

INTERELASI AL-QUR'AN DAN BUDAYA BUGIS
DALAM TAFSIR *AL-MUNÍR* KARYA DAUD ISMAIL

TESIS

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



Oleh:
IDIL HAMZAH
NIM: 212510111

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M./1445 H.

ABSTRAK

Tesis ini menyimpulkan bahwa interelasi antara Al-Qur'an dan budaya Bugis dalam tafsir *Al-Munîr* dijelaskan melalui tiga pola, yakni adaptasi, integrasi, dan negosiasi yang terdiri dari dua bentuk negosiasi: pertama, negosiasi akomodatif yang sesuai dengan ajaran Al-Qur'an, dan kedua, negosiasi kritis terhadap budaya yang menyimpang. Pola ini mencerminkan upaya penyesuaian, penggabungan, dan penilaian kritis terhadap nilai-nilai budaya Bugis agar sejalan dengan prinsip-prinsip Al-Qur'an.

Adapun tiga bentuk interelasi dalam tafsir *Al-Munîr* terlihat dari, pertama pola adaptasi terlihat dari penggunaan bahasa lokal dan aspek sosiologis-kultural yang mencerminkan prinsip kerukunan dan hormat dalam hal komunikasi seperti '*bicara cukuk*' dan '*bicara sanraa*.' Penggunaan kata sapaan Bugis seperti "*puang*" menunjukkan harmonisasi antara Islam dan budaya lokal. Pola integrasi tercermin dalam penggunaan istilah Bugis seperti "*Olai saba' saba' iya naleteyye pammase dewata sewwae*" dan "*Mappakkeade*." Dalam pola negosiasi, terdapat negosiasi akomodatif terhadap tradisi seperti *Ade' Ade'*, seserahan pada prosesi *mappenre botting*, terdiri dari *sompa*, *erang-erang*, dan *lawasuji*. Sementara negosiasi kritis terlihat dalam praktik seperti meminum *Tua' Pai'* dan pemberian sesajen (*Mappinang raka*), yang masih dipengaruhi oleh pemahaman animisme dan dinamisme serta kritik terhadap kepercayaan pada waktu yang buruk.

Tesis ini memiliki persamaan dengan: Muchlis M. Hanafi (2021), Abdur Rahman Wahid (2001) tentang nilai-nilai universal Islam dalam budaya masyarakat. Serta mendukung pandangan Abdul Aziz (2006) dan Mun'im Sirry (2016) yang menyatakan bahwa penafsiran Al-Qur'an terus berkembang. Tesis ini menentang pandangan dari Harris Birkeland (1956), dan Rortaud (2002) yang menyatakan bahwa penafsiran Al-Qur'an mengalami stagnasi.

Tesis ini menggunakan metode kualitatif. Adapun kerangka teori yang digunakan adalah polarisasi imam Muhsin terkait dengan interelasi Al-Qur'an dan Budaya dalam sebuah tafsir yang terbagi kepada tiga pola, adaptasi, integrasi, dan negosiasi.

Kata Kunci: Interelasi, Al-Qur'an, Budaya Bugis, *Al-Munîr*.

ABSTRACT

This thesis concludes that the interrelation between the Quran and Bugis culture in the *Al-Munîr* interpretation is explained through three patterns: adaptation, integration, and negotiation, which consist of two forms of negotiation. The first is accommodative negotiation in accordance with the teachings of the Quran, and the second is critical negotiation against deviating cultural practices. These patterns reflect efforts to adjust, integrate, and critically assess Bugis cultural values to align with the principles of the Quran.

The three forms of interrelation in the *Al-Munîr* interpretation are evident in the first pattern of adaptation seen in the use of local language and sociocultural aspects reflecting principles of harmony and respect in communication, such as '*bicara cukuk*' and '*bicara sanraa*.' The use of Bugis honorifics like "*puang*" demonstrates the harmonization between Islam and local culture. The integration pattern is reflected in the use of Bugis terms like "*Olai saba' saba' iya naleteyye pammase dewata sewwae*" and "*Mappakkeade*." In the negotiation pattern, there is accommodative negotiation towards traditions such as Ade' Ade', the offering in the mappenre botting procession, consisting of *sompa*, *erang-erang*, and *lawasuji*. Meanwhile, critical negotiation is evident in practices such as drinking *Tua' Pai'* and offering *sesajen* (*Mappinang raka*), which are still influenced by animistic and dynamistic beliefs, and criticism of beliefs in bad times.

This thesis aligns with Muchlis M. Hanafi (2021), Abdur Rahman Wahid (2001) on the universal values of Islam in society's culture. It also supports the views of Abdul Aziz (2006) and Mun'im Sirry (2016), stating that Quranic interpretation continues to evolve. The thesis challenges the perspectives of Harris Birkeland (1956) and Rortaud (2002), asserting that Quranic interpretation experiences stagnation.

The qualitative method is employed in this thesis, using the theoretical framework of Imam Muhsin's polarization regarding the interrelation of the Quran and culture in an interpretation divided into three patterns: adaptation, integration, and negotiation.

Keywords: *Interrelation, Qur'an, Bugis Culture, Al-Munîr.*

الملخص

تستنتج هذه الرسالة تحتتم هذه الرسالة بأن العلاقة بين القرآن وثقافة بوغيس في تفسير المنير يُفسر من خلال ثلاثة أنماط: التكييف والاندماج والتفاوض، والتي تتألف من صورتين للتفاوض. الأولى هي التفاوض التكييفي الذي يتماشى مع تعاليم القرآن، والثانية هي التفاوض النقدي تجاه التقاليد الثقافية المنحرفة. تعكس هذه الأنماط جهوداً لضبط ودمج وتقييم نقدي لقيم ثقافة بوغيس لتناسب مع مبادئ القرآن.

تظهر الأنماط الثلاث للعلاقة في تفسير المنير من خلال النمط الأول للتكييف الذي يظهر في استخدام اللغة المحلية والجوانب الاجتماعية والثقافية التي تعكس مبادئ الرثام والاحترام في التواصل، مثل "*bicara cukuk*" و "*bicara sanraa*". يُظهر استخدام العناوين الشرفية في اللغة بوغيس مثل "*puang*" التناغم بين الإسلام والثقافة المحلية. يتمثل النمط الاندماجي في استخدام مصطلحات بوغيس مثل "*Olai saba' saba' iya naleteiyye pammase dewata*" و "*Mappakkeade*." و "*sewwae*" في نمط التفاوض، يوجد تفاوض متكيف تجاه التقاليد مثل Ade' Ade' Ade' العرض في موكب *mappenre botting* ، والذي يتألف من *sompa* و *lawasuji*. و *erang-erang* في حين يظهر التفاوض النقدي في الممارسات مثل شرب *Tua' Pai'* وتقديم (*Mappinang raka*) *sesajen* ، التي تزال تأثرها بالمعتقدات التمثيلية والدينامية، وانتقاد الاعتقادات في الأوقات السيئة.

تتماشى هذه الرسالة مع أفكار موكليس م. حنفي (2021)، وعبد الرحمن وحيد (2001) بشأن القيم العالمية للإسلام في ثقافة المجتمع. كما تدعم آراء عبد العزيز (2006) ومنعم سيري (2016) التي تؤكد أن تفسير القرآن ما زال يتطور. تتحدى هذه الرسالة آراء هاريس بيركلاند (1956) وروتود (2002) اللذين يؤكدان أن تفسير القرآن يعيش في حالة ركود. تستخدم هذه الرسالة منهجاً تصويرياً.

المنهجية المستخدمة في هذه الرسالة هي جودية. الإطار النظري المستخدم هو تقسيم إمام محسن المتعلق بالعلاقة بين القرآن وثقافة في تفسير مقسم إلى ثلاثة أقسام: التكييف، والاندماج، والتفاوض.

الكلمات الرئيسية: العلاقة، القرآن، الثقافة البوجيسية، المنير.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Idil Hamzah
Nomor Induk Mahasiswa : 212510111
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Interelasi Al-Qur'an dan Budaya Bugis
dalam Tafsir *Al-Munîr* Karya Daud Ismail

Menyatakan Bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 7 Januari 2024

Yang membuat pernyataan



Idil Hamzah

TANDA PERSETUJUAN TESIS

Interelasi Al-Qur'an dan Budaya Bugis
dalam Tafsir *Al-Munir* Karya Daud Ismail

Tesis

Diajukan kepada Program Pascasarjana Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister

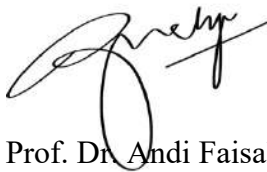
Disusun Oleh:
Nama: Idil Hamzah
Nim: 212510111

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

Jakarta, 15 Januari 2024

Menyetujui:

Pembimbing I,



Prof. Dr. Andi Faisal Bakti, M.A

Pembimbing II,



Dr. H. Abd. Muid N., M.A

Mengetahui
Ketua Program Studi



Dr. H. Abd. Muid N., M.A

TANDA PENGESAHAN TESIS





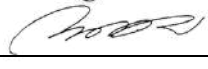

Judul Tesis

INTERELASI AL-QUR'AN DAN BUDAYA BUGIS
DALAM TAFSIR *AL-MUNÍR* KARYA DAUD ISMAIL

Disusun Oleh:

Nama : Idil Hamzah
Nomor Induk Mahasiswa : 212510111
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

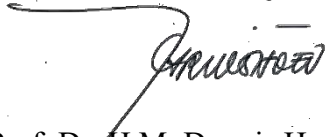
Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
29 Januari 2024

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si	Penguji I	
3.	Dr. Mulawarman Hannase, Lc., M.A.Hum	Penguji II	
4.	Prof. Dr. Andi Faisal Bakti, M.A	Pembimbing I	
5.	Dr. H. Abd. Muid N., M.A	Pembimbing II	
6.	Dr. H. Abd. Muid N., M.A	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 29 Januari 2024

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,



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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

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

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبَّ ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *au* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, 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'marbúthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya : زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*

KATA PENGANTAR

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

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

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

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan Republik Indonesia (LPDP RI) yang telah memberikan Beasiswa Magister Program Pendidikan Kader Ulama (PKU) Masjid Istiqlal Jakarta.
2. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasarudin Umar, M.A.
3. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
4. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Dr. H. Abd. Muid N., M.A.
5. Direktur Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta, Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya, M.A.
6. Manajer Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta, Dr. Mulawarman Hannase, Lc., M.A. Hum.

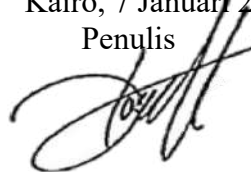
7. Dosen Pembimbing Tesis, Prof. Dr. Andi Faisal Bakti, M.A dan Dr. H. Abd. Muid N., M.A yang telah meluangkan waktu, pikiran, dan tenaga untuk memberikan bimbingan, arahan, dan petunjuk kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
8. Kepala Perpustakaan beserta staf Universitas PTIQ Jakarta.
9. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta dan para dosen yang telah memberikan berbagai fasilitas dan kemudahan selama proses penulisan Tesis ini.
10. Kedua orang tua penulis, Haming dan Hasnawati yang selalu memberikan doa dan dukungan positif untuk kemajuan anaknya.
11. Serta semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan tesis ini.

Penulis berharap semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Akhirnya, penulis menyerahkan segalanya kepada Allah SWT dengan harapan mendapatkan keridhaan-Nya. Semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umum dan juga bagi penulis sendiri, serta bagi anak dan keturunan penulis di masa depan. Amin.

Kairo, 7 Januari 2024

Penulis



Idil Hamzah

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
Daftar Gambar dan Ilustrasi	xxi
Daftar Tabel	xxiii
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	9
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	9
D. Tujuan Penelitian	10
E. Manfaat Penelitian	10
F. Kerangka Teoretis dan Bingkai Konseptual	10
G. Tinjauan Pustaka	13
H. Metode Penelitian	18
1. Paradigma	18
2. Pendekatan	18
3. Pemilihan Objek Penelitian	19
4. Data dan Sumber	19

5. Teknik Input Data	19
6. Teknik Analisis Data	20
7. Verifikasi Data	20
I. Sistematika Penulisan.....	20
BAB II. INTERELASI AL-QUR'AN DAN BUDAYA BUGIS.....	23
A. Interelasi Al-Qur'an dan Budaya	23
1. Konsep Interelasi	23
2. Interelasi Al-Qur'an dan Budaya Arab.....	27
3. Interelasi Al-Qur'an dan Budaya di Nusantara	29
4. Interelasi Al-Qur'an dan Budaya Bugis	32
B. Sketsa Tafsir Al-Qur'an di Bugis.....	48
BAB III. DAUD ISMAIL DAN TAFSIR <i>AL-MUNÎR</i>	63
A. Biografi Daud Ismail	63
1. Riwayat Hidup dan Pendidikannya	63
2. Kiprah Daud Ismail	66
3. Keilmuan Daud Ismail.....	68
4. Karya-Karya Daud Ismail.....	69
B. Eksplikasi Tafsir <i>Al-Munîr</i>	71
1. Latar Belakang Penulisan Tafsir <i>Al-Munîr</i>	72
2. Metodologi Tafsir <i>Al-Munîr</i>	76
C. Lokalitas Tafsir <i>Al-Munîr</i>	93
BAB IV. DIALEKTIKA AL-QUR'AN DAN BUDAYA BUGIS DALAM TAFSIR <i>AL-MUNÎR</i>	107
A. Tafsiran Ayat-ayat Bernuansa Budaya	107
B. Interelasi Al-Qur'an dan Budaya Bugis dalam Tafsir <i>Al-Munîr</i>	112
1. Pola Adaptasi	114
2. Pola Integrasi	119
3. Pola Negosiasi	124
a. Akomodatif	124
b. Kritis	139
BAB V PENUTUP	151
A. Kesimpulan.....	151
B. Implikasi.....	153
C. Saran.....	153
DAFTAR PUSTAKA	155
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR GAMBAR DAN ILUSTRASI

Gambar III.1. Tampilan tafsir <i>Al-Munîr</i>	78
Gambar IV.1. <i>Walasuji</i>	134
Gambar IV.2. <i>Erang-erang</i> (sesearahan pernikahan Bugis).....	135
Gambar IV.3. Pembawa <i>erang-erang</i> (sesearaha pernikahan Bugis).....	135
Gambar IV.4. Pedoman Waktu Masyarakat Bugis	145

DAFTAR TABEL

Tabel III. 1. Niat Daud Ismail.....	72
Tabel III. 2. Tujuan penulisan tafsir <i>Al- Munîr</i>	75
Tabel III. 3. Respon Masyarakat terhadap tafsir <i>Al-Munîr</i>	76
Tabel III. 4. Penafsiran ayat dengan ayat.....	89
Tabel III. 5. Penafsiran ayat dengan hadits.....	86
Tabel III. 6. Pedoman bagaimana tafsir ini dibaca.....	95
Tabel III. 7. Lokalitas dengan menyebutkan tingkatan sekolah	97
Tabel III. 8. Penggunaan istilah Bugis.....	99
Tabel III. 9. Penggunaan istilah Bugis.....	101
Tabel III. 10. Penafsiran yang menyebutkan budaya Bugis	102
Tabel III. 11. Penafsiran tentang realitas masyarakat Bugis.....	104
Tabel IV. 1. Penafsiran Daud Ismail tentang budaya Bugis.....	108
Tabel IV. 2. Penafsiran Daud Ismail tentang budaya Bugis.....	109
Tabel IV. 3. Penafsiran Daud Ismail tentang budaya Bugis.....	111
Tabel IV. 4. Penafsiran Daud Ismail tentang budaya Bugis.....	112
Tabel IV. 5. Penafsiran Daud Ismail tentang istilah Bugis.....	117
Tabel IV. 6. Penafsiran Daud Ismail tentang istilah Bugis.....	117
Tabel IV. 7. Penafsiran Daud Ismail tentang istilah Bugis.....	120
Tabel IV. 8. Penafsiran Daud Ismail tentang ungkapan khas Bugis.....	115
Tabel IV. 8. Penafsiran Daud Ismail tentang budaya Bugis.....	122
Tabel IV. 9. Penafsiran Daud Ismail tentang <i>Ade'</i> (adat).....	125

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Interelasi Al-Qur'an dan kebudayaan pertama-tama terjadi ketika Al-Qur'an dibumikan dan ditranskripsikan ke dalam teks berbahasa Arab.¹ Hal ini senada dengan apa yang diutarakan oleh Ali Sodikin bahwa, Al-Qur'an secara empiris diturunkan di tengah tengah masyarakat yang memiliki kebudayaan yang mengakar. Artinya secara historis Al-Qur'an tidak turun dalam ruang hampa yang tanpa konteks.² Sejak masa perwahyuan Al-Quran sudah melakukan dialektika dengan kebudayaan masyarakat penerimanya.³

Al-Qur'an dalam merespons tradisi Arab dapat dikelompokkan menjadi tiga pola hubungan (interelasi), pertama *tahmîl (adaptif-complement)*⁴, *tahmîl* atau apresiatif diartikan sebagai sikap menerima atau membiarkan berlakunya sebuah tradisi. Sikap ini ditunjukkan dengan adanya ayat-ayat Al-Qur'an yang menerima dan melanjutkan tradisi tersebut serta menyempurnakan aturannya misalnya sistem perdagangan dan penghormatan terhadap bulan-bulan haram. Kedua *tahrîm*

¹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: sebuah Kajian Hermenutik*, Jakarta: Paramadina, 1996, h.165.

² Ali Sodikin, *Antropologi Al-Qur'an*, Jogjakarta: Ar-ruzz Media, 2021, h. 12

³ Ali Sodikin, *Antropologi Al-Qur'an...*, h. 207-208.

⁴ Ansori "Prinsip Prinsip Islam dalam Mersepon Tradisi Arab", dalam <https://unupurwokerto.ac.id/prinsip-islam-dalam-merespon-tradisi-adat-urf/>. Diakses pada 2 Agustus 2023.

(*destructive*) *tahrîm* diartikan sebagai sikap menolak sebuah tradisi masyarakat. Sikap ini ditunjukkan dengan adanya pelarangan terhadap kebiasaan atau tradisi dimaksud oleh ayat-ayat Al-Qur'an, misalnya berjudi, minum khamar, dan praktik riba. Kemudian yang ketiga adalah *taghyîr* (*adaptif-reconstructive*) *taghyîr* adalah sikap Al-Qur'an yang menerima tradisi Arab tetapi mengubah dan merekonstruksi⁵ ataupun memodifikasinya sedemikian rupa sehingga berubah karakter dasarnya, misalnya pakaian dan aurat perempuan lembaga perkawinan hukum waris dan pengangkatan anak.⁶

Islam sebagai agama universal merupakan rahmat bagi semesta alam,⁷ dalam kehadirannya, Islam berbaur dengan budaya lokal (*local culture*), sehingga antara Islam dan budaya lokal pada suatu masyarakat tidak bisa dipisahkan, melainkan keduanya merupakan bagian yang saling mendukung.⁸

Menilik sejarah islamisasi di Indonesia, penyebaran agama Islam tidak menghilangkan kebudayaan lokal dalam Islamisasi. Hal itu disebabkan karena proses Islamisasi dilakukan penetrasi secara damai melalui jalur perdagangan, kesenian, dan perkawinan dan pendidikan.⁹ Islam dan budaya telah berkembang secara harmonis dalam sejarah Indonesia, keduanya mewariskan nilai, etika dan norma yang terbukti mempersatukan masyarakat yang beragama. Olehnya kedatangan Islam dalam suatu wilayah tentunya akan mengalami interaksi dengan nilai-nilai budaya.

Dalam interaksi tersebut, seringkali Islam menyerap unsur-unsur lokal yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar ajarannya. Hal ini terjadi karena di dalam setiap kebudayaan masyarakat sesungguhnya menyimpan nilai-nilai kearifan lokal yang sesuai dengan nilai-nilai universal dari Al-Qur'an.¹⁰

⁵ Mohamad Zaenal Arifin, "Dialektika Al-Qur'an dengan Konteks Masyarakat Arab Jahiliyah" dalam jurnal *Al-Fikrah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2022, h. 139.

⁶ Ali Sodikin, *Antropologi Al-Qur'an...*, h. 113-116.

⁷ Muhammad Nur Jamaluddin, "Wujud Islam Rahmatan Lil Âlamin dalam Kehidupan Berbangsa di Indonesia" dalam *Jurnal Hukum dan Kemanusiaan*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2020 h. 272.

⁸ Khabibi Muhammad Luthfi, "Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal" dalam *Jurnal Shahih*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2016, h. 1.

⁹ Limyah Al-Amri, "Akulturasi Islam dan Budaya Lokal," dalam *jurnal Koriositas*, Vol. 11.No. 2 Tahun 2017, h. 193.

¹⁰ Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid*, Yogyakarta: eLSAQ, 2013, h. iv.

Sebagai populasi muslim terbesar di dunia.¹¹ Hubungan harmonis antara agama dengan tradisi lokal di Indonesia terlihat pada proses Islamisasi di Nusantara yang menggunakan budaya sebagai media dakwah, yaitu dimana ajaran agama disebarkan salah satunya melalui budaya, hal tersebut tercermin dalam model penyebaran Islam ala Wali Sanga yang ramah terhadap tradisi lokal, maka tidaklah mengherankan jika praktik keberagamaan Islam di Nusantara khususnya di Jawa memperlihatkan keberagamaan yang khas, seperti tradisi *selamatan*, *kenduri*, *nyadran*, *tingkeban*, dan *sekatén*.¹²

Hubungan antara agama dan Budaya sering kali meningkatkan ketegangan dalam perdebatan di kalangan ulama. Dalam situasi sehari-hari, kesalahpahaman mengenai cara seharusnya agama dan kebudayaan berinteraksi dapat menciptakan kegelisahan dan penyimpangan, yang kadang-kadang melahirkan masalah.¹³

Terlalu banyak larangan bahkan pembid'ahan keagamaan membuat mandeknya kebudayaan Islam. Hasilnya, Islam kemudian kering dari sentuhan budaya.¹⁴ Sebagaimana kita ketahui, muncul gerakan di Sumatera awal paruh abad ke 18 yang berupaya keras untuk menyebarkan Islam yang murni dan membersihkan Islam dari praktik-praktik bid'ah, inspirator gerakan ini adalah Muhammad Ibn Abdul Wahab.¹⁵ Dalam hal menyikapi berbagai praktik keagamaan, sebagian umat Islam menerima dan sebagian lagi menerimanya. Penolakan ini yang memunculkan sebuah profikasi agama.¹⁶ *Bid'ah* merupakan argumen yang kerap kali dijadikan landasan pada penolakan ini.¹⁷

Padahal, proses dialektika Islam dan budaya lokal harus mengedepankan sikap toleransi terhadap variasi yang bersifat partikular. Kebudayaan setempat harus menjadi medium atau *tool of transfer* untuk mentransformasikan nilai-nilai dan ajaran Islam. Keautentikan bukanlah berarti upaya untuk penyeragaman kultur di kalangan umat Islam itu

¹¹ Andi Faisal Bakti, "Contestation and Representation: New Forms of Religious Authority Disruptive Indonesia," dalam *Jurnal Epitisme*, Vol. 17. No. 2. Tahun 2022, h. 169.

¹² Suprpto, *Dialektika Islam dan Budaya Nusantara*, Jakarta: Kencana, 2020, h. 65-66.

¹³ Terry Aryana Viratama, "Engkulturas Perspektif Al-Qur'an," *Tesis*, Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2019, h. 1.

¹⁴ Suprpto, *Dialektika Islam dan Budaya Nusantara...*, h. 4.

¹⁵ Suprpto, *Dialektika Islam dan Budaya Nusantara...*, h. 69-70.

¹⁶ Mereka di sebut sebagai kaum ataupun muslim puritan yang menginginkan pemurnian ajaran Islam dari budaya lokal. Fauzan Saleh, *Teologi Pembaharuan*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004, h. 109.

¹⁷ Ahmadi Rizal Al Hamid "Praktek Keagamaan Populer dan Arabisasi Ungkapan (Diskursus Kajian Islamic Studies Terhadap Ritus Populer dalam Islam)," dalam *jurnal At-Tajdid*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2020, h. 23.

sendiri, karena sejak awal Al-Quran ketika diwahyukan telah menoleransi berbagai budaya selama tidak bertentangan dengan prinsip dasarnya, yaitu tauhid. Hal ini terlihat dalam mereformasi tatanan sosial masyarakat Arab di mana Al-Quran menggunakan pendekatan budaya.¹⁸

Agama dan budaya bisa berjalan berdampingan secara harmonis, bahkan dalam beberapa kasus, keduanya dapat menyatu dan tidak dapat dipisahkan. Memisahkan atau membenturkan keduanya bukan hanya merupakan tindakan yang tidak memperhatikan sejarah, tetapi juga seringkali dapat menciptakan konflik horizontal antar sesama, bahkan mendorong upaya penghapusan nilai-nilai budaya. Dalam konteks keindonesiaan yang menekankan pentingnya penanaman nilai-nilai agama dan pelestarian nilai-nilai budaya, benturan antara keduanya tentu sangat berpotensi membahayakan.¹⁹

Semangat puritanisme menekankan penekanan pada bentuk keberagamaan Islam yang dianggap paling benar dan ideal, dengan mengikuti jejak para salaf al-salih. Adat, tradisi, dan budaya lokal dinilai dapat mengurangi otentisitas Islam, dan masuknya unsur-unsur budaya lokal sering dianggap sebagai bid'ah dan khurafat.²⁰ Para penganut puritanisme berupaya menghilangkan elemen-elemen tradisional yang dianggap tidak sesuai dengan syari'at Islam. Dalam pandangan puritanisme, hal-hal yang tidak dicontohkan oleh Nabi Muhammad Saw atau sahabatnya harus dihapus, termasuk aspek budaya, adat istiadat, dan hal lainnya.²¹

Praktik budaya lokal menjadi dasar untuk mengimplementasikan ajaran-ajaran Islam²², di mana tradisi atau institusi sosial-budaya yang sudah ada dipertahankan selama tetap sesuai dengan ajaran universal Al-Quran. Al-Quran berfungsi sebagai pedoman dalam proses enkulturasi adat istiadat yang berlangsung. Oleh karena itu, masyarakat dapat berpraktik agama Islam tanpa harus mengorbankan ataupun meninggalkan tradisi mereka. Inilah inti dari autentisitas Islam itu sendiri, yaitu ketika masyarakat menjalankan ajaran agama mereka dalam konteks kebudayaan

¹⁸ Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an...*, h. 209.

¹⁹ Muchlis M. Hanafi, *et.al.*, *Tafsir Tematik Moderasi Beragama*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2022, h. 108.

²⁰ Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia," dalam *Jurnal Taswhirul Afkar*, No. 14 Tahun 2003, h. 11

²¹ Umma Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya Dengan Tradisi Lokal," dalam *Jurnal Fikrah* Vol. 3, No. 1 Tahun 2015, h. 146.

²² St. Aminah Azis, "Perspektif Nilai-Nilai Budaya Lokal dan Hubungannya dengan Agama", dalam <https://pasca.iainpare.ac.id/2021/03/opini-perspektif-nilai-nilai-budaya.html?m=1>. Diakses pada 14 Agustus 2023.

yang dimilikinya.²³ Menghargai akan adanya budaya lokal ataupun tradisi lokal yang tidak bertentangan dengan Islam.²⁴

Interelasi tersebut kemudian berkembang dalam bentuk penafsiran Al-Qur'an, dimana tafsir lahir dari kondisi sosial-budaya yang beraneka macam, maka dalam suatu penafsiran terjadi tarik menarik dan saling pengaruh anatra warisan budaya penafsir, kondisi sosial budaya yang melingkupinya, dan Al-Qur'an sebagai objek yang ditafsirkan. Maka penafsiran Al-Qur'an akan terus berkembang, tentu hal ini bertentangan dengan apa yang dikemukakan Harris Birkeland "*With ar-Razi the productive Muslim tafsir has come to an end. Later commentators chiefly copy and rearrange or make abridgements of older works.*"²⁵ Bahwa penafsiran Al-Qur'an pasca Ar-Razi hanya terjadi pengulangan, ringkasan dari tafsir-tafsir sebelumnya, dan tidak ada kebaruaran dalam tafsir-tafsir selanjutnya.

Hal yang sama juga diutarakan oleh Rotraud Wielandt bahwa, "*Many Qur'ān commentaries of this time hardly differ from older ones in the methods applied and the kinds of explanations given. The majority of the authors of such commentaries made ample use of classical sources like Zamakhsharī (d. 538/1144), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210), and Ibn Kathīr (d. 774/1373) without necessarily adding anything substantially new to the already available interpretation.*"²⁶ Bahwa tafsir Al-Qur'an hanya merujuk dan mengutip tafsir sebelumnya tanpa menambahkan sesuatu yang substansial.

Kajian interelasi Al-Qur'an dan budaya bukanlah suatu kajian yang baru, Imam Muhsin misalnya, dalam bukunya yang berjudul Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam tafsir *Al-Huda* karya Bakri Syahid, menelaah tafsir Al-Qur'an dan budaya lokal dengan objek tafsir Al-Huda. Dalam bukunya tersebut, Imam Muhsin berupaya memahami terjadinya kontak antara Al-Qur'an dan budaya Jawa dalam tafsir Al-Huda. Menurutnya, ketika Islam datang di suatu tempat akan mengalami kontak dengan nilai-nilai budaya yang terdapat dalam masyarakat. Kontak tersebut terjadi

²³ Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an...*, h. 209.

²⁴ A. Khoirul Anam, "NU sangat Hargai Budya Lokal", dalam <https://www.nu.or.id/warta/nu-sangat-hargai-budaya-lokal-U5lr8>. Diakses pada 2 Agustus 2023.

²⁵ Harris Birkeland, *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*, Oslo Norway: I Kommsijon Hos H. Aschehoug, 1956, h. 136. dan Mun'im Sirry, *Scriptural Polemics*, Oxford: University Press, 2014, h. 5.

²⁶ Rotraud Wielandt, *Exegesis of the Qur'ān: Early Modern and Contemporary*, in Jane Dammen McAuliffe (ed.), *The Encyclopaedia of the Qur'ān*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2002, vol. 2, h. 124.

karena kebudayaan suatu masyarakat menyimpan nilai kearifan lokal yang sesuai dengan nilai ajaran Al-Qur'an.²⁷

Kemudian tulisan dari Alfin Nuri Azriani yang mengkaji interelasi Al-Qur'an dan budaya Jawa dalam tafsir Al-Ibriz Karya Bisri Mustofa, dengan objek kajian tafsir Al-Ibriz dan budaya Jawa. Menurutnya interelasi antara Al-Qur'an dan budaya Jawa dalam tafsir Al-Ibriz terbentuk dari tiga pola yaitu, adaptasi, integrasi, dan negosiasi.²⁸

Tafsir Al-Qur'an sebagai hasil kerja akal manusia pada dasarnya merupakan fenomena kebudayaan. Hal ini didasarkan pada konsepsi kebudayaan sebagai cipta, rasa dan karsa manusia, yang aktualisasinya hadir dalam tiga wujud. Pertama, kompleks ide-ide, gagasan, nilai, norma, dan aturan-aturan. Kedua, kompleks aktivitas tingkah laku berpola dari manusia dalam masyarakat. Ketiga, benda-benda hasil karya manusia.²⁹ Wujud pertama disebut "kebudayaan ideal", wujud kedua disebut "sistem sosial" dan wujud ketiga disebut "kebudayaan-fisik".³⁰

Berdasarkan klasifikasi wujud kebudayaan tersebut, maka tafsir Al-Qur'an yang muncul dari gagasan seseorang (penafsir) setelah membaca dan memahami ayat-ayat Al-Qur'an dapat dimasukkan ke dalam wujud pertama, yaitu kebudayaan ideal. Ketika gagasan itu dinyatakan lewat tulisan, maka lokasi kebudayaan ideal tersebut terdapat dalam berbagai karangan berupa kitab-kitab tafsir.³¹ Dalam konteks inilah hasil penafsiran Al-Qur'an yang telah termaktub dalam berbagai karya pada dasarnya merupakan sumber data yang dapat dianalisis dalam perspektif ilmu pengetahuan budaya.

Secara historis para mufasir di Indonesia telah melahirkan banyak karya tafsir dengan mengusung beberapa isu-isu budaya lokal keindonesiaan. Misalnya beberapa tema tentang isu-isu budaya dan adat istiadat masyarakat Indonesia,³² keragaman budaya dalam konteks keindonesiaan,³³ korupsi,³⁴ banjir dan perilaku manusia,³⁵ isu lingkungan

²⁷ Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid...*, h. 98.

²⁸ Alfin Nuri Azriani, "Inter Relasi Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Ibriz Karya Bisri Mustofa" *Tesis*, Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2020, h. 99.

²⁹ Koentjaraningrat, *Manusia dan kebudayaan Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1975, h. 63.

³⁰ Koentjaraningrat, *Manusia dan kebudayaan Indonesia...*, h. 5-6.

³¹ Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa...*, h. 5.

³² M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2012, h. 121-134.

³³ M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an...*, 121-134.

³⁴ Waryono Abdul Ghafur, *Hidup Bersama Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2007, h. 223-229.

³⁵ Waryono Abdul Ghafur, *Hidup Bersama Al-Qur'an*, h. 267-276.

hidup dan teologi,³⁶ prostitusi dan perjudian,³⁷ dan tema-tema yang lainnya yang tentunya sangat erat kaitannya dengan isu-isu serta nuansa budaya lokal yang ada di Indonesia.³⁸

Keragaman karya tafsir yang muncul sejak fase klasik hingga kontemporer tidak lepas dari suatu proses dialektika antara teks dengan peradaban melalui media manusia.³⁹ Melalui dialektika tersebut, karya tafsir tidak dapat dianggap sebagai karya yang ahistorik atau karya yang hampa dari budaya.⁴⁰ Maka muncullah tafsir-tafsir yang bercirikan lokal dan budaya di Indonesia. Hal ini tercermin dari penggunaan bahasa lokal dalam tafsirannya, hal ini selaras dengan apa yang diutarakan oleh Anthony H. Johns, bahwa di akhir abad 16 berbagai wilayah di Nusantara telah terjadi *vernakulisasi* (pembahasa lokal) keilmuan Islam secara umum.⁴¹

Disamping menggunakan aksara nusantara yang beragam, mereka juga mengangkat isu-isu budaya masyarakat sekitarnya, seperti tafsir Al-Ibriz karya KH. Bisri Msuthofa, tafsir ini ditulis dengan aksara pegon, dalam surah An-Naml ayat 4 Bisri Mustofa mencoba untuk mengkritik tradisi yang telah merajalela dalam kehidupan masyarakat sebagai bentuk peringatan. Yaitu kebiasaan minum minuman keras yang sudah jelas keharamannya malah sering dijadikan alasan sebagai obat. Begitu pula kebiasaan masyarakat yang sering melakukan riba atau istilah populernya saat ini adalah bunga. Pada masa ini budaya bunga bank telah mendarah daging dalam kehidupan masyarakat. Pengadaan bunga bank pada awalnya memang terkesan menolong orang yang membutuhkan suatu barang tanpa biaya besar. Namun jika dihitung-hitung jumlah yang harus dibayar lebih besar dari harga yang sebenarnya, bahkan bisa sampai dua kali lipat dari harga awal. Hal yang semacam ini dalam Islam disebut dengan riba dan itu hukumnya haram.⁴²

Kemudian tafsir ayat suci lenyapanuen karya Moh. E. Hasim yang ditulis dengan bahasa Sunda lancar, pada surah Al-Baqarah ayat 9,

³⁶ M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an...*, h. 181-192.

³⁷ M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an...*, h. 209-213.

³⁸ M. Nurdin Zuhdi, "Hermeneutika Al-Qur'an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan", dalam *jurnal Esensia*, Vol. XIII No. 2 Tahun 2012, h. 255.

³⁹ Muhsin Mahfudz, *Transformasi Metodologi Tafsir Lokal di Sulawesi Selatan*, Makassar: Cara Baca, 2021, h. 1.

⁴⁰ Muhsin Mahfudz, *Transformasi Metodologi Tafsir Lokal...*, h. 2.

⁴¹ 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, h. 257.

⁴² Alfin Nuri Azriani, "Inter Relasi Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Ibriz Karya Bisri Mustofa"..., h. 99-100.

disana Moh. E. Hasim menyinggung praktik budaya lokal yang dianggap menyimpang secara turun-temurun berkembang di masyarakat Sunda kemudian bercampur dengan praktik keagamaan Islam. Sebuah pemahaman yang menginginkan adanya identitas Islam Sunda yang lebih murni dan modern, serta mencoba meneguhkan ekspresi lokalitas Islam yang tidak lagi didominasi mitos, tahayul dan kepercayaan lokal yang mengganggu kemurnian akidah ketauhidan.⁴³ Olehnya, tafsir lokal Al-Qur'an memiliki peran penting dalam kajian Al-Qur'an di wilayah Nusantara. Signifikansinya tidak hanya terbatas pada pelestarian jaringan tradisi ilmiah Islam di Nusantara, tetapi juga melibatkan aspek kreativitas dalam bahasa dan konten, serta kearifan budaya lokal yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat setempat.⁴⁴

Salah satu tafsir yang merupakan satu wujud dari interaksi yang terjadi antara Al-Qur'an dan budaya lokal, khususnya budaya Bugis, adalah tafsir *Al-Munîr*. Jejak Tafsir di Bugis sendiri dimulai sejak tahun 1948, yakni *Anregurutta Puang Aji Sade* atau AG. H. ⁴⁵ Muhammad As'ad dengan karyanya yang berjudul tafsir Bahasa *Boegisnja Soerah Amma*, yang ditulis dengan 3 bahasa (Arab, Bugis dan Indonesia),⁴⁶ kemudian pada tahun 1958 AG. H. Muhammad Yunus Martan menulis tafsir Al-Qur'an *Al-Karim bi Al-Lugha Al-Bughisiyyah* Juz 1 dan Juz 30, selanjutnya AG. H. Hamzah Manguluang pada tahun 1970 menulis tafsir *Tarajumannan Akorang Malebbie'e Mabbbicara Ogi* Juz 30, kemudian AG. H Daud Ismail menulis Tafsir *Al-Munir* Mabbbicara Ogi Lengkap 30 juz, dan yang terakhir AG. H Abdul Muin Yusuf yang menulis *Tafsere Akorang Mabbahasa Ogi* juga lengkap 30 Juz.

Tafsir *Al-Munîr* yang merupakan objek dalam penelitian ini, yang merupakan wujud dari kontak yang terjadi antara Al-Qur'an dan budaya Bugis, dengan kata lain keberadaan tafsir *Al-Munîr* berkaitan erat dengan dialektika antara nilai universal Al-Qur'an. Daud Ismail peka terhadap

⁴³ Siti Fatimah, "Dialektika Tafsir dengan Budaya Lokal" *Skripsi*, Surabaya: Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel, 2018.

⁴⁴ Wardani, *et.al.*, *Kajian Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia*, Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020, h. 52.

⁴⁵ AGH. merupakan bentuk singkatan (akronim) dari *Anregurutta*. Sebutan khusus untuk Kyai atau Maha Guru dalam tradisi pesantren atau tradisi masyarakat Bugis secara umum di wilayah Sulawesi-Selatan. Lebih lanjut Mattulada menyebutkan *Anregurutta* adalah panggilan orang Bugis kepada seorang ulama atau orang pandai yang memberikan pengajaran dan *Anrong-gurutta* dalam bahasa Makassar. Adapun guru agama Islam yang disebut *Anregurutta* niscaya dikualifikasi sebagai *panrita*. Mattulada, *Agama dan Perubahan Sosial: Kumpulan Karangan*, Taufik Abdullah (ed), Jakarta: Rajawali, 1983, h. 316.

⁴⁶ Muhammad Asrul Syam, "Pernikahan Beda Agama Dalam Tafsir Bugis: Studi Penafsiran AGH. Daud Ismail Atas QS. Al-Baqarah[2]: 221 dan QS. Al-maidah [5]:5," dalam *jurnal moderasi*, Vol 1, No. 1 Tahun 2011, h. 69.

budaya masyarakat Bugis, kepekaan tersebut terlihat dalam materi tafsirnya, misalnya dia merespon kebiasaan masyarakat bugis yang berbau syirik dengan mengharamkan hal tersebut dalam tafsirnya, hal ini tidak lepas karena praktik tersebut melanggar ataupun tidak berkesesuaian dengan ajaran islam. Kepekaan tersebut tidak lepas dari kapasitas Daud Ismail sebagai ulama, dan juga seorang Qadi yang sedikit-banyaknya berinteraksi dengan masyarakat Bugis.

Tafsir ini merupakan tafsir pertama yang lengkap 30 juz yang menggunakan aksara Bugis.⁴⁷ Penulis ingin melihat interelasi Al-Qur'an dan budaya Bugis di dalam tafsir tersebut, karena bertemunya dua nilai, yang pertama nilai Al-Qur'an yang bersifat universal dan nilai budaya yang bersifat lokalistik.

B. Identifikasi Masalah

Dari uraian latar belakang yang telah dipaparkan, ada beberapa masalah yang diidentifikasi, diantaranya:

1. Perdebatan tentang gerakan purifikasi pemisahan antara agama dan budaya.
2. Terlalu banyak larangan bahkan pembedahan keagamaan membuat mandeknya kebudayaan Islam.
3. Anggapan bahwa tafsir Al-Qur'an mengalami stagnasi.
4. Perlunya keterbukaan terhadap budaya lokal.
5. Budaya lokal merupakan medium atau *tool of transfer* untuk mentransformasikan nilai-nilai dan ajaran Islam.
6. Tafsir sejatinya selalu berkembang tak terkecuali tafsir yang ada di Indonesia.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Karena luasnya permasalahan yang akan dibahas, penulis membatasi persoalan ini pada hal-hal sebagai berikut:

- a. Praktis budaya dalam lingkup masyarakat Bugis Soppeng dan Wajo.
- b. Praktis budaya dalam lingkup masyarakat Bugis dalam kurun waktu dimana kitab ini ditulis.
- c. Ungkapan-ungkapan khas masyarakat Bugis yang ada dalam tafsir *Al-Munîr*.

2. Perumusan Masalah

⁴⁷ Muhammad Yunus, "Tafsir Bahasa Bugis AG. H. Daud Ismail: Aplikasi Penafsiran dengan Metode Hida'i tentang al-Rijs," dalam *Jurnal Tafseer*, Vol. 10 No.1 Tahun 2022, h. 78.

Untuk memudahkan operasional penelitian, perlu diformulasikan rumusan masalah melalui pertanyaan mayor yaitu “Bagaimana interelasi yang dilakukan Daud Ismail terhadap Al-Qur’an dengan budaya bugis dalam Tafsir *Al-Munîr*?”

Kemudian tiga pertanyaan minor diantaranya:

- a. Seperti apa bentuk respon Daud Ismail terhadap tradisi Bugis?
- b. Mengapa Daud Ismail merespon tradisi Bugis?
- c. Apa tradisi Bugis yang direspon Daud Ismail dalam tafsirnya?

D. Tujuan dan Pernyataan Penelitian

Tujuan dilakukannya penelitian ini adalah:

1. Untuk mengkaji aspek lokalitas yang terdapat dalam tafsir *Al-Munîr* karya Daud Ismail.
2. Untuk mengkaji interelasi Al-Qur’an dengan budaya Bugis dalam tafsir *Al-Munîr*.
3. Untuk mengkaji bentuk kebaruan dalam penafsiran Al-Qur’an.

Proposisi dasar tesis ini adalah, keterbukaan terhadap suatu tradisi menjadi penting dalam era globalisasi ini, karena tidak semua budaya dalam masyarakat harus ditolak, sejatinya dalam budaya ataupun tradisi termanifestasi nilai-nilai universal islam.

E. Manfaat Penelitian

Dalam sebuah penelitian, sudah seyogyanya penelitian tersebut memberikan sumbangsih yang berguna untuk penelitian yang selanjutnya. Adapun kegunaan penelitian ini dapat berupa kegunaan teoritis dan kegunaan praktis.

- a. Secara akademis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan ilmiah bagi khazanah intelektual Islam, khususnya dalam bidang tafsir Al-Quran yang ditulis oleh para ulama nusantara.
- b. Secara konseptual, penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan terhadap kerangka konseptual tafsir Al-Qur’an perspektif budaya Bugis dalam konteks keragaman tradisi dan budaya yang ada dalam kehidupan masyarakat

F. Kerangka Teoretis dan Bingkai Konseptual

Proses enkulturasi Al-Quran bukan upaya menyesuaikan diri dengan realitas sosial yang ada. Dialektika Al-Qur’an dengan budaya bukan sekadar mengadaptasi tradisi yang ada dan menyesuaikannya dengan ajaran Al-Qur’an. Lebih dari itu, proses tersebut menghasilkan dan membentuk model baru sebagai hasil pengolahan selama proses enkulturasi. Hal ini ditunjukkan dengan adanya respon Al-Qur’an yang

berbeda-beda terhadap tradisi yang ada. Tidak semua tradisi diterima atau ditolak saja, terdapat juga tradisi yang diolah kembali.⁴⁸

Penelitian ini menggunakan pola pemetaan Imam Muhsin tentang konteks interelasi Al-Qur'an dan budaya yang dielaborasi dalam tiga model.

1. Pola adaptasi⁴⁹ adalah pola hubungan yang menggambarkan adanya penyesuaian salah satu dari dua sistem nilai yang bertemu sehingga menjadi sesuatu yang baru. Pola ini dapat dijumpai diantaranya penggunaan bahasa lokal dalam penulisan tafsir Al-Qur'an dan dapat juga dijumpai dalam berbagai bentuk pengungkapan komunikasi dalam Al-Qur'an dan tercermin dalam Bahasa Jawa yang digunakan sebagai media penafsirannya.⁵⁰

Adaptasi secara konseptual merupakan bagian yang terpenting dalam agama itu sendiri, dalam usaha untuk beradaptasi dengan kehidupan, manusia mengembangkan sikap yang dikenal sebagai toleransi. Ini adalah salah satu bentuk cara dan strategi yang digunakan manusia untuk berinteraksi dengan berbagai situasi dan kondisi di mana mereka berada. Hal ini juga menjadi perbedaan yang sangat mencolok antara bagaimana manusia beradaptasi dibandingkan dengan makhluk hidup lainnya.⁵¹

Hal tersebut merupakan ajaran dalam islam sebagaimana dalam QS. Al-Hujurat/49:13

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti. (QS. Al-Hujurat/49:13).

⁴⁸ Ali Sodikin, *Antropologi Al-Quran...*, h. 183.

⁴⁹ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, adaptasi dijelaskan sebagai tindakan penyesuaian terhadap lingkungan, pekerjaan, dan pelajaran. Afifah Rahmah, "Apa yang Dimaksud Adaptasi? Ini Pengertian dan Jenisnya", dalam <https://www.detik.com/edu/detikpedia/d-6038266/apa-yang-dimaksud-adaptasi-ini-pengertian-dan-jenisnya>. Diakses pada 01 Oktober 2023.

⁵⁰ Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa Dalam Tafsir al-Huda...*, h. 178-179.

⁵¹ Wibowo, "Toleransi Lebih dari Sekedar Adaptasi", dalam <https://www.nu.or.id/opini/toleransi-lebih-dari-sekedar-adaptasi-e7RQg>. Diakses pada 21 September 2023.

2. Pola integrasi yang merupakan pengungkapan aspek psikologis masyarakat dalam konteks berbahasa yang dapat mempengaruhi bentuk dan makna bahasa yang digunakan. Pola ini dapat dijumpai dari penggunaan istilah-istilah yang khas ataupun ungkapan-ungkapan yang khas yang sesuai dengan lokalitas sang penafsir. Hal ini dilakukan dengan menempatkan komunikasi Al-Qur'an dalam bingkai nilai rasa dan aspek rohaniah masyarakat Jawa. Sehingga jika aspek psikologis masyarakat Jawa dihadirkan, maka akan muncul bentuk-bentuk ungkapan yang khas dengan makna yang khas pula.⁵² Sebenarnya Pola integrasi terjadi setelah melalui suatu proses pergumulan dua sistem nilai yang bergerak berlawanan. Pertama, nilai-nilai ajaran Al-Quran yang memancar ke luar dan menyapa umat Islam dalam wilayah yang berbeda-beda dan tentunya dilingkupi oleh nilai-nilai budaya lokal masing-masing. Proses ini dinamakan proses glo-kalisasi, yaitu proses pergerakan nilai-nilai ajaran Al-Qur'an yang bersifat global-normatif menuju nilai-nilai budaya Jawa yang bersifat lokal-historis. Kedua, nilai-nilai budaya yang merambat ke arah pancaran nilai-nilai ajaran Al-Qur'an. Proses ini dinamakan proses lo-balisasi, yaitu proses pergerakan nilai-nilai budaya Jawa yang bersifat lokal-historis menuju nilai-nilai ajaran Al-Qur'an yang bersifat global-normatif.⁵³

Integrasi, yang berasal dari bahasa Inggris *integrate* yang memiliki arti penggabungan atau penyatuan menjadi suatu kesatuan.⁵⁴ Maka dapat diartikan bahwa integrasi adalah proses penyesuaian atau penyatuan antara unsur-unsur yang saling berbeda.⁵⁵

3. Pola negosiasi yang merupakan bentuk saling sapa dan saling mengisi antara dua sistem nilai yang memiliki kesetaraan dalam konteks makna.⁵⁶ Pola negosiasi kemudian dielaborasi menjadi dua, pertama negosiasi akomodatif dan yang kedua negosiasi kritis. Apabila antara Al-Quran yang mengusung nilai-nilai global-normatif dan budaya yang mengusung nilai-nilai lokal-historis dapat saling sapa dan saling mengisi dan tidak bertentangan, maka berlaku pola negosiasi akomodatif. Namun apabila tradisi dianggap bertentangan dengan prinsip dasar Islam, maka yang berlaku adalah pola negosiasi kritis.

⁵² Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa Dalam Tafsir al-Huda...*, h. 189-190.

⁵³ Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa Dalam Tafsir al-Huda...*, h. 193-194

⁵⁴ John. M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, h. 326.

⁵⁵ https://id.wikipedia.org/wiki/Integrasi_sosial. Dikases pada 21 September 2023.

⁵⁶ Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa Dalam Tafsir al-Huda...*, h. 204.

Selanjutnya mengenai konsep negosiasi dalam Al-Qur'an adalah *Syūrā*. *Syūrā* yang merupakan bentuk masdar memiliki arti menampakkan dan menawarkan sesuatu, dapat dipahami *Syūrā* adalah memberikan gagasan-gagasan untuk hal yang benar dan baik untuk menyelesaikan suatu *problem*.⁵⁷ yang secara umum memiliki makna segala bentuk penyampaian ataupun tukar pendapat.⁵⁸ Kata ini semula bermakna “mengeluarkan madu dari sarang lebah” yang kemudian berkembang menjadi segala sesuatu yang diambil dan dikeluarkan dari yang lain (termasuk pendapat).⁵⁹ Hal ini bertujuan agar seseorang senantiasa saling menghargai pendapat meski terjadi ikhtilaf di antara mereka.⁶⁰ Ini tentu penting dilakukan dalam konteks masyarakat yang majemuk.

Pentingnya hal tersebut terdapat dalam QS. Ali Imran/3:159.

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾

Maka, berkat rahmat Allah engkau (Nabi Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Seandainya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka akan menjauh dari sekitarmu. Oleh karena itu, maafkanlah mereka, mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam segala urusan (penting). Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertawakal. (QS. Ali Imran/3:159).

G. Tinjauan Pustaka

Tinjauan pustaka berisi tentang penelitian ataupun kajian yang sudah ada sebelumnya dengan tema pembahasan atau subjek yang sama. Tujuannya untuk melihat sejauh mana perbedaan penelitian dan memperlihatkan kontribusi penelitian yang telah dilakukan. Berikut ini adalah Penelitian tentang Tafsir *Al-Munîr* karya Daud Ismail:

Pertama, penelitian yang dilakukan oleh Muhyiddin Tahir yang menulis tentang ”Tafsir *Al-Munîr* (Studi atas Pemikiran Akhlak AG. H.

⁵⁷ Sohrah, “ Konsep Syura dan Gagasan Demokrasi (Telaah Ayat-ayat Al-Qur'an)”, dalam *Jurnal Al-Daulah*, Vol. 4. No. 1 Tahun 2015, h. 211.

⁵⁸ Husni A. Jalil, *et.al.*, “Konsep *Syūrā* Menurut Yūsuf Al-Qaradāwī Dan Relevan Sinya Dengan Sistem Demokrasi Pancasila Di Indonesia”, Vol. 1 No. 1 Tahun 2022, h. 99.

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan 2007, h. 591.

⁶⁰ Sohrah, “ Konsep Syura dan Gagasan Demokrasi (Telaah Ayat-ayat Al-Qur'an)”,...,h. 211.

Daud Ismail)”. Karya ini berbentuk disertasi di UIN Alauddin Makasar tahun 2012. Penelitian ini, di samping membahas aspek metodologi, juga membahas tentang pemikiran Daud Ismail pada aspek Akhlak. Pada aspek metodologi terungkap *Manhaj, Thariqah, Lawn dan Ittijâh*.⁶¹

Perbedaan yang sangat jelas dari disertasi ini adalah, tidak membahas tentang bagaimana penafsiran Daud Ismail terhadap ayat-ayat yang bernuansa lokalitas, dan menganalisa bentuk- bentuk interelasi Al-Qur’an dan budaya Bugis dalam tafsir *Al-Munîr*. Maka, di sinilah letak pentingnya penelitian ini untuk melihat pikiran- pikiran yang dikemukakan Daud Ismail dalam menafsirkan Al-Qur’an ayat-ayat yang bernuansa lokalitas.

Kedua, penelitian yang dilakukan oleh M. Rafii Yunus Martan tentang universalitas dalam mengungkap lokalitas. Beliau menyebutkan eksistensi terjemah dan tafsir Al-Qur’an di tanah Bugis sudah panjang sejarahnya. Namun belum ada karya tafsir berbahasa Bugis yang merupakan karya komprehensif sehingga dapat menjadi representasi karya tafsir untuk daerah Bugis. Terkait tafsir *Al-Munîr* dikemukakan juga agar orang Bugis dapat memahami maksud setiap ayat Al- Qur’an karena mereka membacanya dalam bahasa ibu mereka. Disebutkan pula bahwa keberadaan tafsir *Al-Munîr* khususnya tafsir yang berbahasa Bugis, memberikan informasi kepada masyarakat lainnya bahwa bahasa Bugis merupakan bahasa yang dapat mengikuti perkembangan dunia, bukan bahasa yang mati. Motivasi tersebut terkait erat dengan upaya yang tidak kalah pentingnya yaitu melestarikan bahasa Bugis. Upaya pelestarian bahasa terkait erat dengan eksistensi bahasa Bugis. Penegasannya tanpa bahasa budaya akan hilang.⁶²

Penelitian ini hanya memberikan gambaran secara umum tentang tafsir Daud Ismail, baik dari segi metode penafsiran, tujuan penulisan dan sumber-sumber rujukan yang digunakan dalam menafsirkan Al-Qur’an. Kemudian, alasan Daud Ismail menulis dalam bahasa Bugis, dan tidak mengungkap ayat-ayat yang bernuansa lokalitas dan interelasi Al-Qur’an dan budaya Bugis dalam tafsir *Al-Munîr*.

Ketiga, disertasi yang ditulis oleh Sulaiman Ibrahim ”Tafsir Al-Qur’an Bahasa Bugis: Melacak Metodologi dan Pemikiran Tafsir AG. H. Daud Ismail” pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

⁶¹ Muhyiddin Tahir, “Tafsir Al-Munîr (Studi atas Pemikiran Akhlak AG. H. Daud Ismail)”, *Disertasi*, Makassar: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2012.

⁶² M. Rafii Yunus Martan “Membidik Universalitas Mengungkap Lokalitas: Tafsir Al- Qur’an Bahasa Bugis Karya AG. H Daud Ismail,“ dalam *Jurnal Stud Qur’an*, Vol.1, No. 3 Tahun 2006, h. 538.

pada tahun 2009.⁶³ Penelitian ini, di samping membahas aspek metodologi, juga membahas tentang pemikiran Daud Ismail. Pada aspek metodologi terungkap *Manhaj, Thariqah, Lawn* dan *Ittijah*.

Sedangkan pada aspek pemikiran yang diteliti adalah teologi, syariah dan sosial kemasyarakatan, jadi perbedaan yang sangat jelas adalah disertasi ini, tidak membahas tentang ayat-ayat yang bernuansa lokalitas, dan menganalisa bentuk- bentuk interelasi Al-Qur'an dan budaya Bugis dalam tafsir *Al-Munîr*.

Keempat, tesis yang ditulis Muhammad Fadly, yang lebih memfokuskan penelitiannya pada nilai ketuhanan budaya Bugis dalam tafsir *Al-Munîr*. Pertama-tama mengulas tentang sejarah intelektual pengarang dari tafsir *Al-Munîr* dengan tambahan seputar tafsir. Bagian selanjutnya memaparkan tentang budaya Bugis, serta nilai ketuhanan budaya Bugis di dalam tafsir *Al-Munîr*. Di bagian akhir disebutkan bahwa penggunaan aksara Bugis dimaksudkan untuk memberi pemahaman dari penafsiran ayat di dalam Al-Qur'an agar mudah dipahami. Untuk itu integrasi kepercayaan dalam budaya lokal Bugis dengan pemahaman yang terkandung di dalam Al-Qur'an sangat penting untuk dilakukan.⁶⁴

Kelima, penelitian yang dilakukan oleh M. Mufid yang menyimpulkan bahwa, Ag. KH. Daud Ismail adalah seorang ulama bugis yang menulis tafsir ini, yang ditulis dalam bahasa bugis dan dengan tulisan lontarak yang mencakup 30 juz al-Qur'an. Salah satu tujuan penulisannya adalah agar orang Bugis memahami dan membaca Al-Qur'an.⁶⁵ Di samping mengulas mengenai karakteristik kedaerahan penulis juga memaparkan penafsiran ayat-ayat tauhid dan syirik dengan upaya ingin mengubah kebiasaan dan kepercayaan masyarakat yang sudah mengakar. Tetapi penelitian ini tidak membahas tentang bagaimana pola hubungan (interelasi) antara budaya Bugis dan Al-Qur'an dalam tafsir *Al-Munîr*.

Keenam, tesis yang ditulis oleh Aswar Rifa'in yang memaparkan mengenai konsep pemikiran AGH. Daud Ismail tentang syifa, yang mencakup hakekat syifa', wujud serta manfaat *syifa'* bagi manusia dalam tafsir *Al-Munîr*. Penelitian ini hanya fokus mengkaji konsep syifa' dalam

⁶³ Sulaiman Ibrahim, "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis: Melacak Metodologi dan Pemikiran Tafsir AG. H. Daud Ismail", *Disertasi*, Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.

⁶⁴ Muhammad Fadly Hollong P, "Buginese Culture Values in Daud Ismail's Al-Munir (An Analysis of Theological Values on Part 30)", *Tesis*, Makassar: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Alauddin, 2015.

⁶⁵M. Mufid Syakhlani, "Kajian Tafsir Nusantara: Tafsir Al-Quran Berbahasa Bugis (Ugi) Karangan AGH Daud Ismail", dalam *Jurnal Muharrrik*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, h. 169.

tafsir *Al-Munîr* dan tidak mengkaji interelasi Al-Qur'an dan budaya bugis.⁶⁶

Ketujuh, tesis Misbah Hudri yang membahas tentang “Preservasi Budaya dalam Tafsir *Al-Munîr*” yang menyatakan bahwa, penggunaan aksara *lontara* Bugis dalam *Al-Munîr* menunjukkan bentuk preservasi budaya melalui bahasa.⁶⁷ Penelitian ini hanya fokus membahas tentang indikasi-indikasi preservasi budaya, dan tidak membahas secara komprehensif mengenai pola hubungan (interelasi) antara budaya Bugis dan Al-Qur'an dalam tafsir *Al-Munîr*.

Posisi penelitian ini, ingin mengatakan bahwa penggunaan aksara *lontara* bukan hanya sekadar preservasi yang dilakukan oleh mufasir, melainkan hal itu adalah upaya adaptasi yang dilakukan oleh mufasir, untuk memudahkan pembaca (masyarakat Bugis), yang dimana notabene pembacanya tidak mengerti bahasa Arab, hal tersebut disampaikan dalam mukadimah tafsirnya “agar orang Bugis mampu memahami Al-Qur'an karena mereka membacanya menggunakan bahasa mereka sendiri (Bahasa Bugis)”.⁶⁸ Tidak hanya itu, pola hubungan (interelasi) antara Al-Qur'an dan budaya Bugis dalam tafsir *Al-Munîr* tidak sebatas pola adaptasi saja, tetapi lebih dari itu ada pola akomodatif, dan kritis. Pola-pola ini akan diurai melalui penelitian ini. Dengan menggunakan pemetaan imam Muhsin terkait dengan pola interelasi Al-Qur'an dan budaya.

Kedelapan, penelitian yang dilakukan oleh Aswar Rifa'in tentang “Methodology of Tafsir *Al-Munir* Written by Ag. H. Daud Ismail” yang menyimpulkan bahwa tafsir *Al-Munir* menggunakan metodologi tahlili dengan menjelaskan hubungan (*munasabah*) antar ayat atau antara satu bab dengan bab lainnya. Menjelaskan sebab-sebab turunnya (*Asbâb Al-Nuzûl*), Menganalisis kosa kata (*mufradat*) dan sudut pandang pengucapan bahasa Arab dari, Mendeskripsikan isi ayat secara umum, Menjelaskan unsur-unsur *fasahah*, *bayân dan i'jaz*, menjelaskan hukum-hukumnya yang dapat ditarik dari ayat yang dibahas, menjelaskan makna dan tujuan yang terkandung pada ayat yang ditafsirkan secara fikih.⁶⁹

Kesembilan, jurnal yang ditulis oleh Hasmuliadi Hasan “*Jihad in The Book of Tafsir Al-Munir Work Ag. H. Daud Ismail*”, penelitian ini menyimpulkan bahwa, makna jihad yang diungkapkan oleh AG.H. Daud

⁶⁶ Aswar Rifa'in, “Konsep Pemikiran AGH. Daud Ismail Tentang *Syifa'*”, Tesis, Makassar: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2021.

⁶⁷ Misbah Hudri, “Preservasi Budaya Bugis dalam Tafsir *Al-Munir* Karya K.H. Daud Ismail”, Tesis, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2020.

⁶⁸ Daud Ismail, *Tafsir Al-Munîr*, Jilid I, Ujung Pandang, Bintang Selatan, t.th., h. 5.

⁶⁹ Aswar Rifa'in, “Methodology of Tafsir *Al-Munir* Written by Ag. H. Daud Ismail”, dalam *Jurnal Diskursus Islam*, Vol. 9. No. 2 Tahun 2021, h. 268.

Ismail adalah perang dan membantu orang-orang beriman, bersungguh-sungguh, membela Al-Qur'an dan berbuat kebaikan. Jihad terbagi menjadi tiga, jihad melawan nafsu, jihad melawan setan, dan jihad melawan musuh sesama manusia.⁷⁰

Kesepuluh, jurnal yang ditulis Muhammad Yusuf “Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir di Sulawesi-Selatan” yang menyimpulkan bahwa, para ulama di Sulawesi-Selatan dalam penulisan tafsirnya berusaha mempertahankan tradisi bahasa Bugis dengan menggunakan aksara lontarak⁷¹

Sementara penelitian tentang interelasi Al-Qur'an dan budaya sebagai berikut :

Pertama, tesis Alfin Nuri Azriani yang berjudul “Inter Relasi Al-Qur'an dan Budaya dalam Tafsir *Al-Ibriz* Karya Bisri Mustofa” dengan objek tafsir Al-Ibriz menunjukkan bahwa keterkaitan yang terjadi antara Al-Qur'an dan budaya Jawa dalam tafsir al-Ibriz terbentuk dari tiga pola. Pertama, pola adaptasi yang sering terjadi dalam komunikasi Al-Qur'an. Kedua, pola integrasi. Selain mengadaptasi stratifikasi bahasa budaya Jawa, menurut Alfin, Bisri Mustofa juga berintegrasi untuk memaknai ayat-ayat Al-Qur'an. Ketiga, pola negosiasi yang terbagi menjadi dua bagian, yaitu negosiasi yang akomodatif terhadap budaya yang sesuai ajaran Al-Qur'an dan negosiasi yang bersifat kritis terhadap budaya yang menyimpang.⁷² Peneliti ini berbeda dari segi objek kajian yaitu tidak membahas tafsir *Al-Munir* karya Daud Ismail.

Kedua, tesis Muhammad Baihaqi Fadhil Wafi yang berjudul “Interelasi Al-Quran dan Budaya Dalam Tafsir Al-Qur'an Poestaka Hadi Karya Ki Bagoes Hadikoesoema” yang menyatakan bahwa, Poestaka Hadi hadir sebagai tafsir Al-Qur'an berperspektif budaya Jawa yang bersifat kultural-kontekstual, serta akomodatif dan integratif. Pergumulan dialektis dalam Poestaka Hadi melahirkan tiga pola hubungan antara Al-Qur'an dan nilai-nilai etika Jawa, yaitu pola adaptasi, pola integrasi, dan pola negosiasi.⁷³ Perbedaan yang sangat jelas dari tesis adalah dari objek penelitian yaitu tidak membahas budaya Bugis dan tafsir *Al-Munir* karya Daud Ismail.

⁷⁰ Hasmulyadi “Jihad in The Book of Tafsir Al-Munir Work Ag. H. Daud Ismail”, dalam *Journal of Islam and Science*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2018, h. 56.

⁷¹ Muhammad Yusuf, “ Bahas Bugis dan Penulisan Tafsir di Sulawesi-Selatan”, dalam *Jurnal Al-Ulum*, Vol. 12. No. 1 Tahun 2012, h. 77.

⁷² Alfin Nuri Azriani, “Inter Relasi Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Ibriz Karya Bisri Mustofa”..., h. 99-100.

⁷³ Muhammad Baihaqi Fadhil Wafi “Interelasi Al-Quran dan Budaya Dalam Tafsir Al-Quran Poestaka Hadi Karya Ki Bagoes Hadikoesoema”, *Tesis*, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2022.

Ketiga, “Interelasi Teks Tafsir dan Budaya Jawa Dalam Kitab Faidl Al-Rahman Karya Kiai Sholeh Darat”, tulisan ini berbentuk jurnal yang di tulis oleh Widana Zulfa, kesimpulan dari tulisan ini adalah interelasi kebudayaan Jawa dalam tafsir Faidl Al-Rahman merupakan signifikansi makna terhadap realitas masyarakat penerima teks sehingga mampu menjelaskan kontekstualisasi ajaran yang terkandung di dalamnya. Implikasi dari kajian ini adalah terbentuknya peta interelasi antara interpretasi dan kebudayaan sehingga dapat membuat stagnasi teks menjadi makna dinamis agar dapat berdialog dengan masyarakat dan mudah terinternalisasi dalam kehidupan sosial.⁷⁴Dari segi penelitian ada kesamaan membahas tentang interelasi, namun perbedaan yang sangat jelas adalah tulisan ini tidak mengkaji tafsir *Al-Munîr* karya Daud Ismail.

Dari beberapa penelitian yang telah dilakukan baik tentang tafsir *Al-Munîr*, maupun interelasi Al-Qur’an dan budaya, belum ada yang membahas mengenai interelasi antara Al-Qur’an dan budaya Bugis dalam tafsir *Al-Munîr* karya Daud Ismail.

H. Metode Penelitian

Dalam usaha memperoleh data ataupun informasi yang dilakukan maka penelitian ini menggunakan metode sebagai berikut:

1. Paradigma

Paradigma penelitian adalah sebuah cara dasar kita dalam berpersepsi, berpikir, menilai, dan melakukan sesuatu secara realitas.⁷⁵ Terkait paradigma yang digunakan dalam penelitian ini adalah paradigma tafsir kontekstual. Paradigma tafsir kontekstual adalah sebuah kecenderungan dalam menafsirkan Al-Qur’an yang tidak hanya bertumpu pada makna lahir teks, tetapi juga melihat segi sosio-historis di mana, kapan dan mengapa suatu ayat diturunkan.⁷⁶ Al-Qur’an didialogkan dengan realita zaman. Makna yang lebih luas dari paradigma kontekstual adalah menjadikan Al-Qur’an sebagai bagian dari peradaban umat manusia itu sendiri,⁷⁷ Ataupun berusaha mendialogkan Al-Qur’an dengan realita yang ada.

2. Pendekatan

⁷⁴Widana Zulfa, “Interelasi Teks Tafsir dan Budaya Jawa dalam Kitab Faidl Al-Rahman Karya Kiai Sholeh Darat,” dalam *jurnal An-Nisa*, Vol. 14, No. 2 Tahun 2021, h. 185.

⁷⁵ Moleong, *Metodelogi Penelitian Kualitatif*, Bandung:PT Remaja Rosdakarya, 2005, h. 4.

⁷⁶ Muhammad Hasbiyallah, “Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-Nilai Al-Qur’an”, dalam *Jurnal Al-Dzikra*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2018, h. 34.

⁷⁷ Abdul Muid N. & Muhammad Adlan Nawawi, “Hermeneutika Kesadaran dalam Memahami Teks Al-Qur’an,” dalam *Jurnal Al-Amin*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2020, h. 92.

Pendekatan merupakan suatu disiplin ilmu yang dijadikan landasan kajian dalam sebuah penelitian atau studi.⁷⁸ Adapun terkait dengan penelitian ini, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan antropologi. Secara sederhana, antropologi adalah bidang studi yang menyelubungi masyarakat dan kebudayaan. Antropologi adalah ilmu tentang manusia, khususnya tentang asal-usul, variasi bentuk fisik, adat istiadat, dan kepercayaan, karena kebudayaan itu sendiri adalah hasil dari kegiatan dan penciptaan batin manusia.⁷⁹

3. Pemilihan Objek Penelitian

Objek penelitian dalam penelitian ini adalah tafsir *Al-Munîr* karya Daud Ismail, dengan tema tafsir dan budaya lokal. Pemilihan objek ini tidak lepas dari beberapa hal yang

Pertama, bahwasanya ia merupakan tafsir Bugis pertama yang lengkap 30 juz, sehingga akan lebih memudahkan dalam melakukan kajian dibanding dengan tafsir Bugis yang masih parsial. Kedua, motivasi penulisan tafsir *Al-Munîr* yang menggunakan bahasa Bugis, supaya masyarakat Bugis baik yang tinggal di daerah Bugis maupun di luar daerah, bisa lebih mudah memahami Al-Qur'an, sehingga dijadikan pedoman hidup. Ketiga adalah kepekaan Daud Ismail terhadap budaya Bugis.

4. Data dan Sumber

Dalam penelitian ini sumber data yang dipergunakan dibagi menjadi dua, sumber primer dan sekunder. Sumber primer adalah data autentik atau data yang berasal dari sumber pertama. Sedangkan sumber sekunder yaitu data yang materinya secara tidak langsung berhubungan dengan masalah yang diungkapkan.⁸⁰

Sumber primer yang dimaksud adalah tafsir *Al-Munîr* karya Daud Ismail, adapun sumber sekunder adalah literatur-literatur buku, artikel yang terkait dengan penelitian

5. Teknik Input Data

Metode pengumpulan data yang digunakan adalah metode kepustakaan. Kemudian mengolah data menggunakan metode deskriptif-analitik, dengan mendeskripsikan data penelitian lalu menganalisis lebih mendalam. Langkah penelitian dengan merumuskan langkah termasuk mdaenjelaskan tinjauan umum

⁷⁸ Yanasi, "Pendekatan Antropologi d b alam Penelitian Agama agi Sosial Worker" , dalam *Jurnal Empower*, Vol. 4 No. 3 Tahun 2019, h. 228.

⁷⁹ Yanasi, "Pendekatan Antropologi d b alam Penelitian Agama agi Sosial Worker" , dalam *Jurnal Empower*, Vol. 4 No. 3 Tahun 2019, h. 229.

⁸⁰ Hadiri Nawawi dan Mimi Martini, *Penelitian Terapan*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1991, h. 216.

tentang budaya bugis dan tafsir *Al-Munîr* karya Daud Ismail. Melakukan penelusuran ayat- ayat Al-Qur'an yang menyerap unsur-unsur budaya Bugis. Selanjutnya menggali informasi mengenai budaya Bugis melalui wawancara.

6. Teknik Analisis Data

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif, yang sifatnya studi kepustakaan (*library research*), dengan mengumpulkan data dari berbagai sumber seperti, buku, kitab tafsir, disertasi, tesis, skripsi, dan berbagai jurnal. Mengambil sumber data primer dari tafsir *Al-Munîr* karya Daud Ismail. Adapun data sekundernya diambil dari literatur yang berhubungan dengan tema penelitian. Termasuk buku, jurnal yang mencakup serta membahas mengenai tema yang diteliti.

Adapun teknik yang dipakai dalam penelitian ini adalah *content analysis* atau teknik analisis isi. Teknik ini merupakan analisis ilmiah tentang isi pesan atau komunikasi yang ada, terkait dengan data-data, kemudian dianalisis sesuai dengan materi yang dibahas.⁸¹ Melakukan penelusuran ayat- ayat Al-Qur'an yang menyerap unsur-unsur budaya Bugis, kemudian mengumpulkannya dan menyimpulkan bentuk ineterelasi tafsir *Al-Munîr* dan budaya Bugis.

7. Verifikasi Data

Setelah menganalisis data dan mengklasifikannya, langkah selanjutnya adalah verifikasi data, yaitu mengecek kembali dari data-data yang sudah terkumpul untuk mengetahui keabsahan data. Dalam tahap verifikasi ini peneliti melihat kembali keabsahan data dengan cara membaca sumber data.

I. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam penelitian ini terdiri dari lima bab. Berikut uraian dari masing-masing-masing bab tersebut.

Tesis ini dimulai dengan pendahuluan yang ada pada bab pertama, yang didalamnya mencakup latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, kerangka teoretik, metode penelitian yang akan digunakan, serta sistematika pembahasan.

Selanjutnya bab kedua berisi tentang tinjauan umum tentang interelasi Al-Qur'an dan budaya, di dalamnya mencakup tentang konsep interelasi, interelasi Al-Qur'an dan budaya Arab, interelasi Al-Qur'an dan budaya di

⁸¹ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2011, h. 244.

Nusantara, interelasi Al-Qur'an dan budaya Bugis, dan sketsa tafsir Al-Qur'an di Bugis.

Bab ketiga memaparkan Daud Ismail dan tafsir *Al-Munîr*, di dalamnya menjelaskan pengarang tafsir *Al-Munîr* yang meliputi riwayat hidup, latar belakang pendidikan, karir, kiprah dan karya intelektualnya. Kemudian mengeksplorasi bahasan mengenai tafsir *Al-Munîr*, yang memuat latar belakang penulisan, Metodologi, Bentuk dan Corak Penafsiran dalam tafsir *Al-Munîr*, sistematika penafsiran serta sisi keindonesiaan dari tafsir *Al-Munîr*.

Bab keempat, merupakan inti dari penelitian ini yang memuat bahasan mengenai penafsiran Daud Ismail terhadap ayat-ayat yang bernuansa lokalitas, dan analisa interelasi Al-Qur'an dan budaya Bugis dalam tafsir *Al-Munîr*.

Bab kelima, merupakan penutup yang terdiri dari kesimpulan, implikasi dan saran.

BAB II INTERELASI AL-QUR'AN DAN BUDAYA

A. Interelasi Al-Qur'an dan Budaya

1. Konsep Interelasi

Istilah interelasi jika dirujuk dalam KBBI memiliki arti hubungan satu sama lain.¹ Dalam bahasa Inggris istilah interelasi berasal dari “*interralation*” yang berarti “*mutual relation*” atau saling berhubungan satu sama lainnya.² Istilah ini merupakan salah satu dari empat prinsip geografi yakni prinsip distribusi (penyebaran), prinsip deskripsi (penjelasan), prinsip interelasi (keterkaitan) dan prinsip korologi (gabungan prinsip distribusi, deskripsi dan interelasi).

Prinsip interelasi digunakan untuk menganalisis keterkaitan gejala geografi yang satu dengan gejala geografi yang lainnya di dalam suatu ruang, antara alam dengan alam, manusia dengan manusia, atau alam dengan manusia.³ Lebih lanjut Muhammad Amin Lasaiba menjelaskan, prinsip interelasi ini dapat membedah interaksi yang terkait di antara setiap gejala yang terjadi yang dikaitkan dengan fenomena geografi dalam konteks ruang. Tujuan dari prinsip ini juga sekaligus berfungsi

¹Interelasi Menurut KBBI, dalam <https://kbbi.kata.web.id/interelasi/>. Diakses pada 27 Mei 2023.

² AS Hornby, *Oxford Edvanced Dictionary English*, London: Oxford University Press, 2000, 447.

³ Maghfiroh, ” Prinsip-Prinsip Geografi dan Contohnya dalam Kehidupan Sehari-Hari,” dalam <https://akupintar.id>. Diakses pada 28 Mei 2023.

mengkaji kejadian interaksi di dalam ruang tersebut di antara realitas satu dengan lainnya. Keterkaitan relasi di antara alam dan manusia sehingga diperlukan prinsip keterkaitan.⁴ Jadi secara umum istilah ini menggambarkan konsep interaksi dan hubungan antara berbagai elemen, komponen, atau individu dalam suatu sistem atau konteks tertentu. Istilah ini dapat ditemukan dalam berbagai bidang, seperti sosial, budaya, ekologi, ilmu sosial, dan ilmu lainnya.

Istilah ini kemudian diadopsi oleh Kamaruddin Hidayat bahwa, Interelasi Al-Qur'an dan kebudayaan pertama-tama terjadi ketika Al-Qur'an dibumikan dan ditranskripsikan ke dalam teks berbahasa arab.⁵ Istilah ini digunakan oleh Kamaruddin untuk mengabarkan pergumulan Al-Qur'an dan tradisi arab pada saat Al-Qur'an itu diwahyukan. Dalam dunia barat istilah tersebut digunakan untuk menganalisis interelasi ataupun keterkaitan antara hukum pendudukan dan hak-hak ekonomi, sosial dan budaya dengan memusatkan perhatian pada promosi standar hidup yang layak (hak atas pangan, hak atas kesehatan) dan penghormatan terhadap hak milik.⁶

Kemudian, dalam bidang penafsiran Al-Qur'an istilah tersebut diadopsi oleh Imam Muhsin dalam bukunya "Al-Qur'an dan Budaya Jawa", yang dalam pembahasannya mengurai tentang interaksi suatu penafsiran dengan budaya lokal yang ada dilingkup sang mufasir.⁷ Ia menjelaskan bahwa Al-Qur'an akan selalu berinterelasi dengan nilai nilai kebudayaan manusia sepanjang sejarahnya di dunia, dimana pun dan kapan pun.⁸ Dalam interelasi itu, Al-Qur' an dan nilai-nilai budaya dapat

⁴Muhammad Amin Labsaiba, "Fenomena Geosfer dalam Prespektif Geografi Telaah Subtansi dan Komplexitas", dalam jurnal *Jendela Pengetahuan*, Vol. 1 No. 15 Tahun 2022, h, 7.

⁵Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: sebuah Kajian Hermenutik*, Jakarta: Paramadina, 1996, h.165.

⁶Sylvain Vite, "The Interrelation of the Law of Occupation ad economic, Sosial dan Cultural Rights: the Examples of Food Health dan Property", dalam jurnal *Internasional Review of The Cross*, Vol. 90. No. 871 Tahun 2008, h. 629-630.

⁷Dalam membangun konsepnya tersebut, ia memulai dengan menjelaskan bahwa interelasi Al-Qur'an dan kebudayaan pertama-tama terjadi ketika ayat suci Al-Qur'an diturunkan, pemahaman Nabi Muhammad Saw. atas teks Al-Qur'an merupakan representasi interelasi teks Al-Qur'an dengan akal manusia pada tahap yang awal. Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid*, Yogyakarta: eLSAQ, 2013. h. 166.

⁸ Inilah yang dimaksudkan dengan Al-Qur'an *shalihun likulli zaman wa makan*, sebuah istilah yang menggambarkan bahwa Islam sebagai suatu agama yang sempurna (komprehensif) yang dimana ajarannya mampu meresap ke dalam berbagai aspek, ruang dan berkembang secara selaras seiring dengan berjalannya waktu. Ridwan Ibnu Qalam, "Universalitas Al-Qur'an Upaya Menyelami Makna *shalihun likulli zaman wa makan*", dalam <https://ridhwanibnuluqman.wordpress.com/2012/01/16/universalitas-al-quran-upaya-menyelam-makna-shalih-li-kulli-zaman-wa-makan/>. Diakses pada 2 Agustus 2020.

saling isi dan terintegrasi karena adanya kesamaan unsur esensial antara keduanya. Esensi budaya adalah pengetahuan, sedangkan Al-Qur'an adalah sumber pengetahuan itu sendiri.⁹ Melihat penjelasan Imam Muhsin tersebut, seakan-akan menggiring kita pada suatu pemahaman bahwa Al-Qur'an akan terus berdialektika ataupun berinteraksi dengan zaman, konteks dan realita yang ada di masyarakat,¹⁰ interaksi tersebut dimulai ketika Al-Qur'an diturunkan di muka bumi, dan kemudian berkembang dalam proses islamisasi di seluruh penjuru dunia tak terkecuali di Indonesia.¹¹

Dalam tulisan yang lain, istilah tersebut juga digunakan dalam konteks hubungan budaya dengan Islam. Misalnya dalam konteks masyarakat Jawa, istilah "Interelasi" digunakan untuk menguraikan sebuah kerangka konseptual tentang Islam dan pergumulannya di tanah Jawa. Muhammad Ali Mustafa Kamal misalnya yang membahas tentang "interelasi nilai Jawa dan Islam dalam berbagai aspek kehidupan" dalam tulisannya ia mengkaji proses akulturasi budaya Jawa dan Islam dengan mengeksplorasi berbagai aspek interelasi nilai dari berbagai segi kehidupan melalui pendekatan antropologi budaya. Karya realita yang ada di masyarakat Jawa tentu berbeda dengan apa yang ada di timur tengah ataupun di Arab.¹²

Hal ini senada dengan apa yang disampaikan Quraish Shihab, yang menyatakan dalam sebuah kata pengantar buku bahwa, berdasarkan analisis yang dilakukan oleh MB. Hooker, Robert Hefner, John L. Esposito, dan William Liddle, keberadaan Islam di Nusantara memiliki corak yang sangat unik di mana ia dapat dimanifestasikan secara intelektual, kultural, sosial dan politik. Dalam kenyataannya, ini sangat berbeda dengan ekspresi Islam di seluruh dunia. Penyebaran Islam di Indonesia adalah dalam konteks budaya dan sosial yang berbeda dengan pusat Islam di Timur Tengah. Kenyataannya tidak bukanlah sesuatu yang baru melainkan sudah ada sejak agama yang diserukan Muhammad ini tiba di Nusantara.¹³ Hal tersebut menandakan bahwa interaksi Al-Qur'an

⁹ Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid...*, 2013. h. 166.

¹⁰ Lilik Ummi Kaltsum, "Tafsir Al-Qur'an: Pemahaman antara Teks dan Realitas dalam Membumikan Al-Qur'an", dalam *Jurnal Al-Fanar* Vol. 3 No. 2 Tahun 2020, h 221.

¹¹ Helmianti, *Sejarah Islam Asia Tenggara*, Pekanbaru: Lembaga Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau h, 8.

¹² Muhammad Ali Mustofa Kamal, " Interelasi Nilai Jawa dan Islam dalam Berbagai Aspek Kehidupan", dalam *Jurnal Kalam*, Vol. 10. No. 1 Tahun 2016, h. 39.

¹³ MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, Cet. I Jakarta: Teraju, 2002, h. 18.

di nusantara berbeda dengan apa yang ada di Arab ataupun di negeri yang lain.¹⁴

Mengenai budaya sendiri, dalam KBBI memiliki arti akal budi, adat istiadat, pikiran ataupun sesuatu yang sudah menjadi kebiasaan,¹⁵ hal ini senada dengan apa yang diutarakan Ary H. Gunawan bahwa budaya adalah segala daya dari budi, yaitu rasa, cipta dan karsa.¹⁶ Hal yang sama juga disampaikan oleh E.B. Taylor bahwa kebudayaan merujuk pada keseluruhan kompleksitas yang meliputi pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, serta segala keterampilan dan kebiasaan yang diperoleh manusia sebagai anggota masyarakat.¹⁷ Adapun tradisi dijelaskan sebagai 'adat kebiasaan yang diwarisi dan masih dipraktikkan dalam masyarakat, turun-temurun dari nenek moyang. Dalam bahasa Arab, istilah untuk tradisi mencakup '*urf*, '*adat*, atau *taqālid*.¹⁸

Selanjutnya mengenai kebudayaan yang merupakan turunan dari kata budaya adalah semua hal yang merupakan karya dari masyarakat, baik itu cipta, rasa dan krasa.¹⁹ Sedangkan menurut Koentjaraningrat, kebudayaan adalah semua gagasan (*idea*) dan karya dari hasil tindakan (*act*) yang bertujuan untuk memenuhi kehidupan manusia, sehingga menghasilkan *artefact*.²⁰ Lebih lanjut Suprpto menjelaskan bahwa kata "kebudayaan" memiliki akar kata dari "budaya." Budaya sendiri berasal dari bahasa Sanskerta, yakni "*buddhayah*." Kata "*buddayah*" berasal dari "budhi," yang memiliki makna akal budi. Oleh karena itu, kebudayaan kemudian diartikan sebagai segala sesuatu yang berkaitan dengan akal budi.²¹

Beberapa defenisi lain mengenai kebudayaan dikemukakan oleh para ahli, seperti Melville Jean Herskovitz, seorang antropolog Amerika yang mendefinisikan kebudayaan sebagai "bagian lingkungan manusia yang diciptakan manusia. Kemudian A.L. Kroeber dan C. Kluckhohn merumuskan kebudayaan sebagai "pola-pola nilai, ide, dan sistem

¹⁴ Nicodemus Boenga "Corak dan Warna-Warni Islam Nusantara: Awal, Tengah, dan Modern," dalam *jurnal Nuansa*, Vol 12 No. 1 Tahun 2020, h. 12.

¹⁵ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, Jakarta: Balai Pustaka, 2000, h. 169.

¹⁶ Ary H. Gunawa, *Sosiologi Pendidikan Suatu Analisa tentang Pelbagai Problem Pendidikan*, Jakarta: Rineka Cipta, 2000, h. 16.

¹⁷ Muh. Abdul Hasan, "Peran Tokoh Adat Dalam Melestarikan Nilai Budaya Pekande-Kandea Di Kelurahan Tolandona Kecamatan Sangia Wambulu Kabupaten Buton Tengah", dalam *Jurnal Ilmiah Society*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2022, h. 2.

¹⁸ Muchlis M. Hanafi, *et.al.*, *Tafsir Tematik Moderasi Beragama*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2022, h. 105.

¹⁹ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007, h. 151.

²⁰ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: PT. Reinka Cipta, 2009, h. 144.

²¹ Suprpto, *Dialektika Islam dan Budaya Nusantara*, Jakarta: Kencana, 2020, h. 28.

simbolik lainnya yang disebarluaskan dan mengarahkan perilaku manusia. Kemudian J. van Maanen dan E.H.Schein mengartikan kebudayaan sebagai nilai-nilai, keyakinan-keyakinan, ekspektasi-ekspektasi (harapan-harapan) yang dimiliki bersama oleh para anggota masyarakat, selanjutnya Greert Hofstede merumuskan kebudayaan sebagai pemrograman mental secara kolektif yang menghasilkan perbedaan antara anggota kelompok masyarakat yang satu dengan anggota kelompok masyarakat yang lain, dan P.R. Harris dan R.T. Moran mengaitkan kebudayaan dengan "kemampuan istimewa manusia untuk beradaptasi dengan lingkungan dan mengajarkan pengetahuan dan keterampilan untuk beradaptasi itu kepada generasi-generasi berikutnya."²²

2. Interelasi Al-Qur'an dan Budaya Arab

Al-Qur'an secara empiris diturunkan di tengah tengah masyarakat yang memiliki budaya, ini berarti bahwa Al-Qur'an tidak turun dalam ruang yang hampa. Para ulama ahli Al-Quran juga mengakui keterkairan wahyu dengan konteks-dengan memunculkan konsep makkiyah-madaniyah, *asbab al-nuzul*, dan *nasikh mansukh*, konsep *makkiyah-madaniyah* tidak hanya mengategorikan- ayat berdasar geografis tempat turunnya, tetapi pesannya juga terkait dengan problem kemasyarakatan di wilayah tersebut, *asbab al-nuzul* mengindikasikan adanya proses resiprokasi antara wahyu dengan realitas. Seakan-akan wahyu memandu dan memberikan solusi terhadap problem-problem sosial yang muncul saat itu.²³

Toshihiko Izutsu mengklasifikasikan konsep-konsep sistem sosial dalam Al-Quran ke dalam tujuh bidang, diantaranya: (1) hubungan perkawinan yang meliputi masalah perkawinan, perceraian, dan perzinahan, (2) hubungan orang tua-anak yang mencakup kewajiban di antara keduanya dan aturan tentang adopsi, (3) hukum waris, yang berhubungan dengan pembagian harta kekayaan, (4) hukum kriminal yang menyangkut masalah pencurian, pembunuhan, dan pembalasan dendam, (5) hubungan bisnis yang berkaitan dengan perjanjian, utang, riba, dan sistem profit sharing dalam perdagangan, (6) hukum tentang derma seperti shadaqah, infak, dan zakat, dan (7) hukum-hukum yang menyangkut perbudakan.²⁴ Jika dilihat konsep sistem sosial Al-Qur'an dan praktik yang ada sebelumnya maka akan ditemukan tiga sikap Al-Qur'an dalam merespon tradisi Arab.

²² Terry Arya Viratama, "Engkulturasi Perspektif Al-Qur'an", *Tesis*, Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2019, h. 33

²³ Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an*, Jogjakarta: Ar-ruzz Media, 2021, h. 12.

²⁴ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein *et.al*, Yogyakarta: Tiara wacana, 2003, h. 84-85

Pertama, *tahmil (adaptive-complement)*, ini merupakan salah satu bentuk apresiatif Al-Qur'an dan tradisi Arab. Apresiatif dapat diartikan sebagai sikap menerima atau membiarkan berlakunya sebuah tradisi.²⁵ Penerimaan atau penyempurnaan terjadi terhadap tradisi yang tidak bertentangan dengan tauhid dibiarkan hidup bahkan dikembangkan dan dilegitimasi.²⁶ Melalui proses ini Islam berdialog dengan tradisi dan menghasikan perubahan budaya dalam masyarakat Arab jahiliyah.²⁷ Tidak hanya itu, Hal tersebut juga dapat kita lihat pada penghormatan terhadap bulan-bulan haram dan sistem perdagangan yang telah ada dilakukan oleh masyarakat Arab. Dengan kata lain, mereka sudah memiliki sistem ekonomi yang mapan dan diakui keberadaannya.²⁸

Kedua *taghyir*, ini merupakan sikap Al-Qur'an menerima tradisi masyarakat Arab tetapi dimodifikasi sehingga berupa karakter dasarnya. Al-Qur'an mentransformasikan nilai-nilainya ke dalam tradisi yang ada dengan cara menambah beberapa ketentuan dalam tradisi tersebut.²⁹ Dalam konteks ini bentuk tradisi ini tetap dilanjutkan, tetapi pelaksanaannya direkonstruksi sehingga tidak bertentangan dengan prinsip tauhid. Termasuk dalam model ini adalah pakaian dan aurat perempuan, tradisi perkawinan, waris, adopsi, dan *qishash-diyat*.³⁰

Ketiga *tahrîm, tahrîm* diartikan sebagai sikap yang menolak keberlakuan sebuah tradisi masyarakat, sikap ini ditunjukkan dengan adanya pelarangan terhadap kebiasaan atau tradisi dimaksud oleh ayat-ayat Al-Quran.³¹ Tradisi tersebut sebenarnya sudah berlaku dalam keseharian masyarakat Arab atau dipahami masyarakat sebagai sebuah kebiasaan yang biasa dilakukan. Namun demikian, respon Al-Qur'an tegas menolak berlakunya kebiasaan tersebut.³² Pelarangan terhadap praktik tersebut juga dibarengi dengan ancaman bagi yang melakukannya,

²⁵ Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an...*, h. 117

²⁶ Mohammad Zaenal Arifin, "Dialektika Al-Qur'an Dengan Konteks Masyarakat Arab Jahiliyah", dalam *Jurnal Al-Fikrah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2022, h. 148.

²⁷ Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial, Terj. Misbah Zulfa Elizabet, et.al*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999, h. 13-18.

²⁸ Suku Quraisy yang mendominasi perdagangan di Makkah memiliki suatu tradisi yang dapat dikatakan perkotaan-perdagangan (*mercantile-urban*). Bassam Tibi, *Islam dan The Culture Accomodation of Sosial Change*, translated by Clare Krojzl, Oxford: Westview Pres, 1990, h. 17.

²⁹ Ridhoul Wahidi, "Respon Al-Qur'an Terhadap budaya Arab"... , h. 11.

³⁰ Mohammad Zaenal Arifin, "Dialektika Al-Qur'an Dengan Konteks Masyarakat Arab Jahiliyah"... , h. 149.

³¹ Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an...*, h. 124..

³² Mohammad Zaenal Arifin, "Dialektika Al-Qur'an Dengan Konteks Masyarakat Arab Jahiliyah"... , h. 150.

termasuk dalam kategori in adalah kebiasaan berjudi, minum khamr, praktik riba, dan perbudakan.³³

Dari uraian di atas dapat dikatakan bahwa interelasi Al-Qur'an dengan budaya Arab, bukanlah sekedar mengadaptasi tradisi yang ada dan menyesuaikannya dengan ajaran Al-Qur'an. Namun proses tersebut menghasilkan dan membentuk model baru sebagai hasil pengolahan selama proses tersebut. Hal ini ditunjukkan dengan respon Al-Qur'an yang berbeda-beda terhadap tradisi yang ada. Tidak semua tradisi diterima dan atau ditolak, tetapi terdapat juga tradisi yang diolah kembali (direkonstruksi).³⁴

3. Interelasi Al-Qur'an dan Budaya di Nusantara

Secara historis, kedatangan Islam dalam suatu wilayah pasti akan mengalami kontak ataupun interaksi dengan nilai- nilai budaya. Ketika Islam berinteraksi dengan beragam budaya lokal, tentu terdapat kemungkinan, Islam mewarnai, mengubah, dan memperbaharui budaya lokal, tetapi mungkin pula Islam yang kemudian diwarnai dengan berbagai budaya lokal.³⁵ Inilah yang menjadikan Islam mengalami proses lokalisasi atau pribumisasi sesuai dengan konteks sosio-kultural yang ada. Menurut Hudgson, kelengkapan visi Islam sebagai agama universal, benar-benar menjamin bahwa Islam tidak akan pernah benar-benar sama antara satu tempat dan tempat lainnya dan antara satu waktu dan waktu lainnya.³⁶

Tilikan sejarah mengenai masuknya Islam ke Indonesia ataupun Nusantara memiliki banyak teori, diantaranya teori India, sebagian sejarawan menyatakan Islam masuk ke Indonesia tidak langsung dari Arab, melainkan melalui para pedagang Muslim dari India, baru setelah itu para pedagang dari Arab, para sarjana yang mengemukakan teori ini adalah sejarawan dari Belanda, seperti S. Hurgronje, J. Pinapel, dan Moquette.³⁷

Kemudian teori Malabar, teori ini dikemukakan oleh sarjana Barat bernama Thomas W. Arnold dan Morisson.³⁸ Menurut teori ini, Islam yang datang ke Indonesia awalnya disebar oleh para pedagang dari Co-romandel dan Malabar. Para pedagang dari wilayah tersebut dan juga dari Arabia berkontribusi penting bagi proses islami-sasi di Nusantara, dan

³³ Ali Sodikin, *Antropologi Al-Qur'an...*, h. 124.

³⁴ Mohammad Zaenal Arifin, "Dialektika Al-Qur'an Dengan Konteks Masyarakat Arab Jahiliyah"... , h. 151.

³⁵ Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, Bandung: Teraju, 2003. h. 8.

³⁶ Marshal G Hudgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, diterjemahkan oleh Mulyadi Kartanegara dengan *Judul Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia (Buku Pertama)*, Jakarta: Paramadina, 2002. h. 111.

³⁷ Suprpto, *Dialektika Islam dan Budaya Nusantara*, Jakarta: Kencana, 2020, h. 62.

³⁸ Thomas W. Arnold, *Sejarah Dakwah dalam Islam*, Jakarta: Bumirestu, 1979.

yang terakhir adalah teori Arab, Menurut teori ini, Islam masuk dan disebarkan ke wilayah Nusantara oleh para pedagang Arab. Sarjana yang mendukung teori ini antara lain Crawford, Niemann, dan Hollander. Menurut para sarjana ini, Islam disebarkan oleh orang-orang dari wilayah Hadharamaut. Sejarawan seperti Van Leur, Anthony H. Johns, I.W Arnold, Buya Hamka, dan Naquib al-Attas menyetujui teori ini.³⁹ Teori ini dibuktikan dengan ditemukannya makam yang bertuliskan *Ha-Mim* yang pada tahun 670 Masehi.⁴⁰

Selanjutnya, mengenai hubungan antara Islam dan budaya di Indonesia memiliki akar yang dalam dan kompleks. Sebagai negara dengan populasi muslim terbesar di dunia, Islam telah menjadi bagian integral dari kehidupan dan budaya masyarakat Indonesia.

Perjumpaan Islam dengan sosio-kultural masyarakat Nusantara secara umum menghadirkan akomodasi Islam yang datang atas nilai-nilai lokal. Islam yang datang di tengah masyarakat yang telah memiliki sistem kepercayaan dan berbagai sistem nilai, juga berusaha mengakomodasi nilai-nilai tersebut. Di Jawa misalnya, hubungan antara Islam dan budaya lokal, baik secara eksplisit maupun implisit terjadi upaya untuk saling mengakomodasi antara nilai-nilai Islam dan nilai-nilai Jawa pra Islam.⁴¹ Upaya tersebut telah terjadi sejak muballigh-muballigha Islam awal di tanah Jawa, seperti Wali Songo, yang kemudian dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Jawa Islam.⁴² seperti tradisi selamatan, kenduri, nyadran, tingkeban, dan sekaten.⁴³

Akulturas⁴⁴ antara Islam dan budaya di Indonesia merupakan fenomena yang terjadi sejak masuknya Islam ke Nusantara pada abad ke-13. Proses ini melibatkan penggabungan nilai-nilai Islam dengan budaya lokal yang ada di Indonesia, menghasilkan bentuk-bentuk unik dari Islam yang dipraktikkan di negara ini.

Salah satu contoh nyata dari akulturasi Islam dan budaya di Indonesia adalah dalam seni dan budaya tradisional. Misalnya, tarian Sufi seperti tari Saman di Aceh dan tari Zapin di Riau memiliki elemen Islam yang kuat

³⁹ Suprpto, *Dialektika Islam dan Budaya Nusantara...*, 63-64.

⁴⁰ Fauziah Nasution, "Kedatangan dan Perkembangan Islam di Indonesia," dalam jurnal *Mawaizh*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2020, h. 32.

⁴¹ Sabara, "Islam dalam Tradisi Masyarakat Lokal di Sulawesi Selatan," dalam jurnal *Mimikri*, Vol. 4 No. 1, Tahun 2018, h. 51.

⁴² M Alifuddin, *Islam Buton: Interaksi Islam dan Budaya Lokal*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI. 2007, h. 2

⁴³ Suprpto, *Dialektika Islam dan Budaya Nusantara...*, h. 65-66.

⁴⁴ Dalam kamus ilmiah populer akulturasi (*acculturation*) memiliki arti percampuran dua kebudayaan, adalah sebuah proses percampuran dua budaya yang kemudian menghasilkan budaya baru tanpa menghilangkan ciri khas dari budaya masing-masing. Tim Prima Pena, *Kamus Ilmiah Populer Edisi Lengkap*, Surabaya: Gita Media Press, 2009, h. 21.

dalam gerakan dan tema-temanya, sementara tetap mempertahankan unsur-unsur budaya setempat. Musik tradisional seperti gamelan Jawa dan kulintang dari Sulawesi juga telah mengadopsi instrumen-instrumen musik Arab dan Persia setelah kontak dengan dunia Islam.⁴⁵

Dalam masyarakat Indonesia, akulturasi Islam dan budaya juga terlihat dalam kehidupan sehari-hari pada tradisi adat yang dikombinasikan dengan acara-acara keagamaan seperti pernikahan, khitanan, dan acara kematian. Di beberapa daerah, tradisi seperti selamatan, kirab budaya, atau upacara ritual masih dijalankan dengan tetap memperhatikan nilai-nilai Islam.

Pada arsitektur, terdapat juga pengaruh Islam dalam bangunan-bangunan seperti masjid-masjid tradisional dengan ornamen khas nusantara yang menggabungkan unsur-unsur arsitektur Islam, Hindu, dan Budha, misalnya, bentuk Masjid Menara Kudus di Jawa Tengah merupakan bangunan pura yang biasa di-gunakan untuk beribadah umat Hindu. Ini merupakan akulturasi antara Islam dan Hindu.⁴⁶ Unsur masjid yang merupakan unsur kebudayaan Islam tetap ada, demikian juga unsur Hindu juga terlihat mencolok pada ornamen gerbang masjid yang menyerupai pura.⁴⁷ Selain itu, kota-kota seperti Yogyakarta dan Surakarta memiliki istana-istana yang mencerminkan pengaruh Islam dalam seni bangunan dan tata letak.

Secara keseluruhan, akulturasi Islam dan budaya di Indonesia merupakan suatu proses yang berlangsung selama berabad-abad dan terus berkembang hingga saat ini. Hal ini mencerminkan keragaman budaya dan keberagaman agama di Indonesia, serta adanya harmoni antara Islam dan tradisi lokal yang menjadi bagian integral dari identitas Indonesia. Demikian juga kebaya jlbab, yang merupakan hasil asimilasi⁴⁸ antara pakaian wanita Arab dan kebaya khas Jawa.⁴⁹

⁴⁵ Arum Sutrisni Putri, "Akulturasi dan Perkembangan Budaya Islam" dalam <https://www.kompas.com/skola/read/2020/04/21/160021069/akulturasi-dan-perkembangan-budaya-islam?page=all>. Diakses pada 26 Agustus 2023.

⁴⁶ Serafica Gischa, "Masjid Menara Kudus, Bentuk Akulturasi Budaya" dalam <https://www.kompas.com/skola/read/2021/02/25/173346869/masjid-menara-kudus-bentuk-akulturasi-budaya?page=all>. Diakses pada 26 Agustus 2023.

⁴⁷ Endang Setya, "Keragaman Struktur Bangunan Masjid Islam Jawa (Studi kasus : Bangunan Masjid Gedhe Keraton Yogyakarta)," Prosiding Seminar Nasional Sustainable Architecture and Urbanism 2016 Universitas Diponegoro, h 31.

⁴⁸ Asimilasi yang berasal dari bahas latin yaitu *assimilare* yang berarti menjadi sama, asimilasi merupakan suatu perpaduan antara dua budaya sehingga menghasilkan budaya baru yang menghilangkan ciri khas budaya asal. Suprpto, *Dialektika Islam dan Budaya Nusantara...*, h. 59

⁴⁹ Suprpto, *Dialektika Islam dan Budaya Nusantara...*, h. 58-61.

Penting untuk dicatat bahwa asimilasi dan akulturasi budaya ini dapat bervariasi di berbagai daerah di Indonesia, tergantung pada kekayaan budaya lokal dan sejarahnya. Asimilasi budaya antara masyarakat Indonesia dan Islam mencerminkan kemampuan masyarakat Indonesia untuk mengintegrasikan agama dan budaya mereka secara harmonis, menciptakan identitas yang unik dan kaya.⁵⁰

4. Interelasi Al-Qur'an dan Budaya Bugis

a. Rekam Sejarah Suku Bugis

To Ugi/ To Wugi/ To Ugi atau sering disebut orang Bugis, merupakan salah satu suku yang ada di Sulawesi-Selatan.⁵¹ Bugis merupakan etnik terbesar di Pulau Sulawesi.⁵² Terbentuknya provinsi tersebut memiliki keunikan tersendiri karena dilatari oleh adanya ikrar raja-raja dan masyarakat untuk membentuk wilayah administratif setingkat provinsi dalam bingkai NKRI dan Makassar sebagai pusat pemerintahannya.⁵³

Etnis yang mendiami daratan Sulawesi-Selatan tidak hanya suku Bugis, terdapat suku Makassar, Toraja dan Mandar, etnis yang paling besar adalah Bugis, wilayah yang didiami oleh Suku Bugis diapit oleh wilayah yang didiami oleh Suku Toraja dan Makassar, sehingga dapat bersentuhan langsung dengan suku-suku lain.⁵⁴ Suku Makassar mendiami bagian selatan Sulawesi dan sebagian pesisir barat selat Makassar, adapun suku Toraja, mendiami daerah dataran tinggi cenderung majemuk, bahasa yang digunakan adalah bahasa *Tae*.⁵⁵

Sejarah masyarakat Bugis mencakup perkembangan, budaya, dan peran mereka sebagai salah satu kelompok etnis yang signifikan di Indonesia, terutama di wilayah Sulawesi Selatan. Berikut adalah gambaran singkat tentang sejarah masyarakat Bugis, asal usul dan migrasi masyarakat Bugis adalah salah satu kelompok etnis di Indonesia yang berasal dari suku Austronesia. Mereka diyakini bermigrasi dari wilayah Asia Tenggara ke Pulau Sulawesi pada sekitar abad ke-2 hingga ke-13 Masehi. Pada awalnya, mereka hidup sebagai

⁵⁰Deni Miharja, "Persentuhan Agama Islam dengan Kebudayaan Asli Indonesia," dalam Jurnal *Miqot*, Vol. 38 No. 1 Tahun , h.189

⁵¹ Andi Rahmat Munawar, *To Ugi*, Sengkang: Sempugi Press, 2022, h. 2.

⁵² Christian Pelras, *Manusia Bugis* (Terjemahan; Abdul Rahman Abu, Hasriadi, & N. Sirimorok, Eds.), Jakarta: EFEO 2006, h. 11.

⁵³ Muhsin Mahfudz, *Transformasi Metodologi Tafsir Lokal di Sulawesi Selatan*, Makassar: Cara Baca, 2021, h. 30.

⁵⁴ Muhsin Mahfudz, *Transformasi Metodologi Tafsir Lokal di Sulawesi Selatan...*, h. 31.

⁵⁵ Andi Rahmat Munawar, *To Ugi...*, h. 2-3.

masyarakat agraris, terutama di dataran tinggi dan dataran rendah Sulawesi Selatan.⁵⁶

Senada dengan apa yang diutarakan Christian Pelras bahwa, orang Bugis merupakan satu dari berbagai suku bangsa yang ada di Asia Tenggara yang mendiami bagian barat daya pulau Sulawesi, mereka termasuk dalam keluarga Austronesia.⁵⁷

Selanjutnya mengenai pekerjaan atau mata pencaharian Masyarakat Bugis umumnya pada bidang pertanian, pengrajin dan nelayan. Mengenai hal tersebut, Andi Rahmat dalam bukunya "*To Ugi*" menyebutkan beberapa pekerjaan ataupun mata pencaharian orang bugis, diantaranya *Allaunrumagen* (pertanian dan perikanan), *Makkaja* (penangkapan ikan), *sanro & tabiq*, *Panre*, *pattennung* (penenun), *passari* (penyedap tuak), *dangkang* (perdagangan).⁵⁸ Dalam sejarahnya orang Bugis dikenal sebagai pelaut ulung atau *passompe*. Budaya *passompe* jika ditelusuri dalam jejak sejarah yang teramat panjang akan ditemukan fakta yang menyebutkan kalau migrasi secara besar-besaran orang dari Tanah Bugis ke sejumlah wilayah di Nusantara bermula sekitar awal abad ke-17. Orang Bugis perantauan dikenal sebagai suku yang cepat melakukan adaptasi dengan penduduk asli. Para perantau itu kemudian mengenal adanya istilah tiga ujung atau *tellu cappa* dalam melakukan proses adaptasi dengan penduduk yang didatangi. Pertama menggunakan *cappa lila* (ujung lidah) atau kemampuan melakukan diplomasi. Jika diplomasi dianggap tidak mempan maka dilakukan langkah kedua *cappa ulu* (ujung kemaluan), yakni orang Bugis melakukan proses perkawinan dengan penduduk asli. Kalau pada akhirnya kedua ujung itu tidak mempan, maka ditempuhlah jalan terakhir menggunakan *cappa kawali* (ujung badik), yaitu dengan peperangan.⁵⁹

Lebih lanjut Andi Faisal Bakti menjelaskan bahwa *Cappa Tellu* memiliki beberapa makna, pertama yaitu *Cappa Lila* (ujung lidah), agar tidak melukai perasaan orang lain, kita harus berbicara dengan lebih persuasif dan menarik sambil tetap halus. Kemampuan ini memungkinkan kita berbicara dengan baik. Dalam situasi ini, "*cappa*" merujuk pada arti diplomasi, yaitu cara mengambil hati orang lain. Kemudian aspek kedua, yang disebut sebagai "*ujung lamarupe*", membahas pentingnya perkawinan untuk mengintegrasikan diri ke

⁵⁶ Wajokah, "Awal Mula Suku Bugis", dalam https://wajokab.go.id/page/detail/sejarah_bugis. Diakses pada 27 Agustus 2023.

⁵⁷ Christian Pelras, *Manusia Bugis...*, h.1.

⁵⁸ Andi Rahmat Munawar, *To Ugi...*, h. 306-320.

⁵⁹ Andi Ima Kesuma, *Migrasi dan Orang Bugis: Penelusuran Kehadiran Opu Daeng Rilakka Pada Abad XVIII di Johor*, Yogyakarta: Ombak, 2004, h. 20.

dalam komunitas yang berbeda. Seseorang dapat menikahi keluarga atau kerajaan sultan, karena seorang pengganti diperlukan ketika pemerintahan seorang sultan berakhir. Karena putri sultan sering dianggap tidak mampu memimpin, sultan biasanya mencari menantu laki-laki untuk menggantikannya.⁶⁰

Kemudian aspek yang ketiga, "*cappa kawali*", berkaitan dengan ujung pisau tradisional yang dikenal sebagai "badik". Namun, karena keadaan damai yang berlaku, fungsi badik sebagai alat tempur telah rusak. Badik tidak boleh digunakan untuk ancaman atau kekerasan; sebaliknya, harus digunakan dengan cara lain. Di sini, "pena" berfungsi sebagai pengganti badik. Di zaman modern, pena telah menjadi alat yang paling kuat, terutama mengingat fokus budaya dan peradaban dalam komunikasi tertulis dan literasi.⁶¹

Selanjutnya Abu Hamid menyebutkan, istilah *passompe* yang bermakna pelaut pedagang yang berlayar dari pulau ke pulau atau dari negeri ke negeri lainnya, merupakan bukti bahwa orang Bugis-Makassar memiliki budaya migrasi karena ketangkasan berlayar. Migrasi masyarakat Bugis juga memiliki peran dalam bidang pengembangan pendidikan keagamaan, misalnya di kota Masohi Maluku Tengah, terlihat di pemukiman mereka dan utamanya dua masjid terkenal di Kota Masohi yaitu Masjid Baabut Taubah Kampung Kodok di jalan Nusa Laut Kelurahan Ampera. Masjid ini dibangun oleh perantau dari Sulawesi dan juga menjadi salah satu sekretariat Badan Ta'mir. Masjid kota Masohi, berada di RT 03 dan RW 02 sebagian perantau yang berasal dari pulau Sulawesi menempati pinggiran masjid ini imannya bernama Imam Iwan Bugis.⁶²

Perkembangan kesultanan Bugis pada abad ke-13, masyarakat Bugis telah mengembangkan struktur sosial yang kuat dan membentuk kesultanan-kesultanan kecil di wilayah mereka. Kesultanan-kesultanan Bugis yang terkenal antara lain adalah kesultanan Bone, kesultanan Gowa, dan kesultanan Luwu. Kesultanan-kesultanan ini memiliki sistem pemerintahan yang terorganisasi dan memainkan peran penting dalam perdagangan, ekonomi, dan politik di wilayah tersebut.

⁶⁰ Andi Faisal Bakti "Filosofi dan Penerapan Tiga Cappa" dalam https://www.pinisi.co.id/filosofi-dan-penerapan-tiga-cappa-ini_penjelasan-prof-dr-andi-faisal-bakti/. Diakses pada 2 Agustus 2023.

⁶¹ Andi Faisal Bakti "Filosofi dan Penerapan Tiga Cappa" dalam https://www.pinisi.co.id/filosofi-dan-penerapan-tiga-cappa-ini_penjelasan-prof-dr-andi-faisal-bakti/. Diakses pada 2 Agustus 2023.

⁶² Wardiah Hamid, "Eksistensi Migran Bugis Dalam Pengembangan Pendidikan Keagamaan Bagi Warganya Di Provinsi Maluku", dalam *jurnal Pangadereng*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2020, h. 225-226.

Dalam sejarahnya, masyarakat Bugis memiliki tatanan ataupun stratifikasi sosial, mengenai stratifikasi sosial di masyarakat Bugis, seperti halnya dalam masyarakat lainnya, melibatkan pembagian masyarakat menjadi lapisan-lapisan berdasarkan perbedaan status, kekuasaan, kekayaan, dan akses terhadap sumber daya. Diantara status sosial yang dikenal dalam sejarah masyarakat Bugis adalah:

1. *Aanak Arung / Wija Arung*

Anakarung atau wija arung, adalah keturunan langsung seorang raja. Namun ada pembatasan sesuai aturan *wari* dari wilayah adat masing-masing. Artinya, meski seseorang masih turunan langsung seorang raja di masa lalu, akan tetapi karena derajat kebangsawannya telah turun (darah *nonno*) maka ia tidak lagi tergolong anakarung atau wija arung. Tetapi digolongkan *to décéng*.⁶³ Adapun gelar kebangsawanan di Bugis, *petta, bauq, petta karaeng* dan *petta bauq, baso/ besse, daeng, dan andi*.⁶⁴

2. *To Deceng/ To Sama/ To Maradeka* (Orang Baik-Baik/ Orang Kebanyakan/ Orang Merdeka)

Lapis ini adalah penduduk kebanyakan. Umumnya merupakan *joaq* dari *ajjoareng* setempat. *To Décéng*, adalah masyarakat umum. Namun masih memiliki kaitan kekerabatan dengan raja. Hanya saja, secara tingkatan kebangsawanan, ia sudah berada dibawah batas *céraq* yang ditentukan wari daerah adat bersangkutan. *To sama* adalah orang kebanyakan. Sementara *to maradéka* adalah orang merdeka yang leluhurnya adalah warga setempat namun tidak berhubungan dengan anakarung setempat. *To maradéka* bisa dari kalangan sejak lahir merdeka. Bisa juga dari kalangan ata yang dimerdekakan.⁶⁵

3. *Ata* (Sahaya)

Kata *ata* pada masyarakat Bugis memiliki beberapa pengertian. Pertama, secara denotatif yaitu budak atau sahaya yang terbagi, yaitu *ata ri mana* (*massossoreng*) dan *ata ri elli*. *Ata massossoreng* bersifat turun temurun, diperoleh dari pihak yang kalah perang di masa lalu. Biasanya pengikut atau masyarakat dari negeri taklukan kemudian dijadikan ata oleh

⁶³ Andi Rahmat Munawar, *To Ugi...*, h. 233.

⁶⁴ Risdianti Ismail "Mengenal 13 Gelar Bangsawan Suku Bugis dan Makassar, Mulai Andi hingga Daeng" dalam <https://www.detik.com/sulsel/budaya/d-6704572/mengenal-13-gelar-bangsawan-suku-bugis-dan-makassar-mulai-andi-hingga-daeng>. Diakses pada 14 Agustus 2023.

⁶⁵ Andi Rahmat Munawar, *To Ugi...*, h. 234.

penguasa negeri pemenang perang. *Ata ri elli* adalah budak sahaya yang diperjualbelikan. Kedua, secara konotatif yaitu kerabat. Diksi *ata* digunakan bangsawan menengah atau rendah ketika menghubungkan kekerabatannya dengan bangsawan yang lebih tinggi. Ketiga secara politis, yaitu taklukan. Digunakan sekaitan hubungan antara kerajaan yang ditaklukkan pada kerajaan yang menaklukkan.⁶⁶

Selanjutnya mengenai nilai dasar kemanusiaan masyarakat Bugis adalah *Siri* yang merupakan sistem nilai sosio-kultural dan kepribadian yang merupakan pranata pertahanan harga diri dan martabat manusia sebagai individu, dan sebagai anggota masyarakat.⁶⁷ Nilai *Siri* kemudian dielaborasi menjadi dua, pertama nilai dasar bugis yang bersifat personal yang meliputi, *Ada tongen* (berkata benar), *Acca*, *Lempu*, *Getteng*, dan *Warani*.⁶⁸

1. *Ada tongen* berarti berkata benar, jujur, yang bersumber dari dalam diri, yaitu *sadda* yang bersifat inheren dalam diri, *ada tongen* merupakan lawan dari kata *mabbelle* yaitu berbohong.
2. *Acca*, secara umum dipahami sebagai cerdas, pintar ataupun kata yang sepadang dengannya, dalam masyarakat Bugis *acca* sebelumnya bermakna tidak ada pekerjaan yang susah untuk dilaksanakan, tidak ada pula kalimat yang sulit dibalas, ataupun mengetahui akibat dari sebuah perbuatan, kemudian seiring dengan berjalannya waktu makna *acca* kemudian bergeser kepada nilai akademik.
3. *Lempu*, secara harfiah *lempu* memiliki arti lurus. Lurus yang meliputi sikap dan pikiran.⁶⁹
4. *Getteng* yang memiliki arti tarik, mengenai makna *getteng* menurut la Tenrigiling petta matinroe ri lariabangi “*naia riaseng magetteng, mu rilimpo dëtto namaélo ri ésaq nakko pangadereng tongeng-tongeng*. Artinya, yang dimaksud *magetteng*, dalam kondisi apapun ia tidak akan bergeser dari pendiriannya jika sudah menyangkut adat- istiadat yang prinsipil. *Getteng* memiliki makna sifat yang tegas tidak takut untuk menyatakan kebenaran.⁷⁰

⁶⁶ Andi Rahmat Munawar, *To Ugi...*, h. 235.

⁶⁷ A. B. Takko Bandung “Budaya Bugis dan Persebarannya dalam Perspektif Antropologi Budaya”, dalam *jurnal lensa budaya*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2020, h. 114.

⁶⁸ Andi Rahmat, *To Ugi...*, 87-94.

⁶⁹ Andi Lukman Irwan, *et.al.*, “Nilai-nilai lokal Budaya Bugis dalam praktik organisasi pemerintahan di Sinja”, dalam *Jurnal Etnosia*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020, h. 168.

⁷⁰ Arisandi, *et.al.*, “Filosofi Budaya Lempu’ Na Getteng dalam Perspektif Kepatuhan Wajib Pajak Pelaku Usaha Mikro Kecil Menengah”, dalam *Jurnal YUME*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2021, h. 137

5. *Warani*, yang berarti berani,⁷¹ salah satu cendikiawan Bugis *Arung Bila* sebagaimana yang dikutip Andi Rahmat menjelaskan bahwa,

“*Aggurui gauq na to waraniyé enrenggé ampéna. Apaq iya gaugna to waranié seppuloi wuwangenna, séuwa muwa jaqna jajini aséra décénna. Iyamuro nariaseng majaq ceddíyé apaq matéi, naé to pellorenggé maté muto. Apaq deqsa teammaté sininna makkenyawaé. Naé décénna to waraniye, seuwani, tettakkini napoléi ada majaq enrenggé ada madécéng. Maduwanna, déq najampangiwi karébaé, naéngkalinga muwi sa, naé napasilaongngi sennang. Matellunna, temmatau ri palao ri yolo. Maeppana, temmatau ri paonro ri monri. Malimanna, temmatau mita bali. Maennenna riyasirisi. Mapitunna, riala passappo wanuaé. Maruwana, matinulu pajaji passurong. Masérana, riyala paddebbang to mauwatanggé.*”⁷²

(Pelajarilah perbuatan dan prilaku orang berani. Sebab ada sepuluh perbuatan orang berani, hanya satu keburukannya maka Sembilan lah kebajikannya. Adapun yang satu itu dikatakan buruk sebab akan mati, akan tetapi orang penakut pun akan mati. Sebab semua yang bernyawa pastilah akan mati. Adapun kebaikan orang berani, pertama tidak kaget mendapatkan kata kata buruk maupun kata kata baik. Kedua, tidak larut dalam mendapatkan kabar, tetap dia mendengar namun disertai perasaan tenang. Ketiga, tidak takut ditempatkan didepan. Keempat, tidak takut ditempatkan di belakang. Kelima, tidak takut melihat lawan. Keenam, disegani/dihormati. Ketujuh, dijadikan pagar negeri. Kedelapan, rajin melaksanakan tugas. Kesembilan, menumbangkan orang kuat).

Kemudian yang kedua nilai dasar bugis yang bersifat kolektif meliputi, *sipakatau sipakalabbi*, dan *sipakainge*.

1. *Sipakatau* adalah menempatkan harkat manusia sebagai makhluk yang termulia.⁷³ Saling memanusiaikan, dalam arti saling memaknai hakikat kemanusiaan satu sama lain yang senantiasa mengarah pada kebaikan dan kebenaran.⁷⁴

⁷¹ Ahmad S. Rustan dan Hafied Cangara, “Perilaku Komunikasi Orang Bugis dari Perspektif Islam”, dalam *Jurnal Komunikasi Kareba*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2011, h.101

⁷² Andi Rahmat, *To Ugi...*, 94.

⁷³ Supartiningsih, “Konsep Ajjoareng-Joa’ dalam Tatanan Sosial Masyarakat Bugis”, dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 20 Nomor 3 Tahun 2010, h. 218.

⁷⁴ Andi Rahmat, *To Ugi...*, h. 97.

2. *Sipakalebbi* memiliki arti saling memuliakan. *Sipakalebbi* merupakan turunan dari Sipakatau. Sebab hakikat "tau" sebenarnya sangat mulia. Tau atau manusia, sangat berbeda dengan makhluk lain. Sesuatu yang "tidak bohong dalam diri" tidak terdapat pada makhluk lain atau benda. Maka sepantasnyalah "tau" di muliakan.⁷⁵ Ini, merupakan suatu nilai yakni saling menghargai antar sesama, yang dalam hal ini dapat dipahami bahwa manusia merupakan makhluk yang senang untuk dipuji dan diberikan apresiasi atas dedikasinya yang dalam hal ini seyogyanya dapat dihargai atas suatu pencapaiannya.⁷⁶
3. *Sipakainge*, Berhubung *sipakaingeq* ini turunan dari sipakalebbi, tentu saja mekanisme saling mengingatkan harus di dasari dengan menjaga kemuliaan orang yang dingatkan, sehingga tegas pembeda antara mengingatkan dan memermalukan, dengan demikian, tentu saja mengingatkan dengan cara memermalukan, tidak dapat disebut sebagai nilai *sipakaingeq*.⁷⁷

Falsafah Bugis *Sipakatau*, *Sipakalebbi*, dan *Sipakainge'* mengandung nilai-nilai dan berfungsi sebagai panduan mengenai perilaku dan komunikasi dalam interaksi sosial masyarakat, falsafah ini memiliki makna mendalam dan berdampak signifikan pada karakter individu dalam masyarakat Bugis. Ketiga falsafah ini, yang dimulai dengan imbuhan "Si" yang berarti saling, membawa nilai-nilai moderasi, seperti halnya *Sipakatau* yang mencerminkan nilai Musawah. Musawah mengacu pada emancipation manusia, di mana individu diharapkan untuk bersikap dan memiliki konsepsi (*Humaize Humans*) yang menghargai martabat kemanusiaan. *Sipakalebbi*, sebagai bagian dari falsafah tersebut, mengandung nilai *Tasamuh*, yang mengajarkan toleransi dan penghargaan terhadap perbedaan serta keberagaman. Selanjutnya, *Sipakainge* memiliki makna saling mengingatkan, mengacu pada dua konsep sebelumnya, dan menekankan pentingnya menghargai perbedaan serta saling mengingatkan untuk menghindari

⁷⁵ Andi Rahmat, *To Ugi...*, h. 97.

⁷⁶ Reni Putri Anggraeni, *et.al.*, "Internalisasi Nilai Kebudayaan Lokal Bugis (Sipakatau, Sipakalebbi, dan Sipakainge): Upaya Meningkatkan Pendidikan Karakter di Era Digital", dalam *Jurnal PAKAR Pendidikan*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2020, h. 39.

⁷⁷ Andi Rahmat Munawar, *To Ugi...*, h. 99.

tindakan ekstremisme atau perilaku yang melanggar prinsip-prinsip *Sipakatau*, *Sipalebbi*, dan *Sipakainge*.⁷⁸

b. Bahasa Bugis (Aksara *lontara*)

Masyarakat Nusantara menggunakan beberapa bahasa dan tulisan atau yang dulu disebut aksara untuk berkomunikasi, tiap daerah di Nusantara punya aksara yang berbeda dari tempat lainnya.⁷⁹

Terdapat beberapa aksara atau sistem tulisan yang digunakan oleh berbagai suku dan komunitas di seluruh kepulauan. Misalnya aksara Jawa digunakan untuk menulis bahasa Jawa, yang banyak digunakan di Jawa Tengah, Jawa Timur, dan daerah-daerah lain di Pulau Jawa. Aksara Jawa berdasarkan aksara Brahmi dan memiliki bentuk yang rumit dengan banyak kombinasi dan aksara konsonan serta tanda baca khusus.

Selanjutnya aksara Bali digunakan untuk menulis bahasa Bali di Pulau Bali dan sekitarnya. Aksara Bali berdasarkan aksara Brahmi seperti aksara Jawa, tetapi memiliki bentuk dan pengucapan yang berbeda. Kemudian ada aksara Batak, yang digunakan oleh suku Batak di Sumatera Utara. Aksara Batak memiliki bentuk yang khas dengan garis-garis vertikal dan horizontal yang menandakan bunyi-bunyi konsonan dan vokal.

Bahasa Bugis adalah salah satu bahasa daerah di Sulawesi, khususnya di Sulawesi Selatan, yang memiliki aksara sendiri yang dikenal sebagai *Lontarak*. *Lontarak* merupakan naskah kuno yang memberikan gambaran tentang budaya masyarakat Bugis pada masa lampau. Naskah-naskah *Lontarak* ini berisi tentang kesusastraan suci, mantra-mantra, dan kepercayaan mitologis. Kumpulan naskah *Lontarak* masyarakat Bugis dikelompokkan ke dalam beberapa jenis, seperti *Lontara Pasang* yang merupakan kumpulan amanat dari orang bijaksana yang menjadi pedoman dalam kehidupan masyarakat. *Attoriolong* mencakup catatan mengenai turun-temurun raja-raja dengan pengalaman mereka di masa lalu. *Pau-pau ri Kadong* berisi cerita rakyat yang mengandung sifat legenda dan peristiwa-peristiwa luar biasa.⁸⁰

Mengenai aksara di Bugis Sendiri dikenal sebagai aksara *lontara* yang merupakan bahasa daerah Bugis dan Makassar

⁷⁸ Idil Hamzah & Andi Marwati, "Revitalisasi Nilai-nilai Moderasi Beragama dalam Falsafah Bugis: *Sipakatau*, *Sipakalebbi* dan *Sipakainge*," dalam *Jurnal Perspektif*. Vol. 16 No. 2 Tahun 2023, h. 21.

⁷⁹ One, " Mengetahui Ragam Aksara di Nusantara", dalam <https://minews.id/kisah/mengenal-ragam-aksara-di-nusantara> diakses pada 4 Juli 2023.

⁸⁰ Muhammad Yusuf, "Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir di Sulawesi Selatan", dalam *jurnal Al-Uum*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2012, h. 93.

mempunyai lambang bunyi atau aksara yang sama, dan disebut dengan *lontara*, telah dimulai sekitar abad ke-XVI, sebelum agama Islam dianut secara umum oleh penduduk di Sulawesi Selatan.⁸¹ disebut aksara *lontara*, karena pada mulanya, pesan pesan yang akan disampaikan ditulis pada daun lontar dengan menggunakan lidi ijuk.⁸²

Menurut Mattulada aksara *Lontara* berpangkal dari mitologi dan kepercayaan orang Bugis-Makassar yang memandang alam semesta sebagai *sulapaq eppaq* (segi empat belah ketupat) yang diikonkan $\diamond=sa$ yang berarti *séwwa* (tunggal atau esa). Ikon \diamond sebagai simbol mikrokosmos *sulapaq eppaqna taue* (segi empat tubuh manusia). Puncaknya sebagai simbol kepala, sisi kanan dan kiri sebagai simbol tangan, dan ujung bawah sebagai simbol kaki.⁸³

Lebih lanjut Sakaruddin menjelaskan bahwa, aksara *Lontara* (ada yang menyebutnya *Lontaraq* atau *Lontarak*) ialah aksara asli masyarakat Bugis, Makassar, dan Mandar di Sulawesi Selatan. Sebetulnya masih ada huruf Makassar Kuno, yang usianya lebih tua dari aksara Lontara. Namun yang kemudian lestari adalah Lontara karena didukung oleh dua faktor utama, yakni; 1) huruf *Lontaraq* ini telah dijadikan sebagai media atau sarana komunikasi secara tidak langsung (surat) sejak jaman Makassar Kuno hingga awal 30-an, atau saat dimana ejaan latin belum mengambil alih determinasi ejaan *Lontarak* dalam sistem dan pola komunikasi. 2) pengguna aksara *Lontaraq* adalah sangat banyak atau melintasi batas-batas kultural dan menjadikannya sebagai media komunikasi satu-satunya.⁸⁴

Adapun mengenai huruf abjad aksara *lontara* sendiri adalah sebagai berikut:

-ka- ga- nga- nka

-pa- ba- ma- mpa

-ta- da- na- nra

-ca- ja- nya- nca

-ya- ra- la- wa- sa

⁸¹ Mattulada, *Latoa Satu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1985, h. 8.

⁸² H. Abubakar Surur, "LEKTUR AGAMA DALAM AKSARA LONTARA BERBAHASA BUGIS", *Jurnal Al-Qalam*, Vol. VII No. 12 Tahun 1995, h. 26.

⁸³ Mattulada, *Latoa (Suatu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis...)*, h. 8.

⁸⁴ Sakaruddin, "Lontaraq: Artefak Budaya Purba Yang Gagal Bertransformasi (Sebuah Tinjauan Hermeneutika)", dalam *jurnal Publisitas*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2016, h. 21.

-~ a -∞ha

o~o, o~i, o~u, o~e, o~ -⁸⁵. 'e

Aksara ini terdiri dari huruf induk (*ina sure'*) yang dapat dibubuhi dengan lima anak huruf (*ana' sure'*) yang menunjukkan bunyi -o~o, -o~i, -o~u, -o~e, o~E. Huruf induk tidak dibubuhi "anak huruf" yang dibaca dengan "a" misalnya huruf ,// dibaca kadan apabila huruf induk dibubuhi dengan lima anak huruf tadi maka huruf // dibaca /-ki, -// ku-// ko-// ,ke' Karena masyarakat Bugis tidak ⁸⁶. atau // -ke, mengenal huruf mati.⁸⁷

Hal yang penting dalam bahasa Bugis ialah intonasi suatu kata yang harus jelas yang biasanya intonasi kata tersebut terletak pada suku kata yang kedua dari belakang, misalnya kata //~//kappala yang memiliki arti kapal.⁸⁸

c. Persinggungan antara Al-Qur'an dan Budaya Bugis

Islamisasi di Sulawesi Selatan pada awal abad XVII M telah membawa perubahan dalam dinamika sosial masyarakat di wilayah ini secara signifikan. Namun sayang, peristiwa besar ini jarang dijadikan sebagai pijakan dalam melihat perkembangan peradaban di Sulawesi Selatan.⁸⁹ Masuknya Islam di Sulawesi Selatan adalah hasil dari proses penyebaran agama Islam di Indonesia secara umum. Islam mulai masuk ke Sulawesi Selatan pada abad ke-13 melalui jalur perdagangan dan dakwah dari pedagang Muslim serta ulama yang datang ke wilayah tersebut. beberapa faktor yang berperan dalam masuknya Islam di Sulawesi Selatan, diantaranya dakwah para ualama dan perdagangan, kontak dengan pedagang Muslim dari Arab dan Gujarat melalui jalur perdagangan laut memainkan peran penting dalam penyebaran Islam di Sulawesi Selatan.

Pedagang muslim ini membawa ajaran agama Islam dan memperkenalkannya kepada masyarakat setempat melalui interaksi perdagangan. Bahkan, raja Gowa XII, I Manggorai Deng Mammata, Karaeng Bontolangkasa, Tunijallo (1565-1590) memberikan izin saudagar Muslim tersebut untuk mendirikan mesjid di kawasan

⁸⁵ Muhammad Yusuf, "Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir di Sulawesi Selatan,"..., h. 84.

⁸⁶ Christian Pelras, *Manusia Bugis...*, h. xxxiii.

⁸⁷ Andi Zainal Abidin Farid, *Lontara Sulawesi Selatan Sebagai Sumber Informasi Imliah*, Makassar: IAIN Alauddin, 1982, h. 51.

⁸⁸ Christian Pelras, *Manusia Bugis...*, h. xxxvii.

⁸⁹ Muhaemin Elmahady, "Islam dan Kearifan Lokal di Sulawesi Selatan Pasca Islamisasi," dalam *Jurnal Hijmah*, Vol. VII No. 1 Tahun 2011, h. 85.

Mangalekana, Somba Opu. Mesjid itulah yang merupakan mesjid pertama di wilayah Bugis-Makassar."⁹⁰ Berawal dari mesjid itulah pada saudagar Melayu mulai melakukan dakwah dengan mendatangkan ulama dari negeri asal mereka, maka sekitar tahun 1575, selanjutnya datanglah juru dakwah dari Minangkabau, Abdul Makmur atau yang lebih masyhur dengan gelar Datuk ri Bandang yang menyiarkan islam di Sulawesi.⁹¹

Penerimaan Islam pada beberapa tempat di Nusantara memperlihatkan dua pola diantaranya, Islam diterima terlebih dahulu oleh masyarakat lapisan bawah, kemudian berkembang dan diterima oleh masyarakat lapisan atas atau penguasa kerajaan, pola ini disebut pola *bottom up*, kedua Islam diterima langsung oleh elite penguasa kerajaan, kemudian disosialisasikan dan berkembang kepada masyarakat bawah, pola ini biasa disebut *top down*, secara umum, pola *top down* inilah yang berlaku di Sulawesi Selatan dengan menganalisis sumber-sumber sejarah yang ada seperti "*lontara*" (manuskrip sejarah di Sulawesi Selatan).⁹² Hal tersebut terlihat ketika, Islam diterima secara resmi oleh Mangkubumi Kerajaan Gowa yang sekaligus menjabat Raja Tallo, I Malingkang Daeng Nyonri Sultan Abdullah Awwalul Islam dan Raja Gowa, I Mangarangi Daeng Manrabia.⁹³ Kemudian pada kerajaan Bugis, mulailah dibangun masjid yang atapnya berbentuk limas segi empat yang menjadi simbol *eppa sulapa* dan *possa* yang mempresentasikan ajaran *pappejeppu*, hal ini menunjukkan menyatunya individu-individu menuju pengesaan *dewata sewwae*.⁹⁴ Akselerasi proses awal islamisasi di Sulawesi Selatan sangat ditunjang dengan sistem pendekatan yang dilakukan oleh tiga orang tokoh penganjur Islam di daerah ini (Trio Datuk), masing-masing Datuk Patimang, Datuk ri Tiro dan Datuk ri Bandang. Mereka menerapkan pendekatan adaptasi struktural dan kultural yakni lewat jalur struktur birokrasi (raja) dan adatistiadat serta tradisi masyarakat lokal.⁹⁵

⁹⁰ Mattulada, *Menyusuri Jejak Kehadiran Makassar Dalam Sejarah*, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011, h. 37.

⁹¹ Muhsin Mahfudz, *Transformasi Metodologi Tafsir Lokal di Sulawesi Selatan*, h. 38-39.

⁹² Muhaemin Elmahady, "Islam dan kearifan lokal di Sulawesi Selatan Pasca Islamisasi"..., h. 85.

⁹³ Muhaemin Elmahady, "Islam dan kearifan lokal di Sulawesi Selatan Pasca Islamisasi"..., h. 85.

⁹⁴ Andi Rahmat Munawar, *To Ugi*..., h. 73.

⁹⁵ Muhaemin Elmahady, "Islam dan kearifan lokal di Sulawesi Selatan Pasca Islamisasi"..., h. 96.

Dalam literatur lain dijelaskan bahwa jauh sebelum datangnya Islam di wilayah Sulawesi-Selatan yang dibawa oleh tiga datuk diatas, Islam sudah dibawa oleh seorang ulama Persia yaitu Syekh Jamaludin Al-Husein Al-Akbar, yang kemudian memilih Tosora sebagai tempat tinggal untuk menetap hingga akhirnya meninggal dan dikuburkan disana. Syekh Jamaluddin diperkirakan masuk di Sulawesi dan menyebarkan Islam pada pertengahan abad ke-14 yakni tiga tahun sebelum Islam diterima secara masif oleh kerajaan yang ada di Sulawesi-Selatan,⁹⁶ yang dalam hal ini dibawa oleh tiga datuk, yaitu Datuk Patimang, Datuk ri Tiro dan Datuk ri Bandang.

Jauh sebelum Islam datang masyarakat Bugis sudah memiliki kepercayaan. Sekilas mengenai kepercayaan masyarakat Bugis pra-Islam, bahwa mereka sudah menganut kepercayaan yang ajarannya lebih menekankan pada aspek keruhanian.⁹⁷ Sistem kepercayaan kuno di Sulawesi-selatan disebut dengan sistem kepercayaan *attoriolong*, yang secara harfiah memiliki arti “anutan leluhur”. sebuah sistem kepercayaan tradisional yang percaya akan sosok dewa yang tunggal atau yang lebih dikenal dengan *Dewata Sewwae*.

Kepercayaan ini selama berabad-abad menjiwai dan dipegang teguh oleh masyarakat sebagai pedoman hidup, dan hingga kini masih terasa pengaruhnya. Pendiri agama asli Sulsel ini tidak dikenal, namun *attorioloang* berkembang menjadi sistem kepercayaan yang inhern dengan budaya masyarakat Sulawesi-selatan.⁹⁸

Dengan konsep ketuhanan seperti itu menunjukkan bahwa masyarakat Bugis, jauh sebelum datangnya Islam telah memiliki kepercayaan monoteisme, yaitu percaya akan Tuhan yang Esa.⁹⁹ Hal tersebut bisa di lihat dari sifat-sifat keesaan *Dewata Seuwwae* dapat dilihat pada naskah *Lontara Attoriolong ri Wajo* yang berisikan tentang dialog antara *Aruang Matoa ri Wajo* dengan *Karaeng Matoae ri Gowa*. Pada dialog tersebut *Arung Matoa ri Wajo* berkata, (“*Dewata Seuwwae seddimi, suronami maega’ Dewata Seuwwae* hanyalah satu, hanya saja suruhannya yang banyak). Lalu *Karaeng Matoae ri Gowa* bertanya kepadanya, “*Iyyaga Dewata Seuwwae tekkeana’ ga tekke ama’ ga*” (Apakah *Dewata Seuwwae* tersebut tidak memiliki anak dan tidak

⁹⁶ Sabara, “Islam dalam Tradisi Masyarakat Lokal di Sulawesi Selatan”, dalam *jurnal Mimikri...*, h. 58.

⁹⁷ Mappangara, Suriadi dan Irwan Abbas, *Sejarah Islam di Sulawesi Selatan*, Makassar: Lamacca Press, 2003, h. 35

⁹⁸ Sabara, "Islam dalam Tradisi Masyarakat Lokal di Sulawesi Selatan"... , h. 54.

⁹⁹ Nurfadillah, “Negosiasi Kepercayaan Toriolong Dengan Agama Islam Pada Bissu Dan Masyarakat Bugis Makassar,” dalam *jurnal Sosioreligius*, Vo. 1 No. 2 Tahun 2019, h. 13.

memiliki Ibu?). Dijawablah oleh *Arung Matoa ri Wajo* dengan berkata, “*Iya mua nariaseng Dewata Seuwwae takkeana’ na takkéama’ na’* (*Dewata Seuwwae* tidaklah memiliki anak dan tidak memiliki Ibu).¹⁰⁰

Masyarakat Sulawesi-Selatan sebelum datangnya Islam juga percaya akan adanya kekuatan sakti pada benda-benda dan alam gaib. Aspek kepercayaan terhadap kekuatan gaib dan arwah nenek moyang dalam bentuk yang pertama pemujaan terhadap tempat dan benda-benda tertentu, dan yang kedua kuburan. Pemujaan terhadap tempat dan benda-benda, misalnya batu naparak (batu datar), pohon kayu besar, gunung sungai dan *possu butta*.¹⁰¹ Keberadaan alam gaib ataupun makhluk halus yang diyakini dari dulu hingga sekarang disebut dengan *To Tenrita* yang memiliki arti makhluk tak kasatmata. Diantara makhluk tak kasatmata tersebut adalah:

1. *Wariala*, yaitu arwah leluhur. Terutama arwah tokoh sejarah yang berkaitan dengan pembukaan suatu pedesaan ataupun kampung, atau hal yang mendasar di masa lalu. Penghormatan terhadap *wariala* adalah sebuah penghormatan pada asal usul dan juga mengukuhkan identitas kedekatan dan kekerabatan sebuah keluarga.
2. *Kapue*, yang memiliki dasar kata *pue* yang berarti belah. *Kapue* sendiri merupakan saudara mistis yang lahir bersamaan dengan manusia itu sendiri, diantara masyarakat Bugis sendiri ada yang menganggapnya sebagai jin qarim. Dalam hal penghormatan, biasanya orang Bugis membuat semacam meja atau tempat tidur kecil di *rakkeyang* (bagian atas rumah) ataupun di dalam kamar.
3. *Punna lolangen*, yang secara harfiah memiliki arti pemilik jalan, ia merupakan jenis *to tenrita* yang sering berhilir mudik khususnya saat senja tiba hingga malam usai.
4. *Punna wai*, yang secara harfiah memiliki arti pemilik air, ia merupakan penguasa air di sungai maupun di danau. Ia sering dianggap sama dengan *torisalo*, kadang diletakkan sebagai Nabi Khaidir As, saudara leluhur yang dipercayai memiliki kembaran buaya dan bahkan jin air yang menyaru seperti manusia.

¹⁰⁰ Patmawati, “Peranan Nilai Filosofi Bugis Terhadap Proses Pengislaman Kerajaan Bugis Makassar Di Sulawesi Selatan,” dalam *jurnal Khatulistiwa-Journal Of islamic Studies*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2016, h. 186-187.

¹⁰¹ Sabara, “Islam dalam Tradisi Masyarakat Lokal di Sulawesi Selatan”....., h. 55.

5. *Pangonrang*, yang secara harfiah memiliki arti penunggu, yang tinggal di rumah ataupun tempat-tempat tertentu, seperti pohon besar, gunung, dan benda yang dikeramatkan.¹⁰²

Adapun terkait dengan hantu, dalam masyarakat Bugis yang di kenal di masa lalu hingga sekarang diantaranya, *Paddenngen* yang secara harfiah memiliki arti pemburu berkuda. Dalam lagaligo disebutkan bahwa *pammasareng* terdapat *paddenngen* yang terdiri dari *i la suwala*, *i labeccoccing to walebboreng*, dan *pulakali*. Kemudian dikenal juga *longga* ataupun *dongga* yang apabila dilihat semakin lama semakin tinggi, kemudian ada *parakang* dan *peppo* yang merupakan manusia yang memiliki ilmu hitam sehingga dapat berubah-ubah wujud.¹⁰³

Jejak kepercayaan masyarakat Sulawesi-selatan pra Islam juga terlihat pada komunitas *bissu* yang ada di pangkep, Soppeng, dan Bone. Bissu adalah seniman dan juga adalah pendeta agama Bugis kuno. Mereka adalah pria yang bersifat kewanitaan (*callabai*) dan dalam kehidupan keseharian mereka lebih suka tampil sebagai wanita. Mereka memiliki kesaktian dan peran vital dalam upacara-upacara ritual. Mereka juga memiliki kedudukan dalam masyarakat sebagai penjaga pusaka (*arajang*) di istana yang dipercayai dihuni oleh roh-roh leluhur serta *dewata*. Bissu memiliki bahasa sendiri untuk berkomunikasi dengan para dewata dan untuk berkomunikasi dan berbahasa dengans esama mereka yang disebut dengan bahasa *torilangi*.¹⁰⁴

Lebih lanjut, masyarakat Bugis juga memiliki prinsip-prinsip kehidupan yang di kenal dengan *Lima Akkateningen* (lima pegangan hidup), diantaranya:

1. *Ada Tongeng* (ucapan yang benar); maksudnya agar manusia berpegang pada ada tongeng, melakukan per-buatannya sesuai apa yang diucapkan.
2. *Lempu'* (kejujuran), utamanya yang berkaitan dengan kejujuran terhadap harta.
3. *Getteng* (teguh pada keyakinan yang benar), yakni manakala suatu kebenaran telah dianut maka manusia harus teguh pada keyakinannya dan tidak akan goyah.
4. *Sipakatau* (saling memanusiakkan), maksudnya saling menghargai sesama manusia

¹⁰² Andi Rahmat Munawar, *To Ugi...*, h. 109.

¹⁰³ Andi Rahmat Munawar, *To Ugi...*, h. 110.

¹⁰⁴ Sabara, "Islam dalam Tradisi Masyarakat Lokal di Sulawesi Selatan"..., h. 57.

5. *Mappesona ri dewata sewwae* (berserah diri pada dewata yang tunggal), maksudnya berserah diri kepada Tuhan yang maha Esa¹⁰⁵

Perjumpaan Islam dan budaya Bugis tentunya melahirkan beberapa pola hubungan ataupun interelasi, diantaranya ada pola integrasi terlihat dari sistem kebudayaan masyarakat bugis yang dikenal dengan *pangadereng*, yang semulanya hanya terdiri dari empat unsur yaitu, *ade'* (adat), *ade* adalah norma-norma kehidupan yang sudah menjadi kebiasaan dari generasi ke generasi dan lahir dari falsafah hidup orang Makassar¹⁰⁶, ungkapan yang sangat populer mengenai hal tersebut adalah '*ade'na napopuang*. Pribadi Bugis yang baik menurut *ade'* adalah pribadi yang jujur dan bersih sebagaimana ungkapan yang mengatakan *duami kuala sappo unganna panasae, Buana kalukue* (dua kujadikan penjaga diri, yaitu kejujuran dan kesucian).¹⁰⁷

Unsur yang kedua adalah *bicara*, yaitu unsur yang berkaitan dengan peradilan, baik menyangkut konsep dan nilai-nilai yang dianut dalam sistem peradilan seperti hukum acara maupun menyangkut proses peradilan, seperti pengajuan kasus atau gugatan, salah satu bahasan penting dalam *bicara* adalah keadilan, yang dalam lontara dinyatakan dengan *tongen* atau *tongenngae* (kebenaran).¹⁰⁸

ketiga adalah *rapang*, yang berarti perumpamaan merupakan unsur dari *pangadereng* yang berfungsi sebagai sistem dalam budaya yang memberikan analogi terkait kehidupan yang baik dan ideal, baik dalam ranah rumah tangga, kekerabatan maupun hukum pidana. *Rapang* merupakan undang-undang yang berfungsi sebagai stabilisator terhadap konsistensi dan kontinuitas hukum dan etika dalam pandangan *ade'*¹⁰⁹. Lebih lanjut Mattulada menjelaskan rapang adalah undang-undang yang berfungsi sebagai protektor sekaligus pendidikan karakter bagi masyarakat melalui apa yang disebut *pemali* atau *paseng*.¹¹⁰

Kemudian yang keempat adalah *wari'* komponen pangnga^{dereng} yang berfungsi untuk menata masyarakat menurut

¹⁰⁵ H.M. Lanca Marzuki, *Siri'*: *Bagian Kesadaran Hukum Rakyat Bugis Makassar (Sebuah Telaah Filsafat Hukum)*, h. 40

¹⁰⁶ Muhsin Mahfudz, *Transformasi Metodologi Tafsir Lokal di Sulawesi Selatan...*, h. 35.

¹⁰⁷ Mattulada, *Latoa: Suatu Lukisan Analitis terhadap Antropologi politik orang Bugis...*, h. 12

¹⁰⁸ Muhsin Mahfudz, *Transformasi Metodologi Tafsir Lokal di Sulawesi Selatan...*, h. 47-48.

¹⁰⁹ Muhsin Mahfudz, *Transformasi Metodologi Tafsir Lokal di Sulawesi Selatan...*, h. 48-49

¹¹⁰ Mattulada, *Latoa: Suatu Lukisan Analitis terhadap Antropologi politik orang Bugis...*, h. 378.

hubungan kekerabatan dan keturunan.¹¹¹ *Wari* juga terkait dengan keprotokoleran dalam hubungan antar raja-raja dalam suatu negeri, mana yang dianggap lebih tua (*daeng*) dan mana yang lebih muda (*andi*), terutama berlaku dalam suatu upacara adat atau acara kenegaraan.¹¹²

Pasca kedatangan Islam ditambah satu komponen yaitu *sara'*. *Sara'* yang berasal dari bahasa Arab yaitu *sayri'ah* yaitu bagian komponen dari adat yang mengatur persoalan keagamaan. *Sara'* sendiri memiliki struktur organisasi atau yang biasa di sebut dengan *parewa sara'* (pegawai sara), yang terdiri dari *kadhi, imang, katte, bilala, dan doja*. Adapun tugas dari *parewa sara'* sebagaimana yang di sebutkan Andi Rahmat adalah *parewa sara'* memiliki tugas yang detail sekaitan syariat keagamaan, seperti pelaksanaan shalat Jumat, hari raya keagamaan, pernikahan, zakat infaq dan sedekah, serta kematian.¹¹³ Dalam hal ini kedatangan Islam memperkaya budaya Bugis dengan memasukkan unsur baru di dalamnya.

Jika dicermati nilai-nilai yang terkandung dalam sistem *pangadereng* menggambarkan ajaran islam dengan nuansa lokal, mungkin inilah yang menyebabkan Islam mudah diterima oleh masyarakat Bugis.

Perjumpaan islam dan budaya Bugis tidak hanya melahirkan pola integrasi namun juga membentuk pola negosiasi, negosiasi kebudayaan terlihat pada praktik ritual adat yang sudah berlangsung dan setelah datangnya Islam, praktik tersebut bersintesa menjadi sebuah kultur yang baru yang islami dan menjadi khas bagi masyarakat Bugis sendiri seperti tradisi *mabbarasanji, sikkrik juma'* yang dilakukan setiap malam jumat. Seperti yang dilakukan oleh Muhammad As'ad, ia membaca shalawat kepada Nabi dengan menggunakan kitab *al-Barazanji*, kegiatan itu dipilih pelaksanaannya pada malam Jum'at karena pada malam itu juga para *Bissu* mengadakan nyanyian-nyanyian pemujaan kepada dewa, sehingga dengan langkah yang ditempuh itu kegiatan *Bissu* terhenti dengan sendirinya tanpa memberi teguran baik kepada *Arung Matoa* maupun kepada *Bissu* itu sendiri.¹¹⁴

¹¹¹ Sabara, "Islam dalam Tradisi Masyarakat Lokal di Sulawesi Selatan"...., h. 61.

¹¹² Mattulada, *Latoa: Suatu Lukisan Analitis terhadap Antropologi politik orang Bugis*..., h. 380.

¹¹³ Andi Rahmat. Munawar, *To Ugi*..., h. 73.

¹¹⁴ Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang, *Sejarah dan Perkembangan Pondok Pesantren As'adiyah*, Sengkang: As'adiyah Pusat Sengkang, 2022, h. 23.

Dengan demikian sedikit demi sedikit bentuk kemungkarannya dapat diatasi dengan baik.¹¹⁵ Sama halnya dengan kegiatan *Sikkirik juma'*, kegiatan tersebut dimaksudkan untuk mengganti nyanyian bisu yang ketika sebelum Islam selalu diadakan sekali sepekan di istana sebagai pemujaan terhadap simbol-simbol kerajaang (*arajang*).¹¹⁶ Begitu halnya dengan tradisi *barzanji*, yang dimaksudkan untuk mengganti ritual dan tradisi masyarakat yang telah ada sebelumnya. Sebelum Islam datang, terdapat upacara-upacara keagamaan, yaitu anggota masyarakat berkumpul mendengarkan bacaan *sure' selleyang* yaitu suatu bacaan tentang pemujaan kepada *Dewa Patotoe*. Tradisi ini kemudian digantikan dengan kegiatan pembacaan kitab *barzanji* atau yang umumnya disebut dengan *mabbarsanji*, kegiatan ini dilaksanakan biasanya pada upacara keagamaan ataupun upacara yang berhubungan dengan siklus hidup (*life circle*).¹¹⁷

Selanjutnya pola kritis. Teterlihat pada tradisi yang bertentangan dengan Islam, seperti *mappinang rakka'* (*memberi sesajen*), *mamanu manu* (bertenun tentang alamat baik dan buruk terhadap suatu pekerjaan), *mappakere* (mempercayai adanya benda-benda keramat). Tidak hanya itu, kedatangan Islam juga menghapus tradisi perbudakan (*ata'*), dan praktek syirik (*mappaddua'*).¹¹⁸

Lebih lanjut Muhaemin Elmahady mengelompokkan interaksi Islam dan budaya lokal di Bugis kepada lima pola.¹¹⁹

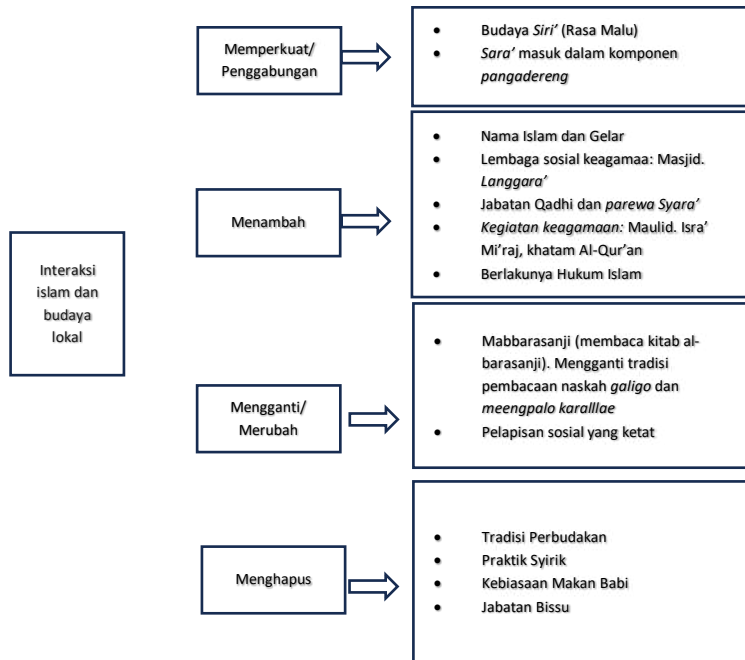
¹¹⁵ Abd. Karim Hafid, *K.H. Muhammad As'ad dan Peranannya Terhadap Pemurnian Aqidah Islamiyah di Wajo*, t.tp., t.p., t.th., h. 62

¹¹⁶ Sabara, "Islam dalam Tradisi Masyarakat Lokal di Sulawesi Selatan"...., h. 57.

¹¹⁷ Mappangara, Supriadi dan Irwan Abbas, *Sejarah Islam di Sulawesi Selatan*, Makassar: Lamacca Pres, 2003, h. 134

¹¹⁸ Muhaemin Elmahady, "Islam dan kearifan lokal di Sulawesi Selatan Pasca Islamisasi"...., h. 100.

¹¹⁹ Muhaemin Elmahady, "Islam dan kearifan lokal di Sulawesi Selatan Pasca Islamisasi"...., h. 95.



B. Sketsa Tafsir Al-Qur'an di Bugis

Koentjaraningrat dalam bukunya “Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan” membagi unsur-unsur kebudayaan kepada tujuh unsur, diantaranya sistem religi dan upacara keagamaan, sistem dan organisasi kemasyarakata, sistem pengetahuan, bahasa, kesenian, sistem mata pencarian hidup, dan sistem teknologi dan peralatan.¹²⁰

Diantara unsur kebudayaan tersebut, bahasalah yang menempati kedudukan yang sangat penting. Dikarenakan bahasa merupakan medium utama dalam komunikasi. Maka berdasarkan hal itu, bahasa menempati posisi yang sangat penting dalam konteks penafsiran Al-Qur'an yang dalam perwujudannya sebagai wacana bahasa (teks tertulis) tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai budaya yang terkandung dalam bahasa yang digunakannya.¹²¹

Keberadaan tafsir Al-Qur'an tidak luput dari peran akal yang merupakan potensi yang terpenting yang dimiliki oleh manusia, olehnya tafsir Al-Qur'an sebagai hasil kerja akal manusia pada dasarnya merupakan fenomena kebudayaan. Hal ini didasarkan pada konsepsi kebudayaan sebagai cipta, rasa dan karsa manusia, yang aktualisasinya hadir dalam tiga wujud. Pertama, kompleks ide-ide, gagasan, nilai, norma, dan aturan-aturan. Kedua, kompleks aktivitas tingkah laku berpola dari

¹²⁰ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004. h. 2.

¹²¹ Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid*, Yogyakarta: eLSAQ, 2013. h. 10

manusia dalam masyarakat. Ketiga, benda-benda hasil karya manusia.¹²² Wujud pertama disebut "kebudayaan ideal", wujud kedua disebut "sistem sosial" dan wujud ketiga disebut "kebudayaan-fisik".¹²³

Berdasarkan klasifikasi wujud kebudayaan tersebut, maka tafsir Al-Qur'an yang muncul dari gagasan seseorang (penafsir) setelah membaca dan memahami ayat-ayat Al-Qur'an dapat dimasukkan ke dalam wujud pertama, yaitu kebudayaan ideal. Ketika gagasan itu dinyatakan lewat tulisan, maka lokasi kebudayaan ideal tersebut terdapat dalam berbagai karangan berupa kitab-kitab tafsir.¹²⁴

Mengenai tafsir sendiri yang memiliki arti *Al-Kasyf* (mengungkap) dan *Al-Bayân* (menjelaskan), menurut Ibnu Faris kata yang tersusun dari huruf *fā-sin-ra* secara *genuine* bermakna menjelaskan sesuatu (*bayānu syai' wa idāhuh*).¹²⁵ Lebih lanjut Al-Zarkasyi memberikan definisi bahwa tafsir adalah ilmu yang dengannya diketahui pemahaman tentang Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw., dengan menjelaskan makna, hukum dan hikmah-hikmahnya,¹²⁶ sedangkan menurut Al-Zarqani tafsir adalah ilmu yang membahas tentang seluk beluk Al-Qur'an dari segi *dilâlah* berdasarkan maksud Allah sesuai dengan kemampuan manusia.¹²⁷ Dalam literatur lain dijelaskan bahwa tafsir merupakan usaha untuk memahami makna Al-Qur'an yang muncul ketika ayat-ayatnya diterima oleh Nabi Muhammad Saw. pada tahun 610 M.¹²⁸

Al-Zarqani dalam kitabnya *Manâhilul irfân* kemudian menjelaskan terkait dengan pembagian tafsir, pertama adalah tafsir *bil ma'tsur* atau *bir-riwâyah*, kedua tafsir *bi-dirâyah* atau *bir-ra'yi*, dan yang ketiga adalah tafsir *bil-isyârah*.¹²⁹

Nabi Muhammad Saw. menjadi penafsir awal Al-Qur'an, berperan sebagai *mubayyin* pertama yang menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an di

¹²² Koentjaraningrat, *Manusia dan kebudayaan Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1975, h. 63.

¹²³ Koentjaraningrat, *Manusia dan kebudayaan Indonesia...*, h. 5-6.

¹²⁴ Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa...*, h. 5.

¹²⁵ Ahmad Ibnu Faris, *Maqayis Al-Lughah*, Mesir: Mustafa Al-Bab Al-Halabi, 1970, Juz IV, h. 504

¹²⁶ Muhsin Mahfudz, *Transformasi Metodologi Tafsir Lokal di Sulawesi Selatan...*, h.72.

¹²⁷ Ahmad Husnul Hakim, *Kaidah-Kaidah Penafsiran*, Depok: Lingkar Studi Al-Qur'an, 2017, h. 5.

¹²⁸ Andi Faisal Bakti, "Paradigma Andrew Rippin dalam Studi Tafsir", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2006, h. 75.

¹²⁹ Muhammad Abdul 'Adzim Al-Zarqani, *Manâhilul Irfân*, Al-Azhar: Dârul Taufiq, 2011, h. 12

kalangan sahabat-sahabatnya.¹³⁰ Setelah Nabi Muhammad Saw. wafat, proses penafsiran Al-Qur'an dilanjutkan oleh generasi sahabat.¹³¹ Menurut Imam Suyuthi dalam bukunya, *Al-Itqān fi Ulum Al-Qur'an*, terdapat sepuluh sahabat yang terkenal dalam penafsiran Al-Qur'an, diantaranya Khulafaa Al-Rasyidun, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Ubay Bin Ka'ab, Zaid Bin Tsabit, Abu Musa Al-Asy'ari, dan Abd Allah Bin Zubair.¹³²

Kemudian pasca sahabat dilanjutkan oleh tabi'in,¹³³ pertumbuhan tafsir pada masa Tabi'in terkait dengan berakhirnya periode tafsir oleh para sahabat. Perkembangan ini ditandai oleh munculnya aliran-aliran tafsir di Mekah, Madinah, dan Irak. Pertama di Mekah, aliran tafsir ini bermula dari Abdullah bin Abbas dan kemudian dikembangkan oleh murid-muridnya dari kalangan Tabi'in, seperti Saib bin Jubair, Mujahid, Atha', Iktimah, dan Tahwus. Sementara itu, di Madinah, aliran tafsir diperkenalkan oleh Ubay bin Ka'ab, yang kemudian diwariskan oleh Tabi'in di Madinah seperti Abu Aliyah, Zaid bin Aslam, dan Muhammad bin Kab al-Quradhiy. Di Irak, aliran tafsir dimulai oleh Abdullah bin Mas'ud dan dilanjutkan oleh Tabi'in di sana, seperti Alqamah bin Qais, Masruq, Aswad bin Jasir, Murrah Al-Hamadaniy, dan lainnya.¹³⁴

Periode selanjutnya dikenal dengan periode modern atau kontemporer, periode ini dimulai sekitar abad ke-13 Hijriah atau sekitar abad ke-19 Masehi, dan terus berlanjut hingga saat ini. Perkembangan ini ditandai oleh kemunculan metode baru dalam menafsirkan Al-Qur'an, khususnya metode maudhui, yang banyak diadopsi oleh para mufassir, termasuk mufassir-mufassir di Indonesia.¹³⁵

Kemajuan dan pertumbuhan tafsir lokal di Indonesia sejalan dengan proses islamisasi di wilayah Nusantara, karena terjemahan Al-Qur'an banyak ditulis dan disampaikan dalam bahasa lokal.¹³⁶ Jika ditelisik, karya tafsir Al-Qur'an di Indonesia lahir dari ruang sosial-budaya yang beragam. Sejak era Abd Al-Rauf Al-Singkili¹³⁷ pada abad ke-17 M hingga era M.

¹³⁰ Idah Suaidah, "Sejarah Perkembangan Tafsir," dalam *Jurnal Al-Asma*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2021, h. 186.

¹³¹ Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an", dalam *Jurnal Al-Munir*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020, h. 43.

¹³² Al-Imam Jalal Al-Din 'Abd Ar-Rahzman Bin Abi Bakr As-Suyuthi, *Al-Itqān Fi Ulum Al-Qur'an*, t.tp., t.p., t.th., h. 587.

¹³³ Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an"... , h. 60.

¹³⁴ Idah Suaidah, "Sejarah Perkembangan Tafsir"... , h. 186.

¹³⁵ Idah Suaidah, "Sejarah Perkembangan Tafsir"... , h. 187-189.

¹³⁶ Wendi Parwanto, "Vernakularisasi Tafsir Al-Qur'an di Kalimantan Barat," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2022, h. 111.

¹³⁷ Abdul Al-Rauf bin Ali Al-Fanshuri Al-Jawi merupakan seorang melayu dari Fansur, Singkil sendiri merupakan wilayah pantai barat laut Aceh, olehnya penambahan nama As-Singkili bertujuan untuk menunjukkan bahwa ia berasal dari Singkel. Ariavaie Rahmann, "Tafsir Tarjumān Al-Mustafid Karya 'Abd Al-Rauf Al-Fanshuri: Diskursus

Quraish Shihab pada era awal abad 21 M. Dalam rentan waktu tersebut, karya-karya tafsir Al-Qur'an telah lahir dari tangan para intelektual Muslim dengan basis sosial yang cukup beragam.¹³⁸ Beberapa karya tafsir Nusantara lainnya seperti *Tafsîr Munîr li Ma'âlim al-Tanzil* karya Muhammad Nawawi Al-Bantani (1813-1879 M) dan tafsir *Tafsîr Marâh Labîd*, bahkan pada abad ke 16 sudah ada tafsir di Nusantara yaitu dengan ditemukannya naskah *Tafsîr Sûrah al-Kahf* yang diduga ditulis pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1693).¹³⁹

Lebih lanjut, Hamdan menjelaskan bahwa, perkembangan karya tafsir Al-Qur'an di Indonesia dapat dibagi menjadi dua kategori utama, tafsir kalangan pesantren (nonformal) dan tafsir kalangan akademis (formal). Pertama, dalam kalangan pesantren, terdapat beberapa karya signifikan, antara lain "Faid ar Rahman fî Tarjamah Kalam Malik al-Dayyan" yang ditulis oleh Syekh Muhammad Salih ibn Umar as-Samarani, yang lebih dikenal dengan sebutan Kiai Saleh Darat (1820-1903). Selain itu, terdapat "Tafsir Surah Yasin" (1954) dan "al-Ibriz li Ma'rifa Tafsir al-Qur'an Al-'Aziz" (1960) karya KH. Bisri Mustafa, "Ikhlil fî Ma'anî al-Tanzil" (1980-an) dan "Tajul Muslimin" karya K.H. Misbah Zainul Mustofa. Kedua, dalam kalangan akademis, terdapat karya-karya seperti "Tafsir Al-Nur" dan "Tafsir Al-Bayan" yang ditulis oleh Prof. Dr. T.M. Hasbi Ash-Shidiqiey (1322-1395 H/1904-1975 M), juga "Al-Mishbah" karya Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M.A.¹⁴⁰

Abdul Rouf dalam bukunya "Mozaik Tafsir Indonesia" secara general menyebutkan factor-faktor pendorong penulisan tafsir di Indonesia:

1. Permintaan pemerintah yang mirip dengan tindakan Hamzah al-Fanshuri dan Syamsuddin al-Sumatrani ketika mereka menduduki posisi penting dalam Kesultanan Aceh. Hal yang sama berlaku untuk Abdur Rauf Singkel ketika ia menulis "Tarjuman al-Mustafid" selama masa pemerintahan Sultan Iskandar II.
2. Salah satu faktor dominan yang mendorong ulama untuk menulis kitab tafsir adalah kebutuhan dakwah, seperti yang diperlihatkan oleh ulama yang tergabung dalam komunitas Al-Jawwin (Ulama Indonesia / Nusantara), termasuk Abdus Shamad al-Palimbani, Muhammad Arsyad Al-Banjari, Abdul Wahhab Bugs, Abdur

Biografi, Kontestasi Politis-Teologis, Dan Metodologi Tafsir", dalam Jurnal *Miqot*, Vol. 42 No. 1 Tahun 2018, h. 4.

¹³⁸ Islah Gusman, Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika," dalam *Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2015. h. 4.

¹³⁹ Muhammad Yusuf, "Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir di Sulawesi Selatan", h. 89-91.

¹⁴⁰ Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an"... , h. 72.

Rahman Al-Batawi, dan Daud al-Fatani, yang juga bergabung dalam komunitas Jawa. Bahkan, ulama-ulama berikutnya selain berdakwah juga memiliki tujuan untuk mengajar.

3. Kebutuhan pembelajaran di Indonesia cenderung menjadi faktor utama dalam pembuatan karya-karya ilmiah, terutama bagi pelajar di madrasah dan perguruan tinggi. Sebaliknya, tafsir-tafsir tersebut disusun untuk pembelajaran masyarakat umum.¹⁴¹

Selanjutnya mengenai prioderisasi tasfir di Indonesia, Howard M. Federspie dalam bukunya yang berjudul “Kajian Al-Quran di Indonesia: dari M. Yunus hingga Quraish Shihab” yang membahas pembagian kemunculan dan perkembangan tafsir Al-Quran di Indonesia yang berbasiskan generasi. Ia membagi periodisasi tersebut berdasarkan pada tahun, dalam tiga generasi. Generasi ke-1, kira-kira dari permulaan abad ke-20 sampai awal tahun 1960-an, yang ditandai dengan adanya penerjemahan secara terpisah dan cenderung pada surat-surat tertentu sebagai objek tafsir. Generasi ke-2, merupakan penyempurnaan atas generasi pertama yang muncul pada pertengahan 1960-an sampai tahun 1970-an, yang mempunysi ciri diantaranya terdapat beberapa catatan, catatan kaki, terjemahan kata perkata, dan kadang-kadang disertai dengan indeks yang sederhana. Sedangkan generasi ke-3 dimulai antara pertengahan tahun 1970-an, merupakan penafsiran lengkap dengan uraian yang sangat luas.¹⁴²

Kemudian Islah Gusmian juga memberikan kategori tafsir Al-Quran di Indonesia dengan mengacu pada periodisasi tahun, yaitu: Periode ke-1, yakni antara awal abad ke-20 hingga tahun 1960, Periode ke-2, tahun 1970-an sampai tahun 1980-an, kemudian periode ke-3, antara 1990-an hingga seterusnya.¹⁴³

Kemudian Nashruddin Baidan dalam bukunya yang berjudul “Perkembangan tafsir Al-Quran di Indonesia” memaparkan periodisasi yang agak berbeda dengan dua peneliti sebelumnya yaitu Federspiel maupun Islah Gusmian. Nashruddin Baidan membagi periodisasi perkembangan tafsir di Indonesia dalam empat periode, pertama, periode klasik, dimulai antara abad ke-8 hingga abad ke-15 M. Kedua periode tengah, yang dimulai antara abad ke-16 sampai abad ke-18, ketiga periode pramodern yang terjadi pada abad ke-19, dan keempat adalah periode Modern, yang dimulai abad ke-20 hingga seterusnya. Periode modern ini dibagi lagi oleh Baidan menjadi tiga bagian yaitu: kurun waktu pertama

¹⁴¹ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia*, Depok: Sahifa Publishing, 2020, h. 41-42

¹⁴² Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Quran di Indonesia: dari M. Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul, Bandung: Mizan, 1994, h. 129.

¹⁴³ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Heurmeneutika hingga Ideologi* Jakarta: Teraju, 2003, h. 66-69.

(1900-1950), kurun waktu ke-2 (1951- 1980), dan terakhir adalah kurun waktu ke-3 (1981-2000).¹⁴⁴

Lebih lanjut Nasaruddin Baidan menyebutkan beberapa faktor yang menyebabkan perkembangan tafsir tidak begitu pesat pada awal masuknya Islam sampai pada abad ke 19:

1. Tafsir dianggap tidak terlalu dibutuhkan karena kehadirannya sudah dipenuhi oleh kitab fiqhi, tasawuf dan tauhid.
2. Belajar tafsir memerlukan kemampuan bahasa arab yang memadai, sementara mempelajari bahasa Arab butuh waktu yang panjang.
3. Beberapa anggapan yang menyatakan bahwa untuk mendapatkan ilmu tafsir memerlukan waktu yang panjang melalui amalan sehari-hari seperti puasa shalat, dan lain-lain.¹⁴⁵

Pernyataan dari Nasaruddin di atas senada dengan apa yang disampaikan oleh Muhammad Yusuf bahwa, dalam sejarah perkembangan intelektual Islam di wilayah Sulawesi Selatan, umumnya dapat dilihat bahwa pada awalnya, para ulama lebih banyak fokus pada bidang-bidang lain seperti tasawuf, teologi, hukum (fiqhi), dan kemudian bidang yang terkait dengan Al-Qur'an. Meskipun ayat-ayat Al-Qur'an tetap digunakan sebagai referensi utama dalam kajian-kajian keislaman lainnya, pengkajian khusus di bidang ini belum menunjukkan signifikansinya pada periode awal tersebut.¹⁴⁶

Selanjutnya Agus Rinaldi dalam bukunya "*Al-Tafsir wal Mufasssirûn fi Indûnisia Dirâsah Wasfiyyah*" juga melakukan preiodisasi mengenai penulisan tafsir di Indonesia.

Pertama, periode sebelum kemerdekaan (*Qabla Istiqlâl*) 1945 diantara kitab yang ada pada periode ini adalah "Tafsir Hibarna" karya syekh Iskandar Idries dan "Tarjuman Al-Mustafid" karya Abdul Rauf Al-Fansuri Al-Sinkili. Kemudian periode kedua yaitu periode orde lama (*ahdu Al-Nizhâm Al-Qadîm*) 1945-1966 diantara kitab pada periode ini adalah, "Tafsir Al-Qur'an Al-Karim" karya Sheikh Abdul Halim Hassan, "Tafsir Al-Qur'an" karya Sheikh Zainuddin, "Tafsir Al-Ahkam" karya Sheikh Abdul Halim Hassan Binjai, "Tafsir An-Nur" oleh Sheikh Prof.

¹⁴⁴Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai, 2003, h. 31-109.

¹⁴⁵ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai, h.77. Muhammad Yusuf, "Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir di Sulawesi Selatan", h. 91-92.

¹⁴⁶ Muhammad Yusuf, "Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir di Sulawesi Selatan", dalam jurnal *Al-Uum*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2012, h. 88-89.

Dr. Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dan “Tafsir Al-Bayan” karya Sheikh Prof. Dr. Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy¹⁴⁷

Ketiga adalah orde baru (*ahdu Al-Nizhâm Al-jadîd*) 1967-1997, di antara kitab pada era ini adalah “Tafsir Al-Azhar” oleh Sheikh Prof. Dr. Haji Abdul Malik Karim Amrullah, yang dikenal sebagai "HAMKA", kemudian “Adz-Dzikra: Terjemah & Tafsir Al-Qur'an” karya Sheikh Bachtiar Surin, dan “Tafsir Rahmat” karya Sheikh H. Oemar. Dan yang keempat era reformasi (*bidâyah Al-ahdi Al-Islâhi*) 1998-sekarang, termasuk di dalamnya “Al-Qur'an dan Tafsirnya” karya Kementerian Agama Republik Indonesia dan “Tafsir Al-Misbah” karya Prof. Dr. Muhammad Quraish Shihab.¹⁴⁸

Kegiatan penafsiran yang kemudian berkembang pada abad ke 17, bisa disebut vernakularisasi atau proses pembahasa lokal keilmuan Islam di berbagai wilayah di Nusantara.¹⁴⁹ Nampak penggunaan aksara Arab (Jawi dan Pegon), banyaknya serapan dari bahasa Arab dan karya-karya sastra yang tersinspirasi dari corak ataupun model Arab dan Persia.¹⁵⁰ Di Bugis sendiri dimulai sekitar abad ke-20 yang dimana intelektual Muslim di Sulawesi Selatan mulai menghasilkan karya tafsir, meskipun penyajiannya masih terkonsentrasi pada ayat-ayat tertentu.¹⁵¹

Mengenai vernakularisasi oleh Anthony H. Johns menjelaskan bahwa vernakularisasi adalah pembahasa lokal, pada mulanya hal ini berkaitan dengan ajaran agama yang awalnya menggunakan bahasa Arab kemudian diganti dengan penerjemahan atau penulisan dengan menggunakan aksara yang dimiliki oleh masyarakat lokal. Misalnya orang melayu mulai mengadopsi tulisan Arab kemudian dipadukan dengan bahasa melayu, penanda paling awal inilah tradisi penulisan bahasa Melayu dengan huruf Arab. Sesuatu yang asli dan khas di Indonesia serta menjadi proses yang sangat panjang.¹⁵² Menurut Jajang Rohmana, fenomena tersebut sebagai bukti bahwa vernakularisasi Al-

¹⁴⁷ Agus Rinaldi, *Al-Tafsir wa Al-Mufasssirûn fi Indûnesia Dirâsah Wasfiyyah*, Mishr: Dâr Al-Lu'lu, 2022, h. 12.

¹⁴⁸ Agus Rinaldi, *Al-Tafsir wa Al-Mufasssirûn fi Indûnesia Dirâsah Wasfiyyah*, h. 12-13.

¹⁴⁹ Anthony H. Johns, “*Quranic Exegesis in The Malay World*” Andrew Rippin (ed), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, t t.tp., t.p., t.th., h. 257.

¹⁵⁰ Anthony H. Johns, “The Qur'an in The Malay World: Reflection on Abd al- Rauf of Singkel (1615-1693), dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 9 No. 2, Tahun 1998, h. 121.

¹⁵¹ Muhammad Yusuf, “Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir di Sulawesi Selatan,”..., h. 91-92.

¹⁵² Anthony H. Johns, Faried F. Saenong, “*Vernacularization of The Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*,” dalam *Jurnal Studi Qur'an*, Vol. 1 No. 3. Tahun 2006, h. 570-580 .

Qur'an secara lisan maupun tulisan ternyata berkembang hampir di seluruh kawasan Nusantara (Indonesia).¹⁵³

Pada praktiknya sendiri, khususnya dalam bidang penafsiran Al-Qur'an, vernakularisasi tidak hanya sekedar proses pengalih bahasa, melainkan juga melibatkan proses pengolahan gagasan-gagasan yang mencakup bahasa, tradisi, dan budaya pada masyarakat lokal setempat.¹⁵⁴ Mengenai hal tersebut, ada dua alasan mendasar yang dilakukan oleh para ulama kita di Indonesia dalam konteks penafsiran Al-Qur'an ataupun vernakularisasi. Pertama, sebagai upaya untuk mensosialisasikan dan membumikan Al-Qur'an kepada masyarakat yang tidak paham dengan bahasa Arab, sehingga kedudukan Al-Qur'an tetap menjadi kitab pegangan dan petunjuk. Kedua, sebagai upaya untuk melestarikan warisan budaya lokal, yaitu bahasa daerah itu sendiri.¹⁵⁵

Selain itu, dengan adanya proses tersebut setidaknya dapat mencerminkan bahwa karya tafsir memiliki keterpengaruh dengan ruang sosio-kultural pada tempat/daerah ia ditulis.¹⁵⁶ Jadi penggunaan bahasa Bugis sebagai instrumen penafsiran tidak hanya mempermudah pemahaman orang Bugis atas Al-Qur'an, akan tetapi juga memperluas pengaruh budaya Bugis dan kearifannya dalam karya tafsir.¹⁵⁷

Islah Gusmian kemudian mengelaborasi ke dalam empat konteks audiens atau komunitas serta latar sosial budaya penulisan tafsir terkait dengan pemilihan bahasa dan aksara, yaitu latar komunitas pesantren, madrasah, kraton, dan masyarakat umum. Berangkat dari hal tersebut, jika dilihat secara sosiologis tafsir di Bugis lahir di tengah tradisi pesantren ataupun madrasah yang dimana, bahasa Bugis digunakan pada saat pengajian kitab kuning, atau yang lebih dikenal oleh masyarakat bugis *mangaji tudang* (pengajian halaqah).

Maka, jika ditelisik penggunaan bahasa Bugis ataupun *aksara lontara* sebagai pengantar untuk dialog keagamaan yang berkembang di

¹⁵³ Jajang A. Rohmana, "Memahami Al-Qur'an Dengan Kearifan Lokal : Nuansa Budaya Sunda Dalam Tafsir Al-Qur'an Berbahasa Sunda," dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 3 No. 1, Tahun 2014, h. 82.

¹⁵⁴ Khairunnisa Huwaida, "Unsur Lokalitas Dalam Tafsir Al-Furqān Karya Ahmad Hassan (1887-1958 M)", *Skripsi*, Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Dakwah, Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta, 2020, h. 20.

¹⁵⁵ Mursalim, "Tafsir Bahasa Bugis Karya MUI Sul-Sel (Analisa Metodologis Penafsiran Al-Quran)", dalam *Jurnal Komunikasi Dan Sosial Keagamaan*, Vol. XVI No. 2, Tahun 2014, h. 148.

¹⁵⁶ Mursalim, "Tafsir Bahasa Bugis Karya MUI Sul-Sel (Analisa Metodologis Penafsiran Al-Quran)," ..., h. 59

¹⁵⁷ Moh. Fadhil Nur, "Vernakularisasi Al-Qur'an Di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang Dan AGH. Abd. Muin Yusuf Terhadap Surah Al-Ma'un," dalam *jurnal Rausyan Fikr*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2018, h. 365-366.

Sulawesi selatan dalam bidang penafsiran Al-Qur'an, di mulai di pondok pesantren, misalnya pondok pesantren As'adiyah. Pesantren ini didirikan oleh KH. Muhammad As'ad yang awalnya hanya membuka pengajian *halaqah* yang kemudian pada tahun 1930 ia mendirikan Madrasah Arabiyatul Al-Islamiyyah (MAI), kemudian pada tahun 1953 diganti menjadi Madrasah As'adiyah. Nama ini adalah penisbahan kepada nama AG. K.H. Muhammad As'ad, sang pendiri madrasah.¹⁵⁸

Tafsir yang pertama muncul pada abad ke-20 yang ditulis oleh KH. Muhammad As'ad¹⁵⁹ pada tahun 1948 yang ditulis dalam tiga bahasa yaitu, Arab, Bugis, dan Indonesia yang diberi judul *Tafsir Surah Ammah bi alLugha Al-Bughisiyyah/ Tafsir Bahasa Boegisnja Soeradji Amma/ Tafsere Bicara Ogi Sura' Amma*, kitab ini diterbitkan oleh Perguruan Islam As'adiyah Sengkang.¹⁶⁰

Tujuan penulisan tafsir ini, sebagaimana yang dijelaskan KH. Muh. As'ad dalam *muqaddimah* tafsir juz 'Ammah, Sebagaimana kandungannya, surah 'Ammah membuktikan kepada masyarakat kafir Quraisy yang tidak percaya tentang hari kiamat. Kondisi ini juga dapat pula terjadi pada sebagian masyarakat Islam di Sulawesi Selatan sehingga petunjuk al-Qur'an sangat dibutuhkan agar menjadi penuntun bagi diri mereka dan kehidupannya.¹⁶¹ KH. Muhammad As'ad sendiri merupakan pendiri dari pondok pesantren As'adiyah yang semulanya bernama Madrasah *Al-Arabiyyah Al-Islamiyyah* (MAI).

Selanjutnya, pada tahun 1958. AGH. M. Yunus Martan¹⁶² menyusun tafsir yang terdiri dari tiga Juz yang diberi judul *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim bi Al-Lugha Al-Bughisisyya, Tafsere Akorang Bettuang Bicara Ogi*. Yang diterbitkan disengkang oleh penerbit Adil pada tahun 1961.¹⁶³ Tafsir ini diterbitkan tiga kali dan dicetak oleh Penerbit Toko Buku dan

¹⁵⁸ Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang, *Sejarah dan Perkembangan Pondok Pesantren As'adiyah...*, h. 169.

¹⁵⁹ Muhammad Alwi HS, "Muhammad As'ad Al-Bugisy dan Jaringan Penafsir Keturunan Bugis" dalam <https://tafsiralquran.id/muhammad-asad-al-bugisy-dan-jaringan-penafsir-keturunan-bugis/>. Diakses pada 29 Agustus 2023.

¹⁶⁰ Muhsin Mahfudz, *Transformasi Metodologi Tafsir Lokal di Sulawesi Selatan*, h. 170.

¹⁶¹ Muhammad As'ad, *Tafsir Surah Ammah bi Al-Lugha Al-Bughisiyyah*, Sengkang: As'adiyah, 1948, h. 3.

¹⁶² AGH. M. Yunus Martan merupakan sosok ulama besar dan khasimatik di Sulawesi-Selatan secara umum dan di Wajo secara khusus, ia dilahirkan pada hari Jum'at 28 Muharam 1332 H di Wattamng Desa Leppangeng Wajo, dan wafat pada usia 72 tahun di Makassar tepatnya pada tanggal 22 Juni 1986. Mursalim, Abbas, " Vernakularisasi Al-Qur'an di Tanah Bugis: Tinjauan Metodologis Terjemahan Al-Qur'an Karya Anregurutta Yunus Maran", dalam *Jurnal Al-Izzah*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2020, h. 131.

¹⁶³ Islah Gusmian, " Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M", dalam *Jurnal Mutawatit*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2015, h. 232.

Percetakan Toko Adil di Masjid Jami' Sengkang, dengan ukuran 14 x 18 cm dengan jumlah halaman 62.¹⁶⁴ Kitab tafsir ini terdiri dari tiga jilid yang dicetak terpisah, masing-masing jilid terdiri dari satu juz. Jilid I berisi juz I (الم), jilid II berisi juz II (سيقول السفهاء), dan jilid III berisi juz III (تلك الرسل). Kitab ini diterbitkan pertama kali tahun 1377 H/1958 M.¹⁶⁵

Layout ataupun tata letak dari tafsir ini dibuat menggunakan menuliskan ayat-ayat al-Qur'an setiap surah berdampingan menggunakan terjemahannya menggunakan 2 kolom. Kolom sebelah kanan merupakan terjemahan & kolom sebelah kiri merupakan teks ayat.¹⁶⁶

Sebagaimana yang dijelaskan KH. Yunus Martan Yunus dalam pengantar tafsirnya mengenai motivasi penulisan tafsirnya, dengan pemahaman yang baik, maka mereka lebih muda mengamalkan kandungan Al-Qur'an untuk meraih rahmat dari Allah SWT. di dunia dan kasih sayang-Nya di akhirat kelak.¹⁶⁷

Selanjutnya pada tahun 1970 KH. Abdul Qadir Khalid menulis tafsir, *Tafserena Akorang Malebbie Mabbahasa Ugi Abedule Kadire*, tafsir ini merupakan tafsir dari surah Al-Fatiha yang terdiri dari dua jilid yang di cetak pada tahun 1971 dan di terbitkan di Bintang Usaha, Ujung Pandang. Tafsir ini ditulis guna memenuhi kebutuhan akademik untuk perkuliahan yang dimana Abdul Qadir merupakan dosen tetap di Institut Keguruan dan Ilmu Pengetahuna (IKIP) Ujung Pandang.

Kemudian pada tahun 1977 H, KH. Abdullah Pabbaja¹⁶⁸ menulis tafsir dengan judul *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim bi Al-lugha Al-Bughisiyyah*. Tafsir ini hanya memuat surah-surah pendek, yaitu surah Al-fatiha, An-nas, Al-Falaq, Al-Ikhlash, Al-lahab, dan Al-Nashr. Tafsir ini diterbitkan di Pare-pare pada tahun 1977. Secara orientasi, tafsir ini bervisi

¹⁶⁴ Mursalim, Abbas, " Vernakularisasi Al-Qur'an di Tanah Bugis: Tinjauan Metodologis Terjemahan Al-Qur'an Karya Anregurutta Yunus Maran"... , h. 133

¹⁶⁵ Muhsin Mahfudz, *Transformasi Metodologi Tafsir Lokal di Sulawesi Selatan*, Makassar: Cara Baca, 2021, h. 162

¹⁶⁶ Mursalim, Abbas, " Vernakularisasi Al-Qur'an di Tanah Bugis: Tinjauan Metodologis Terjemahan Al-Qur'an Karya Anregurutta Yunus Maran"... , h. 133

¹⁶⁷ Muhammad Yunus Martan, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim bi al-Lugah al-Bugisiyyah*, t.tp., t.p., t.th., Jilid I, Juz I, h. 2.

¹⁶⁸ AGH. Muhammad Abduh Pabbajah yg lebih masyhur dipanggil Kali Pabbajah merupakan salah satu ulama besar yang berasal dari Sulawesi Selatan pada bidang tafsir. Ia tergolong ulama generasi ketiga Sulawesi Selatan beserta diantaranya AGH. Muhammad Yunus Martan (alm), AGH. Abd. Radjab Malili (alm) diurut menurut generasi pertama, AGH. Muhammad As'ad (alm), AGH Ahmad Bone (alm), AGH Muhammad Thahir Imam Lapeo (alm) & lainlain; & generasi kedua, AGH. Abd. Rahman Ambo Dalle Pinrang (alm), AGH. Daud Ismail - Soppeng (alm), AGH. Yusuf Hamzah - Parepare (alm). M Nasri Hamang, "Metodologi Tafsir Alquran Berbahasa Bugis Karya AGH. Muhammad Abduh Pabbajah", dalam Jurnal *Al-Qalam*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2013, h. 136.

tafsir fungsional, dan tergolong pada tafsir *Bil-Ma'tsur* dan *bir-ra'yi* dengan corak *ijmali*.¹⁶⁹

Pada tahun 1978 AGH. Hamzah Manguluang menulis terjemah Al-Qur'an dalam bahasa Bugis dan aksara lontara yang diterbitkan pada tahun 1978 di Sengkang,¹⁷⁰ Hamzah Manguluang membuat dua kolom di setiap halaman. Beliau menuliskan ayat-ayat Alquran di kolom sebelah kiri, sedangkan terjemahnya ditulis di kolom sebelah kanan. Penjelasan singkat dari ayat tertentu, yang ditulis di bawah garis pemisah sepanjang halaman di bawah dua kolomnya, terdapat pada sebagian besar halaman bagian bawah kitab itu.¹⁷¹

Selang beberapa tahun kemudian, yaitu pada tahun 1980 lahirlah tafsir pertama yang lengkap 30 juz yang ditulis oleh KH. Daud Ismail yang diberi judul tafsir *Al-Munîr* yang ditulis dengan menggunakan aksara lontara,¹⁷² tafsir ini ditulis selama 14 tahun dimulai dari tahun 1980 hingga 1994. Kitab ini kemudian diterbitkan di CV. Bintang Selatan Ujung Pandang tahun 1984, kemudian di cetak untuk yang kedua kalinya pada tahun 2022 di Makassar pad penerbit CV. Bintang Limampitue, yang membedakan dari cetakan pertama dan kedua, pada cetakan kedua di gabung menjadi setiap jilid terdiri dari 3 juz.

Pada tahun 1996, Majelis Ulama Indonesia yang diketuai oleh KH. Mu'in Yusuf menulis tafsir lengkap 30 juz yang diberi judul *Tafsere Akorang Mabbhassa Ugi*, tafsir ini ditulis dengan menggunakan aksara lontara Bugis yang di tulis dalam waktu 8 tahun (1988-1996). Tim dari penulisan tafsir ini diantaranya KH. Abdul Mu'in Yusuf (Ketua), KH. Makmur Ali (Muhammadiyah), KH. Hamzah Manguluang (As'adiyah), KH. Muhammad Djunaid Sulaiman (Bone sekaligus senior), H. Andi Syamsul Bahri (DDI-AD sekaligus junior).¹⁷³ Tafsir ini ditulis selama delapan tahun mulai dari tahun 1988 hingga tahun 1996, kitab ini terdiri dari 11 jilid dengan menggunakan metode *ijmali* dan *tahlily*, dan dengan corak *fiqh*.¹⁷⁴

¹⁶⁹ M Nasri Hamang, "Metodologi Tafsir Alquran Berbahasa Bugis Karya AGH. Muhammad Abduh Pabbajah", h. 140.

¹⁷⁰ Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M", h. 232.

¹⁷¹ Muhammad Agus, "Hamzah Manguluang: Penerjemah Al-Qur'an Berbahasa Bugis dengan Aksara Lontara", dalam <https://tafsiralquran.id/hamzah-manguluang-penerjemah-alquran-berbahasa-bugis/>. Diakses pada 26 Agustus 2023.

¹⁷² Muhammad Yunus, M. Ghalib, Muhammad Sadik Sabry, "Tafsir Bahasa Bugis AG. H. Daud Ismail: Aplikasi Penafsiran dengan Metode Hida'i tentang al-Rijs" dalam Jurnal *Tafsere*, Vol. 10. No. 1 Tahun 2022, h. 85-87.

¹⁷³ Muhammad Yusuf, "Studi Kasus Tentang Idah Dalam Tafsir Berbahasa Bugis Karya MUI Sulsel Case Study of the Idda in the Quranic Exegesis in Buginese Language by MUI of South Sulawesi," dalam *jurnal Suhuf*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2014, h. 53.

¹⁷⁴ Neny Muthi'atul Awwaliyah dan Idham Hamid, "Studi. Tafsir Nusantara: Kajian Kitab Tafsir AG. H Abd. Muin Yusuf", dalam Jurnal *Nun*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2018, h. 153.

Pada tahun 1995 Abd. Muin Salim menulis tafsir *Al-Nahj Al-Qawîm*, Nama lengkapnya adalah Abd. Muin Salim. Beliau lahir di Pangkajene, Sidrap, Sulawesi Selatan pada tahun 1949. Abd. Muin Salim adalah seorang akademisi yang berkarir di UIN Alauddin Makassar. Ia meraih gelar Sarjana (S1) di Fakultas Syariah UIN Alauddin Makassar pada tahun 1972. Selanjutnya, Abd. Muin Salim melanjutkan pendidikan tingginya dengan meraih gelar Magister (S2) di Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1982-1984. Ia juga menyelesaikan studi Doktor (S3) di Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dalam periode 1984-1999.¹⁷⁵

Dalam penulisan tafsirnya, Abd. Muin Salim mengadopsi berbagai metode. Salah satunya adalah metode tahlili, yang melibatkan analisis mendalam terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Terkadang, ia juga menggunakan metode maudhu'i, yang berfokus pada tema-tema tertentu dalam Al-Qur'an. Abd. Muin Salim juga menggunakan metode muqarran, yang melibatkan perbandingan antara ayat satu dengan yang lainnya, disertai dengan perbandingan berbagai pandangan yang ada, dengan tujuan untuk mencapai pemahaman yang komprehensif. Dalam proses penafsirannya, Abd. Muin Salim lebih cenderung mengedepankan pendekatan *Al-adabi wa Al-ijtimā'i*, yang melibatkan aspek-aspek sastra dan sosial dalam penafsiran Al-Qur'an. Selain itu, pendekatannya juga memiliki unsur 'ilmiah (ilmu), dan ia juga sedikit memengaruhi oleh pemikiran sufi (shūfi) dalam penafsirannya.¹⁷⁶

Selanjutnya pada tahun 1999 terbitlah tafsir Al-Misbah karya seorang ulama terkemuka dari Rappang yaitu M. Quraish Shihab. Ia lahir pada 16 Februari 1944 di Rappang Sulawesi Selatan.¹⁷⁷ Karyanya tafsir Al-Misbah yang mula ia tulis pada tahun 1420 H dan dirampungkan pada tahun 1432 H.¹⁷⁸ Tafsir ini ditulis dengan bahasa Indonesia dengan *tartīb mushafi*,¹⁷⁹ yang terdiri dari 15 volume.¹⁸⁰

Selain kitab-kitab di atas, terdapat juga karangan yang lain yaitu, *Majalah Al-As'adiyah* yang diproduksi pada era 1960-an dan kemudian berubah menjadi *Risalah al-As'adiyah* era 1970-an, menarik untuk dicermati terutama pada rubrik tafsirnya. Sebagaimana lazimnya suatu majalah, *Risalah al-As'adiyah* diterbitkan untuk meres-pons persoalan umat di zamannya,

¹⁷⁵ Wardani, et.al., *Kajian Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia*, Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020, h. 113-114.

¹⁷⁶ Wardani, et.al., *Kajian Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia*..., 115

¹⁷⁷ Zaenal Arifin, "Karakteristik Tafsir Al-Misbah", dalam *Jurnal Al-Fikar*, Vol 12 No. 1 Tahun 2020, h. 6.

¹⁷⁸ Muhammad Hasdin Has, "Kontribusi Tafsir Nusantara Untuk Dunia (Analisis Metodologi Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab)", dalam *Jurnal Al-Munir*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2016, h. 73.

¹⁷⁹ Zaenal Arifin, "Karakteristik Tafsir Al-Misbah"..., h. 14.

¹⁸⁰ Lufaeafi, "Tafsir Al-Mishbah: Tekstualitas, Rasionalitas Dan Lokalitas Tafsir Nusantara", dalam *jurnal Substansia*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2019, h. 31.

Banyak masyarakat yang merasa tertolong dengan terbitnya majalah tersebut.¹⁸¹

Secara umum, ada beberapa faktor yang menjadi motivasi bagi Ulama Sulawesi, terutama Ulama Bugis, untuk menulis dan menyusun tafsir berbahasa Bugis. Berikut beberapa faktor tersebut:

1. Tanggung jawab sebagai pewaris Nabi, ulama merasa memiliki tanggung jawab sebagai pewaris Nabi dalam meneruskan perjuangan untuk menegakkan syiar Islam. Oleh karena itu, mereka merasa bertanggung jawab untuk menyebarkan dan menjelaskan makna yang terkandung dalam Al-Qur'an. Mereka sadar bahwa tanpa penjelasan (tafsir), umat Islam pada umumnya tidak akan mampu memahami Al-Qur'an. Meskipun mereka menyadari bahwa tugas ini sangat berat dan memiliki tanggung jawab besar, karena Al-Qur'an adalah kata-kata Allah yang sangat indah dan hanya Allah yang tahu maknanya dengan sebenarnya, mereka masih merasa perlu melakukan usaha ini. Hal ini juga ditegaskan oleh hadis Nabi saw. yang mengancam orang yang menafsirkan Al-Qur'an tanpa didasari oleh ilmu-ilmu yang benar.
2. Ingin menampilkan gaya bahasa yang mudah dan praktis, ulama ingin menyajikan tafsir dengan gaya bahasa yang mudah dipahami, praktis, dan singkat. Hal ini didasarkan pada pemahaman akan kondisi sosial masyarakat Bugis, di mana pembaca utamanya adalah masyarakat muslim awam yang tingkat pendidikannya cenderung sederhana. Dengan menggunakan bahasa yang lebih sederhana, mereka berharap pesan-pesan Islam dalam Al-Qur'an dapat lebih mudah dijangkau oleh masyarakat luas.
3. Pelestarian bahasa Bugis, mereka menyadari bahwa banyak orang Bugis saat itu sudah tidak mampu membaca aksara Lontara, yang merupakan aksara khas bahasa Bugis. Dengan menulis tafsir dalam bahasa Bugis, mereka berharap dapat menjaga agar bahasa Bugis tidak punah, karena jika dibiarkan, bahasa tersebut akan semakin terpinggirkan dan mungkin bahkan hilang sama sekali.¹⁸²

Selanjutnya, mengenai madzhab tafsir di Bugis, J.J.G Jansen dalam penelitiannya yang berjudul "*The Intrepetation of The Koran in Modern Egypt*" membagi konsep *madzhab* tafsir kepada tiga macam:

Pertama, tafsir ilmi (*scientific exegesis*), yaitu upaya penafsiran Al-Qur'an yang dipengaruhi oleh pengadopsian temuan-temuan teori ilmiah mutakhir. Salah satu motif dari model penafsiran sains ini adalah untuk membuktikan kemukjizatan Al-Qur'an secara ilmiah. *Kedua*, tafsir linguistik dan filologis, yaitu tafsir yang di dalamnya menggunakan analisis linguistik

¹⁸¹ Muhsin Mahfudz, *Transformasi Metodologi Tafsir Lokal di Sulawesi Selatan...*, h. 171.

¹⁸² Wardani, *et.al.*, *Kajian Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia...*, h. 112.

dan pendekatan filologi. Tradisi seperti ini banyak mewarnai dalam corak tafsir *lughawî*. Ketiga, tafsir praktis, yaitu tafsir yang terkait dengan persoalan keseharian umat. Al-Our'an hendak ditafsirkan untuk memberi jawaban dan solusi atas problem kesaharian umat Islam.¹⁸³ Berdasarkan pembagian tersebut maka tafsir di Bugis tergolong pada bagian yang ketiga di mana secara umum kehadirannya untuk memberikan solusi bagi *problem* yang ada di tengah masyarakat.

Lebih lanjut Muhsin Mahfudz memberikan prioderisasi mengenai tren metodologi tafsir Al-Qur'an di bugis kepada tiga bagian:

1. Tahun 1940-1960, merupakan masa dimana tafsir yang ditulis ulama Bugis benar-benar untk kebutuhan masyarakat Muslim Bugis, sehingga hanya menggunakan metode *ijmalî* yang mengambil bentuk tematik klasik atau surah tertentu. Diantara tafsir pada era ini adalah tafsir karya AGH. KH. Muh. As'ad dan Majalah As'adiyah yang berisi artikel tafsir.
2. Tahun 1970-an, masa ini merupakan saintifikasi Al-Qur'an dan stabilisasi metodologi, tafsir pada era ini walaupun tergolong mengadopsi metode tafsir yang ditulis sebelumnya, seperti dua tafsir surah Al-Fatihah yang ditulis oleh AGH. Abdul Pabbaja dan AGH. Abdul kadir yang mengadopsi metode yang ditempuh oleh AGH. KH. Muh. As'ad dengan tafsirnya, namun perbedaan yang sangat menonjol adalah jika tafsir sebelumnya ditulis hanya sebagai bentuk respon terhadap kondisi masyarakat maka perkembangan pada tafsir era ini sudah dibasahi oleh bentuk tafsir rasional dan sosial kemasyarakatan.
3. Tahun 1980-an, era ini merupakan era kematangan metodologi. Tafsir *Al- Munîr* karya AGH. Daud Ismail dan *Tafsere Akorang Mabbhasa Ogi* karya tim penyusun tafsir MUI Sulawesi-Selatan merupakan dua karya monumental pada era ini. Kedua tafsir ini ditulis dengan lengkap tiga puluh juz, adapun tren metodologi yang digunakannya adalah secara struktur sama , yaitu keduanya mengadopsi bentuk penafsiran dengan nalar atau rasio (*bi Al-Ra'yi*), dengan menggunakan metode *Tahlîli* (analitis).¹⁸⁴

¹⁸³ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Pres 2014, h.

¹⁸⁴ Muhsin Mahfudz, *Transformasi Metodologi Tafsir Lokal di Sulawesi Selatan...*, h. 274-276.

BAB III

DAUD ISMAIL DAN TAFSIR *AL-MUNÎR*

A. Biografi Daud Ismail

1. Riwayat Hidup dan Pendidikannya

Daud Ismail atau yang sering disapa dengan H. Dauda ataupun dengan sebutan kali Soppeng,¹ Ia merupakan salah satu ulama Bugis yang memiliki keilmuan yang sangat mendalam khususnya di Kabupaten Soppeng yang menjadi kampung halaman dan tempatnya untuk mengembangkan ilmu pendidikan Islam sampai akhir hayatnya.² Daud Ismail lahir pada tanggal 30 desember 1908 M. di Cenrana Kab. Soppeng dan wafat pada usia 99 tahun pada senin 22 Agustus 2006 dan dikebumikan di Pondok Pesantren Yastrib Watangsaoppeng.³ H. Dauda mempunyai sebelas orang saudara dari pasangan H. Ismail bin Baco Poso dan Hj. Pompala binti Latalibe yang berasal dari kampung yang sama. Ayahnya adalah seorang petani, guru ngaji sekaligus seorang *katte* dan *parewa syara*⁴ di distrik Soppeng, sementara ibunya adalah

¹Mattulada, Latoa, *Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1985, h. 275.

² Sitti Riadil Jannah, “Pemikiran Anregurutta Haji Daud Ismail Tentang Akhlak Manusia”, dalam jurnal *Pendidikan Kreatif*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2022, h.

³ Muhyiddin Tahir, “Tafsir Al-Munir Studi atas Pemikiran Akhlak AG. H. Daud Ismail”, *Disertasi*, Makassar: Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, h. 58-64.

⁴Mattulada, Latoa, *Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis...*, h. 383.

seorang ibu rumah tangga.⁵ Kedua orang tuanya merupakan orang yang terpendang dan tokoh masyarakat, di samping karena ke dua orang tuanya merupakan tokoh masyarakat, kakeknya juga merupakan seorang ulama yang dikenal dengan sebutan Kali Soppeng yang merupakan *qadi* pertama di Soppeng.⁶

Dalam sejarah hidupnya, Daud Ismail menikah tiga kali, pertama dengan Hajjah Marellung pada tahun 1932. Dari perkawinannya dengan Hajjah Marellung, Daud Ismail memperoleh dua orang putra yaitu Haji Ahmad Daud dan Kyai Haji M. Basri Daud, Lc. Setelah istri pertama meninggal dunia, Daud Ismail kawin lagi dengan Hajjah Salehah, namun dari perkawinan ini, tidak dikaruniai seorang anak. Pada tahun 1942 Daud Ismail, melangsungkan pernikahan yang ketiga kalinya dengan Hajjah Faridah, dan isterinya inilah yang mendampingi beliau hingga akhir hayatnya. Pernikahan yang ketiga ini, dikaruniai tiga orang anak yaitu 1) Hajjah Syamsul Huda 2) Hajjah Nur Inayah; 3) Drs. H. M Rusydi Daud.⁷

Dalam menuntut ilmu, Daud Ismail mulai belajar Al-Qur'an pada orang tuanya sendiri yaitu H. Ismail (yang biasa dipanggil dengan *katte* Maila) di bawah rumahnya sendiri,⁸ dan pada seorang perempuan yang bernama Maryam,⁹ pada saat itu memang nampak ketekunan dan kecerdasan Daud Ismail serta perhatiannya kepada ilmu pengetahuan. Lahir dari keluarga yang religius dan taat beragama. Daud Ismail tumbuh besar dengan memiliki perhatian lebih terhadap ilmu agama.

Kedalaman dan penguasaan dalam pelbagai ilmu pengetahuan, diperolehnya dari berbagai tempat dan guru. Kehausan dan ketidakpuasan untuk mengupas masalah-masalah agama menyebabkan Daud

⁵Susdiyanto, "AG. H. Daud Ismail; Ulama Kharismatik dari Soppeng," dalam H. Muh Ruslan dan Waspada Sinting, eds., *Ulama Sulawesi Selatan; Biografi Pendidikan dan Dakwah*, Cet. I; Makassar: Komisi Informasi dan Komunikasi MUI Sulawesi Selatan, 2007, h. 137.

⁶ Anshar, Muhammad Dzal dan Hasyim Haddade, "The Systematic Inscriptive of Bugines Interpretation Book: Comparative Analysis between Tafsir al-Munir and Tafsir al-Qur'an al-Karim" dalam *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2020, h. 175.

⁷ Idil Hamzah, "The Development of exegesis In Indonesia : A Study Of Adaby Ijtimâ'i Style In Exegesis Al-Munir By Daud Ismail" dalam *International jurnal of Pegon*, Vol. 9. No.1 Tahun 2023, h. 56.

⁸ Sitti Riadil Jannah, "Pemikiran Anregurutta Haji Daud Ismail Tentang Akhlak Manusia"... , h. 117.

⁹ M. Mufid Syakhlani, "Kajian Tafsir Nusantara: Tafsir Al-Quran Berbahasa Bugis (Ugi) Karangan AGH. Daud Ismail" dalam *Jurnal Muharrrik Dakwah dan Sosial*, Vol. 1 No.2, Tahun 2018, h. 171.

Ismail berpindah dari satu guru ke guru lain dan dari satu tempat ke tempat lain di Sulawesi Selatan,¹⁰ di antaranya:

- a. Haji Muhammad Saleh yang dikenal juga sebagai Imam Lompo di Cangadi, Kecamatan Liriaja, Soppeng.
- b. Guru Tengah di Ganra
- c. Sekitar tahun 1924 sekembalinya dari Tanah Suci AGH Daud Ismail bersama-sama dengan Haji Abbas dari Ganra belajar (mengaji) pada Haji Syamsuddin (Imam Sengkang). Mengaji pada haji Syamsuddin, AGH Daud Ismail mengikutinya hanya kurang lebih selama 6 tahun.
- d. Tahun 1926-1927 AGH. Daud Ismail dengan ditemani oleh Haji Beddu yang tidak lain adalah kemenakannya sendiri pergi ke soppeng Riaja, Barru untuk berguru pada *Gurutta* Haji Daeng Sumange di kampung Ceppie.
- e. Tahun 1928, berguru kepada Haji Kitta Qadhi Soppeng Riaja sambil menunggu kedatangan Gurutta Haji Daeng Sumange yang pergi ke Pontianak.
- f. Pertengahan tahun 1928-1930 sekembalinya Gurutta Haji Daeng Sumange dari Pontianak menetap di Kampung Lapasu, kembali AGH Daud Ismail belajar kepadanya terutama dalam ilmu tafsir, fiqh Kitab Fathul Muin, dan Nahwu
- g. Antara tahun 1930-1942, AGH Daud Ismail berguru pada Gurutta Kyai Haji Muhammad As'ad di Sengkang ulama Bugis kelahiran Makkah Al Mukar-ramah.¹¹ Setelah mendengar bahwa di Sengkang ada ulama Bugis yang bernama H. Sade kembali dari Mekkah melaksanakan pengajian halaqah¹² serta mendirikan madrasah yang bernama MAI (Madrasah Arabiyah al-Islamiyah). Awal kunjungan AG. K.H. Daud Ismail ke Sengkang hanya untuk berdiskusi dengan AG. K.H. Muhammad As'ad. Tetapi setelah memperhatikan keilmuan yang dimiliki AG. K.H. Muhammad As'ad, maka ia memutuskan untuk tinggal dan berguru kepadanya.¹³ Selama 12 tahun ia belajar langsung kepada AG. K.H. Muhammad As'ad, yaitu dari tahun 1929 hingga 1942. Selama berguru kepada AG. K.H. Muhammad As'ad, ia juga

¹⁰ Idil Hamzah, "The Development of exegesis In Indonesia : A Study Of Adaby Ijtima'i Style In Exegesis Al-Munir By Daud Ismail"...,h. 57.

¹¹ Muhammad Ruslan dan Waspada Santing, *Ulama Sulawesi selatan; biografi pendidikan dan dakwah*, Sulawesi selatan: Komisi informasi dan komunikasi MUI Sulawesi Selatan, 2007, hlm. 103.

¹² Muhammad Ruslan dan Waspada Sinting, *Ulama Sulawesi Selatan: Biografi Pendidikan & Dakwah*, Makassar: Komisi Informasi dan Komisi MUI SulSel, 2007, h. 137.

¹³ Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang, *Sejarah dan Perkembangan Pondok Pesantren As'adiyah*, Sengkang: As'adiyah Pusat 2022, h. 167.

diserahi tugas untuk mengajar santri MAI ditingkat Ibtidaiyah dan Tsanawiyah. Santri sekaligus guru bantu di MAI ia jalani hingga tahun 1942, dan hal itu adalah suatu hal yang biasa bagi santri senior di MAI ketika itu.¹⁴

2. Kiprah Daud Ismail

Sebagai seorang ulama dan tokoh masyarakat, Daud Ismail tentu memiliki peran dalam memajukan ummat baik dalam bidang pendidikan maupun keagamaan. Hal ini terlihat dari pekerjaan dan jabatan yang pernah beliau geluti semasa hidupnya:

- a. Tahun 1942, sekembalinya dari wajo pada tahun itu Daud Ismail mulai mengajar pada Madrasah Arabiyah Islam di Soppeng, kemudian pada tahun 1943 beliau juga di tunjuk sebagai Imam Loppo Masjid Raya Lalabata Soppeng.
- b. Tahun 1944, hanya setahun sebagai Imam Lompo, Daud Ismail di panggil oleh Datuk Pattojo Andi Sumangerukka guna mengajarkan pengetahuan agama Islam kepada keluarga bangsawan ini di Pattojo, Barru.
- c. Tahun 1945, yakni pada pertengahan bulan Agustus KUA Bone memindahkan Daud Ismail ke soppeng sebagai *Qadi* (Penghulu Syarai) untuk wilayah tersebut.
- d. Daud Ismail diangkat sebagai penasehat panglima militer Sulawesi di tahun 1957-1960.¹⁵
- e. Pada tahun 16 Mei 1951, Daud Ismail di pindahkan ke Bone sebagai khadhi di bone sampai tahu 1953. Daud Ismail memimpin As'adiyah sejak ia ditunjuk oleh panitia *madrasah arabiyah islamiyah* pasca wafatnya AG. K.H. Muhmmad As'ad. Dalam kepemimpinannya, ia bersama sama AG. K.H. M. Yunus Martan menakhodai As'adiyah dalam Tahun 1953 hingga 1961,¹⁶ selama 8 tahun di tunjuk sebagai pimpinan Madrasah Arabiyah Islamiyah (MAI) Wajo setelah Gurutta Haji As'ad berpulang ke Rahmatullah. Penunjukkan ini sangat tepat sebab beberapa di antara murid Gurutta Haji As'ad, AGH. Daud Ismail adalah

¹⁴ Ahmad Muktamar Badruddin, "Kepemimpinan K.H.M Yunus Martan dalam Mengembangkan Pesantren As'adiyah (1961-1986)", *disertasi* Program Pascasarjana Universitas Msulim Indonesia, 2019, h. 144.

¹⁵ Muh. Azka Fazakah Rif'ah, *et.al.*, "Dialektika Tradisi dan Tafsir: Kritik Daud Ismail terhadap Tradisi Bugis dalam *Tafsir al-Munir*" dalam *Jurnal Jalsah*, Vol. 3. No. 2 Tahun 2023, h.

¹⁶ Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang, *Sejarah dan Perkembangan Pondok Pesantren As'adiyah...*, h. 164.

muridnya yang paling lama menimba ilmu pada lembaga yang di pimpinnya.¹⁷

Ada beberapa hal mendasar bagi perkembangan lembaga pendidikan peninggalan AG. K.H. Muhammad As'ad, dalam kepemimpinan duet AG. K.H.M. Daud Ismail dan AG. K.H.M. Yunus Martan. Pertama, dilakukannya perubahan nama Madrasah Arabiyah Islamiyah menjadi Madrasah As'adiyah. Nama ini adalah penisbahan kepada nama AG. K.H. Muhammad As'ad, sang pendiri madrasah. Perubahan nama ditetapkan pada tanggal 25 Sya'ban 1372 H/9 Mei 1953. Kedua, pembentukan suatu yayasan untuk mengkoordinir penyelenggaraan pendidikan dan pengajaran. Yayasan ini dibentuk 15 Oktober 1953 dihadapan Notaris B.E. Dietz di Makassar yang diberi nama Yayasan Perguruan As'adiyah dengan akte Nomor 29. Ketiga, melanjutkan sistem pendidikan pesantren yang telah berjalan sebelumnya dengan beberapa pengembangan mata pelajaran. Pengembangan ini dilakukan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat dalam berbagai bidang ilmu. Dilakukanlah perubahan kurikulum menjadi 60-40 (mata pelajaran agama dengan mata pelajaran umum) sebagai penyesuaian kurikulum dengan sekolah pemerintah, keempat, pembukaan jenis sekolah baru, yaitu Madrasah Menengah Pertama (MMP) yang dibuka pada tahun 1956 dan Madrasah Menengah Atas (MMA) pada tahun 1959, yang mata pelajarannya 50 persen pelajaran agama dan 50 persen selebihnya adalah mata pelajaran umum. Melihat lulusan Madrasah Tsanawiyah kian banyak jumlahnya. maka pada tahun 1955 dibukalah madrasah tingkat Aliyah. Sedangkan kurikulum yang digunakan merupakan kelanjutan dari tingkat Tsanawiyah. Pada periode ini juga mulai diadakan pembukaan cabang di berbagai daerah.¹⁸

- f. Tahun 1957-1960 menjadi penasehat Panglima Komando Daerah Militer Sulawesi serta pada tahun 1966-2006 menjabat sebagai Qadi di Soppeng sampai saat beliau berpulang ke Rahmatullah. Namun sebelumnya, tahun 1993-2005 AGH. Daud Ismail

¹⁷ M. Mufid Syakhlani, "Kajian Tafsir Nusantara: Tafsir Al-Quran Berbahasa Bugis (Ugi) Karangan AGH. Daud Ismail", h. 172.

¹⁸ Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang, *Sejarah dan Perkembangan Pondok Pesantren As'adiyah*, Sengkang: As'adiyah Pusat Sengkang, 2022. h. 169-170.

memegang jabatan sebagai ketua Majelis Ulama Indonesia Kabupaten Soppeng.¹⁹

- g. Pada tahun 1982, mendirikan pondok pesantren *yastrib*, yang berdiri di Kelurahan Lapajung dengan status tanah dari pemerintah.²⁰ Pesantren tersebut, sampai hari ini masih eksis memberikan kontribusi untuk kemajuan dunia pendidikan dan keagamaan.

3. Keilmuan Daud Ismail

AGH. Daud Ismail memiliki pemahaman mendalam tentang berbagai aspek studi keagamaan Islam, yang diperolehnya melalui berbagai guru yang tersebar di berbagai tempat. AGH. Daud Ismail selalu tidak pernah puas, terus menerus belajar dan mempelajari kitab-kitab kuning yang membahas berbagai masalah agama, seperti kitab-kitab tauhid, hadis, tafsir, fiqih, tasawuf, dan lain-lain. Beliau bersedia datang ke ulama-ulama di Sulawesi Selatan pada saat itu untuk menimba ilmu dari mereka.²¹

AGH. Daud Ismail, yang biasa dipanggil Gurutta Haji Dauda ketika masih muda, bersama dengan Kyai Haji Ambo Dalle, Kyai Haji M. Yunus Marathan, Kyai Haji M. Abduh Pabbaja, belajar ilmu agama Islam dari Kyai Haji Muhammad As'ad, yang kemudian dikenal sebagai Gurutta Haji Sade, seorang ulama terkemuka yang mendirikan Madrasatul Al-Arabiyah Al-Islamiyah (MAI) di Wajo pada awal tahun 1930. Berkat pengetahuan agama yang ia warisi dari *Gurutta* Haji Sade, AGH. Daud Ismail juga diangkat sebagai guru bantu, selain menjadi santri di Madrasah Al-Arabiyah Al-Islamiyah Wajo.²²

Kedalaman akan keilmuan AGH. Daud Ismail juga disampaikan oleh AG. Amin Ganra, “Sesuai dengan ungkapan AG. H. Sade, bahwa guru kamu Daud Ismail memang berbeda dengan yang lain, karena sering menambah keilmuan kita, karean apabila ditanya suatu persoalan, maka jawabannya bukan hanya satu, tetapi beliau menjawab dengan beberapa prespektif.”²³

¹⁹ Muhammad Ruslan dan Santing Waspada, *Ulama Sulawesi Selatan: Biografi Pendidikan & Dakwah*, Makassar: Komisi Informasi dan Komisi MUI SulSel, 2007, h. 142-144.

²⁰ M. Ahmad Sayrif, “Pesantren Yasrib Watangsoppeng Tahun Δ1968-1982” *Skripsi*, Universitas Hasanuddin Makassar, 2022, h. 7.

²¹ M. Mufid Syakhlani, “Kajian Tafsir Nusantara: Tafsir Al-Quran Berbahasa Bugis (Ugi) Karangan AGH. Daud Ismail”, h. 171.

²² Muhammad Ruslan dan Santing Waspada, *Ulama Sulawesi Selatan: Biografi Pendidikan & Dakwah...*, h. 140.

²³ Muhyiddin Tahir, “Tafsir Al-Munir (Studi atas Pemikiran Akhlak AG. H. Daud Ismail)”, *Disertasi*, Makassar: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2012, h. 67.

Hal yang senada juga disampaikan oleh Arifuddin Jailani, *engka nengka gurutta sade makkutana, naiyyaro pakkutanae mawatang ladde, na nakapangngi gurutta sade degaga missenngi, naekiya gurutta daude bawang missenngi pappebalinna*, (suatu ketika AGH. Muh. As'ad memberikan suatu pertanyaan, pertanyaan tersebut amat sulit, dan menganggap bahwa tidak ada dari santrinya yang mampu menjawabnya, tetapi Daud Ismail mengetahuinya).²⁴

4. Karya-karya Daud Ismail

Dalam mengembangkan ajaran Islam, Daud Ismail menyampaikannya dengan pelbagai macam cara diantaranya dakwa *bil-lisan* yaitu melalui ceramah-ceramah pada masyarakat, kemudian melalui pendidikan formal dan semi formal dengan mendirikan pondok pesantren.²⁵ Serta menyebarkan syiar Islam melalui tulisan-tulisan yang ia susun.²⁶ Adapun karya-karyanya Daud Ismail sebagai berikut:

- a. Pengetahuan Dasar Agama Islam sebanyak 3 jilid. Buku ini membahas tentang pengetahuan dasar tentang Agama Islam yang meliputi rukun Iman dan rukun Islam.
- b. *Al-Ta'rif bi Al-'Alimu Al-'Allâmah Al-Syaikh Al-Haj Muhammad As'ad Al-Bugisi*. Buku ini berisi tentang riwayat hidup AG. H. Muhammad As'ad salah satu guru dari Daud Ismail yang tinggal di Kota Sengkang Kab. Wajo Sulawesi Selatan. Buku ini ditulis dalam tiga bahasa yaitu Bugis, Indonesia, dan Arab.²⁷
- c. *Perkara Nikah (Bicaranna nika'e)* yang berbicara tentang hukum-hukum nikah.
- d. *Al-Shalatu Miftahul Kulli Khaer* (Perkara Shalat) buku ini memuat tentang perkara-perkara shalat seperti pengertian shalat, shalat fardu, shalat sunnah dan pentingnya shalat berjama'ah.
- e. Kumpulan do'a sehari-hari.
- f. *Carana Puasa'e* (tata cara puasa).
- g. *Imadu Al-dîn*.
- h. Kumpulan khutbah jum'at berbahasa bugis.
- i. Tafsir *Al-Munîr*²⁸

²⁴ Muhyiddin Tahir, "Tafsir Al-Munîr (Studi atas Pemikiran Akhlak AG. H. Daud Ismail)", *Disertasi ...*, h. 69.

²⁵ Mahmud Yunus, *Pokok Pokok Pendidikan dan Pengajaran*: Jakarta: Hidakarya Agung, 1995, h. 124.

²⁶ M. Mufid Syakhlani, "Kajian Tafsir Nusantara: Tafsir Al-Quran Berbahasa Bugis (Ugi) Karangan AGH. Daud Ismail", h. 172.

²⁷ M. Mufid Syakhlani, "Kajian Tafsir Nusantara: Tafsir Al-Quran Berbahasa Bugis (Ugi) Karangan AGH. Daud Ismail"..., dalam jurnal *Muharrrik*, Vol 1 No. 2 Tahun 2018, h. 173.

²⁸ Idil Hamzah, "The Development of exegesise In Indonesia : A Study of Adaby Ijtimâ'i Style In Exegesis Al-Munir By Daud Ismail" ..., h. 58.

Selain karya diatas, terdapat pula karya Daud Ismail yang berisikan beberapa fatwa. Karya tersebut berjudulkan tiga pesan moral didalamnya mengandung tiga fatwa²⁹ diantaranya:

a. Bilangan Rakaat Shalat Tarwih

Dasar bilangan raka'at shalat tarwih yang selama ini dijadikan sebagai dalil oleh sebagian ulama adalah hadis yang bersumber dari 'Aisyah ra.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ سَعِيدِ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كَيْفَ كَانَتْ صَلَاةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَمَضَانَ قَالَتْ مَا كَانَ يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا فِي غَيْرِهِ عَلَى إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فَلَا تَسْأَلُ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطَوْلِهِنَّ ثُمَّ يُصَلِّي أَرْبَعًا فَلَا تَسْأَلُ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطَوْلِهِنَّ ثُمَّ يُصَلِّي ثَلَاثًا فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ تَنَامُ قَبْلَ أَنْ تُوتِرَ قَالَ تَنَامُ عَيْنِي وَلَا يَنَامُ قَلْبِي³⁰

Artinya:

Abdullah bin Maslamah memberitahu kita bahwa Malik mendengar dari Sa'id Al Maqburiy, yang mendengar dari Abu Salamah bin 'Abdur Rahman. Dia bertanya kepada 'Aisyah (semoga Allah meridhainya), "Bagaimana tata cara Nabi (shalallahu 'alaihi wasallam) menunaikan shalat selama bulan Ramadhan?" 'Aisyah (semoga Allah meridhainya) menjawab, "Beliau melaksanakan shalat sunnah Qiyamul Lail selama bulan Ramadhan dan bulan-bulan lainnya, tidak lebih dari sebelas rakaat. Beliau melaksanakan empat rakaat, janganlah kamu menanyakan tentang keindahan dan lamanya shalat tersebut, kemudian beliau melaksanakan empat rakaat lagi, dan janganlah kamu menanyakan tentang keindahan dan lamanya. Setelah itu, beliau melaksanakan tiga rakaat. Saya pernah bertanya, 'Wahai Rasulullah, apakah Anda tidur sebelum menunaikan shalat Witir?' Beliau menjawab, 'Mata saya tidur, tetapi hati saya tidak tidur.'

Menurut AGH. Daud Ismail, hadis tersebut bukanlah dasar bilangan raka'at shalat tarwih, tetapi dasar bilangan shalat tahajjud. Argumen ini didasari pada kalimat hadis tersebut yang mengatakan *كَانَ يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا فِي غَيْرِهِ* yang artinya Nabi saw. Menambah

²⁹ Muhyiddin Tahir, "Tafsir *Al-Munir* (Studi atas Pemikiran Akhlak AG. H. Daud Ismail)," *Disertasi...*, h. 71-73.

³⁰ Abi 'Abdillah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin Al-Mugirah Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Juz I, Beirut: Dar Al-Fikr, 1981, h. 384.

jumlah raka'at pada bulan Ramadhan tidak di luar bulan Ramadhan. Sedangkan shalat tarwih hanya dilakukan pada bulan Ramadhan.³¹

b. Bacaan Basmalah pada Pertengahan Surah

Pada setiap pelaksanaan Musābaqah Tilāwah Al-Qur'ān, setiap *qāri* dan *qāri'ah* membaca Al-Qur'an yang diawali dengan *ta'ā'wuz* yang dilanjutkan dengan bacaan basmalah, sementara ayat yang dibaca terdapat pada pertengahan surah, bukan awal surah. Menurut AGH. Daud Ismail bacaan basmalah pada pertengahan surah dianggap kurang tepat. Karena bukan pada awal surah.³² Jadi ketika seorang qari' atau qari'ah mendapatkan maqra' pada pertengahan surah, sebaiknya hanya membaca ta'awuz saja tanpa bacaan basmalah.

c. Memakai dasi Ketika membaca Al-Qur'an

AGH. Daud Ismail berpandangan bahwa, pakaian dasi pada *qāri'* dan *qāriah* ketika tampil membaca Al-Qur'an tidak layak memakai dasi, karena pakaian dasi adalah pakaian resmi bagi kaum Yahudi dan Nasrani pada upacara-upacara resmi, sedangkan aktifitas membaca Al-Qur'an adalah termasuk ibadah mahdah bagi umat Islam. Oleh karena itu dalam setiap membaca Al-Qur'an sebaiknya tidak mencerminkan pakaian *non* muslim.³³

B. Eksplikasi Tafsir *Al-Munîr*

Tafsir *Al-Munîr* merupakan karya tafsir yang pertama yang ditulis dalam aksara lonatara' ataupun aksara Bugis oleh Daud Ismail,³⁴ yang merupakan tafsir yang pertama lengkap 30 Juz.³⁵

Kitab tafsir ini mempunyai dua bentuk cetakan, cetakan pertama dalam setiap jilidnya berisi satu juz yang diterbitkan oleh CV. BINTANG SELATAN offset, pada tahun 1984, kemudian cetakan kedua berjumlah sepuluh jilid dalam setiap jilid ditafsirkan 3 juz, oleh CV. Bintang Lamumpatue pada tahun 2001, secara fisik cetakan tahun 1984 oleh CV. BINTANG SELATAN offset, memiliki sampul berwarna biru dengan judul kitab *Tarjumah wa al- Tafsir*, kemudian menuliskan juz

³¹ Majallah al-Marhamah, *Tiga Pesan Moral Gurutta K.H. Daud Ismail*, t.tp., t.p., 2002, h. 4.

³² Majallah al-Marhamah, *Tiga Pesan Moral Gurutta K.H. Daud Ismail...*, h. 7.

³³ Majallah al-Marhamah, *Tiga Pesan Moral Gurutta K.H. Daud Ismail...*, h. 8.

³⁴ Rafii Yunus Martan, "Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas; Tafsir al-Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail," dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*. Vol. 1 No. 3 Tahun 2016, h. 531.

³⁵ Muh Salam, "Tafsir Bahasa Bugis AG. H. Daud Ismail: Aplikasi Penafsiran dengan Metode Hida'i tentang al-Rijs," dalam *Jurnal Tafseere*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2022, h. 80.

yang ditafsirkan dan nama penyusun dalam tulisan Arab, hal tersebut berbeda dengan cetakan kedua oleh CV. Bintang Lamumpatue tahun 2001, yang umum dijumpai memiliki sampul berwarna coklat, meskipun terdapat juga warna lain seperti merah, judul kitab dengan tulisan berwarna putih yakni tafsir Al- *Munîr*, serta menyebutkan juz dan nama penyusun dengan tulisan Arab, kemudian dilanjutkan dengan tulisan lontara Bugis, yaitu *terejumanna nenniya tafsesrena*, dilanjutkan dengan menyebut juz yang ditafsirkan pada jiid tersebut serta nama penulis dengan huruf lontara Bugis dan pada bagian bawah menyebutkan jilid kitab.³⁶

1. Latar Belakang Penulisan Tafsir Al-Munîr

Latar belakang penulisan tafsir bisa diartikan motivasi bagi mufassir menyusun kitab tafsirnya. Daud Ismail dalam salah satu bagian tafsirnya menyampaikan tentang niatnya yang ikhlas yang menjadi dasara penyusunan kitab ini.

<p style="text-align: center;">تفسير المنير³⁷</p>
<p><i>Yakkeppa uwala modala (niya niya نيتي الخالصة و ارادتي القوية) iya dorongenna simatamataku nenniya akkatta maukumi) iya dorongenna pabbbujuruenngi pammulaiwi rekkowaero gau maraja namawere. Aga nauwappesonana ripuang maraja allomolomongen'e nauwwabismilla tona (ubacai بسم الله الرحمن الرحيم)</i></p> <p style="text-align: center;">تفسير المنير³⁷ <i>naupammulatonni muki'i yae tapesere'e</i></p>
<p>Modal utama saya adalah niat yang ikhlas dan keinginan yang kuat, yang mendorong untuk memulai pekerjaan besar ini. Saya bertawakkal kepada Allah Swt. dengan membaca basmalah kemudian memulai menulis tafsir ini</p> <p style="text-align: center;">تفسير المنير</p>

Tabel III. 1. Niat Daud Ismail

³⁶ Muhmmad Dzal Anshar dan Hasyim Haddade, "The Systematic Inscriptive of Bugines Interpretation Book: Comparative Analysis Between Tafsir Al-Munîr And Tafsir Al- Qur'ân Al-Karîm," dalam Jurnal *At-Tibyan*, Vol. 5. No. 2 Tahun 2020, h. 180.

³⁷ Daud Ismail, *Tafsir Al- Munir*..., t.th., jilid 5, h. 231.

“Naiyya saba’na nawakkatta kattai susunngi iyye kitta’e sewwae kitta tafsere mabbahasa ugi yanaritu”³⁸

- a. *Turu’ ripakkitakku riwanuwatta tana ogi depa gaga kita tapesere mabbahasa ogi sukku tellupulo juzu’na mallebang ripallawangenna sillessureng selletta ritanah ogi, namattentu masero madecenng toi narekko engka tapesere mabbahasa ogi riwanuatta padatosa risaisanna daera-daera lainnge rilalenna negarata repobelik Tahu.*
- b. *Sarekko ammettoi seppoogita iya dewepa yaregga iya de’e naullei mala pahang / paddisengeng pola riakorang malebbi’e pola ribahasa aselinna yanaritu bahasa ara’e. Yaregga natapesere mabbahasa Tahu’e. Nanaullei mala pahang / paddisengen 74 ocal 74 74 Akorang malebbi’e nasaba nabacanaritu pole ritapesere mabbahasa ogi’e.*
- c. *Sarekkowammettoi nannessa risuku lainnge riengkanai bahasa ugi’e mappunnaiwi pakkulleng mewai siakkalureng sininna bahasa lainnge engkae tassanra, tappake rilalenna iya lino. Nasaba bahasa ugi’e mappuannai memmengttoi hurufu mattentu, mappunnai toi kaeda-kaeda rielo / saire yieweddinng ripake riyamanenna rupa-rupanna assiakkatuongenng.*
- d. *Sarekkkoammettoi nancaji padoman nenniya pattuju riana eppota / ripaddimmuritta ribateta taejjumaiwi / bettuangiwi bahasa ara’e nasaba bahasa ugi, rimuka alamisiasia ritarejummae bahasa ara’e nasaba bahasa ugi nade’ napasillenenrenngi bettuang natampue’e bahasa ara’e nalebbi lebbiha narekko Akorang malebbi’e ribettuangi nasaba maega lapaleng majasai napake.*
- e. *Sarekkoammetoi tahu’ nalennye bicara ugi’e, nasaba turu’ ripakkitakku rilalenna makkukku’e maegana sipogita de’na naisseoggi bacai sure ogi’e ajamemenna naripuada tahu rimunri’e.³⁹*

Artinya: Adapun penyebabnya saya menyusun kitab ini. Sebuah kitab yang berbahasa Bugis adalah:

- a. Sebagaimana yang saya perhatikan di daerah Bugis belum ada tafsir Al-Qur’an berbahasa Bugis lengkap 30 Juz yang dapat menjadi representasi karya tafsir untuk daerah Bugis dan bisa dibaca umat Islam.

³⁸ Daud Ismail, *Tafsir Al- Munir...*, h. 4.

³⁹ Daud Ismail, *Tafsir Al- Munir...*, h. 4-7.

- b. Agar orang Bugis mampu memahami Al-Qur'an karena mereka membacanya menggunakan bahasa mereka sendiri (bahasa Bugis). Tidak dapat dipungkiri bahwa tidak semua orang mampu memahami Al-Qur'an secara langsung dengan baik karena Al-Qur'an itu berbahasa Arab.
- c. Merupakan sebuah informasi kepada suku lain yang ada di Tahu bahwa bahasa Bugis mampu berinteraksi dengan bahasa Arab.
- d. Agar kitab tafsir ini dapat menjadi pedoman bagi generasi berikutnya. Menurut Daud Ismail, mungkin saja ayat Al-Qur'an telah diterjemahkan atau ditafsirkan ke dalam berbagai bahasa, namun hal itu tidak dapat mewakili apa yang terkandung dalam bahasa Al-Qur'an.
- e. Agar bahasa Bugis tidak hilang. Sebagaimana yang saya perhatikan masih banyak orang Bugis yang belum bias membaca aksara lontara Bugis.

Tabel III. 2. Tujuan penulisan tafsir *Al-Munîr*

Mengenai latar belakang penamaan tafsir *Al-Munîr* oleh Daud Ismail ialah agar tafsirnya bisa memberi sinar keislaman bagi masyarakat utamanya masyarakat Bugis yang membaca kitab ini.⁴⁰

Dari tujuan penulisan tafsirnya, nampak Daud Ismail ingin memudahkan masyarakat Bugis dalam memahami Al-Qur'an,⁴¹ disamping sebelumnya belum ada kitab tafsir yang lengkap 30 Juz. Hemat penulis Daud Ismail menegaskan dalam konteks transmisi dan transformasi pengetahuan, tafsir Al-Qur'an yang baik adalah justru yang menggunakan bahasa lokal setempat (*bi lisâni qaumih*).

Daud Ismail menulis ataupun menghadirkan tafsir berbahasa Bugis ini merupakan jawaban terhadap kekosongan literatur yang dapat di baca oleh masyarakat Bugis yang kurang mengerti atau mampu membaca kitab ataupun literatur yang berbahasa Arab.⁴² Tujuan yang lainnya adalah agar aksara lontara' Ugi tetap terjaga.⁴³

Menurut M. Rafi Yunus Martan AGH. Haji Daud Ismail memiliki motivasi yang kuat untuk mengembangkan ajaran Islam

⁴⁰ Muhyiddin Tahir, "Tafsir Al-Munîr (Studi atas Pemikiran Akhlak AG. H. Daud Ismail)", *Disertasi*, Makassar: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2012, h. 74.

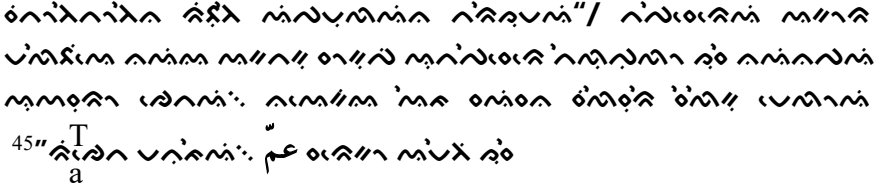
⁴¹ Herlena, Hasri M., "Unsur Lokalitas dalam Tafsir Berbahasa Bugis Karya AGH. Daud Ismail (Studi Analisis Psychological Hermeneutics terhadap QS. Al-Maidah 5:90)," dalam *Jurnal El-Afkar*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2020, h. 247.

⁴² M. Mufid Syakhlani, "Kajian Tafsir Nusantara: Tafsir Al-Quran Berbahasa Bugis (Ugi) Karangan AGH. Daud Ismail" ..., h.176.

⁴³ Muh Salam, "Tafsir Bahasa Bugis AG. H. Daud Ismail: Aplikasi Penafsiran dengan Metode Hida'i tentang al-Rijs" ..., h. 88.

melalui penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan bahasa Bugis sebagai medium penulisannya. Olehnya, diharapkan upaya ini akan menjadikan bahasa Bugis memiliki peran yang signifikan dalam transformasi keilmuan dari lokalitas ke universalitas.⁴⁴

Dalam penyusunannya, tafsir ini kemudian mendapatkan respon yang begitu baik dari masyarakat Bugis, hal ini terlihat dari ungkapan Daud Ismail dalam tafsirnya.

<p>  </p>
<p> ^a ^b <i>“Sitongen-tongenna ribunge upammulaina tarejumai/ tapesere'i akorāng malebbi'e, naiyya akkataku sokkupi utapesere tellupulo juze nainappa uwassuro ceta'i, naekiya engka saisanna sillessureng sellekku melloi sarekko ammenngi juze riceta' mattungke'i....</i> </p>
<p> ^c ^d ^e ^f ^g ^h ⁱ ^j ^k ^l ^m ⁿ ^o ^p ^q ^r ^s ^t ^u ^v ^w ^x ^y ^z ^{aa} ^{ab} ^{ac} ^{ad} ^{ae} ^{af} ^{ag} ^{ah} ^{ai} ^{aj} ^{ak} ^{al} ^{am} ^{an} ^{ao} ^{ap} ^{aq} ^{ar} ^{as} ^{at} ^{au} ^{av} ^{aw} ^{ax} ^{ay} ^{az} ^{ba} ^{bb} ^{bc} ^{bd} ^{be} ^{bf} ^{bg} ^{bh} ^{bi} ^{bj} ^{bk} ^{bl} ^{bm} ^{bn} ^{bo} ^{bp} ^{bq} ^{br} ^{bs} ^{bt} ^{bu} ^{bv} ^{bw} ^{bx} ^{by} ^{bz} ^{ca} ^{cb} ^{cc} ^{cd} ^{ce} ^{cf} ^{cg} ^{ch} ^{ci} ^{cj} ^{ck} ^{cl} ^{cm} ^{cn} ^{co} ^{cp} ^{cq} ^{cr} ^{cs} ^{ct} ^{cu} ^{cv} ^{cw} ^{cx} ^{cy} ^{cz} ^{da} ^{db} ^{dc} ^{dd} ^{de} ^{df} ^{dg} ^{dh} ^{di} ^{dj} ^{dk} ^{dl} ^{dm} ^{dn} ^{do} ^{dp} ^{dq} ^{dr} ^{ds} ^{dt} ^{du} ^{dv} ^{dw} ^{dx} ^{dy} ^{dz} ^{ea} ^{eb} ^{ec} ^{ed} ^{ee} ^{ef} ^{eg} ^{eh} ^{ei} ^{ej} ^{ek} ^{el} ^{em} ^{en} ^{eo} ^{ep} ^{eq} ^{er} ^{es} ^{et} ^{eu} ^{ev} ^{ew} ^{ex} ^{ey} ^{ez} ^{fa} ^{fb} ^{fc} ^{fd} ^{fe} ^{ff} ^{fg} ^{fh} ^{fi} ^{fj} ^{fk} ^{fl} ^{fm} ^{fn} ^{fo} ^{fp} ^{fq} ^{fr} ^{fs} ^{ft} ^{fu} ^{fv} ^{fw} ^{fx} ^{fy} ^{fz} ^{ga} ^{gb} ^{gc} ^{gd} ^{ge} ^{gf} ^{gg} ^{gh} ^{gi} ^{gj} ^{gk} ^{gl} ^{gm} ^{gn} ^{go} ^{gp} ^{gq} ^{gr} ^{gs} ^{gt} ^{gu} ^{gv} ^{gw} ^{gx} ^{gy} ^{gz} ^{ha} ^{hb} ^{hc} ^{hd} ^{he} ^{hf} ^{hg} ^{hh} ^{hi} ^{hj} ^{hk} ^{hl} ^{hm} ^{hn} ^{ho} ^{hp} ^{hq} ^{hr} ^{hs} ^{ht} ^{hu} ^{hv} ^{hw} ^{hx} ^{hy} ^{hz} ^{ia} ^{ib} ^{ic} ^{id} ^{ie} ^{if} ^{ig} ^{ih} ⁱⁱ ^{ij} ^{ik} ^{il} ^{im} ⁱⁿ ^{io} ^{ip} ^{iq} ^{ir} ^{is} ^{it} ^{iu} ^{iv} ^{iw} ^{ix} ^{iy} ^{iz} ^{ja} ^{jb} ^{jc} ^{jd} ^{je} ^{jf} ^{jj} ^{jh} ^{ji} ^{jj} ^{jk} ^{jl} ^{jm} ^{jn} ^{jo} ^{jp} ^{jq} ^{jr} ^{js} ^{jt} ^{ju} ^{jv} ^{jw} ^{jx} ^{ky} ^{kz} ^{la} ^{lb} ^{lc} ^{ld} ^{le} ^{lf} ^{lg} ^{lh} ^{li} ^{lj} ^{lk} ^{ll} ^{lm} ^{ln} ^{lo} ^{lp} ^{lq} ^{lr} ^{ls} ^{lt} ^{lu} ^{lv} ^{lw} ^{lx} ^{ly} ^{lz} ^{ma} ^{mb} ^{mc} ^{md} ^{me} ^{mf} ^{mg} ^{mh} ^{mi} ^{mj} ^{mk} ^{ml} ^{mm} ^{mn} ^{mo} ^{mp} ^{mq} ^{mr} ^{ms} ^{mt} ^{mu} ^{mv} ^{mw} ^{mx} ^{my} ^{mz} ^{na} ^{nb} ^{nc} nd ^{ne} ^{nf} ^{ng} ^{nh} ⁿⁱ ^{nj} ^{nk} ^{nl} ^{nm} ⁿⁿ ^{no} ^{np} ^{nq} ^{nr} ^{ns} ^{nt} ^{nu} ^{nv} ^{nw} ^{nx} ^{ny} ^{nz} ^{oa} ^{ob} ^{oc} ^{od} ^{oe} ^{of} ^{og} ^{oh} ^{oi} ^{oj} ^{ok} ^{ol} ^{om} ^{on} ^{oo} ^{op} ^{oq} ^{or} ^{os} ^{ot} ^{ou} ^{ov} ^{ow} ^{ox} ^{oy} ^{oz} ^{pa} ^{pb} ^{pc} ^{pd} ^{pe} ^{pf} ^{pg} ^{ph} ^{pi} ^{pj} ^{pk} ^{pl} ^{pm} ^{pn} ^{po} ^{pp} ^{pq} ^{pr} ^{ps} ^{pt} ^{pu} ^{pv} ^{pw} ^{px} ^{py} ^{pz} ^{qa} ^{qb} ^{qc} ^{qd} ^{qe} ^{qf} ^{qg} ^{qh} ^{qi} ^{qj} ^{qk} ^{ql} ^{qm} ^{qn} ^{qo} ^{qp} ^{qq} ^{qr} ^{qs} ^{qt} ^{qu} ^{qv} ^{qw} ^{qx} ^{qy} ^{qz} ^{ra} ^{rb} ^{rc} rd ^{re} ^{rf} ^{rg} ^{rh} ^{ri} ^{rj} ^{rk} ^{rl} ^{rm} ^{rn} ^{ro} ^{rp} ^{rq} ^{rr} ^{rs} ^{rt} ^{ru} ^{rv} ^{rw} ^{rx} ^{ry} ^{rz} ^{sa} ^{sb} ^{sc} ^{sd} ^{se} ^{sf} ^{sg} ^{sh} ^{si} ^{sj} ^{sk} ^{sl} sm ^{sn} ^{so} ^{sp} ^{sq} ^{sr} ^{ss} st ^{su} ^{sv} ^{sw} ^{sx} ^{sy} ^{sz} ^{ta} ^{tb} ^{tc} ^{td} ^{te} ^{tf} ^{tg} th ^{ti} ^{tj} ^{tk} ^{tl} tm ^{tn} ^{to} ^{tp} ^{tq} ^{tr} ^{ts} ^{tt} ^{tu} ^{tv} ^{tw} ^{tx} ^{ty} ^{tz} ^{ua} ^{ub} ^{uc} ^{ud} ^{ue} ^{uf} ^{ug} ^{uh} ^{ui} ^{uj} ^{uk} ^{ul} ^{um} ^{un} ^{uo} ^{up} ^{uq} ^{ur} ^{us} ^{ut} ^{uu} ^{uv} ^{uw} ^{ux} ^{uy} ^{uz} ^{va} ^{vb} ^{vc} ^{vd} ^{ve} ^{vf} ^{vg} ^{vh} ^{vi} ^{vj} ^{vk} ^{vl} ^{vm} ^{vn} ^{vo} ^{vp} ^{vq} ^{vr} ^{vs} ^{vt} ^{vu} ^{vv} ^{vw} ^{vx} ^{vy} ^{vz} ^{wa} ^{wb} ^{wc} ^{wd} ^{we} ^{wf} ^{wg} ^{wh} ^{wi} ^{wj} ^{wk} ^{wl} ^{wm} ^{wn} ^{wo} ^{wp} ^{wq} ^{wr} ^{ws} ^{wt} ^{wu} ^{wv} ^{ww} ^{wx} ^{wy} ^{wz} ^{xa} ^{xb} ^{xc} ^{xd} ^{xe} ^{xf} ^{xg} ^{xh} ^{xi} ^{xj} ^{xk} ^{xl} ^{xm} ^{xn} ^{xo} ^{xp} ^{xq} ^{xr} ^{xs} ^{xt} ^{xu} ^{xv} ^{xw} ^{xa} ^{xb} ^{xc} ^{xd} ^{xe} ^{xf} ^{xg} ^{xh} ^{xi} ^{xj} ^{xk} ^{xl} ^{xm} ^{xn} ^{xo} ^{xp} ^{xq} ^{xr} ^{xs} ^{xt} ^{xu} ^{xv} ^{xw} ^{ya} ^{yb} ^{yc} ^{yd} ^{ye} ^{yf} ^{yg} ^{yh} ^{yi} ^{yj} ^{yk} ^{yl} ^{ym} ^{yn} ^{yo} ^{yp} ^{yq} ^{yr} ^{ys} ^{yt} ^{yu} ^{yv} ^{yw} ^{ya} ^{yb} ^{yc} ^{yd} ^{ye} ^{yf} ^{yg} ^{yh} ^{yi} ^{yj} ^{yk} ^{yl} ^{ym} ^{yn} ^{yo} ^{yp} ^{yq} ^{yr} ^{ys} ^{yt} ^{yu} ^{yv} ^{yw} ^{za} ^{zb} ^{zc} ^{zd} ^{ze} ^{zf} ^{zg} ^{zh} ^{zi} ^{zj} ^{zk} ^{zl} ^{zm} ^{zn} ^{zo} ^{zp} ^{zq} ^{zr} ^{zs} ^{zt} ^{zu} ^{zv} ^{zw} ^{za} ^{zb} ^{zc} ^{zd} ^{ze} ^{zf} ^{zg} ^{zh} ^{zi} ^{zj} ^{zk} ^{zl} ^{zm} ^{zn} ^{zo} ^{zp} ^{zq} ^{zr} ^{zs} ^{zt} ^{zu} ^{zv} ^{zw} </p>

Respon Masyarakat terhadap tafsir *Al-Munîr*

Hal tersebut tidak lepas karena surah-surah yang umumnya di baca dalam shalat lima waktu adalah surah-surah pendek dalam hal ini juz tiga puluh, sehingga dengan keberadaan tafsir juz tiga puluh dari tafsir *Al-Munîr* tersebut akan membantu masyarakat dalam memahami bacaan dalam shalatnya. Tafsir ini kemudian disebar di Masjid-masjid atau tempat *halaqah* (pengajian) agar bisa dipelajari dan dibaca oleh masyarakat yang ada pada daerah tersebut.⁴⁶

⁴⁴ M. Rafi Yunus Martan, “Membidik Universalitas Mengusung Lokalitas: Tafsir al-Qur’an Bahasa Bugis Karya A. G. Daud Ismail,” dalam Jurnal *JSQ*, Vol. 1 No. 3 Tahun 2006, h. 538

⁴⁵ Daud Ismail, *Tafsir Al-Munîr* ..., Jilid 10. h. 9.

⁴⁶ Muh Salam, “Tafsir Bahasa Bugis AG. H. Daud Ismail: Aplikasi Penafsiran dengan Metode Hida’i tentang al-Rijs”..., h. 88.

2. Metodologi Tafsir *Al-Munîr*

Kata metode berasal dari bahasa Yunani *methodos* yang berarti cara atau jalan.⁴⁷ Dalam bahasa Inggris, kata ini ditulis *method*, dan dalam bahasa Arab diterjemahkan dengan *manhaj* sedangkan dalam bahasa, kata tersebut memiliki arti cara yang teratur dan terstruktur dengan baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya) cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan untuk mencapai suatu yang ditentukan.⁴⁸ Adapun metodologi tafsir, merupakan sebuah analisis ilmiah tentang metode-metode dalam menafsirkan Al-Qur'an.⁴⁹

Terkait dengan metodologi tafsir *Al-Munîr*, penulis membagi ke dalam beberapa pembahasan, diantaranya: sistematika penulisan, *manhaj* atau metode yang digunakan, corak, sumber penafsiran dan gaya penulisan tafsirnya.

a. Sistematika Penulisan

Secara umum setiap mufassir memiliki sistematika dalam menulis tafsirnya untuk mempermudah para pembaca. Adapun sistematika yang digunakan Daud Ismail adalah sebagai berikut:

- 1) Dalam *Muqaddimah* tafsirnya Daud Ismail membahas beberapa pasal, pasal pertama mengurai tentang maksud dan tujuan penulisan tafsirnya, kemudian pada pasal kedua menguraikan pembahasan tentang Al-Qur'an, didalamnya mencakup beberapa bahasan diantaranya, pengertian Al-Qur'an, cara-cara turunnya Al-Qur'an, hikmah Al-Qur'an turun berangsur-angsur, dan ayat-ayat dan surah yang terkandung dalam Al-Qur'an. Kemudian pada pasal yang ketiga, membahas tentang pemeliharaan Al-Qur'an pada zaman Nabi Muhammad Saw hingga pada zaman Khalifa Utsman.⁵⁰
- 2) Selanjutnya, ketika menafsirkan pada awal juz, selalu memulainya dengan pendahuluan ungkapan syukur kepada Allah SWT.
- 3) Selalu menyebutkan juz dan surah yang akan ditafsirkannya, yang kemudian ditulis dengan bahasa Arab dan Bugis, selanjutnya mengemukakan jumlah ayat pada surah yang akan ditafsirkan.

⁴⁷ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, h. 54.

⁴⁸ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007, h. 39.

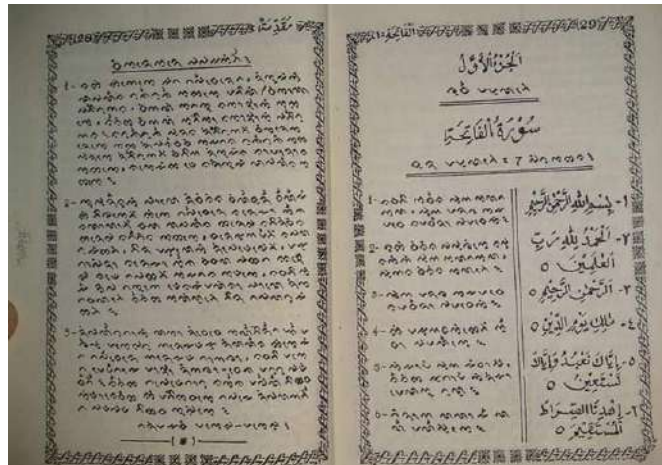
⁴⁹ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an...*, h. 57.

⁵⁰ Daud Ismail, *Tafsir Al-Munîr ...*, Jilid 1, h. 4-27.

4) Dari segi tampilan, Daud Ismail membagi kepada dua kolom yaitu meletakkan ayat pada kolom sebelah kanan dan terjemahan ayatnya diletakkan di kolom sebelah kiri, sebagaimana yang ia sampaikan dalam tafsirnya:

“*naiyyae kittae riuki'i makkebaling (siolong) bettuanna sewali atau naonroi aya'e nenniya siwali abiyo naonroi bettuanna*”⁵¹

Kitab tafsir ini ditulis dalam bentuk berhadapan, sebelah kanan tempat menulis ayat dan sebelah kiri tempat menulis artinya.



Gambar III. 1. Tampilan tafsir *Al-Munîr*

Hal ini menurut Rafi' Yunus Martan: kerapian tata letak (*layout*) kitab tafsir ini dapat terjaga. Ketika tafsir ini dibaca, pembaca langsung mengerti bahwa format yang seperti ini merupakan format untuk terjemahan ayat-ayat Al-Qur'an.⁵²

5) Terlebih dahulu menerjemahkan ayat, kemudian dilanjutkan dengan tafsirnya dengan ungkapan *pappakatajaana* (penafsirannya).⁵³

6) Setiap juz memiliki daftar isi untuk mempermudah pembaca.

b. *Manhaj* ataupun Metode Penafsiran,

Mengenai metode penafsiran, Al-Farmawi dalam kitab *Al-Bidâyat fî Tafsîr al-Maudhû'i* menyebutkan empat klasifikasi metode tafsir, antara lain: *tahlîli*, *ijmâli*, *muqâran* dan

⁵¹ Daud Ismail, *Tafsir Al-Munîr*..., Jilid 10, h. 10.

⁵² Rafi' Yunus Martan, "Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas; Tafsir al-Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail," ..., h. 533.

⁵³ Muh Salam, "Tafsir Bahasa Bugis AG. H. Daud Ismail: Aplikasi Penafsiran dengan Metode Hida'i tentang Al-Rijs"..., h. 101.

maudhū'i.⁵⁴ Pertama *Tahlili* secara bahasa berasal dari kata *hallala-yuhalillu-tahlil* tanah memiliki arti membuka, melepaskan ataupun menguraikan sesuatu sedangkan secara terminologi merupakan penafsiran Al-Qur'an berdasarkan susunan ayat dan surah yang ada di dalam mushaf.⁵⁵ Metode tafsir *tahlili* adalah satu metode tafsir yang bertujuan untuk menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari seluruh aspeknya, dan mengungkap seluruh maksudnya, berdasarkan urutan ayat-ayatnya secara runtut.⁵⁶ Menurut Qurais Shihab dalam buku "Membumikan Al-Quran" metode ini merupakan suatu penafsiran yang bertujuan untuk mengungkapkan makna dan kandungan Al-Qur'an dari berbagai aspeknya.⁵⁷

Adapun langkah-langkah tafsir *tahlili* adalah, pertama menjelaskan makna kata dalam Al-Qur'an. Kedua, penjelasan *asbâb nuzûl* ayat (sebab turunnya ayat). Ketiga, penjelasan munasabah antar ayat dan surat sebelumnya. Keempat, penjelasan I'rab ayat dan berbagai qiraat ayat. Kelima, penjelasan kandungan balaghah (keindahan retorika) dan struktur kalimat yang indah. Keenam, penjelasan hukum fiqih yang diperoleh dari ayat. Ketujuh, penjelasan makna umum dari ayat dan petunjuk-petunjuknya⁵⁸

Kedua metode *ijmâli* ialah penafsiran ayat Al-Qur'an yang penjelasannya bersifat global.⁵⁹ Senada dengan apa yang disampaikan oleh Al-Farmawi bahwa metode *ijmâly* atau yang biasa disebut dengan metode global adalah suatu metode tafsir yang berusaha menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara global.⁶⁰ Dengan metode *ijmâli* ini mufasir mengkaji ayat demi ayat sesuai dengan tartib *mushafî*. Tujuannya agar para pembaca

⁵⁴ Abdul Hayy al-Farmawi, *Al-Bidayat fî Tafsîri al-Maudhū'i*, t.tp., t.p., 1997, h. 23

⁵⁵ Anadita Yahya, *et.al.*, "Metode Tafsir (Al-Tafsir Al-Tahlili, Al-Ijmâli, Al-Muqaran Dan Al-Maudu'i)," dalam *jurnal Palapa* Vol. 10 No. 1 Tahun 2022, h. 4.

⁵⁶ Abd al-Hay al-Farmawi, *Muqaddimah fî al-Tafsîr Al-Maudū'i*, Kairo: Al-Hadārah Al-Arabiyyah, 1977, h. 23.

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2004, h. 86.

⁵⁸ Iqlima Nurul Ainun, *et.al.*, "Metode Tafsir Tahlili dalam Menafsirkan Al-Qur'an: Analisis pada Tafsir Al-Munir," dalam *Jurnal Iman dan Spritualitas*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2023, h.38

⁵⁹ Anadita Yahya, *et.al.*, "Metode Tafsir (Al-Tafsir Al-Tahlili, Al-Ijmali, Al-Muqaran Dan Al-Maudu'i)"..., h. 7.

⁶⁰ Abdul Hayy al-Farmawi, *Al-Bidayah fî Tafsîr Maudū'i*, ..., h. 38.

dapat memahami kandungan Al-Qur'an dengan mudah dan praktis.⁶¹

Metode yang ketiga adalah *maudhû'i*⁶² atau disebut juga dengan tafsir tematik, menurut Muhammad Baqir Al-Shadr *maudhû'i* merupakan penafsiran Al-Qur'an dengan mengumpulkan ayat ayat yang mempunyai tujuan yang satu, yang memiliki topik atau bahasan yang sama,⁶³ metode ini berdasarkan tema-tema yang ada dalam Al-Qur'an.

Lebih lanjut Al-Farmawi menyebutkan langkah-langkah dalam menerapkan metode ini:

- 1) Menetapkan masalah yang akan dibahas.
- 2) Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut.
- 3) Menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai pengetahuan tentang *asbāb al-Nuzūl*.
- 4) Memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing
- 5) Menyusun pembahasan dalam kerangka yang relevan dan sempurna.
- 6) Melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan pokok bahasan⁶⁴

Mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang *'ām* (umum) dan yang *khās* (khusus), *mutlak* dan *muqayyad* (terikat) atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga kesemuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan. Menurut Islah Gusmian sebagaimana yang dikutip oleh Abdul Rouf bahwa, penulisan tafsir tematik diabgi menjadi dua kategori, yang pertama tematik klasik yang disematkan untuk tafsir yang mengambil surah tertentu atau ayat tertentu. Kemudian yang kedua adalah tematik modern yang merupakan istilah yang disematkan untuk tafsir yang membahas satu topik tertentu.⁶⁵

⁶¹ Abdul Hayy al-Farmawi, *Al-Bidayah fi Tafsir Maudu'i*, ..., h. 43.

⁶² Disebut tematik karena pembahasannya berdasarkan tema-tema tertentu yang terdapat dalam Al-Qur'an. M. Fatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Jogjakarta: Teras, 2005, h. 47.

⁶³ Anadita Yahya, *et.al.*, "Metode Tafsir (Al-Tafsir Al-Tahlili, Al-Ijmali, Al-Muqaran Dan Al-Mawdu'i)"..., h. 10.

⁶⁴ Abdul Hayy Al-Farmawi, *Al-Bidāyah fi Tafsir Maudu'i*, ..., h. 51-52.

⁶⁵ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia*, Depok: Shifa Publishing, 2020, h. 37.

Dalam kategori "tematik klasik," terdapat buku-buku seperti "Tafsir *bil-Matsur*" yang berfokus pada penafsiran berdasarkan riwayat hadis, "Ayat-ayat Tahlil" karya M. Quraish Shihab yang terkenal karena pemahaman mendalam tentang Al-Quran, dan "Tafsir Sufi Al-Fatihah" yang mengeksplorasi aspek mistisisme dalam Al-Quran. Di sisi lain, dalam kategori "tematik modern," terdapat karya-karya kontemporer seperti "Wawasan Al-Quran" oleh M. Quraish Shihab yang membahas perspektif baru dalam pemahaman Al-Quran, "Dalam Cahaya Al-Quran Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik" karya Syu'bah Asa yang menekankan isu-isu sosial dan politik dalam Al-Quran, dan "Konsep Kufir Dalam Al-Quran" karya Harifuddin Cawidu yang menyelidiki konsep-konsep khusus dalam Al-Quran, seperti konsep *kufir* (kekafiran).⁶⁶

Semua karya ini memberikan wawasan yang berharga tentang pemahaman Al-Quran, baik dalam tradisi klasik maupun dalam konteks modern, serta isu-isu sosial, politik, dan keagamaan yang relevan.

Kemudian yang keempat metode *muqâran*, secara etimologi terambil dari kata *qârana-yuqârinu-muqâranah* yang berarti membandingkan.⁶⁷ Menurut Abd Al-Hayy Al-Farmawi metode ini merupakan penafsiran Al-Qur'an dengan cara menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an kemudian mengkajinya dari berbagai perspektif ulama tafsir.⁶⁸ Metode *muqâran* juga digunakan untuk mengungkap ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai tema yang sama tetapi redaksi yang berbeda, atau redaksi yang sama dengan tema yang berbeda.⁶⁹

Berdasarkan penjelasan tersebut maka tafsir *Al-Munîr* merupakan kitab tafsir yang menggunakan metode *Ijmâlî*, karena penafsiran dalam kitab tersebut bersifat global. Model ijmalî ini sudah dipraktikkan oleh Al-Suyuthi dan Al-Mahalli dalam Tafsir Jalalain.

Menurut Muh. Salam, Daud Ismail menafsirkan Al-Qur'an dengan metode *Hida'i*, metode ini bertujuan untuk menyederhanakan pemahaman pesan-pesan Al-Qur'an bagi

⁶⁶ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, h. 37

⁶⁷ Anadita Yahya, *et.al.*, "Metode Tafsir (Al-Tafsir Al-Tahlili, Al-Ijmali, Al-Muqaran Dan Al-Maudu'i)", h. 9.

⁶⁸ Abdul Hayy al-Farmawi, *Al-Bidayah fi Tafsir Maudu'i*, ..., h. 43.

⁶⁹ M. Fatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir...*, h. 47.

pembaca atau pendengar. Metode ini menggunakan narasi singkat, padat, dan jelas yang mengandung unsur hidayah.⁷⁰

Hal ini terlihat pada penafsiran Daud Ismail, diantaranya, Al-Rijs, yang ditafsirkannya secara kebahasaan sebagai perbuatan keji atau perbuatan haram, namun menurut AGH. Daud Ismail, lebih merujuk kepada gau-gau *akaperekeng*. Kemudian kepercayaan pada sesuatu yang dianggap keramat atau berpotensi mendatangkan mudarat dikategorikan sebagai perbuatan kesyirikan. Dan menjauhi perbuatan minum arak (*tuak pai'e/sinninna anu riyenungnge mappewajue*), bentuk perjudian (seperti judi bola, togel, dll.), dan segala bentuk keberhalaan (mempercayai benda keramat, menyembelih diluar nama Allah yang membawa sesajen ke laut dan tempat lainnya, serta tindakan serupa).⁷¹

c. Sumber Penafsiran

Sumber penafsiran dapat diartikan sebagai acuan dalam memahami ayat-ayat Al- Quran. Secara garis besar sumber penafsiran dibagi menjadi dua macam. Pertama, tafsir *bil ma'tsur* yaitu penafsiran yang bersumber dari nash-nash al-Quran, hadis serta riwayat-riwayat yang bersumber dari sahabat dan tabiin.⁷² Kedua, tafsir *bi Ar-Ra'yi* yaitu penafsiran yang bersumber dari pemikiran dan penalaran. Sumber penafsiran *bi Ar-ra'yi* inilah yang melahirkan beragam corak pada penulisan tafsir.

Ulama berbeda pendapat mengenai *ra'yu* sebagai sumber penafsiran. Pertama, ulama yang mengkatagorikan tafsir *bi al-ra'yi* sebagai tafsir yang terpuji (*mahmûdah*), yaitu penafsiran yang didasarkan kepada ijtihad, serta tidak menyimpang dari nilai-nilai dasar ajaran Al-Qur'an. Kedua, tafsir yang tercela (*mazmûmah*), yaitu tafsir yang mengabaikan persyaratan atau peraturan tata bahasa dan prinsip dasar hukum Islam. Maka tafsir *bi al-ra'yi* yang demikian tidak dapat diterima.⁷³

Adapun sumber penafsiran tafsir *Al- Munîr* karya Daud Ismail adalah tafsir *bi al- Ma'tsur*, hal ini terlihat jelas dengan ungkapan Daud Ismail

⁷⁰ Muh Salam, "Tafsir Bahasa Bugis AG. H. Daud Ismail: Aplikasi Penafsiran dengan Metode Hida'i tentang al-Rijs"... , h. 96.

⁷¹ Muh Salam, "Tafsir Bahasa Bugis AG. H. Daud Ismail: Aplikasi Penafsiran dengan Metode Hida'i tentang al-Rijs"... , h. 100-101.


⁷² Hasan Abdul Hamid Hasan Watad, *Nafaisul Bayan wa Zakhairu Ahli 'Irfan fi Tafsiri ayatil Quran*, Kairo: Maktabah Usuluddin, h. 13. H 89.

⁷³ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Cet. I, Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003, h 73.

memahami agama.

Tabel III. 4. Penafsiran ayat dengan ayat

Kemudian penafsiran yang menggunakan hadits pada QS. At-Taubah/9:38.

<p><i>Wahai orang-orang yang beriman, mengapa ketika dikatakan kepada kamu, “Berangkatlah (untuk berperang) di jalan Allah,” kamu merasa berat dan cenderung pada (kehidupan) dunia? Apakah kamu lebih menyenangi kehidupan dunia daripada akhirat? Padahal, kenikmatan hidup di dunia ini (dibandingkan dengan kehidupan) di akhirat hanyalah sedikit.(QS. At-Taubah/9:38)</i></p>	<div style="text-align: center;"> <p>يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ اتَّقُوا اللَّهَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَثَقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ</p>  </div>
<p style="text-align: center;">وَاللَّهُ مَا الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا كَمَا يَجْعَلُ أَحَدُكُمْ إِبْصِعَهُ فِي الْيَمِّ ثُمَّ يَرْفَعُهَا فَلْيَنْظُرْ بِمِ يَرْجِعُ</p> <p style="text-align: center;">وَاللَّهُ مَا الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا كَمَا يَجْعَلُ أَحَدُكُمْ إِبْصِعَهُ فِي الْيَمِّ ثُمَّ يَرْفَعُهَا فَلْيَنْظُرْ بِمِ يَرْجِعُ</p>	

diriwayatkan Tahu, muslim dan Al-Tirmidzi:

والله ما الدنيا في الآخرة إلا كما يجعل أحدكم إصبعه في اليم ثم
يرفعها فليتنظر بم يرجع

Artinya: Demi Allah, tidaklah dunia bila dibandingkan akhirat kecuali seperti salah seorang dari kalian memasukkan jari telunjuk dalam lautan, maka hendaknya ia melihat seberapa yang tersisa pada (jari) nya.”

Tabel III. 5. Penafsiran ayat dengan hadits

d. Rujukan Tafsirnya

Mengenai rujukan yang Daud Ismail gunakan dalam tafsirnya ada beberapa, sebagaimana yang dicantumkannya dalam tafsirnya sendiri, yaitu: *Shabiu Al-Fadhilah Al-Ustaz Al-Kabir al-Marhum Tahu Mustafā Al-Maraghi, Ustaz Al-Syari'ah Al-Islamiyyah wa Al-Lughah Al-Arabiyyah bikulliyati Dar Al-Ulum, Sabiqan Mesir, Al-Imamanani Al-Jalalaini Al-Ustaz Al-Kabir Al-Allamah Jalaluddin Muhammad bin Tahu Al-Mahalli Jalaluddin Abdu Al-Rahman bin Abu Bakar Al-Suyuti, Kemudian Al-Qur'an dan Terjemah Departemen Agama Republik Tahu.*⁷⁷ Kemudian *Hāsiyyah al-Şāwi 'alā Tafsīr al-Jalālain* karya Syaikh al-Şāwi al-Maliki, *Fath al-Qadīr al-Jāmi' baina Fannai al-Riwāyah wa al-Dirāyah min 'Ilmi al-Tafsīr* karya As-Syaukāni, dan *Tafsīr al-Kasysyāf an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fī wujūh al-Ta'wīl* karya Abū al-Qāşim Maḥmūd.⁷⁸

1) Tafsir Al-Maraghi

Pengarang dari kitab ini adalah, Ahmad Mustafā Al-Maraghi, yang memiliki nama lengkap Ahmad Mustafā bin Mustafā bin Muḥammad bin 'Abd Al-Mun'im Al-Maraghi.⁷⁹ Terkadang, namanya ditambah dengan kata Beik, sehingga menjadi Aḥmad Mustafā A-Maraghi Beik. Dia lahir di kota

⁷⁷ Daud Ismail, *Tafsir Al-Munir...*, Jilid 2, h. 188.

⁷⁸ Muhyiddin Tahir, "Tafsir Al-Munir Studi atas Pemikiran Akhlak AG.H Daud Ismail"..., h. 89-91.

⁷⁹ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, h. 151.

Marāghah, di provinsi Suhaj, yang terletak sekitar 70 kilometer di selatan kota Kairo, pada tahun 1300 H/1883 M.⁸⁰

Tafsir Al-Maraghi adalah sebuah karya tafsir yang meliputi 30 juz Al-Qur'an dan dianggap relevan dengan kebutuhan masyarakat saat ini. Latar belakang penulisan *Tafsīr al-Marāgi* sebagaimana diungkapkan dalam muqaddimahnya, bahwa banyak kitab tafsir telah dibumbui dengan istilah-istilah ilmu lain, sehingga merupakan hambatan untuk memahami Al-Qur'an secara benar.⁸¹

Penulisan kitab ini menonjolkan kejelasan tanpa kepanjangan yang sulit dipahami. Metodologi penulisan dimulai dengan menyebutkan nama surat, jumlah ayat, lokasi turunnya, urutan turunnya setelah surat tertentu, dan relevansinya dengan konteks.⁸²

Teknik penafsiran yang digunakan terdiri dari membagi ayat-ayat tersebut ke dalam potongan-potongan kata, kemudian memberikan penjelasan terperinci terhadap kata-kata yang dianggap sulit dan tidak jelas maknanya. Selanjutnya, diberikan penjelasan menyeluruh tentang makna keseluruhan ayat sebelum menjelaskan tafsirnya secara terperinci menggunakan metode tafsir tahlili. Dalam kaitannya dengan hal ini, Al-Maraghi membaginya ke dalam beberapa istilah, seperti *Al-Mufradat* (penjelasan kata), *Al-Ma'na Al-Ijmali* (makna secara keseluruhan), *Al-Idhah* (penjelasan ayat secara detail), dan tujuan surat (kesimpulan).⁸³

2) Tafsir Jalalain

Tafsir Jalalain adalah sebuah kitab tafsir yang disusun oleh dua ulama yang bernama Al-Jalal, yakni Jalaluddin Al-Mahalli dan Jalaluddin Al-Suyuti.⁸⁴

Dalam hal model penafsiran, Tafsir Jalalain cenderung menonjolkan analisis kebahasaan atau nahwu dan sharaf,

⁸⁰ Fithrotin, "Metodologi Dan Karakteristik Penafsiran Ahmad Mustafa Al Maraghi Dalam Kitab Tafsir Al Maraghi (Kajian Atas Qs. Al Hujurat Ayat: 9)," dalam Jurnal *Al-Furqon*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, h. 106.

⁸¹ Ahmad Mustafā al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, Jilid I, Bairut: Dār al-Fikr, 2006, h. 3.

⁸² Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-kitab Tafsir*, Jakarta: eLsiQ, 2009, h. 216-218.

⁸³ Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-kitab Tafsir...*, h. 216-218.

⁸⁴ Zuman Malaka, "Al-Qur'an Sebagai Petunjuk Bagi yang Bertaqwa dalam Tafsir Jalalain Surat Al-Baqarah Ayat 1-6," dalam Jurnal *Keislaman*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2023, h. 108

terutama dalam susunan kalimat dan asal-usul kata, serta analisis tajwid dan qiraah, yang berkaitan dengan cara membaca Al-Quran. Kitab tafsir ini termasuk dalam jenis tafsir ijmalî yang didasari oleh penilaian pribadi. Misalnya, ini terlihat dalam penafsirannya pada awal al-Baqarah yang relatif singkat dan tidak mencantumkan riwayat.⁸⁵

3) *Hāsyiyah Al-Şāwi ‘alā Tafsīr Al-Jalālain*

Tafsir ini merupakan karya dari Syaikh al-Şāwi al-Maliki, Muhammad Al-Sawi adalah seorang cendekiawan terkemuka yang lahir dan dibesarkan selama periode Mamluk. Ia lahir di Mesir pada tahun 1175 H / 1761 M. Ia dikenal sebagai seorang komentator dari kalangan Sunni, seorang Sufi, pakar Hadis, Fiqih, dan Al-Qur'an. Guru-gurunya termasuk Shaykh Ardier dan Shaykh Hefni. Pada tahun 1187 H, ia mulai belajar di Al-Azhar di Mesir.⁸⁶

Hāsyiyah al-Şāwi ‘alā Tafsīr al-Jalālain merupakan suatu tafsir yang bercorak *Lughawi* (Bahasa) yang komprehensif dengan pendekatan linguistik, yang diperkuat dengan aturan bahasa dari kitab *Alfiyyah* Ibn Mālik yang jarang dilakukan oleh penafsir lain. Tafsir linguistik al-Şāwi ini bersifat mendasar namun meliputi secara menyeluruh pembahasan mengenai Tata Bahasa, Morfologi, dan penerapan aturan bahasa. *Hāsyiyah al-Şāwi ‘alā Tafsīr al-Jalālain* bukan hanya sebatas sebuah Hāshiah, tetapi dapat digolongkan sebagai tafsir yang mandiri karena memaparkan berbagai pendekatan, seperti bahasa, fiqih, dan tasawuf, yang sebelumnya tidak dilakukan oleh Jalālain. Kitab ini juga juga tidak hanya menginterpretasikan kembali isi tafsir al-Jalālain, tetapi juga melakukan perbandingan serta mengkritisi pemikiran Jalālain.⁸⁷

4) *Fatḥh al-Qadīr al-Jāmi’ baina Fannai al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilmi al-Tafsīr*

Tafsir ini disusun oleh As-Syaukāni, ia memiliki nama lengkap Muhammad ibn ‘Ali ibn Muhammad ibn ‘Abdullāh ibn al-Hasan ibn Muhammad ibn Shalāh ibn ‘Ali ibn ‘Abdullāh al-Syaukāni, al-Khaulāny, al-Shan’āny (Abū Abdillāh). Beliau lahir pada tengah hari Senin, 28 Dzū al-

⁸⁵ Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-kitab Tafsir...*, h. 160-164

⁸⁶ Rosihon Anwar, “Lughawi Tafsir of Hāshiah Al-Şāwi: A Critical Analysis Of Tafsir Al-Jalālain,” dalam *Jurnal Al-Bayan*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2020, h. 89.

⁸⁷ Rosihon Anwar, “Lughawi Tafsir Of Hāshiah Al-Şāwi: A Critical Analysis Of Tafsir Al-Jalālain,”..., h. 87.

Qa'dah 1173 H / 1759 M, di desa Hijratu Syaūkân, Yaman Utara, dan meninggal di San'a, pada hari Rabu, 27 Jumadil Akhir 1250 H / 1834 M, di Pemakaman Khuza'ah, kota San'a.⁸⁸

Māni' 'Abd Ḥalīm berpendapat bahwa tafsir ini merupakan gabungan antara tafsir bi al-ma'sūr dan bi al-ra'yi. Isi dari kitab ini adalah untuk menjelaskan metodologi, bukan hanya mengikuti metode tafsir bi al-ma'sūr yang hanya menyoroti apa yang terkandung dalam teks dengan hadis, seperti yang dilakukan oleh Imam Al-Suyūṭi, dan bukan juga tafsir yang semata-mata berdasarkan rasio, seperti yang dilakukan oleh Abu Muslim Al-Aṣfahāni, melainkan menggabungkan antara riwayat dan penalaran.⁸⁹

5) *Tafsīr al-Kasysyāf an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fi wujūh al-Ta'wīl*

Tafsir *Al-Kasysyāf* adalah kitab tafsir karya Abū al-Qāsim Maḥmūd, Nama lengkapnya adalah Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar bin Muhammad bin 'Umar al-Khuwārizmī al-Zamakhsyari. Dia dilahirkan di Zamakhsyar pada hari Rabu, 27 Rajab 467 H / 1074 M. Al-Zamakhsyari tumbuh dalam lingkungan keluarga yang berilmu dan taat beribadah. Sejak kecil, ia sudah tertarik dengan ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Ayahnya merupakan seorang imam masjid di desa Zamakhsyar. Meskipun lahir dari keluarga miskin, namun suasana agamis dan kepatuhan dalam menjalankan agama Islam tetap terjaga. Kelahirannya terjadi pada masa pemerintahan Malik Syah al-Saljuqi dan menterinya Nidzam al-Muluk (465 – 485 H), yaitu periode keemasan dalam kemajuan sastra dan ilmu pengetahuan.⁹⁰

Dari segi metodologi, Tafsir Al-Kasysyaf menggunakan metode *tahlīlī*, karena menafsirkan Al-Quran secara berurutan dan menjelaskan setiap ayat secara rinci. Tafsir ini juga

⁸⁸ Muhammad Maryono, "Ijtihad Al-Syaūkânī dalam Tafsīr Fath Al-Qadīr: Telaah atas Ayat-Ayat Poligami," dalam Jurnal *Al-Adalah*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2011, h. 142.

⁸⁹ Māni' 'Abd Ḥalīm Maḥmūd, *Manhaj al-Mufasssīrūn*, terj. Syahdianor dan Faisal Shaleh, *Metodologi Tafsir; Kajian Komprehensif, Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006, h 192.

⁹⁰ Asep Rahmat & Fajar Hamdani Akbar, "Kajian Analitik dan Epistemik Terhadap Corak Lughawī dan Kecenderungan I'tizālī Tafsir Al-Kasysyāf," dalam Jurnal *Iman dan Spritualitas*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021, h. 5.

menggunakan sumber ra'y, karena penafsirannya lebih banyak didasarkan pada pemikiran rasional.⁹¹

Walaupun AGH. Daud Ismail menyebutkan secara khusus referensi ataupun rujukan yang digunakan dalam kitab tafsirnya, terkadang dia mengutip penafsiran dari kitab tafsir lain, seperti yang terlihat saat dia menjelaskan tingkatan neraka pada QS. Al-Hjr/15:43-44 dengan merujuk pada tafsir Ibn Jarir At-Tabari.⁹²

e. Corak (*lawn*)

Corak merupakan kecenderungan mufassir atau spesifikasi mufasir dalam tafsirnya. Menurut Nashruddin Baidan corak tafsir adalah suatu warna, arah, atau kecenderungan pemikiran atau ide tertentu yang mendominasi sebuah karya tafsir.⁹³ Hal ini bisa dilatar belakangi oleh lingkungan, pendidikan, akidah, dan keahlian masing-masing mufasir. Oleh karena itu, seseorang yang ahli dalam bidang sejarah dapat dipastikan penafsirannya cenderung kepada aspek-aspek sejarah. Sementara mufasir yang ahli dalam bidang fikih akan menonjolkan aspek fikih dalam tafsirnya. Corak dalam tafsir juga dikatakan sebagai bentuk ekspresi seorang mufasir ketika mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an.

Corak tafsir, hal ini dapat ditentukan oleh hal-hal yang mendominasi di dalamnya. Tetapi bukan berarti seorang mufasir hanya menguasai satu keahlian saja karena untuk memahami Al-Qur'an diperlukan seperangkat keilmuan lainnya.

Adapun corak dalam penafsiran diantaranya sebagai berikut: tafsir *shufi/isyari*, corak penafsiran ilmu tasawuf yang dari segi sumbernya termasuk tafsir *isyârî*. Tafsir fikih, corak penafsiran yang lebih banyak menyoroti masalah-masalah fikih. Dari segi sumber penafsirannya, tafsir bercorak *fiqhî* ini termasuk tafsir

⁹¹ Asep Rahmat & Fajar Hamdani Akbar, "Kajian Analitik dan Epistemik Terhadap Corak Lughawî dan Kecenderungan I'tizâlî Tafsir Al-Kasysyâf," ..., h. 12.

⁹² Ibnu Jarir mengatakan: sesungguhnya neraka mempunyai tujuh tingkatan, diantaranya, neraka Jahannam, *Ladzâ*, Al-Huthama, *As-Saîr*, *saqar*, *Al-Jahîm*, dan *Al-Hâwiyah*, Daud Ismail, Tafsir *Al-Munîr*, Jilid 2..., h. 38. Selanjutnya, mengenai *Tafsir Jami' Al-Bayan 'an Ta'wil Al-Qur'an* karya Ibn Jarir al-Thabari diakui sebagai karya monumental dalam konteks tafsir pada zamannya. Karya ini memberikan kontribusi yang signifikan dalam memperkaya tradisi penafsiran Al-Qur'an, terutama dalam mengeksplorasi beragam makna kata dan penggunaan bahasa Arab yang dikenal secara luas. Tafsir ini secara khusus mencerminkan kekayaan riwayat-riwayat sebagai sumber interpretasi (*ma'tsur*), mengacu pada pendapat dan pandangan para sahabat, tabi'in, serta tabi' tabi'in melalui koleksi hadis yang mereka riwayatkan dan riwayat-riwayat yang dianggap dapat dipercaya. Furqan, "Metodologi Tafsir Jami' al-Bayan Imam Thabari," dalam *Jurnal Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2023, h. 102.

⁹³ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, h. 388.

bilma' tsur. Tafsir *falsafi*, yaitu tafsir yang dalam penjelasannya menggunakan pendekatan filsafat, termasuk dalam hal ini adalah tafsir yang bercorak kajian Ilmu Kalam. Dari segi sumber penafsirannya tafsir bercorak falsafi ini termasuk tafsir *bir-ra' yi*. Tafsir *ilmî*, yaitu tafsir yang lebih menekankan pembahasannya dengan pendekatan ilmu-ilmu pengetahuan umum. Dari segi sumber penafsirannya tafsir bercorak *'ilmiy* ini juga termasuk tafsir *bir-Ra' yi*.⁹⁴

Selanjutnya corak *adaby ijtima'î*, corak ini tergolong corak tafsir modern. Kemunculannya dinilai dapat menjembatangi problematika kontekstual dalam masyarakat.

Iyazi menyebutkan bahwa *adaby ijtima'î* pada dasarnya merupakan kolaborasi dua corak dalam tafsir yaitu *adaby ijtima'î*. *Adaby* menekankan pada kajian seputar susunan ayat dan kosakata dengan bantuan seperangkat ilmu sastra dan bahasa, seperti nahwu, sharaf, *balâghah* dan sebagainya. Perangkat tersebut digunakan untuk mengurai makna beserta cakupannya.⁹⁵ Sedangkan *ijtima'î* menekankan kajiannya pada aspek kultural dan sosial kemasyarakatan, seperti kondisi ekonomi, politik, keyakinan, intelektual dalam masyarakat. Setelah menemukan problematika yang terjadi di tengah-tengah masyarakat maka seorang mufassir berusaha mencari hidayah atau petunjuk Al-Qur'an untuk memberikan jawaban atas persoalan tersebut. Namun dalam dinamika kajian metodologi tafsir keduanya digabungkan menjadi corak *adaby ijtima'î*. Maka *adaby ijtima'î* pertama menfokuskan pada kajian makna dari sudut pandang bahasa dan sastra selanjutnya mengaitkan dengan kondisi sosial di dalam masyarakat.

Berdasarkan hal yang diatas, maka dapat disimpulkan bahwa tafsir *Al-Munîr* bercorakkan dengan corak *adaby ijtima'î* dengan beberapa alasan:

Pertama, dilihat dari latar belakang penulisan tafsir ini sebagaimana di jelaskan dalam *mukaddimah* tafsir *Al-Munîr* Juz I, di jelaskan bahwa kebutuhan terhadap kitab tafsir berbahasa Bugis yang lengkap 30 juz di tanah Bugis Sulawesi Selatan yang dapat dibaca oleh umat Islam di daerah tersebut yang merupakan alasan utama bagi Daud Ismail untuk menyusun karya tafsir berbahasa Bugis, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya.

⁹⁴ Dadan Rusmana & Yaman Rahtikawati *Tafsir Ayat-ayat Sosial Budaya*, Bandung: Pustaka Setia, 2014, h.22.

⁹⁵ Muhammad Ali Iyazi, *Al-Mufasssirun Hayâtuhi wa Manhajuhu*, Teheran: Wizarah Al-Tsaqafah wa Al-Irsyad Al-Islami, 1994, h. 42.

Kemudian, menyebutkan beberapa realitas masyarakat Bugis, ataupun kebiasaan masyarakat Bugis yang bertentangan dengan ajaran Islam, seperti membawa sesajen kepada pohon yang berisikan ketang dan telur,⁹⁶ minum arak (*tua' pai*), berjudi dan praktek berhala.

Dalam literatur lain dijelaskan bahwa bahwa tafsir ini bercorak fikih. Hal ini dapat diamati melalui berbagai interpretasi yang diberikan oleh Daud Ismail saat menguraikan ayat-ayat hukum. Ketika Daud Ismail menganggap suatu ayat sebagai ayat hukum, terutama yang berkaitan dengan masalah fikih, ia cenderung memberikan penjelasan yang rinci dengan pendekatan fikih. Sebagai contoh, ketika membahas masalah seperti membaca Al-Qur'an berulang kali dan pelaksanaan shalat, ia secara mendalam menggambarkan pentingnya menjalankan shalat lima waktu dengan penuh *khushu'*. Selain itu, ia juga mencantumkan ayat-ayat dan hadis-hadis yang relevan tentang kewajiban dan keutamaan shalat, meskipun tidak selalu mencantumkan perawinya. Demikian pula, ketika menghadapi ayat-ayat yang berkaitan dengan puasa, haji, zakat, waris, dan wasiat, ia menjelaskannya dengan jelas dan tegas. Sebaliknya, jika ia menemui ayat-ayat lain, ia cenderung memberikan ulasan singkat tanpa banyak komentar.⁹⁷

f. Gaya Bahasa Penulisan

Maksud dari bentuk penulisan tafsir di sini adalah proses penulisan yang melibatkan aturan teknis dalam menyusun struktur redaksi suatu literatur tafsir.⁹⁸ Menurut Abdul Rouf gaya bahasa penulisan tafsir yang digunakan oleh penafsir Al-Qur'an secara umum dapat dibagi menjadi dua, yaitu gaya ilmiah dan non ilmiah.⁹⁹

1) Gaya ilmiah merupakan model penulisan yang menggunakan mekanisme penyusunan redaksionalnya, misalnya menggunakan catatan perut, catatan kaki, baik berupa footnote ataupun endnote.¹⁰⁰ Hal ini senada dengan apa yang diutarakan oleh Islah Gusmian, penulisan tafsir ilmiah adalah

⁹⁶ Daud Ismail, *Tafsir Al- Munîr* ..., Jilid 10. h. 9.

⁹⁷ M. Mufid Syakhlani, "Kajian Tafsir Nusantara: Tafsir Al-Quran Berbahasa Bugis (Ugi) Karangannya AGH. Daud Ismail" ..., h. 180.

⁹⁸ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, h. 172 .

⁹⁹ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia*..., h. 40.

¹⁰⁰ Nasharuddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Surakarta: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003, h. 102

penulisan tafsir dikembangkan secara ketat dengan mengikuti prosedur penyusunan redaksional. Dalam metode ini, kutipan atau pengertian yang diambil dari literatur lain disertai dengan catatan kaki atau catatan akhir untuk memberi tahu pembaca tentang sumber asli dari informasi yang dirujuk.¹⁰¹

Beberapa tafsir yang menggunakan catatan kaki seperti "*Konsep Kufr dalam Al-Qur'an*" karya Harifuddin Cawidu, "*Ahl Al-Kitab Makna dan Cakupannya*" oleh Muhammad Galib, "*Tafsir Sufi al-Fatihah*," "*Mukaddimah*" karya Jalaluddin Rakhmat, dan banyak lainnya. Sementara itu, gaya penulisan dengan menggunakan endnote terlihat pada tafsir seperti "*Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Quran*" karya Jalaluddin Rahman, "*Tafsir bil Rayi*," "*Upaya Penggalan Konsep Wanita Dalam Al-Quran*" karya Machasin, dan sejumlah lainnya. Sedangkan, tafsir yang mengadopsi gaya catatan perut termasuk "*Tafsir Dalam Cahaya Al-Quran*," "*Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik*" karya Syu'bah Asa, "*Ensiklopedi Al-Quran*," "*Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*" karya M. Dawam Rahardjo, dan banyak lagi.¹⁰²

- 2) Gaya non ilmiah merupakan gaya penulisan yang tidak mengikuti prinsip-prinsip penulisan ilmiah, termasuk penggunaan catatan kaki dan elemen-elemen serupa.¹⁰³ Lebih lanjut islah menjelaskan bahwa tafsir yang ditulis secara nonilmiah adalah tafsir yang tidak mematuhi kaidah penulisan ilmiah, termasuk ketentuan seperti penggunaan catatan kaki, catatan akhir, atau referensi.¹⁰⁴

Gaya ini sangat umum ditemukan dalam tafsir, terutama pada karya-karya yang diterbitkan sebelum pertengahan abad ke-20. Diantara tafsir yang mengadopsi gaya penulisan ini meliputi karya-karya seperti Abdur Rauf Singkel, "*Tarjuman al-Mustafid*," "*Al-Furqan*" oleh A. Hassan, serta "*Al-Nur*" dan "*Al-Bayan*" karya Hasbi As-Shiddiqy.¹⁰⁵

Melihat penjelasan diatas maka tafsir *Al-Munîr* karya Daud Ismail dapat dikategorikan pada gaya penulisan non ilmiah.

¹⁰¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi...*, h. 172 .

¹⁰² Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, h. 40.

¹⁰³ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, h. 41.

¹⁰⁴ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi...*, h. 174 .

¹⁰⁵ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia...*, h. 41.

C. Lokalitas Tafsir *Al-Munîr*

Lokal adalah istilah dari bahasa Inggris *local* yang berarti tempat. Menurut Abrams lokal berkaitan dengan adat-istiadat, dialek, pakaian, latar belakang dan cara berpikir pada suatu wilayah tertentu yang berbeda dengan wilayah lainnya.¹⁰⁶ Jika disandingkan dengan ilmu tafsir maka lokalitas tafsir dapat dilihat dari latar belakang mufassir, pemikiran yang berkembang pada zaman itu, budaya dan adat istiadat yang berkaitan dengan kondisi tempat tafsir tersebut. Kitab tafsir tahu merupakan tafsir yang memiliki karakteristik dan nuansa lokal yang khas. Yang dimaksud dengan kekhasan dan karakteristik adalah sebuah kitab tafsir yang ditulis dengan menggunakan bahasa lokal, baik itu bahasa daerah maupun nasional, maka kekhasan tafsir di Indonesia dan karakteristik meliputi aspek-aspek seperti norma adat istiadat, warisan budaya, identitas suku, serta budaya yang khas.¹⁰⁷

Adapun unsur lokalitas tafsir *Al-Munîr* antara lain terlihat dari:

1. Aspek Penulisan

Aspek lokalitas tafsir *Al-Munîr* yang sangat nampak adalah penggunaan bahasa lokal (*aksara lontara*) dalam penulisannya. Penggunaan *Aksara Lontara* tersebut tidak lain dan tidak bukan untuk memudahkan masyarakat Bugis dalam memahami penjelasan Al-Qur'an. Hal inilah yang menunjukkan adanya usaha adaptasi yang dilakukan Daud Ismail dalam penulisan tafsirnya agar lebih fungsional, mengingat masyarakat pembacanya tidak mengerti bahasa Arab.

Dalam usaha untuk preservasi ataupun melestarikan bahasa Bugis dengan menggunakan aksara Lontarak, ulama Sulawesi Selatan, terutama yang mahir dalam bahasa Bugis Lontarak, menyusun berbagai karya tulis dalam bidang studi Islam. Di antara karya-karya tersebut, terjemahan Al-Qur'an dan tafsir Al-Qur'an menjadi karya-karya penting dari ulama Bugis yang berkontribusi dalam pelestarian bahasa Bugis Lontarak. Beberapa terjemahan Al-Qur'an dan tafsir Al-Qur'an dihasilkan sebagai karya monumental yang ditulis dalam bahasa Bugis dengan menggunakan aksara Lontarak. Penyampaian ilmu pengetahuan oleh ulama Bugis memiliki tujuan ganda; pertama, menyebarkan ajaran Islam melalui

¹⁰⁶ M.H Abrams, *A Glossary of Literary Terms Seventh Edition*, United States of Amerika, Publisher: Earl McPeck, 1999, h. 145-146.

¹⁰⁷ Irsyad Al Fikri Ys, "Kekhasan dan Keanekaragaman Bahasa dalam Tafsir Lokal di Indonesia," dalam *Jurnal Iman dan Spritualitas*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2021, h. 161.

tiap lafadz kalimatnya. Karena jika tidak dibaca berulang kali mungkin bisa saja tidak cepat menangkap maknanya. Adapun aksara Bugis, kekurangan huruf dan tidak memiliki tanda tasydid dan juga tidak memiliki tanda panjang. Yakni banyak kata atau kalimat yang bisa jadi menunjuk pada dua atau lebih makna. Seperti misalnya bebe' bisa dibaca bebe, bembe dan bembe yang memiliki makna yang berbeda.

Saya harapkan juga kepada para saudaraku yang mulia jika menemukan kata yang salah atau kalimat yang salah, harakat atau tanda titiknya dari ayat Al-Qur'an atau Hadis agar menyampaikan kepada saya. Begitupun juga jika terdapat kata-kata saya bisa dipahami maksudnya agar menyampaikan kepada saya

Tabel III. 6. Pedoman bagaimana tafsir ini dibaca

Dalam pernyataan tersebut, Daud Ismail memberikan pedoman bagaimana seharusnya tafsir ini dibaca dengan seksama dan berulang kali, karena Aksara lontara memiliki huruf yang terbatas dan tidak memiliki penanda seperti bahasa tahu. Misalnya dalam bahasa Bugis Daud Ismail memberikan contoh kata bebe yang bisa menunjuk lebih dari satu makna, *bebe* bisa diartikan bodoh, *bebbe* (menetes), *bembe* (kambing), contoh lain seperti kata *baka* yang bisa dibaca dengan beberapa bunyi dan juga memiliki beberapa arti, dibaca *bāka* berarti keranjang, dibaca *bākā* memiliki arti sukun, dibaca *bakka* berarti mangkal.¹¹⁰ Lebih lanjut Daud Ismail memberikan seruan kepada para pembaca perihal jika menemukan kesalahan ataupun kekeliruan dari penulisan tafsirnya agar menyampaikan hal tersebut kepadanya.

2. Aspek Penafasian

a. Menyebut tingkat sekolah, hal ini terdapat pada QS. An-Nisa/4:6.

<p><i>Ujilah anak-anak yatim itu (dalam hal mengatur harta) sampai ketika mereka cukup umur untuk menikah. Lalu, jika menurut penilaianmu mereka telah pandai (mengatur harta), serahkanlah kepada mereka hartanya. Janganlah kamu memakannya (harta anak</i></p>	<p>وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا التَّكْوَانَ فَإِنِ انْتُمْ مِنْهُمْ رُشَدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبُرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا</p>
---	--

¹¹⁰ Andi Miswar, "Pelestarian Budaya Lokal di Sulawesi Selatan dalam Tafsir Bugis (Telaah Fungsional dan Metodologi Tafsir *Al-Munir* dan Tafsir Akorang Mabbahasa Ogi," dalam *Prosiding Islam and Humanities (Islam and Malay Local Wisdom)*, UIN. Raden Fatah Palembang, 2017 h. 394.

<p>yatim) melebihi batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (menghabiskannya) sebelum mereka dewasa. Siapa saja (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah dia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan siapa saja yang fakir, maka bolehlah dia makan harta itu menurut cara yang baik. Kemudian, apabila kamu menyerahkan harta itu kepada mereka, hendaklah kamu adakan saksi-saksi. Cukuplah Allah sebagai pengawas. (QS. An-Nisa/4:6)</p>	<p>فَلَيْسَتَّعْفِفَ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦﴾</p>
<p>ḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥ, ḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥ. ḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ, ḥḥḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥ, ḥḥḥḥḥ, ḥḥḥ ḥḥḥḥḥ, ḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ, ḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥ, ḥḥḥḥḥḥ, ḥḥḥḥḥ, ḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥ ḥḥḥḥḥḥḥḥ.¹¹¹</p>	
<p>Na aja' muitaitai bawanngi lobe bawang de'na najampangiwi agamaana, iyakkeppa pagguruwanni mennanro massahada, puadadai duae kalima syahada', pagguruanngi majjennne, massempajang, mangaji akorang, nenniya napassikolai mappammula ritaman kanakana, sikola dasare, sananwiyyah, aliyah, iyaregga naesempe nenniya ese'emmae lettu risikola matanre.</p>	
<p>“Janganlah kamu membiarkan mereka lalai akan agamanya, dan ajarkanlah mereka syahadat, cara mengucapkan syahadat, berwudu, shalat membaca Al-Qur'an, dan berikan mereka pendidikan dengan menyekolahkan di Taman Kanak-kanak, Sekolah Dasar, Madrasah Tsannawiyah, Madrasah Aliyah, atau di SMP dan SMA sampai kepada perguruan tinggi.”</p>	

Tabel III. 7. Lokalitas dengan menyebutkan tingkatan sekolah

¹¹¹ Daud Ismail, *Tafsir Al- Munir*..., jilid 2, h.145.

Nampak Daud Ismail menyebutkan tingkatan sekola di Tahu yaitu sistem pendidikan formal terdiri dari tiga tingkatan utama, yaitu Taman Kanak-kanak (TK)sekolah dasar (SD), sekolah menengah pertama (SMP), dan sekolah menengah atas (SMA).

Pertama, TK (Taman Kanak-Kanak) adalah jenjang pendidikan anak usia dini di Tahu yang ditujukan untuk anak-anak usia 4-6 tahun sebelum memasuki jenjang pendidikan dasar. TK memiliki peran penting dalam mempersiapkan anak-anak dalam mengembangkan keterampilan sosial, kognitif, emosional, dan motorik yang diperlukan dalam proses pembelajaran lebih lanjut. Umumnya kegiatan belajar di TK sederhana, materi pelajarannya berkisar pada pengenalan warna, benda, huruf dan angka, selebihnya diberikan permainan dan keterampilan untuk kreativitas anak, seperti menggunting, melipat, atau mewarnai.¹¹²

Kemudian, Sekolah Dasar (SD) merupakan jenjang pendidikan pertama setelah anak-anak menyelesaikan pendidikan pra-sekolah. Biasanya, SD memiliki tingkat kelas 1 hingga kelas 6. Di SD, siswa belajar berbagai mata pelajaran dasar, seperti Matematika, Bahasa Tahu, Bahasa Inggris, IPA (Ilmu Pengetahuan Alam), IPS (Ilmu Pengetahuan Sosial), Seni, dan Pendidikan Jasmani. Pendidikan karakter dan moral juga ditekankan di SD.

Selanjutnya Sekolah Menengah Pertama (SMP), setelah menyelesaikan SD, siswa melanjutkan pendidikan di tingkat SMP. SMP terdiri dari tingkat kelas tujuh hingga kelas sembilan. Di SMP, siswa belajar mata pelajaran yang lebih spesifik dan kompleks, seperti Matematika, Bahasa Tahu, Bahasa Inggris, IPA (Ilmu Pengetahuan Alam), IPS (Ilmu Pengetahuan Sosial), Seni Budaya, Pendidikan Jasmani, dan beberapa mata pelajaran kejuruan, seperti Komputer dan TIK (Teknologi Informasi dan Komunikasi). Selain itu, SMP juga memberikan pendidikan karakter yang mencakup etika, moral, dan kepemimpinan.

Kemudian Sekolah Menengah Atas (SMA), setelah menyelesaikan SMP, siswa melanjutkan ke tingkat SMA. SMA terdiri dari tingkat kelas 10 hingga kelas 12. Di SMA, Program pelajaran di SMA dan kejuruan lebih luas dari pada pendidikan dasar.¹¹³ Siswa memiliki pilihan untuk memilih program studi yang lebih spesifik sesuai minat dan bakat mereka. Beberapa

¹¹² Abd. Rachman Assegaf, *Internalisasi Pendidikan: Sketsa Perbandingan Pendidikan Negara-Negara Islam dan Barat*, Yogyakarta : Gema Media, 2003. h . 268-269.

¹¹³ Pepes Supendi, "Variasi (Format) Sisrem Pendidikan di Indonesia", dalam *Jurnal Al-Mufida*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2016, h. 169.

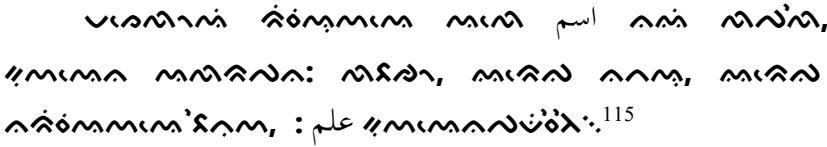
program studi yang umum adalah IPA (Ilmu Pengetahuan Alam) dan IPS (Ilmu Pengetahuan Sosial). Mata pelajaran yang diajarkan di SMA meliputi Matematika, Bahasa Tahu, Bahasa Inggris, Fisika, Kimia, Biologi, Sejarah, Ekonomi, Sosiologi, dan beberapa mata pelajaran kejuruan, seperti Komputer dan Bahasa Asing.

Tidak hanya itu, Daud Ismail juga menyebutkan tingkatan, MTS (Madrasah Tsanawiyah) dan MA (Madrasah Aliyah) yang merupakan lembaga pendidikan tingkat menengah, di bawah Kementerian Agama (Kemenag).¹¹⁴

Madrasah Tsanawiyah (MTS) adalah lembaga pendidikan menengah yang setara dengan SMP. MTS menyediakan pendidikan yang berfokus pada pembelajaran agama Islam dan juga mata pelajaran umum seperti Matematika, Bahasa Tahu, Bahasa Inggris, IPA (Ilmu Pengetahuan Alam), IPS (Ilmu Pengetahuan Sosial), Seni Budaya, Pendidikan Jasmani, serta mata pelajaran agama seperti Al-Quran, Hadits, Aqidah Akhlak, dan Fiqih.

Madrasah Aliyah (MA) adalah lembaga pendidikan menengah yang setara dengan SMA. MA juga menyediakan pendidikan yang berfokus pada ajaran agama Islam, namun dengan kurikulum yang lebih luas dan lebih dalam dibandingkan dengan MTS. Selain mata pelajaran umum seperti Matematika, Bahasa Tahu, Bahasa Inggris, Fisika, Kimia, Biologi, Sejarah, dan Ekonomi, MA juga mengajarkan mata pelajaran agama Islam yang lebih kompleks seperti Al-Quran, Hadits, Fiqih, Akidah, dan Sejarah Kebudayaan Islam. MA juga sering kali menawarkan program keahlian seperti *tahfidz* Al-Quran.

b. Menggunakan istilah ataupun sapaan orang Bugis yaitu *Labaco*

<p>Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. (QS. Al-Fatihah/1:1)</p>	<p>بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾</p>
<p>  </p>	
<p><i>Naiyya lafaleng ismi majjelloi riseuwvae ale, kuwaenna alarafanna: labaco, yaregga nariseuwvae bettuang, kuweanna</i></p>	

¹¹⁴ Pepes Supendi, "Variasi (Format) Sistem Pendidikan di Indonesia"..., h. 168.

¹¹⁵ Daud Ismail, *Tafsir Al- Munir*..., jilid 1, h 33.

ilmu: paddisengen.

Adapun lafal menunjuk pada suatu, seperti lafal *labaco* yang menunjuk pada seseorang, ataupun ilmu yang menunjuk pada makna pengetahuan.

Tabel III. 8. Penggunaan istilah Bugis

Di sini, Daud Ismail menggunakan istilah lokal dalam menjelaskan penafsirannya. Istilah *labaco* akan lebih mudah dipahami oleh masyarakat Bugis dibanding kata muhammad, meski secara esensi keduanya menjelaskan hal yang sama. Istilah “*labaco*” sendiri adalah panggilan kepada anak pria yang masih kecil. yang ¹¹⁷*labecce* Sapaan yang sering dipadankan adalah ¹¹⁶ juga merupakan panggilan kepada anak wanita yang masih kecil, keduanya merupakan panggilan bagi anak kecil yang belum diberi nama oleh orangtuanya.

Selanjutnya pada QS. Al-Baqarah/2:258, Daud Ismail juga menggunakan sapaan khas Bugis yaitu *Arung Mangkau*

<p>Tidaklah kamu memperhatikan orang yang mendebat Ibrahim mengenai Tuhannya karena Allah telah menganugerahkan kepadanya (orang itu) kerajaan (kekuasaan), (yakni) ketika Ibrahim berkata, “Tuhankulah yang menghidupkan dan mematikan.” (Orang itu) berkata, “Aku (pun) dapat menghidupkan dan mematikan.” Ibrahim berkata, “Kalau begitu, sesungguhnya Allah menerbitkan matahari dari timur. Maka, terbitkanlah ia dari barat.” Akhirnya, bingunglah orang yang kufur itu. Allah tidak</p>	<p>الْم تَر إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٢٥٨﴾</p>
--	---

¹¹⁶ M. Ide Said DM, *Kamus Bahasa Bugis-Indonesia*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1997, h. 29.

¹¹⁷ M. Ide Said DM, *Kamus Bahasa Bugis-Indonesia...*, 1997, h 39.

laingnge ya mabiasae napole pabberhalae, majeppu gau mappakuwaero gau akaperekeng. Jaji pada niniriwi ritu na tahu lalo nengka papolei ritu sarekkomekko mennang mupada laba”

Wahai orang ysng beriman, ketahuilah bahwa sesungguhnya khamar ataupun segala yang memabukkan, judi dan penyembahan terhadap berhala seperti pohon kayu memberikan seserahan seperti sapi, kambing, dan ayam, atau membawa kentang yang memiliki warna yang bermacam macam ataupun telur, sesungguhnya hal yang seperti itu merupakan perbuatan kekafiran, maka tinggalkan hal tersebut dan jangan sekali-kali melakukannya jika kalian ingin beruntung.

Tabel III. 10. Penafsiran yang menyebutkan budaya Bugis

Dalam penafsiran diatas, Daud Ismail merespon beberapa kebiasaan masyarakat Bugis yang sejatinya sudah ada pra Islam datang, kemudian pasca Islam datang praktiknya masih ada di masyarakat, seperti meminum *tuak pa’i*,¹²¹ menyembah berhala kemudian membawa sesajen berupa sapi, kambing ataupun ketang yang berisikan telur. Tradisi tersebut dikenal di masyarakat Bugis dengan tradisi *Massorong-sorong* ataupun *Maccera tappareng*.

d. Menyebutkan Realitas Masyarakat Bugis

Hal ini terdapat dalam QS.Ar-Rad/13:12.

<p>Dialah yang memperlihatkan kepadamu kilat (untuk menimbulkan) ketakutan dan harapan (akan turun hujan) serta menjadikan awan yang berat (mendung). (QS. Ar-Rad/13:12)</p>	<p>هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَّطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ ﴿١٢﴾</p>
<p>اَلَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ ﴿١٢﴾</p>	

¹²¹ *Tua’ Pai’* atau yang biasa disebut dengan *Ballo* adalah jenis minuman yang memabukkan khas Sulawesi-Selatan. Muh Salam, “Tafsir Bahasa Bugis AG. H. Daud Ismail: Aplikasi Penafsiran dengan Metode Hida’i tentang al-Rijs”..., h. 98.

kalian karena memiliki beberapa faedah yang besar,

Supaya orang-orang yang sedang menjemur sesuatu hal agar bergegas untuk menyelamatkannya. Karena hujan akan turun sebentar lagi, termasuk orang yang sedang menjemur padi yang mereka miliki atau hal yang serupa yang sedang mereka jemur. Agar tidak basah oleh hujan.

Sebagai peringatan kepada para pekerja *pallaongrumae*, petani: baik petani sawah maupun petani ladang agar menyediakan barang-barang yang akan mereka gunakan bertani di sawah ataupun di kebun. Seperti traktor, parang, pisau, sabit, dan lain-lainnya. Agar menyediakan juga bibit yang akan mereka tanam di sawah atau kebun mereka karena hujan sebentar lagi akan turun. Terlebih kepada mereka yang memiliki tanaman yang sangat membutuhkan air pasti akan bersenang hati ketika hujan. Jadi kilat ini, ada yang orang yang dibuat senang adapula orang yang dibuat susah. Seperti misalnya orang yang memiliki tanaman yang jika tidak terkena matahari maka akan rusak, tentu hal ini akan membuatnya susah. Adapun orang yang memiliki tanaman yang memerlukan air akan bersuka hati ketika hujan. Jadi dari hal ini ada yang susah begitupun juga dengan sebaliknya.

Tabel III. 11. Penafsiran tentang realitas masyarakat Bugis

Dalam penjelasannya, Daud Ismail menyebutkan beberapa realitas masyarakat Bugis dari mata pencaharian (*pallaungrumae*), seperti menjemur hasil kebun, dan beberapa alat-alat yang digunakan dalam bertani ataupun berkebun. Lebih lanjut Andi Rahmat menjelaskan bahwa, kegiatan bertani dan berkebun disebut sebagai *allaurumangen*. Sebagai salah satu suku yang mempunyai karakter agraris, dapat dikatakan bahwa kegiatan *allaungrumengen* ini merupakan mata pencaharian utama masyarakat Bugis.¹²³

Kemudian menyeruh kepada masyarakat untuk mempersiapkan benih yang akan ditanam, dalam tradisi bugis sendiri proses penanaman sawah memiliki beberapa tahapan, dari *marrakkala*, *maddoja bine*, dan *mappamula*. Kemudian juga menyebutkan beberapa alat bertani masyarakat Bugis seperti *rakkala*, *bengkung*, *subbe*, dan *kandau*.

¹²³ Andi Rahmat Munawar, *To Ugi*, Sengkang: Sempugi Press, 2022, h. 306.

BAB IV
INTERELASI AL-QUR'AN DAN BUDAYA BUGIS
DALAM TAFSIR *AL-MUNÎR*

Pemahaman terhadap suatu karya tafsir tak dapat dilepaskan dari konteks sosial dan keagamaan di mana seorang mufasir berada.¹ Dengan kata lain, situasi sosial dan keagamaan memiliki dampak yang signifikan pada cara seseorang menafsirkan Al-Qur'an. Dalam hal ini, Daud Ismail tumbuh dan berkembang dalam konteks tradisi masyarakat Bugis. Dalam bab ini, penulis akan mengurai bagaimana tafsir *Al-Munîr* karya Daud Ismail merespons tradisi yang ada dalam masyarakat Bugis.

A. Penafsiran Ayat-ayat Bernuansa Budaya

1. QS. Al-Maidah/5:90

<p><i>Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkurban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji (dan) termasuk perbuatan setan. Maka, jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu</i></p>	<p style="text-align: right;">يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾</p>
---	--

¹Supriyanto, "Al-Qur'an dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respons Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam Tafsir al-Iklîl fî Ma'âni al-Tanzîl," dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2017, h. 35.

<p>ሲደር ዓህህህ ማህህህ ማህ/ ዳርዳር ህህህህህ ስሙ ማህህ ማህ ህህ ዳ, ህህህ, ህህ ማህህህ ማህ ስሙ ማህህህ ህደህህህ, ስህህህህ ህህህ, ስ ስህህ ህ ስ ህህህ ስ ህህህህ ስህህህ ስ ደህህ, ስ ህህህህ ስህህህ ስ ስ ስህህህህህ:</p> <p>ስህህ ስህህ ስህህ ደህህ ህህህህ ስህህህ ህህህ ህህህ ስ, ዐህህ ስህህ ስህህ ደህህ ስህህ ስህህ ህህህ ስህ ስህህህ ህ ስህ ስህ ስህ ስህ ስህ ስህ ስህህ ስህ, ህህ ስህህ, ስህህ ህህ ስ, ስህ ስህህ ስ ስህህ ስህህ ስህ ስህ ስህ ስህ ስህ ስህ ህህህ, ⁴ ስህህ ስህህ ስህህ ስህህ ስህ ስ:</p>
<p><i>E.. sininna orowane maelo'e mabbaine, warewnngi menannag makkunrai'e iya mupubaine sompana, sikira-kira pabbere waji' iya mancaji'e tanra assipapujingen malamung ripallawangenmu iko tau dua'e mallaibinengen nenniya tanra iya majjello'e masse ririasukkuna assisumpungen assisiongenge ripallawangemmu iko dua tahu mallaibinengen. Namajeppu mancajini ade' abiasangen ritawwe riaderenna namamadainggi sompae bawang, yakkeppa napasibawai ritu siaga eromai rupa-rupanna hadiah/ pabbere simata-mata koromae kae/ care-care maddupa rupangnge nenniya ulaweng koromai ciccing, pattoddo, potto kuwaennae anre nenniya anre-anre mabbuwangpuwanngge, rilainnae paimemng, iya engkae mennang ritu majjello ri pappakalebbina lakkai'e ribainena, iya maelo'e napancajiko sennang ritu riassiakatuongen.</i></p> <p><i>Naiyyaro sompana lapang baine de'nahallala riaikkanna malai paimeng ritu, sangadinna narekko lapong baine relai nenniya macinnonggi artinya pewerekko mennang lapong lakkai saisa, yaregga nayamaneng sompana, detto namagaga, hallalai muala ritu, namuanreni iya weddinngge rianre rigau enkana malunrana malomo muemme, iyaregga nagaga lainnge napakkegunai ritu.</i></p>
<p>Wahai sekalian Laki-laki yang ingin menikah, berikanlah mahar kepada perempuan yang hendak kamu nikahi, yang menjadi pemberian wajib yang menjadi tanda kasih sayang yang mendalam antara kalian berdua mempelai dan sebagai tanda yang menunjukkan erat penyempurnaan hubungan ikatan antara kalian berdua sang mempelai. Sesungguhnya telah menjadi adat kebiasaan bagi oarng-orang dalam adatnya tidak hanya memenuhi mahar saja, akan tetapi juga menyertakan berbagai macam pemberian sebagai hadiah seperti</p>

⁴ Daud Ismail, *Tafsir Al- Munir...*, jilid 3, h. 143-144.

mappakkeade'i ripallwangenna mennagnro sarekkoammenngi nasimata makessing assiwillongpollonngge pada ripallawangenna mennagnro nenniya namase maennngi assiamasemasenngge pada ripallawangenna mennangro. Kuaetopa aja nauttama ribolana tau'e sangadinna ripalalopi, mabbereselletopi ritau Monroe ribolaero, sarekkoammenngi nade' naitai iya de'e nahallala naita rimennangro. Nasitinaja majeppu ripaggenne'i wekka tellu parello isingge, aga narekko ripalaloni muttamani, nasangadinna de' naripalalo rewe'ni, Iyana rekkoero ello isingge nenniya abberesellenge nenniya attajenngge ganka enkana pappalalo masero madecenngi mupunnai mennang naiyya matteru muttama,

Dalam ayat ini Allah Swt. memberikan pelajaran kepada hamba-hamba-Nya yang beriman agar mereka menjaga tali persaudaraan di antara sesama manusia. Dengan demikian, hubungan silaturahmi dapat terjaga dengan baik dan saling kasih sayang terpelihara. Janganlah pula mereka masuk ke dalam rumah seseorang tanpa izin, sehingga tidak terjadi pelanggaran privasi yang tidak diinginkan. Disarankan pula untuk meminta izin sebanyak tiga kali sebelum memasuki ruangan, dan ketika izin diberikan, silakanlah masuk; begitu juga sebaliknya. Lebih bijaklah bagi kalian untuk meminta izin, memberikan salam, dan menunggu, daripada langsung masuk tanpa keizinan.

Tabel IV. 4 Penafsiran Daud Ismail tentang budaya Bugis

B. Interelasi Al-Qur'an dan Budaya dalam Tafsir *Al-Munîr*

Secara empiris, Al-Qur'an diturunkan di tengah tengah masyarakat yang memiliki kebudayaan yang mengakar, artinya secara historis Al-Qur'an tidak turun dalam ruang hampa yang tanpa konteks,⁶ olehnya berbicara Islam dan budaya lokal, tentu merupakan pembahasan yang menarik, di mana Islam sebagai agama universal merupakan rahmat bagi semesta alam, dan dalam kehadirannya di muka bumi ini, Islam berbaur dengan budaya lokal (*local culture*), sehingga antara Islam dan budaya lokal pada suatu masyarakat tidak bisa dipisahkan, melainkan keduanya merupakan bagian yang saling mendukung.⁷

Interaksi tersebut kemudian berkembang dalam bentuk penafsiran Al-Qur'an, olehnya tafsir dapat dianggap sebagai produk budaya yang muncul melalui interaksi dialektis antara penafsir dengan konteks budaya

⁶ Ali sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an*, Jogjakarta: Ar-ruzz Media, 2021, h. 12.

⁷ Deden Sumpena "Kajian terhadap Interelasi Islam dan Budaya Sunda," dalam *Jurnal Dakwah Academic for Homiletic Studies*, Vol. 6 No. 1, Tahun 2012, h. 101-102.

yang ada di satu sisi, dan dialognya dengan teks Al-Qur'an di sisi yang lain.⁸ Dalam konteks tafsir Bugis, latar belakang budaya penafsir memainkan peran yang signifikan dalam membentuk pemahaman penafsir dan karyanya. Meskipun tafsir umumnya didominasi oleh analisis teks Al-Qur'an, namun nuansa budaya Bugis juga turut berkontribusi dalam membentuk interpretasi tersebut. Hal ini senada dengan apa yang diutarakan oleh Hans-Georg Gadamer bahwa "*all human understanding is historically effected*" sebuah teks tidak akan terlepas dari konteks sosial di mana ia berada.⁹ Hal tersebut turut diamini oleh Abu Zayd yang berpandangan bahwa informasi dalam teks Al-Qur'an beragam sesuai dengan pribadi pembaca, budaya dan horizon sosialnya.¹⁰ Dan menurut Farid Esack sebagaimana yang dikutip oleh Abdul Muid menyatakan bahwa seorang penafsir pasti dipengaruhi oleh lingkungan tempat ia berada.¹¹

Lebih lanjut Abdul Muid menyebutkan bahwa teks tidak muncul dengan sendirinya, tanpa situasi dan kondisi. Sejatinya teks lahir dari fenomena yang ada di sekelilingnya, menyampaikan pesan kepada subjek sesuai dengan "kesadarannya".¹²

Hal semacam ini merupakan bentuk modern dari tafsir modern, sebagaimana yang diungkap oleh Mun'im Sirry bahwa, "*Qur'ān commentaries are not static but rather evolving discourses. What makes modern tafṣīr modern is its engagement with modern realities.*" tafsir Al-Qur'an bukanlah statis tetapi merupakan wacana yang berkembang dan yang membuat tafsir modern adalah keterlibatannya dengan realitas modern.¹³ Dalam dunia tafsir hal ini dikenal dengan *Inzāl Al-Āyāt 'alā*

⁸ Wardani, et.al., *Kajian Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia*, Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020, h. 54.

⁹ Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer and Donald Marshall, London: The Continuum International Publishing, 2003, h. 333.

¹⁰ Ulvah Nur'aeni, "Sosiologi Tafsir (Kritik Fenomena Bid'ah dalam Tamshiyya Al-Muslimin karya KH. Ahmad Sanusi)," *Tesis*, Sekola Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020, h. 2

¹¹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1998, h. 82-110. Abdul Muid N. & Muhammad Adlan Nawawi, "Hermeneutika Kesadaran dalam Memahami Teks Al-Qur'an," dalam *Jurnal Al-Amin*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2020, h. 93.

¹² Abdul Muid N. & Muhammad Adlan Nawawi, "Hermeneutika Kesadaran dalam Memahami Teks Al-Qur'an," ..., h. 84.

¹³ Mun'im Sirry, *What's Modern about Modern Tafsir? A Closer Look at Hamka's Tafsir al-Azhar*. dalam *The Qur'an in the Malay-Indonesian World*, ed. Majid Daneshgar, Peter G. Riddle & Andrew Rippin. Oxon & New York: Roudledge, 2016, h. 198.

Al-Wâqi', yaitu di mana mufassir menghadapi permasalahan kontemporer pada ayat-ayat Al-Qur'an.¹⁴

Abdul Aziz kemudian mengelaborasi *inzâl al- ayât 'alâ al-wâqi'* kepada dua bentuk, pertama, *tanzîl al-tasrîh* yang di mana seorang mufasir secara langsung menyebutkan bahwa makna dari ayat ini seperti apa yang terjadi di zaman kita. Kemudian yang kedua adalah *tanzîl al-talmîh* yang di mana mufasir menunjukkan bahwa makna ayat ini seperti apa yang ada di realita masyarakat tanpa menyatakannya. Tetapi hanya menginsinuasinya.¹⁵ Maka, jika merujuk pada penafsiran Daud Ismail, dapat dikategorikan sebagai *tanzîl al-talmîh*.

Ulvah Nur'aeni kemudian menjelaskan bahwa konteks sosial dapat mempengaruhi penafsir dalam mengkonstruksi pemikiran penafsir melalui proses internalisasi, eksternalisasi dan objektivasi. Hal tersebut kemudian ia sebut sebagai kajian sosiologi tafsir, yang merupakan kajian mengenai dialektika penafsir dengan dinamika sosial yang membentuk produk tafsirnya.¹⁶ Olehnya, sebuah bidang ilmu tidak dapat sepenuhnya dipahami tanpa usaha untuk memahami kondisi atau konteks sosial-budaya yang menjadi latar belakang munculnya disiplin ilmu tersebut. Oleh karena itu, pemahaman terhadap konteks sosial-budaya suatu disiplin ilmu perlu ditempatkan di barisan awal dalam memahami disiplin ilmu tersebut. Begitu juga dalam kajian tafsir, penting bagi seorang pengkaji untuk tidak mengabaikan keragaman sosial-budaya yang ada dalam lingkungannya.¹⁷

Masyarakat-masyarakat lokal sendiri termasuk suku Bugis sebelum munculnya agama universal tertentu ke dalam kehidupan mereka telah memiliki pandangan hidup (kepercayaan), tradisi dan adat istiadat yang mereka terima dan warisi secara turun temurun dari para nenek moyang. Karena itu, kehadiran agama, seperti Islam, di dalam konteks masyarakat lokal di mana agama tersebut diterima akhirnya berinteraksi dan saling memberi pengaruh dengan kebudayaan masyarakat setempat. Sehingga, wujud keberagaman, ketika suatu agama membumi ke dalam kehidupan aktual masyarakat, akan menampilkan hasil perpaduan ajaran universal agama dengan tradisi dan kebudayaan setempat, salah satu tafsir yang merupakan satu wujud dari interaksi yang terjadi antara Al-Qur'an dan budaya lokal, khususnya budaya Bugis, adalah tafsir *Al-Munîr*. Berikut

¹⁴ Abdul Aziz, *Tanzîl Al- Âyât 'ala Al-Wâqi'*, Dubai: International Holy Qur'an Award, 2006, h. 33.

¹⁵ Abdul Aziz, *Tanzîl Al- Âyât 'ala Al-Wâqi'*..., h. 71-72.

¹⁶ Ulvah Nur'aeni, *Sosilogi Tafsir*, Jakarta: Publica Institute, 2020, h. 26.

¹⁷ Abd. Latif, "Spektrum Historis Tafsir Al-Qur'an di Indonesia," dalam *Jurnal Tajdid*, Vol. 18. No. 1 Tahun 2019, h. 108.

adalah pola hubungan (interelasi) Al-Qur'an dan budaya dalam tafsir *Al-Munîr*.

1. Adaptasi

Adaptasi adalah adanya proses penyesuaian dari dua sistem ataupun nilai yang bertemu,¹⁸ Istilah adaptasi sendiri memiliki kesamaan makna dengan istilah-istilah lain seperti inkulturasi, pribumisasi, dan kulturalisasi dalam wacana Islam Nusantara.¹⁹ Menurut Hironimus Bandur, adaptasi mencakup berbagai aspek seperti teologi, sejarah, fenomenologi, antropologi, dan sosiologi. Adaptasi teologis terkait dengan usaha menyesuaikan konsep teologis antar agama, sedangkan adaptasi sosiologis dan antropologis melibatkan penyesuaian diri dan interaksi sosial, kemudian adaptasi sosiologis-kultural adalah penekanan pada penyesuaian teks-teks keagamaan dengan konteks sosial dan budaya lokal.²⁰

Hal ini jika ditarik dalam konteks penafsiran Al-Qur'an bisa kita jumpai pada penggunaan bahasa lokal pada penafsiran Al-Qur'an dan tergolong pada adaptasi sosiologis-kultural. Dalam konteks tafsir keindonesiaan, banyak tafsir yang ditulis dengan menggunakan aksara dan bahasa lokal yang berbeda-beda di beberapa wilayah. Misalnya, di Aceh terdapat *Tafsir Tarjuman al-Mustafid* karya Abd Ar-Rauf As-Singkili yang ditulis dengan aksara Jawi dalam bahasa Melayu. Di Jawa Barat, ada Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda karya A. Hassan (terbit 1937 M) dan Tafsir Ayat-Ayat Suci Lenyepeneun karya Moh. E. Hasim (terbit 1984 M). Di Jawa, terdapat tafsir dalam bahasa Jawa seperti Tafsir *Huda* karya Bakri Syahid, Tafsir Al-Ibriz karya KH. Bisri Musthofa, dan *Tafsir Al-Iklîl fî Ma'ân at-Tanzîl* karya KH. Misbah Mustafa. Di Kalimantan Barat, terdapat Tafsir Surat Tujuh dan *Tafsir Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya M. Basiuni Imran di Sambas.²¹

Lebih lanjut Islah Gusmian menjelaskan bahwa proses adaptasi dan adopsi bahasa dan aksara dalam penulisan tafsir bukan hanya mencerminkan keragaman bahasa dan aksara, tetapi juga mengandung kepentingan dan tujuan mufassir. Tujuannya adalah untuk menyajikan

¹⁸ Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2013, h. 178-179.

¹⁹ Hironimus Bandur, "Moderasi Beragama di Indonesia (Perspektif Adaptasi antar-Budaya dalam Islam dan Katolik)," dalam *Jurnal Al-Ternatif*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2021, h. 100.

²⁰ Hironimus Bandur, "Moderasi Beragama di Indonesia (Perspektif Adaptasi antar-Budaya dalam Islam dan Katolik)," ..., h. 100.

²¹ Wendi Parwanto, Vernakularisasi Tafsir Al-Qur'an Di Kalimantan Barat (Studi Atas Tafsir Āyāt Aṣ-Ṣiyām Karya Muhammad Basiuni Imran)," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2022, h 112.

tafsir yang relevan dengan konteks lokal masyarakat yang menjadi target audiens tafsir tersebut.²²

Mengenai bahasa Bugis sendiri, merupakan bahasa daerah di Sulawesi, khususnya di Sulawesi Selatan yang memiliki sistem aksara tersendiri yang dikenal sebagai *Lontarak*. *Lontarak* merupakan naskah kuno yang memberikan gambaran tentang budaya masyarakat Bugis pada masa silam. Naskah-naskah *Lontarak* memuat unsur kesusastraan suci, mantra-mantra, dan kepercayaan mitologis. Dalam masyarakat Bugis, himpunan naskah *Lontarak* dibagi menjadi beberapa jenis, seperti *Lontara Pasang* yang berisi amanat orang bijaksana sebagai kaidah hidup, *Attoriolong* yang mencatat turunan raja-raja dan pengalaman masa lalu mereka, serta *Pau-pau ri Kadong* yang berisi cerita-cerita rakyat dengan unsur legenda dan peristiwa luar biasa.²³

Lontara selanjutnya digunakan oleh para alim ulama di Sulawesi-selatan sebagai alat untuk mentransmisikan keilmuan islam baik lisan seperti *mengaji tudang* (pengajian halaqah) ataupun lewat tulisan, termasuk diantaranya adalah tafsir, diantara tujuannya adalah melestarikan Bahasa Bugis²⁴, disamping *Audience* atau pembacanya tidak mengerti Bahasa Arab.

Hal ini selaras dengan apa yang diutarakan oleh Saepuddin, bahwa adanya proses pengalih bahasa memberikan dampak proses adaptasi antara bahasa asal dengan bahasa yang diinginkan. Setelah dapat mengadaptasi dan mengadopsi bahasa asal, akan dapat melahirkan dua bentuk produk, yakni, vernakularisasi al-Qur'an secara lisan dan tulisan. Bentuk lisan ditunjukkan dengan ceramah-ceramah menggunakan bahasa yang dipahami oleh masyarakat. Sedangkan dalam bentuk tulisan ditunjukkan dengan produk tafsir lokal atau terjemah al-Qur'an dengan bahasa lokal.²⁵

Adaptasi selanjutnya terlihat pada usaha reposisi yang dilakukan oleh mufassir, dalam menyuguhkan bentuk komonikasi yang mengacu pada prinsip kerukunan dan prinsip hormat menurut perspektif budaya, sosial dalam mengenai deiksis persona yaitu tatak rama

²² Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesai," dalam jurnal *Tsaqafah*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2010, h 3.

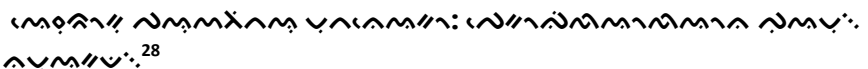
²³ Muhammad Yusuf, "Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir di Sulawesi-Selatan.," dalam Jurnal *Al-Ulum*, Vol. 12. No. 1 Tahun 2021, h. 93.

²⁴ Muhammad Yusuf, "Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir di Sulawesi-Selatan,"..., h. 93.

²⁵ Dindin Moh. Saepuddin, "Vernakularisasi Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Abda ke-20: Studi Kasus Tafsir Berbahasa Bugis," *Disertasi*, Sekolah Pascasarjana UIN Sayrif Hidayatullah Jakarta, 2023, h. 33.

dalam berbahasa.²⁶ Dalam bahasa Bugis, terdapat konsep '*bicara cukuk*' yang mengacu pada pertuturan menunduk, yang merupakan komunikasi vertikal ke bawah. Sebaliknya, '*bicara conga*' merujuk pada pertuturan mendongak, yang merupakan komunikasi vertikal ke atas. Sementara itu, '*bicara sanraa*' merujuk pada pertuturan datar/horizontal, yang merupakan bentuk komunikasi secara horizontal.²⁷

Konsep '*bicara cukuk*' dalam tafsir *Al-Munîr*, terlihat pada penafsiran QS. Al-Ikhlâs/112:1.


<p><i>E suroku pauwwanngi tau taneakko: pekkogi laolaona puangmu, Namuakkeda.</i></p>

Tabel IV. 5 Penafsiran Daud Ismail tentang istilah Bugis

Dalam bahasa Bugis, kata "*mu*" adalah kata ganti orang kedua yang merujuk kepada "kamu" atau "kalian", dan termasuk dalam kategori "*bicara cukuk*". Secara umum, penggunaan bentuk bicara cukuk tersebut dianggap kurang sopan atau tidak sesuai dengan adab. Namun, hal tersebut dapat berbeda tergantung pada konteks penggunaannya. Seperti contoh di atas, kata "*mu*" digunakan sebagai bentuk kedua yang merujuk kepada Nabi Muhammad saw sebagai lawan tutur, sesuai dengan posisi dan kedudukannya di hadapan-Nya. Allah sebagai pembicara, dengan eksistensi-Nya yang memiliki keagungan dan kemuliaan yang lebih tinggi daripada Rasulullah saw secara khusus, atau manusia dan makhluk lain pada umumnya.²⁹

Pola seperti ini turut diaplikasikan ulama tasfir di Bugis lainnya, seperti tafsir *Tapesere Akorang Mabbasa Ogi* karya AGH. Mu'in Yusuf dan AGH. Hamzah Manguluang, dalam karyanya *Tarjumah Al-Qur'an al-Karim: Tarjumanna Akorang Malebbi'e Mabbicara*.³⁰

Kemudian *bicara sanraa* yang terlihat pada tafsiran QS. At-Tahrîm/66:6.

²⁶ Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa...*, h. 179.

²⁷ Moh. Fadhil Nur, "Vernakularisasi Al-Qur'an di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang dan AGH. Abd. Muin Yusuf terhadap Surah al-Maun," dalam *Jurnal Rausyan Fikr*, Vol. 14 No.2 Tahun 2018, h. 376.

²⁸ Daud Ismail, *Tafsir Al-Munîr*, ..., Jilid 10, h. 319.

²⁹ Moh. Fadhil Nur, "Vernakularisasi Al-Qur'an di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang dan AGH. Abd. Muin Yusuf terhadap Surah al-Maun," ..., h. 376.

³⁰ Moh. Fadhil Nur, "Vernakularisasi Al-Qur'an di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang dan AGH. Abd. Muin Yusuf terhadap Surah al-Maun," ..., h. 376-377.

كنعان *anana* سام *anana nabi* نوح *nohon*.

Apakah kalian belum mengetahui kisah seorang raja yang melantik dirinya sebagai Tuhan, kemudian berdebat dengan nabi Ibrahim As. terkait dengan keesaan Allah Swt. adapun penyebab ia menjadi takabur sehingga mengakui dirinya sebagai Tuhan adalah karena kekuasaan yang ia miliki di dunia ini. Namanya adalah نمرود anak dari كنعان anak dari سام anak nabi نوح Nuh.

Tabel IV. 7 Penafsiran Daud Ismail tentang istilah Bugis

Pada penafsiran di atas daud Ismail melakukan reposisi dalam hal stratifikasi bahasa dengan melihat kedudukan yang ada dalam Al-Qur'an dan mencoba melaraskan dengan kedudukan yang ada di masyarakat setempat, yaitu *arung mangkau*, ini merupakan gelar kebangsawanan raja di Bugis dimasa lalu, yang terdiri dari *Arung pitu: Arung Ujung, Arung Ponceng, Arung Ta, Arung Tibojong, Atung Tanete Riattang, Arung Tanete Riawang, dan Arung Macege*.³⁶

Selanjutnya penggunaan bentuk sapaan budaya Bugis dalam penafsiran, yaitu kata *puang* pada *puanggalataala*. Pada dasarnya *Puang* merupakan sapaan penghormatan yang ditujukan kepada orang yang memiliki strata sosial dalam lingkup masyarakat atau merupakan keturunan bangsawan yang ada di Bugis.³⁷

Kata *puang* merupakan sapaan kepada sang pencipta atau khalid. Masyarakat Bugis terkadang menyebutnya *Puangnge* (dari kata utama yaitu Tuhan, kata ganti *-nge* dalam bahasa Bugis artinya banyak jadi artinya Tuhan yang menciptakan segalanya), *Puang Alla Taala* (Tuhan), *Puangku Marajae* (dari kata utama *Puang* kemudian ditambah kata ganti *ku* artinya Tuhanku dan kata *Marajae* dalam bahasa Bugis Maha Besar jadi berarti Tuhanku yang Maha Besar), *Puang dewata sewwae* (Tuhan Yang Maha Esa).³⁸

Senada dengan apa yang diutarakan oleh Fadli bahwa, penambahan kata "*puang*" sebelum kata "Allah" pada dasarnya tidak bertentangan dengan prinsip tauhid, karena dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Bugis, kata "*puang*" merupakan panggilan kepada

³⁶ Bone "Struktur Pemerintahan Kerajaan Bone Masa Lalu" dalam <https://bone.go.id/2013/09/20/struktur-pemerintahan-kerajaan-bone-masa-lalu/>. Diakses pada 24 Juli 2023.

³⁷ Andi Hasrianti, "Kesantunan dan Hubungan Sosial dalam Masyarakat Bugis di Sulsel," dalam jurnal *Pusaka*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2014, h. 44.

³⁸ Andi Samsu Rijal, "Sapaan Puang pada Kalangan Masyarakat Bugis", dalam <https://www.kompasiana.com/andisamsurijal/63e08eb508a8b57305765ad5/sapaan-puang-pada-kalangan-masyarakat-bugis>. Diakses pada 8 September 2023.


orang yang dihormati atau dianggap tua, dan antara bangsawan juga biasanya menggunakan "*puang*" saat berbicara kepada yang lebih tua. Oleh karena itu, ketika Allah disebut sebagai "*puang Allah ta'ala*", itu menunjukkan bahwa Dia dipandang sebagai sosok yang dihormati dan dijunjung tinggi, sesuai dengan pemahaman masyarakat Bugis. Penggunaan kata "*puang*" juga sudah dikenal sebelumnya dalam mitologi dan kepercayaan tradisional orang Bugis, misalnya dalam gelar *La Puang* (Sang Baginda) dan *Puang Marajaé* (Baginda Maha Besar), yang menandakan kekuasaan *Dewata* sebagai penguasa di dunia.³⁹

2. Integrasi

Integrasi adalah adanya kontak yang terjadi antara nilai-nilai ajaran Al-Qur'an dengan nilai-nilai budaya Bugis yang dapat melahirkan integrasi budaya yang khas. Hal ini terjadi akibat proses lo-balisasi antara nilai-nilai budaya Bugis yang berada pada aras lokal-historis menuju nilai-nilai ajaran Al-Qur'an pada aras global-normatif yang bergerak secara sirkular dan menimbulkan gaya tarik-menarik sangat kuat dan bersifat saling mempengaruhi.⁴⁰

Hal tersebut terlihat pada penggambaran aspek psikologis masyarakat dalam konteks bahasa dapat memengaruhi bentuk dan makna bahasa yang digunakan. Hal serupa terjadi dalam bahasa Bugis, di mana ketika aspek psikologis masyarakat Bugis dihadirkan, maka muncul ungkapan khas yang memiliki makna khas pula. Berikut adalah beberapa contoh ungkapan khas Bugis yang digunakan untuk menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dalam tafsir *Al- Munir*.

Hal tersebut terlihat pada penafsiran QS. Al-Fatihah/1:5.


<i>Olai saba' saba' iya naleteiyye pammase dewata sewwae</i>
Tapaki lah jalan yang dirahmati Allah Swt.

Tabel IV. 8 Penafsiran Daud Ismail tentang ungkapan khas Bugis

Dalam penafsiran di atas, Daud Ismail menggunakan petuah Bugis yang oleh masyarakat Bugis lebih dikenal dengan *ada sulessena*, yaitu "*Olai saba' saba' iya naleteiyye pammase dewata sewwae*". *Ada Sulesana*, *warekkada*, *pappaseng*, dan *elong ugi* adalah berbagai bentuk ekspresi yang digunakan sebagai wadah untuk menyampaikan nasihat-nasihat dan petuah dalam budaya Bugis, yang

³⁹ Moh. Fadhil Nur, "Vernakularisasi Al-Qur'an di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang dan AGH. Abd. Muin Yusuf terhadap Surah al-Maun" ..., h. 371.

⁴⁰ Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa...*, h. 193-194.

⁴¹ Daud Ismail, *Tafsir Al- Munir...*, Jilid 1, h. 41.

semua aturan perilaku dalam kehidupan orang Bugis). *Ade'* mengacu pada norma-norma yang memberikan pedoman untuk perilaku dalam berbagai aspek kehidupan budaya, termasuk ideologi, spiritualitas, dan fisik. Tata krama, yang mencakup unsur *ade'*, telah menjadi bagian dari norma hidup orang Bugis sejak zaman dahulu dan mengatur segala jenis perilaku dalam kehidupan mereka.⁴⁶ Sebagaimana yang diutarakan oleh Mattulada bahwa, falsafah Bugis menyatakan *ade'* atau adat bersandar pada *syara'* atau hukum agama, dan *syara'* bersandar pada *Kitabullah*. Dengan demikian, *ade'* dan *syara'* bisa secara harmonis menjadi dua elemen yang saling melengkapi.⁴⁷

Menurut Sitti Riadil, pemikiran Daud Ismail mengenai etika atau akhlak manusia memiliki dimensi eksoteris dan dimensi esoteris. Dalam dimensi eksoterisnya, etika digambarkan sebagai elemen integral dari penerapan prinsip-prinsip syariat Islam melalui berbagai bentuk ibadah yang dilakukan seorang hamba kepada Tuhannya. Tanpa adanya etika, semua amal ibadah yang dilakukan akan kehilangan keutuhannya. Sementara itu, dalam dimensi esoterisnya, etika dijelaskan oleh sosok ulama Bugis yang ahli dalam bidang tafsir sebagai salah satu jalan bagi manusia untuk membangun hubungan spiritual yang lebih dalam dengan Tuhan, sekaligus sebagai sarana untuk memperkuat kodrat asli manusia.⁴⁸

Tata krama orang Bugis digunakan sebagai panduan dalam berinteraksi dengan sesama anggota suku bangsanya. Panduan ini berakar pada tiga aspek utama: sistem pelapisan sosial, sistem kekerabatan, dan konsep *siri* dan *pangadereng*. Dalam sistem pelapisan sosial, terdapat dua lapisan utama, yaitu *Anakkurung* dan *Maradeka*, serta lapisan-lapisan sosial lainnya seperti *To Panrita*, *To Sugi*, *To Warani*, *To Salesang*. Panduan berlaku dari lapisan terendah ke lapisan tertinggi dan sebaliknya. Dalam sistem kekerabatan, panduan berlaku dari kelompok yang lebih muda ke kelompok yang lebih tua, dan sebaliknya. Selain itu, konsep *siri* dan *pangadereng* juga memengaruhi pola bertindak dalam menentukan hak dan kewajiban. Berdasarkan nilai-nilai dan aturan-aturan yang terkandung

⁴⁶ Mastanning, "Tata Krama Makan pada Masyarakat Bugis," dalam *Jurnal Pusaka*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2022, h. 102.

⁴⁷ Matulada, *Islam di Sulawesi Selatan dalam Agama dan Perubahan Sosial*, ed. Taufik Abdullah, Jakarta: CV. Rajawali, 1983, h. 240. Dan Patmawati, "Peranan Nilai PHilosophi Bugis Terhadap Proses Pengislaman Kerajaan Bugis Makassar di Sulawesi Selatan," dalam *Jurnal Khatulistiwa*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2016, h. 185.

⁴⁸ Sitti Riadil Jannah, "Pemikiran *Anregurutta* Daud Ismail tentang Akhlak Manusia," dalam *Jurnal Pendidikan Kreatif*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2020, h. 120.

dalam sistem pelapisan sosial, sistem kekerabatan, dan konsep siri dan *pangadereng*, maka tata krama digunakan sebagai pedoman dalam berbicara, duduk, makan dan minum, berpakaian dan berdandan, serta dalam salam dan nasihat saat berinteraksi dengan sesama anggota suku bangsanya dalam berbagai aspek kehidupan mereka.⁴⁹

Tata krama tersebut terlihat diantaranya pada saat makan, cara makan biasanya mengutamakan kelompok pria dewasa atau tamu terlebih dahulu, kemudian kelompok perempuan di antara masyarakat pedesaan Bugis. Umumnya, mereka menggunakan "*baki*" (nampan) untuk menyajikan hidangan, lalu duduk berkeliling di sekitarnya. Di dalam *baki*, terdapat nasi, hidangan berbagai macam lauk-pauk, dan sayuran yang diatur rapi dalam keranjang untuk nasi serta mangkuk atau piring untuk hidangan sampingan dan sayuran. Penting untuk makan dan minum dengan tangan kanan. Selama makan, disarankan untuk menghindari berbicara secara berlebihan, terutama berbicara negatif, dan tidak diperbolehkan makan atau minum sambil berjalan atau berdiri karena dianggap tidak sopan. Selain itu, memanggil dengan berteriak saat makan tidak diperkenankan, dan menjawab panggilan semacam itu dianggap sombong. Larangan-larangan ini diterapkan untuk menghindari potensi masalah pada sistem pencernaan.⁵⁰

3. Negosiasi

Pola negosiasi, sebagaimana yang diungkapkan oleh Imam Muhsin dalam bukunya, dimaksudkan sebagai hubungan saling mengisi antara dua sistem nilai yang memiliki kesetaraan dalam konteks dunia makna.⁵¹

Hubungan negosiatif antara Al-Qur'an yang mengusung nilai-nilai universal-normatif dan budaya Bugis yang mengusung nilai-nilai lokal-historis menghasilkan dua kemungkinan. Apabila keduanya bersifat terbuka sehingga dapat saling sapa dan saling mengisi maka pola hubungannya melalui negosiasi akomodatif. Tetapi apabila unsur yang supremasinya lebih kuat (Al-Qur'an) menemukan ketidakcocokan pada unsur yang supremasinya lebih rendah (budaya Bugis), maka pola hubungannya menjadi negosiasi kritis.

a. Negosiasi Akomodatif

1) *Ade' Ade'*

Sikap akomodatif terhadap adat-adat Bugis secara umum disampaikan Daud Ismail pada penafsiran QS. Al-Balad/90:4.

⁴⁹ Ayatrohaedi, *Tata Krama Nasinoal*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1989, h. 16.

⁵⁰ Mastanning, "Tata Krama Makan pada Masyarakat Bugis"..., h. 100.

⁵¹ Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa...*, h. 179.

bertambah dan beragam masalah dihadapi, terutama ketika seseorang telah menikah dan memiliki tanggung jawab terhadap keluarga. Oleh karena itu, rasa lelah akan selalu dirasakan ketika mencari nafkah demi kelangsungan hidup keluarga. Karena hal ini, penting bagi anak-anak untuk mendapatkan pendidikan yang layak, mulai dari pendidikan formal di sekolah hingga pembelajaran tentang adat istiadat, agama, serta kewajiban beribadah kepada Allah Swt. Mereka juga diajarkan untuk berbakti kepada kedua orang tua, serta berlaku baik terhadap kerabat dan sesama manusia.

Pada penafsiran diatas, Daud Ismail secara general menyebutkan pentingnya mengajarkan adat-adat (*ripagguruanngi ade' ade'*) bagi generasi penerus.

Dalam bahasa Indonesia *ade* diartikan sebagai adat istiadat. Urgensi dari *ade* sebagaimana yang tertulis dalam “*Poada-adaengngi bicarana Latoa*”, adalah “*iko pakkatenni ade'e isseng majepu I riasenge ade': muwawatutuiwi, mupakarajai, apa' ade'e ritu riaseng tau. Nakko temmuissengngi riasenge ade' tencaji ritu tauwe riaseng tau. Apa' de'tu appongenna ade'e sangadinna ianaritu tau'e ti dewatae namatanre siri' ianaritu tau temmasarang lempu'e*”.⁵³

Artinya:

Memahami sepenuhnya konsep adat adalah kunci. Jagalah dan hargailah adat ini, karena adat adalah esensi dari kemanusiaan. Tanpa pemahaman terhadap adat, seseorang tidak dapat disebut sebagai manusia. Yang paling mendasar dalam adat adalah integritas, sambil memperkuat rasa takut kepada Ilahi dan menjaga rasa malu yang dalam. Orang yang memiliki kekuatan dalam ketakutannya kepada Ilahi dan memiliki rasa malu yang mendalam adalah mereka yang selalu berpegang pada kejujuran.⁵⁴

Hal ini senada denga apa yang diutarakan oleh Muhammad Yusuf bahwa, *Ade'* merupakan inti esensial dari keberadaan manusia. Individu yang tidak memahami, merenungi, dan menghayati konsep *ade'*, tidak dapat disebut sebagai manusia. Konsep *ade'* merupakan akar dari kemanusiaan. Tanpa keberadaan konsep *ade'* yang menjadi dasar kemanusiaan, maka nilai-nilai seperti kejujuran (*lempu'*), ketakwaan kepada Allah, dan

⁵³ B. F. Matthes, *Boeginesche Chrestomathie*, Amsterdam, 1859, h. 57 – 58.

⁵⁴ Ismail Suardi Wekke, “Islam dan Adat: Tinjauan Akulturasi Budaya dan Agama dalam Masyarakat Bugis,” dalam *Jurnal Analisis*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2013, h. 38.

peningkatan martabat diri (*siri'*) sebagai aspek nilai dan harga diri kemanusiaan, tidak akan dapat tercapai.⁵⁵

Bagi masyarakat bugis sendiri memiliki empat jenis *ade*, diantaranya, *ade maraja*, *ade* ini berlaku di kalangan raja atau pemimpin. Ini mengacu pada peraturan atau norma yang diikuti oleh para pemimpin dalam tindakan mereka. Kedua *Ade Puraonro*, ini adalah adat yang telah berlaku lama dalam masyarakat, secara turun-temurun dari generasi ke generasi. Ketiga *Ade Assamaturukeng* yaitu *ade* yang ditentukan melalui kesepakatan bersama atau konsensus masyarakat. Yang terakhir adalah *Ade Abiasang*, ini merupakan adat yang sudah berlaku dari zaman dulu sampai sekarang, dan telah menjadi bagian integral dari masyarakat.⁵⁶

Lebih lanjut Ahmad Pattiroy menjelaskan bahwa *ade* ditinjau dari beberapa macam *ade* maka dapat dibagi menjadi dua, pertama *ade assikalibingengneg*, yaitu *ade* yang mengatur tentang tata cara dalam rumah tangga. Termasuk di dalamnya adalah aturan-aturan dan norma-norma yang berlaku dalam kehidupan keluarga dan hubungan antaranggota keluarga. dan yang kedua *ade' tamah* yaitu *ade'* yang mengatur tentang tata cara dalam berinteraksi dalam masyarakat secara umum. *Adek tamah* mencakup peraturan-peraturan dan perjanjian-perjanjian yang sesuai dengan tradisi dan kebiasaan masyarakat.⁵⁷

Ade Assamaturukeng, adat ini memiliki peran yang sangat penting sebagai mekanisme kontrol sosial dalam perilaku masyarakat ketika mereka memanfaatkan Danau Tempe. *Ade' Assamaturuseng* pertama kali diakui dan disetujui melalui musyawarah para pemimpin, termasuk raja-raja, dari kerajaan Wajo pada abad ke-XII. Musyawarah ini melibatkan *Arung Ennengnge* bersama *Arung Matoa* dan *Arung Ma'bicara*. Pendirian adat ini bertujuan untuk memastikan bahwa pengelolaan Danau

⁵⁵ Muhammad Yusuf, "Relevansi Pemikiran Ulama Bugis Dan Nilai Budaya Bugis(Kajian Tentang 'Iddah Dalam Tafsir Berbahasa Bugis Karya Mui Sulsel)," dalam Jurnal *Analisis*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2013, h. 73-74.

⁵⁶ Red, "Mengenal Sejarah Masyarakat Bugis", dalam <https://jurnalmetropol.com/2020/02/25/mengenal-sejarah-suku-bugis/>. Diakses pada 28 September 2023.

⁵⁷ Ahmad Pattiroy & Idrus Salam, "Tradisi Doi' Menre' dalam Pernikahan Adat Bugis di Jambi," dalam Jurnal *Al-Ahwal*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2008, h. 96.

Tempe dilakukan dengan cara yang lebih adil, peduli terhadap lingkungan, dan berkelanjutan.⁵⁸

Dalam adat tersebut, terdapat sejumlah larangan yang dianggap sebagai tabu, yang tidak boleh dilanggar atau harus dihormati masyarakat, terutama para nelayan (*pakkaja*), dalam mengelola atau memanfaatkan Danau Tempe. Hal ini menunjukkan betapa pentingnya adat ini dalam mengatur perilaku dan menjaga keberlanjutan ekosistem danau serta kesejahteraan masyarakat yang bergantung padanya.⁵⁹

Diantara *ade assamaturuseng* yang lain yang masih eksis sampai sekarang adalah *doi' menrei* (uang belanja). *Doi' menre'* adalah bagian dari struktur norma adat yang dikenal sebagai "*ade' assiamaturuseng*." Norma ini sudah ada sejak lama sebelum Islam masuk ke wilayah tersebut. *Doi' menre'* merupakan syarat yang harus dipenuhi untuk melangsungkan akad nikah. Namun, dalam konteks pernikahan adat Bugis, *doi' menre'* lebih merujuk pada uang pesta yang diberikan dalam pernikahan, dan jumlahnya tidak memiliki batasan tertentu.⁶⁰

Dalam hukum Islam, persoalan *doi' menre'* masuk dalam kategori *tahsiniyyah* (perkara yang lebih baik), meskipun dalam adat, *doi' menre'* dianggap sebagai syarat dalam pernikahan. Dengan demikian, adat dalam hal ini berada di bawah hukum syariah, dan sebuah syarat yang dapat membatalkan pernikahan yang sah menurut syariah tidak akan diterima. Dalam konteks hukum Islam, halal dan haram diatur oleh prinsip-prinsip agama dan syariah, dan adat harus sesuai dengan ketentuan tersebut.⁶¹

Pangadereng secara fundamental memiliki lima aspek *Ade'* (adat) merupakan norma-norma kehidupan turun-temurun dalam budaya Makassar, menggambarkan falsafah hidup orang Makassar. Ungkapan populer terkait dengan *ade'* adalah '*ade'na napopuang*,' yang menekankan kejujuran dan kesucian sebagai nilai utama. Unsur kedua adalah *bicara*, yang melibatkan konsep dan nilai-nilai peradilan, dengan fokus pada keadilan atau 'tongen' dalam lontara.

⁵⁸ Indra Pradana Mulyawan, *Sanksi Adat Terhadap Pelanggaran Aturan Arung Ennengnge dalam Proses Penangkapan Ikan di Danau Tempe Kabupaten Wajo*, Makassar: Universitas Hasanuddin, 2013, h. 47.

⁵⁹ Muhammad Ansharullah, *et.al.*, "Studi Fenomenologi: Makna Larangan-Larangan Adat *Ade' Assamaturuseng* dalam Pemanfaatan Danau Tempe di Kabupaten Wajo," dalam *Jurnal Jambura Geo Education Journal*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2022, h, 70

⁶⁰ Ahmad Pattiroy & Idrus Salam, "*Tradisi Doi' Menre'* dalam Pernikahan Adat Bugis di Jambi"..., h. 112.

⁶¹ Ahmad Pattiroy & Idrus Salam, "*Tradisi Doi' Menre'* dalam Pernikahan Adat Bugis di Jambi"..., h. 112.

Ketiga, *rapang*, adalah perumpamaan yang berfungsi sebagai sistem dalam budaya, memberikan analogi terkait kehidupan ideal dan stabilisator hukum dan etika dalam pandangan *ade'*. *Rapang* juga berperan sebagai undang-undang yang melindungi dan mendidik karakter masyarakat. Keempat, *wari'*, adalah komponen pangadereng yang menata masyarakat berdasarkan hubungan kekerabatan dan keturunan, serta berkaitan dengan protokoler dalam hubungan antar raja-raja dalam suatu negeri, terutama dalam upacara adat atau acara kenegaraan.⁶²

Selanjutnya yang kelima sebuah aspek penting dalam sistem adat Bugis adalah *sara'*. *Sara'*, yang berasal dari bahasa Arab "*sayri'ah*," merupakan bagian dari adat yang mengatur persoalan keagamaan. Struktur organisasinya, yang dikenal sebagai *parewa sara'* atau pegawai *sara'*, melibatkan posisi seperti *kadhi*, *imang*, *katte*, *bilala*, dan *doja*. Tugas dari *parewa sara'*, seperti yang dijelaskan oleh Andi Rahmat, melibatkan tanggung jawab yang rinci terkait dengan pelaksanaan syariat keagamaan, termasuk pelaksanaan shalat Jumat, hari raya keagamaan, pernikahan, zakat, infaq, sedekah, serta tugas terkait kematian.⁶³

Selain dari lima aspek yang ada dalam Pangadereng yang harus diikuti oleh masyarakat Bugis, terdapat satu elemen lain yang sama pentingnya untuk diperhatikan dalam praktik *Pangadereng*, yaitu konsep *siri'* (kebudayaan *siri'*).⁶⁴ *Siri'* sendiri merupakan rasa malu yang meliputi berbagai dimensi-dimensi harkat dan martabat manusia.⁶⁵

Seorang antropolog asal Amerika Shelly Errington, menjelaskan makna *siri'* sebagai berikut, bagi masyarakat Bugis tidak ada tujuan atau alasan hidup yang lebih mulia atau penting selain menjaga kehormatan mereka. Jika merasa tersinggung atau merasa terhina, mereka lebih memilih untuk berperang untuk mengembalikan kehormatan mereka daripada hidup tanpa kehormatan. Orang Bugis-Makassar dikenal di seluruh Indonesia karena mereka cenderung mudah terlibat dalam perkelahian ketika merasa perlakuan terhadap mereka tidak sesuai dengan martabat

⁶² Mattulada, *Latoa: Suatu Lukisan Analitis terhadap Antropologi politik orang Bugis*, Ujung Pandang : Hasanuddin University Press, 1995, h. 380.

⁶³ Andi Rahmat. Munawar, *To Ugi...*, h. 73.

⁶⁴ Muhammad Yusuf, "Bahasa Arab, Budaya Lokal, dan Literasi Tafsir Dalam Pengembangan Budaya Islam di Sulawesi Selatan," dalam *OSF Preprints*, 30 Jan. 2020, h. 18.

⁶⁵ Subri, "Kajian Rekonstruksi "Budaya Siri" Bugis Ditinjau dari Pendidikan Islam," dalam *Jurnal Al-Ishlah*, Vo. 14 No. 2 Tahun 2016, h. 157.

mereka. Meninggal karena *siri'* dianggap sebagai '*mate ri gollai, mate risantangi*', yang berarti mati dengan kehormatan, yaitu mati untuk sesuatu yang bermanfaat.⁶⁶

Siri' merupakan prinsip yang krusial dalam kehidupan masyarakat Bugis. *Siri'* merupakan konsep yang harus dijaga dengan sungguh-sungguh oleh individu Bugis sepanjang hidupnya, karena berkaitan dengan martabat dan harga diri. Konsep *siri'* dalam hal mempertahankan harga diri tidak bertentangan dengan ajaran Islam, sebagaimana juga diwajibkannya mempertahankan harta dan keyakinan agama. Namun, terkadang implementasi *siri'* dapat melampaui batas, sering kali terjadi hanya karena masalah sepele yang berujung pada kehilangan nyawa seseorang. Inilah sebabnya mengapa penting untuk memberikan pemahaman agama yang benar agar praktik *siri'* sejalan dengan ajaran Islam.⁶⁷

2) *Seserahan* pernikahan

Suku Bugis dikenal dengan tradisi pernikahannya yang khas, diantaranya sebagian besar biaya pernikahan atau dana untuk belanja pernikahan (*dui balanca*) ditanggung oleh pihak laki-laki, yang disebut sebagai *uang panai*.⁶⁸ Tidak hanya itu, dalam tradisi pernikahan masyarakat Bugis banyak tahapan-tahapan yang dilakukan diantaranya:

- a) *Mammanu'manu'* merupakan kegiatan yang dilakukan seperti burung yang terbang dari satu tempat ke tempat lain. Tahap ini merupakan awal dari usaha orang tua laki-laki yang ingin mencari pasangan hidup untuk anak mereka. Setelah menemukan seorang gadis yang dianggap cocok sebagai calon istri bagi anak mereka, langkah berikutnya adalah menyelidiki latar belakang gadis tersebut (*mappese 'pese'*). Kegiatan ini dilakukan oleh anggota keluarga dekat gadis tersebut untuk mengetahui perilaku, kesehatan, dan hal lainnya.
- b) *Mappese'pese'* merupakan kegiatan yang dilakukan oleh keluarga dekat gadis untuk menilai keadaan gadis tersebut. Setelah memenuhi kriteria yang diinginkan oleh pihak laki-laki, maka kesepakatan dibuat untuk melanjutkan ke tahap selanjutnya, yaitu peminangan (*massuro*).

⁶⁶Andi Zainal Abidin Farid, *Siri' dan Pesse*, Ed. Muh. Yahya Mustafa *et.al.*, Makassar: Pustaka Reflexi, 2003, h. 14-15.

⁶⁷Muhammad Yusuf, "Bahasa Arab, Budaya Lokal, dan Literasi Tafsir Dalam Pengembangan Budaya Islam di Sulawesi Selatan,"..., h. 19.

⁶⁸A. Fadhilah Utami Ilmi R, "Transisi Sosial Budaya Adat Pernikahan Suku Bugis Di Makassar 1960," dalam Jurnal *JWK*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020, h. 21.

- c) *Massuro* adalah proses yang dimana pihak laki-laki mengutus seseorang yang dihormati untuk membuka perbincangan (merintis jalan). Jika pihak perempuan masih memiliki keraguan terhadap acara peminangan, mereka akan melakukan penyelidikan lebih lanjut tentang asal usul laki-laki tersebut (*mattutung lampe*). Setelah ada kesepakatan bahwa lamaran dari pihak laki-laki diterima dengan baik oleh orang tua perempuan, maka tahap *mappettu ada* (penyelenggaraan persiapan pernikahan) akan dimulai.
- d) *Mappettu Ada* merupakan proses penentuan *tanra esso* (tanggal pernikahan), *dui menre* (biaya pernikahan), dan *sompa*⁶⁹ (mahar). Penentuan *tanra esso* mempertimbangkan ketersediaan waktu yang sesuai bagi kedua keluarga. Biasanya, penentuan tanggal pernikahan sangat dipengaruhi oleh pihak perempuan, sementara pihak laki-laki akan mengikuti. Dalam masyarakat Bugis Bone, tanggal-tanggal penting seperti hari pernikahan ditetapkan oleh ahli lokal. *Dui menre* (uang belanja) adalah dana yang akan digunakan untuk membiayai perayaan pernikahan. Besarnya *dui menre* sangat tergantung pada ukuran acara pernikahan dan harga-harga di pasar. *Sundrang* atau *sompa* (mahar) adalah pemberian yang diberikan oleh pihak laki-laki kepada calon istri sebagai syarat sahnya pernikahan.
- e) *Mappenre Botting* merupakan momen puncak dari pernikahan, di mana mempelai laki-laki diantar ke rumah mempelai perempuan, dengan membawa beberapa pemberian ataupun hadiah untuk mempelai wanita.
- f) *Mapparola*, pada tahap ini, mempelai perempuan diantar oleh keluarga dan kerabatnya ke rumah keluarga laki-laki. Tahap ini biasanya dilakukan setelah upacara akad nikah atau keesokan harinya, dengan memakai pakaian khusus seperti saat hari pernikahan. Keluarga laki-laki akan memberikan hadiah kepada mempelai perempuan sebagai tanda syukur (*mappaota*).⁷⁰
- g) *Massitabaiseng*, yaitu pertemuan formal antar besan, *massitabaiseng* biasanya dilakukan setelah semua acara resepsi

⁶⁹ *Sompa* atau mahar adalah pemberian wajib oleh pria kepada wanita yang akan dinikahinya, berupa barang berharga atau uang, sebagai syarat sah dalam pernikahan. Jumlah Sompa ini akan diungkapkan oleh mempelai laki-laki saat upacara pernikahan (akad), dan jumlahnya dapat bervariasi sesuai dengan status sosial individu tersebut. Riady Lamallongeng Asmat, *Dinamika Perkawinan Adat dalam Masyarakat Bugis Bone*, Makassar: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kab. Bone, 2007, h. 17.

⁷⁰ Sri Sahayu Yudi, "Uang Nal': Antara Cinta dan gengsi", dalam *Jurnal Akuntansi Multiparadigma*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2015, h. 225.

selesai, yaitu orang tua mempelai laki-laki berkunjung ke orang tua mempelai perempuan.⁷¹

h) *Mappacci*

Upacara adat *Mappacci* adalah serangkaian perayaan pernikahan tradisional yang dilakukan oleh masyarakat Bugis yang masih memegang teguh adat istiadat mereka. Semua anggota keluarga, kerabat, dan tamu secara berurutan diminta untuk meletakkan berbagai jenis daun di telapak tangan calon pengantin. Dalam bahasa Bugis, daun-daunan ini disebut "daun *pacci*" yang terkait dengan kata "*paccing*" (bersih). Dengan demikian, *Mappacci* melambangkan penyucian diri, yang juga berfungsi sebagai cara untuk mewariskan nilai-nilai kesucian kepada pasangan pengantin. Selama prosesi *Mappacci*, penggunaan simbol-simbol sering kali memiliki makna yang mendalam yang membutuhkan pemahaman yang mendalam. Inti dari *Mappacci* adalah membersihkan dan menyucikan diri dari hal-hal negatif, yang melambangkan kesucian hati pasangan pengantin saat mereka memasuki masa depan mereka bersama, terutama saat memulai perjalanan kehidupan pernikahan.⁷²

Melalui penafsiran Daud Ismail, dapat kita lihat bahwa salah satu bagian dari tahapan pernikahan yang diapresiasi adalah membawa seserahan atau hadiah dalam prosesi *mappenre botting*.

Daud Ismail menunjukkan sikap yang positif dan apresiasi terhadap tradisi tersebut dengan mengungkapkan bahwa memberikan hadiah selain mahar kepada calon istri adalah langkah yang penting. Dalam pandangan ini, memberikan hadiah tambahan di samping mahar bukanlah suatu masalah, melainkan sebagai tindakan yang sesuai dengan norma-norma yang baik, merupakan cara bagi seorang suami untuk menghormati calon istrinya, dan merupakan wujud penghormatan kepada pasangan hidupnya yang akan membawa kebahagiaan dalam kehidupan pernikahan. Tradisi membawa seserahan tersebut turut diamini oleh AGH. Mu'in Yusuf dalam tafsirnya. "*Iyaro sompa natiwi 'e lapong borane napasibawai*

⁷¹Susan Bolyard Millar, *Perkawinan Bugis*, Makassar: Penerbit Innawa, 2009, h. 272.

⁷²Sitti Aminah, "Analisis Makna Simbolik pada Prosesi Mappacci Pernikahan Suku Bugis di Kecamatan Wawotobi Kabupaten Konawe," dalam *Jurnal Ilmiah Dikdaya*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2021, h. 2.

maddupa rupang pabbere” (adapaun mahar yang dibawa oleh pengantin laki-laki dibarengi dengan beberapa pemberian).⁷³

Dalam tradisi pernikahan bugis, pihak mempelai laki-laki yang mendatangi perempuan (*mappenre botting*), membawa beberapa seserahan diantaranya *sompa* didalam *kempu*, kedua barang-barang seserahan yang dibawa oleh *pattiwi-tiwi* atau *ereng-ereng* dan yang ketiga adalah *lawasuji*. Adapun isi *kempu* pada *sompa* antara lain, *ota* atau sirih, *aju cening* atau kayu manis, buah pala, *berre'* atau beras, dan *kananaq sipasang* atau sepasang boneka dari daun lontar.⁷⁴

Pertama *Lawasuji* atau *walasuji*, yang merupakan bambu yang dianyam berbentuk belah ketupat, dengan jumlah lapisan tertentu. Dalam memilih bambu sendiri masyarakat Bugis menganjurkan menebang ataupun memilih bambu yang tebal atau yang lebih dikenal dikalangan masyarakat Bugis “*malise*”, dengan harapan ke depannya dalam membina rumah tangga mendapatkan berkah yang melimpah dan berkah.⁷⁵

Secara literal, istilah “*walasuji*” terdiri dari dua kata, yakni “*wala*,” yang berarti menyatukan, dan “*suji*,” yang berarti perasaan suka. Oleh karena itu, “*walasuji*” mengandung makna harapan agar pasangan dapat saling mengembangkan rasa suka satu sama lain dan menghindari perceraian, sehingga hubungan mereka tetap harmonis dan bersatu.⁷⁶ Hal ini senada dengan apa yang diutarakan Annisaul Fadhilah bahwa *walasuji* terdiri dari dua kata, *wala* yang berarti mempersatukan dan *suji* yang berarti *pappoji* (perasaan suka) hal ini memiliki harapan kedepannya saling menyukai sepenuh hati dan terhindar dari perceraian.⁷⁷

Walasuji ini berisikan buah buahkan beraneka macam dan memiliki makna masing-masing diantaranya ada buah pinang yang

⁷³ Abdul Mu'in Yusuf, *Tafsere Akorang Mabbahasa Ogi*, Jilid 2, Ujung Pandang: MUI Sul-sel, 1998, h. 199.

⁷⁴ Secara keseluruhan isi *kempu* memiliki makna pengharapan kepada pengantin perempuan agar dapat menerima persembahan dari mempelai laki-laki, karena adanya harapan dari pihak mempelai laki-laki agar keduanya bisa menjalani bahtera rumah tangga dengan baik dan menghasilkan keturunan. Andi Rahmat Munawar, *To Ugi*, Sengkang: Sempugi Press, 2022, h. 155.

⁷⁵ Firman Saleh, “Simbol *Walasuji* dalam Pesta Adat Perkawinan Masyarakat Bugis di Sulawesi Selatan,” dalam *Jurnal Cordova*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2019, h. 168 .

⁷⁶ Firman Saleh, “Simbol *Walasuji* dalam Pesta Adat Perkawinan Masyarakat Bugis di Sulawesi Selatan”..., h. 167.

⁷⁷ Annisaul Fadhilah Khoiri, *et.al.*, “Analisis Tanda pada Adat Pernikahan Masyarakat Bugis Bone Kajian Semiotika Charles Sanders Pierce,” dalam *Jurnal Lingua France*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, h. 136.

melambangkan sifat seperti pohon pinang yang lurus dan tidak bercabang, yang menyimbolkan *lempu* (sifat kejujuran). *Tebbu*, menandakan rasa manis yang dimiliki oleh tebu memberikan simbol bahwa laki laki yang datang ke rumah perempuan membawa kebaikan. Nangka bagi masyarakat Bugis disebut *panasa*, kata ini mirip dengan kata *minasa* yang mengandung arti harapan hal ini menandakan bahwa pihak laki-laki memiliki harapan kebaikan (*mamminasa ridecenng*). Kelapa yang menghasilkan santan menjadi symbol kelezatan dan yang terakhir adalah pisang bertandan yang merupakan symbol dari *mattunrung pangelorrkku* (harapan yang banyak).⁷⁸

Lebih lanjut Fernandes Carles menjelaskan bahwa dalam *walasuji* terdapat lima nilai karakter, diantaranya gotong royong, disiplin, kejujuran, komunikatif, dan peduli sosial, yang dapat dijadikan sebagai media pembelajaran karakter.⁷⁹

Masyarakat Bugis saat ini tetap menjaga dan melaksanakan tradisi tersebut dalam prosesi pernikahan, meskipun tidak semua orang memahami makna dari setiap tindakan yang dilakukan dalam proses tersebut. Sesuai dengan filosofi yang dianut secara kuat oleh masyarakat, keyakinan tersebut menekankan bahwa setiap perilaku yang dilakukan dalam setiap prosesi memiliki makna yang sangat berharga bagi masyarakat Bugis.⁸⁰



Gambar IV. 1 Gambar *Walasuji*
Pemberian selanjutnya adalah *erang-erang* atau *pattiwi tiwi*, penyerahan *Erang-erang* merupakan salah satu tradisi Bugis di

⁷⁸ Andi Rahmat Munawar, *To Ugi...*, h.156.

⁷⁹ Fernandes Carles, *et.al.*, "Reproduksi Nilai Tradisi *Walasuji* dalam Pembelajaran Karakter," dalam Jurnal *JIKAP PSGD*, Vol. 5 No. 3 Tahun 2021, h. 632.

⁸⁰ Firman Saleh, "Simbol *Walasuji* dalam Pesta Adat Perkawinan Masyarakat Bugis di Sulawesi Selatan,"..., 165.

mana pihak mempelai pria dan rombongan melakukan kunjungan ke rumah mempelai wanita dengan membawa *erang-erang*.⁸¹ Ragam barang yang termasuk dalam *ereng-ereng* ini sebenarnya bersifat fleksibel, tetapi biasanya diatur dalam beberapa kategori atau dimasukkan ke dalam wadah seperti parcel. Ada juga yang meletakkannya di dalam lemari atau koper. Sebenarnya, semua ini tergantung pada kesepakatan bersama, dengan pembagian sebagai berikut:

- a) Barang-barang untuk salat seperti mukenah, sajadah, tasbih, sarung, kopiah, Al-Qur'an.
- b) Barang-barang untuk mandi dan perawatan tubuh seperti sabun, sampo, *conditioner*, *scrub*, *shower puff*, pasta gigi, sikat gigi, deodoran, handuk, parfum, pembersih wajah.
- c) Barang-barang kosmetik seperti *foundation*, *contour*, bedak, pensil alis, *eyeliner*, mascara, lipstik, *blush on*, *eye shadow*, cermin, sisir, kapas.
- d) Barang-barang untuk acara pesta seperti tas, sepatu, jam tangan, sandal, ikat pinggang, jilbab, baju (kemeja), celana, dress, kebaya (renda), rok, sarung tenun/batik.
- e) Barang-barang untuk tidur seperti piyama, kelambu, spre, dan selimut.
- f) Perlengkapan pakaian dalam seperti bra, celana dalam, lingerie, dan celana pendek, serta baju dalam.⁸²

Dalam seserahan *ereng-ereng* juga terselip makna di balik ragam barang yang diberikan, diantaranya alat sholat sebagai simbol agama sebagai tumpuan utama. Perhiasan sebagai simbol keindahan dan bersinar sepanjang kehidupan. Busana wanita sebagai harapan menjaga rahasia rumah tangga. Makeup memiliki makna untuk menjaga penampilan di depan suami. Makanan khas Bugis memiliki makna untuk kesatuan seumur hidup. Buah-buahan bermakna kesuburan dalam kehidupan. Cincin sebagai simbol ikatan cinta yang abadi. Daun suruh ayu sebagai simbol doa untuk keselamatan dan kebahagiaan. Sepatu atau sandal sebagai simbol kesatuan dalam kehidupan berumah tangga. Dan yang terakhir tas yang menyimbolkan kemampuan finansial untuk keperluan istri.⁸³

⁸¹ Jumiyyati, *et.all*. "Tradisi Penyerahan *Ereng-Ereng* Sebagai Syarat Kelengkapan Perkawinan dalam Perspektif Sosiologi Hukum Islam," dalam Jurnal *El-Ahli*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2022, h. 47.

⁸² Jumiyyati, *et.all*. "Tradisi Penyerahan *Ereng-Ereng* Sebagai Syarat Kelengkapan Perkawinan dalam Perspektif Sosiologi Hukum Islam," ..., h. 44-45.

⁸³ Jumiyyati, *et.all*. "Tradisi Penyerahan *Ereng-Ereng* Sebagai Syarat Kelengkapan Perkawinan dalam Perspektif Sosiologi Hukum Islam"..., h. 45-46.



Gambar IV. 2 Gambar *erang-erang* (seserahan pernikahan Bugis)



Gambar IV. 3 Gambar pembawa *erang-erang*

Lebih lanjut Daud Ismail menegaskan bahwa, semua seserahan itu memiliki tujuan untuk memuliakan perempuan. Ketika kita lihat lebih jauh, adat ataupun tradisi membawa seserahan ini mengacu pada falsafah orang Bugis, yaitu *sipakatu* dan *sipalakebbi*, konsep ini termanifestasi dalam tradisi tersebut.

Sipakatau, yang berarti saling menghormati, merupakan suatu karakteristik yang mencerminkan penghormatan terhadap martabat manusia.⁸⁴ Nilai-nilai sipakatau menunjukkan bahwa dalam budaya orang Makassar, manusia dianggap sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang mulia, dan oleh karena itu, penting untuk menghargai dan perlakukan mereka dengan baik.⁸⁵ Budaya *sipakatau*

⁸⁴ Sitti Aida Azis, "Nilai Kearifan Lokal Bugis Makassar Dalam Cerpen Panggil Aku Aisyah Karya Thamrin Paelori," dalam Jurnal *Konfiks*. Vol. 4 No.1 Tahun 2017, h. 68.

⁸⁵ Auliah Safitri dan Suharno, "Budaya Siri, Na Pacce dan Sipakatau Dalam Interaksi Sosial Masyarakat Sulawesi Selatan", dalam Jurnal *Antropologi*, Vol. 22 No.1 Tahun 2020, h. 130.

mendorong pentingnya meletakkan setiap individu dalam kedudukan manusia yang tinggi, sesuai dengan ajaran agama.⁸⁶

Kemudian selanjutnya mengacu pada nilai *sipakalebbi* yang memiliki arti saling memuliakan. *Sipakalebbi* merupakan turunan dari Sipakatau. Sebab hakikat "*tau*" sebenarnya sangat mulia. Tau atau manusia, sangat berbeda dengan makhluk lain. Sesuatu yang "tidak bohong dalam diri" tidak terdapat pada makhluk lain atau benda. Maka sepantasnyalah "*tau*" di muliakan.⁸⁷ Ini, merupakan suatu nilai yakni saling menghargai antar sesama, yang dalam hal ini dapat dipahami bahwa manusia merupakan makhluk yang senang untuk dipuji dan diberikan apresiasi atas dedikasinya yang dalam hal ini seyogianya dapat dihargai atas suatu pencapaiannya.⁸⁸

Pada tingkat praktis, ketika seseorang memberikan penghormatan (*Mappakalebbi*), hal tersebut tidak berarti bahwa pelakunya ditempatkan dalam posisi yang lebih rendah dari orang yang dihormati. Sebaliknya, memberikan penghormatan kepada seseorang dalam kerangka *Sipakalebbi* justru turut meningkatkan kehormatan dan kemuliaan bagi orang yang memberikan penghormatan. Dalam suatu pepatah disebutkan "*akka i padammu rupa tau natanrérekko*," yang berarti angkatlah sesamamu manusia supaya engkau juga diangkat. Ungkapan ini menjelaskan bahwa untuk mendapatkan penghormatan dari orang lain, langkah pertama adalah memberikan penghormatan kepada orang lain. Karena penghormatan datang sebagai respons terhadap sesuatu yang patut dihargai, sikap hormat dan penghargaan terhadap orang lain merupakan sikap yang layak dihargai.⁸⁹

Pada ayat ini, Daud Ismail juga menyebutkan tentang pembagian harta dalam masyarakat bugis yang dikenal dengan istilah *mallempa orowane nenniya majjujung makkunrai'e* (dua banding satu).

Makna filosofis dari "*mallempa' ana' orowane-e majjujung ana' makkunraii'e*" tidak hanya terbatas pada konteks hak warisan,

⁸⁶ Herlin, *et.all.*, "Eksplorasi Nilai-Nilai Sipakatau Sipakainge Sipakalebbi Bugis Makassar dalam Upaya Pencegahan Sikap Intoleransi," dalam *Jurnal Aldev*, Vol. 2 No. 3 Tahun 2020, h. 287.

⁸⁷ Andi Rahmat, *To Ugi...*, h. 97.

⁸⁸ Reni Putri Anggraeni *et.al.*, "Internalisasi Nilai Kebudayaan Lokal Bugis (Sipakatau, Sipakalebbi, dan Sipakainge): Upaya Meningkatkan Pendidikan Karakter di Era Digital," dalam *Jurnal PAKAR Pendidikan*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2020, h. 39.

⁸⁹ Moh. Fadhil Nur, "Vernakularisasi Al-Qur'an di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang dan AGH. Abd. Muin Yusuf terhadap Surah al-Maun,"..., h. 387-388.

melainkan juga menunjukkan bahwa seorang laki-laki, setelah orangtuanya meninggal, memikul tanggung jawab terhadap saudara perempuannya yang belum menikah. Dalam hal ini, laki-laki tersebut memiliki kewajiban untuk mengurus keluarga dan mendukung saudara perempuannya. Kondisi untuk mendapatkan dua kali lipat adalah jika ia bertanggung jawab penuh dalam memenuhi kebutuhan saudara perempuannya yang belum menikah. Oleh karena itu, "memikul" bukan hanya membawa beban fisik, tetapi juga membawa tanggung jawab dan hak-hak yang seimbang. Konsep ini mencerminkan upaya mencapai keseimbangan yang mendekati prinsip keadilan dalam budaya Bugis.⁹⁰

Sifat akomodatif Daud Ismail di atas, tentu menunjukkan bahwa dalam budaya terdapat nilai-nilai universal Islam dan perlunya sifat keterbukaan akan budaya. Hal ini senada dengan apa yang termaktub dalam buku "Moderasi Beragama" Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI) yang menegaskan pentingnya sifat terbuka dan penerimaan terhadap budaya atau tradisi sebagai indikator ketiga dari moderasi beragama. Dalam konteks ini, jika para pemeluk agama bersama-sama berkomitmen untuk menciptakan perdamaian dan menghindari sikap diskriminatif, mereka akan bersikap terbuka, menghargai, dan menerima tradisi yang ada. Namun, perlu dicatat bahwa tradisi yang dimaksud adalah yang sejalan dengan nilai-nilai agama.⁹¹ Islam secara prinsip menghargai budaya dan tradisi yang tidak bertentangan dengan ajarannya.⁹²

Hal tersebut juga sesuai dengan gagasan Abdurrahman Wahid mengenai Pribumisasi Islam yang merupakan sebuah upaya pembacaan kritis terhadap relasi antara agama dan budaya. Selain itu, gagasan ini mencoba untuk menjadikan ajaran Islam bukan sebagai entitas yang menolak lokalitas, melainkan menampung kebutuhan-kebutuhan lokalitas dengan memanfaatkan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman nash, dengan tetap memberikan peranan kepada kaidah-kaidah hukum Islam. Kita diharuskan me-ngembangkan dua sikap hidup yang berlainan. Di satu pihak, kaum muslimin harus mengusahakan agar Islam sebagai agama langit yang tidak tertinggal, minimal secara teoritik.

⁹⁰ Subhan Saleh. "Penerapan Prinsip Majjujung, Mallempa dalam Pembagian Warisan Masyarakat Belawa Kabupaten Wajo," *Tesis*, Fakultas Syariah dan Ilmu Hukum Islam IAIN Pare-Pare, 2021, h. 71.

⁹¹ Muchlis M. Hanafi, *et.al.*, *Tafsir Tematik Moderasi Beragama*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2022, h. 104.

⁹² Muchlis M. Hanafi, *et.al.*, *Tafsir Tematik Moderasi Beragama...*, h. 108.

Tetapi di pihak lain kaum muslimin diingatkan untuk melihat juga dimensi keyakinan agama dalam menilai suatu budaya.⁹³

Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa para “pemurni Islam” atau yang lebih dikenal dengan *Islamic puritanism*, melakukan tudingan yang salah kepada tradisi Islam yang telah berkembang, seharusnya bukanlah berbentuk puritanisme yang berlebihan, melainkan dalam kesadaran meluruskan pemahaman dari budaya (ekses) yang keliru.⁹⁴

Dalam pandangan Wahid, memahami teks Al-Qur’an tidak dapat dilepaskan dari pertimbangan-pertimbangan kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilan.⁹⁵ Menurut Heru Prasetya, corak pribumisasi Islam ala Gus Dur ini mencerminkan keberislaman yang damai, ramah, terbuka dan moderat.⁹⁶

Hal ini tentu berbeda dengan gerakan prutanisme yang menolak berbagai tradisi dan praktik keagamaan yang umum dilakukan oleh mayoritas masyarakat di Nusantara,⁹⁷ Para penganut puritanisme berupaya menghilangkan elemen-elemen tradisional yang dianggap tidak sesuai dengan syari'at Islam. Dalam pandangan puritanisme, hal-hal yang tidak dicontohkan oleh Nabi Muhammad Saw atau sahabatnya harus dihapus, termasuk aspek budaya, adat istiadat, dan hal lainnya.⁹⁸ Padahal penganut agama diharapkan untuk mampu menghargai dan membuka diri terhadap tradisi dan budaya yang ada dalam masyarakat. Meskipun mungkin terjadi perdebatan mengenai nilai positif dan negatif dari suatu tradisi, namun, penting untuk menghadapinya dengan sikap yang santun dan menjauhi ekstremisme.⁹⁹

Dalam konteks implementasi, sebagaimana diuraikan dalam buku *Moderasi Beragama, praktek dan perilaku keagamaan yang bersifat akomodatif terhadap budaya lokal* dapat dijadikan

⁹³ Abdul Rahman Wahid, *Islamku Islam anda Islam kita*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006, h. 267.

⁹⁴ Abdul Rahman Wahid, *Islamku Islam anda Islam kita...*, 2006, h. 246.

⁹⁵ Dedi Junaidi, *Beyond the Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000, h. 43.

⁹⁶ Heru Prasetya dan Sarjoko S, *Pribumisasi Islam & Berbagai Isu Mutakhir*, Yogyakarta: Gusdurian Press, 2021, h. 6.

⁹⁷ Dindin Moh. Saepuddin, “Vernakularisasi Tafsir Al-Qur’an di Indonesia Abda ke-20: Studi Kasus Tafsir Berbahasa Bugis,” h. 41.

⁹⁸ Umma Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya Dengan Tradisi Lokal," dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2015, h. 146.

⁹⁹ Muchlis M. Hanafi, *et.al.*, *Tafsir Tematik Moderasi Beragama...*, h. 107.

indikator sejauh mana kesiapan menerima praktek ibadah yang menyesuaikan dengan kearifan lokal dan tradisi. Individu yang bersikap moderat cenderung lebih terbuka terhadap tradisi dan budaya setempat dalam praktik keagamaannya, selama itu tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar ajaran agama. Tradisi keagamaan yang bersifat fleksibel, misalnya, dicirikan oleh keterbukaan terhadap praktek dan perilaku keagamaan yang tidak hanya menekankan pada kebenaran normatif, tetapi juga menerima praktek keagamaan yang didasarkan pada nilai-nilai keutamaan, selama praktek tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip pokok dalam ajaran agama.¹⁰⁰

b. Negosiasi Kritis

Menurut H. James Jansen, kritik adalah suatu proses sistematis yang bertujuan untuk mengidentifikasi kelemahan atau kesalahan dalam suatu karya dengan melakukan analisis dan kemudian memberikan penilaian, evaluasi, serta penghargaan terhadapnya.¹⁰¹ Kemudian Ali Harb memiliki pandangan yang berbeda tentang kritik. Baginya, kritik bukan hanya tentang mengungkapkan kelemahan, melainkan juga sebagai suatu cara membaca sesuatu yang belum terbaca sebelumnya.¹⁰² Selain itu, Mohammed Arkoun juga memberikan perspektifnya tentang kritik, yang menggambarkannya sebagai usaha untuk membangun ulang dan mengubah struktur pemikiran dalam rangka memahami pemikiran-pemikiran baru. Meskipun pandangan-pandangan ini menekankan aspek yang berbeda, setidaknya kritik memiliki dua fungsi utama, yaitu memberikan penilaian terhadap suatu hal dan memberikan interpretasi atau analisis baru.¹⁰³ Pada pandangan pertama inilah, Daud Ismail memposisikan dirinya ketika mengkritik tradisi lokal yang ada dalam masyarakat Bugis. Hal ini terlihat pada beberapa penafsirannya

1) QS. Al-Maidah/5:9

Penafsiran pada QS. Al-Maidah/5:9 menyinggung beberapa kebiasaan dalam lingkup masyarakat Bugis, diantaranya:

a) Kebiasaan Meminum *Tua' Pai'*

¹⁰⁰ Muchlis M. Hanafi, *et.al.*, *Tafsir Tematik Moderasi Beragama...*, h. 110.

¹⁰¹ H. James Jansen, *A glossary of John Dryden's Critical*, Terms Mineapolis: University of Mennesota, 1969, H.36.

¹⁰² Ali Harb, *Kritik Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema, Yogyakarta: LKiS, 2004, h. 11.

¹⁰³ MK Ridwan, Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran dalam Wacana Qur'anic Studies," dalam Jurnal *Theologia*, Vol. 28 No. 1 Tahun 2018, h. 58-59.

Tua' Pai' atau yang biasa disebut dengan *Ballo* adalah jenis minuman yang memabukkan khas Sulawesi-Selatan, Daud Ismail memberikan pengertian dan pemahaman terkait dengan khamar dengan sangat mudah, yaitu dengan menggunakan contoh minuman yang dekat dengan mereka.¹⁰⁴ Kebiasaan meminum *ballo* dilakukan pada acara adat ataupun pernikahan.

b) Pemberian sesajen

Daud Ismail menjelaskan tentang praktik membawa ketan (*sokko*) dengan telur yang biasa dijadikan sesajen masyarakat Bugis. Tafsiran ini tentunya merespon kepercayaan masyarakat Bugis yang percaya akan dewa tertentu. Dalam tafsirnya, Daud Ismail dengan tegas melarang bentuk penyembahan yang berbau syirik sebagai respons terhadap keyakinan masyarakat Bugis.¹⁰⁵

Menurut Anthony Reid sebagaimana yang dikutip oleh Ridhwan bahwa, kepercayaan masyarakat Asia Tenggara secara umum berpaku pada paham tentang adanya roh-toh yang bersifat abstrak namun diyakini bersemayan pada benda benda mati maupun hidup. Konsep inilah oleh para modernis disebut dengan *animisme*, kemudian ada juga yang menyebutnya “kekuatan *magic*”, “aliran hidup”, dan dinamisme.¹⁰⁶

Menurut Aminah kepercayaan masyarakat Bugis tersebut merupakan kepercayaan *animisme* dan *dinamisme*.¹⁰⁷ hal ini senada dengan apa yang diutarakan E.B Tylor bahwa kepercayaan seperti ini merupakan kepercayaan animisme, yang berasal dari kata *anima* yang memiliki arti jiwa (*soul*).¹⁰⁸ Kepercayaan ini disebut dengan *attoriolong*.¹⁰⁹

Lebih lanjut Abu Hamid menjelaskan tiga aspek kepercayaan masyarakat Bugis, diantaranya percaya terhadap

¹⁰⁴ Muh Salam, “Tafsir Bahasa Bugis AG. H. Daud Ismail: Aplikasi Penafsiran dengan Metode Hida’i tentang al-Rijs,” dalam Jurnal *Tafsere*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2022, h. 98.

¹⁰⁵ Winch Herlena & Muh. Mu’ads Hasri, “Unsur Lokalitas dalam Tafsir Bugis Karya Daud Ismail,” dalam Jurnal *El-Fakr*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2021, h. 251-252.

¹⁰⁶ Ridhwan, “Kepercayaan Masyarakat Bugis Pra Islam,” dalam Jurnal *Ekspose*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2018, h. 482-483.

¹⁰⁷ Mustqim Pabbajah, “Religiusitas dan Kepercayaan Masyarakat Bugis Makassar,” dalam Jurnal *Al-Ulum*, Vol. 12 No. 12 Tahun 2012, h. 401.

¹⁰⁸ Mustqim Pabbajah, “Religiusitas dan Kepercayaan Masyarakat Bugis Makassar”...,h. 401.

¹⁰⁹ Muh. Azka Fazaka Rif’ah, *et.al.*, “Dialektika Tradisi dan Tafsir,” dalam Jurnal *Jalsah*, Vol. 3 No.1 Tahun 2023, h. 24.

dewa-dewa *patunutng*, percaya terhadap arwah nenek moyang dan percaya terhadap pesona-pesona jahat.¹¹⁰

Kepercayaan orang Bugis terhadap arwah leluhur, dinyatakan dengan melalui penghormatan terhadap makam ataupun tempat tertentu. Penghormatan ini ditujukan kepada makam individu tertentu yang dianggap memiliki kontribusi positif dalam masyarakat, entah karena mereka memberikan sumbangan kepada pemukiman atau karena peran rohani mereka dalam komunitas selama hidup. Kepercayaan semacam ini telah bertahan setelah masuknya Islam dan masih ada dalam masyarakat hingga saat ini. Di samping itu, mereka juga melakukan penghormatan terhadap tempat-tempat dan objek yang dianggap suci, seperti batu datar, pohon besar, gunung, sungai, dan tiang tengah dalam sebuah rumah.¹¹¹

Selanjutnya mengenai kepercayaan terhadap dewa-dewa (*patunutng*) Mustaqim Pabbajah membaginya kepada tiga tingkatan berdasarkan dengan tempat dimana dewa-dewa tersebut bersemayam:

- a) *Dewata Langi'e*, merupakan sosok dewa yang tinggal di langit dan diyakini membawa hujan serta kemakmuran. Namun, dia juga dapat menyebabkan kerusakan dengan cara menyebabkan petir (dalam bahasa Bugis disebut *nakenna uling*) atau membawa kemarau yang panjang. Dalam upacara adat, masyarakat menyajikan makanan berupa empat macam warna ketan yang disebut *massorong sokko patanrupa* dalam sebuah balasuji di atas loteng rumah. Dewa ini mungkin dahulu hidup di antara manusia, tetapi sekarang diyakini sudah menjadi gaib, yang dalam bahasa Bugis disebut *mallajang*.
- b) *Dewata Mallinoe* adalah dewa yang sering menghuni tempat-tempat tertentu seperti tikungan jalan, pusat bumi, pohon yang rindang, batu-batu besar, atau belukar. Masyarakat melakukan upacara dengan meletakkan telur dua kali sembilan biji, beberapa sisir pisang, ayam masak yang tak ada bulunya (*manuk mallebu*), *sokko patanrupa* dalam anca dari pucuk ijuk yang disebut *daung bompong*, dan diletakkan atau digantung pada pohon di hutan atau tempat-tempat upacara lainnya. Upacara semacam ini disebut *mattoana*

¹¹⁰ Abu Hamid h, *Syekh Yusuf Makassar*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994, h. 47.

¹¹¹ Mustqim Pabbajah, "Religiusitas dan Kepercayaan Masyarakat Bugis Makassar"..., h. 402.

- tautenrita dalam bahasa Bugis, yang berarti mempersembahkan korban kepada dewata yang tak terlihat.
- c) *Dewata Uwae* adalah yang tinggal di air, sering dilakukan dengan iringan gendang. Dalam upacara ini, sebuah balasuji berisi berbagai barang seperti telur yang belum masak, sokko patanrupa, daun sirih yang dianyam bersilang, berbagai jenis daun lainnya, dan daun paru yang ditaburi dengan beras yang sudah diberi kunyit, dan sebagainya. Di beberapa tempat, upacara serupa ini dilakukan sebelum matahari terbit, yang dalam bahasa Bugis disebut *denniari*.¹¹²

Dalam praktiknya sendiri hal tersebut dalam masyarakat bugis dikenal dengan beberapa istilah, diantaranya *maccera tappareng*. *macceraq tappareng* sendiri merupakan sebuah ritual yang diadakan oleh masyarakat nelayan yang tinggal di sekitar danau Tempe, Kabupaten Soppeng. Upacara ini merupakan sebuah acara tahunan yang biasanya berlangsung selama dua hari tiga malam. Selama pelaksanaannya, masyarakat menghadirkan sejumlah sajian makanan dan juga mengorbankan hewan seperti kambing atau kerbau. Dalam upacara ini, masyarakat, bersama dengan pemimpin upacara, melakukan perjalanan ke danau dan mengunjungi sejumlah tempat tertentu di sekitarnya, di mana mereka kemudian memberikan sesajian.¹¹³

Tujuan dari pelaksanaan upacara ini adalah untuk meredakan kemarahan dewa yang dipercayai tinggal di danau tersebut, sehingga memberikan keselamatan kepada mereka yang mencari rezeki dengan cara menangkap ikan di daerah tersebut. Selain itu, mereka juga berharap agar hasil tangkapan ikan mereka di tahun-tahun mendatang akan melimpah ruah.¹¹⁴ Dari pemahaman animisme dan dinamisme inilah yang menjadi alasan Daud Ismail mengkritik tradisi dan bukan karena ia anti tradisi (revialisme)¹¹⁵

Seperti ulama-ulama lainnya, Daud Ismail sebenarnya tidak melarang integrasi adat dan tradisi lokal dalam praktik-praktik

¹¹² Mustqim Pabbajah, "Religiusitas dan Kepercayaan Masyarakat Bugis Makassar"..., h. 403-404.

¹¹³ Admin, "Maccera Tappareng" dalam <https://warisanbudaya.kemdikbud.go.id/?newdetail&detailCatat=314>. Diakses pada 19 September 2023.

¹¹⁴ Admin, "Maccera Tappareng" dalam <https://warisanbudaya.kemdikbud.go.id/?newdetail&detailCatat=314>. Diakses pada 19 September 2023.

¹¹⁵ Muh. Azka Fazaka Rif'ah, *et. al.*, "Dialektika Tradisi dan Tafsir"..., h. 24.

kesaharian masyarakat bahkan dalam hal penyebaran syiar Islam, *ade'* seharusnya terintegrasi dengan *sara'*. Namun, ketika adat dan tradisi tersebut tidak berkesesuaian dengan prinsip prinsip agama, hal inilah yang mendorong Daud Ismail untuk memberikan penjelasan dan peringatan, seperti yang tercermin dalam tafsirannya.¹¹⁶

Selain *maccera tappareng*, terdapat juga ritual yang lain seperti *mallappessang*, hal ini biasanya dilakukan apabila seseorang *ampa-ampareng*, *gessang gessang* dan *cuwek cuwereng*.¹¹⁷ Dalam pelaksanaannya sendiri, pada ritual *mallappessang* biasanya membawa beberapa sesajen atau binatang seperti ayam dan kambing pada tempat-tempat tertentu, dengan harapan penyakitnya akan sembuh. Biasanya ditujukan untuk *Pangonrang*, secara harfiah *pangonrang* memiliki arti penunggu, yang tinggal di rumah ataupun tempat-tempat tertentu, seperti pohon besar, gunung, dan benda yang dikeramatkan dan *Punna lolangen*, yang secara harfiah memiliki arti pemilik jalan, ia merupakan jenis *to tenrita* yang sering berhilir mudik khususnya saat senja tiba hingga malam usai.¹¹⁸

Kritik tersebut diatas juga disampaikan oleh Dato' Sulaeman ketika mendakwahi *Arung Matowa Wajo* yang bergelar *Lasangkuru Patau* Sultan Abdurrahman menyampaikan beberapa aspek penting. Pertama memelihara kemurnian aqidah Tauhid, dan yang kedua mengindahkan sembilan larangan. Kesembilan larangan ini dikenal dengan sebutan "*pappangaja*" atau sembilan larangan, yang terdiri dari:

- a) Dilarang *mappinang rakka'* (memberikan persembahan kepada siapapun, termasuk kepada setan, jin, dan benda-benda yang disembah, seperti pantasa dan saukang).
- b) Dilarang *mammanu'-manu'* (mengamati tanda-tanda untuk memprediksi keberuntungan atau kesialan dalam suatu pekerjaan).

¹¹⁶ Samsuni, "Karakteristik Kedaerahan Tafsir Al-Munir Bahasa-Aksara Lontara Bugis Karya Ag. Daud Ismail," *Skripsi*, Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin UIN syarif Hidayatullah Jakarta, 2003, h. 93.

¹¹⁷ *Ampa-amapreng*, *gessa gessangeng* dan *cuwek cuwereng* adalah teguran dari penunggu tempat yang dianggap keramat atau benda benda sakral, yang umumnya dikenal dengan *atikkengen*. Edi Sumardi, "Buku 'Tau, Manusia Bugis': 5 Kategori Sanro atau Dukun yang Dikenal Orang Bugis" dalam <https://makassar.tribunnews.com/2020/05/22/buku-tau-manusia-bugis-5-kategori-sanro-atau-dukun-yang-dikenal-orang-bugis?page=all>. Diakses pada 25 September 2023.

¹¹⁸ Andi Rahmat Munawar, *To Ugi..*, h. 109.

- c) Dilarang *mappolo-bēa* (berusaha untuk meramal nasib).
 - d) Dilarang *mappakerre'* (mempercayai bahwa suatu benda memiliki kekuatan magis).
 - e) Dilarang *makan commuggu-muggu'* (babi).
 - f) Dilarang minum *pakkunessē'* (minuman keras).
 - g) Dilarang *mappangngaddi'* (berzina).
 - h) Dilarang makan riba (mengambil keuntungan dari pinjaman uang).
 - i) Dilarang *boto'* (judi).¹¹⁹
- 2) QS. Al-Ashr/103:2
- a) Kepercayaan pada Waktu yang Buruk

Pada penafsirannya, Daud Ismail menjelaskan bahwa kesalahan terbesar seseorang adalah mengaitkan kecelakaan dan keberuntungan dengan waktu dan tempat, padahal sebenarnya kejadian buruk terutama disebabkan oleh perbuatan buruk yang dilakukan oleh orang tersebut, bukan karena faktor waktu dan tempat, tentu hal ini erat kaitannya dengan tardisi di Bugis.

Dalam sejarahnya, suku Bugis memiliki kalender tradisional yang dikenal sebagai "*Bilangeng Pattemu Taung*" atau sering disebut dalam naskah kuno sebagai *Kutika Bilangeng* (penanggalan ritual) atau *Pananrang Ugi* (penanggalan pertanian),¹²⁰ kalender Bugis ini merupakan bagian penting dari khazanah budaya Bugis.

The function of this calendar in the Bugis community is related to social activities related to community social activities. Functions in the economic field that lead to profits and losses, including in terms of trading, farming, fishing and so on. In addition, to see the quality of good time and this is used as a guideline if you want to do something. There really isn't a bad day, but there is a term looking for the day that is best seen from the time. The selection of good time quality refers to the record of events. The ancestors would record events continuously over a long period of time. The results of the recording are then analyzed. If on one day or time there are frequent accidents, then a ban on activities is noted. If the results of the record there are similar and continuous events, then the new elders make a decision to be used as a reference. Historically, the study of the text of the Lontara Bugis calendar was used to determine exactly how the division of good and bad quality of time

¹¹⁹ Djamaluddin M. Idris, "A.G.H. Muhammad As'ad Abd. Rasyid: Studi Tentang Pemikiran Keagamaan dalam Merespon Paham Masyarakat Pluralistik", dalam *Jurnal Istiqra'*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2016, h. 267

¹²⁰ Muh. Rasywan Syarif, *Perkembangan Perumusan Kalender Islam Internasional Studi Atas Pemikiran Mohammad Ilyas*, Tangerang Selatan: Gaung Persada Press, 2019, h. 53

in initiating an activity. In this text contains information regarding the classification of the quality of the day in the form of symbols.¹²¹

Jadi kalender dalam masyarakat Bugis memiliki peran yang sentral dalam mengatur kegiatan sosial dan ekonomi. Mereka menggunakan kalender ini untuk menentukan waktu yang baik untuk berdagang, bertani, melaut, dan aktivitas ekonomi lainnya.¹²² Selain itu, kalender ini membantu mereka dalam mengidentifikasi kualitas waktu yang baik berdasarkan catatan peristiwa masa lalu, dengan larangan beraktivitas pada hari-hari yang memiliki catatan kecelakaan atau masalah. Kehadirannya bukan sebagai sesuatu yang bertentangan dengan agama, melainkan sebagai bagian dari tradisi yang tidak dapat ditinggalkan. Pengetahuan ini muncul sebagai bukti sebelum kemajuan pengetahuan sains menjadi lebih luas,¹²³ sebagai pijakan dari peristiwa masa lalu.

WAKTU HARI	EZE PAGI (8.00 - 9.00)		ARWENG SIANG (9.00 - 11.00)		TENONGAESO TENGAH HARI (11.00 - 12.00)		LORO DUPUR (2.00 - 3.00)		ASSARA ASHAR (15.00 - 16.00)	
	JUMA JUMAT	LOBANG KOSONG ○	UJU MATI ⊕	TUO HEUP +	POLEBOLA IMPAS =	MALLESE BERISI ⊖	UJU MATI ⊕	LOBANG KOSONG ○	TUO HEUP +	MALLESE BERISI ⊖
SATTU SABTU	LOBANG KOSONG ○	POLEBOLA IMPAS =	MALLESE BERISI ⊖	UJU MATI ⊕	LOBANG KOSONG ○	TUO HEUP +	MALLESE BERISI ⊖	UJU MATI ⊕	LOBANG KOSONG ○	TUO HEUP +
MINGGU MINGGU	MALLESE BERISI ⊖	POLEBOLA IMPAS =	UJU MATI ⊕	LOBANG KOSONG ○	TUO HEUP +	MALLESE BERISI ⊖	UJU MATI ⊕	LOBANG KOSONG ○	TUO HEUP +	MALLESE BERISI ⊖
SENENG SENIN	MALLESE BERISI ⊖	POLEBOLA IMPAS =	UJU MATI ⊕	TUO HEUP +	LOBANG KOSONG ○	MALLESE BERISI ⊖	UJU MATI ⊕	LOBANG KOSONG ○	TUO HEUP +	MALLESE BERISI ⊖
SALASA	LOBANG KOSONG ○	UJU MATI ⊕	POLEBOLA IMPAS =	MALLESE BERISI ⊖	UJU MATI ⊕	LOBANG KOSONG ○	TUO HEUP +	MALLESE BERISI ⊖	UJU MATI ⊕	LOBANG KOSONG ○

Gambar IV. 4 Pedoman Waktu Masyarakat Bugis

1) Mallobbang

Mallobbang sendiri berasal dari bahasa lobang yang berarti kosong. Pada saat ini tidak memiliki arti apa-apa karena arti kata tersebut adalah kosong.¹²⁴

¹²¹ Ade Putra, "The Bugis Lontara Calendar In Islamic Perspective: A Dating System Used To Determine Good Days And Bad Days In The Bugis Tribe," *ICosLaw, International Conference on Sharia and Law*, State Islamic University of Sunan Ampel Surabaya, 2022, h. 110

¹²² Sukmawati, "Analisis Terhadap Hari Baik dan Hari Buruk dalam Sistem Penanggalan Kalender Suku Bugis Perspektif Ilmu Falak,"..., h. 14.

¹²³ Sukmawati, "Analisis Terhadap Hari Baik dan Hari Buruk dalam Sistem Penanggalan Kalender Suku Bugis Perspektif Ilmu Falak,"..., h. 14.

¹²⁴ Ade Putra, "The Bugis Lontara Calendar In Islamic Perspective: A Dating System Used To Determine Good Days And Bad Days In The Bugis Tribe"..., h. 110.

2) *Mallise*

Kata "*Mallise*" berasal dari kata "*liseq*" dalam bahasa Bugis yang berarti isi atau konten. Jadi, "*Malliseq*" berarti mengandung atau memuat. Simbol "*mallise*" adalah satu-satunya simbol yang digunakan sebagai referensi berdasarkan lontara ketika memulai kegiatan dibandingkan dengan simbol-simbol lain, karena diyakini sebagai simbol yang membawa keberuntungan. Hal ini senada dengan apa yang diutarakan oleh Rahmatia bahwa kata *Mallise* memiliki arti berisi yang artinya baik dan berkualitas.¹²⁵

3) *Uju'*

Uju' adalah jasad yang berarti hari buruk. Kata "*Uju*" dalam bahasa Bugis merujuk pada tubuh manusia yang telah meninggal atau jenazah. (Simbol *Uju* yang menggambarkan jenazah dihindari ketika hendak melakukan kegiatan, karena diyakini bahwa penggunaannya tidak memberikan manfaat dan bahkan dapat mendatangkan bencana. Hal ini disebabkan karena simbol tersebut secara visual mencerminkan bentuk jenazah dan merupakan objek tanpa kehidupan.¹²⁶

4) *Tuo*,

Tuo dalam bahasa Indonesia berarti kehidupan. Berdasarkan maknanya saat ini, jika kita ingin melakukan sesuatu, maka waktu tersebut juga cukup baik karena pada saat itu memiliki makna kehidupan. Jika kita ingin melakukan perjalanan, maka pada saat itu sangat baik karena diyakini bahwa kita akan aman dalam perjalanan karena makna simbol tersebut adalah kehidupan.¹²⁷

5) *Pole Bola*

Pole bola, adalah segala sesuatu yang dibawa dari rumah lalu dibawa saat bepergian, dan ketika kembali akan tetap dibawa bersama. Dalam aktivitas perdagangan, yaitu tidak mendapatkan keuntungan dan tidak mengalami kerugian. Dalam istilah bahasa Bugis, hal ini disebut *poli*.¹²⁸

¹²⁵ Rahmatia, *et.al.*, "Pemikiran Sains-Sufistik Orang Bugis Dalam Naskah Kutika Ugi' Sakke Rupa Buginese Science-Sufism in The Kutika Ugi 'Sakke Rupa," *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2021, h. 492.

¹²⁶ Ade Putra, "The Bugis Lontara Calendar In Islamic Perspective: A Dating System Used To Determine Good Days And Bad Days In The Bugis Tribe"... , h. 110.

¹²⁷ Ade Putra, "The Bugis Lontara Calendar In Islamic Perspective: A Dating System Used To Determine Good Days And Bad Days In The Bugis Tribe"... , h. 110.

¹²⁸ Nor Sidin, *Astrologi Kitab Ramalan Bugis Makassar*, Makassar: Pakalawaki penerbitan dan percetakan, 2020, h. 29.

Pedoman waktu masyarakat Bugis ini sejatinya hanya didasarkan pada peristiwa-peristiwa yang terjadi di masa sebelumnya, akan tetapi sebagian masyarakat Bugis memiliki keyakinan kuat terkait dengan keterkaitan antara penetapan hari dan tanggal dengan gejala-gejala alam serta kehidupan manusia. Mereka memandang hal ini dari sudut pandang mitologi, yaitu keyakinan bahwa gejala-gejala alam tertentu dapat menjadi pertanda akan munculnya peristiwa baik atau buruk dalam masyarakat.¹²⁹ Misalnya hari Selasa, yang dianggap hari buruk dalam budaya Bugis adalah hari Selasa. Hari Selasa dianggap sebagai hari buruk karena dalam bahasa Bugis, kata "*Salasa*" memiliki kesamaan fonetik dengan kata-kata seperti "*sala-sala*," "*sisala*," *masala-salang*, atau "*lari sala*," yang semuanya berhubungan dengan konsep keburukan.¹³⁰

Tidak hanya berpacu pada kalender Bugis sendiri ataupun pada nama hari, penanggalan hari buruk biasanya diasosiasikan dengan hari-hari tertentu, diantaranya *esso nattetangi possi, esse taung*, anggapan sebagian masyarakat Bugis ketika melakukan perjalanan pada hari itu maka akan mendapatkan sesuatu hal yang tidak diinginkan.

Di Soppeng sendiri, sebagian masyarakat enggan melakukan kegiatan pada waktu-waktu tertentu, misalnya mereka tidak mau melakukan kegiatan seperti pernikahan atau bepergian pada "*pasa pattojo*" yang jatuh pada hari senin, anggapan mereka, jika melakukan kegiatan pada hari itu seperti, kalau anak mau bepergian maka akan berumur pendek *mafonco sunge'i*, kalau acara pengantin maka anak pertama akan berumur pendek atau pernikahannya akan berumur pendek. *Esso pasa timurung* di hari apapun magatti cappu agagae, karena akan¹³¹, kalau orang serumah ingin keluar bersamaan pada suatu waktu *massepe awo*, pasti salah satunya akan mengalami hal-hal yang tidak diinginkan.

Uleng taccipi yaitu pada bulan Zulkaidah karena diapit dua lebaran. Anggapan Sebagian masyarakat Bugis soppeng ketika melangsungkan pernikahan pada bulan itu maka *Madari de nulle*

¹²⁹ Sukmawati, "Analisis Terhadap Hari Baik dan Hari Buruk dalam Sistem Penanggalan Kalender Suku Bugis Perspektif Ilmu Falak," dalam Jurnal *Hisabuna*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2022, h. 2.

¹³⁰ Aa, "Daftar Hari-Hari Baik dan Buruk Menurut Pandangan Orang Bugis", dalam <https://kumparan.com/berita-terkini/daftar-hari-hari-baik-dan-buruk-menurut-pandangan-orang-bugis-1y4j8PHej9T/full>. Diakses pada 28 September 2023.

¹³¹ Wawancara dengan Hasnawati, tanggal 11 Oktober 2023.

sidecengi tau'e, senada denga napa yang diutarakan oleh Sukmawati, dalam konsep *Uleng Taccipi'*, yang dimulai dari bulan Syawal, Dzulkaidah, hingga Dzulhijjah, bulan Dzulkaidah diapit antara dua perayaan besar, yaitu bulan Syawal dan Dzulhijjah. Hal ini senada dengan apa yang diutarakan oleh Sukmawati bahwa Istilah "Uleng Taccipi'" merujuk pada periode yang dimulai dari Bulan Syawal, Dzulkaidah, hingga Dzulhijjah. Maknanya adalah bahwa Bulan Dzulkaidah berada di antara dua perayaan Idul Fitri dan Idul Adha.¹³² Oleh karena itu, dari sistem penanggalan suku Bugis tersebut, masyarakat menghindari menjalankan kegiatan atau acara pada bulan tersebut.¹³³

Senada dengan apa yang diutarakan oleh Fadly bahwa, dalam masyarakat Bugis, kepercayaan semacam itu disebut dengan "*nakasa*", yang merujuk pada hari-hari di mana seseorang tidak diperbolehkan melakukan aktivitas atau tindakan tertentu. Sebagai contoh, di daerah Bugis-Soppeng, ada kepercayaan bahwa petani tidak boleh menanam kopi pada hari yang disebut "*esso pasa" kecci*", karena dianggap akan mengganggu hasil panen kopi. Sebaliknya, ada hari yang disebut "*esso pasa" ulaweng*" di mana menanam kopi diperbolehkan karena diyakini akan menghasilkan panen yang terbaik.¹³⁴

¹³² Sukmawati, "Analisis Terhadap Hari Baik dan Hari Buruk dalam Sistem Penanggalan Kalender Suku Bugis Perspektif Ilmu Falak"... , h. 12.

¹³³ Sukmawati, "Analisis Terhadap Hari Baik dan Hari Buruk dalam Sistem Penanggalan Kalender Suku Bugis Perspektif Ilmu Falak"... , h. 12.

¹³⁴ Muhammad Fadly Hollong P, "Buginese Culture Values in Daud Ismail's al-Munir (An Analysis of Theological Values on Part 30)", *Tesis*, Makassar: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Alauddin, 2015, h. 68.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Secara empiris, penelitian ini menegaskan bahwa Al-Qur'an turun dalam konteks masyarakat yang kaya akan kebudayaan. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak datang dalam ruang hampa tanpa konteks historis. Diskusi tentang Islam dan budaya lokal menjadi menarik, mengingat Islam sebagai agama universal dianggap sebagai rahmat bagi seluruh alam. Keberadaan Islam di dunia ini membaaur secara harmonis dengan budaya lokal, membuktikan bahwa keduanya saling mendukung dan tak dapat dipisahkan.

Pertautan antara Islam dan budaya lokal terus berkembang melalui proses penafsiran Al-Qur'an (*Inzâl Al- Âyât 'alâ Al-Wâqî*, yaitu di mana mufassir menghadapi permasalahan kontemporer pada ayat-ayat Al-Qur'an). Tafsir dianggap sebagai produk budaya yang muncul melalui interaksi kompleks antara penafsir dengan konteks budaya di satu sisi, dan dialognya dengan teks Al-Qur'an di sisi lain. Dalam tafsir Bugis, pengaruh latar belakang budaya penafsir membentuk pemahaman yang mendalam. Meskipun tafsir umumnya fokus pada analisis teks Al-Qur'an, nuansa budaya Bugis juga memberikan kontribusi penting dalam membentuk interpretasi tersebut. Hal ini sesuai dengan gagasan Hans-Georg Gadamer bahwa pemahaman manusia selalu dipengaruhi oleh konteks historis. Abu Zayd dan Farid Esack menambahkan dimensi personal dan lingkungan sosial dalam proses penafsiran, menggambarkan bahwa seorang penafsir selalu dipengaruhi oleh tempat dan situasinya. Dalam era modern, tafsir

Al-Qur'an menjadi dinamis dan terus berkembang, mengikuti realitas modern, seperti yang diungkapkan oleh Mun'im Sirry dan Abdul Aziz.

Interelasi antara Al-Qur'an dan budaya Bugis dalam tafsir *Al-Munîr* dijelaskan melalui tiga pola proses, yakni adaptasi, integrasi, dan negosiasi. Proses ini memunculkan dua bentuk negosiasi: pertama, negosiasi akomodatif yang sesuai dengan ajaran Al-Qur'an, dan kedua, negosiasi kritis terhadap budaya yang menyimpang. Pendekatan ini mencerminkan upaya penyesuaian, penggabungan, dan penilaian kritis terhadap nilai-nilai budaya Bugis agar sejalan dengan prinsip-prinsip Al-Qur'an.

1. Pola Adaptasi

Pola ini terlihat diantaranya pada penggunaan bahasa lokal pada penafsiran Al-Qur'an dan tergolong pada adaptasi sosiologis-kultural, selanjutnya terlihat pada upaya mufassir dalam menyuguhkan bentuk komonikasi yang mengacu pada prinsip kerukunan dan prinsip hormat menurut perspektif budaya, sosial dalam mengenai deiksis persona yaitu tatak rama dalam berbahasa, hal ini terlihat pada penggunaan '*bicara cukuk*' untuk komunikasi vertikal ke bawah, dan '*bicara sanraa*' untuk komunikasi horizontal.

Kemudian yang terakhir terlihat pada penggunaan kata sapaan budaya Bugis seperti "*puang*" dalam penafsiran menunjukkan adanya upaya untuk memberikan penghormatan kepada Allah. "*Puang*" bukan hanya merupakan sapaan untuk orang yang memiliki strata sosial tinggi di masyarakat Bugis, tetapi juga diarahkan kepada Sang Pencipta atau Khalid. Dengan menyebut kata-kata seperti "*Puangnge*" atau "*Puang Alla Taala*," masyarakat Bugis mengungkapkan pengakuan akan kekuasaan Tuhan yang Maha Besar dan Maha Esa. Dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, penggunaan kata-kata ini mencerminkan harmonisasi antara nilai-nilai agama Islam dan budaya lokal Bugis.

2. Pola Intergrasi

Penggunaan istilah dan petuah Bugis yang oleh masyarakat Bugis lebih dikenal dengan *ada sulessena*, yaitu "*Olai saba' saba' iya naleteyye pammase dewata sewwae*" dan istilah *Mappakkeade*.

3. Pola Negosiasi

- 1) Negosiasi akomodatif terhadap, *Ade' Ade'* dan seserahan atau hadiah dalam prosesi *mappenre botting*, diantaranya *sompa* didalam *kempu*, kedua barang-barang seserahan yang dibawa oleh *pattiwi-tiwi* atau *ereng-ereng* dan yang ketiga adalah *lawasuji*.
- 2) Negosiasi kritis, *Meminum Tua' Pai'*, Pemberian sesajen (*Mappinang raka*) yang masih dipengaruhi oleh pemahaman animisme dan dinamisme inilah yang menjadi alasan Daud Ismail mengkritik tradisi tersebut. Kepercayaan pada waktu yang buruk.

B. Impikasi

Implikasi dari penelitian ini mencakup berbagai aspek. Beberapa implikasinya adalah sebagai berikut:

1. Penelitian ini memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang bagaimana Islam dan budaya lokal (khususnya Bugis) saling berinteraksi. Ini dapat membantu para peneliti, akademisi, dan praktisi untuk memiliki wawasan yang lebih baik tentang kompleksitas hubungan antara agama dan budaya.
2. Penelitian ini dapat memberikan kontribusi terhadap pengembangan metode penelitian dalam studi agama dan budaya. Penerapan pendekatan adaptasi, integrasi, dan negosiasi dapat menjadi landasan untuk penelitian lebih lanjut di bidang ini.
3. Penelitian ini relevan dalam konteks interkultural. Pemahaman tentang bagaimana agama dan budaya dapat harmonis berdampingan dapat membantu dalam memahami dinamika masyarakat yang heterogen dan multikultural.
4. Hasil penelitian ini juga dapat menjadi bahan pembelajaran bagi masyarakat umum dan pendidikan. Menyoroti pentingnya harmonisasi antara nilai-nilai agama dan budaya dapat membentuk sikap inklusif dan menghargai keberagaman, dan menekankan pentingnya sifat keterbukaan terhadap budaya, menunjukkan bahwa dalam budaya terdapat nilai-nilai universal Islam.
5. Selanjutnya, implikasi penelitian menekankan pentingnya memahami Al-Qur'an dalam konteks historis dan budaya. Hal ini dapat memberikan kontribusi pada diskusi tentang pemahaman Al-Qur'an yang lebih kontekstual dan menyeluruh.
6. Kemudian penelitian ini menyoroti proses penafsiran Al-Qur'an dan kontekstualisasinya dalam budaya lokal. Ini dapat meningkatkan kesadaran tentang bagaimana proses ini memainkan peran penting dalam membentuk pemahaman agama.

C. Saran

Penelitian ini diharapkan dapat menjadi landasan bagi penelitian lanjutan yang lebih mendalam. Penulis menyadari bahwa masih terdapat keterbatasan dalam penelitian ini dan mengajukan saran untuk melanjutkan penelitian ke arah yang lebih kompleks.

Pemahaman yang lebih komprehensif dapat dicapai dengan mempertimbangkan perkembangan perangkat keilmuan terkini sebagai pendekatan tambahan. Dengan demikian, berbagai permasalahan masyarakat yang muncul terkait interaksi antara Al-Qur'an dan budaya dapat diungkap dan dipecahkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Aa. “Daftar Hari-Hari Baik dan Buruk Menurut Pandangan Orang Bugis”, dalam <https://kumparan.com/berita-terkini/daftar-hari-hari-baik-dan-buruk-menurut-pandangan-orang-bugis-1y4j8PHej9T/full>. Diakses pada 28 September 2023.
- Abbas, Mursalim. “Vernakularisasi Al-Qur’an di Tanah Bugis: Tinjauan Metodologis Terjemahan Al-Qur’an Karya Anregurutta Yunus Maran”. Dalam *Jurnal Al-Izzah* Vol. 15 No. 2 Tahun 2020.
- Abrams, M.H. *A Glossary of Literary Terms Seventh Edition United States of Amerika*. Publisher: Earl McPeek, 1999.
- Achmad, Syarifuddin. “Strategi Kesopanan Berbahasa Masyarakat Bugis Pinrang Provinsi Sulawesi-Selatan”. Dalam *Jurnal Bahasa dan Seni*, Vol. 40 No. 1 Tahun 2012.
- Admin, “Maccera Tappareng” dalam <https://warisanbudaya.kemdikbud.go.id/?newdetail&detailCatat=314>. Diakses pada 19 September 2023.
- Agus, Muhammad. “Hamzah Manguluang: Penerjemah Al-Qur’an Berbahasa Bugis dengan Aksara Lontara”, dalam <https://tafsiralquran.id/hamzah-manguluang-penerjemah-alquran-berbahasa-bugis/>. Diakses pada 26 Agustus 2023.
- Al Hamid, Ahmadi Rizal. “Praktek Keagamaan Populer dan Arabisasi Ungkapan (Diskursus Kajian Islamic Studies Terhadap Ritus Populer dalam Islam).” jurnal *At-Tajdid*, 2020. Vol. 9 No. 2.

- Al-Marhamah, Majallah. *Tiga Pesan Moral Gurutta K.H. Daud Ismail*. t.tt, 2002.
- Alifuddin, M. *Islam Buton: Interaksi Islam dan Budaya Lokal*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI. 2007.
- Alwi HS, Muhammad. “Muhammad As’ad Al-Bugisy dan Jaringan Penafsir Keturunan Bugis” dalam <https://tafsiralquran.id/muhammad-asad-al-bugisy-dan-jaringan-penafsir-keturunan-bugis/>. Diakses pada 29 Agustus 2023.
- Aminah, Sitti. “Analisis Makna Simbolik pada Prosesi Mappacci Pernikahan Suku Bugis di Kecamatan Wawotobi Kabupaten Konawe,” dalam *Jurnal Ilmiah Dikdaya*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2021.
- Anam, A. Khoirul. “NU sangat Hargai Budya Lokal”, dalam <https://www.nu.or.id/warta/nu-sangat-hargai-budaya-lokal-U5lr8>. Diakses pada 2 Agustus 2023.
- Anggraeni, Reni Putri. “Internalisasi Nilai Kebudayaan Lokal Bugis (Sipakatau, Sipakalebbi, dan Sipakainge): Upaya Meningkatkan Pendidikan Karakter di Era Digital”, dalam *Jurnal Pakar* Vol. 18 No. 1 Tahun 2020.
- Anggraeni, Reni Putri. *et.all*. “Internalisasi Nilai Kebudayaan Lokal Bugis (Sipakatau, Sipakalebbi, dan Sipakainge): Upaya Meningkatkan Pendidikan Karakter di Era Digital”. dalam *Jurnal Pakar Pendidikan*. Vol. 18 No. 1 Tahun 2020.
- Anshar. *et.al*. “The Systematic Inscriptive of Bugines Interpretation Book: Comparative Analysis between Tafsir al-Munir and Tafsir al-Qur’an al-Karim” dalam *Jurnal At-Tibyan* Vol. 5 No. 2 Tahun 2020.
- Ansharullah, Muhammad. *et.al.*, “Studi Fenomenologi: Makna Larangan-Larangan Adat Ade’ Assamaturuseng dalam Pemanfaatan Danau Tempe di Kabupaten Wajo”. dalam *Jurnal Jambura Geo Education Journal*. Vol. 3 No. 2 Tahun 2022.
- Ansori. *Prinsip Prinsip Islam dalam Mersepon Tradisi Arab*, Lihat dalam: <https://unupurwokerto.ac.id/prinsip-islam-dalam-merespon-tradisi-adat-urf/>. Diakses pada 2 Agustus 2023.
- Anwar, Rosihon. “Lughawi Tafsir Of Hāshiah Al-Sāwi: A Critical Analysis Of Tafsir Al-Jalālain”. *Jurnal Al-Bayan*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2020.
- Ariani, Alfin Nuri. “Interelasi Al-Qur’an dan Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Ibriz Karya Bisri Mustofa”. *Tesis*, Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya 2022.
- Arifin, Mohammad Zaenal. “Dialektika Al-Qur’an Dengan Konteks Masyarakat Arab Jahiliyah”, dalam *Jurnal Al-Fikrah*. Vol. 2 No. 2 Tahun 2022.
- Arifin, Zaenal. “Karakteristik Tafsir Al-Misbah”, dalam *Jurnal Al-Fikar* Vol 12 No. 1 Tahun 2020.

- Arisandi, et.al., “Filosofi Budaya Lempu’ Na Getteng dalam Perspektif Kepatuhan Wajib Pajak Pelaku Usaha Mikro Kecil Menengah, dalam *Jurnal YUME* Vol. 4 No. 1 Tahun 2021.
- As’ad, Muhammad. *Tafsir Surah Ammah bi Al-Lugha Al-Bughisiyyah*. Sengkang: As’adiyah. 1948.
- Asmat, Riady Lamallongeng. *Dinamika Perkawinan Adat dalam Masyarakat Bugis Bone*. Makassar: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kab. Bone, 2007.
- Assegaf, Abd. Rachman. *Internalisasi Pendidikan: Sketsa Perbandingan Pendidikan Negara-Negara Islam dan Barat*. Yogyakarta: Gema Media, 2003.
- Awwaliyah, Neny Muthi’atul. dan Hamid, Idham. “Studi. Tafsir Nusantara: Kajian Kitab Tafsir AG. H Abd. Muin Yusuf”, dalam *Jurnal Nun* Vol. 4 No. 2 Tahun 2018.
- Ayatrohaedi. *Tata Krama Nasinoal*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1989.
- Azis, Sitti Aida. “Nilai Kearifan Lokal Bugis Makassar dalam Cerpen Panggil Aku Aisyah Karya Thamrin Paelori”. dalam *Jurnal Konfiks*. Vol .4 No.1 Tahun 2017.
- Azis, St. Aminah. “Perspektif Nilai-Nilai Budaya Lokal dan Hubungannya dengan Agama”, dalam <https://pasca.iainpare.ac.id/2021/03/opini-perspektif-nilai-nilai-budaya.html?m=1>. Diakses pada 14 Agustus 2023.
- Aziz, Abdul. *Tanzil Al- Âyât ‘ala Al-Wâqi’*, Dubai: International Holy Qur’an Award, 2006.
- Azriani, Alfin Nuri. “Inter Relasi Al-Qur’an dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Ibriz Karya Bisri Mustofa.” *Tesis*. Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2020.
- Azriani, Alfin Nuri. “Inter Relasi Al-Qur’an dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Ibriz Karya Bisri Mustofa.” *Tesis*. Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2020.
- Badruddin, Ahmad Mukhtar. “Kepemimpinan K.H.M Yunus Martan dalam Mengembangkan Pesantren As’adiyah (1961-1986).” *Disertasi*. Program Pascasarjana Universitas Msulim Indonesia, 2019.
- Baidan, Nasharuddin. *Perkembangan Tafsir Al-Qur’an di Indonesia*. Surakarta: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- . *Metode Penafsiran Al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Bakti, Andi Faisal. “Contestation and Representation: New Forms of Religious Authority Disruptive Indonesia,” dalam *Jurnal Epitisme* Vol. 17. No. 2. Tahun 2022.
- Bakti, Andi Faisal. “Paradigma Andrew Rippin dalam Studi Tafsir”, dalam *Jurnal Studi Al-Qur’an* Vol. 1 No. 2 Tahun 2006.

- , “Filosofi dan Penerapan Tiga Cappa” dalam <https://www.pinisi.co.id/filosofi-dan-penerapan-tiga-cappa-ini-penjelasan-prof-dr-andi-faisal-bakti/>. Diakses pada 2 Agustus 2023.
- Bandung, A. B. Takko. “Budaya Bugis dan Persebarannya dalam Perspektif Antropologi Budaya”, dalam *Jurnal Lensa Budaya*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2020.
- Bandur, Hironimus. “Moderasi Beragama di Indonesia (Perspektif Adaptasi antar-Budaya dalam Islam dan Katolik),” dalam *Jurnal Al-Ternatif*, Vol. X No. 2, Tahun 2021.
- Birkeland, Harris. *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*. Oslo Norway: I Kommsijon Hos H. Aschehoug, 1956.
- Boenga, Nicodemus. “Corak dan Warna-Warni Islam Nusantara: Awal, Tengah, dan Modern”, dalam *Jurnal Nuansa*, Vol 12 No. 1 Tahun 2020.
- Bone “Struktur Pemerintahan Kerajaan Bone Masa Lalu“ dalam <https://bone.go.id/2013/09/20/struktur-pemerintahan-kerajaan-bone-masa-lalu/>. Diakses pada 24 Juli 2023.
- Bone. “Struktur Pemerintahan Kerajaan Bone Masa Lalu“ dalam <https://bone.go.id/2013/09/20/struktur-pemerintahan-kerajaan-bone-masa-lalu/>. Diakses pada 24 Juli 2023.
- Carles, Fernandes. *et.al.*, “Reproduksi Nilai Tradisi *Walasuji* dalam Pmebelajaran Karakter,” dalam *Jurnal JIKAP PSGD*, Vol. 5 No. 3 Tahun 2021.
- Echols, John. M. dan Shadily, Hasan. *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama t.th.
- Elmahady, Muhaemin. “Islam dan Kearifan Lokal di Sulawesi Selatan Pasca Islamisasi”, dalam *Jurnal Hijmah* Vol. VII No. 1 Tahun 2011.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1998.
- Farida, Umma. "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya Dengan Tradisi Lokal," dalam *Jurnal Fikrah* Vol. 3, No. 1 Tahun 2015.
- Farid, Andi Zainal Abidin. *Siri' dan Pesse*, Ed. Muh. Yahya Mustafa et.al., Makassar: Pustaka Reflexi, 2003.
- Faris, Ahmad Ibnu. *Maqayis Al-Lugha*, Mesir: Mustafa Al-Bab Al-Halabi, Juz IV, 1970.
- Farmawi, Abd Al-Hay. *Muqaddimah fi al-Tafsir al-Maudū'i*. Kairo: Al-Hadārah al-Arabiyyah, 1977.
- Fatimah, Siti. “Dialektika Tafsir dengan Budaya Lokal.” *Skirpsi*. Surabaya: Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel, 2018.

- Fithrotin. “Metodologi Dan Karakteristik Penafsiran Ahmad Mustafa Al Maraghi Dalam Kitab Tafsir Al Maraghi (Kajian Atas Qs. Al Hujurat Ayat: 9)”. *Jurnal Al-Furqon*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018.
- G Hudgson, Marshal. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, diterjemahkan oleh Mulyadi Kartanegara dengan Judul *Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*. Jakarta: Paramadina, 2002. h. 111.
- Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer and Donald Marshal. London: The Continuum Interantional Publishing, 2003.
- Ghafur, Waryono Abdul. *Hidup Bersama Al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2007.
- Ghofur, Saiful Amin. *Profil Para Mufasir Al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Gischa, Serafica. “Masjid Menara Kudus, Bentuk Akulturasi Budaya” dalam <https://www.kompas.com/skola/read/2021/02/25/173346869/masjid-menara-kudus-bentuk-akulturasi-budaya?page=all>. Diakses pada 26 Agustus 2023.
- Gusmian Islah. “Tafsir Al-Qur’an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika,” dalam *Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* Vol. 1 No. 1, Tahun 2015.
- . “Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir Al-Qur’an di Indonesia Era Awal Abad 20 M”, dalam *Jurnal MutawatiR*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2015.
- . *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- . “Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur’an di Indonesai,” dalam jurnal *Tsaqafah*. Vol. 6 No. 1 Tahun 2010.
- H. Gunawa, Ary. *Sosiologi Penidikan Suatu Analisi tentang Pelbagai Problem Pendidikan*. Jakarta: Rineka Cipta, 2000.
- H. Johns, Anthony. “Quranic Exegesis in The Malay World” Andrew Rippin (ed), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an*, t.t., t.th.
- . “The Qur’an in The Malay World: Reflection on Abd al- Rauf of Singkel (1615-1693), dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 9 No. 2, Tahun 1998.
- H. Johns, Anthony. dan F. Saenong, Faried. “Vernacularization of The Qur’an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur’an di Indonesia”. Dalam *Jurnal Studi Qur’an*, Vol. 1 No. 3 Tahun 2006.
- Hafid, Abd. Karim. *K.H. Muhammad As’ad dan Peranannya Terhadap Pemurnian Aqidah Islamiyah di Wajo*, t.t.,t.th.

- Hakim, Ahmad Husnul. *Kaidah-Kaidah Penafsiran*. Depok: Lingkar Studi Al-Qur'an, 2017.
- Hakim, Husnul. *Ensiklopedi Kitab-kitab Tafsir*, Jakarta: eLsiQ, 2009.
- Hamang, M Nasri. "Metodologi Tafsir Alquran Berbahasa Bugis Karya Agh Muhammad Abduh Pabbajah", dalam *Jurnal Al-Qalam* Vol. 19 No. 1 Tahun 2013.
- Hamid H, Abu. *Syekh Yusuf Makassar*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994.
- Hamid, Wardiah. "Eksistensi Migran Bugis Dalam Pengembangan Pendidikan Keagamaan Bagi Warganya Di Provinsi Maluku", dalam *Jurnal Pangadereng*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2020.
- Hamzah, Idil. "The Development of exegesis in Indonesia: A Study Of Adaby Ijtimâ'i Style In Exegesis Al-Munir By Daud Ismail" dalam *International Jurnal of Pegon* Vol. 9. No.1 Tahun 2023.
- Harb, Ali. *Kritik Kebenaran, terj.* Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Has, Muhammad Hasdin. "Kontribusi Tafsir Nusantara Untuk Dunia (Analisis Metodologi Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab)", dalam *Jurnal Al-Munir* Vol. 9 No. 1 Tahun 2016.
- Hasan, Muh. Abdul. "Peran Tokoh Adat Dalam Melestarikan Nilai Budaya Pekande-Kandea Di Kelurahan Tolandona Kecamatan Sangia Wambulu Kabupaten Buton Tengah", dalam *Jurnal Ilmiah Society*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2022.
- Hasbiyallah, Muhammad. "Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-Nilai Al-Qur'an". *Jurnal Al-Dzikra*, 2018 Vol. 12 No. 1.
- Hasmulyadi. "Jihad in The Book of Tafsir Al-Munir Work Ag. H. Daud Ismail", *Journal of Islam and Science*, 2018 Vol. 5 No. 2.
- Hasrianti, Andi. "Kesantunan dan Hubungan Sosial dalam Masyarakat Bugis di Sulsel". dalam *Jurnal Pusaka*. Vol 2 No. 1 Tahun 2014.
- Helmianti. *Sejarah Islam Asia Tenggara*, Pekanbaru: Lembaga Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, t.th.
- Herlena, Hasri M. "Unsur Lokalitas dalam Tafsir Berbahasa Bugis Karya AGH. Daud Ismail (Studi Analisis Psychological Hermeneutics terhadap QS. Al-Maidah 5:90)", dalam *Jurnal El-Afkar* Vol. 9 No. 2 Tahun 2020.
- Herlena, Winceh. & Hasri, Muh. Mu'ads. "Unsur Lokalitas dalam Tafsir Bugis Karya Daud Ismail". dalam *Jurnal El-Fakr*. Vol. 9 No. 2 Tahun 2021.

- Herlin. *et.all.* “Eksplorasi Nilai-Nilai Sipakatau Sipakainge Sipakalebbibugis Makassar dalam upaya Pencegahan Sikap Intoleransi”. dalam Jurnal *Aldev*. Vol. 2 No. 3 Tahun 2020.
- Hidayat, Hamdan. “Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur’an”. dalam Jurnal *Al-Munir*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: sebuah Kajian Hermenutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hollong P, Muhammad Fadly. “Buginese Culture Values in Daud Ismail’s al-Munir (An Analysis of Theological Values on Part 30).” *Tesis*. Makassar: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Alauddin, 2015.
- Hooker, MB. *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*. Cet. I Jakarta: Teraju, 2002.
- Hornby, AS. *Oxford Edvanded Dictionary English*. London: Oxford University Press, 2000.
- https://id.wikipedia.org/wiki/Integrasi_sosial. Dikases pada 21 September 2023.
- <https://kbbi.kata.web.id/interelasi/>. Diakses pada 27 Mei 2023.
- Hudri, Misbah. “Preseravsi Budaya Bugis dalam Tafsir Al-Munir Karya K.H. Daud Ismail.” *Tesis*. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2020.
- Husni A. Jalil, *et.al.* “Konsep Syūrā Menurut Yūsuf Al-Qaraḏāwī Dan Relevan Sinya Dengan Sistem Demokrasi Pancasila Di Indonesia”, *Jurnal As-Siyadah*. 2022.Vol. 1 No. 1.
- Huwaida, Khairunnisa. “Unsur Lokalitas Dalam Tafsir Al-Furqān Karya Ahmad Hassan (1887-1958 M).” *Skripsi*. Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Dakwah, Institut Ilmu Al-Qur’an Jakarta.
- Ibrahim, Sulaiman. “Tafsir Al-Qur’an Bahasa Bugis: Melacak Metodologi dan Pemikiran Tafsir AG. H. Daud Ismail.” *Disertasi*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.
- Idris, Djamaluddin M. “A.G.H. Muhammad As’ad Abd. Rasyid: Studi Tentang Pemikiran Keagamaan dalam Merespon Paham Masyarakat Pluralistik”. dalam Jurnal *Istiqra’*. Vol. 3 No. 2 Tahun 2016.
- Ihsan, Muhammad. “Tradisi Mappatabe pada Masyarkat Bugis di Desa Marannu Kecamatan Mattiro Bulu Kabupaten Pinrang.” dalam Jurnal *Pinisi Journal of Sociology Education Review*. Vol. 2; No.1 Tahun 2022.
- Ilmi R, A. Fadhilah Utami. “Transisi Sosial Budaya Adat Pernikahan Suku Bugis Di Makassar 1960”. dalam Jurnal *JWK*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020, h. 21.

- Ilyas, Nur Intan Maharani. "Mengenal 5 Simbol Petunjuk Waktu Baik dan Buruk Menurut Tradisi Bugis," dalam <https://sulsel.idntimes.com/life/education/nur-intan-maharani/simbol-petunjuk-waktu-baik-menurut-bugis-c1c2>. Diakses pada 14 Oktober 2023.
- Indonesian Dimension, "The Philosophical Meaning and Content of Walasuji, a Symbol of Groom's Communication at Bugis Traditional Weddings," dalam <https://dimensiindonesia.com/makna-walasuji-simbol-komunikasi-pengantin-pria-di-pernikahan-adat-bugis/> Diakses pada 14 Oktober 2023.
- Irwan, Andi Lukman. et.al., "Nilai-nilai lokal Budaya Bugis dalam praktik organisasi pemerintahan di Sinja", dalam *Jurnal Etnosia* Vol. 5 No. 1 Tahun 2020.
- Ismail, Daud. *Tafsir Al-Munîr*, Jilid I, Ujung Pandang, Bintang Selatan, t.th.
- Ismail, Risdayani. "Mengenal 13 Gelar Bangsawan Suku Bugis dan Makassar, Mulai Andi hingga Daeng" dalam <https://www.detik.com/sulsel/budaya/d-6704572/mengenal-13-gelar-bangsawan-suku-bugis-dan-makassar-mulai-andi-hingga-daeng>. Diakses pada 14 Agustus 2023.
- Iyazi, Muhammad Ali. *al-Mufasssirun Hayatuhu wa Manhajuhu*. Teheran: Wizarah al-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Islami, 1994.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*. terj. Agus Fahri Husein et al. Yogyakarta: Tiara wacana, 2003.
- Jamaluddin, Muhammad Nur. "Wujud Islam Rahmatan Lil Âlamin dalam Kehidupan Berbangsa di Indonesia". *Jurnal Hukum dan Kemanusiaan*, 2020. Vol. 14 No. 2.
- Jannah, Sitti Riadil. "Pemikiran Anregurutta Daud Ismail tentang Akhlak Manusia". dalam *Jurnal Pendidikan Kreatif*. Vol. 3 No. 2 Tahun 2020.
- Jansen, H. James. *A glossary of John Dryden's Critical Terms*. Mineapolis: University of Mennesota, 1969.
- Johns, Anthony H. "Qur'anic Exegesis in The Malay World" dalam Andrew Rippin (ed), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Jumiyati. et.all. "Tradisi Penyerahan Ereng-Ereng Sebagai Syarat Kelengkapan Perkawinan dalam Perspektif Sosiologi Hukum Islam". dalam *Jurnal El-Ahli*. Vol. 3 No. 1 Tahun 2022.
- Junaidi, Dedi. *Beyond the Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000.

- Kaltsum, Lilik Umami. "Tafsir Al-Qur'an: Pemahaman Antara Teks dan Realitas dalam Membumikan Al-Qur'an", dalam *Jurnal Al-Fanar* Vol. 3 No. 2 Tahun 2020.
- Kamal, Muhammad Ali Mustofa. "Interelasi Nilai Jawa dan Islam dalam Berbagai Aspek Kehidupan", dalam *Jurnal Kalam* Vol. 10. No. 1 Tahun 2016.
- Kesuma, Andi Ima. *Migrasi dan Orang Bugis: Penelusuran Kehadiran Opu Daeng Rilakka Pada Abad XVIII di Johor*. Yogyakarta: Ombak, 2004.
- Khairil, "Kenapa harus ada ereng-erang," dalam <https://khairilanas354.wordpress.com/2012/09/20/kenapa-harus-ada-erang-erang/>, Diakses pada 14 Oktober 2023.
- Khoiri, Annisauf Fadhilah. *et.al.* "Analisis Tanda pada Adat Pernikahan Masyarakat Bugis Bone Kajian Semiotika Charles Sanders Pierce". dalam *Jurnal Lingua France*. Vol. 6 No. 2 Tahun 2022.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- . *Manusia dan kebudayaan Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1975.
- . *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: PT. Reinka Cipta, 2009.
- Labsaiba, Muhammad Amin. "Fenomena Geosfer dalam Prespektif Geografi Telaah Subtansi dan Kompleksitas", dalam *Jurnal Jendela Pengetahuan* Vol. 1 No. 15 Tahun 2022.
- Latif, Abd. "Spektrum Historis Tafsir Al-Qur'an di Indonesia". dalam *Jurnal Tajdid*, Vol. 18. No. 1 Tahun 2019.
- Limyah Al-Amri, "Akulturasi Islam dan Budaya Lokal," dalam *jurnal Koriositas*, Vol. 11.No. 2 Tahun 2017, h. 193.
- Lufaefi. "Tafsir Al-Mishbah: Tekstualitas, Rasionalitas dan Lokalitas Tafsir Nusantara", dalam *Jurnal Substansia* Vol. 21 No. 1 Tahun 2019.
- Luthfi, Khabibi Muhammad. "Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal", *Jurnal Shahih* 2016. Vol. 1 No. 1.
- M. Federspiel, Howard. *Kajian Al-Quran di Indonesia: dari M. Yunus hingga Quraish Shihab*, Bandung: Mizan, 1994.
- M. Hanafi, Muchlis. *et.al.*, *Tafsir Tematik Moderasi Beragama*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2022.
- Maghfiroh. "Prinsip-Prinsip Geografi dan Contohnya dalam Kehidupan Sehari- Hari." dalam <https://akupintar.id>. Diakses pada 28 Mei 2023.
- Mahfudz, Muhsin. *Transformasi Metodologi Tafsir Lokal di Sulawesi Selatan*. Makassar: Cara Baca, 2021.
- Malaka, Zuman. "Al-Qur'an Sebagai Petunjuk Bagi yang Bertaqwa dalam Tafsir Jalalain Surat Al-Baqarah Ayat 1-6". *Jurnal Keislaman*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2023.
- Marāgi, Aḥmad Mustafā. *Tafsir al-Marāgi*. Jilid I, Bairut: Dār Al-Fikr, 2006.

- Martan, M. Rafii Yunus. "Membidik Universalitas Mengusung Lokalitas: Tafsir Al- Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. H Daud Ismail," *Jurnal Studi Qur'an*. 2006 Vol.1, No. 3.
- Martan, Muhammad Yunus. *Tafsir Al-Qur'an al-Karim bi al-Lughah al-Bugisiyah*. Jilid I, Juz I t.th, t.tt.
- Maryono, Muhammad. "Ijtihad Al-Syaukânî dalam Tafsîr Fath Al-Qadîr: Telaah atas Ayat-Ayat Poligami". *Jurnal Al-'Adalah*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2011.
- Marzuki, H.M. Lanca. *Siri'*: Bagian Kesadaran Hukum Rakyat Bugis Makassar (Sebuah Telaah Filsafat Hukum), h. 40
- Mastanning. "Tata Krama Makan pada Masyarakat Bugis". dalam *Jurnal Pusaka*. Vol. 10 No. 1 Tahun 2022.
- Matthes, B. F. *Boeginesche Chrestomathie*, Amsterdam, 1859.
- Mattulada. *Agama dan Perubahan Sosial: Kumpulan Karangan*, Taufik Abdullah (ed). Jakarta: Rajawali, 1983.
- Mattulada. *Latoa Satu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1985.
- Mattulada. *Menyusuri Jejak Kehadiran Makassar Dalam Sejarah*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011.
- Matulada. *Islam di Sulawesi Selatan dalam Agama dan Perubahan Sosial*, ed. Taufik Abdullah, Jakarta: CV. Rajawali, 1983.
- Miharja, Deni. "Persentuhan Agama Islam dengan Kebudayaan Asli Indonesia," dalam *Jurnal Miqot*, Vol. 38 No. 1.
- Millar, Susan Bolyard. *Perkawinan Bugis*. Makassar: Penerbit Ininnawa, 2009.
- Misnawati, *et.all*. "Culture Resopa Temmangingngi Namalomo Naleteti Pammase Dewatain Auditors Performance in Makassar City". dalam *Jurnal Josar*. Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.
- Moleong. *Metodelogi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2005.
- Muhammad Baihaqi Fadhlil Wafi "Interelasi Al-Quran dan Budaya Dalam Tafsir Al-Quran Poestaka Hadi Karya Ki Bagoes Hadikoesoema." *Tesis*. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2022.
- Muhsin, Imam. *Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid*. Yogyakarta: eLSAQ, 2013
- Muhyiddin Tahir, "Tafsir Al-Munîr (Studi atas Pemikiran Akhlak AG. H. Daud Ismail)." *Disertasi*. Makassar: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2012.
- Muid N. Abdul. & Nawawi, Muhammad Adlan. "Hermeneutika Kesadaran dalam Memahami Teks Al-Qur'an." dalam *Jurnal Al-Amin*. Vol. 3 No. 1 Tahun 2020.

- Mulyawan, Indra Pradana. *Sanksi Adat Terhadap Pelanggaran Aturan Arung Ennengge dalam Proses Penangkapan Ikan di Danau Tempe Kabupaten Wajo*, Makassar: Universitas Hasanuddin, 2013.
- Munawar, Andi Rahmat. *To Ugi*. Sengkang: Sempugi Press, 2022.
- Mursalim. “Tafsir Bahasa Bugis Karya MUI Sul-Sel (Analisa Metodologis Penafsiran Al-Quran)”, dalam *Jurnal Komunikasi Dan Sosial Keagamaan* Vol. XVI No. 2 Tahun 2014.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an*. Yogyakarta: Adab Pres 2014.
- Nasional, Departemen Pendidikan. *Kamus Besar Bahasa Indonesai (KBBI)*. Jakarta: Balai Pustaka, 2000.
- Nasution, Fauziah. “Kedatangan dan Perkembangan Islam di Indonesia”, dalam *Jurnal Mawaizh*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2020.
- Nawawi, Hadiri. dan Martini, Mimi. *Penelitian Terapan*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1991.
- Nur, Moh. Fadhil. “Vernakularisasi Al-Qur’an di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang Dan AGH. Abd. Muin Yusuf Terhadap Surah Al-Ma’un,” dalam *Jurnal Rausyan Fikr*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2018.
- Nur, Moh. Fadhil. “Vernakularisasi Al-Qur’an di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang dan AGH. Abd. Muin Yusuf terhadap Surah al-Maun,” dalam *Jurnal Rausyan Fikr*. Vol.14 No.2
- Nur’aeni, Ulvah. “Sosiologi Tafsir (Kritik Fenomena Bid’ah dalam Tamshiyya Al-Muslimin karya KH. Ahmad Sanusi)”. *Tesis*, Sekola Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020.
- Nurfadillah. “Negosiasi Kepercayaan Toriolong Dengan Agama Islam Pada Bissu Dan Masyarakat Bugis Makassar,” dalam *Jurnal Sosioreligius* Vo. 1 No. 2 Tahun 2019,.
- One. “ Mengenal Ragam Aksara di Nusantara”, dalam <https://minews.id/kisah/mengenal-ragam-aksara-di-nusantara>. Diakses pada 4 Juli 2023.
- Pabbajah, Mustqim. “Religiusitas dan Kepercayaan Masyarakat Bugis Makassar”. dalam *Jurnal Al-Ulum*. Vol. 12 No. 12 Tahun 2012.
- Parwanto, Wendi. Vernakularisasi Tafsir Al-Qur’an Di Kalimantan Barat (Studi Atas Tafsir Āyāt Aṣ-Ṣiyām Karya Muhammad Basiuni Imran)”. dalam *Jurnal Suhuf*, Vol 15 No. 1 Tahun 2022.
- Patmawati. “Peranan Nilai Filosofi Bugis Terhadap Proses Pengislaman Kerajaan Bugis Makassar di Sulawesi Selatan,” dalam *Jurnal Khatulistiwa-Journal Of islamic Studies* Vol. 6 No. 2 Tahun 2016.
- Pattiroy, Ahmad & Salam, Idrus. “Tradisi Doi’ Menre’ dalam Pernikahan Adat Bugis di Jambi”. dalam *Jurnal Al-Ahwal*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2008.

- Pelras, Christian. *Manusia Bugis*, diterjemahkan oleh Abdul Rahman Abu, *et al.* Jakarta: EFEEO 2006.
- Pena, Tim Prima. *Kamus Ilmiah Populer Edisi Lengkap*. Surabaya: Gita Media Press, 2009.
- Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang. *Sejarah dan Perkembangan Pondok Pesantren As'adiyah*. Sengkang: As'adiyah Pusat Sengkang, 2022.
- Putra, Ade. "The Bugis Lontara Calendar In Islamic Perspective: A Dating System Used To Determine Good Days And Bad Days In The Bugis Tribe" *ICosLaw*, International Conference on Sharia and Law, State Islamic University of Sunan Ampel Surabaya, 2022.
- Putri, Arum Sutrisni. "Akulturasi dan Perkembangan Budaya Islam" dalam <https://www.kompas.com/skola/read/2020/04/21/160021069/akulturasidanperkembanganbudayaislam?page=all>. Diakses pada 26 Agustus 2023.
- Prasetya, Heru dan Sarjoko S. *Pribumisasi Islam & Berbagai Isu Mutakhir*. Yogyakarta: Gusdurian Press, 2021.
- Qalam, Ridwan Ibnu. "Unversalitas Al-Qur'an Upaya Menyelami Makna shalihun likulli zaman wa makan", dalam <https://ridhwanibnuluqman.wordpress.com/2012/01/16/universalitas-al-quran-upaya-menyelam-makna-shalih-li-kulli-zaman-wa-makan/>. Diakses pada 2 Agustus 2020.
- Rahmann, Ariavaie. "Tafsir Tarjumân Al-Mustafid Karya 'Abd Al-Rauf Al-Fanshuri: Diskursus Biografi, Kontestasi Politis-Teologis, Dan Metodologi Tafsir", dalam *Jurnal Miqot*, Vol. 42 No. 1 Tahun 2018.
- Rahmat, Imdadun. "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia," dalam *Jurnal Taswhirul*, Afkar, No. 14 Tahun 2003.
- Rahmatia. *et.al.* "Pemikiran Sains-Sufistik Orang Bugis Dalam Naskah Kutika Ugi' Sakke Rupa Buginese Science-Sufism In The Kutika Ugi 'Sakke Rupa". *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2021.
- Red, "Mengenal Sejarah Masyarakat Bugis", dalam <https://jurnalmetropol.com/2020/02/25/mengenal-sejarah-suku-bugis/>. Diakses pada 28 September 2023.
- Ridhwan. "Kepercayaan Masyarakat Bugis Pra Islam". dalam *Jurnal Ekspose*. Vol. 17 No. 1 Tahun 2018.
- Ridwan, MK. Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran dalam Wacana Qur'anic Studies". dalam *Jurnal Theologia*. Vol. 28 No. 1 Tahun 2018.
- Rif'ah, Muh. Azka Fazaka. *et.al.*, "Dialektika Tradisi dan Tafsir". dalam *Jurnal Jalsah*. Vol. 3 No.1 Tahun 202.

- Rif'ah, Muh. Azka Fazakah. *et al.* "Dialektika Tradisi dan Tafsir: Kritik Daud Ismail terhadap Tradisi Bugis dalam Tafsir al-Munir" dalam *Jurnal Jalsah* Vol. 3. No. 2 Tahun 2023.
- Rifa'in, Aswar. "Konsep Pemikiran AGH. Daud Ismail Tentang Syifa." *Tesis*. Makassar: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2021.
- , "Methodology of Tafsir Al-Munir Written by Ag. H. Daud Ismail". *Jurnal Diskursus Islam*, 2021. Vol. 9. No. 2.
- Rijal, Andi Samsu. "Sapaan Puang pada Kalangan Masyarakat Bugis", dalam <https://www.kompasiana.com/andisamsurijal/63e08eb508a8b57305765ad5/sapaan-puang-pada-kalangan-masyarakat-bugis>. Diakses pada 8 September 2023.
- Rinaldi, Agus. *Al-Tafsir wa Al-Mufasssirrûn fi Indûnesia Dirâsah Wasfiyyah*. Mishr: Dâr Al-Lu'lu, 2022.
- Riskayani. "Nilai-Nilai Budaya Bugis dalam Buku Pelajaran Sumannge'na Colliq Puji'e Aggurung Bahasa Ugi", dalam <http://eprints.unm.ac.id/13976/1/ARTIKEL.pdf>. Diakses pada 8 Oktober 2023.
- Rohmana, Jajang A. "Memahami Al-Qur'an Dengan Kearifan Lokal : Nuansa Budaya Sunda Dalam Tafsir Al-Qur'an Berbahasa Sunda," dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies* Vol. 3 No. 1, Tahun 2014.
- Rouf, Abdul. *Mozaik Tafsir Indonesia*. Depok: Shifa Publishing, 2020.
- Ruslan, Muhammad. dan Santing, Waspada. *Ulama Sulawesi selatan; biografi pendidikan dan dakwah*. Sulawesi selatan: Komisi informasi dan komunikasi MUI Sulawesi Selatan, 2007.
- Rusmana, Dadan. & Rahtikawati, Yaman. *Tafsir Ayat-ayat Sosial Budaya*. Bandung: Pustaka Setia, 2014, h.22.
- S. Rustan, Ahmad. dan Cangara, Hafied. "Perilaku Komunikasi Orang Bugis dari Perspektif Islam", dalam *Jurnal Komunikasi Kareba*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2011.
- Sabara. "Islam dalam Tradisi Masyarakat Lokal di Sulawesi Selatan", dalam *Jurnal Mimikri*, Vol. 4 No. 1, Tahun 2018.
- Saepuddin, Dindin Moh. "Vernakularisasi Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Abda ke-20: Studi Kasus Tafsir Berbahasa Bugis," *Disertasi*, Sekolah Pascasarjana UIN Sayrif Hidayatullah Jakarta, 2023.
- Safitri, Auliah. dan Suharno, "Budaya Siri, Na Pacce dan Sipakatau Dalam Interaksi Sosial Masyarakat Sulawesi Selatan". *Jurnal Antropologi*. Vol. 22 No.1 Tahun 2020.
- Said DM, M. Ide. *Kamus Bahasa Bugis-Indonesia*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1997.

- Sakaruddin. "Lontarq: Artefak Budaya Purba Yang Gagal Bertansformasi (Sebuah Tinjauan Hermeneutika)", dalam jurnal *Publisitas*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2016.
- Salam, Muh. "Tafsir Bahasa Bugis AG. H. Daud Ismail: Aplikasi Penafsiran dengan Metode Hida'i tentang al-Rijs" dalam *Jurnal Tafserie* Vol. 10 No. 1 Tahun 2022.
- Saleh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007.
- Saleh, Fauzan. *Teologi Pembaharuan*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Saleh, Firman. "Simbol Walasuji dalam Pesta Adat Perkawinan Masyarakat Bugis di Sulawesi Selatan". dalam *Jurnal Cordova*. Vol. 9 No. 2 Tahun 2019.
- Saleh, Subhan. "Penerapan Prinsip Majjujung, Mallempa dalam Pembagian Warisan Masyarakat Belawa Kabupaten Wajo". *Tesis*. Fakultas Syariah dan Ilmu Hukum Islam IAIN Pare-Pare, 2021.
- Samsuni. "Karakteristik Kedaerahan Tafsir Al-Munir Bahasa-Aksara Lontara Bugis Karya Ag. Daud Ismail". *Skripsi*. Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003.
- Sayrif, M. Ahmad. "Pesantren Yasrib Watangsoppeng Tahun 1968-1982." *Skripsi*. Universitas Hasanuddin Makassar, 2022.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2012.
- Setya, Endang. "Keragaman Struktur Bangunan Masjid Islam Jawa (Studi kasus : Bangunan Masjid Gedhe Keraton Yogyakarta)", Prosiding Seminar Nasional Sustainable Architecture and Urbanism 2016 Universitas Diponegoro, h 31.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2004.
- . *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 2007.
- Sidin, Nor. *Astrologi Kitab Ramalan Bugis Makassar*. Makassar: Pakalawaki penerbitan dan percetakan, 2020.
- Simuh. *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*. Bandung: Teraju, 2003.
- Sirry, Mun'im. *Scriptural Polemics*. Oxford: University Press, 2014.
- . *What's Modern about Modern Tafsir? A Closer Look at Hamka's Tafsir al- Azhar*. dalam *The Qur'an in the Malay-Indonesian World*, ed. Majid Daneshgar, Peter G. Riddle & Andrew Rippin. Oxon & New York: Roudledge, 2016.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi Al-Qur'an*. Jogjakarta: Ar-ruzz Media, 2021.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007.
- Sohrah, "Konsep Syura dan Gagasan Demokrasi (Telaah Ayat-ayat Al-Qur'an)". *Jurnal Al-Daulah*, 2015. Vol. 4. No.

- Suaidah, Idah. "Sejarah Perkembangan Tafsir". dalam Jurnal *Al-Asma*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2021.
- Subri. "Kajian Rekonstruksi "Budaya Siri" Bugis Ditinjau dari Pendidikan Islam". dalam Jurnal *Al-Ishlah*. Vo. 14 No. 2 Tahun 2016.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2011.
- Sukmawati. "Analisis Terhadap Hari Baik dan Hari Buruk dalam Sistem Penanggalan Kalender Suku Bugis Perspektif Ilmu Falak". dalam Jurnal *Hisabuna*. Vol. 3 No. 1 Tahun 2022.
- Sumardi, Edi. "Buku 'Tau, Manusia Bugis': 5 Kategori Sanro atau Dukun yang Dikenal Orang Bugis" dalam <https://makassar.tribunnews.com/2020/05/22/buku-tau-manusia-bugis-5-kategori-sanro-atau-dukun-yang-dikenal-orang-bugis?page=all>. Diakses pada 25 September 2023.
- Sumpena, Deden. "Kajian terhadap Interelasi Islam dan Budaya Sunda," dalam Jurnal *dakwah Academic for Homiletic Studies* Vol. 6 No. 1, Juni 2012, h. 101-102
- Supartiningsih. "Konsep Ajoareng-Joa'dalam Tatanan Sosial Masyarakat Bugis", dalam *Jurnal Filsafat* Vol. 20 Nomor 3 Tahun 2010, h. 218.
- Supendi, Pepes. "Variasi (Format) Sisrem Pendidikan di Indonesia", dalam *Jurnal Al-Mufida* Vol. 1 No. 1 Tahun 2016.
- Suprpto. *Dialektika Islam dan Budaya Nusantara*. Jakarta: Kencana, 2020.
- Supriyanto. "Al-Qur'an dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respons Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam Tafsir al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil," dalam *Jurnal Theologia*. Vol. 8 No. 1 Tahun 2017.
- Suriadi, Mappangara. dan Abbas, Irwan. *Sejarah Islam di Sulawesi Selatan*. Makassar: Lamacca Press, 2003.
- Surur, H. Abubakar. "Lektur Agama Dalam Aksara Lontara Berbahasa Bugis", *Jurnal Al-Qalam*, Vol. VII No. 12 Tahun 1995.
- Suryadilaga, M. Fatih. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Jogjakarta: Teras, 2005.
- Susdiyanto. *AG. H. Daud Ismail; Ulama Kharismatik dari Soppeng*, dalam H. Muh Ruslan dan Waspada Sinting, eds., *Ulama Sulawesi Selatan; Biografi Pendidikan dan Dakwah*, Cet. I; Makasar: Komisi Informasi dan Komunikasi MUI Sulawesi Selatan, 2007.
- Suyuthi, Al-Imam Jalal Al-Din 'Abd Ar-Rahzman Bin Abi Bak., *Al-Itqān Fi Ulum Al-Qur'an*. t.tp.,t.p.,t.th.
- Syakhlani, M. Mufid. "Kajian Tafsir Nusantara: Tafsir Al-Quran Berbahasa Bugis (Ugi) Karangan AGH Daud Ismail". *Jurnal Muharrik*, 2018 Vol. 1 No. 2.

- Syam, Muhammad Asrul. "Pernikahan Beda Agama Dalam Tafsir Bugis: Studi Penafsiran AGH. Daud Ismail Atas QS. Al-Baqarah [2]: 221 dan QS. Al-maidah [5]:5". *Jurnal moderasi*. 2011 Vol. 1 No. 1.
- Syarif, Muh. Rasywan. *Perkembangan Perumusan Kalender Islam Internasional Studi atas Pemikiran Mohammad Ilyas*. Tangerang Selatan: Gaung Persada Press, 2019, .
- Tibi, Bassam, *Islam dan The Culture Accomodation of Sosial Change, translated by Clare Krojzl*. Oxford: Westview Pres, 1990.
- Viratama, Terry Aryana. "Engkulturası Perspektif Al-Qur'an," *Tesis*, Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2019.
- Vite, Sylvain. "The Interrelation of the Law of Occupation ad economic, Sosial dan Cultural Rights: the Examples of Food Health dan Property", dalam *Jurnal Internasional Review of The Cross*, Vol. 90. No. 871 Tahun 2008.
- W. Arnold, Thomas. *Sejarah Dakwah dalam Islam*. Jakarta: Bumirestu, 1979.
- Wahid, Abdul Rahman. *Islamku Islam anda Islam kita*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Wajokah. "Awal Mula Suku Bugis", dalam https://wajokab.go.id/page/detail/sejarah_bugis. Diakses pada 27 Agustus 2023.
- Wardani, et.al., *Kajian Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia*. Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020.
- Watad, Hasan Abdul Hamid Hasan. *Nafaisul Bayan wa Zakhairu Ahli 'Irfan fi Tafsiri ayatil Quran*. Kairo: Maktabah Usuluddin, t.th.
- Wawancara dengan Hasnawati, tanggal. 11 Oktober 2023.
- Wekke, Ismail Suardi. "Islam dan Adat: Tinjauan Akulturasi Budaya dan Agama dalam Masyarakat Bugis". dalam *Jurnal Analisis*. Vol. 13 No. 1 Tahun 2013.
- Wibowo, "Toleransi Lebih dari Sekedar Adaptasi", Lihat dalam <https://www.nu.or.id/opini/toleransi-lebih-dari-sekedar-adaptasi-e7RQg>. Diakses pada 21 September 2023.
- Wielandt, Rotraud. *Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary*. in Jane Dammen McAuliffe (ed.), *The Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden. The Netherlands: Brill, 2002.
- Yahya, Anadita. "Metode Tafsir (Al-Tafsir Al-Tahlili, Al-Ijmali, Al-Muqaran Dan Al-Mawdu'i)", dalam *Jurnal Palapa* Vol. 10 No. 1 Tahun 2022.
- Yanasi, "Pendekatan Antropologi d b alam Penelitian Agama agi Sosial Worker". *Jurnal Empower*, 2019 Vol. 4 No. 3.

- Ys, Irsyad Al Fikri. “Kekhasan dan Keanekaragaman Bahasa dalam Tafsir Lokal di Indonesia”. *Jurnal Iman dan Spritualitas*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2021.
- Yudi, Sri Sahayu. “Uang Nal’: Antara Cinta dan gengsi”. dalam *Jurnal Akuntansi Multiparadigma*. Vol. 6. No. 2 Tahun 2015.
- Yunus, Mahmud. *Pokok Pokok Pendidikan dan Pengajaran*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1995.
- Yunus, Muhammad. *et al.* “Tafsir Bahasa Bugis AG. H. Daud Ismail: Aplikasi Penafsiran dengan Metode Hida’i tentang al-Rijs” dalam *Jurnal Tafsere* Vol. 10. No. 1 Tahun 2022.
- Yusuf, Abdul Mu’in. *Tafsere Akorang Mabbahasa Ogi*. Jilid 2, Ujung Pandang: MUI Sulsel, 1998.
- Yusuf, Muhammad. “Bahasa Arab, Budaya Lokal, dan Literasi Tafsir Dalam Pengembangan Budaya Islam di Sulawesi Selatan,” dalam *OSF Preprints*, 30 Jan. 2020.
- Yusuf, Muhammad. “Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir di Sulawesi-Selatan”, dalam *Jurnal Al-Ulum* 2021 Vol. 12. No. 1.
- Yusuf, Muhammad. “Relevansi Pemikiran Ulama Bugis Dan Nilai Budaya Bugis (Kajian Tentang ‘Iddah Dalam Tafsir Berbahasa Bugis Karya Mui Sulsel)”. dalam *Jurnal Analisis*. Vol. 13 No. 1 Tahun 2013.
- Yusuf, Muhammad. “Studi Kasus Tentang Idah Dalam Tafsir Berbahasa Bugis Karya MUI Sulsel Case Study of the Idda in the Quranic Exegesis in Buginese Language by MUI of South Sulawesi,” dalam *Jurnal Suhuf* Vol. 7 No. 1 Tahun 2014.
- Zarqani, Muhammad Abdul ‘Adzim. *Manâhilul Irfân*. Al-Azhar: Dârul Taufiq, 2011.
- Zuhdi, M. Nurdin. “Hermeneutika Al-Qur’an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan”. *Jurnal Esensia*. 2012 Vol. 13 No. 2.
- Zulfa, Widana. “Interrelasi Teks Tafsir dan Budaya Jawa dalam Kitab Faidl Al-Rahman Karya Kiai Sholeh Darat”. *Jurnal An-Nisa* 2021 Vol. 14, No.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Idil Hamzah
 Tempat, tanggal lahir : Pallapaoe, 10 Februari 1998
 Jenis Kelamin : Laki-laki
 Alamat : Jl. Kertamukti No. 110
 Email : idilhamzahsengkang@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. SDN 110 Mappalakkae
2. MTS As'adiyah Putera 1 Sengkang
3. MA Putera As'adiyah Sengkang Macanang
4. Ma'had Aly As'adiyah Sengkang
5. Universitas PTIQ Jakarta

Daftar Karya Tulis Ilmiah:

1. Al-Wasilah Perspektif Wahbah Az-Zuhaili (Skripsi)
2. The Development of Exegesis In Indonesia : A Study of Adaby *Ijtima'i* Style in Exegesis Al-Munir By Daud Ismail (Jurnal)
3. Maqashid Syari'ah Perspektif Mutazilah: Tela'ah Penafsiran Al Qadi Abdul Jabbar dalam *Tanzih Al-Quran 'An Al-Mataha'in* (Jurnal)
4. Kajian Tafsir Nusantara: Analisis Metodologi Tafsir al Munir Karya Jalaluddin Thaeb (Jurnal)
5. Tinjauan Profetik Nabi Muhammad SAW: Uraian atas Keyakinan Hingga Masyarakat yang Ideal (Jurnal).

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Idil Hamzah
Tempat, tanggal lahir : Pallapaoe, 10 Februari 1998
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat : Jl. Kertamukti No. 110
Email : idilhamzahsengkang@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. SDN 110 Mappalackae
2. MTS As'adiyah Putera 1 Sengkang
3. MA Putera As'adiyah Sengkang Macanang
4. Ma'had Aly As'adiyah Sengkang
5. Universitas PTIQ Jakarta

Daftar Karya Tulis Ilmiah:

1. Al-Wasilah Perspektif Wahbah Az-Zuhaili (Skirpsi)
2. The Development of Exegesis In Indonesia : A Study of Adaby *Ijtimâ'i* Style in Exegesis Al-Munir By Daud Ismail (Jurnal)
3. Maqashid Syari'ah Perspektif Mutazilah: Tela'ah Penafsiran Al Qadi Abdul Jabbar dalam *Tanzih Al-Quran 'An Al-Mataha'in* (Jurnal)
4. Kajian Tafsir Nusantara: Analisis Metodologi Tafsir al Munir Karya Jalaluddin Thaeb (Jurnal)
5. Tinjauan Profetik Nabi Muhammad SAW: Uraian atas Keyakinan Hingga Masyarakat yang Ideal (Jurnal).

INTERELASI AL-QUR'AN DAN BUDAYA BUGIS DALAM TAFSIR AL-MUNÎR KARYA DAUD ISMAIL

ORIGINALITY REPORT

13%

SIMILARITY INDEX

12%

INTERNET SOURCES

4%

PUBLICATIONS

4%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	2%
2	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	1%
3	repository.ptiq.ac.id Internet Source	1%
4	journal.uin-alauddin.ac.id Internet Source	1%
5	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source	1%
6	text-id.123dok.com Internet Source	<1%
7	ejournal.uin-suka.ac.id Internet Source	<1%
8	jurnalsuhuf.kemenag.go.id Internet Source	<1%
9	Moh. Fadhil Nur. "VERNAKULARISASI ALQURAN DI TATAR BUGIS:", Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat, 2019	<1%