

TARJUMĀN AL-MUSTAFĪD :

Profil dan Signifikansinya dalam Sejarah Tafsir Indonesia

Ghozi Mubarak

Institut Dirasat Islamiyah Al-Amien Prenduan Sumenep

e-mail: ghozimubarak@gmail.com

Abstrak

Nilai penting *Tarjumān al-Mustafīd*, karya Abdurrauf Singkel, dalam sejarah Tafsir di Indonesia atau di Nusantara adalah sesuatu yang tidak terbantahkan. Tetapi kemunculan tafsir ini pada abad ke-17 menyisakan pertanyaan-pertanyaan mengenai kesinambungan tradisi tafsir al-Qur'an di Nusantara, terutama ketika kita dihadapkan pada fase kekosongan karya tafsir sebelum dan setelahnya. Artikel ini berupaya mendeskripsikan profil kitab *Tarjumān al-Mustafīd*, menjelaskan significansinya dalam sejarah tafsir Indonesia, serta menjawab pertanyaan-pertanyaan di seputar kesinambungan dan keterputusan tradisi tafsir di Indonesia pada masa-masa awal tersebut. Menyangkut profil kitab *Tarjumān al-Mustafīd*, dapat disimpulkan bahwa kitab ini merupakan saduran dari *Tafsīr al-Jalālayn* ke dalam Bahasa Melayu dan ditulis secara ringkas (*ijmālī*) dengan tujuan untuk menjadi media dakwah dan pembelajaran al-Qur'an bagi masyarakat umum. Tidak ada jawaban yang final bagi pertanyaan mengapa kitab *Tarjumān al-Mustafīd* ini tidak didahului oleh karya tafsir lain sebelumnya serta tidak disusul oleh karya penting lain hingga kira-kira dua abad berikutnya. Para peneliti meyakini bahwa “fase keterputusan” itu tidak dapat dilepaskan dari faktor sosial dan politik (bukan hanya faktor intelektual-akademis) pada masa tersebut. Tetapi fakta bahwa *Tarjumān al-Mustafīd* bisa bertahan dan sampai ke kita dewasa ini juga memperlihatkan bahwa “keterputusan” itu sesungguhnya tidak benar-benar terjadi.

Kata Kunci: *Tarjumān al-Mustafīd*, Abdurrauf Singkel, Tafsir Indonesia, Tafsir Nusantara >

PENDAHULUAN

Hampir semua pengkaji sejarah al-Qur'an dan tafsirnya di Indonesia sepakat bahwa *Tarjumān al-Mustafīd* adalah karya tafsir paling awal yang bisa ditelusuri penulisnya di Indonesia, bahkan di dunia Melayu secara umum. Tafsir al-Qur'an yang berupa terjemahan ke dalam bahasa Melayu ini ditulis oleh Abdurrauf Singkel kira-kira pada pertengahan abad 17. Karena itu, ia dipandang sebagai peletak dasar bagi tradisi penafsiran al-Qur'an (atau lebih khusus lagi, tradisi *tarjamah tafsīriyyah*) di Indonesia. Bahkan, mengutip Farid F. Saenong, kajian tentang sejarah Al-Qur'an di Indonesia tanpa melibatkan *Tarjumān al-Mustafīd* akan “menjadi seperti kajian yang kehilangan akar sejarahnya”.¹

Dalam konteks sejarah tafsir di Indonesia, kemunculan karya ini menyiratkan beberapa pertanyaan penting menyangkut kesinambungan tradisi. *Pertama*, sebelum Abdurrauf Singkel, telah hidup beberapa ulama besar, seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani, dan Nuruddin al-Raniri. Sangat normal kiranya bahwa tokoh-tokoh tersebut memberikan perhatian besar kepada pengajaran Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam.² Maka faktor-faktor apakah yang membuat kita tidak bisa menemukan sebuah karya tafsir yang dinisbatkan kepada mereka? *Kedua*, ada rentang waktu kurang lebih dua abad hingga

¹ Faried F. Saenong, “Al-Qur’ān, Modernisme dan Tradisionalisme: Ideologisasi Sejarah Tafsir al-Qur’ān di Indonesia,” *Jurnal Studi al-Qur’an*, vol.1, no. 3 (2006), 513–514.

² Salman Harun, “Hakekat Tafsir *Tarjumān al-Mustafīd* Karya Syekh Abdurrauf Singkel” (Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1988), 6.

munculnya karya tafsir lain yang penting di Indonesia, yaitu Tafsir *Marāḥ Labīd* karya Nawawi Banten, yang ditulis kira-kira pada pertengahan abad 19.³ Kenyataan ini memunculkan pertanyaan lain menyangkut sejauh mana pengaruh yang ditimbulkan oleh kitab *Tarjumān al-Mustafīd* bagi tradisi penulisan tafsir al-Qur'an di Indonesia.

Beberapa persoalan di atas adalah hal-hal yang hendak dikaji dalam tulisan ini. Tetapi fokus utamanya tetaplah kitab *Tarjumān al-Mustafīd* itu sendiri. Maka tulisan ini akan dimulai dengan pemaparan tentang biografi Abdurrauf Singkel, dilanjutkan kemudian dengan uraian tentang profil dan konteks sejarah penulisan kitab *Tarjumān al-Mustafīd*. Yang dimaksud dengan profil di sini adalah sistematika, metode penafsiran, serta corak penafsiran. Di bagian akhir dari tulisan ini, akan pula dikemukakan sebuah penilaian dan pembahasan singkat tentang signifikansi karya ini dalam sejarah perkembangan tafsir di Indonesia.

BIOGRAFI ABDURRAUF SINGKEL

‘Abd al-Ra’ūf b. ‘Alī al-Jāwī al-Fansūrī al-Sinkilī adalah seorang ulama berkebangsaan Melayu dan berasal dari Sinkil (Singkel), sebuah wilayah pesisir di barat laut Aceh. Ayahnya adalah seorang Arab bernama Syekh Ali, dan ibunya berasal dari Fansur. Menurut Hasjmi, nenek moyang Abdurrauf berasal dari Persia yang datang ke Kesultanan Samudera Pasai pada abad 13 dan menetap di Barus

³ Hamka Hasan, “Pemetaan Tafsir di Indonesia (1990-2000),” *Jurnal Studi al-Qur’an*, vol.1, no. 3 (2006), 649–650.

(Fansur).⁴ Berdasarkan fakta itulah Abdurrauf kemudian diberi nama al-Fansūrī. Hasjmi bahkan menyatakan bahwa ayah Abdurrauf adalah kakak dari Hamzah Fansuri, seorang tokoh tasawuf di Aceh yang menyebarkan paham Wujūdiyyah. Namun pendapat ini diragukan oleh Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, sebab tidak ditemukan adanya sumber lain yang mendukung pernyataan tersebut.⁵

Tidak ada data pasti menyangkut kapan Abdurrauf dilahirkan. Perkiraan yang paling banyak dijadikan pegangan adalah bahwa ia lahir pada tahun 1615. Pendidikan awal diperoleh di tempat kelahirannya sendiri, baik dari ayahnya maupun dari ulama-ulama setempat.⁶ Pada tahun 1642, Abdurrauf berangkat mengembara untuk menambah pengetahuan ke tanah Arab. Perjalanan inilah yang kemudian menempatkannya sebagai salah satu mata rantai terpenting dari jaringan intelektual ulama yang berpusat di Mekah dan Madinah.⁷

⁴ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, cet. 4 (Bandung: Mizan, 1998), 190.

⁵ Azyumardi Azra masih mengakui kemungkinan adanya hubungan kekeluargaan antara Abdurrauf dan Hamzah Fansuri. Namun Oman mempertanyakan hal itu karena nama Fansur—yang menunjuk kepada sebuah kota dagang di Aceh pada masa lalu—sebetulnya bisa diartikan sebagai penamaan untuk seluruh pantai barat Sumatera, dan kota Singkel termasuk di antaranya. Lihat Oman Fathurrahman dan Jajat Burhanuddin, “Tradisi dan Wacana Intelektual Indonesia,” *Indonesian Islamic Philology*, 19 Januari 2007, diakses 30 September 2019, <http://oman.uinjkt.ac.id/2007/01/tradisi-dan-wacana-intelektual-islam.html>; Untuk uraian tentang sejarah Fansur atau Barus, lihat Ahmad Yanuana Samantho, “Barousai, Barus, atau Fansur: Kisah Cemerlang dari Beribu Tahun Silam,” *Bayt al-Hikmah Institute*, 24 September 2011, diakses 29 September 2019, <https://ahmadsamantho.wordpress.com/2011/09/24/barousai-barus-atau-fansur-kisah-cemerlang-dari-beribu-tahun-silam>.

⁶ Hasjmi menyatakan bahwa Abdurrauf sempat belajar kepada Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani di Banda Aceh. Tetapi menurut Azra, tidak mungkin Abdurrauf pernah belajar kepada Fansuri karena yang terakhir ini sudah wafat sebelum Abdurrauf lahir. Lihat Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*, 190.

⁷ Jaringan tersebut terbentuk berkat sejumlah ulama yang datang dari berbagai belahan dunia Islam, termasuk di dalamnya para ulama dari dunia Melayu-

Dalam perjalanan itu, Abdurrauf belajar di berbagai tempat yang tersebar di sepanjang rute perjalanan haji dari Yaman ke Mekah, seperti Ḍaḥa (Doha), Bayt al-Faqīh, Zabīd, Liḥyah, Maza‘, Mukhā, Ta‘izz, dan Ḥudaydah.⁸ Ia adalah ulama Sumatera pertama yang belajar di Madinah dan beberapa kota lainnya di Saudi Arabia dalam waktu yang lama.⁹ Disiplin keilmuan yang dipelajarinya sangat beragam, meliputi hampir seluruh disiplin keilmuan tradisional dalam Islam, termasuk di bidang tafsir dan *‘ulūm al-Qur’ān*. Dalam penuturannya sendiri di kitab *‘Umdah al-Muḥtājīn*, Abdurrauf menyatakan bahwa dirinya sempat belajar kepada seorang syekh *qirā’āt* yang paling terkemuka di seluruh negeri Yaman. Selain itu, ada dua orang di antara guru-gurunya yang juga terkenal sebagai ahli *qirā’āt*, yaitu ‘Abd Allāh al-‘Adānī dan Ibrāhīm al-Kūrānī.¹⁰

Guru yang paling berpengaruh kepada Abdurrauf adalah Aḥmad al-Qushāshī,¹¹ seorang ulama Madinah. Darinya Abdurrauf

Nusantara yang membawa semacam “tradisi kecil Islam” dari wilayah asalnya, dan kemudian berinteraksi dengan sejumlah tradisi kecil Islam lain, sehingga pada akhirnya membentuk sebuah “tradisi besar Islam” yang sangat kosmopolit, dan kemudian tersebar kembali ke berbagai wilayah melalui jaringan keulamaan yang terbangun. Untuk informasi lebih lanjut, baca *ibid.*, terutama 59-107; Bandingkan dengan A.H. Johns, “Islamization in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism,” *Southeast Asian Studies*, vol.31, no. 1 (Juni 1993), 43–61.

⁸ Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, terj. Iding Rosyidin Hasan (Bandung: Mizan, 2002), 104; Tentang kota-kota yang pernah disinggahi Abdurrauf berikut nama sebagian guru-gurunya di sana, lihat Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*, 192–195.

⁹ A.H. Johns, “Tafsir al-Qur’an di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Penelitian Awal,” *Jurnal Studi al-Qur’an*, vol.1, no. 3, terj. Syahrullah Iskandar (2006), 467.

¹⁰ Harun, “Hakekat Tafsir Tarjumān al-Mustafīd,” 18.

¹¹ Nama lengkapnya Aḥmad b. Muḥammad b. Yūnus Ṣafīyy al-Dīn al-Dajānī al-Madanī al-Qushāshī, seorang ulama tasawuf yang leluhurnya berasal dari Quds (Yerusalem). Dijuluki al-Qushāshī karena ia berjualan barang bekas (*qushāshah*). Lihat Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *Al-A‘lām: Qāmūs Tarājīm li Ashhar al-Rijāl wa al-Nisā’ min al-‘Arab wa al-Musta‘ribīn wa al-Mustashriqīn*, cet. 15 (Beirut: Dār al-

mempelajari ilmu batin atau tasawuf. Di kemudian hari, Abdurrauf akan dikenal sebagai salah satu tokoh perintis penyebaran Tarekat Shattāriyah di Indonesia. Sanad dari tarekat tersebut diperolehnya dari gurunya, al-Qushāshī, ini. Sepeninggal al-Qushāshī pada tahun 1660, Abdurrauf melanjutkan belajar kepada murid gurunya itu, Ibrāhīm al-Kūrānī,¹² hingga dia kembali ke Aceh pada tahun 1661.

Abdurrauf belajar di Tanah Arab selama 19 tahun dari 19 guru, serta pernah berhubungan dengan 27 ulama terkenal dan 15 tokoh tasawuf kenamaan.¹³ Dibandingkan dengan ulama Jawi lainnya yang pernah belajar di *Haramayn*, semisal Nuruddin al-Raniri atau Muhammad Yusuf al-Makasari, mata rantai hubungan Abdurrauf dengan inti jaringan ulama di *Haramayn* ini jauh lebih kuat, lebih langsung dan lebih kokoh, sehingga pada gilirannya mempermudah Abdurrauf dalam mengembangkan Islam dan gagasan-gagasan keagamaannya sendiri di tanah Melayu, khususnya di wilayah Aceh.

Ketika ia pulang, yang berkuasa di Aceh adalah Sultanah Shafiyatuddin. Reputasi intelektual Abdurrauf yang cemerlang membuatnya diangkat menjadi *Qāḍī al-Malik al-‘Ādil* atau mufti besar

‘*Ilm li al-Malāyīn*, 2002), I:239; Al-Qushāshī juga dikenal sebagai penyebar ajaran Ibn ‘Arabī, terutama yang dirumuskan oleh ‘Abd al-Karīm al-Jīlī. Lihat A.H. Johns, “Al-Kushāshī,” *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, vol. 5, ed. C.E. Bosworth dkk. (Leiden: E.J. Brill, 1986), 525–526.

¹² Ibrāhīm b. al-Shahrazūrī al-Ḥasan Shahrānī al-Madani al-Kūrānī, seorang sufi yang lahir di Shahrazur, sebuah wilayah di pegunungan Kurdistan. Ia menulis banyak karya (sekitar 42 hingga lebih dari 100) di bidang fiqh, tauhid, dan tasawuf. Lihat A.H. Johns, “Al-Kūrānī,” *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, vol. 5, ed. C.E. Bosworth dkk. (Leiden: E.J. Brill, 1986), 432–433; Tentang hubungan dekat al-Kūrānī dengan ulama-ulama Nusantara, termasuk Abdurrauf, lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 92–95; serta Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*, 196–198.

¹³ Fathurahman dan Burhanuddin, “Tradisi dan Wacana Intelektual Indonesia.”

Kesultanan Aceh yang bertanggung jawab atas administrasi masalah-masalah keagamaan.¹⁴ Dalam menyikapi polemik panjang antara pengikut Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani di satu sisi dengan pengikut Nuruddin al-Raniri di sisi lain, Abdurrauf tampak sangat berhati-hati. Ia menunjukkan ketidaksetujuannya kepada doktrin *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri, namun ia juga menolak sikap al-Raniri yang mengkafirkan para penganut doktrin *wujūdiyyah* tersebut.¹⁵

Karir mengajar Abdurrauf, menurut perkiraan Snouck, telah dimulai sejak ia masih di Madinah. Alasannya karena silsilah-silsilah tarekat Shaṭṭāriyah, baik di Sumatera maupun di Jawa, menyebutkan nama Abdurrauf sebagai salah satu mata rantainya. Padahal banyak ulama Jawa dan Sunda yang mengambil ijazah tarekat itu langsung dari Madinah. Itu artinya Abdurrauf telah mengajar—setidaknya ajaran-ajaran tarekat Shaṭṭāriyah—sebelum dia pulang ke Aceh.¹⁶ Setelah pulang dari Madinah, 32 tahun lamanya Abdurrauf mengajar masyarakat Aceh dan murid-murid lain yang datang kepadanya. Sebagian dari murid-muridnya kemudian menjadi ulama terkenal, seperti Syekh Burhanuddin Ulakan dari Sumatera Barat, Syekh Abdul Muhyi Pamijahan dari Jawa Barat, Tok Pulau Manis dari Trengganu, serta Daud Rumi.¹⁷

¹⁴ Harun, “Hakekat Tafsir *Tarjumān al-Mustafīd*,” 26.

¹⁵ Ada perdebatan antara Oman Fathurrahman dan Fakhriati menyangkut apakah Abdurrauf mendukung atau menentang paham *wahdah al-wujūd*. Uraian yang lebih lengkap dapat dibaca dalam Oman Fathurrahman, “Abdurrauf bin Ali al-Fansuri al-Jawi: Pendukung atau Penentang Wahdat al-Wujud?,” *Indonesian Islamic Philology*, Oktober 2007, diakses 30 September 2019, <http://oman.uinjkt.ac.id/2007/10/abdurrauf-ibn-ali-al-fansuri-al-jawi.html>.

¹⁶ Harun, “Hakekat Tafsir *Tarjumān al-Mustafīd*,” 21.

¹⁷ Oman Fathurrahman, “Jama‘at al-Jawiiyin di Haramayn dan Pembentukan Tradisi Intelektual Islam di Dunia Melayu-Nusantara,” *Jurnal Afkar* (September 2007).

Selama 32 tahun itu pula, Abdurrauf menulis banyak karya. Setidaknya, tercatat ada 22 karya yang dihasilkan olehnya, meliputi bidang-bidang fikih, hadis, tasawuf, tafsir, dan sebagainya.¹⁸ Yang pertama kali dituliskannya adalah *Mir'āt al-Ṭullāb fī Tashīl Ma'rifah al-Aḥkām al-Shar'iyyah li al-Malik al-Wahhāb*, sebuah kitab fikih berbahasa Melayu. Lalu menyusul berikutnya kitab *Kifāyah al-Muḥtājīn ilā Mashrab al-Muwahḥidīn al-Qā'ilīn bi Waḥdah al-Wujūd* (sebuah kitab tasawuf spekulatif yang berisi penolakannya terhadap doktrin *wujūdiyyah*), *Daqā'iq al-Ḥurūf* (berisi penjelasan syair-syair panteistik Ibn 'Arabī), *'Umdah al-Muḥtājīn ilā Sulūk Maslak al-Mufridīn* (sebuah kitab tasawuf), *Bayān Tajallī* (berisi penjelasan tentang doktrin Martabat Tujuh dalam tasawuf), *Mawā'iz al-Badī'* (berisi nasehat-nasehat tentang akhlak dan moralitas), *Tarjamah al-Arba'in Ḥadīthan li al-Nawawī*, *Tanbīh al-Māshī* (satu-satunya karya Abdurrauf dalam bahasa Arab, tentang tasawuf), dan *Tarjumān al-Mustafīd*.¹⁹

Abdurrauf wafat pada 1693 dan dimakamkan di samping makam Teungku Anjong yang dianggap paling keramat di Aceh, dekat Kuala sungai Krueng Aceh. Oleh karena itulah, di Aceh, ia dikenal dengan sebutan Teungku di Kuala. Hingga kini, makamnya menjadi tempat ziarah berbagai lapisan masyarakat, baik dari Aceh sendiri maupun dari luar Aceh. Berkat kemasyhurannya, nama Abdurrauf

¹⁸ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*, 201.

¹⁹ Harun, "Hakekat Tafsir *Tarjumān al-Mustafīd*," 27–35; Bandingkan dengan Rahma binti Ahmad 'Utsman dan Badri Najib Zubayr, *Kawkabah al-'Ulamā' wa al-Mufakkirīn fī Arkhibīl al-Malāyū* (IIUM Press, 2011), 9–10.

diabadikan menjadi nama sebuah perguruan tinggi di Aceh, yaitu Universitas Syiah Kuala.²⁰

KONTEKS SEJARAH *TARJUMĀN AL-MUSTAFĪD*

Dilihat secara keseluruhan, *Tarjumān al-Mustafīd* sebetulnya bukanlah naskah tafsir tertua yang pernah ditemukan di Indonesia. Ada sebuah manuskrip berasal dari periode sebelum tahun 1620 yang berisi terjemahan tafsir surah al-Kahf dan dinilai mengikuti tradisi tafsir *al-Khāzin*.²¹ Naskah yang tidak diketahui pengarangnya ini tersimpan sebagai koleksi pribadi seorang ahli bahasa Arab Belanda bernama Erpenius (w. 1624). Dari segi kualitas, manuskrip ini dianggap sebagai representasi tradisi kajian al-Qur'an yang sudah terbangun mapan dan mencapai standar tinggi dengan penggunaan bahasa yang baik, idiomatis, dan lebih dari sekedar penerjemahan yang kaku.²² Mengutip Riddell, Salman Harun menduga bahwa mungkin sekali telah ada karya tafsir sebelum karya ini, terutama dari Hamzah Fansuri dan kelompoknya, namun kemudian menjadi bagian dari naskah-naskah yang dimusnahkan sejak tahun 1636 hingga tahun 1642 berdasarkan fatwa al-Raniri.²³

Bila menilik karya-karya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani, memang bisa ditemukan beberapa terjemahan ayat-ayat al-

²⁰ Fathurahman dan Burhanuddin, "Tradisi dan Wacana Intelektual Indonesia"; Lihat juga A.H. Johns, "From Coastal Settlement to Islamic School and City: Islamization in Sumatra, The Malay Peninsula and Java," *Hamdard Islamicus*, vol.IV, no. 4 (1981), 12.

²¹ Johns, "Tafsir al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu," 464.

²² A.H. Johns, "Qur'anic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile," dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Oxford University Press, 1988), 257–287.

²³ Harun, "Hakekat Tafsir *Tarjumān al-Mustafīd*," 38.

Qur'an ke dalam bahasa Melayu yang tersebar secara acak. Sajak-sajak dan prosa-prosa Hamzah berkuat pada tradisi Tasawuf Ibn 'Arabī sehingga banyak sekali ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkannya berdasarkan paham tersebut. Sementara itu, Syamsuddin adalah orang Melayu pertama yang menulis dalam bahasa Arab. Karyanya, *Jawhar al-Ḥaqā'iq*, juga dipenuhi oleh terjemahan atas ayat-ayat serta frasa-frasa tertentu dari al-Qur'an.²⁴ Semua ini menunjukkan bahwa aktivitas tafsir al-Qur'an sudah dimulai di Indonesia setidaknya beberapa saat sebelum Abdurrauf menulis *Tarjumān al-Mustafīd*.

Abdurrauf tidak menulis angka tahun ketika ia menyelesaikan tafsir ini. Hasjmi menilai bahwa karya ini ditulis ketika Abdurrauf mengadakan perjalanan ke India. Pendapat ini ditentang keras oleh Azyumardi mengingat Abdurrauf tidak memiliki rute perjalanan ke India dalam sejarah hidupnya. Selain itu, sulit bagi Abdurrauf untuk menulis karya besar dalam perjalanan. Justru, perlindungan dan fasilitas penguasa Aceh ketika itu semakin mempertegas kenyataan bahwa karya ini ditulis di Aceh.²⁵

Dalam bentuknya yang final, *Tarjumān al-Mustafīd* sebetulnya bukanlah karya Abdurrauf seutuhnya. Ada peran muridnya, Daud Rumi, terutama dalam penambahan materi-materi tertentu yang berhubungan dengan kisah-kisah dan perbedaan *qirā'āt*. Tetapi ada indikasi yang sangat kuat bahwa penambahan itu diperintahkan oleh Abdurrauf sendiri dan dilakukan saat ia masih hidup.²⁶

Naskah yang sampai ke kita dalam bentuk manuskrip berjumlah

²⁴ Hasan, "Pemetaan Tafsir di Indonesia," 647–648.

²⁵ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*, 202.

²⁶ Harun, "Hakekat Tafsir *Tarjumān al-Mustafīd*," 44–45.

belasan buah, namun hanya ada satu atau dua yang lengkap. Meski demikian, kitab *Tarjumān al-Mustafīd* ini sudah berulang kali dicetak dan diterbitkan di berbagai tempat. Cetakan pertama di Istanbul pada tahun 1884, lalu di Mekah, di Kairo, Bombay, Singapura, Penang, dan Jakarta.²⁷

PROFIL KITAB *TARJUMĀN AL-MUSTAFĪD*

Pada bagian ini, akan diuraikan beberapa hal di seputar sumber rujukan, sistematika penulisan, corak serta metode tafsir yang digunakan dalam *Tarjumān al-Mustafīd*. Dengan memanfaatkan hasil-hasil penelitian yang telah ditulis tentang kitab ini, akan juga dikaji bagaimana Abdurrauf menangani persoalan-persoalan tertentu berdasarkan penafsirannya tersebut.

Sumber Rujukan

Menyangkut sumber rujukan kitab *Tarjumān al-Mustafīd*, terdapat perbedaan pendapat di kalangan para peneliti dan sejarawan. Snouck Hurgronje menyebutnya sebagai terjemahan Melayu dari kitab *Anwār al-Tanzīl*, karya al-Bayḍāwī. Pendapat ini diikuti oleh dua orang muridnya, Rinkes dan Voorhove,²⁸ juga oleh peneliti yang lebih belakangan, seperti Nashruddin Baidan.²⁹ Pendapat ini tampaknya disandarkan kepada pernyataan *tashīḥ* dari tiga orang ulama *Jawi* yang bekerja di percetakan al-‘Āmiriyyah, Mekah. Dalam pernyataan

²⁷ Ibid., 39–44.

²⁸ Saenong, “Al-Qur’ān, Modernisme dan Tradisionalisme,” 511.

²⁹ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur’an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003), 62–66.

tersebut, disebutkan bahwa mereka telah memeriksa kitab *Tarjumān al-Mustafīd* dan menemukan bahwa ia merupakan terjemahan Melayu dari Tafsir al-Bayḍāwī “tanpa tambahan, pengurangan, dan perubahan sedikit pun”.³⁰

Pendapat Snouck di atas ditolak oleh beberapa peneliti lain, termasuk Riddell dan Harun. Menurut keduanya, *Tarjumān al-Mustafīd* lebih tepat dianggap sebagai terjemahan *Tafsīr al-Jalālayn* kecuali beberapa bagian kecil yang diambil dari kitab-kitab tafsir lain, termasuk Tafsir al-Bayḍāwī.³¹ Karena alasan itu, A.H. Johns lebih menyebut karya Abdurrauf ini sebagai saduran (*rendering*), daripada sebagai terjemahan (*translation*), dari *Tafsīr al-Jalālayn*.³²

Tampaknya pendapat terakhir inilah yang lebih tepat. Selain karena data-datanya lebih akurat, pendapat ini juga dikuatkan oleh faktor subyektif bahwa Abdurrauf memiliki runtutan sanad sampai ke Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, salah seorang penulis *Tafsīr al-Jalālayn*.³³ Jadi, Abdurrauf memang menjadikan *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai titik tolak tafsirnya. Namun ada beberapa hal yang ditinggalkan dan tidak diambilnya dari kitab tersebut, yaitu seluruh penjelasan tentang tata bahasa, semua penjelasan mengenai pengertian kata dari sudut bahasa, semua perbedaan *qirā’āt* (yang kemudian dikembalikan oleh Daud Rumi), beberapa penafsiran yang dipandanginya tidak penting, serta beberapa materi yang panjang sehingga dianggapnya tidak terlalu

³⁰ Harun, “Hakekat Tafsir *Tarjumān al-Mustafīd*,” 42–43.

³¹ Saenong, “Al-Qur’ān, Modernisme dan Tradisionalisme,” 512.

³² A.H. Johns, “Vernacularization of The Qur’ān: Tantangan dan Prospek Tafsir al-Qur’ān di Indonesia (Wawancara dengan Faried F. Saenong),” *Jurnal Studi al-Qur’an*, vol.1, no. 3 (2006), 585.

³³ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*, 204; Lihat juga Saenong, “Al-Qur’ān, Modernisme dan Tradisionalisme,” 512.

diperlukan oleh sebagian besar pembaca. Selain itu, ada pula beberapa hal yang ditambahkan oleh Abdurrauf, meliputi berbagai materi tafsir dari al-Khāzin dan al-Bayḍāwī serta penafsirannya sendiri. Dalam beberapa kasus, Abdurrauf bahkan berbeda pendapat dari *Tafsir al-Jalālayn*.³⁴

Sistematika Penulisan

Secara umum, dapat dinyatakan bahwa kitab *Tarjumān al-Mustafīd* ditulis secara relatif sederhana. *Tafsīr al-Jalālayn* yang dikenal sangat ringkas dan padat itu diterjemahkan menjadi lebih ringkas lagi. Bagian-bagian yang terlalu panjang diringkas atau dibuang. Sama seperti *Tafsir al-Jalālayn*, kitab ini juga memberikan terjemahan atau tafsir di sela-sela baris teks yang serupa dengan teks aslinya (*interlinear calque translation*).³⁵ Bahasa Melayu yang digunakannya memang tidak selalu mudah dipahami saat pertama kali dibaca. Namun, menurut A.H. Johns, karya tersebut menyajikan bahasa Melayu yang unik, yaitu konsisten secara internal sekaligus mudah dimengerti bagi pembaca yang akrab dengan keunikan tersebut.³⁶

Di awal setiap surah, Abdurrauf biasanya memberikan pendahuluan yang berisi penjelasan tentang tempat turun dan jumlah ayat, diikuti kemudian dengan uraian tentang *faḍīlah* membaca surat tersebut. Sebagian besar uraian tentang *faḍā'il al-suwar* itu

³⁴ Harun, "Hakekat Tafsir Tarjumān al-Mustafid," 46–48.

³⁵ Dalam hal ini, ia berbeda dari terjemahan al-Qur'an dalam sajak-sajak Hamzah Fansuri yang dilakukan ayat per ayat. Lihat Johns, "Tafsir al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu," 469.

³⁶ Ibid.

dipungutnya dari hadis-hadis yang tersebar dalam Tafsir al-Bayḍāwī. Bedanya adalah bahwa Abdurrauf meletakkan hadis-hadis itu di pendahuluan setiap surah, sementara al-Bayḍāwī meletakkannya di akhir surah.

Setelah pendahuluan di awal surah, barulah Abdurrauf menulis penafsirannya untuk setiap ayat dalam surah tersebut. Hal pertama yang ia lakukan adalah mencantumkan teks ayat-ayat yang hendak ditafsirkan di antara dua kurung. Kemudian, sama seperti *al-Jalālayn*, ia menafsirkan ayatnya sepotong demi sepotong. Hanya saja, dalam naskah aslinya, tidak ada pemisahan antara terjemahan potongan ayat dengan tafsirnya sehingga pembaca harus memperkirakan sendiri mana yang merupakan terjemahan harfiah dari ayat dan mana yang merupakan penafsiran.

Untuk memperjelas gambaran tentang sistematika penulisan *Tarjumān al-Mustafīd*, berikut ini akan dikutipkan bagian pendahuluan dari surah al-Naba' [78]. Abdurrauf menulis, “*Sūrah al-Naba'*, wa hiya *iḥdā wa arba'ūna āyah*. Ini surah al-Naba'. Turunnya di Mekah. Dan yaitu empat puluh esa ayat. Maka tersebut di dalam Bayḍāwī hadis, barang siapa mengaji Surah ‘Amma niscaya diberi Allah Ta‘ala minum akan dia dengan minum yang sejuk.”³⁷

Bagian pendahuluan ini memperlihatkan uraian tentang tempat turun dan jumlah ayat dalam surah al-Naba', diikuti kemudian dengan sebuah hadis yang diambil dari Tafsir al-Bayḍāwī tentang *faḍīlah* membaca surat tersebut. Selanjutnya, Abdurrauf masuk ke tafsir ayat 1-3,

(عم يتساءلون عن النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون)

³⁷ Abdurrauf Singkel, *Tarjumān al-Mustafīd* (t.k.: t.p., t.t.), 584.

Daripada syay' yang mana bertanya-tanyaan mereka itu. Tersebut di dalam Khazin, adalah yang demikian itu tatkala diseru Nabi SAW akan segala musyrik kepada tauhid, dan dikhabarkan akan mereka itu bangkit kemudian daripada mati, dan dibaca Nabi SAW atas mereka itu Qur'an, jadilah bertanya-tanyaan antara mereka itu. Maka berkata setengahnya, "Apa yang dibawa Muhammad ini?". Firman Allah Ta'ala, Daripada khabar yang amat besar pekerjaannya, yaitu bangkit kemudian daripada mati, yang mereka itu di dalamnya bersalah-salahan. Yakni adalah segala mukmin yaitu membenarkan mereka itu akan dia, dan segala kafir itu mendustakan mereka itu akan dia.³⁸

Terlihat dengan jelas dari kutipan di atas bahwa Abdurrauf memulai tafsirnya dengan mencantumkan teks arab ayat yang hendak ditafsirkan. Lalu ayat-ayat tersebut dipotong-potong sesuai dengan bagian mana yang hendak ditafsirkan. Tetapi terjemahan harfiah ayat yang dipotong itu (yaitu yang digarisbawahi oleh penulis) tidak dipisahkan dari tafsirnya dengan pemisah yang jelas.

Di beberapa ayat, Abdurrauf juga memberikan penjelasan tentang *asbāb al-nuzūl*. Hanya saja, berdasarkan keterangan bahwa Daud Rumi menambahkan materi-materi tertentu menyangkut kisah-kisah dalam al-Qur'an, maka patut dipertanyakan apakah uraian tentang *asbāb al-nuzūl* itu ditulis sendiri oleh Abdurrauf atau tidak. Sebagian besar kisah-kisah *asbāb al-nuzūl* tersebut dikutip dari Tafsir al-

³⁸ Ibid., 585.

Khāzin.³⁹ Di sisi lain, riwayat-riwayat tentang *asbāb al-nuzūl* itu tidak diperiksa validitas dan kesahihannya sehingga banyak riwayat yang lemah bermunculan dalam *Tarjumān al-Mustafīd*. Tetapi, menurut Feener, hal itu adalah sesuatu yang umum terjadi di kalangan muslim awal di Asia Tenggara. Mereka cenderung tidak peduli pada kisah-kisah dengan sanad yang lemah serta *isrā'iliyyāt*. Bahkan terdapat indikasi bahwa mereka sengaja memasukkan kisah-kisah tersebut untuk membuat masyarakat tertarik pada tulisan mereka.⁴⁰

Nashruddin Baidan menyatakan bahwa *Tarjumān al-Mustafīd* adalah bagian dari *genre tafsīr bi al-ra'y* dan menggunakan metode *tahlīlī*.⁴¹ Tampaknya pernyataan itu muncul karena Baidan meyakini bahwa sumber utama *Tarjumān al-Mustafīd* adalah Tafsir al-Bayḍāwī—sesuatu yang telah dibantah oleh banyak peneliti lainnya. Maka dalam tulisan ini, diyakini bahwa *genre* dan metode tafsir *Tarjumān al-Mustafīd* tidak akan jauh berbeda dari *al-Jalālayn*. Karena itu, penulis sepakat bahwa *Tarjumān al-Mustafīd* adalah *tafsīr bi al-ra'y*, namun ia lebih tepat dikategorikan sebagai tafsir dengan metode *ijmālī*.

Corak Penafsiran: Apakah *Tarjumān al-Mustafīd* Merupakan Tafsir Sufi?

³⁹ Salman Harun menyatakan bahwa jika riwayat *asbāb al-nuzūl* itu dinukil dari al-Khāzin, maka ia adalah tambahan dari Daud Rumi. Tetapi jika ia dinukil dari *al-Jalālayn*, maka itu dibubuhkan oleh Abdurrauf sendiri. Lihat Harun, "Hakekat Tafsir *Tarjumān al-Mustafīd*," 218.

⁴⁰ R. Michael Feener, "Notes Towards The History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia," *Studia Islamika*, vol.5, no. 3 (1998), 53–54.

⁴¹ Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, 66–70.

Sebagaimana telah dijelaskan pada bagian terdahulu, Abdurrauf juga dikenal sebagai penulis karya-karya tasawuf. Di dalam karya-karyanya tersebut, tercatat beberapa kali ia memberikan tafsiran untuk ayat-ayat tertentu guna mengafirmasi doktrin dan praktik tasawuf yang diyakininya benar. Selain itu, ia pernah menyatakan dalam *‘Umdah al-Muhtājīn* bahwa tasawuf dihargainya jauh lebih tinggi daripada apa yang ia sebut dengan “ilmu-ilmu zahir”.⁴²

Pada bagian ini, hendak dibandingkan antara penafsiran Abdurrauf yang tercantum dalam sebagian karya-karya tasawufnya itu dengan penafsirannya dalam *Tarjumān al-Mustafīd*. Melalui uraian berikut, diharapkan bisa tersedia jawaban bagi pertanyaan: apakah Abdurrauf menggunakan *Tarjumān al-Mustafīd* untuk mengajarkan pemahamannya dalam tasawuf? Dengan kata lain, apakah *Tarjumān al-Mustafīd* mengandung corak tasawuf?

Dalam kitab *Daqā’iq al-Hurūf*, Abdurrauf menegaskan penolakannya terhadap paham *wujūdiyyah* dengan berdalil menggunakan setidaknya tiga ayat, yaitu al-Ra‘d [13]: 16, Yāsīn [36]: 82, dan al-Ḥadīd [57]: 4. Dengan argumen yang rinci, tiga ayat tersebut dijadikannya landasan untuk menyatakan bahwa Allah dan alam semesta berbeda.⁴³ Ketiga ayat itu secara berurutan adalah,

قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ۝ ١٦
إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۝ ٨٢
وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝ ٤

Akan tetapi dalam *Tarjumān al-Mustafīd*, Abdurrauf hanya menerjemahkan secara harfiah tiga ayat tersebut dan sama sekali tidak

⁴² Harun, “Hakekat Tafsir *Tarjumān al-Mustafīd*,” 35.

⁴³ *Ibid.*, 197–199.

memasukkan unsur pemahaman tasawuf di dalamnya. Saat menafsirkan ar-Ra‘d [13]: 16, Abdurrauf menulis “...Allah Ta‘ala jua yang menjadikan tiap-tiap suatu...”⁴⁴ Sementara saat menafsirkan surah Yāsīn [36]: 82, ia menulis, “Hanya sanya pekerjaan-Nya apabila dikehendaki-Nya menjadikan suatu, bahwa dikatakan baginya ‘Ada engkau!’, maka ada suatu itu.”⁴⁵ Dan ketika menafsirkan surah al-Ḥadīd [57]: 4, ia menulis, “Dan Ia itu serta kamu barang-barang di mana ada kamu.”⁴⁶

Demikian juga dengan surah al-Taghābun [64]: 11,

وَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝ ۱۱

Ayat ini juga diterjemahkan nyaris secara harfiah dengan sedikit penambahan sesuai dengan apa yang tercantum dalam Tafsir *al-Jalālayn*. Abdurrauf menulis, “Dan barang siapa percaya akan Allah Ta‘ala niscaya ditunjuki-Nya hatinya bagi sabar atasnya. Bermula Allah Ta‘ala atas tiap-tiap suatu amat tahu.”⁴⁷ Padahal dalam *Daqā’iq al-Ḥurūf*, Abdurrauf menggunakan ayat ini untuk menegaskan bahwa yang dapat benar-benar memahami pernyataan kaum sufi hanyalah orang-orang yang beriman. Tampaknya, yang dimaksudnya dengan “orang-orang yang beriman” dalam ayat ini adalah para sufi sendiri. Karena itu seorang sufi tidak boleh disalahkan lantaran ucapannya,

⁴⁴ Singkel, *Tarjumān al-Mustafīd*, 252.

⁴⁵ *Ibid.*, 446.

⁴⁶ *Ibid.*, 539.

⁴⁷ *Ibid.*, 558; Bandingkan dengan penafsiran al-Jalālayn, “[*wa man yu’min bil-Lāh*] *fi qawlihi inna al-muṣībah bi qaḍā’ihī, [yahdi qalbahū] li al-ṣabr ‘alayhā*”. Lihat Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn* (Dār Ibn Kathīr, t.t.), 556.

karena hanya sang sufi itulah yang memahami apa yang diucapkannya sendiri.⁴⁸

Contoh yang lain terdapat dalam surah Al-Aḥzāb [33]: 70,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۗ

Dalam *Daqā'iq al-Hurūf*, Abdurrauf menyatakan berdasarkan ayat ini bahwa tidak semua ajaran tasawuf dapat disampaikan kepada sembarang orang. Kadang-kadang ucapan seorang sufi bisa menyesatkan orang awam jika dipahami secara harfiah.⁴⁹ Namun dalam *Tarjumān al-Mustafīd*, Abdurrauf hanya menulis, "...dan katakan oleh kamu kata yang betul."⁵⁰

Beberapa contoh di atas menunjukkan bahwa Abdurrauf tidak memasukkan unsur pemahaman tasawuf ke dalam *Tarjumān al-Mustafīd*. Lebih jauh lagi, Salman Harun berhasil membuktikan bahwa warna teologi dan hukum fiqh juga tidak tampak dalam karya ini.⁵¹ Tampaknya, kitab ini memang dimaksudkan untuk menjadi pegangan dasar bagi masyarakat umum yang hendak belajar memahami al-Qur'an. Ia mungkin tidak sepenuhnya diperuntukkan bagi kaum akademisi dan terdidik, melainkan lebih ditujukan untuk menjadi media dakwah dan pengajaran bagi kalangan awam. Karena itu, ia bahkan lebih ringkas dari Tafsir *al-Jalālayn* yang menjadi sumber utamanya.

SIGNIFIKANSI *TARJUMĀN AL-MUSTAFĪD* DALAM SEJARAH TAFSIR INDONESIA

⁴⁸ Harun, "Hakekat Tafsir *Tarjumān al-Mustafīd*," 197.

⁴⁹ *Ibid.*, 199.

⁵⁰ Singkel, *Tarjumān al-Mustafīd*, 428.

⁵¹ Harun, "Hakekat Tafsir *Tarjumān al-Mustafīd*," 207–208; Hal yang sama juga dikemukakan oleh Nashruddin Baidan. Lihat Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, 68.

Banyak anggapan bahwa setelah *Tarjumān al-Mustafīd*, nyaris tidak ada lagi karya tafsir dalam pengertiannya yang teknis di Indonesia hingga kira-kira dua abad kemudian. Dalam periode waktu yang relatif jauh itu, kita hanya bisa menyaksikan munculnya penafsiran-penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an tertentu dalam karya-karya yang tidak bisa disebut bergenre tafsir. A.H. Johns menyebutnya "tafsir sekunder" (*secondary tafsir*). Salah satu contohnya adalah karya Abdusshamad Palembang, *Sayr al-Sālikīn*, sebuah terjemahan Melayu dari ringkasan karya al-Ghazālī, *Lubāb Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Meski jelas bukan sebuah kitab tafsir, namun karya tersebut memuat banyak sekali kutipan sekaligus penjelasan ayat-ayat al-Qur'an.⁵²

Akan tetapi yang terjadi sebetulnya tidak sesederhana itu. Ada sebuah manuskrip tafsir berbahasa Makassar yang berasal dari awal abad 19 atau terjemahan al-Qur'an bahasa Jawa yang sempat dicetak di Batavia pada tahun 1858. Namun kedua manuskrip ini tidak bisa ditelusuri siapa pengarangnya. Selain itu, di lingkungan istana sekitar Jawa Tengah, telah ada sejak akhir abad 18 karya-karya yang secara khusus memuat tafsir mistik atas surah al-Fātiḥah. Dalam versi macapat, misalnya, ada *Suluk Tagesipun Patekah* dan *Suluk Suraosipun Patekah* yang tersimpan di Perpustakaan Kesultanan Surakarta.⁵³ Meski demikian, karya-karya tersebut memang tidak lengkap atau tidak diketahui pengarangnya.

Baru kira-kira dua abad setelah *Tarjumān al-Mustafīd*, tepatnya pada seperempat terakhir abad 19, muncul Nawawi Banten dengan karya tafsirnya yang lengkap, *Marāḥ Labīd*. Lalu sejak permulaan abad

⁵² Johns, "Tafsir al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu," 471-472.

⁵³ Feener, "Notes Towards The History of Qur'anic Exegesis," 57-58.

20, semakin banyak karya-karya tafsir dan terjemah al-Qur'an bermunculan di bumi Indonesia. Beberapa nama yang bisa disebut adalah Ahmad Soorkati, Munawar Chalil, A. Hassan, Mahmud Yunus, Zainuddin Hamidy dan Fachruddin As., Halim Hasan, Bisri Musthafa, Hasbi Ash-Shiddieqy, Buya Hamka, Bakri Syahid, Nazwar Syamsu, HB. Jassin, Oemar Bakry, dan tentu saja Quraish Shihab.⁵⁴

Pertanyaannya tentu saja adalah: mengapa diperlukan waktu yang relatif lama sehingga muncul karya tafsir lain setelah *Tarjumān al-Mustafīd*? Masih belum ada jawaban final untuk pertanyaan ini. Namun setidaknya dua kemungkinan bisa disebut. *Pertama*, sama seperti kasus-kasus yang diduga terjadi sebelum masa Abdurrauf, boleh jadi ada karya-karya tafsir yang sempat ditulis oleh ulama Indonesia namun tidak sampai ke tangan kita karena hilang atau musnah oleh beragam faktor. *Kedua*, mungkin saja itu terjadi karena atmosfer atau stabilitas politik yang tidak memungkinkan lahirnya mufasir-mufasir baru setelah Abdurrauf.⁵⁵ Salah satu faktor di balik keberhasilan Abdurrauf melahirkan sekian banyak karya tulis adalah perlindungan dan patronase yang diberikan oleh penguasa di masanya. Boleh jadi, selama dua abad berikutnya, tidak ada ulama Indonesia yang memperoleh *privilege* seperti apa yang bisa dinikmati Abdurrauf. Atau besar kemungkinannya pula bahwa cengkeraman kaum kolonial yang semakin kuat pada abad 18 dan 19 membuat tidak tersedianya suatu iklim intelektual yang kondusif untuk melahirkan karya-karya tafsir

⁵⁴ Ulasan tentang sebagian karya-karya ini beserta karya-karya tafsir lainnya di Indonesia bisa dibaca dalam Howard Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab* (Bandung: Mizan, 1996).

⁵⁵ Johns, "Vernacularization of The Qur'an," 583.

semacam itu. Faktor terakhir ini diperkuat oleh kenyataan bahwa Nawawi Banten melahirkan karya tafsirnya itu di Jazirah Arab, bukan di Indonesia.

Selain itu, nilai penting *Tarjumān al-Mustafīd* juga terletak pada pilihannya untuk menggunakan Tafsir *al-Jalālayn* sebagai sumber utamanya. Dengan mengikuti *al-Jalālayn*, kitab *Tarjumān al-Mustafīd* menjadi otoritatif sekaligus populer. Tidak mengherankan jika kitab ini terus dipakai di berbagai wilayah di Indonesia hingga masa-masa yang jauh belakangan.⁵⁶ Popularitas inilah yang barangkali menyelamatkan *Tarjumān al-Mustafīd* dari kepunahan seperti yang diduga terjadi pada banyak kitab tafsir Indonesia lainnya. Bahkan di satu sisi, ia juga bisa dianggap berperan dalam mempopulerkan Tafsir *al-Jalālayn* di Indonesia.⁵⁷

Lebih dari itu, *Tarjumān al-Mustafīd* seringkali dianggap sebagai salah satu momen terpenting dalam sejarah studi Islam Nusantara. Statusnya sebagai terjemah dan tafsir al-Qur'an yang lengkap juga membuatnya istimewa. Ia adalah vernakularisasi (pembumian melalui bahasa lokal) al-Qur'an ke dalam bahasa Melayu. Sejak abad 17 hingga kira-kira tiga abad berikutnya, *Tarjumān al-*

⁵⁶ Sebagai ilustrasi, *Tarjumān al-Mustafīd* masih dicetak oleh sebuah penerbit di Jakarta hingga tahun 1981. Lihat Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*, 203; Ada pula data yang menunjukkan bahwa karya ini terus digunakan di kalangan pesantren-pesantren tertentu di Indonesia serta di beberapa institusi keagamaan di Malaysia dan di Thailand Selatan. Lihat Martin van Bruinessen, "Pesantren and kitab kuning: Continuity and change in a tradition of religious learning," dalam *Texts from The Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and The Malay World*, ed. Wolfgang Marschall (Berne: The University of Berne Institute of Ethnology, 1994), 146; serta Feener, "Notes Towards The History of Qur'anic Exegesis," 56.

⁵⁷ Saenong, "Al-Qur'ân, Modernisme dan Tradisionalisme," 513.

Mustafīd menjadi satu-satunya terjemahan lengkap al-Qur'an di Tanah Melayu.⁵⁸ Maka ia sebetulnya juga meletakkan fondasi yang kuat bagi hubungan antara terjemahan (*tarjamah*) dan tafsir (*tafsīr*) dalam sejarah tafsir di Indonesia, sebuah dasar bagi upaya *tarjamah tafsīriyyah* yang dilakukan dan dikembangkan oleh generasi-generasi mufasir berikutnya, seperti Mahmud Yunus, Hasbi Ash-Shiddieqy, atau Tim Penerjemah Al-Qur'an Depag RI.⁵⁹

Selain peran dan sumbangsih akademisnya bagi perkembangan sejarah tafsir di Indonesia, *Tarjumān al-Mustafīd* juga dianggap sebagai contoh yang baik dari dinamika dan pergulatan intelektual dalam isu-isu yang diusungnya. Sebuah penelitian dilakukan oleh Saifuddin tentang perbandingan relasi gender antara kitab *Tarjumān al-Mustafīd* dan *Tafsir Al-Mishbah*, karya Quraish Shihab. Penelitian tersebut berhasil membuktikan bahwa meski berasal dari masa lalu, penafsiran Abdurrauf tidaklah sekonservatif yang dibayangkan orang. Pada penafsirannya terhadap beberapa ayat al-Qur'an, ia justru seakan dengan sengaja meninggalkan unsur-unsur tertentu dari tafsir-tafsir sebelumnya yang dianggap bias gender. Hanya saja, secara umum, harus diakui bahwa *Al-Mishbah* sebagai sebuah tafsir kontemporer lebih terbuka dalam menangani isu-isu gender dibandingkan *Tarjumān al-Mustafīd*.⁶⁰

PENUTUP

⁵⁸ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*, 204–205.

⁵⁹ Johns, "Tafsir al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu," 470–471.

⁶⁰ Saifuddin, "Pergeseran Wacana Relasi Gender dalam Kajian Tafsir di Indonesia (Perbandingan Penafsiran 'Abd al-Rauf Singkel dan M. Quraish Shihab)," *Mu'adalah: Jurnal Studi Gender dan Anak*, vol.II, no. 2 (2014): 141–155.

Nilai penting *Tarjumān al-Mustafīd* dalam sejarah kajian al-Qur'an di Indonesia atau di dunia Melayu secara umum telah diafirmasi oleh banyak penelitian. Selain faktor kepeloporannya (yakni bahwa ia adalah tafsir al-Qur'an paling awal di Nusantara yang sampai ke tangan kita secara lengkap), *Tarjumān al-Mustafīd* juga merepresentasikan gerak tradisi keilmuan Nusantara dalam bentuknya yang mengglobal sekaligus melokal. Di satu sisi, *Tarjumān al-Mustafīd* adalah produk dari kematangan intelektual penulisnya yang terbentuk melalui persentuhan dengan jaringan ulama global. Menariknya, karya ini kemudian juga dicetak dan diterbitkan di pusat-pusat intelektual dunia Islam, seperti Istanbul, Kairo, dan Mekah. Sementara di sisi lain, *Tarjumān al-Mustafīd* juga sejak awal diniatkan untuk menjadi bagian dari upaya pbumihian dan vernakularisasi al-Qur'an ke dalam konteks lokalitas Nusantara. Karena itu, berbeda dengan, misalnya, *Marāḥ Labīd* yang ditulis dua abad berikutnya, *Tarjumān al-Mustafīd* menggunakan bahasa Melayu, bersifat ringkas, dan berfungsi sebagai pengantar bagi para pemula sebelum mereka mengkaji karya-karya tafsir lain yang lebih tebal.

Menyangkut kesinambungan tradisi tafsir di Nusantara, memang ada jeda waktu yang cukup panjang dari sejak ditulisnya *Tarjumān al-Mustafīd* pada abad ke-17 hingga mulai maraknya penulisan tafsir dan terjemah al-Qur'an pada abad ke-19. Kemungkinan musnahnya karya-karya tafsir yang sempat ditulis dalam periode dua abad tersebut serta ketidakstabilan sosial dan politik sebagai akibat dari cengkeraman kaum imperial di Nusantara adalah dua faktor yang seringkali digunakan untuk menjelaskan keterputusan tradisi tersebut sebagaimana telah dipaparkan di atas. Meski demikian, kenyataan

bahwa *Tarjumān al-Mustafīd* terus bertahan untuk sampai ke kita secara lengkap dewasa ini memperlihatkan bahwa tradisi tafsir di Nusantara tidak benar-benar terputus. Boleh jadi, memang tidak ada karya penting yang ditulis dalam “periode keterputusan” tersebut. Tetapi satu hal bisa dipastikan: bahwa umat Islam Nusantara terus menghidupkan tradisi tafsir al-Qur’an dalam periode tersebut melalui, setidaknya, pengkajian terhadap kitab *Tarjumān al-Mustafīd* ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Azra, Azyumardi. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. terj. Iding Rosyidin Hasan. Bandung: Mizan, 2002.
- . *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. cet. 4. Bandung: Mizan, 1998.
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai, 2003.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.
- . "Pesantren and kitab kuning: Continuity and change in a tradition of religious learning." Dalam *Texts from The Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and The Malay World*, ed. Wolfgang Marschall. Berne: The University of Berne Institute of Ethnology, 1994.
- Fathurahman, Oman. "Abdurrauf bin Ali al-Fansuri al-Jawi: Pendukung atau Penentang Wahdat al-Wujud?" *Indonesian Islamic Philology*, Oktober 2007. Diakses 30 September 2019. <http://oman.uinjkt.ac.id/2007/10/abdurrauf-ibn-ali-al-fansuri-al-jawi.html>.
- . "Jama'at al-Jawiiyin di Haramayn dan Pembentukan Tradisi Intelektual Islam di Dunia Melayu-Nusantara." *Jurnal Afkar* (September 2007).
- Fathurahman, Oman, dan Jajat Burhanuddin. "Tradisi dan Wacana Intelektual Indonesia." *Indonesian Islamic Philology*, 19 Januari 2007. Diakses 30 September 2019. <http://oman.uinjkt.ac.id/2007/01/tradisi-dan-wacana-intelektual-islam.html>.
- Federspiel, Howard. *Kajian al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*. Bandung: Mizan, 1996.
- Feener, R. Michael. "Notes Towards The History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia." *Studia Islamika*, vol.5, no. 3 (1998).
- Harun, Salman. "Hakekat Tafsir Tarjumān al-Mustafīd Karya Syekh Abdurrauf Singkel." Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1988.
- Hasan, Hamka. "Pemetaan Tafsir di Indonesia (1990-2000)." *Jurnal Studi al-Qur'an*, vol.1, no. 3 (2006).
- Johns, A.H. "Al-Kūrānī." *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, vol.5, ed. C.E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis, dan Ch. Pellat. Leiden: E.J. Brill, 1986.

- . “Al-Kushashī.” *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, vol.5, ed. C.E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis, dan Ch. Pellat. Leiden: E.J. Brill, 1986.
- . “From Coastal Settlement to Islamic School and City: Islamization in Sumatra, The Malay Peninsula and Java.” *Hamdard Islamicus*, vol.IV, no. 4 (1981).
- . “Islamization in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism.” *Southeast Asian Studies*, vol.31, no. 1 (Juni 1993).
- . “Qur’anic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile.” Dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an*, ed. Andrew Rippin. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- . “Tafsir al-Qur’an di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Penelitian Awal.” *Jurnal Studi al-Qur’an*, vol.1, no. 3, terj. Syahrullah Iskandar (2006).
- . “Vernacularization of The Qur’ān: Tantangan dan Prospek Tafsir al-Qur’ān di Indonesia (Wawancara dengan Faried F. Saenong).” *Jurnal Studi al-Qur’an*, vol.1, no. 3 (2006).
- al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn, dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Tafsīr al-Jalālayn*. Dār Ibn Kathīr, t.t.
- Saenong, Faried F. “Al-Qur’ān, Modernisme dan Tradisionalisme: Ideologisasi Sejarah Tafsir al-Qur’ān di Indonesia.” *Jurnal Studi al-Qur’an*, vol.1, no. 3 (2006).
- Saifuddin. “Pergeseran Wacana Relasi Gender dalam Kajian Tafsir di Indonesia (Perbandingan Penafsiran ’Abd al-Rauf Singkel dan M. Quraish Shihab).” *Mu’adalah: Jurnal Studi Gender dan Anak*, vol.II, no. 2 (2014): 141–155.
- Samantho, Ahmad Yanuana. “Barousai, Barus, atau Fansur: Kisah Cemerlang dari Beribu Tahun Silam.” *Bayt al-Hikmah Institute*, 24 September 2011. Diakses 29 September 2019. <https://ahmadsamantho.wordpress.com/2011/09/24/barousai-barus-atau-fansur-kisah-cemerlang-dari-beribu-tahun-silam>.
- Singkel, Abdurrauf. *Tarjumān al-Mustafīd*. t.k.: t.p., t.t.
- ‘Utsman, Rahma binti Ahmad, dan Badri Najib Zubayr. *Kawkabah al-‘Ulamā’ wa al-Mufakkirīn fī Arkhibīl al-Malāyū*. IIUM Press, 2011.
- al-Ziriklī, Khayr al-Dīn. *Al-A’lām: Qāmūs Tarājīm li Ashhar al-Rijāl wa al-Nisā’ min al-‘Arab wa al-Musta’ribīn wa al-Mustashriqīn*. cet. 15. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2002.

