

Tafsir Berwawasan Gender (Studi Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab)

Atik Wartini

Mahasisiwa dan Aktivis KMIP Universitas Negeri Yogyakarta
Dan Mahasiswa Studi Pasca Sarjana PGRA
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta¹

Abtraks

Dalam alur sejarah perkembangan penafsiran, dan pemahaman pergesekan dan perubahan paradigma serta epistemology pemahaman adalah suatu keniscayaan yang wajar, berbagai faktor melatar belakangnya, baik itu sosial, politik, dan kebudayaan. Al-Misbah sebagai produk Tafsir adalah sebuah berangkat dari dialektika antara teks, dan konteks yang di gagas oleh M. Quraish Shihab. dengan demikian indikasi adanya perubahan dalam penafsiran selalu ada, salah satu penafsiran yang berkaitan dengan Perempuan. Tidak bisa di sangkal bahwa doktrin agama sering kali dijadikan untuk membenarkan tindakan tidak adil, sesuatu yang baku dan tidak bisa di tafsirkan, sehingga posisi marginal perempuan dalam sebuah agama di anggap takdir yang tidak dapat di ubah. Selain agama budaya juga , mempengaruhi terbentuknya stuktur dan sosial politik yang timpang di masyarakat. Yang kemudian berdampak perempuan sebagai seorang yang incapable dalam berbagai hal. Disinilah posisi al-Misbah sebagai tafsir modern, dan menjadi pionir tafsir pembebasan perempuan. Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan metode deskriptif analitis, dengan mendiskripsikan dan menganalisis pembacaan M. Quraish Shihab dalam tafsir al-Misbah terhadap ayat-ayat Isu gender. Seeperti penciptaan perempuan, kepemimpinan keluarga, saksi, warisan, dan nusyuz, dengan pendekatan historis dengan menelusuri sejarah pertumbuhan dan pola pemikiran serta konteks sosial-budaya yang mempengaruhinya. Serta di pengaruhi dengan penyebaran ide-ide, adapun jenis penelitian ini adalah penelitian perpustakaan, (library research) dan lebih menekankan pada tafsir al-misbah karya M. Quraish Shihab. Dalam penelitian ini menghasilkan adanya perkembangan terhadap penafsiran yang terkait dengan isu-isu jender, dalam tafsir al-Misbah. Dalam konteks waris, nusyuz, kesaksian perempuan, pemimpin keluarga, hingga masalah poligami, serta penciptaan perempuan, dalam hal ini M. Quraish shihab walaupun masih memegang penafsiran lama, tetapi tidak menolak adanya penafsiran baru. Terhadap isu-isu jender. Upaya M. Quraish Shihab adalah membangun jembatan dan alur mata rantai agar penafsiran berwa-

1 Hadi.ari11@yahoo.com

wasan jender dapat menjadi bahan pertimbangan dalam penafsiran yang akan datang. Pembaharuan ini berjalan dengan pelan dan pasti, hal ini dapat di buktikan dengan tidak adanya penolakan yang bererti dalam setiap kajian penafsiran M. Quraish Shihad dalam menafsirkan makna perempuan dan isu-isu jender.

Kata Kunci: Penafsiran, Al-Misbah. Jender .

A. Pendahuluan

Al-Qur'an tersusun dengan kosakata bahasa Arab (QS. Yusuf (12):2) kecuali beberapa kata asing yang masuk di dalamnya karena akulturasi.² Banyak faktor dipilihnya bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an, diantaranya adalah keunikannya yang tercemin pada susunan kata dan akar kata. Kosa kata bahasa Arab mempunyai dasar tiga huruf mati dan dapat dibentuk dengan berbagai bentuk.³ Al-Qur'an bila diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, India, Indonesia atau yang lain, bukan lagi al-Qur'an, hal tersebut di karenakan sudah ada perbedaan antara maksud yang diinginkan dan maksud yang sebenarnya ada dalam ruh ayat tersebut.

Perbedaan laki-laki dan perempuan terkadang masih menyimpan berbagai macam permasalahan, terutama tentang peran dan substansi kejadiannya dalam sosial masyarakat. Meskipun perbedaan dari segi atomi biologis laki-laki dan perempuan ini adalah sesuatu yang bersifat jelas, namun perbedaan ini terkadang masih melahirkan ketidakadilan pada salah satu pihak. Karena perbedaan secara biologis ini, menghasilkan seperangkat konsep budaya. Interpretasi dari budaya terhadap perbedaan jenis kelamin inilah yang kemudian melahirkan apa yang disebut dengan konsep jender. Ketika terjadi ketimpangan dalam menentukan peran dalam sosial masyarakat akibat interpretasi budaya terhadap jenis kelamin inilah yang menghasilkan ketidakadilan jender.

2 Di antara kosa kata al-Qur'an yang Muarrab adalah *Yaquutt*, *yasin*, *yasuddun*.... lihat Jalaludin asy-Syuti, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, (Kairo: tt, th) Juz I, halamn 136-141. Lihat juga Muhammad Rawwas qalahji, *Lughat Arab*, *Luhgat al-Arabi al-Mukhtarah*, (Dar al-Nafais, tt) halaman 21 30.

3 Misalnya dari ketiga huruf adalaha lafaz *qala*, yakni *qaf*, *wawu* dan *lam*, dapat melahirkan enam bentuk kata dan kesemua kata tersebut mempunyai beragam makna lihat M Quraish Shihab *Esklikopedia Al-Qur'an: Kajian Kosa Kata*. (Jakarta: Lentera Hati, 2007) halamn vii.

Salah satu topik yang menarik menjadi isu global, dan menjadi perbincangan yang tak pernah henti adalah gerakan pembelaan terhadap kaum perempuan, yang menuntut keadilan dan kesetaraan gender. Serta juga melakukan pembebebasan perempuan dari segala bentuk subordinasi laki-laki terhadap perempuan. Hal ini akibat dari pemahaman gender yang bias patriarki. Gerakan ini lebih dikenal dengan feminisme. Yaitu gerakan yang memperjuangkan untuk menuntut kesamaan hak dan sederajat antara laki-laki dan perempuan dalam segala bidang. Dan menentang segala bentuk penindasan terhadap kaum perempuan.⁴

Para feminis Muslimah cukup menyadari, bahwa kondisi yang dialami oleh para perempuan, khususnya di Negara-negara Islam, bukanlah tanpa sebab. Oleh karena itu, mereka mencoba mengkaji dan mengarahkan perhatian kepada sumber yang menyebabkan terjadinya ketimpangan terhadap kaum perempuan. Karena umat Islam sangat memegang teguh ajaran Islam sebagai landasan filosofisnya, maka rujukan sumber ajaran utama dalam Islam, yaitu al-Qur'an dan Hadis.

Para feminis menyadari, bahwa penting untuk melakukan pendekatan studi dan kajian-kajian, juga reinterpretasi terhadap sumber utama tersebut, karena dengan mempengaruhi cara berpikir dan tindakan seorang muslim dalam kehidupannya, dan mereka pun sadar dengan apa yang sedang dihadapi oleh kaum perempuan tersebut. Tidak lepas dari penafsiran al-Qur'an dan Hadis yang terkadang lebih memihak laki-laki dan menindas perempuan.

Adapun hal-hal yang memicu antara lain adalah faktor Patriarki⁵ dalam dunia Islam, salah satu yang mencolok adalah dominasi laki-laki dalam pendidikan dan keilmuan. Bahkan sebagai penafsir al-Qur'an muncul dari kaum laki-laki, yang sangat jarang sekali memperhatikan aspek sisi-sisi feminis atau memperjuangkan kepentingan kaum perempuan. Hal tersebut terjadi dalam kurun

4 Julia Cleves Moses, *Gender dan Pembangunan*, Terjemahan Hartini Silawati (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1988) halaman 3-4.

5 Patriarki adalah struktur kekuasaan atau hegemoni kekuatan dunia laki-laki dimana setiap hubungan dipahami dalam kerangka superioritas dan inferioritas, baca Mansur Fakih " *Diskursus Gender Perspektif Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996) halaman 215.

yang sangat lama dan mungkin sudah mengendap dan menjadi sebuah keyakinan selama berabad-abad lamanya.⁶

Keterkaitan antara penafsir al-Qur'an dengan cara pandang muslim tersebut menghasilkan produk penafsiran yang bias laki-laki sehingga terjadi pengekanan norma-norma keadilan dan sifat egaliter yang menjadi hak perempuan, yang di atas namakan segai sebuah dogma agama atau dari ajaran al-Qur'an.⁷

Berangkat dari asumsi di atas dapat disimpulkan bahwa diskriminasi perempuan salah satu faktornya adalah disebabkan oleh penafsiran-penafsiran yang bias patriarkhi dan tidak memberikan porsi keadilan dan hak-hak perempuan dalam kesetaraan, maka dari itu dalam hal ini mencoba memberikan wawasan penafsiran jender ala ulama Kontemporer yang ada di dunia khususnya di Indonesia. Salah satu pakar tafsir yang sudah diakui oleh masyarakat luas dan sekarang masih hidup dan menjadi rujukan di belahan wilayah Indonesia adalah M. Quraish Shihab dengan tafsir *Adabu Ijtima'i* dengan mengungkapkan kesan dan pesan dalam al-Qur'an beliau mencoba meramu penafsiran yang tidak bias terhadap laki-laki dan mencoba menafsirkan ulang ayat-ayat jender untuk mengangkat derajat perempuan dalam tradisi Islam di Negara-negara muslim.

B. Biografi Singkat M. Quraish Shihab.

M. Quraish Shihab dilahirkan pada 16 Februari di Kabupaten Sidenreng Rappang, Sulawesi Selatan sekitar 190 Km dari kota Ujung Pandang.⁸ Ia berasal dari keturunan Arab yang terpelajar. Shihab merupakan nama keluarganya (ayahnya) seperti lazimnya yang digunakan di wilayah Timur (anak Benua India termasuk Indonesia).

M. Quraish Shihab dibesarkan dalam lingkungan keluarga

6 Fatimah Mernisi-Riffat Hasan, *Setara Di Hadapan Allah, Relasi Antara Laki-laki dan Perempuan Dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, Terjemahan Team LSPPA (Yogyakarta : LSPPA Yayasan Prakas, 1995) h. 70.

7 Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Terjemahan, Farid Wajid dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1994) h. 1-2.

8 M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung; Mizan, 2004) halaman 6, Saiful Amin Ghafur, *Profil Para Mufassir Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008) halamn 236.

Muslim yang taat, pada usia sembilan tahun, ia sudah terbiasa mengikuti ayahnya ketika mengajar. Ayahnya, Abdurrahman Shihab (1905-1986) merupakan sosok yang banyak membentuk kepribadian bahkan keilmuan kelak, menamatkan pendidikannya di *Jammiyah al-Khair* Jakarta, yaitu sebuah lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia. Ayahnya seorang Guru besar di bidang Tafsir dan pernah menjabat sebagai rektor IAIN Alaudin Ujung Pandang dan juga sebagai pendiri Universitas Muslim Indonesia (UMI) Ujung Pandang.⁹

Menurut M. Quraish Shihab sejak 6-7 Tahun, ia sudah diharuskan untuk mendengar ayahnya mengajar al-Qur'an. Dalam kondisi seperti itu, kecintaan seorang ayah terhadap ilmu yang merupakan sumber motivasi bagi dirinya terhadap studi al-Qur'an.¹⁰

Disamping ayahnya peran seorang ibu juga tidak kalah pentingnya dalam memberikan dorongan kepada anak-anaknya untuk giat belajar terutama masalah agama. Dorongan sang ibu inilah yang menjadi motivasi ketekunan dalam menuntut Ilmu agama sampai membentuk kepribadiaanya yang kuat terhadap basic keislaman.

Dengan melihat latar belakang keluarga yang sangat kuat dan disiplin, maka sangat wajar jika kepribadian keagamaan, dan kecintaan serta minat terhadap ilmu-ilmu agama dan studi al-Qur'an yang digeluti oleh M. Quraish Shihab sejak kecil hingga kemudian didukung latar belakang pendidikan yang dilaluinya mengantarkan menjadi seorang mufassir.

M. Quraish Shihab memulai pendidikan di Kampung halamannya di Ujung Pandang, dan melanjutkan pendidikan menengahnya di Malang tepatnya di Pondok Pesantren *Dar al-Hadist al-Fiqhiyyah*.¹¹ Kemudian pada tahun 1958, dia berangkat ke Kairo Mesir untuk meneruskan pendidikannya di al-Azhar dan diterima di kelas II Tsanawiyah. Selanjutnya pada Tahun 1967 dia meraih gelar Lc (S1) pada Fakultas Ushuludin Jurusan Tafsir Hadist Universitas Al-Azhar. Kemudian dia melanjutkan pendidikanya di Fakultas yang sama, sehingga tahun 1969 ia meraih gelar MA untuk spesialis Tafsir

9 Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Terbuka Dalam Beragama*, (Bandung: Mizan,1999) Halaman. V.

10 Saiful Amin Ghafur, *Profil Para Mufasssir Al-Qur'an*, halaman 237.

11 Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an.....* halaman 14.

Al-Qur'an dengan judul *Al-I'jaz al-Tasri' Li Al-Qur'an Al-Karim*.¹²

Pada tahun 1980 M. Quraish Shihab kembali melanjutkan pendidikannya di Universitas al-Azhar, dan menulis disertasi yang berjudul *Nazm Al-Durar Li Al-Baq'a'iy Tahqiq wa Dirasah* sehingga pada tahun 1982 berhasil meraih gelar doktor dalam studi ilmu-ilmu al-Qur'an dengan yudisium *Summa Cumlaude*, yang disertai dengan penghargaan tingkat 1 (*Mumtaz Ma'a Martabat al-syaraf al-Ula*). Dengan demikian ia tercatat sebagai orang pertama dari Asia Tenggara yang meraih gelar tersebut.¹³

Setelah kembali ke Indonesia, pada tahun 1984, M Quraish Shihab ditugaskan di Fakultas Ushuluddin dan Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pada tahun 1995, ia dipercaya menjabat Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Jabatan tersebut memberikan peluang untuk merealisasikan gagasan-gagasannya, salah satu diantaranya melakukan penafsiran dengan menggunakan pendekatan multidisipliner, yaitu pendekatan yang melibatkan sejumlah ilmuwan dari berbagai bidang spesialisasi. Menurutnya, hal ini akan lebih berhasil untuk mengungkapkan petunjuk-petunjuk dari al-Qur'an secara maksimal.¹⁴

Jabatan lain di luar Kampus yang pernah diembanya, antara lain, Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat sejak 1984: anggota *Lajnah Pentashih al-Qur'an* Departemen Agama sejak 1989, selain itu ia banyak berkecimpung dalam berbagai organisasi profesional, seperti pengurus perhimpunan ilmu-ilmu al-Qur'an Syari'ah, Pengurus Konsorsium Ilmu-Ilmu Agama Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, dan Asisten Ketua Umum Ikatan cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).¹⁵ Serta direktur pendidikan Kader Ulama (PKU) yang merupakan usaha MUI untuk membina kader-kader ulama di tanah air.¹⁶

12 Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*..... halaman 6.

13 Quraish Shihab, *Memmbumikan Al-Qur'an* halaman 5.

14 Kasmantoni, *Lafadz Kalam Dalam Tafsir al-Misbah Quraish Shihab Studi Analisa Semantik* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Tesis 2008) halaman 31.

15 Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, halaman 6.

16 Quraish Shihab, "Menyatukan Kembali al-Qur'an dan Umat" dalam jurnal *Ulu-mul Qur'an*, Vol. V, No, 3, 1993, halaman 13.

Pada tahun 1998, tepatnya di akhir pemerintahan Orde Baru, ia pernah dipercaya sebagai Menteri Agama oleh Presiden Suharto, kemudian pada 17 Februari 1999, dia mendapat amanah sebagai Duta Besar Indonesia di Mesir, Walaupun berbagai kesibukan sebagai Konsekwensi jabatan yang diembanya, M Quraish Shihab tetap aktif dalam kegiatan Tulis menulis di berbagai media massa dalam rangka menjawab permasalahan yang berkaitan dengan persoalan agama.¹⁷ Di harian pelita, ia mengasuh rubrik “*Tafsir Amanah*” dan juga menjadi anggota dewan Redaksi majalah *Ulum al-Qur’an* dan *Mimbar Ulama* di Jakarta. Dan kini, aktifitasnya adalah Guru Besar Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Direktur Pusat Studi al-Qur’an (PSQ) Jakarta.¹⁸

Sebagai mufassir kontemporer dan penulis yang produktif, M Quraish Shihab telah menghasilkan berbagai karya yang telah banyak diterbitkan dan dipublikasikan.¹⁹ Di antara karya-karyanya adalah :

1. *Tafsir Al-Manar: Keistimewaan dan Kelemahannya*, Tahun 1984 diterbitkan di IAIN Alauddin Ujung Pandang.
2. *Filsafat Hukum Islam*, tahun 1987 diterbitkan di Jakarta (Departemen Agama RI).
3. *Mahkota Tuntunan Illahi: Tafsir Surat Al-Fatihah*, tahun 1988 diterbitkan di Jakarta (untagama).
4. *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, tahun 1994 di terbitkan di bandung (mizan)
5. *Studi Kritik Tafsir al-Mannar*, 1994 diterbitkan di Bandung (Pustaka Hidayah).
6. *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan*, tahun 1994 diterbitkan di bandung (Mizan).
7. *Untaian Permata buat Anakku: Pesan al-Qur’an untuk Mempelai*, tahun 1995 diterbitkan di bandung (Mizan).
8. *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas berbagai persoalan Umat* tahun 1996 diterbitkan di bandung (mizan).
9. *Hidangan Ayat-Ayat Tahlil*, tahun 1997 diterbitkan di Jakarta (len-

17 Saiful Amin Ghafur, *Profil Para Mufassir.....* Halaman 238.

18 M. Quraish Shihab, *Mu’zizat al-Qur’an Ditinjau Dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiyyah dan Pemberitaan Ghaib* (Jakarta, Mizan, 2007) halaman 297.

19 Kasmantoni, *Lafaz Kalam.....* halaman 32-37.

tera Hati).

10. *Tafsir al-Qur'an Al-Karim: Tafsir Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunya Wahyu*, tahun 1997 diterbitkan di Bandung (Pustaka Hidayah).
11. *Mukjizat Al-Qur'an Ditinjau dari Berbagai Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib*, tahun 1997 di terbitkan di Bandung (Mizan).
12. *Sahur Bersama M. Quraish Shihab*, di RCTI, tahun 1997 diterbitkan di Bandung (Mizan).
13. *Menyingkap Ta'bir Illahi: al-Asma' al-Husna dalam Prespektif al-Qur'an*, tahun 1998 diterbitkan di Bandung (Mizan).
14. *Haji Bersama Quraish Shihab: Panduan Praktis Untuk Menuju Haji Mabrur*, tahun 1998 di terbitkan di Bandung (Mizan).
15. *Fatwa-Fatwa seputar Ibadah Mahdhah*, tahun 1998 diterbitkan di Bandung (Mizan).
16. *Yang Tersembunyi Jin Syetan dan Mayarakat: dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah serta Wacan Pemikiran Ulama Masa Lalu dan Masa Kini*, tahun 1999 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
17. *Fatwa-Fatwa Seputar Al-Qur'an dan Hadist*, Tahun 1999 diterbitkan di Bandung (Mizan).
18. *Panduan Puasa bersama Quraish Shihab*, tahun 2000 diterbitkan di Jakarta (Reblublika).
19. *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-QUR'AN*, Volume II, tahun 2001 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
20. *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-QUR'AN*, Volume III, tahun 2001 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
21. *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-QUR'AN*, Volume IV, tahun 2002 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
22. *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-QUR'AN*, Volume V, tahun 2002 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
23. *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-QUR'AN*, Volume VI, tahun 2002 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
24. *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-QUR'AN*, Volume VII, tahun 2002 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
25. *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-QUR'AN*, Volume VIII, tahun 2002 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
26. *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-QUR'AN*, Volume

- VIX, tahun 2002 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
27. *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-QUR'AN*, Volume X, tahun 2002 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
 28. *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-QUR'AN*, Volume XI, tahun 2003 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
 29. *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-QUR'AN*, Volume XII, tahun 2003 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
 30. *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-QUR'AN*, Volume XIII, tahun 2003 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
 31. *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-QUR'AN*, Volume XIV, tahun 2003 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
 32. *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-QUR'AN*, Volume XV, tahun 2003 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
 33. *Perjalanan Menuju Keabadian, Kematian, Surga dan Ayat-Ayat Tahlil*, tahun 2001 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
 34. *Panduan Sholat Bersama Quraish Shihab*, tahun 2004 diterbitkan Jakarta (Replubika).
 35. *Kumpulan Tanya Jawab Bersama Quraish Shihab*, tahun 2004 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
 36. *Logika Agama: Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal dalam Islam*, tahun 2005 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
 37. *Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer Pakaian Perempuan Muslimah*, tahun 2006 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
 38. *Dia Dimana-mana "Tangan" Tuhan di Balik Setiap Fenomena*, tahun 2006 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati , Pusat Studi Al-Qur'an).
 39. *Perempuan, Dari Cinta sampai Sexs, Dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Biasa Lama sampai Biasa Baru*, tahun 2006 diterbitkan di Jakarta (lentera Hati).
 40. *Menjemput Maut Bekal Perjalanan Menuju Allah*, tahun 2006 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
 41. *Pengantin Al-Qura'an Kalung Permata Buta Anakku*, tahun 2007 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati).
 42. *Secercah Cahaya Ilahi, Hidup Bersama Al-Qur'an*, tahun 2007 diterbitkan di Bandung (Mizan).
 43. *Ensiklopedia Al-Qur'an Kajian Kosa Kata*, jilid I, II, II tahun 2007

diterbitkan di Jakarta (PSQ dan Lentera Hati dan Yayasan Paguyuban Iklas).

44. *Al-Lubab: Makna dan Tujuan dan Pelajaran dari Al-Fatihah dan Juz Amma*, tahun 2008 diterbitkan di Jakarta (Lentera Hati)

Berbagai karya M. Quraish Shihab yang telah disebutkan di atas, menandakan bahwa perannya dalam perkembangan keilmuan di Indonesia khususnya dalam bidang Al-Qur'an. Dan sekian banyak karyanya, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* merupakan Mahakaryanya. Melalui tafsir inilah namanya membumbung sebagai salah satu mufassir Indonesia, yang mampu menulis tafsir al-Qur'an 30 Juz dari Volume 1 sampai 15.

Dalam tulisan ini penulis mencoba melakukan kajian ulang pemikiran dan mencoba menelusuri landasan hukum dan metodologi hukum yang di gunakan oleh M Quraish Shihab dalam tafsir berwawasan jender dalam berbagai karya M. Quraish Shihab.

C. Corak Pemikiran dan Tafsir M. Quraish Shihab

Sebelum kita membahas tafsir perdamaian dalam pandangan M.Quraish Shihab perlu kita kaji karakteristik pemikiran M.Quraish Shihab dalam peta pemikiran Tafsir. Sebagai studi awal pendapat M. Syafi'i Anwar perlu dicermati dengan mengklasifikasi tipologi Cendekiawan Muslim. *Pertama*, yaitu tipologi Formalistik, dalam tipologi ini sosok cendekiawan Muslim lebih menonjolkan format-format keagamaan yang formal-normatif dalam menerapkan ajaran Islam dalam ruang publik. Orientasi yang di bangun misalnya adalah membuat partai Islam. Sistem Politik Islam, dan yang paling menonjol adalah formalisasi dan politisasi Islam dan simbol-simbol keagamaan secara formal. *Kedua*, adalah tipologi Substantivistik, tipologi ini menggambarkan tentang substansi ibadah dengan peribadatan, dan tidak terjebak pada simbolisasi agama Islam. Islam dipahami dengan nilai-nilai ajaran agama Islam dalam berbagai bidang. *Ketiga*, Tipologi Transformatik. Dalam tipologi ini lebih menitikberatkan pandangan ajaran Islam yang paling utama berkaitan dengan kemanusiaan. Dalam hal ini ajaran Islam berupaya menjadi gerakan yang memperdayakan umat, sehingga mengarahkan kepada pembebasan manusia dari kemiskinan, kebodohan, keterbelakangan, ketidakadilan. *Keempat*, tipologi totalistik adalah tipologi yang

di bangun dengan mendambakan Islam yang kaffah, tidak ada ruang partikularistik dan pluralitas. Yang ada dalam benak mereka adalah membangun idealistik ke arah pemahaman yang Fundamental, walaupun mereka terbuka terhadap diskursus intelektual dan pendekatan ilmiah.

Kelima, tipologi Idealistik, tipologi ini berpandangan bahwa pandangan dunia harus menjadikan seorang Muslim yang dibentuk oleh wahyu, namun pandangan dunia belum dirumuskan secara tuntas dan sistematis, sehingga perlu dipahami secara cerdas dan kontekstual sesuai dengan dinamika dan perubahan zaman. *Keenam*, tipologi realistik, tipologi ini berpandangan bahwa Islam harus hadir dan mengaktualisasikan dirinya secara realistik dalam berbagai keragaman yang ada. Dengan demikian ajaran Islam di padukan dengan budaya lokal.²⁰

Dengan melihat tipologi yang telah dijelaskan di atas, M Quraish Shihab termasuk dalam kategori tipologi Substantif, Transformatif, dan Idealistik. Tiga analisis yang menjadi bahan renungan penulis adalah *pertama*, M.Quraish Shihab adalah seorang figur yang moderat, sikap moderatnya terbukti dengan model gagasan-gagasannya yang dapat diterima oleh berbagai lapisan masyarakat. Dengan menggunakan bahasa sederhana lugas dan rasional menjelaskan tentang ajaran-ajaran Islam. *Kedua*, M. Quraish Shihab seorang penafsir yang kontekstualis. Dalam hal ini ia menekankan untuk memahami wahyu Ilahi dengan cara kontekstual dan tidak terjebak pada makna tektual. Walaupun masih harus berpodaman pada kaidah-kaidah tafsir yang masih baku. Serta menekankan perlunya hati-hati dalam menafsirkan al-Qur'an sehingga tidak terjatuh pada kekeliruan penafsiran yang mengakibatkan suatu pendapat atas nama al-Qur'an.²¹

Jika dilihat dari pemikiran aliran tafsir dalam khazanah tafsir, ada dua corak aliran, **pertama** adalah berperspektif klasik-tektualis, pemikiran yang digolongkan dalam aliran ini adalah pandangan ulama yang bersifat konvensional (mapan) dan sangat terikat pada tektualitas nash, yang terkesan kaku dan diskriminatif terhadap perem-

20 M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995) halaman 182.

21 Dewan Redaksi Eklopedia Islam, *Suplemen Eklopedia Islam 2*, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994) halaman 112.

puan, contoh aplikasi penafsiran mereka adalah sebagai berikut, pertama penafsiran At-Tabari (w. 310) dalam surat an-Nisa (4) :34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالْصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ ۖ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Artinya :

Kaum Laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan, oleh karena itu Allah Telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagai harta mereka, sebab itu maka perempuan yang saleh, yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka dari tempat tidur mereka, dan pukullah mereka, dan jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya, sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar. (Q.S al-Nisa (4) : 34)

Sedangkan dalam surat lainnya al-Baqarah (2), 228, Allah berfirman:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۚ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٨﴾

Artinya :

Perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru' tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang di ciptakan Allah dalam Rahimnya jika mereka beriman kepada Allah dan hari Akhir. Mereka para suami menghendaki (Islah) dan para perempuan mempunyai hal seimbang dalam kewajibanya menurut cara yang lebih ma'ruf, akan tetapi para suami,

mempunyai suatu tingkatan kelebihan dari pada pada istrinya, dan Allah maha perkasa lagi maha bijaksana.” (Q.S al-Baqarah (2) : 228)

At-Tabari (w. 310) menyatakan dalam ke dua ayat ini adalah legitimasi superioritas laki-laki terhadap perempuan, secara lahiriyah dikatakan bahwa ayat tersebut laki-laki adalah *al-Qawam* atau pemimpin, dan pada al-Baqarah disebutkan bahwa derajat laki-laki setingkat dari pada perempuan. Meskipun pada surat al-Baqarah (2) :228, terdapat potongan kalimat yang menyatakan *wa Lahunna Mislu al-Lazina bi al-Ma'ruf*, bahwa perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajiban menurut cara yang baik”, menurut at-Tabari kesamaan hak itu baru muncul dengan sendirinya ketika keduanya sudah melakukan kewajiban masing-masing, yaitu perempuan melaksanakan sebagai istri yang patuh kepada suami. Ketika membahas kata *bi Ma Faddla Allahu*, menyatakan bahwa kelebihan yang dimiliki oleh perempuan adalah sebagai akibat kewajiban suami memberi mahar nafkah atau perlindungan.²² Kedua, dalam pembahasan surat al-Baqarah (2) :228, al-Jassah (w. 370) menyatakan penafsiran ayat tersebut pada bab “hak suami dan istri” dengan mengutip pendapat Abu Bakar bahwa Allah SWT mengkonfirmasi bahwa antara suami dan istri mempunyai hak, tetapi suami memiliki hak khusus yang hanya di peruntukkan kepadanya. Selanjutnya al-Jassas menjelaskan hak-hak suami yang menjadi kewajiban Istri, seperti menjaga nama baik suami dan keluarga, menjaga harta benda, dan patuh pada suami. Selain suami mempunyai kelebihan boleh berpoligami dan kelebihan bagian warisan, serta seorang suami berhak memukul istrinya ketika *nusyuz*, pemahaman ini menurut al-Jassas, sesuai dengan apa yang ada di surat an-Nisa' (4) : 34. Ketiga, Farrur Razi (W. 606), berkaitan dengan tafsiran di atas menyatakan ayat ini disatu sisi memberikan superioritas terhadap kaum laki-laki yang hampir-hampir mutlak, disisi lain menimbulkan tanggung jawab, dan kewajiban cukup besar bagi kaum laki-laki, superioritas laki-laki ini, meliputi kelebihan kaum laki-laki di bidang akal, bagian warisan, hal talak dan rujuk, dan bagian harta rampasan perang (*gharimah*). Dari tinjauan di atas bahwa seorang perempuan di posisikan inferior atas laki-laki dan menunjukkan kaum perempuan itu diciptakan sebagai hamba yang lemah. Kemudian ar-Razi mengutip sebuah hadis

22 Khoirudin Nasution, *Fazlur Rahman Tentang Perempuan*, halaman 53-54.

Nabi yang artinya: “Dan takutlah kepada Allah kepada kedua kelompok yang lemah yakni anak yatim dan kaum perempuan.” Penyebutan hadis ini masih bertujuan untuk menunjukkan legitimasi lemahnya perempuan.

Ar-Razi menyatakan dan berargumen ayat di atas sebagai dasar atas kelebihan laki-laki terhadap perempuan yang dilegitimasi oleh al-Qur'an, dan menimbulkan tanggung jawab melebihi perempuan. Berupa keharusan memberi nafkah, menciptakan keluarga yang baik dan mencegah kerusakan.²³ Adapun yang keempat, al-Qurtuby (W. 671) menafsirkan ayat yang sama seperti penafsir sebelumnya, yaitu keseimbangan hak dan kewajiban, namun disamping hal tersebut, Qurtuby mempunyai pendapat sama dengan yang lain, bahwa laki-laki mempunyai derajat yang lebih tinggi dari perempuan.²⁴

Sedangkan apabila dilihat dari model penafsiran yang **kedua**, yaitu penafsiran perspektif modern-kontekstualis adalah kalangan ulama yang menggunakan model pemikiran sebelumnya, yang bernuansa bertolak belakang terhadap paradigma diskriminatif terhadap perempuan. Pemikiran modern-kontekstualis ini adalah penafsiran yang menawarkan paradigma baru dalam memahami jender, yang mengusung tema kesetaraan jender dan pembebebasan perempuan. Perspektif penafsiran model ini, lebih menekankan aspek kontekstualitas teks dari pada tekstualitas teks dalam memahami nash al-Qur'an dan Hadist. Sehingga pemikiran model ini selalu adaptif dan fleksibel. Adaptif berarti bisa mengakomodir perubahan keadaan dengan lebih baik, sedangkan fleksibel dapat merubah sesuai dengan konteks penafsiran dan problem aktual kekinian. Beberapa contoh dapat dilihat sebagai berikut :

Pertama, penafsiran Musthafa al-Maraghi terhadap ayat-ayat surat al-baqarah (2) 228, bahwa ayat itu mengandung pengertian bahwa suami mempunyai hak dan kewajiban yang harus ditunaikan kepada istrinya, bersamaan dengan hal itu, istri juga mempunyai hak dan kewajiban yang juga seimbang terhadap suami.

Dengan kata lain hubungan suami istri bersifat memberi dan menerima (*take and give*), penafsiran al-Maraghi semakin tepat dengan ungkapan saling menerima dan memberi ketika dihubungkan

²³ Ibid halaman 56-57.

²⁴ Ibid halaman 57-58.

dengan sebab turunya ayat, yang menurut suatu riwayat dikatakan, Ibnu Abbas berkata, “Aku berhias diri untuk istriku, sebagaimana ia berhias dari untukku”.

Adapun penafsiran yang menunjukkan kaum laki-laki lebih tinggi dari pada kaum perempuan menurut al-Maraghi berhubungan dengan kepemimpinan dan tugas tanggung jawab untuk mengurus kemaslahatan rumah tangga. Bukan dalam konteks merendahkan derajat perempuan dan meninggikan derajat laki-laki, dalam hubungan sebagai individu manusia. *Kedua*, penafsiran dari Sayyid Qutub, (W. 1966) dalam menafsirkan ayat di atas, Sayyid Qutub berpendapat, bahwa antara surta al-Baqarah (2) :228 dan surat an-Nisa (4) 34, tidak ada hubungan dalam menguatkan superioritas laki-laki terhadap perempuan, menurutnya ayat tersebut berbicara dalam konteks talak, bukan dalam maksud legitimasi derajat laki-laki. Tetapi dalam hak suami merujuk istrinya dalam masa *iddah*. Hak rujuk itu menjadi milik suami. Sebabnya dialah yang menalak istrinya. Sementara ayat kedua yang ada pada surat an-Nisa (4): 34, membahas tentang peranan laki-laki sebagai suami dan perempuan sebagai istri. Dalam konteks perkawinan rumah tangga. Dimana laki-laki memegang tugas kepemimpinan, disebabkan kelebihan yang dimilikinya sebagai kepala rumah tangga. Dengan demikian hubungan suami istri ini seharusnya memiliki dasar kemitraan dan saling melengkapi.²⁵

Sedangkan pendapat *ketiga*, adalah pendapat Muhammad Abdduh dalam memahami maksud kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan dalam surat al-Nisa (4) : 34, adalah anugrah kekhususan yang diberikan oleh Allah kepada kaum laki-laki (suami) untuk memikul tugas dan tanggung jawab melindungi, menjaga dan menafkahi kebutuhan perempuan, (istri). Sedangkan pemahaman Muhammad abduh terhadap kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan dalam konteks ayat di atas adalah kepemimpinan yang bersifat demoktaris, kepemimpinan yang memberikan kebebasan kehendak sendiri, bukan kepemimpinan yang bersifat otoriter dan mengekang kebebasan, relasi antara laki-laki dan perempuan yang

25 Lihat kata pengantar M. Quraish Shihab “Kesetaraan Jender dalam Islam” dalam Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender, Prespektif al-Qur’an*. (halaman XXX-Viii-XXXX)

saling melengkapi dalam satu jalinan kesatuan yang utuh,²⁶ begitu dengan Muhammad Rasyid Rida juga mengutarakan bahwa kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan tersebut adalah kepemimpinan yang berasal dari amanat pernikahan, yang mengemban tugas dalam keluarga, adapun kelebihan yang ada pada laki-laki sebagai nabi, imam, khatib, shalat jum'at bukanlah termasuk dari maksud ayat kepemimpinan laki-laki ini.²⁷

Apabila dilihat dari kaca mata aliran penafsiran hermenutika, dalam aliran ini dapat dibagi tiga aliran utama. *Pertama*, aliran obyektifis, aliran yang lebih menekankan pada pencarian makna asal dari obyek penafsiran (teks tertulis, teks diucapkan, perilaku, serta simbol-simbol kehidupan, jadi penafsiran adalah upaya merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pencipta teks. *Kedua*, aliran subyektifis adalah aliran yang menekankan peran pembaca/penafsir dalam pemaknaan terhadap teks. *Ketiga*, aliran obyektivis-cum-subyektivis aliran ini berada di tengah-tengah antara dua aliran di atas, yang bisa dimasukkan dalam katagori pemikiran gracia, aliran ini mencari keseimbangan antara pencarian makna teks dan peran pembaca dalam penafsiran,²⁸ sedangkan M. Quraish Shihab, bila dilihat dari tiga pandangan terakhir, ia masih menempati kelompok yang pertama, karena masih terpaku pada obyek tertulis.

Dalam menulis karya tafsir ini, M. Quraish Shihab menggunakan metode penafsiran Tahlili yakni analitis, yaitu metode tafsir yang mengkaji ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan ayat demi ayat dan surat demi surat, sesuai dengan urutan dalam mushaf Usmani.²⁹ Metode ini terlihat jelas dalam tafsir al-Misbah dimana beliau memulai manafsirkan ayat dari Surat al-Fatihah sampai dengan surat an-nas.

Sedangkan jika dilihat dari corak penafsiran maka corak penafsiran tafsir al-Misbah termasuk dalam katagori Tafsir *adaby ijtimai*, yakni corak penafsiran yang menjelaskan ayat-ayat al-Quran berdasar-

26 Mundhir, *Perpesktif Feminisme dalam Tafsir al-Qur'an, Studi Kitab Tafsir al-Manar* halaman 95-98.

27 *Ibid* halaman 99.

28 Dr. Phil. Sahiron Samsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Jogjakarta: Nawesea Press, 2009) halaman 26.

29 Said Agil Husin al-Munawwar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan hakiki*, (Jakarta: Ciputat Press, 2004) halaman 73.

kan ketelitian ungkapan-ungkapan yang disusun dengan bahasa yang lugas dan menekankan tujuan pokok di turunkan al-Qur'an, lalu mengaplikasikannya dalam tatanan sosial seperti pemecahan masalah ummat dan bangsa pada umumnya yang sejalan dengan perkembangan masyarakat.³⁰

D. Kesetaraan Jender Menurut Muhammad Quraish Shihab

M. Quraish Shihab menyatakan bahwa perbedaan antara laki-laki dan perempuan adalah suatu yang menjadi kepastian. Karena perbedaan sudah menjadi kodrat yang sudah termaktub dalam al-Qur'an. Paling tidak perbedaan tersebut dari segi biologis antara laki-laki dan perempuan.³¹ Menurut M. Quraish Shihab dalam pandangan Islam diciptakan oleh Allah dengan kodrat, dalam al-Qur'an disebutkan :

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٥٤﴾

Artinya:

"Sesungguhnya sesuatu kami ciptakan dengan qadar. (Q.S al-Qamar (54) : 49)

Oleh para pakar, qadar disini diartikan sebagai ukuran-ukuran. Sifat-sifat yang ditetapkan oleh Allah bagi segala sesuatu. Dalam hal itulah yang juga dimaksudkan dalam istilah qodrat. Dengan demikian, laki-laki maupun perempuan, sebagai makhluk individu dan jenis kelamin memiliki kodratnya masing-masing. Quraish Shihab juga menegaskan, bahwa Allah selain menciptakan adanya perbedaan laki-laki dan perempuan namun juga memberikan anugrah keistimewaan pada keduanya, al-Qur'an memberikan isyarat :

"Janganlah kamu iri hati terhadap keistimewaan yang dianugrahkan Allah terhadap sebagaimana kamu atas sebagaian yang lain, laki-laki mempunyai hak atas apa yang diusahakannya dan perempuan juga mempunyai hak atas apa yang diusahakannya (Q.S an-Nisa (4) :32)

Dari ayat tersebut dapat dipahami, bahwa perbedaan yang sudah diciptakan oleh Allah terhadap laki-laki dan perempuan, menye-

30M. Quraish Shihab, dkk, *Sejarah dan Ulumul Qur'an*, halaman 184.

31 Lihat kata pengantar M. Quraish Shihab *"Kesetaraan jender dalam Islam"* dalam Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender, Perpektif al-Qur'an* halaman xxvi.

bahkan adanya fungsi utama yang harus mereka emban masing-masing.³² Oleh Karen itu, laki-laki dan perempuan berbeda atas dasar fungsi dan berbeda-beda dalam tugas yang diemban. Laki-laki dan perempuan juga memperoleh kesamaan hak, atas apa yang diusahakannya atau sesuai dengan apa yang menjadi kewajibannya.

Quraish Shihab juga menyatakan, bahwa perbedaan biologis manusia. Tidak menjadi perbedaan terhadap potensi yang diberikan Allah kepada manusia, manusia dalam segala jenisnya, laki-laki maupun perempuan. Memiliki tingkat kecerdasan dan kemampuan berfikir yang sama. Yang dianugerahkan Allah SWT. Di dalam al-Qur'an, Allah Swt memuji *Ulul Albab*, yaitu yang berzikir dan memikirkan kejadian dan bumi. Zikir dan pikir yang menghantarkan manusia untuk menyingkap rahasia-rahasia alam semesta. *Ulul al-bab* disini juga tidak terbatas dalam laki-laki tetapi juga untuk perempuan, karena setelah al-Qur'an menguraikan ayat-ayat yang membahas sifat-sifat *ulul al-bab* pada ayat sebelumnya. Al-Qur'an menegaskan ayat selanjutnya:

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ^ط

Artinya:

Maka Tuhan mereka mengabulkan permintaan mereka dengan firman sesungguhnya aku tidak akan menyia-nyikan amal orang yang beramal diantara kamu, baik lelaki maupun perempuan." (Q.S Ali Imran (3) : 195).

Bisa ditarik kesimpulan bahwa kaum perempuan setara dengan dan sejajar dengan kaum laki-laki dalam potensi intelektualnya. Sebagaimana kaum laki-laki, perempuan, mempunyai kemampuan berpikir, mempelajari dan mengamalkan apa yang mereka hayati dari bertafakur dan berzikir kepada Allah dan juga dari yang mereka pikirkan dari alam semesta ini.³³

Laki-laki dan perempuan juga sama dan setara dihadapan Allah SWT. Memang dalam al-Qur'an terdapat ayat yang berbicara tentang laki-laki sebagai pemimpin para perempuan (Q.S An-Nisa (4) 34,) akan tetapi, kepemimpinan tersebut tidak boleh mengantarkan

32 Lihat kata pengantar M. Quraish Shihab "Kesetaraan jender dalam Islam" dalam Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender, Perpektif al-Qur'an* halaman xxvi

33 Ibid halaman xxxvii

kepada kesewang-wenangan. Karena al-Qur'an di satu sisi memerintahkan untuk tolong-menolong antara laki-laki dan perempuan, pada sisi yang lain al-Qur'an juga memerintahkan untuk berdiskusi dan musyawarah dalam persoalan mereka. Tugas kepemimpinan itu selintas adalah sebagai sebuah keistimewaan dan "derajat yang tinggi" dari perempuan. Namun derajat itu adalah kebesaran hati suami terhadap istrinya untuk meringankan sebagian kewajiban-kewajibannya.³⁴

Menurut Quraish Shihab, persamaan antar laki-laki dan perempuan baik laki-laki maupun perempuan, maupun antar bangsa, suku, dan keturunan, adalah pokok ajaran dan prinsip utama dalam ajaran Islam, dalam al-Qur'an Allah berfirman :

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

Artinya:

"Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal, sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah maha mengetahui dan lagi maham mengenal." (Q.S al-Hujarat (49) : 13) .

Perkara yang digaris bawahi dari perbedaan tersebut, bahwa yang meninggikan dan merendahkan derajat seseorang adalah nilai pengabdian dan ketakwaan kepada Allah SWT. Oleh karena itu, dalam ajaran Islam, laki-laki dan perempuan tidak memiliki perbedaan yang mendasar dan substansial dalam beberapa hal utama, antara lain : asala kejadian, hak-haknya dalam berbagai bidang, dan kedudukan serta perannya, tugas dan tanggung jawabnya.³⁵

Dalam al-Misbah, Quraish Shihab menyatakan penafsiran ayat-ayat penciptaan perempuan (Hawa) yang berasal dari tulang rusuk laki-laki (Adam) sesungguhnya adalah sebuah ide yang mempengaruhi dari sumber penafsirannya. Seperti yang pernah diutarakan oleh

³⁴ *Ibid*, halaman xxvii-xxviii

³⁵ Muhammad Quraish Shihab, "Konsep Perempuan menurut Al-Qur'an, Hadis, dan Sumber-sumber Ajaran Agama Islam, halaman 3-4.

Rasyid Ridha. Bahwa ide tentang kisah Adam dan Hawa seperti itu adalah berasal dari kitab perjanjian lama. sesungguhnya al-Qur'an tidak pernah memuat ide tersebut secara eksplisit di dalam redaksi ayat-ayatnya. Justru al-Qur'an diturunkan dalam rangka mengikis segala perbedaan yang membedakan laki-laki dan perempuan, khususnya dalam bidang kemanusiaan.³⁶ Sedangkan hak-hak perempuan baik hak di luar rumah, hak memperoleh pendidikan, hak politik dan sebagainya. Setara dan sederajat dengan hak yang dimiliki oleh para kaum laki-laki, demikian juga dengan kewajiban dan peran perempuan, al-Qur'an tidak mendiskriminasi perempuan, dan membicarakan hal itu semua dalam konteks keadilan dan kesetaraan.³⁷

E. Kesimpulan

Tulisan ini secara ringkas, menjelaskan bagaimana konsep kesetaraan dalam pandangan M. Quraish Shihab, *pertama*, bahwa M. Quraish Shihab adalah ulama atau pakar tafsir yang mempunyai pandangan modern-kontekstual, dimana dalam menafsirkan ayat-ayat yang bersifat gender melakukan pendekatan multidisipliner, *kedua*, Quraish Shihab mencoba menempatkan perempuan dalam bingkai kesetaraan dan persamaan hak-haknya dengan laki-laki, dan *ketiga*, Quraish Shihab mencoba memberikan pandangan tentang pentingnya mengangkat harkat dan martabat kaum wanita karena itu adalah amanah al-Qur'an dan hadis yang sampai sekarang masih di pahami dengan semena-mena dan salah sangka oleh para kaum laki-laki.

Daftar Pustaka

- Kasmantoni, *Lafadz Kalam dalam Tafsir al-Misbah Quraish Shihab Studi Analisa Semantik*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Tesis 2008.
M Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosa Kata*. (Jakarta: Lentera Hati, 2007) .
_____, *Mukjizat al-Qur'an, ditinjau dari Aspek Kebahasaan*,

³⁶ Ibid halaman 6-7.

³⁷ Ibid halaman 7-16.

- Isyarat Ilmiyyah Dan Pemberitaan Ghaib*, (Jakarta: Mizan,2007).
- _____, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung; Mizan, 2004).
- _____, *Mu'zizat al-Qur'an di tinjau Dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiyyah dan Pemberitaan Gahaib* (Jakarta, Mizan,2007).
- _____, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002).
- _____, *Perempuan Perempuan : Dari Cinta sampai Seks dan Nikah Mut'ah dari Bias Lama sampai Bias Baru*. (Jakarta : Lentera Hati,2005).
- Ulfa, Maria, *Fikih Aborsi Wacana Penguatan Hak Reproduksi Perempuan*, Jakarta : Kompas, 2006.
- Saiful Amin Ghafur, *Profil Para Mufassir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Shihab,Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Terbuka dalam beragama*, Bandung: Mizan,1999.

Khazanah Tafsir Melayu (Studi Kitab Tafsir Tarjuman Al- Mustafid Karya Abd Rauf Al- Sinkili)

Afriadi Putra

Peneliti & Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstrak

Kitab tafsir *Tarjuman Al- Mustafid* merupakan kitab tafsir pertama yang ditulis lengkap tiga puluh juz berbahasa Melayu sehingga ia juga disebut dengan Tafsir Melayu. Ditulis oleh ulama yang sangat berpengaruh di Kesultanan Aceh dan memiliki ilmu yang sangat luas di bidang agama. Di dunia Melayu, tafsir ini menjadi rujukan penting dalam upaya memahami ajaran Islam langsung dari sumber utama yaitu, al-Qur'an. Melalui tulisan ini penulis ingin membuktikan bahwa tafsir *Tarjuman Al- Mustafid* menjadi pelopor kajian tafsir al-Qur'an di Nusantara. Di lihat dari segi metodologis, penggunaan qira'at sebagai analisis penafsiran membuat tafsir ini menjadi unik. Sekaligus memperkenalkan ilmu qira'at yang belum populer di kalangan pengkaji al-Qur'an ketika itu.

Kata Kunci: Tafsir Melayu, *Tarjuman Al- Mustafid*, Qira'at.

A. Pendahuluan

Masuknya Islam ke Indonesia secara terorganisir pada abad ke 12 M menjadi tonggak mulainya kajian al-Qur'an. Islam masuk ke Indonesia berawal dari Sumatra, selanjutnya menyebar di pulau Jawa dan sekitarnya. Di Jawa, peran kerajaan Demak ketika itu yang beragama Islam sangat besar dalam pembelajaran al-Qur'an. Al-Quran dipelajari dan diajarkan oleh para wali seperti Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Ampel dan lain-lain. Selain dari wali-wali itu ada juga nama-nama lain seperti Hasanuddin, Syekh Abdulmuhji dan banyak lagi yang lainnya.¹

Al-Qur'an dikaji oleh umat Islam dengan berbagai cara. Pertama dari segi aturan tentang tata cara membacanya dan yang kedua dari segi akademis yaitu dalam bentuk karya tulis. Terkait dengan hal di atas, muncullah beberapa karya yang menandakan dimulainya

1 Aboebakar Atjeh, *Sedjarah Al-Qur'an*, (Jakarta: Sinar Pudjangga, 1952) hlm. 279 - 282.

kajian al-Qur'an terutama tafsir di Indonesia.²

Dinamika tafsir al-Qur'an di Indonesia sangat menarik untuk diteliti. Tercatat banyak tafsir yang muncul semenjak masuknya Islam ke Nusantara. Karya tafsir awal ditemukan di Nusantara yaitu, tafsir surat Al-Kahfi [18]: 9 yang tidak diketahui siapa penulisnya. Selanjutnya mucullah *Tafsir Tarjuman Al- Mustafid* yang ditulis oleh Abd Rauf Al-Sinkili.

Tafsir Tarjuman Al- Mustafid merupakan tafsir pertama berbahasa Melayu yang ditulis lengkap tigapuluh juz. Hal ini mengindikasikan bahwa Melayu sangat identik dengan Islam karena memang persentuhan Melayu dengan Islam sudah terjadi sejak awal lahirnya Melayu di tanah Malaya. Kerajaan Islam pertama di Indonesia yang terletak di Aceh juga menggunakan bahasa Melayu sebagai bahasa resmi kerajaan, sehingga semua literatur ditulis dengan bahasa Melayu dan juga bahasa Arab.

Keunikan tafsir ini dapat dilihat pada dua hal; *pertama*, dari sisi konten, yaitu; penggunaan analisis bahasa dalam penafsirannya, dalam hal ini Al-Sinkili memakai ilmu qira'at. Penggunaan ilmu qira'at ini mengindikasikan bahwa Al-Sinkili adalah ulama yang sangat dalam keilmuannya. *Kedua*, dari sisi historis, yaitu; kitab ini ditulis oleh ulama yang *di-support* oleh istana. Ketika itu, Al- Sinkili hidup di masa kepemimpinan empat orang *Sultanah*,³ yaitu; *Shafiyah al-Din* (1641 - 1675), *Nur al-Alam Naqiyyah al-Din* (1675 - 1678), *Zakiyyah al-Din* (1678 - 1688), dan *Kamalat al-Din* (1688 - 1699).

Dilihat dari periodisasi tafsir, tafsir *Tarjuman Al- Mustafid* termasuk kategori tafsir era modern-kontemporer. Asumsi ini berdaarkan

2 Ada juga pendapat yang menyebutkan bahwa Islam sudah masuk ke Indonesia pada VII/VIII M dan menjadi tanda dimulainya periodisasi tafsir al-Qur'an di Indonesia. Lihat, Indal Abror, *Potret Kronologis Tafsir Indonesia*, dalam *Jurnal Esensia*, Vol. 3, No. 2 Juli 2002, hlm. 191.

3 Sultan *Sultanah* adalah gelar bagi seseorang yang memiliki kekuasaan yang tinggi dalam sebuah negara (pemerintahan) Islam. Gelar ini untuk pertama kalinya dipakai dalam Islam pada zaman pemerintahan Dinasti Abbasiyah (750-1258 M). Di Indonesia, gelar sultan pertama kali dipakai oleh "Malikush Saleh", raja pertama dan pendiri Kerajaan Samudera Pasai. Setelah itu, raja-raja di Kerajaan Islam Indonesia pada umumnya memakai gelar Sultan. Lihat Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 1993), hlm. 291.

pemetaan dinamika sejarah tafsir al-Qur'an oleh Abdul Mustaqim.⁴ Meskipun di dalam karyanya tersebut, ia tidak menyebutkan tafsir yang ada di Nusantara. Namun pemetaan tersebut menjadi acuan untuk melihat pergeseran epistemologi tafsir mulai dari masa klasik hingga modern-kontemporer. Tafsir *Tarjuman Al- Mustafid* menjadi wakil dari tafsir era modern-kontemporer yang sangat menarik untuk dikaji. Tulisan ini akan menjelaskan sisi metodologis dari kitab ini dan komentar mengenai statusnya.

B. Setting Historis Dan Biografis Abd Rauf Al- Sinkili

1. Ulama Istana dan Pembaharu yang Produktif

Nama lengkap pengarang kitab ini adalah 'Abd al-Rauf bin 'Ali al-Jawi al-Fansuri al-Sinkili, sebagaimana terlihat dari namanya, ia adalah seorang Melayu dari Fansur, Sinkil (sekarang Singkel, Nangroe Aceh Darussalam). Dalam karya lain ada juga yang menyebut dia dengan al-Fansuri (berbeda dengan Hamzah al-Fansuri namun sama-sama berasal dari wilayah Fansur), tetapi dalam tulisan ini penulis akan menggunakan nama al-Sinkili. Tidak ada sumber yang secara jelas menyebutkan tanggal kelahirannya, namun menurut D. A. Rinkes⁵ sebagaimana yang dikutip oleh Azra, Al-Sinkili dilahirkan sekitar tahun 1024 H/1615 M.⁶ Al-Sinkili meninggal dunia pada tahun 1105 H/1693 M, dengan usia 78 tahun dan dimakamkan di samping masjid yang dibangunnya di Kuala Aceh, sekitar 15 Km dari Banda Aceh. Sebab itulah, ia juga dikenal dengan sebutan Teungku Syiah Kuala (Syekh Ulama di Kuala).

4 Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, (Yogyakarta: Adab Press, 2012), hlm. 147.

5 Nama lengkap tokoh ini, yaitu Douwe Adolf Rinkes, Ph.D. Lahir di Joure, provinsi Friesland (Belanda), pada tanggal 8 November 1878. Ia merupakan ilmuwan lulusan Universitas Leiden, banyak menulis karya tentang Indonesia salah satunya almanak empat bahasa; Jawa, Melayu, Sunda dan Madura. Lihat <http://www.rinkes.nl/genealogie/douwe-adolf-rinkes/>, diakses tanggal 1 Januari 2015 pukul 4:46 PM.

6 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII; Akar Pembaruan Islam di Indonesia*, edisi perenial, (Jakarta: Kenca, 2013), hlm. 239.

Semasa kecil ia telah mendapatkan pendidikan dari ayahnya yang merupakan seorang alim dan mendirikan Madrasah kemudian menarik murid-murid dari berbagai tempat di Kesultanan Aceh. Menurut Hasjmi, al-Sinkili di kemudian hari mengadakan perjalanan ke Banda Aceh, Ibu Kota Kesultanan Aceh untuk menimba ilmu.⁷ Tidak hanya sampai disitu, Al-Sinkili melanjutkan rihlah al-'ilm ke Jazirah Arab mulai tahun 1642 M atau di usianya ke- 27 tahun. Perjalanannya menyusuri rute-rute yang biasa ditempuh dalam ibadah haji, mulai dari Dhuha (Doha, Qatar), Yaman, Jeddah, dan akhirnya Mekkah dan Madinah.

Di Dhuha ia belajar kepada 'Abd al-Qadir al-Mawrir meskipun hanya dalam waktu yang cukup singkat. Setelah itu ia menuju Yaman, terutama di *Bayt al-Faqih* dan *Zabid* yang menjadi pusat pengetahuan Islam di wilayah itu. Di *Bayt al-Faqih* ia belajar kepada keluarga Ja'man, terutama Ibrahim bin 'Abd Allah bin Ja'man dengan menekuni bidang hadis dan fikih. Sedangkan di *Zabid* ia menjadi murid 'Abd al-Rahim bin al-Shiddiq al-Khash, 'Abd Allah bin Muhammad al-'Adani yang disebut Al-Sinkili sebagai pembaca (*qari'*) al-Qur'an terbaik di wilayah itu. Al-Sinkili kemudian meneruskan perjalanannya ke Jeddah untuk berguru kepada muftinya, 'Abd al-Qadir al-Barkhali. Selang beberapa waktu Al-Sinkili berpindah ke Mekkah, di sana ia berguru kepada 'Ali bin 'Abd al-Qadir al-Thabari, disamping itu ia juga melakukan kontak dengan ulama lain, seperti Isa al-Maghribi, 'Abd al-Aziz al-Zamzami, Taj al-Din bin Ya'kub dan lain sebagainya.

Tahap terakhir perjalanan panjang Al-Sinkili adalah Madinah. Di Kota Nabi inilah dia merasa puas, karena dia akhirnya dapat menyelesaikan pelajarannya. Disini ia belajar kepada Ahmad al-Qusyasyi dalam bidang '*ilm al-bathin* (ilmu-ilmu "dalam"), yaitu tasawuf dan ilmu-ilmu lainnya yang terkait sampai di kemudian hari ia ditunjuk oleh al-Qusyasyi sebagai khalifah Tarekat Syatariyah dan Qadiriyyahna. Selain

7 A. Hasjmi, *Syekh Abdurrauf Syiah Kuala, Ulama Negarawan yang Bijaksana*. Dalam *Universitas Syiah Kuala Menjelang 20 Tahun*. (Medan: Waspada, 1980), hlm. 370-371.

itu, ia juga berguru kepada Ibrahim al-Kurani bidang ilmu pengetahuan yang menimbulkan pemahaman intelektual tentang Islam. Hubungan al-Sinkili dengan al-Kurani sangatlah dekat, sehingga al-Kurani menulis sebuah karya besarnya, *'Ithaf al-Dzaki*, atas permintaan Al-Sinkili untuk merespons cara Al-Raniri melancarkan pembaharuannya di Aceh ketika itu.

Al-Sinkili telah menghabiskan waktu selama 19 tahun di Arabia untuk menuntut ilmu. Pendidikannya sangat lengkap, mulai dari syari'at, fikih, Hadis dan disiplin-disiplin eksoteris lainnya hingga kalam, dan tasawuf. Berbekal ilmu yang komplit, Al-Sinkili memutuskan untuk kembali tanah airnya.

Sekembalinya ke tanah air ia dikunjungi oleh pejabat istana, Katib Seri raja bin Hamzah al-Asyi atas perintah dari Sultanah Shafiiyyah al-Din untuk menyelidiki sekaligus menguji pemikiran keagamaannya. Jelaslah Al-Sinkili lulus dari ujian tersebut dan berhasil merebut hati kalangan istana. Ia selanjutnya ditunjuk sebagai Qadhi Malik al-'Adil atau Mufti yang bertanggungjawab atas administrasi masalah-masalah keagamaan. Dengan demikian, sepanjang kariernya di Aceh ia mendapat perlindungan dari Sultanah.⁸

2. Karya-karya

Keluasan ilmu yang dimiliki oleh Al-Sinkili dapat dilihat dari karya-karyanya yang banyak. Tercatat ada 22 karyanya di berbagai disiplin ilmu, seperti fikih, tafsir, kalam dan tasawuf. Penulis tidak akan menyebutkan satu persatu karyanya, hanya karya terkenal dan berkaitan dengan pembahasan ini. Adapun karya-karyanya sebagai berikut;

a. Bidang Tafsir

Kitab tafsir *Tarjuman Al-Mustafid*, tafsir ini merupakan tafsir pertama di Nusantara yang ditulis lengkap 30 juz berbahasa Melayu. Tercatat selama tiga abad menjadi kitab yang sangat masyhur dan terbaik ketika itu.

b. Bidang Hadis

Hadis 'Arba'in (empat puluh hadis karya al-Nawawi) ditulis atas permintaan Sultanah Zakiyyat al-Din. Kitab *al-Mawa'izh al-Badi'ah*, sebuah koleksi hadis Qudsi.

8 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama,,,* hlm. 241 - 254.

c. Bidang Fikih

Mi'rat al-Thullab fi Tasyil Ma'rifah al-Ahkam al-Syar'iyah li al-Malik al-Wahhab (Cermin para penuntut ilmu untuk mengetahui hukum-hukum Syara' Tuhan) berbahasa Melayu. Karya ini ditulis atas permintaan Sultanah Shafiyah al-Din, diselesaikan pada tahun 1663 M. *Mi'rat al-Thullab* membahas tentang fikih muamalat, kehidupan politik, sosial, ekonomi dan keagamaan kaum Muslim.

d. Bidang Tasawuf

Kifayat al-Muhtajin ila Masyrab al-Muwahidin al-Qa'ilin bi Wahdat al-Wujud (Bekal bagi orang yang membutuhkan pelepas dahaga ahli tauhid penganut *Wahdah al-Wujud*) ditulis berbahasa Melayu.⁹

C. Tafsir Tarjuman Al- Mustafid

Kitab tafsir *Tarjuman Al- Mustafid* ditulis dengan bahasa Melayu-Jawi lengkap tiga puluh juz. Tidak ada sumber yang menyebutkan secara pasti tentang tahun penulisan tafsir ini karena Al-Sinkili tidak menuliskan tahun penulisan di dalam tafsirnya. Namun, dalam penelitiannya Riddell seperti yang dikutip Azra menegaskan bahwa salinan paling awal yang kini masih ada dari *Tarjuman Al- Mustafid* berasal dari akhir abad ke 17 M dan awal abad ke 18 M.

Edisi-edisi cetaknya diterbitkan tidak hanya di Singapura, Penang, Jakarta, dan Bombay, tetapi juga di Timur Tengah. Di Istanbul, diterbitkan oleh Mathba'ah al-'Ustmaniyyah pada tahun 1302/1884 (dan juga pada 1324/1904); dan dikemudian hari juga di Kairo (oleh Sulaiman al-Maraghi), dan di Mekkah (oleh al-'Amiriyyah). Edisi terakhirnya diterbitkan di Jakarta pada tahun 1981, edisi inilah yang menjadi objek material tulisan ini.

1. Latarbelakang Penyusunan, Sistematika Kitab, dan Metode Penafsiran

a. Latar Belakang Penyusunan

Al- Sinkili menulis *magnum opus*-nya tafsir *Tarjuman Al- Mustafid* ketika ia menjalani perannya sebagai Qadhi Malik al-'Adil atau Mufti di Kesultanan Aceh. Perannya tersebut memberinya wewenang yang cukup luas dan tanggungjawab

9 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama,,* hlm. 262.

yang besar di bidang keagamaan. Memang tidak ada sumber tertulis maupun penelitian yang menyebutkan alasan Al-Sinkili menulis tafsir ini. Namun, menilik kondisi masyarakat Aceh ketika itu sangat menginginkan adanya sumber atau rujukan agama khususnya berbahasa Melayu. Di sisi lain, masyarakat juga dihadapkan pada problem-problem yang muncul akibat adanya penafsiran-penafsiran sufistik yang dikembangkan oleh golongan *Wahdat al-Wujud*.¹⁰

Paham *Wahdat al-Wujud* di Aceh dibawa oleh dua ulama besar yang sangat masyhur, yaitu Hamzah al-Fansuri dan Syams al-Din al-Samatrani. Dua ulama ini memainkan peranan yang sangat penting dalam membentuk pemikiran dan praktik keagamaan Muslim Melayu Nusantara pada paruh pertama abad ke-17. Secara historis, tidak banyak data yang menjelaskan kehidupan kedua tokoh ini, namun mereka adalah penulis yang produktif, banyak menghasilkan karya-karyanya dan gagasan-gagasan sarat dengan nuansa mistis. Mereka juga dianggap sebagai salah seorang tokoh sufi paling awal dan juga seorang perintis terkemuka tradisi kesusasteraan Melayu.

Tidak hanya itu, munculnya pemikiran dan sikap agresif Al-Raniri¹¹ di tengah-tengah masyarakat memunculkan kekisruhan yang mengarah kepada pertumpahan darah. Menurut Al-Raniri, Islam di Aceh telah dikacaukan oleh kesalahpahaman atas doktrin sufi (baca: *Wahdat al-Wujud*).

10 *Wahdat al-Wujud* berarti kesatuan Wujud, *unity of existence*. Paham ini dibawa oleh ulama terkenal dari Andalusia, yaitu Muhi al-Din ibnu al-Arabi, lahir di Murcia, Spanyol 1165 M. Menurut paham ini, tiap-tiap yang ada mempunyai dua aspek. Aspek luar, yang merupakan 'ard dan *khalq* yang mempunyai sifat kemakhlukan; dan aspek dalam yang merupakan *jauhar* dan *haq* yang mempunyai sifat ketuhanan. Dengan kata lain dalam tiap-tiap yang berwujud itu terdapat sifat ketuhanan atau *haq* dan sifat kemakhlukan atau *khalq*. Lihat Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, cet. xii (Jakarta: Bulan Bintang, 2008), hlm. 75.

11 Nama lengkapnya adalah Nur al-din Muhammad bin 'Ali bin Hasanji al-Hamid al-Syafi'i al-'Aydarusyi al-Raniri. Dilahirkan di Ranir (sekarang Randir, Gujarat) pada akhir abad ke 16 dari ibu seorang Melayu dan ayah keluarga imigran Hadhrami. Ia datang ke Aceh tahun 1637 dan ditunjuk sebagai Syekh al-Islam oleh Kesultanan Aceh. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 210.

Sehingga ia mencurahkan tenaganya untuk menentang doktrin Wujudiyah, bahkan mengeluarkan fatwa yang mengarah pada perburuan orang-orang sesat; membunuh orang-orang yang menolak meninggalkan pelbagai praktik sesat dan membakar buku-buku mereka.

Kondisi di atas menggugah hati Al-Sinkili untuk menulis tafsir berbahasa Melayu untuk membantu masyarakat memahami ajaran Islam. Karena selama ini, jika seseorang ingin memahami al-Qur'an harus terlebih dahulu belajar bahasa Arab dan merujuk kepada pendapat ulama. Namun dengan adanya tafsir ini, memudahkan masyarakat mendalami ajaran Islam yang bersumber langsung dari al-Qur'an.¹²

b. *Tartib* (Sistematika)

Dalam penulisan kitab tafsir dikenal ada tiga macam sistematika; *pertama*, sistematika mushafi, yaitu penyusunan kitab tafsir yang berpedoman pada susunan ayat-ayat dan surat-surat dalam mushaf, dimulai dari surat *Al-Fatihah*, *Al-Baqarah*, *Ali 'Imran*, dan seterusnya hingga surat *Al-Nas*. *Kedua*, sistematika *Nuzuli*, yaitu menafsirkan al-Qur'an berdasarkan urutan kronologis turunnya surat-surat al-Qur'an, contoh mufassir yang memakai sistematika ini adalah M. Abed Al-Jabiri dalam bukunya *Fahm al- Qur'an al-Hakim: al-Tafsir al-Wadih Hasba Tartib al-Nuzul*.¹³ *Ketiga*, sistematika *maudhu'i*, yaitu menafsirkan al-Qur'an berdasarkan topik-topik tertentu dengan mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan topik tertentu kemudian ditafsirkan.

Adapun sistematika tafsir *Tarjuman Al-Mustafid* mengikuti *tartib mushafi*. Dalam sistematika ini, Al-Sinkili menguraikan penafsirannya berdasarkan urutan ayat dan surat di dalam mushaf. Ayat-ayat al-Quran dituliskan terlebih dahulu kemudian diberi terjemahan sekaligus tafsir. Jika ada perbedaan qira'at, Al-Sinkili menerangkan dengan

12 Zulkifli Mohd Yusuf dan Wan Nasyrudin Wan Abdullah, *Tarjuman al-Mustafid; Suatu Analisa terhadap Karya Terjemahan*, Jurnal Pengajian Melayu, jilid 16, tahun. 2005. hlm. 157 - 158.

13 M. Abed Al-Jabiri, *Fahm al- Qur'an al-Hakim: al-Tafsir al-Wadih Hasba Tartib al-Nuzul*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2009).

membuat *faidah*. *Faidah* ini menjelaskan tentang bacaan imam-imam qira'at terhadap ayat-ayat tersebut.¹⁴

c. *Manhaj* (Metode Penafsiran)

Secara umum, ada empat metode yang biasa digunakan oleh para *mufasssir* dalam menafsirkan al-Qur'an. Metode-metode tersebut adalah sebagai berikut: Metode *Tahlily*/Analisis, yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan cara menjelaskan kandungan al-Qur'an dari berbagai segi, sesuai dengan pandangan, kecenderungan, dan keinginan *mufasssir*-nya. Metode *Ijmaly*/Global, yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan memaparkan makna umum dan pengertian-pengertian garis besarnya saja.¹⁵ Metode *Muqarin*, yaitu menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan apa yang pernah ditulis oleh mufasssir sebelumnya dengan cara membandingkannya. Metode *Maudhu'i*, yaitu suatu metode yang mengarahkan pandangan kepada tema tertentu, lalu menghimpun ayat-ayat tersebut untuk kemudian di analisis dan ditafsirkan.¹⁶

Tafsir *Tarjuman Al-Mustafid* termasuk kepada kategori Tafsir *bi al-Ra'yi* (menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan nalar)¹⁷ tanpa mengenyampingkan pendapat atau riwayat dari sahabat atau tabi'in. Metode yang digunakan oleh Al-Sinkili dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu metode *Tahlily*/Analisis. Dengan metode ini Al-Sinkili menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an disertai dengan *Sabab al-Nuzul* (jika ada), *Munasabah*, uraian tentang aneka Qira'at, makna global ayat, dan hukum yang dapat ditarik dari kandungan ayat. Sebelum menafsirkan ayat-ayat, Al-Sinkili terlebih dahulu memberi keterangan terhadap surat yang meliputi *makkiyyah*/*madaniyyah* dan *fadhilah al-surat*.

Misalnya sebagai berikut:

Surat *Fatiha* kitab *Makiyyah*, yaitu tujuh ayat. Surat *al-Fatiha*

14 Abd Rauf Al-Sinkili, *Tarjuman al-Mustafid*, Jakarta: Dar Fikr, 1981.

15 'Abd al-Hayy al-Farmawy, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudu'i*. (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, 1976), hlm. 34.

16 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm. 385.

17 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*,,, 362.

ini terdiri dari tujuh ayat yang dibangsakan kepada Mekkah, maka tersebut di dalam *Al-Baidawi* bahwa *al-Fatiha* itu penawar bagi tiap-tiap penyakit dan tersebut di dalam *Manafi al-Qur'an*, barangsiapa yang membacanya baginya pahala yang tiada dapat menggadaikan kitab dan memberi manfaat akan sebaik-baik orang dan perkasih. *Wallahu a'lam*.¹⁸

Setelah memaparkan pembukaan seperti contoh di atas, barulah Al-Sinkili mulai menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

2. Contoh Aplikasi Penafsiran

Al-Sinkili merupakan seorang ulama besar yang tidak diragukan lagi keilmuannya. Ia menguasai berbagai disiplin ilmu antara lain; tafsir, fikih, tasawuf dan lain sebagainya. Meskipun Al-Sinkili tidak memperlihatkan kecenderungan tafsirnya kepada corak tertentu, namun menurut hemat penulis tafsir *Tarjuman Al-Mustafid* cenderung kepada corak *ijtima'i* atau kemasyarakatan. Ini dapat dilihat dari penafsirannya pada QS. Al-Baqarah [2]: 184 sebagai berikut:

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ۖ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ وَعَلَىٰ الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۚ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ ۚ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾

Puasakan oleh kamu segala hari yang sedikit, maka barangsiapa diantara kamu yang melihat bulan Ramadhan itu, ia dalam keadaan sakit atau ia sedang "berlayar" lalu ia berbuka, maka diwajibkan atasnya mempuasakan sebilang hari yang telah ia bukakan itu sebagai ganti di hari yang lain. Dan wajib atas orang yang tidak kuasa untuk membayar pidyah pada tiap-tiap hari itu sekira-kira yang dimakan oleh orang miskin sehari-hari, maka barangsiapa yang berbuat kebaktian dengan melebihi dari yang demikian itu maka itu lebih baik baginya. Dan puasa kamu itu lebih baik bagi kamu daripada berbuka dan membayar pidyah, jika kamu tahu bahwa puasa kamu itu lebih baik maka puasakan oleh kamu semua hari itu.¹⁹

18 Al-Sinkili, Abd Rauf, *Tarjuman al-Mustafid*, (Jakarta: Dar Fikr, 1981), hlm. 1.

19 Al-Sinkili, Abd Rauf, *Tarjuman al-Mustafid*,, hlm. 28.

Pada ayat di atas dapat dilihat bagaimana Al-Sinkili merespons keadaan ketika itu. Penafsiran kata *safar* dengan makna “berlayar” menunjukkan bahwa kondisi masyarakat lebih banyak melakukan perjalanan dengan berlayar, bukan dengan perjalanan darat. Hal ini sesuai dengan letak geografis Kesultanan Aceh yang dekat dengan Samudera Hindia. Melalui penafsiran ayat ini jelas sekali Al-Sinkili memberikan sumbangsih pemikiran sesuai dengan zamannya, meskipun penjelasan tersebut sangat ringkas.

Di samping itu, Al-Sinkili dalam menafsirkan ayat terkadang menambahkan dengan kisah yang diambil dari Al-Khazin,²⁰ contoh penafsirannya QS. Al-Baqarah [2]: 1 – 2 sebagai berikut:

الْم ﴿١﴾ ذَٰلِكَ الْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۚ فِيهِ ۚ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

Allah Ta’ala jua yang lebih tahu akan yang dikehendaknya dengan yang demikian itu. Inilah al-Qur’an yang dibaca oleh Nabi Muhammad saw yang tiada syak di dalamnya bahwa ia dari Allah Ta’ala.²¹

[Kisah] Di dalam Al-Khazin disebutkan bahwasanya Allah Ta’ala menjanjikan kaum Bani Israil atas lidah Nabi Allah Musa bahwa ia akan menurunkan lagi seorang Rasul dari anak cucu Nabi Allah Ismail, maka tatkala Rasulullah saw pindah ke Madinah padahal di dalamnya ada beberapa makhluk yang amat banyak maka diturunkan Allah Ta’ala surat ini untuk menyempurnakan janji, *wallahu a’lam*.

3. Qira’at dalam Tafsir Tarjuman Al- Mustafid

Tradisi menggabungkan uraian perbedaan qira’at di dalam karya tafsir bukanlah suatu hal yang baru. Jauh sebelumnya tradisi ini telah ada dalam karya-karya tafsir klasik

20 Nama lengkap mufasssir ini adalah ‘Ala al-Din Abu al-Hasan ‘Ali ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Umar ibn Khalil al-Syaihi al-Baghdadi al-Syafi’i al-Sufi al-Khazin. Ia lahir di Baghdad tahun 678 H dan wafat tahun 741 H di kota Halb. Kitab tafsir karangannya cukup masyhur yaitu; *Tafsir Lubab al-Ta’wil fi Ma’ani al-Tanzil*. Lihat Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *Tafsir wa al-Mufasssirun*, juz I, (Kairo: Dar al-Hadis, 2005), hlm. 265.

21 Al-Sinkili, Abd Rauf, *Tarjuman al-Mustafid*,, hlm. 2.

seperti tafsir *al-Thabari*,²² *al-Zamakhshari*,²³ dan *al-Baidawi*.²⁴ Hal ini karena keterkaitan antara ilmu tafsir dan ilmu qira'at,²⁵ di samping itu perbedaan qiraat juga membantu dalam penafsiran ayat. Namun, menurut hemat penulis pembahasan qira'at di dalam tafsir *Tarjuman al-Mustafid* merupakan keunikan dari tafsir ini. Mengingat ketika itu ilmu belum populer bahkan masih sedikit kalangan yang tahu tentang ilmu qira'at. Selain itu, analisis qira'at ini juga membuktikan keluasan ilmu Al-Sinkili yang ia peroleh ketika menuntut ilmu di Jazirah Arab. Adapun qira'at yang disebutkan oleh Al-Sinkili dalam tafsirnya yaitu;

1) Qira'at Imam Abu 'Amr riwayat Al- Dauriy

Nama lengkapnya adalah Abu Amr ibn al-'Ala 'Ammar al-Bashriy. Ia adalah seorang ahli tentang qira'at, juga dikenal karena kejujuran dan keterpercayaan dalam agamanya.

22 Beliau adalah Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ibn Yazid ibn Katsir ibn Ghalib al-Thabari. Karya tafsirnya sangat populer yaitu, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Lihat Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *Tafsir wa al-Mufasssirun*,, hlm. 180.

23 Ia adalah penulis kitab tafsir *Al-Kasyaf fi Haqaiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Nama lengkapnya yaitu, Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar ibn Muhammad ibn Umar al-Khawarizmi. Lihat Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *Tafsir wa al-Mufasssirun*,, hlm. 362.

24 Dia adalah Nasr al-Din Abu al-Khair Abd Allah ibn umar ibn Muhammad ibn 'Ali al-Baidawi al-Syafi'i. Kitab tafsir karya beliau adalah *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Lihat Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *Tafsir wa al-Mufasssirun*,, hlm. 254.

25 Secara etimologis, *qira'at* merupakan bentuk jamak dari *qira'atun* yang akar katanya adalah *qara'a-waqriu-qira'atan*. Lafazh tersebut merupakan bentuk masdar yang mempunyai arti *bacaan*. Sedangkan secara terminologi, terdapat banyak redaksi yang dikemukakan oleh para ulama sehubungan dengan pengertian qira'at ini. Namun, menurut hemat penulis, definisi yang mudah dipahami adalah seperti yang dikemukakan oleh *Abdul Fatah al-Qadli* dalam *Al-Budur al-Zahirah*, dikutip oleh Ahmad Fathoni. Ilmu qira'at yaitu:

علم يعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية وطريق ادائها إتفاقا واختلافا مع عزو كل وجه لناقله

"Ilmu yang membahas tentang tata cara pengucapan kata-kata al-Qur'an berikut cara penyampaian, baik yang disepakati maupun yang diikhtilafkan dengan cara menyandarkan setiap bacaannya kepada salah seorang imam qira'at." Lihat Ahmad Fathoni, *Kaidah Qira'at Tujuh*, jilid I, (Jakarta: PTIQ, 2009), hlm. 13.

Periwayatannya dari Mujahid ibn Jabr, Sa'id ibn Jubair dari Ibn Abbas dari Ubay ibn Ka'ab dari Rasulullah saw. Diantara rawi yang masyhur meriwayatkan darinya yaitu al-Dauriy dan as-Susi. Al-Dauriy adalah julukan dari Abu Umar Hafs ibn Umar al-Muqriy al-Dharir, laqab al-Dauriy merupakan nisbat kepada al-Daur, suatu tempat di sebelah Timur Baghdad.

2) Qira'at Imam Nafi' riwayat Qalun

Dia adalah Abu Ruwaim Nafi' ibn Abdirrahman ibn Abu Nu'aim al-Madaniy. Guru-gurunya yaitu Abdul Ja'far al-Qariy dan sekitar tujuh puluh tab'in. Adapun rawi yang masyhur meriwayatkan darinya yaitu, Qalun dan Warasy. Qalun, nama lengkapnya Abu Musa Isa ibn Mina an-Nahwiy, diberi laqab Qalun karena keindahan qira'ahnya, dan kata Qalun itu sendiri pada mulanya berarti yang indah atau yang baik. Warasy adalah Utsman ibn Sa'id al-Mishriy, diberi nama kunyah Abu sa'id dan laqab Warasy karena ketangkasannya. Ia mengembara ke Madinah untuk belajar Qira'ah kepada Nafi' dan mengkhatamkan beberapa kali, pada tahun 155 H. kemudian ia kembali ke Mesir dan menjadi ahli qira'at di tempatnya karena suaranya yang sangat merdu.

3) Qira'at Imam 'Ashim riwayat Hafs

Imam qira'at ini bernama Abu Bakar 'Ashim ibn Abu an-Najud al-Asadiy. Dia adalah seorang qari yang handal, memiliki kecermatan, kehandalan, kefasihan dan suara yang merdu. Guru-gurunya yaitu, Zirr ibn Hubaisy, Abdullah ibn Mas'ud sampai ke Rasulullah saw. Diantara rawi yang masyhur meriwayatkan darinya yaitu, Syu'bah dan Hafs. Nama yang terakhir ini adalah Abu Umar Hafs ibn Sulaiman ibn al-Mughirah al-Bazzaz, anak tiri 'Ashim. Ia tumbuh di pangkuan 'Ashim dan belajar kepadanya, sehingga tidak diragukan lagi keilmuannya.²⁶

Al-Sinkili tidak memberikan alasan mengapa ia menggunakan qira'at ketiga imam di atas di dalam tafsirnya. Meng-

26 Syeikh Muhammad Abdul Adzim Al-Zarqani, *Manahil al-'Urfan fi 'Ulum al-Qur'an*, terj. (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), hlm. 463 - 468.

ingat ketika itu ilmu qira'at belum dikenal oleh umat Islam di Nusantara.²⁷ Menurut hemat penulis, pembahasan qira'at dalam tafsir *Tarjuman Al- Mustafid* ini dipengaruhi oleh *Tafsir Al-Baidawi* yang menjadi salah satu acuan Al-Sinkili dalam menafsirkan al-Qur'an. Perbedaannya, *Tafsir Al-Baidawi* menggunakan analisis tujuh imam qira'at bahkan lebih.

Contoh aplikasi analisis qira'at dalam penafsiran al-Sinkili pada QS. Al-Baqarah [2]: 9 - 10;

تُخَذِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا تُخَذِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠﴾ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١١﴾

Terjemah dan Tafsirnya;

Bahasa Melayu: "Diperdayakan mereka itu akan Allah Ta'ala dan segala yang percaya akan dia dan tiada diperdayakan mereka itu melainkan akan diri mereka itu jiwa, padahal tiada mereka itu tahu akan bahwa daya mereka itu bagi diri mereka itu jiwa". "Di dalam segala hati mereka itu syak yang membawa kepada lembut hati, maka ditambahi oleh Allah Ta'ala akan mereka itu syak, dan adalah bagi mereka itu siksa yang amat pedih dengan sebab mendustakan mereka itu Nabi Allah."

Terjemah Depag: "Mereka menipu Allah dan orang-orang yang beriman, padahal mereka hanyalah menipu diri sendiri tanpa mereka sadari. Dalam hati mereka ada penyakit, lalu Allah menambah penyakitnya itu; dan mereka mendapat azab yang pedih, karena mereka berdusta."²⁸

Faedah :

Perbedaan (ikhtilaf) qira'at terjadi ketika membaca وَمَا يُخَذِعُونَ pada ayat ke sembilan. Abu 'Amr dan Nafi' membaca dengan memakai alif sehingga menjadi وَمَا يُخَادِعُونَ, se-

²⁷ Wawan Djunaedi, *Sejarah Qira'at al-Qur'an di Nusantara*, (Jakarta: Pustaka StaiNU, 2008), hlm. 135.

²⁸ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Sinar Baru Algesindo, 2007).

dangkan Hafs membaca tanpa memakai *alif*, وَمَا يَخْدَعُونَ . Pada ayat kesepuluh, Abu 'Amir dan Nafi' membaca يُكْذِبُونَ dengan memakai *tasydid*, sedangkan Hafs bacaan *takhfif* (tidak ber-*tasydid*), sehingga menjadi يَكْذِبُونَ . Maka dengan bacaan *takhfif* itu menunjukkan makna kesesatan sebab karena mereka percaya.²⁹

Dalam qira'at, pembahasan di atas dikenal dengan istilah Farsy al-Huruf (bacaan pada perkataan tertentu).³⁰

D. KOMENTAR TERHADAP TARJUMAN AL-MUSTAFID

Para peneliti berbeda pendapat tentang status *Tarjuman al-Mustafid*, hal ini berkaitan dengan sumber penafsiran kitab tersebut. Adapun kedua pendapat tersebut adalah: Pertama, *Tarjuman al-Mustafid* adalah terjemahan daripada *Tafsir al-Badawi*. Pendapat ini dikemukakan oleh Snouck Hurgronje, yang kemudian dikutip oleh Rinkes dan Vorhoeve. Menurut hemat penulis, pendapat ini muncul tidak berdasarkan penelitian yang mendalam, mereka terjebak dengan judul yang tertulis di cover yang menuliskan: *Tarjuman al-Mustafid wa huwa al-Tarjamatu al-Jawiyah li at-Tafsir al-yusamma Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil lil Imam al-Qadi Nasr al-Din Abi Sa'id 'Abd Allah ibn Umar ibn Muhammad al-Syairazi al-Baidawi* (*Tafsir Tarjuman al-Mustafid* adalah terjemah bahasa Jawa dari tafsir yang disebut *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* karya Imam *al-Baidawi*). Tidak diketahui alasan mengapa di cover tafsirnya Al-Sinkili menamakan tafsirnya ini terjemah bahasa Jawa (Melayu) dari tafsir *al-Baidawi*.

Kedua, *Tarjuman al-Mustafid* adalah terjemahan dari *Tafsir al-Jalalayn*. Pendapat ini dikemukakan oleh Peter G. Riddel dan Salman Harun. Mereka menyatakan bahwa tafsir ini terjemahan daripada *Tafsir al-Jalalayn*. Alasannya berdasarkan penelitian terhadap metode dan gaya penafsiran yang sama persis dengan *Tafsir al-Jalalayn*, namun Al-Sinkili melihatkan kreatifitasnya dengan menambah dan mengurangi bagian-bagian tertentu dari *Tafsir al-Jalalayn*. Misalnya menambahkan penjelasan tentang perbedaan qira'at dan pembahasan

29 Abd Rauf al-Sinkili, *Tarjuman al-Mustafid*,, hlm. 3.

30 Lihat Ahmad Fathoni, *Kaidah Qira'at Tujuh*, jilid II, (Jakarta: PTIQ & IIQ, 2010), hlm. 167 - 168.

kisah-kisah dan sebab turunnya ayat. Adapun hal yang dikurangi tidak memasukkan penjelasan tentang *i'rab* dan analisis semantik.³¹

Pendapat kedua ini juga dikuatkan oleh Azra, ia mengatakan bahwa pemilihan *Tafsir al-Jalalayn* sebagai sumber penafsiran karena Al-Sinkili mempunyai *isnad-isnad* yang menghubungkannya dengan Jalal al-Din al-Suyuthi, baik melalui al-Qusyasyi maupun al-Kurani.³² Contoh yang penulis paparkan pada aplikasi penafsiran juga membuktikan bahwa penafsiran Al-Sinkili terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 1-2 sama persis dengan *Tafsir al-Jalalayn*.

E. Kesimpulan

Berdasarkan uraian yang telah penulis jelaskan di atas, maka dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut;

1. *Tafsir Tarjuman al-Mustafid* adalah kitab tafsir pertama di Nusantara yang ditulis lengkap 30 juz berbahasa Melayu-Jawi. Ditulis oleh ulama sekaligus Qadi Malik Adil di Kesultanan Aceh yaitu Abd Rauf Al-Sinkili. Posisinya sebagai seorang Qadi membuatnya bertanggungjawab atas masalah keagamaan. Berbekal dengan keilmuan yang luas ia memikul tanggungjawab berat untuk menulis satu karya sebagai rujukan persoalan keagamaan.
2. Dalam penulisan tafsirnya, Al-Sinkili menggunakan sistematika mushafi, metode penafsirannya menggunakan metode *tahlily/* analisis. Tafsir ini termasuk kategori *tafsir bi al-Ra'yi* dengan corak *ijtima'i* (sosial kemasyarakatan). Mengenai status, penulis lebih condong bahwa tafsir *Tarjuman al-Mustafid* merupakan terjemah dari *Tafsir al-Jalalayn*, meskipun Al-Sinkili juga mengutip *tafsir al-Baidawi* dan *manafi'al-Qur'an*.
3. Sebagai kitab tafsir paling awal di Nusantara, tafsir ini adalah tafsir yang sangat baik dan berpengaruh selama lebih kurang tiga abad. Terlebih ia ditulis oleh ulama yang sangat luas ilmunya dan berpengaruh ketika itu.

31 Peter G. Riddell, "Tafsir Klasik di Indonesia: Study Tafsir Tarjuman al-Mustafid karya Abdur Rauf Singkel", *Study Islamika*. XVII. No. 2, 2000. hlm. 5 – 6.

32 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama,,* hlm. 259.

Daftar Pustaka

- Abror, Indal, *Potret Kronologis Tafsir Indonesia*, dalam Jurnal Esensia, Vol. 3, No. 2 juli 2002
- A. Hasjmi, Syekh Abdurrauf Syiah Kuala, *Ulama Negarawan yang Bijaksana*. Dalam *Universitas Syiah Kuala Menjelang 20 Tahun*, Medan: Waspada, 1980
- Adz-Dzahabi, Muhammad Husain, *Tafsir wa al-Mufasssirun*, juz I, Kairo: Dar al-Hadis, 2005
- Al-Farmawy, 'Abd al-Hayy, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudu'i*, Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, 1976
- Al-Jabiri, M. Abed, *Fahm al-Qur'an al-Hakim: al-Tafsir al-Wadih Hasba Tartib al-Nuzul*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2009
- Al-Sinkili, Abd Rauf, *Tarjuman al-Mustafid*, Jakarta: Dar Fikr, 1981
- Al-Zarqani, Syeikh Muhammad Abdul Adzim, *Manahil al-'Urfan fi 'Ulum al-Qur'an*, terj. (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII; Akar Pembaruan Islam di Indonesia*, edisi perenial, Jakarta: Kencana, 2013
- Djunaedi, Wawan, *Sejarah Qira'at al-Qur'an di Nusantara*, Jakarta: Pustaka StaiNU, 2008
- Fathoni, Ahmad, *Kaidah Qira'at Tujuh*, jilid I, Jakarta: PTIQ, 2009
- Fathoni, Ahmad, *Kaidah Qira'at Tujuh*, jilid II, Jakarta: PTIQ, 2009
- Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Sinar Baru Algesindo, 2007
- Mustaqim, Abdul, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2012
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, cet. xii, Jakarta: Bulan Bintang, 2008
- Riddell, Peter G. "Tafsir Klasik di Indonesia: Study Tafsir Tarjuman al-Mustafid karya Abdur Rauf Singkel", *Study Islamika*. XVII. No. 2, 2000
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013
- Suryadi, *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil* karya Al-Khazin, dalam *Studi Kitab Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2004

Wan Abdullah, Wan Nasyrudin, dan Zulkifli Mohd Yusuf, *Tarjuman al-Mustafid; Suatu Analisa terhadap Karya Terjemahan*, Jurnal Pengajian Melayu, jilid 16, tahun. 2005

PEDOMAN PENULISAN

1. Naskah ditulis dalam bentuk essay, berisi gagasan atau analisis konseptual yang orisinal, hasil penelitian, atau *book review*, dalam bidang ilmu-ilmu keislaman, yang mencakup: Ilmu Pendidikan Islam, serta pemikiran ke-Islaman.
2. Panjang naskah adalah antara 10-20 halaman kertas kwarto/A.4, diketik dengan 1,5 spasi atau yang setara, dengan margin: kiri dan atas 4 cm, margin kanan dan bawah 3 cm.
3. Naskah diketik dengan menggunakan huruf/font *Times New Roman* untuk Latin, ukuran 12, dan Tradisional Arabic ukuran 18 untuk tulisan berbahasa Arab, atau ukuran 16 untuk teks Arab kutipan, seperti kutipan pendapat, dan kutipan ayat dan hadis, sedangkan dalam catatan kaki huruf Latin dengan font 10 dan Bahasa Arab dengan font 15.
4. Komponen naskah yang harus ditulis secara jelas secara berurutan adalah a) Judul tulisan, b) Nama penulis, tanpa gelar, dan di sebelah kanan atas nama penulis diberi footnote dengan tanda (*), di dalamnya dijelaskan tentang pendidikan terakhir penulis, tempat tugas, dan bidang studi yang digeluti penulis, serta informasi yang relevan lainnya, c) Abstrak berbahasa asing (Arab-Inggris) atau berbahasa Indonesia (maksimal 100 kata), d) Kata kunci atau *key words* dari tulisan, e) pendahuluan atau prolog, f) isi (deskripsi dan analisis), dapat dibagi kepada beberapa sub bahasan, g) Kesimpulan, dan h) Daftar rujukan. Jika tulisan yang dikirim adalah hasil penelitian (riset), maka harus ditambah dengan memuat; latar belakang, tinjauan pustaka, tujuan, metode penelitian, dan hasil penelitian.
5. Kutipan harus dijelaskan sumbernya dalam bentuk *foot note*, yang memuat; nama pengarang (sesuai dengan nama di daftar rujukan), (misalnya; Muhammad Husain al-Zahabi. *Al-Tafsir wa Al-Mufasssirun*. Jilid IV. (T. Tp: T.th), hlm. 301.
6. Tulisan harus dilengkapi dengan Daftar Rujukan, yaitu sumber tertulis yang benar-benar digunakan dalam penulisan naskah. Cara penulisan daftar rujukan adalah; nama penulis secara lengkap, bagian akhir dari nama penulis ditulis paling awal, dan an-

tara nama akhir dengan nama selanjutnya diberi batas dengan koma (,); lalu judul buku ditulis *italic*/miring, kota tempat terbit, nama penerbit, tahun terbit, cetakan ke. Baris kedua dari buku sumber harus dimasukkan ke kanan, sejauh 7 spasi. Misalnya:

Al-Zarkasyi, Badru al-Din Muhammad, *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), Jilid. I

Hitti, Philip K, *History of The Arab*, Terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010)

7. Tulisan yang akan mendapat prioritas untuk dimuat adalah yang lulus seleksi oleh tim redaksi menyangkut; a) kebagusan bahasa dan ketikan, b) kesesuaian bidang ilmu dan topik, orisinalitas, kedalaman teori, ketepatan metodologi, ketajaman analisis, inovasi, dan nilai aktual dan/atau kegunaannya, dan c) selama masih tersedia ruang/halaman. Jika ada tulisan yang lulus seleksi dari sisi poin a-b, maka tulisan itu akan dimasukkan untuk edisi berikutnya.
8. Naskah harus disampaikan kepada tim redaksi dalam bentuk *soft-copy* dan dilengkapi dengan memberikan *hardcopy* dalam bentuk CD, atau dengan mengirim ke e-mail; journal_syahadahfiai@yahoo.com