
1. Konsepsi Lokalitas.....	101
2. Kemungkinan Lokalitas Tafsir Al-Qur’an	108
C. Dialektika Tafsir Al-Qur’an.....	111
1. Pengertian dan sejarah singkat dialektika.....	111

2. Hukum Dialektika	118
3. Dialektika Qur’ani	118
4. Konsep Dialektika dalam Tafsir	125
5. Bentuk-bentuk Dialektika dalam tafsir	127

Bab III Tafsir Minangkabau Dalam Diskursus Tafsir Al-Qur’an

di Nusantara	131
A. Sejarah dan Perkembangan Tafsir Al-Qur’an di Nusantara	132
B. Tafsir Al-Qur’an di Minangkabau.....	152
1. Minangkabau Abad ke 20.....	153
2. Kajian Al-Qur’an di Minangkabau.....	167
3. Tafsir Al-Qur’an di Minangkabau.....	174
4. Metode Penyusunan Kitab Tafsir Al-Qur’an di Minangkabau	207

Bab IV Model Epistemologi Tafsir Al-Qur’an Minangkabau

201	
A. Model Epistemologi Tafsir Al-Qur’an Haji Abdul Karim Amrullah dalam Tafsir Al-Burhân	211
1. Riwayat hidup Abdul Karim Amrullah	211
2. Epistemologi tafsir al-Burhân	218
B. Model Epistemologi Tafsir Al-Qur’an Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam Tafsir Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur’ân.....	244
1. Profil penulis Risâlah Al-Qaul Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur’ân.....	244
2. Epistemologi tafsir Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur’ân.....	253
C. Model Epistemologi Tafsir Al-Qur’an Abdul Lathif Syakur Al-Da’wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd	267
1. Profil penulis Tafsir Al-Da’wah wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd.....	267
2. Epistemologi Tafsir Al-Da’wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd.....	273
D. Telaah Epistemologis Tafsir Al-Qur’an Minangkabau	286
E. Validitas Penafsiran Tafsir al-Quran Minangkabau	291

Bab V Serapan Lokalitas Dalam Tafsir Al-Quran Minangkabau

A. Penulisan Tafsir dalam Rangka Memenuhi Permintaan	
Masyarakat.....	300
1. Latar belakang penulisan al-Burhân	300
2. Latar belakang penulisan tafsir Risâlah al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân.....	302
3. Latar belakang penulisan al-Da'wah wa al-Irsyâd Ilâ Sabîl al Rasyâd	303
B. Keterserapan Bahasa Lokal	304
1. Bahasa Minang dalam tafsir al-Burhân	305
2. Bahasa Minang dalam tafsir Risâlah al-Qaul al-Bayân	309
3. Bahasa Minang dalam tafsir Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd	315
C. Menggunakan Sampel Lokal dalam Penafsiran.....	317
D. Serapan Budaya Lokal	318
1. Baik-baik memakaikan adat	319
2. Perlakuan orang Minangkabau terhadap anak yatim	320
3. Kebiasaan memelihara anjing	324
E. Menggunakan Adagium Lokal	326
1. Dalam tafsir al-Burhân.....	326
2. Dalam al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd	329
F. Lokalitas yang Mengakar	339
1. Keterserapan bahasa lokal	339
2. Sampel lokal	340
3. Mengakomodir adagium lokal.....	341
Bab VI Dialektika Tafsir Al-Qur'an Di Minangkabau	343
A. Dialektika Perlawanan Sebagai Anti Tesis	348
1. Anti tesis dalam Tafsir Al-Burhân	348
2. Anti tesis dalam Tafsir Risâlah al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr al- Qur'ân.....	389

3. Anti tesis dalam Tafsir al-Da’wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd	392
B. Dialektika Pertahanan sebagai Sintesis	402
1. Mengcounter anggapan bid’ah	403
2. Memperkuat amalan tarekat	416
3. Mengkritik kelompok Wahabi	419
4. Mengkritik Kaum Muda dan peringatan pada Kaum Tua	424
C. Dialektika sebagai Distingsi Tafsir Al-Qur’an Minangkabau	428
1. Bukti ingin perubahan	429
2. Bukti kritis	430
3. Bukti perhatian kepada masyarakat	431
Bab VII Penutup	433

BAB I

Pendahuluan

A. Epistemologi; Meninjau Validitas Tafsir Nusantara

“Epistemologi secara prosedural menuntut keamanan kognitif, karena ia berfungsi seuntuk menilai sebuah pengetahuan.”¹ Demikianlah pernyataan Catherine Z. Elgin dalam tulisannya, *Epistemology’s End*. Pengetahuan harus diyakini, harus sangat dapat dipercaya dan bermutu. Sejalan dengan Catherine Z. Elgin, Wayne Koestenbaum,² menyatakan bahwa filsafat epistemologi sangat urgen untuk diketahui karena ia bertujuan untuk menguji dasar-dasar dan proses-proses terbentuknya semua pengetahuan manusia, termasuk tafsir. Epistemologi merupakan cabang utama filsafat ilmu, yang tergabung ke dalam tiga komponen besar yakni ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Dalam pembahasannya ontologi memfokuskan pada hakikat segala sesuatu yang menjadi obyeknya, epistemologi dalam bahasannya berusaha

¹Catherine Z. Elgin, *Epistemology’s End*, dalam Linda Martin Alcoff (ed), *Epistemology: The Big Questions*, Blackwell Publishing, cet. 1, 1998, hal. 28-31

²Wayne Koestenbaum, *Philosophy: A General Introduction*, New York: American Book Company, 1968, hal. 2. Tulisan ini juga dikutip oleh Daud Lintan al-Yamin, *Epistemologi Balaghah Studi Atas Miftah Al-Ilum Karya Al-Sakaki*, Kuningan Jawa Barat: Nusa Litera Ispirasi, 2008 hal. 6

untuk menjelaskan asal-usul, sumber, struktur, metode, proses, dan validitas sebuah ilmu, dan aksiologi memfokuskan pembahasannya pada wilayah tujuan, nilai guna, dan manfaat pengetahuan.³

Kebenaran sebuah ilmu pengetahuan yang ada baik dalam bentuk karya dan atau gagasan manusia berupa ide harus terukur, dan setiap pernyataan-pernyataan tentang pengetahuan mesti mempunyai pedoman dan acuan pada kenyataan (empiris), sehingga dapat dikategorikan menjadi sebuah kebenaran suatu pengetahuan yang valid.⁴ Di samping itu Goerge Fieldman (2002)⁵ menyatakan bahwa bagi setiap pembaca tidak boleh langsung mengamini dan meyakini kebenaran sebuah pengetahuan, akan tetapi mesti menaruh keraguan padanya terlebih dahulu, sampai ia benar-benar menelaahnya secara kolektif. Hal ini bertujuan untuk melihat validitas dari setiap bacaan tersebut, tak terkecuali bacaan terkait tafsir Al-Qur'an. Pernyataannya ini diperkuat oleh Mustaqim⁶ ketika ia menjelaskan ungkapan Muhammad Syahrur (w.2019) dan Fazlul Rahman (w. 1988) yang menyatakan bahwa *turast* yang diwariskan para ulama dalam diskursus tafsir Al-Qur'an kembali dipertanyakan. Penafsiran terhadap Al-Qur'an atau tafsir semestinya harus mengakomodir Al-Qur'an itu sendiri sebagai kitab yang sesuai dengan zaman dan tempat (*Shâlih li Kulli Zamân wa Makân*), bukan untuk kepentingan mazhab dan kelompok. Di samping itu, validitas

³Lihat Alonzo Church, "Epistemology" dalam Dagobert D. Runes (ed.) *Dictionary of Philosophy*, Totowa: Little Lifeeld, Adams & Co., 1976, h. 94-96.

⁴Andrew Seth, The Problem of Epistemology, *Source: The Philosophical Review*, Vol. 1, No. 5 (Sep., 1892), pp. 504-517 Published by: Duke University Press on behalf of Philosophical Review Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/2175703> Accessed: 20-11-2018 02:04 UTC.

⁵George Fieldman, *Understanding Psychology*, Boston: McGraw-Hill, 1999, hal. 27. Lihat juga Daud Lintang al-Yamin, *Epistemologi Balaghah...*, hal 7

⁶Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal.4

sebuah tafsir juga ikut dipertanyakan, terutama terkait sumber dan metode yang digunakan oleh para mufasir.⁷

Berdasarkan pernyataan-pernyataan di atas, maka studi tentang tafsir secara epistemologi merupakan studi yang penting dan menarik untuk dilaksanakan. Menimbang dan mengingat bahwa tafsir-tafsir Al-Qur'an banyak dipertanyakan kembali seperti pernyataan Muhammad Syahrur dan Fazlul Rahman di atas.

Tafsir terhadap Al-Qur'an telah melahirkan berbagai karya. Mulai dari karya tafsir ulama-ulama Timur Tengah sampai pada tafsir karya ulama-ulama Nusantara. Membincangkan tafsir Al-Qur'an di Nusantara, tentu akan melacak asal mula penulisan tafsir Al-Qur'an di Indonesia. A. H. Jhons mencatat bahwa Hamzah Fansuri (1550-1599) merupakan orang pertama yang melakukan terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Melayu, selain Hamzah Fansuri juga ditemukan penggalan karya tafsir dalam bentuk manuskrip tertanggal sebelum 1620 yang dibawa ke Belanda. Manuskrip yang dimaksud merupakan terjemahan Melayu dan tafsir Qs. Al-Kahfi/18. Kemudian 'Abd al-Ra'uf Singkel (1615-1690) menulis tafsir Al-Qur'an dalam bahasa Melayu yang berjudul *Turjumân al-Mustafid*.⁸ Pekerjaan menerjemahkan Al-Qur'an

⁷Abdul Mustaqim menambahkan bahwa Fazlul Rahman dan Muhammad Syahrur berangkat dari semangat yang sama yakni ingin mewujudkan Alquran sebagai landasan moral-teologis bagi umat manusia dalam mengemban amanah Tuhan dan membuktikan bahwa Alquran selalu relevan untuk semua zaman, kondisi, dan tempat. Berdasarkan hal demikianlah Abdul Mustaqim membangun pertanyaan dalam penelitiannya bagaimana merumuskan epistemologi maupun metodeologi tafsir yang digunakan untuk memahami Alquran secara kritis, dialektis, revormatif, dan transformative, sehingga produk sebuah penafsiran tersebut dapat menjawab problem dan tantangan yang dihadapi oleh umat pada zamannya Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal.4

⁸'Abd al-Rauf al-Singkel, *Turjumân al-Mustafid*, Singapura, 1370/1951. Kendatipun telah melahirkan karya tafsir pertama dalam bahasa Melayu yang memuat 30 Juz Al-Qur'an, namun hasil karyanya itu, dikatakan oleh para Snouck Hurgronje sebagai terjemahan Melayu dari kitab *anwâr al-Tanzil*, berbeda dengan

ke dalam bahasa Melayu/Indonesia tetap berlanjut pada awal abad ke 20, pekerjaan ini dilakukan oleh Mahmud Yunus (1899-1982), kemudian Departemen Agama RI (1970), hingga M. Quraish Shihab, dan bahkan penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia tidak hanya ke dalam bahasa Nasional, namun juga dapat ditemui dalam bahasa daerah (lokal).⁹ Selain di Indonesia, pekerjaan menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa selain Arab sudah banyak dilakukan, seperti A. Yusuf Ali menerjemahkan Al-Qur'an kedalam bahasa Inggris dengan judul *The Holy Quran Teks, Translation and Commentary*.¹⁰ Terjemahan tersebut dipublikasi pertama kali pada tahun 1934.

Dalam berbagai literatur yang mengkaji tafsir Al-Qur'an di Nusantara, sarjana muslim Indonesia sepakat menjadikan Abd al-Rauf al-Singkil (1615-1693 M) sebagai perintis pertama tafsir di Indonesia. Ia disebut sebagai pelopor kajian-kajian Al-Qur'an.

Snouck Hurgronje, Peter Riddel (seorang peneliti) membuktikan bahwa kesimpulan Snouck Hurgronje keliru, karena pembacaan terhadap naskah kitab tersebut dengan tergesa-gesa. Walaupun membantah pendapat Snouck Hurgronje, Peter Riddel menyatakan bahwa sejatinya karya 'Abd al-Ra'uf merupakan terjemahan dari kitab *Tafsîr al-Jalâlâin* yang dilengkapi beberapa kutipan dari al-Badhâwî. Peter G. Riddel, *Transferring a Tradition: 'Abd al-Ra'uf al-Singkili's Rendring into Malay of the Jalâlâin Commentary*, California, 1990. Lihat juga Anthony H. Johns, Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu; Sebuah Penelitian Awal, *Jurnal Studi al-Qur'an* Vo. 1, No. 3, 2006. ISSN 1907-1302

⁹Penerjemahan Alquran ke dalam bahasa daerah adalah salah satu program kementerian agama bidang Puslitbang Lektur, Khazanah Keagamaan, dan Manajemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama. Penerjemahan ini sudah dilakukan dan yang telah selesai antara lain; ke dalam bahasa Sasak (NTB), Kaili (Sulawesi Tenggara), Makassar (Sulawesi Selatan), Toraja (Sulawesi Tengah), Bolaang Monggondow (Sulawesi Utara), Batak Angkola (Sumatera Utara), Minang (Sumatera Barat), Banyumas (Jawa Tengah), Dayak (Kalbar). bahasa daerah Melayu Ambon; Al Qur'an dan Terjemah bahasa Banjar Kalimantan; dan Alquran dan Terjemah Berbahasa Bali. <http://www.nu.or.id/post/read/84395/tiga-terjemahan-al-quran-bahasa-daerah-diluncurkan-kemenag> diakses pada tanggal 17-10-2018.

¹⁰ A. Yusuf Ali, *The Holy Quran Teks, Translation and Commentary*, Bairut: Dâr al-Arabia, 1968. Terjemahannya ini berjumlah 1862 halaman.

Ia telah melakukan penerjemahan dan penafsiran Al-Qur'an ke dalam bahasa Melayu pada pertengahan abad 17 M, buah karyanya tersebut diberi nama dengan *Turjumân al-Mustafid*.¹¹ Kehadiran tafsir Al-Qur'an di Nusantara merupakan bentuk peran aktif ulama dalam memahami dan menyiarkan ajaran agama Islam. Tafsir Al-Qur'an yang hadir di Nusantara tidak hanya menyajikan karya-karya ulama Timur Tengah, namun juga karya ulama Nusantara dengan menggunakan bahasa Indonesia, Melayu, dan bahasa daerah, serta ada juga yang menggunakan bahasa Arab dalam penulisannya.

Kendatipun ulama Nusantara telah menulis kitab-kitab tafsir, namun perlakuan mayoritas muslim di Nusantara masih cenderung untuk merujuk kitab-kitab karya ulama-ulama Timur Tengah. Bahkan posisi karya tafsir ulama Nusantara, apabila dibandingkan dengan karya tafsir ulama-ulama Timur Tengah, posisinya berbeda baik secara perlakuan maupun sebagai bahan rujukan. Maka karya ulama Nusantara levelnya berada setelah karya tafsir Timur Tengah.¹² Perlakuan berbeda terhadap tafsir karya ulama Nusantara dibandingkan dengan karya tafsir ulama Timur Tengah, menurut Anthony.H.Johns¹³, merupakan hal yang sangat wajar. Karena perkembangan tafsir Al-Qur'an di Indo-

¹¹Sulaiman Ibrahim, *Tafsir al-Qur'an Bahasa Bugis: Vernakularisasi dalam Kajian Tafsir al-Munir*, Jakarta: LeKAS Publishing, 2012, hal.26.

¹² Misalnya seperti karya Imam Fakhrudin al-Râzî (606 H) yakni *Tafsir Mafâtiḥ al-Ghaib*, *Tafsir Al-Qur'ân al-'Adzim* karya Ibnu Katsir (1372 M), *Tafsir al-Maraghi* karya Ahmad Musthafa al-Marâghî (1371), *Tafsîr Fath al-Qadir* karya al-Syaukanî (1173 H- 1250 H), *Tafsîr al-Manâr* karya Muhammad Rasyid Ridha (1899-1905), *Tafsîr al-Munîr* karya Wahbah al-Zuhayli (L.1932), *Tafsîr al-Sha'rawî* karya Mutawalli al-Sha'rawî (1329 H- 1419 H), dan karya-karya tafsir lainnya.

¹³Anthony H. Jhohns adalah salah seorang guru besar (professor) emeritus di Division of Pacific and Asian History of the Reasearch School of Asian and Pasific Studies at the australian National Universty. <http://www.iiq.ac.id/index.php?a=artikel&id=113>

nesia berlingsung setelah berkembangnya tulisan-tulisan lain.¹⁴ Faktor lain yang mempengaruhi kurangnya perhatian terhadap karya tafsir ulama-ulama Nusantara adalah tingginya penghargaan para tokoh terhadap ilmu tasawuf, bila dibanding dengan ilmu lainnya termasuk tafsir.¹⁵ Selain itu, faktor yang dinilai sangat berpengaruh adalah tingginya ketergantungan umat Islam di Indonesia terhadap sumber-sumber berbahasa Arab. Howard menambahkan bahwa sekolah-sekolah Islam di Indonesia mempelajari Islam sepenuhnya dari sumber-sumber berbahasa Arab, di samping itu bahasa Arab merupakan bahasa yang amat penting bagi masyarakat Islam.¹⁶ Selain hal tersebut faktor lain yang mempengaruhi adalah masih kuatnya keyakinan bahwa menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa non Arab termasuk Indonesia di haramkan seperti yang telah dikemukakan di atas.

Perbedaan para ulama terkait boleh atau tidaknya menerjemahkan dan bahkan menafsirkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia, menurut Howard, karena bahasa Arab merupakan bahasa peribadatan, bahasa yang dipilih Allah dan merupakan bahasa yang banyak dipakai oleh mayoritas masyarakat Islam.¹⁷ Problem inilah yang menyebabkan ketidaksetujuan sebagian ulama Nusantara terhadap terjemahan Al-Qur'an, serta terkait juga dengan keakuratan terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa

¹⁴Anthony. H. Johns, Qur'anic exegesis in the Malay-Indonesian World: an Introduction survey dalam Abdullah Saeed (ed), *Approac to the qur'an in contemporary Indonseia*, New York: Oxford University Press, 2006. Lihat juga Anthony H. Jhons tentang Quranic Exegesis in Malay World: in Search of a frofile dalam Anrew Rippin, (ed), *approach to the history of the interpretation of the Quran*, Oxpord: Clarendon House, 1998. Lihat juga Hamka Hasan, Pemetaan tafsir di Indonesia (1990-2000) *Jurnal Studi Alqur'an*, Vol.I, No. 3, 2006, 521-542.

¹⁵Mamat S Burhanuddin, *Hermeneutika Alquran dan Pesantrean: Analisis Terhadap Tafsir Marâh Labîd karya K.H. Nawawi Banten*, Yogyakarta: UII Press, 2006.

¹⁶ Howard M. Piderspiel, *Kajian al-Qura'an di Indonesia*, ...hal. 97

¹⁷ Howard M. Piderspiel, *Kajian al-Qura'an di Indonesia* ...hal 97.

Indonesia, dinilai bermasalah, sehingga memberikan dampak pada karya-karya tafsir di Nusantara tidak terkecuali di Minangkabau. Namun demikian harus diakui bahwa untuk mempermudah proses *transfer of value* Islam kepada umatnya sangat diperlukan terjemahan Al-Qur'an dan tafsir Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Indonesia. Hal ini dikuatkan oleh Francis R. Bradley,¹⁸ ia menyatakan bahwa cara para cendekiawan membangun kesatuan budaya baru untuk komunitas dan mengatasi masalah sosial adalah dengan menerjemahkan dan menyebarkan tulisan-tulisan Islam, serta ajaran Islam di sekolah. Menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa lokal/Indonesia seperti yang di sebutkan Francis R. Bradley sangat penting untuk mengatasi problem sosial yang dihadapi oleh masyarakat.

Dalam penulisan sebuah karya termasuk karya tafsir tentu nuansa lokalitas juga mewarnai berbagai tafsir Al-Qur'an yang ada, baik di Timur Tengah ataupun di Nusantara. Anthony H. Johns dalam *Qur'anic exegesis in the Malay-Indonesian World: an Introduction survey*,¹⁹ ia mencatat bahwa tidak dapat dinafikan adanya pengaruh bahasa lokal dalam menjelaskan Al-Qur'an. Di Nusantara misalnya, sudah berlangsung penulisan interpretasi dengan menggunakan *symbol* lokal dalam bentuk tulisan Arab

¹⁸Francis R. Bradley Islamic Reform the Family and Knowledge Networks Linking Mecca to Southeast Asia in the Nineteenth Century, *The Journal of Asian Studies* Vol. 73, No. 1 (February) 2014: 89–111. © The Association for Asian Studies, Inc., 2014 doi:10.1017/S0021911813001691.

¹⁹Anthony H. Johns, Qur'anic exegesis in the Malay-Indonesian World: an Introduction survey dalam Abdullah Saeed (ed), *Approach to the Qur'an in contemporary Indonesia*, New York: Oxford University Press, 2006. Lihat juga Anthony H. Johns tentang Quranic Exegesis in Malay World: in Search of a profile dalam Anrew Rippin, (ed), *approach to the history of the interpretation of the Quran*, Oxpord: Clarendon House, 1998. Lihat juga Hamka Hasan, Pemetaan tafsir di Indonesia (1990-2000) *Jurnal Studi Alqur'an*, Vol.I, No. 3, 2006, 521-542.

Pegon,²⁰ ataupun latin.²¹ Di samping itu, budaya serta dialektika budaya dan pemikiran di suatu tempat juga menjadi pengaruh tersendiri. Penulisan kitab tafsir yang diwarnai oleh lokalitas dan dialektika perlu dilakukan penelitian terhadapnya, mengingat bahwa penafsiran terhadap Al-Qur'an mesti memiliki acuan dan aturan seperti yang telah ditelaah dalam kajian ilmu Al-Qur'an dan tafsir.

Islah Gusmian menyatakan bahwa tafsir Al-Qur'an sebagai produk budaya tentu bergumul dengan tradisi, kultur, dan realitas sosial politik dimana ia ditulis oleh pengarangnya, hal serupa terjadi dalam penulisan tafsir di Indonesia.²² Lebih lanjut Islah menyebutkan hal seperti itu terlihat dalam pemakaian bahasa, aksara, serta isu sosial, politik, dan ideologi yang dikontestasikan. Dalam dinamika penulisan tafsir di Nusantara ditemukan tafsir ditulis dalam berbagai bahasa, seperti bahasa Arab yang ditulis oleh Syeikh an-Nawâwî al-Bantanî (1813-1897 M)²³ dengan karyanya *Marah Labib* dan Djalaluddin Thaib dengan karyanya *Tafsîr al-Munîr*, dalam bahasa Arab Melayu seperti yang ditulis oleh Syeikh Abdur Rauf al-Singkil (1615-1693 M) dengan karyanya *Turjumân al-Mustafîd*, Haji Abdul Karim Amrullah (1879-

²⁰Arab pegon dalam penulisan merupakan sebuah tradisi tulis-menulis dikalangan intelektual pensanteren, ketika menuliskan karya intelektualnya dalam bahasa lokal. Ahmad Baidowi, Tafsir Al-Iklîl fî Ma'ânî Al-Tanzîl Karya Kh Mishbah Musthafa, *Jurnal Num*, Vol. 1, No. 1, 2015, hal. 44

²¹Ahmad Zaiyadi, *Dinamika Studi al-Qur'an di Indonesia*, <https://issuu.com/jurnalalbayanstiq/docs/1.zaiyadi>, diakses pada tanggal 30/10/2018

²²Islah Gusmian, Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa Pengukuhan Identitas, ideology, dan Politik, *Jurnal Suhuf*, Vol.9.No. 1., Jun 2016, hlm. 141-168. Issn 1979-6544: eISSN 2356-1610; <http://jurnalsuhuf.kemenag.go.id>.

²³Syeikh Nawâwî al-Bantanî al-Jawî mempunyai nama asli Nawawi bin Umar bin 'Arabi. Ia lahir di desa Tanara, Tirtayasa, Serang, Banten (sekarang provinsi yang pisah dari Jawa Barat) pada tahun 1230 H/1813 M. Beliau wafat pada hari Kamis 25 Syawal 1314 H/1897 M di Syi'ib Ali, Mekkah dalam usia 84 tahun. Ansor Bahary, Tafsir Nusantara: Studi Kritis Terhadap Marah Labid Nawawi al Bantani, *Jurnal Ulul Albab* Volume 16, No.2 Tahun 2015.

1945 M) dengan karyanya *al-Buhân*, dan *Risâlah al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli (1871-1970), dalam bahasa Jawa seperti yang ditulis oleh K.H. Muhammad Sâlîh bin 'Umar as-Samaranî (1820-1903) melalui karyanya *Faid ar-Rahmân fî Turjumâh Kalâm Mâlik ad-Dayyân*, Mahmud Yunus (1899-1982) menulis terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia dengan menggunakan tulisan Arab melayu.

Di Minangkabau tradisi menulis tafsir juga berkembang semenjak awal abad 20. Tercatat ada beberapa kitab tafsir yang ditulis oleh ulama Minangkabau yaitu; *Tafsîr al-Burhân*²⁴ oleh Haji Abdul Karim Amrullah (1879-1945 M), *Risâlah al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli (1871-1970), *Al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd (Tafsir wa Minan Nas)* oleh Abdul Lathif Syakur (1882-1963), *Tafsîr al-Munîr* oleh Djalu-luddin Thaib (1895-1959M), *Tafsir al-Quran al-Karim* oleh Mahmud Yunus (1899-1982), *Tafsir al-Azhar* Karya Hamka (1908-1981), dan masih ada karya lainnya yang belum terpublikasi. Seperti yang dijelaskan oleh Islah di atas patut diduga bahwa penulisan kitab tafsir di Minangkabau juga tidak luput dari

²⁴*Tafsîr Al-Burhân*, Bukittinggi: Dar Fikr "Baru" Fort De Kock, 1927. Pencantuman penerbit dan tahun terbit sekaligus mengkritik data yang disebutkan oleh Rifa Roifa,dkk, dengan judul tulisan Perkembangan tafsir di Indonesia (pra Kemerdekaan 1900-1945), di dalam pendahuluannya disebutkan "karya literature tafsir yang berkonsentrasi pada juz-juz tertentu dengan muncul hanya juz 30 (juz amma) yang menjadi objek tafsir, didalam contohnya ia menuliskan al-Burhân Tafsir Juz Amma (padang: al-Munir, 1922)" dari buku yang penulis dapatkan judul tafsirnya al-Burhân, keterangan yang diberikan oleh Haji Abdul Karim Amarullah dalam muqaddimahny ia hanya menafsirkan dua puluh ayat saja yang dimulai dari surat al-Dhuha sampai an-Nâs, dan bukunya di terbitkan di Bukittinggi bukan di padang, penerbitnya Dar Fikr "Baru" Fort De Kock, 1927, bukan tahun 1922 seperti yang disebutkan., namun demikan data lain seperti yang dikemukakan oleh Akhria Nazwar ketika menyebutkan karya-karya Haji Abdul Karim Amrullah, ia menuliskan kitab al-Burhân terbit tahun 1922, akan tetapi ia tidak menyebutkan tempat terbit dan penerbitnya. Lihat Akhria Nazwar, *Syekh Ahmad Khatib Ilmuan Islam di Permulaan Abad Ini*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983, hal.72.

pergumulan dengan tradisi, kultur, dan realitas sosial masyarakat Minangkabau. Di samping itu perdebatan ideologis dan akademik di Minangkabau juga akan berpengaruh pada penerbitan karya tafsir. Jika diamati lebih lanjut dalam konteks keseragaman Islam di Indonesia tentu akan ditemui aspek lokalitas dalam pengembangan ajaran Islam di bumi Nusantara ini. Nelly van Doorn-Harder mencatat dalam tulisannya '*Southeast Asia*' bahwa di Indonesia Sunan Kalijaga dalam mengembangkan Islam menggunakan praktik lokal.²⁵ Praktik lokal menjadi instrumen untuk mentransfer ajaran Islam pada umat.

Kitab-kitab tafsir karya ulama Minangkabau yang telah disebutkan di atas sangat penting untuk diteliti, terutama karya Haji Abdul Karim Amrullah (1879-1945 M), Syaikh Sulaiman Arrasuli (1871-1970), dan Syaikh Abdul Lathif Syakur (1882-1963), mengingat ketiga ulama tersebut memiliki peran besar dalam khazanah tafsir lokal Minangkabau. Di samping itu meneliti karya tafsir Al-Qur'an di Minangkabau sangat penting, menimbang keberadaan tafsir di Minangkabau diiringi oleh berbagai perdebatan lokal di antaranya perdebatan antara ulama Kaum Tua dan Ulama Kaum Muda.²⁶ Kaum Muda dalam hal ini tercermin pada

²⁵Sunan kalijaga introduced the method of infusing local customs and practices with islam, which provided a model of peaceful religious transmission. He used local practices and culture such as the shadow puppet theater (wayang) and the salamatan, a ceremonial communal meal of reconciliation to gradually convert the population to Islam (Sunan Kalijaga memperkenalkan metode menanamkan adat istiadat setempat dan praktik dengan islam, yang menyediakan model transmisi agama damai. Dia menggunakan praktik dan budaya lokal seperti teater boneka wayang (wayang) dan salamatan, makanan bersama untuk rekonsiliasi secara berangsur-angsur mengubah populasi menjadi Islam.) Nelly van Doorn-Harder, *Southeast Asia* dalam Andrew Rippin (ed) *The Islamic World*, London & New York: Routledge, 2010, hal. 105.

²⁶Ulama Kaum Tua disebut sebagai aliran pemikiran konservatif, ortodoks, dan tradisional. Nasrullah, Respons Dan Tantangan Kaum Tua Atas Kritik Kaum Muda Terhadap Tarekat Di Minangkabau Awal Abad 20, *Jurnal 'Anil*

sosok Haji Abdul Karim Amrullah (1879-1945 M) dan Kaum Tua yang melekat pada Syeikh Sulaiman Arrasuli (1871-1970 M). Kedua-duanya sama-sama memiliki karya tafsir. Hal yang menarik menjadi pertanyaan adalah apakah penulisan tafsir dan gagasan dalam kitab tafsir keduanya terpengaruh oleh pergumulan dan perdebatan yang terjadi antara kedua kubu tersebut? Di samping itu Abdul Lathif Syakur (1882-1963) berada di antara dua posisi tersebut, kendatipun polemik khilafiah sedang hangat di kalangan Kaum Tua dan Kaum Muda tersebut.²⁷

Tafsir Al-Qur'an di Minangkabau seperti *Risâlah al-Qaul al-Bayân fi Tafsîr al-qur'ân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli (1871-1970)²⁸ dari hasil pengamatan penulis apabila dilihat dari sisi corak (*laun*) tafsir, menggunakan *al-Adab wa al-Ijtima'*. Hal ini menjadi indikator kuat bahwa dalam penulisan kitab tafsir di Minangkabau sangat mementingkan dan mengakomodir lokalitas dalam penafsirannya. Syeikh Sulaiman Arrasuli (1871-1970) di samping menulis kitab tafsir, ia juga menulis buku tentang *Pertalian Adat Dan Syara'*,²⁹ yang banyak diperbincangkan dalam buku tersebut adalah tentang *Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah*. Oleh karenanya patut diduga bahawa kitab tafsirnya juga terpengaruh oleh karyanya tersebut, mengingat Syeikh

Islam Vol. 9. Nomor 2, Desember 2016, 212-246. Sedangkan kaum Muda adalah sekelompok ulama yang berfikir modern dan progresif.

²⁷Ridhouh Wahidi, Tafsir Yâ Ayyuha a al-LaŽina âmanû Karya Syaikh Abdul Latif Syakur 1882-1963 (sunting teks dan analisis Isi), *Disertasi Pascasarjana* UIN Walisongo, tahun 2018. Hal. 106.

²⁸Syeikh Sulaiman Arrasuli lahir di Canduang Kecamatan IV Angat, Kabupaten Agam (lebih kurang 10 Km arat Timur Kodya Bukittinggi) pada tanggal 10 Desember 1871 M/Bulan Muharram 1297 H. Anak dari Angku Mudo Muhammad Rasul, seorang ulama yang mengajar di Surau Tengah Canduang, sedangkan Ibu beliau adalah Siti Buliah, suku Caniago, seorang wanita yang taat beragama dan menjunjung tinggi adat istiadat yang luhur.(Yusran Ilyas:1995:4)

²⁹Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Pertalian Adat & Syara'* (alih bahasa oleh Hamdan Izmy), Ciptat: Ciputat Press, 2003.

Sulaiman Arrasuli (1871-1970) sedang melakukan usaha dengan mempertalikan atau menghubungkan antara adat dan syarak di Minangkabau. Hal ini terlihat ketika Syeikh Sulaiman Arrasuli menafsirkan surat al-Ma'un/107:2:

فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ

Artinya bermula orang itu ialah orang yang menolak akan anak yatim, seorang kanak-kanak yang kematian bapak, sekalipun ada baginya ibu, bukan seperti yatim binatang, yaitu anak binatang yang tidak ada ibu bapaknya -menolak yatim- aniaya kepadanya dengan mengambil haknya, seperti harta peninggalan bapaknya dan lain-lain seperti yang berlaku di Minangkabau, atau menyuruh anak-anak itu pada sekalian pekerjaan yang bukan kerjanya atau meninggalkan menolongnya dengan menghilangkan manfaat baginya dan menolak mudarat dari padanya. Tuan-tuan lihatlah apa yang biasa diperbuatkan orang kepada yatim di Minangkabau ini, *Wallahu 'alam*.³⁰

Sampel penafsiran di atas dapat dipahami, bahwa Syeikh Sulaiman Arrasuli (1871-1970) dalam menafsirkan ayat tersebut memperhatikan konteks lokal di Minangkabau. Ia menerangkan tafsiran ayat dengan perbuatan yang biasa terjadi di Minangkabau dalam hal ini adalah perlakuan orang Minang terhadap anak yatim. Penafsiran yang ia praktikkan sangat memperhatikan aspek lokalitas. Penulis melihat Syeikh Sulaiman Arrasuli (1871-1970), menyadari betul bahwa aduannya yang *notabene* adalah orang Minangkabau, juga tidak bisa dinafikan bahwa perlakuan orang Minang terhadap anak yatim juga memprihatinkan. Syeikh Sulaiman Arrasuli (1871-1970) begitu tegas mengatakan 'lihatlah oleh tuan-tuan apa yang berlaku di Minangkabau ini', artinya

³⁰Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah al-Qaul al-Bayân fi Tafsr al-Qur'ân*, Bukittinggi: Fort de Kock, 1928, hal. 115

orang Minangkabau mestilah harus memperhatikan anak yatim, jangan sampai anak yatim itu diberlakukan seperti binatang, seperti yang diungkap dalam penafsirannya, jangan kasih ia pekerjaan yang tidak bisa ia melakukannya dan sebagainya. Penulis juga melihat bahwa Syeikh Sulaiman Arrasuli sedang melakukan sendirian terhadap 'niniak mamak'³¹ di Minangkabau dalam memperlakukan kemenakannya, terutama yang 'zhalim' terhadap kemenakannya. *Niniak mamak* di Minangkabau berfungsi sebagai pengayom dan membimbing anak dan kemenakan, hal itu tercermin dalam pepatah adat Minang '*Kaluak paku asam balimbiang, tampuruang lenggang lenggokkan, anak dipangku kemenakan dibimbiang urang kampuang di patenggangkan*' artinya adalah anak dipangku dengan harta pencaharian dan kemenakan dibimbing dengan harta pusaka.

Haji Abdul Karim Amrullah (1879-1945 M) dalam *muqaddimah*³² tafsirnya mengatakan bahwa kitab tafsirnya ini merupakan hasil dari khotbah dan ceramah beliau di Surau Jembatan Basi Padang Panjang, dan penulisannya dalam rangka memenuhi permintaan murid-muridnya. Dari pernyataan tersebut penulis melihat bahwa Haji Abdul Karim Amrullah merespons permintaan para muridnya, serta menuliskan kitab tafsir. Dalam kitabnya Haji Abdul Karim Amrullah hanya menafsirkan dua puluh surat pada *juz 'Ammah* yang dimulainya dari surat *ad-Dhuha* sampai akhir surat *al-Nâs*. Ungkapan beliau yang mengatakan bahwa tafsirnya merupakan hasil ceramah rutin yang dilakukan di Surau Jembatan Basi Padang Panjang, menunjukkan bahwa penafsiran beliau tidak terlepas dari persoalan yang dihadapi oleh masyarakat lokal, mengingat Abdul Karim Amrullah berada di

³¹Niniak mamak adalah sebutan bagi orang laki-laki pada pihak ibu di Minangkabau.

³²Haji Abdul Karim Amarullah, *al-Burân*, Bukittinggi: Dar Fikr "Baru" Fort De Kock, 1927, hal. 15-16.

lingkungan masyarakat yang beliau *setting* sebagai masyarakat modern (Kaum Muda). Oleh karenanya perlu untuk diteliti lebih lanjut tentang hal tersebut. Kitab tafsir yang ditulisnya sarat akan dialektika, seperti ia melakukan kritikan dan penolakan terhadap amalan Kaum Tua di Minangkabau.

Berbeda dengan Syeikh Sulaiman Arrasuli dan Haji Abdul Karim Amrullah, Abdul Lathif Syakur menulis berbagai tafsir, di antaranya: *Al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* kitab ini menjelaskan penafsiran ayat-ayat yang diawali dengan kata *wa min an-Nâs*, jumlah ayat yang dikumpulkannya sebanyak 13 ayat.³³ *Tafsîr Mufradâd al-Qur'an Q.S. al-Baqarah. Turjumah Tafsîr Lafziyah*, kitab ini menjelaskan tafsir dari surat al-Fâtihah, yang ditulis dengan menggunakan bahasa Arab Melayu. *Tafsir Surah Al-Mukminûn*, kitab ini ditulis menggunakan bahasa Arab, dan *tafsir Yâ Ayyuha al-Lažina âmanû* semua kitab tafsir tersebut masih dalam bentuk naskah sebagaimana ditemukan oleh Ridhoul Wahidi dalam penelitian disertasinya³⁴ kecuali *Al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd*, kitab ini telah diterbitkan pada tahun 1951 di Bukittinggi. Dalam penelitian ini, penulis membatasi diri dari karya Abdul Lathif Syakur tentang tafsir, yakni kitab *Al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* dengan alasan bahwa kitab ini sudah dicetak. Disamping itu, penafsirannya tentang ayat-ayat yang diawali oleh *wa min al-Nâs* membuat bentuk tafsirnya berbeda dari mufasir lainnya. Sajian tafsir yang diketengahkan oleh Abdul Lathif Syakur menunjukkan tawaran baru kepada masyarakat muslim khususnya Minangkabau untuk mendekati dan menelaah Al-Qur'an melalui pendekatan tematik

³³ Abul Latif Syakur, *Al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd*, Ford de Kock Bukittinggi: Penerbit Tsamaratul Ikhwan, 1951.

³⁴Ridhoul Wahidi, Tafsir Yâ Ayyuha a al-Lažina âmanû Karya Syaikh Abdul Latif Syakur 1882-1963 (sunting teks dan analisis Isi), *Disertasi Pascasarjana UIN Walisongo*, tahun 2018.

yang mengkhususkan pada frase *wa min al-Nâs*. Oleh karenanya perlu ditelusuri kitab tafsirnya lebih lanjut, sehingga dapat dibuktikan apakah Abdul Lathif Syakur mengakomodir aspek lokalitas dalam penafsirannya yang bercorak tematik tersebut?

Kajian menarik dalam tradisi penulisan tafsir di Minangkabau patut diduga bahwa karya-karya yang dihasilkan oleh ulama Minangkabau termasuk kitab tafsir yang dipengaruhi oleh pergumulan dan perdebatan serta dialektika antara kelompok Kaum Tua dan Kaum Muda.³⁵ Perdebatan Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau pada dasarnya seputar wilayah tarekat, wilayah teologis, dan fikih. Wilayah-wilayah yang diperdebatkan tersebut sudah barang tentu akan berimplikasi terhadap penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, karena Al-Qur'an merupakan sumber dari hal-hal khilafiah yang diperdebatkan tersebut. Dengan demikian patut untuk ditelaah apakah karya tafsir dari kedua kelompok tersebut dipengaruhi oleh perdebatan tersebut? Oleh karenanya kajian tentang hal ini secara epistemologi sangat dibutuhkan, mengingat latar belakang seorang mufasir sangat mempengaruhi hasil karyanya.

Pentingnya penelitian ini adalah untuk mengungkap model epistemologi, lokalitas dan dialektika tafsir Al-Qur'an di Minangkabau. Di samping itu secara teoritis penelitian ini membuktikan keamanan kognitif sebuah karya tafsir secara prosedural, serta

³⁵Istilah kelompok kaum tua dan kaum muda merupakan istilah yang disematkan pada dua kelompok paham keagamaan yang berbeda, yakni kelompok kaum tua merupakan kelompok yang berpahamkan secara *fiqh* mazhab Syafii, dalam bidang teologi penganut paham ahlusunah waljamaah, dan dalam bidang tasawuf penganut tasawuf Sunni dan al-Ghazali, kelompok kaum tua ini di Minangkabau secara organisasi keagamaan adalah Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI). Sementara kelompok kaum muda merupakan kelompok yang memiliki paham pembaharuan, yang dalam praktik ibadahnya tidak mengikuti pola ibadah mazhab Syafi'i, dalam hal organisasi kelompok ini berafiliasi dengan ormas Islam Muhammadiyah.

mempertanyakan kembali dan pengujian epistemologi terhadap karya tafsir ulama-ulama Nusantara, khususnya Minangkabau. Hal ini sangat penting dilakukan, mengingat bahwa karya-karya tafsir ulama Minangkabau juga mewarnai khazanah tafsir di Indonesia, di samping itu pengaruh lokalitas terhadap sebuah penafsiran sudah semestinya ditelaah secara *holistic*. Sudah jamak diketahui bahwa setiap mufasir akan mempertimbangkan aspek lokalitas di mana mufasir itu menulis karyanya. Oleh karenanya dengan meneliti karya tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, akan melahirkan dialektika tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, serapan lokalitas dalam tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, dan model epistemologi tafsir Al-Qur'an di Minangkabau.

Ketiga kitab tafsir yang telah disebutkan di atas penting untuk diteliti dengan beberapa alasan;

Tafsir al-Burhân

Tafsir ini merupakan penafsiran terhadap surat-surat pendek yang terdapat pada juz 30. Haji Abdul Karim Amrullah memulainya dari surat *ad-Duhâ* sampai akhir surat *an-Nâs*. Kitab ini merupakan hasil kajian yang dilakukannya di Surau Jembatan Basi Padang Panjang. Padang Panjang merupakan tempat di mana Haji Abdul Karim Amrullah mendirikan sekolah (Thawalib), serta tempat berdakwah dalam rangka membentuk masyarakat yang modern dan berpengetahuan luas dalam masalah agama. Di samping itu, sosok Haji Abdul Karim Amrullah merupakan tokoh penting pada kalangan ulama Kaum Muda di Minangkabau, bahkan ia merupakan tokoh yang paling agresif dalam membantah dan meluruskan paham keagamaan Kaum Tua di Minangkabau.

Tafsir risâlah al-Qaul al-Bayân

Tafsir ini adalah tafsir juz *amma* (juz 30) yang dimulai dari surat *an-Nabâ* sampai surat *an-Nâs*. Karya Syeikh Sulaiman Arrasuli ini, penting untuk diteliti karena tafsirnya ini tergolong ke dalam tafsir masa awal di Minangkabau dan juga ditulis dengan menggunakan tulisan Arab Melayu sebagaimana lazimnya penulisan pada zamannya, di samping itu tafsirnya ini ditulis berdasarkan permintaan masyarakat agar beliau menulis tafsir. Oleh karenanya barang tentu tafsirnya ini sarat dengan sosial kemasyarakatan, sebab itulah penting untuk diteliti lebih lanjut. Selain alasan tersebut Syeikh Sulaiman Arrasuli merupakan tokoh dari kalangan ulama Kaum Tua, pendiri Madrasah Tarbiyah Islamiyah (MTI), dan pendiri Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI), yang juga aktif dalam mengonter tuduhan-tuduhan atau kritik-kritik Kaum Muda tentang amaliah keagamaan.

Tafsir Al-Da'wah wa al-Irsyaâd ilâ Sabil al-Rasyâd

Kitab tafsir ini, disebut juga dengan tafsir '*wa min an-Nâs*', tafsir ini penting untuk diteliti, mengingat tafsir ini berbeda dengan tafsir lainnya, karena tafsir ini hanya menafsirkan ayat-ayat yang dimulai dengan kata *wa min al-Nâs*. Di samping itu penulisnya Abdul Lathif Syakur merupakan sosok ulama yang tidak terlibat dalam konflik antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau. Abdul Lathif Syakur juga mendirikan lembaga pendidikan yang dikenal dengan Tarbiyah Hasanah pada tahun 1901.³⁶

³⁶ Ahmad Taufik Hidayat, dkk, Laporan Penelitian Tafsir Sosial Ayat-ayat Al-quran Naskah Syekh Abdul Latief Syakur, Padang: Pusat Penelitian dan Penerbitan LPPM IAIN Imam Bonjol Padang, 2004, hal.51.

Selain alasan di atas, hal menarik juga adalah ketiga pengarang kitab tafsir di atas adalah murid dari Syekh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi,³⁷ seorang imam dan khatib mazhab Syafii di Masjid al-Haram Mekkah.

B. Menuju Tafsir Al-Qur'an Minangkabau

Sesungguhnya kajian tentang literatur tafsir di Nusantara telah menjadi kesadaran para sarjana tafsir di Indonesia. Pada umumnya, mereka hanya melakukan pemetaan terhadap karya-karya tafsir di Nusantara, dan bahkan sudah mulai menelaah tafsir-tafsir lokal di Indonesia, namun tafsir lokal di Minangkabau misalnya, belum tersentuh semuanya dalam khazanah penelitian ilmu Al-Qur'an dan tafsir. Sementara yang banyak diteliti oleh para peneliti, baik mahasiswa S1, S2, dan S3 serta para peneliti profesional baru seputar kitab *tafsir al-Azhar* karya Hamka, *tafsir al-Qur'an al-Karim* karya Mahmud Yunus.

Penelitian terhadap karya-karya tafsir Al-Qur'an lainnya di Minangkabau, sangat penting untuk dilakukan, apalagi berkenaan dengan epistemologi lokalitas dan dialektika tafsir. Perlu disadari bahwa kajian dan penelitian terhadap tafsir Al-Qur'an di Minangkabau akan memberikan kontribusi positif terhadap khazanah tafsir di Indonesia, serta dapat memetakan muatan epistemologi, lokalitas dan dialektika tafsir-tafsir lokal di Nusantara.

Dari pemaparan-pemaparan tersebut di atas, terdapat beberapa masalah yang terkait dengan kajian ini yang perlu dijawab dalam penelitian adalah;

³⁷Akhria Nazar, *Syekh Ahmad Khatib Ilmuan Islam di Permulaan Abad ini*, Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1983, hal.53-103.

- a. Model epistemologi tafsir Al-Qur'an di Minangkabau.
- b. Faktor apa saja yang mengakibatkan kurang populernya karya tafsir Minangkabau dalam khazanah Tafsir.
- c. Karakteristik penafsiran ulama Minangkabau dalam menafsirkan Al-Qur'an.
- d. Serapan lokalitas terhadap penulisan dan penafsiran Al-Qur'an di Minangkabau.
- e. Bentuk-bentuk lokalitas yang terdapat dalam kitab tafsir Al-Qur'an di Minangkabau.
- f. Dialektika tafsir Al-Qur'an dengan pemikiran dan budaya di Minangkabau.
- g. Bentuk-bentuk dialektika dalam tafsir al-Qur'an di Minangkabau.
- h. Serapan budaya Minangkabau dalam tafsir Al-Qur'an.
- i. Implikasi Serapan budaya Minangkabau dalam tafsir Al-Qur'an.

Mengingat luasnya kajian dan pembahasan yang terkait dengan tafsir Al-Qur'an Minangkabau, dan beragamnya karya tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, maka dalam penelitian ini penulis membatasi kajian ini dalam dua hal, yaitu batasan kitab tafsir yang penulis teliti, dan fokus penelitian ketiga kitab tafsir tersebut.

Pertama, penelitian ini difokuskan kepada tafsir lokal Minangkabau. Supaya penelitian ini tidak meluas dalam mengkaji kitab tafsir di Minangkabau, maka dibatasi pembahasannya pada tiga karya tafsir yakni, tafsir *al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, *Risâlah al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan *Ad-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur. Ketiga kitab tafsir tersebut dipilih dalam penelitian ini, karena ketiga tafsir tersebut merupakan kitab tafsir yang lahir pada masa awal berkembangnya

tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, di samping itu keberadaan tafsir tersebut berada ditengah-tengah terjadinya perdebatan antara Kaum Tua dan Kaum Muda seperti yang telah penulis sebutkan pada latar belakang masalah dalam penelitian ini.

Kedua, pembahasan ketiga kitab tafsir tersebut penulis batasi pada tiga aspek yaitu;

- 1) Model epistemologi tafsir Al-Qur'an di Minangkabau.
- 2) Lokalitas dalam tafsir Al-Qur'an di Minangkabau.
- 3) Dialektika tafsir al-Qur'an di Minangkabau.

Berdasarkan latar belakang dan identifikasi masalah, yang telah penulis batasi pembahasannya, maka yang menjadi rumusan masalah dalam penelitian ini adalah bagaimanakah model epistemologi, bentuk lokalitas dan dialektika tafsir Al-Qur'an di Minangkabau?

C. Survey Literatur Karya Tafsir Minangkabau

Dalam rangka untuk memperoleh bentuk, gambaran, dan hubungan penelitian ini dengan penelitian sejenis lainnya yang telah diteliti oleh para peneliti terdahulu, maka penulis melakukan tinjauan kepustakaan. Dengan demikian akan menghindari adanya keterulangan dalam kajian teori yang diteliti. Oleh karenanya penelitian tentang Tafsir Al-Qur'an di Minangkabau terkait model epistemologi, serapan lokalitas dan dialektika dalam tafsir Al-Qur'an. Sejauh pengamatan penulis belum ditemukannya ada studi yang secara spesifik dan komprehensif tentang pembahasan ini. Namun demikian ada beberapa penelitian yang dianggap memiliki hubungan langsung atau tidak langsung dengan materi yang akan penulis teliti.

Dalam kajian pustaka ini, penulis mengelompokkan ke dalam beberapa bentuk yaitu dalam bentuk karya sebelumnya yakni buku yang telah dipublikasikan dan dalam bentuk penelitian baik tesis maupun disertasi. Pengelompokkan buku dan penelitian tersebut melingkupi tafsir Nusantara secara umum dan Minangkabau secara khusus.

Penelitian dalam bentuk tesis terkait dengan tafsir *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fi Tafsîr Al-Qur'ân*, seperti yang dilakukan oleh Irwani³⁸ dengan judul *Corak Tafsir Ijtimâ'î dalam Karya-Karya dan Pemikiran Keagamaan Syekh Sulaiman Arrasuli (1871-1970)*. Dalam hasil penelitiannya, Irwani menyatakan bahwa Syekh Sulaiman Arrasuli layak disebut sebagai seorang mufasir (ahli tafsir) yang bercorak *ijtimâ'î* (sosial). Hal tersebut terbukti lewat karya-karyanya yang meliputi bidang Tafsir Al-Qur'an dan juga Adat Istiadat Minangkabau. Dua karyanya yang terkenal di bidang Tafsir adalah *al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân* dan *Pedoman Hidup di Alam Minangkabau Menurut Garisan Adat dan Syarak*.

Sedangkan penelitian tesis yang relevan dengan Abdul Lathif Syakur adalah penelitian yang dilakukan oleh Zikra Fadila, ia meneliti tentang karya Abdul Lathif Syakur lainnya yaitu tafsir *ya Ayyuha an-Nâs* yang dikemasnya dalam judul *Naskah Tafsî Yâ Ayyuhâ an-Nâs Syekh Abdul Lathif Syakur (1882-1963) Tafsir Kebangsaan dari Ranah Minang*. Dalam penelitiannya Zikra memfokuskan bahasannya pada sunting teks dan ideologi Abdul Lathif Syakur dibalik teks tersebut.

³⁸ Irwani, *Corak Tafsir Ijtimâ'î dalam Karya-Karya dan Pemikiran Keagamaan Syekh Sulaiman Arrasuli (1871-1970)*, *Tesis* pada Pascasarjana Institut Ilmu al-Qur'an (IIQ) Jakarta, 2019.

Penelitian dalam bentuk disertasi yang relevan dengan kitab tafsir *Risâlah al-Qaul al-Bayân* dilakukan oleh Halimatusa'diyah dengan judul "*Karakteristik Tafsir di Indonesia: Analisis Kritis Terhadap Tafsir Juz 'Amma Risâlah Al-Qaul Al-Bayân dan Kitab Al-Burhân*".³⁹ Penelitian yang dilakukannya ini lebih menitik beratkan pada wilayah karakteristik *Risâlah al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli dan tafsir *al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah. Dari kedua karya tafsir yang di teliti oleh Halimatusa'diyah di atas, ia memfokuskan pada wilayah karakteristik yang mencakup: sumber, metode, dan corak serta aplikasinya dalam penafsiran dalam kedua kitab yang ditelitinya. Dengan demikian, apa yang ditelitinya tersebut berbeda dengan penulis, karena penulis memfokuskan pada model epistemologi, lokalitas, dan dialektika.

Penelitian yang relevan tentang *ad-Dakwah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur adalah Penelitian lain dalam bentuk disertasi dilakukan oleh Ridhoul Wahidi dengan tema *Tafsir yâ Ayyuha al-Lazîna Âmanû Karya Syekh Abdul Lathif Syakur 1882-1963 (suntingan teks dan analisis isi)*.⁴⁰ Dalam penelitiannya ini, Ridhoul Wahidi, menelaah sunting teks dan analisis isi salah satu karya tafsir Abdul Lathif Syakur yakni *Tafsir yâ Ayyuha al-Lazîna âmanû*, dengan menggunakan pendekatan filologi. Tergambar dalam hasil penelitiannya, bahwa Ridhoul Wahidi menemukan isi teks *Tafsir yâ Ayyuha al-Lazîna âmanû* terdiri dari; sistem penanggalan, menuliskan ayat dan terjemahan kemudian diberi penjelasan, penjelasan diuraikan

³⁹Halimatusa'diyah, *Karakteristik Tafsir di Indonesia: Analisis Kritis Terhadap Tafsir Juz 'Amma Risalah Al-Qaul Al-Bayan Dan Kitab Al-Burhan, Disertasi* pada SPS UIN Jakarta, 2020.

⁴⁰ Ridhoul Wahidi, *Tafsir yâ Ayyuha al-Lazîna âmanû Karya Syaikh Abdul Latief Syakur 1882-1963 (Suntingan Teks dan Analisis Isi)*, *Disertasi Program Doktor Studi Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang* tahun 2018.

berdasarkan tertib mushaf, dilengkapi oleh pendapat para ulama dan penjelasan pengaruhnya sesuai dengan konteks pada masanya, temuan teks rusak sehingga sulit dibaca, dan naskah tafsir ditulis sendiri oleh Abdul Lathif Syakur yang disampaikan dalam pengajian di Masjid dan Surau. Di samping itu Ridhoul Wahidi dalam analisisnya menemukan; teori baru terkait metode *maudhû'i*, yakni metode tematik frase, penjelasan tafsir Abdul Lathif Syakur menyentuh tataran kehidupan masyarakat, dan terdapat juga nilai-nilai kebangsaan, keislaman dan tanpa melupakan unsur-unsur lokalitas yang sejalan dengan konteks masyarakat.

Di samping penelitian di atas terkait tafsir Nusantara, juga ada penelitian yang mengarah pada lokalitas daerah seperti yang dilakukan oleh Islah Gusmian melakukan penelitian yang dipublikasikannya dalam bentuk jurnal '*Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi dan Politik*'.⁴¹ Islah menyimpulkan bahwa dalam penulisan tafsir Al-Qur'an bahasa Jawa diwarnai dengan kepentingan, keinginan dan sikap kritis *muallif* sebagai respons terhadap realitas sosial. Di samping itu penulisan tafsir menggunakan Bahasa Jawa tidak semata kepentingan bersifat religius, namun juga berhubungan dengan respons mufasir terkait masalah-masalah sosial, budaya dan politik.

Penelitian yang berkaitan dengan Tafsir Al-Qur'an di Minangkabau adalah penelitian seperti yang dilakukan oleh Mafri Amir yang berjudul *Tafsir Al-Burhân Abdul Karim Amrullah: Studi Analisis Metode dan Corak*.⁴² Dalam penelitiannya Mafri hanya me-

⁴¹Islah Gusmian, Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik, *Jurnal Suhuf*, Vol. 9. No. 1, Juni 2016, hlm. 141-168. Issn 1979-6544; eISSN 2356-1610; <http://jurnalsuhuf.kemenag.go.id>

⁴² Mafri Amir, *Tafsir Al-Burhân Abdul Karim Amarullah: Studi Analisis Metode dan Corak*, Laporan Penelitian Berbasis Publikasi Nasional Terakreditasi, Jakarta: Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014.

nyentuh metode dan corak Abdul Karim Amrullah dalam tafsirnya secara garis besar.

Selain Mafri Amir, Helfi juga melakukan penelitian tentang tafsir *al-Burhân* karya Abdul Karim Amrullah, dengan judul penelitian *Kritik Abdul Karim Amrullah Terhadap Râbithah di Minangkabau dalam Tafsir al-Burhân*.⁴³ Dalam penelitiannya Helfi mengeksplorasi kritik Abdul Karim Amrullah terhadap Kaum Tua terkait *râbithah* dalam tarekat Naqshabandiyyah. Baik penelitian Mafri Amir ataupun penelitian Helfi berbeda dengan yang penulis teliti, karena penulis lebih menitik beratkan pada aspek epistemologi, dialektika dan lokalitas, hal tersebut belum tersentuh oleh dua peneliti di atas tersebut.

Selain Mafri Amir dan Helfi, Ahmad Taufik Hidayat, dkk., juga melakukan penelitian tentang *tafsir Sosial Ayat-ayat al-Quran Naskah Abdul Lathif Syakur*.⁴⁴ Penelitian Ahmad Taufik Hidayat, dkk., adalah penelitian filologi dengan menggunakan analisis sosiolinguistik, dalam temuannya Ahmad Taufik Hidayat dkk., melakukan sunting teks, dan dari teks yang disuntingnya tersebut tergambar sebuah tafsir lokal yang unik yang sarat dengan nuansa lokal. Namun demikian Ahmad Taufik Hidayat dkk., tidak mengungkapkannya secara holistik tentang lokalitas ini, karena penelitiannya hanya sebatas sunting teks dan telaah konteks.

Adapun buku-buku terkait dengan tafsir Nusantara secara umum adalah seperti karya Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indo-*

⁴³Helfi, Kritik Abdul Karim Amrullah Terhadap Râbithah di Minangkabau dalam Tafsir al-Burhân, *Islamika: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 12, Nomor 2, Maret 2018; p-ISSN: 1978-3183; e-ISSN: 2356-2218; 481-506

⁴⁴Ahmad Taufik Hidayat, dkk, Laporan Penelitian Tafsir Sosial Ayat-ayat Al-Qur'an Naskah Syekh Abdul Latief Syakur, Padang: Pusat Penelitian dan Penerbitan LPPM IAIN Imam Bonjol Padang, 2004.

nesia dari *Hermeneutika Hingga Ideologi*.⁴⁵ Bukunya ini merupakan hasil penelitiannya. Islah menelusuri tradisi penulisan tafsir Al-Qur'an di Indonesia dasawarsa 1990-an hingga 2000, telah melahirkan pelbagai wacana yang beragam. Pada aspek penulisan tafsir muncul; a) Sistematika penyajian tafsir runtut dan tematik, b) bentuk bahasa penulisan, pada bagian ini ditemukan sajian bahasa kolom, reportase, ilmiah, dan populer, c) Bentuk penulisan tafsir, menampakkan bentuk ilmiah dengan model penyebutan sumber-sumber rujukan, seperti catatan kaki atau catatan perut dan bentuk-bentuk penulisan non ilmiah, d) Asal-usul tafsir yang beragam, mulai dari kepentingan akademik, non kepentingan akademik, sebelumnya pernah dipublikasikan dan diceramahkan.

Howard M. Fiderspiel dalam penelitiannya dengan judul '*Popular Indonesian Literatur of The Qur'an/Kajian Al-Quran di Indonesia*'. Dalam penelitian ini, Howard menampilkan banyak literatur yakni 60 literatur seputar kajian Al-Qur'an di Indonesia, sehingga penelitiannya kaya dengan literatur Al-Qur'an yang ada di Indonesia. Namun demikian dalam aspek metodologi kajian yang dilakukan oleh Howard belum memberikan kontribusi yang signifikan, di samping itu Howard tidak menyentuh karya tafsir yang bersifat lokal seperti Jawa, Sunda, dan Minangkabau.

Penulis mengamati bahwa kajian Howard berorientasi pada kepopuleran literatur yang mengkaji tentang seputar Al-Qur'an di Indonesia, bukan pada aspek metodologi tafsir. Secara umum kajian Howard ini dapat dilihat dalam bab pertama, ia membahas studi tentang Al-Qur'an dalam konteks keindonesiaan, warisan Islam, upaya memahami Al-Qur'an dalam bahasa Indonesia, me-

⁴⁵Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Jakarta: Penerbit Teraju, 2003

mahami, menghormati, dan menikmati Al-Qur'an, penggunaan Al-Qur'an yang populer, serta mempertahankan dan menyebarkan nilai-nilai Islam.⁴⁶ Dalam penelitiannya Howard menyinggung sedikit tentang Haji Abdul Karim Amrullah dengan karyanya *al-Burhân*. Howard menjelaskan Haji Abdul Karim Amrullah dalam tafsirnya menggabungkan pendapat para mufasir klasik dan abad pertengahan seperti al-Baghdad, al-Razi, Ibnu Katsir, dan ath-Thibi, dengan pendapat-pendapat kaum modernis dari Mesir seperti Muhammad Abduh dan Thanthawi al-Jauhari.

Selain Howard, Indonesianis lainnya yang melakukan penelitian terkait adalah A. H. Johns, ia telah mempublikasikan hasil penelitiannya dengan judul *Qur'anic exegesis in the Malay-Indonesian World: an Introduction survey* dalam Abdullah Saeed (ed), *Approac to the qur'an in contemporary Indonseia*, New York: Oxford University Press, 2006.⁴⁷ Dan *Qur'anic Exegesis in The Malay World:in Search of Profile*,⁴⁸ dalam penelitiannya ini A. H. Johns berusaha mengungkap awal mula sejarah tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Lebih lanjut A.H. Johns mengatakan penelitiannya ini tidak lebih dari pada membuat profil perkembangan kajian tafsir berdasarkan karya-karya yang masih bertahan. Dengan demikian, penelitian ini belum mengungkapkan sejarah tafsir secara kolektif dan komprehensif, karena A.H. Johns meneliti beberapa tokoh saja yaitu Hamzah Fansuri (1550-1599) yang menerjemahkan Al-Qu'an ke dalam bahasa Melayu dan menjelaskan

⁴⁶Howard M. Fiderspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an/Kajian al-Qura'an di Indonesia; dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, Bandung: Mizan, 1996.

⁴⁷Anthony H. Jhons, *Qur'anic exegesis in the Malay-Indonesian World: an Introduction survey* dalam Abdullah Saeed (ed), *Approac to the Qur'an in Contemporary Indonseia*, New York: Oxford University Press, 2006.

⁴⁸ A.H. Johns *Qur'anic Exegesis in The Malay World:in Search of Profile*, dalam Adre Rippin (ed), *Approaches to The History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: University Press, 1998, hal. 257-258.

interpretasinya dengan interpretasi sufistik dalam tradisi Ibn 'Arabi. Selain itu A.H. Johns juga menjelaskan naskah QS. Al-Kahf (18), di mana manuskrip ini tidak dapat ditemukan dan dilacak siapa penulisnya. Dari telaahannya A.H. Johns mengatakan bahwa tafsir QS. Al-Kahfi (18) tersebut merupakan terjemahan dari tafsir Khazîn (w. 1340), selain itu A.H. Johns juga menelaah karya Abdur Rauf al-Singkil (1615-1690) *Turjumân al-Mustafid*, karya Imam Nawawi al-Bantenî (1815-1898) *Marâh Labîb*, mereka itu merupakan generasi awal penafsir Al-Qur'an di Indonesia. Berikutnya, A.H. Johns juga meneliti Mahmud Yunus dengan karyanya *Tafsir Qur'an Karim* yang terbit pada tahun 1938, karya H.B Jasir *Al-Qur'an Karim Kalam Mulia* terbit pada tahun 1977, karya Hasbi ash-Shiddieqy *tafsir al-Qur'an al-Majied 'an Nûr*, dan karya Hamka *tafsir al-Ahzar*. Dari penjelasan hasil penelitian A.H. Johns tersebut tampak dengan jelas bahwa penelitiannya dan penelitian yang penulis lakukan berbeda dalam objek. Di samping itu, A.H. Johns belum menyentuh karya-karya tafsir Minangkabau selain Hamka.

Penelitian selanjutnya adalah M. Nurdin Zuhdi⁴⁹ dengan judul penelitian yang telah dipublikasikan dalam bentuk buku *Pasaraya Tafsir Indonesia dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*, juga membahas tentang tafsir di Indonesia. Pembahasannya difokuskan pada karya-karya tafsir Al-Qur'an di Indonesia tahun 2000-2010, artinya penelitiannya ini merupakan lanjutan dari penelitian Islah Gusmian *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*.

⁴⁹ M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Kaukaba, 2014.

Jajang A Rohmana juga menulis tafsir berbasis kedaerahan dengan judul *Sejarah Tafsir Al-Quran di Tatar Sunda*,⁵⁰ tulisannya ini merupakan hasil penelitiannya yang telah dipublikasikan dalam bentuk buku. Dalam penelitiannya ini Jajang A Rohmana mengungkapkan para penulis tafsir sunda, metodologinya, dan wacana ideologis tafsir Sunda.

Selain penelitian di atas yang dianggap ada hubungannya baik secara langsung maupun tidak langsung, dengan materi yang akan penulis bahas, di antaranya penelitian yang dilakukan oleh Abdul Mustaqim '*Epistemologi Tafsir Kontemporer*'.⁵¹ Dalam penelitiannya, Mustaqim merumuskan epistemologi baru dalam era kontemporer yang disebutnya dengan epistemologi tafsir kontemporer, epistemologi ini digagas dan dirumuskannya dari Muhammad Syahrur dan Fazlul Rahman. Kesimpulan penelitian Mustaqim; pertama ia membagi sejarah penafsiran Al-Qur'an kepada era formatif yang berbasis nalar quasi-kritis (era klasik), era afirmatif berbasis pada nalar ideologis (abad pertengahan Islam), dan era reformatif berbasis pada nalar kritis (modern-kontemporer). Simpulan kedua Mustaqim menyajikan hakikat tafsir menurut Fazlul Rahman dan Muhammad Syahrur, yang dibaginya ke dalam dua perspektif, yakni tafsir sebagai produk yang merupakan hasil dari interaksi dan dialektika antara teks, konteks, dan penafsirannya, dan tafsir sebagai proses yakni proses dari interpretasi teks dan realitas yang harus terus menerus dilakukan tanpa mengenal titik henti dan berorientasi pada sebuah pencarian makna. Simpulan ketiga Mustaqim mengemukakan bahwa Fazlul Rahman dan Muhammad Syahrur sama-sama sepakat bahwa Al-Qur'an adalah kitab suci yang akan selalu kom-

⁵⁰ Jajang A Rohmana, *Sejarah Tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda*, Bandung: Mujahid Press, 2017.

⁵¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010.

patibel untuk segala ruang dan waktu. Simpulan keempat Mustaqim, tolak ukur kebenaran tafsir menurut Fazlul Rahman dan Muhammad Syahrur yakni bersifat koherensi, bersifat korespondensi, dan bersifat pragmatis.

D. Urgensi dan Metodologi Penelitian Tafsir Minangkabau

Dalam sebuah penelitian hal yang tidak boleh ditinggalkan adalah tujuan dari penelitian tersebut. Hal ini akan menggambarkan maksud dan tujuan tertentu dari peneliti bersangkutan. Dalam penelitian yang penulis lakukan ini, penulis memiliki tujuan antara lain;

1. Untuk menemukan model epistemologi tafsir di Minangkabau, sehingga dapat dijadikan rujukan oleh para akademisi yang memfokuskan kajian dalam ilmu Al-Qur'an dan tafsir.
2. Untuk menemukan serapan lokalitas dalam tafsir Al-Qur'an di Minangkabau.
3. Untuk menemukan dialektika dalam tafsir Al-Qur'an di Minangkabau.

Penelitian ini setidaknya memiliki dua manfaat, yakni manfaat teoritis dan manfaat praktis. Secara teoritis penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran lokalitas, dialektika, dan epistemologi dalam khazanah tafsir di Indonesia, Minangkabau khususnya. Penelitian ini akan melihat bagaimana bentuk serapan lokalitas tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, dialektika tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, dan bangunan atau model epistemologi tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, menjelaskan sumber-sumber tafsir di Minangkabau, dan valid atau tidaknya sebuah penafsiran.

Dengan demikian penelitian ini dapat menjadi sumbangsih keilmuan dalam studi Al-Qur'an di Nusantara, khususnya dalam

pengembangan dan penguatan metodologi tafsir Al-Qur'an. Penelitian ini juga bermanfaat untuk membangun dan mengembangkan sikap kritis dalam menerima sebuah produk penafsiran, karena sebuah karya harus dikaji secara mendalam dan objektif dengan meninggalkan sifat subjektivitas.

Secara praktis, penelitian ini bermanfaat untuk menginspirasi para intelektual muslim, khususnya yang melakukan kajian dalam bidang *ulûm al-Qur'ân* dan tafsir, supaya dapat membantu dalam menelaah kitab-kitab tafsir lain yang belum tersentuh dalam penelitian ini, terutama kitab-kitab tafsir karya ulama Nusantara.

Penelitian ini mempromosikan dan memperkenalkan kitab-kitab tafsir yang ditulis oleh ulama-ulama Nusantara, Minangkabau khususnya, menemukan dan memperlihatkan bentuk dialektika budaya Minang dengan tafsir Al-Qur'an, serapan lokalitas, dan epistemologi tafsir Al-Qur'an Minangkabau, serta mengungkap serapan lokalitas terhadap tafsir Al-Qur'an. Di samping itu, penelitian ini dilakukan dalam rangka melengkapi referensi dalam mata kuliah literasi tafsir di Indonesia, sehingga bisa menjadi rujukan oleh dosen dan mahasiswa pada perguruan tinggi Islam seperti UIN, IAIN, STAIN, dan PTKIS lainnya.

Signifikansi penelitian ini akan memperluas wawasan kajian tentang tafsir lokal, yang dalam hal ini terkait dengan model epistemologi, lokalitas, dan dialektika tafsir lokal secara konseptual. Dengan adanya kajian ini dapat menjadi kontribusi ilmiah dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Kajian ini membuka ruang dan arahan bagi peneliti-peneliti yang ingin melakukan penelitian, supaya tidak *ovellapping* dengan penelitian yang dilakukan ini.

Metode penelitian dalam sebuah penelitian ilmiah merupakan hal yang wajib ada, karena ia akan menentukan proses dan hasil sebuah penelitian. Dalam penelitian ilmiah ada dua metode penelitian yang sudah jamak diketahui, yakni metode penelitian kuantitatif dan metode penelitian kualitatif. Dalam penelitian ini penulis menggunakan metode kualitatif,⁵² mengingat bahwa, penelitian ini akan mengamati kitab-kitab tafsir ulama Minangkabau, yang penulis lihat secara holistik, tanpa menggunakan statistik, sebagaimana halnya yang dilakukan oleh peneliti dengan menggunakan metode penelitian kuantitatif.

Cara kerja tersistem akan mempermudah untuk melaksanakan penelitian demi mencapai tujuan akhir dari penelitian.⁵³ Inilah metode penelitian yang penulis maksud dalam tulisan ini, yang mencakup jenis penelitian, teknik pengumpulan data, langkah operasional, dan teknik analisa data.

Dilihat dari segi jenisnya, maka penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library reaseac*), dengan menjadikan bahan-bahan kepustakaan sebagai objek penelitian.⁵⁴ Data yang diteliti adalah yang berkaitan dengan epistemologi tafsir, serapan lokalitas, dan dialektika tafsir dalam kitab *tafsir al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, *Risâlah al-Qaul al-Bayân fi*

⁵²Penelitian kualitatif berlandaskan pada filsafat pos positivisme atau disebut juga interpretatif. Penelitian kualitatif memandang obyek sebagai suatu yang dinamis, hasil konkret, dan pemahaman, serta interpretasi terhadap hal yang diamati, serta utuh (holistic) karena setiap aspek dari obyek itu mempunyai satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Di samping itu berkaitan hubungan peneliti dengan yang akan diteliti, memiliki interaktif dengan sumber data supaya memperoleh makna, begitu juga hubungan variabelnya memiliki hubungan timbal balik atau interaktif. Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2009, hal.10.

⁵³Imam Suprayogo dan Thabrani, *Metodologi Penelitian Sosial Agama*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001, hal. 6

⁵⁴Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: Paradigma, 2010. hal. 134.

Tafsîr al-Qur'ân karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan *ad-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur. Penelitian ini bersifat teoritis maka metode penelitian yang digunakan adalah metode kualitatif.⁵⁵

Langkah-langkah yang penulis lakukan demi menemukan data-data yang diperlukan adalah menelaah dan membaca literatur-literatur terkait pembahasan dalam penelitian ini. Literatur-literatur tersebut mencakup sumber primer dan sumber sekunder yang menopang serta mendukung penelitian ini.

Pengumpulan data dalam penelitian ini diperoleh melalui *library reaseac*,⁵⁶ dan mengumpulkan data secara kualitatif dan menganalisisnya selama pengumpulan data.⁵⁷

Pengumpulan data dalam penelitian ini penulis lakukan dalam berbagai *setting*. Dilihat dari segi setting-nya data untuk penelitian ini dapat dikumpulkan secara alamiah (*natural setting*) baik dalam seminar, maupun dalam diskusi-diskusi terkait yang berhubungan dengan tema dalam penelitian ini. Apabila dilihat penelitian ini dari segi sumbernya, maka pengumpulan data dalam penelitian ini dapat dibagi pada sumber primer dan sumber sekunder.⁵⁸ Sumber primer dalam penelitian ini adalah kitab *tafsir al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, kitab *Risâlah al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Syeikh Sulaiman

⁵⁵Lexy J. Meolong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2003, hal. 35

⁵⁶Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: Paradigma, 2010. hal. 112-113.

⁵⁷Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta:Penerbit Rake Sarasin, edisi III, cetakan 7, 1996, hal.29-31.

⁵⁸Sumber primer adalah sumber data yang langsung memberikan data kepada pengumpul data, dan sumber sekunder adalah sumber yang secara tidak langsung memberikan data kepada pengumpul data. Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif, Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2009, hal.225.

Arrasuli, dan *ad-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur. Adapun sumber sekunder dalam penelitian ini adalah buku-buku yang berkenaan dengan epistemologi, lokalitas dan dialektika, dan buku-buku tafsir, ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Ilmu Tafsir, serta buku-buku lainnya yang terkait dan mendukung dalam penyelesaian penelitian ini.

Dalam pengumpulan data penelitian ini dalam rangka untuk melihat gambaran model epistemologi tafsir Al-Qur'an Minangkabau, dialektika tafsir Al-Qur'an Minangkabau, dan serapan lokalitas dalam tafsir Al-Qur'an Minangkabau, yang difokuskan pada ketiga karya di atas. Interpretasi dan penyajian data dilakukan melalui metode deskriptif-analitis, yaitu penyusunan data melalui teks naratif, kemudian menganalisis data dan bangunan teori-teori yang siap diuji kebenarannya.⁵⁹

Dalam sebuah penelitian pendekatan terhadap obyek yang akan diteliti adalah sebuah kemestian. Bentuk-bentuk pendekatan dalam sebuah penelitian dalam kajian Islam seperti yang diungkapkan oleh M.Amin Abdullah dalam kata pengantar '*Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*', Amin membagi pendekatan dalam pengkajian Islam pada; pendekatan filologi, pendekatan historis, pendekatan antropologis, dan pendekatan sosiologis.⁶⁰ Sementara itu Peter Connolly⁶¹ menyebutkan ada tujuh pendekatan dalam studi agama yakni; antropologis, feminis, fenomenologis, filosofis, psikologis, sosiologis, dan teologis.

⁵⁹Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993), h. 172-175

⁶⁰Amin Abdullah dalam Richard C. Martin, *Pendekatan Pengkajian Islam dalam Studi Agama*, terj. Zakiyah Bhaidawiy, Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2002, hal. iii-ix.

⁶¹Petter Connolly (ed), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, trj. Imam Khairi, Yogyakarta: LKiS, 2011, Cet ke- III, hal.2

Berdasarkan hal tersebut di atas, maka pendekatan yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan historical-filosofis. Pada dasarnya pendekatan ini terpisah pertama pendekatan historis⁶² dan yang kedua pendekatan filosofis. Pendekatan filosofis adalah proses yang cermat, metodis, mendalam, evaluatif dan kritis.⁶³ Pendekatan filosofis ini digunakan untuk merefleksikan pengalaman, keyakinan, dan asumsi sedikit lebih teliti.⁶⁴ Pendekatan filosofis memiliki empat cabang seperti diungkapkan oleh Rob Fisher, yaitu; pertama logika, yakni seni argumen rasional dan koheren, cabang kedua adalah metafisika, yakni kehidupan, alam, dan segala hal, cabang ketiga adalah epistemologi, yakni gabungan antara logika dan metafisika. Dan cabang yang keempat adalah etika, yakni berkaitan dengan perilaku atau studi dan penyelidikan tentang nilai-nilai.⁶⁵ Dalam penelitian ini pendekatan filosofis yang penulis gunakan adalah cabang ketiga yakni epistemologi, karena epistemologi menitik beratkan pada apa yang dapat diketahui dan bagaimana mengetahuinya.

Penggabungan antara historis dan filosofis dalam pendekatan obyek penelitian yang penulis teliti bertujuan untuk mengungkap historis dan mengetahui penulisan kitab-kitab tafsir Al-

⁶²Pendekatan historis yang penulis maksud adalah mendekati obyek penelitian dengan memperhatikan konteks kesejarahannya.

⁶³Rob Fisher, Pendekatan Filosofis, dalam Peter Connolly (ed) *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj.Imam Khoiri, 2011, Cet ke-III, hal. 161.

⁶⁴Hal yang sangat penting dan juga bagian dari pendekatan filosofis adalah aktivitas filsafat yakni belajar bagaimana berpikir –suatu proses yang melibatkan produksi alasan dan argumen- produksi alasan dan argumen menunjukkan bahwa kita sedang berpikir tentang apa yang sedang kita katakan atau apa yang kita yakini, kita sedang menemukan cara untuk mendukung dan membenarkan pernyataan-pernyataan kita. Rob Fisher, Pendekatan Filosofis, dalam Peter Connolly (ed) *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj.Imam Khoiri, 2011, Cet ke-III, hal. 159.

⁶⁵Rob Fisher, Pendekatan Filosofis, dalam Peter Connolly (ed) *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, 2011, Cet ke-III, hal.170-175.

Qur'an di Minangkabau khususnya kitab-kitab yang penulis teliti. Pendekatan ini juga berfungsi untuk melihat segala hal yang berkaitan dengan kehidupan mufasir Minangkabau, serta hal-hal yang mempengaruhinya dalam melakukan penafsiran terhadap Al-Qur'an, dan mengetahuinya secara epistemologi.

Di samping menggunakan pendekatan historical-filosofis, penulis juga menggunakan pendekatan sosiologis⁶⁶ dalam penelitian ini. Pendekatan sosiologis untuk melihat Serapan lokalitas terhadap metode tafsir yang digunakan oleh mufasir Minangkabau yang penulis sebut dengan epistemologi lokalitas. Dengan dua pendekatan tersebut penulis mengharapkan bahwa penelitian ini dapat menghasilkan dan mengungkapkan data seobyektif mungkin, sehingga terhindar dari sifat dan sikap subjektifitas peneliti secara personal.

Dalam upaya menemukan jawaban penelitian ini, sesuai dengan batasan masalah, maka penulis menentukan beberapa langkah operasional dalam penelitian ini. Langkah pertama adalah menelusuri kitab-kitab tafsir di Minangkabau dan membuat profil penulis kitab tersebut serta mengungkapkan profil kitab tersebut. Langkah kedua adalah menjelaskan metode yang digunakan oleh mufasir Minangkabau dalam kitab tafsirnya, mencari perbedaan dari kitab-kitab tafsir yang penulis teliti dan membandingkannya satu sama lain, terkait sumber, metode, corak, karakteristik penafsirannya.

Langkah ketiga adalah melakukan kajian epistemologi tafsir, dialektika tafsir dan melihat serapan lokalitas dalam penafsiran,

⁶⁶Sosiologis adalah *concremen*-nya pada struktur sosial, konstruksi pengalaman manusia, dan kebudayaan termasuk agama, seperti itulah yang dinyatakan oleh Michael S. Northcott, Pendekatan Sosiologis, dalam Peter Connolly (ed) *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj.Imam Khoiri, 2011, Cet ke-III, hal. 271.

yang penulis analisis dari kitab *Tafsir al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, kitab *Risâlah al-Qaul al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan *Al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur. Langkah terakhir adalah menemukan model epistemologi tafsir Al-Qur'an Minangkabau, menemukan serapan lokalitas dalam tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, dan menemukan dialektika dalam tafsir Al-Qur'an dengan budaya Minangkabau dan pemikiran Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau.

Semua data yang telah penulis kumpulkan dalam penelitian ini akan di analisa. Cara menganalisisnya sesuai dengan ketentuan dalam penelitian kualitatif, yakni menganalisis data semenjak sebelum memasuki lapangan penelitian, dalam pemaknaan lain analisa data dalam penelitian ini sudah dimulai semenjak perumusan dan penentuan masalah dalam penelitian ini.

Untuk menganalisa data ini penulis menggunakan metode deskriptif analitis komparatif (*analytical-comparative method*), yaitu menyajikan berbagai metode penafsiran Al-Qur'an di Minangkabau, mengkomparasikannya, dan melakukan *rethinking* terhadap metode-metode tersebut untuk merumuskan suatu metode dan langkah-langkah penafsiran serta epistemologi penafsiran ulama di Minangkabau. Di samping itu penulis juga melakukan teknik analisa data, menggunakan metode induksi, yakni dengan menjelaskan hal-hal yang partikular (tunggal) untuk ditarik menjadi satu kesimpulan.

Data-data yang penulis dapatkan akan dianalisa dengan menggunakan metode deskriptif analitis. Metode deskriptif analitis ini berusaha untuk memaparkan berbagai metode yang digunakan oleh Mufasir di Minangkabau, membandingkan satu sama lain, serta penulis juga membandingkannya dengan tafsir

lainnya di Nusantara dan bukan akan dilakukan juga perbandingannya dengan kitab-kitab tafsir karya ulama timur tengah. Penggunaan metode perbandingan ini berguna untuk melihat, bagaimana model epistemologi tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, bagaimana dialektika tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, dan bagaimana lokalitas meresap dalam tafsir Al-Qur'an di Minangkabau.

E. Struktur Penelitian

Penulisan penelitian ini tersusun pada tujuh bab, yang memiliki keterkaitan satu sama lain antara bab satu sampai bab tujuh yang tidak dapat dipisahkan, sistematikanya sebagai berikut:

Sudah jamak diketahui bahwa setiap penelitian pada bab I/pendahuluan, dimulai dari latar belakang masalah untuk menjelaskan secara akademik mengapa penelitian ini penting untuk dilakukan, masalah penelitian yang mencakup identifikasi masalah, pembatasan masalah, dan rumusan masalah penelitian, setelah itu disajikan tujuan dan manfaat penelitian. Untuk membedakan penelitian ini dengan penelitian lain, maka pada bab I ini juga dijelaskan tinjauan pustaka, kemudian menjelaskan metodologi penelitian, serta menuliskan sistematika penulisan dalam penelitian ini.

Pada bab II penulis akan menjelaskan tentang perdebatan akademis seputar epistemologi tafsir, dialektika tafsir dan lokalitas tafsir. Pembahasan ini sebagai landasan teori dalam penulisan bab-bab berikutnya dalam penyelesaian penulisan ini.

Pada bab III penulis menyajikan tentang tafsir Al-Qur'an Minangkabau dalam diskursus Tafsir Al-Qur'an di Nusantara. Pembahasan pada bab ini penulis menjelaskan kondisi Mi-

nangkabau pada abad XX yang diwarnai oleh perdebatan Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau, setelah itu penulis menjelaskan sejarah dan perkembangan tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, serta memaparkan tafsir-tafsir Al-Qur'an di Minangkabau.

Bab IV penulis akan menjelaskan model epistemologi tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, yang penulis lihat dalam tiga kitab tafsir yang telah penulis batasi dalam penelitian ini.

Pada bab V penulis akan menyajikan Serapan lokalitas dalam tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, yang penulis lihat dalam tiga kitab tafsir yang telah penulis batasi dalam penelitian ini.

Pada bab VI penulis akan menjelaskan dialektika tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, baik dialektika tafsir dengan budaya Minangkabau, maupun dialektika tafsir Al-Qur'an dengan pemikiran yang berkembang di Minangkabau dalam hal ini adalah pemikiran Kaum Tua dan Kaum Muda. Dialektika tersebut penulis lihat dalam tiga kitab tafsir yang telah penulis batasi dalam penelitian ini.

Pada bab VII, merupakan bab penutup yang berisikan kesimpulan yang merupakan jawaban atas rumusan masalah sebelumnya, dan juga disertai dengan saran-saran terkait dengan tema penelitian ini

BAB II

Diskursus Epistemologi,
Lokalitas, & Dialektika
Dalam Tafsir Al-Qur'an

Diskursus epistemologi tafsir, konsep lokalitas dan dialektika tafsir menjadi landasan teori untuk menjawab batasan masalah pada bab I dalam penelitian ini. Menggunakan ketiga konsep tersebut sangat penting, karena ketiganya menjadi dasar untuk mengungkap dan menemukan model epistemologi tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, untuk menemukan serapan lokalitas dalam tafsir Al-Qur'an di Minangkabau dan untuk mengungkapkan dialektika dan dinamika dalam tafsir Al-Qur'an Minangkabau yang dipraktikkan oleh para mufasir Minangkabau dalam kitab tafsirnya, khususnya tiga kitab tafsir yang menjadi obyek penelitian dalam disertasi ini, yakni *Kitab Tafsîr al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, *Risâlah al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan *ad-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur.

A. Epistemologi Tafsir Al-Qur'an

Epistemologi tafsir merupakan dua kata yang memiliki arti berbeda, sebelum digabungkan menjadi "epistemologi tafsir" yang memiliki makna berbeda pula dengan makna masing-

masing dari dua kata tersebut. Dalam tulisan ini penulis akan menjelaskan masing-masing kata tersebut, sebelum masuk pada pembahasan epistemologi tafsir.

1. Konsep Epistemologi

Pembahasan tentang epistemologi, di samping pengertian juga melibatkan dua tradisi keilmuan, yaitu tradisi barat dan tradisi Islam. Dua tradisi ini penulis sebut dengan epistemologi dalam tradisi Barat dan epistemologi dalam tradisi Islam.

Pembahasan tentang epistemologi merupakan bagian penting dari tiga komponen dalam kajian filsafat ilmu, yakni ontologi,¹ epistemologi, dan aksiologi.² Istilah epistemologi secara etimologi berasal dari bahasa Yunani yakni *episteme* dan *logos*. *Episteme* berarti pengetahuan, dan *logos* berarti teori.³ Dalam bahasa Arab istilah epistemologi disebut dengan *nazhariyah al-Ma'rifah*,⁴ yang memiliki makna sepadan dalam bahasa Inggris dengan istilah *theory of knowledge*.⁵ Berdasarkan telaah kebahasaan tersebut, maka epistemologi dapat dipahami sebagai

¹Louis O. Kattsoff menyebutkan bahwa ontologi salah satu dari ranah penyelidikan yang paling kuno, tokohnya yang terkenal adalah Thales (624–625 SM). Thales merupakan orang yang pertama berfikir tentang substansi segala sesuatu. Dengan demikian maka ontologi adalah ilmu untuk melihat substansi atau esensi segala yang ada. Lihat Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat* (trj. Soejono Soemargono), Yogyakarta: Penerbit Tiara Wacana Yogya, Cetakan ke-IX, 2004, hal. 185

²Sedangkan aksiologi merupakan penyelidikan tentang nilai yang berkenaan dengan etika dan estetika.

³William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, New York: Humanity Books, 1998, hal. 198., Jalaluddin, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, (Jakarta: Rajawali Press, 2013), hal. 160., dan Muniran, *Epistemologi Iqwan as-Safa'*, *Disertasi* Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005 M/1426H, hal. 123.

⁴ Zaki Najib Mahmud, *Nazhariyah al-Ma'rifah*, al-Mamlakah al-Muttahidah: Hindawi C.I.C, 2017. Lihat juga Ja'far 'Abbas Hâji, *Nazhariyah al-Ma'rifah fi al-Islâm*, Kuwait: Maktabah al-Fain, 1407 H/1986 M.

⁵ C.T. Onions, GWS. Friedrichsen dan R.W Burchfield (ed), *The Oxford Dictionary of English Etymology*, Oxford: Clarendon Press, 1978, hal. 320.

teori tentang pengetahuan atau ilmu pengetahuan.⁶ Pemaknaan ini sangat relevan dari sudut pandang kebahasaan.

Epistemologi secara terminologi memiliki pengertian beragam yang dikemukakan oleh para ahli. Di antara pengertian tersebut terdapat dalam *Encyclopedia of Philosophy* di jelaskan bahwa;

*“epistemology or theory of knowledge is that branch of philosophy which is concerned with the nature and scope of knowledge, its presuppositions and basis, and in the general reality of claims to knowledge”*⁷

Epistemologi atau teori ilmu pengetahuan adalah cabang filsafat yang berkaitan dengan sifat dan ruang lingkup pengetahuan, anggapan-anggapan dan dasarnya, serta secara umum merupakan klaim terhadap pengetahuan.

Pengertian senada juga terdapat dalam *Encyclopedia of Britannica*⁸ di sebutkan bahwa *“epistemology that branch of philosophy which is concerned with problem of nature, limits and validity of knowledge and belief”* (epistemologi adalah cabang filsafat yang berkaitan dengan masalah sifat dasar/alam, batasan dan validitas pengetahuan dan kepercayaan).

Selain dua definisi di atas Runes juga memberikan definisi epistemologi seperti yang dikutip oleh Akhadiah dalam buku-

⁶Idri, Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis, dan Ilmu Hukum, Jakarta: Prenadamedia Group, 2015, hal. 2. Lihat juga, ‘Abd al-Mun’im al-Hafani, *Mausû’ah al-Falsafah wa al-Falâsifah*, Kairo: Maktabah Madbuli, 2004, Jilid I, hal. 19.

⁷ Paul Edward (ed), *The encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1972, hal. 8-9.

⁸ A. Society of Gentlemen on Scotland, *Encyclopedia Britannica*, Vol. 8, Chicago: Chicago Inc. 1768, hal. 650-651.

nya,⁹ ia menjelaskan bahwa *epistemology is the branch of philosophy which investigates the origin, structure, methods, and validity of knowledge*, artinya epistemologi adalah cabang filsafat yang menyelidiki asal, struktur, metode, dan validitas pengetahuan. Itulah sebabnya kenapa epistemologi sering disebut dengan istilah filsafat pengetahuan, karena ia merundingkan pengetahuan. J.F. Ferrier pada tahun 1854 tercatat sebagai orang pertama yang menggunakan istilah epistemologi.¹⁰

Dari definisi-definisi di atas dapat dipahami bahwa epistemologi merupakan pembahasan mengenai asal, struktur, metode, dan validitas yang digunakan untuk mendapatkan pengetahuan.

Di samping itu epistemologi¹¹ berupaya untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti; bagaimana proses memperoleh pengetahuan dan prosedurnya? Apa yang menjadi fokus untuk memperoleh pengetahuan yang benar? Pertanyaan yang urgen adalah terkait apa yang dimaksud dengan benar itu sendiri, dan bagaimana kriterianya? Selain pertanyaan tersebut juga terdapat pertanyaan-pertanyaan lain yang disebut dengan pertanyaan pokok dalam epistemologi, yaitu “apa yang dapat saya ketahui?” yang bermuara pada bagaimana manusia mengetahui, dari mana

⁹ Akhadiah Sabarti, *Filsafat Ilmu Lanjutan*, (Bandung: Kencana Prenada Media Group, 2011), hal. 147

¹⁰ Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Adams & company, 1971, hal. 94. Lihat juga, Sumitro, *Epistemologi Ilmu Manajemen, Informatika: Jurnal Ilmiah AMIK Labuhan Batu*. Vol.2 No.1 /Januari/2014, hal.40-50.

¹¹ Amsal Bakhtiar menerangkan teori pengetahuan (epistemologi) adalah cabang filsafat yang berurusan dengan hakikat dan ruang lingkup pengetahuan, pengandaian-pengandaian, dan dasar-dasarnya serta pertanggungjawaban atas pernyataan mengenai pengetahuan yang dimiliki. Lihat Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, cet ke 13, 2014), hlm. 148. Lihat juga Muzairi, *Eksistensialisme Jean Paul Sartre, Sumur Tanpa Dasar Kebebasan Manusia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. I, 2002), hlm. 131

pengetahuan tersebut diperolehnya, dan validitas ilmu pengetahuan *apriori* (pengetahuan pra- pengalaman) dengan pengetahuan *aposteriori* (pengetahuan purna pengalaman).¹²

Definisi-definisi di atas paling tidak telah menyajikan pemahaman yang relatif mudah untuk dicerna. Semua definisi itu bermuara pada ruang lingkup epistemologi, yaitu hakikat, sumber dan validitas sebuah pengetahuan. Epistemologi yang penulis maksud dalam penelitian ini adalah ilmu untuk menelaah hakikat, sumber, metode dan validitas sebuah ilmu pengetahuan.

Dengan demikian keberadaan epistemologi sebagai salah satu cabang dari filsafat Ilmu, sudah barang tentu memiliki maksud.¹³ Paling tidak epistemologi memiliki tiga maksud yakni; 1) menyelidiki dan menemukan ciri-ciri umum serta hakikat dari pengetahuan manusia, 2) secara kritis bertujuan menelaah pengandaian dan syarat-syarat logis yang mendasari kemungkinan pengetahuan, serta memberikan pertanggung jawaban rasional terkait kebenaran dan objektivitasnya, 3) berusaha secara rasional untuk menentukan dan menimbang nilai kognitif terkait pengalaman manusia berinteraksi dengan dirinya, ruang sosial, dan alam sekelilingnya. Berdasarkan maksud dari epistemologi terse-

¹²Tim Dosen, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: UGM, 2003, hlm.32. Pengertian lain menyatakan bahwa epistemologi adalah bagaimana kita mendapatkan pengetahuan? Apakah sumber-sumber pengetahuan? apakah hakikat, jangkauan dan ruang lingkup pengetahuan? Sampai tahap mana pengetahuan yang mungkin untuk ditangkap manusia. Lihat Surajiyo, *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya di Indonesia*, (Bandung: Bumi Aksara, 2013), hal. 151

¹³ Jannes Alexander Uh, (Kandidat Doktor Filsafat Universitas Gadjah Mada Dosen Luar Biasa Universitas Kristen Papua Sorong) *Pengembangan Epistemologi Realisme Melalui Prinsip-Prinsip Kultural*, hal. 3

but, maka epistemologi¹⁴ merupakan suatu disiplin ilmu yang bersifat evaluatif,¹⁵ normatif¹⁶ dan kritis.¹⁷

Sebelum lebih jauh membicarakan epistemologi di kalangan dunia Barat dan Islam, perlu penulis kemukakan kerangka awal dari basis epistemologi tersebut. Aksin Wijaya menawarkan dua bentuk nalar epistemologi yaitu epistemologi berbasis pada keyakinan, dan epistemologi yang berbasis pada keraguan.¹⁸ Kedua bentuk nalar epistemologi itu lahir dari sebuah pertanyaan yang menanyakan mungkinkah manusia mengetahui? Epistemologi berbasis keyakinan yang dikatakan oleh Aksin Wijaya terbagi pada; *pertama*, keyakinan yang berkaitan dengan kenyataan. Keyakinan ini pasti berhubungan dengan objeknya yang bersifat empiris, Aksin Wijaya memberikan contoh “sesungguhnya langit itu akan menurunkan hujan” dari contoh yang disuguhkan tersebut tampak dengan jelas bahwa meyakini langit akan menurunkan hujan inilah yang disebut dengan “berkaitan dengan kenyataan”. Epistemologi yang berbasis pada keyakinan ini terbagi pada dua aliran yaitu aliran epistemologi rasional dan epistemologi empiris.

Epistemologi rasional mempunyai tiga proposisi kunci yaitu, mempercayai adanya kebenaran objek, manusia diyakini mungkin mengetahui kebenaran itu, dan akal merupakan alat dari

¹⁴Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 2002. hal. 19

¹⁵Evaluatif bermakna melakukan penilaian terhadap suatu keyakinan, sikap, dan teori ilmu pengetahuan apakah semua itu bisa dijamin kebenarannya dan apakah bisa dipertanggungjawabkan berdasarkan nalar?

¹⁶Normatif berarti menentukan norma atau tolok ukur kebenaran bagi kebenaran pengetahuan

¹⁷Kritis berarti banyak mempertanyakan dan menguji kenalaran cara maupun hasil kegiatan manusia mengetahui.

¹⁸ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentrisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014, hal. 15.

pengetahuannya. Di sini juga dapat dikatakan akal sebagai alat pengetahuan mampu menemukan kebenaran tanpa menghiraukan realitas di luar akal itu sendiri. Dengan demikian, maka pengetahuan hanya dapat diketahui melalui akal. Kendatipun demikian epistemologi rasional tanpa meninggalkan pengalaman, hanya saja pengalaman diletakkan pada posisi perangsang akal dan peneguh kebenaran yang telah dicapai oleh akal terutama ketika akal menangkap objeknya, begitulah yang diterangkan oleh Râjih 'Abdul Hamid al-Kurdi¹⁹ yang menjadi rujukan Aksin Wijaya dalam menjelaskan proposisi epistemologi rasional.

Epistemologi empiris juga mempunyai tiga proposisi kunci yaitu meyakini adanya kebenaran objek, manusia diyakini mungkin mengetahui kebenaran itu, dan yang menjadi alat pengetahuan adalah indra. Dengan demikian maka epistemologi empiris memiliki pendirian bahwa semua pengetahuan dapat dilacak sampai pada pengetahuan indrawi.²⁰ Sedangkan akal berada pada posisi kerangka pengalaman empiris.

Kedua, keyakinan yang bersifat ilmiah yakni keyakinan yang berhubungan dengan kebenaran aksi miotik dan kebenaran teoritis.²¹ Epistemologi yang berbasis pada keraguan. Keraguan yang digunakan dalam istilah ini merupakan terjemahan dari kata *syak*²² dalam bahasa Arab. Dilihat dari segi bahasa bahwa *syak* adalah lawan dari kata *yaqin*. *Syak* itu adalah kondisi bimbang yang berada di antara dua hal yang berlawanan tanpa memiliki

¹⁹ Râjih 'Abdul Hamid al-Kurdi, *Nazariyah al-Ma'rifah bayna al-qur'an wa al-fasafah*, Riyadh: Maktabahal-Mauyyad, 1992., hal. 136-137

²⁰ Ali Abdul Azhim, *Epistemologi dan Aksiologi Ilmu Perspektif Al-Qur'an*, terj. Khalilullah Ahmad Hakim, Bandung: CV. Rosda, 1989, hal.15.

²¹ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentrisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014, hal. 15.

²²Syak adalah kondisi diri yang bertentangan dalam pikirannya antara iya dan tidaknya sehingga terhenti dari hukum. Lihat Ibrahim Madkûr, *al-Mu'jam al-Wasîth*, t.tp. t.th, hal. 516.

kecenderungan pada salah satunya, begitulah pengertian syak yang dita'rifkan oleh al-Jurjani dalam kitabnya *al-Ta'rifât*.²³

Farid Esack menyatakan bahwa pemahaman terhadap teks selalu memiliki sandaran pada ontologi, epistemologi, dan aksiologi, itu semua disebabkan oleh aspek-aspek internal, sosial, budaya, politik, dan ideologi yang terlibat di dalamnya membentuk suatu perspektif pengetahuan.²⁴ Dari pernyataan Farid Esack tersebut dapat dipahami bahwa seluruh pemahaman terhadap teks tidak bisa terlepas dari sandaran ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Dalam rangka menyandarkan pada epistemologi, pembahasan tentangnya perlu untuk di eksplorasi baik dalam tradisi Barat maupun dalam tradisi Islam.

2. Epistemologi dalam Tradisi Barat

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa istilah epistemologi di perkenalkan oleh J.F. Ferrier (1854) dalam karyanya yang berjudul *Institute of Metaphysics*.²⁵ Namun demikian penggagas utama epistemologi adalah Plato (427SM-347SM), ia dianggap sebagai *the real originator of epistemology*.²⁶ Dalam tradisi Barat, epistemologi berdasarkan kerjanya memiliki tiga bentuk;²⁷kendatipun demikian sejarah awal epistemologi tetap dikaitkan sejak masa Yunani. Epistemologi lahir berdasarkan sikap *skeptic* kelompok sofis. *There was no such thing as reality that if there were we could no know of it, and that even if we could*

²³ Al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifât*, ditahqiq oleh Muhammad Abdur Rahman al-Mara'syili, Bairut: Dâr al-Nafâ'is, 2003, hal.113.

²⁴Ahmad Zainal Abidin, Epistemologi Tafsir Al-Quran Farid Esack, *Jurnal TEOLOGIA*, Volume 24, Nomor 1, Januari-Juni 2013.

²⁵ Lihat Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Adams & company, 1971, hal. 94.

²⁶ Paul Edward (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, London-New York: Macmillan Publishing, 1977. hal. 9

²⁷ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, hal. 21-22.

*know of it, we could not communicate our knowledge of it.*²⁸ Artinya Tidak ada yang namanya kenyataan bahwa jika kita tidak dapat mengetahuinya, dan bahkan jika kita dapat mengetahuinya, kita dapat mengomunikasikan pengetahuan kita tentang hal itu. Ketiga bentuk epistemologi tersebut adalah sebagai berikut.

1) Epistemologi metafisik

Epistemologi metafisik adalah epistemologi yang mendekati gejala pengetahuan yang berdasar dari pengandaian metafisika tertentu. Cara kerja epistemologi metafisik ini adalah mulai dari suatu paham tertentu terkait kenyataan kemudian menelaah bagaimana manusia memahami kenyataan.²⁹ Idri berpendapat bahwa dalam penggunaan epistemologi metafisik memiliki beberapa kendala, yakni hanya bergelut dengan tentang seperti apa pengetahuan kategori itu dan bagaimana cara memperolehnya? Idri menilai epistemologi metafisik masih kontroversial, dan produk dari epistemologi metafisik ini hanya dapat diperoleh oleh filosof yang memiliki kemampuan berpikir kritis, radikal, dan kontemplatif bukan berdasarkan pengetahuan empiris yang diperoleh dari lapangan.

2) Epistemologi skeptis

Epistemologi skeptis didasarkan pada pembuktian secara riil dan tidak diragukan. Artinya epistemologi skeptis berdasarkan pada proposisi pembuktian terlebih dahulu. Dengan demikian maka sebuah kebenaran ilmu pengetahuan haruslah dibuktikan terlebih dahulu, setelah itu baru dapat diterima dan diakui sebagai sebuah kebenaran ilmiah. Kendatipun demikian bentuk epistemologi ini juga memiliki kesulitan dalam praktiknya yaitu

²⁸ Paul Edward (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, hal. 9

²⁹ Idri, *Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis, dan Ilmu Hukum...*, hal.15

terletak pada kondisi, ketika seseorang telah masuk kepada wilayah skeptisme dan konsisten dengan sikapnya.

3) Epistemologi kritis

Epistemologi kritis berangkat dari asumsi, prosedur, kesimpulan pemikiran akal sehat, dengan demikian maka epistemologi kritis tidak memberikan prioritas pada metafisika ataupun epistemologi tertentu. Setelah berangkat dari asumsi, prosedur, dan kesimpulan pemikiran akal sehat, maka ditanggapi secara kritis, begitulah kinerja dari epistemologi kritis. Pemikiran kritis merupakan sebuah kemestian dalam epistemologi, karena akan mempertanyakan apa yang selama ini dianggap benar dan diterima begitu saja tanpa menelaah secara rasional, sehingga dengan pemikiran kritis sebuah kebenaran akan dapat ditemukan alasan kebenarannya. Begitu juga sebaliknya (sebuah kebenaran jika diuji dan dikritisi dan terbukti tidak benar, maka ia harus ditolak). Epistemologi kritis seperti diuraikan di atas memiliki tiga karakter kunci yang terletak pada asumsi, prosedur, dan kesimpulan pemikiran akal sehat (ilmiah).

Epistemologi dalam tradisi Barat tidak bisa dilepaskan dalam kerangka metafisika, skeptis, dan kritis, karena kekuatan epistemologi Barat itu terletak pada ketiga kerangka tersebut. Berbeda dengan tradisi Barat, Islam memiliki tradisi tersendiri dalam kajian epistemologi.

3. Epistemologi dalam Tradisi Islam

Membicarakan epistemologi (*Nazhariyah al-Ma'rifah*) dalam Islam, sudah barang tentu akan membicarakan pengetahuan (*al-Ma'rifah*). Ja'far 'Abbâs Hâjî, dalam karyanya *Nazhariyah al-Ma'rifah fî al-Islâm*, menyebutkan bahwa pengetahuan (*al-Marifah*) menurut Ibnu Rusyd terbagi pada tiga bagian yaitu, pengetahuan fithriyah (*al-Ma'rifa bi al-Fithriyah*), pengetahuan

dengan akal (*al-Ma'rifah bi al-'aqli*), dan pengetahuan intuisi (*al-Ma'rifah al-Hads*).³⁰ Pengetahuan yang telah dikelompokkan oleh Ibnu Rusyd tersebut menunjukkan bahwa pengetahuan itu bertingkat dan cara memperolehnya juga berbeda. Ada diperoleh secara langsung, diperoleh dengan akal, dan ada yang diperoleh lewat panca indra.

Lebih lanjut Ibnu Rusyd (w.595 H) sebagaimana dikutip oleh Ja'far 'Abbâs Hâjî menyebutkan pengetahuan manusia secara umum dibagi kepada pengetahuan umum dan pengetahuan khusus. Pengetahuan umum (*Al-mâ'rif al-'Ammah*) disebut juga dengan pengetahuan pertama. Pengetahuan umum ini seseorang dapat mengetahui sesuatu dengan dirinya baik secara pemikiran (*Ra'yi*) atau tabiat (*thabi'î*). Dan pengetahuan khusus (*Al-Mâ'rif al-Khassah*) yaitu pengetahuan manusia dengan menggunakan *qiyas al-'Aqli* atau *al-Nazharî* (analisis). Artinya mengeluarkan sesuatu yang tidak diketahui menjadi tahu. Penjelasan Ibnu Rusyd tentang *al-Ma'rifah* di atas telah memberikan gambaran umum bahwa pengetahuan tidak terlepas dari apa yang disebutkannya di atas. Gambaran umum itu bisa menjembatani perbandingan pada epistemologi Islam.

Epistemologi Islam dalam pandangan Muhammad Abid al-Jâbîrî terbagi pada tiga bagian yaitu *bayânî*, *irfânî*, dan *burhânî*.³¹ *pertama*, epistemologi *bayânî* adalah epistemologi yang menjadikan nash (teks) atau penalaran dari teks sebagai sumber ilmu, *kedua*, epistemologi *irfânî* adalah epistemologi yang menjadikan ilham sebagai sumber ilmu, dan ketiga, epistemologi *burhânî*

³⁰ Ja'far 'Abbâs Hâjî, *Nazhariyah al-Ma'rifah fi al-Islâm*, Kuwait: Maktabah al-Fain, 1407 H/1986 M., hal.85-86

³¹Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'Ilmi" ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," dalam *Al-Jâmi'ah Journal of Islamic Studies*, Vol 39, No 2, Juli-Desember 2001, hal. 371-387.

adalah epistemologi yang menjadikan akal sebagai sumber pengetahuan (*knowledge by intellect*).

Jika diamati secara seksama bahwa epistemologi Islam yang ditawarkan oleh al-Jâbirî merupakan respons atas epistemologi Barat. Respons tersebut melahirkan tiga bentuk epistemologi (*bayânî*, *irfanî*, dan *burhânî*), ketiganya sebagai penyeimbang dan pembanding dari epistemologi yang berkembang di Barat seperti idealisme, empirisme, rasionalisme sampai pos modernisme. Untuk melihat perbedaan epistemologi Islam dari pada epistemologi Barat, maka yang mesti diperhatikan adalah ciri-ciri epistemologi Islam berikut ini.

Ciri-ciri epistemologi Islam³² yang tidak dimiliki oleh epistemologi Barat yaitu;

- a. Epistemologi Islam berdasarkan kerangka atau pedoman yang mutlak (Al-Qur'an dan Hadis).
- b. Epistemologi Islam bersifat aktif dan bukan pasif.
- c. Epistemologi Islam memandang objektivitas sebagai masalah umum dan bukan masalah khas (pribadi).
- d. Epistemologi Islam sebagian besar bersifat deduktif.
- e. Epistemologi Islam memadukan pengetahuan dengan nilai-nilai Islam.
- f. Epistemologi Islam memandang pengetahuan sebagai yang bersifat inklusif dan bukan eksklusif.
- g. Epistemologi Islam berusaha menyusun pengalaman subjektif dan mendorong pencarian akan pengalaman-pengalaman.
- h. Epistemologi Islam memadukan konsep-konsep dari tingkat kesadaran, atau tingkat pengalaman subjektif.

³² Agus Toni, *Epistemologi Barat dan Islam*, Sekolah Tinggi Agama Islam Nahdlatul Ulama (STAINU) Madiun, Email: toni_8447@yahoo.com. Hal. 21-22

- i. Epistemologi Islam tidak bertentangan dengan pandangan holistik.

4. Piranti dan Sumber dalam Epistemologi

Epistemologi sebagai salah satu cabang dari filsafat ilmu, tidak terlepas dari piranti dan sumbernya. Pembahasan ini melingkupi pembahasan tentang alat-alat dan atau sumber epistemologi. Berikut ini akan dijelaskan apa saja yang menjadi sumber-sumber atau piranti-piranti dalam kajian epistemologi.

1) Alam

Alam yang dimaksud dalam tulisan ini sebagai sumber epistemologi adalah alam materi, alam ruang, alam waktu, alam gerak, alam yang kita hidup di dalamnya.³³Menjadikan alam sebagai salah satu sumber dari epistemologi tidak semua filosof sepakat. Plato (428–347 SM) misalnya tidak mengakui bahwa alam merupakan salah satu sumber dari epistemologi, Plato berargumen bahwa ikatan manusia dengan alam merupakan ikatan atau hubungan perantara alat indra dengan sifatnya yang *juz'i* (partikular). Di samping itu Plato meyakini partikular bukanlah hakikat, karena itulah Plato tidak menjadikan alam sebagai sumber epistemologi. Selain Plato yang tidak menyetujui alam sebagai sumber epistemologi adalah Descartes yang merupakan bapak filsafat alam juga tidak mengakui bahwa alam sebagai sumber dari epistemologi. Descartes beralasan mesti ada kajian, telaahan, dan penyelidikan dengan menggunakan indra, akan tetapi menurut Descartes alam tidak menyampaikan kita pada hakikat.

Dalam tradisi Minangkabau alam merupakan sumber dari epistemologinya, hal ini tercermin dari adagium *alam takambang*

³³ Murradha Mutahhari, *Mengenal Epistemologi: Sebuah Pembuktian Terhadap Rapuhnya Pemikiran Asing dan Kokohnya Pemikiran Islam*, (terj. Muhammad Jawad Bafaqih), Jakarta: Penerbit Lentera, cet ketiga, 1989., hal. 81-82.

jadi guru.³⁴ Maknanya adalah orang Minangkabau menangkap realitas atau kenyataan dan pengalaman empiris melalui fenomena alam. Ini sesuai dengan adagium “*mancaliak tuah ka nan manang, maliek contoh ka nan sudah, manuladan ka nan nyato, alam takambang jadi guru*”³⁵ artinya adalah melihat tuah pada yang menang, melihat contoh pada yang sudah, meneladani pada yang nyata, alam terkembang jadi guru. Selain adagium tersebut ada juga pepatah yang menegaskan bahwa alam adalah sumber epistemologi orang Minangkabau yaitu “, *cewang di langik tando ka paneh, gabak di ulu tando ka hujan*” Cerah di langit tanda akan panas, awan hitam di hulu tanda akan hujan. Berdasarkan sumber dari alam tersebut orang Minangkabau menjadi orang yang arif dan bijaksana terhadap alam “*karuah aia di muaro, janihan ka hulu*” keruh air di muara, jernihkan ke hulunya.³⁶

2) Indera dan Empiris

Plato dan Descartes sama-sama menjadikan indra sebagai salah satu sumber dari epistemologi. Indra adalah alat untuk alam materi. Berdasarkan indra ini manusia memperoleh epistemologi dari alam materi.³⁷ Pengetahuan yang diperoleh oleh indra disebut dengan pengetahuan empiris. Empiris berasal dari Bahasa Yunani yaitu *to empire* yang berarti pengalaman. Dalam kajian filsafat yang menjadikan pengalaman sebagai sumber utama

³⁴ Febri Yulika, *Epistemologi Minangkabau; Makna Pengetahuan dalam Filsafat Adat Minangkabau*, Padang Panjang: Institut seni Indonesia Padang Panjang, 2017, hal. 141.

³⁵ Idrus Hakimy, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syara' di Minangkabau*, Bandung: Remadja Rosdakarya, cetakan ke 7, hal. 40.

³⁶ Dwi Astuti, Revitalisasi Kearifan Lokal Minangkabau Dalam Pelaksanaan Program Sekolahadhiwiyata Di Sumatera Barat, *Jurnal Pembangunan Nagari*, Volume 2 Nomor 2 Edisi Desember 2017: 217 – 229.

³⁷ Murradha Mutahhari, *Mengenal Epistemologi: Sebuah Pembuktian Terhadap Rapuhnya Pemikiran Asing dan Kokohnya Pemikiran Islam*, (terj. Muhammad Jawad Bafaqih), Jakarta: Penerbit Lentera, cet ketiga, 1989. Hal. 87

ilmu pengetahuan disebut dengan aliran empirisme. Aliran ini lahir dan berkembang di Inggris pada awal abad ke 15, dengan tokoh utama Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679) John Locke (1632-1704) dan David Hume (1711-1776).³⁸ Kelompok empiris ini meyakini bahwa gejala-gejala alamiah bisa konkret dan dapat dinyatakan melalui tangkapan panca indra manusia.³⁹

Aliran empirisme ini menegaskan bahwa indra merupakan sumber epistemologi, artinya ilmu pengetahuan mesti bisa diindra, dan semua gejala alamiah bisa konkret serta dapat dibuktikan dengan Panca indra.

3) Eksperimen (*at-tajribah*)

Eksperimen (*at-tajribah*) adalah tindakan dan atau pengamatan yang dilakukan untuk mengecek atau membuktikan sesuatu benar atau salah. Dalam epistemologi eksperimen dipraktikkan dengan pengetahuan yang sah dan usaha akal yang maksimal dengan cara *hissi* dan *al-Syu'ur*.⁴⁰ Kelompok *Tajribiyiin* mengatakan bahwa sumber dari pengetahuan (epistemologi) adalah informasi dari Panca indra. Di antara tokoh yang menganut pendapat seperti ini adalah David Hume (1711-1776)⁴¹ pada dasarnya eksperimen ini bagian dari aktivitas Panca indra yang bersifat empiris.

³⁸ Setiva, EMPIRISISME, SEBUAH PENDEKATAN PENELITIAN, *Jurnal INERSIA*, Vol. VII No. 2, Desember 2011. hal. 115 – 123.

³⁹ Jujun S. Suriasumtri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, cetakan ke-2, 1985, hal. 51

⁴⁰ Ja'far 'Abbās Hâji, *Nazhariyah al-Ma'rifah fi al-Islâm*, Kuwait: Maktabah al-Fain, 1407 H/1986 M., hal. 164.

⁴¹ Zakî Najib Mahmūd, *Nazhariyah al-Ma'rifah*, al-Mamlakah al-Muttahidah: Hindawî C.I.C, 2017., hal. 37.

4) Rasio dan Rasionalisasi

Rasio (akal) merupakan sumber dari epistemologi. Bagi Rene Descartes, seluruh pengetahuan manusia bersumber semuanya dari akal (rasio), dengan demikian maka pengetahuan yang lewat akal saja yang dapat diapresiasi sebagai sebuah kebenaran.⁴² Rasio juga merupakan alat yang digunakan untuk menelaah atau untuk menyampaikan pada sumber dari epistemologi. Argumen yang rasional (ilmu logika) yaitu qiyas (silogisme) dan *burhan* (demonstrasi), kedua bentuk argumentasi rasional tersebut digunakan oleh manusia sebagai alat untuk meyakini suatu sumber epistemologi.⁴³

Dalam literatur keislaman rasio atau akal merupakan hal istimewa yang dikaruniakan oleh Allah SWT kepada manusia, dan akal ini juga yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya. Akal diberikan Allah berfungsi untuk memikirkan segala ciptaan-Nya. Al-Qur'an menggunakan beberapa term terkait dengan akal ini yaitu; *ta'qilû* dan *ya'qilûn*. Kata *ta'qilû* terdapat dalam 24 ayat, sedangkan kata *ya'qilûn* tersebar di 22 ayat.⁴⁴ Dari kedua bentuk kata tersebut, maka akal diartikan memahami dan berpikir. Di antara contoh ayat yang menggunakan kedua term tersebut adalah Qs. Al-Baqarah ayat 242 dengan menggunakan term *ta'qilûn*.

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (242)

⁴²Muniran, Epistemologi Ikwan as-Safa', *Disertasi* Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005 M/1426H, hal. 136.

⁴³Murradha Mutahhari, *Mengenai Epistemologi: Sebuah Pembuktian Terhadap Rapuhnya Pemikiran Asing dan Kokohnya Pemikiran Islam*, (terj. Muhammad Jawad Bafaqih), Jakarta: Penerbit Lentera, cet ketiga, 1989., hal. 87.

⁴⁴Agus Salim Lubis, Epistemologi Ilmu Pengetahuan dan Relevansinya Dalam Studi Al-Qur'an, *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 8, No. 1, Juni 2014. Hal. 39-56.

“Demikianlah Allah menerangkan kepada kepadamu ayat-ayatnya (hukum-hukum-Nya) supaya kamu memahaminya (*ta'qilûn*).
[Qs. Al-Baqarah/2:242].

Kata *ta'qilûn* pada ayat di atas berarti memahami. Artinya akal berfungsi sebagai memahami ayat-ayat Allah yang telah diturunkan. Sedangkan term *ya'qilûn* di artikan memikirkan seperti dalam Qs. Al-Baqarah ayat 164.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَنَتْ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (164)

*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupan bumi sesudah mati (kering)-nya dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan (*ya'qilûn*).
[Qs. Al-Baqarah/2:164].*

Ayat di atas menjelaskan bahwa fungsi akal adalah memikirkan segala ciptaan Allah, baik penciptaan langit dan bumi, pergantian siang dan malam dan bahtera yang dilaut dan lain sebagainya. Selain menggunakan term di atas, Al-Qur'an menyebutkan akal dengan menggunakan *tafakkarûn*, *ulul al-Bâb*, dan *tadabbarûn*. Yang ke semua term tersebut menunjukkan akan

aktivitas dan fungsi akal manusia yang telah diciptakan oleh Allah SWT.

5) *Qalb* (intuisi)

Qalb atau jiwa manusia adalah sumber epistemologi, Atm lan adalah tokoh pertama yang mengatakan bahwa intuisi adalah sumber pengetahuan.⁴⁵ Menjadikan jiwa sebagai sumber epistemologi tentunya tidak diakui oleh kelompok Materialisme, karena manusia dilahirkan dengan kondisi belum mengetahui apa pun, dan dalam hatinya tidak terdapat sesuatu apapun. Berbeda dengan kelompok Materialisme Al-Qur'an telah mengatakan Qs. Al-Nahl/16: 78.

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur.
[Qs. Al-Nahl/16: 78]

Ayat di atas menjelaskan, kondisi manusia dilahirkan tanpa pengetahuan, namun demikian Allah membekalinya tiga sumber untuk mendeteksi pengetahuan, yaitu telinga, penglihatan dan hati. Islam meyakini bahwa hati memiliki kemampuan menerima berbagai ilham dan termasuk juga dapat menerima wahyu dari Tuhan. Di samping itu hati juga menjadi acuan untuk mempertimbangkan sesuatu dan untuk bertindak.

Kelompok yang menggunakan *qalbu* (intuisi) sebagai sumber pengetahuan adalah kelompok sufi. Kelompok sufi me-

⁴⁵ Fraderic Capeleston, *Tarikh-e Falsafe*, terj. Jalaluddin Muhtabavi, Tehran: 'ilmi va Farhanggi, 1362, hal. 88.

nggunakannya dalam menafsirkan Al-Qur'an secara *isyâri*. Intuisi datang pada orang yang selalu melakukan perenungan (*tadabbur*) secara terus menerus, sehingga dalam perenungannya Allah memberikan karunia kepadanya (*al-Kasyaf*). Namun demikian sumber pengetahuan dari intuisi tidak bisa diperoleh oleh semua orang. Pengetahuan melalui intuisi hanya bisa diperoleh oleh para Nabi dan wali Allah.⁴⁶ Dengan demikian maka intuisi merupakan pelengkap perangkat pengetahuan rasional dan indra sebagai sumber ilmu pengetahuan.⁴⁷

6) Tuhan

Râjih 'Abd al-Hamîd al-Kurdî menyatakan bahwa Allah (Tuhan) merupakan sumber dari segala pengetahuan.⁴⁸ Pernyataan beliau tersebut adalah sebagai berikut.

لا بد من الإشارة إلى قضية هامة أثارها القرآن وهو بصدد الحديث عن أصل المعرفة وهي أن أصل المعارف كلها يعود إلى الله سبحانه فهو الذي خلق و علم

Berdasarkan isyarat yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an dapat dipastikan bahwa sumber seluruh ilmu pengetahuan adalah Allah سبحانه, Dialah yang telah menciptakan dan mengajarkan.

⁴⁶ Mehdi Hairi Yazdi. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy Knowledge by Presence*, New York: State University of New York Press, 1992, hal. 61. Lihat juga Fariz Pari, Epistemologi dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan, *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Volume 5, Nomor 2, Juli 2018, hal.139-154. Lihat juga Osman Bakar, *Hirarki Ilmu Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, terj. Purwanto, Bandung: Mizan, 1997, cet. I, hal. 47. Lihat juga Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Intuition of Existence*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1990, hal. 15.

⁴⁷ Rumi, *The Mathnawi of Jalal al-Din Rumi*, terj. Reynold A. Nicholson, London: Luzac & Co. Ltd, 1968. Lihat juga Bambang Irawan, Intuisi Sebagai Sumber Pengetahuan: Tinjauan terhadap Pandangan Filosof Islam, *Jurnal Teologia*, Volume 25, Nomor 1, Januari-Juni 2014.

⁴⁸ Râjih 'Abd al-Hamîd al-Kurdî, *Nazariyyah al-Ma'rifah baina al-Qur'ân wa al-Falsafâh*, Riyadh: Maktabah al-Muayyyad, 1992, hal. 520.

Pada hakikatnya Allah SWT adalah *awwal al-Mashâdir* dari semua yang ada, karena Allah adalah pencipta semua makhluk. Allah SWT sebagai sumber awal dari segala pengetahuan dapat dilihat dari ayat-ayat qur'aniyah.

Sebagai sumber pertama ilmu pengetahuan Tuhan telah mengajarkan pengetahuannya kepada manusia pertama yaitu Adam .as, Qs. Al-Baqarah/2:31.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31)

Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu memang benar orang-orang yang benar!" [Qs. Al-Baqarah/2:31].

Allah mengajarkan nama-nama kepada Adam sebagai manusia pertama merupakan bukti bahwa Allah SWT adalah *awwal al-Mashâdir* dari semua sumber ilmu pengetahuan. Dan ini tidak bisa dibantah dalam perspektif agama karena Allah adalah pencipta alam semesta ini.

Selain Râjih 'Abd al-Hamîd al-Kurdî, al-Attas mengatakan bahwa ilmu bersumber atau datang dari Tuhan.⁴⁹ Kendatipun demikian pendapat yang mengatakan Tuhan merupakan sumber pengetahuan sulit diterima oleh para ahli, terutama penganut empirisme, sehingga para ahli melakukan penolakan tentang hal tersebut seperti Louis Gardet⁵⁰. Sebab, bagaimana cara mengukur kebenaran yang tidak nyata, sedangkan ilmu hanya bisa di-

⁴⁹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and The Philosophy of science*, t.tp., t.th., hal. 9

⁵⁰M. Arkoun Dan Lois Gardet, *Islam Kemaren dan Esok*, hal. 33.

peroleh melalui cara yang lazim, maka sumber pengetahuan yang bersifat *given* tidak bisa diterima.

5. Metode Pengetahuan

Suatu objek pengetahuan akan dapat dipahami secara filosofis dengan menggunakan pendekatan atau metode yang tepat. Anton Bakker menjelaskan bahwa metode adalah jalan atau langkah-langkah yang diambil menurut urutan tertentu untuk mencapai pengetahuan yang benar.⁵¹ Metode-metode pengetahuan dalam filsafat banyak sekali ditemukan model dan ragamnya. Ragam metode dalam pengetahuan tersebut bisa dilihat dari hasil yang telah disusun oleh Anton Bakker. Ia mengumpulkan setidaknya ada sepuluh metode dalam filsafat untuk memperoleh ilmu pengetahuan, yaitu 1) Metode kritis, metode ini dikembangkan oleh Sokrates dan Plato, 2) Metode intuitif, metode ini dikembangkan oleh Plotinus dan Bergson, 3) Metode skolastik, metode ini dikembangkan oleh Aristoteles dan Thomas Aquinas, 4) Metode matematis, metode ini dikembangkan oleh Descartes dan pengikutnya, 5) Metode empiris, metode ini dikembangkan oleh Hobbes, Locke, Berkeley, dan Hume, 6) Metode transendental, metode ini dikembangkan oleh Kant dan Neo-skolastik, 7) Metode dialektis, metode ini dikembangkan oleh Hegel dan Marx, 8) Metode fenomenologis, metode ini dikembangkan oleh Husserl dan pendukung eksistensialisme, 9) Metode Neo-positivistik, 10) Metode analitik Bahasa Wittgenstein.⁵²

⁵¹Anton Bakker, *Metode-metode Filsafat*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984, hal. 10

⁵²Anton Bakker, *Metode-metode Filsafat*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984, lihat juga Syarif Hidayatullah, Islamisasi Ilmu Dalam Perspektif Filsafat Ilmu, *Jurnal Filsafat* Vol. 23, Nomor 3, Desember 2013, hal. 233-251.

Selain metode-metode tersebut di atas dalam memperoleh ilmu pengetahuan juga dikenal metode ilmiah yang terbagi kepada dua metode yaitu metode deduktif dan metode induktif.

Metode induktif adalah metode empiris dalam memahami fenomena alam dan kemanusiaan.⁵³ Secara historis metode induktif sudah ada semenjak zaman Yunani yang diwarnai oleh tiga orang filosof yaitu Sokrates (470-399 SM), Plato (428-347 SM), dan Aristoteles (382-322 SM).⁵⁴ Setelah abad ke 17 metode induktif dikembangkan dan dipelopori oleh Francis Bacon dan dikembangkan oleh John Locke, Immanuel Kant, John Stuart Mill, David Hume dan lain-lain⁵⁵ yang notabenehnya adalah filosof empiris.

Sedangkan Deduktif adalah cara berpikir dari pernyataan umum kemudian ditarik kesimpulan yang bersifat khusus.⁵⁶ Metode deduktif dinamakan juga dengan silogisme, yakni suatu argumentasi yang melibatkan tiga proposisi (premis mayor, premis minor, dan konklusi). Metode deduktif dikembangkan oleh Rene Descartes, Hegel, dan Immanuel Kant yang notabenehnya adalah filosof rasionalisme.⁵⁷

⁵³Susanto, *Filsafat Ilmu: Suatu Kajian dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis dan aksiologis*, Jakarta: Bumi Aksara, 2011, hal. 141. Lihat juga Hasyim Hasanah, Cara Kerja Ilmi Empiris (Sebuah Upaya Merenungkan Sistematisasi Metodologi Induktif dan Implikasinya bagi Keilmuan Dakwah), *Jurnal at-Taqaddum*, Volume 7, Nomor 1, Juni 2015, hal.1-33.

⁵⁴Jujun S. Sumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2000, hal. 57., lihat juga Amsal Bahtiar, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Raja Grafindo, 2012, hal. 112. Lihat juga Marcus Widodo, *Kisah Tentang Filsafat*, Yogyakarta: Kanasius, 2008, hal.17.,

⁵⁵C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Gremedia, 1995, hal. 150.

⁵⁶ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Sinar Harapan, 2005, hal. 48-49

⁵⁷Frederick Copleston, *A History of Philosophy* Vol. III. Ockham to Suarez, London: Search Press, 1953, hal. 293

6. Epistemologi dalam Tafsir

Tafsir secara bahasa adalah menyingkap (*al-Kasyf*) dan menjelaskan (*al-Bayân*).⁵⁸ Sedangkan pengertian tafsir secara istilah adalah ilmu yang mengungkap makna ayat-ayat Al-Qur'an dan menjelaskan maksud Allah SWT dengan kemampuan yang dimiliki oleh manusia.⁵⁹

Tafsir Al-Qur'an sebagai salah satu ilmu pengetahuan tentunya memiliki epistemologi tersendiri dalam memahaminya bagi Muhammad Husein az-Dzahabî (1915-1977 M)⁶⁰ tafsir membatasi ruang lingkungannya pada wilayah metode untuk mengungkap dan memahami isi kandungan Al-Qur'an. Namun demikian sebagai sebuah ilmu pengetahuan tafsir Al-Qur'an harus dikaji bagaimana epistemologinya.

Sebagai salah satu ilmu pengetahuan, tafsir tidak bisa dilepaskan dari objek penelitian, dengan demikian maka produk tafsir dapat dilakukan verifikasi kebenarannya. Oleh karenanya pembahasan epistemologi tafsir adalah sebagai tolak ukur dan alat untuk memverifikasi sebuah karya tafsir. Pembahasan epistemologi tafsir mencakup sumber penafsiran, metode penafsiran, dan validitas penafsiran.

a) Sumber Penafsiran

Sumber bagi sebuah ilmu pengetahuan merupakan acuan dalam menjelaskan pengetahuan tersebut, begitu juga dengan tafsir. Sumber tafsir menjadi acuan bagi para mufasir dalam

⁵⁸ Al-Râghib al-Ashfahânî, *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, Mesir: Maktabah al-Anjalû Mishriyah, hal, 571.

⁵⁹ Mushthafâ Muslim, *Mabâhist fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1989 M/1410 H, hal. 15.

⁶⁰ Muhammad Husein Adz-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssirûn*, Beirut: Dâr Kitab Al-Islâmî, 1999, Jilid 1, hal. 42

melakukan pekerjaan menafsirkan Al-Qur'an. Sumber tafsir Al-Qur'an sebagaimana jamak diketahui di kalangan penggiat ilmu Al-Qur'an dan tafsir adalah sumber *naqlî* dan sumber *aqlî*. Sumber *naqlî* disebut juga dengan *al-Ma'tsûr* atau tafsir *bi al-Ma'tsûr*. Sedangkan sumber *aqlî* disebut juga dengan *al-Ra'yi* atau tafsir *bi al-Ra'yi*. Selain dua sumber tersebut tafsir *bi al-Isyârî* juga mewarnai kajian tafsir dari segi sumbernya.

1) Sumber *naqlî*/ *bi al-Ma'tsûr*

Sumber *naqlî* atau istilah *bi al-Ma'tsûr* memiliki makna yang sama dengan *bi al-manqûl* dan *bi al-Riwâyah*. Secara bahasa kata *bi al-ma'tsûr* merupakan antonim dari kata *bi al-Ra'yi*, penggunaan kata *bi al-manqûl*/*naqli* digunakan sebagai antonim dari kata *bi ma'qûl*/*'aqli* dan kata *bi al-Riwâyah* merupakan kata yang berlawanan dengan kata *bi al-Dirâyah*.

Secara Bahasa *Tafsîr bi al-ma'tsûr* terdiri dari dua kata yaitu *tafsîr* dan *ma'tsûr*. Kata *ma'tsûr* adalah *isim maf'ûl* dari kata *أثرأ* (*atsran*) bermakna *manqûl*. Jika dikatakan *أثر الحديث* maka pemahamannya adalah *رواه عن غيره نقله* (menyampaikan atau meriwayatkannya dari orang lain).⁶¹ Sedangkan *الأثر* adalah *الخبر المروي* (*khobar* yang diriwayatkan dan *sunnah* berupa peninggalan)⁶². Di dalam *Mu'jam al-Washît* *مأثور* itu sendiri diartikan dengan *الحديث المروي، وما ورث الخلف عن السلف* (*hadîts* yang diriwayatkan, atau sesuatu yang diwariskan *khalâf* dari orang-orang terdahulu/*salâf*). Pendapat ini senada dan semakna dengan Ibn Manzhûr dalam *Lisan al-'Arab*, yaitu: *يخبر الناس به بعضهم*

⁶¹ Sebagaimana yang dikutip oleh Shâlah abd al-Fattâh al-Khâlidîy dari *Mu'jam al-Washît*. Lebih lanjut lihat Shâlah abd al-Fattâh al-Khâlidîy (selanjutnya disebut dengan al-Khâlidîy), *Ta'rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîrîn*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2002), hal. 199.

⁶² di dalam *lisan al-'Arab* *الخبر* diartikan dengan (sesuatu yang disampaikan), lihat. Ibn manzhur, *Lisan al-Arab*, Qahirah: Dar al-Ma'arif, t.th, hal. 25.

بعضاً، أي ينقله خلاف عن سلف (*hadîts* yang dikabarkan oleh manusia dengan sesamanya atau sesuatu yang dinukilkan orang belakngan/*khalâf* dari orang-orang terdahulu/*salâf*).⁶³ Dengan penjelasan tersebut maka مآثور dapat dipahami sebagai istilah bagi sesuatu yang diterima *khalâf* dari *salâf* baik berupa ilmu, *hadîts*, riwayat, dan lain sebagainya.

Penamaan *al-Matsûr* terambil dari kata *atsâr* bermakna sunnah, hadis, jejak dan peninggalan, karenanya dalam menjelaskan penafsiran ayat seorang mufasir mesti menelaah dan mendeteksi peninggalan dan jejak masa lampau, yang bermuara kepada Rasulullah SAW sebagai penerima wahyu ilahi. Sedangkan *al-Manqûl* terambil dari akar kata نقلا (ينقل-نقلا) نقل، ما علم من طريق الرواية أو السماع yang berarti (*sesuatu yang diketahui melalui perwayatan atau proses mendengar*).

Tafsîr bi al-ma'tsûr secara terminologi memiliki keragaman definisi yang telah dikemukakan oleh orang-orang yang memfokuskan perhatian pada kajian ilmu Al-Qur'an dan tafsir, di antara definisi-definisi tersebut adalah sebagai berikut.

Tawaran Muhammad 'Abd al-'Adzim az-Zarqânî (w.1948 H) terkait definisi *tafsir bi al-Matsûr* adalah sesuatu yang berasal dari Al-Qur'an atau dari sunnah atau kalam sahabat sebagai penjelas mengenai maksud Allah ta'alâ dari kitab Al-Qur'an.⁶⁴ Definisi yang disuguhkan oleh az-Zarqânî menitik beratkan pada tiga komponen yaitu Al-Qur'an dijelaskan dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dijelaskan dengan hadis, dan Al-Qur'an dijelaskan dengan

⁶³ Ibn manzhur, *Lisan al-Arab*...hal. 25.

⁶⁴ التفسير المآثور هو ما جاء في القرآن أو السنة أو كلام الصحابة بيان لمراد الله تعالى من كتابه
Tafsir al-Ma'tsur adalah sesuatu yang datang pada Al-Qur'an atau Sunnah atau kalam Sahabat untuk menjelaskan maksud Allah Ta'ala dari kitab-Nya. Lihat Muhammad 'Abd al-'Adzim az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1438H/2017M, hal.390.

perkataan shabat. Melengkapi az-Zarqânî, az-Dzahabî menambahkan satu komponen lagi yaitu Al-Qur'an dijelaskan dengan nuqilan Tabi'în. Definisi az-Dzahabî tersebut adalah sebagai berikut;

ما جاء في القرآن نفسه من البيان وتفصيل لبعض آياته، وما نقل عن الرسول الله صلى الله عليه وسلم، وما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم، وما نقل عن التابعين، من كل ما هو بيان وتوضيح لمراد الله تعالى من نصوص كتاب الكريم⁶⁵

Sesuatu yang berasal dari Al-Qur'ân berupa penjelasan atau uraian bagi sebahagian ayatnya, atau sesuatu yang dinukilkan dari Rasulullah SAW, atau yang dinukilkan dari para sahabat ra dan dari tabiin, selama (semua itu) berupa penjelasan atau uraian mengenai maksud Allah SWT dari nas kitab Al-Qur'ân.

Definisi yang ditawarkan oleh az-Dzahabî telah mewakili makna dari *al-Ma'tsûr* itu sendiri, yakni penjelasan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dijelaskan dengan Hadis Nabi SAW, Al-Qur'an dijelaskan dengan perkataan Sahabat Nabi SAW, dan Al-Qur'an dijelaskan dengan perkataan Tabi'in. Artinya *tafsîr* yang berdasarkan pada sumber riwayat yang *shahîh*.

Sumber-sumber *tafsîr bi al-Ma'tsûr*

Membicarakan sumber-sumber tafsir *bi al-ma'tsûr*, ditemui perbedaan, setidaknya ada dua pendapat yaitu pendapat al-Rûmî

⁶⁵ Muhammad Husain al-Dzahabiy, *al-Tafsîr wal-Mufasssîrîn*, Qahirah: Maktabah al-Wahbah, 1995, Jilid II, hal. 163, Definisi ini juga dirujuk oleh Muhammad Shafa Ibrâhîm Haqqiy, sehingga ia mendefinisikannya sebagai berikut: المقصود من التفسير بالمأثر تفسير القرآن بالقرآن، تفسير القرآن بما نقل عن الرسول الله صلى الله عليه وسلم اي سنة، واقوال الصحابة وما ثبت عنهم، وبقوال التابعين
Maksud tafsir adalah menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, menafsirkan Al-Qur'an dengan sesuatu yang dinuqilkan dari Rasulullah SAW (sunnah), menafsirkan Al-Qur'an dengan perkataan Sahabat dan apa yang ditetapkan dari mereka, dan menafsirkan Al-Qur'an dengan perkataan Tâbi'in. Muhammad Shafa Ibrâhîm Haqqiy, 'Ulûm al-Qur'ân min Khilâl Muqaddimah al-Tafsîr, Beirut: Maktabah al-Risâlah, 2004, juz. III, hal. 227.

dan Al-Khâlidî. Bagi al-Rûmî sumber tafsir *bi al-ma'tsûr* ada 4 sumber, yaitu Al-Qur'an, hadis, perkataan sahabat, dan perkataan tâbi'în.⁶⁶ Sedangkan Al-Khâlidî menyebutkan bahwa sumber tafsir *bi al-ma'tsûr* ada 5 sumber, yaitu hadis sahih yang marfu' kepada Rasulullah SAW, perkataan shahabat yang shahih, perkataan tâbi'în yang shahih, *al-qirâ'ât al-syâdz* dan *al-qirâ'ât al-tafsîriah*.⁶⁷

Keduanya tampak berbeda karena Al-Khâlidî tidak menjadikan Al-Qur'an sendiri sebagai sumber tafsir dan ia menambahkan *al-qirâ'ât al-syâdz* dan *al-qirâ'ât al-tafsîriah* sebagai sumber penafsiran tafsir *bi al-ma'tsûr*. Namun demikian dalam tulisan ini penulis tetap menjadikan Al-Qur'an menjadi sumber utama dalam tafsir *bi al-ma'tsûr*.

a) Al-Qur'an

Al-Qur'an ditafsirkan dengan Al-Qur'an (القرآن يفسر بعضه بعضا), al-Khâlidî (L.1947 M) menjelaskan bahwa tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an adalah dari bagi tafsir *bi al-Ma'tsûr* sesudahnya.⁶⁸ Penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an tersebut berfungsi kadang kala penjelasan bagi yang *mujmal*, *muqayad* bagi yang mutlak, mentakhsiskan yang umum, menjelaskan *muntuq* dengan *mafhum*, menafsirkan lafaz dengan lafaz, kadang kala menjelaskan maksud lafaz dengan akhir ayat, kadang kala menafsirkan makna dengan makna, kadang kala menafsirkan ayat dengan ayat lain, dan sebagainya. Salah satu contoh penafsiran Al-Qur'an dengan

⁶⁶ Fahd 'Abd al-Rahmân Sulaimân al-Rûmiy, *Buhust fi Ushul al-Tafsir*, t.tp, Maktabah Al-Taubah, t.th, hal. 73-78

⁶⁷Shalâh 'Abd al-Fattâh Al-Khâlidî, *Ta'rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîrîn*, Damaskus: Dâr al-Qalam, cetakan ke V, 1433 H/2012 M, hal. 148-208

⁶⁸Shalâh 'Abd al-Fattâh Al-Khâlidî, *Ta'rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîrîn*, Damaskus: Dâr al-Qalam, cetakan ke V, 1433 H/2012 M, hal. 148 & 209

Al-Qur'an adalah penjelasan kata "*Kalimât*" dalam Qs. Al-Baqarah/2: 37, dijelaskan dengan Qs. Al-'Araf ayat 23.⁶⁹

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَعْفُفْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ

Kalimât yang diucapkan oleh Nabi Adam as adalah wahai Tuhan kami, kami telah zalim terhadap diri kami, jika Engkau tidak mengampuni kami, dan tidak merahmati kami, sungguh kami menjadi orang-orang yang merugi.

b) Sunnah (Hadist Nabi SAW)

Tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah SAW, merupakan tingkatan kedua dari tafsir bi al-Ma'tsûr setelah Al-Qur'an. Sunnah adalah sesuatu yang disandarkan kepada Nabi SAW, baik berupa perkataan atau perbuatan, atau ketetapan. Sunnah juga memiliki kedudukan kedua setelah Al-Qur'an sebagai sumber syariat Islam, oleh karenanya bagi seorang mufasir tidak boleh meninggalkannya. Nabi SAW berfungsi sebagai penjelas dari Al-Qur'an, Qs. An-Nahl/16:44

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

Dan Kami turunkan kepadamu Al-Qur'an, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.

[Qs. An-Nahl/16:44]

Al-Khâldî menyebutkan bahwa Imam Syafi'i [150 H-204 H] berkata setiap hukum yang dikatakan oleh Rasulullah SAW adalah hasil dari pemahamannya terhadap Al-Qur'an.⁷⁰ lihat qs. An-

⁶⁹ Muhammad 'Abd al-'Adzim az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1438H/2017M, hal. 390.

⁷⁰Shalâh 'Abd al-Fattâh Al-Khâlidî, *Ta'rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssirin...*, hal.173

Nisâ'/4:105. Keterangan lebih lanjut dari Al-Khâldî bahwa sunnah sebagai penjelas terhadap Al-Qur'an berfungsi sebagai penjelasan bagi ke-*mujmal*-an Al-Qur'an, mentakhsis bagi keumuman ayat, *muqayyad* bagi kemuftakan ayat, menjelaskan kemusykilan, menafsirkan lafaz-lafaz Al-Qur'an, menguatkan hukum Al-Qur'an, sunnah menetapkan hukum-hukum tambahan atas Al-Qur'an. Sunnah atau hadis yang menjadi sumber dari tafsir *bi al-Ma'tsûr* adalah hadis yang sah lagi *marfu'* kepada Rasulullah SAW.

c) Perkataan Sahabat

Sahabat adalah orang yang bertemu dengan Nabi SAW dan beriman dengannya, pengertian ini senada dengan definisi yang dikemukakan oleh Al-Hafiz ibn Hajar al-Asqalanî (w.852 H/1449 M) bahwa sahabat adalah orang yang bertemu dengan Nabi Muhammad SAW, beriman kepadanya dan mati dalam keadaan Islam.⁷¹

Penafsiran terhadap Al-Qur'an secara *ma'tsûr* yang ketiga adalah penjelasan dengan apa-apa yang sah dari perkataan Sahabat yang *ma'tsûr* dalam tafsir. Tafsir Sahabat merupakan tafsir yang berada pada level dua setelah Nabi SAW, sahabat juga merupakan orang yang paling tahu dari pada manusia lainnya tentang kitab Allah setelah Nabi SAW. Sahabat adalah orang yang menyaksikan wahyu turun kepada Nabi SAW⁷² dalam konteks dan peristiwa yang berbeda-beda. Di samping itu Sahabat juga meriwayatkan hadis langsung dari Nabi Saw, dan sahabat mengetahui *asbâb al-Nuzûl* ayat. Para mufasir di kalangan

⁷¹Abî al-Fadl Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalanî, *Al-Isabat fi Tamyiz al-Sahabah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th, Jilid I, hal. 10.

⁷²Muhammad 'Abd al-'Adzim az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1438H/2017M, hal. 391.

sahabat yang terkenal adalah Khulafa' Ar-Rasyîn, Ibn Mas'ûd (w.32 H), Ibn 'Abbâs (w.68 H), sahabat Ubay Ibn Ka'ab (w. 19 H), Zaid Ibn Tsâbit (w.45 H), Abû Musa al-'Asy'arî (w.50 H) dan 'Abdullah ibn az-Zubair (w. 73 H).

d) Penafsiran Tabi'în

Sumber berikutnya dari tafsir *bi al-Ma'tsûr* adalah *ma Shahha min Aqwal al-Tâbi'în*, Tabi'în adalah murid dari Sahabat Nabi SAW, dan mereka merupakan orang yang lebih paham tentang Al-Qur'an setelah Sahabat Nabi SAW. Di antara Tabi'în yang *concern* pada bidang tafsir adalah Ibn 'Abbas, Murid Ibn Mas'ud, murid Ubai bin Ka'ab. Az-Zarqânî menjelaskan bahwa ulama berbeda pendapat tentang tafsir Tabi'în. Sebagian berpendapat bahwa tafsir Tabi'în termasuk ke dalam tafsir *bi al-Ma'tsûr* dan yang lainnya berpendapat bahwa tafsir Tabi'în termasuk ke dalam tafsir *bi al-Ra'yi*.⁷³

e) Al-Qir'ah al-Syadzdzah

Al-Qir'ah al-Syadzdzah merupakan salah satu sumber dari tafsir *bi al-Ma'tsûr*, karena *qira'ât ma'tsûr* dinisbahkan pada Tâbi'în atau Tabi' at-Tâbi'î, karenanya masuk ke dalam salah satu sumber tafsir *bi al-Ma'tsûr*.

Sudah jamak diketahui bahwa *qira'at* yang sah itu ada sepuluh *qira'ah* berdasarkan *ijma'* ulama. Sedangkan *qir'ah al-Syadzah* terdiri atas 4 *qira'ât* yaitu, *qiraah* Ibn Muhshin [w.123 H], *qiraah* al-'Amasy [w.138 H], *qiraah* al-Hasan bin Yasâr al-Bashrî [w.110 H], dan *qiraah* al-Yazîdî [w. 202 H]. Itulah *qira'ât al-Syadzah* yang dimaksud dengan syarat sah sanadnya, sesuai dengan bahasa Arab walaupun dalam satu bentuk, dan sesuai dengan *rasm al-Mushaf al-'Ustmânî*.

⁷³Muhammad 'Abd al-'Adzim az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1438H/2017M, hal. 391.

Selain pembahasan tentang sumber tafsir *bi al-Ma'tsûr*, hal yang sangat penting juga untuk diperhatikan adalah terkait dengan kaidah-kaidah tafsir *bi al-Ma'tsûr*. Kaidah-kaidah tersebut adalah bahwa tafsir *bi al-Ma'tsûr* dalam praktiknya mesti mengikuti kaidah-kaidah (*qawâid*).⁷⁴ al-Khâlîdî menyebutkan kaidah-kaidah tersebut ada delapan kaidah yaitu;⁷⁵

- a) Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an merupakan asas tafsir *bi al-Ma'tsûr* berikutnya

تفسير القرآن بالقرآن هو الأساس لما بعده من التفسير بالمأثور

- b) Tafsir Al-Qur'an bi al-Sunnah berada pada urutan kedua setelah tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an dalam sisi kedudukan dan arti pentingnya

تفسير القرآن بالسنة يلي تفسير القرآن بالقرآن في المنزلة والأهمية

- c) Penjelasan Rasulullah SAW terhadap suatu ayat dan tafsirnya diutamakan atas penjelasan dan tafsiran apa pun.

بيان الرسول الله صلى الله عليه و سلم لأية و تفسيره لها مقدم على أي بيان وتفسير

- d) Perkataan sahabat tentang tafsir lebih dikedepankan dari pada perkataan orang-orang sesudahnya.

قول الصحابة في التفسير مقدم على قول من بعده

- e) Perkataan *tabi'in* tentang *tafsîr* lebih didahulukan dari pada perkataan orang-orang sesudahnya

⁷⁴ Qawaid yang dimaksud disini adalah qawaid tafsir yaitu hukum-hukum kulliyah yang dihubungkan dengan istinbath makna Alquran Al'Azhim dan mengetahui bagaimana cara mengambil faidah daripadanya. Khâlîd al-Sabt, *Qawâid at-Tafsîr*, juz 1, hal. 30

⁷⁵Shalâh 'Abd al-Fattâh Al-Khâlîdî, *Ta'rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîrîn...*, hal.209-18

قول التابعي في التفسير مقدم على قول من بعد

- f) Tafsir *bi al-ma'tsûr* tidak diambil kecuali setelah ditetapkan ke-*shahîh*-annya dan *takhrîj*-nya.

لا يؤخذ التفسير بالمأثور الا بعد ثبوته و تخريجه

- g) Mengompromikan perkataan yang berbeda antara sahabat dan tabi'în.

الجمع بين الأقوال المختلفة عن الصحابة و التابعين

- h) *Isrâ'iliyât*⁷⁶ tidak bisa diambil kecuali memiliki *syahid* yang *shahîh*.

عدم اعتماد الإسرائيليات الا ما صح شاهده عندنا

2) Sumber *aqlî/ bi al-Ra'yi*

Sumber tafsir yang kedua setelah tafsir *bi al-Ma'tsûr* adalah tafsir *bi al-Ra'yi*. Kata *al-Ra'yi* (الرأي) menurut bahasa merupakan *marshdar* dari term يرى رأى. Term ini digunakan pemakaiannya untuk penglihatan mata. Disamping itu term ini digunakan juga untuk اعتقاد (keyakinan), تدبير (pandangan) dan تفكير (pemikiran).⁷⁷ Menurut Muhammad Husein az-Dzahabî juga dapat dipakai untuk makna إجتهد (ijtihad) dan قياس (qiyas).⁷⁸

'*Aqli* atau *nazhari* merupakan istilah lain penyebutan *Ra'yi*. Disebut tafsir *bi al-'aqli* karena seorang mufasir memberdayakan akal dan pikirannya dalam penafsirannya terhadap Al-Qur'an.

⁷⁶ *Isrâiliyât* adalah istilah yang diberikan ulama untuk riwayat atau kisah masa lalu yang tidak berasal dari Islam, tetapi justru didapatkan dari berita ahl al-kitab (Yahudi dan Nasrani).

⁷⁷ Al-Khâlidî, *Ta'rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîrîn...*, hal. 413

⁷⁸ Al-Khâlidî, *Ta'rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîrîn...*, hal. 414

Penyebutan tafsir *bi al-nazhri* karena hasil tafsir seorang mufasir merupakan hasil dari penelitian yang mendalam.⁷⁹

Tafsir *bi al-Ra'yi* secara istilah terdapat beberapa pengertian yang disuguhkan oleh para ulama, antara lain adalah definisi yang disuguhkan oleh Mana' Khalil al-Qaththan sebagai berikut;

هو ما يعتمد فيه المفسر في بيان المعنى على فهمه الخاص و استنباطه بالرأى المجرد⁸⁰

Tafsir bi al-R'ayi adalah mufasirnya berpegang pada makna berdasarkan pemahamannya yang khas dan meng-istimbathkannya dengan logika semata.

Definisi Mana' Khalil al-Qaththan (w.1999 H) tersebut merupakan pengertian yang mengarah pada penggunaan logika semata dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, artinya logika yang tidak berdasarkan syariat, pekerjaan seperti inilah yang dimaksud oleh hadis Nabi SAW. "siapa yang menafsirkan Al-Qur'an dengan akalanya semata, maka dia sedang menyediakan tempat duduk di neraka".

Berbeda dengan Mana' Khalil al-Qaththan (w.1999 H), al-Rûmî mendefinisikan tafsir *bi al-Ra'yi* dengan istilah *ijtihad*.

(هو) عبارة عن تفسير القرآن بالإجتهد⁸¹

Tafsir bi al-Ra'yi adalah ibarat dari tafsir Al-Qur'an dengan menggunakan ijtihâd.

Definisi yang di tawarkan oleh al-Rumî tersebut sejalan dengan definisi yang dikedepankan oleh azd-Azdahabî. Ia

⁷⁹ Al-Khâlidi, *Ta'rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîrîn*..., hal. 413.

⁸⁰ Mana' Khalil al-Qaththân, ..., hal. 351.

⁸¹ Fahd 'Abd al-Rahmân Sulaimân al-Rûmiy, *Buhust fi Ushul al-Tasfsir* ..., hal. 78 .

juga menggunakan istilah *ijtihad*⁸² dalam penyebutan tafsir *bi al-Ra'yi*, namun demikian ia memberikan beberapa syarat sebagaimana tercantum dalam redaksi definisinya.

التفسير بالرأي (هو) عبارة عن تفسير القرآن بالإجتهد، بعد معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفة للألفاظ العربية ووجوه دلالتها، واستعانتة في ذلك بالشعر الجاهلي، ووقوفه على أسباب النزول، ومعرفة بالناسخ و المنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج اليه المفسر

Tafsir bi al-Ra'yi adalah ibarat tafsir Al-Qur'an dengan ijtihad, setelah seorang mufassîr menguasai bahasa Arab dan pemakaiannya di dalam perkataan, mengetahui lafadz-lafadz bahasa Arab, dan wujud dilalahnya, serta usahanya untuk merujuk kepada sya'ir Arab Jahiliyah, memperhatikan asbâb al-nuzûl, mengetahui nâsikh dan mansûkh dari ayat-ayat Al-Qur'an, dan ilmu-ilmu lain yang dibutuhkan oleh para mufassîr

Syarat mufasir⁸³ yang dicantumkan oleh azd-Dzahabî tersebut menjadi pelengkap dari definisi yang ditawarkan oleh al-

⁸²Ijtihad menurut bahasa adalah al-wus'u (kemampuan) al-Thaqah (mengerahkan kemampuan). Ijtihad menurut istilah adalah mengerahkan kemampuan dalam menuntut ilmu dengan hukum-hukum syariat dan ijtihad tam adalah mengerahkan kemampuan dalam mencari (menuntut) sekira-kira merasakan dirinya kurang mampu dalam menambah al-thalab. Definisi ini dikemukakan oleh Abî Hamid al-Ghazâlî dalam kitab al-Mustashfâ sebagaimana dikutip oleh al-Dzawâdî bin bakhûsy Qûmîdî, *al-Ittijâhât al-ijtihâdiyah al-mu'âsharah fî fiqh al-Islâmî*, Beirut: Dâr ib Hazm, 1434H/2013, hal.49&52.

⁸³ Al-Qathân menyebutkan bahwa syarat bagi seorang mufasir adalah sehat akidahnya, sunyi dari nafsu ideologis, memulai menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, mencari penafsiran menggunakan hadis, jika tidak ditemukan sunnah maka gunakan perkataan sahabat, jika tidak ditemukan penjelasan Al-Qur'an, Sunnah, perkataan Sahabat, maka menggunakan pendapat mayoritas Tabiin, menguasai ilmu bahasa Arab dan cabang-cabangnya, menguasai ilmu-ilmu yang berkaitan dengan Al-Qur'an, dan memiliki pemahaman yang dalam. Di samping syarat ada juga adab yang mesti dimiliki oleh seorang mufasir. Adab mufasir tersebut adalah memiliki niat baik dan tujuan yang lurus, memiliki akhlak yang baik, mengamalkan Al-Qur'an, menjaga kejujuran dan dhabit dalam penuqilan, tawadhu'

Rumî di atas. Syarat tersebut juga merupakan perkakas untuk berijtihad. Pekerjaan ijtihad sejatinya telah dimulai semenjak zaman Nabi SAW. Hal ini terlihat ketika Nabi SAW mengutus sahabat Mu'az bin Jabal ke Yaman, Nabi SAW bertanya padanya bagaimana cara menetapkan hukum jika terdapat suatu persoalan, Muaz menjawab dengan Al-Qur'an, jika tidak ditemukan dalam Al-Qur'an, maka dengan sunnah Rasul-Nya, Nabi bertanya kepada Mu'az bagaimana jika tidak terdapat dalam sunnah, Mu'az menjawab maka aku berijtihad, lalu Nabi SAW bersabda segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik kepada utusan Rasulullah.⁸⁴

Berijtihad dalam menafsirkan Al-Qur'an, tentu wajib mengetahui seluk-beluk tentangnya, yang dalam bahasa az-Dzahabî adalah mengetahui kalam orang Arab dan seluk-beluk ilmu bahasa Arab, karena Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab (Qs.Yusuf/12:2), termasuk mengetahui syair-syairnya, dan seterusnya adalah mengetahui seluk-beluk ilmu Al-Qur'an dan tafsir, serta ilmu-ilmu lainnya (seperti ilmu hadis, *ushul fiqh*, ilmu *maqashid*)⁸⁵ yang berkaitan dengannya. Dengan demikian itu sehingga dapatlah diterima sebuah penafsiran yang

dan sopan, menjaga kehormatan, tegas dengan kebenaran, husnu al-samt, al-Anah wa al-Riwâyah, mendahulukan mana yang lebih utama, dan hus nal-I'tidâd wa tharîqah al-Adâ'. Mana' Khalil al-Qaththân, ..., hal. 321-324.

⁸⁴ Lihat Abū Daud Sulaimân bin al-Asy'ats al-Sijistânî, *Sunan Abi Daud*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1424 H/ 2003 M, Juz 2, *bab ijtiḥad al-Rayi fi al-Qadhâ'*, hal. 168. Berikut ini adalah teks hadisnya;

حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عَمَرَ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ أَبِي عَوْنٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ أَهْلِ جَمْصَانَ مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ « كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ ». قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ « فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ ». قَالَ فَيَسْنَأُ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-. قَالَ « فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ ». قَالَ أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو. فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- صَدْرَهُ وَقَالَ « الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضَى رَسُولُ اللَّهِ ».

⁸⁵ Qutb al-Raisūnî, *Shinâ'ah al-Fatwâ fi al-Qadhâyâ al-Mu'âshirah Ma'âlim wa Dhawâbith wa tashihiyât*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1435 H/2014M, hal. 211-218

bersumberkan pada *Ra'yi* (ijtihad) dan sudah terhindar dari *Ra'yi* mahdah (akal semata) tanpa menggunakan perangkat ilmu lainnya.

Al-Khâlidî menjelaskan bahwa tafsir *bi al-Ra'yi* terbagi pada *Ra'yi mahmûd* dan *Ra'yi mazmûm*.⁸⁶ Tafsir *bi al-Ra'yi mahmûd* diterima (*maqbul*) karena ia berdasarkan pada dasar-dasar/ ketentuan-ketentuan ilmiah yang memiliki metodologi, serta memiliki syarat-syarat dan kriteria yang harus dipenuhi, seperti tercantum dalam definisi az-Dzahabî di atas, selain itu mestilah bagi seorang mufasir memiliki 15 ilmu al-Dharûriyah.⁸⁷ Sedangkan tafsir *bi al-Ra'yi mazmûm* tertolak (*mardûdun*) karena ia berdasarkan hawa dan kejahilan.

Kedua sumber tafsir di atas baik sumber *naqlî* atau pun sumber *aqlî*, kedua sumber tersebut bagi az-Dzahabî seorang mufasir tidak bisa terlepas dari kedua sumber tersebut.⁸⁸ Dalam aplikasinya ditemui para mufasir cenderung memilih salah satu dari keduanya, seperti tafsir Ibnu Katsir dikategorikan pada tafsir *bi al-Ma'tsûr/naqlî*, dan tafsir Al-Razî *Mafâtih al-Ghaib* digolongkan pada tafsir *bi al-Ra'yi/aqlî*.

3) Sumber *Isyârî*

Tafsîr bil al-Isyârî adalah menakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an yang secara zhahir tampak berbeda dengan ketentuan isyarat-

⁸⁶Al-Khâlidî, *Ta'rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîrîn...*, hal. 414-415.

⁸⁷Ilmu Alquran, ilmu hadis (ilmu bi al-sunnah), ilmu sirah dan kehidupan sahabat, ilmu tentang tarikh Alquran, ilmu qawai'id tafsir Alquran, ilmu bahasa Arab, ilmu nahwu dan sharaf, ilmu balaghah al-Arabiyah, ilmu Qiraat Alquran, ilmu Aqidah Islamiyah, Ilmu Ushul Fiqh, Ilmu Tarekh al-Arab al-Jahili, ilmu tarekh al-Sâbiqin, ilmu tentang mazhab pemikiran yang berbeda, dan budaya keilmuan kontemporer. Lihat Al-Khâlidî, *Ta'rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîrîn...*, hal. 422.

⁸⁸ Husein Adz-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, Beirut: Dâr Kitâb Al-Islâmî, 1999, Jilid 1, hal. 39.

isyarat yang terkandung di dalamnya, hal itu hanya bisa ditangkap oleh si salik dan memungkinkan mengompromikannya dengan dimensi lahir yang dimaksud.⁸⁹ Selain definisi tersebut terdapat juga pengertian lain *tafsîr isyârî* yaitu usaha penggalan isyarat-isyarat *nash* atau penunjukan (*dalâlah*) yang terdapat dibalik rangkaian utuh ayat atau sebagian rangkaiannya.⁹⁰

Dari definisi di atas dapat dimengerti bahwa tafsir *isyârî* merupakan pemberian Tuhan kepada si Salik dalam suluknya, berdasarkan *riyadhah-riyadhah* yang dilakukannya secara rohaniah, hingga sampai kepada derajat *mukasyafah*. Metode ini hanya bisa dilakukan oleh kelompok sufi dan juga dilakukan oleh kelompok bathiniyah. Reflita dalam disertainya menyebutkan bahwa tafsir model ini, memiliki beberapa padanan kata yaitu *at-tafsîr al-bâthinî*, *at-tafsîr al-isyârî*, *at-tafsîr ash-shufî*, *at-tafsîr al-faidhî*, *at-tafsîr ar-ramzî*, *al-manhaj ar-ramzî*, *al-manhaj at-ta'tsilî*, *at-tafsîr al-irsyâdî*.⁹¹ Semua istilah tersebut memiliki perbedaan satu sama lainnya, namun secara substansial mempunyai titik temu dan kesamaan dalam mengungkap makna esoterik Al-Qur'an, dan bahkan istilah-istilah tersebut merupakan sub bagian dari istilah yang lain, sehingga saling melengkapi.

Para ulama berbeda pendapat terkait tafsir *isyârî* ini. Adz-Dzahabi (1915-1977 M) mengatakan sebahagian ada yang menerima tafsir *isyârî* dan sebahagian menolaknya.⁹² Terlepas dari

⁸⁹ Muhammad Husain Adz-Dzahabî, *Ilm al-Tafsîr*, al-Qâhirah:Dâr al-Ma'ârif, t.th. Hal.70

⁹⁰Disarikan dari buku Rosehan Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an*, (Erlangga, 2010), hal. 112-117.

⁹¹Reflita, Konstruksi Hermeneutika Irfani dalam Penafsiran Sufistik, *Disertasi* pada Program Doktor Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta, hal.50.

⁹² Muhammad Husain Adz-Dzahabî, *Ilm al-Tafsîr*, al-Qâhirah:Dâr al-Ma'ârif, t.th. Hal.70.

perbedaan para ulama akan keberadaan tafsir *isyârî*, tafsir ini telah mewarnai khazanah tafsir, paling tidak dalam catatan Alexander D. Knysh terdapat lima fase perkembangan tafsir tersebut.⁹³

Pemilihan sumber penafsiran dalam kerja interpretasi akan berimplikasi pada metode yang digunakan sewaktu mengungkap makna Al-Qur'an. Berdasarkan hal tersebut berikut ini penulis akan menjelaskan metode-metode yang digunakan oleh mufasir dalam menyingkap makna ayat-ayat Al-Qur'an.

B. Metode penafsiran

Sumber utama dalam pembahasan seputar metode penafsiran sering dirujuk oleh kalangan penggiat ilmu Al-Qur'an dan tafsir adalah kitab *Al-Bidâyah fî at-Tafsir al-Maudû'î* karya al-Farmawî. Sudah jamak diketahui bahwa al-Farmawî (1942-2017 M) melakukan klasifikasi terhadap metode tafsir. Klasifikasi metode tersebut ia bagi pada empat yaitu *ijmâlî*, *tahlîlî*, *muqârran*, dan *maudhu'î*.⁹⁴ Metode *maudhu'î* merupakan metode yang diprakarsai oleh al-Farmawî sendiri begitu pendapat mayoritas pemerhati ilmu Al-Qur'an dan tafsir. Berbeda dengan al-Farmawî, penulis

⁹³Fase pertama, formatif (abad II-IV H/VIII-X M). Fase ini terbagi menjadi dua tahap; pertama dimulai dari tiga tokoh utama, Hasan al-Bashrî (w. 110 H/728 M), Ja'far ash-Shâdiq (148 H/765 M), dan Sufyân as-Saurî (w. 161 H/778 M), dan kedua dimulai pada masa as-Sulamî pada abad ke IV H. Fase kedua (abad V-VII H/XI-XIII M). Fase ini mencakup tiga varian tafsir sufi yang berbeda; tafsir sufi moderat, tafsir sufi yang mensyarah Tafsir as-Sulamî dan tafsir sufi berbahasa Persia. Fase ketiga, tafsir mazhab Sufi (abad VII-VIII H/XIII-XIV M). Pada fase ini muncul dua mazhab sufi yakni, mazhab *kubrawiyyûn* dan mazhab Ibnu 'Arabî. Fase keempat, disebut dengan fase Turki Usmani (abad IX –XII H/ XV-XVIII M). Fase ini menampilkan beberapa kitab tafsir yang ditulis di India pada masa kekhalifahan Turki Usmani. Dan Fase Kelima (abad XIII H/XIX M- sekarang). Lihat Alexander D. Knysh, *Esoterisme Kalam Tuhan; Sentralitas Al-Qur'an dalam Tasawuf*, diterjemahkan oleh Faried F. Saenong dari judul "*Sufism and The Qur'an*", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, vol. II, No. 1, 2007. Lihat juga Reflita, Konstruksi Hermeneutika Irfani dalam Penafsiran Sufistik, *Disertasi ...*, hal. 76.

⁹⁴Abd Hayy al-Farmawî, *Al-Bidâyah fî at-Tafsir al-Maudû'î*, Kairo: Maktabah al-Mishriyah, 1999, hal. 19.

mengklasifikasikan metode tafsir pada metode tafsir dari segi sumbernya, intensitasnya, dari segi langkahnya, dan dari segi perspektifnya. Metode tafsir dari segi sumbernya terbagi pada *bi al-Ma'tsûr* dan tafsir *bi al-Ra'yi* (yang telah penulis jelaskan pada sumber tafsir), metode tafsir dari segi intensitasnya terbagi pada *ijmâlî* dan *tahlîlî*, metode tafsir dari segi langkahnya terbagi pada *muqârran* dan *maudhu'î*, dan metode tafsir dari segi perspektif terbagi pada *fiqh*, tasawuf (sufi), *falsafi*, *ilmî*, dan *ijtima'î*.

1) Metode tafsir dari segi intensitasnya

Metode tafsir dari segi intensitasnya terbagi pada *ijmâlî* (global)⁹⁵ dan *tahlîlî* (terperinci).⁹⁶ Pemahaman terhadap kedua metode ini dapat dilihat dalam berbagai karya tafsir yang telah ditulis oleh para mufasir dengan menggunakan metode *ijmâlî* seperti Jalaluddin al-Mahallî (791-864 H/1389-1459 M) dan Jalaluddin as-Syûthî (849-911 H) dalam tafsir *al-Jalâlain*, Muhammad 'Abd al-Mun'im dalam kitab *Al-Tafsir al-Farid li Al-Qur'anal-Majid*, al-Syeikh Muhammad an-Nawawi al-Jawi al-Bantani

⁹⁵ Pengertian kata *Ijmâlî* adalah ringkasan, *ikhtishar*, global dan penjumlahan. Secara istilah metode *ijmâlî* adalah cara mengemukakan isi kandungan Alquran melalui pembahasan yang bersifat umum (global), tanpa uraian apalagi pembahasan yang panjang dan luas, dan tidak dilakukan secara rinci. Pengertian secara istilah seperti dikemukakan oleh al-Farmawî;

و هو بيان الآيات القرآنية بالتعرض لمعانيها إجمالاً و ذلك بأن يعمد الباحث إلى الآيات القرآنية على ترتيب التلاوة و نظم المصحف

Tafsir *ijmâlî* adalah menjelaskan ayat-ayat Alquran dengan mengemukakan makna-maknanya secara global, hal itu dengan cara dimana seorang mufassir membahas ayat-ayat Alquransesuai dengan tertib bacaan dan susunan yang ada dalam mushaf. Abd al-Hayy al-Farmawî, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'î*, Kairo: Hadrat al-Gharbiyah, 1977, hal. 43.

⁹⁶ Kata *tahlîlî* berasal dari kata *hala* yang berarti membuka sesuatu, Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqais al-Lughah*, (Mesir: 'Isa al-Babi al-Habi, 1990), juz II, hlm.20., Metode tafsir *tahlîlî* juga disebut dengan metode *tajzi'î* tampak merupakan metode tafsir yang paling tua usianya. Muhammad Quraish Shihab menegaskan bahwa metode ini lahir jauh sebelum metode *maudhu'î*. Metode ini dikenal semenjak Tafsir I-Farra' (w. 206 H/821M), atau Ibn Majah (w. 237 H/851 M) atau paling lambat al-Thabari (w. 310 H/ 922 M). lihat Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an 2....*, hlm. 110.

(1230-1314 H/ 1813-1879 M) dalam *Marah labib tafsir al-Nawawi/ tafsir al-Munir li Ma'alim al-Tanzil*, Mahmud Muhammad Hadan 'Ulwan dan Muhammad Ahmad Barmiq dalam *Tafsir Al-Qur'ân al-Karim*, Shiddiq Hasan Khan dalam *Fath al-Bayan fi Maqashid Al-Qur'an*, dan *Al-Tafsir al-Wasith* yang diterbitkan oleh Majma al-Buhu al-Islamiyah, dan lain sebagainya.⁹⁷

Sedangkan yang menggunakan metode *tahlîlî* dalam menafsirkan Al-Qur'an, antara lain Ibn Jarir al-Thabari (w. 310 H/922 M) dalam *Jami' al-Bayân Ta'wil Ayi Al-Qur'an*, al-Hafizh Imam al-Dinal-Qurai Abi al-Fida' bin Katsir al-Quraisyi al-Dimasyqi (w. 774 H/ 1343 M) dalam *Tafsir Al-Qur'anal-'Azhim*, Jalal al-Din al-Suyuthi (849-911 H/ 1445-1505 M) dalam *Al-Durr al-Mantsur fi al-Tafsir bi al-Ma'tsûr*, Abi Ishak dalam *Al-Kasyf wa al-Bayan 'an Tafsir Al-Qur'an*, dan lain sebagainya.⁹⁸ Semua mufasir di atas telah mempraktikkan metode *tahlîlî* dalam karya tafsirnya, lebih lanjut bisa ditelusuri kitab-kitab tersebut.

Penggunaan metode *ijmâlî* dalam menafsirkan Al-Qur'an sudah barang tentu mempunyai keistimewaan dan kekurangan. Di antara keistimewaannya ialah bentuk kesederhanaan dalam sajian penafsiran sebagai ciri khas metode *ijmâlî*, dan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan metode ini akan menghindarkan penulis tafsir dari *israiliyât*,⁹⁹ serta metode

⁹⁷Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an 2*, hlm. 114

⁹⁸ Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an 2*,..... hlm. 111-112.

⁹⁹ Usman (Dosen pada Fakultas Syariah IAIN Mataram) Memahami Isrâ'îliyât Dalam Penafsiran Al-Qur'an dalam *Jurnal Ulumuna*, Volume XV Nomor 2 Desember 2011), ia menjelaskan Isrâ'îliyât merupakan istilah yang dinisbahkan pada kata "Isrâ'il". Kata *Isrâ'il* berasal dari bahasa Ibrani yang secara etimologi berarti "hamba Tuhan". Lihat Khalaf Muhammad al-Husaynî, *Al-Yahûdiyyah bayn al-Masîhiyyah wa allislâm*, Mesir: Al-Mu'assasah al-Misriyyah al-'Âmmah, 1974, hlm. 14. Kata *Isrâ'il* merujuk pada keturunan Nabi Ya'qub as, kemudian juga dikenal dengan nama Yahudi. Lebih lanjut informasi ini bisa dilihat Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Sayûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*

ijmâlî juga efektif dalam mengatasi pemikiran-pemikiran yang bersifat spekulatif. Selain keistimewaan metode *ijmâlî* tidak terlepas juga dari kekurangan. Di antara yang menjadi kekurangan atau kelemahannya terletak pada simplistisnya, yang berdampak terhadap Al-Qur'an, sehingga maknanya menjadi dangkal, selain itu penggunaan metode ini juga memiliki kekurangan dari segi petunjuk, maksudnya adalah petunjuk Al-Qur'an menjadi tidak komprehensif (parsial) dan sempitnya ruang dalam menggunakan analisis yang memadai.¹⁰⁰

Sedangkan metode tafsir *tahlîlî* juga memiliki keistimewaan dan kekurangan. Keistimewaan metode ini terletak pada keutuhan dalam memaknai dan memahami serta menafsirkan Al-Qur'an yang dimulai dari awal surat *al-Fâtiḥah* sampai akhir surat *an-Nâs*. Keunggulan metode ini juga terlihat pada aspek *lughawî*, historis, hukum dan hal terkait lainnya.¹⁰¹

Di samping memiliki keistimewaan metode ini juga memiliki kekurangan, antara lain pembahasan penafsiran yang cenderung tidak tuntas dalam tema-tema yang sedang ditafsirkan, dan yang menjadi perhatian bagi Muhammad Rasyid Ridha misalnya adalah tidak tersistematisnya karya tafsir yang menggunakan metode *tahlîlî*.¹⁰²

(Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 7. Lihat juga, A. J. Weinsinck, "Israil", dalam Houtsma, et.al., Brill's First Encyclopedia of Islam 1913-1936, jilid 3 (Leiden: E. J. Brill, 1987), hlm. 555. Isrâ'îliyyât secara terminology adalah informasi yang berasal dari ahl al-kitâb baik Yahudi maupun Nasrani yang digunakan untuk menjelaskan nash Alquran. Lihat, Musâ'id Muslim 'Abd al-Lâh Alî Ja'far, *Asrâr al-Tathawwur al-Fikr fi alTafsîr*, Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1984, hlm. 120. Ahmad al-Syirbâshî mendefinisikan isrâ'îliyyât adalah berita yang diselundupkan oleh orang Yahudi, Nasrani, atau pun yang lainnya ke dalam Islam. Lihat Ahmad al-Syirbâshî, *Qishshah al-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1972), hlm.98.,

¹⁰⁰ Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an 2*, h. 115

¹⁰¹ Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an 2...*, hlm. 112.

¹⁰² Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an 2...*, h. 112-113

2) Metode tafsir dari segi langkahnya

Dalam praktik penafsiran para mufasir dalam melaksanakan aktivitas menafsirnya mesti melalui langkah-langkah dalam penafsiran, yang disebut dengan metode tafsir Al-Qur'an dari segi langkah kerjanya. Langkah yang ditempuh oleh para mufasir adalah *muqâran* dan *maudhu'î*.

a) Metode *muqâran*

M. Quraish Shihab dalam bukunya *Kaidah Tafsir* menjelaskan bahwa tafsir *muqâran* (perbandingan) dalam pelaksanaannya memiliki tiga metode yang disebut oleh M. Quraish Shihab dengan hidangan.¹⁰³ Hidangan metode *muqâran* itu adalah a) ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki redaksi berbeda satu sama lain, namun membicarakan persoalan hampir mirip, b) ayat Al-Qur'an memiliki kandungan berbeda informasinya dengan hadis Nabi SAW, dan c) perbedaan penafsiran ulama terkait ayat yang sama ditafsirkan.¹⁰⁴ Hidangan yang disajikan oleh M. Quraish Shihab tersebut dapat dipahami bahwa tafsir *muqâran* adalah membandingkan ayat dengan ayat lainnya, membandingkan ayat dengan hadis Nabi SAW, dan membandingkan penafsiran para ulama terhadap ayat yang sama.

Untuk melihat cara kerja metode tafsir *muqâran* ini berikut ini penulis hidangkan contohnya. Contoh pertama adalah membandingkan ayat dengan ayat lainnya, Qs. Ali 'Imran ayat 126 dengan Qs. Al-Anfal ayat 10.

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ

¹⁰³ Penyebutan hidangan oleh M. Quraish Shihab untuk memudahkan paham kepada pembaca, bahwa yang dimaksud dengan hidangan adalah sesuatu yang siap untuk disantap, artinya sajian yang disampaikan sudah bisa dipahami secara *dharuri*.

¹⁰⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Ciputat: Lentera Hati, cetakan I, 2013, hal. 382.

Dan Allah tidak menjadikan pemberian bala bantuan itu melainkan sebagai khabar gembira bagi (kemenangan)mu, dan agar tenteram hatimu karenanya. Dan kemenanganmu itu hanyalah dari Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

[Qs. Ali 'Imran/3:126]

Ayat di atas sedikit berbeda dengan Qs. Al-Anfal ayat 10, di ayat tersebut berbunyi;

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan Allah tidak menjadikannya (mengirim bala bantuan itu), melainkan sebagai kabar gembira dan agar hatimu menjadi tenteram karenanya. Dan kemenangan itu hanyalah dari sisi Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

[Qs. Al-Anfal/8:10]

M. Quraish Shihan menjelaskan bahwa dalam Qs. Ali 'Imran ayat 126 di atas terdapat kata *bihi* yang terletak sesudah kata *qulûbukum*, hal tersebut berbeda dengan Qs. Al-Anfal ayat 10, kata *bihi* terletak sebelum kata *qulûbukum*.¹⁰⁵ Dalam tafsirnya M. Quraish Shihab menyebutkan bahwa Qs. Ali 'Imran ayat 126 berbicara tentang perang Uhud, dan ayat Qs. Al-Anfal ayat 10 berbicara tentang perang badar.¹⁰⁶

Contoh kedua adalah me-muqârankan ayat Al-Qur'an dengan hadis Nabi Saw, Qs. An-Najm/53: 39;

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ

dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya.

[Qs. An-Najm/53: 39]

¹⁰⁵M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Ciputat: Lentera Hati, cetakan I, 2013, hal. 382

¹⁰⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir Mishbâh*, Ciputat: Lentera Hati, Cetakan X, 2007, Volume 2, hal. 206-207

Ayat di atas sepintas bertentangan dengan hadis Nabi SAW dari Abi Hurairah

حدثنا يحيى بن أيوب وقتيبة (يعني ابن سعيد) وابن حجر قالوا حدثنا إسماعيل (هو ابن : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (إذا جعفر) عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد رواه مسلم صالح يدعو له)

Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Ayûb dan Qutaibah (Ibn Sa'îd) dan Ibn Hajar mereka berkata telah menceritakan kepada kami Islamil (Ibn Ja'far) dari al-'Alâ' dari Bapaknya dari Abî Hurairah; bahwa sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda; apabila manusia meninggal dunia maka terputuslah amal kebaikannya kecuali tiga hal, shadaqah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak yang Shaleh mendoakannya.
[HR. Muslim]

Yang ketiga adalah membandingkan penafsiran satu ayat atau lebih antara seorang mufasir dengan mufasir lainnya. Pembahasan dalam konteks ketiga ini bukan hanya sekedar perbedaannya saja namun juga disertai dengan argumen masing-masing, dan bahkan dilihat apa yang melatar belakangi perbedaan penafsiran tersebut, yang pada akhirnya akan menemukan sisi kelemahan dan kelebihan satu sama lain.

b) Metode *maudhu'î*

Maudhu'î merupakan bahasa Arab dari term *maudhu'*, kata tersebut merupakan isim *maf'ul* dari *fi'il madhi wadha'a* yang bermakna meletakkan, menjadikan, mendustakan dan membuat-buat.¹⁰⁷ Dalam tulisan ini yang penulis maksud dengan *maudhu'î* adalah judul atau topik dibicarakan, dengan demikian maka tafsir *maudhû'î* memiliki arti penjelasan tentang ayat-ayat Al-Qur'an yang berhubungan dengan satu judul/topik/tema pembicara-

¹⁰⁷ Luis Ma'luf, *Al Mun jid fr al-Lughah wa al-A'lam*, Dar al-Masyriq, Beirut, 1987, hlm. 905.

an tertentu. Dari penjelasan tersebut maka kata *maudhû'î* di sini terhindar dari makna yang di ada-adakan atau didustakan, seperti arti kata hadis *maudhu'* yang berarti hadis yang dipalsukan, dibuat-buat dan atau didustakan.¹⁰⁸ Definisi tafsir *maudhû'î* secara istilah seperti yang kemukakan oleh al-Farmawî yaitu:

إفراد الآيات القرآنية التي تعالج موضوعاً واحداً، وهدفاً واحداً بالدراسة والتفصيل، بعد ضم بعضها إلى بعض مهما تنوعت ألفاظها وتعددت مواطنها دراسة متكاملة مع مراعاة المتقدم والمتأخر منها، والاستعانة بأسباب النزول، والسنة النبوية، وأقوال السلف الصالح المتعلقة بالموضوع¹⁰⁹

Mengelompokkan ayat-ayat qur'aniyah yang berhubungan dengan satu topik, satu tujuan dengan studi dan terperinci setelah menggabungkannya satu sama lain dengan bermacam lafaz, berbagai tempat pembahasan yang holistik serta mempertimbangkan mana yang dahulu dan mana yang terakhir, dan menggunakan bantuan asbab al-Nuzûl, sunah nabawiyah, perkataan salaf al-shalih yang berkaitan dengan tema.

Menurut Abd al-Sattâr definisi tafsir *maudhu'î* adalah mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki satu makna, dikelompokkan pada satu tema dan menganalisisnya dengan menyusun menjadi satu tema dari ayat-ayat yang mulia berdasarkan ketentuan khusus.¹¹⁰ Senada dengan al-Sattâr, Abd al-Mu'tâl al-Jabarî mendefinisikan bahwa tafsir *maudhu'î* adalah mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki satu tema kendatipun berada pada surat yang berbeda dan diambil 'ibaratnya.¹¹¹

¹⁰⁸ Abdul Djalal, *Urgensi Tafsir Maudlin'î Pada Masa Kini*, Kalam Mulia, Jakarta, 1990, hlm. 83-84.

¹⁰⁹ Abd al-Hayy al-Farmawî, *al-Bidayâh fî al-Tafsîr al-Maudhu'î*, hal.52

¹¹⁰ Abd al-Sattâr Fathullah Sa'id, *Madkhal at-tafsîr al-Maudhu'î*, hal.33.

¹¹¹ Abd al-Mu'tâl al-Jabarî, *al-Dhallûna kamâ Shawarahum al-Qur'ân al-Karîm*, al-Qâhîrah: Maktabah Wahbah, 1984, hal.286. lihat juga Sâmîr Abd Ar-

Definisi yang dikemukakan oleh al-Sattâr tersebut lebih kepada operasional kerja dari tafsir *maudhu'î* tersebut, di samping itu tafsir *madhu'î* yang dimaksud dalam definisi tersebut lebih kepada *mauhu'î qur'anî* artinya tidak berlaku kepada istilah-istilah atau tema-tema di luar Al-Qur'an. Dengan demikian pada definisi ini tidak berlaku istilah *al-Waqi' ila an-Nash*.

Selain definisi-definisi di atas M. Quraish Shihab juga mem berikan pengertian terkait metode *maudhu'î*, ia mendefinisikan bahwa metode *maudhu'î* ialah suatu metode yang memfokuskan pandangan pada satu topik tertentu, kemudian menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang membicarakan topik tersebut, dan menganalisis, serta memahami ayat demi ayat, setelah itu menghimpunnya dalam bentuk ayat yang bersifat umum dikaitkan dengan yang khusus, ayat yang bersifat *muthlak* digandengkan dengan yang *muqayyad*, dan lain-lain, di samping itu memperbanyak jabaran dan penjelasan dengan hadis-hadis Nabi SAW yang berhubungan dengan topik tersebut, setelah itu diberikan simpulan secara holistik dan tuntas menyangkut tema yang dibahas.¹¹²

Definisi-definisi di atas pada dasarnya menuju kepada satu titik yaitu tema, baik tema yang terdapat dalam Al-Qur'an maupun tema yang di luar Al-Qur'an. Secara teknis pelaksanaan tafsir *maudhu'î* telah disebutkan dalam definisi-definisi di atas. Maka tafsir *maudhu'î* adalah suatu metode untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan cara mengelompokkannya dalam satu tema, satu surat, dan satu frase.

Rahmân Risywânî, *Manhaj at-Tafsîr al-Maudhu'î li al-Qur'ân*, Suriyah: Dâr al-Multaqâ, 1430H/2009, hal. 40.

¹¹²M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Ciputat: Lentera Hati, cetakan I, 2013, hal. 385.

Metode tafsir tematik ini sudah ada benihnya semenjak zaman Nabi SAW begitu yang dikatakan oleh M.Qurasih Shibab. Nabi SAW sering menafsirkan ayat dengan ayat lain seperti ketika menafsirkan kata *zhulum* Qs. Al-An'am/6:82, Nabi SAW menjelaskan kata *zhulum* yang dimaksud adalah syirik sambil membaca firman Allah dalam Qs. Lukman/31:13. Begitu juga penafsiran Nabi SAW ketika menafsirkan Qs. Al-An'am/6: 59, dengan Qs. Lukman/31:34.

Metode *maudhu'î* secara praktiknya dilakukan oleh Imam Abu Ishaq Ibrahim bin Musa asy-Syatibî (720-790) atau disebut juga mengambil bentuknya dalam istilah M. Quraish Shihab. Asy-Syatibî mengingatkan bahwa satu surah keseluruhan berhubungan dari awal sampai akhir surat tersebut, kendatipun ayat tersebut sepintas berbicara tentang hal yang berbeda-beda. Pekerjaan itu dimulai oleh asy-Syatibî dengan menafsirkan QS. Al-Mu'minûn. Setelah asy-Syatibî, Muhammad Syaltût (1893-1963) juga melakukan pekerjaan yang sama yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan metode *maudhu'î*. Pada akhirnya metode ini mengambil perannya tersendiri yang tidak hanya terbatas pada satu surah tertentu saja, namun sudah mengarah pada satu tema tertentu.

Langkah kerja dari metode *maudhu'î* adalah sebagaimana tergambar dalam definisi yang dikemukakan oleh para ahli di atas meliputi; 1) memilih atau menentukan *topic*/tema yang akan ditelaah yang akan dijelaskan penafsiran ayat terkait topik tersebut, 2) Mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang sesuai dengan tema tersebut, 3) Mempelajari ayat demi ayat serta memperhatikan *asbâb al-nuzûlnya*, 4) Menyusun runtutan ayat yang berkaitan dengan masa turunnya seperti hukum, kisah sehingga tergambar suatu peristiwa dari awal sampai akhir, 5) Memahami *munâsabah* (korelasi) ayat, 6) Menyusun pembahasan secara

sistematis, utuh dan sempurna (*holistic*) 7) Menyertakan hadis Nabi SAW, riwayat sahabat dan lainnya yang relevan dengan pembahasan, 8) Menghimpun masing-masing ayat pada kelompok uraiannya dan atau mengompromikan antara ayat yang 'am (umum) dengan yang *khas* (khusus), *mutlaq* dengan *muqayyad*, dan sebagainya. Itulah delapan langkah kerja metode *maudhu'î*.

3) Metode Tafsir Dari Segi Perspektif (*Laun*)

Perspektif/corak dalam bahasa Arab disebut dengan istilah *laun, syakl*. Menurut Nasaruddin Baidan penggunaan istilah *syakl* sampai sekarang belum ditemukan ulama tafsir yang menggunakannya untuk menunjukkan makna corak, sehingga tidak ada yang berkata *syakl al-Tafsir*; akan tetapi istilah *laun* sudah umum. az-Dzahabî dalam *al-Tafsir al-mufasssîrûn*, menulis *al-Wân al-Tafsir fî Kulli khuthwah (corak-corak penafsiran Al-Qur'an pada setiap fasenya)*. Tulisan al-Wân yang disuguhkan oleh az-Dzahabî dikomentari oleh Nasaruddin Baidan, dengan mengatakan bahwa penggunaan term "corak" dalam penafsiran tidak populer jika dikomparasikan dengan term metode, begitu juga dengan penggunaan term bentuk tafsir.¹¹³

Dalam ilmu tafsir term yang semakna dengan corak atau ber sinonim dengannya paling tidak ada tiga term yaitu *ittijâh, nâhiyat*, dan *madrasiat*. Kata *al-Ittijâh* berarti arah (*wijhah*), *wijhah* juga diartikan dengan kiblat seperti yang dikemukakan dalam *lisan al-'Arab*. Penggunaan istilah *nâhiyat* menurut Nasaruddin Baidan seperti yang ditulis oleh az-Dzahabi "*perhatian al-Zamakhsharî terhadap aspek sastra Al-Qur'an*". Sedangkan penggunaan istilah *madrasiat al-Tafsir* bisa ditemui dalam kitab

¹¹³ Nasaruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir...*, hal. 387.

Manahij Al-Qur'an karya al-Jawnî, seperti ditulisnya “*aliran keba-
hasaan dalam tafsir dan aliran rasional dalam tafsir*”.¹¹⁴

Nasaruddin Baidan menyimpulkan bahwa dari istilah-istilah di atas terkait laun, yang paling sesuai digunakan adalah “corak”, ia beralasan bahwa kata “corak” lebih familiar dari term lainnya. Berdasarkan hal itu, maka corak penafsiran adalah suatu arah/warna/kecenderungan gagasan tertentu yang mendominasi dalam karya tafsir Al-Qur'an.¹¹⁵

Kata kunci terkait corak penafsiran terletak pada kata “dominan” dalam karya tafsir. Jika dominan hasil karya tafsir tersebut tentang *fiqh*, maka tafsir itu pantas dikatakan bercorak *fiqh*, dan begitu juga selanjutnya seperti dominan di dalam pembahasannya teologi, tasawuf, falsafi, Ilmi dan sebagainya.

Dengan demikian maka metode tafsir dilihat dari segi coraknya atau disebut juga dengan laun (perspektif) tafsir terbagi pada; *fiqh*, tasawuf, falsafi, ilmi dan *ijtima'î*.

a) Tafsir *fiqh*

Secara embriologi tafsir *fiqh* sudah ada semenjak masa Nabi SAW, karena ayat Al-Qur'an diturunkan Allah SWT mengandung hukum-hukum *fiqh* yang berkaitan dengan kemaslahatan dunia dan akhirat. Pada masa Nabi SAW para sahabat memahami ayat-ayat hukum *fiqh*, dan jika mereka mendapatkan kesulitan dalam memahami ayat tersebut para sahabat langsung menanyakan kepada Nabi SAW.

Tafsir *fiqh* disebut juga dengan tafsir ahkam. Dalam tradisi mazhab *fiqh* diakui adanya imam mujtahid seperti Imam Hanafi, Imam Maliki, Imam Syafii, dan Imam Hambali. Keempat Imam

¹¹⁴ Nasaruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir...*, h. 387-388

¹¹⁵ Nasaruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir...*, h. 388

tersebut disebut juga imam mazhab. Karya tafsir *fiqh/ahkam* secara historis tidak terlepas dari ruang lingkup empat mazhab tersebut dan bahkan ada juga yang menulis dari mazhab Syi'ah baik Zaiydiyah maupun Imamiyah.

Karya tafsir *fiqh/ahkam* di kalangan Hanafiyah adalah *Ahkâm al-Qur'ân oleh Abû Bakr al-Râzî al-Jasshâsh* (w.370), dan *at-tafsîr al-Ahmadiyah fî Bayân al-Ayyât al-Syarî'ah* karya Ahmad bin Abî Sa'îd (Malajiyûn). Karya tafsir *fiqh/ahkam* di kalangan mazhab Syafiiyah adalah *Ahkâm al-Qur'ân* oleh Abû al-Hasan at-Thabarî al-Harasî (w.503H), *al-Qaul al-Wajîz fî Ahkâm al-Kitâb al-'Azîz* oleh Syihâb ad-Dîn Abû al-'Abbâs Ahmad bin Yusûf bin Muhammad al-Halabî al-Samîn (w.756H), *Ahkâm al-Kitâb al-Mubîn* oleh Alî bi Abdillâh Muhammad asy-Syankafî, dan *al-Iklîl fî Istinbâth al-Tanzîl* oleh Jalâluddîn as-Suyûthî (w.911). Dikalangan mazhab Malikiyah adalah *Ahkâm al-Qur'ân* oleh Abû Bakr ibn al-'Arabî (w.543H), dan *al-Jâmi' al-Ahkâm al-Qur'ân* oleh Abû Abdillâh al-Qurthubî (w.671 H). Penulis tafsir *fiqh/ahkam* juga ditemukan di kalangan Zaiydiyah yaitu *Syarh al-Khamsumiah Âyah* oleh Muhammad Husein bin Ahmad al-Najarî, *al-Tsamrah al-Yâni'ah wa al-Ahkâm al-Wâdihah al-Qâthi'ah*, dan *Muntahî al-Marâm Syarh Âyat al-Ahkâm* oleh Muhammad bin al-Husin bin al-Qâsim. Selain Zaidiyah dikalangan Syiah juga ditemukan kitab tafsir *fiqh/ahkam* di kalangan Syi'ah Imamiyah Itsa'asyar yaitu *Kanzul al-Furqân fî Fiqh al-Qur'ân* oleh Maqdâd al-Sûrî (abad ke 8 H).¹¹⁶

b) Tafsir Tasawuf/*al-shufî*

Tafsir tasawuf atau sufi memiliki beberapa istilah yaitu *tafsîr isyârî*, *tafsîr bâtiniyyah*, dan *tafsî al-Qalbî al-Kasybiyyah*.¹¹⁷ Penye-

¹¹⁶Muhammad Husein adz-Dzabbî, *Tafsîr al-Mufasssîrîn*, al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 2000, hal.321-323.

¹¹⁷Hasan Hanafî, *Signifikansi Tafsîr Sufî*, dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, vol. 2, no. 1, 2007, hal. 202.

butan *tafsîr isyârî* dikarenakan Al-Qur'an mengisyaratkan kepada berbagai hal, penyebutan istilah *tafsîr bâtiniyyah* dikarenakan ingin menyingkap makna batin dibalik *nash*, dan penggunaan istilah *tafsîr al-Qalbî al-Kasybiyyah* karena pengetahuan berasal dari dalam diri seseorang bukan dari luar, artinya penyebutan ini dalam rangka menyingkap rahasia jiwa dan makna dibalik *nash* Al-Qur'an.

Al-Sayyid Muhammad 'Ali Iyâzî menjelaskan bahwa Tafsir shufî adalah corak yang diperpegangi oleh seorang sufi berdasarkan *al-dzuq* dan *al-Wijdan* yang diperolehnya saat ketenggela-mannya dalam *riyadhah ruhiyah* berdasarkan apa yang dirasakan oleh dirinya, *al-Kasyaf al-Bâtini* dan *Syuhud al-Qalb* dengan tanpa perantara dan korelasi dengan zahir ayat.¹¹⁸

c) Tafsir *Falsafî*

Az-Dzahabî mendefinisikan tafsir *falsafî* sebagai usaha menakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an seiring dengan pemikiran filsafat dan atau menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan teori-teori kefilosofan.¹¹⁹ Sejalan dengan definisi ini, Amin Suma menawarkan pengertian bahwa tafsir *falsafî* adalah penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan logika dan pemikiran filsafat yang radikal dan liberal.¹²⁰ Pendekatan filsafat menjadi kunci dari pengertian tersebut, hal ini juga dikuatkan dengan definisi yang disuguhkan oleh Muhaimin, dkk., bahwa

¹¹⁸ Al-Sayyid Muhammad 'Ali Iyâzî, *al-Mufasssîrûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Taherân: Muassasah al-Thabâ'ah wa al-Nasyr wa Zârah al-Tsaqâfah wa al-Isryâd al-Islâmî, 1415, hal. 60.

¹¹⁹ Muhammad Husain al-Dzahabî, *Tafsîr al-Mufasssîrûn*, al-Qâhirah: Dar al-Hadîs, 2005 M/ 1426 H Jilid II, h. 418

¹²⁰ Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an 2* Jakarta: Pustaka Firdaus. 2004, hal. 134

tafsir falsafi merupakan model dan bentuk penafsiran Al-Qur'an yang memakai filsafat sebagai pendekatan dengan cara merenungkan dan menghayati ayat yang ditafsirkan, kemudian mengkajinya secara radikal (mengakar), sistematis dan obyektif.¹²¹ Definisi minimalis ditawarkan oleh Muhammad Quraish Shihab bahwa tafsir falsafi adalah upaya menafsirkan Al-Qur'an yang dikaitkan dengan persoalan-persoalan filsafat.¹²²

Ragam definisi di atas sebetulnya saling melengkapi satu sama lain dengan titik temu pentakwilan ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan dan teori-teori filsafat sebagai kata kunci.

Sebagai sebuah corak penafsiran tafsir *falsafi* memiliki karakteristik tersendiri sebagaimana dikatakan oleh Muhammad Ali ar-Ridha'i al-Isfahani karakteristik tafsir falsafi terletak pada penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an berkaitan dengan wujud dan sifat-sifat Allah, memberikan perhatian pada ayat-ayat *mutasyâbihât*, menakwilkan zahir ayat serta menggabungkan pendapat filsafat dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Tafsir falsafi juga menjelaskan ayat-ayat yang sesuai dengan filsafat, memberdayakan akal dan bukti (*burhân*) serta mengadopsi pendekatan ijtihad, dan bentuk rasional dalam tafsir merupakan motif untuk interpretasi dengan mempertahankan pandangan filosofis dan teori-teori filsafat pada khususnya.¹²³

¹²¹ Muhaimin dkk., *Dimensi-Dimensi Studi Islam*, (Surabaya: Karya Abditama, 1994), hal. 127.

¹²² Muhammad Quraishy Syihab dkk., *Sejarah dan Ulum Al Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 182

¹²³ Muhammad Ali ar-Ridhâ'î al-Isfahani, *Durus Fi Al-Manhaj Wa Al-Ittijahat Al-Tafsiriayah Lilqur'an*, t.tp. Maktab al-Takhtith wa Taqniyah al-Ta'lim, hal. 278

Keberadaan tafsir falsafi menuai pro dan kontra. Imam al-Ghazali tercatat sebagai orang yang kontra terhadap pemikiran filsafat sehingga ia menulis buku yang berjudul *al-Irsyâd* dalam rangka penolakannya terhadap pemikiran filsafat.¹²⁴ Selain itu al-Ghazali juga tercatat mengkritik kelompok filosof dalam dua bukunya yang sangat populer yaitu *al-Munqiz min ad-Dhalal* dan *at-Tahafut al-Falasifah*.

Ibnu Rusyd (w. 595/1198) tercatat sebagai kelompok yang mendukung keberadaan tafsir falsafi dengan alasan bahwa tafsir haruslah berbasis nalar secara esensial bertujuan untuk mengkomunikasikan firman Allah. Selain itu, Ibnu Rusyd juga beralasan bahwa syariat berbicara pada manusia berdasarkan kapasitas dan kapabilitas yang berbeda-beda secara intelektual dan psikologis.

d) Tafsir *ilmî*

'Ali ar-Ridhâ'î mendefinisikan tafsir ilmi dengan penggunaan ilmu-ilmu *at-Tajrîbiyah* (Eksperimental) untuk menafsirkan isyarat-isyarat ilmiah yang terkandung dalam Al-Qur'an.¹²⁵ Definisi ini menitik beratkan pada aspek eksperimental (*at-Tajrîbiyah*), berbeda dengan 'Ali ar-Ridhâ'î, Thabâthabâ'î memfokuskan kajian tafsir ilmi pada aspek *tatbîq* dan *tahmîl* ilmu-ilmu tertentu dalam Al-Qur'an. Sedangkan Khâlid Abdurahmân al-'Ak menekankan pada isyarat-isyarat quranyah untuk menunjukkan keagungan Allah SWT, karena baginya tafsir ilmi adalah tafsir yang berperan pada menjelaskan isyarat-isyarat qur'ânyah yang menunjukkan keagungan ciptaan Allah SWT dan kebesaran peng-

¹²⁴ Abd Ghafir, al-Tafsir al-Falasafi Sebuah Kajian Filosofis, *Jurnal ae Risalah*, Volume 13, hal. 305

¹²⁵ Muhammad Ali ar-Ridhâ'î al-Isfahani, *Durus Fi Al-Manhaj Wa Al-Ittijahat Al-Tafsiriayah Lilqur'an*, t.tp. Maktab al-Takhtith wa Taqniyah al-Ta'lim, hal. 196-197

aturannya dan takdirnya untuk ayat-ayat yang dianalisis dalam alam ini.¹²⁶ Bagi az-Dzahabî tafsir ilmi adalah tafsir yang menggunakan istilah-istilah ilmiah dalam ibarat-ibarat Al-Qur'an, dan para mufasir bersungguh-sungguh dalam mengeluarkan berbagai macam ilmu dan pendapat-pendapat filsafat dari padanya.¹²⁷ Az-Dzahabî menjelaskan perbedaan pendapat tentang tafsir ilmi ini. Perbincangan tentang tafsir ilmi terdapat dua kelompok ulama yaitu ulama yang pro (menerima) tafsir ilmi dan ulama yang mengingkarinya. Ulama-ulama yang menerima tafsir ilmi antara lain adalah Imam al-Ghazali, al-Jalâluddîn al-Syuyûthî, dan Abû al-Fadhl al-Marsî, sedangkan di antara ulama yang mengingkari tafsir ilmi adalah Abû Ishaq Ibrahîm bin Musâ asy-Syâtibî al-Andalûsî (w.790).¹²⁸

Para pakar tafsir dan mufasir memiliki pandangan yang berbeda tentang tafsir ilmi. Muhammad Ali ar-Ridhâ'î¹²⁹ menyebutkan di antara tokoh yang mendukung tafsir ilmi adalah Imam al-Ghâzli, as-Suyûthî, dan Thanthawî, mereka berpendapat bahwa Al-Qur'an memiliki dan mengandung seluruh jenis ilmu. Sedangkan pakar yang menolak keberadaan tafsir ilmi antara lain asy-Syâtibî dan az-Dzahabî, mereka berpendapat Al-Qur'an berfungsi untuk menjelaskan hukum-hukum yang terkait dengan kehidupan akhirat dan tidak ditemukan argumentasi dari para *salaf al-Shâlih* tentang ketercukupan seluruh ilmu dalam Al-Qur'an. Di samping itu ada juga pakar yang menerima sebahagian dan menolak sebahagian lainnya, mereka adalah Thabâthaba'î dan Hâdî

¹²⁶ Khâlid Abdurrahmân al-'Ak, *Ushul at-Tafsir wa Qawâ'idû*, hal. 217

¹²⁷ Muhammad Husein adz-dzahbî, *Tafsîr al-Mufasssîrîn*, al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 2000, hal.349-356.

¹²⁸ Muhammad Husein adz-dzahbî, *Tafsîr al-Mufasssîrîn*, al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 2000, hal.349-356.

¹²⁹ Muhammad Ali ar-Ridhâ'î al-Isfahani, *Durus Fi Al-Manhaj Wa Al-Ittijahat Al-Tafsiriayah Lilqur'an*, t.tp. Maktab al-Takhtith wa Taqniyah al-Ta'lim, hal. 210-216.

al-Ma'rifah, mereka menolak *at-tahmîl* dan *at-Tathbîq* dan menerima ilmu-ilmu yang sudah pasti kebenarannya yang berfungsi untuk memahami Al-Qur'an.¹³⁰

e) Tafsir *Ijtima'î*

Tafsir *ijtima'î* adalah tafsir yang mengaplikasikan pandangan Al-Qur'an dalam kehidupan masyarakat dan melaksanakan kehidupan masyarakat berdasarkan Al-Qur'an.¹³¹ metode ini mengaplikasikan *al-Nash* dalam kehidupan masyarakat, mengaitkannya dengan kehidupan masyarakat. Artinya tafsir dengan metode ini akan memberikan solusi terhadap persoalan yang terjadi di-tengah-tengah masyarakat.

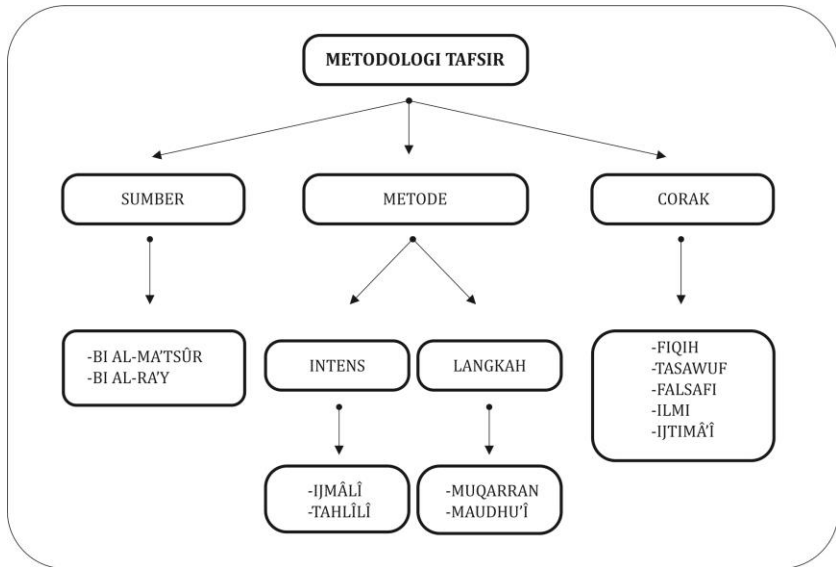
Ciri-ciri tafsir *ijtima'î*; a) ayat-ayat yang dijelaskan terkait dengan masalah-masalah kemasyarakatan, b) *mentathbîqkan* Al-Qur'an dengan kehidupan kontemporer dan mengeluarkan solusi terhadap kesulitan-kesulitan masyarakat dari Al-Qur'an, c) tidak mengarah kepada kajian filsafat, mazhab-mazhab, *uslub-uslub adabiyah* dan *fiqh* dan membantu mengeluarkan kaidah-kaidah dari Al-Qur'an bukan Al-Qur'an yang mengikuti kaidah-kaidah. d) memperhatikan kehidupan sekarang, e) memperhatikan aspek pendidikan (*ta'lim at-tarbawiyah*) dan irsyad Al-Qur'an, f) memberikan ruang bagi akal, ilmu *tajrîbiyah* dan memanfaatkan *manhaj aqli* dan ilmi dalam tafsir, g) terhindar dari riwayat-riwayat Israiliyat, h) memperhatikan aspek syubhat dan kesulitan-kesulitan seputar Al-Qur'an dan Islam serta membantu untuk mengatasinya, i) menakwilkan ayat-ayat dan riwayat-riwayat yang berbeda dengan hakikat Syariah, Ilmiah, dan Aqliyah serta

¹³⁰Kerwanto Metode Tafsir Esoekletik (Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan Batin Al-Quran), *Disertasi* pada Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017, hal.134-235.

¹³¹Al-Sayyid Muhammad 'Ali Iyâzî, *al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Taherân: Muassasah al-Thabâ'ah wa al-Nasyr wa Zârah al-Tsaqâfah wa al-Isryâd al-Islâmî, 1415, hal. 53.

ibarat-ibarat lainnya, j) memandang ayat-ayat dan hukum-hukum dengan ruh kemasayarakatan, k) mufasirnya terhindar dari taklid.¹³²

Bagan:
Metodologi Tafsir



Setelah menjelaskan sumber dan metode tafsir, selanjutnya penulis menjelaskan tentang pendekatan dalam penafsiran sebagai pelengkap kinerja seorang mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an.

¹³²Muhammad Ali ar-Ridhâ'î al-Isfahani, *Durus Fi Al-Manhaj Wa Al-Ittijahat Al-Tafsiriayah Lilqur'an*, t.tp. Maktab al-Takthith wa Taqniyah al-Ta'lim, hal. 282-283.

c) Pendekatan dalam penafsiran

Sebagai pelengkap epistemologi tafsir, penulis menjelaskan pendekatan dalam penafsiran. Pendekatan dalam penafsiran terkadang memiliki penyebutan yang tumpang tindih, ada yang menyebutnya metode dan ada yang menyebutnya dengan pendekatan.¹³³ Bahkan Islah Gusmian memberikan perhatian khusus terkait perbedaan istilah-istilah tersebut dalam bukunya *Khazanah Tafsir Indonesia*.¹³⁴

Terlepas dari adanya tumpang tindih tersebut, dalam tulisan ini, penulis membagi pendekatan penafsiran terhadap Al-Qur'an menjadi dua pendekatan, yaitu pendekatan tekstual dan pendekatan kontekstual.

1) Pendekatan Tekstual

Secara Bahasa tekstual atau *textual* berasal dari kata *text* yang memiliki arti kata yang tertulis pada sebuah buku, majalah dan sebagainya yang terkait dengan teks.¹³⁵ Paul Ricoeur mengatakan, teks adalah wacana (discourse) yang disusun dalam tulisan.¹³⁶ Pendekatan tekstual dalam studi Al-Qur'an dan tafsir

¹³³Tumpang tindih ini melahirkan pembahasan sama dengan istilah yang berbeda. Penyebutan pendekatan misalnya ditulis oleh Yunizar Suratman dalam *Jurnal Intizar*, vol.20, No. 1, 2014. Yunizar menyebutkan pendekatan tafsir bi al-Matsûr, pendekatan tafsir bi al-Ra'yi, dan pendekatan tafsir bi al-Isyari. Lihat Yunizar Suratman, Pendekatan Penafsiran al-Qur'an yang didasarkan pada Instrumen Riwayat, Nalar, dan Isyarat Batin, *Jurnal Intizar*, Vol. 20, NO. 1, 2014. Apa yang telah ditulis oleh Yunizar tersebut dalam disertasi ini penulis sebut dengan tafsir dilihat dari segi sumber penafsiran.

¹³⁴Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Yogyakarta: Lkis, 2013, hal. 111-119

¹³⁵Elizabeth Walter, *Cambridge Dictionary Software*, France: Cambridge University Press, 2008, Version 3.0, Based on the Cambridge International Dictionary of English, editor-in-chief Paul Procter.

¹³⁶Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, New York: Cambridge University Press, 1981, hal. 145.

adalah suatu upaya dan usaha memahami tekstual ayat-ayat Al-Qur'an.¹³⁷

Abdullah Saeed tercatat sebagai tokoh kontemporer yang memiliki perhatian serius dalam urusan pendekatan penafsiran, bahkan ia menawarkan dua model pendekatan penafsiran yaitu pendekatan tekstual dan pendekatan kontekstual.¹³⁸ Kelompok tekstual mengatakan bahwa Al-Qur'an yang harus menjadi pegangan umat Islam, sehingga menimbulkan pemahaman bahwa makna Al-Qur'an harus seperti itu adanya dan harus terealisasi secara universal.

Pendekatan tekstual ini menjadi salah satu pendekatan utama dalam penafsiran, terutama dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum/etika (*eticho-legal*), dan atau dalam literatur *fiqh*.¹³⁹ Abdullah Saeed mengatakan kelompok yang mewakili pemahaman tekstual adalah kaum Tradisionalis dan Salafi. Companini menyebutkan kelompok Tradisionalis yang menggunakan pendekatan tekstual antara lain adalah Thahir Ibn Asyûr (1879-1973) dalam tafsirnya *al-Thahîr wa al-Tanwîr*, Muhammad Syaltût (1893-1963) dengan kitabnya *Min Hudâ al-Islâm* dan *ilâ al-Qur'ân*, Husein Thaba'tabaî (1903-1983) dalam

¹³⁷M. Solahudin, Pendekatan Tekstual dan Kontekstual Dalam Penafsiran Alquran *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 1, 2 (Desember 2016): 115-130.

¹³⁸Abdullah Saeed, *interpreting the Qur'an: Towards Contemporary Approach*, New York: Routledge, 2006, hal.3.

¹³⁹ Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual (terj)* dari buku *Reading the Qur'an in the Twenty Fist Century*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 12.

tafsirnya *al-Mizân*, dan Sayyid Qutb dalam tafsirnya *fi Dzilâl al-Qur'ân*.¹⁴⁰

Abdullah Saeed menambahkan bahwa kelompok yang menggunakan pendekatan tekstual dalam penafsiran Al-Qur'an termasuk juga kelompok semi-tekstualis. Kelompok semi-tekstualis ini hampir mirip dengan kelompok tekstualis, namun demikian mereka meelaborasi ayat-ayat hukum dengan idiom modern dengan menampilkan diskursus yang apologetis. Kelompok ini juga terlibat dalam Gerakan neo-revivalis modern seperti Ikhwan al-Misli-min (Mesir) dan Jamaat Islamiyat (anak benua India).¹⁴¹

2) Pendekatan Kontekstual

Kontekstual atau *contextual* berasal dari kata *context* yang memiliki arti dimana situasi sesuatu ada atau terjadi, dan sesuatu yang dapat menjelaskannya.¹⁴² Dalam kamus Bahasa Indonesia konteks diartikan sebagai situasi yang berhubungan dengan suatu kejadian.¹⁴³ Noeng Muhajir mencatat setidaknya ada tiga pengertian terkait kontekstual yaitu; 1) usaha untuk memahami makna dalam rangka mengantisipasi problem-problem yang biasa muncul, 2) makna yang melihat relevansi masa lalu, sekarang, dan akan datang, dan 3) memperlihatkan keterhubungan antara pusat sentral (*central*) dan pinggiran (*periphery*) dalam arti yang sentral yakni teks Al-Qur'an, dan periferi adalah tera-

¹⁴⁰Massimo Campanini, *Modern Muslim Interpretations*, (transled by Carroline Higgitt), New York: Roudledge, 2022, hal. 20-32.

¹⁴¹ Abdullah Saeed, *interpreting the Qur'an: Towards Contemporary Approach*, New York: Routledge, 2006, hal.3. lihat Juga Zaimul Asror, *Ayat-ayat Politik Studi Kritis Penafsiran Muhammad Asad (1900-1992)*, Ciputat: Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhori, 2019, hal. 45.

¹⁴²Elizabeth Walter, *Cambridge Dictionary Software*, France: Cambridge University Press, 2008, Version 3.0, Based on the Cambridge International Dictionary of English, editor-in-cheif Paul Procter.

¹⁴³Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008, hal. 160.

panya. Hal seperti ini juga memberikan makna menundukkan Al-Qur'an sebagai sentral moralitas.¹⁴⁴

Pendekatan kontekstual yang penulis maksud adalah pendekatan yang berusaha menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan analisis Bahasa, latar belakang sejarah, sosiologi, dan antropologi yang berlaku dalam masyarakat Arab pra-Islam dan selama proses wahyu Al-Qur'an turun. Pendekatan ini secara substansial berkaitan erat dengan hermeneutika.¹⁴⁵

Berbeda dengan pendekatan tekstual, pendekatan kontekstual tidak hanya memperhatikan etik dan hukum saja dalam Al-Qur'an namun juga memperhatikan sosio-historis terkait turunnya ayat (*sabab al-nuzûl*). Amin Khulli (1895-1966) dan Fazlur Rahman (1919-1988) tercatat sebagai tokoh kontekstualisme, kendatipun keduanya tidak tercatat sebagai penulis tafsir.¹⁴⁶

Dua pendekatan dalam penafsiran yang telah penulis jelaskan di atas sepertinya dua pendekatan yang berbeda, namun demikian Abdullah Saeed mengatakan bahwa tidak semua ayat harus dipahami secara kontekstual dan tidak semua ayat harus dipahami secara tekstual.¹⁴⁷ Dengan demikian dua pendekatan ini berpeluang digunakan oleh para mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.

¹⁴⁴ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000, hal. 263-264.

¹⁴⁵ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, hal. 34-45.

¹⁴⁶ M. Quraish Shihab, et. al, *Sejarah dan 'Ulûm al-Qur'ân*, ed. Azyumardi Azra Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 194

¹⁴⁷ Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual (terj)* dari buku *Reading the Qur'an in the Twenty Fist Century*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 15.

d) Validitas Penafsiran

Karya tafsir sebagai sebuah ilmu pengetahuan mesti dapat terukur dan dapat diverifikasi atau dilakukan validasi. Untuk mengukur validitas dalam sebuah penafsiran mesti memahami teori-teori kebenaran. Louis O Kattsoff menjelaskan ada tiga teori dalam kebenaran, yaitu teori korespondensi, teori koherensi dan teori pragmatis.¹⁴⁸

1) Teori Korespondensi (*the correspondence theory of truth*)

Teori korespondensi adalah teori yang mencari hubungan antara proposisi dan fakta riilnya. Dalam *Dictionary of Philosophy* dinyatakan bahwa teori korespondensi adalah sebuah proposisi itu dianggap benar jika terdapat suatu fakta yang mempunyai keselarasan dengan apa yang diungkapkan.¹⁴⁹ Louis O Kattsoff menyebutkan bahwa teori ini kebanyakan digunakan oleh paham realis Aristoteles. Jika menggunakan teori ini untuk mengukur kebenaran sebuah karya tafsir, maka yang diperhatikan adalah hubungan proposisi dengan fakta riilnya. Artinya sebuah penafsiran dapat dikatakan benar apabila sesuai dengan fakta riilnya di samping mempertimbangkan sistematis dan logika berpikir seorang mufasir.

2) Teori Koherensi (*the coherence theory of truth*)

Teori koherensi ini mengukur kebenaran dengan melihat konsistensi proposisi yang diungkap secara sistematis baik dari segi sumber, metode, maupun dari segi pendekatan.

Dalam komentar Abdul Mustaqim, ia mengatakan bahwa standar sebuah kebenaran menggunakan teori koherensi tidak

¹⁴⁸Louis O Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004, hal. 176-182.

¹⁴⁹ Dagobert D. Runes (ed), *Distionary of Philosophy, Article Truth New Jersey*, t.tp.: t.p, 1963, hal. 321. Lihat juga Bob Hale dan Crispin Wright (ed), *A companion to the Philosophy of Language*, hal. 314. Lihat juga Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKis, 2010, hal. 293.

dapat dibentuk dengan hubungan pendapat dengan realitas, melainkan dapat ditentukan dengan hubungan internal yakni antara keyakinan-keyakinan dan pendapat-pendapat itu sendiri.¹⁵⁰ Artinya suatu pengetahuan benar, jika memiliki konsistensi logis-filosofis dengan pernyataan-pernyataan yang telah dibuat sebelumnya.¹⁵¹

Teori ini tidak menelaah kebenaran isi dari sebuah pengetahuan, akan tetapi lebih pada sistematis dan logika berpikir yang disajikan secara konsisten. Teori ini juga dapat dipakai untuk mengukur kebenaran sebuah tafsir Al-Qur'an. Dalam penggunaannya teori ini akan melihat sumber, metode, dan pendekatan yang digunakan oleh seorang mufasir, apakah seorang mufasir konsisten dengan sumber, metode, dan pendekatan yang digunakannya dalam penafsirannya.

3) Teori Pragmatis (*the pragmatic theory of truth*)

Teori pragmatisme merupakan gagasan dari Charles S. Peirce (1839-1914).¹⁵² Tolak ukur kebenaran sebuah pengetahuan menurut teori ini adalah suatu proposisi di anggap benar selama ia berlaku atau memuaskan, yang digambarkan secara beragam berdasarkan perbedaan perbedaan pendapat dan perbedaan pendukung.¹⁵³

Teori pragmatis mengukur kebenaran berdasarkan fungsi dan kegunaan. Jika teori ini digunakan untuk melihat kebenaran sebuah penafsiran, maka yang diperhatikan adalah kegunaan dan fungsi sebuah penafsiran tersebut apakah produk tersebut

¹⁵⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Kontemporer*, ... hal. 291.

¹⁵¹ Bob Hele dan Crispin Wiright (ed), *A Companion to The Philosophy of Language*, Oxford: Black Well Publisher, 1999, hal. 310.

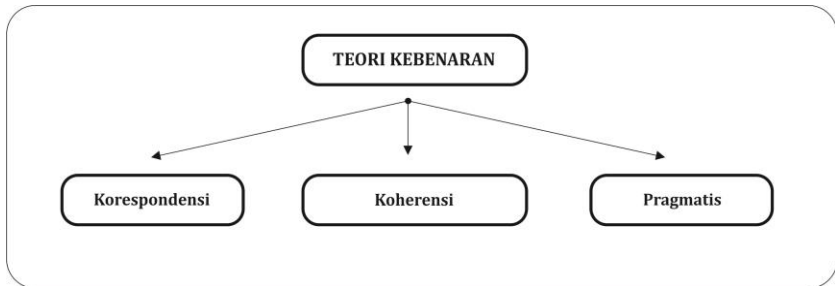
¹⁵² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Kontemporer*, ...hal.297.

¹⁵³ Harold H. Titus, *Living in Philosophy*, hal. 64.

memberikan solusi terhadap persoalan umat Islam yang sesuai dengan fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk (*hudan*) bagi manusia.

Tiga teori tersebut dapat digunakan untuk menguji kebenaran sebuah karya termasuk karya tafsir Al-Qur'an, terutama karya tafsir ulama Nusantara khususnya karya tafsir ulama Minangkabau.

Bagan:
Teori Kebenaran



B. Lokalitas Tafsir Al-Qur'an

1. Konsepsi Lokalitas

Philip Cook, menyatakan bahwa untuk menjelaskan konsep lokalitas mesti menggunakan epistemologi realis dalam kaitannya dengan sosial.¹⁵⁴ Artinya membicarakan lokalitas tidak bisa terlepas dari masalah sosial, sehingga bagi Philip Cook dalam pembahasan tentang lokalitas tidak bisa dipisahkan dengan

¹⁵⁴ Philip Cook, *Locality, Structure, and Agency: A Theoretical Analysis*, Source: *Cultural Anthropology*, Vol. 5, No. 1 (Feb., 1990), pp. 3-15 Published by: Wiley on behalf of the American Anthropological Association Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/656501> Accessed: 07-02-2019 02:54 UTC.

epistemologi realis. Apa yang dikatakan oleh Philip Cook sangat berkaitan dengan pemaknaan lokalitas itu sendiri. Kata lokalitas merupakan derivasi dari kata lokal. Kata lokal dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) memiliki beberapa makna, yaitu berarti ruang yang luas, berarti terjadi (berlaku, ada, dan sebagainya) di satu tempat, tidak merata; setempat, berarti di suatu tempat (tentang pembuatan, produksi, tumbuh, hidup, dan sebagainya); setempat.¹⁵⁵

Kata lokal dalam *Collins Dictionary* dijelaskan bahwa “*Local means existing in or belonging to the area where you live, or to the area that you are talking about*”.¹⁵⁶ Kata ‘lokal’ berarti ada di atau milik daerah tempat tinggal anda, atau daerah yang anda bicarakan. Dari definisi tersebut dapat dipahami bahwa kata ‘lokal’ berarti suatu hal yang berasal dari daerah. Kata lokal juga dipahami dengan ‘asli’. Di samping itu kata lokal merupakan kata yang selalu dikaitkan dengan budaya, yang berarti budaya setempat, dengan demikian makna kata lokal juga berarti tempat. Juga dipahami kata lokal menunjukkan pada tempat asal seseorang. Artinya jika kata lokal disandingkan dengan kata lain maka ia akan memberikan makna pada suatu daerah atau asal, misalnya budaya lokal; maknanya adalah budaya daerah.

Abrams dalam *A Glossary of Literary Terms* mendefinisikan kata *local* dengan representasi terperinci dalam fiksi prosa tentang latar, dialek, adat istiadat, pakaian, dan cara berpikir dan perasaan yang berbeda dari suatu wilayah tertentu.¹⁵⁷ Dalam bahasa Inggris *local* berarti tempat sedangkan *locality* berarti

¹⁵⁵ Tim Penulis, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), hal. 680.

¹⁵⁶<https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/local> diakses pada 19092019.

¹⁵⁷ M.H Abrams, *A Glossary of Literary Terms* Seventh Edition, United States of America, Publisher: Earl McPeck, 1999, hal. 145-146

tempat dan sekitarnya.¹⁵⁸ Di samping itu Abrams juga menyebut istilah warna lokal (*local color*). Istilah warna lokal sering diterapkan pada karya-karya tertentu.¹⁵⁹ Pengetahuan lokal adalah pengetahuan yang telah diuji dan terbukti valid dalam konteks lokal dan telah diakumulasikan oleh komunitas lokal atau masyarakat.¹⁶⁰ Sedangkan kata lokalitas bisa dipahami dengan warna lokal yang seperti yang dipahami oleh Abrams. Lokalitas merupakan manifestasi dari corak atau warna lokal yang memberikan gambaran mengenai latar, dialek, adat istiadat, cara berpakaian, cara merasa, dan lain sebagainya yang khas dari suatu daerah tersebut.

Kajian tentang lokalitas sudah menjadi minat bagi akademisi dalam menulis berbagai karya akademik, baik dalam bentuk tulisan jurnal maupun dalam bentuk buku, dan bahkan kajian lokalitas sudah masuk dalam lintas keilmuan, baik berkenaan dengan ilmu *fiqh*, bahasa, sastra, dan begitu juga kajian tafsir Al-Qur'an. Lokalitas dalam karya-karya tersebut terkait dengan pengadopsian unsur-unsur kedaerahan dan bahkan juga terkait dengan spirit lokal.

Lokalitas dalam tafsir adalah corak dan warna lokal yang meresepsi sebuah karya tafsir baik berkenaan dengan latar belakang seorang author tafsir, dialek, adat-istiadat, dan pemikiran

¹⁵⁸John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka, 2006, cetetakan ke-XXVIII, hal.363.

¹⁵⁹Seperti O. Henry atau Damon Runyon yang berlatar di New York City, mengandalkan minat mereka terutama pada sentimental atau representasi komik dari kekhasan permukaan suatu wilayah, alih-alih pada karakteristik dan masalah manusia yang lebih mendalam, kompleks, dan umum. M.H Abrams, *A Glossary of Literary Terms* Seventh Edition, United States of Amerika, Publisher: Earl McPeck, 1999, hal. 145-146.

¹⁶⁰Yin Cheong Cheng, Fostering Local Knowledge and Human development in Globalization of Education, *The International Journal of Education Management*, Volume 18 Number 1-2004. Pp 7-24 ©emerald Group Publishing Limited- ISSN 0951-354X DOI 10.1108/09513540410512109. Hal. 9.

yang berkembang di daerah dimana seorang author tafsir menetap dan juga berkaitan dengan unsur yang berhubungan dengan keadaan atau kondisi di suatu tempat.

a. Latar belakang author

Dalam sebuah karya, apa pun bentuk karyanya termasuk karya tafsir, sudah barang tentu dipengaruhi oleh latar belakang penulisnya. Latar belakang author yang dimaksud adalah latar belakang keluarganya, pendidikannya, profesinya, sosio-kultural di tempat tinggalnya, dan ideologi yang dianutnya. Dari latar belakang penulisnyalah maka akan ditemui bermacam ragam karya penafsiran, seperti tafsir ahkam, tafsir falsafi, tafsir esoterik dan lain sebagainya.

b. Dialek

Dialek disebut juga dengan logat adalah variasi bahasa yang berbeda-beda menurut pemakainya,¹⁶¹ seperti bahasa dari kelompok sosial tertentu, daerah tertentu, dan atau kurun waktu tertentu. Dialek tersebut dibatasi oleh regional, sosial, temporal, dan variasinya.¹⁶²

c. Adat istiadat

Adat istiadat merupakan gabungan dari dua term yaitu adat dan istiadat. Definisi adat dalam KBBI adalah;¹⁶³ “Aturan (perbuatan) yang lazim diikuti atau dilakukan sejak dahulu kala, cara

¹⁶¹<https://kbbi.web.id/dialek> diakses tanggal 29 Juli 2019.

¹⁶²regional dialek yang cirinya dibatasi oleh tempat, misalnya dialek Melayu Manado, dialek Jawa Banyumas; sosial dialek yang dipakai oleh kelompok sosial tertentu, misalnya dialek wanita dalam bahasa Jepang; temporal dialek dari bahasa yang berbeda-beda dari waktu ke waktu, misalnya apa yang lazim disebut bahasa Melayu kuno, Melayu Klasik, dan Melayu Modern, masing-masing adalah dialek temporal dari bahasa Melayu; tinggi variasi sosial atau regional suatu bahasa yang diterima sebagai standar bahasa itu dan dianggap lebih tinggi daripada dialek-dialek lain. <https://kbbi.web.id/dialek> diakses tanggal 29 Juli 2019.

¹⁶³<https://kbbi.web.id/adat> diakses pada tanggal 30 juli 2019

(kelakuan dan sebagainya) yang telah menjadi kebiasaan. Kebiasaan merupakan bentuk keberadaan gagasan kebudayaan yang terdiri dari nilai-nilai budaya, norma, hukum, dan aturan yang telah menjadi suatu sistem.

Syeikh Sulaiman Arrasuli menjelaskan bahwa adat tersebut berasal dari bahasa Arab *'adat* artinya adalah kebiasaan seperti adat api membakar, adat makanan mengenyangkan.¹⁶⁴ Kemudian kata adat tersebut dipakaikan oleh pimpinan-pimpinan di Minangkabau dan dijadikan adat itu menjadi peraturan untuk mengamankan Nagari, memajukan Nagari. Apa yang dikatakan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli bersesuaian dengan pemaknaan adat yang dikedepankan oleh Taufik Abdullah.

Taufik Abdullah memberikan makna dualistis terkait adat sebagaimana dikutip oleh Febri Yulika dalam bukunya *Epistemologi Minangkabau*, pertama adat dimaknai sebagai landasan dari pengaturan susunan masyarakat (*social arrangement*) yang terkait sistem kekerabatan, kekuasaan dan warisan, dan yang kedua adat dimaknai sebagai pengaturan pola perilaku yang ideal (*ideal patern of behavior*).¹⁶⁵

Pengertian adat di atas memberikan makna bahwa ruang lingkup adat tidak hanya sekedar kebiasaan saja, akan tetapi mencakup didalamnya nilai, etika dan hukum yang berorientasi untuk mewujudkan tingkah laku manusia yang ideal. Artinya makna yang terkandung dalam pengertian di atas apabila melihat dengan kaca mata orang Minangkabau, maka seluruh aspek kehidupan ini dilandasi oleh adat.

¹⁶⁴Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Pertalian Adat dan Syarak*, t.th, t.tp. hal. 6-7.

¹⁶⁵Febri Yulika, *Epistemologi Minangkabau; Makna Pengetahuan dalam Filsafat Adat Minangkabau*, Padang Panjang: Institut seni Indonesia Padang Panjang, 2017, hal. 3.

Adat dalam penelitian ini, tertuju pada adat di Minangkabau, karena secara wilayah merupakan tempat di mana kitab-kitab tafsir yang menjadi objek penelitian disertasi ini. Oleh karenanya penulis menilai sangat penting untuk memberikan gambaran adat dalam tulisan ini dalam perspektif Minangkabau. Selain dari pengertian adat yang telah disajikan di atas, berikut ini penulis menjelaskan pembagian adat di Minangkabau dalam perspektif Syekh Sulaiman Arrasuli.

Dalam bukunya *Pertalian Adat dan Syarak* Syekh Sulaiman Arrasuli menjelaskan bahwa adat itu terbagi empat yaitu adat nan sabana adat (adat yang sebenar adat), adat yang diadatkan, adat teradat, dan adat istiadat.¹⁶⁶ Adapun adat yang sebenarnya adat adalah beberapa peraturan yang diturunkan Tuhan kepada Nabi Muhammad SAW dan disampaikan oleh Rasulullah kepada umatnya, dan diajarkan oleh guru-guru kepada murid-muridnya, dinamakan juga yang sepanjang syarak, maka dari kitab Allah diambil sah dan batal, halal dan haram. Adapun adat yang di adatkan adalah peraturan yang diterima dari Datuk Ketemeng-gungan dan Datuk Parpatiah Nan Sabatang. Adapun adat teradat adalah peraturan yang terpakai dalam satu luhak atau dalam satu negeri. Adat-istiadat menurut Syekh Sulaiman Arrasuli adalah peraturan yang menimbulkan kesukaan dan kegembiraan anak muda-muda, akan tetapi dilarang oleh yang sebenarnya adat, dan bahkan Syekh Sulaiman Arrasuli menamai adat istiadat dengan adat jahiliah¹⁶⁷ seperti menyabung ayam dan berjudi.

¹⁶⁶ Syekh Sulaiman Arrasuli, *Pertalian Adat dan Syarak*, t.th, t.tp. hal. 6-11.

¹⁶⁷ Adat jahiliah ini kata Syekh Sulaiman Arrasuli bagi orang Minangkabau sudah dihanyutkan sewaktu terjadi perdamiaan antara adat dan syarak. Lihat Syekh Sulaiman Arrasuli, *Pertalian Adat...* hal.11.

Sedangkan kata *istiadat* dalam KBBI adalah kebiasaan¹⁶⁸ yang dilakukan secara turun-temurun dari generasi ke generasi lain sebagai warisan. Dengan demikian maka makna dari adat-istiadat adalah aturan, cara, kebiasaan yang dilakukan secara turun-temurun dari generasi ke generasi sebagai warisan budaya sebagai perilaku masyarakat.

Dari pengertian tersebut dapat dipahami bahwa adat-istiadat meresepsi seorang author terhadap karangannya, karena sudah merupakan hal turun-temurun. Tentunya adat-istiadat yang dimaksud adalah aturan-aturan yang baik bukan aturan-aturan seperti aturan jahiliah.

d. Pemikiran yang berkembang di suatu daerah

Lokalitas juga dicirikan dengan pemikiran yang berkembang pada suatu daerah tempat seorang author berada, seperti halnya mazhab dalam kajian *fiqh*, teologi, ideologi, dan sebagainya. Mazhab yang dianut oleh seorang author mempengaruhi hasil karyanya hal ini sudah terbukti dari beberapa karya tafsir Al-Qur'an seperti *tafsir al-Kasyaf* yang ditulis oleh Zamakhsyari (w.538 H). Dalam beberapa penelitian menegaskan bahwa Zamakhsyari (w. 538 H) menulis tafsirnya *al-Kasyâf 'an Haqâiq Ghawâmid al-Tanzîl* dipengaruhi oleh mazhabnya yakni Mu'tazilah. Hal ini dibuktikan dengan pembahasan-pembahasan Zamakhsyari (w.538 H) dalam tafsirnya terlebih ketika menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan teologi. Ignaz Goldziher menyebutnya karya tafsir Zamakhsyari (w.538) dengan sampel kitab dari Mu'tazilah.¹⁶⁹

¹⁶⁸<https://kbbi.web.id/istiadat>

¹⁶⁹Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Modern* (terj. M. Alaika Salamullah, dkk), Yogyakarta: Penerbit eLSAQ Press, Cetakan V, 2010. 149.

Hal yang juga tidak terlepas dalam perhatian untuk melihat lokalitas sebuah karya tafsir adalah seperti apa yang dikatakan oleh Islah Gusmian¹⁷⁰ bahwa sebuah karya mesti dilihat dari beberapa aspek yakni hal berkaitan dengan tahun penulisan dan publikasi kitab tafsir tersebut. Selain itu yang turut juga mesti diperhatikan adalah penulis itu sendiri, bahasa yang digunakan, kondisi masyarakat pada waktu penulisan tafsir tersebut, orientasi penulisan tafsir dan basis sosial politik merupakan hal yang urgen.

Selain dari warna dan corak lokal tersebut di atas, vernakularisasi juga bentuk dari lokalitas itu sendiri. Karena Al-Qur'an dan tafsir Al-Qur'an telah mengalami proses vernakularisasi tersebut. Vernakularisasi yang penulis maksud adalah pembahasa lokalan baik dalam bentuk alih bahasa maupun dalam bentuk penafsiran.

Konsep-konsep tentang lokalitas tersebutlah yang akan penulis gunakan untuk menentukan aspek lokalitas dalam tafsir Al-Qur'an di Minangkabau dalam hal ini akan penulis temukan dalam kitab tafsir *al-Burhân* karya Doktor Haji Abdul Karim Amarullah, tafsir *Risâlah al-Qaul al-bayân fi tafsîr al-Qur'ân* oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan tafsir *ad-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Latief Syakur.

2. Kemungkinan Lokalitas Tafsir Al-Qur'an

Tafsir Al-Qur'an yang telah disusun oleh berbagai ulama, baik semenjak Sahabat Nabi SAW sampai era kontemporer, begitu juga tafsir kawasan baik kawasan Timur Tengah, sampai pada tafsir kawasan Nusantara. Semua karya tafsir tersebut sangat dimungkinkan dipengaruhi oleh lokalitas tempat author

¹⁷⁰Islah Gusmian, Tafsir al-Qur'an di Indonesia Sejarah dan Dinamika, *Jurnal Nun*, Vol. 1, No. 1, 2015, hal. 4

tafsir tersebut bermukim. Untuk melihat kemungkinan lokalitas dalam karya tafsir tersebut berikut ini akan disajikan secara ringkas periodisasi tafsir Al-Qur'an.

Ignaz Goldziher, dalam *Mazhab Tafsir Klasik Hingga Modern*, menjelaskan secara historis terkait tafsir mulai dari tahap awal tafsir *bi al-Ma'tsûr*, kemudian berlanjut pada tafsir dalam perspektif atau corak teologi rasional, tafsir dalam perspektif tasawuf, tafsir dalam perspektif sekte keagamaan, dan tafsir dalam era kebangkitan Islam.¹⁷¹ Dari semua penjelasannya Ignaz Goldziher terkait hal di atas, sangat dimungkinkan penulisan tafsir Al-Qur'an dipengaruhi oleh lokalitas yang mengitarinya. Hal ini terbukti dalam penjelasannya tentang munculnya tafsir perspektif ideologi, perspektif tasawuf, perspektif *figh*/ahkam, dan lain sebagainya.

Kemunculan ragam penafsiran juga salah satu bukti bahwa lokalitas memainkan perannya dalam setiap karya tafsir, sehingga boleh jadi contoh kasus dalam sebuah tafsir berbeda dengan kitab tafsir lainnya. Di samping itu perbedaan metode dan corak akan melahirkan perbedaan juga dalam penafsiran. Corak penafsiran adalah hal yang dominan dipengaruhi oleh lokalitasnya. Sebut saja misalnya corak teologi seperti disebut oleh Ignaz Goldziher di atas, corak tersebut berkembang dalam tafsir karena pada masa lahirnya tafsir-tafsir seperti karya Zamakhsyarî (467-538)¹⁷² dan Fakhruddin al-Râzî (544-604)¹⁷³ sedang ber-

¹⁷¹ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Modern* (terj. M. Alaika Salamullah, dkk), Yogyakarta: Penerbit eLSAQ Press, Cetakan V, 2010.

¹⁷² Abu al-Qâsim Muhammad Ibn Umar Zamakhsyarî, *al-Kasyâf an Haqâiq ghawâmidh al-Tanzil wa 'uyun al-Aqâwil fî wujûh al-Ta'wil*, Riyadh: Maktabah al-'abikân, 1418H/1998.

¹⁷³ Fakhruddin al-Râzî, *Tafsir al-Kabîr wa Mafatih al-Ghaib*, Libanon: Dâr al-Fikr, 1401H/1981M.

kembangnya pemahaman teologi dan derasnya arus dialektika antara kelompok Mu'tazilah dan Asy'ariyah.

Kehadiran karya-karya tafsir di berbagai wilayah seperti Timur Tengah yang terhimpun padanya berbagai Negara Arab seperti Saudi Arabia, Mesir, Yaman dan sebagainya, membuktikan bahwa tafsir-tafsir tersebut adalah dalam rangka menje-laskan firman Allah SWT kepada penduduk setempat. Begitu juga halnya dengan karya-karya tafsir di luar Arab seperti Nusantara. Lahirnya berbagai tafsir Al-Qur'an di Nusantara juga menjadi bukti bahwa tafsir Al-Qur'an menjawab problematik yang diha-dapi oleh berbagai masyarakat termasuk masyarakat Indonesia, yang tidak semuanya mengerti dengan bahasa Arab dan tidak se-muanya juga mampu untuk menafsirkan Al-Qur'an,¹⁷⁴ sehingga diperlukan penafsiran terhadap Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa yang bisa dimengerti oleh penduduk di mana umat Islam berkembang, Indonesia misalnya melahirkan produk tafsir ber-bahasa Indonesia seperti tafsir *Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus misalnya, ¹⁷⁵ di samping itu ada juga tafsir yang ditulis dengan bahasa daerah seperti tafsir bahasa Sunda dengan judul *Qur'an Adzhim* ditulis oleh Hasan Mustopa (1852-1930M/1268-1348H).¹⁷⁶

¹⁷⁴Ahmad Zaiyadi, *Lokalitas Tafsir Nusantara: Dinamika Studi al-Qur'an di Indonesia*, Makalah, t.th. hal. 8.

¹⁷⁵ Mahmud Yunus, *Tafsir al-Quranul Karim*, Jakarta: Pustaka Muhammadiyah, Cetakan ke VII, 1957. Baca juga Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Quran di Indonesia*, Tiga serangkai, 2002., bias juga ditemukan dalam Howard M. Federspiel, *Kajian al-Quran di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, Bandung: Mizan, 1994. Lihat juga Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia dar Hermeneutik hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003,

¹⁷⁶Jajang A Rohmana, *Sejarah Tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda*, Bandung: Mujahid Press, 2017, hal.100.

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa setiap penulisan tafsir Al-Qur'an tentunya meresepsi lokalitas tempat seorang mufasir itu bermukim, dan atau meresepsi ideologi dan paham yang dianut oleh mufasir tersebut. Hal itu mengingat bahwa penafsiran terhadap Al-Qur'an adalah penyambung dan penyampaian maksud dari firman Allah SWT kepada hamba-Nya.

Menuliskan tafsir Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa selain Bahasa Arab seperti bahasa Indonesia sudah termasuk ke dalam konteks lokal, paling tidak lokal pada sebuah Negara, yang tentunya bahasa tersebut dengan mudah dipahami oleh penduduk Negara tersebut. Dengan demikian maka kajian terhadap tafsir Minangkabau secara umum sudah termasuk ke dalam kajian lokalitas tafsir.

Berbagai pengaruh dan unsur-unsur lokal yang terdapat dalam sebuah penafsiran, inilah yang penulis maksud dengan lokalitas tafsir dalam penelitian ini. Dengan demikian, dalam penelitian ini penulis akan dapat mengungkap dan menemukan bentuk-bentuk dan unsur-unsur lokal yang terdapat dalam tafsir Al-Qur'an di Minangkabau terutama pada tiga kitab tafsir yang menjadi objek penelitian ini, yaitu *tafsir al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, *Risâlah al-Qaul al-Bayân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli dan *ad-Da'wâ wa al-Irsyâ ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur.

C. Dialektika Tafsir Al-Qur'an

1. Pengertian dan sejarah singkat dialektika

Dialektika berasal dari kata Yunani *dialectos* yang memiliki arti pidato, pembicaraan dan perdebatan.¹⁷⁷ Dalam *Kamus Besar*

¹⁷⁷ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002, Cet. II, hal 161.

Bahasa Indonesia Edisi baru, dialektika adalah suatu doktrin atau ajaran, bahwa segala sesuatu dapat di alam semesta ini terjadi dari hasil pertentangan dua hal dan menimbulkan hal lain lagi (dikemukakan oleh Hegel).¹⁷⁸ Dialektika juga diartikan dengan sifat pemikiran secara dialektik; yang berkaitan dengan berbahasa dan bernalar, menjadikan berdialog sebagai metode untuk menyelidiki suatu persoalan.

Dialektik merupakan rangkaian dari logika deduktif terutama dalam hubungannya dengan penyelidikan filsafat dan metafisika. Dialektik dapat diartikan sebagai analisa kritis tentang konsepsi-konsepsi untuk menentukan arti, implikasi, dan preposisinya. Selain itu dialektik dipahami sebagai seni berpikir secara logis, kritis, dan teratur, yang diawali dengan tesis, anti tesis dan sintesis.¹⁷⁹ Selain itu dialektika juga diartikan dengan *jadalaliyah*¹⁸⁰ dalam istilah Ibnu Rusyd. Dialektika dalam bahasa Arab disebut *jadal*. Abu al-Husian Ahmad ibn Fâris ibn Zakariya (w.395) menyebutkan dalam *Maqâyîs al-Lughah*, *jadala* berasal dari kata *ja-da-la* maknanya adalah memutuskan sesuatu dalam pembicaraan panjang lebar (*al-istirsâl*) yang sedang terjadi, memperluas perlawanan dan mengulang-ulang pembicaraan.¹⁸¹

¹⁷⁸ Team Pustaka Phoenix, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Baru*, Jakarta: Pustaka Phoenix, 2007, cetakan ke-dua, hal.190

¹⁷⁹ Team Pustaka Phoenix, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Baru*, Jakarta: Pustaka Phoenix, 2007, cetakan ke-dua, hal.190

¹⁸⁰ Abdul Mukti Ro'uf, Epistemologi Islam (Perspektif Para Pemikir Islam Maghribi), *Jurnal Khatulistiwa Journal of Islamic Studies*, Volume 3 Nomor 2 September 2013, hal. 135

¹⁸¹ Abu al-Husian Ahmad ibn Fâris ibn Zakariya, *Maqâyîs al-Lughah*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîst, 1429H/2008M, hal.158. lihat juga Muhammad Syahrur, *Epistemologi Qurani Tafsir Kontemporer Ayat-ayat Al-Quran Berbasis Materealisme-Dialektika-Historis*, terj, M.Firdaus, Bandung: Penerbit Marja, 2015, hal.33.

Membicarakan dialektika, akan mengingatkan pada filosof Jerman Hegel (1770-1831)¹⁸² seperti yang dirujuk oleh Team Pustaka Phoenix ketika mendefinisikan kata dialektika. Hegel (1770-1831) dianggap orang pertama yang mempopulerkan teori dialektika, Tan Malaka dalam *Madilog* juga mengungkapkan hal yang sama bahwa Hegel pada zaman baru dikenal sebagai ahli dialektika.¹⁸³ Di samping Tan Malaka menyebutkan Hegel sebagai ahli dialektika, ia juga menggunakan istilah dialektika dalam *Madilog*nya. Tan Malaka menjelaskan bahwa persoalan dialektika timbul berdasarkan beberapa hal yaitu;¹⁸⁴

a. *Tempo*

Dialektika muncul atau timbul berdasarkan tempo. Tempo mempengaruhi dan mampu mengubah segalanya, dengan tempo titik bisa berubah menjadi garis, garis bisa berubah menjadi bidang dan akhirnya bidang bisa berubah menjadi badan. Tempo bekerja untuk mengatur dan mengubah ritme sesuatu, sehingga dia akan melahirkan dialektika.

b. *Berkenakenaan dan berseluk-beluk*

Maksud dari berkenakenaan dan berseluk beluk adalah semua hal berkemungkinan memiliki hubungan satu sama lain dalam berbagai seluk beluk. Artinya semuanya dalam dialektika serba mungkin dan memiliki hubungan satu sama lainnya.

¹⁸² Nama lengkapnya adalah Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ia lahir di Stuttgart on August 27, 1770. Lihat Craig a. Phillips, *The Student's Companion to The Theologians*, first edition. Edited by Ian S. Markham. © 2013 Blackwell Publishing Ltd. Published 2013 by Blackwell Publishing Ltd., hal. 276

¹⁸³ Tan Malaka, *Madilog: Materialisme, Dialektika, dan Logika*, Jakarta: Tribun Wijaya, 1951, hal. 82.

¹⁸⁴ Tan Malaka, *Madilog: Materialisme, Dialektika, dan Logika*, Jakarta: Tribun Wijaya, 1951, hal. 76-79.

c. Pertentangan

Sebuah perkara yang bertentangan tentu tidak bisa langsung dijawab dengan iya atau tidak, karenanya butuh pengamatan dan sebagainya. Pertentangan inilah yang melahirkan dialektika yang saling berlawanan, dengan adanya pertentangan maka akan terjadi dinamika dan berbagai bentuk dialog.

d. Gerakan

Harus dipahami bahwa apa pun di dunia ini tidak ada yang tetap, semuanya berubah dan bergerak. Karenanya maka hukum berpikirnya adalah dialektika, dialektika muncul karena ada gerakan. Tan Malaka menjelaskan lebih lanjut bahwa Engels mengatakan mempelajari sebuah benda mesti memperhatikan pertentangan, kenamengannya dan seluk-beluk pergerakan, di samping itu juga patut untuk diperhatikan adalah tumbuh dan hilangnya suatu benda.

Secara historis Tan Malaka mengatakan bahwa dialektika sebenarnya sudah dikenal semenjak zaman Yunani, namun demikian yang mendapat legitimasi sebagai ahli dalam bidang dialektika pada zaman baru adalah Hegel. Karena ditangan Hegel makna dan bentuk dialektika sudah berlainan, sehingga dalam kutipannya Tan Malaka mengatakan bahwa Aristoteles, Heraclit, dan Democrit dianggap dan digelari si gelap, sebab orang tidak mengerti dari uraian dialektis mereka. Dengan kehadiran Hegel orang bisa mengerti dan paham dengan dialektika. Yang dilakukan Hegel yaitu menyederhanakan pemahaman dan nama

dialektika dengan kata dialog, soal jawab, terutama pada soal filsafat.¹⁸⁵

Dengan demikian maka definisi dialektika menurut Hegel seperti yang dikatakan oleh Tan Malaka adalah gerakan pikiran yang seolah-olah bercerai itu, sebenarnya dalam sifat saling memasuki satu sama lainnya sehingga hal tersebut akan dapat membatalkan perceraian tersebut. Kemudian dilanjutkan Tan Malaka bahwa Hegel berbeda dengan Marx terkait dialektika ini. Bagi Marx dialektika bukan semata gerakan pikiran melainkan ada hukum dari Wirkliche Logik der wirkliche gegenstande, sehingga berpikir yang hakiki adalah tentang benda yang sesungguhnya.¹⁸⁶

Setelah menjelaskan sebab timbulnya dialektika, Tan Malaka menjelaskan pembagian dialektika pada dua pembagian yaitu, dialektika Idealistis dan dialektika Materialistis. Dialektika idealistik menurut Hegel sama dengan metafisika/gaib, absolut ide pembuat benda yang nyata, keadaan maju sudah diketahui pertentangan dan penyelesaian dalam pikiran. Sedangkan dialektika materialis menurut Hegel adalah dialektika berdasarkan hukum gerak-gerakan benda sebenarnya dalam alam. Absolut ide adalah abstraksi, pertentangan dalam pikiran merupakan bayangan dalam otak, suatu terjemahan dari pikiran itu ialah pertentangan dalam alam yang disebabkan oleh gerak, dan kemajuan benda itu disebabkan oleh kemajuan pikiran.¹⁸⁷

Penjelasan dialektika yang telah disampaikan oleh Hegel dan Tan Malaka di atas berbeda dengan dialektika yang ditawar-

¹⁸⁵

¹⁸⁶ Tan Malaka, *Madilog: Materialisme, Dialektika, dan Logika*, Jakarta: Tribun Wijaya, 1951, hal. 82-83

¹⁸⁷ Tan Malaka, hal. 83-84.

kan oleh Muhammad Syahrur dalam bukunya *Epsitemologi Qur'ani*, Muhammad Syahrur menjelaskan bahwa dialektika didasarkan pada prinsip dualitas yang memiliki beberapa bentuk, yaitu;¹⁸⁸

- a. Dualitas inheren pada satu wujud material
Dialektika inheren didasarkan pada perlawanan satu arah, antara dua unsur yang membentuk segala sesuatu yang bersifat materi. Dialektika seperti ini kata Syahrur adalah dialektika yang membawa kepada kerancuan secara terus-menerus.
- b. Dualitas operasional yang dipertemukan oleh relasi tertentu
Dualitas operasional ini akan melahirkan dialektika eksternal yang didasarkan atas perlawanan non-kontradiktif dalam dua arah. Maknanya adalah dialektika ini berpijak pada proses yang sama yaitu saling mempengaruhi, maknanya adalah ada saling merespons timbal balik antara dua hal yang menyebabkan harmoni dua hal.
- c. Dualitas beriringan antara dua fenomena yang tidak bisa dipertemukan, karena keberadaan yang satu akan menafikan keberadaan yang lainnya.

Syahrur menegaskan bahwa dualitas beriringan ini akan membawa kepada dialektika perlawanan, seperti beriringan siang dan malam.

- d. Dualitas inheren antara dua yang berlawanan yang kedua-duanya tidak bersifat materi.
Dualitas inheren dipertemukan dalam otak manusia berdasarkan atas perlawanan dua arah.

¹⁸⁸Muhammad Syahrur, *Epistemologi Qurani Tafsir Kontemporer Ayat-ayat Al-Quran Berbasis Materealisme-Dialektika-Historis*, terj, M.Firdaus, Bandung: Penerbit Marja, 2015, hal. 33-34.

Dialektika versi Muhammad Syahrur bertitik tolak pada dualitas, baik dualitas itu berbentuk materi maupun dualitas yang berbentuk ide, yang dalam bahasa Tan Malaka disebut dialektika idealistik dan dialektika materielialistik. Dari pengamatan penulis antara pemahaman Hegel, Tan Malaka dan Muhammad Syahrur tentang dialektika sejatinya mereka hanya berbeda dalam penggunaan istilah.

Bila Hegel membagi dialektika pada tiga komponen yakni tesis, anti-tesis, dan sintesis. Tan Malaka membagi pada dua yaitu dialektika idealistik dan dialektika materialistis, maka Muhammad Sahrur membaginya pada dialektika internal, dialektika eksternal antara dua sesuatu, dan dialektika harmoni dua yang berpasangan.¹⁸⁹

Dialektika internal adalah dialektika menyebabkan kehancuran sesuatu, maksudnya adalah konflik¹⁹⁰internal antara dua unsur yang berlawanan. Mahmmad Syahrur menyebutnya dengan istilah gerak dialektika internal atau dalam istilah lain ialah negasi dan penegasian negasi.¹⁹¹ Dialektika eksternal antara dua sesuatu adalah relasi operasional antara dua yang berpasangan yang didasari pada prinsip pengaruh-mempengaruhi secara timbal balik, artinya adalah adaptasi.

¹⁸⁹Muhammad Syahrur, *Epistemologi Qurani Tafsir Kontemporer Ayat-ayat Al-Quran Berbasis Materealisme-Dialektika-Historis*, terj, M.Firdaus, Bandung: Penerbit Marja, 2015, hal. 39-52.

¹⁹⁰ Konflik adalah rahasia dari evolusi dan perubahan yang terjadi secara terus menerus di dalam kosmos selama kosmos ini ada.

¹⁹¹ Muhammad Syahrur, *Epistemologi Qurani Tafsir Kontemporer Ayat-ayat Al-Quran Berbasis Materealisme-Dialektika-Historis*, terj, M.Firdaus, Bandung: Penerbit Marja, 2015, hal. 39.

2. Hukum Dialektika

Muhammad Syahrur menjelaskan bahwa hukum dialektika itu terbagi pada tiga hukum yaitu;¹⁹²

- a. Hukum konflik kontradiktif pada sesuatu yang satu
- b. Hukum pengaruh mempengaruhi secara timbal balik antara dua hal
- c. Hukum fenomena-fenomena dunia fisik yang muncul dalam bentuk perlawanan.

Ketiga hukum dialektika yang kemukakan oleh Muhammad Syahrur tersebut dapat dipahami bahwa dialektika yang terjadi tidak terlepas dari ketiga hukum dialektika tersebut. Karena hukum menyebabkan terjadinya evolusi-evolusi bahasa seperti munculnya kosa kata baru, hukum dialektika menyebabkan hubungan logis antara kata-kata dalam penyusunan kalimat dan untuk mengeluarkan pemahaman dan makna yang beragam seperti yang digambarkan oleh hukum-hukum gramatikal, dan hukum fenomena dalam pemikiran *epistemic* manusia, perlawanan-perlawanan lahir dari dua istilah yaitu al-Rahmân dan al-Syaithân.

3. Dialektika Qur'ani

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam yang menjadi rujukan dan pedoman dalam segala aspek kehidupan, dialektika merupakan bagian dari itu. Dengan demikian sangat wajar kiranya bahwa embriologi dialektika itu sudah ada dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an menyinggung tentang dialektika dengan menggunakan term *jadl*, hal ini menunjukkan kondisi berlawanan, dan bukan

¹⁹² Muhammad Syahrur, *Epistemologi Qurani Tafsir Kontemporer Ayat-ayat Al-Quran Berbasis Materealisme-Dialektika-Historis*, terj. M.Firdaus, Bandung: Penerbit Marja, 2015. Hal. 194.

berpasangan. Term *jadl* dan derivasinya dalam Al-Qur'an, itulah yang penulis sebut dengan dialektika Al-Qur'an.

a. Berdialektika dengan cara batil

وَمَا نُزِّلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ
وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوا

Dan tidaklah Kami mengutus rasul-rasul hanyalah sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan; tetapi orang-orang yang kafir membantah dengan yang batil agar dengan demikian mereka dapat melenyap kan yang hak, dan mereka menganggap ayat-ayat kami dan peringatan- peringatan terhadap mereka sebagai olok-olokan.

[Qs. Al-Kahfi/18:56]

Ayat di atas menunjukkan bagaimana *jadl* digunakan antara *al-Bâthil* dan *al-Haq*. Kata *al-Bâthil* dan *al-Haq* menunjukkan perlawanan dalam satu kesatuan yaitu pemikiran manusia. Dan ayat di atas juga memiliki kemiripan makna dengan Qs. Ghâfir ayat 5.

كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا
بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ

Sebelum mereka, kaum Nuh dan golongan-golongan yang bersekutu sesudah mereka telah mendustakan (Rasul) dan tiap-tiap umat telah merencanakan makar terhadap Rasul mereka untuk menawannya dan mereka membantah dengan (alasan) yang batil untuk melenyapkan kebenaran dengan yang batil itu; karena itu Aku azab mereka. Maka betapa (pedihnya) azab-Ku?

[Qs. Ghâfir/40:5].

Dialektika yang digambarkan oleh ayat di atas adalah perlawanan dan bantahan dengan yang batil bertujuan untuk mele-

nyapkan kebenaran. Hal seperti itulah yang dalam istilah Muhammad Syahrur disebut dengan perlawanan dalam satu kesatuan yang terdapat dalam pikiran manusia.¹⁹³

Di samping ayat perlawanan antara *haq* dan batil dalam dua ayat di atas, dialektika dalam Al-Qur'an juga menggunakan dan menyandingkan kata *al-Jadl* (dialektika) dengan *hiwar* (dialog), seperti terdapat dalam QS.al-Mijâdilah ayat 1;

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ
بَصِيرٌ

Sesungguhnya Allah telah mendengar perkataan wanita yang mengajukan gugatan kepada kamu tentang suaminya, dan mengadukan (halnya) kepada Allah. Dan Allah mendengar soal jawab antara kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

[QS. Al-Mujâdilah/58:1].

Ayat tersebut di atas berkenaan dengan masalah menzihar¹⁹⁴ seorang istri. Adalah Khaulah binti Sa'labah dizihar oleh suaminya, kemudian ia mengadukan peristiwa tersebut kepada Nabi Saw. Posisi Khaulah binti Sa'labah dalam ayat tersebut berdialog dengan Nabi SAW, dan berlawanan dengan ungkapan suaminya yang telah menziharnya, protesnya terhadap suaminya diadukannya kepada Nabi SAW.

b. Berdialektika dengan ayat-ayat Allah

إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ
فَأَسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

¹⁹³Muhammad Syahrur, *Epistemologi Qur'ani*, Bandung: Penerbit Marja, 2015, hal.201.

¹⁹⁴Zihar adalah menyamakan seorang istri dengan ibunya, dengan ucapan *anti 'alaya ka zahri ummi*.

Sesungguhnya orang-orang yang memperdebatkan tentang ayat-ayat Allah tanpa alasan yang sampai kepada mereka tidak ada dalam dada mereka melainkan hanyalah (keinginan akan) kebesaran yang mereka sekali-kali tiada akan mencapainya, maka mintalah perlindungan kepada Allah. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

[Qs. Ghâfir/40:56]

Ayat yang memiliki redaksi mirip dengan ayat di atas adalah Qs. Al-syurâ ayat 35;

وَيَعْلَمُ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنْ مَحِيصٍ

Dan supaya orang-orang yang membantah ayat-ayat (kekuasaan) Kami mengetahui bahwa mereka sekali-kali tidak akan memperoleh jalan ke luar (dari siksaan).

[Qs. Al-Syurâ/43:35]

Firman Allah berikutnya adalah Qs. Al-'An'âm ayat 25;

وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمًا مِنْ آيَةٍ لَا يُوْمِنُوهَا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ

Dan di antara mereka ada orang yang mendengarkan (bacaan)mu, padahal Kami telah meletakkan tutupan di atas hati mereka (sehingga mereka tidak) memahaminya dan (Kami letakkan) sumbatan di telinganya. Dan jika pun mereka melihat segala tanda (kebenaran), mereka tetap tidak mau beriman kepadanya. Sehingga apabila mereka datang kepadamu untuk membantahmu, orang-orang kafir itu berkata: "Al-Quran ini tidak lain hanyalah dongengan orang-orang dahulu."

[Qs. Al-An'âm/6:25]

Ayat berikutnya yang senada dengan ayat-ayat di atas adalah Qs. Ghâfir ayat 4

مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْزِرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ

Tidak ada yang memperdebatkan tentang ayat-ayat Allah, kecuali orang-orang yang kafir. Karena itu janganlah pulang balik mereka dengan bebas dari suatu kota ke kota yang lain memperdayakan kamu.

[Qs. Ghâfir/40:4]

Ayat-ayat di atas menjelaskan tentang berdialektika (berlawanan dengan ayat-ayat Allah). Orang-orang yang berlawanan dengan ayat-ayat Allah, maka disanalah posisi dialektika.

C. Dialektika para Nabi dengan Kaumnya

Dialektika dalam Al-Qur'an, juga menggambarkan bagaimana para Nabi berdialektika dengan kaumnya, seperti yang tergambar dalam Qs. Hud ayat 32.

قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ

Mereka berkata "Hai Nuh, sesungguhnya kamu telah berbantah dengan kami, dan kamu telah memperpanjang bantahanmu terhadap kami, maka datangkanlah kepada kami azab yang kamu ancamkan kepada kami, jika kamu termasuk orang-orang yang benar.

[Qs. Hud/11: 32].

Firman Allah berikutnya adalah Qs. Al-'arâf ayat 71;

قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءِ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ فَانظُرُوا إِلَيَّ مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ

Ia berkata: "Sungguh sudah pasti kamu akan ditimpa azab dan kemarahan dari Tuhanmu". Apakah kamu sekalian hendak berbantah dengan aku tentang nama-nama (berhala) yang kamu beserta nenek moyangmu menamakannya, padahal Allah sekali-kali tidak menurunkan hujjah untuk itu? Maka tunggulah (azab itu), sesungguhnya aku juga termasuk orang yang menunggu bersama kamu".

[Qs. Al-'Arâf/8:71]

Dua ayat di atas menggambarkan bagaimana nabi Nûh a.s berdialektika dengan kaumnya dan nabi Hûd dengan kaumnya. Muhammad Syahrur mengatakan bahwa kedua ayat di atas mengindikasikan gambaran dialektika yang terjadi antara Nabi Nûh dan kaumnya, serta Nabi Hûd beserta kaumnya berdasarkan atas prinsip kesatuan (unitas) dan keragaman (multiplisitas).¹⁹⁵

- d. Dialektika perlawanan memungkinkan terjadi pada satu orang dan perlawanan saling menggantikan dan mengikuti

Ayat Al-Qur'an yang berhubungan dengan model dialektika seperti ini adalah Qs. Hûd ayat 74;

فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ

Maka tatkala rasa takut hilang dari Ibrahim dan berita gembira telah datang kepadanya, dia pun bersoal jawab dengan (malaikat-malaikat) Kami tentang kaum Luth.

[Qs. Hûd/11:74].

Ayat di atas menjelaskan dialektika Nabi Ibrahim dengan Tuhan dalam sebahagian penafsiran disebutkan dengan Malaikat-Malaikat pada kisah Nabi Lûth, Allah ingin membinasakan mereka, sedangkan posisi Ibrahim adalah menghalangi, disebabkan itu Allah berfirman *Dia pun berdialektika dengan Kami tentang kaum Lûth*, kemudian Allah menolaknya Qs. Hûd ayat 76. *Hai Ibrahim tinggalkanlah dialektika ini...*

¹⁹⁵ Muhammad Syahrur, Epistemologi Qur'ani ..., hal. 202-203.

e. Berdialektika dengan cara terbaik

Al-Qur'an di samping menjelaskan tentang dialektika, ia juga mengajarkan bagaimana berdialektika dengan cara yang terbaik, hal ini dijelaskan oleh firman Allah Qs. Al-Ankabût ayat 46;

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ
إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْنَا وَالْهَذَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka¹¹⁵⁴, dan katakanlah: "Kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu; dan kami hanya kepada-Nya berserah diri."

[Qs.al-Ankabût/29:46].

Ayat di atas menjelaskan bahwa Allah mengingatkan pada umat Islam agar tidak berdialektika dengan ahli kitab melainkan dengan dialektika yang terbaik. Muhammad Syahrur menjelaskan bahwa pada ayat di atas ada dialektika yang berlawanan, yakni antara orang muslim dan ahlu kitab.¹⁹⁶ Pada proses dialektika tersebut ada hubungan ideologis yang saling membenahi, maka potongan firman Allah ..*melainkan dengan cara yang terbiak*. Artinya, pada ayat tersebut memang ada posisi-posisi dialektis akan tetapi tidak dalam makna permusuhan.

Selain ayat di atas, firman Allah yang mengindikasikan agar berdialektika dengan cara yang baik juga terdapat dalam Qs. Al-Nahl/16: 125;

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ
بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

¹⁹⁶Muhammad Syahrur, *Epistemologi Qur'ani...* hal. 205.

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.
[Qs. Al-Nahl/16: 125].

Demikianlah bentuk-bentuk dialektika yang terdapat dalam Al-Qur'an. Artinya dialektika merupakan sebuah keniscayaan dan merupakan sunatullah dalam konteks manusia yang berpikir. Setelah menjelaskan dialektika dalam Al-Qur'an, berikut ini penulis akan menjelaskan bagaimana dialektika dalam penafsiran terhadap ayat-ayat Allah SWT.

4. Konsep Dialektika dalam Tafsir

Dialektika dalam tafsir Al-Qur'an secara khusus belum penulis temukan bahasan yang terperinci tentangnya, namun demikian penulis akan menjelaskan dalam tulisan ini bagaimana konsep dialektika dalam tafsir Al-Qur'an?

Istilah dialektika dalam konsepsi Al-Qur'an disebut dengan *jadl*. *Jadl* digunakan Al-Qur'an untuk menjelaskan konteks manusia dalam kondisi berlawanan, dan sesuatu yang berlawanan adalah kontradiktif, seperti yang telah dijelaskan di atas tentang dialektika dalam Al-Qur'an.

Al-Qur'an sebagai objek yang ditafsirkan oleh para mufasir memberikan ruang dan kemungkinan untuk berdialektika lihat saja misalnya Qs. Al-Nahl/16: 125;

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik.

[Qs. Al-Nahl/16: 125]

Dalam ayat tersebut di atas ada kata *وَجَادِلْهُمْ* memiliki makna berbantahanlah atau berdebatlah. Kata tersebut memberikan makna bahwa dalam berdakwah juga didasari pada *mujadallah*. *Mujadallah* inilah yang penulis sebut dengan dialektika. Artinya Al-Qur'an sebagai objek yang akan ditafsirkan mengindikasikan akan keberadaan dialektika. Di samping itu proses dialektika dan perangkat-perangkatnya juga diapresiasi dan dianjurkan oleh Al-Qur'an, seperti bagaimana mempergunakan akal pikiran dengan *term al-'Aql, ta'qilun, tatafakkarun, tatadabbarun, ululalbab*, dan sebagainya.

Fakhrudin Al-Razî menjelaskan tafsir kata *وَجَادِلْهُمْ* pada ayat ini, ia jelaskan bahwa makna dari *jadl* adalah *hujjah*. *Jald* sebagai argumentasi dijelaskan oleh al-Razî terbagi pada dua pembagian yaitu bahwa Argumentasi merupakan dalil yang tersusun semenjak dari mukadimah yang selamat menurut Jumhur, argumentasi ini dinamakan dengan argumentasi *jadl al-Waqi' 'ala al-wajh al-Ahsan*, yang kedua argumentasi yang tersusun dari *muqadimat batilah fasidah* dan dinamakan juga dengan helat batilah.¹⁹⁷

Kemungkinan dialektika dalam penafsiran merupakan hal yang wajar, hal ini disebabkan oleh latar belakang seorang mufasir baik latar belakang teologi maupun mazhab yang dianutnya. Secara historis perjalanan menafsirkan Al-Qur'an diwarnai oleh bermacam bentuk dialektika, baik dalam rangka memperkuat mazhab yang di anut oleh pengarang tafsir maupun dalam rangka membantah penafsiran yang dilakukan oleh mufasir lainnya.

¹⁹⁷ Fakhrudin al-Razî, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, juz 9, hal. 488

Zamakhshari (476H-538H) misalnya, ketika ia menafsirkan ayat-ayat tentang kalam atau akidah ia cenderung menafsirkannya dengan menggunakan subjektifitasnya sebagai penganut paham Mu'tazilah. Ignaz Goldziher menjelaskan bahwa penafsiran-penafsiran Zamakhshari sangat berbeda dengan penafsiran yang dilakukan oleh kalangan Ahlusunah atau aliran Sunni.¹⁹⁸

Dialektika dalam penafsiran tidak hanya terjadi sebatas perspektif teologi, namun juga pada perspektif tasawuf, *fiqh*, dan era kebangkitan Islam dalam istilah Ignaz Goldziher bahwa perbedaan penafsiran itu terjadi karena banyak faktor seperti yang telah disebutkan di atas. Namun demikian dengan perbedaan dan dialektika yang terjadi menghasilkan karya-karya tafsir Al-Qur'an yang beragam mulai semenjak masa tabi'in sampai pada masa sekarang ini, berbagai corak, metode, pendekkan, dan kemas tafsir yang ditemukan dari masa ke masa adalah bukti nyata, bahwa keberadaan dialektika dalam penafsiran telah memberikan khazanah tersendiri dalam kajian ilmu Al-Qur'an dan tafsirnya.

5. Bentuk-bentuk Dialektika dalam tafsir

Secara historis penulisan kitab tafsir dari zaman kezaman melalui proses yang penulis sebut dengan dialektika ini. Dialektika dalam tafsir Al-Qur'an terbagi pada dua bagian yaitu dialektika tafsir dengan pemikiran dan dialektika tafsir dengan budaya.

a. Dialektika tafsir dengan pemikiran

Dialektika tafsir Al-Qur'an dengan pemikiran, hal ini sangat memungkinkan karena proses penafsiran terhadap Al-Qur'an yang telah banyak di lalui oleh para mufasir tidak terlepas dari dina-

¹⁹⁸ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah, dkk, Yogyakarta: aLSAQ Press, cetakan V, 2010, hal.150-151.

mika atau dialektika pemikiran yang terjadi ketika tafsir tersebut ditulis. Ignaz Goldziher menyebutkan bahwa setiap arus pemikiran yang muncul dalam sejarah dan perkembangan Islam akan cenderung mencari justifikasi kebenaran bagi dirinya kepada kitab suci dan menjadikan kitab suci sebagai sandarannya.¹⁹⁹ Zamakhsyari (476-538H) misalnya ia bermazhab Muktazilah dalam teologi. Zamakhsyari dengan karya tafsirnya yang berjudul *al-Kasyshâf 'an Haqâ'iq Ghawâmid al-Tanzîl*, dalam menjelaskan tafsiran ayat-ayat yang berhubungan dengan teologi, ia mengedepankan pendapat dan paham dari kalangan Muktazilah.

Di samping itu terjadinya dinamika dan dialektika dalam tafsir, karena keragaman corak dan aliran. Abdul Mustaqim mengatakan bahwa tafsir selalu dipengaruhi oleh semangat zamannya.²⁰⁰ dengan demikian akan melahirkan semangat untuk meng-gaji Al-Qur'an secara produktif, dan Al-Qur'an akan terus ditafsirkan, karena ia selalu *shalih li kulli zamân wa makân*.

b. Dialektika tafsir dengan budaya

Tafsir Al-Qur'an sejatinya tidak bisa dipisahkan dialektinya dengan budaya,²⁰¹ karena tafsir Al-Qur'an hadir dalam rangka menjawab persoalan masyarakat yang sarat akan budaya. Pada dasarnya agama yang berdialektika dengan budaya, seperti yang dikatakan oleh Asep Permana Bahtiar bahwa agama berdialektika dengan

¹⁹⁹ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern*, Yogyakarta: eLSAQ Press, cetakan ke-V, 2010, hal.3

²⁰⁰ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta: Idea Press, cetakan ke 2, 2016, hal.29.

²⁰¹ Pengertian budaya bagi Edward B.Taylor (1832-1917) adalah keseluruhan yang kompleks yang terdiri dari pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hokum adat dan segala kemampuan serta kebiasaan lain yang diperoleh oleh manusia sebagai seorang anggota masyarakat. Lihat. Muhammad Taufiq dalam disertasinya *Relasi Budaya Minang dan Al-Qur'an dalam Perkawinan Adat di Minangkabau*, Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2019, hal.31. Dan lihat juga Edward B. Taylor, *Primitive Culture 1871*, hal. 1

budaya menghasilkan agama yang memiliki wawasan budaya.²⁰² Dengan makna lain ketika Al-Qur'an berdialek dengan budaya tentu akan menghasilkan tafsir yang memiliki budaya atau dalam istilah lain ialah tafsir yang berwawasan lokalitas.

Richard Nieburhrt²⁰³ menjelaskan bahwa faktor terjadinya dialektika agama dan budaya disebabkan oleh beberapa hal yaitu; 1) agama memberi perubahan terhadap budaya, 2) perpaduan agama dengan budaya, 3) agama menguasai budaya, 4) bertolak belakangnya agama dan kebudayaan, 5) agama mentransformasikan kebudayaan.

Lima faktor yang disebutkan oleh Richard Nieburhrt di atas menunjukkan bahwa jika agama bersentuhan dengan budaya akan melahirkan dialektika yang saling mempengaruhi, apakah agama akan mengubah budaya atau sebaliknya, atukah agama itu akan menyatu dengan budaya, dan hal yang menarik adalah agama mentransformasikan budaya itu sendiri seperti yang berlaku di Minangkabau. Hal tersebut tergambar dalam adagium *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah (ABS-SBK), Syarak Mangato, Adat Mamakai*. Maknanya adalah agama sudah menjadi praktik dalam kebudayaan orang Minangkabau. Dalam makna lain agama telah menjadi sandi bagi kehidupan dan keberlangsungan budaya di Minangkabau.

Dialektika agama dan budaya tersebut dalam pemaknaan bahwa agama tentunya tidak bisa dilepaskan dari kitab sucinya,

²⁰² Asep Purnama Bahtiar, Dialektika Agama dan Budaya, dalam M.Thoyibi dkk, (ed), *Sinergi Agama dan Budaya Lokal*, Yogyakarta: Muhammadiyah Universitas Press, 2003, hal. 2000. Tulisan Asep ini juga dikutip oleh Muhammad Taufiq dalam disertasinya *Relasi Budaya Minang dan Al-Qur'an dalam Perkawinan Adat di Minangkabau*, Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2019, hal. 76.

²⁰³ Richard Nieburhrt, *Crist and Culture*, New York: Harper and Row, 1951, hal. 21.

Islam misalnya tentu tidak bisa dipisahkan dari Al-Qur'an, dengan demikian pada dasarnya yang berdialektika dengan budaya adalah Al-Qur'an.

Penggunaan istilah dialektika biasanya digunakan oleh kalangan ilmu-ilmu sosial, namun demikian penggunaan istilah dialektika dalam ilmu lain seperti ilmu tafsir merupakan hal yang wajar, mengingat produk sebuah tafsir tentunya mengalami dialektika. Dalam produk sebuah tafsir sudah barang tentu seorang *author* akan bersentuhan dengan tesis, antitesis, dan sintesis dalam istilah Hegel (1770-1831).

Sejarah telah membuktikan keberadaan tafsir Al-Qur'an berada dalam tiga ruang dialektika tersebut, Ignaz Goldziher telah menulisnya dengan kemasam mazhab tafsir yang mengungkap perbedaan, dinamika, dan dialektika tafsir itu terjadi, mulai dari tafsir masa awal, tafsir *bi al-Matsûr*, tafsir dalam perspektif rasional, dan lain sebagainya.²⁰⁴

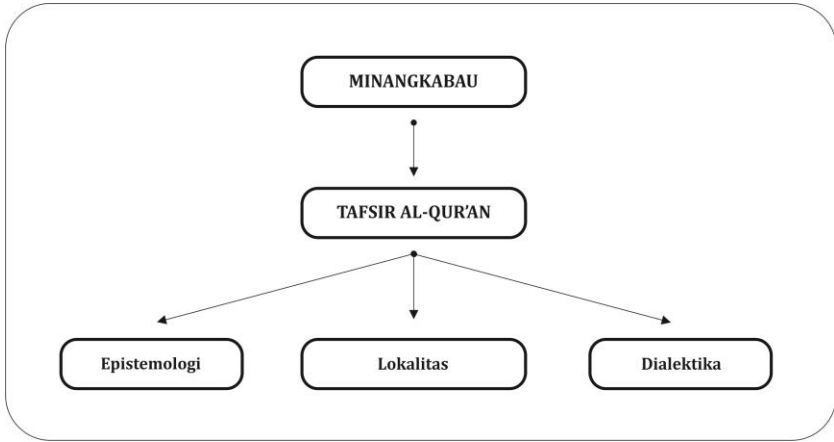
Dalam penulisan karya tafsir, seorang mufasir tentu akan beririsan dengan tesis, antitesis, dan sintesis. Untuk melihat bagaimana dialektika yang terjadi ketika seorang mufasir menulis kitab tafsirnya, tentu ilmu dan teori dialektika Hegel (1770-1831) sangat relevan untuk mengungkap bagaimana sesungguhnya dialektika budaya Minangkabau dengan tafsir Al-Qur'an.

Dinamika antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau, mewarnai khazanah keislaman abad 20. Tentunya kedua kelompok ulama tersebut kaya akan khazanah dialektika, betapa tidak karena mereka beririsan dalam mendiskusikan, memperdebatkan dan bahkan menjustifikasi aktivitas amaliah satu sama

²⁰⁴ Lebih lanjut lihat, Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari klasik hingga modern*, Yogyakarta: eLSAQ Press, cetakan ke V, 2010.

lain. Pembicaraan lebih lanjut tentang Kaum Tua dan Kaum Muda akan penulis ulas pada bab III setelah bab ini.

Bagan:
Kerangka Teori



BAB III

Tafsir Minangkabau Dalam Diskursus Tafsir Al-Qur'an di Nusantara

Setelah menjelaskan epistemologi tafsir, lokalitas, dan dialektika secara teoritis pada bab II, maka pada bab III ini penulis akan menjelaskan bagaimana diskursus tafsir Al-Qur'an Minangkabau dalam khazanah tafsir Al-Qur'an di Nusantara. Di samping itu penulis juga menjelaskan kondisi Minangkabau awal abad ke 20. Setelah itu penulis menjelaskan dan memetakan tafsir Al-Qur'an di Minangkabau.

A. Sejarah dan Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Nusantara

Sebelum penulis menjelaskan sejarah dan perkembangan tafsir Al-Qur'an di Nusantara, perlu kiranya penulis jelaskan terlebih dahulu, bahwa membicarakan sejarah dan perkembangan tafsir dimanapun lokasi dan negaranya, mesti akan menyinggung akar awal dan sumber tafsir itu terlahir. Dalam hal ini ada beberapa teori yang mencoba memberikan gambaran periodisasi dan mazahib tafsir, yaitu model Ignaz Goldziher, J.J G Jansen, dan az-Dzahabi. Ketiga orang tersebut telah memulai melakukan pemetaan terhadap kajian tafsir secara umum.

Ignaz Goldziher (1850-1921) misalnya menyebutkan ada lima pemetaan terhadap kajian tafsir Al-Qur'an yaitu;¹ *pertama*, tafsir tradisional. Yang dimaksud oleh Ignaz Goldziher dengan tafsir tradisional ini adalah penafsiran yang menggunakan bantuan hadis dan bantuan sahabat dalam tradisi tafsir disebut dengan *tafsir bi al-Ma'tsūr*, seperti tafsirnya Ibnu Abbas, Mujahid, Ikrimah, Ali ibn Abi Thalib dan tafsir at-Thabari. *Kedua*, tafsir teologis, yaitu tafsir yang disusun berdasarkan teologis yang bersifat dogmatis, seperti tafsir al-Kasysyaf yang di tulis oleh al-Zamakhshari yang notabenehnya adalah orang Mu'tazilah dan tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib* karya al-Razî seorang As'Ariyyah. *Ketiga*, tafsir sufistik, yakni tafsir dalam perspektif sufi Islam, yang termasuk kedalam kelompok ini adalah karya Ibn 'Arabî, Ikhwan as-Shafâ, dan al-Ghazalî, *keempat*, tafsir sektarian, yakni penafsiran yang bersifat sektarian, kitab tafsir yang tergolong ke dalam kategori ini ialah tafsir yang ditulis oleh kelompok Syi'ah, Mu'tazilah, Asy'ariyah, Khawarij, dan Qadariyyah, *kelima*, tafsir modernis. Yakni tafsir yang dikembangkan berdasarkan perspektif peradaban Islam modernis seperti tafsir yang ditulis oleh Jamaluddin al-Afgani dan Muhammad Abduh.

Pemetaan yang telah dilakukan oleh Ignaz Goldziher adalah pemetaan berdasarkan kecenderungan penafsiran al-Qur'an sejak awal sampai pada zamannya Muhammad Abduh. Abdul Mustaqim menjelaskan bahwa Ignaz Goldziher tidak melakukan kategorisasi berdasarkan kronologis waktu yang jelas mengenai

¹ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*, terj. M. Alaika salamullah, dkk, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010, cet ke-5.

produk-produk tafsir yang berkembang dalam sejarah umat Islam.²

Berbeda dengan Ignaz Goldziher, J.J.G Jansen,³ memetakan tafsir Al-Qur'an menjadi tiga kategori yaitu tafsir Ilmi, tafsir linguistik, dan tafsir pragmatis yakni penafsiran yang berkaitan dengan persoalan keseharian umat. Pemetaan seperti ini di tawarkan oleh J.J.G Jansen, Abdul Mustaqim menilai bahwa Jansen hanya spesifik kajiannya pada tafsir-tafsir modern yang berkembang di Mesir.⁴

Pemetaan selanjutnya dilakukan oleh Muhammad Husein az-Dzahabî.⁵ Ia melakukan pemetaan kajian tafsir Al-Qur'an seperti yang tercantum dalam bukunya *at-Tafsir wa al-Mufasssirûn*, az-Dzahabî memetakan berdasarkan kronologi waktu, yaitu; *pertama*, tafsir pada masa Nabi SAW dan masa sahabat, tafsir pada masa ini memiliki karakteristik; tidak menafsirkan Al-Qur'an secara keseluruhan, tidak banyak perbedaan pendapat, penafsirannya bersifat *ijmâlî*, cenderung menafsirkan dalam aspek lughawi, tidak bersifat sektarian belum dibukukan (kodifikasi), dan masih bersifat riwayat dan oral. *Kedua*, tafsir masa Tâbi'in, yakni tafsir Al-Qur'an setelah masa sahabat, karakteristik tafsir pada masa ini adalah belum ter kodifikasi, masih bersifat hafalan dan riwayat, disusupi oleh *israiliyyat*, sudah mulai muncul embriologi perbedaan mazhab dalam penafsiran, dan sudah mulai terlihat perbedaan pendapat Tabi'in dengan para sahabat. *Ketiga*

²Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Alqur'an; Studi Aliran-aliran Tafsir dari periode klasik, pertengahan hingga kontemporer*, Yogyakarta: Idea Press, 2016, cetakan ke-2, hal.32.

³J.J.G Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Hairusslam dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

⁴ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Alqur'an...*, hal. 33

⁵ Muhammad Husein al-Dzahabî, *at-Tafsir wa al-Mufasssirûn*, Bairut: Dâr al-fikr, 1976, Juz 1, hal. 97-98.

tafsir pada masa kodifikasi. Pembukuan terhadap tafsir mulai pada masa pemerintahan akhir Bani Umayyah dan awal bani Abbasiyah. Pada masa ini mulailah berkembang penafsiran dalam berbagai mazhab, baik mazhab Mu'tazilah, Syi'ah, Asy'ariyyah, dan Khawarij.

Pekerjaan pemetaan terhadap kajian tafsir yang telah dilakukan oleh ketiga tokoh di atas, tentunya belum menyentuh kajian tafsir secara holistik, dan bahkan belum menyentuh kajian tafsir di berbagai Negara, termasuk di Indonesia. Untuk itu berikut ini penulis akan jelaskan bagaimana sejarah dan perkembangan tafsir Al-Qu'ran di Indonesia.

Sejarah dan perkembangan tafsir di Indonesia sudah barang tentu berbeda dengan sejarah dan perkembangan tafsir di dunia Arab, hal ini disebabkan oleh latar belakang, budaya, dan bahasa yang berbeda. Dengan demikian proses penafsiran Al-Qur'an di Indonesia dimulai dari menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia, setelahnya diberikan penafsiran baik secara global maupun secara terperinci.

Howard M. Federspiel termasuk peneliti awal yang meneliti karya-karya keislaman di Indonesia. Al-Qur'an, ilmu Al-Qur'an dan tafsir juga menjadi fokus dalam penelitiannya. Dalam penelitiannya tersebut ia membagi perkembangan tafsir Al-Qur'an di Indonesia kepada tiga generasi, yaitu; a) generasi pertama dimulai dari awal abad ke 20 sampai tahun 1960-an, ini ditandai dengan telah adanya terjemah dan penafsiran Al-Qur'an secara terpisah-pisah, b) generasi kedua mulai dari pertengahan 1960-an, ini ditandai dengan telah disempurnakannya terjemahan Al-Qur'an lengkap yang disertai dengan adanya catatan, catatan kaki, terjemahan per kata dan kadang-kadang disertai dengan indeks yang sederhana, c) dan tafsir generasi ketiga dimulai pada

tahun 1970-an,⁶ ditandai dengan penulisan tafsir Al-Qur'an secara lengkap yaitu menafsirkan Al-Qur'an yang dimalai dari awal surat *al-Fâtiḥah* sampai akhir surat *an-Nâs*.

Haward memulai periodisasi tafsir Al-Qur'an di Indonesia dari awal abad ke-20, artinya ia tidak menyinggung kajian Al-Qur'an dan tafsir yang sudah ada pada abad-abad sebelumnya. Sudah diketahui bahwa di Aceh ditemukan naskah atau *makhtu-that* yang ditulis oleh ulama Aceh pada abad ke-16. Naskah tersebut adalah tafsir surat al-Kahfi dan tidak dikenali siapa pengarangnya, sebagaimana di informasikan oleh para peneliti seperti Robert M. Feener,⁷ Much. Nur Ichwan,⁸ Islah Gusmian,⁹ Jajang R. Rohmana¹⁰ dan peneliti lainnya. Karya tafsir berikutnya ditemukan pada abad ke 17 yang ditulis oleh 'Abdur Rauf bin al-Jawi al-Fansuri al-Singkili (1615-1693) berjudul *Turjumâ al-Mustafîd*, tafsir ini lengkap 30 juz yang ditulisnya sekitar tahun 1675, Fineer menyebut tafsir ini dengan *the most popular early modern work in Malay*. Karya ini menjadi tanda akan transmisi tafsir Al-Qur'an dari Timur Tengah ke Nusantara pada abad ke 17.

Pada abad ke 19 muncul tafsir *Munîr li Ma'âlim al-Tanzîl* atau populer dengan tafsir *Marâḥ Labîb* karya Imam Muhamad Nawawî al-Bantanî (1813-1879), tafsir ini ditulis dengan menggunakan bahasa Arab, tafsir tersebut selesai penulisannya pada 5

⁶ Howard M. Federspiel, *Kajian al-Quran di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Qur'aisy Shihab*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 129.

⁷ Robert M. Feener "South east Asian Qur'anic Literature" dalam Jane Dammen Mc Aullife (General Editor), *Ancyclopedia of the Qur'an*, Vol. 5, Laiden-Boston-Loln: Brill. 2001, hal. 98.

⁸ Much. Nur Ichwan "literature Tafsir Qur'an Melayu-Jawa Indonesia: Relasi Kuasa Pergeseran dan Kematian", dalam *Visi Islam Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Volume 1, No. 1 Januari 2002, hal. 15.

⁹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia dar Hermeneutik hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 54.

¹⁰ Jajang R Rohmana, *Sejarah Tafsir al-Qur'an di Tartar Sunda*, Bandung: Mujahid Press, cet ke 2, 2017, hal. 33-34.

Rabiul Akhir 1305H.¹¹ A.H. Johns memperkirakan bahwa Imam Nawawi memulai menulis tafsir tersebut menjelang akhir tahun 1860, dengan asumsi bahwa Imam Nawawî mengirimkan naskah tafsirnya ke penerbit tahun 1884, dan ia telah meluangkan waktunya untuk menulis tafsirnya sekitar 15 tahun lebih.¹² Christiaan Snouck Hurgronje (w.1936M) menyebutkan seperti dikutip oleh A.H. Johns bahwa al-Nawawî telah menulis kitab tafsir Al-Qur'an secara utuh yang kemudian dipublikasikan oleh penerbit di Mekkah,¹³ kemudian kitab tersebut juga diterbitkan oleh al-Halabî di Kairo, cetakan al-Halabî tersebut dibagi ke dalam dua volume, masing-masing volume berisikan 500 halaman.

Dengan demikian maka tafsir *Marâh Labîb* karya Syeikh Nawawî al-Bantanî ini merupakan tafsir karya ulama Nusantara pertama yang menggunakan bahasa Arab dalam penulisannya dan juga diterbitkan di Arab seperti diterbitkan di Mekkah dan Mesir.

Pada awal abad 20 baru mulai bermunculan kitab tafsir yang beragam bentuknya, mulai dari penafsiran Al-Qur'an yang berkonsentrasi pada juz-juz tertentu atau surat-surat tertentu. Dari

¹¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia dar Hermeneutik hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 55.

¹² Anthony H. Johns, Tafsir al Qur an di Dunia Indonesia Melayu, Sebuah Penelitian Awal Jurnal Studi al-Qur'an Vo. 1, No. 3 , 2006. ISSN 1907-1302 <http://tempatbagibagi.blogspot.com/2011/07/unduh-jurnal-studi-al-quran-vol-1-no-3.html> akses 28/11/2018 dan <https://iiq.ac.id/index.php?a=artikel&d=2&id=113> akses 28/11/2018

¹³ Anthony H. Johns, Tafsir al Qur an di Dunia Indonesia Melayu, Sebuah Penelitian Awal, *Jurnal Studi al-Qur'an* Vo. 1, No. 3, 2006. ISSN 1907-1302 <http://tempatbagibagi.blogspot.com/2011/07/unduh-jurnal-studi-al-quran-vol-1-no-3.html> akses 28/11/2018 dan <https://iiq.ac.id/index.php?a=artikel&d=2&id=113> akses 28/11/2018

dan Jurnal Studi al-Qur'an Vo. 1, No. 3 , 2006. ISSN 1907-1302. <http://tempatbagibagi.blogspot.com/2011/07/unduh-jurnal-studi-al-quran-vol-1-no-3.html> akses 28/11/2018. Lihat Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century*, Leiden, 1931, hal. 271.

awal abad 20 inilah Howard memulai pemetaannya terhadap literatur Al-Qur'an dan tafsir di Nusantara yang dibaginya menjadi tiga generasi.

Pada generasi pertama Howard tidak menyebutkan karya tafsir secara eksplisit, namun demikian dapat dipahami bahwa kitab tafsir pada generasi awal ala Howard ini yang dimulai pada awal abad ke-20 sampai tahun 1960-an, seperti karya Haji Abdul Karim Amrullah *al-Burhân*, dalam keterangannya pada halaman 38 pada bukunya terbut, terdapat komentarnya bahwa Haji Abdul Karim Amrullah dalam karya tafsirnya di pengaruhi oleh Muhammad Abduh dan Tantawi Jauhari.

Pada generasi kedua, Howard menyebutkan karya yang representatif untuk mewakili karya tafsir generasi kedua adalah karya Ahmad Hasan yang berjudul *Tafsir al-Furqan*¹⁴, karya Zainuddin Hamidy dan Fachruddin HS yang berjudul *Tafsir al-Quran*,¹⁵ dan karya Mahmud Yunus dengan judul *Tafsir al-Quranul Karim*.¹⁶ Ketiga karya tafsir pada generasi kedua ini sangat populer di kalangan muslim Indonesia, betapa tidak, kepopulerannya dibuktikan dengan dicetaknya berkali-kali karya tersebut. Howard mencatat pada penelitiannya karya A.Hasan dicetak sebanyak 7 kali cetak, tafsir karya Zainuddin Hamidy dan Fachruddin HS dicetak sebanyak 9 kali, serta tafsir karya Mahmud Yunus dalam catatan Riddell dicetak sebanyak 23 kali.¹⁷

¹⁴ Ahmad Hasan, *al-Furqan: Tafsir Quran*, Jakarta: Dewan Dakwah Indonesia, 1956.

¹⁵ Zainuddin Hamidy dan Facruddin HS, *Tafsir Quran*, Jakarta: Widjaya, 1959.

¹⁶ Mahmud Yunus, *Tafsir Quran Karim*, Jakarta:PT Hidakarya Agung, 1973.

¹⁷Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*, hal. 267.

Karakteristik penulisan ketiga kitab tafsir yang mewakili generasi pertama adalah teks Arabnya ditulis sebelah kanan halaman dan terjemahan bahasa Indonesianya pada sebelah kiri, menambah catatan kaki pada teks yang berbahasa Indonesia. Catatan kaki tersebut merupakan bagian dari penafsiran. Lebih lanjut Howard menjelaskan tentang persamaan ketiga kitab tafsir tersebut.¹⁸ Persamaan ketiga kitab tersebut terletak pada beberapa hal yaitu 1) terkait definisi istilah-istilah yang terdapat dalam Al-Qur'an dan problem-problem dalam menerjemahkan Al-Qur'an, 2) persamaan juga terdapat pada pengertian terkait Islam secara konseptual, 3) garis-garis besar kandungan Al-Qur'an, 4) catatan kaki, 5) sejarah Al-Qur'an, dan 6) indeks dan daftar isi.

Pada generasi ketiga Howard menyebutkan beberapa karya tafsir seperti *Tafsir al-Bayan* karya ash-Siddieqy, *Tafsir al-Quranul Karim* karya Halim Hasan, dan *Tafsir al-Azhar* karya Hamka. Ketiga kitab tafsir tersebut bagi Howard sudah mewakili karya tafsir generasi ketiga, karena ketiga tafsir tersebut sudah tercakup di dalamnya teks Al-Qur'an berbahasa Arab, terjemahan, dan catatan penjelasan/tafsirnya. Lebih lanjut Howard menyatakan bahwa ketiga kitab tafsir tersebut telah mencantumkan indeks, ringkasan, dan daftar istilah-istilah penting.

Karya-karya tafsir pada generasi ketiga ini berorientasi pada pemahaman kandungan Al-Qur'an secara komprehensif, karenanya karya tafsir pada periode ini sudah berisikan materi tentang teks dan telah memiliki metodologi untuk menganalisis tafsir. Bahkan Howard mencatat pada bagian akhir penjelasannya tentang kitab tafsir pada generasi ketiga ini, bahwa kitab-kitab tafsir

¹⁸ Howard M.Federspiel, *Kajian al-Quran di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 131-135.

yang pada generasi ini telah memperlihatkan peningkatan dari pada generasi sebelumnya. Jika pada generasi pertama dalam catatannya Howard masih sebatas penerjemahan dan mulai mencoba menafsirkan sebahagian dari Al-Qur'an seperti menafsirkan *juz 'amma* dan surat-surat tertentu, pada generasi kedua dalam catatannya. Howard mencatat tafsir pada generasi kedua ini merupakan lanjutan dari generasi sebelumnya dan penerjemahan sudah masuk pada taraf menerjemahkan Al-Qur'an 30 juz, kendati pun dengan penampakan yang global (*ijmâli*). Sedangkan pada generasi ketiga ini Howard mencatat telah beranjaknya penafsiran dari global pada ranah terperinci dan bahkan telah komprehensif.

Pemetaan sejarah tafsir Al-Qur'an di Indonesia yang telah dilakukan Howard setidaknya sudah membantu penulis dalam melacak akar historis periodisasi tafsir Al-Qur'an di Indonesia dari rentang waktu yang dibatasinya. Walaupun sajian Howard hanya sebatas karya-karya yang populer di Indonesia, sehingga masih banyak karya-karya tafsir Al-Qur'an lainnya yang tersebar di seluruh Indonesia belum tersentuh olehnya.

Diagram:
Periodisasi Tafsir Indonesia ala Howard



Howard sebagai indonesianis telah mencoba menawarkan gambaran peta tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Sejatinya pekerjaan Howard tersebut membuka ruang untuk penelaahan kajian tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Namun demikian Nasruddin Baidan selaku orang Indonesia menawarkan perkembangan kajian tafsir di Indonesia secara komprehensif dan bahkan ia termasuk orang Indonesia pertama yang memberikan perhatian terhadap sejarah serta perkembangan tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Ini terlihat dari karya Nasruddin Baidan yang dipublikasikan dengan judul *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Dalam tulisannya ia membagi beberapa periodisasi perkembangan tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Pertama periode klasik, kedua periode pertengahan, ketiga periode pramodern, dan keempat periode modern sampai sekarang.¹⁹

Dalam menjelaskan periodisasi tersebut Nasruddin Baidan menyorohtnya dengan aspek pokok kajian tafsir Al-Qur'an, yakni dari segi bentuk penafsiran, metode penafsiran, dan carak penafsiran. Sorotan tersebut ditujukan oleh Nasruddin Baidan untuk melihat jati diri tafsir Al-Qur'an pada setiap periodenya.

Periode pertama, disebut oleh Nasruddin Baidan dengan periode klasik (abad VIII-XV M). Periode ini didasarnya pada hasil seminar di Medan tahun 1963 yang menyepakati periode klasik tersebut dimulai semenjak Islam masuk ke Indonesia sekitar abad pertama Hijriyah, abad kedua Hijriyah hingga abad ke sepuluh Hijriyah. Periode ini juga bisa disebut dengan periode Islamisasi masyarakat Nusantara yang semula menganut paham animisme kemudian berubah menjadi penganut Islam. Periode ini merupakan cikal bakal (embrio) lahirnya tafsir di Indonesia.

¹⁹ Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Quran di Indonesia*, Tiga serangkai, 2002, hal.31.

Pada periode ini seperti dijelaskan oleh Nasruddin Baidan bahwa tafsir dilihat dari segi bentuknya, pada masa klasik ini belum menampakkan bentuknya jika dilihat dari segi tafsir *bi al-Ma'tsūr* dan tafsir *bi al-Ra'yi*, karena masih bersifat umum.²⁰

Kecenderungan metode tafsir yang digunakan pada masa ini lebih cenderung pada isyarat *ijmâlî* (global) jika dilihat dari metode tafsir yang empat (*ijmâlî, tahlîlî, muqârîn, dan maudhu'î*), kendatipun belum sepenuhnya menggunakan pola tersebut, karena tafsir yang ditampilkan adalah singkat dan padat. Dan corak tafsir pada masa klasik ini seperti yang dikatakan oleh Nasruddin Baidan coraknya masih bersifat umum, kendatipun belum tertulis dan belum mengacu pada bentuk yang baku secara jelas. Penulis melihat bahwa Nasruddin Baidan menyimpulkan bahwa “tidak salah dikatakan bahwa tafsir Al-Qur'an telah ada pada masa ini, kendatipun belum dibukukan dan belum dibahas secara khusus.” Kesimpulannya tersebut wajar saja karena pada masa awal-awal Islam masuk ke wilayah Nusantara, kajian keislaman belum memfokuskan kepada kajian tafsir yang seperti dipahami oleh mayoritas umat Islam. Karena kajian keislaman masih pada taraf mengenalkan aspek akidah, ibadah dan akhlak. Penjelasan pada tiga aspek tersebut bila merujuk kepada ayat Al-Qur'an maka dijelaskanlah sesuai kebutuhan untuk memahami ketiga aspek tersebut, maka dalam konteks lughawi hal tersebut sudah termasuk kepada tafsir Al-Qur'an dengan makna *al-Kasyf/al-Bayân/al-Idhâh*.²¹

Di samping itu secara penulisan tidak dipisah antara ayat Al-Qur'an dengan terjemahannya, namun demikian yang membedakan

²⁰ Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir ...*, hal.36

²¹ Muhammad Husain adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 2000, juz 1, hal. 12, lihat juga Shilahuddin Arqadân, *Mukhtashar Itqân* lisSuyûthî, Bairut: Dâr an-Nafâis, 1407H/1987, hal.124.

kannya adalah tinta pada ayat dan terjemahan seperti naskah tafsir surat al-Kahf, ayatnya ditulis dengan menggunakan tinta merah dan terjemahannya dengan menggunakan tinta hitam.²²

Periode kedua, Nasruddin Baidan menyebutnya dengan periode Pertengahan (abad XVI-XVIII M). Pada masa pertengahan ini, umat Islam di Nusantara sudah mulai berinteraksi dengan tafsir Al-Qur'an yang di bawa dari Timur Tengah seperti *Tafsir al-Jalâlain* karya Jalaluddin al-Mahallî dan Jalaluddin al-Syuyutî. Bentuk tafsir pada periode ini sudah memiliki bentuk, bentuknya adalah *bi al-Ra'yi* (pemikiran), metode tafsirnya adalah *Ijmâlî*, dan corak tafsirnya adalah bersifat umum. Di samping kitab *tafsir Jalâlain* masyarakat Nusantara sudah mulai menerjemahkan Al-Qur'an kedalam bahasa lokal seperti ditemukannya naskah terjemahan surat al-Ma'ârij ayat 1 sampai ayat 10 dalam bahasa Jawa Madura (Naskah ini berasal dari Sumenep Madura, tersimpan dalam koleksi Museum Istiqlal Jakarta No. Katalog MD2124). Terjemahan tersebut diperkirakan ditulis antara abad ke 16 sampai abad ke 18.²³ Di samping terjemahan tersebut juga ditemukan terjemahan tafsir Al-Qur'an seperti yang dilakukan oleh Abdur Rauf bin Ali al-Fansuri (abad XVII M) dengan judul *turjumân al-Mustafîd al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl* dari karya kitab al-Baidhawî. Anggapan ini seperti anggapan Snouck Hugronge yang mengatakan *turjumân al-Mustafîd* adalah terjemahan tafsir Baidhawî belaka. Namun pada lanjutan penjelasannya Nasruddin Baidan, dikatakannya *turjumân al-Mustafîd* merupakan karya

²²Michael R. Feener, "Notes Towards", dalam *Studia Islamika*, Vol. 5, No. 3, 1998, 47. Lihat juga Ahmad Zaiyadi, menulis "Lokalitas Tafsir Nusantara: Dinamika Studi al-Qur'an di Indonesia" hal.10. lihat juga Jajang A Rohmana, *Sejarah tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda*, Bandung: Mujahid Press, cetakan 2, 2017, hal.33

²³ Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir ...*, hal. 61

Abdur Rauf al-Singkili sendiri meskipun di dalamnya terdapat kutipan al-Baidhawî.²⁴

Periode ketiga adalah periode pramodern, Nasruddin Baidan membatasi masa pramodern ini pada abad XIX. Pada masa ini tafsir al-*Jalâlain* menjadi kitab *muqarar* dalam pengajaran tafsir kepada anak-anak baik di langgar, di surau ataupun tempat semacamnya. Kendatipun demikian pada masa ini ulama Nusantara sudah mulai menerjemahkan Al-Qur'an secara tertulis. Nasruddin Baidan menyebutkan bahwa pada periode ini terdapat manuskrip. Manuskrip tersebut ada dalam bentuk terjemahan dan ada dalam bentuk syarah dari pada kitab al-*Jalâlain*. Menurut catatan Bait al-Quran dan Museum Istiqlal Jakarta dua teks tidak diketahui penulis dan tahunnya, sedangkan teks ketiga adalah tafsir *marah labib* karya Syeikh Nawawi al-Bantanî (1813-1897).²⁵

Periode keempat, adalah periode modern, Nasruddin Baidan menyebutkan periode modern ini pada abad XX. Abad XX ini disebutkan abad modern, karena pada abad ini merupakan abad yang menggembirakan. Abad ini telah memberikan kontribusi dalam upaya penafsiran Al-Qur'an di Nusantara, jika dibandingkan dengan abad-abad sebelumnya. Periode modern ini bagi Nasruddin Baidan dibaginya menjadi pada tiga periode, yaitu pertama tahun 1900 sampai 1950, kedua dimulai tahun 1951 sampai tahun 1980, ketiga dimulai tahun 1981 sampai tahun 2000.²⁶

Pada periode modern tercatat produktivitas karya tafsir di Indonesia mulai bermunculan dan memperlihatkan grafik yang

²⁴ Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir* ..., hal. 62

²⁵ Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir* ..., hal 75

²⁶ Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir* ..., hal.81

tinggi. Ahmad Zaiyadi menyebutkan ada tiga faktor yang menjadi sebabnya yaitu;²⁷ pertama, dampak dari penerapan politik etis yang diterapkan oleh Belanda pada akhir abad 19 dan awal abad 20, di antara poin politik etis tersebut adalah memajukan pendidikan masyarakat Indonesia, sehingga mulai bermunculan kesadaran intelektual anak bangsa Indonesia. Kedua adalah peran penting dunia percetakan di Indonesia yang memudahkan para penulis termasuk penulis tafsir untuk mempublikasi hasil karyanya, dan ketiga adalah pengaruh pemikiran Muhammad Abduh dengan semboyan “kembali pada Al-Qur'an” sehingga berdampak pada penafsiran.

Sebagai bukti dari tingginya produktivitas karya tafsir di Nusantara pada masa modern ini ialah terdapat berbagai karya tafsir, yang bagi Nasaruddin Baidan dikelompokkan pada tiga kurun yaitu; Kurun waktu pertama 1900-1950, sudah mulai ada karya terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia yang diterbitkan seperti; *Al-Furqân fi Tafsîr al-Qur'ân* oleh A. Hassan Bandung (1928 M), *Al-Qur'an Indonesia* oleh Syarekat Kweek School Muhammadiyah bagian karang-mengarang (1932 M), *Tafsir Hibarna* oleh Iskandar Idris (1934 M), *Tafsir asy-Syamsiyah* oleh K.H. Sanusi (1935 M), *Tafsir Al-Qur'an al-Karim* oleh Prof.Dr. Mahmud Yunus (1938 M), *Tafsir Al-Qur'an Bahasa Indonesia* oleh Muhammad Aziz (1942). Keenam kitab di atas memiliki bentuk tafsir *bi al-Ra'yi* (pemikiran), metodenya *ijmâlî*, dan coraknya umum.

Kurun waktu 1951-1980. Pada masa ini mulai terlihat tanda-tanda ke arah yang lebih baik dan sudah merespons tantangan zaman. Karya-karya tafsir yang lahir pada rentang waktu

²⁷Ahmad Zaiyadi, Lokalitas Tafsir Nusantara: Dinamika Studi al-Qur'an di Indonesia, *Makalah*, t,th. hal. 11-12.

tersebut adalah; *Tafsir al-Quran* oleh Zainuddin Hamidy dan Farcruddin HS (1963), *Tafsir Sinar* oleh Malik Ahmad, *Tafsir al-Azhar* oleh Hamka (1966), *Al-Qur'an dan Terjemahan* oleh Penerjemah al-Qur'an Depertemen Agama RI (1967), *Tafsir al-Bayân* oleh Hasbi ash-Shiddiqi (1971), *Tafsir an-Nur* oleh Hasbi ash-Shiddiqi (1973), *Al-Qur'an dan Terjemahannya* oleh Redaksi Penerbit Darul Ulum pimpinan haji Bakhtiar Surin, *Al-Qur'an dan Bacaan yang Mulia* oleh Dr. H.B Jasin (1977), *Tafsir Ibriz* oleh K.H. Musthafa Bisri (1950) bahasa jawa, *Al-Kitab al-Mubîn* oleh K.H Muh. Ramli (1974) bahasa sunda. Semua kitab tafsir di atas bentuk tafsirnya adalah pemikiran, metodenya global, dan coraknya umum, kecuali tafsir Hamka coraknya adalah sosial kemasyarakatan.

Kurun waktu ketiga 1981-2000.²⁸ Diantara karya tafsir yang lahir pada kurun ini adalah; Prof.Dr. H.M. Quraish Shihab dengan karyanya *Mahkota Tuntunan Ilahi*, *Pesona al-Fâtihah* 1986, *Tafsir al-Amanah* 1992, *Membumikan Al-Qur'an* 1992, *Studi Kritis terhadap al-manar* 1994, *Wawasan Al-qu'ran* 1996, *Mukjizat Al-Qur'an* 1997, *Tafsir al-Quran al-karim* 1997, *Tafsir Misbah.*, Prof. Dr. Mun'im Salim dengan karya *Jalan Lurus Tafsir Fâtihah*, Prof.Dr. Said Aqil Munawwar dengan karya *I'jaz al-Quran dan Metodologi tafsir*, Prof. dr. Imam Mukhlas dengan karya *Hubungan Sebab antara Turunya ayat al-Qur'an dan adat kebiasaan dalam tradisi Kebudayaan Arab*, Prof. Dr. Nasruddin Baidan dengan karya *Metode Penafsiran ayat-ayat yang memiliki Redaksi mirip di dalam al-qur'an* 1992, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* 1992, *Tafsir bi al-rakyi menggali konsep wanita dalam al-Qur'an*, 1999, *Rekonstruksi Ilmu tafsir* 1999, *Solusi Al-Qur'an terhadap berbagai persoalan kontemporer* 2000. Drs. Muhammad Chirzin, M.Ag dengan karya *Al-Qur'an dan Ulum al-Qur'an* 1998., dan Dr. Yunahar Ilyas

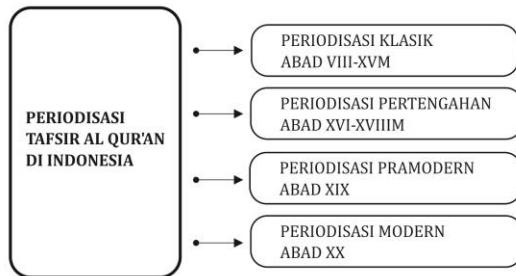
²⁸ Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir ...*, hal 106-141

dengan karya yang berjudul *feminisme dalam tinjauan Tafsir al-Qur'an 1998*.

Demikianlah periodisasi sejarah dan perkembangan tafsir di Nusantara. Apa yang telah dipetakan oleh Nasaruddin Baidan sangat berbeda dengan gambaran yang telah dimunculkan oleh Howard sebelumnya. Jika Howard membagi kepada tiga generasi, Nasruddin Baidan membagi pada empat periodisasi. Jika diperhatikan secara seksama pemetaan yang dilakukan oleh Howard dan Nasruddin Baidan memberikan informasi yang saling melengkapi, kendatipun pemetaan yang dilakukan oleh Howard hanya secara garis besar saja yang terfokus kepada karya-karya yang populer saja tidak seperti yang dilakukan oleh Nasruddin Baidan.

Bagan :

Periodisasi Tafsir Indonesia Versi Nasruddin Baidan



Selain Nasruddin Baidan, Islah Gusmian merupakan orang yang memberikan perhatian lebih pada tafsir Indonesia, ia memulainya dengan karya *khazanah Tafsir di Indonesia dari Hermeneutik hingga ideologi*. Dalam bukunya tersebut Islah Gusmian membicarakan periodisasi literatur tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Ia mengelompokkan kepada dua periode yaitu periode pertama

yang dimulai awal abad ke 20, dan periode kedua dimulai pada 1970-an sampai 1980-an.²⁹

Periode pertama Islah Gusmian menampilkan beberapa karya tafsir yang dikelompokkannya pada tiga kategori yaitu; *Pertama*, literatur tafsir yang terkonsentrasi pada surah-surah tertentu seperti karya Adnan Yahya Lubis, *Tafsir al-Qur'anul Karim: Yasin*,³⁰ karya A. Hasan, *Tafsir Surah Yasin dengan Keterangan*.³¹ Muhammad Nur Idris, *Tafsir Al-Quranul Karim Surah al-Fatihah*,³² A. Bakri, *Rahasia Ummul Qur'an atau Tafsir surah al-Fatihah*,³³ Bahroem Rangkuti, *Kandungan al-Fatihah*,³⁴ dan karya H.Hasri, *Tafsir Surah al-Fatihah*.³⁵ *Kedua*, karya tafsir yang terkonsentrasi pada juz-juz tertentu, seperti karya Haji Abdul Karim Amrullah *al-Burhân*,³⁶ karya A. Hasan dengan judul *al-Hidayah Tafsir Juz 'Amma*,³⁷ karya Adnan Yahya Lubis yang berjudul *Tafsir Juz 'Amma*,³⁸ karya Zuber Usman yang berjudul *Tafsir al-Quranul Karim: Djuz 'Amma*,³⁹ tafsir karyanya Iskandar

²⁹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia dar Hermeneutik hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 66-68.

³⁰ Adnan Yahya Lubis, *Tafsir al-Qur'anul Karim: Yasin*, Medan: Islamiyah, 1951.

³¹ A. Hasan, *Tafsir Surah Yasin dengan Keterangan*, Bangil: Persis, 1951.

³² Muhammad Nur Idris, *Tafsir Al-Quranul Karim Surah al-Fatihah*, Jakarta: Widjaja, 1955.

³³ A. Bakri, *Rahasia Ummul Qur'an atau Tafsir surah al-Fatihah*, Jakarta: Institut Indonesia, 1956.

³⁴ Bahroem Rangkuti, *Kandungan al-Fatihah*, Jakarta: Pustaka Islam, 1960.

³⁵ H. Hasri, *Tafsir Surah al-Fatihah*, Cirebon, Toko Mesir, 1969

³⁶ Haji Abdul Karim Amarullah *al-Burhân*, Bukittinggi: Dar Fikri Baru For De Kock, 1928.

³⁷ A. Hasan, *al-Hidayah Tafsir Juz 'Amma*, Bandung: al-Ma'rif, 1930.

³⁸ Adnan Yahya Lubis *Tafsir Juz 'Amma*, Medan: Islamiyah, 1954.

³⁹ Zuber Usman *Tafsir al-Quranul Karim: djuz 'Amma*, Jakarta: Wijaya, 1955.

Idris yang berjudul *Tafsir Juz 'Amma dalam bahasa Indonesia*,⁴⁰ tafsir karya Mustafa

Baisa yang berjudul *al-Abroor Tafsir Juz 'Amma*,⁴¹ dan Tafsir karya M.Said dengan judul *Tafsir Djuz 'Amma dalam Bahasa Indonesia*.⁴² Ketiga, ada yang menafsirkan Al-Qur'an 30 juz, yaitu karya Mahmud Yunus dengan judul *Tafsir al-Quranul Karim*,⁴³ karya H.A.Halim Hasan, H. Zainal Arifin Abbas, dan Abdurrahman Haitami dengan judul *Tafsir al-Quran al-Karim*,⁴⁴ Zainuddin Hamidy dan Fachruddin Hs *Tafsir Al-Qur'an*,⁴⁵ Ahmad Hasan dengan judul *al-Furqan Tafsir Al-Quran*,⁴⁶ Hamka dengan judul *Tafsir al-Azhar*,⁴⁷ dan TM. Hasbi Ash-Shiddieqy dengan judul *Tafsir al-Bayan*.⁴⁸

Periode kedua Islah Gusmian dimulai dari tahun 1970-an sampai 1980-an. Pada periode ini Islah menampilkan beberapa karya tafsir antara lain ialah karya Bactiar Surin dengan judul *Terjemahan dan tafsir Al-Quran: Huruf Arab dan Latin*,⁴⁹ karya H.

⁴⁰ Iskandar Idris, *Tafsir Juz 'Amma dalam bahasa Indonesia*, Bandung: al-Ma'arif, 1958.

⁴¹ Mustafa Baisa *al-Abroor Tafsir Juz 'Amma*, Surabaya: Usaha Keluarga, 1960.

⁴² M.Said, *Tafsir Djuz 'Amma dalam Bahasa Indonesia*, Bandung: al-Ma'arif, 1960.

⁴³ Mahmud Yunus, *Tafsir al-Quranul Karim*, Jakarta: Pustaka Muhammadiyah, Cetakan ke VII, 1957.

⁴⁴ H.A.Halim Hasan, H. Zainal Arifin Abbas, dan Abdurrahman Haitami *Tafsir al-Quran al-Karim*, Medan: Firma Islamiyah, edisi ke-9, 1956.

⁴⁵ Zainuddin Hamidy dan Fachruddin HS, *Tafsir Quran*, Jakarta: Widjaya, 1959.

⁴⁶ Ahmad Hasan, *al-Furqan Tafsir Al-Quran*, Jakarta: Tintamas, 1962.

⁴⁷ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pambinamas, cetakan I, 1967

⁴⁸ TM. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Bayan*, Bandung: al-Ma'arif, 1966.

⁴⁹ Bactiar Surin, *Terjemahan dan tafsir Al-Quran: Huruf Arab dan Latin*, Bandung: FA Sematera, 1978.

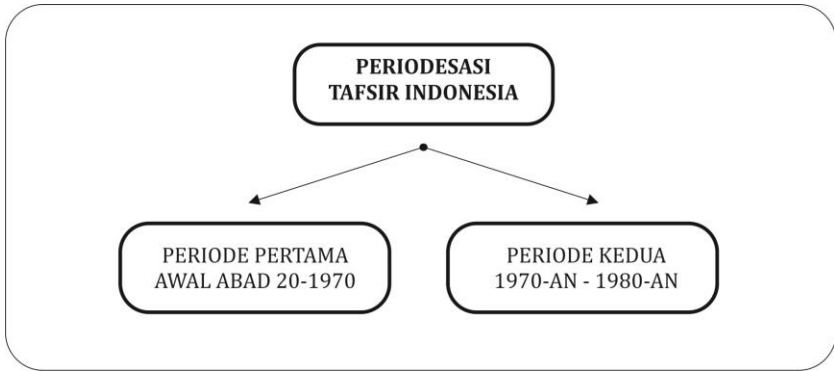
Oemar Bakry dengan judul *Tafsir Rahmat*,⁵⁰ dan *Al-Quran dan Tafsirnya* yang disusun oleh Departemen Agama RI.⁵¹

Pemetaan periodisasi yang dilakukan oleh Islah Gusmian pada dasarnya adalah penyempurnaan periodisasi yang klasifikasikan oleh Howard pada tiga generasi. Howard dalam catatannya hanya sampai pada tahun 1970-an sementara Islah Gusmian sudah masuk pada karya tafsir pada tahun 1980, dan bahkan pada penelitiannya Islah sudah masuk pada kajian tafsir pada dekade 1990. Jika dibandingkan dengan pemetaan periodisasi yang dikeluarkan oleh Nasruddin Baidan, Islah Gusmian terlihat melakukan penyederhanaan dalam hal ini, betapa tidak Islah hanya membagi pada dua periodisasi saja yaitu periode pertama yang dimulai permulaan abad ke-20 sampai pada tahun 1960-an, dan periode kedua tahun 1970-an sampai tahun 1980-an, serta termasuk pada tahun 1990 yang menjadi objek pembahasan bukunya tersebut. Sedangkan pemetaan yang dilakukan oleh Nasaruddin Baidan terlihat lebih komprehensif dan rinci dalam pemetaannya. Kendati pun terlihat demikian Islah Gusmian telah menampakkan perhatiannya terhadap khazanah tafsir Al-Qur'an di Nusantara.

⁵⁰H. Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, Jakarta: Mutiara, cetakan ke-2, 1983.

⁵¹ Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Tafsirnya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah /Penafsir Al-Quran, 1975.

Bagan:
Periodisasi tafsir Indonesia ala Islah Gusmian



Tiga konsep periodisasi tafsir Al-Qur'an yang telah di kemukakan di atas terlihat berbeda, karena ketiga tokoh di atas memberikan penjelasan dan perkembangan dengan istilah dan batasan yang berbeda. Namun demikian secara esensial apa yang ingin disampaikan oleh ketiga tokoh di atas adalah memberikan gambaran secara historis akan keberadaan dan perkembangan tafsir Al-Qur'an di Nusantara.

Howard dan Islah memetakan periodisasi tafsir Al-Qur'an di Indonesia secara umum, keduanya berbeda batasan waktu pemetaan dan perkembangan tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Howard memulai pemetaannya dari awal abad ke-20 sampai 1970-an yang dibagi pada tiga generasi seperti yang telah di jelaskan sebelumnya. Sedangkan Islah memulai dari awal abad 20 sampai tahun 1980-an, yang dikelompokkannya menjadi dua periode seperti yang telah di paparkan sebelumnya. Antara Howard dan Islah adalah saling melengkapi satu sama lain, Islah memosisikan dirinya sebagai pelanjut dari kinerja yang telah dimulai oleh Howard sekaligus memberikan kritikan terhadap hasil penelitian Howard tersebut.

Berbeda dengan Howard dan Islah Gusmian, Nasruddin Baidan menawarkan periodisasi yang mencakup semua lini perkembangan tafsir di Nusantara yang seolah keberadaan tafsir di Nusantara seiring dengan perkembangan Islam di Nusantara. Pemetaan yang dilakukan oleh Nasruddin Baidan dimulai dari abad ke 8 sampai akhir abad ke 20, yang tercakup kepada empat pengelompokan yaitu, periode klasik (abad 8- abad 15), periode pertengahan (abad 16-abad 18), periode pra modern abad 19, dan modern abad 20.

Ketiga pemetaan yang ditampilkan tersebut menjadi alat bantu bagi penulis untuk mengategorisasikan tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, terutama yang menjadi objek penelitian penulis yaitu tafsir *al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, *Risâlah al-Qaul al-Bayân* karya Syekh Sulaiman Arrasuli, dan tafsir *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur.

B. Tafsir Al-Qur'an di Minangkabau

Sejarah dan perkembangan tafsir Al-Qur'an di Minangkabau⁵² tidak bisa dipisahkan dengan kondisi sosial masyarakat

⁵²Nama Mi'ngkabau sering disamakan dengan Sumatera Barat. Penyebutan Minangkabau menurut febrilika tidak sepenuhnya benar karena Minangkabau cenderung memiliki pengertian etnis-kultural, geneologis, dan geografis. Sedangkan Sumatera Barat memiliki arti administrative-politis dan geografis. Febrilika, *Epistemologi Minangkabau; Makna Pengetahuan dalam Filsafat Adat Minangkabau*, Padang Panjang: Institut seni Indonesia Padang Panjang, 2017, hal. 15. Minangkabau berdasarkan historiografi Minangkabau (Tambo) berasal dari kata *manang Kabau* yang berarti menang kerbau. Menang kerbau berdasarkan hasil adu kerbau antara pasukan Majapahid dengan Datuk Ketemenggungan, adu kerbau tersebut dimenangkan oleh Datuk Ketemenggungan. Dengan kemenangan tersebut dinamailah daerah kekuasaan Datuk Ketemenggungan dengan nama Minangkabau. Lihat Datoek Toeah, *Tambo Alam Minangkabau*, Bukittinggi: Pustaka Indonesia, 1985, hal. 99. Jika diperhatikan fakta sejarah sebagaimana diungkapkan oleh Van der Tuuk (dalam Magnis, 1982:94) sebagaimana dikutip oleh Febrilika, bahwa Minangkabau berasal dari kata

Minangkabau yang memiliki adagium “*Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah, Syarak Mangato Adat Mamakai*” Adat bersendi Syarak, Syarak Bersendi Kitabullah, Syarak Mengata Adat Memakai (melaksanakan). Syarak yang dimaksud dalam adagium tersebut adalah agama Islam, tentunya kitabullah dalam adagium tersebut bermakna Al-Qur'an. Dapat dipahami bahwa orang Minangkabau dalam tatanan kehidupannya tidak bisa dipisahkan dengan Al-Qur'an dan adat sebagai pelaksana ajaran yang terkandung dalam Al-Qur'an tersebut. Dengan demikian produk tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh ulama Minangkabau juga tidak bisa dipisahkan dengan Minangkabau serta kondisi masyarakatnya. Berdasarkan itu, sebelum penulis menjelaskan tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, maka penulis menjelaskan terlebih dahulu kondisi Minangkabau awal abad ke 20. Di samping itu, penulis juga akan menyinggung secara global pola pikir orang Minangkabau, yang menjadi titik awal lahirnya tafsir Al-Qur'an di ranah Minang.

1. Minangkabau Abad ke 20

Christine Dobbin menyatakan bahwa Minangkabau adalah etnik yang cepat tanggap terhadap perubahan dan pembaharuan.⁵³ Pernyataan Dobbin tersebut menunjukkan bahwa masyarakat Minangkabau merupakan masyarakat yang *open mindset*,

Pinang dan *kabu* yang berarti negeri atau tanah asal. Navis mengatakan bahwa Minangkabau berasal dari kata *mainang kabau* yang berarti memelihara kerbau, atau disebut juga *menon khabu* yang berarti tanah mulia. Lebih lanjut lihat AA Navis, *Alam Takambang Jadi Guru: Adat dan Kebudayaan Minangkabau*, Jakarta: Grafiri Press, 1986, hal. 55. Dan Poerbatjaraka mengatakan bahwa Minangkabau beral dari *Minanga tamwan* yang berarti sebuah pertemuan dua sungai yaitu sungai Kampar kiri dan Kampar kanan, yang kemudian kata *Minanga tamwan* mengalami perubahan menjadi *Minanga kamwar*, *Minanga kamwa* dan akhirnya menjadi Minangkabau. Lihat Poerbatjaraka, *Riwayat Indonesia*, jilid I, Jakarta: Jajasan Pembangunan, 1951, hal. 35.

⁵³Christine Dobbin, *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, dan Gerakan Paderi Minangkabau 1784-1847*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2008, hal. 379.

terbuka terhadap perubahan dan kemajuan, bahkan Jeffrey Hadler menyebut masyarakat Minangkabau dengan masyarakat dinamis, berwawasan keluar dan bertauhid.⁵⁴ Pernyataan Dobbin dan Hadler tersebut senada dengan pernyataan Taufik Abdullah⁵⁵ bahwa tradisi asli orang Minangkabau adalah fleksibel dan terbuka terhadap hal-hal yang baru. Semua itu bertujuan untuk mencapai kehidupan sosial dan masyarakat yang ideal. Di samping itu, membicarakan Minangkabau tidak bisa terlepas dari Islam, karena dalam perjalanannya Islam dan Minangkabau tidak bisa dipisahkan, keduanya saling mewarnai dan melengkapi dalam sejarah, dan keduanya telah dibingkai dengan adagium *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*, yang dalam istilah lain disebut seperti aur dengan tebing.

Fleksibilitas dan keterbukaan orang Minangkabau pada awal abad ke 20 kembali diuji oleh pergolakan sosial dan intelektual⁵⁶ yang terjadi antara Kaum Muda dan Kaum Tua. Pergolakan tersebut merupakan akumulasi dari perubahan penting yang terjadi pada abad ke 19, ketika Minangkabau dihadapkan pada sebuah perang saudara antara Kaum Adat dan Kelompok Agama (Padri). Perang saudara ini merupakan pertarungan antara kelompok pembaharu atau pemurnian ajaran Islam dengan kaum adat yang dianggap melenceng dari tuntunan ajaran Islam. Hal ini dimotori

⁵⁴Jeffrey Hadler, *Sengketa Tiada Putus Matriakat, Reformisme Islam, dan Kolonialisme di Minangkabau*, Jakarta: Freedom Institute, 2010, hal. 1.

⁵⁵Taufik Abdullah, *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)*, London: Cornell University Press/Ithaca, 1971, hal. 1.

⁵⁶ Taufik Abdullah, *Modernization in the Minangkabau World: west Sumatra in the early decades of the twenty century*, dalam Claire Holt, et.al 'Culture and politics in Indonesia ', London: Cornell University Press/Ithaca, 1972.

oleh dewan harimau *nan salapan* dengan semangat pemurnian dan pembaharuan Islam.⁵⁷

Akumulasi tersebut berujung pada pergolakan keagamaan di Minangkabau, Schrieke (1890-1945) menyebut dengan dinamika keagamaan pada awal abad ke 20. Pada awal abad 20 tersebut telah terbit berpuluh buku berkenaan dengan polemik yang terjadi, baik dalam bentuk tulisan Arab maupun dalam tulisan Arab-Melayu, dan diwarnai juga dengan terbitnya berbagai majalah,⁵⁸ seperti majalah al-Munir (1911 s/d1915)⁵⁹ yang merupakan majalah Kaum Muda dan Soerti adalah majalah Kaum Tua. Dinamika keagamaan yang dimaksudkan oleh Schrieke (1890-1945) melibatkan interaksi intelektual antara Kaum Muda dan Kaum Tua.

Kaum Muda sebagai kelompok pembaharuan dalam Islam di Minangkabau yang dipelopori antara lain oleh Haji Abdul Karim Amrullah (1879-1945), Haji Abdullah Ahmad (1878-1933),

⁵⁷ Kesempatan inilah yang digunakan oleh Belanda untuk melakukan intervensi kewilayah pedalaman Minangkabau, yang pada akhirnya campur tangan yang berlebihan dari pihak Belanda gerakan ini berubah haluan (*baliak awa panabangan*) menjadi pergerakan anti Belanda. Lihat Christine Dobbin, *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, dan Gerakan Paderi Minangkabau 1784-1847*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2008, hal. 305. Dengan demikian maka konflik antara Kaum adat dan Kelompok Paderi dapat diselesaikan dengan musyawarah dan mufakat yang disebut dengan istilah *sumapah satia bukkik marapalam*, titik temu ini melahirkan adagium *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah (ABS-SBK) Syarak Mangato Adat Mamakai*. Pada akhirnya adagium tersebut menjadi acuan baru dalam tatanan kehidupan orang Minangkabau semnjak pertengahan abad ke 19 sampai sekarang.

⁵⁸B.J.O.Schrieke, *Bijdrage Tot De Bibliografie Van De Huidige Godsdienstige Bewegin Ter Sumatra's Westkust*, terj. Soegarda Poerbakawatja, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi*, Jakarta: Bhratara, 1973. Hal. 9-10

⁵⁹Mahmud Yunus , *Sejarah Islam di Minangkabau (Sumatera Barat)*, ...hal. 47.

Muhammad Jamil Jambek (1862-1947),⁶⁰ dan Zainuddin Labai el-Yunusiah (1890-1924). Mereka mengkritik amaliah yang dilakukan oleh Kaum Tua atau disebut juga dengan kelompok tradisional/kuno seperti amaliah tarekat, membaca qunut shalat subuh, dan lain sebagainya yang dikemas dalam istilah *tahayul*, *bid'ah* dan *khurafat*.

Kritikan tersebut bermuara pada penyesatan dan pembatalan amaliah kelompok tradisional yang berpahamkah *fiqh* Syafi'iyah, tauhid *Ahlusunah wa al-Jama'ah* (Asy'ariyah-Muturi-diyah) dan bertasawuf dengan tasawuf al-Ghazali dan Junaid al-Baghdadi (w. 505 H).⁶¹ Dalam istilah Azyumardi Azra kelompok pembaharu ini disebut dengan *transmitter*⁶² (pemindahan/penyiar) terdepan dalam menyiarkan tradisi intelektual Islam dari pusat keilmuan Islam di Timur Tengah.

Kritik dan tuduhan yang dilontarkan oleh Kaum Muda tersebut, direspons dan diberikan umpan balik oleh Kaum Tua,

⁶⁰ Hamka menyebutkan bahwa mereka itulah yang membuka pikiran-pikiran baru menurut jalan Ibnu Taimiyah dan Ibnu al-Qaiyyim di Minangkabau. Hamka, *Muhammadiyah di Minangkabau*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1974, hal. 8-9.

⁶¹ Hamka mencatat masalah-masalah yang diperdebatkan itu adalah: 1) ushali, 2) kenduri dirumah kematian, 3)mentalkinkan mayat, 4) membaca berzanji dengan berdiri, 5) larangan memakai pakain barat/tasyabuh, 6) menambah/menempel shalat jumaat dengan shalat zuhur, 7)wajib rukyah dan haram hisab, 8)menggantikan shalat orang yang telah meninggal dunia, 9) harus taklid tidak boleh jtijihad, 10) masalah bid'ah, 11) perbuatan cindur buta, 12) adat bermalam, 13) nusyuz dan yang berhubungan dengan syariat dan ibadah, 14)mengeramatkan kuburan dan menziarahinya, 15) memakai kaifiyat dalam zikir, 16)merabithahkan guru, 17) hokum waris adat. Hamka, *Ayahku*,..hal.102-104., lihat juga Burhanuddin Daya, *Sumatere Thawalib dalam Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam di Sumatera Barat*, Disertasi pada Institut Agama Islam Negeri Yogyakarta tahun 1988, hal. 118.

⁶² Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar Pembaharuan Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998, cet. Ke-4, hal. 17

M. Sanusi Latif menyebutnya dengan reaksi dari Kaum Tua.⁶³ Di antara kelompok Kau Tua yang memberikan respons adalah Syeikh Muhammad Sa'ad al-Khalidi Mungka Payakumbuh (1859-1922), Syeikh Muhammad Dalil Bayang (1864-1923), Syeikh Muhammad Khatib 'Ali Padang (1863-1936), Syeikh Sulaiman Arrasuli al-Khalidi Candung (1871-1970), Syeikh Muhammad Jamil Jaho (1875-1940), Syeikh 'Abbas Qadhi Ladang Laweh (1867-1952).

Pada penjelasan di atas terdapat dua istilah yaitu Kaum Muda dan Kaum Tua. Berikut penjelasan asal-usul istilah Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau. Sebelum membicarakan apa itu istilah Kaum Tua, perlu diketahui bahwa sebelumnya pada tahun 1905 atau permulaan abad ke 20, M. Sanusi Latif⁶⁴ menyebutkan bahwa telah timbul gerakan di kota Padang dari kalangan orang Darek⁶⁵ di bawah pimpinan Datuak Sutan Maharajo,⁶⁶ gerakan yang dilakukannya adalah memurnikan adat Minangkabau dari pengaruh adat Aceh yang di pakai oleh regen dan bangsawan di Padang, lebih lanjut M. Sanusi Latif menjelaskan bahwa dalam rangka mencapai tujuannya Datuak Sutan Maharajo mempengaruhi Belanda agar Belanda menarik perhatiannya pada regen dan bangsawan di Padang. Atas dasar hal itulah, ia menamakannya dengan kelompok Kaum Muda dan menamai regen dan bangsawan dipandang tersebut dengan sebutan Kaum Tua.

⁶³M. Sanusi Latif, *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau*, Disertasi pada SPS Institut Agama Islam Negeri Jakarta, hal. 412

⁶⁴ M. Sanusi Latif, *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau*, *Disertasi* Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, hal.127-129

⁶⁵ Istilah darek di Minangkabau di tujukan kepada tiga kabupaten yaitu Tanah Datar, Agam dan Lima Puluh Kota.

⁶⁶Pelopop surat kabar tahun 1894 dan menerbitkan Pelita Kecil

Sedangkan pembaharuan dalam bidang agama di Minangkabau mulai muncul ke permukaan, ketika kelompok pembaharuan ini ingin memurnikan ajaran Islam. Menurut mereka ajaran Islam telah ternoda oleh berbagai bid'ah, khurafat dan takhayul, baik hal tersebut berasal dari kepercayaan, kebudayaan Minangkabau, maupun yang berasal dari negeri-negeri yang dilalui oleh agama Islam seperti Persia dan India. Dengan adanya gerakan pembaharuan tersebut M. Sanusi Latif menyebutkan bahwa di pihak lain ada ulama yang tersinggung dengan gerakan tersebut, karena beberapa amalan-amalan mereka dicela oleh kelompok pembaharuan tersebut. Disebutkan bahwa amaliah-amaliah yang mereka lakukan dianggap tidak berasal dari ajaran Rasulullah SAW atau bid'ah.⁶⁷Oleh karenanya mereka bangkit untuk menentang tuduhan dari kelompok pembaharu tersebut dan memberikan dalil-dalil argumentatif untuk menunjukkan bahwa amal-amalan yang dipraktikkan memiliki dalil Al-Qur'an dan hadis.

Istilah kaum Muda awalnya digunakan oleh Datuk Sutan Maharajo⁶⁸ dan teman-temannya, karena mereka beranggapan gerakannya sama sifatnya dengan gerakan kaum Muda di Turki yang berjuang melawan kekuasaan Sultan Abdul Hamid di Turki. Sebutan Kaum Tua disematkannya pada kaum bangsawan Padang yang menjadi lawan mereka. Dari penjelasan tersebut, jelaslah bahwa sebutan Kaum Muda dan Kaum Tua awalnya digunakan oleh kelompok adat yang dimotori oleh Datuk Sutan Maharajo dalam rangka membersihkan adat Minangkabau dari pengaruh adat Aceh yang diterapkan oleh regen dan bangsawan khususnya di Kota Padang.

⁶⁷ M. Sanusi Latif, *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau...* hal. 130

⁶⁸ Penulis belum memperoleh informasi tentang lahir dan wafatnya

Istilah kaum Muda dan Kaum Tua di kalangan agama, seperti yang dikatakan oleh M. Sanusi Latif, juga disematkan oleh Datuak Sutan Maharajo. Diketahui bahwa Datuak Sutan Maharajo bersahabat karib dengan Haji Abdullah Ahmad pimpinan gerakan pembaharuan dari kalangan ulama yang tinggal di kota Padang. Dalam rangka memberikan dorongan kepada Haji Abdullah Ahmad, Datuak Sutan Maharajo menulis sebuah artikel dalam surat kabar tentang gerakan pembaharuan dan menyebutkan ulama yang tergabung dalam gerakan pembaharuan ke dalam kelompok ulama Kaum Muda. Sebutan ini dibandingkannya dengan gerakan Kaum Muda di Turki yang dipimpin oleh Anwar Pasya yang telah mengguncang sendi-sendi kekolutan di Turki tersebut.⁶⁹ Dalam surat kabar tersebut diperkenalkannya adalah Haji Abdullah Ahmad sebagai penggerak Kaum Muda. Tulisan pada surat kabar tersebut dipublikasikan pada tahun 1907, sehingga terkenallah Haji Abdullah Ahmad dan Kaum Mudanya ke seantero Minangkabau. Sebaliknya istilah Kaum Tua disematkan kepada ulama Tradisional yang menjadi sasaran kritik Haji Abdullah Ahmad dkk. Dengan demikian jelaslah bahwa istilah Kaum Muda dan Kaum Tua di Minangkabau bukanlah berasal dari para ulama, melainkan dari kaum adat yaitu Datuak Sutan Maharajo. Selain istilah Kaum Tua, istilah Kaum Kuno dan Kaum Kolot juga disematkan kepada ulama-ulama tradisional.

Ulama-ulama Kaum Tua di Minangkabau sejatinya adalah ulama yang berpegang teguh pada akidah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah* (Abu al-Hasan Musa al-Asy 'Ari (w. 323 H) - Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H), mazhab Syafi'i dalam bidang fiqh, dan dalam bidang tasawuf mengikuti tasawuf al-Ghazali dan Junaid al-Baghdâdî. Di samping itu ulama Kaum Tua membenarkan

⁶⁹ M. Sanusi, Gerakan Kaum Tua di Minangkabau ...hal. 130-131

aliran-aliran tarekat⁷⁰ yang *mu'tabarah*, kendatipun tidak mengamalkan semua tarekat tersebut. M. Sanusi Latif menyebut yang demikian dengan prinsip utama Kaum Tua.⁷¹ Di samping itu M. Sanusi Latif menambahkan prinsip utama Kaum Tua juga adalah mereka tetap mempertahankan tradisi, adat istiadat yang telah melekat dalam berbagai amalan keagamaan yang bagi Kaum Muda hal tersebut adalah *bid'ah*.

M. Sanusi Latif menambahkan selain prinsip utama tersebut di atas ada beberapa prinsip lain yang melekat pada Kaum Tua yaitu mengenai ijtihad, *ittiba'* dan *taqlid*. Mereka berpendapat bahwa pintu ijtihad sudah tertutup, kedua mengenai pemahaman *bid'ah*. Kaum Tua berpendapat bahwa *bid'ah* terbagi dua yaitu *bid'ah syar'iyah* dan *bid'ah lughawiyah*.⁷² *Bid'ah syari'iyah* yaitu mengada-ada amalan yang tidak ada sangkutnya pada Al-Qur'an dan Sunnah, hukumnya sudah jelas haram. Kedua *bid'ah lughawiyah* yaitu mengadakan suatu yang baru dan hukumnya mungkin wajib, sunnat, makruh, dan bahkan haram. Berkenaan dengan *rabithah* dan *ushali* Kaum Tua seperti yang disebutkan oleh M. Sanusi Latif menganggapnya sebagai *bid'ah lughawiyah* karena hal yang dituduhkan *bid'ah dhalalah* (haram) bagi Kaum Muda kepada Kaum Tua semuanya ada sangkutannya pada Al-Qur'an dan Hadist. Dengan demikian semua amalan-amalan Kaum Tua yang di *bid'ahkan* oleh kelompok Kaum Muda adalah sah dan mengikuti sunnah.

⁷⁰ Jumlah tarekat al-Mu'tabarah di Indonesia tercatat 44 tarekat yang tergabung ke dalam organisasi Jatman

⁷¹ M.Sanus Latif Gerakan Kaum Tua di Minangkabau... hal.135. prinsip utama ini juga tercatat dalam Majalah Soearti, nomor 7 tahun I, 1937. Majalah Soearti adalah majalah yang dikelola oleh PERTI.

⁷²Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Aqwâl al-Wâsithah fî al-Dzîkr wa al-Râbithah*, Bukittinggi: Matba'ah al-Islâmiyah Fort De Kock, 1343H/1925M, hal. 4-10.

Dalam disertasinya M. Sanusi Latif menyebutkan bahwa Kaum Tua terbagi pada tiga angkatan yaitu angkatan pertama dalam jangka waktu 1907-1928, angkatan kedua rentang waktu 1928-1950, dan angkatan ketiga muncul setelah tahun 1950.⁷³ Ulama-lama Kaum Tua pada angkatan pertama adalah mereka yang aktif dalam berdebat dengan Kaum Muda, mereka itu adalah 1) Syeikh Sa'ad ibn Tinta' (1857-1923) di Mungka 50 Kota beliau pendiri dan ketua Ittihad Ulama Sumatera (1921-1923), 2) Syeikh Sulaiman Arrasuli (1871-1970) pendiri Madrasah Tarbiyah Islamiyah Candung dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), 3) Syeikh Khatib Ali (1871-1970) Sungai Pagu Muaro Labuah, 4) Syeikh Muhammad Dalil (1864-1923) Bayang Painan, 5) Syeikh Abbas Qadhi (1863-1949) ladang lawas Bukittinggi pendiri Arabiyah School, 6) Syeikh Arifin al-Arsyadi (w.1938) Batu Hampa 50 Kota, 7) Syeikh Abdul Wahid (w.1369 H) Tabek Godang 50 Kota pendiri MTI Tabek Godang, 8) Syeikh Muhammad Jamil Jaho (1875-1940) pendiri MTI Jaho Tanah Datar, 9) Syeikh Muhammad Sa'id Bonjol (w.1978) Pasaman.

Sedangkan angkatan pertama dari Kaum Muda adalah 1) Syeikh Muhammad Jamil Jambek (1862-1947) Bukittinggi, 2) Syeikh Thaib Umar (1874-1920) di Sungayangs Batusangkar pendiri Madrasah School, 3) DR H. Abdul Karim Amrullah (1879-1949) Sungai Batang Maninjau pendiri Thawalib Padang Panjang, 4) DR. H. Abdullah Ahmad (1878-1933) Padang pendiri Adabiyah Padang, 5) H. Daud Rasyidi (1880-1948) Balingka Bukittinggi, 6) Syeikh Ibrahim Musa (1882-1963) Parabek Bukittinggi pendiri Thawalib Parabek, 7) Abbas Abdullah (1883-1957) Padang Japang 50 Kota. 8) Zainuddin Labay el-Yunusi (1890-1924) pendiri Madrasah Diniyyah School tahun 1915.

⁷³ M.Sanusi Latif ,Gerakan Kaum Tua di Minangkabau... hal. 154-163.

Para tokoh kedua kelompok generasi pertama ini aktif melakukan berbagai muzakarah, paling tidak tercatat ada beberapa kali terjadi muzakarah terbuka yang mempertemukan ulama-ulama kedua kelompok tersebut. Muzakarah tersebut yaitu, *Pertama*, muzakarah yang di adakan di Bukik Sianok pada tahun 1905. *Kedua*, muzakarah yang dilaksanakan di Bukik Surungan Padang Panjang. *Ketiga* muzakarah yang dilaksanakan di Padang pada tanggal 15 Juli 1919. *Keempat* Muzakarah di Masjid Bonjo Alam IV Angkek pada bulan Jumadil Akhir tahun 1334 H, mempertemukan tokoh utama kedua kelompok ulama tersebut, dari kalangan Kaum Tua diwakili oleh Syeikh Muhammad Sa'id al-Khalid Munkar Payakumbuh dan Syiekh Sulaiman Arrasuli yang dengan gigih dan gagahnya mempertahankan tarekat Naqsyabandiyah dari serangan Kaum Muda yang di wakili oleh Syeikh Muhammad Jamil Jambek Bukittinggi, Doktor Haji Abdul Karim Amrullah Sungai Batang Maninjau.⁷⁴ Kedua kelompok saling mempertahankan argumen masing-masing terkait topik yang diangkat dalam muzakarah tersebut.

Kelima, muzakarah yang menjadi saksi sejarah juga antara perdebatan Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau adalah muzakarah yang dilaksanakan di Masjid Jami' Pasia pada petang Senin tanggal 10 Muharram 1342H.⁷⁵ Dalam muzakarah tersebut

⁷⁴ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Tabligh Al-Amânah Fi Izâlat Al-Khurâfât Wa Al-Shubhah* Bukittinggi: Nusantara, 1954, 42

⁷⁵ Untuk informasi lebih lanjut baca Schrieke, BJO. Bijdrage tot de Bibliografic van de huidige gods dienstige beweging ter Sumatra's Westkust. Diterjemahkan oleh Soegarda Poerbakawatja, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi*, Jakarta: Bhratara, 1973, hal. 81-82, Muhammad Khatib, *'Ali, Risâlah al-maw'izah wa al-Tadzkirah*, Padang: t. t., 1919. Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 240. Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Tabligh al-amânah fi izâlat al-khurâfât wa al-shubhah* Bukittinggi: Nusantara, 1954, 42. Apria Puta, *Naskah Catatan Haji Rasul: Dinamikia Intelektual Kaum Muda di Munangkabau Awal Abad XX*, Tangerang Selatan: Lembaga Studi Islam Progresif (LSIP), hal.44

yang terlibat dalam perdebatan hebat adalah Syeikh Sulaiman Arrasuli dengan Syeikh Jalaluddin dan Syeikh Muhammad Jamil Jambek dari perwakilan Kaum Muda. Materi-materi yang dibahas pada muzakarah tersebut seputar tarekat khususnya tarekat Naqsabandiyah, kenduri kematian, melafalkan niat, dan masalah *furu'iyah* lainnya.

Setelah generasi pertama Kaum Tua dan Kaum Muda yang begitu aktif dalam melaksanakan berbagai muzakarah terkait dengan berbagai hal termasuk dalamnya masalah tarekat menjadi pembicaraan yang paling alot dan sengit. Berikutnya adalah generasi kedua dari kedua kelompok yang juga aktif dalam bermuzakarah terkait hal-hal yang *khilafiyah* atau bisa disebut juga dengan melanjutkan tradisi muzakarah yang telah dilakukan oleh generasi pertama kedua kelompok tersebut. Ulama Kaum Tua angkatan kedua adalah 1) H. Sultha'in Dt. Rajo Dubalang (l.1906) Bayur Maninjau, 2) H. Sirajuddin Abbas (1903-1980) beliau adalah anak dari Syeikh Abbas Qadhi , 3) H. Rusli Abdul Wahid (l.1908) Tabek Godang, 4) H. Mansur Dt. Nagari Basa (l.1908), 5) H. Umar Bakri (l.1912) Pariangan Tanah Datar, 5) Hj Syamsiyah Abbas (l.1905) Bangkaweh Bukittinggi pendiri Madrasah Tarbiyah Islamiyah khusus perempuan, 6) H. Jalaluddin (w.1982) Koto Baru Tigo Maninjau. Sedangkan ulama Kaum Muda angkatan kedua adalah 1) Angku Mudo Abdul Hamid Hakim (1893-1959) Sumpur Malalo, 2) Rangkayo Rahmah el-Yunusiah (1900-1969) pendiri Madrasah Diniyah Putri Padang Panjang tahun 1923, 3) A.R Sutan Mansur (1895-1985) Sungai Batang Maninjau, 4) H. Jalaluddin Thaib (w. 1960) Balingga Bukittinggi, 5) Dt. Palimo Kayo (1905-1986) Balingka Bukittinggi.⁷⁶

⁷⁶ M.Sanusi Latif ,Gerakan Kaum Tua di Minangkabau... hal. 154-163.

Tradisi muzakarah dan perdebatan antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau masih berlanjut pada generasi ketiga. Ulama Kaum Tua angkatan ketiga adalah 1) H. Ma'ana Hasnuti (l. 1926) Gantung Ciri Solok, 2) H. Izzuddi Marzuki LAL (l. 1920) Panampuang, Agam, 3) Anas Yamin (l.1930) Padang Gantiang, 4) Mawardi Wali (l.1929) Jaho Tanah Datar, 5) Syofyan Siraj (l.1925) anak Sirajuddin Abbas Ladang Laweh Bukittinggi, 6) Baharuddin Rusli anak Syeikh Sulaiman Arrasuli, 7) Munir Rusli (l. 1924) Canduang Agam, 8) Kammaruttaman (l.1925) Koto Nan Ampek Payakumbuh, 9) H.M Anwar Sutan Amiruddin (l. 1921) Koto baru Maninjau, 10) dan Tuangku Ismail (l.1926) Koto Tuo Ampek Angkek. Sedangkan angkatan ketiga Kaum Muda antara lain mereka adalah 1) H. Mawardi Muhammad (l.1908), 2) H. Haroen'l Ma'ali (w. 1987), 3) Hasan Ahmad, 4) H. Idris Manaf, 5) H. Amir Ali, 6) H. Baharuddin Syarif.

Dari ketiga generasi tersebut, maka H. Abdul Karim Amrullah dan Syeikh Sulaiman Arrasuli merupakan generasi angkatan pertama yang aktif keduanya dalam perdebatan seputar tarekat, amalan qunut, tahlil, dan lain sebagainya yang menjadi topik perdebatan antara kedua kelompok tersebut. Sedangkan Abdul Lathif Syakur tidak ditemukan di antara tiga generasi tersebut dan atau M. Sanusi Latif juga tidak menggolongkannya pada salah satu kelompok tersebut. Namun demikian dalam catatan Ahmad Taufik Hidayat dkk., disebutkan bahwa Abdul Lathif Syakur sering dibesarkan oleh golongan ulama Kaum Muda, walaupun demikian kata Ahmad Taufik Hidayat, Abdul Lathif Syakur sendiri tidak pernah mengakuinya secara eksplisit.⁷⁷ Artinya posisi Abdul Lathif Syakur di antara Kaum Tua dan Kaum Muda

⁷⁷Ahmad Taufik Hidayat, dkk, *Laporan Penelitian Tafsir Sosial Ayat-ayat al-Qur'an Naskah Syekh Abdul Latif Syakur*, Puslit LPPM IAIN Imam Bonjol Padang, 2014, hal.53.

atau berada di poros tengah, sikapnya seperti ini juga dipengaruhi oleh karakternya yang tidak mau berpolemik, baginya mendakwahkan substansi Islam lebih diminatinya.

Demikianlah gambaran Minangkabau pada awal abad ke-20, yang sarat akan dialektika yang diawali oleh kelompok adat yang berusaha memurnikan adat dari pengaruh adat dari luar Minangkabau, dan yang kedua merupakan polemik yang terjadi antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau, perdebatannya seputar amalan orang-orang tarekat, baca qunut, berushalli dan lain sebagainya yang dianggap bid'ah, takhayul dan khurafat oleh kelompok modernis yang kemudian disebut dengan Kaum Muda. Semua perdebatan dan dialektika yang terjadi di Minangkabau pada awal abad 20 berimplikasi kepada karya-karya tulis pada masa itu, terutama karya dalam bidang keagamaan baik *fiqh*, maupun tafsir.

Selain kondisi Minangkabau pada awal-awal abad ke 20 berpengaruh besar atas perkembangan penulisan tafsir Al-Qur'an, hal yang sangat penting bagi pengembangan dan penulisan tafsir Al-Qur'an adalah pola pikir orang Minang itu sendiri. Minangkabau sebagai sebuah entitas kebudayaan memiliki pola dan landasan berpikir tersendiri, yang dengan pola pikir itu membuat masyarakat Minangkabau mampu berpikir dengan stabil. Pola pikir masyarakat Minangkabau seperti yang dikatakan oleh Febri Yulika paling tidak dilandaskan pada empat pembagian,⁷⁸ yaitu:

Pertama, berpikir yang berlandaskan alur dan patut, yaitu pola pikir yang sesuai dengan prosedur atau tata cara yang berlaku dalam kehidupan masyarakat. Pola pikir seperti ini tercermin dalam pepatah petiti orang Minang "*ba janjang naik*

⁷⁸Febri Yulika, *Epietnologi Minangkabau*, ... hal. 36-45

*batanggo turun, mangaji dari alif babilang dari aso*⁷⁹ artinya adalah berjenjang naik, bertangga turun, mangaji mulai dari alif, berbilang mulai dari satu. Pepatah tersebut menggambarkan pola pikir alua (alur). Sedangkan pola pikir patut tergambar dalam adagium "*kabau mangowek, jawi malanguah, kambing mambebek, murai bakicau, alang bakulik*."⁸⁰ Artinya kerbau mengowek, sapi melenguh, kambing membebek, murai berkicau, dan elang berkelit.

Kedua, berpikir berdasarkan *anggo jo tango*. *Anggo jo tango* artinya adalah berdasarkan anggaran dasar dan anggaran rumah tangga, artinya sesuai dengan peraturan yang berlaku. Hal ini sesuai dengan pepatah Minang "*biduak didayuang manantang ombak, layer takambang mahadang angin, nagkodo ingek dikedudi, padoman usah dilupakan*" artinya perahu didayung menentang ombak, layar dikembang menghadang angin, nahkoda ingat kemudi, pedoman jangan dilupakan.

Ketiga, berlandaskan pada *raso jo pareso*. *Raso* adalah gambaran perasaan dan *pareso* adalah gambaran dari malu, takut, senang dan bahagia. Artinya dalam berpikir orang Minangkabau selalu menimbanginya berdasarkan *raso* yang melambangkan nilai budi yang dimiliki oleh seseorang, tentunya berbeda bagi setiap orang. *Raso* dan *pareso* sejatinya menggambarkan dua hal yaitu hati dan akal. Inilah yang termaktub dalam pepatah orang Minang "*raso dibawo naik, pareso dibawo turun*".

⁷⁹Idrus Hakimy, *1000 Petatah Petitih Mamang Bidal Pantun Gurindam Bidang Sosial Budaya Ekonomi, Politik, Hankam, dan Agama di Minangkabau*, Bandung: Remadja Rosdakarya 1988, hal. 114.

⁸⁰ Madjo-Indo A.B, *Kato Pusako; Pepatah, Petitih, Mamang, Pantun, Ajran dan Filasat Minangkabau*, Jakarta: Majelis Pembina Adat Alam Minangkabau & PT Rora Karya, 1999, hal. 8.

Keempat, berdasarkan musyawarah dan mufakat. Pola pikir ini secara konsisten diterapkan oleh masyarakat Minangkabau terutama dalam memutuskan sesuatu. *Bulek aie dek pambuluah, bulek kato dek mufakat*,⁸¹ artinya bulat air oleh pembuluh, bulat kata oleh mufakat.

2. Kajian Al-Qur'an di Minangkabau

Mahmud Yunus dalam *Sejarah Islam di Minangkabau*⁸² menjelaskan bahwa kajian ataupun pengajian Al-Qur'an di Minangkabau, dimulai dari mempelajari huruf hijaiyah dan membaca Al-Qur'an. Pengajian tersebut dilaksanakan di Surau.⁸³ Surau di Minangkabau tidak hanya berfungsi sebagai tempat untuk mengkaji Al-Qur'an, namun juga berfungsi untuk belajar adat-istiadat Minangkabau dan kesenian Minangkabau lainnya seperti silat, randai dan lain sebagainya, di samping itu di Surau juga diajarkan bagaimana tata cara beribadah, membaca kitab-kitab kuning, dan termasuk mempelajari tafsir Al-Qur'an, yang pada masa itu dituturkan oleh guru yang mengajarkannya di Surau. Lebih lanjut Mahmud Yunus menjelaskan bahwa mempelajari kitab tafsir di

⁸¹M. Nasroen, *Dasar Filsafat Adat Minangkabau dan Kebudayaan Minangkabau*, Jakarta: Grafitri Press, cetakan kedua, 1971, hal. 52.

⁸² Mahmud Yunus, *Sejarah Islam di Minangkabau (Sumatera Barat)*, hal. 30

⁸³ Surau adalah sama dengan langgar pada daerah lain. Dalam system di Minangkabau surau merupakan kepunyaan suku yang berfungsi untuk pertemuan, berkumpul rapat dan tempat tidur anak laki-laki yang telah akil baligh dan orang tua yang telah uzur. Lihat Sidi Gazalba, *Masjid Pusat Ibadah dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Umminda, 1982, hal. 314-315. Dalam perspektif Dobbin seperti dikutip oleh Azyumardi Azra surau adalah rumah yang didiami oleh pemuda setelah akil baligh. Lihat Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*, Jakarta: Legos, 2000, hal. 130. Lihat juga Cristine Dobbin, *Kebangkitan Islam dalam Ekonomi Petani yang Sedang Berubah, Sumatera Tengah 1787-1847*, Jakarta: INIS, 1989, hal. 142. Baca juga Muhammad Furqan, *Surau dan Pesantren sebagai Lembaga Pengembang Masyarakat Islam di Indonesia (Kajian Perspektif Historis)*, *Jurnal al-Ijtima'iyyah: Media Kajian Pengembangan Masyarakat Isla*, ISSN 2654-5217 (p); 2461-0755 (e), Vol. 5, No. 1, Januari-Juni 2019:1-34.

Surau, dengan ketentuan apabila anak-anak yang belajar di Surau tersebut sudah paham dan mengerti dengan ilmu Nahwu dan Sharaf sebagai ilmu alat.

Proses belajar Al-Qur'an dan tafsirnya seperti dikatakan Mahmud Yunus di atas sudah dilakoni oleh masyarakat Minangkabau semenjak 1900 dan bahkan jauh sebelum tahun tersebut sudah dimulai, namun kata Mahmud Yunus dalam bukunya ia tidak bisa menjelaskan secara terperinci.

Begitulah gambaran umum, sekilas bagaimana proses mengaji dan mempelajari Al-Qur'an di Minangkabau. Selanjutnya penulis akan menjelaskan proses awal lahirnya terjemahan (*tarjamah*) dan tafsir Al-Qur'an di Minangkabau.

Penerjemahan dan penafsiran Al-Qur'an di Nusantara sudah jamak diketahui oleh penggiat tafsir di Nusantara. Syeikh Abdur Rauf al-Singkili (1035 H/1615 M -1105 H/1693 M)⁸⁴ merupakan ulama Nusantara -berasal dari Aceh- yang pertama melakukan pekerjaan menerjemahkan Al-Qur'an dan menafsirkannya, ini terbukti dengan karyanya yang monumental "*Turjumân al-Mustafid*" pada abad ke 17. Kendatipun sebelumnya ditemukan juga naskah tafsir surat al-Kahfi/18:9 yang tidak tertera penulisnya, naskah tersebut ditulis dengan tinta merah pada teks ayat dan tinta hitam pada terjemahan dan komentar dalam bahasa Melayu.⁸⁵ Robert M. Feener menambahkan bahwa karya tafsir tersebut banyak menukil tafsir al-Baghâwî (w.516/1122H) dan

⁸⁴ Nama lengkapnya 'abd al-Ra'ûf bin 'Alî al-Jâwî al-Fansûrî al-Sinkîlî, lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII akar Pemabharuan Islam Indonesia*, Depok: Kencana, cetakan ke3, 2018, hal. 239.

⁸⁵ Jajang A Rohmana, *Sejarah tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda*, Bandung: Mujahid Press, cetakan 2, 2017, hal.33

tafsir Khâzin (740 H/ 1340M).⁸⁶ Namun demikian pekerjaan menerjemahkan dan menafsirkan Al-Qur'an secara utuh dimulai dan dipelopori oleh Syeikh Abdur Rauf al-Singkili.

Sejarah mencatat bahwa tafsir Al-Qur'an di Minangkabau mulai muncul pada awal-awal abad ke 20, yang dimulai dengan aktivitas penerjemahan Al-Qur'an seperti yang dilakukan oleh Mahmud Yunus dengan judul *Tafsir al-Qur'an*.⁸⁷ Mahmud Yunus telah menerbitkan terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia dengan menggunakan tulisan Arab-Melayu sebanyak 3 juz, yang dipublikasikan pada tahun 1922, yang pada perjalanannya mendapat kritik dan penolakan dari ulama Nusantara. Alasannya, karena pekerjaan tersebut dianggap bid'ah dan tidak ada dasarnya dari Nabi SAW., sehingga pekerjaan tersebut menjadi haram untuk dilakukan. Mahmud Yunus menjelaskan pada mukadimah tafsirnya bahwa pada masa itu mayoritas ulama Islam mengatakan haram menerjemahkan Al-Qur'an, tetapi kata Mahmud Yunus, ia tidak menerima bantahan dari ulama terhadap usaha yang dilakukannya.⁸⁸ Kendatipun demikian Mahmud Yunus tetap melanjutkan usahanya itu untuk menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia sampai 30 juz setelah mendapat dukungan dari gurunya di Mesir.

⁸⁶ Robert M. Feener, "Southeast Asian Qur'anic Literature" dalam June Dammen McAullife (general Editor), *Encyclopedia of the Qur'an*, vol. 5, Leiden-Boston-Koln: Brill, 2001, hal. 98.

⁸⁷ Tafsir al-Qur'an adalah nama yang diberikan oleh Mahmud Yunus, karena ia pada dasarnya ingin menulis tafsir al-Qur'an. Tafsir al-Qur'an ini adalah al-Qur'an dan terjemahannya. Ini terbukti dengan naskah juz 3 tafsir al-Qur'an ini, yang pada dasarnya berisikan al-Qur'an dan terjemahan dengan menggunakan tulisan Arab-Melayu. Lihat Mahmud Yunus, *Tafsir al-Qur'an*, Mesir: Mathba'ah Bahnasî, t.th.

⁸⁸ Mahmud Yunus, *Tafsir Quran Karim*, Jakarta: PT. Hidakarya Agung, Cetakan ke-21, 1981, hal.iii

Pekerjaan menerjemahkan Al-Qur'an yang dipersoalkan oleh kelompok ulama yang tidak setuju dengan Mahmud Yunus tersebut perlu diperhatikan apa yang menyebabkan pekerjaan yang dilakukannya tersebut dilarang? Untuk menjawab pertanyaan ini perlu kiranya penulis jelaskan secara global tentang terjemah.

Terjamah dalam kajian ilmu Al-Qur'an terbagi pada terjamah harfiah dan terjamah tafsiriyah. Terjamah harfiah adalah menukikan (memindahkan) lafaz-lafaz dari suatu bahasa ke dalam ucapan-ucapan yang mirip bahasa lain dengan sedemikian rupa sehingga susunan dan tertib bahasa kedua sesuai dengan susunan dan tertib bahasa sempurna. Sedangkan terjamah tafsiriyah adalah menjelaskan makna kalam dengan bahasa yang lain tanpa terkait dengan tertib kata-kata bahasa asal atau memperhatikan susunan kalimatnya.⁸⁹

Dari kedua bentuk terjamah tersebut pekerjaan menerjemahkan Al-Qur'an secara harfiah merupakan pekerjaan yang dilarang dan dihukum haram oleh para ulama. Alasannya, karena Al-Qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Rasulullah SAW sebagai mukjizat, baik lafaz-lafaznya maupun makna-maknanya, serta beribadah membacanya. Tidaklah dikatakan oleh seorang manusia bahwa sesungguhnya kalimat dari Al-Qur'an apabila diterjemahkan bahwa sesungguhnya terjemahan itu adalah kalam Allah, karena Allah tidak berbicara kecuali dengan ucapan bahasa Arab.⁹⁰

⁸⁹ Manna' al-Qatthân, *Mabâhith fi Ulûm al-Qur'ân*, hal. 307. Lihat juga Syeikh Muhammad Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi Ulûm al-Qur'ân*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1438 H/ 2017M, hal.465-467.

⁹⁰ Manna' al-Qatthân, *Mabâhith fi Ulûm al-Qur'ân*, hal. 307-308.

Silang pendapat ulama terkait pekerjaan Mahmud Yunus dalam menerjemahkan Al-Qur'an hal yang wajar, karena di kalangan ulama terdapat perbedaan mengenai kebolehan menerjemahkan Al-Qur'an ke bahasa selain bahasa Arab. Muhammad Husnain Makhluf an-'Aduwî menulis kitab yang berjudul *Risâlah fi Hukmi Tarjamah al-Qu'ân wa Qirâtihi wa Kitâbatih bi Ghair al-Lughah al-'Arabiyah*.⁹¹ Dalam kitab tersebut disebutkan bahwa menerjemahkan Al-Qur'an ke bahasa selain bahasa Arab adalah *mamnu''* (dilarang). Pelarangan menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa selain bahasa Arab dikhawatirkan mengurangi hak Allah ta'ala baik pada zat, sifat, maupun *af'al-Nya*, walaupun yang dimaksud dengannya makna Shahih. Kecuali boleh menerjemahkan Al-Qur'an dalam belajar karena darurat. Sungguhpun demikian kesepakatan ulama yang dijelaskan dalam kitab tersebut adalah terkait menerjemahkan Al-Qur'an secara harfiah. Sedangkan menerjemahkan Al-Qur'an secara tafsiriyah diperbolehkan dengan syarat menjelaskannya bukan menerjemahkannya.⁹² Artinya, pengharaman menerjemahkan Al-Qur'an hanya terletak pada wilayah terjemahan harfiah bukan tafsiriyah. Kebolehan menerjemahkan Al-Qur'an secara tafsiriyah seperti disebutkan di atas karena darurat untuk belajar. Di samping itu dengan perkembangan Islam di luar jazirah Arab termasuk ke Nusantara, maka kebutuhan terhadap terjemahan Al-Qur'an sangat mendesak. Karena hal tersebutlah Mahmud Yunus menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia.

⁹¹ Muhammad Husnain Makhluf an-'Aduwî, *Risâlah fi Hukmi Tarjamah al-Qu'ân wa Qirâtihi wa Kitâbatih bi Ghair al-Lughah al-'Arabiyah*, Mesir: Mathba'ah Mathar, 1343H/1925.

⁹² Muhammad Husnain Makhluf an-'Aduwî, *Risâlah fi Hukmi Tarjamah al-Qu'ân wa Qirâtihi wa Kitâbatih bi Ghair al-Lughah al-'Arabiyah*, Mesir: Mathba'ah Mathar, 1343H/1925. Hal. 42.

Howard dalam karyanya⁹³ menjelaskan bahwa Mahmud Yunus melanjutkan pekerjaan menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia dan bahkan terjemahan tersebut berevolusi menjadi tafsir, pekerjaan lanjutan tersebut dilakukannya setelah mendapat dukungan dari salah seorang dosen di Universitas al-Azhar Kairo Mesir.

Data yang ditulis oleh Howard tersebut tentang Mahmud Yunus yang mendapat dukungan dari salah satu dosen Azhar kurang tepat, karena Mahmud Yunus dalam mukadimah tafsirnya menjelaskan bahwa ia mendapat dukungan dalam menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia dari Syeikh Darul 'Ulum (Sekolah Tinggi Pemerintah Mesir untuk mengeluarkan guru-guru agama dan bahasa Arab). Dosennya tersebut mengatakan bahwa menerjemahkan Al-Qur'an itu hukumnya *mubah* (boleh) dan bahkan dianjurkan atau termasuk fardu kifayah, karena dengannya akan sampailah dakwah Islam kepada bangsa asing yang belum mengetahui bahasa Arab, bagaimana-kah menyampaikan kitabullah kepada bangsa asing jika Al-Qur'an tidak diterjemahkan ke dalam bahasanya.⁹⁴ Fatwa mubah dari dosennya tersebut kembali melecut semangat Mahmud Yunus untuk melanjutkan pekerjaan menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia.

⁹³ Howard M. Federspiel, *Kajian Alquran di Indonesia dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab, ...*, hal.34.

⁹⁴ Mahmud Yunus, *Tafsir Quran Karim*, Jakarta: PT. Hidakarya Agung, Cetakan ke-21, 1981, hal. iii. Mahmud Yunus belajar di Universitas al-Azhar selama satu tahun 1924-1925, setelah menyelesaikan pendidikan di al-Azhar dan mendapat syahadah 'alimiyah (titel alim dan syeikh) pada tahun 1925, maka ia melanjutkan pendidikannya pada Darul 'Ulum (Sekolah Tinggi Pemerintahan Mesir untuk mengeluarkan guru-guru agama dan bahasa Arab yang akan mengajar di sekolah-sekolah pemerintah. Untuk masuk ke Darul Ulum Mahmud Yunus mempersiapkan diri selama lebih kurang 5 bulan, dan akhirnya pada tahun 1926 ia diterima di Darul Ulum tersebut. Mahmud Yunus lulus dari Darul Umlum pada tahun 1930 dengan mendapat diploma guru (ijazah tadrīs).

Sejarah mencatat bahwa Mahmud Yunus merupakan orang pertama pada awal abad 20 yang menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia, baik di Minangkabau maupun di Nusantara secara umum walaupun baru sampai 3 juz yang telah dipublikasi dan bahkan jilid tiganya dicetak di Mesir.⁹⁵ Selain Mahmud Yunus yang menerjemahkan Al-Qur'an di Minangkabau adalah Abdul Lathif Syakur dengan judul *al-Qur'an al-Karim dan Terjemahan ke dalam Bahasa Indonesia* yang diterbitkan di Bukittinggi oleh *Matba'ah al-Islamiyah*, tanpa tahun terbit.⁹⁶ Terjemahan Al-Qur'an yang ditulis oleh Abdul Lathif Syakur dimulainya dari surat *al-Fâtiḥah* sampai selesai juz 1 surat al-Baqarah. Penulis tidak menemukan ada terjemahan lanjutan oleh Abdul Lathif Syakur, melainkan hanya terjemahan yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir yang ditulisnya. Penulis melihat pola terjemahan yang dilakukan oleh Abdul Lathif Syakur adalah dengan menulis teks Al-Qur'an terlebih dahulu, kemudian ditulis terjemahannya di bawah garis, maksudnya adalah pada satu halaman dibagi menjadi dua bagian, bagian atas untuk teks Al-Qur'an dan pada bagian bawah untuk terjemahannya.

Dua orang tersebutlah yang penulis temukan sebagai penerjemah Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia di Minangkabau, kemudian diikuti oleh ulama-ulama lainnya dengan menambahkan penafsiran atau dalam bentuk tafsir Al-Qur'an, seperti Haji Abdul Karim Amrullah dan Syeikh Sulaiman Arrasuli yang juga ikut dalam menerjemahkan Al-Qur'an dalam karya tafsir yang ditulisnya.

⁹⁵Mahmud Yunus, *Tafsir al-Qur'an juzuk yang ketiga*, Mesir: Bahsanî

⁹⁶ Abdul Lathif Syakur, *al-Qur'an al-Karim dan Terjemahan ke dalam Bahasa Indonesia* yang diterbitkan di Bukittinggi oleh matba'ah al-Islamiyah, tanpa tahun terbit.

Setelah fase terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia, berikutnya adalah fase penafsiran Al-Qur'an di Minangkabau baru dimulai, sebagai bentuk estafet dari mempelajari Al-Qur'an. Minangkabau tercatat melahirkan berbagai karya tafsir dengan berbagai model dan corak penafsirannya yang ditulis oleh ulama yang terafiliasi kepada kelompok Kaum Tua dan Kaum Muda. Berikut ini penulis akan menjelaskan tafsir-tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh ulama-ulama Minangkabau.

3. Tafsir Al-Qur'an di Minangkabau

Membicarakan tafsir Al-Qur'an di Minangkabau tentu tidak bisa dipisahkan dengan Nusantara secara umum. Artinya secara historis kajian tafsir Al-Qur'an di Indonesia juga mencakup wilayah Minangkabau. Sejarah telah mencatat bahwa Syeikh Abdur Rauf al-Singkili (1035 H/1615 M -1105 H/1693 M)⁹⁷ merupakan orang Nusantara pertama menulis kitab tafsir dengan judul *Turjumûn al-Mustafid*. Karya Syeikh Abdur Rauf al-Singki tersebut dikritik oleh C. Snouck Hurgronje, ia mengatakan bahwa karya tersebut merupakan terjemahan dari kitab *Baidhâwî*, namun demikian C. Snouck Hurgronje juga dikritik dan dibantah oleh peneliti Barat seperti A.H. Johns,⁹⁸ Peter G. Riddell, R. Michael Feneer dan peneliti Nusantara seperti Salman Harun, bahwa apa yang dikatakan Snouck itu keliru. Karena karya Syeikh Abdur Rauf al-Singkili tersebut merupakan penggabungan antara tafsir *Jalâlain* karya Jalâluddîn al-Mahallî dan Jalâlaluddîn al-Suyuthî,⁹⁹ dengan tafsir *Baidhawî*, dan bahkan juga termasuk di dalamnya

⁹⁷ Nama lengkapnya 'Abd al-Ra'ûf bin 'Alî al-Jâwî al-Fansûrî al-Sinkîlî, lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Depok: Kencana, cetakan ke3, 2018, hal. 239.

⁹⁸ A.H. Johns, *Islam in the Malay World: An Exploratory Survei with Some Reference to Qur'anic Exegesis* dalam Raphael Israeli and A.H Johns, *Islam in Asia*, Jarusalem: Magnes Press, 1984.

⁹⁹ Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyuthî, *Tafsîr al-Jalâlain*,

kontribusi dari kitab *tafsir Khazin Musammâ Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl* karya 'Alâ' al-Dîn Alî bin Muhammad al-Baghdâdî al-Ma'rûf bi al-Khazîn (724 H).¹⁰⁰ Pendapat seperti itu dikemukakan oleh Peter Riddel dan Salman Harun, keduanya berpendapat bahwa secara umum kitab *Turjumân al-mustafîd* merupakan terjemah dari *Tafsîr al-Jalâlain*, yang merujuk pada *Tafsîr al-Baydhâwî*, dan *Tafsîr al-Khâzin*, dan beberapa kitab tafsir lainnya.¹⁰¹ Dengan demikian sangat layak karya tersebut layak disebut dengan tafsir Al-Qur'an.

Setelah Syeikh Abdur Rauf al-Singkili, pada abad ke 19 tercatat Syeikh An-Nawawi al-Bantani (1230 H/1813 M-1314 H/1897 M)¹⁰² sebagai penulis tafsir Al-Qur'an dari kalangan ulama Nusantara dengan karyanya *Marah Labib*, kitabnya ini diterbitkan di Makkah sekitar tahun 1880 M.¹⁰³ Jika Syeikh Abdur Rauf al-Singkili menulis tafsirnya menggunakan Arab-Melayu, Syeikh Nawawi al-Bantani menulisnya dengan menggunakan bahasa Arab. Dan Syeikh Nawawi al-Bantani tercatat sebagai orang Nusantara pertama yang menulis kitab tafsir dengan menggunakan bahasa Arab.

¹⁰⁰ 'Alâ' al-Dîn Alî bin Muhammad al-Baghdâdî al-Ma'rûf bi al-Khazîn, *Tafsîr Khazîn al-Musammâ Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*, Dâr al-Fikr

¹⁰¹ Salman Harun, "Hakekat *Tafsir Tarjuman al-Mustafid* Karya Syekh Abdurrauf Singkel" (Disertasi--IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1988), 44 dan 281.

¹⁰² Syeikh Nawawi al-Bantani mempunyai nama asli Nawawi bin Umar bin 'Arabi. Ia lahir di desa Tanara, Tirtayasa, Serang, Banten (sekarang propinsi yang pisah dari Jawa Barat) pada tahun 1230 H/1813 M. Beliau wafat pada hari Kamis 25 Syawal 1314 H/1897 M di Syi'ib Ali, Mekkah dalam usia 84 tahun. Lihat Ghafur, M.H.A. *Majalah Hikayah*. Edisi 11 Rajab 1424 H./September 2003., hal. 119, dan lihat juga Ansor Bahary, Tafsir Nusantra: Studi Kritis terhadap Marah Labib Nawai al-Bantani, *Jurnal Ulul Albab* Volume 16, No.2 Tahun 2015.

¹⁰³ Rifa Roifa, Rosihon Anwar, Dadang Darmawan, Perkembangan Tafsir di Indonesia (pra kemerdekaan 1900-1945), *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 2, 1 (Juni 2017): 21-36.

Satu abad berikutnya, tepatnya awal abad ke-20 mulailah bermunculan kitab-kitab tafsir di Nusantara, termasuk juga di Minangkabau. Sejumlah ulama di Minangkabau menjadi pemeran utama atas keberlangsungan penulisan tafsir Al-Qur'an, bahkan sebagian ulama tersebut menjadi garda terdepan dalam gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Minangkabau, seperti Haji Abdul Karim Amrullah, yang mendobrak kejumudan umat Islam Minangkabau, sehingga ulama terbelah menjadi dua kelompok yaitu Kaum Tua dan Kaum Muda, seperti yang telah digambarkan sebelumnya.

Penulis menemukan beberapa kitab tafsir yang di tulis oleh ulama-ulama Minangkabau seperti Haji Abdul Karim Amrullah, Syeikh Sulaiman Arrasuli, Mahmud Yunus, Djalaluddin Thaib, Abdul Lathif Syakur, Zainuddin Hamidy dan Fachruddi HS, Hamka, Buya A. Malik Ahmad, dan H. Oemar Bakry.

a. Tafsir al-Burhân karya Haji Abdul Karim Amrullah

Pekerjaan menafsirkan Al-Qur'an pada awal-awal abad ke 20 di Minangkabau, lebih cenderung pada menafsirkan Al-Qur'an per juz atau per surat.¹⁰⁴ Secara umum di Indonesia banyak ditemukan tafsir *Al-Qur'an Juz 'Amma*, seperti *tafsir al-Hidayah Tafsir Juz 'Amma* karya A. Hassan,¹⁰⁵ *Tafsir Juz 'Amma* karya Adnan Lubis,¹⁰⁶ *Tafsir al-Qur'anul Karim: Djuz 'Amma* karya Zubeir Usman,¹⁰⁷ *Tafsir Juz 'Amma dalam bahasa Indonesia* karya Iskandar Idris,¹⁰⁸ dan *tafsir Juz 'Amma* karya Musthafa Baisa.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia dar Hermeneutik hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 66-68., dan lihat juga Haward M.Federspiel, *Kajian al-Quran di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 129.

¹⁰⁵Tafsir ini diterbitkan oleh Al-Ma'arif tahun 1930 di Bandung

¹⁰⁶ Kitab ini ditebitkan di Medang: Islamiyah, 1954

¹⁰⁷ Karya Zuber Hasan Ini diterbitkan di Jakarta: Wijaya, 1955

¹⁰⁸ Tafsir ini di terbitkan di Bandung: al-Ma'arif, 1958

Di Minangkabau juga ditemukan hal serupa yakni *tafsir al-Burhân*¹¹⁰ karya Doktor Haji Abdul Karim Amrullah yang diterbitkan pada tahun 1927. Tafsir ini berisikan tafsiran surat *ad-Dhuhâ* sampai dengan surat *an-Nâs*, kitab ini merupakan salah satu fokus kajian penulis dalam disertasi ini dan tafsir *Risâlah al-Qaul al-Bayân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli. Kedua kitab tafsir tersebut ditulis dengan tulisan Arab-Melayu dengan menggunakan bahasa Indonesia. (penjelasan lebih lanjut pada bab berikutnya).

Karya Haji Abdul Karim Amrullah ini merupakan karya tafsir pertama yang penulis temukan secara publikasi di Minangkabau, artinya dengan kehadiran karya ini, terbantahlah orang yang mengatakan bahwa Mahmud Yunus merupakan orang yang pertama menulis tafsir di awal abad ke 20 di Minangkabau. Dalam catatan penulis Mahmud Yunus merupakan orang ketiga dalam urutan penulis tafsir di Minangkabau setelah Haji Abdul Karim Amrullah dan Syeikh Sulaiman Arrasuli. Dan merupakan orang pertama di Minangkabau yang melakukan terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia yang dipublikasikannya pada tahun 1922.

b. Tafsir Risalâh al-Qaul al-Bayân karya Syeikh Sulaiman Arrasuli

Dua tahun setelah terbitnya tafsir *al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, Syeikh Sulaiman Arrasuli menerbitkan tafsir *Risalâh al-Qaul al-Bayân* yang diterbitkan pada 1929.¹¹¹ Tafsir ini merupakan tafsir *Juz 'Ammâ*, kehadiran tafsir ini menegaskan apa yang dikatakan oleh Islah dan Howard bahwa

¹⁰⁹ Diterbitkan di Surabaya: Usaha Keluarga, 1960

¹¹⁰Haji Abdul Karim Amarullah *al-Burhân*, Bukittinggi: Dar Fikri Baru For De Kock, 1927.

¹¹¹Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risalâh al-Qaul al-Bayân fî tafsîr al-Qur'â*, Bukittinggi: Fort de Kock, 1929.

pada awal abad ke 20 kecenderungan penulisan tafsir adalah per juz dan per surat.¹¹²

Syeikh Sulaiman Arrasuli memulai tafsirnya dengan menjelaskan tafsir surat *al-Fâtihah*, setelah itu baru memulai menafsirkan qur'an juz 'amma yang dimulai dari Surat *al-Nabâ'* sampai surat *an-Nâs*, tafsir ini juga menjadi pokok kajian penulis dalam disertasi ini. Sebagaimana tafsir *al-Burhân*, tafsir *Risalâh al-Qaul al-Bayân* ini juga ditulis dengan menggunakan bahasa Indonesia dengan tulisan Arab-Melayu.

Keberadaan tafsir ini sejatinya mengisi ruang kosong akan karya tafsir Al-Qur'an di Minangkabau yang telah dimulai penulisan dan publikasinya. Kendatipun tafsir karya Syeikh Sulaiman Arrasuli ini secara penulisan dengan karya Haji Abdul Karim Amrullah sama-sama selesai dikerjakan penulisannya pada tahun yang sama yaitu tahun 1925, yang membedakan hanyalah tanggal penyelesaian dan tahun publikasi. Tafsir *al-Burhân* selesai di tulis oleh Haji Abdul Karim Amrullah pada tanggal 10 Ramadhan 1343 H/ tanggal 4-4-1925 M,¹¹³ dan di publikasi pada tahun 1927, sedangkan tafsir *Risalâh al-Qaul al-Bayân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli selesai pada tanggal 18 Ramadhan 1343H/ 12-4-1925,¹¹⁴ dan dipublikasi pada tahun 1929.

Penulis melihat bahwa publikasi tafsir *Risalâh al-Qaul al-Bayân* di samping pemenuhan permintaan masyarakat juga seba-

¹¹²Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia dar Hermeneutik hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 66-68., dan lihat juga Haward M.Federspiel, *Kajian al-Quran di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 129.

¹¹³ Haji Abdul Karim Amarullah *al-Burhân*, Bukittinggi: Dar Fikri Baru For De Kock, 1927

¹¹⁴Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risalâh al-Qaul al-Bayân fî tafsîr al-Qur'â*, Bukittinggi: Fort de Kock, 1929.

gai estafet tafsir Al-Qur'an di Minangkabau. Setelah Syeikh Sulaiman Arrasuli mempublikasikan tafsirnya *Risalâh al-Qaul al-Bayân*, terjadi kekosongan publikasi karya tafsir selama lebih kurang sembilan tahun. Sembilan tahun berikutnya, tepatnya pada tahun 1938 Mahmud Yunus mempublikasikan karya tafsirnya yang diberi judul *Tafsir Qur'an Karim*. Karya Muhammad Yunus ini merupakan urutan berikutnya dari deretan karya tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh ulama Minangkabau.

c. Tafsir Qur'an Karim karya Mahmud Yunus

Penulisan tafsir Al-Qur'an di Minangkabau berikutnya adalah Mahmud Yunus dengan judul *Tafsir Qur'an Karim*.¹¹⁵ Karyanya ini terdiri dari satu jilid yang dimulainya dengan mukadimah, setelah itu ia mulai menafsirkan Al-Qur'an yang diawali dengan menerjemahkannya ke dalam bahasa Indonesia, menggunakan tulisan Arab-Melayu yang kemudian dipublikasi juga dalam bahasa latin. Secara embriologi penulisan tafsir tersebut telah dimulai pada tahun 1922 dalam bentuk terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Tafsir al-Qur'an*.¹¹⁶

Jika diperhatikan sepintas judul terjemahan Al-Qur'an Mahmud Yunus, maka orang akan mengatakan karya tafsir pada hal hanya berisikan terjemahan Al-Qur'an, sehingga sangat wajar sebahagian penggiat tafsir di Nusantara mengatakan bahwa Mahmud Yunus merupakan orang pertama menulis tafsir pada awal abad ke 20 M, seperti yang dikatakan oleh Yunan Yusuf bahwa tafsir Al-Qur'an yang pertama muncul di abad ke 20 adalah tafsir

¹¹⁵ Mahmud Yunus, *Tafsir Quran Karim*, Jakarta: PT. Hidakarya Agung, Cetakan ke-21, 1981.

¹¹⁶ Data ini berbeda dengan yang dikatakan oleh Yunan Yusuf, ia mengatakan bahwa tafsir al-Qur'an yang pertama muncul di abad ke 20 adalah tafsir Qur'an Karim Bahasa Indonesia karya Mahmud Yunus, lihat M.Yunan Yusuf, Karakteristik Tafsir al-Qur'an di Indonesia Abad ke 20, Jurnal Ulumul Qur'an, Vol. 3, No.4.

Qur'an Karim Bahasa Indonesia karya Mahmud Yunus.¹¹⁷ Bahkan ia mengutip mukadimah tafsir Mahmud Yunus yang mengatakan bahwa ia memulai menulisnya pada tahun 1922. Namun hal berbeda disampaikan oleh Howard ketika ia mengatakan bahwa terjemahan Al-Qur'an yang dilakukan oleh Mahmud Yunus mendapat kritikan dari para ulama pada masa itu.¹¹⁸

Hal yang menarik penulis temukan dalam terjemahan Al-Qur'an -*Tafsir al-Qur'an*-nya Mahmud Yunus adalah keterangannya yang menyatakan bahwa pada juzuk yang keempat Insha Allah kita panjangkan tafsirnya dari pada juzuk yang dahulu.¹¹⁹ Artinya, benar secara embriologi Mahmud Yunus telah memulai menafsirkan Al-Qur'an pada tahun 1922. Namun demikian penulis memosisikannya pada urutan ketiga mufasir Minangkabau dengan merujuk pada tahun publikasi hasil lengkap karya Mahmud Yunus tersebut.

Setelah pekerjaan menerjemahkan Al-Qur'an stagnan pada tahun 1922, kemudian Mahmud Yunus melanjutkan pekerjaan tersebut pada tahun 1935. Pekerjaan lanjutan ini dilakukannya bukan hanya terfokus pada menerjemahkan Al-Qur'an namun ia sudah menyertakan tafsir Al-Qur'an terutama pada ayat-ayat yang terpenting. Mahmud Yunus menambahkan bahwa serba

¹¹⁷ lihat M.Yunan Yusuf, Karakteristik Tafsir al-Qur'an di Indonesia Abad ke 20, Jurnal Ulumul Qur'an, Vol. 3, No.4. . Tulisan Yunan Yusuf ini dikutip juga oleh beberapa penulis di antaranya M. Nurdin Zuhdi dalam *Pasaraya tafsir Indonesia*, hal. 66.

¹¹⁸Howard yang mengatakan bahwa pada Mahmud Yunus telah memulai menerjemahkan al-qur'an kedalam bahasa Indonesia pada tahun 1922 namun ia mendapat kritikan dari para ulama bahwa pekerjaan menerjemahkan al-Qur'am tersebut tidak boleh dilakukan dan bahkan sudah sampai pada menghukumi pekerjaan tersebut haram. Howard M. Federspiel, *Kajian Alquran di Indonesia dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, ..., hal.34.

¹¹⁹Mahmud Yunus, *Tafsir al-Qur'an*, Mesir: Mathba'ah Bahnasī, t.th. hal.4.

susah payah untuk menerbitkannya, karena tafsir itu berjuj-juj. Menurut keterangan perampungan penulisan tafsir ini dibantu oleh H.M.K Bakry.¹²⁰ Mahmud Yunus juga menyebutkan sendiri bahwa terjemahan juz 7 sampai dengan juz 18 dilakukan oleh H.M.K Bakry pada bulan April 1938 tamatlah 30 juz atas pertolongan Allah SWT, yang pada akhirnya selesai pada tahun 1938.¹²¹Tafsir Mahmud Yunus ini secara keseluruhan jumlah halamannya 924 ditambah XXIII sebagai daftar surat dan Isi Tafsir Qur'an Karim.

A.H.Jhons dalam tulisannya menyuguhkan data yang berbeda dengan menyebutkan bahwa karya Mahmud Yunus tersebut adalah *turjumat al-Qur'an* yang telah dimulainya semenjak tahun 1924¹²² dan selesai pada tahun 1938, di samping itu A.H.Jhons memberikan apresiasi tinggi kepada karya Muhammad Yunus tersebut dengan mengatakan bahwa karya Mahmud Yunus merupakan karya pertama yang dapat diakses dalam bahasa Melayu untuk keseluruhan ayat Al-Qur'an semenjak kehadiran *Turjumân al-Mustafîd* karya 'Abdur Ra'uf al-Singkilî pada abad ke 17, jarak dari kedua tokoh tersebut terpaut tiga abad.¹²³

¹²⁰Rifa Roifa, Rosihon Anwar, Dadang Darmawan, Perkembangan Tafsir di Indonesia (pra kemerdekaan 1900-1945), *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 2, 1 (Juni 2017): 21-36.

¹²¹Mahmud Yunus, *Tafsir Quran Karim*, Jakarta: PT. Hidakarya Agung, Cetakan ke-21, 1981.hal. iii

¹²²Data A.H.Jhons ini berbeda dengan data lainnya karena pada data yang di kemukakan oleh Howard misalnya Mahmud Yunus memulai menulis dan menerbitkan terjemahan al-Qur'an pada tahun 1922, dan Mahmud Yunus juga mengatakan hal demikian.

¹²³Anthony H. Johns, Tafsir al Qur an di Dunia Indonesia Melayu, Sebuah Penelitian Awal Jurnal Studi al-Qur'an Vo. 1, No. 3 , 2006. ISSN 1907-1302 <http://tempatbagibagi.blogspot.com/2011/07/unduh-jurnal-studi-al-quran-vol-1-no-3.html> akses 28/11/2018 dan <https://iiq.ac.id/index.php?a=artikel&d=2&id=113> akses 28/11/2018

Apresiasi yang diberikan oleh A.H. Jhons tersebut sangat realistis, karena secara historis semenjak kehadiran karya Abdur Rauf al-Singkil belum ada yang menulis tafsir Al-Qur'an secara keseluruhan dengan bahasa Melayu, Mahmud Yunus hadir untuk mengisi kekosongan itu. Sehingga wajar saja orang mengatakan bahwa Mahmud Yunus orang yang pertama menulis tafsir di Indonesia yang dimulai dari Qs. *Al-Fâtiyah* sampai Qs. *An-Nâs* pada awal-awal abad 20.

Pekerjaan menulis tafsir dan mempublikasikannya bukanlah pekerjaan yang mudah, Mahmud Yunus menyebutkannya sendiri dalam mukadimah tafsirnya bahwa setelah kemerdekaan Indonesia tepatnya pada tahun 1950, salah satu penerbit di Indonesia berkeinginan untuk menerbitkan tafsir *Quran Karim* dengan persetujuan Menteri Agama RI Wahid Hasyim. Persetujuan tersebut disokong dengan fasilitas kertas dari Menteri Agama untuk mencetak 200.000 eksemplar. Dalam proses percetakan tafsir ini terdapat kendala berupa bantahan dari ulama Yogyakarta sehingga cetakannya dihentikan. Bantahan dari ulama Yogyakarta tersebut seolah mengingatkan beliau kembali akan kasus yang sama pada tahun 1922, ia mendapatkan kritik dari ulama atas pekerjaannya menerjemahkan Al-Qur'an. Lebih lanjut Mahmud Yunus mengatakan bahwa terhentinya pencetakan tersebut boleh jadi karena bantahan ulama Yogyakarta tersebut atau sebab lainnya sehingga pihak percetakan tidak mau lagi melanjutkan pencetakan tersebut.¹²⁴ Pada akhirnya pencetakan tafsir tersebut diambil alih oleh M. Baharta direktur percetakan al-Ma'arif Bandung, per-

dan Jurnal Studi al-Qur'an Vo. 1, No. 3 , 2006. ISSN 1907-1302 [http:// tempat bagibagi.blogspot.com/2011/07/unduh-jurnal-studi-al-quran-vol-1-no-3.html](http://tempat.bagibagi.blogspot.com/2011/07/unduh-jurnal-studi-al-quran-vol-1-no-3.html) akses 28/11/2018

¹²⁴ Secara spesifik penulis tidak menemukan catatan bantahan ulama Yogyakarta tersebut, Mahmud Yunus pun juga tidak memberikan keterangan lebih lanjut tentang bantahan ulama tersebut.

takan ini menerbitkan sebanyak 200.000 eksemplar dan dijualnya dengan harga Rp.21.000 per eksemplar.

Tafsir Quran Karim karya Mahmud Yunus ini pada tahun 1953 kembali mendapat bantahan. Bantahan datang dari ulama Jatinegara, bantahan tersebut disampaikan pada Presiden RI dan Menteri Agama, dan salinannya disampaikan oleh Menteri Agama pada Mahmud Yunus. Surat tersebut dibalas¹²⁵ oleh Mahmud Yunus dengan panjang lebar tembusannya disampaikan pada Presiden RI dan Menteri Agama pada akhirnya kata Mahmud Yunus si pengkritik tidak berkutik hanya diam saja. Setelah habis cetakan tersebut Mahmud Yunus beserta istrinya (Darisah) meneruskan untuk menerbitkan tafsir tersebut. Seperti itulah rintangan yang dilaluinya dalam menulis dan mempublikasikan tafsirnya ini.

Layaknya tafsir yang hadir pada masa modern Mahmud Yunus dalam kitab tafsirnya ini menjelaskan sumber-sumber tafsirnya, yaitu 1) tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, 2) tafsir dengan hadis yang shahih, 3) tafsir dengan perkataan shabat, terkhusus pada sebab-sebab turun ayat saja, 4) tafsir dengan perkataan Tabiin, 5) tafsir dengan umum bahasa Arab bagi ahli ilmu *lughah Arabiyah*, 6) tafsir dengan ijtihad bagi ahli ijtihad, 7) tafsir dengan akli bagi Muktazilah.

Tafsir Qur'an Karim karya Mahmud Yunus ini apabila dilihat dari segi penyajiannya adalah sesuai dengan *tartib suwar* dan metode penafsiran dan penjelasannya secara global (*ijmâlî*), sedangkan corak penafsirannya ini termasuk ke dalam corak *al-adab wa al-Ijtimâ'î*. Akan tetapi bagi Nasaruddin Baidan corak

¹²⁵ Isi balasan bantahan tersebut tidak ada dijelaskan oleh Mahmud Yunus, begitu juga dengan isi kritikan dan bantahan dari ulama Jatinegara tersebut juga tidak dijelaskannya.

tafsir *Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus ini adalah bercorak umum.¹²⁶ Artinya, bagi Nasaruddin Baidan, terakomodiran masalah sosial kemasyarakatan dalam tafsir Mahmud Yunus ini belum terlihat. Bahkan bagi Baidan, kitab tafsir yang ditulis di rentang waktu 1900-1950, yang memiliki corak *al-adab wa al-ijtima'î* hanya tafsir al-Azhar karya Hamka.

Hal yang menarik dari tafsir karya Mahmud Yunus ini adalah bahwa tafsirnya ini tidak memperlihatkan adanya pengaruh dari dialektika Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau. Hal ini berbeda dengan tafsir *al-Burhân* dan *Risâlah al-Qaul al-Bayân* yang sarat akan dialektika antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau.

Keberlanjutan penulisan tafsir Al-Qur'an di Minangkabau berikutnya ditulis oleh Abdul Lathif Syakur, dengan penampilan dan cara penulisan yang berbeda dengan kitab-kitab tafsir yang ditulis oleh ulama Minangkabau sebelumnya.

d. Al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd dan beberapa tafsir lainnya karya Abdul Lathif Syakur

Setelah Mahmud Yunus dengan tafsir *Qur'an Karimnya*, penulis Al-Qur'an di Minangkabau berikutnya adalah Abdul Lathif Syakur. Berbeda dengan Mahmud Yunus Abdul Lathif Syakur tidak menafsirkan Al-Qur'an secara keseluruhan (30 Juz), dan juga berbeda dari Haji Abdul Karim Amrullah dan Syeikh Sulaiman Arrasuli yang memilih menafsirkan Al-Qur'an yang fokus pada *juz 'amma* saja. Abdul Lathif Syakur menyuguhkan pola dan tampilan baru dalam menafsirkan Al-Qur'an yakni dengan mengelompokkan ayat-ayat yang ditafsirkannya dan bahkan terkonsentrasi juga pada surat-surat tertentu. Penulis menemukan ada beberapa karya Abdul Lathif Syakur dalam bidang tafsir ini yaitu;

¹²⁶ Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir ...*, hal.81

Pertama, al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd, dicetak pada tahun 1951 di percetakan Fort de Kock Bukittinggi, tafsir ini ditulis menggunakan Arab-Melayu, kitab ini termasuk dalam pokok kajian penulis dalam disertasi ini. Tafsir ini terkonsentrasi pada ayat-ayat yang memiliki frase sama. Ayat-ayat yang di kumpulkan oleh Abdul Lathif Syakur pada kitab ini adalah ayat-ayat yang memiliki frase *wa min an-Nâs*.

Kedua, tafsir al-Mufradât al-Qur'an Q.s Al-Baqarah, tafsir ini masih dalam bentuk *makhtuthat* (tulisan tangan) disimpan dengan nomor MS/SALS 14, dengan panjang 13,2, Lebar 19, blok teks 11 X 16 dengan jumlah halaman 16 halaman, tafsir ini ditulisnya pada tanggal 23 Jumadil Ula tahun 1962. Naskah tafsir ini ditulis dengan menggunakan bahasa Arab. Bahasa Arab yang digunakannya dalam menulis tafsir ini, memasukkan namanya pada deretan penulis tafsir Indonesia yang menggunakan bahasa Arab setelah Syeikh Nawawî al-Bantanî dengan tafsirnya *Marâh Labîb* dan Djalaluddin Tahib dengan tafsirnya *al-Munîr*.

Ketiga, tarjamah Tafsîr Lafziyah, tulisan ini juga masih dalam bentuk *makhtutat* disimpan dengan nomor MS/SALS 06, panjangnya 13, lebarnya 19, blok teks 10 X 17 dengan jumlah halaman 12 halaman. Naskah ini menjelaskan tentang penafsiran surat *al-Fâtihah*, ditulis menggunakan Arab-Melayu.

Keempat Tafsir Surah al-Mukminûn, tafsir ini ditulis pada bulan Rajab tahun 1950 M dengan *Rasm Mushaf bahirah*. Naskah tafsir ini disimpan dengan nomor MS/SALS 13, naskah memiliki panjang 15 X 23, lebar naskah 21 X 3, panjang naskah 19,4 dengan lebar 11,3, naskah ini terdiri dari 16 halaman. Tafsir ini tergolong kepada tafsir dengan mengambil konsentrasi pada

penafsiran surat-surat tertentu seperti yang dikatakan oleh Islah Gusmian.¹²⁷

Kelima tafsir *Yâ Ayyuha al-Ladzîna Âmanû*,¹²⁸ tafsir ini juga masih dalam bentuk *makhtutat*, disimpan dengan nomor MS/SALS 20, dengan panjang 14, lebar 20, blok teks 10 X 18 dengan jumlah 76 halaman dan diawali dengan frase *Yâ Ayyuha al-Ladzîna Âmanû*, tafsir ini ditulis satu tahun sebelum wafat Abdul Lathif Syakur yakni tahun 1962.

Kitab tafsir yang telah di tulis oleh Abdul Lathif Syakur tersebut, merupakan model tafsir tematik. Baik tematik secara frase dengan menyebutkan kelompok ayat dan atau mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki frase sama, maupun tematik surat. Pekerjaan menafsirkan Al-Qur'an yang telah dilakukan oleh Abdul Lathif Syakur ini memang belum menafsirkan Al-Qur'an secara keseluruhan seperti yang dilakukan oleh Mahmud Yunus. Namun demikian Abdul Lathif Syakur telah memberikan sumbangsuhnya dalam bidang tafsir, dan ia menawarkan gagasan yang menarik dalam mendekati dan menafsirkan Al-Qur'an yaitu dengan menafsirkan ayat dengan metode *maudhu'î* dan dengan sajian yang mudah dipahami oleh masyarakat.

Kitab tafsir *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* merupakan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki frase *wa min an-Nas*, yang ditafsirkannya berurutan sesuai dengan urutan mushaf Ustmani. Kitab *tafsir al-Mufradât al-Qur'an* Q.s Al-Baqarah, menjelaskan penafsiran surat al-Baqarah dengan model *mufradat*, kitab tafsir *surat al-Mukminun* menjelaskan pe-

¹²⁷Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir al-Qur'an Indonesia...*, hal.57.

¹²⁸ Naskah Tafsir ini telah diteliti oleh Ridhoul Wahidi dengan judul disertasi *Tafsir Yâ Ayyuha al-Ladzîna Âmanû* Karya Syaikh Abdul Latief Syakur 1882-963 (Sunting Teks dan Analisis Isi)

nafsiran surat *al-Mukminun* secara keseluruhan. Dan tafsir *Yâ Ayyuha al-Ladzîna Âmanû* merupakan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki frase *Yâ Ayyuha al-Ladzîna Âmanû*.

Keragaman bentuk penafsiran yang disajikan oleh Abdul Lathif Syakur menunjukkan bahwa ia merupakan sosok ulama yang memiliki keilmuan yang beragam, yang semua orientasi keilmuannya tersebut adalah bagaimana ayat-ayat Allah dapat diterima oleh masyarakat. Dengan keragaman tersebut ia telah menghiasi Minangkabau dengan karya tafsirnya tersebut dan bahkan ia memberikan pola tersendiri di Indonesia dalam menafsirkan Al-Qur'an.

e. Tafsir Juz 'Amma Bahasa Melayu karya al-'Alâmah al-Adîb Jamâ'in 'Abd al-Murâd

Kitab tafsir yang ditulis oleh ulama Minangkabau berikutnya adalah kitab *Tafsir Juz 'Amma Bahasa Melayu*, ditulis oleh al-'Alâmah al-Adîb Jamâ'in 'Abd al-Murâd Sumatera Barat.¹²⁹ Kitab ini selesai ditulis pada hari Ahad 16 Rabiul Awwal 1358/ 4 September 1939, dan diterbitkan pada tahun 1959.¹³⁰ Kitab ini tidak memiliki muaqqimah,¹³¹ setelah halaman cover langsung masuk pada penafsiran.

Pola penulisan kitab tafsir ini dimulai dengan nama surat, menuliskan ayat (dikelompokkan/satu tema). Ayat yang ditulis

¹²⁹ Penulis belum menemukan biografi khusus tentang Jamâ'in 'Abd al-Murâd ini. Karya Jamâ'in 'Abd al-Murâd ini penulis masukkan dalam deretan kitab tafsir karya ulama Minangkabau berdasarkan nisbah Sumatera Barat pada namanya di halaman cover kitab. Hasil karya Jamâ'in 'Abd al-Murâd ini juga menjadi bukti akan keeksisan ulama Minangkabau di wilayah Nusantara dengan menerbitkan hasil karya tafsirnya di Fatani Thailand.

¹³⁰ Jamâ'in 'Abd al-Murâd, *Tafsir Juz 'Amma Bahasa Melayu*, Fatani: Mathba'ah Ibn Halâbî, 1959, hal. 196.

¹³¹ Sehingga penulis tidak menemukan argumentasi atau dasar penulisan kitab tafsir ini.

terletak pada samping kanan, kemudian pada samping kiri tertera terjemahan ayat dengan bahasa Arab-Melayu, yang dibatasi dengan garis vertikal. Setelah menulis ayat dan terjemahan ditulis di bawahnya penafsiran ayat.

Bahasa yang digunakan oleh Jamâ'in 'Abd al-Murâd dalam menulis tafsir ini adalah bahasa Arab-Melayu. Pilihan bahasa Arab-Melayu menurut hemat penulis adalah karena pada tahun 1939 di nusantara masih menggunakan bahasa Arab-Melayu dalam penulisan karya-karya, terutama karya yang berkaitan dengan teks-teks keagamaan.

Penafsiran Jamâ'in 'Abd al-Murâd dalam kitab tafsir ini, jika dilihat dari segi sumber tafsir, yaitu bi al-Ma'tsur, bi al-Ra'yi, dan bi al-Isyârî, maka tafsir *Tafsir Juz 'Ammah Bahasa Melayu* ini lebih cenderung pada tafsir bi al-Ra'yi. Ini terlihat dari bentuk yang telah dikemukakan oleh Jamâ'in 'Abd al-Murâd dalam kitab tafsirnya ini. Mulai dari awal surat an-Naba' sampai akhir Surat an-Nâs, kemudian ditutup dengan penafsiran Surat al-Fâtihah, memperlihatkan metode bi al-Ra'yi tersebut, dengan langsung menafsirkan ayat setelah menuliskan ayat dan terjemahannya.

Jika dilihat dari langkah kerja penafsiran, maka tafsir ini menggunakan metode ijmâlî dalam penafsirannya, dengan menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara umum dan tidak mendalam (*tafsilî*) seperti halnya metode *tahlîlî*.

f. Tafsir al-Munîr karya Djalaluddin Thaib

Setelah Abdul Lathif Syakur penulis tafsir Al-Qur'an di Minangkabau berikutnya adalah Djalaluddin Thaib, ia menulis kitab tafsir yang berjudul *Tafsîf al-Munîr*, tafsir ini ditulisnya dengan menggunakan bahasa Arab. Penulisan tafsir di Nusantara dengan menggunakan bahasa Arab, ia tercatat orang kedua setelah

Syeikh Nawawi al-Banteni (1813-1879) dengan kitab tafsir *Tafsîr Munîr li Ma'âlim al-Tanzîl* yang populer juga dengan sebutan *Marah Labib* pada abad ke-19.¹³²

Penulis melihat karya Djalaluddin Thaib ini telah mengambil segmen tersendiri dalam khazanah tafsir di Indonesia, karena ia menyebutkan sasaran dari tulisan tafsir tersebut yaitu bagi pemula, hal tersebut termaktub dalam mukadimahnyanya, ia mengatakan bahwa penulisan tafsirnya ini ditujukannya pada pemula (pelajar).¹³³ Artinya kitab tafsir hasil karya Djalaluddin Thaib ini diperuntukkan untuk pelajar, karena diketahui bahwa ia merupakan salah seorang guru di pesantren Thawalib Padang Panjang.¹³⁴ Dari maksud dan tujuan penulisan kitabnya ini, penulis melihat bahwa Djalaluddin Thaib dalam penulisan kitab tafsirnya mengakomodir lokal pesantren yang merupakan tempat beliau mengajar. Kata pemula yang disebutkan dalam mukadimahnyanya bukanlah tertuju kepada orang awam akan tetapi tertuju kepada pelajar di Thawalib Padang Panjang yang sudah memiliki besik bahasa Arab yang baik.

Penjelasan Djalaluddin Thaib yang memperuntukkan kitab tafsirnya ini untuk pelajar, menunjukkan bahwa tafsirnya ini tafsir yang memiliki basis pesantren dengan meminjam istilah

¹³² Tafsir ini populer dengan sebutan *Marah Labib*, tafsir ini ditulis di Mekkah selesai pada hari Rabu 5 Rabiul Akhir tahun 1305H dan dicetak pertama kali pada tahun yang sama pada percetakan al-Utmâniyah. Syeikh Nawawi al-Bantani, *Tafsîr Munîr li Ma'âlim al-Tanzîl*, al-Utmâniyah, 1305H. Lihat juga Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia...*, hal.55.

¹³³Djalaluddin Thaib, *Tafsîr al-Munîr*, Bukittinggi: P.G.S.A Fort de Kock, t.th, hal.1.

¹³⁴Sekolah yang didirikan oleh Haji Abdul Karim Amrullah dan bahkan ia merupakan orang yang diberi wewenang khusus oleh Haji Abdul Karim Amrullah untuk focus kepada sekolah, sehingga namanya tidak seterkenal Kaum Muda lainnya dalam ranah dialektika di Minangkabau.

Islah Gusmian.¹³⁵ Penggunaan bahasa Arab dalam penulisan kitab tafsir ini menegaskan bahwa kitab ini mengakomodir basis pesantren, yang rata-rata santri dipesantren mempelajari kitab-kitab yang berbahasa Arab.

Djalaluddin Thaib memulai menafsirkan Al-Qur'an dari surat al-Baqarah. Tafsir yang ditulis oleh Djalaluddin Thaib ini berkemungkinan lebih dari satu juz Al-Qur'an ini ditandai dengan terteranya pada cover al-Juz al-Awwal (juz 1), dan bahkan kitab yang penulis temukan merupakan cetakan ke-2. Namun demikian penulis tidak atau belum menemukan lanjutan dari kitab tafsir tersebut. Artinya kemungkinan ada lanjutan atau juz berikutnya kitab tafsir tersebut.

Kitab tafsir *al-Munîr*, jika diperhatikan dari segi metode tafsir, Djalaluddin Thaib menggunakan metode *ijmâlî* dan *bi al-Ra'yi* dari sisi sumbernya. Sebagaimana tafsir *Jalâlain* seperti itulah bentuk dari penafsiran Djalaluddin Thaib dalam kitab tafsirnya *al-Munîr*. Dan bahkan jika diperhatikan secara seksama maka akan terlihat kemiripan *tafsir al-Munir* ini dengan tafsir *jalâlain*, namun demikian *tafsir al-Munir* ini lebih mudah dicerna oleh santri yang sedang belajar di pondok pesantren.

g. Tafsir Qur'an ditulis oleh Zainuddin Hamidy dan Fachruddin HS

Tafsir Qur'an ditulis oleh Zainuddin Hamidy (1907-1957)¹³⁶ dan Fachruddin HS (L. 1906).¹³⁷ Kitab tafsir ini mulai ditulis

¹³⁵Islah Gusmian, Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi dan Politik, *Jurnal Şuhuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016, hlm. 141—168. ISSN 1979-6544; eISSN 2356-1610; <http://jurnalsuhuf.kemenag.go.id>.

¹³⁶H. Zainuddin Hamidy lahir di Koto Nan Ampek, Payakumbuh pada tanggal 8 Februari 1907. Beliau adalah anak kedua dari dua bersaudara dari pasangan Abdul Hamid dan Halimah. Kakaknya bernama Nahrawi. Lebih lanjut lihat Reflita, dalam Muhammad Shahib dan M. Bunyamin Yusuf Surur (ed), *Para*

sejak tahun 1953 begitu yang jelaskan oleh Yunan Yusuf,¹³⁸ dugaan tersebut didukung oleh pengantar yang diberikan oleh H. Agus Salim. Selain pengantar dari Haji Agus Salim, kitab tafsir tersebut juga diberikan kata pengantar oleh Syaikh Sulaiman Arrasuli dan Syaikh Ibrahim Musa pada bulan Agustus 1956.¹³⁹

Tafsir ini pertama kali dicetak pada tahun 1959 oleh penerbit Widjaya Jakarta, setelah itu dilakukan cetak ulang sampai pada cetakan ke-13 tahun 1987. Berikut ini adalah uraian penerbitan *tafsir Qur'an* karya Zainuddin Hamidy dan Fachrud-din HS, yaitu cetakan pertama pada tahun 1959, cetakan kedua tahun 1962, cetakan ketiga tahun 1963, cetakan keempat tahun 1967, cetakan kelima tahun 1969, cetakan keenam tahun 1973, cetakan ketujuh tahun 1979, cetakan kedelapan tahun 1980, cetakan kesembilan tahun 1982, cetakan kesepuluh tahun 1983, cetakan kesebelas tahun 1984, cetakan kedua belas tahun 1986, dan cetakan ketiga belas tahun 1987. Tafsir Quran ini ditulis dalam satu jilid dengan 965 halaman, kemudian ditambah 45 (XLV) halaman sebelumnya, sehingga keseluruhan berjumlah 1010 halaman.¹⁴⁰

Penjaga Al-Qur'an: Biografi Para Penghafal Al-Qur'an di Nusantara, (cet. I; Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, September 2011 M), hal. 423

¹³⁷ H. Fachruddin Hs Datuk Majo Indo, lahir pada 1906 di Situjuh Batur. Daerah ini merupakan dusun terpencil di Sumatra Barat, yang terletak kira-kira 12 Km di selatan dari kota Payakumbuh, kabupaten Limapuluh Kota. Yusuf Bagus R., *Peristiwa Si Tujuh Batur Di Sumatera Barat Tahun 1949* (Makalah).

¹³⁸ M. Yunan Yusuf, *Karakteristik Tafsir al-Qur'an*, hal, 52

¹³⁹ Penulis tidak menemukan cetakan tafsir ini yang memuat kata pengantar para ulama yang telah disebutkan di atas. Penulis menemukan kitab tafsir ini dalam bentuk fotho copy, yang halaman depan persis kolom kata pengantar kosong sebanyak tiga halaman. Lihat Zainuddin Hamidy & Facruddin HS, *Tafsir Qur'an*, Jakarta: Widjaya cetakan ke-13, tahun 1987.

¹⁴⁰ Zainuddin Hamidy & Facruddin HS, *Tafsir Qur'an*, Jakarta: Widjaya cetakan ke-13, tahun 1987.

Kitab tafsir Quran ini secara penulisan menggunakan bahasa Indonesia, penafsirannya dimulai dari awal surat *al-Fâtiḥah* sampai akhir surat *an-Nâs*. Tafsirnya diawali dengan kata pengantar dari penulis. Pada kata pengantar penulis tafsir ini menggambarkan tiga bentuk pekerjaan yang dilalui dalam menulis tafsir ini yaitu;¹⁴¹ *pertama* mengusahakan terjemahan dengan semaksimal mungkin menggunakan bahasa Indonesia yang mudah dipahami oleh umum, *kedua* menyusun tafsir Al-Qur'an di samping terjemahan dan dibubuhi dengan catatan dan keterangan seperlunya, hal ini bertujuan untuk lebih menjelaskan tujuan ayat serta hubungannya dengan perkembangan masyarakat dari masa ke masa, dan *ketiga* mengolah sebuah tafsir lengkap yang berisi uraian dan pengertian yang terkandung dalam masing-masing ayat dengan keterangan yang luas dan modern selaras dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan budaya dunia yang senantiasa mengalami perubahan dan kemajuan.

Urutan berikutnya setelah kata pengantar Zainuddin Hamidy dan Facruddin HS menyebutkan keterangan tentang kitab suci Al-Qur'an yang berisikan; Al-Qur'an diturunkan berangsur-angsur, pengumpulan Al-Qur'an dalam sebuah buku, qur'an wahyu ilahi, nama-nama Al-Qur'an, untuk apa Al-Qur'an diturunkan, isi Al-Qur'an. Setelah itu penulis tafsir ini menjelaskan pedoman transliterasi atau penulisan huruf Arab dengan huruf latin, kemudian menyebutkan daftar isi, daftar surat, daftar juz, dan setelah itu baru mulai menafsirkan Al-Qur'an yang dimulai dari awal surat *al-Fâtiḥah* sampai akhir surat *an-Nâs*.

Metode tafsir yang digunakan oleh Zainuddin Hamidy dan Facruddin HS dalam menulis tafsir ini adalah metode *ijmâlî* dan *bi al-Ra'yi* dari segi sumbernya. Hal tersebut telah tergambar

¹⁴¹ Zainuddin Hamidy & Facruddin HS, *Tafsir Qur'an*, ... hal. VIII.

pada kata pengantar kitab tafsirnya. Dilihat dari segi corak, maka tafsir Quran ini termasuk ke dalam corak *al-Adab wa al-Ijtima'*. Dan pola penafsiran Al-Qur'an yang digunakan oleh Zainuddin Hamidy dan Facruddin Hs adalah menafsirkan Al-Qur'an dan memberikan catatan kaki atau keterangan seperlunya.

Kitab tafsir yang ditulis oleh Zainuddin Hamidy dan Facruddin HS adalah murni menerjemahkan Al-Qur'an dan menafsirkannya secara global, sehingga tidak akan ditemui dalam tafsirnya ini polemik yang terjadi di kalangan masyarakat Minangkabau, kendatipun pada saat penulisan ini polemik antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau sudah mereda.

Zainuddin Hamidy dan Fachruddin Hs ini termasuk ke dalam kategori Mufasir kolektif dalam sifatnya seperti dikatakan oleh Islah Gusmian. Islah Gusmian membagi mufasir dari segi sifatnya menjadi dua yaitu mufasir individu dan mufasir kolektif.¹⁴² Islah mencatat mufasir kolektif ini ada dua bentuk pertama kolektif resmi yang dibentuk oleh lembaga resmi seperti Departemen Agama Republik Indonesia dengan buah karya yang berjudul Al-Qur'an dan Tafsirnya yang ditulis oleh Prof. H.Zaini Dahlah dkk.¹⁴³, dan yang kedua adalah kolektif tidak resmi, yang ditulis oleh dua orang atau lebih seperti *Tafsir Juz'Amma* karya Rafi'uddin dan Edham Syaifa'i dan Tafsir Qur'an karya Zainuddin Hamidy dan Fachruddin Hs ini.

¹⁴² Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hal.176-178.

¹⁴³ Info lebih lanjut lihat Tim Badan Wakaf UII, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, 1, hal. V.

h. Tafsir al-Azhar karya Abdul Malik Amrullah (Hamka)

Penulis tafsir Al-Qur'an Minangkabau berikutnya adalah Abdul Malik Amrullah (1908-1981),¹⁴⁴ yang masyhur dengan panggilan Buya Hamka. Ia menulis kitab tafsir dengan judul *Tafsir al-Azhar*. Yunan Yusuf menyebutkan bahwa tafsir al-Azhar karya Hamka ini seangkatan dengan *tafsir Qur'an* karya Zainuddin Hamidy dan Facruddin HS,¹⁴⁵ yang kedua penulis *tafsir Qur'an* tersebut juga penulis tafsir yang berasal dari Minangkabau seperti yang telah penulis sebutkan sebelum masuk pada tafsir karya Hamka ini.

Kehadiran tafsir al-Azhar sebagai karya monumental¹⁴⁶ Buya Hamka memperkuat posisi Minangkabau sebagai daerah yang melahirkan produk tafsir Al-Qur'an, pada waktu bersamaan lahir dua karya besar tentang tafsir Al-Qur'an di samping Hamka juga *Tafsir Qur'an* karya Zainuddin Hamidy dan Fachruddin HS.¹⁴⁷ Kedua tafsir tersebut sama-sama menafsirkan Al-Qur'an dari awal surat *al-Fâtihah* sampai surat *an-Nâs* sesuai dengan urutan mushaf Utsmani. Yang membedakan kedua tafsir tersebut adalah metode yang digunakan dan kedalaman cakupan penafsirannya.

Buya Hamka menulis *Tafsir al-Azhar* dengan menggunakan bahasa Indonesia berhuruf latin. Penafsiran Buya Hamka dalam *tafsir al-Azhar* dimulai dari Surah *al-Fâtihah* sampai akhir surat

¹⁴⁴ Hamka lahir pada tanggal 13 Muharram 1362 H/16 Februari 1908 di Desa Tanah Sirah daerah Sungai Batang Maninjau Sumatera Barat, ia merupakan putra dari Haji Abdul Karim Amrullah. Lihat Yunan Yusuf *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Hamka*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.

¹⁴⁵ M. Yunan Yusuf, *Karakteristik Tafsir al-Qur'an*, hal. 52.

¹⁴⁶ James R. Rush. *Hamka's Great Story: A Master Writer's Vision of Islam for Modern Indonesia. (New Perspectives in Southeast Asian Studies.)* Madison: University of Wisconsin Press, 2016. Pp. xix, 286. \$79.95.

¹⁴⁷ Zainuddin Hamidy & Facruddin HS, *Tafsir Qur'an*, Jakarta: Widjaya cetakan ke-13, tahun 1987.

an-Nâs sesuai dengan tertib as-Suar. Penulisan *tafsir al-Azhar* karya Hamka dilatar belakangi oleh:¹⁴⁸*Pertama*, bangkitnya minat generasi muda di tanah air Indonesia dan di daerah yang menggunakan bahasa Melayu hendak mengetahui isi Al-Qur'an sementara mereka tidak mempunyai kemampuan dalam bidang bahasa Arab. Jumlah angkatan muda itu tidak sedikit, Buya Hamka menyebutkan jumlah mereka itu ribuan dan bahkan jutaan, keseluruhan mereka itu mencurahkan minatnya terhadap agama Islam akan tetapi kata Buya Hamka "*rumah telah kelihatan, jalan kesana tidak tau*", berdasarkan itulah tafsir al-Azhar ini ditulis.

Alasan *kedua* penulisan *tafsir al-Azhar*, kata Buya Hamka, adalah karena para mubalig atau ahli dakwah, mereka memiliki pengetahuan dalam bahasa Arab, akan tetapi pengetahuan umumnya minim sehingga mereka merasa canggung dalam menyampaikan dakwah, maka *tafsir al-Azhar* adalah sebagai penolong bagi mereka untuk menyampaikan dakwah.

Di samping itu Tafsir *al-Azhar* ditulis Buya Hamka berdasarkan pada pandangan dan kerangka metode (*manhaj*) yang tampak merujuk pada kaidah-kaidah bahasa Arab, tafsiran salaf, *asbâb al-nuzûl*, *nâsikh-mansûkh*, Ilmu Hadis, Ilmu Fiqh dan sebagainya. Begitu penjelasannya dalam kitab tafsirnya, Buya Hamka turut men-*zahirkan* kekuatan dan ijtihad dalam membandingkan serta menganalisis pemikiran *mazhab*.¹⁴⁹

Yunan Yusuf mengatakan sebagaimana dikutip oleh Ratna Umar¹⁵⁰ bahwa penulisan tafsir *al-Azhar* dimulai pada tahun

¹⁴⁸Abdul Malik Amrullah (HAMKA), *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982, hal. 4-65

¹⁴⁹ Abdul Malik Amrullah (HAMKA), *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982, hal. 3.

¹⁵⁰ Ratna Umar, Tafsir al-Azhar Karya Hamka: Metode dan Corak Penafsirannya, *Jural al-Asas*, Vol III, No. 1 April 2015

1958 berbentuk uraian dalam kuliah subuh di Masjid Agung al-Azhar, selain dalam bentuk kajian tafsir ini juga dipublikasi pada majalah Gema Islam semenjak tahun 1966.

Dalam penyelesaian tulisan *tafsir al-Azhar* Hamka menyebutkan bahwa ia menyelesaikan penulisan tafsirnya di dalam penjara.¹⁵¹ Setelah itu kitab *tafsir al-Azhar* mulai diterbitkan pada tahun 1967.¹⁵² *Tafsir al-Azhar* yang telah dicetak atau diterbitkan. Buya Hamka memulainya dengan kata pengantar, pendahuluan, setelah itu ia memberikan penjelasan tentang Al-Qur'an, l'Jaza Al-Qur'an, isi mukjizat Al-Qur'an, Al-Qur'an lafaz dan makna, menafsirkan Al-Qur'an, haluan tafsir, mengapa dinamai tafsir al-Azhar, hikmah ilahi dan petunjuk membaca. Setelah itu Buya Hamka memulai menafsirkan Al-Qur'an yang dimulai dari menafsirkan surat *al-Fâtihah* sampai surat *al-Nâs*. *Tafsir al-Azhar* dalam penulisannya pada setiap juznya Buya Hamka memberikan kata pengantar atau mukadimah sebelum memulai menafsirkan Al-Qur'an.

Dalam konteks kenusantaraan kehadiran *tafsir al-Azhar* merupakan kebanggaan tersendiri. Betapa tidak, karena Hamka telah melahirkan karya tafsir Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Indonesia dan menampilkan metode *tahlîli*. Hal ini berbeda dari para penafsir sebelumnya yang juga menggunakan bahasa Indonesia namun kebanyakan menggunakan metode *ijmâlî* seperti Zainuddin Hamidy dan Fachruddin HS dengan karyanya

¹⁵¹ Pada Senin, 12 Rabi'ul Awwal 1383/27 Januari 1964, HAMKA ditangkap penguasa Orde Lama dengan tuduhan berkhianat terhadap tanah airnya sendiri dan dipenjarakan selama 2 tahun 7 bulan (27 Januari 1964-21 Januari 1967), dalam penjara inilah Buya Hamka menyelesaikan tulisan Tafsirnya sampai 30 juz. Lihat Avif Alviah, Metode Penafsiran Buya Hamka dalam Tafsir al-Azhar, *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Volume 15 No.1, Januari 2016, hal-25-35, ISSN 1412-5188

¹⁵²Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Bandung: TERAJU, 2003, hal. 60.

Tafsir Qur'an. Penyajiannya secara *tahlîlî* mengingatkan penulis kepada ayahnya (Haji Abdul Karim Amrullah) yang juga seorang mufasir yang dalam penjelasan tafsirnya juga menggunakan metode *tahlîlî*. Dengan demikian patut diduga bahwa metode yang digunakan Hamka dalam menafsirkan Al-Qur'an juga terinspirasi dari karya ayahnya yang monumental tersebut yaitu *tafsir al-Burhân*.¹⁵³

Tafsir *al-Azhar* dari segi corak penafsirannya sama dengan kebanyakan tafsir di Indonesia secara umum dan Minangkabau secara khusus yaitu menggunakan corak *al-Adab wa al-Ijtimâ'î*.¹⁵⁴ Penggunaan corak *al-Adab wa al-Ijtimâ'î* ini menunjukkan bahwa kehadiran tafsir ini merupakan jawaban akan kegelisahan Buya Hamka terhadap generasi muda Indonesia yang hendak memahami Al-Qur'an dan tafsirnya dengan mudah dan menggunakan bahasa ibu mereka.

i. Tafsir Sinar karya Buya Malik Ahmad

Penulis tafsir Al-Qur'an Minangkabau berikutnya adalah Buya Malik Ahmad.¹⁵⁵ Ia menulis kitab tafsir *Tafsir Sinar*.

¹⁵³Haji Abdul Karim Amarullah *al-Burhân*, Bukittinggi: Dar Fikri Baru For De Kock, 1927.

¹⁵⁴Avif Alviyah, Metode Penafsiran Buya Hamka dalam Tafsir al-Azhar, *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Januari 2016, hlm. 25-35. Vol. 15, No.1, ISSN !412-5188. Ratna Umar, Tafsir al-Azhar Karya Hamka: Metode dan Corak Penafsirannya, *Jural al-Asas*, Vol III, No. 1 April 2015.

¹⁵⁵ Buya Malik Ahmad mempunyai nama lengkap Abdul Malik Ahmad. Ia dilahirkan pada tanggal 29 Rajab 1331 H. Bertepatan dengan 13 Juli 1913 M, di Sumanik, Batusangkar, Provinsi Sumatera Barat. Ayahnya bernama Haji Ahmad al-Muridi, seorang tokoh yang membawa gerakan Syarikat Islam pertama kali di Sumanik pada tahun 1918 M. Pada tahun 1951 menjabat sebagai Pimpinan Muhammadiyah Wilayah Sumatera Tengah. Pada tahun 1962, Buya Malik Ahmad hijrah ke Jakarta dan merintis berdirinya ranting Muhammadiyah Petojo-Tanah Abang. Mulai tahun 1965, ia meniti karir dengan berkiprah kembali dalam kancah organisasi dan menduduki jabatan sebagai Ketua Pimpinan Muhammadiyah Wilayah Jakarta. Kemudian pada tahun 1967, ia menduduki Wakil Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah di masa kepengurusan Fakhri Usman. Pada tahun 1963 Malik

Penulisan tafsir dimulainya sekitar tahun 1975. Kehadiran *Tafsir Sinar* ini sebagai bentuk akan perhatian orang Minangkabau terhadap Al-Qur'an. Sebagai penyambung estafet karya tafsir yang telah dimulai oleh ulama-ulama Minangkabau yang telah memulainya.

Setelah diterbitkannya *tafsir al-Azhar* karya Hamka pada tahun 1967 dan beberapa kali terbit setelahnya sampai sekarang. Dari rentang waktu 1987 sampai 1975 belum ada karya tafsir ulama Minangkabau yang lahir, maka pada tahun 1975 Buya Malik Ahmad memulai menulis tafsir yang beri nama dengan *Tafsir Sinar*.

Tafsir Sinar yang ditulis oleh Buya Malik Ahmad menampilkan pola yang berbeda dari pendahulunya. Perbedaan yang kentara dengan para penulis tafsir Al-Qur'an Minangkabau pada khususnya dan penulis tafsir Al-Qur'an di Indonesia secara umum adalah dalam sajian penafsirannya, bila mayoritas karya tafsir Al-Qur'an di Indonesia umumnya dan Minangkabau khususnya mengikuti alur tertib suwar atau urutan mushaf Utsmani,

Ahmad memimpin penerbitan majalah Ruhul Islam. Di tahun yang sama mulailah ia menerbitkan Tafsir Sinar-sebuah karya tafsir yang disusun berdasarkan Tartib Nuzul Al-Qur'an-setiap edisi majalah itu. Sebenarnya penulisan tafsir ini telah dimulai penulisannya semenjak akhir peristiwa PRRI di Sumatera Barat. Buku-buku yang ditulis Malik Ahmad antara lain: Metode Pengetahuan Agama (Padang Panjang: 1953), Islam Menghadapi Tantangan Zaman (Jakarta: 1963), Ikhtisar Ajaran Islam (Jakarta: 1968), Shalat Membentuk Pribadi dan Jama'ah (Jakarta: 1958), Sistem Masyarakat Islam (Jakarta: 1963), Kepemimpinan Islam (Jakarta: 1964), Tauhid Membina Pribadi dan Masyarakat (Jakarta:1980), Strategi Da'wah I-IX (Jakarta: 1984-1989), Aqidah Islam : Menurut Qur'an dan Hadis (Jakarta: 1971), Aqidah II : Mengenai Pembahasan Iman dengan Kitab Allah dan Rasul-Nya (Jakarta: 1982), Tafsir Sinar I-V (Jakarta 1986). Selain buku-buku yang tersebut di atas masih banyak karya-karya Buya Malik Ahmad yang ditulis dalam bentuk transkrip dan belum diterbitkan. Buya Malik Ahmad banyak menulis artikel di berbagai media massa seperti Panjimas, Suara Muhammadiyah, Kiblat, Almanak Muhammadiyah, dan lain-lain. Lihat Desri Arwen, *Corak Pemikiran Tafsir Sinar Buya Malik Ahmad*, Ciputat: al-Wasat Publishing House, 2017, hal.5-9.

maka Buya Malik Ahmad memulainya dengan alur tertib nuzul. Tertib nuzuli adalah urutan turunnya ayat Al-Qur'an kepada Rasulullah SAW yang di mulai dari Qs. Al-'alaq ayat 1-5 sampai pada ayat terakhir turun.¹⁵⁶

Dalam praktik tafsirnya Buya Malik Ahmad memilih untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan tertib nuzul surah bukan tertib nuzul ayat.¹⁵⁷ Hal ini dikarenakan pekerjaan seperti itu terlalu sulit ketimbang menulisnya dengan pola tertib nuzul surat.

Pola penulisan yang dilakukan oleh Buya Malik Ahmad mirip dengan yang dilakukan oleh al-Jâbirî. Tertib nuzul berbasis surah telah dipraktikkan oleh al-Jâbirî dalam *Fahmu al-Qur'ân al-Hakîm*. Bagi al-Jâbirî, pilihan pola menafsirkan Al-Qur'an dengan tertib nuzul adalah hasil ijtihadnya yang berdasarkan pada logika sejarah dan logika struktur teks.¹⁵⁸ Bagi Buya Malik Ahmad, menghidangkan dan mempelajari Al-Qur'an menurut nuzul surat adalah untuk mendekatkan rasa, serta mendekatkan umat kembali kepada roh Al-Qur'an yang bermula langsung di

¹⁵⁶ Ayat terakhir turun menjadi perdebatan dikalangan mufassir dan penggiat kajian ilmu al-Qur'an dan tafsir. Manna' Khalil al-Qatthân menyebutkan paling tidak ada 9 pendapat yang mengatakan ayat terakhir turun, kesembilannya berbeda-beda, namun demikian jamak diketahui bahwa ayat yang terakhir turun adalah Qs. Al-Maidah ayat 3. Lihat Manna' Khalil al-Qatthân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 2000, hal. 64-67.

¹⁵⁷ Pekerjaan menafsirkan al-Qur'an dengan pola *tartib nuzuli* adalah dalam rangka upaya untuk memahami al-Qur'an dan mengkontekstualisasikan pemahaman al-Qur'an, konsep seperti ini digagas oleh Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *al-Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karim: al-Juz al-Awwal fi al-Ta'îf bi al-Qur'ân*, Bairut:Markaz Dirasat al-Wahbah al-'Arabiyyah, 2006, juz I, hal. 27-28.

¹⁵⁸ Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Fahmu al-Qur'ân al-Hakîm: at-Tafsî al-Wâdihah Hasba Tartîb al-Nuzûl* Bairut:Markaz Dirasat al-Wahbah al-'Arabiyyah, 2008, juz I, hal. 13. Lihat juga Wardatun Nadhiroh, *Fahmu al-Qur'ân al-Hakîm: Tafsir Kronologis ala Muhammad Abid al-Jâbirî*, *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Januari 2016, hlm 13-24, Vol. 15, No.1, ISSN 1412-5188.

bawah pimpinan Nabi Saw dan sahabat-sahabatnya.¹⁵⁹ Argumen tersebut menunjukkan akan kegelisahan Buya Malik Ahmad selama ini, bahwa kehadiran kitab-kitab tafsir dengan model tertib suwar atau tertib mushaf utsmani bagi Buya Malik Ahmad seolah menghilangkan ruh Al-Qur'an tersebut, sehingga ia menawarkan model berbeda dari tertib suwar tersebut dengan menampilkan pola tertib nuzul surat.

Kehadiran *Tafsir Sinar* karya Buya Malik Ahmad menjadikannya sebagai orang Minangkabau pertama yang menulis tafsir Al-Qur'an dengan penyajian sesuai dengan tertib nuzul surat dan bahkan di Indonesia beliau adalah orang pertama menulis dengan bahasa Indonesia dengan sajian tertib nuzul surat.

Tafsir Sinar karya Buya Malik Ahmad ini diproyeksikan menjadi 45 jilid, namun yang baru terbit sebanyak 5 jilid. Hal tersebut diutarakan oleh beliau sendiri karena terkendala modal untuk menerbitkan karya tafsirnya tersebut. 5 jilid yang sudah dicetak adalah modal sendiri dari Buya Malik Ahmad dengan tidak untuk diperjual belikan, hanya dibagikan cuma-cuma pada masyarakat, sanak famili dan kepada perpustakaan.¹⁶⁰

Dalam 5 jilid *Tafsir Sinar* yang telah diterbitkan terhimpun sebagian besar surat-surat Makkiyah yang berarti memuat sebagian besar perjuangan Rasulullah SAW selama di Mekah. Pada jilid pertama termuat surat al-'Alaq, al-Qalam, al-Muzammil dan al-Mudatsir.¹⁶¹ Pada jilid kedua, Buya Malik Ahmad memulai menafsirkan Al-Qur'an dari surat al-Fâtihah, al-Hijr, as-Syura', al-

¹⁵⁹ A. Malik Ahmad, *Tafsir Sinar disusun menurut Nuzul Surah 1*, LPPA Muhammadiyah, 1986, hal.vi.

¹⁶⁰Desri Arwen, *Corak Pemikiran Tafsir Sinar Buya Malik Ahmad*, Ciputat: al-Wasat Publishing House, 2017, hal.37.

¹⁶¹A. Malik Ahmad, *Tafsir Sinar disusun menurut Nuzul Surah 1*, LPPA Muhammadiyah, 1986.

Masad/ al-Lahb, at-Takwir, al-A'lâ dan al-Laili.¹⁶² Jilid ketiga, berisi surat-surat al-Fajr, ad-Dhuha, al-Insyirah, al-'Asr, al-'Adiyat, al-Kautsar, at-Takastur, al-Mâ'un al-Kafirûn, al-Fil, al-Falaq dan An-Nâs.¹⁶³ Pada Jilid keempat dimulai dari surat an-Najm, 'Abasa, al-Qadr, asy-Syam, al-Buruj, at-Tin, al-Quraisy, dan al-Qari'ah.¹⁶⁴ Jilid kelima Buya Malik Ahmad memulai dari surat al-Humazah, al-Mursalat, Qâf, al-Balad, at-Thariq, al-Qamar, dan Shad.¹⁶⁵

Dalam pengantar tafsirnya, Buya Malik Ahmad mengatakan bahwa tafsir ini kami namai dengan *Tafsir Sinar*, dan kami atur urutannya sesuai dengan nuzul surat bukan nuzul ayat,¹⁶⁶ Buya A. Malik Ahmad beralasan bahwa tidak mungkin dicapai dalam waktu yang relatif pendek jika mengikuti nuzul ayat. Hal ini penulis lakukan bukanlah dalam rangka untuk mengubah susunan Al-Qur'an yang telah ada, namun yang dimaksud oleh Buya A. Malik Ahmad hanya sekedar cara untuk menghadirkan dan mempelajari Al-Qur'an menurut nuzul surat dan untuk mendekatkan rasa, serta mendekatkan umat kembali kepada roh Al-Qur'an yang bermula langsung di bawah pimpinan Nabi Saw dan sahabat-sahabatnya.

Setelah mengemukakan alasan penulisan secara nuzul surat Buya A. Malik Ahmad memberikan keterangan lanjutan bahwa pada tafsirnya ini sistem penerjemahan ayat-ayat Al-Qur'an

¹⁶² A. Malik Ahmad, *Tafsir Sinar disusun menurut Nuzul Surah 2*, LPPA Muhammadiyah, 1986

¹⁶³ A. Malik Ahmad, *Tafsir Sinar disusun menurut Nuzul Surah 3* Jakarta:al-Hidayah, 1988.

¹⁶⁴ A. Malik Ahmad, *Tafsir Sinar disusun menurut Nuzul Surah 3* Jakarta:al-Hidayah, 1988.

¹⁶⁵ A. Malik Ahmad, *Tafsir Sinar disusun menurut Nuzul Surah 3* Jakarta:al-Hidayah, 1414 H.

¹⁶⁶ A. Malik Ahmad, *Tafsir Sinar disusun menurut Nuzul Surah 1*, LPPA Muhammadiyah, 1986, hal.vi.

menggunakan tanda “-.....-” dan di antara dua tanda tersebut Buya A. Malik Ahmad mencantumkan kalimat yang menjelaskan maksud ayat agar mudah untuk dipahami.

Keterangan-keterangan yang diberikan oleh Buya Malik Ahmad dalam setiap juznya menunjukkan kitab tafsir ini hadir di zaman modern yang juga mengikuti pola-pola penulisan modern dengan menyebutkan metode dan langkah-langkah penulisan.

Kelima juz kitab tafsir sinar ini yang telah dicetak, masing-masing diberikan kata pengantar oleh Buya Malik Ahmad, namun pengantarnya pada setiap juznya nyaris sama yang membedakan hanya penyebutan surat yang akan ditafsirkan.

j. Tafsir Rahmat karya H. Oemar Bakry

Penulis tafsir Al-Qur'an Minangkabau berikutnya adalah H. Oumar Bakry dengan judul *Tafsir Rahmat*.¹⁶⁷ Oumar Bakry lahir di Kacang Danau Singkarak Sumatera Barat pada tanggal 26 Juni 1916. Oumar Bakry menimba ilmu pengetahuan pada dua sekolah yang populer di Sumatera Barat yaitu Diniyah Padang Panjang tamat pada tahun 1931 dan Thawalib Padang Panjang tamat tahun 1932. Setelah itu Oumar Bakry melanjutkan pendidikan di Kuliyyatul Mu'alimin Islamiyah Padang tamat tahun 1936. Kemudian pada tahun 1954, ia melanjutkan pendidikan pada Fakultas Sastra Universitas Indonesia. Dari info yang diperoleh dari biodatanya, Oumar Bakry tidak sampai tamat pada Universitas Indonesia tersebut.¹⁶⁸

¹⁶⁷ H. Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, Jakarta: Mutiara, cetakan ke3, 1984.

¹⁶⁸ H. Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, Jakarta: Mutiara, cetakan ke3, 1984. Halaman akhir. Disamping menulis tafsir Oemar Bakry juga banyak menghasilkan karya tulis lainnya seperti tercantum dalam kitab tafsir nya ini Oemar Bakry menuliskan karya tulisnya selain tafsir yaitu; Urain 50 Hadis, Memantapkan Rukun Iman dan Islam, Apakah Ada Nasekh Mansukh dalam Al-Qur'an?, Kebutuhan Memahami Isi Al-Quran, Pelajaran Sembahyang, dengan Taqwa Mencapai Bahagia,

Kehadiran karya Oemar Bakry dalam bidang tafsir menunjukkan akan perhatian orang Minangkabau terhadap Al-Qur'an dan tafsirnya, dan ia mengisi deretan nama-nama mufasir Al-Qur'an yang berasal dari Minangkabau seperti yang telah penulis sebutkan sebelumnya.

Motivasi Oemar Bakry menulis tafsir Al-Qur'an¹⁶⁹ adalah bahwa terjemahan Al-Qur'anul Karim harus disesuaikan dengan perkembangan bahasa Indonesia, di samping itu sekarang sudah dianjurkan untuk memakai bahasa Indonesia dengan ejaan baru, baik dan benar. Posisi tafsir Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Indonesia yang baik dan benar itu masih langka, di samping itu terjemahan dan tafsir Al-Qur'an lama sudah banyak yang meninggal penulisnya.

Motivasi lain dalam penulisan tafsirnya ini lebih lanjut, Oemar Bakry menjelaskan, bahwa dari kalangan masyarakat terutama generasi muda santer terdengar bahwa mereka merasa kesulitan dalam memahami dan mengambil pengertian dari terjemahan dan tafsir Al-Qur'an yang tidak sesuai dengan bahasa Indonesia yang baik dan benar. Kesulitan tersebut terlihat secara harfiah sulit dipahami, kata-katanya dalam bahasa Indonesia dan Melayu sedangkan susunan kata dan kalimatnya menurut tata bahasa Arab. Namun demikian terjemahan dan tafsir Al-Qur'an yang lama telah berjasa dalam perkembangan dan khazanah tafsir di Indonesia, sehingga Oemar Bakry berpendapat tugas

Kebangkitan Umat Islam di Abad ke-XV H, Polemik H. Oemar Bakry dengan H.B. Yassin tentang Al-Quran Bacaan Mulia, Kamus Indonesia Arab Inggris, Kamus Arab Indonesia Inggris, Kamus Arab Indonesia, Tafsir Madrasi (Bahasa Arab), al Ahadisshahihah (bahasa Arab) Makarimul Akhlak (bahasa Arab), Bung Hatta Selamat Jalan Cita-cita Kami Teruskan, Bunga Rampai Sumpah Pemuda, Akhlak Muslim, Islam Menentang Sekularisme, dan Menyingkap Tabir Arti "Ulama".

¹⁶⁹H. Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, Jakarta: Mutiara, cetakan ke3, 1984., hal. X.

kita adalah melanjutkan dengan menulis terjemahan dan tafsir dalam bahasa Indonesia yang baik dan benar.

Dalam menulis *tafsir Rahamat* ini Oemar Bakry juga menuliskan rujukannya sebagai sumber dalam penafsirannya, yaitu 1) tafsir al-Manar Karya Muhammad rasyid Ridha, 2) *tafsir al-Maraghi* karya Ahmad Musthafa al-Maraghi, 3) *at-Tafsirul Farid fil Quranil Majid* karya Muhammad Abdul Mun'in al-Jamal, 4) *Tafsir al-Quran al-'Azdhim* karya Ibnu Katsir, 5) *fi Dzilali al-Qur'an* karya Said Qutub, 6) *Tafsir al-Quran* karya Mahmud Yunus, 7) *Al-Quran dan Terjemahan* karya Dewan Penerjemah Depertemen Agama, 8) *Tafsir al-Quran* karya Zainuddin Hamidy dan Fachruddin Hs, 9) dan *Tafsirul Bayan* karya T.M. Hasbi Ash Shiddieqy.

Kitab tafsirnya ini terdiri dari 1 jilid dengan 1333 halaman ditambah 20 halaman dari halaman cover, tanda tashih, pengantar Menteri Koordinator Bidang Kesejahteraan Rakyat, sambutan MUI, dan pengantar penulis sekaligus termaktub di dalamnya latar belakang penulisan dan metodologinya. Kitab tafsir Rahmat ini dicetak pertama kali pada tahun 1981, kemudian cetakan kedua pada tahun 1983, dan cetakan ketiga tahun 1984. Cetakan ketiga inilah yang menjadi rujukan penulis dalam tulisan ini.

Tafsir Rahmat ini memberikan cara dan petunjuk kepada pembacanya, seperti dijelaskan oleh Oemar Bakry bahwa tafsir ini dibaca dari kanan ke kiri, ada tanda kurung dua () berfungsi untuk menambah keterangan, dan tafsirnya dijelaskan secara ringkas sebagai kesimpulan dari maksud satu ayat atau beberapa ayat.

Dari keterangan yang telah diberikan oleh Oemar Bakry pada mukadimah tafsirnya dan melihat praktik penafsirannya

maka penulis menegaskan bahwa tafsir *Rahmat* yang telah ditulis oleh Oemar Bakry menggunakan metode *ijmâlî* dengan corak *al-Adab wa al-ijtimâ'î*. Yang membedakan tafsirnya ini dengan tafsir yang ditulis oleh ulama Minangkabau sebelumnya adalah penggunaan bahasa yang mengacu kepada bahasa Indonesia ejaan baru. Namun bila dibandingkan kedalaman isi dengan Buya Malik Ahmad atau Hamka, maka tafsir ini tidak menunjukkan kedalaman isi namun hanya penjelasan secara global dan penggunaan bahasa Indonesia yang telah berkembang dan telah disepakati ejaannya.

Aldomi Putra

No	Nama Kitab Tafsir	Pengarang	Penerbit dan Tahun Terbit
1	<i>Al-Burhân</i>	Doktor Haji Abdul Karim Amrullah	Dar Fikr Baru For De Kock, Bukittinggi, 1927
2	<i>Risâlah al-Qaul al-Bayâ fî Tafsîr al-qur'ân</i>	Syeikh Sulaiman Arrasuli	Matba'ah al-Islamiyah For De Kock, Bukittinggi, 1929
3	<i>Tafsir Qur'an Karim</i>	Mahmud Yunus	1938
4	<i>al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd</i>	Abdul Lathif Syakur	dicetak pada tahun 1951 di percetakan Fort de Kock Bukittinggi
5	<i>Tafsir Juz 'Amma Bahasa Melayu</i>	Jamâ'in 'Abd al-Murâd	Fatani: Mathba'ah Ibn Halâbî, 1959
6	<i>Tafsir al-Munîr</i>	Djalaluddin Thaib	t.tp, t.th
7	<i>Tafsir Qur'an</i>	Zainuddin Hamidy dan Facruddin HS	Widjaya Jakarta cetakan pertama 1959- cetakan ke 13, 1987
8	<i>Tafsir al-Azhar</i>	Abdul Malik Amrulah (Buya Hamka)	1967
9	<i>Tafsir Sinar</i>	Buya Malik Ahmad	Jakarta, al-Hidayah, 1986

10	<i>Oumar Bakry</i>	Tafsir Rahmat	Jakarta, Mutiara 1984
----	--------------------	---------------	-----------------------

Tabel:

Tafsir Al-Qur'an di Minangkabau

4. Metode Penyusunan Kitab Tafsir Al-Qur'an di Minangkabau

Secara umum penyusunan kitab tafsir Al-Qur'an di Minangkabau memiliki beberapa ragam, mulai dari tulisan sampai pada bentuk penyajian dalam tafsirnya.

a) Tulisan

Bentuk tulisan tafsir Al-Qur'an di Minangkabau beragam, mulai dari tulisan Arab-Melayu seperti yang dilakukan oleh Haji Abdul Karim Amrullah, Syeikh Sulaiman Arrasuli, Mahmud Yunus, dan Abdul ALathif Syakur. Kemudian juga ditemukan tulisan tafsir dengan menggunakan bahasa Arab seperti *Tafsir al-Munîr* karya Djalaluddin Thaib, dan dalam bahasa Indonesia menggunakan huruf latin seperti yang dilakukan oleh Zainuddin Hamidy & Fackhrudin Hs, Buya Malik Ahmad dan Buya Hamka.

b) Urutan

Penulisan tafsir Al-Qur'an di Minangkabau jika dilihat dari segi urutan, maka akan ditemui berbagai bentuk, di antaranya adalah penafsiran per juz seperti yang dilakukan oleh Haji Abdul Karim Amrullah, ia menafsirkan Al-Qur'an mulai dari surat *ad-Dhâ* sampai surat *an-Nâs*, Syeikh Sulaiman Arrasuli menafsirkan Al-Qur'an dimulainya dari surat *al-Fâtihah* kemudian ia langsung menjelaskan penafsiran Al-Qur'an *juz 'amma* yang dimulai dari surat *al-Naba'* sampai surat *an-Nâs*. Selanjutnya ditemukan model urutan frase atau tematik yang dilakukan oleh Abdul

Lathif Syakur, ia hanya menafsirkan ayat-ayat yang memiliki frase yang sama seperti frase *wa min an-Nâs*. Selanjutnya juga ditemukan penafsiran dengan urutan tertib nuzul suwar yang dilakukan oleh Buya Malik Ahmad dalam tafsir sinar, dan terakhir ditemukan dalam bentuk tertib mushaf seperti yang dilakukan oleh Zainuddin Hamidy & Facruddi Hs dan Hamka dalam *tafsir al-Azhar*. Selain metode penyusunan kitab tersebut, para penulis tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, menggunakan metode *ijmâlî, tahlîlî, dan maudhu'î*.

c) Bahasa yang digunakan

Dalam penulisan tafsir Al-Qur'an di Minangkabau terdapat beragam bahasa yang digunakan dalam menulis tafsir, yaitu bahasa Arab-Melayu, Bahasa Arab dan Bahasa Indonesia. A.H Jonhs mengatakan bahwa bahasa Melayu menjadi bahasa yang paling banyak digunakan di kawasan Nusantara sejak awal Abad XV. Bahasa ini memiliki peran khusus dalam dakwah Islam dan digunakan dalam berbagai karya seperti tafsir, hadis, dan fikih.¹⁷⁰

1. Tafsir Al-Qur'an Minangkabau yang menggunakan bahasa Arab-Melayu adalah *Tafsir al-Burhân* oleh Haji Abdul Karim Amrullah, *tafsir Risâlah al-Qaul al-Bayân* oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan *Al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* oleh Abdul Lathif Syakur.
2. Tafsir Al-Qur'an yang menggunakan bahasa Arab adalah *Tafsîr al-Munîr* oleh Djalaluddin Thaib. 3) Tafsir yang menggunakan bahasa Indonesia adalah *Tafsir Quran Karim* oleh Mahmud Yunus, Tafsir Quran oleh Zainuddin Hamidy

¹⁷⁰ Anthony H. Johns, Tafsir al Qur an di Dunia Indonesia Melayu, Sebuah Penelitian Awal, *Jurnal Studi al-Qur'an* Vo. 1, No. 3 , 2006. ISSN 1907-1302 <http://tempatbagibagi.blogspot.com/2011/07/unduh-jurnal-studi-al-quran-vol-1-no-3.html> akses 28/11/2018

Tafsir Al-Qur'an Minangkabau

dan Fachruddin Hs, *Tafsir al-Azhar* oleh Buya Hamka, *Tafsir Sinar* oleh Buya Malik Ahmad, dan *Tafsir Rahmat* oleh H. Oemar Bakry.

Tabel:

Bahasa yang digunakan dalam menulis tafsir Al-Qur'an Minangkabau

NO	BAHASA ARAB MELAYU	BAHASA ARAB	BAHASA INDONESIA
1	<i>Al-Bur'hân</i> karya Haji Abdul Karim Amrullah	<i>Tafsir al-Munîr</i> karya Djalaluddin Thaib	<i>Tafsir al-Quranul</i> Karim oleh Mahmud Yunus
2	<i>Al-Qaul al-Bayân</i> karya Syeikh Sulaiman Arrasuli		<i>Tafsir Qur'an</i> oleh Zainuddin Hamidy dan Fachruddin HS
3	<i>Al-Da'wah wa al-Irsyâd</i> karya Abdul Lathif Syakur		<i>Tafsir al-Azhar</i> oleh Buya Hamka
4	Tafsir Juz 'Amma Bahasa Melayu karya al-'Alâmah al-Adîb Jamâ'in 'Abd al-Murâd		<i>Tafsir Rahmat</i> oleh Oemar Bakry
5			<i>Tafsir Sinar</i> oleh Buya A. Malik

BAB IV

Model Epistemologi Tafsir Al-Qur'an Minangkabau

Pada bab ini penulis akan menjelaskan temuan penulis tentang model epistemologi tafsir Al-Qur'an di Minangkabau. Epistemologi tafsir Al-Qur'an yang penulis maksud di sini adalah model dan bentuk epistemologi yang digunakan oleh para ulama Minangkabau dalam menulis kitab tafsirnya, khususnya tiga kitab tafsir yang menjadi objek penelitian disertasi ini. Sebagaimana dalam batasan masalah pada bab I, penulis hanya akan membicarakan tiga tafsir yakni *Tafsir Al-Burhân*, *Tafsir Risâlah Al-Qaul Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân*, dan *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*. Ketiga tafsir tersebut ditulis oleh ulama Minangkabau kenamaan seperti yang telah dijelaskan pada bagian sebelumnya. Model epistemologi yang penulis maksud adalah model Haji Abdul Karim Amrullah dalam Tafsir *al-Burhân*, model Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam tafsir *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*-nya, dan model Abdul Latif Syakur dalam tafsir *Al-Da'wah wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*-nya.

Penyebutan model epistemologi pada bahasan ini berdasarkan pada, bahwa karya tafsir yang sedang penulis teliti ini merupakan karya tafsir generasi pertama di Minangkabau, oleh

karenanya patut untuk dikatakan sebagai model dan bentuk sebuah penafsiran Al-Qur'an.

A. Model Epistemologi Tafsir Al-Qur'an Haji Abdul Karim Amrullah dalam *Tafsir Al-Burhân*

Sebelum menjelaskan lebih lanjut model epistemologi tafsir *al-Burhân*, penulis terlebih dulu menjelaskan riwayat penulis tafsir ini yakni Haji Abdul Karim Amrullah.

1. Riwayat hidup Abdul Karim Amrullah

Penulis kitab tafsir *al-Burhân* beliau adalah Abdul Karim Amrullah bin Syeikh Muhammad Amrullah bin Syeikh Abdul Shalih bin Syeikh Abdul Arif. Ia lahir di hari Ahad tanggal 17 Safar 1296 H (10 Februari 1879), di Kapalo Kabun Jorong Batang Panjang Nagari Sungai Batang Maninjau Kabupaten Agam.¹ Ibunya bernama Tarwasa istri ke tiga dari Syeikh Muhammad Amrullah. Sedangkan Abdul Karim Amrullah adalah anak ketiga dari tiga bersaudara (Maryam dan Aisyah).

Pendidikan Abdul Karim Amrullah, sebagaimana diceritakan oleh Hamka bahwa Abdul Karim Amrullah pada umur 10 tahun dibawa oleh pamannya (H. Abdussamad) ke Tarusan Painan di Pesisir Selatan dan diserahkan untuk mengaji Al-Qur'an kepada Tuangku Haji Hud dan Tuangku Fakih Samnun sampai tamat mengaji Al-Qur'an. Lebih lanjut Hamka menjelaskan setelah satu tahun di Painan ia kembali ke Sungai Batang. Di Sungai Batang Abdul Karim Amrullah mempelajari huruf Arab kepada Adam anak Tuangku Said. Pada usia 13 tahun ia mulai belajar ilmu Nahwu dan ilmu Sharaf kepada ayahnya (Muhammad Amrullah), setelah selesai belajar Nahwu dan Sharaf kepada ayahnya, ia

¹ Hamka, *Ayahku: Riwayat Hidup DR.H. Abdul Karim Amrullah dan perjuangan Kaum Agama di Sumatera Barat*, Jakarta: Umminda, t.th, hal. 53

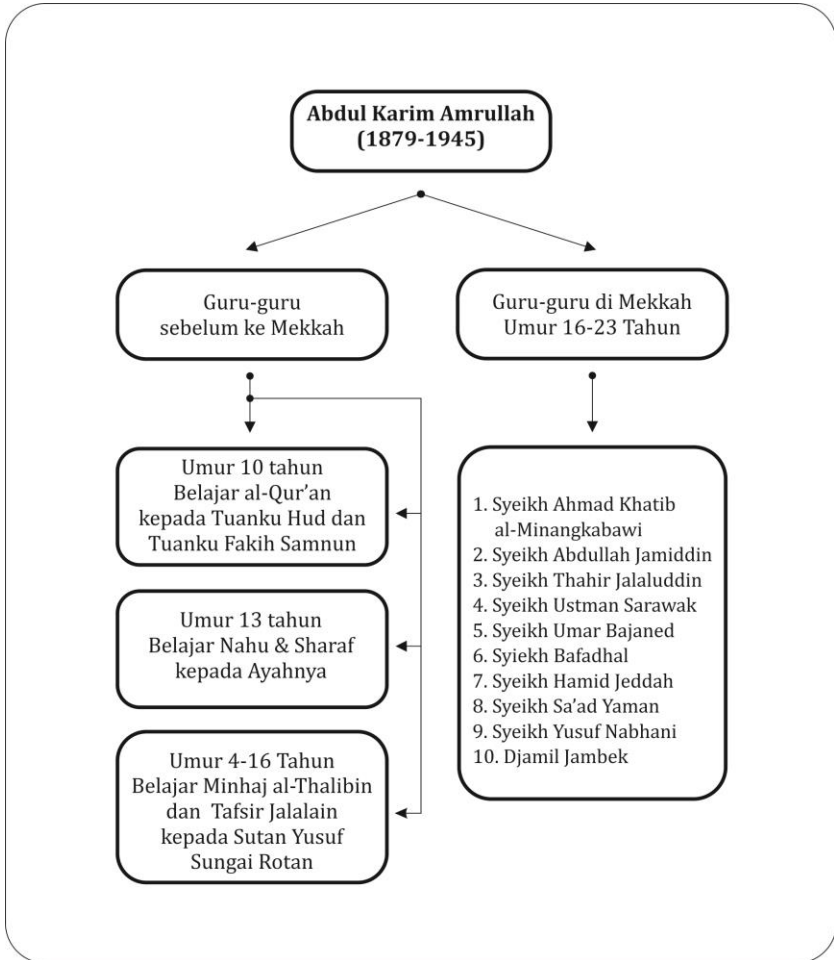
diantarkan oleh ayahnya belajar kepada Tuangku Sutan Muhammad Yusuf yang merupakan murid dari ayahnya di Sungai Rotan Pariaman. Abdul Karim Amrullah menamatkan *Minhajuttalibin* karya Syeikh Nawawi al-Bantani dan *Tafsir Jalâlain* bersama Tuangku Sutan Muhammad Yusuf tersebut.²

Setelah selesai menamatkan dua kitab tersebut kepada Tuanku Sutan Muhammad Yusuf, ayahnya menyuruh Abdul Karim Amrullah untuk melanjutkan pendidikannya ke Makkah, mendengar ucapan ayahnya Abdul Karim Amrullah sangat senang dan gembira. Pada tahun 1213 Hijriyah bertepatan dengan tahun 1894 Masehi, Abdul Karim Amrullah berangkatlah ke Makkah. Selama tujuh tahun ia belajar di Makkah semenjak umur 16 sampai umur 23 tahun, ia berguru kepada para ulama kenamaan di Masjidil Haram, seperti Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi (guru yang paling beliau cintai), Syeikh Abdullah Jamidin, Syeikh Usman Serawak, Syeikh Umar Bjaned, Syeikh Shaleh Bafadhal, Syeikh Hamid Jeddah, Syeikh Sa'id Yaman, dan Syeikh Yusuf Nabhani (pengarang kitab al-Anwar Muhammadiyah).³ Semasa belajar di Makkah ia terkenal kritis. Sikap kritisnya itu ditunjukkan ketika belajar dengan selalu bertanya dan bahkan membantah pendapat gurunya jika tidak sependapat dengannya. Bahkan ia juga membantah Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi, sehingga gurunya itu tersinggung. Namun demikian Abdul Karim Amrullah merupakan murid yang paling disayang oleh Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi karena kecerdasan intelektualnya.

² Hamka, *Ayahku*, ... hal. 54-55

³Akhria Nazwar, *Syekh Ahmad Khatib Ilmuan Islam di Permulaan Abad Ini*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983, 69.

Diagram:
Guru-guru Abdul Karim Amrullah



Ulama-ulama kenamaan di Masjidil Haram tersebut di atas secara intelektual telah banyak menginspirasi dan mengisi pemikiran Abdul Karim Amrullah. Di samping itu dalam perjalanannya tercatat bahwa pemikirannya juga dipengaruhi oleh

pemikiran Ibnu Taimiyah (w.728 H), Ibn Qayyim al-Jauziyah (w.751 H), Muhammad bin Abdul Wahab (w. 791 H), dan Muhammad Abduh (w. 1905 M).⁴ Namun demikian penulis tidak menemukan penjelasan kepada siapa ia belajar tentang pemikiran dan karya Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim, Muhammad bin Abdul Wahab, dan Muhammad Abduh. Pemikiran ulama-ulama tersebutlah yang mempengaruhi gerakan Abul Karim Amrullah di Minangkabau.

Proses menuntut ilmu di Makkah telah dilaluinya selama 7 tahun, kemudian pada umur 23 tahun beliau pulang kampung ke Sungai Batang Maninjau Kabupaten Agam Sumatera Barat. Kepulangannya disambut gembira oleh ayah dan ibunya serta masyarakat kampung Sungai Batang. Hamka menjelaskan lebih lanjut, bahwa belum lama kepulangannya dari Tanah Suci, orang se Nagari Sungai Batang, termasuk Laras, mengadakan perhelatan pemberian gelar Syeikh Amrullah dengan gelar Tuangku Syeikh Nan Tuo, Haji Rasul digelari dengan Tuangku Syeikh Nan Mudo. Acara pelantikan Syeikh itu dimeriahkan dengan mengundang orang-orang yang berada di sekeliling danau Maninjau dan bahkan kata Hamka dalam rangka pelantikan itu disembelihlah beberapa ekor kerbau sebagai jamuan makan orang banyak.⁵

Namun kemudian kegembiraan ayahnya dan orang kampung atas kepulangan Abdul Karim Amrullah melahirkan kekecewaan, sebab beliau memiliki jiwa revolusioner terhadap ajaran-ajaran adat dan tarekat-tarekat yang umum diamalkan oleh ulama-ulama dan masyarakat Minangkabau, karena gurunya Ahmad Khatib Al-Minangkabawi tidak menyukai cara-cara

⁴ Haji Imam Maulana Abdul Manaf Amin, *Inilah Sejarah Berdiri Tarbiyah Islamiyah untuk Mempertahankan Mazhab Syafi'I dan 'Itiqad ahlu Sunnah waljama'ah*, T.tp, t.th, hal.3-4.

⁵ Hamka, *Ayahku*, ... hal. 58

tarekat menggunakan kaifiat-kaifiat yang bid'ah. Beberapa bid'ah dan khurafat telah mulai dibantahnya, sehingga labai-labai merasa terusik oleh bantahan-bantahan yang di sampaikanya. Di samping pengaruh dari gurunya, ia juga dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran Ibnu Taimiyah, Ibnu Qaiyyim al-Jauziyah, Muhammad bin Abdul Wahab, dan Muhammad Abduh.⁶ Dan bahkan orang-orang tersebut dijadikannya sebagai rujukan referensi dalam beberapa bukunya, dan hal itu ia akui sendiri sebagaimana ia tulis di dalam bukunya tersebut, dan bahkan ia juga menyebutkan akan kesadarannya terhadap anggapan pembaca kepadanya terkait ia menukil Ibn Taimiyah.⁷

Kritik yang disampaikan oleh Haji Abdul Karim Amrullah terhadap tarekat Naqsabandiyah seolah dia adalah seorang yang anti tarekat. Namun demikian, ia mencatat sendiri dalam catatannya bahwa ia adalah seorang penganut tarekat al-Alawiyah dan al-Hadadiyah. Apria Putra menyebutkan bahwa Abdul Karim Amrullah menyebutkan sendiri silsilah tarekat yang diamalkannya.⁸

⁶ Haji Imam Maulana Abdul Manaf Amin, *Inilah Sejarah Berdiri Tarbiyah Islamiyah untuk Mempertahankan Mazhab Syafi'i dan 'Itiqad ahlu Sunnah waljama'ah*, T.tp, t.th, hal.3-4.

⁷ Haji Abdul Karim Amrullah, *Qâthi' Riqâb al-Mulhidîn fî 'Aqâid al-Musfsidîn*. Padang Panjang: Dâr Fikrî al-Munîr, 1916 M/1334 H. hal. 38

⁸Berkata hamba yang hina Abdul Karim bin Muhammad Amrullah Danau Sungai Batang, yaitu adalah aku mengambil Tarekat al-'Alawî wa-Tarekat al-Haddâd pada Negeri Danau masa tahun 1319 pada bulan Rajab daripada bapak aku Muhammad Amrullah ibn Abdullah Saleh, dan dia mengambil pada negeri Makkah masa tahun 1292 daripada gurunya yang 'âlim 'allâmah mufti al-Syâfi'i di Makkah [yaitu] Sayyidinâ Sayyid Ahmad Dahlân, dan dia mengambil daripada Habib Abdurrahman ibn 'Ali al-Saqqâf, dan dia mengambil daripada Habib Hasan ibn Shâlih al-Bahr, dan dia mengambil daripada Habib Umar ibn Saqqâf, dan dia mengambil daripada Habib al-Hasan ibn Abdullah al-Haddâd, dan dia mengambil daripada Habib Abdullah ibn 'alâwî al-Haddâd, dan dia mengambil daripada Habib Umar ibn Abdurrahman al-'Attâs, dan dia daripada Imam Muhammad ibn 'alâwî al-Saqqâf, dan dia daripada Husain ibn Abî Bakr ibn Sâlim, dan dia daripada Sayyid

Sebagai seorang ulama yang kritis, Haji Abdul Karim Amrullah juga seorang ulama yang produktif dalam hal menulis, dan bahkan mayoritas buku-buku yang ditulisnya berkaitan dengan dinamika dan dialektika yang terjadi di Minangkabau pada waktu itu, baik kritik yang disampaikan kepada Kaum Tua dalam berbagai hal termasuk masalah tarekat dan umumnya amalan-amalan yang dipraktikkan oleh Kaum Tua, maupun kritik yang ditujukkannya kepada kelompok adat, dan buku-buku lainnya termasuk tafsir. Hamka mencatat terdapat sekitar 27 karya Abdul Karim Amrullah yang dicetak, sebagai berikut:⁹

1. *'Umdatul al-Anam fi Ilmil Kalam*, (sifat 20), 1908.
2. *Qathi'u riqabil Mulhidin* (membantah Tarekat Naqsabandiyah), 1910.
3. *Syamsul Hidayah* (Syair) berisi nasihat-nasihat dan tasawuf, 1912.
4. *Sullamul Ushul* (tentang ushul fiqih), 1916.
5. *Aiqazum Niam* (menyatakan bid'ah berdiri mauleh), 1916.
6. *Alfawa'dul 'aliyah* (tentang bid'ahnya melafalkan niat), 1916.

Umar ibn Ba Shabân, dan dia daripada Abdurrahman ibn 'Ali ibn Abi Bakr, dan dia daripada bapaknya 'Ali, dan dia daripada bapaknya Abi Bakr, dan dia daripada Syaikh Abdurrahman al-Saqqâf, dan dia daripada bapaknya Muhammad Mawla al-Duwaylah, dan dia daripada bapaknya 'Ali, dan dia daripada bapaknya 'Alâwi, daripada Faqîh al-Muqaddam ibn 'Ali Bâ 'Alawi, dan dia dari bapaknya Muhammad, dan dia daripada bapaknya 'Alawi, dan dia daripada daripada bapaknya Abdullah, dan dia daripada bapaknya al-Muhâjir al-Syeikh Ahmad ibn 'Isa, dan dia daripada bapaknya 'Isa, dan dia daripada bapaknya Muhammad, dan dia daripada bapaknya al-Imâm Ja'far al-Shâdiq, dan dia daripada bapaknya Muhammad Bâqir, dan dia daripada bapaknya al-Imâm 'Alî al-'Arîdh, dan dia daripada bapaknya Zayn al-'Âbidîn, dan dia daripada bapaknya Sayyidinâ al-Husayn dan Sayyidinâ al-Hasan, daripada Umm Fâthimah al-Zahra' dan abihimâ Sayyidinâ 'Ali ibn Abi Thâlib radhiya Allah 'anhum, daripada Rasulullah shallâ Allah 'alayhi wa-sallam. Tamm. Haji Abdul Karim Amrullah, *Catatan Haji Rasul*, hal. 61. *Lebih lanjut* lihat Apria Putra, *Nasakah Catatan Haji Rasul Dinamika Intelektual Kaum Muda di Minangkabau Awal Abad XX*, Tangerang Selatan: LSIP, 2014. hal. 200-201.

⁹ Hamka, *Ayahku*, ... hal. 258-259.

7. *Mursyid Tudjar* (pedoman orang berniaga, syair) 1916
8. *Pertimbangan Adat Alam Minangkabau*, 1918.
9. *Dinul Lah* (pelajaran agama di Normmaal School) 1918
10. *Pembuka Mata* (memberantas nikah muhallil) 1919.
11. *Al-Isfah* (dari hal nikah dan segala hubungannya) 1919 belum dicetak.
12. *Sandi Aman Tiang Selamat* 2 jilid, 1922.
13. *Al-Burhân* (tafsir juz amma), 1927
14. *Kitabur Rahmah* (puasa menurut 4 mazhab) 1922.
15. *Al-Qaul as-Shahih* (bantahan atas Ahmadiyah), 1923
16. *Cermin Terus* (Sanggahan kepada Beberapa Amalan Muhammadiyah), 1928.
17. *Annida* (menerangkan wajibnya shalatil jama'ah), 1929.
18. *Pelita 2 jilid* (mempertahankan cermin terus), 1930-1931.
19. *Pedoman guru* (membela Muhammadiyah), 1930.
20. *Al-Fara'id* (tuntunan pembahagian harta waris), 1932.
21. *Albashair* (mempertahankan pelita), 1938.
22. *Almisbah* (mempertahankan fatwanya bahwa perempuan makruh ikut sembahyang ke tanah lapang, bahasa Arab), 1938.
23. *Asy-Syir'ah* (menerangkan kunut subuh bukan bi'ah. Bahasa Arab)1938
24. *Al-Kawakibud Durriyah* (bantahan atas seorang ulama Bugis yang mengharamkan khutbah juma't dalam bahasa Indonesia), 1940.
25. *Hanya Allah* (Membantah kepercayaan Jepang), 1943.
26. *Al-Ihsan* (membantah majalah al-Lisan)
27. *Membantah Islam dan Kebangsaan*.

Karya-karya tersebut di atas adalah bukti sejarah akan kekritisan dan kepedulian Haji Abdul Karim Amrullah terhadap agama, bangsa dan adat. Seorang ulama dari klan Kaum Muda

Aldomi Putra

yang produktif dalam menulis dan juga aktif dalam menyampaikan gagasannya pada masyarakat Minangkabau.

Haji Abdul Karim Amrullah wafat pada hari Sabtu jam 5.40, pada tanggal 21 Jumadil akhir 1364 bertepatan dengan tanggal 2 Juni 1945.¹⁰

Demikianlah profil Haji Abdul Karim Amrullah (penulis) kitab tafsir *al-Burhân*. Setelah mengetahui profil penulis *al-Burhân*, berikut ini penulis akan menjelaskan model epistemologi tafsir *al-Burhân* itu sendiri.

2. Epistemologi tafsir *al-Burhân*

Kitab *tafsir al-Burhân* adalah kitab tafsir generasi pertama di Minangkabau yang ditulis oleh Haji Abdul Karim Amrullah yang diterbitkan pada tahun 1928 oleh penerbit Dar Fikrî Baru For De Kock Bukittinggi. Sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya, tafsir ini merupakan buah atau kumpulan kajian Haji Abdul Karim Amrullah di Surau Jembatan Besi Padang Panjang, yang diadakan pada setiap petang (*sore*) Selasa, petang Kamis dan petang Ahad. Di samping itu penulisan atau pembukuan kitab tafsir ini berdasarkan permintaan dari murid-muridnya dan Jemaah (Surau Jembatan Besi).¹¹ Untuk melihat lebih lanjut tentang kitab *al-Burhân* ini, berikut ini penulis akan memaparkannya secara epistemologi yang meliputi sumber penafsiran, metode penafsiran dan validitas penafsiran Haji Abdul Karim Amrullah.

¹⁰ Hamka, *Ayahku*, dan lihat juga Abdul Malik Amrullah (HAMKA), *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982, hal.1.

¹¹ Abdul Karim Amrullah, *Kitab al-Burhân*, Bukittinggi: Dar Fikrî Baru Fort De Kock, 1928, hal. 16

a. Sumber penafsiran kitab al-Burhân

Dalam sebuah penafsiran, sumber menjadi hal yang sangat menentukan dari sebuah karya tafsir, karenanya sebuah penafsiran akan ditentukan corak dan/atau launnya. Sebagaimana telah penulis jelaskan pada bab II, bahwa tafsir dilihat dari segi sumbernya, terbagi pada tafsir *bi al-Ma'tsûr* dan tafsir *bi al-Ra'yi* dan *al-Isyârî*.

Kitab tafsir *al-Burhân* memiliki beberapa sumber dalam penafsiran baik secara *al-Ma'tsûr* maupun *al-Ra'yi*. Di samping itu Haji Abdul Karim Amrullah juga menyebutkan kitab-kitab tafsir yang dijadikan sebagai rujukan dalam penulisan tafsirnya.

1) Al-Qur'an

Al-Qur'an sebagai rujukan pertama dan paling utama dalam menafsirkan Al-Qur'an, maka bagi seorang mufasir langkah ini merupakan langkah yang mesti dilakukan dalam penulisan kitab tafsirnya, yang dalam di istilahkan dengan *Al-Qur'an yufassiru ba'dhuhu ba'dhâ*. Dalam kitab *al-Burhân*, Haji Abdul Karim Amrullah menafsirkan Al-Qur'an juga menggunakan sumber ini atau juga mempraktikkan dalam penafsirannya seperti ketika Abdul Karim Amrullah menafsirkan Qs. Al-Dhuhâ.

مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ

Tiadalah meninggalkan akan engkau hai Muhammad oleh Tuhan engkau dan tiada pula benci ia akan engkau.

[Qs. Al-Dhuhâ/93:3]

Haji Abdul Karim Amrullah memulai penafsiran ayat ini dengan menyebutkan sebab turun ayat. Ia menyebutkan dalam tafsir *al-Burhân* ada empat riwayat tentang sebab turun ayat ini yaitu, *pertama* dalam hadis Zaid ibn Aslam bahwasanya malaikat

Jibril a.s terlambat datang membawa wahyu kepada Nabi Muhammad SAW, disebabkan ada anjing di dalam rumahnya SAW. Pada riwayat tersebut disebutkan bahwa ketika malaikat Jibril datang menemui Nabi SAW, beliau SAW bertanya kepada Jibril apakah sebabnya engkau terlambat datang? Malaikat Jibril menjawab bahwasanya kami Malaikat tidak masuk ke dalam rumah yang ada anjing dalam rumah tersebut dan patung.¹² *Kedua* Haji Abdul Karim Amrullah menyebutkan riwayat bahwa seorang Yahudi melontarkan pertanyaan kepada Nabi SAW tentang ruh,¹³ dzul Qarnain, orang-rang yang masuk dalam Goa dari mana asal mereka dan menanyakan keadaan mereka, lalu Nabi SAW menjawab besok aku kabarkan segala apa yang kamu tanyakan itu, dengan tanpa mengatakan insya Allah. *Ketiga* Haji Abdul Karim Amrullah menyebutkan riwayat Tirmidzi yang menerangkan tentang anak jari Nabi SAW terluka di dalam suatu Goa, dan *keempat* Haji Abdul Karim Amrullah menyebutkan tidak dapat diketahui sebab-sebabnya karena Jibril belum dapat perintah dari Allah SWT pada beberapa hari yang Nabi mengharapkan kedatangannya.¹⁴

Disela-sela menjelaskan *asbab al-Nuzul* ayat tersebut Haji Abdul Karim Amrullah menyebutkan ayat atau menafsirkan dengan Qs. Al-Kahf/18:23-24.

إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادُّعُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ وَلَا تَتَّبِعَنِ لِإِيشِيءَ إِلَيَّ فَاعِلٌ ذَلِكَ عَدَا
مِنْ هَذَا رَشَدًا .

¹² لا تدخل الملائكة بيوتا فيه كلب ولا صورة تماثيل. Lihat Imam Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, juz 2, hal. 388.

¹³ Hadis terkait dengan pertanyaan ini lihat Imam Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, juz 1, hadis nomor 125, hal. 45.

¹⁴ Abdul Karim Amrullah, *Kitab al-Burhân*, Bukittinggi: Dar Fikrî Baru Fort De Kock, 1928, hal. 18-21.

Janganlah engkau kata bagi apa-apa suatu bahwasanya engkau akan memperbuat demikian esok hari melainkan bahwa menghendaki akan dia Allah, yakni sandarkan perbuatan itu kepada kehendaknya Allah dengan bahwa engkau kata "Insya Allah". Dan ingatlah olehmu akan Tuhanmu jika kamu lupa dan katakanlah: "Mudah-mudahan Tuhanku akan memberiku petunjuk kepada yang lebih dekat kebenarannya dari pada ini."

[Qs. Al-Kahf/18:23-24].

Contoh lain dari penafsiran Haji Abdul Karim Amrullah menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an adalah ketika ia menjelaskan tafsiran dari Qs. Al-Dhuhâ ayat 9.

فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ

Artinya: maka adapun anak-anak yatim itu sekali-kali janganlah engkau hinakan.

[Qs. Al-Dhuhâ/93:9].

Setelah Haji Abdul Karim Amrullah menjelaskan bagaimana perlakuan terhadap anak yatim dan menjelaskan Nabi SAW memperlakukan anak yatim, ia menyebutkan ayat atau menjelaskan tafsiran ayat ke 9 surat al-Dhuhâ ini dengan menyebutkan firman Allah Qs. An-Nisa' ayat 10

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا

Artinya bahwa sesungguhnya orang-orang yang memakan mereka itu akan harta anak-anak yatim dengan jalan aniaya hanya sesungguhnya memakan mereka itu pada perut mereka itu akan api dan supaya akan dimasukkan mereka ke dalam neraka yang bernyala-nyala. [Qs. An-Nisa'/4:10].

Setelah menyebutkan ayat tersebut Haji Abdul Karim Amrullah memberi sedikit penjelasan bahwasanya masih banyak ayat-ayat Al-Qur'an atau firman Tuhan yang menyatakan memakan atau mengambil harta anak yatim, menganiaya mereka dianggap kekufuran dan aniaya, mendustakan hari kiamat, menetap di dalam neraka dan lain-lain sebagainya. Kemudian ia menegaskan jadi teranglah firman Tuhan فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَفْهَرُ ayat ini bukan hanya terkandung kepada Nabi SAW saja melainkan terkandung di dalamnya untuk segala manusia.

Dari contoh penafsiran Haji Abdul Karim Amrullah di atas dapat dipahami bahwa, ia ketika menjelaskan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan Al-Qur'an sebagai rujukan utama dalam penafsirannya.

2. Al-Sunnah

Al-Sunnah atau hadis di samping menjadi sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an, sunnah juga menjadi sumber kedua setelah Al-Qur'an dalam penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Karena memang sunnah berada pada posisi memberikan penjelasan terhadap firman Allah. Dalam *kitab al-Burhân* Haji Abdul Karim Amrullah menjadikan hadis sebagai salah satu rujukan utama dalam penafsirannya setelah Al-Qur'an itu sendiri, terutama ketika menafsirkan ayat-ayat yang memiliki sebab turun ayat. Menjadikan hadis sebagai rujukan dalam penafsiran juga terkategori pada *tafsir bi al-Ma'tsûr*, yakni *Al-Qur'an yufassiru bi al-Sunnah*.

Contoh penafsiran Haji Abdul Karim Amrullah terkait penafsirannya terhadap Al-Qur'an dengan sunnah, Qs. Al-Zalzalah/99:2;

وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَنْفَالَهَا

Artinya dan mengeluarkan bumi ini akan segala keberatannya.
[Qs. Al-Zalzalah/99:2].

Ayat tersebut ditafsirkannya dengan hadis Rasulullah yang diriwayatkan oleh Muslim dari Abu Hurairah bahwasanya Rasulullah SAW berkata :*mengeluarkan bumi ini kelak akan emas dan perak hal keadaan berpotong-potongan lagi panjang-panjang semacam tongkat, maka pada waktu itu berkata orang-orang perampok karena inilah saya membunuh orang-orang, kata penyamun karena inilah aku memutuskan kasih sayang, kata pencuri karena inilah tangan saya dipotong orang, padahal tidak ada lagi yang menghiraukan harta benda, hingga tidaklah diambil orang dari padanya suatu juga.*¹⁵

Dari penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa di antara yang memberatkan bumi adalah emas, perak, dan tembaga. Haji Abdul Karim Amrullah menambahkan dalam tafsirnya bahwa yang dikeluarkan dari keberatan bumi itu adalah orang-orang mati.

Contoh lain adalah ketika Haji Abdul Karim Amrullah menafsirkan Qs. Al-'Alaq/96:2;

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ

¹⁵Abdul Karim Amrullah, *Kitab al-Burhân*, Bukittinggi: Dar Fikrî Baru For De Kock, 1928, hal. 138. Teks hadisnya sebagai berikut.

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تقيء الأرض أفلاد كيدها أمثال الأسطوان من الذهب والفضة فيجيء القاتل فيقول في هذا قتلت ويجيء القاطع فيقول في هذا قطعت رحمي ويجيء السارق فيقول في هذا قطعت يدي ثم يدعونه فلا يأخذون منه شيئاً

Lihat Muslim, *Shahîh Muslim*, juz dua, hadis nomor 1013, hal. 129.

Artinya menjadikan Allah itu akan manusia dari pada mani yang telah jadi ia sekumpul darah yang beku di dalam Rahim bundanya. [Qs. Al-'Alaq/96:2]

Ayat ini dijelaskan oleh Haji Abdul Karim Amrullah dengan hadis riwayat Bukhari dan Muslim; *dari pada Ibn Mas'ud bahwasanya Rasulullah SAW berkata yang artinya 'bahwasanya tiap-tiap seorang dari pada kamu dihimpunkan kejadiannya pada perut ibunya 40 hari mani terkumpul, kemudian itu 40 hari darah segumpal, kemudian itu segumpal daging 40 hari pula, sudah itu disuruh Allah kepadanya seorang Malaikat meniupkan ruh dan disuruh juga menentukan yang empat perkara di dalam bukunya; 1) rezki selama hidup, 2) umurnya berapa hari, berapa bulan atau tahun, 3) segala pekerjaan didunia, 4) berbahagia atau celaka...'*¹⁶

Begitulah penjelasan Haji Abdul Karim Amrullah tentang penafsiran ayat ke-2 Qs. Al-'Alaq ini, setelah menjelaskan hadis ini, ia pun menambahkan hadis berikutnya yakni riwayat Bukhari dan muslim juga yang berisikan tentang ketentuan manusia apakah di surga atau di neraka.

3. Perkataan sahabat

Sebagaimana urutan tafsir *bi al-Ma'tsûr (Al-Qur'an bi Al-Qur'an, Al-Qur'an bi al-Sunnah, Al-Qur'an bi Qaul al-shahabah)*. Haji Abdul Karim Amrullah menjadikan perkataan Sahabat sebagai sumber tafsirnya. Ditemukan dalam tafsirnya, bahwa Haji Abdul Karim Amrullah merujuk dan menjelaskan penafsirannya

¹⁶Abdul Karim Amrullah, *Kitab al-Burhân*, Bukittinggi: Dar Fikrî Baru For De Kock, 1928, hal. 85-86. Teks hadis tersebut sebagai berikut.

قال عبد الله : حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق قال (إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع كلمات ويقال له اكتب عمله ووزقه وأجله وشقي أم سعيد ثم ينفخ فيه الروح فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل النار

Lihat Imam Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, juz dua, hadis nomor 3208, hal. 385.

terhadap ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan perkataan (القول) Sahabat. Diantara Sahabat yang dijadikan rujukannya adalah Ibn 'Abbâs, Ibn Mas'ud, Umar Ibn Khattab, dan Aisyah.

a) Sahabat Ibnu 'Abbâs (w. 68 H)

Haji Abdul Karim Amrullah dalam kitab tafsirnya *al-Burhân* menjadikan sahabat Ibnu 'Abbâs sebagai rujukannya dalam menafsirkan Al-Qur'an dan bahkan Ibnu 'Abbâs merupakan sahabat yang paling banyak dirujuk perkataannya. Penulis menemukan sembilan kali rujukan atau perkataan Ibn Abbâs yang dikutip oleh Haji Abdul Karim Amrullah dalam kitab *al-Burhân*. Dalam penafsirannya ini Haji Abdul Karim Amrullah menggunakan istilah (kata Ibnu Abbâs), sehingga mudah untuk diketahui bahwa ia merujuk pada Ibnu Abbâs.

Nama Ibnu Abbâs nama adalah 'Abdullah bin Abbâs bin 'Abd al-Muthalib bin Hâsyim bin Abd Mânaf al-Qarasyî al-Hâsyimî.¹⁷ Ia merupakan anak dari paman Rasulullah SAW. Ibunya bernama Lubah al-Kubrâ binti al-Hârîts bin Hazan al-Hilâliyah. Ibnu Abbâs lahir 3 tahun sebelum hijrah, dan ketika Nabi SAW wafat ia masih berumur 13 tahun, dan dikatakan orang 15 tahun. Az-Dzahabî menyebutkan bahwa Ibnu Abbâs digelari dengan *al-Habru*¹⁸ karena banyak ilmunya. Sehingga Ibnu Mas'ûd menyebutnya *ni'ma Turjumân al-Qur'ân Ibn 'Abbâs*. 'Atha juga memberikan komentar tentangnya, bahwa aku tidak menemukan (melihat) majelis yang paling mulia dari pada majelis Ibnu Abbâs, dan banyak lagi komentar para sahabat lainnya. kealiman Ibnu Abbâs merupakan harapan Rasulullah SAW. Rasulullah mendoakannya agar menjadi orang yang Faqih

¹⁷Muhammad Husain al-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 2000, juz I, hal. 50

¹⁸Ahmad bin Ali bin Hajr Abû al-Fadl al-'Asqalânî, *al-Ishâbah fî Tamayyûz as-Shahâbah*, Beirut: Dâr al-Jiyâl, 1412, juz 8, hal. 141.

Aldomi Putra

terhadap agama dan mengetahui takwil. Doa tersebut teksnya adalah sebagai berikut.

اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل¹⁹

Ya Allah berikanlah Ibnu Abbas pemahaman agama yang dalam dan ajarkan dia takwil.

Rujukan Haji Abdul Karim Amrullah kepada Ibnu Abbâs tersebar ke dalam beberapa surat. Berikut ini adalah keterangan pada surat dan halaman berapa ia merujuk Ibnu Abbâs.

Pertama pada halaman 27 ketika menjelaskan penafsiran Qs. Ad-Dhuhâ ayat 5, kedua terdapat pada halaman 31 ketika menjelaskan penafsiran Qs. Ad-Dhuhâ ayat 7, ketiga pada halaman 55 ketika menjelaskan penafsiran Qs. Al-Insyirah ayat 4, keempat pada halaman 100 ketika menfasirkan Qs. Al-‘Alaq ayat 25 dan 16, kelima pada halaman 101 ketika menjelaskan penafsiran ayat ke 17 Qs. Al-‘Alaq, keenam terdapat pada halaman 122 ketika menjelaskan makna Qs. Al-Bayyinah ayat 5, ketujuh pada halaman 143 perkataan Ibnu Abbâs dirujuk ketika menjelaskan penafsiran Qs. Al-Zalzalah ayat 8, kedelapan ditemukan juga rujukan kepada Ibnu ‘Abbâs pada halaman 234 ketika Haji Abdul Karim Amrullah menafsirkan Qs. Quriash/106., dan kesembilan pada halaman 255 ketika menjelaskan penafsiran Qs. Al-Kautsar ayat 2.

¹⁹ Imam Bukhârî dalam kitabnya menuliskan redaksi sebagai berikut

عن ابن عباس : أن النبي صلى الله عليه و سلم دخل الخلاء فوضعت له وضوءا قال (من وضع هذا) . فأخبر فقال (اللهم فقهه في الدين)

Dari Ibn Abbas Bahwa Nabi SAW pergi buang air, maka aku letakkan air wuduk, Nabi bertanya siapa yang meletakkan ini, mak di Informasikan, maka Nabi bersabda Ya Allah berilah ia pemahaman agama yang dalam.

Lihat Imam Bukhârî, *Shahîh al- Bukhârî*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1425H/2004M, jilid 1, hal.50

b) Sahabat Ibnu Mas'ûd (w.32 H)

Nama lengkapnya adalah Abdullah Ibnu Mas'ûd bin Ghâfil, *kunyahnya* Abî Abd al-Rahmân al-Hadzli. Ibunya adalah Umu 'Abd binti 'Abdûd. Az-Dzahabî menerangkan bahwa ia merupakan sahabat Nabi yang paling hafal kitabullah, dan Nabi menyukai mendengarkan bacaan Al-Qur'an darinya. Ia mengatakan bahwa Rasulullah SAW meminta untuk membaca surat al-Nisa', lalu aku menjawab aku bacakan atasmu, sedangkan Al-Qur'an diturunkan padamu, lalu Rasulullah bersabda sesungguhnya aku lebih menyukai mendengarkan Al-Qur'an dari selainku, lalu aku bacakan atasnya hingga selesai.²⁰

Sahabat Ibnu Mas'ûd dirujuk oleh Haji Abdul Karim Amrullah dalam tafsirnya sebanyak dua kali, yaitu terdapat pada halaman 58 ketika menjelaskan penafsiran Qs. Al-Insyirah ayat 5-6., dan pada halaman 325 ketika menjelaskan penafsiran Qs. Al-Lahab ayat 1. Masing-masing menggunakan sighat "Kata Ibnu Mas'ud".

c) Sahabat Umar Ibn Khattab (w. 23 H)

Sahabat Umar Ibn Khattab juga dirujuk oleh Haji Abdul Karim Amrullah, ditemukan ada dua rujukan dengan redaksi "Kata Umar Ibnu Khattab dan Kata Umar", masing-masing terdapat pada halaman 63 dan halaman 312. Pada halaman 63 Haji Abdul Karim Amrullah merujuknya dalam rangka menjelaskan penafsiran Qs. Al-Insyirah ayat 7. Dan pada halaman 312 dalam rangka menjelaskan penafsiran Qs. Al-Nasr.

d) Sahabat 'Aisyah (w. 58 H)

Sahabat 'Aisyah dirujuk oleh Haji Abdul Karim Amrullah ditemukan satu kali dengan menggunakan redaksi "Kata 'Aisyah"

²⁰Muhammad Husain al-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 2000, juz I, hal. 73-74.

terdapat pada halaman 342 ketika menjelaskan tafsir Qs. Al-Falaq.

Az-Dzahabî menyebutkan dalam kitabnya *tafsîr al-Mufasssîrûn, wa al-Mufasssîrûn* dari kalangan sahabat adalah Ibnu Abbâs, Ibnu Mas'ûd, Alî bin Abî Thâlib, dan Ubay bin Ka'ab, dan tidak ada tersebut di dalamnya nama Umar Ibn Khattab dan 'Aisyah. Namun demikian Haji Abdul Karim Amrullah tetap merujuk kepada pendapat mereka berdua. Terlepas dari tidak tersebutnya Umar dan 'Aisyah oleh az-Dzahabî namun tafsir sahabat terhadap al-Qura'an hukumnya adalah *marfu'*,²¹ dan tidak boleh menolak penafsiran sahabat berdasarkan kesepakatan (*'ala ittifaq*), tidak dihukumi *mauquf*²² (tentang ini juga terdapat perbedaan pendapat ulama).²³

e) Perkataan Tabi'in dan Tabi' at-Tabi'in

Haji Abdul Karim Amrullah juga menjadikan perkataan para Tabi'in sebagai rujukan dan sumber tafsirnya, di antara Tabi'in yang dirujuk adalah Qatâdah dan Ad-Dhahâk. Di samping itu Haji Abdul Karim Amrullah juga merujuk Tâbi' at-Tâbi'in seperti Imam Syafi'I dan Imam Malik.

4) Qatâdah (w. 117 H)

Qatâdah nama lengkapnya adalah Abû al-Khatâb Qatâdah bin Di'âmah as-Sadûsî al-Akmah. Ia merupakan tamatan dari

²¹Marfu' adalah riwayat yang nisbahkan kepada Nabi SAW, baik jalur periwayatannya tersambung, atau pun terputus. Lihat Jalal al-Dîn al-Suyûthî, *Tadrîb al-Râwî fî Sarh Taqrîb al-Nawâwî*, Riyadh: Dâr al-'Ashimah, 1424 H/2003, Jilid 1, hal. 273

²²Mauquf adalah riwayat yang dinisbahkan kepada para sahabat Nabi SAW, baik jalur periwayatannya bersambung maupun terputus. Lihat Jalal al-Dîn al-Suyûthî, *Tadrîb al-Râwî fî Sarh Taqrîb al-Nawâwî*, Riyadh: Dâr al-'Ashimah, 1424 H/2003, hal. 274.

²³Muhammad Husain al-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 2000, juz I, hal. 72.

Madrasah Tafsir di Irak (Madrasah al-Tafsîr bi al-'iraqî). Sa'id bin al-Musayyab mengatakan bahwa aku tidak menemui orang Irak yang paling lebih baik dari Qatâdah.²⁴

Qatâdah dirujuk oleh Haji Abdul Karim Amrullah dalam penafsirannya sebanyak tiga kali dengan menggunakan redaksi "Kata Qatâdah". Ketiganya terdapat dalam berbagai surah. Pertama pada halaman 55 ketika Haji Abdul Karim Amrullah menafsirkan Qs. Al-Insyirah ayat 4, kedua pada halaman 67 ketika menafsirkan Qs. Al-Tin ayat 1-3, dan yang ketiga ditemukan pada halaman 202 ketika menjelaskan tafsiran dari Qs. Al-Humazah ayat 8-9.

5) Ad-Dhahâk (w.105 H)

Ad-Dhahâk bin Mazâhim al-Balkhî al-Hilâlî (W.105H) atau disebut juga dengan Abû al-Qâsim al-Khârasînî,²⁵ ia dari Bani Hilâl bin 'Âmir bin Sha'sha'ah, ia digelar Abû al-Qâsim, dan dikatakan juga Abû Muhammad al-Khurâsânî.²⁶ Di samping itu, ia juga terkenal dengan sebutan *al-Tâbî al-Jalîl*. Ia menulis kitab tafsir yang terkenal dengan sebutan tafsîr ad-Dhahâk. Ad-Dhahâk merupakan atba' at-Tâbi'în ia berguru kepada Sa'id Ibnu Jubair seorang kibar Tâbi'în. Selain itu, Ad-Dhahâk juga bertemu dengan sekelompok Tâbi'în begitu yang dikatakan oleh Ibnu Hibbân dalam al-Tsiqât seperti dikutip oleh az-Dzahabî.²⁷ Ad-Dhahâk memiliki dua karya tafsir yaitu kecil dan besar, kedua

²⁴Muhammad Husain al-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 2000, juz I, hal. 93-94.

²⁵ Al-Ustadz al-Muhaqqiq al-Syaikh Muhammad Hâdî Marifah, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn fî tsaubih al-Qasyib*, Iran: al-Jâmi'ah al-Raudhâwiyah li al-Ulum al-Islâmiyah, 1425 Hal. 386

²⁶ Ad-Dhahâk bin Mazâhim al-Balkhî al-Hilâlî, *Tafsîr ad-Dhahâk*, al-Qâhirah: Dâr al-Salâm, 1419 H/1999M, hal. 43.

²⁷ Al-Ustâz al-Muhaqqiq Muhammad Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn fî tsaubih al-Qasyib*, Iran: Muasasah al-Tab'I wa al-Nasyr fi al-Âstînah ar-Raudhiyah al-Muqadasah, 1425, juz I, hal. 386-387.

karyanya tersebut menjadi rujukan oleh para ahli tafsir setelahnya, az-Dzahabî menyebutkan bahwa tafsirnya dirujuk oleh at-Thabarî, at-Thibrisî, dan para mufasir lainnya.

Haji Abdul Karim Amrullah merujuk sahabat Dhahâk sebanyak tiga kali sebagaimana yang penulis temukan pada halaman 55, 67, dan 72. Pada halaman 55 kata Dhahâk digunakan untuk menjelaskan penafsiran Qs.ad-Dhuhâ ayat 4, pada halaman 67 Haji Abdul Karim Amrullah menggunakan kata Dhahâk untuk menjelaskan penafsiran Qs.at-Tin ayat 1-3, dan pada halaman 72 kata Dhahâk digunakannya untuk menjelaskan penafsiran Qs. At-Tin ayat 6.

Selain merujuk Tâbi'în, atba' at-Tâbi'în, Haji Abdul Karim Amrullah juga merujuk ulama salaf di antaranya Imam Malik dan Imam Syafi'i, yang keduanya merupakan imam mazhab.

6) Imam Malik (w. 179 H)

Haji Abdul Karim Amrullah juga merujuk pada riwayat Imam Malik, sebagaimana ditemukan pada halaman 110, ketika ia menjelaskan penafsiran Qs. Al-Qadr ayat 3, lalu ia menjelaskan riwayat Malik.

7) Imam Syâfi'i (w.204 H)

Perkataan Imam Syâfi'i dirujuk dalam *tafsir al-Burhân* terdapat pada halaman 102, dengan menggunakan redaksi "berkata Imam Syafi'i," kata Imam Syafi'i dirujuk untuk menjelaskan penafsiran Qs.al-'Alaq ayat 19. Kata Imam Syafi'i tersebut adalah (setelah bagi orang membaca surat al-'Alaq ini apabila sampai pembacanya kepada akhir surat bahwa ia sujud tilawah sekali dan begitu juga sunnah bagi orang yang mendengarnya).

5. Kitab-kitab tafsir yang dirujuk

Di samping menjadikan Al-Qur'an dan al-Sunnah dalam penafsirannya, Haji Abdul Karim Amrullah juga menjadikan kitab-kitab tafsir sebagai rujukannya. Di antara kitab tafsir yang dirujuknya adalah tafsir al-Baghawi, *tafsir al-Kasyaf*, dan *Madarik al-Tanzil*, dan bahkan sebagian besar kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukan merupakan kitab-kitab tafsir yang pernah di ajarkannya di Kutub Khanah²⁸ Maninjau. Hal ini seperti dikatakan oleh Hamka bahwa ayahku, Haji Abdul Karim Amrullah mengajarkan kitab-kitab tafsir Al-Qur'an di Kutub Khanah Maninjau, di sana ia ajarkan kitab tafsir karya Khâzin (w.740 H), Al-Razi (w. 606 H), Ibnu Katsir (w.774 H), al-Zamakhsyarî (w.538 H), Muhammad Abduh (w.1905 M) dan Thanthawî Jauharî (w.1940 M).²⁹

a) Tafsir Al-Baghawî (w. 516 H)

Tafsir al-Baghawî al-Musammâ Ma'âlim al-Tanzîl karya Imam Abî Muhammad al-Husain bin Mas'ûd al-Farrâ' al-Baghawî al-Syâfi'i (w.516). tafsir ini terdiri dari 4 jilid.³⁰

Al-Baghawî dijadikan rujukan dalam menulis tafsir *al-Burhân* oleh Haji Abdul Karim Amrullah, sumber ini penulis temukan pada halaman 54. Haji Abdul Karim Amrullah menggunakan redaksi "riwayat al-Baghawî". al-Baghawî dirujuk untuk menjelaskan penafsiran Qs. Al-Insyirah ayat 4. Riwayat al-Baghawî tersebut adalah (*dari pada Abi Sa'id al-Khudrî r.a, bahwasanya Rasulullah SAW bertanya kepada Jibril apakah yang*

²⁸ *Kutub Khanah* adalah nama tempat Haji Abdul Karim Amrullah mengajar di Maninjau, dan sekarang menjadi nama pustaka yang berisikan buku-buku karyanya.

²⁹ Hamka, *Ayahku...* hal. 179.

³⁰ Imam Abî Muhammad al-Husain bin Mas'ûd al-Farrâ' al-Baghawî al-Syâfi'i, *Tafsir al-baghawî al-Musammâ Ma'âlim al-Tanzîl*, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1414H/1993M.

dikendaki dengan ayat “wa rafa'nâ laka dzikrak” itu? Kata Jibril berkata Allah Ta'ala yakni apabila disebut orang aku maka disebut orang pula engkau)

b) Tafsir Al-Khâzin (w.740 H)

Tafsîr Khâzin al-Musammâ Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl karya 'Alâ' al-Dîn Alî bin Muhammad al-Baghdâdî al-Ma'rûf bi al- Khâzin. Kitab ini terdiri dari 4 jilid.³¹

Kitab Khâzin dirujuk oleh Haji Abdul Karim Amrullah dalam kitab *al-Burhân* pada halaman 104. Ia merujuk dalam rangka menjelaskan penafsiran Qs. al-Qadr/97:1. Khâzin menjelaskan bahwa bukanlah Al-Qur'an saja yang turun pada bulan Ramadhan, kitab-kitab suci seperti Shuhuf, Taurat, Injil, dan Zabur juga turun pada bulan Ramadhan, tepatnya pada 3 Ramadhan diturunkan segala Shuhuf kepada Nabi Ibrahim a.s, pada 6 Ramadhan Taurat diturunkan kepada Nabi Musa a.s, 13 Ramadhan Injil diturunkan kepada Nabi Isa a.s, dan pada tanggal 18 Ramadhan Zabur diturunkan kepada Nabi Daud a.s. dan pada malam qadar diturunkan Al-Quran kepada Nabi Muhammad SAW.

c) Tafsîr al-Kasysyâf

Tafsîr al-Kasysyâf merupakan buah karya dari Abî al-Qâsim Jâru Allah Mahmud bin Umar al-Zamakhsharî al-Khawârizmî (467-538H). Nama lengkap kitab ini adalah *al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*³². Kitab ini terdiri dari 4 jilid.

³¹ 'Alâ' al-Dîn Alî bin Muhammad al-Baghdâdî al-Ma'rûf bi al- Khâzin, *Tafsîr Khâzin al-Musammâ Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*, Dâr al-Fikr

³²Abî al-Qâsim Jâru Allah Mahmud bin Umar al-Zamakhsharî al-Khawârizmî, *al-Kasyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*. Dâr al-Fikrî, 1397H/1977 M.

Haji Abdul Karim Amrullah merujuk kitab al-Kasysyâf ketika ia menafsirkan Qs. al-Baiyyinah ayat 2 dan 3 dengan menggunakan redaksi “tersebut pada tafsir *Kasysyaf*” pada halaman 119. Rujukan tersebut menjelaskan tentang orang-orang Yahudi, Nasrani dan penyembah berhala sebelum Muhammad SAW diutus menjadi Rasul, “kami tidak akan berhenti dari pada agama kami dan tidak akan kami tinggalkan akan dia hingga diutus Nabi yang telah dijanjikan Allah akan datang akhir zaman yang tersebut namanya dalam Taurat dan Injil yakni Muhammad SAW anak Abdullah”. Penjelasan tersebut benar adanya dalam kitab al-Kasysyâf.³³

d) Tafsir Abî Su'ûd

Tafsîr Abî Su'ûd Aw Irsyâd al-'aql al-Salîm ilâ mazâyâ al-Kitâb al-Karîm karya al-Qhadhî Abî Su'ûd Muhammad bin Muhammad bin Musthafâ al-'Imâdî al-Hanafî (w.982H). kitab ini berjumlah 6 jilid.³⁴

Kitab ini dijadikan rujukan ketika menjelaskan penafsiran Qs. Al-Baiyyinah ayat 2 dan 3. Rujukan ini digunakan oleh Haji Abdul Karim Amrullah untuk menguatkan rujukan sebelumnya yakni setelah merujuk kitab al-*Kasysyâf*. Ia menyebutkan di dalam tafsir Abî Su'ud (*setengah orang-orang musyrikin karena mereka tidak ada mempunyai kitab maka mengambil paham saja mereka dari pada keterangan-keterangan ahli kitab itu*).

³³Abî al-Qâsim Jâru Allah Mahmud bin Umar al-Zamakhsyarî al-Khawârizmî, *al-Kasyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wîl*. Dâr al-Fikrî, 1397H/1977 M. Juz 4, hal. 274.

³⁴al-Qhadhî Abî Su'ûd Muhammad bin Muhammad bin Musthafâ al-'Imâdî al-Hanafî, *Tafsîr Abî Su'ûd aw Irsyâd al-'aql al-Salîm ilâ mazâyâ al-Kitâb al-Karîm*, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419H/1999M.

e) Al-Qurtubî (w.671 H)

Tafsir al-Qurtubî ditulis oleh Abî Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Ansharî (w.671H). Kitab ini berjumlah 10 jilid.³⁵

Kitab *al-Burhân* dalam penulisannya juga merujuk kepada al-Qur'tubî. Rujukan ini ditemukan pada halaman 144, ketika Haji Abdul Karim Amrullah menjelaskan penafsiran dari Qs. Al-Zalzalâh ayat 8. Qurtubî berkata³⁶

barang siapa mengamalkan seberat zarah dari pada kebaikan sedang ia kafir niscaya akan dibalas pahalanya di dunia ini, dilakukan Allah pada dirinya, anaknya, ahlinya, hartanya. Dan apabila keluar mereka dari pada (mati) maka tiadalah baginya disisi Allah satu kebaikan juga. Setelah menjelaskan tentang kebaikan orang kafir, ia juga menjelaskan tentang kejahatan yang dilakukan oleh orang yang beriman, dan barang siapa orang beriman yang mengamalkan sebesar zarah dari pada kejahatan niscaya akan dilihatnya siksaan dan azab pada dunia dilakukan Allah pada dirinya, anaknya, ahlinya, dan hartanya, hingga apabila ia telah keluar dari dunia tiada lagi ia mempunyai kejahatan disisi Allah SWT.

f) Tafsir Madârik al-Tanzîl

Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Ta'wîl yang dikenal dengan tafsir al-Nasafi, nama madârik al-Tanzîl dijelaskan pada pendahuluan kitabnya. Pengarang kitab ini adalah Imam al-Jalîl al-'Alâmah Abî Barkât Abdullah bin Ahmad bin Mahmud al-Nasafi

³⁵Abî Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Ansharî, *Tafsîr al-Qurtubî*, Mesir: Dâr al-Rayân li al-turast, tth.

³⁶ Abî Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Ansharî, *Tafsîr al-Qurtubî*, Mesir: Dâr al-Rayân litturast, tth. Jilid 10, hal. 7240.

(w.1310 M)³⁷ Kitab ini terdiri dari 4 jilid yang dikemas dalam dua jilid. Tafsir al-Nasafî ini merupakan kitab tafsir *bi al-Ma'tsûr*.

Madarik al-Tanzîl dijadikan rujukan ketika Haji Abdul Karim Amrullah menjelaskan penafsiran Qs. Al-'ashr ayat 1. Dengan menggunakan redaksi "kata *Madârik al-Tanzîl*." Rujukan ini ditemukan dan digunakan oleh Haji Abdul Karim Amrullah pada halaman 176 kitab *al-Burhân*. Setelah itu ia menjelaskan (al-'ashr) yang bersumpah Allah Ta'ala dengan dia bukanlah yang dimurad/maksud akan dia (al-Dahr) masa sekalian atau sebahagian dari padanya harinya. Yang dikehendaki dengan *al-'ashr* pada ayat itu adalah sembahyang 'ashar, jadi adalah maknanya (demi sembahyang 'ashar) dan ialah karena mulianya lebih dari pada sembahyang yang lain, waktu itulah yang dikehendaki oleh sembahyang al-Wusthâ³⁸ yang tersebut dalam firman Tuhan Qs.al-Baqarah/ 2:283.

g) Tafsir Al-Jalâlain

Sumber kitab tafsir lainnya yang dijadikan rujukan oleh Haji Abdul Karim Amrullah adalah tafsir *Jalâlain*, dengan menggunakan redaksi "tersebut pada tafsir Jalâl", ini penulis temukan pada halaman 257.

Tafsîr al-Jalâlain adalah karya tafsir dari dua orang Jalâl, yaitu Jalâl al-Dîn al-Mahallî (w.864 H) dan Jalâl al-Dîn al-Suyuthî (w.911 H).³⁹ Nama lengkap Jalâl al-Dîn al-Mahallî adalah al-Imam al-Faqîh al-Ushûlî al-Nahwî al-Muafssir Jalâl al-Dîn Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ibrâhîm al-Mahallî (791H-864H). Sedangkan nama lengkap Jalâluddin al-Suyuthî adalah al-Imam

³⁷Imam al-Jalîl al-'Alâmah Abî Barkât Abdullah bin Ahmad bin Mahmud al-Nasafî, *Tafsîr al-Nasafî*, Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.

³⁸ Imam al-Jalîl al-'Alâmah Abî Barkât Abdullah bin Ahmad bin Mahmud al-Nasafî, *Tafsîr al-Nasafî*, Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyah, t.th. jilid 4, hal.375

³⁹ Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyuthî, *Tafsîr al-Jalâlain*,

al-Hâfidz al-Mu'arrikh al-Adîb al-Muhaqqiq al-Mudaqqiq Jalâl al-Dîn Abd al-Rahmân bin Abî Bakr bin Muhammad bin Sâbiq al-Dîn al-Khudrî al-Suyûthî (849H-911H). Kedua penulis ini adalah guru dan murid. Badî' al-Sayyid al-Lahhâm menjelaskan, Imam Suyûthî hadir di majelis Imam al-Mahhalî selama satu tahun penuh setiap minggunya dua kali. Disebutkan juga bahwa Imam Suyûthî menyempurnakan kitab tafsir yang ditulis oleh Imam al Mahhalî.⁴⁰ Kitab tafsir ini mula-mula ditulis oleh Jalâl al-Dîn al-Mahallî mulai dari Qs. Al-Kahf sampai Qs. Al-Nâs, kemudian ia wafat. Selanjutnya tafsir ini disempurnakan oleh Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, ia memulai menafsirkan dari Qs. Al-Baqarah sampai Qs. Al-Isra.⁴¹

Haji Abdul Karim Amrullah merujuk tafsir al-Jalâlain ini dalam rangka menjelaskan penafsiran Qs. Al-Kautsar, dalam penjelasan tersebut menjelaskan tentang keterangan anak-anak Nabi SAW.⁴²

h) Muhammad Abduh

Muhammad Abduh (1849-1905) merupakan tokoh yang mengikuti pemikiran dari Jamaluddin al-Afghâni (1838-1897), seorang mujadid di Mesir yang memiliki kebebasan berpikir baik di bidang agama maupun di bidang politik. Muhammad Abduh terkenal dengan pemikirannya pembebasan pemikiran dari

⁴⁰ Badî' al-Sayyid al-Lahhâm, *al-Imâm al-Hâfidz Jalâl al-Dîn al-Suyûthî wa Juhûduh fî al-Hadîst wa 'Ulûmuh*, Damaskus: Dâr Qutaibah, 1415H/1994M, hal. 117

⁴¹ Muhammad Husain al-Dzahabî, *Tafsir wa al-Mufasssirûn*, Jilid I, cet ke-2, 1976, hal. 251-333. Abdul Karim Amrullah, *Kitab al-Burhân*, Bukittinggi: Dar Fikrî Baru Fort De Kock, 1928, hal. 257.

⁴² Abdul Karim Amrullah, *al-Burân*, hal. 249-259

belunggu taklid, pemurnian ajaran Islam, menempatkan agama sejajar dengan ilmu pengetahuan.⁴³

Muhammad Abduh bersama muridnya Muhammad Rasyid Ridha menulis tafsir yang berjudul *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim*, tafsir ini populer dengan sebutan tafsir *al-Manar*.⁴⁴ Tafsir ini ditulis dengan menggunakan metode *tahlîlî* dan corak *al-Adab wa al-Ijtima'î*.⁴⁵

Haji Abdul Karim Amrullah dalam tafsirnya menyebutkan pendapat Muhammad Abduh terkait dengan penafsiran Qs. Al-'Alaq. Ia menyebutkan bahwa surat yang pertama turun adalah Qs. *Al-Fâtihah*. Menurut Muhammad Abduh, surat *al-Fâtihah* adalah surat yang pertama turun dan itu adalah pendapat yang paling rajih,⁴⁶ dengan alasan; pertama, karena *al-Fâtihah* adalah ibu Al-Qur'an, kedua *al-Fâtihah* meliputi akan sekalian makna-makna Al-Qur'an, kedua, ketiga, *al-Fâtihah* barang yang *mujmal*, kemudian baru diturunkan ayat-ayat lainnya.

Setelah menjelaskan dan menelusuri sumber tafsir yang digunakan oleh Haji Abdul Karim Amrullah dalam tafsir al-Burhân, dapat dipahami bahwa jenis *tafsir al-Burhân* adalah tafsir *bi al-Ma'tsûr*, karena dominan rujukan yang digunakannya dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah mengikuti pola *bi al-Matsûr*, seperti yang telah dijelaskan di atas.

⁴³Nurjannah Ismail, *Perempuan Dalam Pasungan...*, h. 161

⁴⁴Dudung Abdulloh, "Pemikiran Muhammad 'Abduh Dalam Tafsir Al-Manar", *Dalam Jurnal Al-Daulah*, Vol. 1, No.1, Desember 2012. h. 36.

⁴⁵ Muhamamd Abduh & Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Hakîm*, al-Qâhirah: Huqûq al-Thab' wa at-Tarjamah Mahfudzah liwarasatih, 1366H/1947M.

⁴⁶ Abdul Karim Amrullah, *al-Burân*, hal. 80

b. Metode Penafsiran Kitab Al-Burhân

Metode tafsir seperti yang telah penulis jelaskan pada bab II dalam penelitian ini terbagi pada empat bagian yaitu dari segi sumber, intensitas, langkah dan corak. Sebelum lebih lanjut menjelaskan metode tafsir Haji Abdul Karim Amrullah dalam kitab *al-Burhân*, terlebih dahulu penulis jelaskan metode atau sistematika penulisan yang digunakan oleh Haji Abdul Karim Amrullah. Pada pendahuluan tafsirnya, ia menjelaskan metodologi penulisan tafsirnya, dengan menyebutkan urutan dan langkah operasionalnya dalam menyajikan tafsir. Ia menjelaskan bahwa tafsir *al-Burhân* yang ditulisnya adalah menafsirkan 22 surat Al-Qur'an yang dimulai dari surat *ad-Dhuhâ* sampai akhir surat *al-Nâs*. Metode penulisan kitab *al-Burhân* ⁴⁷ adalah menerjemahkan ayat, menerangkan sebab-sebab turun ayat, menyatakan perbedaan para ulama tafsir dan menjelaskan pendapat saya, menjelaskan kisah-kisah, dan menyebutkan hadis-hadis akan menjadi keterangan namun tidak disebutkan lafalnya.

Dari penjelasannya dalam mukadimah tersebut, tampak dengan jelas bahwa Haji Abdul Karim Amrullah telah meletakkan dan memberikan model dalam penulisan tafsir Al-Qur'an di Minangkabau. Betapa tidak, karena ia merupakan generasi pertama penulis tafsir Al-Qur'an di Minangkabau. Generasi pertama yang telah meletakkan dasar-dasar metodologi dalam penulisan karya tafsir.

Pola penulisan yang telah digambarkan tersebut bisa terlihat sangat jelas dalam aplikasi penulisan tafsir *al-Burhân*;

⁴⁷ Abdul Karim Amrullah, *Kitab al-Burhân*, Bukittinggi: Dar Fikrî Baru For De Kock, 1928, hal. 16.

1) Menerjemahkan ayat

Sebagaimana lazimnya dalam menjelaskan penafsiran sebuah ayat, langkah pertama yang ditempuh adalah menerjemahkan ayat, terlebih bila menggunakan bahasa selain bahasa Arab. Langkah pertama ini juga ditempuh oleh Haji Abdul Karim Amrullah.

Berikut adalah contoh dari sistematika penulisan tafsir *al-Burhân*, Qs. *Ad-Dhuhâ*

وَالضُّحَىٰ (1) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ (2) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ (3)

*Artinya demi waktu duha, demi permulaan siang, demi siang hari sekalian, demi malam apabila gelap ia, menutupi kegelapannya akan tiap-tiap suatu dan diam segala manusia padanya. Tidaklah meninggalkan akan engkau hai Muhammad SAW oleh Tuhan engkau dan tidak pula benci la akan engkau.*⁴⁸

Setiap Haji Abdul Karim Amrullah ingin menerjemahkan ayat selalu menggunakan kalimat 'artinya'. Terjemahan ayat Al-Qur'an dalam tafsirnya ini memperlihatkan penerjemahan ke dalam bahasa Melayu Nusantara dipengaruhi oleh pola bahasa Arab yang menjadi bahasa Al-Qur'an. Sehingga, dapat diketahui dengan mudah mana ayat merupakan jumlah *ismiyah* atau jumlah *fi'liyah*.⁴⁹

Terjemahan Al-Qur'an dengan pola bahasa Arab ini mayoritas digunakan oleh para penulis tafsir Al-Qur'an di Minangkabau termasuk oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli sebagai penulis tafsir *al-Qaul al-Bayân*.

⁴⁸ Abdul Karim Amrullah, *Kitab al-Burhân*, Bukittinggi: Dar Fikr Baru For De Kock, 1928, hal. 18.

⁴⁹Jumlah ismiyah adalah kalimat yang dimulai dengan kata benda, sedangkan jumlah fi'liyah adalah kalimat yang dimulai dengan kata kerja.

Dalam urutan penulisan tafsirnya, terjemahan terletak setelah penulisan ayat. Haji Abdul Karim Amrullah menuliskan ayat Al-Qur'an di antara dua garis yaitu garis atas dan garis bawah, kemudian di antara awal dan akhir ayat digunakannya kurung, contohnya;

وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى (4)

Seperti itulah penulisan ayat Al-Qur'an yang akan ditafsirkan oleh Haji Abdul Karim Amrullah dalam kitab *al-Burhân*. Posisi terjemahan Al-Qur'an diletakkannya di bawah garis tersebut. Pola penulisan ayat dan terjemahan tersebut menunjukkan bahwa kitab ini sudah memperlihatkan sisi modernnya, dan memperlihatkan sosok penulisnya yang memosisikan dirinya sebagai ulama modern.

2) Menerangkan sebab-sebab turun ayat (*asbâb al-Nuzûl*)

Dalam kitab *al-Burhân*, sebagaimana kitab-kitab tafsir *bi al-Matsûr* lainnya Haji Abdul Karim Amrullah menyebutkan sebab-sebab turun ayat, jika ayat tersebut memiliki *asbâb al-Nuzûl*.⁵⁰ Contoh dari langkah kedua ini adalah beberapa riwayat terkait sebab turunnya Qs.ad-Dhuhâ ini, yaitu Zaid bin Aslam tentang keterlambatan Malaikat Jibril datang kepada Nabi SAW karena ada anjing di dalam rumah Nabi SAW, riwayat kedua terkait dengan pertanyaan orang Yahudi yang dijanjikan esok hari oleh Nabi SAW tanpa mengucapakan Insyah Allah. Riwayat ketiga dalam

⁵⁰ Sudah jamak diketahui dalam khazanah ilmu Al-qur'an dan tafsir, bahwa tidak semua ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki sebab-sebab turun ayat.

hadis riwayat Tirmidzi terkait anak kelinking Nabi SAW terluka.⁵¹

Posisi sebab turun ayat diletakkan oleh Haji Abdul Karim Amrullah setelah terjemahan ayat. Antara terjemahan dan sebab turun ayat Haji Abdul Karim Amrullah memberi pemisah dengan memberi tanda garis “_____” kemudian baru menyebutkan riwayat terkait sebab turun ayat. Tanda tersebut menunjukkan struktur tulisan yang memberikan kemudahan pada pembacanya untuk membedakan mana terjemahan dan mana sebab turun. Begitu seterusnya bentuk karakter penulisan kitab tafsir *al-Burhân*.

3) Menyatakan perbedaan ulama-ulama tafsir dan menyebutkan pendapat penulis (Haji Abdul Karim Amrullah)

Pada poin ketiga ini penjelasan Haji Abdul Karim Amrullah tentang penyebutan perbedaan (khilaf) ulama-ulama tafsir terkait ayat yang memang memiliki penafsiran yang beragam. Contoh keterangan ini bisa dilihat pada halaman 263-265. Ketika Haji Abdul Karim Amrullah menjelaskan penafsiran Qs. Al-Kâfirûn/109 ayat 6., Ia menyebutkan perkataan ulama-ulama tafsir. Hal tersebut terkait dengan maksud ayat ini dipergunakan madlulnya sebelum menyuruh berperang, dan adalah ayat ini dimansukh dengan ayat ke 2 surat al- Al-Kâfirûn. Pendapat ini adalah pendapat yang dikemukakan oleh al-Qurthubî dan lainnya. Kemudian Haji Abdul Karim Amrullah menyebutkan pandangannya dengan menggunakan redaksi “pandangan kita tentang berperang”. Pandangan Haji Abdul Karim Amrullah tersebut adalah *“Pendapatnya tersebut adalah bahwasanya apabila*

⁵¹Abdul Karim Amrullah, *Kitab al-Burhân*, Bukittinggi: Dar Fikrî Baru For De Kock, 1928, hal. 19-20.

diperhatikan ayat 2 Qs.al-Kâfirûn tersebut, sudah sama-sama dipahami bahwa ayat tersebut tidak menyuruh untuk berperang.”⁵²

Penyebutan pendapat para mufasir dalam menjelaskan ayat menunjukkan bahwa Haji Abdul Karim Amrullah mencoba menawarkan beragam pendapat kemudian memilahnya. Di samping itu penyebutan pendapat para ulama tersebut menunjukkan akan keberagaman penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Sehingga membuka ruang untuk memilih dan atau memunculkan penafsiran yang berbeda terhadap suatu ayat.

4) Menjelaskan kisah-kisah

Selain langkah-langkah di atas, Haji Abdul Karim Amrullah juga menyebutkan kisah dalam penafsirannya, terutama tentang ayat yang memiliki kisah. Salah satu contohnya adalah ketika ia menjelaskan penafsiran Qs. Al-Falaq/113. Dijelaskan dalam *tafsir khâzîn* berkata Ibnu Abbâs dan 'Aisyah bahwasanya Rasulullah SAW memiliki khadim seorang Yahudi. Pada suatu ketika tampak diketahui oleh orang lain, datanglah orang Yahudi tersebut kepada khadim Nabi SAW, lalu mereka membujuk dan merayunya untuk diambilkan sisir rambut Nabi SAW. Dengan pandainya tukang rayu, maka diambilnyalah secara diam-diam patahan sikat rambut dan beberapa helai rambut Nabi. Itu semua dijadikannya untuk peralatan dan ramuan sihir, yang mengerjakan sihir itu adalah Labîb bi al-'A'sham, maka turunlah ayat ini sebagai penawar dan petunduk dari pada sihir.⁵³

⁵²Abdul Karim Amrullah, *Kitab al-Burhân*, Bukittinggi: Dar Fikrî Baru Fort De Kock, 1928, hal. 263-265.

⁵³ Abdul Karim Amrullah, *Kitab al-Burhân*, Bukittinggi: Dar Fikrî Baru Fort De Kock, 1928, hal.339.

Penyebutan kisah-kisah dalam *tafsir al-Burhân* didasari oleh Haji Abdul Karim Amrullah dengan riwayat-riwayat yang dirujuknya kepada kitab-kitab yang sudah diakui keberadaannya seperti rujukannya kepada kitab *tafsir al-Khâzin*.

Secara teoritis dalam ilmu Al-Qur'an *qashas Al-Qur'an* atau kisah-kisah yang terdapat dalam Al-Qur'an adalah informasi-informasi tentang umat-umat terdahulu, nabi-nabi terdahulu dan peristiwa-peristiwa yang terjadi.⁵⁴ Penyebutan kisah-kisah tersebut memiliki pesan tersendiri, yakni menunjukkan asas-asas dakwah, menguatkan hati Nabi SAW, membenarkan Nabi-nabi terdahulu, menjelaskan kebenaran Nabi SAW, dan lain sebagainya yang di dalamnya mengandung pelajaran (*i'tibar*).

Melihat dari sisi i'tibarnya, maka Haji Abdul Karim Amrullah menyebutkan kisah terkait ayat yang berhubungan dengan *qashas Al-Qur'an*. Di samping itu muatan kisah dalam tafsirnya memberikan distingsi tersendiri terhadap tafsirnya, dan ini juga menunjukan sisi *matsûr* tafsir *al-Burhân* yang sarat dengan riwayat-riwayat, dan juga termasuk kisah di dalamnya.

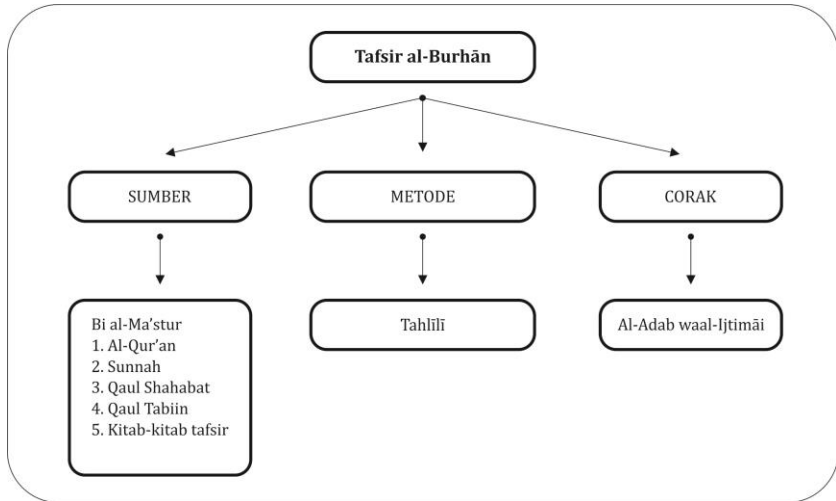
5) Menyebutkan hadis-hadis akan menjadi keterangan namun tidak disebutkan lafalnya.

Dalam penulisan tafsir *al-Burhân*, Haji Abdul Karim Amrullah menyebutkan hadis-hadis Nabi SAW sebagai penjelasan dari ayat-ayat Al-Qur'an yang hendak ditafsirkan. Penyebutan hadis-hadis terkait juga mengukuhkan akan bentuk tafsir *al-Burhân* sebagai dominasi tafsir *bi al-Matsûr*. Selain hadis sebagai sumber dalam tafsir ini, penulisanannya dalam bentuk terjemahan menjadi

⁵⁴Manna' Khalîl al-Qatthân, *Mabâhith fi Ulûm al-Qur'â*, al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, t.th, hal.300.

ciri tersendiri bagi Haji Abdul Karim Amrullah sebagaimana disebutkan pada mukadimah tafsir *al-Burhân*.

Diagram:
Model epistemologi tafsir *al-Burhân*



B. Model Epistemologi Tafsir Al-Qur'an Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam *Tafsir Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*

1. Profil penulis *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân*

Syeikh Sulaiman Arrasuli anak dari pasangan Angku Mudo Muhammad Rasul dan Siti Buliah suku Caniago. Sulaiman lahir pada senja hari Ahad malam Senin tanggal 10 Desember 1871 M bertepatan dengan bulan Muharram 1297 H di Surau Pakan Kamis, Nagari Canduang Koto Laweh, Kabupaten Agam, Provinsi

Sumatera Barat.⁵⁵ Terkait dengan tahun lahir Syeikh Sulaiman Arrasuli, penulis menemukan data dari arsip Nasional bahwa ia tercatat lahir pada tanggal 10 Mei 1878.⁵⁶ Data yang tercantum di arsip Nasional merupakan data Syeikh Sulaiman Arrasuli sebagai salah satu anggota Konstituante 1956. Namun demikian anak Syeikh Sulaiman Arrasuli, Buya Baharuddin Rusli menuliskan dalam bukunya "*Ayah Kita*" bahwa ayahnya (Syeikh Sulaiman Arrasuli) lahir pada tahun 1871, dan wafat tanggal 1 Agustus 1970.⁵⁷

Dari dua data tahun lahir Syeikh Sulaiman Arrasuli di atas, penulis setuju dengan tahun yang sebutkan oleh anaknya Buya Baharuddin Rusli, karena data yang disampaikan oleh anaknya tidak mungkin keliru, jika dibanding dengan data yang ada pada Arsip Nasional.

Sulaiman Arrasuli sebagai seorang anak dari kalangan ulama, maka ia diterpa dengan model pendidikan ulama-ulama terdahulu, dan ayahnya menyerahkan Sulaiman Arrasuli kepada ulama-ulama yang ahli dalam bidangnya untuk menimba ilmu, *bak meniti jenjang* (seperti meniti tangga), mulai dari anak tangga yang paling bawah. Pada usia 10 tahun Sulaiman Arrasuli diserahkan ayahnya untuk belajar Al-Qur'an dan tajwid kepada Syeikh Muhammad Arsyad (1899–1924 M), anak dari Syekh Abdurrahman al-Khalidi di Batu Hampar, Payakumbuh Kabupaten

⁵⁵ Yusran Ilyas, *Syekh Sulaiman Arrasuli Profil Ulama Pejuang (1871-1970)*, Padang: Sarana Grafika Padang, 1995, hal.4. lihat juga *Draf Biografi Syekh Sulaiman Arrasuli* yang ditulis oleh Tim peneliti yang di koordinatori oleh Khairul Fahmi dengan anggota; Muhammad Kasim, Zulkifli, Muhammad Shalihin, Aldomi Putra, Heri Surikno, dan Beni Karisma Arrasuli, hal. 5. Canduang adalah desa yang terletak lebih kurang 8 Km sebelah timur kota Bukittinggi.

⁵⁶Salinan Surat Pernyataan dari terpilih tanggal 30 djuhi 1956 No. 56/Sp/1283/a/BT/2:

⁵⁷ Bahruddin Rusli, *Ayah Kita*, Cetakan pertama yang dicetak stensilan dalam rangka HUT MTI Canduang ke-50 bulan, Jakarta, t.p., 1978, hal. 5.

50 Kota. Syeikh Muhammad Arsyad bin Syeikh Abdurrahman al-Khalidi adalah ulama yang masyhur dengan kajian Al-Qur'annya, karena di Minangkabau ia dan ayahnya merupakan pemegang sanad Al-Qur'an yang bersambung sampai kepada Rasulullah Saw. Sulai-man belajar di sana selama 2 tahun. Baharuddin Rusli menyebutkan bahwa ketika Sulaiman Arrasuli belajar Al-Qur'an di Batu Hampar, ia juga jaga belajar tulisan baca latin bersama seorang keluarga Tuanku Laras Canduang bergelar Intan Nagari, yang juga sedang belajar di perguruan yang sama pada tahun 1307 H.⁵⁸

Setelah menamatkan mengaji Al-Qur'an Sulaiman Arrasuli diserahkan ayahnya belajar agama kepada Syeikh Abdus Shamad Tuangku Samiak Biaro IV Angkek, Agam tahun 1884 M/ 1310 H. Syeikh Abdus Shamad mengajarkan ilmu Nahwu dan Sharaf kepada Sulaiman. Selama belajar di Biaro Sulaiman juga di asuh oleh *guru tuo* yaitu Tuanku Qadhi Solo.

Pada tahun 1885/1311 H, setelah selesai mempelajari Nahwu dan Sharaf, Sulaiman diajak oleh Tuanku Qadhi Solo belajar kepada Syeikh Muhammad Ali Tuangku Kelok Sungayang, Tanah Datar, ilmu yang dipelajari Sulaiman bersama Syeikh Muhammad ali adalah bidang fikih dan ilmu waris (*fara'idh*). Pada tahun 1886/ 1312 H, Sulaiman belajar kepada Syeikh Abdussalam di Surau Lukok.

Setelah itu Sulaiman Arrasuli belajar kepada Syeikh Abdus Salam di Banu Hampu Sungai Pua, Agam, Syeikh Muhammad Salim al-Khalidi di Situjuh 50 Kota, dan melanjutkan pendidikannya kepada Syeikh Abdullah di Halaban 50 Kota pada tahun 1892-1899 M/ 1318-1325 H. Bersama Syeikh Abdullah Halaban ini Sulaiman Arrasuli mendalami ilmu-ilmu *tafaqquh fi al-Dîn*,

⁵⁸ Bahruddin Rusli, *Ayah Kita*, T.tp, t.th,6.

seperti *Fiqh*, *Tafsir*, *Tasawuf*, dan sebagainya.⁵⁹ Selama belajar di Halaban, Sulaiman bertemu dan sama-sama belajar dengan Muhammad Jamil Jaho dan Abdul Wahid al-Shalihi.⁶⁰

Setelah selesai menempuh pendidikan kepada para alim ulama Minangkabau, Sulaiman Arrasuli melanjutkan pendidikannya ke Makkah al-Mukarramah pada tahun 1903-1907. Selama di Makkah ia belajar kepada ulama-ulama terkemuka dan guru-guru para ulama Nusantara di antaranya adalah Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi, Syeikh Muchtar al-Tharid; Syekh Sayyid Umar Bajanid; dan Syeikh Sayyid Babasil al-Yamanii,⁶¹ Sulaiman juga belajar kepada ulama dari Malaysia yaitu Syeikh Utsman Serawak (1864-1921) dan Tok Kenali (1871-1933).⁶² Dalam catatan Yusran Ilyas bahwa Sulaiman Arrasuli sewaktu belajar di Makkah sezaman dengan Abdul Karim Amrullah, Muhammad Jamil Jaho, Jamil Jambek Bukittinggi, dan Abbas Abdullah Padang Japang.

Perjalanan intelektual Syeikh Sulaiman Arrasuli di atas menegaskan bahwa ia merupakan sosok ulama pecinta ilmu pengetahuan. Memperhatikan guru-gurunya tersebut sangat jelas bahwa Syeikh Sulaiman Arrasuli sedang memosisikan dirinya sebagai ulama *ahlusunah waljamaah* penganut mazhab Syafi'i. Di samping itu, ada pesan yang tersirat dalam perjalanan intelektualnya, yakni berguru atau menuntut ilmu itu mestilah pada

⁵⁹ M. Nur Yunus, *Sejarah Perjuangan Syekh Sulaiman Arrasuli dan Syekh Ibrahim Musa Parabek*, Stensilan, Bukittinggi, 1958, hal.3, lihat juga draf Biografi Syeikh Sulaiman Arrasuli, hal.8.

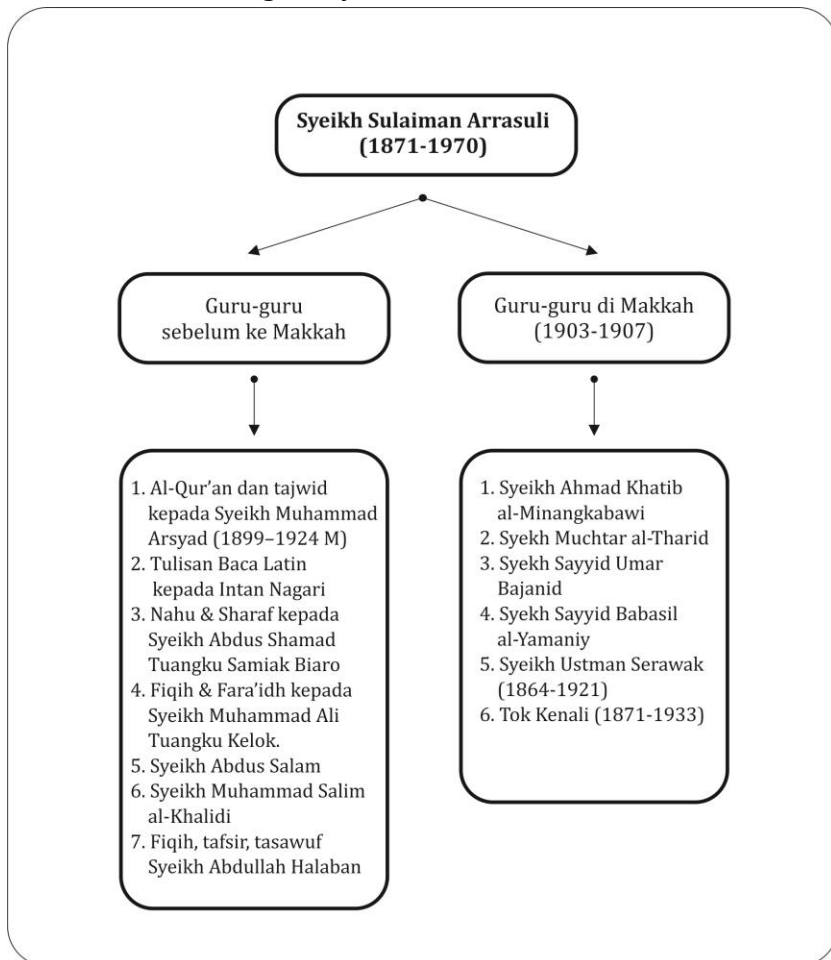
⁶⁰ Baharuddin Rusli, *Ayah Kita ...* hal. 10.

⁶¹ Yusran Ilyas, *Syekh Sulaiman Arrasuli Profil Ulama Pejuang (1871-1970)* ...hal. 5. Lihat juga Akhria Nazwar, *Syekh Ahmad Khatib Ilmuan Islam di Permulaan Abad Ini*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983, 95-96.

⁶² Ustadz Rizem Aizid, *Biografi Ulama Nusantara; disertai pemikiran dan pengaruh mereka*, Hal. 226

ahlinya, itu terlihat dari spesialis-spesialis keilmuan yang dimiliki oleh setiap gurunya.

Diagram:
Guru-guru Syeikh Sulaiman Arrasuli



Sulaiman Arrasuli kembali dari Makkah pada tahun 1907. kepulangannya ke tanah Minangkabau membawa corak tersendiri dalam dakwah Islam serta perjuangan masyarakat Minangkabau dalam merebut kemerdekaan. Audrey Kahin memberikan komentar bahwa dalam merebut kemerdekaan, basis-basis masyarakat sipil telah dibangun oleh tokoh-tokoh pejuang termasuk Syeikh Sulaiman Arrasuli.⁶³

Azari Akmal Tarigan, dkk. mencatat bahwa Syeikh Sulaiman Arrasuli merupakan sosok ulama yang berpaham tua dan tidak menolak modernis. Kepribadian Syeikh Sulaiman Arrasuli tersebut serupa dengan Lamhuddin Nasution.⁶⁴ Pernyataan Tarigan “tidak menolak modernis”, hal tersebut sangat relevan, karena terbukti dengan penerimaan Syeikh Sulaiman Arrasuli terhadap model pendidikan modern yaitu klasikal. Sekolah tersebut dinamai dengan Madrasah Tarbiyah Islamiyan (MTI) Candung. Sekolah ini didirikannya pada tanggal 5 Mei 1928, meskipun dalam catatan Deliar Noer bahwa model sekolah dengan menggunakan bangku baru dimulai pada tahun 1930, sebelum itu masih dalam bentuk *halaqah*.⁶⁵

Kiprah Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam berdakwah dan berjuang sangat jelas. Setelah mendirikan sekolah pada tahun 1928, ia juga memprakarsai berdirinya ormas Islam Persatuan Madrasah Tarbiyah Islamiyah (PMTI) pada 20 Mei 1930. PMTI diubah

⁶³Pemerintahan Propinsi Sumatera Barat Dinas Pariwisata Seni dan Budaya UPTD Museum Adityawarman, *Beberapa Ulama di Sumatera Barat*, hal.143.

⁶⁴ Azari Akmal Tarigan, Watni Marpaung, Ziaulhaq, *Menjaga Tradisi Mengawal Modernitas Apresiasi atas Pemikiran dan Kiprah Lahmduddin NASution*, Bandung: Cita Pustakamedia Perintis, 2009, hal.16.

⁶⁵ Deliar Noer, *Aku Bagian Ummat, Aku Bagian Bangsa*, Bandung: Penerbit Mizan, 1996, cet ke2, hal. 441.

menjadi “Persatuan Tarbiyah Islamiyah” disingkat PTI.⁶⁶ Pada tanggal 9-14 Mei 1932, PTI diubah lagi menjadi “Persatuan Pendidikan Islam Indonesia” (PPII).⁶⁷ Kemudian nama Persatuan Tarbiyah Islamiyah lebih dikenal pula dengan singkatan PERTI.⁶⁸

⁶⁶Pada pertemuan ini dibentuk kepengurusan PTI, yaitu: Ketua: H. Sultha'in Dt. Rajo Sampono, Wakil Ketua: Syekh Alwi Koto Nan Ampek, Sekretaris: T. M. Ghazali Dt. Besar, Bendahara: H.M.S. Sulaiman, Direktur Pendidikan: Syekh Sulaiman al-Rasuli.Sjarkawi menyebutkan salah satu kesepakatannya adalah menetapkan sepuluh orang ulama sebagai pendiri, yaitu: 1) Syekh Sulaiman al-Rasuli Canduang, 2) Syekh Abbas al-Qadhi Ladang Lawas, 3) Syekh Muhammad Jamil Jaho, 4) Syekh Khatib Muhammad Ali Padang, 5) Syekh Abdul Wahid as-Shalihi Tabek Gadang, 6) Syekh Muhammad Arifin Batuhampar, 7) Syekh Alwi Koto Nan Ampek Payakumbuh, 8) Syekh Jalaluddin Sicincin, 9) Syekh Abdul Majid Koto Nan Gadang Payakumbuh, 10) Syekh Machudum Solok. Lihat Sjarkawi Machudum, *Perjuangan Persatuan Tarbiyah Islamiyah, Ahlussunnah wal Jama'ah Pendiri Republik Indonesia*, Jakarta: Perpustakaan Persatuan Tarbiyah Islamiyah, 2011., hal. 19

⁶⁷ Pada tanggal 9-14 Mei 1932, diadakan Kongres di Payakumbuh untuk mengevaluasi program pendidikan dan keorganisasiannya. Dalam kongres ini, nama PTI diubah pula menjadi Persatuan Pendidikan Islam Indonesia (PPII), yang pada umumnya bersumber dari aspirasi generasi muda Tarbiyah, namun nama ini tidak mendapat dukungan dari ulama senior. Sjarkawi *Perjuangan Persatuan Tarbiyah Islamiyah...*, hlm. 24-25. Alaidin Koto menjelaskan bahwa perubahan nama itu ditolak kalangan Tua karena khawatir memancing kecurigaan Belanda. Sebaliknya, angkatan muda tetap menginginkan hasil kongres tersebut direalisasikan sehingga menimbulkan amarah dari kalangan tua. Meskipun akhirnya angkatan muda menang, tetapi peristiwa ini menimbulkan disharmoni antara pihak yang tua dengan yang muda. Inilah stagnansi pertama di tubuh Tarbiyah Islamiyah dan berlangsung hingga tahun 1934 M. Menurut Baharuddin Rusli, seperti dikutip Alaidin Koto, stagnansi yang terjadi hanya dalam urusan organisasi, tetapi dalam proses pembelajaran di madrasah-madrasah yang ada tidaklah terpengaruh. Alaidin Koto, *Persatuan Tarbiyah Islamiyah: Sejarah, Paham Keagamaan, dan Pemikiran Politik 1945-1970*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012, hal. 34

⁶⁸Nama PERTI sudah muncul sejak tahun 1937, sebab pada Majalah Soearti No. 8 Tahun I, Dzulkaidah 1356 H/Januari 1938 M, dimuat kembali “Statuten Persatoean Tarbijah Islamiyah.” Pada pasal 1 disebutkan bahwa Persatuan Tarbiyah Islamiyah boleh singkat dengan PERTI yang berkedudukan di Bukittinggi. Tidak disebutkan kapan Statuten ini ditetapkan. Namun majalah ini terbit bulan Januari 1938 dan pada catatan kakinya disebut bahwa Statuten ini dimuat atas permintaan banyak orang. Dengan begitu, sebelum edisi Januari 1938, atau tahun 1937, Statuten itu dipastikan telah ada. Lalu Anggaran Dasar (*Statuten*) dan Anggaran Rumah Tangga (*Huishoudelijk Reglement*) organisasi ini mulai

Peran PERTI pun turut mendukung lahir dan berkembangnya MTI-MTI di berbagai daerah lain. Di samping kehadiran ormas yang bertujuan untuk mengayomi madrasah-madrasah Tarbiyah Islamiyah dan untuk memperkuat perjuangan kemerdekaan, juga yang menjadi catatan penting adalah dalam rangka mempertahankan faham Kaum Tua yang sedang dibantah dan dikritik oleh kelompok Kaum Muda. Dalam catatan sejarah perdebatan Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau juga mewarnai khazanah intelektual para ulama-ulama di Minangkabau.

Kemasyhuran Syeikh Sulaiman Arrasuli sebagai seorang ulama dilengkapi dengan keaktifannya dalam bidang tulis menulis. Tercatat ada beberapa karya tulisnya yaitu; 1) *Pedoman Hidoep di Alam Minangkabau (Nasihati Siti Boediman) Menoeroet Garisan Adat dan Sjara*,⁶⁹ 2) *Tsamarat al-Ihsân fi Walâdat Sayyid al-Insân*,⁷⁰ 3) *Al-Jawâhir al-Kalâmiyah fi Bayân 'Aqâ'id al-Îmâniyah*,⁷¹ 4) *Al-Aqwâlu al-Mardhîyyah fi al-'Aqaid al-Diniyyah*,⁷²

dirumuskan sejak Konferensi Persatuan Tarbiyah Islamiyah pada tanggal 11 – 16 Februari 1938 M/10 – 15 Dzulhijjah 1356 H. AD/ART itu disempurnakan dan disahkan pada Kongres II pada tanggal 28 April – 5 Mei 1939 M/8 – 15 Rabi'ul Awal 1958. Pada pasal 1 ayat a Anggaran Dasar juga disebutkan nama Persatuan Tarbiyah Islamiyah boleh disingkat menjadi PERTI. Lihat Majalah Soeari, No. 9 Tahun I, bulan Dzulhijjah 1356 H/ Februari 1938 M, hal. 21. Majalah Soeari, No. 22 Tahun III, Maret 1939 M/ Muharram 1358 H, hal. 6 dan Majalah Soeari, No. 9 Tahun I, bulan Dzulhijjah 1356 H/ Februari 1938 M, hal. 21.

⁶⁹Kitab ini sarat dengan nilai-nilai pendidikan Islam dan kearifan lokal Minangkabau yang menceritakan kisah Siti Budiman dalam mendidik kedua anaknya: Muhammad Arif dan Siti Arifah. Bahkan Muhammad Arif menjadi tokoh utama dalam cerita ini di mana kehidupannya digambarkan sejak lahir, akan masuk sekolah, hingga menjadi guru pula. Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Pedoman Hidoep di Alam Minangkabau (Nasihati Siti Boediman) Menoeroet Garisan Adat dan Sjara*, Bukittinggi: Direkrij Tsamaratul Ikhwan, 1939.

⁷⁰ Karya ini disusun dalam bentuk syair sebagaimana karya sastra yang populer di masa itu. Dalam kitab ini, dikisahkan tentang perjalanan hidup Nabi Muhammad SAW sejak lahir hingga wafat. Bahkan, kitab ini diawali pula dengan penjelasan asal usul penciptaan makhluk

⁷¹ Buku ini ditulis untuk “menerangkan I'tiqad Ahl al-Sunnah yang mana belum lagi sah iman seseorang juwa pun kalau belum beri'tiqad sebagai yang

5) *Tablîgh al-Amânât*⁷³6) *Al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, 7) *Kitab Pedoman Puasa*⁷⁴, 8) *Asal Pangkat Penghulu dan Pendiriannya*⁷⁵, 9) *Pertalian Adat dan Syarak yang Terpakai di Alam Minangkabau Lareh Nan Duo Luhak Nan Tigo*⁷⁶, 10) *Dawâ' al-Qulub fî Qishshah Yusuf wa Ya'kub*,⁷⁷ 11) *Kitab Enam Risalat*⁷⁸

Karya-karya yang telah dihasilkan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli tersebut menjadi bukti bahwa beliau adalah ulama penulis. Terutama dalam menjawab persoalan-persoalan umat pada masanya.

tersebut dalam kitab ini.” Isinya menguraikan tentang rukun iman yang enam dengan metode tanya jawab. Syeikh Sulaiman Arrasuli, *al-Jawâhir al-Kalâmiyah fî Bayân 'Aqâ'id al-Îmâniyah*, Fort de Kock: Drukkerij Islamijah FDK, 1346 H/1927 M.

⁷² Syeikh Sulaiman Arrasuli, *al-Aqwâlu al-Mardhîyah*, (Fort de Kock: Mathba'ah al-Islamiyah, 1933 M/1351 H.

⁷³ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Tabligh al-Amanah*, Bukittinggi, 1954 M/1373 H.

⁷⁴ Syekh Sulaiman al-Rasuli, *Kitab Pedoman Puasa*, Fort de Kock: Bukhandel, Tsamaratul Ikhwan, t.th., tulisan diselesaikan tahun 1936. Karya ini ditulis pada 27 agustus 1936 M/11 Rajab 1355 H. Kemudian dicetak oleh Bukhandel, Tsamaratul Ikhwan, Fort de Kock. Pada sampul kitab ini tertulis bahwa cetakan ini atas nafkah atau tanggungan dana Haji Ahmad, Guru Agama dan Selangor. Adapun naskah yang penulis temukan adalah naskah cetakan ketiga, tanpa menyebutkan tahun penerbitan.

⁷⁵ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Asal Pangkat Penghulu dan Pendiriannya*, Fort de Kock: Mathba'ah Islamiyah, 1927.

⁷⁶ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Pertalian Adat dan Syarak yang Terpakai di Alam Minangkabau Lareh nan Duo Luhak nan Tigo*, Fort de Kock: Mathba'ah Islamiyah, 1927.

⁷⁷ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Dawâ' al-Qulûb*, Fort de Kock: Maktabah Islamiyah, 1924.

⁷⁸ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Enam Risalah; Isra' Mi'raj, Nabi SAW, Kisah Mu'adz r.a. dan wafatnya Nabi SAW*, serta *al-Qaul al-Kâsyf fî al-Rad 'Ala min I'tiradh 'Ala Akâbir al-Mu'allaf, Ibtihal Hazhzi Ahl al-'Ashîbah fî Tahrîm Qirâ'at al-Qur'ân bi al-'Ajmiyah dan Izalat al-Dhalâl fî Tahrîm al-Îdza' wa al-Sû'âl*, Bukittinggi, Derekrij Agam, 1920.

2. Epistemologi tafsir Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân

Kitab *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, ditulis oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli dilatarbelakangi oleh permintaan dari sebahagian saudaranya agar menulis tafsir Al-Qur'an dengan bahasa Arab-Melayu. Pada mulanya ia ragu (*taradud*) antara memperkenankan atau tidak, karena Syeikh Sulaiman Arrasuli beranggapan tidak ada faidahnya menulis kitab tafsir dengan bahasa Arab-Melayu. Hal ini dengan alasan bahwa mengetahui hukum-hukum yang tersebut di dalam Al-Qur'an tidak mungkin kalau tidak dengan ilmu *Arabiyah* yang dua belas, ilmu ushul, ilmu qira'at, ilmu hadis, dan lain-lain dari pada perkakas ijtihad.⁷⁹

Kata Syeikh Sulaiman Arrasuli yang mengatakan "tidak ada faedahnya menulis tafsir dengan menggunakan bahasa Arab-Melayu", sepertinya ada faktor lain yang membuat ia berpikir seperti itu. Tercatat bahwa pengaruh penjajah Belanda yang mengintroduksi dan mempopulerkan tulisan roman, sehingga terjadilah pergeseran bentuk tulisan di kalangan masyarakat Nusantara.⁸⁰ Dalam istilah Ahmad Zaiyadi disebut sebagai romanisasi atau latinisasi.⁸¹ Selain itu geliat masyarakat Nusantara yang sedang menyiapkan diri sebagai bangsa Indonesia yang diikrarkan dalam sumpah pemuda 1928. Namun demikian akhirnya Syeikh Sulaiman Arrasuli memperkenankan permintaan tersebut dengan alasan sekira-kira penghasil khusuk dalam sembahyang

⁷⁹ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, Bukittinggi: Mathba'ah al-Islâmiyah Fort De Kock, 1927, hal. 1-2.

⁸⁰ Izzul Fahmi, *Lokalitas Tasfir di Indonesia (Studi Tentang Corak Kebudayaan dalam Kitab Tafsir Ibrîz, Tesis pada Pascasarjana UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2017, hal. 4.*

⁸¹ Ahmad Zaiyadi, *Lokalitas Tafsir Nusantara: Dinamika Studi al-Qur'an di Indonesia, Makalah, t, th. hal. 13.*

tentu ada juga faidahnya. Berdasarkan itulah tafsir ini ditulis oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli. Tafsir yang ditulisnya tersebut dinamakan dengan *al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr al-Qur’ân*. Dengan catatan bahwa tafsir yang ditulisnya ini menjadi *penghela* (pembawa) khusyuk dalam sembahyang, dan jangan dianggap pula ini mengeluarkan hukum-hukum syarak’, karena tafsir ini belum mencukupi hal yang demikian itu, apalagi kita (Syeikh Sulaiman Arrasuli) belum ahli bagi yang demikian itu.

Dari alasan penulisan yang disampaikan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli tersebut, tampaklah dia sebagai ulama yang tawadhu’ akan ilmunya. Syeikh Sulaiman Arrasuli dikenal dengan ulama yang ahli fiqh dan ahli adat. Dengan demikian tentulah ia sangat paham dan alim terhadap persyaratan yang dikemukakannya pada mukadimah kitabnya tersebut.

Kalimat “jangan dianggap mengeluarkan hukum” pada mukadimah kitabnya tersebut memiliki makna bahwa corak tafsir yang ditulisnya ini bukanlah bercorak ahkam/*fiqh*. Artinya Syeikh Sulaiman Arrasuli membatasi diri dalam karyanya ini, tidak masuk pada aspek *istinbat al-Ahkam*, seperti pekerjaan para mujtahid dalam mengistinbathkan hukum.

Orientasi tafsirnya ini seperti yang telah dikemukakannya pada mukadimah tafsirnya adalah untuk pembawa khusyuk dalam sembahyang. Artinya tafsir ini membantu masyarakat muslim Minangkabau untuk memahami ayat-ayat Al-Qur’an khususnya ayat-ayat yang sering dibaca dalam sembahyang yaitu ayat-ayat yang terdapat dalam *juz ‘amma* (juz 30). Dengan demikian bukan berarti kitab tafsirnya ini tidak memiliki aturan dan kaidah dalam penulisannya. Berikut ini penulis kemukakan bagaimana epistemologi Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam menulis kitab tafsirnya.

Selain kitab *al-Burhân* kitab tafsir *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, juga merupakan kitab tafsir generasi pertama di Minangkabau, kitab karya Syeikh Sulaiman Arrasuli ini diterbitkan dua tahun setelah kitab *al-Burhân* (1927) karya Haji Abdul Karim Amrullah yakni pada tahun 1929.

Model epistemologi tafsir pada *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, berbeda dengan model yang ditampilkan oleh Haji Abdul Karim Amrullah. Untuk melihat model yang ditampilkan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli berikut ini penulis jelaskan bagaimana epistemologinya.

a. Sumber penafsiran Risâlah Al-Qaul Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân

Untuk melihat model epistemologi yang digunakan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli, langkah pertama yang penulis lakukan adalah menelaah dan menganalisis sumber penafsiran yang dirujuknya. Sumber penafsiran Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, secara *sharih* (nyata) tidak disebutkan. Namun demikian, bukan berarti tafsirnya tidak memiliki rujukan. Setelah penulis telusuri Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam menulis tafsirnya dari sisi *mashâdir at-Tafsîr*, ia terlihat lebih dominan memilih bentuk tafsir *bi al-Ra'yi*. Pemilihan bentuk *bi al-Ra'yi* dalam penulisan tafsirnya ini tidak penulis temukan argumennya kenapa memilih bentuk *bi al-Ra'yi*. Namun demikian penulis melihat karena tafsirnya ini ditujukannya untuk pembawa khusyuk dalam shalat, maka sajian tafsirnya tidak seperti kitab-kitab tafsir lainnya.

Kendatipun tafsir karya Syeikh Sulaiman Arrasuli ini dalam bentuk *bi al-Ra'yi*, bukan berarti ia tidak menggunakan Al-Qur'an dan hadis menjadi sumber dari penafsirannya.

1) Al-Qur'an dan hadis

Sumber penafsiran kitab *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli yang pertama adalah Al-Qur'an dan Hadis. Sebagaimana karya-karya tafsir lainnya yang menjadikan sumber utama penafsirannya adalah Al-Qur'an dan hadis. Rujukannya terkait hadis sering ditemui ketika menjelaskan asbab al-Nuzûl ayat seperti sebab turun adalah QS. 'Abasa,⁸² Qs. Ad-Dhuhâ,⁸³ Qs. Al-'Alaq,⁸⁴ Qs. At-Takâtsur,⁸⁵ Qs. Al-Humazah,⁸⁶ Qs. Al-Ma'ûn, ⁸⁷Qs. Al-Kâfirûn,⁸⁸ Qs. Al-Ikhlâs,⁸⁹ Qs. Al-Falaq dan Qs. Al-Nâs.⁹⁰

Penggunaan ayat dan hadis sebagai sumber dalam tafsir *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân* adalah bukti tafsir *bi al-Ra'yi* tidak meninggalkan Al-Qur'an dan hadis itu sendiri. Dan ini juga bukti bahwa Syeikh Sulaiman Arrasuli tidak hanya menggunakan *ra'yi mahdhah*.

2) Akal sebagai sumber penafsiran

Tafsir *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân* setelah melihat dari bentuk dan isi penafsiran Syeikh Sulaiman Arrasuli, ia lebih cenderung menggunakan akal sebagai sumber penafsirannya setelah Al-Qur'an dan hadis. Sumber akal sebagai sebuah distingsi dari tafsir yang berbentuk *bi al-Ra'yi*. Namun penggunaan akal dalam tafsir ini hanya sebatas patut dan mungkin saja, karena penulis tidak menemukan Syeikh Sulaiman Arrasuli menafsirkan Al-Qur'an dengan *akal mujarrad* (semata-

⁸² Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân* ..., hal. 26.

⁸³ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân* ..., hal. 83

⁸⁴ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân* ..., hal. 92

⁸⁵ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân* ..., hal. 107

⁸⁶ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân* ..., hal. 110

⁸⁷ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân* ..., hal. 114

⁸⁸ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân* ..., hal. 118.

⁸⁹ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân* ..., hal. 122.

⁹⁰ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân* ..., hal. 123.

mata akal). Penggunaan akalnya lebih cenderung pada aspek terjemahan ayat dan penafsiran secara global, serta memberikan argumentasi terkait kritiknya kepada ulama baru (Kaum Muda) dan kritiknya kepada Ahmadiyah yang tercantum pada mukadimah kitab tafsirnya.⁹¹

3) Alam sebagai sumber penafsiran

Dalam tradisi Minangkabau alam merupakan sumber dari pengetahuan. Hal ini tercermin dari adagium *alam takambang jadi guru*.⁹² Maknanya adalah orang Minangkabau menangkap realitas atau kenyataan dan pengalaman empiris melalui fenomena alam. Ini sesuai dengan adagium "*mancaliak tuah ka nan manang, maliek contoh ka nansudah, manuladan ka nan nyato, alam takambang jadi guru*"⁹³, artinya adalah melihat tuah pada yang menang, melihat contoh pada yang sudah, meneladani pada yang nyata, alam terkembang jadi guru.

Sebagai bentuk berguru kepada alam, Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam tafsirnya menunjukkan hal yang demikian ketika menafsirkan surat al-Ma'ûn, ia menyuruh melihat dan memperhatikan serta memedomani bagaimana orang Minangkabau memberlakukan anak Yatim.⁹⁴ Inilah makna adagium *mancaliak tuah ka nan manang, maliek contoh ka nansudah, manuladan ka nan nyato, alam takambang jadi guru*.

⁹¹ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân ...*, hal. 1-4.

⁹² Febri Yulika, *Epistemologi Minangkabau; Makna Pengetahuan dalam Filsafat Adat Minangkabau*, Padang Panjang: Institut seni Indonesia Padang Panjang, 2017, hal. 141.

⁹³ Idrus Hakimy, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syara' di Minangkabau*, Bandung: Remadja Rosdakarya, cetakan ke 7, hal. 40.

⁹⁴ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân ...*, hal. 115.

4) Kitab-kitab tafsir sebagai sumber penafsiran

Selain merujuk pada Al-Qur'an dan hadis, menjadikan akal sebagai rujukan tafsir, serta alam sebagai sumber penafsiran Syeikh Sulaiman Arrasuli juga merujuk kitab-kitab tafsir sebagai sumber penafsirannya. Penulis menemukan dua kitab tafsir yang menjadi rujukan Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam menulis tafsirnya, yaitu *tafsir al-Jalâlain* dan *tafsir al-Khâzin*.

a) Kitab *Tafsîr al-Jalâlain*

Kitab *tafsir al-Jalâlain* adalah kitab tafsir yang sudah jamak dikenal dan dipelajari oleh kalangan santri semenjak Islam mulai berkembang di Nusantara, maka tidak heran jika semua kalangan agamawan atau santri sangat familier dengan kitab ini. *Tafsîr al-Jalâlain* buah karya dari dua orang Jalâl, yaitu Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyuthî.⁹⁵

Kemungkinan tafsir ini menjadi rujukan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam kitab tafsirnya adalah sangat tepat sekali, mengingat gaya dan pola penafsirannya seolah seperti yang dilakukan oleh Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyuthî dalam tafsir *al-Jalâlain*, di samping itu kitab ini juga dijadikan rujukan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli. Hal ini bisa dilihat antara lain contohnya adalah ketika menafsirkan Qs. Al-Naba'/78: 1-2

عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبِإِ الْعَظِيمِ

Syeikh Sulaiman Arrasuli menjelaskan artinya dari pada apakah tanya bertanya mereka itu dari pada pengajaran yang besar –ialah Al-Qur'an-.⁹⁶

⁹⁵ Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyuthî, *Tafsîr al-Jalâlain*,

⁹⁶Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, Bukittinggi: Mathba'ah al-Islâmiyah Fort De Kock, 1929, hal. 7.

Makna dari penafsiran tersebut adalah bahwa yang dimaksud dengan *an-Naba' al-'Adhim* adalah Al-Qur'an. Penjelasan ini dapat ditemukan dalam kitab tafsir *al-Jalâlain*, berikut ini adalah kutipannya;

{ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ } بَيَانٌ لِّذَلِكَ الشَّيْءِ وَالِاسْتِفْهَامَ لِتَفْخِيمِهِ وَهُوَ مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْقُرْآنِ الْمَشْتَمَلِ عَلَى الْبَعْثِ وَغَيْرِهِ .

Penjelasan Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyuthî terkait naba' al-'adhim adalah Al-Qur'an yang diturunkan Allah SWT.⁹⁷

Kesesuaian penafsiran antara Syeikh Sulaiman Arrasuli dengan tafsir *Jalâlain* menjadi bukti bahwa ia merujuk kepada tafsir tersebut.⁹⁸ Kemungkinan itu juga dibuktikan bahwa Syeikh Sulaiman Arrasuli juga mengajarkan kitab tafsir *al-Jalâlain* tersebut di MTI Candung tempat beliau mengajar. Selain itu gaya penafsiran *Jalâlain* yang cenderung pada penjelasan kosakata (*mufradat*) juga menjadi ciri dari tafsir karya Syekh Sulaiman Arrasuli ini.

b) Kitab Tafsîr Khâzin

Selain kitab *tafsîr al-Jalâlain*, kitab tafsir yang jamak dipakai di berbagai surau, dayah, dan atau pesantren di Nusantara pada awal-awal Islam sudah mulai berkembang adalah kitab *tafsîr Khâzin* atau dinamakan juga dengan *Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-*

⁹⁷Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyuthî, *Tafsîr al-Jalâlain*, ... hal. 571

⁹⁸ Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyuthî, *Tafsîr al-Jalâlain*, hal. 571

Tanzîl karya 'Alâ' al-Dîn Alî bin Muhammad al-Baghdâdî al-Ma'rûf bi al- Khâzin (725H), yang terdiri dari 4 jilid.⁹⁹

Kitab ini juga di ajarkan dan menjadi *muqarrar* di MTI Candung (sekolah yang didirikan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli). Di MTI Candung di ajarkan dua buah kitab tafsir yaitu *tafsîr al-Jalâlain* dan *tafsîr Khâzin*. *Tafsîr al-Jalâlain* diajarkan pada tingkat tsanawiyah sedangkan tafsir *khâzin* diajarkan pada tingkat aliyah. Dengan demikian, kuat dugaan penulis bahwa Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam menulis tafsir *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân* merujuk pada kitab *khâzin* tersebut. Dugaan penulis itu benar adanya dan bahkan bisa dilakukan konfirmasi pada kitab *khâzin* tersebut. Diantara contoh rujukannya pada kitab *khâzin* adalah ketika Syeikh Sulaiman Arrasuli menjelaskan penafsiran QS. An-Nâzi'ât/79:7

تَنْتَعُهَا الرَّادِفَةُ

Hal keadaan mengiringi akan tiup yang pertama itu oleh yang mengiringi.

Penafsiran ayat tersebut sebagaimana dijelaskan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli "*Artinya adalah tiupan nan (yang) kedua adalah antara keduanya 40 tahun, maka yang satu hari disitu meluluskan antara dua kali tiup.*"¹⁰⁰ Maksudnya adalah tiupan yang pertama diiringi oleh tiupan yang kedua, jarak antara tiupan yang pertama dengan tiupan yang kedua adalah 40 tahun. Penjelasan Syeikh Sulaiman ini terkait dengan jarak antara tiupan sangkakala yang pertama dengan yang kedua penulis

⁹⁹ 'Alâ' al-Dîn Alî bin Muhammad al-Baghdâdî al-Ma'rûf bi al- Khâzin, *Tafsîr Khâzin al-Musammâ Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*, Dâr al-Fikr

¹⁰⁰Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, Bukittinggi: Mathba'ah al-Islâmiyah Fort De Kock, 1929, hal. 18.

temukan dalam kitab al-*khâzin*. bahawa 'Alâ' al-Dîn Alî bin Muhammad al-Baghdâdî menjelaskan bahwa jarak antara tiupan pertama dengan yang kedua adalah 40 tahun, berikut adalah penjelasannya;

يعني النفخة الثانية ردت الأولى وبينهما أربعون سنة¹⁰¹

Dengan demikian terlihatlah bahwa Syeikh Sulaiman Arrasuli merujuk kitab ini dalam menafsirkan Qs. An-Nâzi'ât/79:7. Bukti tersebut sudah cukup untuk membuktikan Syeikh Sulaiman Arrasuli menjadikan *tafsir Khâzin* sebagai salah satu rujukan dalam penulisan tafsirnya.

b. Metode penafsiran Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân

Secara metodologi tafsir *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, setelah penulis telusuri, tafsir ini memiliki pola/model tersendiri. Dalam penulisannya, Syeikh Sulaiman Arrasuli memulainya dengan prolog atau mukadimah kitab, setelah itu menjelaskan tafsir *isti'azah*, lalu menafsirkan surat *al-Fâtihah*, kemudian memulainya dengan menafsirkan ayat-ayat *juz 'amma*. Model yang diterapkan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah sebagai berikut;

1) Menyebutkan tempat turun ayat

Lazimnya kitab-kitab tafsir menyebutkan tempat turun ayat, begitu juga halnya dengan Syeikh Sulaiman Arrasuli. Dalam kajian ilmu Al-Qur'an mengenai tempat turun ayat ini dikenal dengan istilah Makiyah dan Madaniah. Makiyah adalah ayat yang turun di Makkah dan sekitarnya, serta turunnya sebelum Nabi

¹⁰¹ 'Alâ' al-Dîn Alî bin Muhammad al-Baghdâdî al-Ma'rûf bi al- Khazîn, *Tafsîr Khazîn al-Musammâ Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*, Dâr al-Fikr, hal.

SAW hijrah. Sedangkan Madaniah adalah ayat yang turun di Madinah dan sekitarnya, serta ayat-ayat yang turun setelah Nabi SAW hijrah.¹⁰²

Pengelompokan ayat Makiyah dan ayat Madaniah berdasarkan teori al-Makkî dan al-Madanî seperti yang dijelaskan oleh al-Zarqânî dalam kitabnya *Manâhil al-'Irfân*. Pengelompokan ayat tersebut juga membantu seorang mufasir dalam memahami konteks ayat yang hendak ditafsirkannya.

2) Menyebutkan jumlah ayat, jumlah kalimat, dan jumlah huruf pada surat yang akan ditafsirkannya

Menyebutkan jumlah ayat dalam surat yang akan ditafsirkan juga merupakan hal yang lazim, namun akan menjadi unik ketika Syeikh Sulaiman Arrasuli menghitung kalimat dan huruf yang tercantum dalam satu surat yang hendak ditafsirkannya. Penghitungan kalimat dan huruf ini menunjukkan Syeikh Sulaiman Arrasuli berusaha mengenalkan ayat Al-Qur'an kepada masyarakat bukan hanya tafsirnya saja, akan tetapi jumlah kalimat serta huruf yang terdapat dalam sebuah surat tertentu juga menjadi perhatiannya. Di samping itu penghitungan terhadap kalimat tersebut juga membantu dalam menjelaskan ayat yang hendak ditafsirkan, betapa tidak ia mengetahui kedudukan kalimatnya, sehingga terhindar dari kekeliruan dalam penjelasan ayat.

¹⁰² Terkait pengertian al-Makkî dan al-Madanî, al-Razqânî menyebutkan ada tiga bentuk definisi dari al-Makkî dan al-Madanî; pertama al-Makkî adalah ayat yang turun di Makkah sekalipun setelah Nabi Hijrah, sedangkan al-Madanî adalah ayat yang turun di Madinah, kedua al-Makkî adalah ayat yang khitab bagi penduduk Makkah yang dicirikan dengan nida *ya Ayyuhanna* sedangkan al-Madanî adalah ayat yang khitabnya adalah penduduk Madinah yang dicirikan dengan *ya ayyuhalladzina amanû*, dan yang ketiga al-Makkî adalah ayat yang turun sebelum hijrah Nabi SAW ke Madinah sekalipun ayat tersebut tidak turun di Makkah, sedangkan al-Madanî adalah ayat yang turun setelah Nabi SAW hijrah sekalipun ayat tersebut turun di Makkah. Syeikh Muhammad Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî Ulûm al-Qur'ân*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1438 H/ 2017M, hal.157-158.

Contohnya adalah surat *an-Nabâ'* jumlah ayatnya 40 ayat, 173 kalimat dan 97 huruf.¹⁰³

3) Memberikan gambaran umum isi surat yang hendak ditafsirkan

Sebelum melangkah pada menjelaskan makna ayat, Syeikh Sulaiman Arrasuli memberikan gambaran umum atau sedikit pengantar, contohnya adalah ketika hendak menafsirkan Qs. Al-Nabâ'/78, *diberikan gambaran, bahwa tatkala menyeru Nabi SAW akan orang Musyrik untuk tertauhid kepada Allah dan berkabar Nabi SAW dengan hari terbangkit, kemudian membacakan Nabi SAW akan Al-Qur'an, jadilah mereka Tanya bertanya di antara mereka, apakah yang dibawa oleh Muhammad?*¹⁰⁴ Kemudian masuk pada penulisan ayat dan menerjemahkannya. Jika ayat tersebut memiliki *asbab al-Nuzûl*, ia menjelaskan sebab turunnya, sebelum masuk pada ayat.

4) Menyebutkan *asbab al-Nuzûl* ayat

Sebab turun ayat merupakan komponen penting dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Setelah menyebutkan jumlah ayat dan jumlah huruf, Syeikh Sulaiman Arrasuli menyebutkan sebab turun ayat yang memiliki sebab turun. Mulai dari *surat an-Nabâ'* sampai surat al-Nâs, yang disebutkan sebab turunnya adalah surat 'Abasa, Al-Buruj, Ad-Dhuhâ, Al-'Alaq, At-Takâtsur, Al-Humazah, Al-Ma'ûn, Al-Kâfirûn, Al-Lahab, Al-Ikhlâs, Al-Falaq dan Al-Nâs.

¹⁰³Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, Bukittinggi: Mathba'ah al-Islâmiyah Fort De Kock, 1929, hal.7

¹⁰⁴Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, Bukittinggi: Mathba'ah al-Islâmiyah Fort De Kock, 1929, hal.7

5) Menuliskan ayat per ayat dan menerjemahkannya

Menuliskan ayat per ayat kemudian menerjemahkannya ke dalam bahasa Indonesia dengan menggunakan tulisan Arab-Melayu. Menerjemahkan Al-Qur'an dalam ilmu Al-Qur'an dan tafsir dijelaskan bahwa terjemah terbagi pada dua bagian yaitu terjemah harfiah dan terjemah tafsiriyah. Terjemah harfiah adalah menukulkan (memindahkan) kalam dari satu bahasa kepada bahasa lainnya sesuai dengan ketentuan, tertibnya dan memelihara makna aslinya.¹⁰⁵Sedangkan terjemah tafsiriyah adalah mengalih bahasakan kepada bahasa lain tanpa memperhatikan susunan, tertib dari makna aslinya, namun hanya menyampaikan makna yang dimaksud (*al-Makna al-Murad*).

Tafsir Al-Qur'an yang ditulis bukan dengan bahasanya (Arab), sudah barang tentu menempuh jalan terjemah baik harfiah maupun tafsiriyah. Karena terjemahan membantu dalam menjelaskan maksud Al-Qur'an dan wasilah hidayah bagi pembacanya.

Syeikh Sulaiman dalam tafsirnya ini, menggunakan kedua bentuk terjemah tersebut. Kadang kala menerjemahkan Al-Qur'an secara harfiah, dan kadang kala menerjemahkan Al-Qur'an secara tafsiriyah.

Pola terjemahan yang ditampilkan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli adalah terjemahan yang dipengaruhi oleh struktur bahasa Arab, yang menampilkan bentuk ismiah dan fi'liyah, di samping itu juga dipengaruhi oleh dialek Melayu-Minangkabau. Contohnya

¹⁰⁵ Az-Dzahabî, *tafsir al-mufasssirun*.... Hal. 19. Lihat juga. Syeikh Muhammad Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi Ulûm al-Qur'ân*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1438 H/ 2017M, hal.465-467.

فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ

Artinya bermula orang itu ialah orang yang menolak akan anak yatim seorang kanak-kanak yang kematian bapak.

[Qs.al-Mâ'ûn/107:2].¹⁰⁶

6) Menafsirkan ayat secara langsung

Setelah menerjemahkan ayat, Syiekh Sulaiman Arrasuli langsung menafsirkan ayat tersebut. Suatu hal yang dapat dicatat dalam kitab tafsirnya bahwa Syeikh Sulaiman Arrasuli tidak serta merta menafsirkan semua ayat, dalam artian setiap satu ayat ditafsirkan, melainkan menafsirkan ayat yang mesti dijelaskan maknanya saja. Jika ayat tersebut tidak membutuhkan penjelasan lebih lanjut ia hanya menerjemahkannya.

Dalam penafsirannya Syeikh Sulaiman kadang hanya menjelaskan makna kosa kata saja, misalnya ketika ia menafsirkan Qs. An-Nabâ'/78:2.

عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ

Dari pada apa penghabaran yang besar.

Setelah menerjemahkan ayat tersebut, maka disebutkanlah maknanya yaitu Al-Qur'an.¹⁰⁷ Kemudian ia langsung menyebutkan ayat berikutnya dengan menerjemahkan dan menafsirkannya secara global.

¹⁰⁶ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*...hal. 115.

¹⁰⁷Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, Bukittinggi: Mathba'ah al-Islâmiyah Fort De Kock, 1929, hal. 7

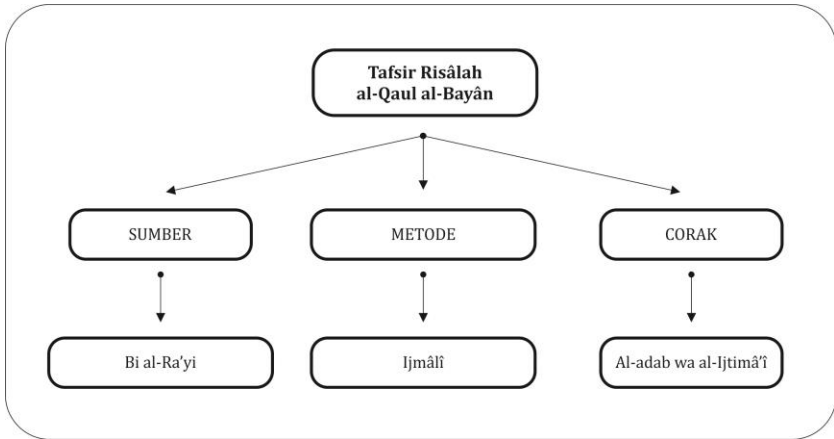
7) Memberikan catatan kaki pada hal yang dirasa penting untuk dijelaskan lebih lanjut

Selain langkah-langkah di atas Syeikh Sulaiman Arrasuli juga memberikan catatan kaki terhadap hal yang perlu diberikan keterangan lebih lanjut. Penulis menemukan ada 20 catatan kaki dalam kitab tafsirnya yaitu terdapat pada halaman 1, 12, 13, 20, 22, 23, 24, 28, 32, 35, 42, 60, 66, 68, 74, 78, 84, 92, 121, dan 122.

Seperti itulah model dan langkah yang dilakukan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam kitab tafsirnya. Model seperti itu dalam ilmu Al-Qur'an dan tafsir disebut dengan metode tafsir *ijmâlî*. Metode ini merupakan salah satu dari metode tafsir yang telah jamak diketahui oleh penggiat dan pemerhati ilmu Al-Qur'an dan tafsir, yaitu metode *ijmâlî*, *tahlîlî*, *muqâran*, dan *maudu'î*.

Model *ijmâlî* juga telah dipraktikkan oleh Imam Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Imam Jalâl al-Dîn al-Suyûthî dalam *tafsir al-Jalâlain*. Mereka mengambil model ini, dan bahkan model ini disebut juga *mufradat Al-Qur'an*. Tafsir *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân* dalam penulisan dan penafsirannya menampilkan model tafsir *ijmâlî*.

Diagram:
Model Epistemologi *Tafsir Risâlah al-Qaul al-Bayân*



C. Model Epistemologi Tafsir Al-Qur'an Abdul Lathif Syakur *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*

1. Profil penulis Tafsir *Al-Da'wah wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*

Abdul Lathif adalah nama aslinya, ia lahir pada tanggal 27 Ramadhan 1299H/12 Agustus 1880 M di kampung Air Mancur.¹⁰⁸ Ayahnya bernama Muhammad Amin dan ibunya bernama Fatimah.¹⁰⁹ Nama Syakur adalah nama tambahan ketika ia

¹⁰⁸ Kampung Air Mancur ini terletak di perbatasan Tanah Datar dan Padang Pariaman. Perbatasan ini juga disebut dengan istilah *Ikuâ Darek Kapalo Rantau*. Kampung air mancur ini bukanlah kampung asli Abdul Lathif, melainkan adalah tempat dimana ayahnya bekerja (merantau). Kampung asli Abdul Lathif adalah Balai Gurah. Ayahnya berasal dari Simabur Gadang Balaigurah dan ibunya berasal dari Sawah Gadang.

¹⁰⁹ Ahmad Taufik Hidayat, dkk, Laporan Penelitian Tafsir Sosial ayat-ayat al-Quran Naskah Syekh Abdul Lathif Syakur, *Pusat Penelitian dan Penerbitan LPPM IAIN Imam Bonjol Padang, 2014*, hal.47. lihat juga Ridhouh Wahidi, Tafsir

berhaji dan tinggal di Makkah untuk belajar agama. Abdul Lathif dibawa ayahnya ke Makkah pada usia 8 tahun, yakni tahun 1888 M, setelah dua tahun ibunya wafat (1886). Abdul Lathif Syakur menetap di Makkah selama 12 tahun sampai usianya ke 19 tahun. Selama di Makkah ia belajar kepada Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi.¹¹⁰ Memasuki usianya yang ke 10 tahun ayahnya wafat (1890) dan dimakamkan di Makkah. Setelah ayahnya wafat Abdul Lathif Syakur di asuh oleh gurunya Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi sampai berusia 19 tahun, tepatnya sampai tahun 1900.

Kemudian ia pulang ke Balai Gurah IV Angkek Agam Sumatera Barat. Selain kepada Ahmad Khatib Al-Minangkabawi tidak didapati data yang valid mengenai guru-gurunya ketika di Makkah. Namun demikian jika ditelusuri lewat ulama-ulama yang belajar ke Makkah yang seangkatan dengan beliau dapat diasumsikan bahwa gurunya berkemungkinan sama dengan guru ulama-ulama tersebut. Ulama-ulama tersebut seperti Haji Abdul Karim Amrullah, ia berguru kepada Syeikh Abdullah Jamidin, Syeikh Utsman Serawak, Syeikh Umar Bajunaid, Syeikh Shaleh Bafadhal, Syeikh Hamid Jeddah, Syeikh Sa'id Yaman, dan Syeikh Yusuf Nabhani (pengarang kitab *al-Anwar Muhammadiyah*).¹¹¹ Seperti Syeikh Sulaiman Arrasuli yang berguru kepada selain Ahmad Khatib Al-Minangkabawi, Syeikh Abdul Lathif Syakur juga berguru kepada Syeikh Mukhtar 'Atharid al-Sufi, Sayyid Ahmad

Ya ayyuha al-Ladzina Amanu Karya Syaikh Abdul Lathif Syakur 1882-1963 sunting teks dan analisi Isi), *Disertasi Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Wali Songgo*, 2018, hal. 97

¹¹⁰ Syeikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi adalah seorang ulama yang berasal dari Minangkabau, tepatnya satu kampung dengan Abdul Lathif Syakur yakni Koto Tuo Balai Gurah. Akhria Nazwar, *Syekh Ahmad Khatib Ilmuan Islam di Permulaan Abad Ini*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983, hal. 75-77.

¹¹¹ Akhria Nazwar, *Syekh Ahmad Khatib Ilmuan Islam di Permulaan Abad Ini*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983, 69.

Syatha al-Makki, Syeikh Utsman al-Sarawaki, dan Syeikh Muhammad Sa'id Babasil Mufti Syafi'i.¹¹²

Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi berpesan kepada Abdul Lathif Syakur sebelum ia kembali ke kampung halamannya. Pesan gurunya tersebut adalah “jangan terjun ke dunia politik”. Setelah kembali dari Makkah Abdul Lathif Syakur memegang teguh pesan dan nasihat dari gurunya tersebut. Ini terbukti ketika ia menolak ajakan bergabung oleh kelompok hari-mau nan salapan.¹¹³ Penolakannya itu diceritakan pada cucunya Nazzaruddin, dan bahkan Abdul Lathif Syakur menyebutkan bahwa “politik itu kejam, lebih kejam dari pada *singo* (singa) dan lebih *pandia* (bodoh) dari pada kambing”. Sikap Abdul Lathif Syakur tersebut memiliki beberapa makna. Pertama, bentuk perwujudan patuhnya pada nasihat gurunya Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi. Kedua, ia tidak mau menzalimi orang, karena politik dapat menjerumuskan dan menzalimi orang lain. Ketiga, ini juga sebabnya kenapa ia tidak tertarik pada polemik *khilafiyah* yang terjadi antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau. Di samping itu, Abdul Lathif Syakur juga tidak menerima ajaran Wahabi selama ia belajar di Makkah.¹¹⁴

Abdul Lathif Syakur dalam menyampaikan dakwah memiliki strategi tersendiri, berbeda dengan kebanyakan ulama di Minangkabau ketika itu. Dalam berdakwah ia tidak langsung men-

¹¹² Apria Putra dan Khairul Ahmad, *Biografi dan Karya Ulama Minangkabau Abad XX*, Padang: Komunitas Suluh, 2011, hal. 108.

¹¹³ Hasil wawancara Ahmad Taufik via telp dengan Nazaruddin Nurdin (88th) 10 November 2014. Ahmad Taufik Hidayat, dkk, Laporan Penelitian Tafsir Sosial ayat-ayat al-Quran Naskah Syekh Abdul Lathif Syakur, *Pusat Penelitian dan Penerbitan LPPM IAIN Imam Bonjol Padang, 2014*, hal. 48. Data yang diperoleh oleh Ahmad Taufik ini kurang logis, karena keberadaan Harimau Nan Salapan pada masa padri. Abdul Lathif Syakur lahir padri telah usai.

¹¹⁴Srisuharti, *Riwayat dan Perjuangan H. Abdul Latif Syakur di IV Candung*, Skripsi pada Fakultas Adab IAIN Imam Bonjol Padang, 1995., hal. 31

jauhi aktivitas yang sedang marak di tengah-tengah masyarakat seperti kegiatan mengadu ayam, randai, saluang, pencak silat, berdendang dan sebagainya. Bahkan Abdul Lathif Syakur mengikuti kegiatan-kegiatan masyarakat tersebut, sehingga ada anggapan miring dari sebahagian masyarakat mengapa Abdul Lathif Syakur sudah sesat, begitu tercatat dalam laporan penelitian Ahmad Taufik, dkk.¹¹⁵ Masyarakat beranggapan bahwa orang yang pulang dari Makkah akan menjauhi semua perbuatan yang sia-sia semisal aktivitas tersebut di atas. Pada akhirnya masyarakat umum memaklumi sesungguhnya apa yang dilakukan oleh Abdul Lathif Syakur merupakan strategi beliau berdakwah kepada anak muda dan masyarakat yang selama ini jauh dari mengamalkan perintah agama.¹¹⁶ Selain bentuk strategi dakwah, bercampur baur itu dilakukannya untuk membantunya kembali memahami bahasa Minangkabau yang semenjak ia berada di Makkah tidak berkomunikasi lagi dengan bahasa Minang. Seperti dikatakan oleh Khuzaimah, bahwa Abdul Lathif Syakur kembalinya dari Makkah tidak bisa berbahasa Minang, bahkan untuk menanyakan kampungnya Balai Gurah ia kesulitan karena bahasa. Dengan demikian dapat dipahami bahwa Abdul Lathif Syakur sangat peduli dengan kehidupan beragama masyarakat, se-

¹¹⁵Disamping laporan penelitian tersebut, cucu Abdul Lathif Syakur Churaimah juga menceritakan hal yang demikian kepada penulis, ketika penulis menanyakan apakah Abdul Lathif Syakur ahli adat? Balaigurah IV Agam Sumatera Barat, 1 Ramadhan 1441 H ba'da Shalat Taraweh bertempat di rumah kediaman Chuzaimah atau di rumah peninggalan Abdul Lathif Syakur

¹¹⁶ Dalam wawancara Ahmad Taufiq, dkk dengan Khuzaimah (70 th) yang merupakan cucu dari Abdul Lathif Syakur. Khuzaimah menuturkan bahawa "Inyiak dahulunya suka mengikuti kegiatan masyarakat setempat seperti adu ayam, main drama, bersaluang, dan lain sebagainya, namun demikian ketika waktu shalat telah masuk maka berhenti lah beliau melakukan kegiatan tersebut dan mengajak orang-orang untuk melaksanakan shalat" lihat Ahmad Taufik Hidayat, dkk, Laporan Penelitian Tafsir Sosial ayat-ayat al-Quran Naskah Syekh Abdul Lathif Syakur, *Pusat Penelitian dan Penerbitan LPPM IAIN Imam Bonjol Padang, 2014*, hal. 51

hingga dapat dimaklumi kenapa karya-karya beliau sangat kental dengan nuansa sosial masyarakatnya, termasuk karya tafsirnya *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd (tafsir wa min al-Nâs)*.

Abdul Lathif Syakur memiliki perhatian yang tinggi kepada masyarakat Islam. Kepedulianya itu dibuktikan dengan beberapa hal; *Pertama*, mendirikan lembaga pendidikan berbasis surau pada tahun 1901, yang dengan nama Attarbiyatul Hasanah.¹¹⁷ Attarbiyatul Hasanah adalah lembaga pendidikan modern pertama di Minangkabau. Diketahui bahwa pada masa itu ulama-ulama di Minangkabau mengajar di Surau dengan pola halakah. Pola pembelajaran modern yang dibuatnya ini mendapat kritikan dari masyarakat tradisional dan pihak kolonial, karena ia menggunakan kursi dan meja di surau,¹¹⁸ dan mirip dengan sekolah-sekolah Belanda. Sehingga terjadi pertengkaran dan ia didenda, yang pada akhirnya pola pendidikannya itu diperbolehkan. Pada lembaga pendidikan yang didirikan tersebut, Abdul Lathif Syakur mengajarkan berbagai mata pelajaran, mulai dari mengajarkan baca tulis Al-Qur'an sampai mengajarkan ilmu-ilmu keislaman lainnya seperti ilmu *fiqh*, bahasa Arab, hadis, akhlak, dan lain sebagainya yang berhubungan dengan agama. Dalam mengajar, Abdul Lathif Syakur menggunakan salah satu media pembelajaran ala modern yaitu papan tulis.¹¹⁹

Kedua, mendirikan toko buku, sebagai sarana penjualan buku-buku keagamaan. Toko buku tersebut bernama 'Tsamaratul

¹¹⁷ Srisuharti, *Riwayat dan Perjuangan H. Abdul Latif Syakur di IV Candung*, Skripsi pada Fakultas Adab IAIN Imam Bonjol Padang, 1995., 43.

¹¹⁸ Keterangan ini berbeda dan sekaligus mengoreksi temuan Deliar Noer yang mengatakan bahwa penggunaan meja dan kursi bermula pada tahun 1930. Pernyataannya tersebut lihat, Deliar Noer, *Aku Bagian Ummat, Aku Bagian Bangsa*, Bandung: Penerbit Mizan, 1996, cet ke2, hal. 441

¹¹⁹ Lihat Ahmad Taufik Hidayat, dkk, *Laporan Penelitian Tafsir Sosial ayat-ayat al-Quran Naskah Syekh Abdul Lathif Syakur, Pusat Penelitian dan Penerbitan LPPM IAIN Imam Bonjol Padang, 2014*, hal. 51

Ichwan'. Seperti dikatakan oleh anak beliau bernama Sa'adiyah Syakurah kepada Srisuharti¹²⁰ tahun 1995, pembiayaan toko tersebut berasal dari hasil patungan dengan teman-teman beliau dengan dasar demi kemajuan Islam di daerahnya. Teman Abdul Lathif Syakur yang tercatat adalah Muhammad Jamil Jambek. Tsamaratul Ichwan adalah nama yang masyhur pada masanya. Dari beberapa buku keluaran tahun 1920-an ditemukan penerbitnya adalah Tsamaratul Ichwan, seperti buku *Sabilul Salamah* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, buku tersebut terbit pada tahun 1335 H/1926H. Selain karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, buku yang diterbitkan di Tsamaratul Ichwan termasuk karya-karya Abdul Lathif sendiri seperti kitab *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* terbit pada tahun 1951M/1370H. Namun demikian, penulis belum menemukan data yang valid apakah yang dimaksud dengan penerbit Tsamaratul Ichwan itu adalah sama dengan nama toko yang didirikan oleh Abdul Lathif Syakur?

Ketiga, kepedulian terhadap umat Islam yang sampai saat ini masih bisa dirasakan oleh masyarakat adalah tulisan-tulisannya. Selain ulama pendakwah Abdul Lathif Syakur juga terkenal dengan ulama yang produktif dalam menulis. Ahmad Taufik dkk, mengutip ucapan beliau “mencurahkan pemikiran kita melalui tulisan akan membuat pemikiran kita akan abadi dan tetap berguna bagi orang banyak walaupun kita telah mati”, dan bahkan Syeikh Muhammad Jamil Jambek¹²¹ menyebutkan bahwa Abdul Lathif Syakur adalah ulama penulis. Diketahui juga pada masa-nya tersebut kegiatan tulis menulis merupakan hal yang langka.

¹²⁰ Srisuharti adalah mahasiswa Jurusan Kebudayaan Islam Fakultas Adab IAIN Imam Bonjol Padang yang sedang melakukan penelitian terkait riwayat hidup dan perjuangan H. Abdul Lathif Syakur.

¹²¹ Syeikh Muhammad Jamil Jambek adalah teman beliau semasa belajar di Makkah. Ucapan Syekh Jamil Jambek tersebut tidak disebutkan rujukannya oleh Ahmad Taufik, dkk.

Karya tulis Abdul Lathif Syakur terbagi pada dua bentuk, yaitu yang telah dicetak dan yang belum dicetak (manuskrip). Di antaranya adalah karya-karya Abdul Lathif Syakur: 1) *Latâif al-Ahâdits al-Nabawiyah*, 2) *Mabâdi' al-'Arabiyah wa Lughatuha*, 3) *Tambo Islam*, 4) *Akhlâquna al-Adabiyah*, 5) *Al-Tarbiyah wa al-Ta'lim Qism al-Tauhîd*, 6) *Al-Akhlaq wa al-Adâb*, 7) *Mulakhas al-Târîkh al-Islâmî*, 8) *Al-Fiqh al-Akbar*, 9) *Al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd*, 10) *Mabâdi' al-Qâri*, 11) *Ta'lîm al-Qirâ'ah al-'Arabiyah*, 12) *Tafsîr Mufradât Al-Qur'an Qs. Al-Baqarah*, 13) *Terjemahan Tafsir Lafdziyah*, 14) *Kamus Semantik*, 15) *Kumpulan judul-judul pidato*, 16) *Kumpulan karya-karya lain*, 17) *Tafsîr Surah al-Mukminun*, 18) *Tafsir Ya Ayyuha al-Ladzina Amanu*, 19) *Al-Qur'an dan Terjemahannya dalam bahasa Indonesia*.

2. Epistemologi Tafsir Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd

Tafsir *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd* adalah seruan dan petunjuk kepada jalan kecerdasan yang menjelaskan tentang corak manusia yang ditelaah dari ayat-ayat yang memiliki awalan "*wa min al-Nâs*". Penulisan kitab ini selesai pada bulan Rabiulawal 1367 H/ Januari 1949, dan dicetak pada tahun 1370H/1951M oleh percetakan Tsamarah al-Ikhwân Bukittinggi.

Model epistemologi yang ditampilkan oleh Abdul Lathif Syakur berbeda dengan yang telah ditampilkan oleh Haji Abdul Karim Amrullah dan Syekh Sulaiman Arrasuli dalam kitab tafsirnya. Untuk melihat model epistemologi tafsir *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd* berikut ini adalah penelusuran dan penelaahan penulis dari kitab tersebut.

a. Sumber penafsiran

Secara eksplisit Abdul Lathif Syakur tidak menyebutkan sumber rujukan dari tafsir yang ditulisnya. Penulis menemukan dalam kitabnya, Abdul Lathif Syakur selalu menggunakan hadis dalam menjelaskan ayat yang ditafsirkannya, terutama ayat yang memiliki sebab turunnya. Hadis-hadis yang dicantumkan dalam penafsirannya terdapat riwayat imam Bukhari dan Imam Muslim, sehingga dengan demikian dapat dipahami bahwa Abdul Lathif Syakur merujuk Imam Bukhari dan Imam Muslim dalam tulisan tafsirnya terutama terkait hadis-hadis yang digunakan untuk menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an. Selain merujuk Imam Bukhari dan Imam Muslim, Abdul Latif Syakur merujuk kitab tafsir *Thanthawî al-Jauharî*. Berikut ini adalah bukti dari sumber atau rujukan yang digunakan oleh Abdul Lathif Syakur dalam menulis kitab *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*.

1) Imam Bukhârî

Nama lengkapnya adalah Abû 'Abdillah Muhammad bin Ismaîl bin Ibrâhîm ibn al-Mughhîrah bin Bardizbah al-Bukhârî al-Ju'fî (194-256 H).¹²² Penulis kitab hadis dengan judul *Shahîh al-Bukhârî*. Kitab ini merupakan kitab hadis yang otoritatif, hadis-hadis yang terhimpun di dalamnya tidak diragukan lagi kebenarannya baik dari sisi sanad yang *muttasil* maupun dari segi matan hadis itu sendiri.

Abdul Lathif Syakur diketahui, juga memiliki karya selain karya tafsir, yaitu dalam bidang hadis. Karya hadis yang ditulisnya rata-rata hadis shahih yang bersumber dari kitab hadis Imam Bukhârî dan Imam Muslim, yaitu *kitab latâif al-hadîts an-Nabawiyyah*. Kitab ini merupakan perkumpulan seribu hadis-

¹²² Abî 'Abdillah Muhammad bin Ismaîl bin Ibrâhîm ibn al-Mughhîrah bin Bardizbah al-Bukhârî al-Ju'fî, *Shahîh al-Bukhârî*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîst, 1425H/2004M.

hadis Nabi SAW. Disamping itu, ada juga kitab yang berjudul *Nazham Nashihah Kepada Anakku Beberapa Pesan Adabiyah dengan Ringkas*, dalam kitab tersebut ia sebutkan dengan beberapa hadis Rasulullah SAW yang pendek-pendek supaya anakku mudah menghafal.¹²³

Pada kitab tafsirnya ini Abdul Lathif Syakur merujuk pada hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhârî di antaranya pada halaman 7, ketika Abdul Lathif Syakur menjelaskan penafsiran Qs. Al-Baqarah/2:200-202.

فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ (200) وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (201) أُولَٰئِكَ هُمُ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (202)

Untuk menjelaskan ayat di atas Abdul Lathif Syakur menjelaskannya dengan hadis Nabi SAW, ia menyebutkan dalam riwayat Bukhârî dari pada Abî Hurairah r.a, bahwasanya Nabi SAW berkata; *telah mendapat kerugian hamba kekayaan dari mas perak dan pembahagi pakaian bahwasanya angan-angan mereka kaum jahiliah yang seperti itu jikalau permintaan mereka tidak langsung sebagai yang mereka harapkan itu, mereka menanggung kerugian dan kesusahan semata-mata, maka adalah mereka nanti tidak ada mempunyai kesenangan pada akhirat selama-lamanya, karena mereka tidak ada berpandangan kepada kesenangan hari akhirat.*¹²⁴

¹²³ Abdul Lathif Syakur, *Nazham Nashihah Kepada Anakku Beberapa Pesan Adabiyah dengan Ringkas*, Bukittinggi: Drukkerij Merapi & Fort de Kock, 1925.

¹²⁴ Abdul Lathif Syakur, *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*, Bukittinggi: tsamarah al-Ikhwân, 1370 H/1951M, hal. 7

Hadis yang dirujuk oleh Abdul Lathif Syakur tidak dituliskan lafaz atau matan hadis tersebut melainkan hanya terjemahan atau maknanya saja, seperti yang telah dijelaskan di atas.

2) Imam Muslim

Kitab hadis berikutnya dirujuk oleh Abdul Lathif Syakur adalah *Shahîh Muslim* karya Imam Muslim. Nama lengkapnya adalah Abî al-Husain Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyairî al-Naisâbûrî (206-261 H).¹²⁵ kitab *Shahîh Muslim* merupakan kitab hadis kedua setelah *Shahîh Bukhârî* sebagai kitab hadis yang otoritatif yang tidak perlu diragukan lagi kebenarannya.

Sebagaimana merujuk hadis Bukhârî, Abdul Lathif Syakur juga merujuk hadis riwayat Imam Muslim, tanpa menuliskan matan hadis, melainkan langsung terjemahan dan makna hadisinya. Di antara rujukan kepada Imam Muslim tersebut terdapat pada halaman 26 kitab tafsir ini. Abdul Lathif Syakur merujuk Imam Muslim ketika menjelaskan penafsiran Qs. Fâthir/: 28-30.

وَمِنَ النَّاسِ وَالذَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ
(28) إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ
(29) لِيُؤْتِيَهُمُ أَجْرَهُمْ وَيزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ (30)

Abdul Lathif Syakur menjelaskan ayat di atas dengan menyebutkan riwayat Bukhârî dan Muslim, Nabi SAW berkata “Bahwasanya saya yang setakut-takut orang kepada Allah, saya mengetahui dengan pengetahuan seisi dunia.” Hadis yang dicantumkan tanpa menyebutkan lafalnya, melainkan hanya terjemahannya saja.

¹²⁵ Abî al-Husain Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim*, al-Qâhîrah: Dâr al-Hadîst, 1418 H/ 1997 M.

3) Thanthawî al-Jauharî

Penulis menemukan rujukan Abdul Lathif Syakur secara sharih pada halaman 16 kitab *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*, ketika ia menjelaskan penafsiran dari Qs. Al-Hajj/22:8-10,

ثَابِتٍ عَطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ
الدُّنْيَا حِزْبِي وَنُدْبُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ بَدَاكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ

Dan dari pada manusia orang suka membantah, melawan Allah dengan tiada berpengetahuan dan tiada berketerangan, dan tiada berkitab penerangan, malah dia memalingkan dirinya supaya menyesatkan dari pada jalan Allah, baginya pada dunia kehinaan, dan akan kami rasakan akan dia pada hari kiamat siksaan yang membakar, yang demikian dengan barang yang dikemudiankan dikerjakan kedua tangannya, dan bahwasanya Allah tiada dengan menganiaya bagi hambanya.

Ayat tersebut ditafsirkan oleh Abdul Lathif Syakur dengan merujuk pada tafsir Thanthawî Jauharî juzuk 5 halaman 26. Ia meringkaskan keterangan tentang cerita ayat ini turun kepada Abu Jahl.¹²⁶

Thanthawî Jauharî (1287 H/1870M-1358H/1940M), ia berguru kepada Muhammad Abduh, dan dalam berbagai keterangan ia terpengaruh oleh Muhammad Abduh, terutama berkenaan dengan bid'ah, wahm, dan taklid.¹²⁷ Thanthawî Jauharî sangat produktif dalam hal tulis menulis. Tercatat ada 30 karyanya antara lain adalah *Jawâhir al-Ulûm (1904)*, *Mizan al-Jawâhir*

¹²⁶Abdul Lathif Syakur, *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*, Bukittinggi: tsamarah al-Ikhwân, 1370 H/1951M, hal.15-16

¹²⁷Abdul Majid Abd as-Salam al-Muhtasim, *Visi dan Paradigma Tafsir al-Qur'an Kontemporer*, terj. M. Minzhfir Wabib, Bangil:al-Izzah, 1997, hal. 257.

li *'Ajaib al-Kaun al-Bahir, al-Arwah, al-Qur'ân wa 'Ulûm al-'ashriyyât, al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, dan lain-lain.¹²⁸

Dari karya tersebut di atas, yang merupakan rujukan Abdul Lathif Syakur adalah kitab *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Ada tiga alasan penulisan kitab *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, yaitu minimnya orang berpikir tentang alam dan keajaiban-keajaiban yang terkandung di dalamnya, Al-Qur'an meng-cover segala sesuatu yang ada di seantero bumi, dan dalam Al-Qur'an paling tidak ditemukan ayat-ayat sains lebih dari 750 ayat sedangkan ayat-ayat terkait *fiqh* tidak lebih dari 150 ayat.¹²⁹ Thantawî menyebutkan bahwa kitab tafsir ini ditulisnya bertujuan untuk menghilangkan kejumudan umat Islam dari ilmu pengetahuan supaya umat Islam bangkit dan dapat mengungguli Eropa di berbagai bidang, seperti medis, agraris, pertambangan, matematika, arsitektur, astronomi, sains, dan perindustrian. Kitab ini terdiri dari 13 Jilid dan 26 Juz, setiap jilidnya berisi 2 juz. Kitab *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* memiliki corak ilmi (tafsir 'ilm).

b. Metode penafsiran

Dalam mukadimah kitabnya Abdul Lathif Syakur menyebutkan, bahwa ia mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki awalan *wa min al-Nâs* yang menunjukkan berbagai keadaan manusia.¹³⁰ Dari keterangan tersebut tampak awal kerja yang dilakukan oleh Abdul Lathif Syakur adalah mengumpulkan ayat-ayat yang me-

¹²⁸ Hendra Riyadi, *Tafsir Emansipasi arah Baru Studi Tafsir al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2005, hal. 120. Lihat Juga, Fuad Taufiq Imran, Konsep Gunung dalam Kitab al-Jawahir di Tafsir al-Qur'an al-Karim (Perspektif Sains Modern), *Skripsi* pada Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2016, hal. 68-69

¹²⁹ Thantawî al-Jauharî, *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, cetakan ke-2, 1350 H, juz 1, hal. 2-3

¹³⁰ Abdul Lathif Syakur, *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*, Bukittinggi: tsamarah al-Ikhwan, 1370 H/1951M, hal.2

miliki awalan *wan min al-Nâs*. Jumlah ayat yang telah dikumpulkannya sebanyak 13 ayat yang terletak di berbagai surat. Pekerjaan seperti ini, yakni mengumpulkan ayat-ayat yang berawalan sama merupakan langkah yang mesti dilalui oleh seorang mufasir yang menggunakan metode *maudhu'î* dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Sudah dapat diketahui bahwa metode Abdul Lathif Syakur dalam kitab *al-Da'wah wa al-Irsyâd Ilâ Sabîl al-Rasyâd* adalah metode tematik. Seperti yang telah kita jelaskan pada bab sebelumnya, bahwa tematik adalah salah satu metode tafsir yang digunakan oleh mufasir dalam menyusun kitab tafsir. Penjelasan tentang metodenya ini dapat terlihat dari judul dan penjelasan judul yang ditulis pada halaman pertama kitab ini.

Abdul Lathif Syakur sebagai seorang ulama sekaligus penulis, terutama menulis tentang tafsir Al-Qur'an, memiliki kecenderungan dalam tulisannya. Kecenderungan tulisannya adalah tematik (*maudhu'î*), ini terlihat dari berbagai karya tafsir yang dihasilkannya baik masih dalam bentuk naskah maupun sudah dicetak. Kitab-kitab tersebut adalah *pertama, al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd*, dicetak pada tahun 1951 di percetakan For de Kock Bukittinggi. Tafsir ini ditulis menggunakan Arab-Melayu, kitab ini termasuk dalam pokok kajian penulis dalam disertasi ini. *Kedua, tafsir al-Mufradât Al-Qur'an Q.s Al-Baqarah*, tafsir ini masih dalam bentuk manuskrip disimpan dengan nomor MS/SALS 14, dengan panjang 13,2, Lebar 19, teks 11 X 16 sebanyak 16 halaman. Tafsir ini ditulisnya pada tanggal 23 Jumadil Ula tahun 1962. Naskah tafsir ini ditulis dengan menggunakan bahasa Arab. *Ketiga, tarjamah Tafsîr Lafziyah*, tulisan ini juga masih dalam bentuk *makhtutat* disimpan dengan nomor MS/SALS 06, panjangnya 13, lebarnya 19, blok teks 10 X 17 dengan jumlah halaman 12 halaman. Naskah ini menjelaskan tentang surat al-Fâtihah, ditulis menggunakan Arab-Melayu.

Keempat, Tafsir Surah al-Mukminûn, tafsir ini ditulis pada bulan Rajab tahun 1950 M dengan Rasm Mushaf bahirah. Naskah tafsir ini disimpan dengan nomor MS/ SALS 13, naskah memiliki panjang 15 X 23, lebar naskah 21 X 3, panjang naskah 19,4 dengan lebar 11,3, naskah ini terdiri dari 16 halaman. *Kelima, tafsir Yâ Ayyuha al-Ladzîna Âmanû*,¹³¹ tafsir ini juga masih dalam bentuk manuskrip, disimpan dengan nomor MS/SALS 20, dengan panjang 14, lebar 20, blok teks 10 X 18 dengan jumlah 76 halaman dan diawali dengan frase *Yâ Ayyuha al-Ladzîna Âmanû*, tafsir ini ditulis satu tahun sebelum wafat Abdul Lathif Syakur pada tahun 1962.¹³²

Dari kitab-kitab tafsir yang ditulis oleh Abdul Lathif Syakur dapat dipahami bahwa model metode yang digunakannya adalah metode tematik. Model tematik yang diterapkan oleh Abdul Lathif Syakur ada dua, *pertama* tematik frase, seperti pada *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd*, frase *Yâ Ayyuha al-Ladzîna Âmanû*, dan *kedua* tematik surat seperti *Tafsir Surah al-Mukminûn*.

Model tematik yang digunakan Abdul Lathif Syakur praktiknya memiliki langkah-langkahnya tersendiri dalam menafsirkan Al-Qur'an. Berbeda dengan al-Farmawî yang menyebutkan beberapa langkah penafsiran *maudhu'î*, Abdul Lathif Syakur membuat langkah-langkah sebagai berikut;

¹³¹ Naskah Tafsir ini telah diteliti oleh Ridhoul Wahidi dengan judul disertasi *Tafsir Yâ Ayyuha al-Ladzîna Âmanû* Karya Syaikh Abdul Lathif Syakur 1882-963 (Sunting Teks dan Analisis Isi)

¹³²Karya-karya tersebut tersimpan pada Yayasan Bani Lathif di Balai Gurah, IV Angkek, Agam, Sumatera Barat.

- 1) Mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki awalan *wa min al-Nâs*

Langkah pertama yang ditempuh oleh Abdul Lathif Syakur adalah mengumpulkan ayat yang memiliki tema atau frase yang sama. Hal ini tampak dengan jelas bahwa Abdul Lathif Syakur telah melakukannya, ia telah mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki awalan *Wa Min al-Nâs*. Tercatat bahwa jumlah ayat yang dikumpulkan adalah 13 ayat yang terdapat dalam surat yang berbeda.

- 2) Menerjemahkan ayat

Langkah kedua adalah menerjemahkan ayat ke dalam bahasa Indonesia. Ini diterapkan pada setiap ayat yang hendak ditafsirkan. Patut juga diinformasikan bahwa Abdul Lathif Syakur juga memiliki sebuah karya terkait terjemahan Al-Qur'an yang berjudul *Al-Qur'an dan Terjemahannya dalam Bahasa Indonesia*.¹³³

- 3) Menyebutkan sebab turun ayat dan atau tempat turun ayat

Setelah menerjemahkan ayat ke dalam bahasa Indonesia, Abdul Lathif Syakur menyebutkan sebab turun dan tempat turun ayat. Dari 13 ayat yang berawalan *Wa Min al-Nâs*, sebanyak 9 ayat memiliki sebab turun. Pada 8 ayat tersebut disebutkan sebab turunnya. Ke delapan ayat tersebut ialah Qs. Al-Baqarah/ 2:205-206, Qs. Al-Baqarah/2:207, Qs. Al-Hajj/:3-4, Qs. Al-Hajj/: 9-10, Qs. Al-Hajj/: 11,12, dan 13, Qs. Al-Ankabut/:11-12, Qs. Luqman/ :6-7, Qs. Luqman/31:20-21, dan Qs. Al-Nâs/114: 1-6.

- 4) Menyebutkan munasabah ayat

¹³³ Abdul Lathif Syakur, *Al-Qur'an dan Terjemahannya kedalam Bahasa Indonesia*, Bukittinggi; Mathba'ah al-Islâmiyah, t.th. Abdul Lathif Syakur juga termasuk generasi awal yang menerjemahkan al-Qur'an kedalam bahasa Indonesia selain Mahmud Yunus.

Langkah berikut yang ditempuh adalah menyebutkan munasabah ayat dengan ayat sebelumnya. Penyebutan munasabah ayat ini dilakukan oleh Abdul Lathif Syakur ketika ayat tersebut tidak memiliki sebab turunnya. Ayat-ayat yang disebutkan munasabahnya ialah Qs. Al-Baqarah/2:7-8, dan Qs. Fâthir/:28-30. Contohnya Q.s al-Baqarah ayat 8 dan 9;

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمْ الْآخِرُ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (8) يُحَادِثُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا
يُحَادِثُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (9)

Sebelum menjelaskan penafsiran ayat, Abdul Lathif Syakur menjelaskan munasabah ayat ini dengan ayat yang sebelumnya. Ia katakan bahwa yang dahulu dari pada ayat ini manusia adalah dua tingkatan, yaitu orang Muttaqin dan orang kafir. Masing-masing dijelaskan kriterianya, setelah itu baru menafsirkan ayat ini yakni yang berkaitan dengan orang munafik.¹³⁴

5) Menafsirkan ayat

Langkah berikutnya yang terapkan oleh Abdul Lathif Syakur setelah menerjemahkan ayat, menyebutkan sebab turun, dan atau munasabah ayat ia langsung menjelaskan penafsiran ayat tersebut. Ayat-ayat yang telah dikumpulkan oleh Abdul Lathif Syakur ditafsirkannya secara berurutan sesuai dengan urutan mushaf Al-Qur'an.

Ditemukan dalam tafsirnya ini setelah menerjemahkan ayat Abdul Latif Syakur langsung menafsirkan ayat tersebut. Hal ini terdapat pada halaman 5 ketika ia menafsirkan Qs. Al-Baqarah/2: 165-166, dan pada halaman 7 ketika ia menafsirkan Qs. Al-Baqarah/2: 200-202.

¹³⁴ Abdul Lathif Syakur, *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*, Bukittinggi: tsamarah al-Ikhwân, 1370 H/1951M, hal. 3

Qs. Al-Baqarah/2:165-166

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّوهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى
 الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ (165) إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ
 اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ (166)

Dan dari pada manusia orang mengambil dari pada selain Allah –akan berhala- mengasihi mereka akan dia seperti mengasihi Allah, dan bermula orang beriman kepada Allah lebih bersangatan kasih kepada Allah, dan jikalau melihat orang-orang yang aniaya itu ketika mereka melihat akan azab, tentu mengetahui mereka itu. yang bahwasanya Allah mempunyai sangat azab, ketika berlepas diri orang yang diikut dari pada yang mengikut dan melihat mereka akan azab dan putus dengan mereka segala pertalian.

Setelah menerjemahkan ayat Abdul Lathif Syakur secara langsung menafsirkan ayat ini, dengan keterangan *setengah dari-pada manusia yang terpengaruh oleh karena kurang memperhatikan (keras hati) kepada pendapat hawa dan nafsu, sekalipun telah dipelajarinya hakikat yang sebenarnya tetapi pelajaran itu tidak sebenarnya tercantum dalam hati dan akal nya. Sehingga pikirannya mudah dipengaruhi dari luar, diambilnya selain Allah menjadi Tuhan.*¹³⁵

Qs. Al-Baqarah/2: 200-202

فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ (200) وَمِنْهُمْ مَن يَقُولُ
 رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (201) أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا
 كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (202)

¹³⁵ Abdul Lathif Syakur, *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*, Bukittinggi: Tsamarah al-Ikhwân, 1370 H/1951M, hal. 5.

Maka setengah dari pada orang-orang berkata hai Tuhan kami, datangkanlah pada kami akan dunia, dan tidak ada bagi mereka pada akhirat dari pada bahagia. Dan setengah mereka orang yang berkata hai Tuhan kami datangkanlah akan kami pada dunia kebaikan dan pada akhirat kebaikan dan jauhkanlah kami dari azab neraka. Mereka mempunyai bagian dari pada yang mereka usahakan, dan Allah segera mengira-ngirai dan menghitung-hitung.

Ayat di atas ditafsirkan secara langsung oleh Abdul Lathif Syakur dengan menyebutkan bahwa ketiga ayat di atas menerangkan manusia dalam hal meminta nikmat kepada Allah terbagi pada dua golongan, yaitu orang yang meminta kenikmatan dan kesenangan pada dunia saja dan bahkan tidak mereka menginginkan kesenangan di akhirat, dan satu golongan orang yang meminta kebaikan pada dunia dan kebaikan pada akhirat.¹³⁶

Demikianlah dua kelompok ayat yang ditafsirkan secara langsung oleh Abdul Lathif Syakur dalam kitabnya *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*.

6) Petikan pelajaran/tadabbur

Setelah melakukan langkah kerja tersebut di atas, Abdul Lathif Syakur pada setiap ayat yang ditafsirkannya mengajak dan menjelaskan pelajaran yang dapat diambil dari ayat yang telah ditafsirkannya tersebut agar manusia dapat mengambil ibarat dari makna ayat tersebut.

Dari penjelasan langkah kerja penafsiran Abdul Lathif di atas, dapat dipahami bahwa ia menunjukkan dan mengenalkan sebuah metode tafsir Al-Qur'an yang disebut dengan metode tematik. Penulis memperhatikan berbagai karya yang ditulis oleh

¹³⁶ Abdul Lathif Syakur, *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*, hal. 7

Abdul Lathif Syakur baik dalam bidang tafsir, hadis, *fiqh*, dan lainnya. Ia selalu menggunakan dan mengenalkan metode tematik, terutama metode tematik frase. dalam bidang tafsir. Abdul Lathif Syakur menulis berbagai tafsir, selain tafsir *wa min al-Nâs* yang sedang penulis teliti ini ada lagi tafsir *ya ayyuha al-Ladzîna âmanû, ya Ayyuha al-Nâs*, masing-masing masih dalam bentuk makhtuthat.¹³⁷

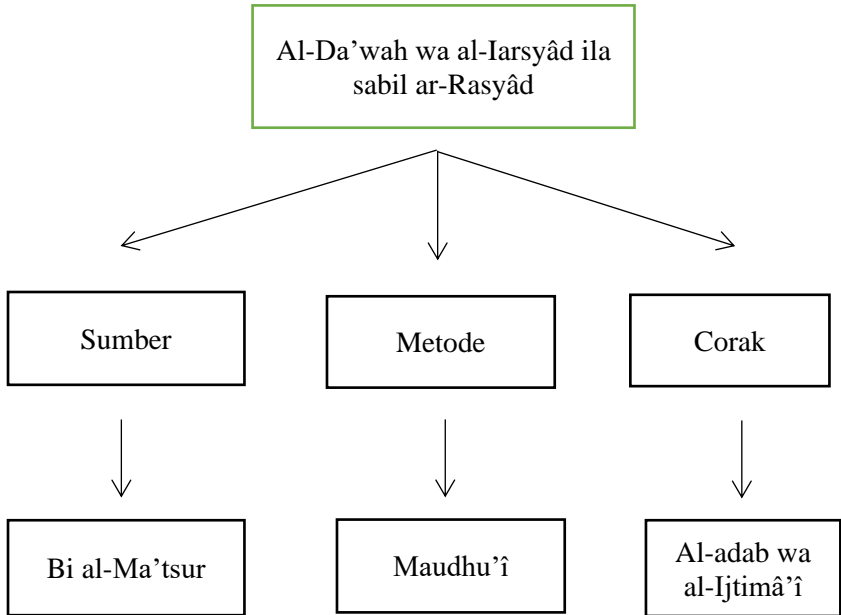
c. Corak tafsir Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd

Setelah menelaah dan meneliti kitab Abdul Lathif Syakur, *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*, dari aspek corak (*lawn/ittijah*), penulis berkesimpulan bahwa corak tafsirnya adalah *al-Adab wa al-Ijtima'i*, hal ini tampak dengan jelas bahwa tafsir ini ditulis untuk melihat corak-corak manusia dan keadaannya. Di samping itu tafsir ini langsung bersentuhan dengan kehidupan masyarakat sehari-hari. Penafsirannya dapat dicerna dengan mudah oleh masyarakat awam sebagai pedoman dalam kehidupannya bersosial dan bermasyarakat. Di samping itu penafsirannya mengakomodir aspek lokalitas di mana tafsir ini ditulis. Berkenaan dengan aspek lokalitas dalam kitab tafsir ini akan penulis jelaskan pada bab berikutnya.

¹³⁷ Lihat bab III, hal.

Diagram:

Model Epistemologi Al-Da'wah wa al-Iarsyad ila sabil ar-Rasyâd



D. Telaah Epistemologis Tafsir Al-Qur'an Minangkabau

Tafsir Al-Qur'an yang telah ditulis oleh Haji Abdul Karim Amrullah, Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan Abdul Lathif Syakur, merupakan karya tafsir Al-Qur'an generasi pertama di Minangkabau. Dalam sejarah literasi penafsiran di Minangkabau, Haji Abdul Karim Amrullah merupakan orang pertama yang menulis tafsir dengan judul tafsir *al-Burhân* serta dipublikasikan pada tahun 1927. Berikutnya diiringi oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli dengan karyanya *Risâlah al-Qul al-Bayân* yang dipublikasi pada tahun 1929. Sebagai catatan bahwa kedua tokoh ini merupakan tokoh dari kalangan Kaum Muda dan Kaum Tua. Hal yang menarik

juga berkenaan dengan kedua tokoh ini adalah sama-sama menyelesaikan penulisan kitab tafsirnya pada bulan Ramadhan 1343 H. Yang membedakan adalah tanggal penyelesaian, Haji Abdul Karim Amrullah menyelesaikan pada tanggal 10 Ramadhan 1343 H/4-4-1925, dan Syekh Sulaiman Arrasuli menyelesaikan penulisan pada tanggal 18 Ramadhan 1343 H/ 12-4-1925. Perbedaan berikutnya adalah pada publikasi. Haji Abdul Karim Amrullah mempublikasinya pada tahun 1927, sedangkan Syekh Sulaiman Arrasuli mempublikasinya pada tahun 1929.

Penulisan dan publikasi atas karya Haji Abdul Karim Amrullah tersebut, maka terbantahlah dengan sendirinya apa yang dikatakan oleh Islah Gusmian dalam *Khazanah Tafsir Indonesia*, bahwa tafsir *al-Burhân* diterbitkan oleh al-Munir pada tahun 1922.¹³⁸ Sehingga data ini telah menampakkan sisi lemah dari *Khazanah Tafsir Indonesia* yang ditulis oleh Islah. Kekeliruan seperti ini bukan hanya terjadi pada catatan Islah, penulis juga menemukan pada tulisan Rifa Roifa, Rosihon Anwar, dan Dadang Darmawan dengan judul *Perkembangan Tafsir di Indonesia (Pra Kemerdekaan 1900-1945)*,¹³⁹ tulisan ini telah dipublikasi pada *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 2, 1 (Juni 2017). Dalam tulisan ini, dijelaskan bahwa salah satu tafsir yang berkonsentrasi pada juz tertentu dengan model *juz'amma* adalah karya Abdul Karim Amrullah tafsir *al-Burhân* yang diterbitkan di Padang: al-Munir, 1922. Pada kedua tulisan di atas penulis tidak menemukan rujukan langsung dari mana keterangan tersebut didapatkannya. Selain itu Jajang A Rohmana juga menulis hal yang sama bahwa tafsir *al-Burân* karya Haji Abdul Karim Amrullah

¹³⁸ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: penerbit Teraju, 2003, hal.66

¹³⁹ Rifa Roifa, dkk, *Perkembangan Tafsir di Indonesia (Pra Kemerdekaan 1900-1945)*, *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 2, 1 (Juni 2017) : 21-36.

terbit di padang tahun 1922,¹⁴⁰ dan bahkan tanpa menyebutkan tempat terbitnya, setelah penulis cek secara seksama, ternyata Jajang A Rahmana merujuk pada Islah Gusmian.

Metode yang digunakan oleh Haji Abdul Karim Amrullah dan Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam menulis tafsir juga berbeda. Haji Abdul Karim Amrullah dari segi sumber tafsirnya termasuk ke dalam tafsir *bi al-Ma'tsûr*, sedangkan Syeikh Sulaiman Arrasuli dari segi sumbernya termasuk ke dalam tafsir *bi al-Ra'yi*. Dari segi intensitas kedua tafsir tersebut, Haji Abdul Karim Amrullah menggunakan metode *tahlîlî*, sedangkan Syeikh Sulaiman Arrasuli menggunakan metode *ijmâlî*.

Tafsir *al-Burhân* dari segi sumbernya telah memposisikan dirinya sebagai tafsir *bi al-Ma'tsûr*, namun demikian kema'tsurannya diwarnai dengan pemikiran Haji Abdul Karim Amrullah yang memasukkan berbagai pendapat dan bahkan melakukan kritikan terhadap suatu kelompok yang berbeda pemahannya. Kelebihan tafsir *al-Burhân* terletak pada aspek kema'tsurannya yang memulai menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan hadist, Al-Qur'an dengan perkataan sahabat, dan Al-Qur'an dengan perkataan Tabi'in.

Dari telaahan sumber tafsir *al-Burhân* yang penulis lakukan, penulis tidak menemukan Haji Abdul Karim Amrullah dalam menulis tafsirnya merujuk kepada Muhammad Abduh, melainkan hanya satu kali rujukan tentang menjelaskan bahwa surat *Al-Fâtihah* adalah surat yang pertama turun,¹⁴¹ ia merujuk hanya dalam menjelaskan mana ayat yang pertama turun, keterangan ini pada menjelaskan penafsiran dan sebab turun Qs. Al-'Alaq,

¹⁴⁰ Jajang A Rohmana, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Tatar Sunda*, Bandung: 2017, hal. 54-55

¹⁴¹ Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân...*, hal.80.

rujukan itu hanyalah sebagai pembanding saja. Dan selain itu dia malah mengkritik Muhammad Abduh terkait penolakannya terhadap hadis Nabi SAW yang menerangkan bahwa Nabi SAW kena sihir.¹⁴² Temuan ini sekaligus membantah pernyataan Howard M. Fiderspiel bahwa Haji Abdul Karim Amrullah memadukan pendapat-pendapat para mufasir seperti al-Baghdad, al-Razi, Ibnu Katsir, dan at-Thibi dengan pendapat kaum modernis dari Mesir seperti Muhammad Abduh dan Thanthawi Jauhari. Anggapan Howard tersebut tidak sepenuhnya benar, karena penulis tidak menemukan adanya rujukan tafsir *al-Burhân* pada Muhammad Abduh, Thanthawi Jauhari.¹⁴³ Dalam hal ini, pandangan Howard ini menjadikan titik lemah karyanya yang berjudul *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*. Dengan demikian juga terlihat bahwa Howard juga tidak melakukan pembacaan dengan cermat terhadap tafsir *al-Burhân* tersebut.

Hasil dari kajian sumber tafsir *al-Burhân* yang penulis lakukan, penulis melihat rujukan yang sangat beragam. Dengan demikian melalui tulisan ini, penulis berbeda dengan Mafri Amir yang mengatakan bahwa secara keseluruhan tafsir *al-Burhân* lebih banyak merujuk atau bersumber dari *Tafsîr Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'âni al-Tanzîl* atau *Tafsîr Khâzin*.¹⁴⁴ Argumen tersebut tidak bisa diterima karena sumber yang digunakan oleh Haji Abdul Karim Amrullah terkait kitab-kitab tafsir yang dijadikannya rujukan sangat beragam, penulis menemukan ada sekitar tujuh kitab tafsir yang dijadikan rujukan dan di antara kitab-kitab tafsir

¹⁴² Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân...*, hal. 346.

¹⁴³ Howard M. fiderspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish shihab*, Bandung: Mizan, 1996. Hal.38.

¹⁴⁴ Mafri Amir, *Tafsir al-Burhân Abdul Karim Amrullah: Studi Analisis Metode dan Corak*, Laporan Penelitian Berbasis Publikasi Nasional Berakreditasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014, hal.35.

yang dirujuknya tidak terlihat ada rujukan yang dominannya terhadap kitab Khâzin, dan bahkan nyaris seimbang.¹⁴⁵

Berbeda dengan Haji Abdul Karim Amrullah, Syeikh Sulaiman Arrasuli, penulis tidak menemukan rujukkan yang beragam seperti yang penulis temukan dalam tafsir *al-Burhân*. Bahkan Syeikh Sulaiman Arrasuli tidak menulis secara spesifik rujukan tafsirnya, sedangkan Haji Abdul Karim Amrullah yang menyebutkan rujukannya secara jelas. Namun demikian seperti yang telah penulis sebutkan pada pembahasan sumber tafsir *Risâlah al-Qaul al-Bayân*, bahwa Syeikh Sulaiman Arrasuli merujuk beberapa kitab tafsir seperti tafsir *Jalâlain* dan tafsir Khâzin. Posisi tafsir *Risâlah al-Qaul al-Bayân* dari segi sumber termasuk ke dalam tafsir *bi al-Ra'yi*. Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam aspek ini telah meletakkan dasar, mengenalkan model tafsir *bi al-Rayi* di khazanah tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, ia adalah orang pertama di Minangkabau menulis tafsir dengan model ini.

Selain Haji Abdul Karim Amrullah dan Syeikh Sulaiman Arrasuli, Abdul Lathif Syakur juga menawarkan model penafsiran yang berbeda dari kedua tokoh tersebut. Bila Haji Abdul Karim Amrullah menawarkan dan mengenalkan model *tafsir bi al-Ma'tsûr* dengan metode *tahlîlî* dan corak *al-adab wa al-Ijtimâ'î*, Syeikh Sulaiman Arrasuli dengan model *bi al-Ra'yi* dengan metode *ijmâlî* dan corak *al-Adab wa al-Ijtimâ'î*, maka Abdul Lathif Syakur menawarkan model tafsir *bi al-Ma'tsûr* dengan metode *maudhû'î* dan corak *al-Adab wa al-Ijtimâ'î*. Metode *maudhû'î* yang ditawarkan oleh Abdul Lathif Syakur adalah model *Maudhû'î* frase. *Maudhû'î* frase yang penulis maksud adalah mengelompokkan ayat yang memiliki redaksi sama seper-

¹⁴⁵ Untuk mengecek secara seksama silahkan lihat pada keterangan sebelumnya tentang sumber penafsiran Abdul Karim Amrullah.

ti ayat-ayat yang dimulai dengan *wa min al-Nâs* dalam tafsirnya (*al-Da'wah wa al-Irsyâd*) ini.

Penulis melihat bahwa metode *Maudhû'î* frase yang disajikan oleh Abdul Lathif Syakur dalam tafsirnya ini adalah dalam rangka mempermudah audiennya dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an terutama ayat-ayat yang memiliki redaksi sama. Sebagaimana yang telah penulis sebutkan pada Bab III,¹⁴⁶ bahwa Abdul Lathif Syakur telah menulis beberapa kitab tafsir, *maudhû'î* frase menjadi distingsi dari metode yang digunakannya dalam menjelaskan pesan Allah SWT.

Metode *maudhû'î* frase dalam konteks Nusantara merupakan metode *maudhû'î* pertama dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an. Pernyataan penulis ini sekaligus mengkritik Fajrian Yazdajird Iwanebel yang mengatakan, Muhammad Quraish Shihab merupakan *Agency* dalam transmisi tafsir *maudhû'î* di Indonesia.¹⁴⁷

Model metode *maudhû'î* frase ini sudah dikenalkan oleh Abdul Lathif Syakur di Nusantara, tepatnya di Minangkabau pada awal abad ke 20, sebelum metode *maudhû'î* populer ditangan al-Farmawî.

E. Validitas Penafsiran Tafsir al-Quran Minangkabau

Salah satu masalah epistemologi dalam kajian tafsir adalah berkenaan dengan tolak ukuran kebenaran sebuah penafsiran, dalam makna sejauh mana sebuah produk penafsiran itu bisa dianggap benar? Mempertanyakan kebenaran sebuah penafsiran terhadap Al-Qur'an bagi sebagian orang mungkin merupakan hal

¹⁴⁶ Lihat Bab III poin d, hal. 123-125.

¹⁴⁷ Fajrian Yazdajird Iwanebel, "Geneologi dan Tipologi Tafsir Maudhû'î di Indonesia" dalam Ahmad Baidhowi (ed), *Tafsir Al-Qur'an di Nusantara*, Yogyakarta: Ladang Kata, 2020, hal.353382.

yang tabu, namun demikian yang mesti dipahami adalah penafsiran bukanlah wahyu Al-Qur'an akan tetapi penjelasan dari makna-makna yang terkandung dalam wahyu Al-Qur'an tersebut. Al-Quran sebagai wahyu wajib diyakini kebenarannya secara mutlak, sedangkan penafsiran kebenarannya adalah relatif. Abdul Mustaqim menjelaskan bahwa kebenaran penafsiran relatif dan inter-subjektif,¹⁴⁸ karena boleh jadi suatu ayat yang ditafsirkan akan berbeda penafsiran yang dilakukan oleh mufasir lainnya. Perbedaan penafsiran disebabkan berbeda teologi, mazhab, dan pendekatan yang digunakan.

Berdasarkan hal demikian maka menjadi penting sebuah produk penafsiran Al-Qur'an diperhatikan kebenarannya, tanpa tolak ukur yang benar maka sebuah karya penafsiran akan sulit untuk dilihat kebenarannya atau kesalahannya secara ilmiah dan objektif. Namun demikian tidak ada salahnya mencoba untuk melihat kebenaran sebuah penafsiran tersebut dengan menggunakan teori kebenaran dalam filsafat ilmu, yaitu teori korespondensi, teori koherensi, dan teori pragmatis.

Tafsir Al-Qur'an karya ulama-ulama Minangkabau yang dalam disertasi ini menjadi objek penelitian penulis yaitu tafsir *al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, *Risâlah al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan *al-Da'wah wa al-Isryâd ilâ Sabil al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur dapat dilihat validitasnya. Untuk melihat validitasnya dapat menggunakan tiga teori tentang kebenaran, sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya, yaitu teori korespondensi, teori koherensi, dan teori pragmatis.

¹⁴⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hal. 289.

1. Teori Korespondensi (*the correspondence theory of truth*)

Teori korespondensi adalah teori yang mencari hubungan antara proposisi dan fakta rilnya.¹⁴⁹ Setelah menelusuri dan menelaah penafsiran Haji Abdul Karim Amrullah dalam kitab *al-Burhân*, menelaah penafsiran Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam *Risâlah al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, dan menelaah penafsiran Abdul Lathif Syakur dalam *al-Da'wah wa al-Isryâd ilâ Sabil al-Rasyâd*, dengan menggunakan teori korespondensi maka penulis menyatakan ketiga kitab tafsir itu dapat dikatakan valid, hal ini dapat dibuktikan dengan teori ini. Proposisi yang dibangun oleh Haji Abdul Karim Amrullah dalam tafsir *al-Burhân*, sesuai dengan fakta rilnya. Fakta ril yang dimaksud adalah kondisi sosial masyarakat ketika tafsir ini ditulis. Kondisi Minangkabau ketika tafsir ini ditulis oleh Haji Abdul Karim Amrullah sedang dihadapkan pada dinamika dan polemik antara Kaum Tua dan Kaum Muda serta polemik dengan Kaum Adat. Kondisi tersebut berdampak pada produk tafsirnya. Dalam rangka memberikan respons terhadap persoalan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat Minangkabau pada masa itu. Sumber dan metode yang digunakan oleh Haji Abdul Karim Amrullah bisa diverifikasi dan dikroscek kepada rujukan yang digunakan tersebut.

Proposisi yang dibangun oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam Tafsir *Risâlah al-Qaul al-Bayân* juga bersesuaian dengan fakta rilnya, seperti halnya Haji Abdul Karim Amrullah. Syeikh Sulaiman Arrasuli juga menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kondisi yang terjadi pada masanya tersebut yang sarat akan dialektika dan dinamika, sehingga hal tersebut meresap ke dalam karya tafsirnya. Hal tersebut yang akan penulis jelaskan pada

¹⁴⁹Louis O Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004, hal. 176-182.

bab berikutnya tentang resapan lokalitas dalam tafsir Al-Qur'an di Minangkabau. Proposisi yang dibuat dalam tafsir *Risâlah al-Qaul al-Bayân* dapat diverifikasi dengan fakta rilnya. Begitu juga terkait dengan sumber yang digunakan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli dapat di validasi kepada sumber aslinya seperti rujukannya pada kitab *tafsir al-Jalâlain* dan *tafsir al-Khâzin*.

Tafsir *al-Da'wah wa al-Irsyâ ilâ Sabil al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur sesuai proposisi yang dibangunnya dengan kondisi ril, terutama kondisi masyarakat Balai Gurah tempat tafsir itu di tulisnya. Dan proposisi tersebut dapat diverifikasi, dengan bangunan proposisi yang cenderung mudah dipahami oleh masyarakat membuktikan tafsir ini juga mudah diverifikasi menggunakan teori korespondensi ini. Di samping itu rujukan yang digunakannya juga bisa diverifikasi dan dilakukan validasi kendatipun ia tidak menyebutkan rujukan secara jelas seperti yang dilakukan oleh Haji Abdul Karim Amrullah dalam tafsir *al-Burhân*.

2. Teori koherensi (*the Coherence Theory*)

Standar kebenaran menurut teori ini tidak tergantung pada fakta dan realita, akan tetapi ditentukan oleh hubungan internal antara pendapat-pendapat dan keyakinan-keyakinan. Dalam pemaknaan lain disebutkan bahwa sebuah penafsiran dianggap benar menurut teori ini jika memiliki konsistensi logis-filosofis dengan proposisi-proposisi yang dibuat sebelumnya.¹⁵⁰

Merujuk pada teori koherensi ini, penulis melihat bahwa tafsir yang ditulis oleh Haji Abdul Karim Amrullah, Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan Abdul Lathif Syakur, juga mengandung unsur kebenaran ini, dengan demikian maka penafsiran ketiga tokoh tersebut tidak bisa diukur dengan tafsir ulama-ulama terdahulu. Untuk mengukurnya bisa dilihat dari konsistensi filosofis dari

¹⁵⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi tafsir Kontemporer, ...* hal. 291.

proposisi yang telah dibuat oleh ketiga tokoh tersebut dalam tafsirnya masing-masing.

3. Teori Pragmatis (*the Pragmatic Theory*)

Teori ini menegaskan bahwa sebuah karya dianggap benar apabila suatu proposisi yang dibangun dapat memuaskan. Teori ini seperti dikatakan oleh Mustaqim bahwa memiliki tiga ciri yaitu teori ini berangkat dari asumsi bahwa kebenaran tafsir bukanlah hal yang final, sangat menghargai kerja-kerja ilmiah, dan kritis melihat kenyataan dilapangan.¹⁵¹ Dengan demikian dapat dipahami bahwa sebuah karya tafsir dilihat secara kritis apakah masih mampu menjawab tantangan zamannya.

Berdasarkan teori ini, maka tafsir yang ditulis oleh Haji Abdul Karim Amrullah, Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan Abdul Lathif Syakur, dapat dikatakan benar karena ia telah mampu memberikan solusi atas problem sosial yang terjadi pada masanya terutama Minangkabau. Dan ketiga kitab tafsir itu mampu menjawab persoalan yang terjadi pada zamannya yaitu terkait polemik keagamaan yang terjadi antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau, masing-masing berhasil memberikan solusi atas problem yang dihadapi oleh umat, kendatipun berbeda dalam sisi paham keagamaan.

¹⁵¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi tafsir Kontemporer ...* hal. 299.

BAB V

Serapan Lokalitas Dalam Tafsir Al-Quran Minangkabau

Penerapan unsur lokalitas yang mengakar dalam khazanah penafsiran akan sangat membantu umat Islam untuk memahami pesan-pesan yang terkandung dalam Al-Qur'an.¹ Menerapkan dan mengakomodir lokalitas dalam penafsiran akan melestarikan entitas budaya dan dapat merawat sinergitas antara budaya lokal dan Islam. Penerapan unsur-unsur lokal tersebut dalam kajian tafsir Al-Qur'an sudah diterapkan oleh para mufasir terutama mufasir di Indonesia, seperti tafsir *al-iklîl fî ma'âni al-tanzîl* karya KH. Mishbah Musthafa (L. 1917).² Tafsir ini ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa dan aksara pegon. Ahmad Baidowi mengungkap aspek-aspek lokalitas yang terkandung dalam tafsir tersebut.³ Berikutnya tafsir Al-Qur'an yang kental akan nuansa lokalitasnya adalah *tafsir al-Ibrîz* karya Bisri Musthafa. Bisri Musthafa menulis tafsirnya dengan menggunakan bahasa

¹ Ahmad Baidowi, "Aspek Lokalitas Tafsir al-Iklîl fî Ma'âni al-Tanzîl" dalam *Jurnal NUN* vol. 1, no. 1 2015, 60.

² Tafsir ini terkenal di wilayah Jawa Tengah dan Yogyakarta.

³ Ia menemukan ada lima aspek lokal dalam tafsir tersebut yaitu; mengkritik tradisi, mengkritik terjemahan lokal, mengkritik MTQ, mengkritik pengkultusan guru, dan mendorong kemajuan. Lihat. Ahmad Baidowi, Aspek Lokalitas Tafsir al-Iklîl fî Ma'âni al-Tanzîl dalam *Jurnal NUN* vol. 1, no. 1 2015, 60.

Jawa dan Arab-Pegon,⁴ dan tafsir *Qur'anul Adhim* karya Haji Hasan Musthafa. Tafsir ini di tulis dengan menggunakan bahasa Sunda dengan menggunakan aksara pegon pada awal abad ke 20.⁵ Di Minangkabau tafsir Al-Qur'an yang berkemungkinan sarat akan lokalitas, seperti Haji Abdul Karim Amrullah dalam tafsir *al-Burhân*, Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam *Risalah al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, dan Abdul Lathif Syakur dalam *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd*. Ketiga tafsir tersebut yang akan penulis paparkan aspek lokalitas yang meresapinya.

Tafsir Al-Qur'an di Minangkabau jika dilihat dari sisi corak (*laun*) tafsir, mayoritas bercorak *al-Adab wa al-Ijtima'î*, seperti tiga karya tafsir di atas. Sebagaimana yang telah penulis jelaskan pada pembahasan model epistemologi tafsir Al-Qur'an di Minangkabau pada bab sebelumnya. Ketiga karya tafsir tersebut menawarkan gagasan tafsir yang mengakomodir lokalitas dan bahkan dalam karya tafsir tersebut akan ditemui kritik dan korelasi antara budaya lokal dengan Islam.

Korelasi dan persentuhan Al-Qur'an dengan budaya lokal Minangkabau akan melahirkan keragaman varian penafsiran. Seperti tafsir Al-Qur'an yang memiliki wawasan budaya lokal dan lokalitas yang memiliki wawasan Al-Qur'an.⁶ Di Minangkabau korelasi Al-Qur'an dengan budaya lokal tersebut terpatri pada adagium *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah, Syarak Mangato, Adat Mamakai*. Dengan demikian, mengakomodir lokalitas dalam penafsiran menjadi sebuah keniscayaan.

⁴Izzul Fahmi, *Lokalitas Tafsir di Indonesia: Studi Corak Kebudayaan dalam kitab Tafsir al-Ibrîz, Tesis pada Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya*, tahun 2017.

⁵Jajang A Rohmana, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Tatar Sunda*, Bandung, Mujahid Press, cetakan ke2, 2017. Ha.86.

⁶Aksin Wijaya, *Relasi Al-Qur'an dan Budaya Lokal (Sebuah Tatapan Epistemologis)*, t.tp, t.th. hal. 1-16.

Tempat penulisan kitab tafsir bagi penulisnya, memungkinkan akan terakomodirnya lokalitas setempat dalam penulisan-nya, dan tentunya memiliki latar belakang yang mesti diungkapkan. Sebab tanpa latar belakang tersebut mustahil sebuah karya tafsir akan memunculkan aspek lokalitas dalam tafsirnya. Di samping latar belakang, pemilihan metode dan sajian penafsiran-nya juga mempengaruhinya, karena tujuan dari tafsir yang hendak dihasilkan adalah untuk menyampaikan pesan firman Allah SWT kepada masyarakat lokal dan atau negara tempat penafsir itu menetap.

Berdasarkan landasan teori yang telah dijelaskan pada Bab II, bahwa sebuah karya tafsir tidak bisa dihindarkan dari aspek lokal yang mengitarinya. Maka pada bab ini penulis menjelaskan dan menemukan bagaimana sebuah karya tafsir di serapan oleh lokalitasnya. Tafsir Al-Qur'an di Minangkabau seperti yang telah penulis sebutkan pada bab sebelumnya, juga tidak bisa dipisahkan dengan lokalitas Minangkabau itu sendiri, karena bagi orang Minangkabau Al-Qur'an adalah landasan dalam pelaksanaan adat mereka. Hal itu tercermin dalam adagium "*Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah (ABS-SBK), Syarak Managato, Adat Mamakai.*"⁷ Lahirnya adagium tersebut menunjukkan ada titik temu antara agama dalam hal ini Al-Qur'an dengan adat Minangkabau, sehingga antara agama dan adat istiadat lokal Minangkabau saling keterkaitan dan mengokohkan satu sama lain. Inilah

⁷Dalam adagium tersebut tergabung tiga kata yaitu adat, syarak yang memiliki arti agama dalam hal ini adalah agama Islam, dan kata "*basandi*" sebagai penghubung antara adat dan syarak. Kata *basandi* berasal dari dua kata yaitu "*ba*" yang dalam bahasa Indonesia berarti "ber" yang berarti memakai, menggunakan dan mempunyai. Dan kata *sandi* berarti dasar, asas, fondasi atau fundamen yang memiliki makna menopang dan menguatkan yang ada di atasnya. Dengan demikian *basandi* memiliki arti "mempunyai dasar" atau "ditopang/dikuatkan." lihat Febri Yulika, *Epistemologi Minangkabau; Makna Pengetahuan dalam Filsafat Adat Minangkabau*, Padang Panjang: Institut seni Indonesia Padang Panjang, 2017, hal. 3-4.

makna dari *syarak mangato adat mamakai, alam takambang jadi guru*, artinya pelaksanaan atau praktik adat di Minangkabau sesungguhnya berdasarkan Al-Qur'an dan sunnah, serta menjadikan alam sebagai guru.⁸

Tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, jika melihat kepada makna yang tersirat pada adagium tersebut, maka akan ditemui penafsiran bersifat lokal yang mengakomodir praktik lokal, baik dalam bentuk adagium, perilaku, dan budaya setempat, dan yang tidak bisa terpisahkan adalah pemikiran filosofis yang menjadi ciri khas orang Minangkabau.

Praktik atau serapan lokalitas tafsir Al-Qur'an Minangkabau akan penulis lihat pada tiga karya tafsir yang menjadi objek penelitian dalam disertasi ini yakni kitab tafsir *al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, *Risalâh al-Qaul al-Bayân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur.

Serapan unsur lokalitas yang penulis maksud dalam temuan disertasi ini adalah segala hal yang berhubungan dengan masyarakat lokal Minangkabau yang dimulai dari keinginan masyarakat supaya ulama Minangkabau menulis kitab tafsir sebagai panduan untuk memahami kitabullah, keterserapan bahasa lokal Minangkabau, serapan sampel lokal, serapan kebiasaan (budaya) lokal, dan serapan adagium lokal Minangkabau.

⁸Berdasarkan adagium tersebut, jika dikatakan seseorang tidak beradat, maka dia akan marah, karena makna yang tersimpan di dalamnya adalah agama. Dalam ungkapan lain adat Minangkabau itu sesungguhnya adalah Islam.

A. Penulisan Tafsir dalam Rangka Memenuhi Permintaan Masyarakat

Keterserapan lokalitas dalam sebuah kitab tafsir mesti diperhatikan adalah latar belakang penulisan tafsir tersebut. Tiga tafsir Al-Qur'an Minangkabau (tafsir *al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, *Risâlâh al-Qaul al-Bayân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur) yang menjadi objek penelitian ini, memiliki latar belakang penulisan yang menggambarkan akan hajat penduduk lokal Minangkabau.

1. Latar belakang penulisan *al-Burhân*

Alasan penulisan kitab tafsir *al-Burhân*, sebagaimana disebutkan oleh Haji Abdul Karim Amrullah dalam mukadimah tafsirnya⁹ bahwa penulisan tafsir *al-Burhân* dilatar belakangi oleh permintaan murid-muridnya yang selalu menghadiri kajian tafsirnya di Surau Jembatan Basi Padang Panjang.¹⁰ Di samping itu, ia menyebutkan dalam rangka memberdayakan akal untuk memahami ayat-ayat Allah, karena Allah SWT menyuruh hamba-Nya untuk mempergunakan akal dan pikiran agar dapat digunakan dengan sebaik-baiknya. Argumentasi dalam rangka memberdayakan akal tersebut oleh Haji Abdul Karim Amrullah dikuatkannya dengan firman Allah dalam surat *Shâh* ayat 29.

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

⁹ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal. 3-16.

¹⁰Surau Jembatan Basi di Padang Panjang adalah tempat Haji Abdul Karim Amrullah mengisi kajian-kajian keislaman termasuk kajian tafsir Al-Qur'an. Kajian tersebut mulai banyak diminati oleh Masyarakat Padang Panjang dan bahkan dari luar Padang Panjang, dan pengajian di Surau Jembatan Basi itu juga merupakan cikal bakal lahirnya Thawalib Padang Panjang.

Al-Qur'an itu kitab yang Kami turunkan akan dia kepada engkau hai Muhammad lagi ia diberi berkat supaya orang-orang berakal memikirkan segala ayat-ayatnya dan supaya ingat segala orang-orang yang mempunyai akal dan pikiran.

[Qs. Shat/38:29]

Ayat di atas merupakan bentuk legalitas yang diberikan Allah kepada akal manusia untuk memikirkan ayat-ayat-Nya, baik ayat-ayat *qur'aniyah* maupun ayat *kauniyah*. Haji Abdul Karim Amrullah menyadari hal itu, sehingga ia berusaha untuk memberdayakan akalnya dengan memikirkan makna yang terkandung dalam ayat-ayat *qur'aniyah* dengan menulis penafsiran dari ayat-ayat tersebut yang dihimpunnya dalam *al-Burhân*.

Kitab *al-Burhân* sebagai tafsir atas ayat-ayat Al-Qur'an terkhusus tafsir atas Qs. Adh-Dhuha sampai Qs.al-Nâs, hadir di tengah masyarakat Minangkabau yang sedang dihadapkan pada dinamika, polemik, dan dialektika antara Kaum Tua dan Kaum Muda, yang mana pengarang *al-Burhân* adalah tokoh utama Kaum Muda dalam perseteruan paham, ideologi dan gagasan. Di samping itu kehadiran kitab *al-Burhân* juga di tengah polemik Haji Abdul Karim Amrullah dengan kelompok adat. Ia membantah adat dan kebudayaan Minangkabau seperti masalah harta waris.¹¹ Harta waris di Minangkabau turunnya dari mamak ke kemenakan, bukan pada anak. Hal ini menjadi sasaran kritiknya, bahwa hal seperti itu tidak dibenarkan dalam Islam.

Alasan penulisan kitab tafsir yang telah dikemukakan oleh Haji Abdul Karim Amrullah dan gambaran kondisi masyarakat Minangkabau pada awal abad ke-20, mengharuskannya untuk mengakomodir lokalitas dalam penafsirannya, baik berhubungan

¹¹ Informasi terkait harta waris ini lihat, Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Fara'id* (tuntunan pembagian harta waris), 1932.

dengan budaya, adat-istiadat maupun pergulatan pemikiran yang terjadi di lokal Minangkabau itu sendiri.

Penulisan tafsir *al-Burhân* dalam rangka pemenuhan “*permintaan dari murid-muridnya*” merupakan bentuk latar penulisan yang bersifat lokal. Seperti yang sudah disinggung sebelumnya bahwa spirit awal tafsir ini adalah pengajian tafsir yang dilakukan oleh Haji Abdul Karim Amrullah di Surau Jembatan Basi di Padang Panjang. Pengajian tafsirnya itu di samping menguraikan makna-makna Al-Qur’an secara *bi al-Matsûr*, Haji Abdul Karim Amrullah menampakkan sisi modernisnya dengan memberdayakan akal dan memotivasi audiensnya untuk memberdayakan akalnya. Begitulah yang tergambar dalam pendahuluan tafsirnya.

2. Latar belakang penulisan tafsir Risâlah al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr al-Qur’ân

Kitab *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur’ân*, sebagaimana kitab *al-Burhân* juga memiliki latar belakang penulisan yang mirip yaitu berdasarkan permintaan. Syeikh Sulaiman Arrasuli diminta masyarakat, dan saudaranya untuk menulis tafsir Al-Qur’an dengan bahasa Arab-Melayu. Permintaan tersebut membuatnya ragu (*taradud*) antara menulis kitab tafsir atau tidak. Keraguan Syeikh Sulaiman Arrasuli digambarkannya “*tidak ada faedahnya menulis kitab tafsir dengan menggunakan bahasa Arab-Melayu*”. Di samping itu, ia beranggapan bahwa mengetahui hukum-hukum yang termaktub dalam Al-Qur’an tidak mungkin kalau tidak menguasai ilmu *Arabiyah* yang dua belas, ilmu ushul,

ilmu *qira'at*, ilmu hadis, dan lain-lain dari pada perkakas ijtihad.¹²

Kendatipun ada keraguan dalam menulis tafsir, pada akhirnya Syeikh Sulaiman Arrasuli memperkenankan permintaan untuk menulis kitab tafsir dengan menggunakan bahasa Arab-Melayu, dengan alasan sekira-kira penghasil khusuk dalam Shalat ada juga faedah dan manfaatnya.¹³

Dari alasan penulisan tafsir *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân* tersebut di atas, memperlihatkan Syeikh Sulaiman Arrasuli memperkenankan permintaan masyarakat lokal Minangkabau. Hal tersebut adalah bentuk dari aspek lokal.

3. Latar belakang penulisan al-Da'wah wa al-Irsyâd Ilâ Sabîl al-Rasyâd

Berbeda dengan alasan penulisan kitab tafsir *al-Burhân* dan *Risâlah al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân*, tafsir *al-Da'wah wa al-Irsyâd Ilâ Sabîl al-Rasyâd* dilatar belakangi oleh keinginan penulis untuk mengumpulkan ayat-ayat Allah yang menunjukkan beberapa keadaan manusia yang terhimpun pada ayat-ayat yang diawali oleh *wa min al-Nâs*.¹⁴

Di samping itu penulisan tafsir *al-Da'wah wa al-Irsyâd Ilâ Sabîl al-Rasyâd* oleh Abdul Lathif Syakur adalah salah satu bentuk metode dakwahnya kepada masyarakat Minangkabau, khususnya masyarakat Balai Gurah. Ia mencoba mendekatkan masyarakat dengan kitabullah secara tematik, dalam hal ini

¹² Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, Bukittinggi: Mathba'ah al-Islâmiyah Fort De Kock, 1927, hal. 1-2.

¹³ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, Bukittinggi: Mathba'ah al-Islâmiyah Fort De Kock, 1927, hal. 1-2.

¹⁴ Abdul Lathif Syakur, *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*, Bukittinggi: tsamarah al-Ikhwan, 1370 H/1951M, hal.2.

terkait dengan ayat-ayat yang berhubungan dengan manusia (*wa min al-Nâs*).

Alasan penulisan tersebut, menunjukkan akan kepedulian Abdul Lathif Syakur terhadap masyarakat Minangkabau, menunjukkan bahwa kitab tafsir yang ditulisnya ini merupakan kitab yang kental dengan unsur lokalnya, yang pada penjelasannya akan penulis jelaskan unsur lokalitas lainnya yang terdapat dalam tafsir *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*.

B. Keterserapan Bahasa Lokal

Sebagai bentuk serapan lokalitas dalam tafsir Al-Qur'an Minangkabau yang penulis temukan dalam tiga kitab tafsir (*al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, *Risâlâh al-Qaul al-Bayân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur), yang menjadi objek penelitian ini adalah serapan bahasa lokal Minangkabau dan atau menggunakan bahasa lokal untuk menerjemahkan dan menjelaskan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Menggunakan bahasa lokal dalam menerjemahkan Al-Qur'an dan menafsirkannya disebut juga dengan vernakularisasi dalam istilah A.H. Jhons.¹⁵

Dalam disertasi ini penulis menemukan bahasa lokal Minangkabau yang terserap dalam kitab tafsir *al-Burhân* karya Haji

¹⁵ A.H. Jhons menyebutkan bahwa vernakularisasi (pembumian melalui bahasa lokal) Al-Qur'an yang melekat pada bahasa tafsir yang otoritatif. Lihat A.H. Jhons, "Tafsir Al-Qur'an di Dunia Melayu: Sebuah Penelitian Awal" dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 1, No. 3, 2006, hal.459-486. Selain itu Farid F Saenong dalam wawancaranya dengan A.H.Jhons, menyebutkan bahwa dalam perspektif A.H.Jhons penafsiran masyarakat terhadap Al-Qur'an baik dalam bentuk penafsiran fiqh maupun hadis, kemudian menjadikannya suatu yang lazim dalam bahasa Indonesia atau Melayu. Lihat Interview dengan Profesor Anthony H. Jhons, "Vernacularization of The Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 1, No. 3, 2006, hal. 575-590.

Abdul Karim Amrullah, *Risalâh al-Qaul al-Bayân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur. Bahasa Minangkabau yang ditemukan dalam ketiga kitab tafsir tersebut menambah bukti akan serapan lokal dalam kitab tafsir Al-Qur'an Minangkabau.

1. Bahasa Minang dalam tafsir *al-Burhân*

Haji Abdul Karim Amrullah dalam menulis tafsirnya dan masyarakat Minangkabau yang menjadi pembacanya, maka sulit untuk tidak terpengaruh oleh bahasa lokal Minangkabau. Artinya, dalam penulisan *al-Burhân*, Haji Abdul Karim Amrullah juga menggunakan bahasa lokal, paling tidak adalah alih bahasa atau terjemahan Al-Qur'an dan atau penjelasan tafsirinya. Hal tersebut terbukti dengan temuan penulis, bahwa dalam tafsir *al-Burhân* terdapat beberapa kosa kata Minangkabau yang menunjukkan akan adanya vernakularisasi dalam kitab tafsir *al-Burhân* yaitu,

a. Pakak dan Rabun

Penggunaan bahasa lokal Minangkabau dalam tafsir *al-Burhân* merupakan bentuk dari vernakularisasi itu sendiri. Ditemukan dalam beberapa penjelasan Haji Abdul Karim Amrullah yang menggunakan bahasa daerah Minangkabau seperti *pakak* dan *rabun*. Kedua kata itu digunakannya untuk menerangkan makna *tsumma radadnâhu asfala sâfilîn*. Dalam Kamus Umum Bahasa Minangkabau kata *pakak* artinya adalah tuli, dan kata *rabun* artinya penglihatan kabur.¹⁶

Kedua kosa kata Minang tersebut digunakan oleh Haji Abdul Karim Amrullah ketika menjelaskan penafsiran Qs. At-Tin ayat 5.

¹⁶ Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau Indonesia*, Padang: Angrek Media, 2002, hal.426 &458.

Artinya kemudian itu mengembalikan (menjadikan Kami) akan dia sehinah-hina orang yang hina mereka itu.

[Qs. At-Tin/95:5]

Ia menerangkan bahwa yang dikehendaki dengan sehinah-hina orang yang hina (*asfala sâfilîn*) adalah hina pada dunia “bungkuk pada kemudian lurus, putih rambut sesudahnya hitam, kerinyut kulit sesudahnya tegang, lemah sesudah kuat, tanggal gigi, pakak, rabun, kurang akal, dan rusak malu dan sopan”.¹⁷

Bagian dari makna *asfala safilîn* adalah Allah berikan penglihatan rang *rabun* dan pendengaran yang *pakak* tuli. Penafsiran seperti itu bagi Haji Abdul Karim Amrullah adalah untuk memudahkan paham kepada masyarakat Minangkabau, karena kata *rabun* dan *pakak* adalah bentuk ungkapan penghinaan bagi seseorang yang tidak melihat dan tidak mendengarkan kebenaran. Kedua kosa kata Minang tersebut adalah hasil dari vernakularisasi dari bahasa Arab *shummun* dan *bukmun* yang memiliki arti buta dan tuli dalam bahasa Indonesia, dan *rabun* dan *pakak* dalam bahasa Minangkabau. Dua kata tersebut sebagai bukti awal akan adanya vernakularisasi dalam tafsir *al-Burhân*.

b. Manungkut, pijak-pijak, dan managah

Keterserapan bahasa Minangkabau dalam tafsir *al-Burhân* seolah tidak bisa dihindarkan oleh Haji Abdul Karim Amrullah. Selain kata-kata yang telah dijelaskan sebelumnya, ditemukan juga penggunaan bahasa Minang dalam tafsirnya sebagai penegasan akan adanya vernakularisasi. Seperti kata *manungkut* yang memiliki arti menundukkan, kata *pijak-pijak* bermakna menginjak-injak dengan kaki, dan kata *managah* artinya adalah

¹⁷ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*..., hal. 70.

melarang.¹⁸ Kata-kata tersebut digunakan oleh Haji Abdul Karim Amrullah untuk menjelaskan penafsiran Qs. Al-'Alaq ayat 9 dan ayat 10.¹⁹

أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى (9) عَبْدًا إِذَا صَلَّى (10)

Artinya tercenganglah engkau akan orang yang managah ia akan hamba-Ku (Muhammad) apabila ia sembahyang.

[Qs. Al-'Alaq/96:9-10].

Ayat tersebut di atas menerangkan perilaku Abu Jahl terhadap Rasulullah yang sedang melaksanakan Shalat di dekat Ka'bah. Abu Jahl menginjak-injak *kuduk* Rasulullah ketika sedang sujud/ menunduk. Dalam rangka menggambarkan perilaku Abu Jahl tersebut terhadap Nabi SAW, Haji Abdul Karim Amrullah menggunakan bahasa Minang "jika melihat aku akan Muhammad memperbuat begitu (sembahyang) aku pijak-pijak (injak-injak) kuduknya dan aku pupurkan mukanya ketanah"²⁰

Kata *pijak-pijak* di Minangkabau digunakan sebagai kata penghinaan terhadap seseorang. Perilaku Abu Jahl tersebut adalah bentuk penghinaan yang sangat besar kepada baginda Nabi SAW, namun dalam praktiknya Abu Jahl tidak pernah sampai menginjak-injak kuduk Nabi SAW. Karena ketika hendak menuju kepada Nabi Saw yang sedang melaksanakan shalat di depan Ka'bah ia *tertungkut* (tersungkur) saja, tergelincir dua kakinya sebelum sampai kepada Rasulullah Saw.

¹⁸Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau Indonesia*, Padang: Angrek Media, 2002, hal.446 &516.

¹⁹ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân...*, hal. 96.

²⁰ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal. 96.

c. Penyebutan alat-alat rumah tangga

Penggunaan bahasa daerah Minangkabau lainnya dalam tafsir *al-Burhân* adalah digunakannya untuk menyebutkan contoh yang berkenaan dengan alat-alat rumah tangga. Penggunaan tersebut ditemukan pada penafsiran kata *al-Mâ'ûn* yang terletak pada akhir Qs. *Al-Mâ'ûn* dijelaskan oleh Haji Abdul Karim Amrullah dengan kata Ibn Mas'ûd dan satu riwayat dari Ibn Abbâs yang dikehendaki dengan *al-Mâ'ûn* adalah *kapak*, *ladiang*, *pariyuak*, *cawan*, *pinggan*, dan lain-lain perkakas rumah tangga dan kelengkapan di dapur.²¹ Kata *kapak*, *ladiang*, *pariyuak*, *cawan*, dan *pinggan* adalah bahasa daerah Minangkabau. *Kapak* artinya adalah kampak,²² *ladiang* artinya sejenis parang,²³ *pariyuak* adalah tempat untuk menanak nasi,²⁴ *cawan* artinya cangkir,²⁵ dan *pinggan* artinya piring tempat makan. Semua kata-kata Minang tersebut merupakan bentuk vernakularisasi dari penafsiran Haji Abdul Karim Amrullah dalam kitab *al-Burhân*.

d. *Alu*, *lasuang*, dan *tungku*

Di samping itu bentuk vernakularisasi yang ditemukan dalam tafsir *al-Burhân* adalah kata "*alu*", "*lasuang*" dan "*tungku*". Kata "*alu*" artinya adalah alat untuk menumbuk padi.²⁶ Sebagai alat penumbuk padi, alu sepasang dengan *lasuang*. *Lasuang* artinya lumping yang terbuat dari kayu atau dari batu yang memiliki

²¹ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal. 247.

²² Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau Indonesia*, Padang: Angrek Media, 2002, hal.288.

²³ Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau Indonesia*...hal. 336.

²⁴ Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau Indonesia*, ... hal.238

²⁵ Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau Indonesia*, ... hal.130.

²⁶ Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau Indonesia*, ..., hal. 30.

lubang.²⁷ Sehingga dikatakan lasuang kayu artinya lesung terbuat dari kayu, lasuang batu artinya lesung yang terbuat dari batu. Dan kata “*tungku*” artinya adalah tempat untuk memasak tradisional Minangkabau sebagai penumpang peruyuk dan lain sebagainya yang berhubungan dengan masak-memasak secara tradisional.

Ketiga kata tersebut di atas digunakan oleh Haji Abdul Karim Amrullah dalam menjelaskan perkataan Muhammad ibn Ka'ab al-Qurtubî, sebagai penjelasan lanjut dari tafsiran Qs. Al-Ma'un ayat terakhir. Kata al-Qurtubî yang disebutkan oleh Haji Abdul Karim Amrullah tersebut ialah “*al-Mâun. Al-Mâun* adalah segala rupa kebaikan yang bisa di datangi, diperbuat antara satu orang dengan lainnya, masuk juga di dalamnya air, garam, api, sendok, *alu, lasuang, tungku*, dan lain sebagainya.”²⁸ Setelah itu ditegaskannya manakah orang yang bakhil dengan perkara yang kecil itu?

Penyebutan alat-alat tersebut adalah sebagai alat ukur bagi orang bakhil, karena penggunaan alat-alat tersebut di Minangkabau adalah secara kolektif, artinya adalah alat-alat tersebut digunakan oleh masyarakat Minangkabau. Peralatan rumah tangga sudah lumrah untuk dipinjamkan apabila ada yang membutuhkan dan sebagainya.

2. Bahasa Minang dalam tafsir *Risâlah al-Qaul al-Bayân*

Tafsir Al-Qur'an di Minangkabau ditemukan dalam dua ragam tulisan, pertama dengan tulisan Arab-Melayu dan yang kedua dengan tulisan roman atau latin. Tafsir *Risâlah al-Qaul al-Bayân* sebagai salah satu tafsir Al-Qur'an di Minangkabau yang

²⁷ Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau Indonesia, ...*, hal.358.

²⁸ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal. 248.

ditulis dengan menggunakan Arab-Melayu²⁹ sama dengan tafsir *al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah juga sarat dengan serapan bahasa Minangkabau. Hal yang tidak bisa dihindarkan, karena bahasa lokal Minangkabau begitu melekat pada sosok Syeikh Sulaiman Arrasuli, sehingga sangat wajar ditemui bahasa daerah Minangkabau dalam tafsirnya sebagai bentuk dari vernakularisasi.

²⁹Sudah jamak diketahui bahwa pada awal-awal abad ke-20 aksara yang berkembang adalah aksara Arab-Melayu, semua karya tulis yang bermunculan pada masa itu ditulis dengan berbahasa Arab dan dengan aksara Arab-Melayu. Sama halnya dengan Minangkabau, di Jawa tulisan atau aksa yang berkembang disebut dengan aksara Arab-Pegon. Tulisan Arab-Pegon digunakan dalam penulisan kitab tafsir oleh ulama-ulama Jawa seperti yang digunakan oleh K.H Muḥammad Sâlih bin 'Umar al-Samaranî (1820-1903) yang terkenal dengan sebutan Kiai Saleh Darat, ia menulis tafsir *Faid ar-Rahmân fi Tarjamah Kalâm Mâlik ad-Dayyân*. Kemudian ulama jawa yang menggunakan akasara Arab Pegon adalah K.H. Misbah Zainul Mustafa Bangilan (1916-1994) yang menulis *al-Iklîl fi Ma'ânî at-Tanzîl* dan K.H. Bisri Mustafa Rembang (1915-1977) yang menulis *al-Ibrîz li Ma'rîfati Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîz*. Islah Gusmian, Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa, Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik, *Jurnal Şuḥuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016, hlm. 141—168. ISSN 1979-6544; eISSN 2356-1610; <http://jurnalsuhuf.kemenag.go.id>. Penggunaan bahasa Arab-Melayu sejatinya juga bentuk dari Serapan lokalitas itu sendiri. Literatur yang berhubungan dengan keagamaan di Minangkabau dituliskan dengan menggunakan tulisan Arab-Melayu, bahkan A.H. Johns menyatakan bahwa bahasa Melayu telah digunakan di Nusantara sejak Abad XV. Lebih lanjut A.H. Johns mengatakan bahwa bahasa Melayu memiliki peran khusus dalam dakwah Islam. Lihat Anthony H. Johns, Tafsir al Qur an di Dunia Indonesia Melayu, Sebuah Penelitian Awal *Jurnal Studi Al-Qur'an* Vo. 1, No. 3, 2006. ISSN 1907-1302 <http://tempatbagibagi.blogspot.com/2011/07/unduh-jurnal-studi-al-quran-vol-1-no-3.html> akses 28/11/2018 dan [https:// iiq.ac.id/index.php?a=artikel&d=2&id=113](https://iiq.ac.id/index.php?a=artikel&d=2&id=113) akses 28/11/2018. Tulisan Arab-Melayu merupakan bentuk nyata dari pengaruh Islam terhadap dunia Melayu terutama masyarakat Minangkabau. Bentuk tulisan tersebut masih bertahan sampai awal abad ke 20, yang dibuktikan dengan karya-karya tulis ulama Minangkabau termasuk dalam penulisan kitab tafsir. Kendatipun tulisan latin sudah mulai dikenalkan di Nusantara terutama bagi anak-anak pribumi yang sekolah di sekolah Belanda, namun tulisan tersebut belum begitu populer di kalangan orang Minangkabau. Pilihan bahasa dalam sebuah karya akan menunjukkan maksud dan tujuan serta sasaran dari tulisan yang disajikan termasuk tulisan tafsir. Kehadiran karya tafsir di tengah-tengah masyarakat akan memberikan pedoman dan petunjuk serta merupakan sebuah solusi dari problem yang sedang terjadi di masyarakat tempat tafsir itu ditulis.

Diketahui juga bahwa Syeikh Sulaiman Arrasuli di samping tokoh agama ia juga sebagai tokoh adat dan bahkan ia menulis sebuah buku yang berjudul *pertalian adat dan syarak*.³⁰ Artinya, sangat patut diduga bahwa karya-karyanya akan dipengaruhi oleh keahliannya di bidang adat tersebut. Baik keterpengaruhannya itu dalam bentuk bahasa daerah ataupun pemahaman lokalitas Minangkabau. Bahasa Minangkabau dalam karya tafsirnya adalah bentuk dari Serapan lokalitas. Dalam tafsir *Risâlah al-Qaul al-Bayân* ditemukan berbagai bahasa Minangkabau yang mewarnai penafsiran Syeikh Sulaiman Arrasuli tersebut, di antaranya adalah sebagai berikut.

a. Nan. Hal. 22, 23, 62, dan 111

Nan dalam bahasa Minangkabau memiliki arti “yang.” Penggunaan kata ini sering ditemui dalam adagium atau pepatah Minang seperti “*Nan Tinggi Tanpak Jauah, Nan Gadang Jolong Basuo*”³¹ artinya adalah yang tinggi tampak/kelihatan jauh, yang besar baru bersua/bertemu. Sedangkan kata “yang” dalam bahasa Arab menunjukkan makna sifat.

Bahasa Minang “*Nan*” ini ditemukan dalam tafsir *Risâlah al-Qaul al-Bayân* terdapat pada halaman 22 ketika Syeikh Sulaiman Arrasuli menjelaskan penafsiran Qs. An-Nazi'at ayat 27. Selain itu, juga ditemukan penggunaan kata “*nan*” pada halaman 23 masih menjelaskan tafsir Qs. An-Nazi'at ayat 47, ditemukan juga pada halaman 62 ketika menjelaskan penafsiran Qs.al-A'la ayat 6,

³⁰ Buku ini berisikan tentang adat-istiadat Minangkabau. Di samping itu dalam buku tersebut juga disebutkan sekilas sejarah Islam masuk ke Minangkabau, dan sejarah perdamaian adat dan syarak. Lihat Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Pertalian Adat dan Syarak*, t.th, t.tp. dalam catatan akhir buku ini penulis menemukan keterangan bahwa buku ini selesai ditulis pada tanggal 13 Jumadil Awal 1358 H/1 Juni 1939 M.

³¹Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau Indonesia*, Padang: Angrek Media, 2002, hal. 406.

dan juga penulis temukan pada halaman 111 ketika Syeikh Sulaiman Arrasuli menafsirkan Qs. Al-Humazah ayat 5.

b. Mengalamkan. Hal. 23, kalamnya hal. 80,84.

Bahasa daerah Minangkabau berikutnya yang digunakan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli sebagai bukti vernakularisasi dalam karya tafsirnya adalah kata *mengalamkan*. Kata *mengalamkan* berasal dari kata kalam. kata “kalam” dalam bahasa Minang memiliki makna gelap, gulita seperti *kalam kutingak* artinya adalah gelap gulita.³²

Syeikh Sulaiman Arrasuli menggunakan kata “*mengalamkan*” atau “*kalam*” di beberapa tempat, seperti terdapat pada halaman 23, ketika menjelaskan penafsiran Qs. An-Nazi’at ayat 26, terdapat juga pada halaman 80 ketika menjelaskan penafsiran Qs. Al-Lail ayat 1, dan pada halaman 84 ketika menjelaskan penafsiran Qs. Ad-Dhuha ayat 2. Yang dimaksud dengan kata “kalam” adalah gelap.

c. Galak, hal. 33, 49

Kata galak memiliki artinya adalah tertawa. Penggunaan kata ini pada beberapa tempat, yaitu *galak tabahak* artinya adalah tertawa besar, *galak sengeng* artinya adalah senyum, *galak karanggo* artinya tertawa seperti mulut serangga terbuka, *bagalak-galak* artinya adalah membuat lelucon.³³

Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam tafsirnya menggunakan kata “galak” di beberapa tempat, seperti pada halaman 33 ketika menerjemahkan kata ضاحكة مستبشرة artinya adalah *galak lagi*

³² Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau Indonesia*, Padang: Angrek Media, 2002, hal. 272.

³³ Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau Indonesia*, Padang: Angrek Media, 2002, hal. 180

suka.³⁴ Pada halaman 49 ketika menjelaskan penafsiran Qs. Al-Muthaffifin ayat 34, Syeikh Sulaiman Arrasuli juga menggunakan kata “*galak-galak*”.

d. *Menggantang*, hal, 42

Kata “*menggantang*” berasal dari bahasa Minangkabau. “*Gantang*” yang memiliki arti jenis sukatan atau takaran isi,³⁵ *gantang* tersebut digunakan oleh masyarakat Minang untuk menakar berasa dan kacang-kacangan. *Gantang* tersebut dibuat dalam berbagai ukuran. *Menggantang* artinya adalah aktivitas menakar sesuatu.

Syeikh Sulaiman Arrasuli menggunakan kata “*menggantang*” untuk menerjemahkan kata “اَكْتَالُوا” yang terdapat pada Qs. Al-Muthaffifin ayat 2.³⁶ Kata “*menggantang*” tersebut menjelaskan takaran bagi orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain mereka minta dipenuhi.

e. *Camin*, hal. 45

Kata “*Camin*” dalam bahasa Minangkabau memiliki arti cermin dalam bahasa Indonesia.³⁷ Cermin adalah kaca yang dipakai untuk melihat muka sendiri. Kata “*camin*” digunakan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli untuk menggambarkan hati manusia sebagai cermin, hal tersebut ditemukan ketika ia menjelaskan penafsiran Qs. Al-Muthaffifin ayat 14. Hati seperti *camin*, maka apabila hati berlumur dosa maka tidaklah masuk kepadanya pengajaran. Setelah itu Syeikh Sulaiman Arrasuli menyebutkan hadis Nabi SAW, beliau bersabda *apabila berdosa anak adam*

³⁴ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risalah...* hal. 33.

³⁵ Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau Indonesia, ...*, hal. 192.

³⁶ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risalah...* hal. 42.

³⁷ Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau Indonesia, ...*, hal. 123

*muncul titik hitam dihatinya, dan apabila bertaubat ia maka berkilatlah hati itu sebagaimana semula, dan jikalau tidak bertaubat ia maka bertambahlah titik hitam tersebut.*³⁸ Jika hati tidak dibersihkan tentu tidak bisa menjadi cermin bagi diri sendiri.

f. Masiak, hal. 61

Masiak artinya adalah kering.³⁹ Kata *masiak* ini sering digunakan untuk mengatakan sesuatu yang sudah matang atau garing seperti *karupuk masiak* (kerupuk kering/garing). Kata *masiak* ini digunakan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli untuk menjelaskan perubahan yang terjadi pada rumput, hal ini ditemukan ketika ia menafsirkan Qs. Al-A'lâ ayat 4-5.

وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى (4) فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى (5)

Dan orang yang mengeluarkan akan Tuhan akan rumput, menumbuhkan Tuhan akan dia, kemudian menjadikan Tuhan akan rumput itu kemudian muda akan masiak lagi hancur.

[Qs. Al-A'lâ/87 : 4-5]

Penggunaan kata *masiak* oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli untuk menerjemahkan kata *غُثَاءً* adalah untuk mendekatkan paham dan makna ayat tersebut kepada masyarakat yang sehari-hari di Minangkabau menggunakan kata *masiak* untuk menerangkan rumput kering dan mudah hancur.

Beberapa kosakata Minangkabau yang telah dijelaskan di atas cukup untuk menjelaskan bahwa bahasa Minangkabau telah meresapi tafsir *Risâlah al-Qaul al-Bayân* karya Syeikh Sulaiman

³⁸ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risalah...* hal. 45.

³⁹ Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau Indonesia*, Padang: Angrek Media, 2002, hal. 395.

Arrasuli. Serapan bahasa Minang tersebut adalah salah satu bukti bahwa kitab tafsir ini sarat dengan unsur-unsur lokal yang meresapinya. Inilah yang disebut dengan vernakularisasi dalam istilah A.H. Johns.⁴⁰

3. Bahasa Minang dalam tafsir Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd

Sebagaimana hal karya Haji Abdul Karim Amrullah dan karya Syeikh Sulaiman Arrasuli terdapat di dalamnya bahasa lokal Minangkabau begitu juga dengan Abdul Lathif Syakur, ditemukan juga dalam karyanya *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*. Serapan bahasa Minang dalam tafsirnya, penulis temukan diantaranya; penggunaan kata *tangguli* yang terdapat pada halaman 10. Kata "*tangguli*" merupakan bahasa Minang yang memiliki arti manisan.⁴¹ Kata ini sering digunakan dalam pepatah orang Minang seperti *barundiang pandai samo pandai, bak santan jo tangguli*. Artinya berunding sama-sama pandai bagai bercampurnya santan dan manisan.

Kata *tangguli* digunakan oleh Abdul Lathif Syakur untuk menjelaskan sifat orang munafik yang terdapat dalam Qs. Al-Baqarah ayat 204-206. Di ujung penjelasannya, Abdul Lathif Syakur memperingatkan orang-orang muslim jangan sampai seperti kebanyakan bermulut *tangguli* berhati duri. Artinya, orang munafik itu hanya bermanis mulut saja.

⁴⁰ Anthony H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World", dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 257-87; Anthony H. Johns, "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", dalam *Jurnal Studi Qur'an*, Vol. 1, No. 3, 2006, 579.

⁴¹ Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau* ..., hal. 529.

Bahasa Minang lainnya yang diserap oleh Abdul Lathif Syakur adalah “*konco*”. *Konco* artinya adalah teman dekat. Penggunaan kata ini ketika menerangkan ‘Uqbah bin Mu’it menginjak-injak kuduk dan leher Rasulullah ketika beliau sembahyang di dekat Ka’bah bersama-sama dengan *konconya*.⁴²

Penjelasan lainnya dengan menggunakan bahasa Minang dalam tafsirnya, Abdul Lathif Syakur memakai kata *bingik* pada penjelasan Qs. Luqman ayat 6-7. Ia mengatakan bahwa maksud ayat ini kira-kira begini; *setengah dari pada kelakuan kawan dari pada bangsa manusia yang benci pada agama Tuhan kepada kebenaran Al-Qur’an dan bingik bangsa kepada ummat Muhammad, dibelinya dan dicarinya cerita-cerita palsu yang manis-manis yang berlaku pada menurutkan hawa nafsu*.⁴³ Kata *bingik* merupakan bahasa Minang yang memiliki arti iri dan dengki.⁴⁴ Penggunaan kata tersebut dalam tafsir wa min al-Nâs dalam rangka menunjukkan sifat iri dan dengki al-Nadar bin al-Harist al-Badri.

Selain itu vernakularisasi juga ditemukan pada halaman 27, ketika menjelaskan penafsiran Qs. Al-Nâs/114. Pada penjelasan tersebut terdapat kata “*gadang*”. Kata “*gadang*” dalam kamus umum bahasa Minangkabau Indonesia memiliki beberapa arti *pertama* besar (secara jasmani). Kata ini biasa digunakan pada adagium yang berbunyi *nan ketek ko lai gadang, nan binguang kok lai cadiak* (yang kecil bila sudah besar, yang bingung/bodoh bila sudah cerdas). *Kedua* agung/mulia, kata ini digunakan pada adagium yang berbunyi *nan gadang basa batuah*. Adagium ini merupakan sebutan kehormatan yang memiliki arti yang diagungkan dan yang dimuliakan, dan *ketiga* memiliki arti

⁴² Abdul Lathif Syakur, al-Da’wah.... Hal, 14.

⁴³ Abdul Lathif Syakur, al-Da’wah... hal. 22.

⁴⁴ Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau ...*, hal. 100.

sombong, *ka gadang-gadangan* maksudnya adalah membuat diri seperti orang besar dengan penampilan yang dibuat-buat dan berperilaku sombong.⁴⁵ Kata "*gadoang*" yang digunakan oleh Abdul Lathif Syakur dalam tafsirnya adalah makna yang pertama yaitu besar (secara jasmani).⁴⁶

Bahasa Minang yang sangat populer sebutannya juga digunakan oleh Abdul Lathif Syakur dalam tafsirnya ini, yaitu sebutan *Niniak mamak*.⁴⁷ Sebutan *niniak mamak* di Minangkabau digunakan untuk panggilan kepada saudara laki-laki dipihak ibu dan setiap orang laki-laki yang sepersukuan. Di samping itu *niniak mamak* juga terkhusus kepada pemangku adat di Minangkabau yaitu sebutan kepada pimpinan adat seperti datuk (penghulu).

C. Menggunakan Sampel Lokal dalam Penafsiran

Serapan lokalitas dalam tafsir Al-Qur'an Minangkabau juga terlihat dalam penggunaan sampel lokal dalam penafsiran. Kendatipun penyebutan sampel lokal ini tidak ditemukan dalam ketiga kitab tafsir yang menjadi objek penelitian penulis, namun demikian penulis menemukan penyebutan sampel lokal ini seperti dalam tafsir *al-Burhân*.

Haji Abdul Karim Amrullah sangat jelas menggunakan dan menyebutkan sampel lokal dalam penafsirannya. Hal ini terlihat ketika Haji Abdul Karim Amrullah menyebutkan pekerjaan yang digeluti oleh masyarakat Minangkabau, yaitu bersawah, berladang, bertukang, dan sebagainya.⁴⁸

⁴⁵ Abdul Kadir Usman, Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau Indonesia*, Padang: Angrek Media, 2002, hal. 173.

⁴⁶ Abdul Lathif Syakur, *al-Da'wah*..., hal. 27.

⁴⁷ Abdul Lathif Syakur, *al-Da'wah*..., hal. 23.

⁴⁸ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal. 123.

Penyebutan contoh pekerjaan yang digeluti oleh masyarakat lokal Minangkabau adalah dalam rangka menjelaskan tentang amalan yang didasari niat yang ikhlas,⁴⁹ bahwa apa pun pekerjaan seseorang jika dia niatkan untuk beribadah ikhlas karena Allah maka pekerjaan tersebut akan dinilai ibadah disisi Allah SWT, karena memang esensi manusia diciptakan Allah adalah untuk beribadah kepada-Nya Qs. Az-Zariyât 56.

Lokalitas yang dimunculkan dalam tafsirnya ini, menampakkan akan pola *al-adab wa al-ijtima'î* dalam penafsiran, yang sangat memperhatikan kondisi masyarakat, dan bahkan perhatian itu diperlihatkan oleh Haji Abdul Karim Amrullah dalam berbagai aspek di antaranya adalah tentang pekerjaan-pekerjaan yang dilakoni oleh masyarakat Minangkabau tersebut.

D. Serapan Budaya Lokal

Budaya Minangkabau yang penulis maksud adalah kebiasaan yang dilakukan oleh orang Minangkabau dalam kehidupan sehari-hari. Di antara budaya tersebut adalah mamak atau niniak mamak⁵⁰ membimbing anak kemenakan, seperti yang sudah menjadi petatah-petitih orang Minangkabau *kaluak paku, asam*

⁴⁹Ikhlas menurut Haji Abdul Karim Amrullah terbagi pada empat, yaitu 1) menetapkan hati bagi Allah semata-mata pada beribadah, 2) menyengaja dengan ibadah akan ridha Allah, 3) mendatangkan perbuatan ibadah karena perintah Allah semata-mata tidak karena ria, dan 4) niat yang bersih suci dari pada unsur-unsur ria dan yang seumpamanya. Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal. 122-123.

⁵⁰Mamak memiliki dua pengertian yaitu pengertian genealogis dan pengertian sosiologis. Mamak dalam pengertian genealogis adalah saudara laki-laki dari ibu yang berfungsi sebagai pemimpin kaumnya. Sedangkan mamak dalam pengertian sosiologis adalah semua laki-laki yang lebih tua dan yang dituakan dalam suatu kaum (suku). Febri Yulika, *Epistemologi Minangkabau*, ... hal. 20. Mamak di Minangkabau tidak sama pengertiannya dengan sebutan Om atau paman dalam pengertian Bahasa Indonesia, seperti itulah dalam perspektif Saydam. Gouzali Saydam, *Kamus Lengkap Bahasa Minang (Minang-Indonesia)*, Padang: PPIM Sumatera Barat, 2004, hal. 241.

balimbiang, tampuruang lenggang lenggokkan, anak dipangku kemenakan dibimbiang urang kampuang dipatenggangkan.

Kebiasaan masyarakat lokal Minangkabau menjadi salah satu bentuk serapan lokalitas dalam tafsir al-Qur'an Minangkabau. Berdasarkan tiga kitab tafsir yang menjadi objek penelitian, penulis menemukan dalam dua kitab tafsir yang menyerap kebiasaan masyarakat Minangkabau, yaitu terutama kitab tafsir *al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah dan *Risâlah al-Qaul al-Bayân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli.

1. Baik-baik memakaikan adat

Haji Abdul Karim Amrullah dalam tafsir *al-Burhân* menjelaskan penafsiran Qs. Al-'Ashr ayat 3.

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ (3)

Artinya melainkan yang tidak merugi ialah segala orang-orang yang beriman dan beramal mereka itu akan amalan yang shaleh-shaleh, dan tunjuk-menunjuki mereka itu dengan kebenaran dan tunjuk-menunjuki pula mereka itu dengan sabar.

[Qs. Al-'Ashr/103:3]

Dalam penjelasannya tentang '*Amil as-Shalihât*', ia menyebutkan bahwa salah satu amalan Shaleh itu adalah baik-baik memakaikan adat. Hal ini terkait antara anak dengan ibu bapak, *ba dunsanak*,⁵¹ berkemenakan,⁵² bersuami istri, berkaum dan

⁵¹Ba dunsanak artinya adalah bersaudara, baik saudara dari pihak ibu maupun saudara dari pihak ibu.

⁵²Berkemenakan berasal dari kata kemenakan. Kemenakan artinya adalah anak dari pihak saudara perempuan di Minangkabau yang memiliki suku yang sama. Sedangkan makan berkemenakan adalah pergaulan mamak dengan kemenakannya dan atau bagaimana sikap mamak kepada kemenakannya tersebut.

berfamili, *ba Koto ba Nagari*,⁵³ berkorong berkampung dan lain-lain.⁵⁴

Maksud dari kata baik-baik memakaikan adat adalah sesuai patut dengan mungkin bergaul dengan orang-orang yang telah di sebutkan di atas. Hal tersebut juga mesti sesuai dengan ketetapan dan peraturan Allah dan Rasul-Nya. Di samping itu adalah bentuk budaya lokal masyarakat Minangkabau yang selalu menjunjung tinggi adat-istiadatnya. Pesan tersirat dalam ungkapan Haji Abdul Karim Amrullah tersebut adalah bahwa ungkapannya tersebut merupakan bentuk perhatiannya akan pentingnya memakaikan adat dengan sebaik-baiknya, kendatipun dalam pandangan orang adat ia termasuk orang yang keras dalam menentang adat-istiadat Minangkabau yang tidak sesuai dengan tuntunan Al-Qur'an dan sunnah.

Setelah menjelaskan "baik-baik memakaikan adat" Haji Abdul Karim Amrullah merekomendasikan kepada pembaca dalam tafsirnya ini untuk pengetahuan lebih lanjut dan penjelasan panjang lebar bacalah kitab *Sandi Aman Tiang Selamat*.

2. Perlakuan orang Minangkabau terhadap anak yatim

Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam tafsirnya *Risâlah al-Qaul al-Bayân*, menjelaskan bahwa orang Minang harus mengayomi anak

⁵³Nagari adalah sebutan pemerintahan yang berdasarkan hukum adat. Nuraini Budi Astuti dkk, menyebutkan bahwa secara tradisional masyarakat Minang hidup berkelompok dalam suatu ikatan genealogis dan teritorial yang otonom dengan pemerintahan yang kolektif berdasarkan hukum adat dalam sebuah sistem pemerintahan yang disebut nagari. Nuraini Budi Astuti, Laila M. Kolopaking, dan Nurmala K Panjaitan, Dilema dalam Transformasi Desa Ke Nagari: Studi Kasus di Kanagarian IV Koto Palembayan Provinsi Sumatera Barat, *Sodality Jurnal Transdisiplin Sosiologi, Komunikasi, dan Ekologi Manusia*. Agustus 2009, hlm153-172. Vol.3, no 2 2009.

⁵⁴ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal. 189.

kemenakannya, termasuk kemenakan yang sudah yatim, hal ini dijelaskannya, ketika menafsirkan Qs. Al-Mâ'ûn/107:2;

فَدَّلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ

Artinya bermula orang itu ialah orang yang menolak akan anak yatim seorang kanak-kanak yang kematian bapak [Qs.al-Mâ'ûn/107:2].

Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam menjelaskan penafsiran ayat di atas sesuai dengan konteks Minangkabau. Dalam hal ini yaitu memperlakukan anak yatim. Anak yatim menurut Syeikh Sulaiman Arrasuli adalah *seorang kanak-kanak yang kematian bapak sekalipun ibunya masih ada*.⁵⁵ Anak yatim yang dimaksudnya adalah bukan yatim binatang. Yatim binatang adalah yang tidak ada ibu bapaknya.

Setelah mendefinisikan anak yatim, Syeikh Sulaiman Arrasuli menjelaskan ayat tersebut dengan menyatakan bahwa makna *menolak* (menghardik) anak yatim, *pertama*, mengambil haknya, *aniaya kepadanya dengan mengambil haknya serta harta peninggalan bapaknya dan lain-lain seperti yang berlaku di Minangkabau*. Penjelasan tersebut bermakna menganiaya anak yatim dengan mengambil harta dan haknya yang ditinggalkan oleh bapaknya. Syeikh Sulaiman terlihat emosional dalam menjelaskan ayat ini karena telah terjadi di negeri Minangkabau orang-orang yang semena-mena terhadap anak yatim, mamak tidak lagi menjalankan fungsinya sebagai mamak yang mengayomi kemenakannya. *Kedua*, menyuruh bekerja; *menyuruh anak itu kepada sekalian pekerjaan yang bukan kerjanya atau meninggalkan menolongnya dengan menghela manfaat baginya dan menolak mudarat darinya*. Termasuk juga menolak yatim atau menghardik

⁵⁵ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risalah ...*, hal. 115.

anak yatim adalah menyuruhnya untuk melakukan pekerjaan yang bukan kerjanya. *Ketiga*, meninggalkan menolongnya. Termasuk juga menolak yatim adalah meninggalkan menolongnya dengan memberi manfaat baginya dan menolak atau menghi-langkan mudarat darinya. Lebih lanjut Syeikh Sulaiman Arrasuli menjelaskan hal yang demikian dengan mengatakan *tuan-tuan lihatlah apa yang bisa diperbuatkan orang kepada anak yatim di Minangkabau kita ini*.⁵⁶ Artinya, tuan-tuan perhatikanlah bagaimana orang Minangkabau memberlakukan anak yatim.

Orang Minangkabau yang terkenal dengan adagium "*Kaluak Paku Asam Balimbiang, Tampuruang Lenggang Lenggokkan, Anak dipangku Kemenakan dibimbiang, urang Kampuang dipa-tenggangkan*" artinya adalah anak di pangkuan, kemenakan di-bimbing, orang kampung diayomi. Sudah barang tentu meng-hardik anak yatim dan melantarkannya bukanlah sifat dan bu-daya orang Minangkabau. Sifat orang Minangkabau adalah meng-ayomi dan membimbing anak-anak yatim. Membimbing dan mengayomi tersebut merupakan tanggung jawab mamaknya di samping tanggung jawab sebagai muslim secara umum.

Syeikh Sulaiman Arrasuli memberikan gambaran bagaimana memperlakukan anak yatim di Minangkabau dalam karya beliau yang berjudul *Pedoman Hidup Alam Minangkabau*.⁵⁷ Syeikh Sulai-man Arrasuli menjelaskan dengan kisah Siti Budiman yang telah ditinggal mati oleh suaminya (Muhammad Shadiq bergelar Pakiah Alam), meninggalkan dua orang anak yang bernama Muhammad Arif dan Siti Arifah. Dalam kisah tersebut Siti Budi-man dan anak-anaknya hidup pas-pasan. Di samping itu Siti

⁵⁶ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risalah ...*, hal. 115.

⁵⁷ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *pedoman Hidup di alam Minangkabau menurut garisan adat dan syarak*, Bukittinggi: Tsamarah al-Ikwan, 1939., hal. 10-38.

Budiman memiliki saudara laki-laki yang juga seorang datuak yang bernama Datuak Rajo Adil. Datuak Rajo Adil adalah mamak dari anak-anak Siti Budiman. Secara adat di Minangkabau mamak bertanggungjawab atas kemenakannya baik keberlangsungan hidup maupun dalam aspek pendidikan dan lainnya.

Siti Budiman yang memahami akan hal itu, meminta pendapat kepada Datuak Rajo Adil, bagaimana dengan masa depan anak-anaknya? Muhammad Arif sudah berumur 7 tahun dan sudah selayaknya mendapatkan pendidikan atau dimasukkan ke Sekolah Dasar (SD). Mendengar hal itu Datuak Rajo Adil mendukung keinginan yang disampaikan oleh Siti Budiman. Datuak Rajo Adil selaku mamak oleh Muhammad Arif mengantarkannya pergi mendaftar untuk masuk SD. Pekerjaan yang dilakukan oleh Datuak Rajo Adil adalah bentuk tanggung jawabnya kepada kemenakannya yang sudah tidak punya ayah atau yatim.⁵⁸

Kisah singkat di atas, sudah cukup untuk menggambarkan bahwa seorang mamak bertanggung jawab terhadap kemenakannya. Hal tersebut juga sesuai dengan adagium orang Minang bahwa mamak berfungsi sebagai membimbing kemenakannya. Artinya walaupun Muhammad Arif dalam kisah tersebut tidak memiliki ayah atau sudah yatim, tidak menghalanginya untuk mendapatkan pendidikan sebagaimana layaknya anak-anak yang masih ada bapaknya.

Begitulah gambaran bagaimana orang Minangkabau memperlakukan anak yatim. Sudah jamak diketahui bahwa dalam tatanan sosial di Minangkabau seseorang memiliki berbagai peran, yaitu sebagai bapak/ibu, mamak/kemenakan, dan sebagainya. Mamak berfungsi sebagai pengayom bagi para kemenakannya.

⁵⁸ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *pedoman Hidup*, ... hal. 10-38.

Perhatian Syeikh Sulaiman Arrsuli terhadap anak Yatim di Minangkabau menjadi bukti kuat bahwa tafsirnya ini sarat dengan lokalitas. Memang tafsir ini ditujukannya untuk masyarakat Minangkabau. Perhatiannya kepada anak yatim adalah bentuk pelestarian budaya orang Minang yang cinta kepada anak yatim. Di samping itu lewat penjelasan Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam tafsirnya ini telah menegaskan akan fungsi niniak mamak di Minangkabau. Niniak mamak di Minangkabau memiliki peran dan berfungsi mengayomi dan membimbing kemenakannya, baik kemenakan yang masih memiliki ayah dan ibu, apalagi kemenakan yang telah ditinggal mati oleh ayahnya.⁵⁹

3. Kebiasaan memelihara anjing

Salah satu kebiasaan orang Minang adalah memelihara anjing. Sujarwa menyebutkan bahwa kebiasaan dan tradisi masyarakat memelihara anjing sudah sejak zaman dahulu.⁶⁰ Sementara menurut keterangan hadis bahwa malaikat tidak masuk ke

⁵⁹ Peran dan fungsi niniak mamak di Minangkabau, secara normatif Amir M.S menjelaskan, bahwa mamak paling tidak memiliki tiga peran, yaitu berperan dalam mendidik, membimbing kemenakan dalam hal pewarisan peran, mengawasi Pendidikan, serta tempat bertanya bagi kemenakan, sesuai dengan adagium *ka pai tampek batanyo, ka pulang tampek ba barito* artinya kalau mau pergi tempat bertanya, kalau pulang tempat berberita. Peran kedua, mamak berperan dalam harta pusaka, yakni memelihara, mengawasi pemanfaatan sesuai dengan ketentuan adat, dan mamak berperan dalam perkawinan kemenakan seperti mencarikan jodoh terutama kemenakan yang perempuan dan bertanggung jawab atas pembiayaannya. Amir M.S, *Adat Minangkabau (Pola dan Tinjauan Hidup Orang Minangkabau)*, Jakarta: PT Mutiara Sumber Widya, 2003, hal. 165. Lihat juga Marisa Anjela Dan Drs. H.M Razif, Pergeseran Peran Mamak Terhadap Kemenakan Dalam Adat Minangkabau Di Kanagarian Simalanggang (Kecamatan Payakumbuh Kabupaten 50 Kota) *Jom FISIP* Volume 1 No. 2 - Oktober 2014.

⁶⁰ Sujarwa, *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar., 2010, hal. 352), lihat juga Mai Hidayati, *Essay Photography: Baburu Kandiak di Minangkabau*, *Jurnal UPT Perpustakaan ISI Yogyakarta*. Anjing yang dipelihara itu berfungsi untuk menjaga rumah, tanaman dari hama babi, dan untuk berburu babi.

rumah yang ada anjing dan patung.⁶¹ Untuk mengingatkan orang Minang yang mempunyai hobi dan tradisi memelihara anjing, Syeikh Sulaiman Arrasuli menyinggungnya ketika menjelaskan sebab turun Qs. Ad-Dhuha. Dijelaskan bahwa salah satu yang membuat wahyu terhenti dan malaikat Jibril tidak datang adalah karena ada anjing di dalam rumah Nabi SAW. Jibril berkata kepada Nabi SAW bahwa sesungguhnya kami tidak masuk ke dalam rumah yang berisi anjing dan gambaran dan kerencing, kemudian Allah turunkan surat ini.⁶² Pada penjelasannya Syeikh Sulaiman Arrasuli membuat catatan kaki dalam tafsirnya, bahwa jadikanlah sebab tersebut sebagai penghardik kita dari pada menaruh gambar dan anjing.

Catatan kaki yang diberikan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli berfungsi untuk mengingatkan masyarakat Minangkabau yang memiliki tradisi memelihara anjing “sebagai penghardik dari pada menaruh gambar dan anjing.” Artinya, Syeikh Sulaiman Arrasuli memperhatikan masyarakat Minangkabau begitu detail, sampai pada masalah pemeliharaan anjing. Kendatipun memelihara anjing tersebut merupakan tradisi yang sudah turun temurun yang bertujuan untuk pemelihara tanaman dari hama babi.

Perhatiannya kepada masyarakat yang menaruh anjing di rumahnya merupakan hal yang unik, karena Syeikh Sulaiman

⁶¹ حَدَّثَنَا ابْنُ مُقَاتِلٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُثَيْبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا طَلْحَةَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: " لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ، وَلَا صُورَةٌ تَمَائِيلٌ "

“Telah bercerita kepada kami Muqatil telah mengabarkan kepada kami 'Abdullah telah mengabarkan kepada kami Ma'mar dari Az Zuhriy dari 'Ubaidullah bin 'Abdullah dia mendengar Ibnu 'Abbas RAa berkata, aku mendengar Abu Thalhhah berkata, aku mendengar Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Malaikat tidak akan masuk ke dalam rumah yang di dalamnya ada anjing dan (atau) gambar patung". Abu Abdullah Muhammad ibn Ismā'il ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Bardizbah Al-Bukhari al-Ju'fi, *Shahih Bukhārī*, al-Qāhirah: Dār al-Hadīth, 1425H/2004, jilid 3, hal.388.

⁶² Syeikh Sulaiman Arrasuli, risalah... hal. 84.

Arrasuli menyebutkan dan mengingatkannya dalam kitab tafsirnya *Risālah al-Qaul al-Bayyān*, agar Malaikat rahmat selalu menghampiri rumah masyarakat Minangkabau dan tidak menjauhinya. Hal ini merupakan bukti dan gambaran lokalitas yang sangat kental dalam tafsirnya ini.

Temuan penulis di atas menunjukkan ada dua komponen besar yang menjadikan tafsir Syeikh Sulaiman Arrasuli ini sebagai tafsir Al-Qur'an yang sarat akan lokalitasnya. Pertama, keterserapan Bahasa lokal Minangkabau yang disebut dengan vernakularisasi. Kedua, penyebutan budaya Minangkabau, baik dalam rangka mengapresiasi maupun dalam rangka kritik terhadap budaya tersebut.

E. Menggunakan Adagium Lokal

Dalam tradisi Minangkabau menggunakan adagium atau petatah-petitih merupakan hal yang lazim dalam komunikasi masyarakat Minangkabau, baik komunikasi lisan ataupun tulisan. Penggunaan adagium di Minangkabau adalah bentuk distingsi masyarakat yang sarat akan makna filosofis. Kelaziman masyarakat Minangkabau menggunakan adagium tersebut tidak dapat dihindarkan dalam sebuah karya, termasuk karya tafsir Al-Qur'an.

Dalam tafsir *al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, *Risalâh al-Qaul al-Bayân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur, penulis menemukan berbagai bentuk adagium yang digunakannya dalam menjelaskan maksud dari kitabullah.

1. Dalam tafsir *al-Burhân*

Dalam komunikasi orang Minangkabau, baik komunikasi lisan atau pun tulisan sarat akan adagium/petatah-petitih. Sebagai orang Minangkabau Haji Abdul Karim Amrullah juga menggu-

nakan hal yang sama dalam tulisannya. Hal tersebut menunjukkan serapan lokal begitu terlihat dalam tafsirnya. Penulis menemukan ada dua adagium yang terdapat dalam tafsir *al-Burhân*, yaitu;

a. Hawa yang pantang karandahan, napas yang pantang kakurangan

Penjelasan Haji Abdul Karim Amrullah terhadap Qs. Al-Bayyinah ayat 2-3;

رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً (2) فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ (3)

Yaitu Rasul dari Allah yang membacakan akan kitab suci 'Al-Qur'an', di dalamnya terdapat isi kitab-kitba yang lurus (benar). [Qs. Al-Bayyinah/98:2-3]

Ayat di atas menjelaskan bahwa Nabi Muhammad SAW ketika datang membacakan kitab suci Al-Qur'an, maka orang-orang yang tidak memegang hawa dan *ta'asub* menyaksikan mereka akan kebenaran Nabi Muhammad SAW dan kebenaran Al-Qur'an. Akan tetapi ada juga orang yang tinggal dalam kesesatan, tidak mau mengakui kenabian Nabi Muhammad SAW dan kebenaran Al-Qur'an, mereka itu adalah orang-orang yang *ta'ashub*. Haji Abdul Karim Amrullah dalam menjelaskan orang *ta'asub* tersebut dijelaskannya dengan menggunakan adagium yang berbunyi *hawa pantang karandahan, napas yang pantang kakurangan*.⁶³ Hawa pantang kerendahan, nafsu yang pantang kekurangan.

Arti dari adagium tersebut adalah gambaran bagi orang yang memperturutkan hawa nafsu. Hawa memiliki karakter

⁶³ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal. 119.

pantang kerendahan, dan nafsu memiliki karakter pantang kekurangan.

Dalam keseharian orang Minangkabau pepatah tersebut digunakan atau diucapkan kepada orang yang mudah tersinggung dan hanya memiliki benar sendiri dan tidak mau menerima masukan dan atau nasehat dari orang lain. Memperturutkan hawa nafsu tersebut disebut dengan *ta'ashub*. *Ta'ashub* dalam ayat tersebut maksudnya adalah orang-orang Yahudi, Nasrani, dan orang-orang Musyrik, yang selalu memperturutkan hawa nafsunya, sehingga mereka tidak menerima ke Nabian dan kerasulan Muhammad SAW.

b. Adakah tumbuh rumput atau sayuran di bawah rumah

Haji Abdul Karim Amrullah dalam tafsirnya *al-Burhân* tidak meninggalkan aspek lokal yang mengitarinya, betapa tidak dalam penjelasannya terkait penafsiran Qs. *Ad-Dhuha*, ia katakan bahwa tidak akan hidup manusia dan tumbuhan jika tidak ada pergantian siang dan malam, dan bahkan tumbuhan yang tidak melihat cahaya matahari dan bulan, padahal ia dikandung siang dan malam, juga tidak bisa hidup! Lihatlah adakah tumbuh rumput atau sayuran di bawah rumah?⁶⁴

Pertanyaan yang dimunculkan oleh Haji Abdul Karim Amrullah merupakan gambaran rumah orang Minangkabau yang lantainya tinggi dari tanah dan memiliki ruang di bawah lantai rumah tersebut. Jadi makna adakah rumput atau sayuran tumbuh di bawah rumah adalah di bawah lantai tersebut, yang tidak dapat masuk cahaya matahari dan cahaya bulan. Sehingga tidak bisa tumbuh rumput dan sayuran di bawah lantai rumah tersebut.

⁶⁴ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal. 24.

Analogi yang disampaikan Haji Abdul Karim tersebut memperlihatkan kondisi lokal orang Minangkabau yang memiliki rumah seperti rumah panggung. Yang di bawah lantai rumah tersebut ada ruang atau tanah, di dalamnya biasa ditempati oleh hewan peliharaan seperti itik, ayam dan sebagainya.

Di samping menjelaskan keterangan ayat Allah betapa pentingnya ciptaan Allah (siang dan malam serta matahari) Haji Abdul Karim Amrullah juga mempromosikan gambaran rumah yang menjadi tempat tinggal orang Minangkabau dengan menyuruh memperhatikan bahwa rumah yang tidak terdapat satu tanaman pun hidup di dalamnya.

2. Dalam al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd

Relasi yang telah dibangun antara Al-Qur'an dan adat Minangkabau yang melahirkan adagium ABS-SBK, meneguhkan bahwa tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh ulama Minangkabau, seperti Abdul Lathif Syakur ini, membuktikan bahwa untuk menjaga relasi antara Al-Qur'an dan masyarakat Minangkabau, maka ia elaborasi penafsirannya dengan menggunakan adagium-adagium yang relevan dengan ayat Al-Qur'an yang hendak ditafsirkannya. Adagium Minang merupakan salah satu unsur lokal yang meresapi tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh Abdul Lathif Syakur membuktikan bahwa relasi itu masih terjaga. Karena itu, Al-Qur'an menjadi sesuatu yang hidup dan proaktif menjawab pelbagai persoalan yang ada⁶⁵ terutama bagi masyarakat Minangkabau. Maka untuk menjaga relasi antara budaya Minangkabau dengan Al-Qur'an berada pada wilayah interpretasi. Karena interpretasilah yang akan menjaga dan mengabadikan relasi antara budaya Minang dengan agama Islam yang telah terpatri

⁶⁵Aksin Wijaya, Relasi Al-Qur'an dan Budaya Lokal (Sebuah Tatapan Epistemologis), *Makalah*, hal.8.

dalam adagium *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah (ABS-SBK)*, *Syarak Mangato Adat Mamakai*.

Hal yang menarik terkait dengan Abdul Lathif Syakur adalah ia yang notabenenya bukan konsen di bidang adat sebagaimana halnya Syeikh Sulaiman Arrasuli yang dikenal orang sebagai tokoh agama dan tokoh adat. Ia memperlihatkan dalam tafsirnya adagium-adagium Minangkabau, dan bahkan penyebutan adagium tersebut menjadi salah satu distingsi kitab tafsir al-Da'wah wa al-Irsyâd. Di samping itu, Abdul Lathif Syakur seperti dikatakan oleh Khuzaimah (cicitnya) "sekembalinya dari Makkah, ia tidak bisa berbahasa Minangkabau."⁶⁶

Khuzaimah mengatakan pada penulis sembari berdiskusi dengannya terkait sosok Abdul Lathif Syakur, apakah ia ahli adat (konsen di bidang adat). "*Uwo*⁶⁷*(Abdul Lathif Syakur) bukan ahli adat, namun demikian ia berusaha untuk memahami dan bergaul dengan kelompok adat, lalu diceritakan bahwa Uwo dalam menyampaikan dakwahnya selalu bergaul dengan masyarakat artinya Uwo mengikuti kebiasaan yang dilakukan oleh masyarakat Balai Gurah.*"⁶⁸ Itu semua dilakukannya adalah bentuk dakwah beliau dalam rangka mengajak masyarakat kembali menjalankan ajaran Islam.

⁶⁶ Khuzaimah adalah cucu Abdul Lathif Syakur dari istrinya Maryam dan anaknya Sa'diyah. Diskusi penulis bersama Khuzaimah pada 1 Ramadhan 1441 H/ 23 April 2020 ba'da taraweh. Lihat juga Ahmad Taufik, dkk, *Lopran Penelitian Tafsir Sosial Ayat-ayat Al-Qur'an...*, hal.48.

⁶⁷Uwo adalah sebutan cucu-cucu Abdul Lathif Syakur kepadanya. Uwo adalah panggilan kakek yang populer di Balai Gurah ditempat kediaman Abdul Lathif Syakur.

⁶⁸Balai gurah adalah kampung asli Abdul Lathif Syakur

Selain diskusi dengan Khuzaimah di atas tercatat bahwa Balai Gurah semasa itu di kuasai oleh kelompok adat,⁶⁹ sehingga ungkapan adat-istiadat sering terdengar dan bahkan sudah populer di kalangan masyarakat Minangkabau pada umumnya. Dengan demikian sangat wajar ada adagium-adagium Minangkabau yang meresapi karya tafsirnya ini. Hal tersebut merupakan bagian dari strategi dakwah yang dilakukan oleh Abdul Lathif Syakur. Strategi dakwahnya terkenal dengan mengikuti alur masyarakat dan atau bergaul dengannya kemudian baru disampaikan dakwah.

Penulis menemukan adagium-adagium Minangkabau yang meresapi tafsir *wa min al-Nâs* sebagai bentuk dari perwujudan menjaga relasi Al-Qur'an dengan budaya Minangkabau.

a. Papek di lua pancuang di dalam

Di antara adagium Minangkabau yang digunakan oleh Abdul Lathif Syakur untuk menjelaskan penafsirannya adalah *papek dilua runciang di dalam*. Adagium ini digunakannya untuk menjelaskan penafsiran Qs. Al-Baqarah/2:204-206.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ (204) وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (205) وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ (206)

Dan dari pada manusia orang yang menyukakan perkataan pada penghidupan dunia dan dari pada persaksikannya kepada Allah atas barang yang ada pada hatinya, dan orang yang sangat membantahi, dan apabila dia mengundur berlaku dia pada bumi

⁶⁹Srisuharti, *Riwayat dan Perjuangan H. Abdul Latif Syakur di IV Candung*, Skripsi Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Fakultas Adab IAIN Imam Bonjol Padang. Skripsi ini merupakan penelitian pertama tentang Abdul Lathif Syakur begitu dikatakan oleh cicit beliau Zul' Ashfi. Diskusi tanggal 18 April 2020.

supaya berbuat kebinasaan padanya, dan membinasakan perhumaan dan keturunan, dan Allah tidak suka kepada binasa, dan apabila dikatakan kepadanya takutlah kepada Allah, diambillya kejahatan itu dengan kesombongannya, jadi pertahanannya maka adalah kembalinya nanti jahanam, dan itulah tempat sejahat-jahatnya.

[Qs. Al-Baqarah/2:204-206].

Ayat tersebut di atas turun kepada Ubai gelarnya Akhnas, ia merupakan orang yang manis mulut sehingga Nabi SAW menyangka ia orang baik. Abdul Lathif Syakur dalam menjelaskan sifat Ubai tersebut menggunakan adagium Minangkabau yang menyatakan "*papek dilua pancuang di dalam*".⁷⁰ Adagium tersebut menggambarkan sifat orang munafik yang memiliki makna mulutnya mukmin hatinya munafik, atau dalam ungkapan lain disebutkan lain dimulut, lain di hati.

Penggunaan adagium itu mendekati pada pemahaman orang Minangkabau yang komunikasi sehari-hari sarat dengan pepatah dan adagium-adagium yang memiliki makna yang dalam. Jika ungkapan *papek di lua pancuang di dalam* diucapkan maka maknanya adalah orang munafik dan seumur hidup orang tidak akan percaya kepada orang yang memiliki sifat tersebut.

Jika diperhatikan adagium itu secara seksama, maka adagium tersebut menjadi relasi antara agama dan adat, karena adagium tersebut telah memberikan pemahaman agama kepada masyarakat yang notabenenya orang yang menjalankan dan hidup dalam lingkungan adat. Dari adagium *papek dilua pancuang di dalam* telah mentransferkan makna dan perilaku orang Munafik yang tercantum dalam Al-Qur'an kepada masyarakat,

⁷⁰ Abdul Lathif Syakur, *al-Da'wah*...hal. 9.

sehingga ayat-ayat Al-Qur'an terkait sifat orang Munafik tidak menjadi tabu di kalangan masyarakat.

b. Lempar batu sembunyi tangan

Selain menggunakan adagium tersebut di atas, Abdul Lathif Syakur juga menggunakan adagium lainnya, untuk menggambarkan orang yang tidak memiliki tanggung jawab seperti *lempar batu sembunyi tangan*. Adagium ini merupakan gambaran yang diberikan oleh orang Minangkabau kepada orang-orang yang tidak memiliki rasa tanggung jawab. Abdul Lathif Syakur dalam penafsirannya memberikan gambaran orang-orang munafik termasuk orang yang tidak memiliki rasa tanggung jawab terhadap apa yang dilakukannya. Adagium ini digunakannya untuk menjelaskan penafsiran Qs. Al-Baqarah /2:204-206. *Lempar batu sembunyi tangan*. Artinya adalah sembunyi-sembunyi ia mengemukakan tipu muslihatnya supaya orang-orang jangan turut pergi berperang bersama dengan Nabi Muhammad SAW, hingga dapat dipengaruhinya.⁷¹

c. Berbangsa musang jantan bau harum laku busuk

Penjelasan lanjutan dari Abdul Lathif Syakur tentang penafsiran QS. Al-Baqarah/2:204-206 adalah sifat si Akhnas yang menjadi penyebab turunnya ayat ini. Ditegaskan bahwa kasus Akhnas tersebut harus dijadikan pelajaran bagi kaum muslimin masa sekarang (pada masa penulisan tafsir ini) terhadap pemuka-pemuka yang kebanyakan *bermulut tangguli berhati duri*. Ini juga adagium Minang yang artinya adalah bermulut manis hati berduri. Orang yang memiliki sifat seperti ini adalah orang yang suka tinggal di belakang sewaktu berjuang, dan menjadi terdepan ketika kembali dari berjuang, membawa kemuliaan dan kehormatan yang berlimpah-limpah, sedangkan orang yang

⁷¹ Abdul Lathif Syakur, *al-Da'wah*...hal. 9-10.

terdepan dalam berjuang menjadi terbelakang, inilah yang disebut oleh Abdul Lathif Syakur dengan *berbangsa musang jantan, berbau harum, laku busuk*.⁷² Musang adalah hewan yang berbau harum seperti bau pandan namun perilakunya tidak seharum baunya. Gambaran musang jantan adalah ilustrasi dari orang munafik yang memiliki perilaku baik, berkata manis dihadapkan orang, akan tetapi memiliki perilaku buruk pada hakikatnya.

d. Disangkanya busuk tidak akan berbau

Adagium lainnya yang ditemukan dalam tafsir *al-Da'wah wa al-Irsyâd* adalah *disangkanya busuk tidak akan berbau*. Adagium ini ditemukan dalam penasalan Abdul Lathif Syakur tentang penafsiran Qs. Al-'Ankabût ayat 11-12, menggunakan gaya tutur orang Minangkabau yang sarat dengan petatah-petitih atau adagium yang sarat dengan makna filosofis. Hal tersebut yang dipraktikkan oleh Abdul Lathif Syakur dalam menjelaskan Firman Allah SWT, sebagai berikut;

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ وَلَئِنْ جَاءَ نَصْرٌ مِنْ رَبِّكَ
يَقُولُونَ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوْلَىٰ سَ وَاللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ (10) وَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَعْلَمَنَّ
الْمُنَافِقِينَ (11)

Dan dari pada manusia orang yang berkata kami telah percaya dengan Allah, maka apabila dia disakiti pada jalan Allah, dijadikannya fitnah manusia seperti azab Allah, dan demi jika datang bantuan dari Tuhan engkau (Muhammad) sesungguhnya berkata mereka bahwasanya kami beserta engkau, dan tiadalah Allah ta'ala dengan mengetahui dengan barang yang pada dada orang isi alam. Dan sesungguhnya mengetahui Allah akan orang yang beriman dan sesungguhnya mengetahui Dia akan orang yang munafik.

[Qs. Al-'Ankabût/29:10-11].

⁷² Abdul Lathif Syakur, *al-Da'wah*...hal. 10.

Ayat tersebut di atas menjelaskan sifat orang munafik yang selalu mencari keuntungan, baik dari sisi kaum muslimin ataupun dari kalangan orang kafir. Ayat tersebut turun disebabkan oleh perilaku 'Iyâsh ibn Abî Rai'ah al-Ma'khzhûmî, dia mengaku beriman kepada Allah dan membenarkan kebesaran Allah, namun apabila mereka dianiaya atau dimarahi orang atau disakiti oleh orang kafir, ia lebih takut dari pada azab Allah, yang pada akhirnya ia mau meninggalkan agamanya karena takut kepada orang yang memusuhinya. Ketika mereka ('Iyâsh ibn Abî Rai'ah al-Ma'khzhûmî beserta kelompoknya), apabila kembali kepada orang mukmin, mereka mengatakan bahwa sesungguhnya kami bersama dengan kamu menjalankan kewajiban agama, mempertahankan agama Islam, maka tentu kami berhak berserikat pada kemenangan, berdasarkan itulah turun ayat ini.

Setelah menyebutkan sebab turun ayat tersebut Abdul Lathif Syakur menjelaskan penafsiran ayat tersebut dengan menyebutkan bahwa kelompok orang munafik, seperti 'Iyâsh ibn Abî Rai'ah al-Ma'khzhûmî tersebut mengatakan bahwa mereka mencari tipu muslihat, rahasia-rahasia musuh, bukan berpihak kepada lawan dan menghindar dari kawannya. Sifat yang seperti itu kata Abdul Lathif Syakur banyak kejadian pada manusia, mereka menyangka *busuk tidak akan berbau, rahasia tidak akan terbuka*,⁷³ bukankah Allah SWT Maha Mengetahui siapa yang setia di antara mereka. Sifat munafik tersebut pasti akan ketahuan juga, itulah pesan dari adagium yang dikemukakan oleh Abdul Lathif Syakur tersebut. Walau bagaimanapun pandainya menyimpan hal yang busuk, pada akhirnya akan berbau dan ketahuan juga.

⁷³ Abdul Lathif Syakur, *al-Da'wah*...hal. 20.

e. Bak mangganggam baro

Adagium lokal lainnya dalam tafsir *wa min al-Nâs* adalah *bak mangganggam baro*. Artinya seperti menggenggam atau memegang bara api. Adagium tersebut digunakan Abdul Lathif Syakur ketika menjelaskan Qs. Al-Hajj ayat 11-13;

وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ
الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ (11) يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَنْفَعُهُ ذَٰلِكَ هُوَ
الضَّلَالُ الْبَعِيدُ (12) يَدْعُو لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لِيُبْسَ الْمَوْلَىٰ وَلِيُبْسَ الْعَشِيرُ (13)

Dan dari pada manusia orang yang menyembah Allah di atas terpi, maka jika mengenai akan dia kebaikan tetap dia akan dia, dan jika mengenai akan fitnah (kesusahan) berbalik dia di atas mukanya, telah rugi dia di dunia dan akhirat, demikian itu dianya rugi yang nyata. Menyeru dia dari pada lain Allah akan barang yang tiada mudarat akan dia dan barang yang tiada manfaat akan dia, yang demikian yaitu sesat yang jauh, menyeru dia sesungguhnya orang yang mudarat akan dia lebih hampir dapat manfaatnya, sesungguhnya sejahat taulan dan sesungguhnya sejahat teman itulah dia.

[Qs. Al-Hajj/22:11-13].

Ayat tersebut di atas turun berkenaan dengan Bani al-Halâf, orang-orang munafik Bani Asad dan Bani Ghathfân. Mereka menggambarkan memeluk ajaran Islam, apabila badan mereka sehat, harta cukup, dan ternaknya berkembang lalu mereka berkata semenjak memeluk agama Islam hamba bahagia dan selalu baik. Namun apabila sebaliknya, maka mereka akan mengatakan bahwa semenjak memeluk agama Islam hamba celaka, badan malang, kemudian ditinggalkannya Islam dan kembali ke agama lamannya.

Dari gambaran sebab turun ayat di atas maka Abdul Lathif Syakur mengatakan bahwa mereka adalah orang yang belum tentu pendiriannya. Gambaran mereka itu *bak manggangam baro*,⁷⁴ jika terasa panas dilepaskannya.

Penggunaan adagium *ba manggangam baro* di Minangkabau digunakan untuk menggambarkan orang yang tidak memiliki pendirian yang kuat, dan menggambarkan kehidupan seseorang yang terumbang ambing tidak jelas yang akan diperbuat, dan ragu dalam mengambil keputusan. Sifat seperti ini adalah sifat orang munafik.

Penggunaan adagium ini bagi Abdul Lathif Syakur dalam menjelaskan penafsiran ayat di atas sudah pas, karena ayat di atas menggambarkan kondisi orang munafik yang tidak memiliki tanggung jawab dan tidak memiliki pendirian yang teguh.

f. Adat lamo pusako usang

Adagium berikutnya yang digunakan oleh Abdul Althif Syakur dalam menjelaskan penafsiran adalah *adat lamo pusako uasang*. *Adat lamo pusako usang* artinya adalah sesuai dengan ketentuan yang berlaku⁷⁵ yang menunjukkan kepedulian terhadap kelestarian adat Minangkabau hendaknya terwujud. Pepatah ini digunakan oleh Abdul Lathif Syakur untuk menunjukkan pembealaan orang-orang yang tidak mau mengikuti apa yang telah Allah turunkan yakni Al-Qur'an, namun mereka membantah dengan mengatakan bahwa kami mengikuti apa yang telah diwariskan oleh bapak-bapak kami. Keterangan tersebut terdapat pada penjelasannya akan Qs. Luqman ayat 20-21.

⁷⁴ Abdul Lathif Syakur, *al-Da'wah*...hal. 17.

⁷⁵Arriyanti, Estetika Pasambahan Pada Upacara Perkawinan di Kecamatan Banu Hampu Kabupaten Agam, Jurnal Madah, volume 6, nomor2. Edisi Oktober 2015. Hal. 127. Diakses pada hari senin 9 maret 2020.

وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِعَرِّ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُبِينٍ (20) وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا ...
بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانِ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ (21)

Dan dari pada manusia orang yang membantah kepada Allah dengan tidak berpengetahuan dan tidak berpetunjuk dan tidak berkitab yang terang, dan apabila dikatakan bagi mereka ikuti olehmu barang yang telah diturunkan Allah, berkata mereka hanya kami mengikut barang yang telah kami peroleh atasnya bapak-bapak kami, dan adakah kalau ada setan menyeru mereka kepada azab yang bernyala, yakni kamu turutkan juga.
[Qs.Luqman/31:20-21].

Sebagaimana diketahui bahwa ayat tersebut turun di Mekkah menceritakan tentang orang yang suka mempengaruhi orang-orang akan masuk Islam, dia adalah al-Nadar bin Harist. Ia terkenal dengan suka membantah dan suka melawan kepada Tuhan Yang Maha Esa, maka apabila disuruh dia untuk mengikuti segala yang diturunkan Allah, mereka akan mengatakan bahwa kami hanya mengikut atau memperbuat apa yang telah diperbuat oleh orang-orang tua kami. Abdul Lathif Syakur menggambarkan orang yang seperti itu sikapnya apabila di ajak kepada agama Allah dengan ungkapan orang Minang yang mengatakan *adat lamo pusako using*,⁷⁶ artinya apa yang dilakukan oleh al-Nadar bin Harits dan pengikutnya adalah mengikuti nenek moyang mereka, sama halnya kalau di Minangkabau dengan mengikuti niniak mamak yang telah terdahulu.

Adagium yang digunakan Abdul Lathif dalam menjelaskan penafsiran ayat tersebut, tersirat pesan secara halus kepada orang-orang Minangkabau yang mementingkan adat daripada agama. Penulis melihat bahwa harapan Abdul Lathif Syakur di

⁷⁶ Abdul Lathif Syakur, al-Da'wah... hal. 23.

balik penyampaian adagium tersebut adalah orang-orang Minangkabau khususnya orang-orang Balai Guruh mau mengikuti dan mengamalkan ajaran Islam sebagaimana mestinya. Sebab tabiat juga bagi orang Minangkabau adalah dia tidak sudi dikatakan orang munafik dan apakah lagi disampaikan lewat adagium yang sudah jamak diketahui oleh orang Minang.

F. Lokalitas yang Mengakar

Tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, terutama tiga tafsir yang menjadi objek penelitian disertasi ini yaitu *tafsir al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, *Risâlah al-Qaul al-Bayân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan *al-Da'wah wa al-Iryâd ilâ sabil al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur. Lokalitas menjadi distingsi pada ketiga karya tafsir tersebut. Temuan penulis akan lokalitas dalam ketiga tafsir tersebut membuktikan bahwa lokalitas Minangkabau begitu mengakar. Paling tidak ada tiga bukti bahwa lokalitas begitu kental dan mengakar dalam tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, yaitu;

1. Keterserapan bahasa lokal

Keterserapan bahasa lokal Minangkabau dalam ketiga tafsir tersebut menjadi bukti akan akar lokalitas yang disebut dengan vernakularisasi. Keberadaan vernakulisasi (pembahasa-lokalan) dalam tradisi penulisan tafsir Al-Qur'an yang telah dipraktikkan oleh ulama Nusantara termasuk Minangkabau setidaknya terdapat dua alasan, yaitu; pertama, untuk mensosialisasi dan pembumihian kitab suci Al-Qur'an kepada masyarakat Muslim Indonesia. Kedua, sebagai upaya untuk melestarikan warisan budaya lokal, yaitu bahasa daerah.⁷⁷ Walaupun di tengah-tengah pengaruh romanisasi dan latinisasi yang begitu gencarnya disosialisasikan

⁷⁷ Mursalim, Vernakulisasi Al-Qur'an Di Indonesia (Suatu Kajian Sejarah Tafsir Al-Qur'an), *Jurnal Komunikasi dan Sosial Keagamaan*, Vol. XVI, No. 1, Januari 2014.

oleh penjajah Belanda. Dua alasan tersebut patut untuk diberikan apresiasi yang tinggi, mengingat perhatian yang begitu besar terhadap masyarakat dan budaya lokalnya. Di samping itu penulis juga melihat adanya pengaruh ruang sosiokultural tempat karya tersebut ditulis. Dalam penelitian ini tentunya Minangkabau yang menjadi daerah penulis tafsir tersebut.

Seperti yang telah penulis jelaskan dalam temuan di atas bahwa Haji Abdul Karim Amrullah, Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan Abdul Lathif Syakur sama-sama terlihat menggunakan bahasa daerah Minangkabau dalam penulisan tafsirnya. Dalam tafsir *al-Burhân* tercatat ada beberapa keterserapan bahasa Minangkabau di dalamnya seperti *pakak*, *rabun*, *Manungkut*, *pijak-pijak*, dan *managah*, sama halnya dengan *al-Burhân*, *Risâlah al-Qaul al-Bayân* juga sarat akan bahasa lokal Minangkabau di dalamnya seperti *nan*, *kalam*, *galok*, *manggantang*, *camin* dan sebagainya, begitu juga tafsir *al-Da'wah wa al-Iryâd ilâ sabîl al-Rasyâd*, bahwa Abdul Lathif Syakur juga mengakomodir bahasa Minang dalam tafsirnya seperti *tangguli*, *konco*, *gadang*, dan sebagainya. Kosakata bahasa Minangkabau yang ditemukan dalam ketiga kitab tafsir tersebut membuktikan bahwa pengaruh lokal Minangkabau dalam hal ini adalah bahasanya begitu mengakar pada ketiga pengarang kitab tersebut.

2. Sampel lokal

Mengakarnya lokalitas dalam tafsir Al-Qur'an di Minangkabau bukan hanya sebatas penyerapan bahasa saja, namun juga terbukti dengan sampel atau contoh yang dikedepankan ketika menjelaskan penafsiran, sehingga menjadi jembatan langsung makna Al-Qur'an kepada masyarakat Minangkabau. Sampel-sampel lokal tersebut, menjadi bukti bahwa lokalitas begitu mengakar pada tafsir Al-Qur'an Minangkabau. Haji Abdul Karim Amrullah dalam tafsir *al-Burhân* misalnya memberikan contoh-

contoh lokal ketika menjelaskan penafsiran seperti menyebutkan peralatan rumah tangga,⁷⁸ seperti *piriuak*, *alu*, *lasuang*, *tunggku*, dan menyebutkan pekerjaan orang Minangkabau yaitu *bersawah*, *berladang*, *bertukang*, dan sebagainya.⁷⁹

Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam *Risâlah al-Qaul al-Bayân* juga menyebutkan sampel lokal, tetapi berbeda dengan sampel yang di kemukakan oleh Haji Abdul Karim Amrullah. Contoh yang suguhkan oleh Haji Abdul Karim Amrullah dalam tafsirnya lebih kepada peralatan dan pekerjaan yang dilakoni oleh masyarakat Minangkabau, hal ini terkategori kepada hal yang empiris. Sedangkan contoh yang dikedepankan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli lebih kepada pemahaman atau abstrak dengan menyuruh memperhatikan bagaimana orang Minang memberlakukan anak Yatim, *tuan-tuan lihatlah apa yang bisa diperbuatkan orang kepada anak yatim di Minangkabau kita ini*.⁸⁰ Sampel yang dikedepankan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli tersebut sesuai dengan adagium orang Minang *ma ambiak contoh ka nan sudah*, *ma ambiak tuah ka nan bana*, artinya adalah mengambil contoh pada yang telah berlalu dan mengambil tuah kepada yang benar.

3. Mengakomodir adagium lokal

Sejalan dengan adagium *adat basandi sayrak*, *sayarak basandi kitabullah (ABS-SBK)*, *syarak mangato adat mamakai*, maka penafsiran Al-Qur'an di Minangkabau mempertahankan relasi yang telah dibangun tersebut. Sebagai bukti untuk mempertahankan relasi antara agama dan adat di Minangkabau, para mufasir Minangkabau membumbui penafsirannya dengan adagium-adagium Minangkabau. Haji Abdul Karim Amrullah dalam tafsirnya *al-Burhân* memperlihatkan hal tersebut seperti adagium

⁷⁸ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal. 247.

⁷⁹ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal. 123.

⁸⁰ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risalah.*, hal. 115.

*hawa pantang karandahan, napas yang pantang kakurangan.*⁸¹ Hawa pantang kerendahan, nasfu yang pantang kekurangan. Adagium tersebut adalah untuk menjelaskan penjabaran penafsiran dari Qs. Al-Bayyinah ayat 2-3. Berbeda dengan Haji Abdul Karim Amrullah, Syeikh Sulaiman Arrasuli secara *sharih* tidak penulis temukan ia menggunakan adagium Minangkabau dalam menjelaskan penafsirannya. Padahal ia merupakan tokoh agama yang sekaligus juga tokoh adat. Namun demikian bukan berarti ia tidak menjaga relasi antara adat dan agama. Untuk melihat relasi agama dan adat versi Syeikh Sulaiman Arrasuli bisa ditelusuri karyanya yang berjudul *Pertalian adat dan Syarak*.

Mufasir Minangkabau yang secara *sharih* dan sering menggunakan adagium lokal dalam penafsirannya adalah Abdul Lathif Syakur. Hal ini menarik untuk diamati, karena ia bukanlah orang yang notabenehnya mendalami adat seperti Syeikh Sulaiman Arrasuli, tetapi ia memunculkan adagium-adagium dalam kitab tafsirnya tafsir *al-Da'wah wa al-Iryâd ilâ sabîl al-Rasyâd*. Diantara adagium yang penulis temukan dalam tafsirnya ini adalah "*papek di lua pancuang di dalam*",⁸²*Lempar batu sembunyi tangan, berbangsa musang jantan, berbau harum, laku busuk*,⁸³ dan lain sebagainya. Penyebutan adagium tersebut bagi Abdul Lathif Syakur dalam tafsirnya adalah dalam rangka mendekatkan pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an kepada masyarakat terutama masyarakat Balai Gurah yang pada masa penulisan kitab ini, Balai Gurah dikuasai oleh kelompok adat.

⁸¹ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal. 119.

⁸² Abdul Lathif Syakur, *al-Da'wah*... hal. 9.

⁸³ Abdul Lathif Syakur, *al-Da'wah*... hal. 10.

BAB VI

Dialektika Tafsir Al-Qur'an
Di Minangkabau

Pada Bab ini penulis akan menjelaskan temuan penulis tentang dialektika tafsir Al-Qur'an di Minangkabau. Temuan tersebut penulis batasi pada tiga karya tafsir sebagaimana yang telah penulis batasi pada Bab I dalam batasan masalah penelitian.

Proses dialektika yang terjadi di Minangkabau pada awal abad ke 20, melahirkan poros paham keagamaan dan poros intelektual muslim Minangkabau. Istilah Kaum Tua dan Kaum Muda lahir dari dinamika tersebut. Dilihat akar sejarahnya di Minangkabau pasca Padri, tepatnya pada akhir abad ke 19 dan awal abad ke 20, terjadi kritikan dan bahkan sampai pada pembatalan amaliah yang dilakukan oleh mayoritas muslim Minangkabau, seperti kritik yang disampaikan oleh Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi melalui tulisannya berjudul *Izhâr zaghî al-khâdhîbîn fî tashabbuhihim bi al-Shadiqîn*. Tulisan tersebut berisikan kritikan terhadap amaliah tarekat Naqsabandiyyah. Karya Syeikh Ahmad Khatib tersebut merupakan karya pembuka lembaran dialektika di Minangkabau. Dari tulisan tersebut lahirlah kelompok yang menolak (Kaum Tua) dan kelompok yang mendukung

(Kaum Muda). Hal ini seperti yang telah penulis sebutkan pada Bab sebelumnya.

Penulis melihat bahwa polemik antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau tidak selamanya melahirkan makna yang negatif yang saling tuding, saling bid'ah dan bahkan sampai mengkafirkan satu sama lain. Namun demikian ada makna yang positif dari dialektika yang terjadi antara kedua kelompok tersebut. Makna positif tersebut penulis sebut dengan buah dari dialektika antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau.

Buah dialektika antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau paling tidak ada dalam empat hal, yaitu melahirkan lembaga pendidikan, melahirkan organisasi, melahirkan majalah, dan melahirkan karya-karya tulis.

Pertama melahirkan lembaga pendidikan. Kaum Muda merupakan kelompok yang pertama mendirikan lembaga pendidikan yang dimotori oleh Haji Abdul Karim Amrullah. Lembaga pendidikan tersebut dinamainya dengan Thawalib. Haji Abdul Karim Amrullah mendirikan Thawalib di Padang Panjang pada tahun 1918¹ yang diikuti oleh Ibrahim Musa Parabek, haji Thaib Umar di Tanjung Sungayang Batusangkar, Syeikh Abbas Abdullah dan Syeikh Musthafa Abdullah di Padang Japang, semuanya serentak memberi nama Thawalib, Syeikh Abbas Abdullah dan Syeikh Musthafa Abdullah kemudian mengganti nama sekolahnya menjadi Darul Funun Abbasiyah.² Di sekolah tersebut, diajarkan buku-buku Ibnu Taimiyah (661-728 H/1263-

¹ Hamka, *Ayahku: Riwayat Hidup DR. H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum agama di Sumatera*, Jakarta: Umminda, cet IV, 1982., hal. 118

²Haji Imam Maulana Abdul Manaf Amin, *Inilah Sejarah Berdiri Tarbiyah Islamiyah untuk Mempertahankan Mazhab Syafi'i dan 'Itiqad ahlu Sunnah waljama'ah*, T.tp, t.th, hal.7.

1328),³ Ibn Qaiyyim al-Jauzîyah (691-751H/1292-1350M)⁴, Muhammad Ibn Abdul Wahhab (1115-1206/1703-1791M), dan tafsir Muhammad Abduh. Sedangkan di kalangan Kaum Tua juga mendirikan lembaga pendidikan yang dinamai dengan Madrasah Tarbiyah Islamiyah (MTI). MTI tersebut merupakan evolusi dari surau-surau yang menjadi lembaga pendidikan Kaum Tua sebelumnya.

MTI didirikan pertama kali oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli pada 5 Mei tahun 1928 di Candung, kemudian diikuti oleh Syeikh Jamil Jaho di Jaho, Syeikh Abdul Wahid as-Shalihi di Tabek Gandang, dan oleh ulama Kaum Tua lainnya. Sekolah yang didirikan oleh kedua kelompok tersebut menjadi tempat pembibitan ulama-ulama di Minangkabau yang akan menyebarkan paham keagamaan kepada masyarakat luas.

Kedua, melahirkan organisasi. Dialektika yang terjadi antara Kaum Tua dan Kaum muda membuahkan organisasi keislaman. Kaum Muda mendirikan organisasi yang diberi nama Sumatera Thawalib, yang bertujuan untuk mengakomodir dan membangun komunikasi antar sesama sekolah Thawalib yang tersebar di seantero Minangkabau. Sementara Kaum Tua juga mendirikan organisasi yang bernama Persatuan Tarbiyah Islamiyah yang bertujuan untuk mengayomi MTI-MTI yang sudah tersebar luas di Minangkabau.

Ketiga, melahirkan majalah. Untuk melancarkan penyebaran paham baru yang dibawa oleh Kaum Muda, maka dibentuklah majalah al-Munir (1911-1915) oleh Abdullah Ahmad. Pada Maja-

³Nama aslinya adalah Ahmad Ibn 'Abd al-Halîm Ibn Taimiyah al-Harrânî. lihat Arrazi Hasyim, *Teologi Muslim Puritan...*, hal.125.

⁴Nama lengkapnya adalah Muhammad Ibn Abû Bakr Ibn Ayyûb Ibn S'ad Ibn Hurayz al-Zar'î al-Dimashqî, masyhur di panggil dengan nama Ibn Qaiyyim al-Jawzîyah.

lah tersebutlah, kata Hamka, Haji Abdul Karim Amrullah menguncangkan alam pikiran ulama Minangkabau, dengan menyebutkan dan menjawab pertanyaan umat seperti melafalkan niat bid'ah, kenduri di rumah kematian haram hukumnya, dan lain sebagainya.⁵ Selain al-Munir Kaum Muda juga mendirikan majalah al-Ahbar yang dimotori oleh Zainuddin Labai. Di kalangan Kaum Tua, mereka juga mendirikan majalah sebagai suluh untuk menyampaikan sanggahan dan argumentasi terhadap kritikan yang dilontarkan oleh Kaum Muda. Majalah tersebut adalah Suluh Melayu, Suara Tabiyah Islamiya (Soerti), dan majalah al-Mizan.

Keempat, melahirkan berbagai karya buku. Buah yang sangat terasa manfaatnya dari dialektika antara Kaum Tua dan Kaum Muda adalah lahirnya buku-buku dari kedua kelompok tersebut. Schrieke (1890-1945) menyebut dengan dinamika keagamaan pada awal abad ke 20 tersebut telah terbit berbagai berpuluh buku berkenaan dengan polemik yang terjadi baik dalam bentuk tulisan Arab maupun dalam tulisan Arab Melayu, dan diwarnai juga dengan terbitnya berbagai majalah.⁶

Di antara buku yang lahir disebabkan dialektika tersebut di kalangan Kaum Muda adalah *Izhar Asathir al-Mudhillin fi Tasyabihihim bi al-Muhtadin, as-Suyûf al-qâthi'ah fi ad-D'âwil Kâdzibîn* karya Haji Abdul Karim Amrullah, termasuk juga *Tafsir al-Burhân*. Dan lain sebagainya yang dalam bab ini akan disebutkan di antara karya-karya terkait. Dikalangan Kaum Tua, lahir karya seperti Syeikh Khatib Ali dengan kitab *Risalah Naqsabandiyah fi*

⁵ Hamka, *Ayahku*, ... hal. 102-105.

⁶B.J.O.Schrieke, *Bijdrage Tot De Bibliografie Van De Huidige Godsdienstige Bewegin Ter Sumatra's Westkust*, terj. Soegarda Poerbakawatja, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi*, Jakarta: Bhratara, 1973. Hal. 9-10

*Tarekat Naqsabandiyyah*⁷, *Miftah al-Shadiqiyyah fi Istilah al-Naq-sabandiyyah*, kitab ini merupakan saduran dari kitab *al-Miftah al-Ma'iyah* karangan Syeikh Abdul Ghani ibn Isma'il al-Nabulisi, *Miftah al-Din li al-Mubtadi'*, dan *Burhan al-Haqq*. Syeikh Sulaiman Arrasuli menulis tiga kitab yaitu *dawâ al-Qulub fi Qishshah Yusuf wa Ya'qub*, *Risalah al-Aqwal Wasithah fi Dzikr wa al-Râbithah*, dan *risalah al-Aqwal 'Aliyah fi al-Tarekat al-Naqasyabandiyyah*.

Itulah empat dampak positif atau buah dari dialektika yang terjadi di Minangkabau pada awal abad ke20. Kitab tafsir yang sedang penulis teliti ini merupakan buah dari dialektika tersebut.

Dinamika antara Kaum Tuo dan Kaum Muda dalam berbagai aspek amaliah muslim Minangkabau, mewarnai berbagai karya tulis yang dihasilkan oleh kedua kelompok ulama tersebut, termasuk karya tafsir Al-Qur'an. Artinya dialektika dalam tafsir Al-Qur'an merupakan sebuah keniscayaan. Az-Dzhahabî menjelaskan bahwa dialektika tafsir mulai berkembang lebih luas.⁸ Meluasnya dialektika tafsir ditandai dengan berkembang dan bertambahnya bentuk tafsir, yang pada awalnya tafsir Al-Qur'an hanya sebatas pada periwayatan (*bi al-Ma'tsûr*), lalu berkembang pada bentuk penafsiran yang memberikan ruang pada akal (*bi al-Ra'yi*), selanjutnya berkembanglah tafsir *bi al-Ra'yi* dengan berbagai laun (coraknya).

Apa yang dikatakan oleh az-Dzahabî di atas menguatkan tesis yang sedang penulis bangun dalam disertasi ini bahwa sebuah karya tafsir tidak bisa dipisahkan dengan dialektika yang

⁷ Kitab ini merupakan kitab terjemahan dari kitab Sayyid Muhammad ibn Mahdi al-Kurdi dengan judul *Rasalah Naqsabandiyyah fi Asas istilah al-Naqsyabandiyyah min adz-dzikr wa Rabithah wa al-Muraqqabah wa Daf'il I'tiradh bi zalik*.

⁸Muhammad Husain az-Dzhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Vol. 1, Kairo: Maktabah Wahbah, 1985, hal. 147 dan 246.

mengitarinya. Dinamika dan dialektika yang terjadi di Minangkabau sepiantas terlihat mengganggu stabilitas keberagaman orang Minangkabau, karena amaliahnya dikritik dan bahkan disalahkan. Namun anggapan seperti itu tidak semuanya benar.

Berikut ini penulis akan menjelaskan temuan penulis dalam kitab *al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, *Risâlah al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan kitab *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur, tentang dialektika yang terkandung di dalam karya-karya tersebut.

A. Dialektika Perlawanan Sebagai Anti Tesis

Sebagai bentuk dialektika dalam karya tafsir Al-Qur'an Minangkabau adalah anti tesis sebagai perlawanan terhadap tesis. Dalam hal ini adalah terkait tesis serta argumentasi Kaum Tuo di Minangkabau dalam pelaksanaan ibadah seperti pengamalan *rabithah* dan sebagainya. Di samping itu, anti tesis terhadap tesis yang dibangun oleh kelompok adat, Ahmadiyah dan kelompok ahli bid'ah.

Anti tesis tersebut penulis temukan dalam kitab tafsir *al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, tafsir *Risâlah al-Qaul al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan tafsir *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur.

1. Anti tesis dalam Tafsir *Al-Burhân*

Haji Abdul Karim Amrullah sebagaimana yang telah penulis jelaskan pada bab III, ia merupakan salah satu tokoh utama di kalangan Kaum Muda. Ia juga ikut membantah secara terang-terangan amalan tarekat Naqsabandiyyah, Satariyah, dan Samaniyyah. Bahkan ia menulis buku untuk menolak praktik-praktik

yang dilakukan oleh kelompok tarekat tersebut dengan judul *Izhâr Asâtir al-Mudîllîn fî Tashabbuhihim bi al-Muhtadîn*. Di samping itu ia juga mengkritik tarekat Satariyyah dengan menulis buku yang berjudul *Qâti'riqâb al-mulhidîn*. Kedua kitab tersebut merupakan bentuk dukungannya pada kitab *Izhar Zaghlil Kadzibin fî Tasyabbuhihim bi al-shadiqin*⁹ karya Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi

Kritikan Haji Abdul Karim Amrullah terhadap tarekat khususnya tarekat Naqasabandiyyah terkait persoalan *râbithah*, suluk 40 hari, sanad tarekat, dan meninggalkan makan daging selama suluk berlangsung¹⁰ adalah bentuk dialektika pertentangan yang ditampakkannya. Hal-hal yang dikritik oleh Haji Abdul Karim Amrullah terkait tarekat Naqasabandiyyah di atas sama dengan apa yang dikritik oleh gurunya Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi, seperti itu juga yang dikatakan oleh Schrieke dalam bukunya *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi*¹¹.

Pertentangan Haji Abdul Karim Amrullah terkait amalan tarekat Naqasabandiyyah juga di sebutkannya dalam kitab tafsirnya *al-Burhân*;

a. Mengkritik amalan tarekat

⁹ M. Sanusi Latif, *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau*, Disertasi: SPS IAIN Syarif Hidayauallah Jakarta, hal. 492-494.

¹⁰ Apria Putra, Naskah Catatan Haji Rasul: *Dinamika Intelektual Kaum Muda Minangkabau Awal Abad Xx Tangerang Selatang: Lembaga Studi Islam Progresif (LSIP) 2014*, hal. 6-7.

¹¹ B.J.O. Schrieke, *Bijdrage Tot De Bibliografie Van De Huidige Godsdienstige Bewegin Ter Sumatra's Westkust*, terj. Soegarda Poerbakawatja, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi*, Jakarta: Bhratara, 1973, hal. 31-32.

Haji Abdul Karim Amrullah tercatat melakukan kritikan terhadap amalan-amalan tarekat di Minangkabau, kritiknya itu tertuang dalam kitabnya *Izhâr Asâthir al-Mudhillî fî Tasyabuhihim bilmuhtadîn*.¹² Dalam kitab tersebut ia mengkritik tarekat Satariyah, Samaniyyah, dan Naqsabandiyyah. Di antara hal yang menjadi sasaran kritiknya adalah masalah kaifiyat zikir, suluk 40 hari/20 hari/10 hari, meninggalkan makan daging, khatam khawajakan, dan *râbithah*. Semua amalan tersebut tercela dan bid'ah seperti yang diungkapkannya dalam buku tersebut. Kritiknya terhadap amalan tarekat tersebut juga penulis temukan dalam kitab tafsirnya *al-Burhân* yaitu;

1) *Râbithah*

Râbithah menjadi salah satu objek yang diperdebatkan di kalangan Kaum Muda di Minangkabau. Kaum Muda mengatakan bahwa *râbithah* tersebut adalah bi'dah dan bahkan perbuatan syirik yang mesti ditinggalkan. Sementara *râbithah* itu merupakan rangkaian dari kaifiyat berzikir yang di amalkan oleh tarekat Naqsabandiyyah. Martin Van Bruinessen menyebutkan bahwa tarekat Naqsabandiyyah merupakan tarekat yang dianut oleh mayoritas masyarakat Sumatera Barat dan bahkan Sumatera Barat tercatat sebagai penganut tarekat Naqsabandiyyah paling banyak di Indonesia.¹³ Pertanyaannya adalah apakah *râbithah* tersebut *bid'ah* atau *ittiba'*? Untuk menjawab pertanyaan ini, berikut ini penulis jelaskan pengertian dan makna *râbithah* tersebut.

¹² Abdul Karim Amrullah, *Izhâr Asâthir al-Mudhillî fî Tasyabuhihim bilmuhtadîn*, Padang: Voelherding, 1909.

¹³ Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyyah di Indonesia (survey Historis, Geografis dan Sosiologis)*, Bandung: Mizan, 1996, cet ke IV, hal. 124. Tarekat ini pertama kali dibawa oleh Syeikh Isma'il dari Smambur pada tahun 1850, kemudian dikembangkan oleh murid-muridnya seperti Syeikh Tuanku Barulak (Muhammad Thahir) ia meninggal pada tahun 1860-an.

Râbithah merupakan istilah yang digunakan oleh al-Mutashawifin (ahli Tasawuf) yang bertujuan untuk *al-Mahabbah fillah* (cinta kepada Allah) yang menghubungkan orang mukmin satu sama lainnya.¹⁴ *Râbithah* memiliki dua makna yaitu makna *al-Khâs* dan *al-Âm*. *Râbithah* dengan makna *al-Âm* adalah *al-Mahabbah* (cinta) bagi para ulama antara orang-orang Shalih, orang-orang yang berzikir, antara Auliya' Allah, dan mencintai sekalian orang-orang mukmin. Sedangkan *râbithah* dengan makna *al-Khâs* adalah seorang murid mengingat bentuk guru dalam sebagian urusan kehidupannya, untuk membantunya dalam menolakkan akan kelalaian yang banyak, yang mengakibatkan hati terhijab dari Allah, kemudian menyibukkan diri berzikir kepada Allah SWT.

Makna *al-Âm* dari *râbithah* adalah mencintai sesama mukmin karena Allah, hal ini sesuai dengan firman Allah Qs. Al-Baqarah/2: 165.

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ

artinya orang-orang yang beriman amat sangat cintanya kepada Allah.

وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّوهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يُرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ (165)

Dan di antara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allah; mereka mencintainya sebagaimana mereka mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman amat sangat cintanya kepada Allah. Dan jika seandainya orang-orang yang berbuat zalim itu mengetahui ketika mereka melihat

¹⁴Muhammad Khair Fâthimah, *ittibâ' lâ ibtidâ'*, Damaskus: Dâr al-'Ushamâ', 1428H/2008M, hal. 43.

siksa (pada hari kiamat), bahwa kekuatan itu kepunyaan Allah semuanya, dan bahwa Allah amat berat siksaan-Nya (niscaya mereka menyesal).

[Qs. Al-Baqarah/2: 165]

Muhammad Khair Fathimah menjadikan ayat tersebut di atas sebagai argumentasi atas *mahabbah* yakni pada penggalan ayat وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ *orang-orang yang beriman amat sangat cintanya kepada Allah*. Maksudnya adalah cinta (*mahabbah*) haruslah karena Allah SWT. Bahkan Nabi SAW juga bersabda *tidak beriman salah seorang di antara kamu sehingga Allah dan rasul-Nya lebih dicintainya*.¹⁵

Syeikh Sulaiman Zuhdi menjelaskan bahwa di antara dalil Al-Qur'an tentang *râbithah* adalah Qs. At-Taubah/9:119;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ

Hai orang-orang yang beriman bertakwalah kepada Allah, dan hendaklah kamu bersama orang-orang yang benar.

[Qs.at-Taubah/9:119].

Ayat di atas dijelaskan oleh Sulaiman Zuhdi, dengan penjelasan Syeikh 'Ubaidillah al-Masyhur Khawajah *qaddasallahu sirrah* bahwa bersama orang-orang *shadiqin* diperintahkan oleh Allah SWT sebagaimana dijelaskan oleh ayat di atas. Makna bersama as-Shadiqin ada dalam bentuk hadir bersamanya dan ada dalam bentuk makna, itulah yang disebut dengan *râbithah*.¹⁶ Makna *râbithah* secara maknawi tersebutlah yang masyhur da-

¹⁵ Muttafaqun 'Alaih.

¹⁶ Sulaimân Zuhdî, *Majmû'ah ar-Rasâil 'alâ Ushûl al-Khâlidiyah al-Dhiyâiyah al-Majdiyyah al-Naqsabandiyyah*, turki: al-Ma'arif al-Ilmiyyah, t.th.hal. 64.

lam kitab *al-Rusyhât* karya Syeikh Husain bin 'Alî al-Kâsyifi.¹⁷ Artinya, seorang murid menggunakan atau minta tolong kepada rohaniah gurunya yang kamil *lagi fana fillah* dengan banyak pemeliharaan atau bimbingan dan mengharap limpahan nur dari gurunya tersebut, agar hadir bersama Allah.

Dalil lainnya adalah Qs. 'Ali Imran/3:200.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, bersabarlah kamu dan kuatkanlah kesabaranmu dan tetaplah bersiap siaga (di perbatasan negerimu) dan bertakwalah kepada Allah, supaya kamu beruntung. [Qs. 'Ali Imran/3:200].

Di samping itu ada juga dalil berikutnya, Qs. Al-Maidah ayat 35.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan. [Qs. Al-Maidah/5:35].

Dua ayat di atas menjelaskan makna *râbithah* dengan dasar dan pada ayat kedua menjelaskan tentang *al-Wasîlah*. Ibn Katsir (w.774H) mengatakan bahwa makna *al-Wasîlah* adalah salah satu sarana untuk mencapai tujuan.¹⁸ Bahkan disebutkannya,

¹⁷Syeikh Husain bin 'Alî al-Kâsyifi al-Ma'ruf bi al-Wâ'iz al-Harawî, *Rusyhât 'Ainul Hayyah fî Manaqib Masyâikh at-Thariqah an-Naqasabandiyah wa Adâbihim an-Nabawiyah wa asrarihim al-Rabbaniyah*, Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1429H/2008.

¹⁸Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzim* al-Qâhirah: al-Fâruq al-Haditsiyah lilthibâ'ah wa an-Nasyr, 1421 H/2000 M, jilid 5, hal. 200.

riwayat Sufyan telah menceritakan kepada kami dari Thalhah dari Ata dari Ibnu Abbas bahwa yang dimaksud dengan wasilah adalah qurbah atau mendekatkan diri kepada Allah SWT. Dengan demikian maka posisi *râbithah* dalam kajian Sufiyah adalah sarana untuk mencapai tujuan yakni Allah SWT, wasilah yang paling tinggi itu adalah wasilah dengan Rasulullah SAW. hal tersebut dikuatkan dengan Qs. Al-Isra'/17: 57.

أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ

Mereka, yaitu mereka yang kalian seru itu sendiri mencari jalan kepada Allah.

[Qs. Al-Isra'/17: 57].

Setelah menjelaskan dasar dari Al-Qur'an, argumentasi berdasarkan hadis Nabi SAW antara lain adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukharî.

حدثنا محمد بن المنثري قال حدثنا عبد الوهاب الثقفي قال حدثنا أيوب عن أبي قلابة عن أنس عن النبي صلى الله عليه و سلم قال (ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار)¹⁹

Imam Bukharî berkata, telah menceritakan kepada kami Muhammad ibn al-Mutsanna ia berkata, telah menceritakan kepada kami Abdul Wahhab ats-Tsaqfi ia berkata, telah menceritakan kepada kami Ayyûb dari Abî Qilâbah dari Anas ibn Malik r.a, dari Nabi SAW ia bersabda “*ada tiga perkara, siapa yang memperolehnya, maka ia akan mendapat manisnya iman, yaitu siapa yang mencintai Allah dan rasul-Nya lebih ia cintai dari selain keduanya, bahwa mencintai ia akan seseorang, maka ia tidak mencintai me-*

¹⁹ Abû Abdillâh Muhammad ibn Ismâ'il ibn ibrahîm ibn al-Mughhîrah ibn bardizbah al-Bukhârî al-Ju'fî, *Shahîh al-Bukhârî*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1425H/2004, jilid I, bab halâwah al-îmân, hal. 12.

lainkan karena Allah, dan ia membenci untuk kembali kepada kekufuran sebagaimana ia membenci jika dilemparkan ke dalam neraka”.

Di samping itu ada juga hadis dari Abî ad-Dardâ' r.a, dari Nabi SAW.

حدثنا أبو كريب حدثنا محمد بن فضيل عن محمد بن سعد الأنصاري عن عبد الله بن ربيعة الدمشقي حدثنا عائذ الله أبو إدريس الخولاني عن أبي الدرداء قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم كان من دعاء داود يقول اللهم إني أسألك حبك وحب من يحبك والعمل الذي يبلغني حبك اللهم اجعل حبك أحب إلي من نفسي وأهلي ومن الماء البارد قال وكان رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا ذكر داود يحدث عنه قال كان أعبد البشر²⁰

Imam Tarmidzi berkata Abû Kuraib telah menceritakan kepada kami, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Fadhil dari Muhammad bin Sa'd al-Anshârî dari Abdullah bin Rabî'ah al-Dimasyqî, telah menceritakan kepada kami 'Â'idzullah Abû Idrîs al-Khaulânî dari Abî ad-Darda', ia berkata telah bersabda Rasulullah Saw adalah di antara doa Nabi Daud as '*Ya Allah aku mengharap cinta-Mu dan cinta orang yang mencintai-Mu dan amalan yang menyampaikanku kepada kasihmu, Ya Allah jadikanlah mencintai-Mu lebih aku sukai dari pada diriku, keluargaku, dan dari air yang dingin*, Abu Darda' berkata, Rasulullah Saw apabila mengingat Nabi Daud, ia menceritakan kisah ini, dan mengatakan bahwa Daud adalah sebaik hamba'.

Ayat dan hadis di atas adalah dalil yang menjelaskan bahwa makna *râbithah* secara umum adalah *mahabbah fillah*. *Mahabbah fillah* adalah *ittiba'* kepada Al-Qur'an dan sunnah, bukan bid'ah.

²⁰ Abî 'Îsâ Muhammad ibn 'îsâ ibn sarwah, *al-Jâmi' al-Shahîh wa huwa Sunan at-Tirmidzî*, al-Qâhirah: Dâr all-Hadîts, 1426 H/ 2006M, juz 5, hal. 344-345.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa *râbithah* dengan makna 'am adalah *ittiba'*.

Adapun makna *râbithah* secara khusus (*al-Khâs*) adalah mengingat si murid gambaran mursyidnya dalam sebagian hidupnya, untuk membantunya dalam menolakan kelalaian yang banyak yang menyebabkan hati menjadi terhibab dari Allah, dan kemudian sibuk ia mengingat Allah SWT.²¹

Râbithah al-Khâs inilah yang menjadi polemik, apakah *râbithah* ini bid'ah atau *ittiba'*? Untuk menjawab pertanyaan seperti ini perlu diketahui bahwa pada dasarnya manusia tidak terlepas dari *râbithah*, ada yang ber-*râbithah* dengan hartanya, ada dengan kehormatannya, dengan perempuan, dengan sahabatnya, dan lain sebagainya. Sementara *râbithah* dalam istilah sufi adalah menghilangkan semua bentuk *râbithah* tersebut dari hati dan berpaling darinya. *Râbithah* dalam istilah Sufiyah merujuk pada pengalaman Abu Bakr as-Shiddik dan Hanzalah al-Asadi.²² Diceritakan bahwa Hanzalah ketika ia kembali ke rumahnya dari majelis Rasulullah SAW, ia meletakkan kedua tangannya di atas kepalanya, lalu ia berkata *nâfiq* Hanzalah (Hanzalah orang munafik), seketika ia mengucapkan kalimat *nâfiq* Hanzalah, lalu Abu Bakr melihatnya dan bertanya kepada Hanzalah, "ada apa denganmu wahai Hanzalah?". Hanzalah menjawab, "*nâfiq* Hanzalah". Lalu Abu Bakar bertanya, "kenapa *nâfiq* Hanzalah?" Hanzalah menjawab, "betapa tidak telah berubah ahwal ketika aku bersama Rasulullah SAW, aku melihat keceriaan, hati yang bercahaya, iman yang dalam, dan seolah-olah aku melihat kampung akhirat dengan kedua mataku, dan aku lupa akan dunia serta

²¹ Muhammad Khair Fâthimah, *ittibâ' lâ ibidâ'*, Damaskus: Dâr al-'Ushamâ', 1428H/2008M, hal. 47.

²² 'Muhammad Khair Fâthimah, *ittibâ' lâ ibidâ'*, Damaskus: Dâr al-'Ushamâ', 1428H/2008M.

isinya, seketika aku kembali ke rumah hatiku mengingkarinya, itulah yang menyebabkan aku seperti ini". Abu Bakar menjawab, "demi Allah aku pun juga merasakan apa yang kamu rasakan". Lalu keduanya saling berucap *nâfiq* Abu Bakar dan *nâfiq* Hanzalah hingga sampai keduanya di hadapan Rasulullah. Lalu Rasulullah SAW bertanya, "ada apa dengan kalian berdua?" Lalu keduanya menceritakan apa yang dialami keduanya. Maka tersenyumlah Rasulullah SAW dan beliau bersabda, "seandainya berkekalan kamu dalam kondisi (*hal*) kamu pada saat ini disisi-ku, sungguh para Malaikat akan berjabat tangan denganmu dalam majelismu dalam perjalananmu".

Dari kisah dan hadis di atas maka *râbithah* itu ada dua, yaitu *râbithah bi as-Shurah mubasyarah* (bertemu langsung), dan *râbithah bi al-Makna* (mengingat gambaran dalam kondisi *ghaib*). Pengalaman Abu Bakr dan Hanzhalah yang hadir bersama Rasulullah Saw adalah *râbithah bi as-Shurah mabasyarah*. Sedangkan ketika Abu Bakr dan Hanzhalah tidak bersama Rasulullah SAW akan tetapi ia mengingatnya, inilah yang disebut dengan *râbithah* maknawi, yakni mengingat *shurah* Nabi ketika dalam kondisi *ghaib*. Maka dengan demikian *râbithah* bertemu langsung dengan Nabi atau *râbithah* dengan mengingat Nabi SAW ketika tidak bersamanya adalah perkara *ittiba'* bukan *bid'ah*.

Syeikh Khâlid an-Naqasabandî mengatakan, *râbithah* adalah sebagian besar sebab-sebab *wushul* setelah berpegang secara sempurna pada Al-Qur'an dan sunnah. Secara sederhana *râbithah* adalah membayangkan rupa guru sesaat sebelum zikir, dengan tujuan untuk menghilangkan waswas ketika berzikir dan

sebagai wasilah.²³ Ketika zikir telah dilaksanakan, *râbithah* mesti ditinggalkan, sebab murid harus fokus dalam zikirnya kepada Allah.

Amalan *râbithah* tersebut dikritik oleh Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi dan diikuti oleh murid-muridnya yakni ulama-ulama Kaum Muda di Minangkabau, di antaranya adalah Haji Abdul Karim Amrullah. Kritikan tersebut melahirkan gesekan dan dinamika serta melahirkan rekonstruksi identitas masyarakat Minangkabau, yang mayoritas pengamal tarekat Naqasabandiyyah.

Haji Abdul Karim Amrullah seperti yang telah disebutkan, melakukan kritikan terhadap pengamal tarekat di Minangkabau terutama tarekat Naqsabandiyyah dan tarekat Syatariyyah. Kritiknya itu tidak hanya dapat ditemui dalam kitab *Izhâr asâtir al-mudillîn fî tashabbuhihim bi al-muhtadîn* dan *Qâthi'riqâb al-mulhidîn*. Namun juga ditemui dalam kitab tafsirnya *al-Burhân*. Penulis menemukan kritiknya tersebut dalam tafsir *al-Burhân* sebagai anti tesis (meminjam istilah Hegel) terhadap amalan Kaum Tua dalam hal ini adalah *râbithah* yang diamalkan oleh tarekat Naqsabandiyyah.

Dalam tafsir *al-Burhân*, Haji Abdul Karim Amrullah menafsirkan Qs. Al-Bayyinah/98:6.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ

Artinya bahwa sesungguhnya segala orang kafir dari pada Yahudi dan Nasrani dan orang-orang yang menyekutukan Tuhan adalah ketetapan mereka itu kelak pada neraka jahanam, hal

²³ 'Abd al-Majîd ibn Muhammad al-Khâni al-Naqshabandi, *al-Sâ'aldah al-Abdiyyah*, Damshiq: Mathba'ah al-Islah, 1313 H, hal. 22-23.

keadaan mereka itu kekal mereka itu di dalamnya dan orang-orang itulah yang sejahat-jahat manusia.

[Qs. Al-Bayyinah/98:6]

Haji Abdul Karim Amrullah mengurai penafsiran *والمشركين* dan menjelaskan pengertian syirik serta macam-macamnya. Syirik menurutnya adalah menyekutukan Tuhan dengan suatu yang lain. Pengertian yang dikemukakannya sama dengan pengertian yang dijelaskan oleh mayoritas ulama. Setelah mendefinisikan syirik, Haji Abdul Karim Amrullah membagi syirik itu menjadi tiga macam yaitu menyekutukan Tuhan pada zat-Nya, menyekutukan Tuhan pada sifat-Nya, dan menyekutukan Tuhan pada hak-Nya.²⁴

Dari ketiga pembagian syirik yang disajikan oleh Haji Abdul Karim Amrullah tersebut, penjelasannya tentang syirik menyekutukan Tuhan pada sifat-Nya, ia jelaskan dengan mencontohkan orang yang ber-*i'tiqad* bahwa selain Allah mempunyai daya dan pengaruh. Lebih lanjut dijelaskan dalam tafsirnya tersebut, bahwa termasuk juga ke dalam syirik yang kedua ini ialah orang-orang yang ber-*i'tikad* bahwa sihir memberi pengaruh atau efek dengan sendirinya, tempat yang *sati* (keramat) menimbulkan efek membunuh, dan lain-lain sebagainya. Meminta pertolongan kepada kubur orang-orang keramat, dan kepada *râbithah* (rupa guru yang dihadirkan tatkala akan zikir) supaya *râbithah* itu akan menyampaikan kepada Tuhan atau menghilangkan waswas, begitu juga orang-orang yang ber-*i'tiqad* api bisa memberi efek, semuanya itu termasuk syirik. Termasuk juga ke dalam syirik ini ialah orang ber-*i'tiqad* karena Riya, dan *sum'ah*.²⁵

²⁴ Abdul Karim Amrullah, *Al-Burhân*, hal, 131-134.

²⁵ Abdul Karim Amrullah, *Al-Burhân*, hal, 131-134.

Kategori menyekutukan Tuhan pada sifat-Nya, Haji Abdul Karim Amrullah menyebutkan salah satu amalan tarekat Naqṣabandiyah, yaitu *râbithah*. Secara jelas, tidak ada ia menyebutkan tarekat Naqṣabandiyah, namun tujuan dari *râbithah* yang dimaksud pada penjelasan tafsirnya ini adalah amalan dari tarekat Naqṣabandiyah. Amalan ini (*râbithah*) merupakan salah satu akar dari dialektika yang terjadi pada awal-awal abad ke-20 antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau.

Haji Abdul Karim Amrullah menyebutkan *râbithah* adalah menghadirkan rupa guru tatkala akan berzikir. Ia memahami *râbithah* tersebut sebagaimana tercantum dalam kitab *izhâr*-nya, bahwa menghadirkan rupa guru itu memberi efek bagi *tawajjuh* dan jamaah.²⁶ Lebih lanjut Haji Abdul Karim Amrullah mengatakan bahwa praktik-praktik seperti itulah yang dicela oleh guru hamba (Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi). Ia memosisikan bahwa *râbithah* tersebut memberi pengaruh bagi *tawajjuh* dan jamaah, sedangkan Syeikh Khalid an-Naqṣabandî seperti yang penulis kutip di atas mengatakan bawah *râbithah* hanya wasilah sewaktu akan berzikir. Apabila murid sudah berzikir maka *râbithah* ditinggalkan. Pertanyaannya, bagaimana mungkin anggapan Haji Abdul Karim Amrullah yang mengatakan *râbithah* tersebut memberi efek? Penjelasan Syeikh Khalid an-Naqṣabandî sangat jelas bahwa *râbithah* adalah sebab *wusul* kepada Allah setelah Al-Qur'an dan Sunnah.²⁷

Secara historis, polemik dan dinamika yang terjadi pada awal-awal abad 20 didasari oleh kritikan Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi terhadap amalan-amalan tarekat Naqṣabandiyah. Schrieke mengatakan bahwa Syeikh Ahmad Khatib melala-

²⁶ Abdul Karim Amrullah, *Izhaâr Asâthir al-Mudhillîn*, ..., hal. 15.

²⁷ 'Abd al-Majîd ibn Muhammad al-Khâni al-Naqṣhabandi, *al-Sâ'aldah al-Abdiyah*, Damshiq: Mathba'ah al-Islah, 1313 H, hal. 22-23.

kukan perlawanan terhadap tarekat Naqsabandiyyah,²⁸ bahkan Schrieke membuat sub tema dengan judul *polemik Ahmad Khatib melawan tarekat Naqsabandiyyah*. Dikatakannya bahwa Ahmad Khatib sebagai ulama pribumi Minangkabau telah meninggalkan kepercayaan tarekat, meskipun masih disukainya. Bahkan dengan pandangan yang sedikit sentimen, Schrieke mengatakan bahwa kritikan Ahmad Khatib kepada tarekat Naqsabandiyyah adalah karena ia iri hati kepada Syeikh Jabal Qubis, tarekatnya telah berkembang di negerinya (Minangkabau), sehingga ia menulis buku untuk membantah amalan tarekat tersebut.

Mirip dengan Schrieke, M. Sanusi Latif mencatat bahwa polemik tersebut mengemuka setelah Haji Abdullah Ahmad membawa risalah Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi pada tahun 1319 H/1899M, berjudul *Izhar Zaghilil Kadzibîn fi Tasyabbuhihim bi al-shadiqîn* yang ditanda tangani oleh keempat mufti di Makah pada waktu itu. Risalah tersebut berisikan kritikan tentang tarekat Naqsabandiyyah tidak berasal dari syara'. Maksudnya adalah amalan-amalan yang dikerjakan seperti kaifiyat-kaifiyat zikir, khatam khawajakan, suluk dan *râbithah* adalah bid'ah.²⁹

Syeikh Ahmad Khatib mengatakan bahwa *râbithah* tidak ada dasarnya dalam syarak',³⁰ itu hanyalah berupa bid'ah dalam agama. Dalil-dalil yang digunakan berkenaan dengan menolak

²⁸ B.J.O. Schrieke, *Bijdrage Tot De Bibliografie Van De Huidige Godsdienstige Bewegin Ter Sumatra's Westkust*, terj. Soegarda Poerbakawatja, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi*, Jakarta: Bhratara, 1973.

²⁹M. Sanusi Latif, *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau*, Disertasi: SPS IAIN Syarif Hidayaulah Jakarta, hal.391.

³⁰Lihat Syeikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, *Izhar Zaghilil Kadzibin fi Tasyabbuhihim bi as-Shadiqin*, dan *al-Ayyah al-Baiyyinât fi Izalah al-Khurafat Ba'dh al-Muta'ssibîn*.

râbithah adalah Qs. Al Maidah ayat 16-117,³¹ Qs. Ali Imran ayat 79-80,³² Qs. Ali Imran ayat 64,³³ Qs. Az-Zumar ayat 3,³⁴

³¹ Qs. al-Maidah/5:116-117

وَأَذَقْنَا لِكُلِّ نَفْسٍ مِّنْهُم مَّا كَانَتْ تَأْتِيكُم بِغَيْرِ الْحَدِّ وَإِن تُسْأَلُوا عَنْ حَرْفٍ مِّنْهُ قُلُوا إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ اللَّهِ وَرَبِّهِ إِذَا يُرِيدُ شَيْئًا سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (116) مَا قُلْتُمْ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ آعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُمْ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (117)

Dan (ingatlah) ketika Allah berfirman: "Hai Isa putera Maryam, adakah kamu mengatakan kepada manusia: "Jadikanlah aku dan ibuku dua orang tuhan selain Allah?" Isa menjawab: "Maha Suci Engkau, tidaklah patut bagiku mengatakan apa yang bukan hakku (mengatakannya). Jika aku pernah mengatakan maka tentulah Engkau mengetahui apa yang ada pada diriku dan aku tidak mengetahui apa yang ada pada diri Engkau. Sesungguhnya Engkau Maha Mengetahui perkara yang ghaib-ghaib." Aku tidak pernah mengatakan kepada mereka kecuali apa yang Engkau perintahkan kepadaku (mengatakan)nya yaitu: "Sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhanmu", dan adalah aku menjadi saksi terhadap mereka, selama aku berada di antara mereka. Maka setelah Engkau wafatkan aku, Engkau-lah yang mengawasi mereka. Dan Engkau adalah Maha Menyaksikan atas segala sesuatu. [al-Maidah/5: 116-117]

³² Qs. Ali Iman/3:79-80

مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن كُونُوا رَبَّانِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ (79) وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (80)

Tidak wajar bagi seseorang manusia yang Allah berikan kepadanya Al Kitab, hikmah dan kenabian, lalu dia berkata kepada manusia: "Hendaklah kamu menjadi penyembah-penyembahku bukan penyembah Allah." Akan tetapi (dia berkata): "Hendaklah kamu menjadi orang-orang rabbani, karena kamu selalu mengajarkan Al Kitab dan disebabkan kamu tetap mempelajarinya. dan (tidak wajar pula baginya) menyuruhmu menjadikan malaikat dan para nabi sebagai tuhan. Apakah (patut) dia menyuruhmu berbuat kekafiran di waktu kamu sudah (menganut agama) Islam? "

³³ Qs. Ali Imran ayat 64

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (64)

Katakanlah: "Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah." Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)."

³⁴ Qs. Ar-Zumar ayat 3

أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ (3)

Qs. Al-Ahqaf ayat 5,³⁵ Qs. Yunus ayat 106,³⁶ Qs. Ra'ad ayat 14,³⁷ Qs. Fathir ayat 13-14,³⁸ Qs. Al-Maidah ayat 3,³⁹ Qs. Al-Bayyinah

Ingatlah, hanya kepunyaan Allah-lah agama yang bersih (dari syirik). Dan orang-orang yang mengambil pelindung selain Allah (berkata): "Kami tidak menyembah mereka melainkan supaya mereka mendekatkan kami kepada Allah dengan sedekat-dekatnya." Sesungguhnya Allah akan memutuskan di antara mereka tentang apa yang mereka berselisih padanya. Sesungguhnya Allah tidak menunjuki orang-orang yang pendusta dan sangat ingkar. [Qs. Az-Zumar/39:3]

³⁵Qs. Al-Ahqaf ayat 5

وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنِ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ (5)

Dan siapakah yang lebih sesat daripada orang yang menyembah sembahhan-sembahhan selain Allah yang tiada dapat memperkenankan (doa) nya sampai hari kiamat dan mereka lalai dari (memperhatikan) doa mereka? [Qs. Al-Ahqaf/46:5]

³⁶ Qs. Yunus ayat 106

وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِدًا مِنَ الظَّالِمِينَ (106)

Dan janganlah kamu menyembah apa-apa yang tidak memberi manfaat dan tidak (pula) memberi mudharat kepadamu selain Allah; sebab jika kamu berbuat (yang demikian), itu, maka sesungguhnya kamu kalau begitu termasuk orang-orang yang zalim." [Qs. Yunus/10:106].

³⁷Qs. Ar-Ra'd ayat 14

لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَتَيْبَةٍ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاذَ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ (14)

Hanya bagi Allah-lah (hak mengabulkan) doa yang benar. Dan berhala-berhala yang mereka sembah selain Allah tidak dapat memperkenankan sesuatupun bagi mereka, melainkan seperti orang yang membukakan kedua telapak tangannya ke dalam air supaya sampai air ke mulutnya, padahal air itu tidak dapat sampai ke mulutnya. Dan doa (ibadat) orang-orang kafir itu, hanyalah sia-sia belaka. [Qs. Ar-Ra'd/13:14]

³⁸ Qs. Fatir ayat 13-14

يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ (13) إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّتُكَ مِثْلَ خَبِيرٍ (14)

Dia memasukkan malam ke dalam siang dan memasukkan siang ke dalam malam dan menundukkan matahari dan bulan, masing-masing berjalan menurut waktu yang ditentukan. Yang (berbuat) demikian itulah Allah Tuhanmu, kepunyaan-Nyalah kerajaan. Dan orang-orang yang kamu seru (sembah) selain Allah tiada mempunyai apa-apa walaupun setipis kulit ari. Jika kamu menyeru mereka, mereka tiada mendengar seruanmu; dan kalau mereka mendengar, mereka tidak dapat memperkenankan permintaanmu. Dan dihari kiamat mereka akan mengingkari kemusyirikanmu dan tidak ada yang dapat memberi keterangan kepadamu sebagai yang diberikan oleh Yang Maha Mengetahui. [Qs. Fathir/35:13-14].

³⁹Qs. Al-Maidah ayat 3

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُوبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ يَسِفُكُ الْيَوْمَ يَبْسُ الْيَتِيمَ كَفَرُوا مِنْ بَيْنِكُمْ فَلَا

ayat 5,⁴⁰ Qs. Al-Ahzab ayat 37,⁴¹ dan Qs. Al-'araf ayat 99.⁴² Di samping ayat-ayat tersebut, Syekh Ahmad Khatib juga mengemukakan dalil hadis Nabi SAW yaitu hadis "Kullu Bid'atin...",

تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِ اللَّهِ غَوْرٌ رَجِيمٌ (3)

Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelohnya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan. Pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa, karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. [Qs. Al-Maidah/5:3]

⁴⁰Qs. Al-Bayyinah ayat 5

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُنْفَاءً وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ (5)
Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama yang lurus, dan supaya mereka mendirikan shalat dan menunaikan zakat; dan yang demikian itulah agama yang lurus.

⁴¹Qs. Al-Ahzab ayat 37

وَأَذِ تَقُولِ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا (37)

Dan (ingatlah), ketika kamu berkata kepada orang yang Allah telah melimpahkan nikmat kepadanya dan kamu (juga) telah memberi nikmat kepadanya: "Tahanlah terus isterimu dan bertakwalah kepada Allah", sedang kamu menyembunyikan di dalam hatimu apa yang Allah akan menyatakannya, dan kamu takut kepada manusia, sedang Allah-lah yang lebih berhak untuk kamu takuti. Maka tatkala Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap istrinya (menceraikannya), Kami kawinkan kamu dengan dia supaya tidak ada keberatan bagi orang mukmin untuk (mengawini) isteri-isteri anak-anak angkat mereka, apabila anak-anak angkat itu telah menyelesaikan keperluannya daripada isterinya. Dan adalah ketetapan Allah itu pasti terjadi.

⁴²Qs. Al-'Araf ayat 99

أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ (99)

Maka apakah mereka merasa aman dari azab Allah (yang tidak terduga-duga)? Tiada yang merasa aman dan azab Allah kecuali orang-orang yang merugi.

hadis “*man ahdasa fi amrina hadza...*” dan hadis riwayat Bukhari dari ‘Aisyah “*qalat lamma ‘syataka..*”⁴³

Seperti itulah ayat-ayat dan hadis-hadis yang dijadikan oleh Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi sebagai argumentasinya untuk membantah amalan tarekat. Dalam hal ini adalah tarekat Naqsyabandiyah. Argumentasi atau dalil yang digunakan berurutan seperti yang telah penulis sebutkan di atas.

Dari risalah yang ditulis oleh Syeikh Ahmad Khatib tersebut, muncullah dinamika dan polemik yang bernuansa akademik. Sehingga lahirlah berbagai bantahan dan dukungan terhadap risalah Syeikh Ahmad Khatib tersebut. Risalah Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi tersebut dibantah oleh Syeikh Muhammad Sa’ad ibn Tinta’ Mungka [1257-1339H/1857-1921M] dengan menulis kitab *irghâmu Unûfi al-Muta’anitin bi al-Shalihin*.⁴⁴ Kemudian buku tersebut dibantah lagi oleh Syeikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi dengan kitab atau risalah yang berjudul *al-Âyât*

⁴³ Syeikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, *Izhar Zaghlil Kadzibin fi Tsyabbuhihim...* hal.100. dan lihat juga M. Sanusi Latif. Hal. 408

⁴⁴ Kitab ini berisikan bantahan terhadap Syeikh Ahmad Khatib yang mengatakan bahwa thariqah Naqsabandiyah tidak memiliki asal syariat, orang yang mengamalkan rabithah sama dengan orang yang menyembah berhala, kitab ini hadir untuk membantah anggapan Syeikh Ahmad Khatib tersebut, dengan mengatakan bahwa thariqah Naqsabandiyah memiliki dasar syariat dan memiliki dalil-dalil sharih dan dalil-dalil yang tersirat, serta Syeikh Sa’ad menjelaskan dalil-dalil rabithah dan membantah tuduhan Syeikh Ahmad Khatib tersebut –yang mengatakan bahwa rabithah sama dengan orang yang menyembah berhala- ungkapan tersebut dibantah oleh Syeikh Sa’ad dengan mengatakan bahwa rabithah bagi pengamalnya adalah menghadirkan rupa guru pada saat sebelum akan berzikir, tidak sama halnya dengan orang musyrik yang menyembah berhala dengan maksud mendekatkan diri kepada Allah. Syeikh Sa’ad melanjutkan penjelasannya, yang satu (rabithah) menghadirkan sementra, sedangkan yang lain menyembah berhala, tentu sangat jauh perbedaannya, sehingga ayat tersebut tidak sesuai dan tidak cocok dijadikan dalal untuk membatalkan amalan rabithah. Lihat Syeikh Sa’ad *irghâmu Unûfi al-Muta’anitin bi al-Shalihin..*, dan lihat juga Apria Putra, *Riwayat Hidup dan Perjuangan Ulama Luhak Nan Bungsu Luhak Lima Puluh Kota*, Ciputat: Sakata Cendikia, 2014, hal. 127-130.

bayyinât lil al-Munshifîn fi Izâlati Ba'dh al-Muta'sshibîn.⁴⁵ Risalah Ahmad Khatib al-Minagkabawi tersebut juga disanggah kembali oleh Syeikh Muhammad Sa'ad Mungka dengan menulis kitab yang berjudul *Tanbih al-Awammi 'ala Taghrîrât ba'dhil Anam*.⁴⁶ Setelah hadirnya buku kedua dari Syeikh Mungka ini, berakhir juga polemik dan dialektika antara kedua tokoh tersebut.

Selain Syeikh Muhammad Sa'ad Mungka, reaksi atas risalah Syeikh Ahmad Khatib juga direspons oleh Syeikh Khatib Ali dengan kitab *Risalah Naqsabandiyah fi Tarekat Naqsabandiyah*,⁴⁷ *Miftah al-Shadiqiyah fi Istilah al-Naqsabandiyah*. Kitab ini merupakan saduran dari kitab *al-Mifta al-Ma'iyah* karangan Syeikh Abdul Ghani ibn Isma'il al-Nabulisi, *miftah al-Din li al-Mubtadi'*, dan *Burhan al-Haqq*. Syeikh Bayang [1864-1923] juga ikut merespons risalah yang ditulis oleh Syeikh Ahmad Khatib dengan tulisan *Daral-Mau'zhah* yang ditulisnya pada tahun 1907. Di

⁴⁵ Kitab ini berisikan sanggahan balik Syeikh Ahmad Khatib kepada Syeikh Sa'ad Mungka, dengan menambah keterangan bahwa thariqah Naqsabandiyah tidak berasal dari syariat, risalah ini tebalnya 224 halaman, bahkan dalam kitabnya ini Syeikh Ahmad Khatib menyindir Syeikh Sa'ad yang tidak membaca kitabnya dengan cermat, dan dikatakannya juga bahwa dalil-dalil yang dikemukakan oleh Syeikh Sa'ad rapuh seperti sarang laba-laba. Keterangan yang disampaikan pada kitab ini merupakan perluasan dari penjelasan kitab *Izhar* yang ditulis sebelumnya, kemudian dalam kitabnya ini juga memberikan koreksian terhadap risalah yang ditulis oleh Syeikh Sa'ad. Selain itu pada bukunya yang kedua ini Syeikh Ahmad Khatib lebih memfokuskan bahasannya pada masalah rabithah. Lihat juga Apria Putra, *Riwayat Hidup dan Perjuangan Ulama Luhak Nan Bungsu Luhak Lima Puluh Kota*, Ciputat: Sakata Cendikia, 2014, hal. 132-133.

⁴⁶ Kitabnya ini mempertegas dan memperluas pembahsannya dari risalah yang pertama beliau tulis. Selain itu dalam kitabnya ini Syeikh Sa'ad banyak menggunakan kata-kata kinayah terhadap Syeikh Ahmad Khatib. Lebih lanjut silahkan baca kitannya, dan lihat juga Apria Putra, *Riwayat Hidup dan Perjuangan Ulama Luhak Nan Bungsu Luhak Lima Puluh Kota*, Ciputat: Sakata Cendikia, 2014, hal. 134-140.

⁴⁷ Kitab ini merupakan kitab terjemahan dari kitab Sayyid Muhammad ibn Mahdi al-Kurdi dengan judul *Rasalah Naqsabandiyah fi Asas istilah al-Naqsabandiyah min adz-dzîkr wa Rabithah wa al-Muraqqabah wa Daf'il I'tiradh bi zalik*.

samping itu, ia juga menulis kitab yang berjudul *Risalah al-Taraqqhub ila Rahmatillah*, yang ditulisnya pada tahun 1916.

Respons berikutnya atas risalah Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi dilakukan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli yang merupakan murid langsung dari Syeikh Ahmad Khatib.⁴⁸ Ia menulis tiga kitab yaitu *dawâ al-Qulub fi Qishshah Yusuf wa Ya'qub*, *Risalah al-Aqwal Wasithah fi Dzikr wa al-Râbithah*, dan *risalah al-Aqwal 'Aliyah fi al-Tarekat al-Naqasyabandiyyah*. Reaksi juga muncul dari H. Jalaluddin dengan menulis buku, *Pertahanan tarekat Naqsabandiyyah*, *Rahasia Mutiara Tarekat Naqsabandiyyah*, *Masalah Seribu (ilmu Ketuhanan Yang Maha Esa)*, *Pembuka Rahasia Allah*, *Majalah Sinar Keemasan*, dan *Buku Tiga serangkai*.

Semua respons tersebut di atas, datang dari kalangan Kaum Tua di Minangkabau. Respons-respons tersebut membantah kritikan atau anti tesis yang dilontarkan oleh Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi terhadap tarekat Naqsabandiyyah, dan juga pembelaan terhadap amalan-amalan tarekat Naqsabandiyyah tersebut.

Dinamika tersebut juga diramaikan dengan dukungan Kaum Muda terhadap kitab yang ditulis oleh Syeikh Ahmad Khatib tersebut. Kaum Muda memberikan respons dan reaksi dengan berbagai tulisan untuk mendukung risalah yang ditulis oleh Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi. M. Sanusi Latif menyebutkan di antara Kaum Muda yang merespons dengan tulisan adalah Haji Abdul Karim Amrullah dengan judul *Izhar Asathir al-Mudhallin fi Tasyabbuhihim bi al-Muhatadin* yang ditulisnya pada tahun 1907-1908 dan *as-Suyûf al-Qâti'ah fi ad-Da'wah al-Khâzibah* yang

⁴⁸Syeikh Sulaiman Arrasuli tercatat belajar/bermulazamah bersama Syeikh Ahmad Khatib al-Minangkabawî lebih kurang 4 tahun.

ditulisnya pada tahun 1908.⁴⁹ Haji Abdullah Ahmad, *tarekat Naqsabandiyyah* dalam majalah al-Munir pada tahun 1913 untuk menjawab pertanyaan salah seorang pembaca dari Bengkulu. Pada tahun 1914, ia menulis tentang tarekat pada majalah yang sama. Respons berikutnya adalah Zainuddin Labay el-Yunusy dengan tulisannya dalam majalah al-Munir pada tahun 1915, berkenaan dengan membatalkan pendapat yang mengatakan bahwa tarekat adalah bagian dari tasawuf. Syeikh Thaher Jalaluddin dalam Majalah al-Imam di Singapura dan Syeikh Muhammad Jamil Jambek dengan tulisannya yang berjudul *Penerangan tentang asal-Usul Tarekat Naqsabandiyyah*, namun tulisan tersebut terbit pada tahun 1940.⁵⁰

Respons dari kedua kelompok ulama tersebut di atas terhadap karya Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi telah melahirkan tesis, anti tesis dan sintesis dalam istilah Hegel. Anti tesis yang kemukakan oleh Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi dijawab dengan penguatan tesis bagi Kaum Tua terhadap amalan-amalan yang dipraktikkannya. Di samping itu Kaum Tua memunculkan sintesis terhadap kritikan yang dilontarkan. Pergulatan tesis dan anti tesis tersebut juga diramaikan oleh Kaum Muda dengan menguatkan anti tesis yang telah dilontarkan oleh Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi.

Dua kelompok di atas, yakni Kaum Tua dan Kaum Muda, melahirkan dua pemahaman yang berbeda satu sama lainnya. Pertama bagi Kaum Muda, di antara amalan-aman tarekat seperti *râbithah* adalah bid'ah dan syirik. Sedangkan bagi Kaum Tua, *râbithah* itu adalah *ittiba'* atau sunnah. Dengan perbedaan pandang

⁴⁹Dua karya tersebut akhirnya dijadikan satu jilid

⁵⁰ M. Sanusi Latif, *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau* hal. 492-510.

dan paham kedua kelompok tersebut menguatkan bukti akan dialektika saling berlawanan.

Selanjutnya dalam tulisan ini penulis akan menjelaskan dan menganalisis anti tesis yang dikemukakan oleh Haji Abdul Karim Amrullah yang bermula dari kitab *Izhâr asâthîr al-Mudhillî fî tasyabbuhihi bi al-Muhtadîn*, kemudian ditemukan kembali dalam kitab tafsirnya *al-Burhân*. Tulisan pertama Haji Abdul Karim Amrullah yang mengkritik amalan tarekat Naqsabandiyyah di Minangkabau adalah kitab *Izhâr asâthîr al-Mudhillî fî tasyabbuhihi bi al-Muhtadîn*. Dalam kitab tersebut, ia memberikan pandangan dan kritikan terhadap amalan tarekat, terutama amalan *râbithah*. Mula-mula ia membid'ahkan amalan *râbithah* yang dilakukan oleh tarekat Naqsabandiyyah.⁵¹ Bid'ah *râbithah* yang dimaksud oleh Haji Abdul Karim Amrullah tersebut terletak pada makna menghadirkan rupa guru sebelum berzikir atau di dalam berzikir dan juga murid meyakini keadaan rupa itu, memberi efek pada tawajuh, atau menghilangkan gelap dan lalai atau menjauhkan waswas. Setelah itu Haji Abdul Karim Amrullah menguatkan argumennya dengan mengatakan bahwa telah sepatutnya setiap ulama syariat, ulama tarekat, dan ulama hakikat atas keadaannya (*râbithah*) kafir tidak syak lagi.

Anggapan bid'ahnya *râbithah* tersebut dibantah oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam kitab *Aqwâl al-Wâsithah fî al-Dzîkr al-Râbithah*.⁵² Dalam kitab tersebut dikatakan bahwa *râbithah* bukanlah *bid'ah syar'î* melainkan sesuai dan bahkan dituntut oleh syarak'. Hal ini berdasarkan keumuman ayat Qs. Al-Maidah/5:35

⁵¹Abdul Karim ibn Muhammad Amrullah ad-Danau, *Izhâr asâthîr al-Mudhillî fî tasyabbuhihi bi al-Muhtadîn*, Padang: Voelherding, 1327 H/ 1909M, hal. 90.

⁵²Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Aqwâl al-Wâsithah fî al-Dzîkr wa al-Râbithah*, Bukittinggi: Matba'ah al-Islâmiyah Fort De Kok, 1343H/1925M, hal.28

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ. Syeikh Sulaiman Arrasuli melanjutkan sekalipun perbuatan tersebut belum ada pada masa Rasulullah SAW, itulah yang dinamakan oleh *fuqaha'* dengan *bid'ah hasanah*.

Bantahan Syeikh Sulaiman Arrasuli tersebut memperlihatkan betapa dinamika dan dialektika dalam antara Kaum Tua dan Kaum Muda terkait dengan kasus *râbithah* ini sangat alot. Bahkan dialektika tersebut terus berlanjut dengan saling memberikan bantahan dan memperkuat argumen masing-masing. Hal ini juga terlihat dari pernyataan Haji Abdul Karim Amrullah yang menyatakan bahwa para ulama “*telah sepakat ulama Syariat, ulama tarekat dan ulama hakikat atas keadaan râbithah kafir*”.⁵³ Pernyataan tersebut merupakan bentuk dari pernyataan sepihak, betapa tidak karena ia (Haji Abdul Karim Amrullah) telah mengklaim semua ulama untuk menyatakan kafir pengamal *râbithah*. Statemen tersebut menimbulkan pertanyaan berikutnya, ulama syariat, ulama tarekat, dan ulama hakikat yang mana dimaksud oleh Haji Abdul Karim Amrullah? Bukankah ulama-ulama di Minangkabau seperti Syeikh Mungka, Syeikh Khatib Ali, Syeikh Bayang, dan Syeikh Sulaiman Arrasuli telah menyebutkan argumentasinya? Dan bahkan jauh sebelum itu Sulaiman Zuhdi telah menjelaskan argumentasi *râbithah* ini baik dari Al-Qur'an, sunnah dan qiyas dalam kitabnya *Majmu'ah ar-Rasâil 'ala Ushûl al-Khâlidiyah al-Majdiyyah an-Naqsabandiyyah*. Tentunya ulama yang dimaksud oleh Haji Abdul Karim Amrullah menurut hemat penulis adalah ulama-ulama dari kalangan Kaum Muda yang notabenenya adalah kelompok yang mengkritik amalan-amalan Kaum Tua.

⁵³ Abdul Karim ibn Muhammad Amrullah ad-Danau, *Izhâr asâthîr al-Mudhillî fi tasyabbuhihi bi al-Muhtadîn*, Padang: Voelherding, 1327 H/ 1909M, hal. 90.

Label kafir bagi pengamal *râbithah* disebutkan oleh Haji Abdu Karim Amrullah karena mereka (pengamal *râbithah*) menafikan tauhid *af'al*. Karenanya, Haji Abdul Karim Amrullah mengajak bertaubat orang yang memiliki itikad yang demikian, dengan mengucapkan dua kalimat syahadat dan lainnya, syarat dan rukun taubat orang yang kafir asli. Menghukumi kafir pelaku *râbithah* merupakan bentuk dari dialektika pertentangan yang dilakukan oleh Haji Abdul Karim Amrullah.

Setelah menghukum kafir orang yang mengamalkan *râbithah*, Haji Abdul Karim Amrullah melanjutkan penjelasannya tentang 'itikad orang yang mengamalkan *râbithah* tersebut, "Jika tidak seperti 'itikad yang dijelaskan sebelumnya, maka sebagian mendakwakan bahwa Allah SWT menyampaikan kepadanya dengan berkah rupa yang digambarkan pada hatinya itu dengan tiada 'itikad sama sekali maka adalah ia haram saja".⁵⁴ Maksudnya adalah perilaku atau praktik dari *râbithah* tersebut bagi Haji Abdul Karim Amrullah adalah haram. Amalan tersebut dinamainya dengan *bid'ah al-Muharramah*. Setelah menyebutkan hukum *râbithah* haram, Haji Abdul Karim Amrullah menjelaskan 'ilat hukumnya. 'Ilatnya ialah pada menyerukan untuk menyembah makhluk dengan tunduk kepala dan berhadap hati serta khusyuk serta *tadharru'* pada rupa yang digambarkan itu. Hal seperti itu sama halnya dengan orang-orang yang menyembah berhala. Orang yang menyembah berhala meng-i'tikadkan bahwa bukan berhala itu yang disembahnya, akan tetapi berhala itu mendekatkannya pada tuhan, Qs. Az-Zumar/39:3.

⁵⁴Abdul Karim ibn Muhammad Amrullah ad-Danau, *Izhâr asâthîr al-Mudhillî fî tasyabbuhîhi bi al-Muhtadîn*, Padang: Voelherding, 1327 H/ 1909M, hal. 91.

مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى

Tidaklah kami menyembah berhala itu melainkan karena mereka mendekatkan kami kepada Allah dengan sangat dekat.
[Az-Zumar/39:3].

Setelah menyebutkan ayat tersebut, Haji Abdul Karim Amrullah mengatakan, seperti inilah kebanyakan *'itikad* ahli-ahli tarekat pada *râbithah* itu. Artinya, ia menyamakan amalan *râbithah* dengan pengamalan orang-orang musyrik yang menyembah berhala.

Haji Abdul Karim Amrullah dalam dua kitabnya yang telah disebutkan di atas, tampak dengan jelas mengatakan bahwa *râbithah* pada mulanya ia katakan *bi'dah muharramah* dan kemudian ia katakan kafir, begitu yang tercantum dalam kitab *Izharnya*, sedangkan dalam kitab tafsir *al-Burhân* ia mengatakan bahwa pengamal *râbithah* adalah musyrik.

Pendapat yang telah dikemukakan oleh Haji Abdul Karim Amrullah di atas dibantah oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli, bahwa *râbithah* adalah wasilah terbaik dalam mendekatkan dan menghadirkan hati kepada Allah SWT, dengan mengemukakan dalil Qs. Al-Maidah ayat 5.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan.
[Qs. Al-Maidah/5:35].

Pendapat Syeikh Sulaiman Arrasuli di atas dikuatkan juga dengan pendapatnya Sulaiman Zuhdi dalam penolakannya pada

orang yang mengatakan *râbithah* bid'ah⁵⁵ dan bahkan haram sampai syirik. Bahwa sesungguhnya *râbithah* adalah sebab-sebab yang paling besar *wushul* kepada Allah SWT setelah Al-Qur'an dan sunnah.

Syeikh Sulaiman Arrasuli memberikan gambaran *râbithah* tersebut dengan mengedepankan kisah Nabi Yusuf dan Zulaikha.⁵⁶ Dengan menjelaskan penafsiran Qs. Yusuf ayat 24;

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لَتَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا
الْمُخْلِصِينَ (24)

Kalimat *لَوْلَا أَنَّ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ* artinya jikalau Yusuf tidak melihat rupa bapaknya niscaya jatuh dia ke dalam *khathar* yang sesat. Ayat ini ditafsirkan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli dengan tafsir Mujahid dan para ahli tafsir. Maksud dari ayat tersebut, menggambarkan kondisi Nabi Yusuf a.s ketika hendak tergoda oleh Zulaikha untuk berbuat jahat, tepat pada saat itu terbayanglah wajah ayahnya (Ya'kub). Bayangan wajah ayahnya tersebut menyebabkan nafsu birahi Yusuf menjadi surut dan ia sadar sehingga menolak ajakan Zulaikha. Hal yang terjadi pada Nabi Yusuf a.s, sejalan dengan sabda Rasulullah SAW "*artinya bermula pilihan umatku, apabila dilihat orang akan mereka itu di ingati orang akan Allah Ta'ala*" seperti itu di jelaskan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli.⁵⁷ Dalam buku *tabligh al-Âmânât* juga dikatakan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam rangka meluruskan

⁵⁵ Sulaimân Zuhdî, *Majmû'ah ar-Rasâil 'alâ Ushûl al-Khâlidiyyah al-Dhiyâiyah al-Majdiyyah al-Naqsabandiyyah*, turki: al-Ma'arif al-Ilmiyyah, t.th.hal. 64

⁵⁶ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Dawâ' al-Qulûb fî Qishshah Yûsuf wa Ya'qub*, hal. 29

⁵⁷ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Aqwâl al-Wâsithah fî al-Dzîkr wa al-Râbithah*, Bukittinggi: Matba'ah al-Islâmiyah Fort De Kok, 1343H/1925M, hal. 25-26.

kesesatan yang dilakukan oleh Haji Jalaluddin dalam bukunya yang berjudul *Rahasia Mutiara Tarekat*.⁵⁸ Ia mengatakan bahwa -kata Jalaluddin yang mengatakan Nabi Yusuf bercita akan berbuat jahat kepada Zulaikha adalah sesat, karena men-cita berbuat maksiat itu mustahil bagi para nabi dan rasul, hanya yang ada bagi nabi Yusuf adalah ialah *khatar* saja yang tidak dapat dikuasai oleh makhluk-, *khatar* itu hilang dari dalam diri Nabi Yusuf disebabkan oleh ia melihat rupa bapaknya.⁵⁹ Bayangan wajah ayahnya itulah yang melenyapkan maksud jahat dan gejolak Yusuf. Setelah itu Syeikh Sulaiman Arrasuli mengatakan begitulah gambaran *râbithah* yang tepat. Ketika seorang murid hendak berzikir lalu ia menghadirkan wajah guru yang dipikirkannya, maka bayangan wajah guru akan mendorong agar lebih tekun dalam beribadah dan lenyap segala waswas yang melintas dalam hatinya. Selain itu, faedah *râbithah* adalah untuk menghilangkan waswas dan segala macam gangguan sehingga hati dan pikiran dapat difokuskan kepada ibadah semata-mata, oleh sebab itu apa salahnya *berâbithah*? Lalu Syeikh Sulaiman memberikan nasihat kepada orang-orang yang mencela *râbithah* agar jangan suka terburu nafsu dan menganggap diri sudah ahli lalu mencela *râbithah* yang ia belum mengetahui seluk beluknya.

Penafsiran Haji Abdul Karim Amrullah terkait pengamal *râbithah* adalah syirik⁶⁰ juga dibantah oleh Syeikh Sulaiman

⁵⁸ Buku *Tabligh Al-Âmânât* ditulis oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam rangka menasehati dan meluruskan pemahaman Haji Jalaluddin yang menulis buku *Pertahanan Thariqah*, buku *Jembatan kesurga*, dan buku *Ilmu Ketuhanan yang mahasa esa*. Buku tersebut ditulis berdsarkan hasil kesepakatan ulama dewan thariqah perti disepakati bahwa Syeikh Sulaiman Arrasuli menulis buku tersebut untuk menjelaskan kesalahan dan kesesatan diantara buku-buku yang bertebaran, supaya buku tersebut tidak menyesatkan pembacanya. Begitu keterangan pada muqaddimah buku ini. Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Tabligh Al-Âmânât*, hal.4-5.

⁵⁹Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Tabligh Al-Âmânât*, hal. 30.

⁶⁰Lihat Hajdi Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, ...hal. 132.

Arrasuli dalam *Aqwâl al-Wâsithah fî al-Dzîkr wa al-Râbithah*.⁶¹ Ia membantah orang yang mengatakan pengamal tarekat adalah syirik dan pekerjaan pengamal *râbithah* sama dengan pekerjaan kafir Makkah yang menyembah berhala. Dijelaskan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli bahwa orang kafir Makkah menyembah berhala dengan dalil yang telah dikemukakan oleh orang yang mengatakan pengamal *râbithah* sama dengan kafir Makkah Qs. Qs. Az-Zumar/39:3.

مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ

Tidaklah menyembah kami akan berhala itu melainkan karena bahwa mendekatkan mereka itu akan kami kepada Allah akan sempurna dekat.

[Az-Zumar/39:3].

Ayat tersebut di atas sangat jelas maknanya bahwa orang kafir Makkah menyandarkan ibadah kepada selain Allah sehingga berhala yang disembahnya itu memberi pengaruh dalam *i'tiqad* mereka. Lebih lanjut Syeikh Sulaiman Arrasuli menjelaskan bahwa pengamal *râbithah* tidak *meisnadikan* (menyandarkan) ibadah mereka kepada selain Allah SWT melainkan mereka hanya mentauhidkan Allah SWT pada ibadahnya. Menghadirkan mereka akan guru sebelum berzikir adalah sengaja untuk menyegerakan hadir kepada Allah SWT, tidak dengan bekas rupa guru tersebut, hanya semata-mata dengan qudrah Allah SWT. Bagi Syeikh Sulaiman Arrasuli menghadirkan rupa guru semata-mata sebab zhahir, dengan demikian katanya bahwa menyandarkan fiil kepada selain Allah pada sekira-kira zhahir tidaklah dengan *itiqad*, maka hal seperti itu tidaklah sampai kepada

⁶¹Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Aqwâl al-Wâsithah fî al-Dzîkr wa al-Râbithah*, Bukittinggi: Matba'ah al-Islâmiyah Fort De Kok, 1343H/1925M, hal.42-43.

syirik. Kemudian Syeikh Sulaiman Arrasuli menganalogikannya dengan firman Allah Qs. Al-Anfal ayat 2 *apabila dibacakan ayat Allah kepada mereka maka bertambahlah keimanan mereka*. Dalam ayat tersebut Allah mengatakan bahwa mendengar ayat menambah iman padahal pada hakikatnya menambah iman itu adalah qudrah Allah SWT. Setelah menjelaskan bantahan dan argumennya, Syeikh Sulaiman Arrasuli mengatakan bahwa antara orang kafir Makkah yang menyembah berhala dengan orang yang mengamalkan *râbithah* adalah seperti bumi dan langit.⁶² Karena orang kafir menyembah berhala dan menyandarkan (*mengisnadkan*) ibadah kepada selain Allah dan mengitikadkan adanya yang memberi pengaruh selain Allah. Sedangkan orang yang *be-rabithah* mereka tidak menyembah gurunya dan tidak pula mengitikadkan rupa guru itulah yang memberi pengaruh. Dengan demikian tidaklah sah mengqiyaskan *râbithah* dengan orang yang menyembah berhala.

Dinamika antara Kaum Muda dan Kaum Tua dalam masalah *râbithah* telah berimplikasi terhadap penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, terutama terhadap ayat-ayat yang menjadi dalil baik dalil untuk menguatkan keberadaan *râbithah* maupun dalil sebagai pembatalan argumentasi *râbithah* itu sendiri. Ayat yang digunakan oleh kedua kelompok terkait argumentasi *râbithah* sama, namun dengan pemahaman dan penafsiran yang berbeda seperti yang telah penulis jelaskan di atas.

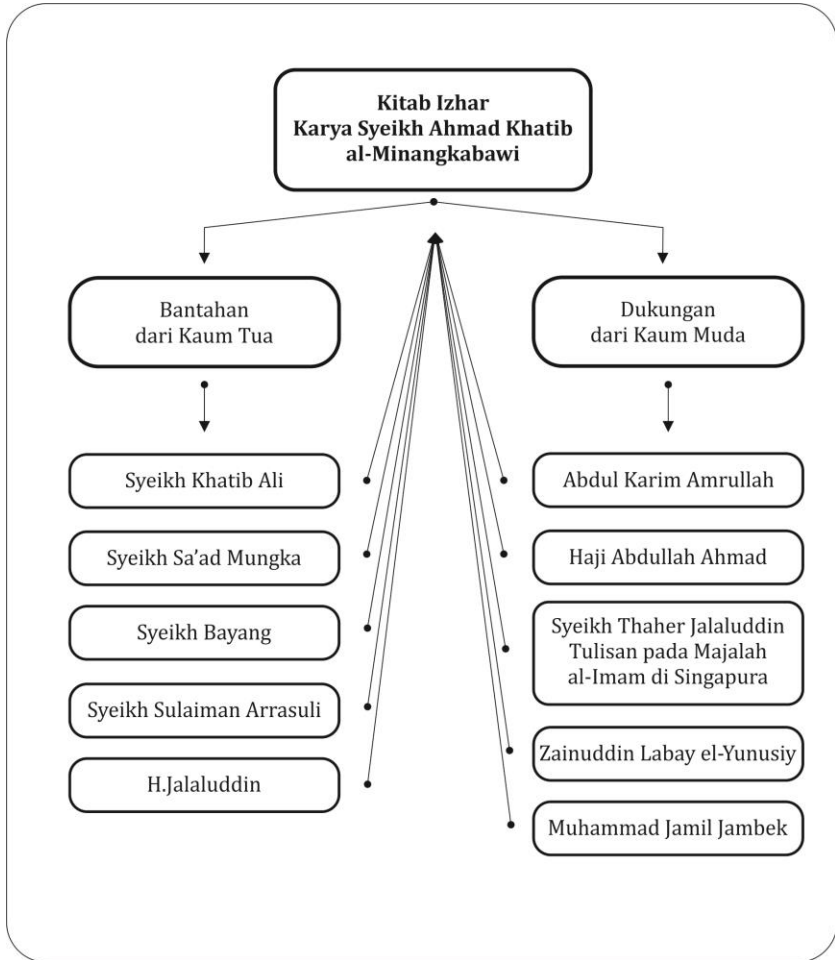
Seperti itulah dinamika antara Kaum Tua dan Kaum Muda dalam masalah *râbithah* di Minangkabau yang diulas oleh Haji Abdul Karim Amrullah dalam kitab tafsir *al-Burhân*. Dialektika pertentangan atau anti tesis yang dilontarkan oleh Haji Abdul

⁶² Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Aqwâl al-Wâsithah fî al-Dzikr wa al-Râbithah*, ... hal. 43.

Karim Amrullah dalam masalah *râbithah* ini telah menimbulkan reaksi dari Kaum Tua dalam bentuk sintesis dari anti tesis tersebut. Bahkan melahirkan anti tesis berikutnya terhadap serangan yang di prakarsai oleh Kaum Muda.

Dinamika terkait dengan *râbithah* antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau merupakan akar dialektika antara kedua kelompok ulama tersebut. Di samping itu masih banyak kasus-kasus yang menjadi perdebatan antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau seperti membaca *ushali*, *berdiri maulid*, dan sebagainya yang berimplikasi pada penafsiran.

Diagram:
Akar dialektika antara Kaum Tua dan Kaum Muda
Di Minangkabau



2. Saleh menurut persangkaan orang-orang bodoh

Selain mengkritik *râbithah*, Haji Abdul Karim Amrullah dalam tafsir *al-Burhân*, kembali melontarkan kritikan dan polemik dengan *men-cime'eh*⁶³ (mencemooh)kan amal saleh yang dilakukan oleh kelompok Kaum Tua. Hal ini ditemukan pada penjelasannya dalam menafsirkan Qs. Al-'Ashr/103:3.

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

Artinya melainkan yang tidak merugi ialah segala orang-orang beriman dan beramal saleh.

[Qs. Al-'Ashr/103:3].

Sebelum menjelaskan amal saleh, Haji Abdul Karim Amrullah menjelaskan terlebih dahulu tentang amal dan saleh. Amal adalah bekerja dan mengerjakan, sedangkan saleh adalah patut, baik, sejahtera, betul. Dengan demikian maka orang yang beramal saleh ialah orang yang mengerjakan segala yang patut, yang baik-baik, sejahtera pada pekerjaannya itu, dan betul segala perbuatannya menurut jalan yang betul yakni agama.⁶⁴ Haji Abdul Karim Amrullah menyatakan lebih lanjut bahwa beramal saleh itu tidak hanya tertentu pada orang yang banyak sembahyang, banyak berpuasa, banyak zikirnya, memegang *musabbah* (tasbih) ke mana-mana ia berjalan, duduk di Surau dan di Masjid saja, menundukkan kepala bertafakur serta tidak mengacuhkan ini dan itu, tapi beribadah saja siang dan malam sedangkan pakaiannya pun jelek-jelek, orang-orang yang seperti itu adalah saleh menurut persangkaan orang-orang bodoh.

⁶³*Cime'eh* adalah bahasa Minang yang artinya sama dengan cemooh, dalam KBBI dimaknai dengan hinaan, ejekan, celaan atau sifat negative yang merendahkan sesuatu. Sifat pencemooh dinilai sebagai sifat yang sombong dan bisa juga dimaknai dengan sebuah pemikiran yang dangkal dalam mempresepsikan sesuatu. Lebih lanjut lihat KBBI.

⁶⁴ Abdul Karim Amrullah, *Al-Burhân*, ... hal. 184.

Penulis melihat apa yang dijelaskan oleh Haji Abdul Karim Amrullah terkait kritikan atau cemoohnya terhadap orang-orang tarekat, menunjukkan ketidaksepahamannya dengan mereka. Di samping itu beda perspektif tentang amal saleh. Kalau diperhatikan yang dimaksud amal saleh menurut tafsir Khâzin misalnya adalah segala pekerjaan taat kepada Allah.⁶⁵ Tentunya apa yang telah dilakukan oleh kelompok yang dikritik oleh Haji Abdul Karim Amrullah nyatalah dari bentuk ketaatan pada Allah belaka, mereka sedang berusaha untuk mendekatkan diri kepada sang khalik.

Cemoohan yang dilontarkan oleh Haji Abdul Karim Amrullah dalam penafsirannya ini merupakan sindiran keras terhadap Kaum Tua. Karena anggapan saleh seperti yang telah dikemukakannya dalam kritiknya di atas dialamatkan kepada persangkaan orang bodoh-bodoh. Cemoohan yang diperlihatkan oleh Haji Abdul Karim Amrullah menunjukkan bahwa karakter pencemooh orang Minangkabau sangat melekat dengan dirinya. Terlepas ada pro dan kontra terkait karakter orang Minang pencemooh. Dalam cemoohan pun tersimpan kritik yang membangun.⁶⁶

Semua kriteria yang disebutkannya di atas terkait amal saleh menurut persangkaan orang-orang bodoh adalah pekerjaan dan amalan yang dilakukan oleh orang-orang tarekat.⁶⁷ Hal yang menarik adalah kenapa Haji Abdul Karim Amrullah mengatakan bahwa amalan orang-orang tarekat yang selalu berusaha

⁶⁵ 'Alâ' al-Dîn Alî bin Muhammad al-Baghhdâdi al-Ma'rûf bi al- Khazîn, *Tafsîr Khazîn al-Musammâ Lubâb al-Ta'wil fî Ma'âni al-Tanzîl*, Dâr al-Fikr

⁶⁶Yendra, Penerapan sosiolinguistik dalam Memahami Sosialkultural Minangkabau Untuk Pendidikan Karakter; Cime'eh dan IsnyaAllah orang Minangkabau, *Jurnal IPTEK TERAPAN* research of Applied Science and Education V10.il (71-80) ISSN:1979-9292. E-ISSN:2460-5611.

⁶⁷Tahriqah yang dimaksud adalah tahriqah Naqsbandiyyah dan thariqah satariyah, hal ini merujuk pada pada kritiknya pada dua thariqat tersebut dala kitabnya *Izhaâr asâthir al-Mudhillîn fî Tasyabbuhihim bi al-Muhtadîn*.

untuk mengoneksikan hatinya kepada Allah dianggapnya sebagai amalan orang-orang bodoh? Penulis melihat kritiknya ini seolah menampakkan sentimen kepada pengamal tarekat khususnya Naqsabandiyah dengan cemoohnya⁶⁸ terhadap orang-orang tersebut.

Setelah melontarkan kritik, Haji Abdul Karim Amrullah menyebutkan kriteria amal saleh, yaitu; Suci dari ria, *sum'ah*, takabur, dan semua yang akan menghilangkan keikhlasan, pelihara pandangan, lidah, kaki, tangan, *faraj*, duduk, berjalan, tidur, dan semua itu dipakaikan pada yang di halalkan, pakaian, makanan, minuman hendaknya terhindar dari yang haram, mengamalkan segala yang telah diketahui dan diajarkan, orang bodoh (*jahl*) kesalahannya adalah hati-hati dalam belajar dan sungguh-sungguh menurut guru walau jauh, saleh pada raja-raja, hakim-hakim, orang-orang pemerintah berbuat ibadah dan memiliki pengetahuan yang cukup dan hendaklah baik-baik pada memegang kebenaran, saleh orang kaya selain beribadah hendaklah baik-baik dalam memegang harta, saleh orang miskin selain berbuat taat dan menjauhi larangan adalah sabar atas kekurangan, dan saleh dalam bergaul antara anak dengan ibu bapak *ba dunsanak* (saudara), berkemenakan dan sebagainya maka baik-baik memakaikan adat.⁶⁹

⁶⁸ Tradisi mencemoah dan atau melecehkan amalan Kaum Tua oleh kalangan Kaum Muda mulai semenjak berdirinya sekolah-sekolah thawalib, dan senandung cemooh itu di ukir oleh Kaum Muda dalam bentuk Syair, diantara yang mencemooh adalah Haji Abdul Karim Amrullah dan Muhammad Thaib Umar, berikut adalah diantara syair tersebut, seperti dikatakan oleh Maulana Abdul Manaf Amin dalam catatannya, *diminta berasa bekal mengaji #tiada disurau kerja mengaji, dihantam memakan bubur dan konji#itulah pekerjaan yang sangat keji*, Thaib Umar membuat syair; *jangan seperti orang tua kita #menuntut ilmu satu mata saja, fiqih saja yang paling dicinta#kepada yang lain matanya buta*. Lebih lanjut lihat, Imam Maulana Abdul Manaf Amin, t.tp, t.th, hal.8.

⁶⁹ Abdul Karim Amrullah, Al-Burhân, hal.185-189.

Apa yang dikritik dan apa yang ditawarkan oleh Haji Abdul Karim Amrullah terkait amal saleh, sesungguhnya adalah saling melengkapi satu sama lain. Anggapan amal saleh bagi kelompok yang dikritiknya memiliki substansi yang sama dengan amal saleh dalam perspektif Haji Abdul Karim Amrullah. Artinya, dalam beramal sama-sama didasari dengan niat yang ikhlas.

3. Mengkritik pengkultusan guru

Hal lain yang menjadi sasaran kritik Haji Abdul Karim Amrullah dalam tafsirnya adalah tradisi di kalangan orang-orang tarekat yang dinilainya mengkultuskan guru. Hal tersebut tidak sesuai dengan ajaran Islam menurutnya. Kritik tersebut disebutkan dalam penjabaran tafsir Qs. Al-Bayyinah ayat 6.⁷⁰ Penjabarannya dari tafsiran ayat tersebut ialah ia menyebutkan bahwa ada syirik pada hak Tuhan. Yang dimaksud syirik pada hak Tuhan adalah menghalalkan, mengharamkan, menyunatkan segala hukum syarak kepada hambanya, orang-orang yang menghalalkan apa yang telah dilarang Allah dan mengharamkan apa yang dihalalkan Allah, itulah yang dimaksud oleh Haji Abdul Karim Amrullah dengan mengambil hak Tuhan. Dan orang-orang yang membenarkan hukum-hukum yang dikatakan oleh gurunya itu telah menyalahi ketentuan Allah, itu juga yang dinamakan dengan mensyirikkan Allah dengan lainnya. Sebagai penguat kritikan Haji Abdul Karim kepada orang-orang yang mengkultuskan gurunya, ia sebutkan ayat Allah Qs. At-Taubah ayat 31.

اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَأَوْلِيَاءَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (31)

Mereka menjadikan orang-orang alim (Yahudi) dan rahib-rahib (Nasrani) sebagai Tuhan selain Allah dan juga al-Masih

⁷⁰ Abdul Karim Amrullah Al-Burhân, hal. 132-133.

putra Maryam, pada hal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan Yang Maha Esa, tidak ada Tuhan selain Dia, Mahasuci Dia dari apa yang mereka sekutukan.

[Qs. At-Taubah/9:31]

Yang menjadi sorotan Haji Abdul Karim Amrullah pada ayat tersebut di atas adalah “*mengambil mereka akan pendeta-pendeta dan orang-orang saleh itu menjadi Tuhan banyak selain Allah.*”⁷¹ Membenarkan saja apa-apa yang dikatakan guru dan bahkan taklid buta kepada guru itu merupakan mengambil Tuhan selain Allah. Membenarkan dan menurutkan saja apa yang dikatakan guru seperti yang telah disebutkannya dan mengharamkan apa yang diharamkan Allah. Hal ini tertuju kepada kelompok tarekat Naqasbandiyyah yang menjadi sasaran kritiknya, karena salah satu adab dalam suluk tarekat Naqasbandiyyah adalah tidak memakan yang berdarah. Tidak memakan yang berdarah atau tidak memakan daging selama dalam pelaksanaan khalwat yang dinilai oleh Haji Abdul Karim Amrullah sebagai menyekutukan Tuhan pada hak-Nya, dan mengikuti adab yang disebutkan oleh guru disebutnya sebagai pengkultusan guru, karena ia menilai para Salik atau murid tidak membantah terkait hal tersebut, melainkan hanya menaati dan menjalankan adab saja. Semestinya bagi Haji Abdul Karim Amrullah, seorang murid atau salik bisa mempertanyakan hal tersebut, karena dalam anggapan Haji Abdul Karim Amrullah pelarangan memakan daging selama waktu suluk (khalwat) adalah mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah SWT. Padahal tidaklah demikian, hanya saja itu bagian dari adab yang mesti ditaati si salik, dan meninggalkan memakan daging tersebut akan menguatkan si salik untuk duduk dan terus berzikir.

⁷¹ Abdul Karim Amrullah, *Al-Burhân*, hal. 133.

Kritikan Haji Abdul Karim Amrullah terkait anggapannya kepada kelompok tarekat yang mengkultuskan guru disamakannya dengan rahib-rahib orang Nasrani, yang mana rahib tersebut menghalalkan hal yang diharamkan Allah dan mengharamkan hal yang dihalalkan Allah. Menurut hemat penulis, menyamakan orang-orang tarekat dengan rahib-rahib Nasrani dalam konteks ini tidaklah tepat. Karena rahib-rahib tersebut menghalalkan apa yang diharamkan Allah dan mengharamkan apa yang dihalalkan Allah, seperti menikah.

Para Rahib mengharamkan menikah selama-lamanya, sedangkan orang-orang tarekat tidak makan daging ketika suluk bukan berarti mengharamkan seperti yang dilakukan oleh orang-orang Nasrani tersebut. Bagaimana bisa disamakan dengan para rahib yang mengharamkan pernikahan bagi dirinya selama-lamanya sedangkan orang-orang tarekat meninggalkan makan daging untuk sementara waktu saja. Bahkan dalam praktiknya setelah si salik sampai berkhalwat 20 hari, ia diperbolehkan lagi makan daging oleh mursyidnya. Artinya, tidak makan daging itu hanya pelarangan sementara bukan haram dalam perspektif *fiqh* yang berdosa jika dikerjakan dan berpahala apabila ditinggalkan.

Sorotan Haji Abdul Karim Amrullah di samping itu juga terkait taklid buta kepada guru. Baginya wajib bagi setiap hamba untuk mengetahui hukum-hukum Allah pada tiap-tiap sesuatu. Ketaatan murid kepada mursyidnya ketika suluk merupakan adab antara guru dan murid, bukan seperti persepsi yang dibangun oleh Haji Abdul Karim Amrullah yang mengatakan taklid buta. Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam menjelaskan taklid dikatakannya bahwa orang awam mesti bertaklid kepada mujtahid

yang benar.⁷² Artinya, tidak semua orang mampu berijtihad terhadap persoalan agama dan tidak boleh juga dikatakan, seorang awam yang taklid kepada mujtahid yang benar, dianggap sebagai *taklid* buta.

b. Mengkritik Kaum Adat

Haji Abdul Karim Amrullah dalam tafsirnya tidak hanya menampilkan polemik dengan kelompok Kaum Tua, namun juga berpolemik dengan kelompok adat di Minangkabau. Hal tersebut dapat ditemui ketika ia menjelaskan penafsiran Qs. Al-Kautsar/108:2;

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأُخْرٍ

Artinya maka sembahyanglah engkau bagi Tuhan engkau dan menyembelihlah engkau (berqurban) bagi Tuhan engkau juga.
[Qs. Al-Kautsar/108:2]

Ayat di atas dijelaskan oleh Haji Abdul Karim Amrullah bahwa menyembelih hanya karena Allah, menyembelih kepada selain Allah adalah terlarang dan termasuk ke dalam perbuatan orang-orang musyrik yang menyembelih untuk berhala. Penafsirannya ini dikuatkan dengan Qs. Al-Maidah/5:3; وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ. Kemudian Haji Abdul Karim Amrullah mengatakan bahwa;

Orang-orang yang cukup imannya dan sempurna tauhidnya tentu saja berpikir bahwa menyembelih karena *pendarahi* tonggak tua, menyembelih ayam *penaikki* jenjang rumah, penghormati kubur dan lain-lain sebagainya termasuk juga pada menyembelih bagi yang lain daripada Allah. Karena penolak bencana yang ter waham-waham di

⁷² Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Aqwâl al-Wâsithah fî al-Dzîkr wa al-Râbithah*, ... hal.56.

dalam kepercayaan orang-orang bodoh, berdasar pada pitua-pitua (fatwa-fatwa) dukun yang selalu memakai takhayul yang sekali-kali tidak sesuai dengan *tauhidullah*.⁷³

Kalimat "*menyembelih karena pendarahi tonggak tua*" merupakan bentuk dari anti tesis Haji Abdul Karim Amrullah terhadap kebiasaan masyarakat Minangkabau yang mentradisikan hal tersebut. Tonggak tuo adalah tonggak pertama yang didirikan dalam pendirian rumah gadang yang terbuat dari pohon jua yang sudah tua.⁷⁴ Tradisi mendarahi bukan hanya mendarahi *tonggak tuo*,⁷⁵ namun juga untuk menaiki rumah baru, dan penyembelihan untuk penolak bencana. Bagi kaum adat, penyembelihan tersebut merupakan bentuk syukur atas nikmat yang Allah berikan, bersyukur atas pendirian rumah gadang dan sebagainya, dengan mengundang masyarakat untuk menikmati hidangan yang disediakan oleh tuan rumah. Namun demikian, yang dikritik oleh Haji Abdul Karim Amrullah adalah tradisi mendarahi. Maksudnya adalah darah dari sembelihan itu diletakkan pada tonggak Tua atau menabur darah hewan sembelihan tersebut di sekelilingnya. Hal itulah yang dikatakannya penyembelihan bagi selain Allah. Artinya, pekerjaan mendarahi tonggak tua, menaiki rumah dan sebagainya itu termasuk ke dalam perbuatan syirik.

Pekerjaan seperti itu bagi Haji Abdul Karim Amrullah dianggapnya "*pitua-pitua dukun yang selalu memakai takhayul*". Kritikannya ini sangat jelas sasarannya, sehingga kelompok adat merasa terganggu oleh kritiknya tersebut dan terjadilah

⁷³ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, ... hal. 206.

⁷⁴ Wiwin Djiwinta Sujadna Ramelan dan Yoka Febriola, *Rumah Tuo Kampai Panjang: Kajian Nilai-Nilai Budaya dan Pemanfaatannya*, Program Studi Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia. 2013, hal. 5.

⁷⁵ Tonggak tuo adalah tiang utama dalam pendirian rumah gadang (rumah adat) orang minangkabau

polemik di tengah-tengah masyarakat, terutama masyarakat Sungai Batang tempat Haji Abdul Karim tinggal dan dilahirkan. Secara objektif, kritiknya tersebut bertujuan untuk memurnikan umat dari perilaku syirik. Namun demikian penulis melihat, terjadinya gaduh dan polemik di tengah masyarakat setelah Haji Abdul Karim melontarkan kritik, karena sebelumnya tidak pernah ada yang mengkritik tradisi mendarahi tonggak tua tersebut dan sejenisnya.

c. Menolak perkataan Ahli bid'ah tentang hadis Nabi SAW kena sihir

Haji Abdul Karim Amrullah dalam penafsirannya juga menunjukkan bantahannya terhadap kelompok yang mengingkari hadis-hadis Nabi SAW yang menerangkan bahwa Nabi SAW kena sihir.⁷⁶ Orang-orang yang mengingkari hadis-hadis tersebut termasuk di dalamnya Muhammad Abduh, mereka beralasan bahwa sihir itu akan merendahkan pangkat Nabinya dan pangkat Rasulnya. Orang-orang tersebut disebut oleh Haji Abdul Karim Amrullah sebagai orang-orang ahli bid'ah. Bid'ah menurut Haji Abdul Karim Amrullah terbagi dua yaitu, bid'ah *lughawi* dan bid'ah pada syarak.⁷⁷ Bid'ah yang dilakukan oleh kelompok yang menolak hadis Nabi SAW adalah bid'ah pada syarak.

Bantahan tersebut dijelaskan oleh Haji Abdul Karim Amrullah ketika menjelaskan penafsiran Qs. Al-Falaq. Dalam penjelasannya, Haji Abdul Karim Amrullah menguraikan dengan *qishah* Nabi SAW kena sihir. Dalam uraiannya dijelaskan tentang hadis-hadis yang menerangkan bahwa Nabi SAW kena sihir. Penjelasannya dimulai dengan keterangan dari tafsir Khâzin, Fath al-Bârî, dan perkataan 'Aisyah, juga tersebut dalam hadis

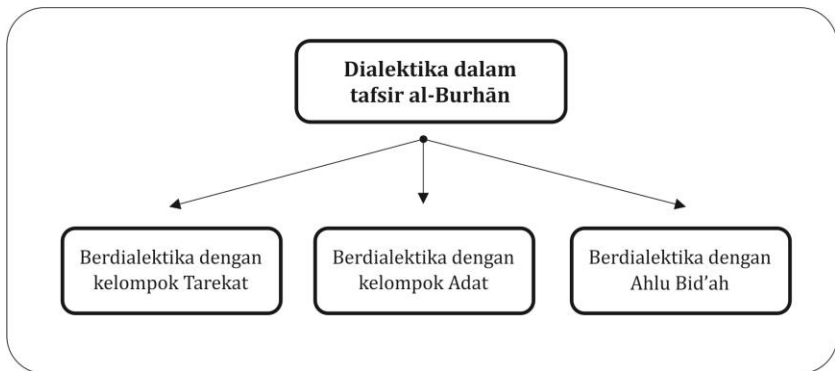
⁷⁶ Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal. 345-346.

⁷⁷ Hamka, *Ayahku*, ... hal. 103

Nasa'î. Dari semua keterangan tersebut menjelaskan bahwa Nabi SAW disihir oleh orang Yahudi yang bernama Labib bin al-Asham bani Zariq. Untuk pelepas atau obat dari sihir tersebut, Allah menurunkan surat Al-falaq dan Al-Nâs. Dengan membaca ayat tersebut serta diusapkan oleh Nabi SAW pada sekujur tubuhnya, maka terlepaslah Nabi SAW dari sihir tersebut.

Penjelasan dari penafsiran Haji Abdul Karim Amrullah dan bantahan terhadap kelompok ahli bid'ah adalah bentuk perlawanan (dialektika) yang menjadi warna dari tafsir *al-Burhân*. Dialektika ini juga menunjukkan ke konsistenkan Haji Abdul Karim Amrullah dalam mengkritik kelompok-kelompok yang dianggapnya termasuk ahli bid'ah. Ini juga membuktikan bahwa ia tidak hanya mengkritik Kaum Tuo di Minangkabau, akan tetapi ia juga mengkritik Muhammad Abduh yang juga termasuk orang yang mengingkari hadis tentang Nabi SAW kena sihir.

Diagram:
Dialektika tafsir *al-Burhân*



Dialektika yang dimunculkan oleh Haji Abdul Karim Amrullah dalam kitab tafsir *al-Burhân*, telah memperlihatkan bagaimana ia berdialektika dengan tiga komponen yang telah

disebutkan di atas, yakni berdialektika dengan kelompok tarekat atau Kuam Tua, dengan kelompok adat, dan dengan ahli bid'ah. Kerangka berpikir yang dibangun oleh Haji Abdul Karim Amrullah dalam mendialogkan gagasannya dalam tafsir ini merupakan kerangka deduktif.

Dialektika yang tampak dalam tafsirnya, menunjukkan bahwa Haji Abdul Karim Amrullah merupakan sosok ulama yang peduli akan keberagaman umat. Di samping itu juga terlihat dan melekat padanya sifat kritis sebagai distingsi orang Minangkabau yang dalam pepatah orang Minang disebutkan '*kok manih jan lansuang di lulua, kok pahik jan lansuang dibuang.*' Artinya, kalau manis jangan langsung ditelan, kalau pahit jangan langsung dibuang. Makna dari adagium tersebut menunjukkan sifat orang Minangkabau yang tidak mau menerima begitu saja suatu informasi atau pendapat sebelum terlebih dahulu menelaahnya. Salah satu pola untuk menelaah kebenaran adalah dengan memunculkan anti tesis, seperti itulah yang tergambar dalam sosok Haji Abdul Karim Amrullah.

2. Anti tesis dalam Tafsir Risâlah al-Qaul al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân

Sebagai bentuk anti tesis dalam tafsir *Risâlah al-Qaul al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân* adalah kritikan Syeikh Sulaiman Arrasuli terhadap kelompok Ahmadiyah. Hamka menyebutkan dalam "Ayahku" bahwa awal mula paham Ahmadiyah masuk ke Minangkabau atau Sumatera dilatar belakangi oleh murid-murid⁷⁸ yang memiliki keinginan belajar ke luar negeri, akan tetapi

⁷⁸ Hamka tidak menjelaskan murid-murid siapa yang dimaksud, namun kemungkinan yang dimaksud itu adalah murid-murid ayahnya Haji Abdul Karim Amrullah, karena ia sedang menceritakan tentang biografi ayahnya tersebut dalam buku Ayahku.

bukan ke Mekkah melainkan ke Lahore menuju Qadyan. Setelah satu atau dua tahun ada di antara mereka yang kembali ke Sumatera yaitu anak yang datang dari Tapak Tuan Aceh, ia datang bersama gurunya yang bernama Rahmat Ali. Mereka disambut oleh masyarakat sehingga diadakanlah pertemuan di Tapak Tuan. Rahmat Ali menjadi pembicara dan muridnya tersebut menjadi penerjemahnya. Lalu kata Hamka, *ganjil* ilmu yang dibawanya, ia mengatakan bahwa Nabi Isa as telah mati, pendapat itu berlawanan dengan pemahaman masyarakat muslim yang mengatakan Nabi Isa itu akan turun kembali ke dunia, dengan segala argumentasi Al-Qur'an dan hadis, sedangkan hadis Nabi ada yang mengatakan bahwa Nabi Isa itu akan turun kembali ke dunia. Maka orang yang dapat mengerjakan pekerjaan Nabi Isa as tersebut adalah Hazrat Mirza Ghulam Ahmad, dia seorang Nabi, seorang al-Masih, seorang Krisna, seorang Budha, seorang Mahdi, dan seorang Mujadid.⁷⁹

Kemunculan paham Ahmadiyah tersebut langsung mendapat respons dari kalangan ulama di Minangkabau. Bahkan penolakan itu datang dari dua kelompok ulama Kaum Muda dan Kaum Tua. Di kalangan Kaum Muda, Haji Abdul Karim Amrullah tampil untuk menolak kepercayaan Ahmadiyah dengan menulis buku *al-Qaulus Shahih*, dan di kalangan Kaum Tua Syeikh Sulaiman Arrasuli menyinggungnya dalam dua buku karyanya yaitu *al-aqwal al-Mardhiyyah* dan *Risâlah al-Qaul al-Bayân*.

Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam *Risâlah al-Qaul al-Bayân* mengkritik keras Ahmadiyah yang menjadikan Mirza Ghulam Ahmad sebagai Nabi. Kritiknya ini terdapat dalam mukadimah tafsirnya. Syeikh Sulaiman Arrasuli menjelaskan tentang persyaratan ijtihad sambil mengkritik kelompok Ahmadiyah yang

⁷⁹Hamka, *Ayahku...*, hal. 137-141.

mengangkat Nabi baru, seperti Ahmadiyah Qadyan, *naudzu-billah*.⁸⁰ Kelompok Ahmadiyah adalah orang-arang yang telah membenarkan atau mempercayai kenabian Mirza Ghulam Ahmad. Selain dalam kitab tafsirnya, Syeikh Sulaiman Arrasuli juga mengkritik Ahmadiyah dalam kitab *al-Aqwâl al-Mardhiyyah*, ia mengatakan bahwa orang-orang yang meyakini kenabian Mirza Ghulam Ahmad tersebut dihukum sebagai murtad, karena mereka telah mengingkari nash Al-Qur'an al-Karim.⁸¹

Kritik yang ditujukan Syeikh Sulaiman Arrasuli kepada kelompok Ahmadiyah membuktikan bahwa, ia adalah seorang ulama *Ahlusunah wa al-Jam'ah* yang selalu mempertahankan akidah dari berbagai noda dan kritik dari berbagai kalangan. Pada awal abad ke-20, isu yang berkembang di Minangkabau tidak hanya seputar polemik dan perdebatan antara Kaum Tua dan Kaum Muda, namun juga di gemparkan dengan kelompok Ahmadiyah yang meyakini bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah Nabi. Dengan demikian, Syeikh Sulaiman Arrasuli mengkritik kelompok ini dalam dua kitab, yang pertama dalam kitab tafsirnya ini dan yang kedua dalam kitab tauhid yang berjudul *al-Aqwâl al-Mardhiyyah*.

Kegiatan mengkritik Ahmadiyah secara tegas dilakukan oleh Syeikh Sulaiman Arrasi dan ulama lainnya di Minangkabau karena sudah berkaitan dengan akidah, bahwa Nabi Muhammad SAW adalah *khataman al-Nabiyyin*. Sedangkan paham Ahmadiyah meyakini ada Nabi setelah Nabi Muhammad SAW yaitu Mirza Ghulam Ahmad.

⁸⁰Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâh Al-Qaul Al-Bayyân Fî Tafîr Al-Qur'ân*, Bukittinggi: Mathba'ah al-Islâmiyah Ford Dek Kock, 1929, hal. 3-4

⁸¹ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *al-Aqwâl al-Mardhiyyah*, Ford Dek Kock: Matba'ah Islamiyah, 1351H/1933H hal. 27.

Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau sepakat membasmi paham Ahmadiyah ini di Minangkabau dengan sama-sama menolak dan memberikan argumentasi penolakannya dengan menulis berbagai buku, seperti yang dilakukan oleh Syekh Sulaiman Arrasuli dan Haji Abdul Karim Amrullah.

Dialektika yang dimainkan oleh Syekh Sulaiman Arrasuli dalam mengkritik Ahmadiyah ini adalah dialektika perlawanan, dengan membantah semua argumentasi kelompok Ahmadiyah dan membatalkan pemahaman mereka, sembari membentengi umat dari paham Ahmadiyah tersebut.

3. Anti tesis dalam Tafsir al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd

Tafsir *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd* sebagai sebuah karya tafsir tematik yang bertemakan *Wa Min al-Nâs*, yang berisikan penjelasan tentang manusia dalam Al-Qur'an dengan menggunakan frase *Wa Min al-Nâs*. Dengan menampilkan corak *al-Adab wa al-Ijtima'i*, tafsir ini memosisikan dirinya sebagai tafsir yang memiliki basis sosial masyarakat, dan tafsir ini juga menasbihkan dirinya sebagai tafsir yang dekat dengan kehidupan masyarakat sehari-hari.

Sentuhan penafsiran yang ditampilkan oleh Abdul Lathif Syakur tampak berlawanan dengan perilaku masyarakat, tempat ia menulis tafsirnya yaitu Balai Gurah, IV Angkek, Agam.⁸² Dalam konteks ini, dialektika yang penulis temukan dalam tafsir *Al-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd* tidak begitu kentara seperti halnya dalam tafsir karya Haji Abdul Karim Amrullah dan

⁸² Kondisi masyarakat balai gurah pada waktu itu pada umumnya hidup berfoya-foya, minum-minuman keras, menghisap ganja, menyabung ayam. Srisuharti, *Riwayat Perjuangan H. Abdul Latif Syakur di IV Canduang*, hal. 32.

karya Syeikh Sulaiman Arrasuli yang keduanya dengan terang-terangan menunjukkan perlawanan dan pertahanan dalam tafsirnya terkait polemik yang terjadi antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau.

a. Patuhlah kepada Allah

Salah satu sifat manusia adalah mudah terpengaruh dan terperdaya, sehingga ada sebagian manusia yang menjadikan pating (berhala), manusia seperti raja, guru dan lain sebagainya sebagai sembahannya. Sifat manusia seperti itulah yang dilawan dan ditentang oleh Abdul Lathif Syakur melalui penjelasannya ini. Perlawanannya ini ditemukan ketika ia menafsirkan Qs. Al-Baqarah/2:165-166;

وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّوهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ (165) إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا
وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ (166)

Dan daripada manusia, (yaitu) orang yang mengambil daripada selain Allah akan berhala, mengasihinya mereka akan dia seperti mengasihinya Allah, dan bermula orang yang beriman kepada Allah lebih bersangatan kasih kepada Allah, dan jikalau melihat orang yang aniaya itu ketika mereka melihat azab tentu mengetahui mereka yang bahasa Allah mempunyai sangat azab. Ketika melepas diri orang yang diikat daripada yang mengikat dan melihat mereka akan azab, dan putus dengan mereka segala pertalian. [Qs. Al-Baqarah/2:165-166].⁸³

Ayat di atas memperlihatkan bentuk dialektika dalam makna perlawanan yang diperlihatkan oleh sekelompok manusia yang menjadikan berhala dan manusia sebagai sembah dan

⁸³ Abdul Lathif Syakur, *al-Da'wah...* hal.5.

yang paling dicintainya daripada Allah. Di sisi lain, Allah mengajaknya untuk menyembah-Nya dan jangan menjadikan sekutu bagi Allah, seperti menjadikan berhala dan manusia lainnya sebagai yang paling dicintainya.

Kritik tersirat juga disampaikan oleh Abdul Lathif Syakur dalam tafsirnya ini kepada orang-orang yang mengkultuskan gurunya, dengan ungkapan "*bahwa berhala, raja dan guru itu akan menyampaikannya kepada Allah dan menjadikan perantaraan dengan Allah, jadi takutnya kepada perantaraan itu sama takutnya kepada Allah*".⁸⁴ Seperti yang diketahui, bahwa pada awal-awal abad ke-20 terjadi pergulatan antara Kaum Tua dan Kaum Muda. Salah satu isu yang menjadi polemik adalah *râbithah*. Dialektika ini berawal dari tulisan Syeikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi *Izhar Zaghil Kadzibin fi Tasyabbuhihim bi as-Shadiqin*. Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi adalah guru Abdul Lathif Syakur. Dengan demikian, boleh jadi perspektifnya terhadap kelompok yang mengamalkan *râbithah* sama dengan perspektif gurunya tersebut, namun tidak frontal sebagaimana tokoh-tokoh Kaum Muda lainnya. Kritiknya terhadap pengamal *râbithah* juga dibuktikan dari amalannya, yaitu beliau bukan salah satu pengamal tarekat. Hal tersebut dituturkan oleh cucunya Khuzaimah.⁸⁵ Pembicaraan tentang *râbithah* tersebut telah melahirkan berbagai tesis, anti tesis dan sintesis dalam istilah Hegel.

Dalam penjelasan di atas, tersirat makna bahwa Abdul Lathif Syakur mengkritik orang yang menjadikan gurunya sebagai wasilah yang menyampaikan kepada Allah SWT. Secara tegas tidak

⁸⁴ Abdul Lathif Syakur, *al-Da'wah...* hal.5-6

⁸⁵ Khuzaimah adalah cucu Abdul Lathif Syakur dari istrinya Maryam dan anaknya Sa'diyah. Diskusi penulis bersama Khuzaimah pada 1 Ramadhan 1441 H/ 23 April 2020 ba'da taraweh. Lihat juga Ahmad Taufik, dkk, *Lopran Penelitian Tafsir Sosial Ayat-ayat Al-Qur'an...*, hal.48.

ada dalam tafsirnya ini menyebutkan *râbithah* namun secara tersirat maknanya mengarah kepada *râbithah* tersebut. Berbeda dengan Abdul Karim Amrullah yang dengan terang-terangan dalam tafsirnya *al-Burhân* mengatakan amalan tarekat tersebut adalah musyrik.⁸⁶ Kendatipun demikian, Abdul Lathif Syakur tidak memperlihatkan bahwa ia mendukung atau membela salah satu kelompok dari Kaum Tua dan Kaum Muda. Sejatinya pandangannya dengan Haji Abdul Karim Amrullah sama terkait orang yang menjadikan gurunya wasilah kepada Allah adalah orang musyrik, dengan argumen bahwa mereka memandang selain Allah sama dengan-Nya.

b. Penjajah yang dijadikan Tuhan

Kondisi Minangkabau dan Indonesia secara umum masih dalam suasana baru merdeka dan mempertahankan kemerdekaan, membuat sebagian kelompok masyarakat masih dilema dan gaduh terutama yang memiliki sifat munafik. Orang-orang yang memiliki sifat munafik tersebut ditentang oleh Abdul Lathif Syakur lewat penafsirannya terhadap Qs. Al-Baqarah/2:165-166.

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّوهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يُرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ (165) إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا
وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ (166)

Dan diantara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allah; mereka mencintainya sebagaimana mereka mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman amat sangat cintanya kepada Allah. Dan jika seandainya orang-orang yang berbuat zalim itu mengetahui ketika mereka melihat siksa (pada hari kiamat), bahwa kekuatan itu kepunyaan Allah semuanya, dan bahwa Allah amat berat siksaan-Nya, (Yaitu) ketika

⁸⁶ Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, ... hal. 132.

orang-orang yang diikuti itu berlepas diri dari orang-orang yang mengikutinya, dan mereka melihat siksa; dan (ketika) segala hubungan antara mereka terputus sama sekali.

Dalam penafsiran Abdul Lathif Syakur terkait ayat di atas, penulis menemukan ungkapan '*Mereka menjadikan penjajahnya sebagai Tuhan yang akan memeliharanya.*' Sifat munafik yang menghinggapi tersebut, disebabkan karena takut akan kehilangan harta bendanya, sehingga demi mempertahankan itu semua mereka jadikan penjajahnya sebagai pelindung. Di sela-sela penafsirannya, Abdul Lathif Syakur menjelaskan bahwa ayat ini turun kepada orang munafik yang diambil harta bendanya, uang ringgitnya, emas peraknya, menjadi pertahanannya.⁸⁷

Dialektika yang diperlihatkan oleh Abdul Lathif Syakur dalam tafsirnya ini adalah dialektika perlawanan atau pertentangan terhadap orang-orang munafik khususnya orang-orang Minang yang mengiyakan apa kata penjajah dan orang-orang yang hanya ingin mendapatkan kepentingan pribadinya, tanpa memikirkan bahwa dia, keluarganya, negerinya, dan budayanya terancam, seolah penjajahnya (Belanda) yang akan memelihara dirinya.

Apa yang telah disampaikan oleh Abdul Lathif Syakur dalam tafsirnya terkait penjajah sesungguhnya seiring dengan adagium *cakak kampung paga kampung*, artinya jika terjadi perkelahian antar kampung, maka yang akan dibantu dan dibela itu adalah kampung kita. Hal ini semakna dengan, jika negara kita dijajah maka yang akan dibela adalah negeri kita, bukan penjajah.

Perlawanan yang diperlihatkan oleh Abdul Lathif Syakur tersebut menunjukkan bahwa ia merupakan ulama Minangkabau

⁸⁷ Abdul Lathif Syakur, *al-Da'wah...* hal. 6.

yang Nasionalis, yang juga memikirkan bagaimana negerinya terbebas dari penjajah. Bahkan ia juga tercatat sebagai ulama yang mengkritik penjajah. Kritikan tersebut selain terdapat dalam tafsir ini, juga dapat dijumpai pada kitabnya yang lain seperti dalam kitab *Tafsir Āyāt Yā Ayyuhā al-Nās*.⁸⁸

c. Berkelakuan seperti al-Nadar

Al-Nadar Ibn Harist adalah tukang bantah dan sering mempengaruhi orang-orang yang hendak masuk Islam, dan bahkan dia mengatakan Malaikat adalah anak betina Allah. Sifat membantah dan mempengaruhi orang agar tidak mengikuti ajaran Islam tersebut menjadi sebab turunnya ayat Allah Qs. Al-Hajj ayat 4. Abdul Lathif Syakur mengatakan bahwa turunnya Qs. Al-Hajj ayat 4 tersebut adalah untuk mencela al-Nadar dan mencela orang yang memiliki sifat yang sama dengannya, yakni segala orang yang suka membantah, melawan, menyangkal akan keterangan-keterangan agama yang berada dalam Al-Qur'an, karena tidak sesuai dengan mereka. Mereka mengukur agama dengan akal, dan memperturutkan hawa nafsunya, mereka berkeinginan bahwa undang-undang Tuhan tersebut bersesuaian dengan hawa nafsunya.⁸⁹

Kritik lanjutan yang disampaikan oleh Abdul Lathif Syakur adalah *"sungguh jika kita perhatikan orang yang anti kepada agama atau tipis perasaan agama dalam hatinya, lebih-lebih kaum yang terdidik, lebih dahulu dengan adat bangsa asing khususnya adat barat mudah saja dia berkelakuan seperti al-nadar."*⁹⁰ Bahkan ada juga yang memiliki perilaku lebih dari al-Nadar. Al-Nadar hanya membantah agama baru yang dibawa oleh Nabi

⁸⁸Abdul Lathif Syakur, Naskah *Tafsir Āyāt Yā Ayyuhā al-Nās*, (manuskrip) 1949.

⁸⁹ Abdul Lathif Syakur, *al-Da'wah...* hal.13-14.

⁹⁰Abdul Lathif Syakur, *al-Da'wah...* hal.22.

Muhammad SAW, sedangkan orang sekarang, kata Abdul Lathif Syakur, telah menjadi darah daging baginya rayuan penjajah, sampai kepada adat kesopanan, kebudayaan tingkah perangai, dan kehormatan dihilangkannya.

Abdul Lathif Syakur kembali mengkritik orang yang pro terhadap penjajah. Ia menyamakan perilaku orang tersebut dengan al-Nadar bahkan lebih darinya. Penyamaan orang-orang yang pro penjajah dengan al-Nadar oleh Abdul Lathif Syakur sangat relevan dengan sebab turun ayat Qs. Al-Hajj ayat 4. Walaupun ayat tersebut turun disebabkan oleh perilaku al-nadar secara khusus, namun ayat itu juga tertuju kepada seluruh umat manusia secara umum.

d. Membantah tanpa pengetahuan

Di antara manusia adalah orang yang membantah Allah tanpa memiliki ilmu pengetahuan seperti yang dijelaskan dalam firman Allah Qs. Luqman ayat 20-21;

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ (20) وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَحَدَّثَنَا عَلَيْهٖ أَبَاءُنَا أَوْ لَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ

Dan di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu pengetahuan atau petunjuk dan tanpa kitab yang memberi penerangan. Dan apabila dikatakan kepada mereka, "Ikutilah apa yang diturunkan Allah." Mereka menjawab, "(Tidak), tetapi kami (hanya) mengikuti apa yang kami dapati bapak-bapak kami mengerjakannya." Dan apakah mereka (akan mengikuti bapak-bapak mereka) walaupun setan itu menyeru mereka ke dalam siksa api yang menyala-nyala (neraka)? [Luqman/31:20-21].

Ayat di atas yang menjadi kritikan dan bantahan Abdul Lathif Syakur bagi orang-orang yang menjadikan adat adalah segala-galanya dibandingkan dengan agama dengan ungkapan “*mereka suka melawan kepada Tuhan yang Esa, suka membantah kepada keesaan Tuhan, suka bertuhan kepada selain Allah*”. Jika disuruh dan diseru mereka kepada ajaran Al-Qur'an dan sunnah mereka menghela napas dan mengatakan bahwa kami hanya mengikuti *niniak mamak*,⁹¹ dan bapak-bapak kami. Lalu Abdul Lathif Syakur menyindir orang-orang yang memiliki sifat seperti itu dengan pepatah orang Minang *adat lamo pusako using*, peraturan yang telah lama, dahulu dari mula langit *barsintak* naik-bumi berhantam turun. Artinya adalah bahwa adat istiadat yang mereka pegangi merupakan turun temurun semenjak bumi dan langit diciptakan. Jawaban demikian merupakan jawaban orang yang taklid buta terhadap adat istiadat yang diwarisinya.

e. Allah yang menghilangkan gangguan Setan dan Iblis

Abdul Lathif Syakur dalam menjelaskan penafsiran Qs. Al-Nâs/ 114,⁹² menjelaskan bahwa Allah SWT adalah tempat berlindung dari segala mara bahaya bukan kepada selain-Nya. Dalam penjelasan ini, Abdul Lathif Syakur mengkritik orang-orang yang minta tolong segala urusannya kepada dukun, terutama dalam hal sihir. Ia mengatakan bahwa tidak ada yang akan melindungi

⁹¹*Niniak mamak* merupakan panggilan paman orang Minangkabau kepada kakak atau adik laki-laki dari saudara ibunya.

⁹² Qs. Al-Nâs/114:1-6;

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (1) مَلِكِ النَّاسِ (2) إِلَهِ النَّاسِ (3) مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ (4) الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ (5) مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ (6)

Artinya: “*Aku berlindung kepada Tuhan (yang memelihara dan menguasai) manusia. Raja manusia. Sembahan manusia. Dari kejahatan (bisikan) syaitan yang biasa bersembunyi, yang membisikkan (kejahatan) ke dalam dada manusia, dari (golongan) jin dan manusia.*”

dan melepaskan dari pada huru-hara, waswas dan gangguan setan iblis kasar serta iblis halus melainkan Allah semata-mata. Kemudian Abdul Lathif Syakur melanjutkan penjelasannya bahwasanya raja-raja, syeikh, guru, orang kaya, dan orang-orang saleh tidak dapat melindungi dan melepaskan waswas setan itu. Malahan, menurut Abdul Lathif Syakur, mereka itu juga dapat kena gangguan al-Khannas (yang meniupkan waswas dalam jantung manusia), yang selalu bersemayam dalam hati manusia untuk membisik-bisikan kejahatan, tipu-tipuan ke dalam dada manusia.

Kritik Abdul Lathif Syakur dalam penafsirannya ini tertuju kepada kelompok orang yang percaya kepada dukun, raja, Syeikh, guru, orang kaya, dan orang saleh.⁹³ Dari beberapa kritiknya tersebut tersirat bahwa Abdul Lathif Syakur juga menyinggung kelompok Kaum Tua yang menghormati guru dan syeikhnya terutama bagi kelompok pengamal tarekat, bahwa syeikh dan guru tidak bisa melindungi dan melepaskan waswas setan. Namun demikian, apa yang disampaikan oleh Abdul Lathif Syakur ini hanya bersifat umum, tidak terkhusus pada amalan yang dilakukan oleh kelompok tarekat.

f. Menghormati orang yang bertitel

Kritik dan bantahan Abdul Lathif Syakur kepada orang-orang yang menundukkan kepalanya kepada pahlawan ini, doktor itu, dan para penguasa, sehingga merendahkan derajatnya, bangsa, dan adat istiadatnya. Kritiknya ini disebutkan ketika menjelaskan penafsiran Qs. Al-Hajj ayat 8-10.

⁹³ Abdul Lathif Syakur, *al-Da'wah...* hal. 27.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ (8) ثَابِتٍ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا حِزْبٌ يُؤْتِيهِمُ الْوَيْقَامَةَ عَذَابَ الْحَرِيقِ (9) ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ (10)

Ayat tersebut berisikan orang yang suka membantah dan melawan Allah SWT tanpa memiliki ilmu dan pengetahuan. Ayat ini secara khusus turun kepada Abu Jahal, yang selalu membantah seruan Nabi Muhammad SAW, dan secara umum tertuju kepada siapa saja yang membantah Allah dan rasul-Nya, serta kepada orang yang memiliki perilaku seperti Abu Jahal.

Kandungan ayat ini menggambarkan adanya dialektika (pertentangan) yang terjadi antara Abu Jahal dan Nabi Muhammad SAW. Kemudian Abdul Lathif Syakur menjelaskan penafsiran ayat tersebut juga sarat dengan dialektika, terutama kepada orang-orang yang selalu menentang Allah dan Rasulnya. Ia mengkritiknya dengan ungkapan *kinayah* (sendirian) dengan mengatakan bahwa *asal tersebut Tuhan, asal terkata dari Al-Qur'an dan hadis hati si pembantah dan si pelawan tidak baik lagi*. Abdul Lathif Syakur sangat memahami kondisi orang-orang yang selalu membantah ayat-ayat Allah dan hadis Nabi SAW, terutama orang-orang yang ada di sekelilingnya (Balai Gurah dan sekitarnya).

Kondisi masyarakat Balai Gurah sekembalinya Abdul Lathif Syakur dari Mekkah, memang sudah memeluk agama Islam namun demikian banyak yang tidak menjalankan perintah agama dengan baik. Ahmad Taufik Hidayat dkk. dalam hasil wawancaranya dengan Nazaruddin Nurdin (88 th) Via telp pada tanggal 7

Oktober 2014,⁹⁴ menjelaskan bahwa kondisi masyarakat balai guruh pada saat itu memprihatinkan jika dilihat dari sisi agama. Betapa tidak, ketika azan berkumandang di Masjid, masyarakatnya acuh-tak acuh dan sebagian besar tetap asyik dengan urusan duniawinya, bahkan yang muda-muda disibukkan dengan kegiatan adu ayam, main randai, saluang dan pencak silat. Akan tetapi jika yang memanggil mereka adalah orang yang berpengaruh, seperti mamak dan pembesar adat bahkan penjajah sekalipun, mereka ikuti dan taati. Dengan kondisi seperti itu, Abdul Lathif Syakur membuat berbagai pola dalam berdakwah termasuk dengan mengikuti aktivitas yang dilakukan oleh masyarakat setempat untuk berbaur supaya mereka mudah diajak untuk mengamalkan ajaran-ajaran agama Islam. Maka tampak jelas dalam tafsirnya ini, Abdul Lathif Syakur melakukan kritik dengan bahasa yang berbau sindiran, tidak frontal dalam menyampaikan dakwah, baik melalui lisan maupun tulisan.

B. Dialektika Pertahanan sebagai Sintesis

Membincangkan dan menemukan dialektika dalam sebuah kitab tafsir merupakan usaha yang berat. Namun demikian, penulis telah berusaha untuk menemukan bentuk-bentuk dialektika yang terdapat dalam kitab tafsir *Risâlah al-Qaul al-Bayân*. Setelah penulis menjelaskan bagaimana dialektika perlawanan Haji Abdul Karim Amrullah dalam kitab tafsir *al-Burhân*, maka penulis akan menjelaskan bagaimana dialektika pertahanan Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam kitab tafsirnya.

Penyebutan istilah dialektika pertahanan dalam tulisan ini untuk memperlihatkan bagaimana dialektika Syeikh Sulaiman

⁹⁴Ahmad Taufik Hidayat, dkk, *Laporan Penelitian Tafsir Sosial Aya-ayat al-Qur'an Naskah Syekh Abdul Latif Syakur*, Padang: Pusat Penelitian dan Penerbitan LPPM IAIN Imam Bonjol Padang, 2014., hal. 50

Arrasuli dalam tafsir *Risâlah al-Qaul al-Bayân* dalam rangka mempertahankan dan mengukuhkan argumentasi amaliah Kaum Tua di Minangkabau. Dialektika pertahanan merupakan respons terhadap dialektika perlawanan yang muncul dari kelompok Kaum Muda.

Dialektika antara Kaum Tua dan Kaum Muda telah mewarnai Minangkabau pada awal abad ke 20. Hal tersebut turut menjadi perhatian serius Syeikh Sulaiman Arrasuli, sehingga dalam kitab tafsirnya ia memperlihatkan bentuk dialektika pertahanan dari gempuran Kaum Muda yang merongrong amaliah yang dilakukan oleh Kaum Tua. Perhatian itu telah ditampakkannya mulai dari mukadimah sampai penutup kitabnya.

1. Mengcounter anggapan bid'ah

Pada awal-awal abad ke 20, masyarakat Minangkabau dihadapkan pada dialektika antara Kaum Tua dan Kaum Muda. Fatwa-fatwa Kaum Muda yang sering menyalahkan dan membid'ahkan amalan Kaum Tua, sehingga terjadilah saling membalas dan mempertahankan paham masing-masing. Di antara pokok bahasan yang mengemuka adalah masalah bid'ah. Kaum Muda mengeluarkan fatwa seperti yang disebutkan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli yang dituliskan oleh Haji Imam Maulana Abdul Manaf Amin, bahwa fatwa-fatwa Kaum Muda tersebut di antaranya adalah perayaan maulid Nabi SAW bid'ah, sembahyang membaca *ushalli bid'ah*, *qunut shubuh bid'ah*, membaca *sayyidina bid'ah*, dan lain sebagainya.⁹⁵ Hal ini dibenarkan oleh Hamka, ia menyebutkan dalam bukunya "*Ayahku*" bahwa Haji Abdul Karim

⁹⁵ Imam Maulana Abdul Manaf Amin, *Inilah Sejarah Berdirinya Tarbiyah Islamiyah untuk Mempertahankan Madzhab Syafii dan 'itiqad ahl Sunnah wa al-Jama'ah*, t.tp, t.th, hal. 17-19.

Amrullah mengatakan dalam majalah al-Munir⁹⁶ bahwa *ushalli* dalam sembahyang sekali-kali tidak berasal dari pengajaran Nabi Saw itu hanya kira-kiraan ulama belakangan saja, sebab itu bid'ah, dan lain sebagainya.⁹⁷ Dalam catatan tangan (manuskrip) Haji Abdul Karim Amrullah ditemukan pembahasan khusus tentang *ushalli* ini, ia menyebutkan dan mengakui bahwa *ushalli* atau melafazkan niat sebelum shalat adalah pendapat ulama *muta'akhirin*,⁹⁸ namun demikian Haji Abdul Karim Amrullah, sebagaimana dikatakan Hamka, ia menghukum bid'ah melafazkan niat atau *ushali* tersebut.

Bid'ah adalah salah satu kasus yang dipersoalkan oleh Kaum Muda dalam kritiknya kepada kelompok Kaum Tua di Minangkabau dan mengampanyakan bahwa amalan-amalan Kaum Tua seperti amalan kelompok tarekat, *qunut*, *ushalli*, dan sebagainya adalah bid'ah. Pertanyaannya adalah apa itu bid'ah dan kenapa amalan-amalan tersebut dikatakan bid'ah?

Bid'ah menurut bahasa adalah segala sesuatu yang belum ada contoh sebelumnya.⁹⁹ 'Abdul Ilâh mengatakan bid'ah menurut bahasa adalah setiap perkara yang baru dan yang diadakan yang tidak ada contoh sebelumnya, baik itu berhubungan dengan urusan agama seperti akidah, ibadah, muamalah atau yang terkait dengan kehidupan dunia dan kehidupan yang tidak

⁹⁶Majalah al-Munir adalah sebagai media gerakan bagi Kaum Muda di Minangkabau yang dipimpin oleh Haji Abdullah Ahmad. Majalah ini terbit pada tahun 1911 di Padang. Lihat Moh. Rasyid, *Membangikai Sejarah Pers Islam ditengah Terpaan Digital*, *At-TASYIR Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam*, Volume 1, Nomor 1, Januari-Juni 2013.

⁹⁷ Lebih lanjut lihat Hamka, *Ayahku*, hal.102-104.

⁹⁸ Lebih lanjut keterangan tentang *ushalli* ini lihat Haji Abdul Karim Amrullah, *Tulisan Tangan*, tanpa judul. Tulisan ini ditemukan tidak memiliki cover dan judul, tulisan ini penulis temukan mulai dari halaman 6 sampai halaman 29.

⁹⁹Muhammad Khair Fâthimah, *Ittibâ' lâ Ibtidâ'*, Damaskus: Dâr al-'Ushamâ', 1428H/2008 M, hal.15

ada kaitannya dengan agama.¹⁰⁰ Hal senada dikatakan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli bahwa makna bid'ah secara bahasa adalah sesuatu perkataan yang diadakan dengan tidak ada contohnya, kemudian dibiasakan memakaikannya pada sekalian sesuatu yang tidak diperoleh pada masa Nabi SAW.¹⁰¹

Sedangkan bid'ah menurut syarak' adalah perkara baru yang diada-adakan yang bertentangan dengan dasar-dasar dan teks-teks agama.¹⁰² Mengada-ada yang dimaksud adalah sesuatu yang tidak ada praktiknya pada masa Nabi SAW. Hal ini sesuai dengan definisi bid'ah menurut Imam al-Nawawî, ia mengatakan bahwa bid'ah adalah sesuatu yang tidak ada pada masa Nabi SAW.¹⁰³ Definisi berbeda diberikan oleh As-Syatibî (w. 790 H), bid'ah menurutnya adalah tarekat (cara/jalan) dalam agama yang diada-adakan, bertentangan dengan syariat, yang bertujuan untuk berlebih-lebihan dalam melakukan ibadah. Bid'ah adalah suatu cara dalam agama yang diada-adakan dalam ibadah yang dimaksud adalah melaksanakan syariat. Ibn Rajab (w.795 H) mengatakan bahwa bid'ah adalah perkara baru yang tidak ada dasarnya pada syariat. Semua definisi bid'ah itu berkaitan dengan syariat atau agama yang tidak memiliki argumentasi baik dari Al-Qur'an maupun hadis Nabi SAW. Syeikh Sulaiman Arrasuli mendefinisi-

¹⁰⁰ 'Abdul Ilâh ibn Husain al-'Arafaj, *Mafhûm al-Bid'ah wa atsaruhu fi idhthirâb al-Fatâwâ al-Mu'âshirah*, Yordania:Dâr al-Fath lildirâsât wa an-Nasyr, 1430H/2009, hal.61

¹⁰¹Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Aqwâl al-Wâsithah fi al-Dzîkr wa al-Râbithah*, Bukittinggi: Mathba'ah Islamiyah Fort Dekokc, 1343H/1925, hal. 2.

¹⁰² 'Abdul Ilâh ibn Husain al-'Arafaj, *Mafhûm al-Bid'ah wa atsaruhu fi idhthirâb al-Fatâwâ al-Mu'âshirah*, Yordania:Dâr al-Fath lildirâsât wa an-Nasyr, 1430H/2009, hal. 62.

¹⁰³Muhammad Khair Fâthimah, *Ittibâ' lâ Ibtidâ'*, Damaskus: Dâr al-'Ushamâ', 1428H/2008 M, hal.15

kan bid'ah pada syarak adalah menambah dan mengurangi pada agama serta tidak izin dari pada *Syâri'* (Allah dan Rasulnya).¹⁰⁴

Dari definisi yang beragam di atas maka dapat dipahami bahwa bid'ah itu tidak semuanya *dhalâlah*, artinya bid'ah itu juga memiliki pembagian. 'Abdul Ilâh menyebutkan pembagian bid'ah menurut para ulama yaitu;¹⁰⁵

Pertama, menurut Ibn al-'Atsîr (w.630 H). Bid'ah terbagi dua yaitu *bi'dah al-Huda* dan *bid'ah ad-Dhalal*. Yang berbeda dengan Al-Qur'an dan sunnah adalah *bid'ah dhlalah* dan diingkari. Yang mencakup ke dalam keumuman perintah Allah dan rasul-Nya adalah bid'ah yang terpuji.

Kedua, menurut al-'Iz ibn Abdussalâm (w.680 H). Bid'ah adalah mengerjakan perbuatan yang tidak ada pada masa Rasulullah Saw. Bid'ah terbagi 5, yaitu wajib, haram, makruh, mubah, dan *mandub*.

Ketiga, Al-Qarâfi (w.684 H) menyebutkan bahwa bid'ah terbagi 5, *pertama*, wajib yaitu perbuatan yang dicakup kaidah-kaidah wajib dan dalil-dalinya dari syariat, *kedua* haram yaitu perbuatan yang dicakup oleh kaidah-kaidah haram dan dalil-dalinya dari syariat, *ketiga mandub* yaitu perbuatan yang dicakup oleh kaidah-kaidah *sunnah* dan dalil-dalinya dari syariat, *keempat* makruh yaitu perbuatan yang dicakup oleh dalil-dalil makruh dari syariat, *kelima* adalah mubah yaitu perbuatan yang dicakup oleh dalil-dalil dari syariat. Pendapat Al-Qarîfi ini, barangkali yang dinukilkan oleh Abd Manan Hamzah dalam

¹⁰⁴Syiekh Sulaiman Arrasuli, *Aqwâl al-Wâsithah fî al-Dzîkr wa al-Râbithah*, Bukittinggi: Mathba'ah Islamiyah Fort Dekokc, 1343H/1925, hal. 3.

¹⁰⁵'Abdul Ilâh ibn Husain al-'Arafaj, *Mafhûm al-Bid'ah wa atsaruhu fî idhthirâb al-Fatâwâ al-Mu'âshirah*, Yordania:Dâr al-Fath lildirâsât wa an-Nasyr, 1430H/2009, hal. 65-72

tulisannya di Soeti yang berjudul *Oeraian Bid'ah*.¹⁰⁶ dalam tulisannya ini ia menguraikan pembagian bid'ah persis sama dengan yang diuraikan oleh Al-Qarâfi di atas.

Keempat, Abû Syâmah al-Maqdisî (w.1267 M). Bid'ah menurutnya adalah perkara baru. Perkara baru tersebut terbagi kepada bid'ah *mustahabbah* dan bid'ah *mustaqbahah*. Ia mengemukakan ungkapan Harmalah bin Yahya. Ia berkata saya mendengar Imam Syafii berkata, bid'ah ada dua yaitu bid'ah terpuji dan bid'ah tercela. Perbuatan yang sesuai dengan Al-Qur'an dan sunnah itu adalah bid'ah terpuji, sedangkan perbuatan yang menyalahi sunnah adalah bid'ah tercela.

Kelima, Imam Nawawî (w.676 H) mengatakan bahwa bid'ah terbagi lima yaitu wajib, *mandub*, haram, makruh, dan mubah. Makna hadis Nabi SAW "*kullu bid'atin dhalâlah*"¹⁰⁷ adalah umum yang mencakup semua perkara umum. Dan hadis tersebut dikhususkan oleh hadis "*man sanna fi al-Islam*".¹⁰⁸ Yang dimaksud dengan hadis di sini adalah kebanyakan bid'ah.

¹⁰⁶ Abd Manan Hamzah (Guru Tarbiyah Islamiyah Talang Laek Benkoelan), Oerintasi Bid'ah dalam "Soerti", Edisi Januari 1938/dzulqaedah 1357H, hal. 7-9.

¹⁰⁷ Hadis riwayat Muslim. Lihat Imam Abî al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Qusyairî an-Naisâbûrî, al-Qahirah: Dâr al-Hadîts, 1418 H/ 1998M. Juz II, hal. 18. Berikut matan hadisnya;

وحدثني محمد بن المنفي حدثنا عبدالوهاب بن عبدالحجيد عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبدالله قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا خطب أحمرت عيناه وعلل صوته واشتد غضبه حتى كأنه منذر جيش يقول صباحكم ومساكم ويقول بعثت أنا والساعة كهاتين ويقرن بين أصبعيها لسبابة والوسطى ويقول أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة ثم يقول أنا أولى بكل مؤمن من نفسه من ترك مالا فإلهه ومن ترك ديناً أو ضياعاً فإني وعلي

¹⁰⁸ Hadis riwayat Muslim. Lihat Imam Abî al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Qusyairî an-Naisâbûrî, al-Qahirah: Dâr al-Hadîts, 1418 H/ 1998M. juz II, hal. 133-134. Berikut matan hadisnya;

حدثني زهير بن حرب حدثنا جرير بن عبدالحميد عن الأعمش عن موسى بن عبدالله بن يزيد وأبي الضحى عن عبد الرحمن بن هلال العبيسي عن جرير بن عبدالله قال : جاء ناس من الأعراب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم الصوف فرأى سوء حالهم قد

Keenam, Ibnu Hajar al-'Asqalânî (w. 852 H) mengungkapkan bahwa segala perbuatan baru yang tidak ada dasarnya pada syariat adalah bid'ah. Sedangkan perbuatan yang ada dasarnya pada syariat bukan termasuk bid'ah.

Ketujuh, mirip dengan al-'Iz ibn Abdussalâm dan Al-Qarâfi, Syeikh Sulaiman Arrasuli juga membagi bid'ah *lughawiyah* pada lima macam, yaitu bid'ah wajib jika masuk pada dalil wajib seperti membukukan ilmu-ilmu agama, bid'ah haram jika masuk pada dalil haram seperti menambah atau mengurangi sembahyang, bid'ah sunnah jika masuk pada dalil sunnah seperti melafazkan niat, bid'ah makruh jika masuk kepada dalil makruh seperti menghiasi Masjid dengan ukiran yang mengakibatkan lalai hati orang yang sembahyang, dan bid'ah boleh seperti makanan dan sebagainya. Sedangkan bid'ah pada syarak Syeikh Sulaiman Arrasuli membaginya pada dua pembagian yaitu *bid'ah 'itiqadiyah* dan *bid'ah amaliyah*. *Bid'ah 'itiqadiyah* adalah menyalahi *'itiqad ahlu sunnah wa al-Jama'ah*, dan bid'ah amaliyah adalah menambah dan mengurangi amalan tanpa seizin syarak.¹⁰⁹

Setelah penjelasan pengertian bid'ah secara *lughawiyah* dan syarak, berikut ini penulis menjelaskan mana bid'ah yang menjadi polemik di kalangan ulama. Bid'ah yang menjadi polemik antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Minangkabau berpijak dari definisi yang dikemukakan oleh Haji Abdul Karim Amrullah. Ia

أصابتهم حاجة فحث الناس على الصدقة فأبطلوا عنه حتى روي ذلك في وجهه قال ثم إن رجلا من الأنصار جاء بصرة من ورق ثم جاء آخر ثم تتابعوا حتى عرف السرور في وجهه فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء

¹⁰⁹ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Aqwâl al-Wâsithah fî al-Dzîkr wa al-Râbithah...*, hal.5-6.

menukil definisi bid'ah dari Ibnu Hajar.¹¹⁰ Ibnu Hajar mengatakan bahwa bid'ah pada agama menurutnya adalah yang mengada-adakan, padahal tidak ada dalil yang menunjukkan keadaan wajib atau sunnah. Setelah menjelaskan definisi tersebut, Haji Abdul Karim Amrullah menguatkannya dengan hadis Nabi SAW *"bermula tiap-tiap yang bid'ah pada agama adalah dhalâlah dan setiap dhalâlah pada neraka"*. Selain definisi di atas, Haji Abdul Karim Amrullah berhujah dengan Al-Qur'an surat al-Maidah ayat 5 yang menerangkan bahwa agama Islam yang dibawa oleh Nabi SAW telah sempurna, artinya orang-orang yang menambah akan syariat yang telah sempurna maka dia telah melakukan bid'ah dan mengada-ada dalam agama, dan bahkan Haji Abdul Karim Amrullah mengatakan orang yang mengada-ada itu adalah ulama *su'*.¹¹¹ Di samping ayat di atas, Haji Abdul Karim Amrullah juga berhujah dengan hadis Nabi Saw *"Allah tidak menerima puasa, shalat, haji, dan umrah shahibul bid'ah sampai ia meninggalkan bid'ah itu"*,¹¹² bahkan ia mengutip pendapat Imam al-Ghazali yang mengatakan bahwa martabat bid'ah lebih tinggi daripada dosa zina. Hal-hal yang dibid'ahkan oleh Haji Abdul Karim Amrullah yang paling menonjol adalah amalan-amalan tarekat

¹¹⁰ Haji Abdul Karim Amrullah, *Qâthi' Riqâb al-Mulhidîn fi 'Aqâid al-Mufsidîn*, Padang Panjang: Darulfikr al-Munîr, Cetekan ke-2, 1916 M/ 1334H, hal.33-34.

¹¹¹ Haji Abdul Karim Amrullah, *Idzhâr Asâthir al-Mudhillîn fi Tasyabihihim bi al-Muhtadîn*, Padang: Voelherding 1909 M/1327 H, hal. 19-28.

¹¹² Redaksi hadis yang dinuqil oleh Haji Abdul Karim Amrullah penulis temukan dalam kitab Ibnu Majah, namun teksnya sedikit berbeda dengan teks yang ditulis oleh Haji Abdul Karim Amrullah tersebut. Berikut teks hadis riwayat Ibnu Majah tersebut;

عَنْ حَدِيثِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « لَا يَقْبَلُ اللَّهُ لِمَنْجَبٍ بِدْعَةٍ صَوْمًا وَلَا صَلَاةً وَلَا صَدَقَةً وَلَا حَجًّا وَلَا عُمْرَةً وَلَا جِهَادًا وَلَا صَرْفًا وَلَا عَدْلًا يَخْرُجُ مِنَ الْإِسْلَامِ كَمَا تَخْرُجُ الشَّعْرَةُ مِنَ الْعَجِينِ ».

Hadis tersebut terdapat dalam kitab sunan Ibnu Majah bab *ijtinâb al-Bida'* wa al-jadal hadis nomor 51. Dan hadis tersebut juga dikutip oleh Syaikh Sulaiman Arrasuli dalam menjelaskan bid'ah syariyyah. Bahwa hadis tersebut maknanya tertuju pada bid'ah syar'iyah bukan pada bid'ah lughawiyyah. Lihat Syaikh Sulaiman Arrasuli, *Aqwâl al-Wâsithah*, ..., hal. 3-4.

Naqshabadiyyah seperti yang telah penulis singgung pada penjelasan kritiknya terhadap *râbithah*. Pendapat dan argumentasi yang dijelaskan oleh Haji Abdul Karim Amrullah tersebut telah dibantah dan dijelaskan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam kitab *Aqwâl al-Wâsithah fî al-Dzîkr wa al-Râbithah, pertama* terkait hadis *kullu bid'ah dhalâlah*, Syeikh Sulaiman Arrasuli mengatakan bahwa tidak boleh dikatakan setiap hal yang khilafiah itu bid'ah *dhâlalah*, karena hal tersebut ada dalil di sisi ahlinya sekalipun tidak tampak atau tidak kuat oleh ahlinya, setelah itu Syeikh Sulaiman Arrasuli mengatakan di sini tampaklah bagi kita kesalahan mujtahid-mujtahid baru sekarang.¹¹³

Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam kitab *Risâlah al-Qaul al-mengkritik balik kelompok yang mengatakan bid'ah terhadap amaliah yang dilakukan oleh mayoritas muslim Minangkabau*. Kritik tersebut dalam rangka mempertahankan dan mengcounter anggapan yang dilontarkan oleh Kaum Muda. Dalam pendahuluan tafsirnya, Syeikh Sulaiman menjelaskan tentang mujtahid. Mujtahid adalah orang yang memiliki beberapa persyaratan ijihad seperti ilmu Arabiah yang dua belas, ilmu *ushul fiqh*, ilmu Al-Qur'an dan hadis, dan lain sebagainya.¹¹⁴ Mujtahid yang disebutkan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli sulit untuk ditemui pada masa sekarang (abad 20), dengan demikian Syeikh Sulaiman Arrasuli melanjutkan ungkapannya;

–oleh sebab itu diharap kepada tuan-tuan jangan lancang saja mengatakan bahwa suatu masalah itu hukumnya bid'ah, tidak bertemu dalam Al-Qur'an, karena sebetulnya bukan tidak ada dalam Al-Qur'an hanya karena buta mata

¹¹³Mujtahid-mujtahid baru sekarang tertuju kepada ulama Kaum Muda

¹¹⁴Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah al-Qaul al-Bayyan...* hal.3.

tuan, tidak bertemu oleh tuan, dan hendaklah serahkan saja suatu pekerjaan pada ahlinya.¹¹⁵

Ungkapan “*Tuan-tuan jangan lancang mengatakan suatu masalah itu hukumnya bi'dah*” merupakan peringatan yang disampaikan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli kepada Kaum Muda, karena Kaum Muda terlihat tergesa dalam menghukum suatu perkara, yang tidak bertemu dalam Al-Qur'an dan hadis langsung dihukum bid'ah. Peringatan ini mirip dengan nasehatnya Syeikh Sulaiman kepada pengarang Soerti dan al-Mizan di Bukittinggi, yang salah satu isi nasehat itu adalah jangan tergesa-gesa mengerjakan suatu pekerjaan dengan tidak cukup alat pekerjaannya, umpama ke sawah tidak mempunyai alat yang cukup, hanya mau lekas sudah saja, yang mana akhirnya padi tidak tumbuh, melainkan rumput juga yang tumbuh gantinya.¹¹⁶

Pesan itu walaupun tertuju kepada Majalah Soerti dan Mizan, namun sejatinya juga mengkritik kelompok Kaum Muda yang seolah tergesa-gesa dalam memutuskan hukum. Itu terbukti dengan penjelasan Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam lanjutan nasehat yang dipublikasikan pada majalah Soerti tersebut. Arti semua yang terkandung dalam kritikan Syeikh Sulaiman Arrasuli adalah hendaklah serahkan pekerjaan kepada ahlinya. Penyerahan pekerjaan pada ahlinya sesuai dengan hadis nabi SAW dari Abu Hurairah diriwayatkan oleh Imam Bukhari, ketika Nabi Saw menjelaskan tentang pertanyaan seorang laki-laki tentang hari kiamat, kapan terjadi hari kiamat? Nabi Saw bersabda;

¹¹⁵Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâh Al-Qaul Al-Bayyân Fî Tafîr Al-Qur'ân*, Bukittinggi: Mathba'ah al-Islâmiyah Ford Dek Kock, 1929, hal. 3-4

¹¹⁶ Hasan Zaini, Muhammad Kasim, dan Aldomi Putra, *Jati Diri Persatuan Tarsbiyah Islamiyah*, Padang: Sangsurya, hal. 124-131. Lihat juga majalah Soerti edisi 1 Maret 1939M/Muharram 1358H. nasehat Syeikh Sulaiman Arrasuli tertanggal 15 februari 1939.

Apabila diserahkan pekerjaan kepada yang bukan ahlinya maka tunggulah kehancuran. HR. Bukhari.

Hadis tersebut sangat sesuai dengan ungkapan Syeikh Sulaiman Arrasuli “*sebetulnya bukan tidak ada dalam Al-Qur’an, hanya karena buta mata tuan, tidak bertemu oleh tuan, dan hendaklah serahkan saja suatu pekerjaan pada ahlinya.*” Artinya adalah untuk memahami sebuah ayat atau menafsirkannya mestilah orang yang ahli atau mestilah mufasir yang melekat padanya syarat-syarat mujtahid, sebagaimana ulasan Syeikh Sulaiman Arrasuli bahwa ia menyejajarkan dan bahkan mengatakan bahwa seorang mufasir mestilah mujtahid. Oleh karenanya, seorang mufasir juga harus memenuhi syarat-syarat mujtahid. Mujtahid adalah orang yang mencurahkan kemampuannya untuk memproduksi/mengeluarkan hukum yang bersifat *zhanni*.¹¹⁸ Sedangkan syarat bagi seorang mujtahid adalah *baligh*, berakal yang memiliki kemampuan mendalam untuk memperoleh pengetahuan, mengetahui dalil akal, memiliki derajat *wustha*, yaitu menguasai bahasa Arab, *ushul fiqh*, *balaghah*, dan hal-hal yang terkait dengan hukum dari Al-Qur’an dan hadis, mengetahui *naskh-manskh*, *asbab an-Nuzul*, syarat kriteria hadis mutawatir dan ahad, hadis *shahih* dan *dhai’f* dan keadaan para perawi.¹¹⁹

¹¹⁷ Imam al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadist, 2004, juz I, Kitab al-‘ilm, bab man su’la ‘ilmân, hal. 25.

¹¹⁸ Taj Juddîn ‘Abdul Wahhab ibn As-Subkî, *Hasyiah al-‘Alamah al-Bannâni ‘al syarh al-Jalâl Syams ad-Din Muhammadiyah Ibn Ahmad al-Mahallî ‘ala Matn Jam’ al-Jawâmi’*, Beirut Dâr al-Fikr, t.th, Hal. 379

¹¹⁹ Taj Juddîn ‘Abdul Wahhab ibn As-Subkî, *Hasyiah al-‘Alamah al-Bannâni ‘al syarh al-Jalâl Syams ad-Din Muhammadiyah Ibn Ahmad al-Mahallî ‘ala Matn Jam’ al-Jawâmi’*, Beirut Dâr al-Fikr, t.th, hal. 382-384. Lihat juga Imam Jalâl ad-Dîn Abdirrahmân ibn Abî Bakr as-Suyûthî, *Syarh al-Kakib al-Sâthi’ Nazham Jam’ al-Jawâmi’*, al-Qâhirah: Dâr as-salâm, 1437H/2016, hal. 733-734. Berikut adalah nazham jam’ al-Jawâmi’ terkait hal ini;

Dalam kitab *ushul fiqh* karya Wahbah az-Zuhali (w. 2015 M) dikatakan, syarat-syarat mujtahid adalah seorang mesti memiliki ilmu bahasa Arab dan cabang-cabangnya, alim dalam *ushul fiqh*, mengetahui ayat-ayat hukum *syar'iyah* dalam Al-Qur'an, mengetahui hadis-hadis ahkam, mengetahui masalah-masalah *ijma'* dan *mauqifnya*, serta mengetahui bentuk-bentuk *qiyas* dan syarat-syaratnya.¹²⁰

Lebih lanjut, Syeikh Sulaiman Arrasuli mengatakan bahwa – jikalau berkeras hati juga tuan-tuan mencari isi maksud Al-Qur'an dengan tidak mempunyai persyaratan ijtihad, tentu akan dapat juga masalah-masalah atau hukum yang bukan-bukan.¹²¹ Apa yang dikatakan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli sesuai dengan hadis Nabi SAW.

من فسر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار

بذل الفقيه الوسع في تحصيل ... ظن بالاحكام من الدليل
ثم الفقيه اسم علي المجتهد ... البالغ العاقل والعقل احدد
ملكه يدرك معلوم بها ... وقيل الادراك وقيل ما انتهى
إلي الضروري فقيه النفس لو ... ينفي القياس لو جليا قد رأوا
يدري دليل العقل والتكليف به ... حل من الآلات وسطي رتبته
من لغة والنحو والمعاني ... ومن أصول الفقه والبيان
ومن كتاب والأحاديث الذي ... يخص الاحكام بدون حفظ ذي
وحقق السبكي أن المجتهد ... من هذه ملكة له وقد
أحاط بالمعظم من قواعد ... حتي ارتقي للفهم للمقاصد
وليعتبر قال لفعل الاجتهاد ... لاكونه وصفا غدا في الشخص باد
أن يعرف الإجماع كي لا يخرقا ... وسبب النزول قلت أطلاقا
وناسخ الكل ومنسوخا وما ... صحح والأحاد مع ضدهما
وحال راوي سنة ونكتفي ... الآن بالرجوع للمصنف
لا الفقه والكلام والحريه ... ولا الذكورة ولا العدالة

¹²⁰Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, Tripoli: Kuliyyah al-Da'wah al-Islamiyah, 1400 H/ 1990M, hal. 218-219.

¹²¹ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah al-Qaul al-Bayyân*, hal.4.

*Artinya siapa yang menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan bicaranya sendiri (tidak dipindahkan dari pada sahabat r.a) maka hendaklah bertempat orang itu dalam neraka.*¹²²

Selain redaksi hadis di atas, ada juga redaksi lain yang senada dengan itu yaitu hadis riwayat Imam Tirmidzî;

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- « مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِعَيْرِ عِلْمِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ ». قَالَ أَبُو عَيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.¹²³

Diterima dari Ibn Abbas r.a, ia berkata, telah bersabda Rasulullah SAW siapa yang berkata tentang Al-Qur'an tanpa ilmu maka hendaklah ia menyediakan tempat duduknya di neraka. HR. Tirmidzî.

Bahkan dalam redaksi yang lain Rasulullah Saw, menegaskan bahwa siapa yang menafsirkan Al-Qur'an dengan *ra'yinya* sekalipun benar, maka tetaplah salah.¹²⁴

Berdasarkan hadis di atas, yang ingin disampaikan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli adalah bahwa menafsirkan Al-Qur'an mestilah memiliki pengetahuan tentangnya dan jangan menafsirkan Al-Qur'an tanpa memiliki sumber, terutama sumber dari sahabat Nabi SAW. Artinya, usaha menafsirkan Al-Qur'an juga merupakan penukilan dari pada pemahaman sahabat Nabi Saw terhadap Al-Qur'an.

Kritik yang disampaikan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli tersebut merupakan bentuk pertahanan dari Kaum Tua yang meng-

¹²² Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Tablîgh al-Âmânât*, Bukittinggi: Astra, 1337H/1954, hal. 9

¹²³ Al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, juz V, hal. 43

¹²⁴ Lihat Al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, juz V, hal. 44.

عَنْ جُنْدُبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- « مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَتْ فَتَقْدُ أخطاءً

counter masalah-masalah amaliah Kaum Tua yang dikatakan bid'ah oleh Kaum Muda, yang dalam istilah lain disebut juga dengan pitua-pitua (fatwa-fatwa) baru di kalangan muslim Minangkabau. Dalam hal mengcounter kritikan dari Kaum Muda, penulis sebut dengan istilah dialektika pertahanan. Di samping memperlihatkan dialektika pertahanan, Syeikh Sulaiman Arrasuli mengkritik balik kelompok Kaum Muda tersebut.

Kritikan balik Syeikh Sulaiman Arrasuli kepada Kaum Muda ia ungkapkan dengan mengatakan sesuatu itu bid'ah jika tidak berdasar dari dalil Al-Qur'an dan sunnah, serta jika tidak tepat memakaikan dalil terhadap sebuah masalah. Bahkan kritikan seperti itu tidak hanya tertuju kepada Kaum Muda saja, akan tetapi tertuju juga kepada orang-orang yang tergesa-gesa dalam menghukum sesuatu. Hal seperti ini penulis temukan dalam bukunya *Tablîgh al-Âmânât* dalam rangka mengkritik Haji Jalaluddin yang menulis buku pertahanan tarekat dan buku mutiara tarekat. Dalam buku itu, Syeikh Sulaiman Arrasuli mengatakan pekerjaan bid'ah atau mengada-ada dalam agama yang tidak memiliki dalil Al-Qur'an dan sunnah, kemudian ia mengungkapkan potongan hadis Rasulullah SAW yang mengatakan bid'ah dalam agama dilarang berdasarkan hadis Nabi Saw '*tiap-tiap bid'ah isi neraka*'.¹²⁵

Penjelasan Syeikh Sulaiman tersebut tersimpan makna bahwa sesuatu yang bid'ah apabila tidak ditemukan dalilnya baik dalil Al-Qur'an maupun sunnah. Artinya, jika pekerjaan itu ada dalilnya maka bukanlah bid'ah seperti yang disangkakan oleh Kaum Muda. Fatwa-fatwa bid'ah yang difatwakan oleh Kaum Muda berada pada wilayah khilafiah dan *furu'iyah*.

¹²⁵ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah Tablîgh al-Âmânât*, Bukittinggi: Astra, 1337H/1954, hal.18.

Penjelasan tentang bid'ah di atas tampaknya dengan jelas bahwa tidak semua perbuatan yang baru dihukum bid'ah *dhalâlah*. Sesuatu perbuatan yang baru akan dihukum bid'ah *dhalâlah*, apabila berhubungan dengan syarak seperti yang di jelaskan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli di atas yaitu pada *'itiqad* dan amalliyah tidak pada *lughawiyah*.

Demikianlah bentuk dialektika pertahanan yang diperlihatkan Syeikh Sulaiman dalam kasus bid'ah yang dilontarkan oleh kelompok Kaum Muda kepada Kaum Tua di Minangkabau, sehingga melahirkan anti tesis terhadap pemahaman Kaum Muda bahkan menjadi sintesis atas kasus bid'ah ini.

2. Memperkuat amalan tarekat

Anti tesis yang dilontarkan oleh Kaum Muda terhadap amalan Kaum Tua, menimbulkan semangat dan keharusan bagi Kaum Tua untuk menjelaskan dan membuktikan kebenaran amalan yang mereka lakukan dengan mengedepankan argumentasi baik naqli maupun argumentasi aqli. Syeikh Sulaiman Arrasuli yang tercatat sebagai salah seorang ulama di kelompok Kaum Tua, memberikan pembelaan dan membenaran amalan tarekat yang dikritik oleh kelompok Kaum Muda, seperti Haji Abdul Karim Amrullah yang mengatakan amalan tarekat Naqshandiyyah adalah bid'ah, bahkan haram dan bertentangan dengan syariat. Syeikh Sulaiman Arrasuli di dalam kitab tafsirnya ini menjelaskan tentang penguatan amalan tarekat tersebut, hal ini ditemukan ketika ia menafsirkan Qs. An-Nâzi'ât/: 40-41.

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَهَيَّ النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ (40) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ (41)

Artinya dan adapun orang yang takut akan Tuhannya dan menangkah ia akan nafsunya dari pada segala yang diingini maka bahwasanya surga ialah tempatnya.

[Qs. An-Nâzi'ât/79: 40-41].

Syeikh Sulaiman Arrasuli menjelaskan bahwa “menahan nafsu” adalah amalan orang tarekat. Orang tarekat menahan hawa nafsunya dengan sedikit makan dan minum dan *lalab* (tidur), dan lain dari pada segala kelezatan dunia.¹²⁶ Usaha menahan hawa nafsu di samping amalan yang dilakukan dan dilatih oleh kelompok tarekat, menahan hawa nafsu ini juga merupakan salah satu dari hikmah puasa, inilah yang dikatakan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam kitabnya *Kitab Pedoman Puasa*.¹²⁷ Disebutkan bahwa hikmah puasa itu adalah untuk mengekang nafsu syahwat hingga dapat dikalahkan. Mengenai alasan disandingkannya hikmah diwajibkannya berpuasa dengan konteks menahan hawa nafsu dalam kitab tafsir yang ditulisnya ini, penulis memperhatikan bahwa menahan nafsu bagi orang-orang tarekat selain mengurangi makan atau sedikit tidur adalah dengan berpuasa. Dengan demikian, aktivitas *riyadhah* bagi kelompok tarekat dalam melatih dan menahan hawa nafsu adalah pada bulan Ramadhan. Pada bulan Ramadhan tersebut dilaksanakan juga khalwat atau suluk dalam rangka melatih diri untuk dekat dengan Allah SWT.

Apa yang telah dijelaskan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli merupakan amalan tarekat, dalam hal ini adalah tarekat Naqsabandiyah. Karena di Minangkabau pada saat itu, tarekat Naqsabandiyah menjadi sorotan oleh Kaum Muda, termasuk dalam hal mengamalkan sedikit makan, membatasi makanan yang dimakan dan sedikit tidur.

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa dinamika yang terjadi antara Kaum Tua dan Kaum Muda di Mi-

¹²⁶Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâh Al-Qaul Al-Bayyân Fî Tafîr Al-Qur'ân*, Bukittinggi: Mathba'ah al-Islâmiyah Ford Dek Kock, 1929, hal. 24

¹²⁷ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Kitab Pedoman Puasa*, Bukittinggi: Dar al-Fikr Tsamarah al-Ikhwan, cetakan ke-3, 1937, hal.5.

nangkabau pada awal-awal abad ke-20, menghendaki bagi setiap kelompok untuk memberikan argumentasi, pembelaan dan membenaran terhadap amalan yang dipraktikkan. Di samping itu, masing-masing kelompok mengkritik bahkan melemahkan pendapat masing-masing. Hal tersebut juga memberikan pengaruh terhadap berbagai karya yang ditulis pada masa-masa tersebut.

Anti tesis yang dilontarkan oleh Kaum Muda terhadap Kaum Tua dalam masalah tarekat, telah melahirkan polemik yang tidak kunjung usai dan basi pembahasannya. Syeikh Ahmad Khatib dan Haji Abdul Karim Amrullah mengkritik kelompok tarekat yang tidak makan daging selama bersuluk, misalnya disamakannya dengan ibadah kaum Nasrani, karena mereka pada waktu tertentu sengaja untuk tidak memakan daging sebagai ibadah.¹²⁸

Syeikh Sulaiman Arrasuli mencoba untuk menjawab Anti tesis tersebut dengan memberikan sintesis terhadap hal tersebut. Ia mengatakan dalam tafsirnya bahwa orang yang mampu menahan hawa nafsu adalah orang-orang tarekat dengan cara melatih diri dengan bersuluk, sedikit makan, dan sedikit tidur dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah SWT. Penjelasan tentang menahan hawa nafsu tersebut, sangat jelas bahwa salah satu tujuan Syeikh Sulaiman adalah untuk membenarkan dan menguatkan amalan orang-orang tarekat. Di samping itu juga, dalam rangka memberikan sintesis terhadap anti-tesis yang lontarkan oleh kelompok Kaum Muda.

Mengendalikan nafsu bukanlah hal perkara yang mudah, karenanya kelompok tarekat melakukan berbagai *riyadhah* untuk bisa mengendalikan hawa nafsu tersebut, yang bagi kelompok

¹²⁸ M. Sanusi Latif, *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau...*, hal.410. lihat juga Haji Abdul Karim Amrullah, *Izhâr Asâthir al-Mudhillîn*, Voelherding-Padang, 1327H/1909M.

Kaum Muda menjadi sasaran kritik atas amaliah yang dilakukan oleh kelompok-kelompok tarekat yang notabenenya adalah kelompok Kaum Tua. Di sinilah posisi Syeikh Sulaiman Arrasuli memperkuat dan memperkukuh serta mengapresiasi amaliah orang tarekat dengan menyebutkan bahwa mengendalikan hawa nafsu adalah amalan orang tarekat.

3. Mengkritik kelompok Wahabi

Wahabi merupakan gerakan yang diperkarsai oleh Muhammad ibn Abdul Wahâb (1115H/1703M-1206H/1792M).¹²⁹ Abd al-Aziz Abd al-Jabbâr al-Hâdharî menyebutkan bahwa Wahabi adalah pengikut Muhammad ibn Abdul Wahâb.¹³⁰ Gerakan ini mulai menampakkan ajarannya pada tahun 1143 M. Awal kemunculannya Muhammad ibn Abdul Wahâb dicekal oleh ayahnya dan oleh guru-gurunya serta *masyaikh* di sana.¹³¹ Gerakan ini hanya mengakui dua otoritas keagamaan dalam Islam, yaitu Al-Qur'an dan sunnah. Gerakan yang digagas oleh Abdul Wahab ini bertujuan untuk memurnikan ajaran Islam dengan isu takhayul, bid'ah, dan khurafat.¹³²

Gerakan seperti gerakan Wahabi ini masuk ke Minangkabau melalui tiga haji yaitu Haji Miskin, Haji Piobang, dan Haji Sumaniak pada awal abad ke 19.¹³³ Mahmud Yunus mencatat pada

¹²⁹Arrazi Hasyim, *Teologi Muslim Puritan Geneologi dan Ajaran Salafi*, Ciptut: Maktabah Darus-Sunnah, 2017, hal.146.

¹³⁰ Abd al-Aziz Abd al-Jabbâr al-Hâdharî, *Tanzîh al-Haq al-Ma'bûd 'an al-Hayyiz wa al-Hudûd*, Damaskus: Maktabah al-Yasar, 1428/2007, hal. 32.

¹³¹Abu Salafy, *Mazhab Wahabi Monopoli Kebenaran & Keimanan ala Wahabi*, Jakarta: Ilya, 2009, hal.17.

¹³² Burhanuddin Daya, *Sumatera Thawalib dalam Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam di Sumatera Barat*, Yogyakarta: Institut Agama Islam Negeri Yogyakarta, 1988, hal.76.

¹³³ Burhanuddin Daya, *Sumatera Thawalib dalam Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam di Sumatera Barat*, Yogyakarta: Institut Agama Islam Negeri Yogyakarta, 1988, hal.88-91. Lihat juga Muhammad Rajab, *Perang Paderi di Sumatera Barat*, Jakarta: Balai Pustaka, 1964, hal. 9.

tahun 1803-1807, ketiga haji tersebut melakukan revolusi Minangkabau dengan gerakan pembaharuan pendidikan Islam dengan mengembangkan mazhab Hambali.¹³⁴ Pada akhirnya gerakan ini berubah menjadi gerakan Padri pada tahun 1807-1816 dengan terbentuknya pasukan padri yang bertujuan menegakkan syariat Islam dan membuang adat Minangkabau. Elizabeth E. Graves menyebutkan bahwa gerakan Wahabi yang terjadi di Arab dan gerakan yang mirip dengan gerakan Wahabi tersebut terjadi di Minangkabau. Hal tersebut masih diperdebatkan, ia menyebutkan bahwa gerakan Padri seperti gerakan Wahabi terletak pada aspek militan dan puritannya.¹³⁵ Lebih lanjut Elizabeth menjelaskan bahwa Wahabi memiliki misi dan tujuan untuk membersihkan agama Islam Arab dari khurafat yang menggerogoti ajaran Islam semenjak wafatnya Nabi Muhammad SAW dan tidak mentolerir bahkan menolak semua ajaran dan cara-cara beriman dan pengamalan yang tidak sah. Di samping itu, gerakan Padri memiliki irisan yang sama dengan Wahabi ini dalam aspek memurnikan ajaran Islam di Minangkabau dari khurafat paganisme (yang berhubungan dengan kepercayaan primitif dan atau kekuatan gaib).

Schrieke menyebutkan ada dua pendapat terkait Padri. Pertama adalah pendapat orientalis Veth, ia mengatakan bahwa gerakan Padri dari sudut agama adalah sama dengan ajaran Wahabi. Pendapat Veth ini bagi Schrieke dikatakannya pendapat yang didasarkan oleh kebencian karena kelompok Padri tersebut melarang merokok dan memakai barang-barang berharga. Kedua adalah pendapat Snouck Hurgronje dan Goldziher, dalam studinya dikatakan bahwa Wahabi tidak mengakui *Ijma'* dan

¹³⁴Mahmud Yunus, *Sejarah Islam di Minangkabau (Sumatera Barat)*, hal. 21.

¹³⁵ Elizabeth E. Graves, terj. Novi Andri, dkk, *Asal-Usul Elite Minangkabau Modern*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007, hal.47.

menolak ke empat mazhab *fiqh*.¹³⁶ Dengan demikian, maka gerakan Padri adalah penganut agama Islam yang ketat bukan Wahabi.

Berbeda dengan Burhanuddin Daya, Elizabeth, dan Veth, Haji Imam Maulana Abdul Manaf Amin menuliskan uraian Syeikh Sulaiman Arrasuli tentang Wahabi dengan ungkapan bahwa gerakan Wahabi dibawa ke Minangkabau oleh Haji Miskin.¹³⁷ Senada dengan Maulana Abdul Munaf Amin, Mahmud Yunus juga menyebutkan bahwa ketiga haji tersebut telah mempelajari mazhab Wahabi dan mereka berhasrat untuk mengembangkannya di Minangkabau.¹³⁸ Artinya, gerakan pembaharuan yang dimotori oleh tiga orang haji (Haji Miskin, Haji Sumaniak, dan Haji Piobang) adalah gerakan Wahabi. Gerakan tersebut berganti nama menjadi gerakan Padri. Gerakan Padri dimotori oleh dewa tuanku/ harimau *nan salapan*, yang terdiri dari Tuanku Nan Renceh dari Kamang sebagai ketua, Tuanku Lubuak Aur dari Canduang, Tuanku Berapi dari Candung, Tuanku Ladang Laweh dari Banu Hampu, Tuanku Padang Luar, Tuanku Galuang dari Sungai Puar, Tuanku Biaro, dan Tuanku Kapau.

Gerakan Padri merupakan gerakan pembaharuan dan pemurnian terhadap agama Islam di Minangkabau, karena masyarakat Minangkabau pada saat itu –menurut gerakan ini- amaliahnya banyak bertentangan dengan ajaran Islam yang mencakup berbagai hal. Syafyan Razi menyebutkan pada gerakan Padri itu ada elemen-elemen fanatisme, kesalehan, resistensi terhadap

¹³⁶ B.J.O Schrieke, *iPergolakan Agma di Sumatera Barat Sebuah Sumbangan Bibliografi*, hal. 14-16.

¹³⁷Haji Imam Maulana Abdul Manaf Amin, *Inilah Sejarah Berdiri Tarbiyah Islamiyah untuk Mempertahankan Mazhab Syafi'I dan 'Itiqad ahlu Sunnah waljama'ah*, T.tp, t.th, hal.3.

¹³⁸ Mahmud Yunus, *Sejarah Islam di Minangkabau (Sumatera Barat)*, hal. 21.

kolonialisme dan juga negosiasi budaya.¹³⁹ Faktor yang melatarbelakangi gerakan Padri menurut Schrinke¹⁴⁰ adalah kecemburuan sosial di kalangan guru-guru agama. Sedangkan Dobbin¹⁴¹ menyebutnya karena faktor ekonomi. Gerakan Padri berakhir setelah perang Padri berakhir yaitu pada tahun 1833.

Keberlanjutan gerakan Wahabi di Minangkabau ditandainya dengan pulangnya Haji Djamil Jambek Bukittinggi, Muhammad Thaib Umar Tanjung Sungayang, Abdullah Ahmad Padang Panjang, dan Haji Abdul Karim Amrullah Sungai Batang dari Mekkah. Mereka membawa paham baru yang bersumber dari Ibnu Taimiyah, Ibnu Qaiyyim al-Jauzi, Abdul Wahab, dan Muhammad Abduh yang fatwa mereka itu dinamai orang dengan mazhab Wahabi.¹⁴² Hamka menyebutkan bahwa sebutan Wahabi ditujukan kepada ayahnya Abdul Karim Amrullah, setelah sebelumnya, ayahnya menulis di majalah al-Munir yang berkaitan dengan kritik terhadap amaliah yang dilakukan oleh Kaum Tua di Minangkabau. Sebagai reaksi atas tulisan-tulisan yang termuat di al-Munir tersebut, datang dari ulama-ulama lama dengan mengatakan bahwa pengarang al-Munir telah keluar dari mazhab ahlusunah

¹³⁹Safwan Razi, Negosiasi Islam Kultur dalam gerakan paderi Rao Sumatera Tengah (1820-1833) dalam jurnal *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Volume 6, nomor 1, juni 2012, hal. 85.

¹⁴⁰Schrinke, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat*, Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1973, hal. 14.

¹⁴¹Cristiane Dobbin, *Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Nineteen Century*, Modern Asian Studies, vol 8, no.3, 1978

¹⁴²Haji Imam Maulana Abdul Manaf Amin, *Inilah Sejarah Berdiri Tarbiyah Islamiyah untuk Mempertahankan Mazhab Syafi'I dan 'Itiqad ahlu Sunnah waljama'ah*, T.tp, t.th, hal.3-4. Haji Abdul Karim Amrullah telah menjadikan Ibnu Taimiyah sebagai rujukan dan referensi dalam beberpa bukunya, dan hal itu ia akui sendiri sebagaimana ia tulis dalam bukunya tersebut, dan bahkan ia juga menyebutkan akan kesadarannya terhadap anggapan pembaca kepadanya terkait ia menuqil Ibn Taimiyah, lebih lanjut baca Haji Abdul Karim Amrullah, *Qâthi' Riqâb al-Mulhidîn fi 'Aqâid al-Musfsidîn*. Padang Panjang: Dâr Fikrî al-Munîr, 1916 M/1334 H. hal. 38

waljamaah, mereka disebut Mu'tazilah, Wahabi, khawarij, dan mereka adalah pengikut Muhammad Abduh.¹⁴³ Dengan demikian, jelaslah bahwa sebutan Wahabi kepada Kaum Muda, khususnya pengarang al-Munir, menunjukkan bahwa Wahabi atau gerakan Wahabi memang benar adanya, sekalipun bagi Hamka itu adalah tudingan dari kelompok ulama-ulama lama.

Pemuka Kaum Muda di Minangkabau, dengan fatwa barunya mengatakan bahwa amalan-amalan kaum lama atau Kaum Tua adalah salah dan bid'ah maka mesti diluruskan. Sehingga hal tersebut menjadi polemik di kalangan masyarakat.

Kelompok Wahabi menjadi salah satu kelompok yang dikritik oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam tafsirnya. Kelompok ini masyhur dengan melarang orang berdoa bersama dan banyak sembahyang. Kritikan tersebut ditemukan pada saat Syeikh Sulaiman Arrasuli menjelaskan penafsiran Qs. Al-Insyirah/94:8.

وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ (8)

Artinya dan kepada Tuhan engkau berhinalah engkau.
[Qs. Al-Insyirah/94:8].

Maksud ayat di atas adalah berhina dirilah engkau kepada Tuhan serta birahi kepada surga dan takut dari pada neraka. Kemudian Syeikh Sulaiman Arrasuli mengatakan;

“Maka tatkala disuruh Nabi SAW memperbanyak doa, kemudian sembahyang yang fardu, sedang Nabi Muhammad SAW dalam sembahyang tidak mengingat barang suatu melainkan mengingat Allah saja, maka apakah sangka kita pada amannya, adakah akan dilarang mendoa, kemudian sembahyang

¹⁴³ Hamka, *Ayahku*, hal. 105.

seperti fatwa-fatwa Wahabi sekarang, sedang sembahyang mereka itu dalam mengenal ahwal dunia yang lata ini –inilah dusta yang besar pada agama-“.¹⁴⁴

Dalam penjelasannya Syeikh Sulaiman Arrasuli “*Nabi SAW menyuruh memperbanyak doa dan sembahyang*” artinya sebagai muslim mestilah diikuti apa yang disuruh oleh Nabi SAW memperbanyak berdoa dan sembahyang, bukan mengatakan orang yang berdoa dan banyak sembahyang adalah beramal dengan amalan bid’ah seperti yang di fatwakan oleh kelompok Wahabi. Kelompok Wahabi yang dimaksud oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli adalah orang-orang yang suka menyalahkan dan membid’ahkan amalan Kaum Tua. Seperti yang disebutkan sebelumnya mereka itu adalah kelompok-kelompok Kaum Muda.

4. Mengkritik Kaum Muda dan peringatan kepada Kaum Tua

Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam kitab tafsirnya tidak hanya mengkritik balik Kaum Muda namun ia juga memberikan peringatan kepada Kaum Tua. Hal ini ditemukan pada bagian penutup kitab *Risâlah Al-Qaul Al-Bayân*, Syeikh Sulaiman Arrasuli memperingatkan bahwa hati terkadang ingat pada Allah dan terkadang lalai.¹⁴⁵ Jika hati lalai mengingat Allah, disinilah akan muncul waswas setan sehingga akan menganggap yang baik itu jahat dan yang jahat itu baik, dan jika hati lalai mengingat Allah maka tidak akan bisa mengerjakan ketaatan yang hakiki, dan sebaliknya hanya bisa mengerjakan kemaksiatan atau mengerjakan ketaatan akan tetapi tidak sebenarnya.

¹⁴⁴ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah* hal. 89.

¹⁴⁵ Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâh Al-Qaul Al-Bayyân Fî Tafsîr Al-Qur’ân*, hal. 125.

Syeikh Sulaiman mencontohkan dengan mengerjakan shalat ketika takbir hati khusyuk akan tetapi setelahnya hati berputar pada membicarakan hal ihwal dunia, seperti itulah hati yang lalai, selalu dimasuki oleh waswas Iblis. Penyakit lalai tidak hanya menimpa orang awam bahkan orang yang sudah alim dalam bidang agama pun tertimpa juga oleh penyakit lalai ini. Kemudian Syeikh Sulaiman Arrasuli mengingatkan supaya ber-sungguh-sungguh dalam mengobati hati yang lalai kepada Allah, supaya sesuatu yang baik bisa dikerjakan dan sesuatu yang jahat bisa ditinggalkan. Obat hati yang lalai kepada Allah adalah berzikir, Syeikh Sulaiman Arrasuli menyebutkan dasarnya dari Qs. Ar-Ra'd/13:28

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

Artinya orang-orang yang beriman dan tenang hati mereka dengan mengingat Allah, adakah tidak dengan zikir kepada Allah tetap hati maksudnya betul tetap hati dengan zikrullah.

Syeikh Sulaiman Arrasuli menyebutkan di antara zikir sebagai obat hati yang lalai, ialah menyebut zikir لا إله إلا الله, zikir لا إله إلا الله الله dan sebagainya. Setelah menyebutkan obat hati yang lalai dengan berzikir kepada Allah, Syeikh Sulaiman Arrasuli menyeru segala saudara perbanyaklah zikrullah! Dengan barang mana zikir, barang mana kaifiat dan jangan hiraukan dan pedulikan pada kata-kata setengah *pakiah pangacau* (Faqih pengacau) sekarang, ini bid'ah, ini tidak ber-ushali, dan ini neraka. Karena sesungguhnya perkataan tersebut terbit dari pada jahilnya الناس الذين آمنوا وطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب artinya bermula manusia itu *mengadui* (musuh) apa yang dijahilinya.

Syeikh Sulaiman Arrasuli kembali melontarkan sindiran kepada kelompok yang sering menganggap bid'ah amalan Kaum

Tua, dengan mengabaikan anggapan mereka itu. Syeikh Sulaiman Arrasuli malah menganggapnya sebagai “*pakiah pangacau*”, mereka mengacau karena ke tidaktahuannya atau karena kejahilannya, oleh karenanya jangan terpengaruh oleh mereka Kaum Muda. Di samping Syeikh Sualiman Arrasuli juga memiliki istilah lain sebutan “*pakiah pangacau*” kepada kelompok Kaum Muda, yaitu ulama nan *pamacah*.¹⁴⁶

Kritikan Syeikh Sulaiman Arrasuli terhadap Kaum Muda merupakan bentuk dialektika yang berlawanan. Dialektika ini muncul, meminjam istilah Syahrur, karena ada dualitas yang beriringan,¹⁴⁷ yang seolah tidak bisa dipertemukan satu sama lainnya. Perlawanan yang dilakukan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli kepada Kaum Muda yang telah mengkritik dan membatalkan berbagai bentuk amalan Kaum Tua adalah perlawanan yang kontradiktif secara beriringan. Dialektika perlawanannya Syeikh Sulaiman Arrasuli ini merupakan anti tesis dari kritikan yang di lontarkan oleh Kaum Muda, sehingga Syeikh Sulaiman Arrasuli mengambil

¹⁴⁶ Ulama nan *pamacah* adalah ulama yang banyak hadir di masa sekarang. Banyak hal yang aneh-aneh yang disampaikan. Pengajiannya banyak yang baru-baru, sehingga menyebabkan orang sekampung terpecah-belah. Menceraikan anak dengan bapak, pemutus silaturrahi, penghasut dan melawan guru. Mendengar nagari telah kusut dan rusuh, tersebut merampas pekerjaan orang, dia naik memberikan ceramah dan khutbah, tanpa diminta atau disuruh oleh orang. Sementara sebelum menjadi khatib, dia telah berbuat dan menyusahkan pemerintah untuk menyelesaikan kekisruhan yang terjadi. Ulama nan *pamacah* ini merupakan salah satu dari pembagian ulama versi Syeikh Sulaiman Arrasuli. Alim ulama menurutnya terbagi kepada tujuh bagian yaitu *pertama*, ulama matahari. *Kedua*, ulama sumbu lampu. *Ketigo*, ulama nan *pemacah*. *Keempat*, ulama banyak lancah. *Kelima*, ulama bagi kancah. *Keenam*, ulama ruap sabun. *Ketujuh*, ulama nan penguat. Lebih lanjut lihat Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Pedoman Hidup di Alam Minangkabau Menurut Garisan Adat dan Syarak*, Bukittinggi: Tsamarah al-Ikwan, 1939., hal. 60-61.

¹⁴⁷Muhammad Syahrur, *Epistemologi Qur’ani Tafsir Kontemporer Ayat-Ayat al-Qur’an Berbasis Materialisme-Dialektika-Historis*, trj.M. Firdaus, Bandung: Penerbit Marja, edisi revisi, 2015, hal.34

sikap untuk mengabaikan anggapan-anggapan yang dilontarkan oleh Kaum Muda tersebut.

Setelah melontarkan kritik pada Kaum Muda, Syeikh Sulaiman Arrasuli memberi peringatan kepada Kaum Tua dengan ungkapannya sebagai berikut:

“Janganlah kita semacam kebanyakan orang di Minangkabau yaitu setengah mereka itu tetap atas ilmu saja dan tidak memedulikan mereka itu akan wirid-wirid dan zikir-zikir hingga kasar hati mereka itu dan menjadikan mereka itu akan ilmu akan menjadi perkakas untuk pencari dunia yang lata ini seperti yang telah banyak di Minangkabau ini, dan setengah mereka itu tetap berzikir saja dan tidak memerlukan mereka itu akan ilmu hingga banyak amalan mereka yang tidak mengikuti aturan syarak karena jahil mereka itu, dan setengah mereka itu mengadui akan orang yang alim sekali-kali tidak suka bertemu orang dengan orang alim dan sampai pula kebanyakan mereka itu mempergunakan zikir ini jadi perkakas pencari untung dunia seperti kebanyakan guru-guru tarekat yang sunyi dari pada ilmu”

Perkataan Syeikh Sulaiman Arrasuli di atas sembari memperingatkan kelompok Kaum Tua, dengan menggambarkan kondisi orang-orang di Minangkabau pada waktu itu. Orang Minangkabau dalam perspektif Syeikh Sulaiman Arrasuli terbagi kepada; *pertama* orang yang memedulikan ilmu saja tanpa memedulikan wirid-wirid dan zikir yang tidak memedulikan ilmu, *kedua* orang yang berzikir saja tanpa memedulikan ilmu, *ketiga* orang-orang yang mengadu domba orang alim dan menjadikan zikir sebagai alat untuk mencari untung duniawi. Ketiga kelompok orang yang disebutkan oleh Syeikh Sulaiman Arrasuli merupakan bala bagi masyarakat Minangkabau, sehingga ia berharap

agar masyarakat tidak terperangkap dan terhindar dari hal yang demikian. Artinya, pesan yang tersimpan dalamnya adalah agar orang Minangkabau beramal dan berzikir dengan ilmu pengetahuan, bukan memisahkan antara ilmu dan beramal.

Peringatan dan penjelasan yang telah dituliskan oleh Syeikh Sulaiman tersebut membuktikan bahwa ia merupakan sosok ulama obyektif dalam melihat persoalan umat, ulama yang tidak hanya membela akan amalan-amalan yang dikerjakan oleh Kaum Tua dari kritikan kelompok Kaum Muda, namun juga ulama yang menasihati dan mengingatkan kelompok Kaum Tua itu sendiri.

C. Dialektika sebagai Distingsi Tafsir Al-Qur'an Minangkabau

Setiap karya tafsir akan memperlihatkan distingsinya, begitu juga dengan tafsir Al-Qur'an Minangkabau. Selain sarat akan lokalitas tafsir Al-Qur'an Minangkabau juga sarat dengan dialektika yang mewarnai penafsiran. Temuan penulis di atas terhadap tiga tafsir yang menjadi objek penelitian menjadi bukti dialektika adalah ciri tersendiri dari tafsir Al-Qur'an Minangkabau.

Dialektika yang penulis temukan tersebut sebagai bukti bahwa tafsir Al-Qur'an di Minangkabau mencerminkan kepribadian masyarakat Minangkabau yang tidak mau menerima begitu saja pendapat, paham, dan aliran yang masuk ke ranah Minang. Inilah yang tergambar dalam adagium *kok manih jan lansuang dilulua, kok paik jan lansuang dibuang* (kalau manis jangan langsung ditelan, kalau pahit jangan langsung dibuang). Makna yang terkandung dalam adagium tersebut adalah apa pun yang datang baik informasi, persoalan dan lain sebagainya mestilah dianalisis

baik buruknya terlebih dulu, dan juga bermakna bahwa orang Minang itu kritis terhadap semua persoalan.

Kehadiran dialektika dalam penafsiran Al-Qur'an Minangkabau menjadi bukti hal-hal berikut;

1. Bukti ingin perubahan

Kehadiran tafsir *al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah menunjukkan adanya spirit perubahan, terutama perubahan dari yang tradisional kepada modernis. Haji Abdul Karim Amrullah tercatat sebagai ulama pembaharu dari ranah Minang. Pemikiran-pemikirannya tersebut terlihat ketika ia melakukan kritikan terhadap kelompok Kaum Tua dan kelompok Adat. Hal tersebut terlihat pada mukadimah tafsirnya. Ia mengingatkan bahwa sebagai makhluk Allah yang dibekali akal dan pikiran, sudah semestinya mempergunakannya dalam memahami dan memaknai ayat-ayat Allah. Maksudnya adalah ia berusaha untuk kembali menggali Al-Qur'an dan menafsirkannya dengan memberdayakan akal, dengan ungkapannya bahwa Al-Qur'an bukan untuk dibaca-baca saja, akan dilagu-lagukan saja, dan tidak juga dijadikan harta simpanan saja, tidak pula akan jadi azimat, tidak pula untuk menjadi perkakas tekang, dan tidak pula akan diminum airnya, dan lain sebagainya melainkan akan dipikirkan ayat-ayatnya, dipikirkan apa maknanya, diingati segala pengajarannya, diamati segala rahasianya, dijadikan ukuran dari segala perbuatan, buah pikiran dan ijtihad.¹⁴⁸

Mengingat hal yang demikianlah, maka Haji Abdul Karim Amrullah berusaha menulis tafsir Al-Qur'an sebagai bentuk keinginan untuk perubahan dalam menyikapi Al-Qur'an,

¹⁴⁸ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal.15.

yang sebelumnya hanya untuk dibaca-baca saja, dan bahkan dijadikan sebagai azimat bagi sebagian orang. Dengan demikian, di Minangkabau, melalui karyanya ini melahirkan perubahan terhadap Al-Qur'an yang selama ini hanya dibaca-baca saja, sekarang sudah semestinya untuk dipahami maknanya dan diambil pengajaran darinya. Kehadiran karya tafsirnya ini menjadikannya sebagai sosok mufasir pertama di ranah Minang seperti yang telah penulis sebutkan pada bab sebelumnya. Kehadiran tafsir *al-Burhân* juga memicu lahirnya karya-karya tafsir lainnya seperti karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, karya Abdul Lathif Syakur, karya Mahmud Yunus, dan lainnya.¹⁴⁹

2. Bukti kritis

Dialektika yang terdapat dalam karya tafsir Al-Qur'an Minangkabau menunjukkan bukti kritisnya orang Minang, yang memang terkenal dengan kritis terhadap segala hal. Haji Abdul Karim Amrullah menunjukkan kekritisannya dalam tafsir *al-Burhân* dengan mengkritik amaliah Kaum Tua dan kaum Adat. Kritiknya terhadap Kaum Tua dan kaum adat sebagai bentuk perlawanannya terhadap mereka, seperti mengkritik amalan tarekat Naqasabandiyyah terutama terkait *râbithah*,¹⁵⁰ mengkritik adat yang mentradisikan - mendarahi tonggak tua-¹⁵¹ dan mengkritik ahli bida'ah terkait pemahaman terhadap hadis yang menerangkan Nabi SAW terkena sihir.¹⁵²

Kritik-kritikan yang penulis temukan dalam penafsiran Haji Abdul Karim Amrullah tersebut sudah cukup untuk

¹⁴⁹ Lihat bab 3 tentang tafsir-tafsir al-Qur'an di Minangkabau

¹⁵⁰ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal. 132.

¹⁵¹ Haji Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal. 206.

¹⁵² Abdul Karim Amrullah, *al-Burhân*, hal. 345-346.

membuktikan bahwa sebagai salah satu ciri dari dialektika itu adalah kritis. Budaya kritis dalam penafsiran tidak hanya ditunjukkan oleh Haji Abdul Karim Amrullah, Syeikh Sulaiman Arrasuli juga memperlihatkan kekritisannya dalam tafsirnya *Risâlah al-Qaul al-Bayân*. Penulis menemukan beberapa kritikan dalam tafsirnya tersebut, terutama kritikan yang dilontarkan kepada Kaum Muda yang tercatat sebagai kelompok yang telah mempersoalkan amaliah yang diamalkan oleh Kaum Tua, membela Kaum tarekat, meng-counter anggapan bid'ah¹⁵³ dan mengkritik Ahmadiyah.¹⁵⁴

Abdul Lathif Syakur juga menunjukkan kekritisannya dalam tafsirnya dengan mengkritik orang yang mengatakan rajanya, penjahatnya yang dijadikan tuhan yang akan memelihara akannya dari pada.¹⁵⁵

3. Bukti perhatian kepada masyarakat

Keberadaan dialektika yang penulis temukan dalam tafsir Al-Qur'an di Minangkabau merupakan bentuk perhatian penulis tafsirnya kepada masyarakat. Haji Abdul Karim Amrullah menulis tafsir *al-Burhân* berdasarkan permintaan murid-muridnya dan masyarakat yang mengikuti kajiannya di Jembatan Basi Padang Panjang yang menjadi cikal bakal berdirinya Thawalib Padang Panjang. Di samping itu, ia mencoba menjawab persoalan umat melalui tafsirnya dengan memberikan perspektif baru dalam pemahaman keagamaan orang Minangkabau. Dengan semangat pembahasan yang dimilikinya, ia mencoba mendobrak tradisi

¹⁵³Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâh Al-Qaul Al-Bayyân Fî Tafsi'r Al-Qur'ân*, Bukittinggi: Mathba'ah al-Islâmiyah Ford Dek Kock, 1929, hal. 3-4

¹⁵⁴Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâh Al-Qaul Al-Bayyân Fî Tafsi'r Al-Qur'ân*, Bukittinggi: Mathba'ah al-Islâmiyah Ford Dek Kock, 1929, hal. 3-4

¹⁵⁵ Abdul Lathif Syakur, *al-Da'wah...* hal. 6.

keagamaan di ranah Minangkabau dengan berbagai karyanya termasuk karya tafsirnya. Kritikan-kritikan yang ditemui dalam tafsirnya berbentuk dialektika perlawanan kepada Kaum Tua dan Kaum Adat di Minangkabau.

Syeikh Sulaiman Arrasuli secara tegas mengatakan, tafsir yang ditulisnya adalah permintaan masyarakat dan dalam rangka penambah khushyuk dalam sembahyang menunjukkan bahwa ia memiliki perhatian tinggi terhadap masyarakat Minangkabau. Di samping itu, ia juga menunjukkan perhatian dan kepeduliannya terhadap umat yang sedang didapatkan pada dua pemahaman yang baru, artinya ada kelompok yang mempersoalkan amalan yang selama ini diamalkannya. Syeikh Sulaiman Arrasuli tampil untuk memberikan penjelasan dan pembelaan terhadap amalan yang telah lama diamalkan tersebut. Lewat tafsirnya *Risâlah al-Qaul al-Bayân*, ia mencoba mengcounter dan mengkritik balik kelompok Kaum Muda yang notabene nya menyalahkan, membid'ahkan, dan bahkan menghukum syirik orang-orang yang mengamalkan amalan tarekat.

Abdul Lathif Syukur juga memperlihatkan bahwa ia menulis tafsirnya dalam bentuk perhatiannya kepada umat dan masyarakat Islam Minangkabau khususnya. Dengan memfokuskan kajian tafsir kepada sifat dan perilaku yang berkaitan dengan kehidupan manusia sehari-hari. Hal ini menempatkannya sebagai mufasir yang memiliki basis sosial kemasyarakatan dan mufasir yang memiliki jiwa nasionalis yang tinggi. Perhatiannya akan pentingnya kemerdekaan dan merawat kemerdekaan republik Indonesia menegaskan akan perhatiannya begitu besar kepada masyarakat Indonesia secara umum dan masyarakat Minangkabau secara khusus.

BAB VII

Penutup

Tafsir Al-Qur'an di Minangkabau seperti tafsir *al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, *Risâlah al-Qaul al-Bayân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur, merupakan karya-karya tafsir generasi awal di Minangkabau pada awal abad ke 20 yang ditulis menggunakan aksara Arab, berbahasa Melayu-Minang.

Berdasarkan Analisa dan kajian penulis terhadap tiga kitab tafsir tersebut, sebagaimana telah diuraikan pada bab-bab sebelumnya, maka kesimpulan penelitian ini dapat disusun sebagai berikut:

Pertama, Epistemologi tafsir Al-Qur'an di Minangkabau memiliki model yang beragam. *al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah menawarkan model epistemologi *bi al-Matsûr* yang dikombinasikan dengan *bi al-Ra'yi*, dalam penyajiannya menampilkan metode *tahlîlî*. Sedangkan *Risâlah al-Qaul al-Bayân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli menawarkan model epistemologi *bi al-Ra'yi* dengan penyajian *ijmâlî*. Adapun *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur menyuguhkan model epistemologi tematik yang didasarkan pada persamaan awalan ayat (tematik frase) dengan penyajian *ijmâlî*.

Kedua, Tafsir Al-Qura'n di Minangkabau (tafsir *al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah, *Risâlah al-Qaul al-Bayân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur) sarat akan unsur lokal. Penulis menemukan paling tidak ada beberapa aspek lokalitas yang terserap dalam tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, seperti penulisan tafsir sebagai permintaan masyarakat, keterserapan bahasa lokal dalam menerjemahkan dan menafsirkan Al-Qur'an, menggunakan sampel lokal, serapan kebiasaan lokal, dan menggunakan adagium Minangkabau dalam penafsiran.

Ketiga, Dialektika merupakan distingsi tafsir Al-Qur'an di Minangkabau. Penafsiran Al-Qur'an di Minangkabau seperti tafsir *al-Burhân* karya Haji Abdu Karim Amrullah, *Risâlah al-Qaul al-Bayân* karya Syeikh Sulaiman Arrasuli, dan *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* karya Abdul Lathif Syakur, sangat kentara dialektika di dalamnya. Dialektika perlawanan sebagai anti-tesis sangat kentara dalam kitab tafsir *al-Burhân*, yang mengkritik amalan tarekat Naqshabandiyyah dalam masalah *râbithah* dengan model dialektika perlawanan. Selain mengkritik Kaum Tua, Haji Abdul Karim Amrullah juga berdialektika dengan Kaum Adat. Tidak jauh beda dengan Haji Abdul Karim Amrullah, Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam tafsirnya *Risâlah al-Qaul al-Bayân*, juga kritik balik Kaum Muda sebagai anti tesis dan atau sintesis dari kritikan yang dilontarkan oleh Kaum Muda. Di samping itu, Syeikh Sulaiman Arrasuli dalam tafsirnya juga berdialektika sebagai bentuk perlawanan yang ditujukan kepada kelompok Ahmadiyah dan kelompok Wahabi yang selalu membid'ahkan amalan-amalan Kaum Tua. Abdul Lathif Syakur dalam tafsirnya *al-Da'wah wa al-Irsyâd ilâ Sabîl al-Rasyâd* menampilkan dialektika dengan melakukan perlawanan kepada kelompok yang pro kepada penjajahan Belanda, mengkritik orang-orang yang

berpangkat/ bertitel, dan mengkritik orang-orang yang membantah tanpa dasar ilmu pengetahuan. Dialektika pertahanan sebagai sintesis, tercermin dalam *Risâlah al-Qaul al-Bayân* karya Syekh Sulaiman Arrasuli.

Berdasarkan hasil penelitian ini, ada beberapa saran kepada berbagai pihak, terutama yang ingin mengambil fokus kajian tentang tafsir Al-Qur'an Nusantara khususnya tafsir Al-Qur'an di Minangkabau, untuk mengembangkan penelitian ini, karena masih banyak aspek-aspek yang belum tersentuh oleh peneliti, di luar tiga kitab tafsir yang menjadi objek penelitian penulis dalam disertasi ini. Beragamnya bentuk karya tafsir Al-Qur'an Minangkabau dan berbagai manuskrip yang ada merupakan hal yang sangat penting dan berharga untuk diteliti lebih lanjut. Di samping itu, pendekatan filologi dalam penelitian selanjutnya terkait tafsir Al-Qur'an di Minangkabau merupakan ruang kosong yang mesti diisi oleh peneliti berikutnya.

Daftar Pustaka

A. Sumber Buku

- Abdullah, Taufik. *Modernization in the Minangkabau World: west Sumatra in the Early Decades of the Twenty Century*, dalam Claire Holt, et.al 'Culture and politics in Indonesia', London: Cornell University Press/Ithaca, 1972.
- , Taufik. *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatera (1927-1933)*, London: Cornell University Press/ Ithaca, 1971.
- Abî Su'ûd, al-Qhadhî, Muhammad bin Muhammad bin Musthafâ al-'Imâdî al-Hanfî. *Tafsîr Abî Su'ûd Aw Irsyâd al-'aql al-Salîm ilâ mazâyâ al-Kitâb al-Karîm*, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419H/1999M.
- Abrams, M.H *A Glossary of Literary Terms* Seventh Edition, United States of Amerika, Publisher: Earl McPeck, 1999.
- Abû Daud Sulaimân bin al-Asy'ats al-Sijistânî, *Sunan Abî Daud*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1424 H/ 2003 M.
- Adz-Dzahabî, Husein. *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssirûn*, Beirut: Dâr Kitab Al-Islâmî, 1999.
- , *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 2000.
- , *Ilm al-Tafsîr*, al-Qâhirah: Dâr al-Ma'ârif, t.th.
- , *Tafsir wa al-Mufasssirûn*, Jilid I, cet ke-2, 1976.
- Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqais al-Lughah*, (Mesir: 'Isa al-Babi al-Habi, 1990).
- Ahmad, Malik. *Tafsir Sinar disusun menurut Nuzul Surah 1*, LPPA Muhammadiyah, 1986.

- . *Tafsir Sinar disusun menurut Nuzul Surah 2*, LPPA Muhammadiyah, 1986
- . *Tafsir Sinar disusun menurut Nuzul Surah 3* Jakarta: al-Hidayah, 1988.
- Aizid, Ustadz Rizem. *Biografi Ulama Nusantara; disertai pemikiran dan pengaruh mereka*.
- Asror, Zaimul. *Ayat-ayat Politik Studi Kritis Penafsiran Muhammad Asad (1900-1992)*, Ciputat: Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhori, 2019.
- al-'Arafaj, 'Abdul Ilâh ibn Husain. *Mafhûm al-Bid'ah wa atsaruha fî idhthirâb al-Fatâwâ al-Mu'âshirah*, Yordania:Dâr al-Fath lildirâsât wa an-Nasyr, 1430H/2009.
- al-Ansharî, Abî Abdillâh Muhammad bin Ahmad. *Tafsîr al-Qurtubî*, Mesir: Dâr al-Rayân litturast, tth.
- al-Ashfahânî, Al-Râghib. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, Mesir: Maktabah al-Anjalû Mishriyah.
- al-'Ak, Khâlîd Abdurrahmân. *Ushul at-Tafsir wa Qawâ'idû*.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and The Philosophy of science*, t.tp, t.th.
- . *The Intuition of Existence*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1990.
- al-Baghawî, Imam Abî Muhammad al-Husain bin Mas'ûd al-Farrâ' al-Syâfi'i. *Tafsir al-baghawî al-Musammâ Ma'âlim al-Tanzîl*, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1414H/1993M.
- al-Bukhârîal, Abû Abdillâh Muhammad ibn Ismâ'îl ibn ibrahîm ibn al-Mughîrah ibn bardizbah al-Ju'fi. *Shahîh al-Bukhârî*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1425H/2004.
- al-Farmawi, Abd Hayy. *Al-Bidâyah fî at-Tafsir al-Maudû'i*, Kairo: Maktabah al-Mishriyah, 1999.
- al-Hafani, 'Abd al-Mun'im. *Mausû'ah al-Falsafah wa al-Falâsifah*, Kairo: Maktabah Madbuli, 2004.

- al-Harawî, Syeikh Husain bin 'Alî al-Kâsyifî al-Ma'ruf bi al-Wâ'iz. *Rusyât 'Ainul Hayyah fî Manaqib Masyâikh at-Thariqah an-Naqasabandiyah wa Adâbihim an-Nabawiyah wa asrarihim al-Rabbaniyyah*, Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1429H/2008.
- al-Hilâlî, Ad-Dhahâk bin Mazâhim al-Balkhî. *Tafsîr ad-Dhahâk*, al-Qâhirah: Dâr al-Salâm, 1419 H/1999M.
- al-Husaynî, Khalaf Muhammad. *Al-Yahûdiyyah bayn al-Masîhiyyah wa allislâm*, Mesir: Al-Mu'assasah al-Misriyyah al-'Âmmah, 1974.
- al-Isfahani, Muhammad Ali ar-Ridhâ'î. *Durus Fi Al-Manhaj Wa Al-Ittijahat Al-Tafsiriyyah Lilqur'an*, t.tp. Maktab al-Takhthith wa Taqniyyah al-Ta'lim.
- al-Jabarî, Abd al-Mu'tâl. *al-Dhallûna kamâ Shawarahum al-Qur'ân al-Karîm*, al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 1984.
- , *al-Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karim: al-Juz al-Awwal fî al-Ta'îf bi al-Qur'ân*, Bairut:Markaz Dirasat al-Wahbah al-'Arabiyyah, 2006.
- al-Jauharî, Thanthawî. *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, cetakan ke-2, 1350 H.
- al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifât*, ditahqiq oleh Muhammad Abdur Rahman al-Mara'syli, Bairut: Dâr al-Nafâ'is, 2003.
- al-Khazîn, 'Alâ' al-Dîn Alî bin Muhammad al-Baghdâdî al-Ma'rûf bi. *Tafsîr Khazîn al-Musammâ Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*, Dâr al-Fikr.
- al-Khâlidî, Shalâh 'Abd al-Fattâh. *Ta'rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufassirîn* Damaskus: Dâr al-Qalam, cetakan ke V, 1433 H/2012 M.
- al-Kurdî, Râjih 'Abd al-Hamîd. *Nazariyyah al-Ma'rifah baina al-Qur'ân wa al-Falsafâh*, Riyadh: Maktabah al-Muayyyad, 1992.

- al-Lahhâm, Badî' al-Sayyid. *al-Imâm al-Hâfidz Jalâl al-Dîn al-Suyûthî wa Juhûduh fî al-Hadîst wa 'Ulûmuh*, Damaskus: Dâr Qutaibah, 1415H/1994M.
- al-Minangkabawi, Syeikh Ahmad Khatib. *al-Ayyah al-Baiyyinât fî Izalah al-Khurafat Ba'dh al-Muta'ssibîn*.
----- . *Izhar Zaghlil Kadzibin fî Tasyabbuhihim bi as-Shadiqin*.
- al-Muhtasim, Abdul Majid Abd as-Salam. *Visi dan Paradigma Tafsir al-Qur'an Kontemporer*, terj. M. Minzhftir Wabib, Bangil:al-Izzah, 1997.
- al-Naqshabandi, 'Abd al-Majîd ibn Muhammad al-Khâni. *al-Sâ'aldah al-Abdîyah*, Damshiq: Mathba'ah al-Islah, 1313 H.
- al-Nasafî, Imam al-Jalîl al-'Alâmah Abî Barkât Abdullah bin Ahmad bin Mahmud. *Tafsîr al-Nasafî*, Dâr lhyâ al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.
- al-Qatthân, Manna' Khalil. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 2000.
- al-Raisûnî, Qutb. *Shinâ'ah al-Fatwâ fî al-Qadhâyâ al-Mu'âshirah Ma'âlim wa Ddhawâbith wa tashîhiyât*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1435 H/2014M.
- al-Râzî, Fakhruddîn. *Tafsir al-Kabîr wa Mafatih al-Ghaib*, Libanon: Dâr al-Fikr, 1401H/1981M.
- al-Rûmiy, Fahd 'Abd al-Rahmân. Sulaimân *Buhust fî Ushul al-Tasfsir*, t.tp, Maktabah Al-Taubah, t.th.
- al-Syirbâshî, Ahmad. *Qishshah al-Tafsîr* Beirut: Dâr al-Qalam, 1972.
- al-Zamakhsyarî, Abî al-Qâsim Jâru Allah Mahmud bin Umar al-Khawârizmî. *al-Kasyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*. Dâr al-Fikrî, 1397H/1977 M.
- al-Zarqânî, Syeikh Muhammad Abd al-'Azhîm. *Manâhil al-'Irfân fî Ulûm al-Qur'ân*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1438 H/2017M.

- Amin, Haji Imam Maulana Abdul Manaf. *Inilah Sejarah Berdiri Tarbiyah Islamiyah untuk Mempertahankan Mazhab Syafi'i dan 'Itiqad ahlu Sunnah waljama'ah*, T.tp, t.th.
- Amir, Mafri. *Tafsir al-Burhân Abdul Karim Amrullah: Studi Analisis Metode dan Corak*, Laporan Penelitian Berbasis Publikasi Nasional Berakreditasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014.
- Amrullah, Abdul Karim. *Izhâr Asâthir al-Mudhillî fî Tasyabuhihim bilmuhtadîn*, Padang: Voelherding, 1909.
- . *Kitab al-Burhân*, Bukittinggi: Dar Fikrî Baru Fort De Kock, 1928.
- . *Izhâr asâthîr al-Mudhillî fî tasyabbuhihi bi al-Muhtadîn*, Padang: Voelherding, 1327 H/ 1909M.
- . *Qâthi' Riqâb al-Mulhidîn fî 'Aqâid al-Mufsidîn*, Padang Panjang: Darulfikr al-Munîr, Cetekan ke-2, 1916 M/ 1334H.
- . *al-Fara'id* (tuntutan pembahagian harta waris), 1932.
- . *Catatan Haji Rasul*, hal. 61. *Lebih lanjut lihat Apria Putra, Nasakah Catatan Haji Rasul Dinamika Intelektual Kaum Muda di Minangkabau Awal Abad XX*, Tangerang Selatan: LSIP, 2014.
- an-'Aduwî, Muhammad Husnain Makhluf *Risâlah fî Hukmi Tarjamah al-Qu'ân wa Qirâtihi wa Kitâbatih bi Ghair al-Lughah al-'Arabiyah*, Mesir: Mathba'ah Mathar, 1343H/1925.
- an-Naisâbûrî, Imam Abî al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Qusyairî. *al-Qahirah: Dâr al-Hadîts*, 1418 H/ 1998M.
- Anwar, Rosehan. *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an*, Erlangga, 2010
- Arqadân, Shilahuddin. *Mukhtashar Itqân lisSuyûthî*, Bairut: Dâr an-Nafâis, 1407H/1987M.

- Arrasuli, Syeikh Sulaiman. *al-Jawâhir al-Kalâmiyah fi Bayân 'Aqâ'id al-Îmâniyah*, Fort de Kock: Drukkerij Islamijah FDK, 1346 H/1927 M.
- . *Al-Aqwâl Al-Mardhiyyah*, For De Kock: Matba'ah Islamiyah, 1351H/1933M.
- . *Aqwâl al-Wâsithah fî al-Dzikir wa al-Râbithah*, Bukittinggi: Matba'ah al-Islâmiyah Fort De Kok, 1343H/1925M.
- . *Asal Pangkat Penghulu dan Pendiannya*, Fort de Kock: Mathba'ah Islamiyah, 1927.
- . *Dawâ' al-Qulûb fî Qishshah Yûsf wa Ya'qub*, Fort de Kock: Maktabah Islamiyah, 1924.
- . *Enam Risalah; Isra' Mi'raj, Nabi SAW, Kisah Mu'adz r.a. dan wafatnya Nabi SAW, serta al-Qaul al-Kâsyf fî al-Rad 'Ala min I'tiradh 'Ala Akâbir al-Mu'allaf, lbthal Hazhzi Ahl al-'Ashîbah fî Tahrîm Qirâ'at al-Qur'ân bi al-'Ajmiyah dan Izalat al-Dhalâl fî Tahrîm al-Îdza' wa al-Sû'âl*, Bukittinggi, Derekrij Agam, 1920.
- . *Kitab Pedoman Puasa*, Bukittinggi: Dar al-Fikr Tsamarah al-Ikhwan, cetakan ke-3, 1937.
- . *Pedoman Hidoep di Alam Minangkabau (Nasihat Siti Boediman) Menoeroet Garisan Adat dan Sjara'*, Bukittinggi: Direkrij Tsamaratul Ikhwan, 1939.
- . *Pertalian Adat dan Syarak yang Terpakai di Alam Minangkabau Lareh nan Duo Luhak nan Tigo*, Fort de Kock: Mathba'ah Islamiyah, 1927.
- . *Risâh Al-Qaul Al-Bayyân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, Bukittinggi: Mathba'ah al-Islâmiyah For De Kock, 1929.
- . *Risâlah Tablîgh al-Âmânât*, Bukittinggi: Astra, 1337H/1954.
- Arwen, Desri. *Corak Pemikiran Tafsir Sinar Buya Malik Ahmad*, Ciputat: al-Wasat Publishing House, 2017.

- Ash-Shiddieqy, TM. Hasbi. *Tafsir al-Bayan*, Bandung: al-Ma'arif, 1966.
- As-Subkî, Taj Juddin 'Abdul Wahhab ibn. *Hasyiah al-'Alamah al-Bannâni 'al syarh al-Jalâl Syams ad-Din Muhammadiyah Ibn Ahmad al-Mahallî 'ala Matn Jam' al-Jawâmi'*, Beirut Dâr al-Fikr, t.th.
- as-Suyûthî, Imam Jalâl ad-Dîn Abdirrahmân ibn Abî Bakr. *Syarh al-Kakib al-Sâthi' Nazham Jam' al-Jawâmi'*, al-Qâhirah: Dâr as-salâm, 1437H/2016.
- At-Tirmidzî, Abî 'îsâ Muhammad ibn 'îsâ ibn Sarwah, *al-Jâmi' al-Shahîh wa huwa Sunan at-Tirmidzî*, al-Qâhirah: Dâr all-Hadîts, 1426 H/ 2006M.
- Azhim, Ali Abdul. *Epistemologi dan Aksiologi Ilmu Perspektif Al-Qur'an*, terj. Khalilullah Ahmad Hakim, Bandung: CV. Rosda, 1989.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII akar Pemabharuan Islam Indonesia*, Depok: Kencana, cetakan ke3, 2018.
- , *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*, Jakarta: Legos, 2000.
- az-Zarqânî, Muhammad 'Abd al-'Adzim. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1438H/2017M.
- az-Zuhailî, Wahbah. *Ushul al-Fiqh*, Tripoli: Kuliyyah ad-Da'wah al-Islamiyah, 1400 H/ 1990M.
- Bakri, A. *Rahasia Ummul Qur'an atau Tafsir surah al-Fatihah*, Jakarta: Institut Indonesia, 1956.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Bahtiar, Amsal. *Filsafat Ilmu*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, cet ke 13, 2014.
- Bahtiar, Amsal. *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Raja Grafindo, 2012.

- Bahtiar, Asep Purnama. Dialektika Agama dan Budaya, dalam M.Thoyibi dkk, (ed), *Sinergi Agama dan Budaya Lokal*, Yogyakarta: Muhammadiyah Universitas Press, 2003.
- Baidan, Nasruddin *Perkembangan Tafsir Al-Quran di Indonesia*, Tiga serangkai, 2002.
- Baisa, Mustafa. *al-Abroor Tafsir Juz 'Amma*, Surabaya: Usaha Keluarga, 1960.
- Bakar, Osman. *Hirarki Ilmu Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, terj. Purwanto, Bandung: Mizan, 1997.
- Bakker, Anton. *Metode-metode Filsafat*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984.
- Bakry, H. Oemar. *Tafsir Rahmat*, Jakarta: Mutiara, cetakan ke3, 1984.
- Bob Hale dan Crispin Wright (ed), *A companion to the Philosophy of Language*, hal. 314. Lihat juga Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKis, 2010.
- (ed), *A Companion to The Philosophy of Language*, OxFor: Black Well Publisher, 1999.
- Bruinessen, Martin Van. *Tarekat Naqsabandiyyah di Indonesia (survey Historis, Geografis dan Sosiologis)*, Bandung: Mizan, 1996, cet ke IV.
- Campanini, Massimo. *Modern Muslim Interpretations*, (transled by Carroline Higgitt), New York: Roudledge, 2022.
- C.T. Onious, GWS. Friedrichsen dan R.W Burchfield (ed), *The Oxspord Dictionary of English Etymology*, OxFor: Clarendon Press, 1978.
- Craig a. Phillips, *The Student's Companion to The Theologians*, first edition. Edited by ian s. Markham. © 2013 blackwell publishing ltd. Published 2013 by blackwell publishing ltd.

- Dagobert D. Runes (ed), *Distionary of Philosophy, Article Truth*
New Jersey,t.tp.: t.p, 1963.
- , *Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Adams & company,
1971.
- Daya, Burhanuddin. *Sumatera Thawalib dalam Gerakan
Pembaharuan Pemikiran Islam di Sumatera Barat*,
Yogyakarta: Institut Agama Islam Negeri Yogyakarta,
1988.
- Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Tafsirnya*, Jakarta: Yayasan
Penyelenggara Penterjemah /Penafsir Al-Quran, 1975.
- Desri Arwen, *Corak Pemikiran Tafsir Sinar Buya Malik Ahmad*,
Ciputat: al-Wasat Publishing House, 2017.
- Djalal, Abdul. *Urgensi Tafsir Maudlin'i Pada Masa Kini*, Kalam
Mulia, Jakarta, 1990.
- Dobbin, Christine. *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, dan
Gerakan Paderi Minangkabau 1784-1847*, Jakarta:
Komunitas Bambu, 2008.
- , *Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the
Nineteen Century*, Modern Asian Studies, vol 8, no.3,
1978
- , *Kebangkitan Isalam dalam Ekonomi Petani yang Sedang
Berubah, Sumatera Tengah 1787-1847*, Jakarta: INIS,
1989.
- Draf Biografi Syekh Sulaiman Arrasuli* yang ditulis oleh Tim
peneliti yang di koordinatori oleh Khairul Fahmi
dengan anggota; Muhammad Kasim, Zulkifli,
Muhammad Shalihin, Aldomi Putra, Heri Surikno, dan
Beni Karisma Arrasuli.
- Edward B. Taylor, *Primitive Culture 1871*.
- Elizabeth E. Graves, terj. Novi Andri, dkk, *Asal-Usul Elite
Minangkabau Modern*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia,
2007.

- Elizabeth Walter, *Cambridge Dictionary Software*, France: Cambridge University Press, 2008, Version 3.0, Based on the Cambridge International Dictionary of English, editor-in-chief Paul Procter.
- Fadilla, Zikra. Naskah Tafsîr Yâ Ayyhâ al-Nâs Syekh Abdul Latif Syakur (1882-1963) tafsir kebangsaan dari ranah Minang, *Tesis* pada SPS UIN Syarif Hidayutullah Jakarta, 2019.
- Fahmi, Izzul. Lokalitas Tafsir di Indonesia: Studi Corak Kebudayaan dalam kitab Tafsir al-Ibrîz, *Tesis* pada Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, tahun 2017.
- Fâthimah, Muhammad Khair. *ittibâ' lâ ibtidâ'*, Damaskus: Dâr al-'Ushamâ', 1428H/2008M.
- Fiderspiel, Howard M. *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish shihab*, Bandung: Mizan, 1996.
- Fraderic Capeleston, *Tarikh-e Falsafe*, terj. Jalaluddin Mujtabavi, Tehran: 'ilmi va Farhanggi, 1362.
- . *A History of Philosophy* Vol. III. Ockham to Suarez, London: Search Press, 1953.
- Gazalba, Sidi. *Masjid Pusat Ibadah dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Umminda, 1982.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Modern* (terj. M. Alaika Salamullah, dkk), Yogyakarta: Penerbit eLSAQ Press, Cetakan V, 2010.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indoenesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: penerbit Teraju, 2003.
- H. A. Halim Hasan, H. Zainal Arifin Abbas, dan Abdurrahman Haitami *Tafsir al-Quran al-Karim*, Medan: Firma Islamiyah, edisi ke-9, 1956.
- H. Hasri, *Tafsir Surah al-Fatihah*, Cirebon, Toko Mesir, 1969

- Hadler, Jeffrey. *Sengketa Tiada Putus Matriakat, Reformisme Islam, dan Kolonialisme di Minangkabau*, Jakarta: Freedom Institute, 2010.
- Hâjî, Ja'far 'Abbâs. *Nazhariyah al-Ma'rifah fî al-Islâm*, Kuwait: Maktabah al-Fain, 1407 H/1986 M.
- Hakimy, Idrus. *1000 Petatah Petitih Mamang Bidal Pantun Gurindam Bidang Sosial Budaya Ekonomi, Politik, Hankam, dan Agama di Minangkabau*, Bandung: Remadja Rosdakarya 1988.
- . *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syara' di Minangkabau*, Bandung: Remadja Rosdakarya, cetakan ke 7.
- Hamka, Abdul Malik Amrullah. *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- . *Ayahku*, dan lihat juga Abdul Malik Amrullah (HAMKA), *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- . *Muhammadiyah di Minangkabau*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1974.
- . *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pambinamas, cetakan I, 1967
- Hamzah, Abd Manan. Oerintasi Bid'ah dalam "Soerti", Edisi Jaunuari 1938/dzulqaedah 1357H.
- Haqqiy, Muhammad Shafa Ibrâhîm. *'Ulûm al-Qur'ân min Khilâl Muqaddimah al-Tafsîr*, Beirut: Maktabah al-Risâlah, 2004.
- Harun, Salman. "Hakekat *Tafsir Tarjuman al-Mustafid* Karya Syekh Abdurrauf Singkel" (Disertasi--IAIN Syarif Hidayatullah) Jakarta, 1988.
- Hasan, Ahmad. *al-Furqan: Tafsir Quran*, Jakarta: Dewan Dakwah Indonesia, 1956.
- Hasan, al- *Hidayah Tafsir Juz 'Ammah*, Bandung: al-Ma'rif, 1930.
- . *Tafsir Surah Yasin dengan Keterangan*, Bangil: Persis, 1951.

- Hasyim, Arrazi. *Teologi Muslim Puritan Geneologi dan Ajaran Salafi*, Ciputat: Maktabah Darus-Sunnah, 2017.
- Hidayat, Ahmad Taufik dkk, *Laporan Penelitian Tafsir Sosial Aya-ayat al-Qur'an Naskah Syekh Abdul Latif Syakur*, Padang: Pusat Penelitian dan Penerbitan LPPM IAIN Imam Bonjol Padang, 2014.
- Idri, Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis, dan Ilmu Hukum, Jakarta: Prenadamedia Group, 2015.
- Idris, Iskandar. *Tafsir Juz 'Amma dalam bahasa Indonesia*, Bandung: al-Ma'arif, 1958.
- Idris, Muhammad Nur. *Tafsir Al-Quranul Karim Surah al-Fatihah*, Jakarta:Widjaja, 1955.
- Ilyas, Yusran. *Syekh Sulaiman Arrasuli Profil Ulama Pejuang (1871-1970)*, Padang: Sarana Grafika Padang, 1995,
- Imran, Fuad Taufiq. Konsep Gunung dalam Kitab al-Jawahir di Tafsir al-Qur'an al-Karim (Perspektif Sains Modern), *Skripsi* pada Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2016
- Iyâzî, Al-Sayyid Muhammad 'Ali. *al-Mufasssîrûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Taherân: Muassasah al-Thabâ'ah wa al-Nasyr wa Zârah al-Tsaqâfah wa al-Isryâd al-Islâmî, 1415.
- J.J.G Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Hairusslam dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- J.Weinsinck, "Israil", dalam Houtsma, et.al., Brill's First Encyclopedia of Islam 1913-1936, jilid 3 (Leiden: E. J. Brill, 1987)
- Ja'far, Musâ'id Muslim 'Abd al-Lâh Alî. *Asrâr al-Tathawwur al-Fikr fî alTafsîr*, Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1984

- Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Sayûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al- 'Azhîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.)
- Jalaluddin, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Rajawali Press, 2013.
- James R. Rush. *Hamka's Great Story: A Master Writer's Vision of Islam for Modern Indonesia. (New Perspectives in Southeast Asian Studies.)* Madison: University of Wisconsin Press, 2016. Pp. xix, 286. \$79.95.
- Jannes Alexander Uh, *Pengembangan Epistemologi Realisme Melalui Prinsip-Prinsip Kultural*.
- Johns, A. H. *Islam in the Malay World: An Exploratory Survei with Some Reference to Qur'anic Exegesis*" dalam Raphael Israeli and A.H Johns, *Islam in Asia*, Jarusalem: Magnes Press, 1984.
- Johns, A. H. "Qur'anic Exegesis in the Malay World", dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (OxFor: Clarendon Press, 1988).
- Katsir, Ibnu. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm al-Qâhirah: al-Fâruq al-Haditsiyah lilthibâ'ah wa an-Nasyr*, 1421 H/2000 M, jilid 5.
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Kerwanto *Metode Tafsir Esoekletik (Sebuah PenDeatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan Batin Al-Quran)*, *Disertasi* pada Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017.
- Khatib, Muhammad. *'Ali, Risâlah al-maw'izah wa al-Tadzkirah*, Padang: t. t., 1919.
- Koto, Alaidin. *Persatuan Tarbiyah Islamiyah: Sejarah, Paham Keagamaan, dan Pemikiran Politik 1945-1970*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012.

- Latif, M. Sanusi *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau*, Disertasi pada SPS Institut Agama Islam Negeri Jakarta.
- Lubis, Adnan Yahya. *Tafsir al-Qur'anul Karim: Yasin*, Medan: Islamiyah, 1951.
- Lubis, Adnan Yahya. *Tafsir Juz 'Ammah*, Medan: Islamiyah, 1954.
- M.S, Amir. *Adat Minangkabau (Pola dan Tinjauan Hidup Orang Minangkabau)*, Jakarta: PT Mutiara Sumber Widya, 2003.
- Ma'luf, Luis. *Al Mun jid fr al-Lughah wa al-A'lam*, Dar al-Masyriq, Beirut, 1987.
- Madjo-Indo A.B, *Kato Pusako; Pepatah, Petitih, Mamang, Pantun, Ajran dan Filasat Minangkabau*, Jakarta: Majelis Pembina Adat Alam Minangkabau & PT Rora Karya, 1999.
- Madkûr, Ibrahim. *al-Mu'jam al-Wasîth*, t.tp. t.th.
- Mahmûd, Zakî Najîb. *Nazhariyah al-Ma'rifah*, al-Mamlakah al-Muttahidah: Hindawî C.I.C, 2017.
- Mai Hidayati, *Essay Photography: Baburu Kandiak di Minangkabau*, *Jurnal UPT Perpustakaan ISI Yogyakarta*.
- Malaka, Tan. *Madilog: Materialisme, Dialektika, dan Logika*, Jakarta: Tribun Wijaya, 1951.
- Manzhur, Ibn. *Lisan al-Arab*, Qahirah: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Marifah, Al-Ustadz al-Muhaqqiq al-Syaikh Muhammad Hâdî. *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn fî tsaubih al-Qasyîb*, Iran: al-Jâmi'ah al-Raudhâwiyah li al-Ulum al-Islâmiyah, 1425.
- Muhaimin dkk., *Dimensi-Dimensi Studi Islam*, Surabaya: Karya Abditama, 1994
- Muhamamd Abduh & Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Hakîm*, al-Qâhirah:Huqûq al-Thab' wa at-Tarjamah Mahfudzah liwarasatih, 1366H/1947M.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.

- Muniran, Epistemologi Ikwan as-Safa', *Disertasi* Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005 M/1426H.
- Muslim, Mushthafâ *Mabâhist fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1989 M/1410 H.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta: Idea Press, cetakan ke 2, 2016.
- Mutahhari, Murradha. *Mengenal Epistemologi: Sebuah Pembuktian Terhadap Rapuhnya Pemikiran Asing dan Kokohnya Pemikiran Islam*, (terj. Muhammad Jawad Bafaqih), Jakarta: Penerbit Lentera, cet ketiga, 1989.
- Muzairi, *Eksistensialisme Jean Paul Sartre, Sumur Tanpa Dasar Kebebasan Manusia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. I, 2002.
- Navis, AA, *Alam Takambang Jadi Guru: Adat dan Kebudayaan Minangkabau*, Jakarta: Grafiri Press, 1986.
- Nasroen, M. *Dasar Filsafat Adat Minangkabau dan Kebudayaan Minangkabau*, Jakarta: Grafitri Press, cetakan kedua, 1971
- Nazwar, Akhria. *Syekh Ahmad Khatib Ilmuan Islam di Permulaan Abad Ini*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.
- Nieburhrt, Richard. *Crist and Culture*, New York: Harper and Row, 1951.
- Noer, Deliar. *Aku Bagian Ummat, Aku Bagian Bangsa*, Bandung: Penerbit Mizan, 1996, cet ke2
- Paul Edward (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, London-New York: Macmillan Publishing, 1977.
- (ed), *The encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 972.
- Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, New York: Cambridge University Press, 1981.

- Pemerintahan Propinsi Sumatera Barat Dinas Pariwisata Seni dan Budaya UPTD Museum Aditiyawarman, *Beberapa Ulama di Sumatera Barat*.
- Phipip Cook, Locality, Structure, and Agency: A Theoretical Analysis, *Source: Cultural Anthropology*, Vol. 5, No. 1 (Feb., 1990), pp. 3-15 Published by: Wiley on behalf of the American Anthropological Association Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/656501> Accessed: 07-02-2019 02:54 UTC.
- Poerbatjaraka, *Riwayat Indonesia*, jilid I, Jakarta: Jajasan Pembangunan, 1951.
- Putra, Apria dan Khairul Ahmad. *Biografi dan Karya Ulama Minangkabau Abad XX*, Padang: Komunitas Suluh, 2011.
- , Naskah Catatan Haji Rasul: Dinamika Intelektual Kaum Muda Minangkabau Awal Abad Xx Tangerang Selatang: Lembaga Studi Islam Progresif (LSIP) 2014.
- , *Riwayat Hidup dan Perjuangan Ulama Luhak Nan Bungsu Luhak Lima Puluh Kota*, Ciputat: Sakata Cendikia, 2014.
- Qûmîdî, al-Dzawâdî bin bakhûsy. *al-Ittijâhât al-ijtihâdiyah al-mu'âsharah fî fiqh al-Islâmî*, Beirut: Dâr ib Hazm, 1434H/2013.
- Rajab, Muhammad *Perang Paderi di Sumatera Barat*, Jakarta: Balai Pustaka, 1964.
- Rangkuti, Bahroem. *Kandungan al-Fatihah*, Jakarta: Pustaka Islam, 1960.
- Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion*, New York: Humanity Books, 1998.
- Richard E. Palmer, Hermeneutics: *Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Reflita, Konstruksi Hermeneutika Irfani dalam Penafsiran Sufistik, *Disertasi* pada Program Doktor Pascasarjana

- Program Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta, 2018.
- Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*.
- Risywânî, Sâmîr Abd Ar-Rahmân. *Manhaj at-Tafsîr al-Maudhu'î li al-Qur'ân*, Suriyah:Dâr al-Multaqâ, 1430H/2009.
- Riyadi, Hendra. *Tafsir Emansipasi arah Baru Studi Tafsir al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2005.
- Rohmana, Jajang A *Sejarah Tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda*, Bandung, Mujahid Press, cetakan ke2, 2017.
- Rumi, *The Mathnawi of Jalal al-Din Rumi*, terj. Reynold A. Nicholson, London: Luzac & Co. Ltd, 1968.
- Rusli, Bahrudin. *Ayah Kita*, Cetakan pertama yang dicetak stensilan dalam rangka HUT MTI Canduang ke-50 bulan, Jakarta, t.p., 1978.
- Sa'ad, Syekh. *Irhâmu Unûfi al-Muta'anitin bi al-Shalihin*,t.tp, t.th.
- Sa'îd, Adb al-Sattâr Fathullah. *Madkhal at-tafsîr al-Maudhu'î*.
- Sabarti, Akhadiah. *Filsafat Ilmu Lanjutan*, Bandung: Kencana Prenada Media Group,2011.
- Said, M. *Tafsir Djuz 'Amma dalam Bahasa Indonesia*, Bandung: al-Ma'arif, 1960.
- Saydam, Gouzali. *Kamus Lengkap Bahasa Minang (Minang-Indonesia)*, Padang: PPIM Sumatera Barat, 2004.
- Schrieke, B.J.O. *Bijdrage Tot De Bibliografie Van De Huidige Godsdiensstige Bewegin Ter Sumatra's Westkust*, terj. Soegarda Poerbakawatja, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi*, Jakarta: Bhratara, 1973.
- Shadily, John M. Echols dan Hassan. *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka, 2006, cetakan ke-XXVIII.

- Shahib, Muhammad dan M. Bunyamin Yusuf Surur (ed), *Para Penjaga Al-Qur'an: Biografi Para Penghafal Al-Qur'an di Nusantara*, (cet. I; Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, September 2011 M).
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*, Ciputat: Lentera Hati, cetakan I, 2013.
- , *Tafsir Mishbâh*, Ciputat: Lentera Hati, Cetakan X, 2007.
- Shihab Muhammad Quraishy dkk, *Sejarah dan Ulum Al Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- Shihab, M. Quraish et. al, *Sejarah dan 'Ulûm al-Qur'ân*, ed. Azyumardi Azra Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- Saeed, Abdullah. *interpreting the Qur'an: Towards Contemporary Approach*, New York: Routledge, 2006.
- Sjarkawi Machudum, *Perjuangan Persatuan Tarbiyah Islamiyah, Ahlussunnah wal Jama'ah Pendiri Republik Indonesia*, Jakarta: Perpustakaan Persatuan Tarbiyah Islamiyah, 2011.
- Society of Gentlemen on Scotland, *Encyclopedia Britannica*, Vol. 8, Chicago: Chicago Inc. 1768.
- Soerti edisi 1 Maret 1939M/Muharram 1358H. nasehat Syeikh Sulaiman Arrasuli tertanggal 15 februari 1939.
- Srisuharti, *Riwayat dan Perjuangan H. Abdul Latif Syakur di IV Candung*, *Skripsi Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Fakultas Adab IAIN Imam Bonjol Padang*.
- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Sujarwa, *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar., 2010.
- Suma, Muhammad Amin. *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an 2* Jakarta: Pustaka Firdaus. 2004.
- Sumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, cetakan ke-2, 1985.

- Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2000.
- Surajiyo, *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya di Indonesia*, Bandung: Bumi Aksara, 2013.
- Surin, Bactiar. *Terjemahan dan tafsir Al-Quran: Huruf Arab dan Latin*, Bandung: FA Sematera, 1978.
- Susanto, *Filsafat Ilmu: Suatu Kajian dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis dan aksiologis*, Jakarta: Bumi Aksara, 2011.
- Syahrur, Muhammad *Epistemologi Qur'ani Tafsir Kontemporer Ayat-Ayat al-Qur'an Berbasis Materialisme-Dialektika-Historis*, trj.M. Firdaus, Bandung: Penerbit Marja, edisi revisi, 2015.
- Syakur, Abdul Lathief. *Nazham Nashihah Kepada Anakku Beberapa Pesan Adabiyah dengan Ringkas*, Bukittinggi: Drukkerij Merapi & Fort de Kock, 1925.
- *Ad-Da'wah Wa Al-Irsyâd Ilâ Sabîl Al-Rasyâd*, Bukittinggi: tsamarah al-Ikhwan, 1370 H/1951M.
- *al-Qur'an al-Karim dan Terjemahan kedalam Bahasa Indonesia yang diterbitkan di Bukittinggi oleh matba'ah al-Islamiyah*, tanpa tahun terbit.
- Naskah *Tafsir Âyât Yâ Ayyuhâ al-Nâs*, (manuskrip) 1949.
- *Tafsîr Yâ Ayyhâ al-Nâs*, (Manuskrip, 1949).
- Syeikh Muhammad Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî Ulûm al-Qur'ân*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1438 H/2017M.
- Tarigan, Azari Akmal, Watni Marpaung, Ziaulhaq, *Menjaga Tradisi Mengawal Modernitas Apresiasi atas Pemikiran dan Kiprah Lahmduddin NAsution*, Bandung: Cita Pustakamedia Perintis, 2009.

- Taufiq Muhammad. *Relasi Budaya Minang dan Al-Qur'an dalam Perkawinan Adat di Minangkabau*, Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2019.
- Team Pustaka Phoenix, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Baru*, Jakarta: Pustaka Phoenix, 2007, cetakan ke-dua.
- Thaib, Djalaluddin. *Tafsîr al-Munîr*, Bukittinggi: P.G. S. A Fort de Kock, t.th.
- Tim Dosen, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: UGM, 2003.
- Tim Penulis, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2002).
- Toeah, Datoek. *Tambo Alam Minangkabau*, Bukittinggi: Pustaka Indonesia, 1985.
- Usman, Abdul Kadir. Dt. Yang Dipatuan, *Kamus Umum Bahasa Minangkabau Indonesia*, Padang: Angrek Media, 2002.
- Usman, Zuber. *Tafsir al-Quranul Karim: djuz 'Amma*, Jakarta: Wijaya, 1955.
- Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Gremedia, 1995.
- Wahidi, Ridhoul Tafsir Ya ayyuha al-Ladzina Amanu Karya Syaikh Abdul Latief Syakur 1882-1963 sunting teks dan analisis Isi), *Disertasi Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Wali Songgo*, 2018.
- Widodo, Marcus. *Kisah Tentang Filsafat*, Yogyakarta: Kanasius, 2008.
- Wijaya, Aksin. *Relasi Al-Qur'an dan Budaya Lokal (Sebuah Tatapan Epistemologis)*, t.tp, t.th.
- . *Satu Islam Ragam Epistemologi dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentrisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Yazdi, Mehdi Hairi. *The Principles of Epistemologi in Islamic Philosophy Knowledge by Presence*, New York: State University of New York Press, 1992.

- Yulika, Febri. *Epistemologi Minangkabau; Makna Pengetahuan dalam Filsafat Adat Minangkabau*, Padang Panjang: Institut seni Indonesia Padang Panjang, 2017.
- Yunus, M. Nur. *Sejarah Perjuangan Syekh Sulaiman Arrasuli dan Syekh Ibrahim Musa Parabek*, Stensilan, Bukittinggi, 1958.
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Islam di Minangkabau (Sumatera Barat*. -----. *Tafsir al-Quranul Karim*, Jakarta:Pustaka Muhammadiyah, Cetakan ke VII, 1957.
- . *Tafsir Quran Karim*, Jakarta: PT Hidakarya Agung, 1973.
- . *Tafsir Quran Karim*, Jakarta: PT. Hidakarya Agung, Cetakan ke-21, 1981.
- Yusuf, Yunan. *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Hamka*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.
- Zaini, Hasan Muhammad Kasim, dan Aldomi Putra, *Jati Diri Persatuan Tarsbiyah Islamiyah*, Padang: Sangsurya.
- Zainuddin Hamidi & Facruddin HS, *Tafsir Qur'an*, Jakarta: Widjaya cetakan ke-13, tahun 1987.
- , *Tafsir Quran*, Jakarta: Widjaya, 1959.
- Zakariya, Abu al-Husian Ahmad ibn Fâris ibn. *Maqâ'yîs al-Lughah, al-Qâhirah: Dâr al-Hadîst, 1429H/2008M.*
- Zamakhsyarî Abu al-Qâsim Muhammad Ibn Umar. *al-Kasyâf an Haqâiq ghawâmidh al-Tanzîl wa 'uyun al-Aqâwil fî wujûh al-Ta'wîl*, Riyadh: Maktabah al-'abikân, 1418H/1998.
- Zuhdî, Sulaimân. *Majmû'ah ar-Rasâil 'alâ Ushûl al-Khâlidiyah al-Dhiyâiyyah al-Majdiyyah al-Naqsabandiyyah*, turki: al-Ma'arif al-Ilmiyyah, t.th.

B. Sumber Jurnal

- Abdullah, Amin. "al-Ta'wil al-'Ilmi" ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," dalam *Al-Jâmi'ah Journal of Islamic Studies*, Vol 39, No 2, Juli-Desember 2001. Agus Toni, *Epistemologi Barat dan Islam*, Sekolah Tinggi Agama Islam Nahdlatul Ulama (STAINU).
- Abdulloh, Dudung. "Pemikiran Muhammad 'Abduh Dalam Tafsir Al-Manar", *Dalam Jurnal Al-Daulah*, Vol. 1, No.1, Desember 2012.
- Abidin, Ahmad Zainal. Epistemologi Tafsir Al-Quran Farid Esack, *Jurnal Teologia*, Volume 24, Nomor 1, Januari-Juni 2013.
- Alexander D. Knysh, Esoterisme Kalam Tuhan; Sentralitas Al-Qur'an dalam Tasawuf, diterjemahkan oleh Faried F. Saenong dari judul "Sufism and The Qur'an", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, vol. II, No. 1, 2007.
- Alviah, Avif. Metode Penafsiran Buya Hamka dalam Tafsir al-Azhar, *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Volume 15 No.1, Januari 2016, hal-25-35, ISSN 1412-5188
- Johns, Anthony H. "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", dalam *Jurnal Studi Qur'an*, Vol. 1, No. 3, 2006.
- . "Tafsir al Qur an di Dunia Indonesia Melayu, Sebuah Penelitian Awal" *Jurnal Studi al-Qur'an* Vo. 1, No. 3, 2006. ISSN 1907-1302 <http://tempatbagibagi.blogspot.com/2011/07/unduh-jurnal-studi-al-quran-vol-1-no-3.html> akses 28/11/2018 dan <https://iiq.ac.id/index.php?a=artikel&d=2&id=113> akses 28/11/2018.
- Arriyanti, Estetika Pasambahan Pada Upacara Perkawinan di Kecamatan Banu Hampu Kabupaten Agam, *Jurnal Madah*, volume 6, nomor2. Edisi Oktober 2015.
- Astuti, Dwi. Revitalisasi Kearifan Lokal Minangkabau Dalam Pelaksanaan Program Sekolahadiwiyata Di Sumatera

- Barat, *Jurnal Pembangunan Nagari*, Volume 2 Nomor 2 Edisi Desember 2017.
- Baidowi, Ahmad. Aspek Lokalitas Tafsir al-Iklîl fî Ma'âni al-Tanzîl dalam *Jurnal NUN* vol. 1, no. 1 2015.
- Feener, Michael R. "Notes Towards", dalam *Studia Islamika*, Vol. 5, No. 3, 1998,
- . "South east Asian Qur'anic Literature" dalam Jane Dammen Mc Aullife (General Editor), *Ancyclopedia of the Qur'an*, Vol. 5, Laiden-Boston-Loln: Brill. 2001.
- Furqan, Muhammad. Surau dan Pesantren sebagai Lembaga Pengembang Masyarakat Islam di Indonesia (Kajian Perspektif Historis), *Jurnal al-Ijtima'iyyah: Media Kajian Pengembangan Masyarakat Isla*, ISSN 2654-5217 (p); 2461-0755 (e), Vol. 5, No. 1, Januari-Juni 2019.
- Ghafir, Abd. al-Tafsir al-Falasafi Sebuah Kajian Filosofis, *Jurnal ae Risalah*, Volume 13.
- Ghafur, M.H.A. *Majalah Hikayah*. Edisi 11 Rajab 1424 H./September 2003., hal. 119, dan lihat juga Ansor Bahary, Tafsir Nusantra: Studi Kritis terhadap Marah Labib Nawai al-Bantani, *Jurnal Ulul Albab* Volume 16, No.2 Tahun 2015.
- Gusmian, Islah. Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa, Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik, *Jurnal Şuhuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016, hlm. 141—168. ISSN 1979-6544; eISSN 2356-1610; <http://jurnalsuhuf.kemenag.go.id>.
- . "Tafsir al-Qur'an di Indonesia Sejarah dan Dinamika", *Jurnal Nun*, Vol. 1, No. 1, 2015.
- Hanafi, Hasan. *Signifikansi Tafsir Sufi*, dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, vol. 2, no. 1, 2007.
- Hasanah, Hasyim. Cara Kerja Ilmi Empiris (Sebuah Upaya Merenungkan Sistematisasi Metodologi Induktif dan

- Implikasinya bagi Keilmuan Dakwah), *Jurnal at-Taqaddum*, Volume 7, Nomor 1, Juni 2015.
- Hidayatullah, Syarif. Islamisasi Ilmu Dalam Perspektif Filsafat Ilmu, *Jurnal Filsafat* Vol. 23, Nomor 3, Desember 2013.
- Ichwan Much. Nur. "literature Tafsir Qur'an Melayu-Jawa Indonesia: Relasi Kuasa Pergeseran dan Kematian", dalam *Visi Islam* Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman, Volume 1, No. 1 Januari 2002.
- Irawan, Bambang, Intuisi Sebagai Sumber Pengetahuan: Tinjauan terhadap Pandangan Filosof Islam, *Jurnal Teologia*, Volume 25, Nomor 1, Januari-Juni 2014.
- Lubis, Agus Salim. Epistemologi Ilmu Pengetahuan dan Relevansinya Dalam Studi Al-Qur'an, *Jurnal Hermeunetik*, Vol. 8, No. 1, Juni 2014.
- M.Yunan Yusuf, Karakteristik Tafsir al-Qur'an di Indonesia Abad ke 20, *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 3, No.4.
- Marisa Anjela Dan Drs. H.M Razif, Pergeseran Peran Mamak Terhadap Kemenakan Dalam Adat Minangkabau Di Kanagarian Simalanggang (Kecamatan Payakumbuh Kabupaten 50 Kota) *Jom FISIP* Volume 1 No. 2 - Oktober 2014.
- Mursalim, Vernakulisasi Al-Qur'an Di Indonesia (Suatu Kajian Sejarah Tafsir al-Qur'an), *Jurnal Komunikasi dan Sosial Keagamaan*, Vol. XVI, No. 1, Januari 2014.
- Nadhiroh, Wardatun. Fahmu al-Qur'ân al-Hakîm: Tafsir Kronologis ala Muhammad Abid al-Jâbirî, *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Januari 2016, hlm 13-24, Vol. 15, No.1, ISSN 1412-5188.
- Nuraini Budi Astuti, Laila M. Kolopaking, dan Nurmala K Panjaitan, Dilema dalam Transformasi Desa Ke Nagari: Studi Kasus di Kanagarian IV Koto Palembayan Provinsi Sumatera Barat, *Sodality Jurnal Transdisiplin Sosiologi*,

- Komunikasi, dan Ekologi Manusia. Agustus 2009, hlm153-172. Vol.3, no 2 2009.
- Pari, Fariz. Epistemologi dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan, *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Volume 5, Nomor 2, Juli 2018.
- R, Yusuf Bagus. *Peristiwa Si Tujuh Batur Di Sumatera Barat Tahun 1949* (Makalah).
- Rasyid, Moh. Membingkai Sejarah Pers Islam ditengah Terpaan Digital, *At-TASYIR Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam*, Volume 1, Nomor 1, Januari-Juni 2013.
- Razi, Safwan Negosiasi Islam Kultur dalam gerakan paderi Rao Sumatera Tengah (1820-1833) dalam jurnal *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Volume 6, nomor 1, juni 2012.
- Rifa Roifa, dkk, Perkembangan Tafsir di Indonesia (Pra KemerDeaan 1900-1945), *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 2, 1 (Juni 2017).
- Ro'uf, Abdul Mukti. Epistemologi Islam (Perspektif Para Pemikir Islam Maghribi), *Jurnal Khatulistiwa Journal of Islamic Studies*, Volume 3 Nomor 2 September 2013.
- Setiva, Empirisisme, Sebuah PenDeatan Penelitian, *Jurnal INERSIA*, Vol. VII No. 2, Desember 2011.
- Sumitro, Epistemologi Ilmu Manajemen, *Informatika: Jurnal Ilmiah AMIK Labuhan Batu*. Vol.2 No.1 /Januari/2014.
- Solahudin, M. Pendekatan Tekstual dan Kontekstual Dalam Penafsiran Alquran *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 1, 2 (Desember 2016): 115-130.
- Umar, Ratna. Tafsir al-Azhar Karya Hamka: Metode dan Corak Penafsirannya, *Jural al-Asas*, Vol III, No. 1 April 2015
- Wiwin Djiwinta Sujadna Ramelan dan Yoka Febriola, *Rumah Tuo Kampai Panjang: Kajian Nilai-Nilai Budaya dan Pemanfaatannya*, Program Studi Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia. 2013

- Yendra, Penerapan sosiolinguistik dalam Memahami Sosialkultural Minangkabau Untuk Pendidikan Karakter; Cime'eh dan IsnyaAllah orang Minangkabau, *Jurnal IPTEK TERAPAN* research of Applied Science and Education V10.il (71-80) ISSN:1979-9292. E-ISSN:2460-5611.
- Yin Cheong Cheng, Fostering Local Knowledge and Human development in Globalization of Education, *The International Journal of Education Management*, Volume 18 Number 1-2004. Pp 7-24 ©emerald Group Publishing Limited- ISSN 0951-354X DOI 10.1108/09513540410512109.
- Zaiyadi, Ahmad Lokalitas Tafsir Nusantara: Dinamika Studi al-Qur'an di Indonesia, *Makalah*, t.th.

Tentang Penulis



AIdomi Putra lahir di Koto Tuo, Kabupaten Agam, Sumatera Barat pada tanggal 25 Mei 1986. Ia merupakan Alumni Madrasah Tarbiyah Islamiyah (MTI) Canduang tahun 2005. Kemudian melanjutkan pendidikan S1 di Fakultas Ushuluddin, Jurusan Program Khusus Tafsir Hadis, IAIN Imam Bonjol Padang (2010), S2 Tafsir Hadis program Master di Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang tamat 2012, dan memperoleh beasiswa 5000 Doktor Kementerian Agama Republik Indonesia pada pascasarjana Institut PTIQ Jakarta 2017-2020.

Saat ini, ia merupakan dosen di Sekolah Tinggi Agama Islam Yastis Padang, selain itu juga mengajar di berbagai kampus seperti di IAIN Batusangkar, IAIN (UIN) Imam Bonjol Padang, dan Agama Islam BRI Institut Jakarta 2019-2020, dan Ma'had Ali Syekh Sulaiman Arrasuli Candung Mantan Presiden Mahasiswa IAIN Imam Bonjol Padang itu aktif diberbagai organisasi, seperti Ikatan Pemuda Tarbiyah Islamiyah (IPTI) Sumbar, Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Tarbiyah-Perti) Sumbar, Pembina Ikatan Mahasiswa Tarbiyah Islamiyah (IMTI) Jabodetabek, FKUB Sumatera Barat, dan LPTQ Sumatera Barat.

Selain buku yang ada pada pembaca ini, ia telah mempublikasi beberapa jurnal dan buku, diantaranya; Korelasi Asma' al-Husna di Akhir Ayat dengan Kandungan Ayat, Telaah Penafsiran as-Sa'di dalam Taisir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan, Jurnal Ilmu al-Qur'an & Hadis Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Imam Bonjol Padang, Vol. 5. No. 2/Desember 2015. ISSN:2085-8876, Bencana dan Ulah Manusia, dalam buku Khutbah Mitigasi Bencana Bangkit dari Ujian, Padang: Duskisamad Institut Publishing, tahun 2014. ISBN: 978-

602-1069-00-4, Model Pola Kerjasama BKKBN dan BASNAS dalam Pemberdayaan Kelompok UPPKS Melalui Dana Zakat. Padang: PSPH Fakultas Tarbiyah IAIN IB Padang, 2014. ISBN: 978-602-71868-0-4, Prinsip dan Jati Diri Persatuan Tarbiyah Islamiyah, Padang: Jasa Surya Padang, 2015. ISBN: 978-602-8860-25-3, Thagut dalam Perspektif al-Qur'an, Jurnal STAI Yastis 2016, Mengakomodasi Perbedaan Pendapat dalam Penafsiran: Suatu Telaah dalam Pemikiran al-Sa'di. Dalam Hadarah Jurnal Keislaman dan Keadaban Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang, volume 8, No. 2 Juli 2014. ISSN:0216-5945, Kajian Tafsir Falsafi, Jurnal al-Burhan, Vol. 17. No. 1 Tahun 2017, ISSN 08538603, Tawaran Solusi LGBT al-Husain al-Bashri al-Mu'tazili dalam al-Mu'tamad, Jurnal al-Burhan, Vol.18. no. tahun 2018, ISSN 08538603, Lokalitas Tafsir Al-Qur'an Minangkabau (Studi Tafsir Minangkabau Abad ke-20) (Locality of Minangkabau in Interpretation of the Qur'an: (the study of Minangkabau interpretation of the 20th century), al-Quds Jurnal Studi Alqu'an dan hadis, Volume 5, Nomor 1, 2021 ISSN 2580-3174 (p), 2580-3190 (e) [http://journal.iaincurup.ac.id/index.php /alquds](http://journal.iaincurup.ac.id/index.php/alquds) dan Biografi Inyik Canduang; Perjalanan Hidup dan Perjuangan Syeikh Sulaiman Arrasuli, Depok: PT Rajagrafindo Persada, 2021, ISBN: 978-602-1288-83-2.

