

Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca

Islah Gusmian*

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Surakarta
Email: islahgusmian@yahoo.com

Abstract

This article demonstrates that a variety of local languages, like Javanese, Sundanese and Malay, have become a medium for writing Al-Qur'an commentaries in the archipelago. The choice of local languages for these texts is closely connected to the social-cultural circumstances where they were produced. For example commentaries in Malay Jawi appear in Aceh and Sumatra while commentaries in Javanese are found in the palaces and pesantren of Java. Moreover, the process of adoption and adaptation of Islam to local culture also characterized the dynamics of commentary writing in the region. Some commentators wrote in the Malay or Javanese language with an Arabic script and yet, while the influence of local cultures was so strong, other commentators used both the Arabic language.

Keywords: Vernakularisasi, alih aksara, sosiokultural, Arab-Pegon, romanisasi

Pendahuluan

Galan kultural dalam penyebaran Islam ke Nusantara yang dilakukan oleh para penyebar Islam, baik dari Gujarat, Persia, maupun Arab,¹ telah memberikan corak kultural yang kuat bagi

*Ketua Program Studi Tafsir Hadis STAIN Surakarta, Telp. 0271-781516

¹ Gujarat, Persia, dan Arab adalah tiga wilayah yang menjadi perdebatan asal-usul Islam di Nusantara. Banyak teori telah dikemukakan untuk menjelaskan mana yang lebih dulu tiba di Nusantara membawa Islam. Lepas dari perdebatan ini, ketiganya nyata-nyata mempunyai pengaruh dalam perkembangan Islam di Nusantara. Penjelasan tentang teori-teori tersebut, lihat misalnya, T.W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Lahore: SA Muhammad Asraf, 1968), h. 369-371.

Islam yang berkembang di Indonesia. Oleh karena itu, penyebaran Islam di Nusantara ini telah mengalami dua proses sekaligus— meminjam distingsi Fadlou Shahedina—yaitu: (1) proses adopsi (*to adopt*) elemen-elemen kultur lain, dalam hal ini kultur Nusantara, dan (2) pada saat yang sama terjadi proses seleksi atau adaptasi (*to adapt*) kultur luar tersebut dengan nilai-nilai kultur internal, sehingga Islam di Indonesia sebetulnya bukanlah Islam murni persis dengan Islam di semenanjung Arabia—di samping memang Islam murni itu sulit dibuktikan.²

Islam di Indonesia mempunyai kekhasan sendiri dalam proses pergumulannya dengan budaya Indonesia, karena telah mengalami dua proses kultural di atas. Penelitian yang dilakukan Mark R. Woodward mengenai Islam Jawa, dengan objek penelitian Keraton Yogyakarta, membuktikan hal ini.³ Proses adaptasi dan adopsi di atas telah berpengaruh di berbagai bidang, terutama di bidang sosial dan budaya. Anthony H. Johns telah mencatat bahwa pada akhir abad ke-16 M di berbagai wilayah Nusantara telah terjadi proses pembahasalokalan (vernakularisasi) keilmuan Islam. Hal ini bisa dilihat dalam tiga fenomena. *Pertama*, digunakannya aksara Arab dengan bahasa Melayu yang disebut dengan aksara Jawi. *Kedua*, banyaknya kata serapan dari bahasa Arab yang telah ditransformasikan dalam bahasa lokal. *Ketiga*, banyaknya karya sastra yang terinspirasi oleh model-model karya sastra Arab (dan Persia).⁴ Ada satu lagi yang tidak disebutkan oleh Johns, yaitu adanya penyerapan struktur dan aturan linguistik dan gramatikal bahasa Arab.⁵

² Dari uraian Robert D. Lee ketika mengkaji pemikiran Muḥammad Iqbal, ‘Alī Syarī‘atī, Sayyid Qutb, dan Muhammed Arkoun, bisa disimpulkan bahwa pencarian keotentikan Islam hanya akan melahirkan penolakan radikal terhadap tradisi dan kemodernan, yang pada akhirnya hanya melahirkan perpecahan dan penegasan narasi dari komunitas yang berbeda: Sekular dan Islam puritan. Sedangkan persoalan umat Islam sangat kompleks; yang dihadapi mestinya bukan dengan pemikiran otentik, tetapi dengan silang budaya. Lihat, Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity* (Westview Press, A Division of HarperCollins Publishers, Inc., 1997). Lihat juga, Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Wektu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2001).

³ Tesis utama dalam bukunya yang berjudul *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* yang ia bangun menunjukkan bahwa Islam Jawa pada dasarnya juga Islam, bukan Hindu atau Buddha, sebagaimana dituduhkan kalangan Muslim puritan dan banyak sejarawan-antropolog (kolonial). Islam Jawa bukanlah penyimpangan dari Islam, tetapi merupakan varian Islam, seperti Islam India, Islam Syria, dan lain-lain.

⁴ Lihat juga, Johns, “Quranic Exegesis in the Malay World” dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an* (Clarendon Press, Oxford: 1988), h. 257-87.

⁵ Moch. Nur Ichwan, “Literatur Tafsir Al-Qur’an Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian”, *Visi Islam* vol. 1 No. 1 Januari 2002, h. 13.

Analisis Johns ini menunjukkan bahwa islamisasi akan selalu memunculkan situasi di mana dua variasi bahasa dan budaya akan dipergunakan secara bersamaan di dalam suatu komunitas. Namun dalam konteks ini, proses arabisasi yang seringkali lebih tampak menonjol. Ini terjadi, karena pengaruh penggunaan Al-Qur'an, teks-teks hadis dan literatur keagamaan Islam lainnya. Ditambah pula dengan adanya suatu keyakinan bahwa bahasa Arab lebih unggul daripada bahasa-bahasa yang lain, karena ia adalah bahasa yang dipakai oleh Kitab Suci Al-Qur'an. Fenomena di atas terjadi pula di dalam tradisi penulisan tafsir Al-Qur'an di berbagai wilayah Nusantara.

Tulisan ini menganalisis proses adaptasi dan adopsi terkait dengan pemakaian bahasa dan aksara di dalam proses penulisan tafsir Al-Qur'an di Nusantara. Analisis semacam ini penting, bukan hanya untuk menunjukkan keragaman bahasa dan aksara yang dipakai di dalam penulisan tafsir di Indonesia, tetapi juga untuk memperlihatkan relevansi dan kepentingan mufasir dengan komunitas Muslim yang menjadi sasaran dan segmentasi dari karya tafsir tersebut, serta untuk memperlihatkan hierarki dari sebuah karya tafsir dalam konteks sosio-kultural masyarakat.

Karya Tafsir dalam Keragaman Aksara dan Bahasa

Tradisi penulisan karya-karya keilmuan Islam di Nusantara, seperti dalam bidang sastra, fikih, kalam, hadis, tafsir dan tasawuf bergerak bersamaan dengan diperkenalkannya Islam kepada penduduk di Nusantara. Kajian Azyumardi Azra tentang jaringan ulama di Nusantara dengan para ulama di Timur Tengah tidak hanya menunjukkan kuatnya mata rantai intelektual Muslim Nusantara dengan ulama-ulama di Timur Tengah, yang melahirkan proses respons dan transmisi ilmu pengetahuan. Pada sisi yang lain, kajian tersebut juga telah memberikan data penting mengenai karya-karya keislaman Muslim Nusantara pada abad ke-16 dan ke-17 di berbagai bidang.⁶ Hamzah Fansuri,⁷ Nuruddin ar-Raniri (w. 1658), 'Abd ar-

⁶ Lihat, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama, Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1998), h. 142.

⁷ Kelahiran dan kematiannya tidak diketahui dengan pasti. Meskipun demikian ada bukti bahwa dia hidup dan berjaya pada masa sebelum dan selama pemerintahan Sultan 'Ala' Ad-Din Ri'ayat Syah (berkuasa pada 1589-1602) diperkirakan dia meninggal sebelum 1607. S.M.N Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), h. 3-13. dikutip Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 166.

Rauf as-Sinkili (1615-1693), Muhammad Yusuf al-Maqassari (1627-1699) adalah di antara tokoh penting yang berperan dalam tradisi penulisan karya-karya keislaman di Nusantara dalam bidang-bidang keilmuan yang cukup beragam.

Peter Riddell telah memberikan satu peta yang cukup penting mengenai karya-karya keilmuan Islam di Nusantara tersebut sejak abad ke-16 M hingga abad ke-19 M dan keterpengaruhannya dengan keilmuan Islam di Timur Tengah.⁸ Bila Azra lebih fokus mengkaji jaringan intelektual dalam konteks guru-murid dan pengaruh-pengaruhnya, Riddell mengkaji keterpengaruhannya karya-karya keislaman Muslim Nusantara—terutama di bidang ilmu tasawuf dan tafsir Al-Qur'an—dengan wacana dan tradisi keilmuan yang berkembang di Timur Tengah sebagai bentuk respons dan transmisi. Nuruddin Al-Raniri misalnya, di antara tokoh penting yang produktif menulis buku dengan berbagai bidang ilmu. Diperkirakan ia menulis sedikitnya 29 judul buku. Salah satu karyanya yang banyak dikaji adalah *al-Şirâṭ al-Mustaqîm* yang berisi mengenai pentingnya aspek syariat dalam tasawuf. Dari karya ini pula, ia kemudian membuat ringkasannya mengenai penerapan aturan-aturan rinci fikih, yang paling terkenal adalah *Kaifiyyât al-Şalâh* dan *Ba' al-Nikâh*. Raniri juga sadar bahwa penerapan syariat tidak dapat ditingkatkan tanpa pengetahuan mendalam mengenai hadis Nabi. Oleh karena itu, ia mengumpulkan sejumlah hadis yang diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu agar penduduk Muslim Nusantara mampu memahaminya dengan benar. Kumpulan hadis inilah yang kemudian dikenal dengan judul *Hidâyah al-Habîb fi al-Targhîb wa al-Tartîb*.⁹ Di bidang fikih, karya-karya Al-Raniri banyak didasarkan pada buku-buku fikih syafi'iyah standar, seperti *Minhâj al-Ṭâlibîn* karya Al-Nawawi, *Fath al-Wahhâb bi Syarh Minhâj al-Ṭullâb* karya Zakariya Al-Anshâri dan *Hidâyah al-Muhtâj Syarh al-Mukhtaşar* karya Ibn Hajar. Di bidang kalam dan tasawuf karya-karyanya banyak dipengaruhi oleh Al-Ghazâlî, Al-Qunawî, Al-Qasyânî, Al-Jîli dan para ulama terkemuka lainnya.¹⁰

⁸ Lihat, Peter Riddell, *Islam and The Malay-Indonesian World, Transmission and Responses* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), h. 73.

⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 186.

¹⁰ *Ibid.*, h. 181.

Adapun di bidang tafsir Al-Qur'an, pada abad ke-17 M, ulama Nusantara yang terkenal adalah 'Abd ar-Rauf as-Sinkili (1615-1693). Dia adalah orang pertama di Nusantara yang menulis tafsir Al-Qur'an lengkap 30 juz, berjudul *Tarjumân al-Mustafid*, memakai bahasa Melayu dengan aksara Arab. Sebagai tafsir awal, karya ini telah beredar luas di wilayah Melayu-Indonesia. Bahkan, edisi cetaknya dapat ditemukan di kalangan komunitas Melayu, di tempat sejauh Afrika Selatan. Edisi-edisi cetaknya tidak hanya diterbitkan di Singapura, Penang, Jakarta dan Bombay, tetapi juga di Timur Tengah.¹¹

Satu abad sebelumnya, sebenarnya juga telah muncul karya tafsir di Nusantara, meskipun masih sangat sederhana dan hanya menyangkut ayat tertentu, berjudul *Tafsir Surah al-Kahfi* (QS. *Al-Kahfi*/18: 9). Naskahnya dibawa oleh Erpinus (w. 1624) pada awal abad ke-17 M dari Aceh menuju Belanda, dan sekarang menjadi koleksi Cambridge University Library dengan katalog MS Ii.6.45. Naskah ini diduga ditulis pada masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636), yang saat itu mufti kesultanan dipegang oleh Syams ad-Din as-Sumatrani, atau bahkan sebelumnya, yaitu Sultan Ala' ad-Din Ri'ayat Syah Sayyid al-Mukammil (1537-1604), yang saat itu mufti kesultannya dipegang oleh Hamzah Fansuri.¹² Karya tafsir ini tidak diketahui siapa penulisnya dan kapan ditulis. Namun, merujuk pada corak penafsirannya yang kental dengan warna sufistiknya, tentu penulisnya seorang yang mempunyai pandangan spiritual yang mendalam dan kuat. Atau bahkan ia termasuk pengikut tarekat yang dominan pada zaman ketika naskah ini ditulis.

Ada dugaan bahwa naskah ini ditulis oleh Syamsuddin as-Sumatrani atau Hamzah Fansuri, yang pada masanya, ia dikenal sebagai syaikh tarikat Qadiriah. Seandainya karya-karya kedua tokoh ini tidak dibakar oleh Nuruddin ar-Raniri, tentu dugaan ini akan menemukan kejelasan. Namun, yang jelas isi naskah tafsir ini sejalan dengan kebijakan negara pada saat itu yang dalam masalah-masalah keagamaan cenderung pada sufisme. Karya-karya sejenis ini tumbuh subur di era kesultanan sebelum Iskandar Tsani dengan mufti Nuruddin ar-Raniri itu.

¹¹ *Ibid.*, h. 203; Peter Riddell, *Islam and The Malay-Indonesian World, Transmission and Responses*, h. 161-5.

¹² Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*, h. 150.

Karya-karya tafsir di Nusantara pada periode abad ke-17 M ini ditulis dalam bahasa Melayu berhuruf Arab (*Jawi*). Hal ini dimungkinkan terjadi, karena berdasarkan lacakan Anthony H. Johns, seperti telah dikutip di depan, pada akhir abad ke-16 M telah terjadi pembahasalokalan Islam di berbagai wilayah Nusantara, seperti tampak pada penggunaan aksara (*script*) Arab yang kemudian disebut dengan aksara *jawi* dan *pegon*.¹³

Dipakainya bahasa Melayu berhuruf Jawi (selanjutnya disebut “Melayu-Jawi”) pada era tersebut semakin menemukan kekuatannya, karena bahasa Melayu merupakan *lingua franca* yang dipakai di Nusantara dan menjadi bahasa resmi yang dipakai dalam komunikasi pemerintahan, hubungan antarnegara, dan perdagangan. Namun, dalam masyarakat yang bahasa daerahnya non-Melayu, Melayu-Jawi tentu hanya dikuasai oleh orang-orang tertentu, misalnya kalangan pemerintahan, terpelajar dan pedagang. Di luar dari kelompok-kelompok ini, bahasa daerah masing-masinglah yang dominan dipakai.

Atas dasar kenyataan tersebut, literatur tafsir yang memakai bahasa Melayu dalam perkembangannya menjadi kurang populer di tengah masyarakat Nusantara secara umum. Apalagi setelah aksara Roman diintroduksi oleh pemerintah kolonial Belanda. Proses romanisasi ini pada akhirnya menjadi dominan dari pusat hingga daerah, terutama setelah dihapuskannya sistem tanam paksa pada 1870 dan kemudian diterapkannya Politik Etis. Setelah era tahun 1900-an, misalnya, dapat dilihat mulai muncul upaya mendirikan suatu sistem legislatif, seperti dalam bidang-bidang administrasi kepegawaian, pendidikan, dan yang lain, untuk semua golongan penduduk, baik Eropa maupun Indonesia, berdasarkan atas ukuran yang berlaku bagi golongan Eropa. Munculnya media massa, terutama koran dan majalah pribumi, pada dekade 1900-an juga mendorong romanisasi ini lebih jauh.¹⁴ *Medan Prijaji* adalah media massa pertama pribumi dalam bentuk majalah yang terbit kali pertama pada 1906, dipimpin oleh Tirtoadisoerjo, salah seorang pendiri Sarekat Islam. Kemudian disusul media-media massa lain

¹³ Anthony Johns, “The Qur’an in the Malay World: Reflection on `Abd al-Rauf of Sinkel (1615-1693)”, *Journal of Islamic Studies* 9:2 (1998), h. 121.

¹⁴ Moch. Nur Ichwan, “Literatur Tafsir Qur’an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian” dalam *Visi Islam Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Volume 1, Nomor 1, Januari 2002, h. 23.

yang beraksara roman, seperti *Utusan Hindia Belanda*, pimpinan Tjokroaminoto, terbit kali pertama pada 1914; di Surabaya, *Al-Islam* pimpinan Tjokroaminoto juga, terbit kali pertama pada 1916; di Solo, *Neraca*, pimpinan Abdoel Moeis dan Haji Agus Salim terbit kali pertama pada 1916.¹⁵ Ini semua yang pada akhirnya mempercepat romanisasi bahasa-bahasa lokal, termasuk bahasa Melayu. Di sinilah tampak bahwa aksara Arab sebagai media penyampai tafsir Al-Qur'an mulai jarang digunakan.

Namun demikian, bahasa Melayu-Jawi hingga awal abad ke-20 tidak sepenuhnya mati dan lenyap dalam ruang dunia kepenulisan tafsir. Bahasa Melayu-Jawi sebagai media pengungkapan tafsir Al-Qur'an masih bisa ditemui, setidaknya sampai pada dekade 1920-an. Kita bisa menyebut beberapa karya, misalnya: *Tafsir Surat al-Kahfi dengan Bahasa Melajoe* karya Abdoel Wahid Kari Moeda bin Muhammad Siddik, terbit di Makassar pada 1920 M.; *Tafsir al-Burhan*, tafsir atas juz 'Amma karya Haji Abdul Karim Amrullah yang dikenal dengan Haji Rasul (ayah Hamka) terbit di Padang pada 1922 M; dan tiga juz pertama *Tafsir al-Qur'an* karya Mahmud Yunus yang terbit secara terpisah-pisah pada 1922 M diterbitkan di Mesir. Paruh akhir dekade ini juga ditandai dengan terbitnya dua karya tafsir Melayu-Jawi, yakni *Alqoeranoel Hakim Beserta Toejoean dan Maksoednya*, juz I karya H Ilyas dan 'Abdul Jalil yang terbit pada 1925 M, dan *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, juz 1-3, karya Jamain bin 'Abd al-Murad, yang terbit pada 1926 M.

Perkembangan yang lain terjadi di Jawa. Setidaknya sejak abad ke-18 M tradisi penulisan tafsir di Jawa mengalami perkembangan yang khas, yakni pemakaian aksara Arab tidak dominan seperti yang terjadi di Aceh dan Sumatra. Namun demikian, aksara Arab masih dipakai dan dipadukan dengan bahasa dan aksara Jawa, sebatas sebagai penulisan teks ayat-ayat Al-Qur'an.

Pada abad ke-18 hingga 19 M proses romanisasi ini tidak menyentuh tradisi penulisan tafsir di Jawa. Hal ini bisa dilihat pada berbagai karya tafsir yang muncul di Jawa pada abad itu.¹⁶ Pertama, pada abad ke-18 karya tafsir di Jawa masih konsisten menggunakan bahasa Jawa, sebagaimana bisa dilihat pada naskah berkode Lor 2097

¹⁵ Informasi tentang beberapa media massa ini lihat, Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1990-1945* (Jakarta: LP3ES, 1996), h. 345-48.

¹⁶ Ervan Nurtawab, dalam *Simposium Pernaskahan Nusantara* di UIN Jakarta tahun 2004 sebagaimana dilansir oleh *Harian Republika* 5 September 2004.

R 15.710. Naskah ini merupakan teks Al-Qur'an disertai sisipan komentar menggunakan bahasa Jawa. Naskah ini sekarang menjadi koleksi perpustakaan Leiden.¹⁷

Kedua, naskah berkode IS.1 berjudul *Tafsir Al-Qur'an, Primbon* karya Syekh Imam Arga. Naskah ini terdiri atas beberapa buah teks, salinan ayat suci dengan tafsir berbahasa Jawa beraksara Arab (*Pegon*) dan berbagai teks primbon. Untuk teks kitab sucinya berisi surah *Al Patekah, Dakan, Rahman, Watangat, Anabail, Anaza'at, Abbas, Antaqat, Buresj, Syamsi* dan *at-Takasur*. Sebagian dari teks ini disertai dengan tafsir yang ditulis dengan bahasa Jawa, yang disalin di bawah ayat-ayat Al-Qur'an tersebut. Naskah ini berbahasa Jawa dengan aksara Arab, berukuran 19,5 x 16 cm setebal 366 halaman dan terdapat 14 baris di setiap halamannya.¹⁸

Pada abad ke-19 M muncul naskah berkode I34 SB 12 berjudul *Tafsir Al-Qur'an saha Pethikan Warna-warni*. Naskah yang kini tersimpan di Museum Sonobudoyo ini menggunakan bahasa Jawa beraksara Arab, berisi tiga macam teks, dan disalin oleh lebih dari satu tangan. Teks pertama, halaman 4-27, berisi kutipan surah al-Baqarah lalu dilengkapi dengan catatan antaralinea berupa terjemahan atau tafsir kata-kata ke dalam bahasa Jawa. Teks kedua, halaman 29-75, berisi aneka macam teks, di antaranya berisi catatan tentang fikih dalam berbagai tulisan tangan. Catatan ini sebagian dalam bahasa Arab dengan terjemahan di bawah teks, sebagian lagi ditulis dengan bahasa Jawa saja, dan yang lain berbahasa Arab tanpa disertai terjemahannya. Teks ketiga, halaman 76-90, berisi kutipan hadis Nabi saw dalam bahasa Arab.¹⁹

Pada 1930, terbit tafsir Al-Qur'an lengkap berjudul *Tafsir Quran Jawen*, dicetak oleh penerbit Siti Sjamsijah Surakarta. Karya ini kemungkinan merupakan tafsir pertama dalam edisi bahasa dan aksara Jawa, yang dicetak berjilid-jilid. Salah satu jilidnya setebal 282 halaman yang memuat tafsir juz satu surah al-Baqarah. Untuk teks Al-Qur'an ini disertai dan didampingi terjemahan yang ditulis dengan bahasa dan aksara Jawa. Kini, naskah tersebut tersimpan di Perpustakaan Sonobudoyo, Mangkunegaran dan Radyapustaka.²⁰

¹⁷ "Beragam Kitab Tafsir Nusantara," *Republika*, 05 September 2004.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.* Lihat juga T.E. Behrend, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara, Museum Sonobudoyo Yogyakarta* (Jakarta: Djambatan, 1990), h. 558.

²⁰ "Beragam Kitab Tafsir Nusantara," *Republika*, 05 September 2004.

Di Sunda, khususnya wilayah Priangan, Ervan menyimpulkan bahwa aksara Arab dengan berbagai peristilahannya belum masyarakat pada abad ke-18 M. Hal ini seperti tampak pada MS I238 berjudul *Hadis Kudsi*. Dalam naskah ini teks diawali dengan surah al-Fatihah, dan berisi penjelasan atas konsep-konsep keislaman secara sistematis lewat tahapan syariat, tarekat, hakikat dan makrifat. Istilah-istilah dari Al-Qur'an ditulis dalam *Cacarakan*.²¹

Pada abad ke-18 ini, belum ada bukti masyarakat Sunda telah menulis tafsir selain upaya alih aksara istilah Al-Qur'an tersebut. Seiring berkembangnya penulisan naskah keislaman, tafsir Sunda mulai dapat dijumpai pada abad ke-19 M. Tradisi pernaskahan keislaman tumbuh menyebar ke berbagai wilayah Jawa Barat, namun Cirebon dan Bandung menjadi skriptorium terbesar, merupakan wilayah terbanyak produksi naskah. Hal ini tampak dari survei Ervan atas katalog yang disusun oleh Ekadjati dan Darsa mengenai koleksi naskah-naskah Nusantara di Jawa Barat.²²

Kebanyakan naskah ditulis untuk hal praktis, seperti fikih, tarekat, manakib, dan doa-doa. Maka, kebanyakan penulisan tafsir sebelum abad ke-20 M dilakukan dengan menggabungkannya dalam tema lain pada satu naskah agar tafsir yang dimaksud tampak kegunaannya. Bahasa Jawa mendominasi tradisi pernaskahan Islam di Sunda masa awal. Seperti di Jawa, variasi tafsir Sunda juga ditemukan, antara lain, *pertama*, beberapa hanya terjemahan surah tertentu dan digabung dengan bahasan di bidang keislaman lain; *kedua*, yang lain berupa potongan tafsir non-lokal (biasanya *al-Jalâlain*) yang disalin kembali dalam naskah yang bercampur pembahasannya. *Ketiga*, tafsir Al-Qur'an lengkap.²³

Untuk dua jenis naskah pertama yang mengandung penafsiran Al-Qur'an antara lain, *pertama*, naskah berkode 1254 berjudul *Tarekat abad ke-18 M*. Teks naskah ini bisa dibagi ke dalam tiga bagian: pertama, halaman 1-2 berisi doa-doa; kedua, halaman 4-50 berisi tafsir dan pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an tertentu; dan tiga,

²¹ Lihat Ervan Nurtawab, "Karakteristik Tafsir Klasik Nusantara," dalam *Republika* 17 September 2004. Uraian Ervan ini tampaknya didasarkan pada *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara, Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga*. Lebih jauh mengenai deskripsi naskah ini, lihat Edi S. Ekadjati dan Undang A. Darsa, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara, Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga* (Jakarta: Yayasan Obor, 1999), h. 425.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

halaman 52-66 berisi uraian mengenai konsep-konsep keislaman berkaitan dengan masalah tauhid. Pemahaman konsep tersebut didasarkan atas aliran tarekat Syatariyah.²⁴ Bahasa yang dipakai adalah bahasa Arab dan Jawa dengan aksara Arab dan Pegon.

Kedua, MS I362, *Sohibul Kitab Abdul Mursid*. Naskah ini diperkirakan ditulis pada akhir abad ke-18 M, berisi tentang pengajaran tafsir terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tertentu dalam bahasa Jawa dialek Cirebon.²⁵ Terdapat pula uraian tentang pemahaman arti yang lebih luas dari tafsir atas ayat-ayat tadi. Di bagian akhir teks disertai dengan pembahasan mengenai masalah tarekat lengkap dengan diagram. Nama penulisnya belum dapat diidentifikasi secara pasti kecuali jika nama Abdul Mursid yang tertera di luar teks halaman 3 dapat dianggap sebagai penyusunnya. Naskah ini memakai bahasa Arab dan Jawa dengan menggunakan aksara Pegon dan Arab. Naskah ini berasal dari Sultan Sepuh dan sekarang tersimpan di Keraton Kasepuhan Cirebon.²⁶

Ketiga, MS I450, *Kitab Tafsir Fatihah*. Naskah ini lahir pada abad ke-19 M, merupakan salinan dari teks berbahasa Jawa mengenai tafsir sufistik surah al-Fatihah dalam bahasa Sunda.²⁷ Teks yang diawali pada lembar halaman 2 dengan gubahan kalimat sebagai berikut: *pupuh asmarandana. Bismillahi kitab nu ditulis tafsir patihah nu nyata asal nurod jawa keneh diganti ku basa sunda...*(h. 2). Berdasarkan hal inilah teks ini merupakan salinan dari teks berbahasa Jawa yang isinya mengenai tafsir Al-Qur'an surah al-Fatihah dalam bahasa Sunda dalam gubahan *pupuh*. Naskah ini terdiri dari 14 halaman. Menggunakan bahasa Arab dan Sunda dengan aksara Arab dan Pegon. Naskah ini berasal dari Bapak Endjum, Batukarut Kecamatan Pameungpeuk Bandung. Sekarang disimpan di EFEO (cole Française D'extrême-Orient) Bandung.²⁸

Keempat, MS I457, *Sohibul Kitab*. Naskah ini ditulis pada abad ke-19. Teks naskah ini terbagi ke dalam tujuh bagian besar. Isinya antara lain kumpulan doa disertai keterangan guna dan manfaatnya;

²⁴ *Ibid*; Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat*, h. 436.

²⁵ Ervan Nurtawab, "Karakteristik," *Republika*, 17 September 2004. Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat*, h. 586-7.

²⁶ Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat*, h. 519-520.

²⁷ Ervan Nurtawab, "Karakteristik," *Republika*, 17 September 2004. Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat*, h. 586-7.

²⁸ Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat*, h. 586-7.

uraian tentang hal-hal yang berkaitan dengan ketauhidan, tentang tuntunan tahlil, dan tuntunan serta pemahaman makna ayat-ayat Al-Qur'an bagi kehidupan. Naskah ini terdiri dari 156 halaman, 144 halaman digunakan untuk menulis dan 12 halaman lainnya dibiarkan kosong. Ditulis dengan tinta hitam, menggunakan bahasa Arab dan Jawa dengan aksara Arab-Pegon. Naskah ini berasal dari Keraton Kasepuhan Cirebon dan sekarang disimpan di Keraton Kasepuhan Cirebon.²⁹

Kelima, MS I2, *Al-Qur'an*, memuat teks Al-Qur'an dengan tafsir Pegon Jawa. Terjemahan lengkap disalin RH Abdoel Madjid —dan kemungkinan ia juga pengarangnya—pada 1856 di Kaum Sumedang, berukuran 44,5 x 28 cm dan tebal 637 halaman. Bahasa Arab digunakan sebagai teks asli Al-Qur'an sedangkan bahasa Jawa dipakai sebagai tafsir dari teks Al-Qur'an. Aksara yang dipakai adalah Arab dan Pegon.³⁰

Keenam, MS I12, *Tafsir Al-Qur'an*, berukuran 29,5 x 18,4 cm dan tebal 698 halaman. Bahasa Arab digunakan sebagai teks asli Al-Qur'an sedangkan bahasa Jawa dipakai sebagai tafsir dari teks Al-Qur'an. Dalam teks ini ada pula tambahan berbentuk cerita dan bahasan-bahasan. Aksara yang dipakai adalah Arab dan Pegon.³¹

Ketujuh, MS I12a, *Tafsir Jalâlain*. Naskah ini ditulis pada abad ke-19. Isi teks secara umum merupakan tafsir dari sebagian ayat-ayat Al-Qur'an. Bagian awal teks ini dimulai dengan kalimat berikut: *basmalah alhamdu wahuwal wasifu bildjamîl thabitun lillâhi...*; dan berakhir dengan kalimat antara lain berbunyi: *... wayakulu kalallâhu ta'âla kismatu fâtihati bayna wabayni*. Pengarangnya adalah Shekh Ahmad Ibn Abbas kemudian disalin oleh Muhamad Bakri Assafii. Naskah ini berada di tangan Ustaz Khairuddin; Kp. Kasab, Desa Nanggela, Kecamatan Mandirancan, Kuningan, kemudian disimpan di EFEO Bandung. Naskah ini menggunakan bahasa Arab dan Jawa dengan aksara Arab dan Pegon. Tebalnya 167 halaman.³²

Dari naskah-naskah tersebut di atas, naskah Islam Jawa, termasuk tafsir Al-Qur'an, umumnya ditulis dengan bahasa dan aksara Jawa. Jarang terlihat penggunaan aksara Roman, begitupun bahasa

²⁹ Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat*, h. 591.

³⁰ Ervan Nurtawab, "Karakteristik," *Republika*, 17 September 2004; Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat*, h. 234.

³¹ *Ibid.*; Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat*, h. 240.

³² Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat*, h. 241.

Arab tidak dipakai dalam penulisan naskah keagamaan selain penulisan teks Al-Qur'an. Itu pun seringkali terjadi berbagai kesalahan pengejaan istilah Arab karena perbedaan dialek dan kuatnya struktur bahasa dan sastra Jawa jika dikaitkan dengan konversi Islam dan Arabisasi di Jawa.³³

Ada beberapa asumsi yang bisa diajukan mengapa hal ini terjadi. *Pertama*, tradisi pernaskahan Islam di Jawa, termasuk naskah tafsir Al-Qur'an, hingga akhir abad ke-18 M bergerak cukup dominan di pusat kekuasaan, yaitu keraton, baik di Solo maupun di Yogyakarta, dan Cirebon. Naskah-naskah tersebut ditulis oleh para penghulu, tokoh agama yang ada di lingkungan keraton. Mereka itulah yang berjasa dalam memopulerkan Islam di kalangan ningrat keraton. Misalnya, *Serat Centhini* yang sering disebut sebagai ensiklopedi kebudayaan Jawa, karena lengkapnya. Serat ini ditulis banyak orang dengan berbagai disiplin ilmu dan pengetahuan. Ada beberapa tokoh penting dalam Islam yang dilibatkan dalam penulisanannya, yaitu Kiai Hasan Besari,³⁴ ulama besar dari Gebangtinar, Ponorogo—menantu Paku Buwono IV, dan Kiai Mohammad Minhad, ulama besar di Surakarta.³⁵ Mereka inilah yang menulis bagian agama, tasawuf dan ilmu *kasampurnan* di dalam *Serat Centhini*.

Kedua, pada saat itu, bahasa dan aksara Jawa sangat dominan dalam komunikasi sehari-hari maupun komunikasi politik keraton. Oleh karena itu, dalam proses adaptasi dan adopsi, bahasa dan aksara Jawa menjadi dominan dalam pernaskahan Islam di Jawa. Pada akhir abad ke-18 M proses romanisasi tidak cukup kuat pengaruhnya dalam tradisi pernaskahan di keraton, tidak terkecuali naskah Islam. Justru yang tampak pengaruhnya adalah islamisasi dengan dipakainya aksara Arab, meskipun adopsi bahasa Arab ke dalam bahasa Jawa terjadi banyak kekeliruan karena perbedaan dialek.

Ada pengecualian, yaitu *Tafsîr Murâh Labîd* atau *Tafsîr al-Munî*³⁶ karya Nawawî al-Bantanî. Tafsir ini ditulis pada abad ke-18 M dengan aksara dan bahasa Arab. Hal ini terjadi, meskipun Imam

³³ Eryan Nurtawab, "Karakteristik," *Republika*, 17 September 2004.

³⁴ Martin menyebut Kiai Hasan Besari sebagai pendiri pesantren Tegalsari, pesantren tertua di Jawa yang didirikan pada tahun 1742 di Ponorogo.

³⁵ Lihat *Serat Centhini jilid 1* edisi yang dilatinkan oleh Kamajaya (Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1985), h. iv.

³⁶ Tafsir ini telah diterjemahkan oleh Chatibul Umam dan Nur Muhammad Ahmad (Jakarta: Darul Ulum Press, 1990).

Nawawi adalah kelahiran Banten, karena tafsir ini ditulis dan dicetak di luar Nusantara, yaitu di Mekah pada permulaan tahun 1880. Penulisan selesai pada hari Rabu, 5 Rabiul Akhir 1305 H /21 Desember 1887 M. Sebelumnya, naskahnya disodorkan kepada para ulama Mekah dan Medinah untuk diteliti.³⁷ Dari ruang sosial tempat tafsir itu ditulis bisa disimpulkan bahwa mula-mula tafsir ini memang bukan diorientasikan untuk penduduk Nusantara, apalagi penduduk Jawa, tetapi secara khusus untuk umat Muslim yang telah menguasai bahasa Arab. Sebab, bila tafsir itu ditulis khusus untuk penduduk Nusantara, Imam Nawawi tentu tidak akan menggunakan aksara dan bahasa Arab. Sebab, ia tahu bahwa penduduk Nusantara secara umum, saat itu belumlah akrab dengan bahasa dan aksara Arab. Tentu, tafsir yang dia tulis itu justru akan menjadi asing bagi penduduk Nusantara sendiri.

Pada pertengahan abad ke-19 M memang harus diakui bahwa aksara Roman semakin dominan di tengah tradisi penulisan tafsir Al-Qur'an di Indonesia, meskipun digunakan dalam ragam bahasa, dan juga bahasa Indonesia mulai dipakai sebagai bahasa penyampai yang cukup efektif di tengah komunikasi masyarakat Indonesia. Proses sosialisasi bahasa Indonesia sebagai bahasa resmi negara dan bahasa pemersatu bangsa Indonesia—berbarengan dengan momentum kemerdekaan Indonesia yang sebelumnya dimulai oleh munculnya Sumpah Pemuda 28 Oktober 1928 dengan salah satu ikrar: "Berbahasa Satu Bahasa Indonesia"—menyebabkan literatur tafsir Al-Qur'an di Nusantara secara dominan ditulis dalam bahasa Indonesia dan dengan aksara Roman. Dari segi sasaran, dalam tingkat tertentu, model penulisan tafsir yang menggunakan bahasa Indonesia dengan aksara Latin ini tentu lebih populis. Sebab, secara umum bisa diakses oleh masyarakat Indonesia.

Di Indonesia, bagi Muslim yang tidak menguasai bahasa Arab dengan baik, tentu mereka lebih suka membaca literatur tafsir berbahasa Indonesia daripada yang berbahasa daerah. Dalam perkembangannya kemudian, para penulis tafsir Al-Qur'an di Indonesia tentu memahami kenyataan ini. Sebab, penulisan tafsir Al-Qur'an

³⁷ Didin Hafiduddin dalam "Tinjauan atas Tafsir al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tarana", Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-karya Klasik*, h. 44. Dalam menyebut tahun kewafatan Imam Nawawi, ada yang keliru dalam tulisan Hafiduddin yaitu tertulis 1879 M, semestinya 1897 M; Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1980), h. 87-89.

bertujuan agar kandungan Al-Qur'an bisa dipahami oleh masyarakat umum tempat penulis tafsir itu berada. Akhirnya, pada akhir dekade 1920-an, karya tafsir banyak ditulis dengan bahasa Indonesia dan aksara Roman. Tafsir Mahmud Yunus yang mulanya ditulis dengan bahasa Melayu-Jawi, dan tiga juz pertama telah terbit secara terpisah-pisah pada 1922 M, akhirnya dilanjutkan dengan menggunakan aksara Roman. Begitu juga *Al-Furqan Tafsir Qur'an* karya A. Hassan (terbit pertama Juli 1928 M); *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim* karya Al-Ustaz H.A. Halim Hassan, H. Zainal Arifin Abbas, dan Abdurrahim Haitami (terbit pertama kali April 1937); *Tafsir an-Nur* karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (dicetak pertama kali pada tahun 1956); *Tafsir Al-Azhar* karya Hamka (terbit pertama kali tahun 1967); *Tafsir Al-Qur'an* yang disusun oleh Tim Departemen Agama RI; hingga sekarang yang ditandai berbagai bentuk tafsir yang muncul, salah satu contohnya *Tafsir Al-Miṣbah* karya M. Quraish Shihab.

Dalam konteks romanisasi dan kesadaran nasionalisme dalam konteks komunikasi bahwa bahasa Indonesia sebagai bahasa pemersatu, bahasa lokal daerah dan Arab-Pegon tidaklah lenyap begitu saja dalam tradisi penulisan tafsir Al-Qur'an. Sebagian mufasir di Indonesia, ada yang masih menggunakannya dalam penulisan tafsir, meskipun tidak dominan. Lihat misalnya, pada 1960 terbit tafsir berbahasa Jawa dengan aksara Arab-Pegon, berjudul *al-Ibrîz li Ma'rîfati Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîz* yang ditulis oleh Kiai Bisri Mustofa, Rembang. Untuk makna setiap kata di dalam ayat Al-Qur'an ditulis dengan model menggantung — dalam istilah pesantren disebut “makna gandul”. Dalam edisi cetak, tidak diketahui kapan tafsir ini pertama kali dicetak. Namun di juz terakhir dari tafsir *al-Ibrîz*, Kiai Bisri Mustofa menjelaskan bahwa karya tafsirnya ini selesai ditulis pada Kamis, 29 Rajab 1379 H/ 26 Januari 1960 M. Selain *al-Ibrîz* ada tafsir *Iklîl li Ma'ânî at-Tanzîl* yang ditulis K.H. Misbah Zainul Mustofa, saudara Kiai Bisri Mustofa. Karya tafsir yang kedua ini juga ditulis dengan aksara Arab dan bahasa Jawa.

Satu dekade kemudian, muncul tafsir *Al-Huda, Tafsir Qur'an Basa Jawi* yang ditulis oleh Brigjen Purn. Drs. H. Bakri Syahid, mantan Rektor IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Karya tafsir ini selesai ditulis pada 1977 dan cetakan pertamanya terbit pada 1979, oleh Penerbit Bagus Arafah, Yogyakarta. Tafsir ini menggunakan bahasa Jawa dengan aksara Latin. Dalam kategori ini, terdapat Tafsir Al-Qur'an bahasa Jawa dengan aksara Latin yang

ditulis oleh Muhammad Adnan (mantan Rektor IAIN Sunan Kalijaga) pada tahun 1960-an. Pada mulanya tafsir ini ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa dan aksara Pegon, namun kemudian oleh putranya, Abdul Basit, dialihkan ke aksaran Latin. Karya ini diterbitkan pertama kali oleh PT. Al-Maarif Bandung dan hak ciptanya dibeli, saat itu, dengan harga Rp. 100.000,-³⁸

Di Sulawesi Selatan, terjemah dan tafsir Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Bugis telah dimulai pada tahun 1948. Pada saat itu, Anre Gurutta H.M. As'ad (w. 1952) menulis tafsir kecil berjudul *Tafsir Bahasa Boegisnja Soerah Amma*. Judul ini ditulis dalam tiga bahasa: Arab, Bugis dan Indonesia. Edisi Indonesianya dialihbahasakan oleh muridnya, Sjamsoeddin Sengkang. Sepuluh tahun kemudian, lahir tafsir dalam bahasa Bugis yang ditulis oleh AG. H.M. Yunus Martan (w. 1986 M). Namun, karya ini hanya tiga juz. Judulnya ditulis dalam dua bahasa: Arab dan Bugis. Juz ketiga dicetak pertama kali pada tahun 1961. Model tafsirnya masih sederhana, yaitu setelah menerjemahkan setiap ayat, penulis memberikan penjelasan pada konteks-konteks yang dianggap perlu. Jadi, tidak semua ayat diberi penjelasan.³⁹

Kemudian pada 1978, KH. Hamzah Manguluang, pengajar di Madrasah As'adiyah di Sengkang Kabupaten Wajo, menyelesaikan terjemah Al-Quran dengan bahasa dan aksara Bugis. Terjemah ini lengkap 30 juz dan dibagi menjadi tiga jilid. Formatnya seperti yang dilakukan oleh A. Hassan dalam menulis tafsirnya, yaitu dengan membuat dua kolom dalam setiap halaman. Di kolom sebelah kiri ditempatkan ayat-ayat Al-Quran dan di kolom sebelah kanan ditempatkan terjemahnya. Penjelasan diberikan hanya pada ayat-ayat tertentu dan secara singkat. Karya ini diberik Kata Pengantar oleh AG. H. Daud Ismail, yang antara lain menyatakan bahwa AG. H. Hamzah Manguluang telah memperoleh kemuliaan yang tinggi karena telah berupaya menerjemahkan Al-Qur'an 30 juz, yang belum pernah dilakukan orang di daerah Bugis dengan memakai bahasa Bugis.

Pada era 1980-an lahir tafsir dalam bahasa dan aksara Bugis yang ditulis oleh AG. H. Daud Ismail (1908-2006 M). Tafsir ini mulai

³⁸ Abdul Hadi Adnan, "Pak Adnan: Jangan Minta-minta Jabatan" dalam *Prof. Kiai Haji Raden Muhammad Adnan* (Jakarta: t.tp., 1996), h. 30.

³⁹ Lihat, M. Rafii Yunus Martan, "Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas: Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail" dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an* vol. I No. 3 tahun 2006, h. 523

ditulis pada 1980 dan juz pertamanya terbit pada tahun 1983 oleh penerbit Bintang Selatan di Ujung Pandang. Pada tahun 2001 muncul edisi satu jilid yang berisi tiga juz. Judulnya diberi tambahan, tetapi penjelasan tentang juz masih tetap ada. Misalnya, untuk jilid pertama, yang mencakup juz I, II dan III dari Al-Qur'an diberi judul *Tafsir Munir, Tarjamah wa Tafsir al-Juz al-Awwal wa al-Tsani wa al-Tsalits*. Tata letak yang dipakai adalah dengan menulis ayat Al-Qur'an di kolom bagian kanan sedangkan terjemahnya di kolom bagian kanan. Adapun tafsirnya ditulis di bagian bawahnya dengan menyebut nomor ayat, tanpa menyebut ayatnya kembali.

Dari uraian di atas terlihat bahwa pemakaian bahasa lokal di Indonesia dalam tradisi penulisan tafsir ternyata masih hidup sebagai bentuk sosialisasi dan pembumian kitab suci Al-Qur'an kepada masyarakat Muslim Indonesia. Di samping bahasa-bahasa dan aksara lokal tersebut, di antara para penulis tafsir di Indonesia juga ada yang masih setia menulis karya tafsir dalam bahasa dan skrip Arab. Misalnya, *Durûs Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* karya KH. M. Bashori Ali Malang yang terbit pada 1960-an.⁴⁰ Pada 1990-an,⁴¹ KH. Ahmad Yasin Asymuni⁴² menulis *Tafsîr Bismillâhirrahmânirrahîm Muqaddimah Tafsîr Al-Fâtihah, Tafsîr Al-Fâtihah, Tafsîr Sûrah al-Ikhlâs, Tafsîr al-Mu'âwidatayn, Tafsîr Mâ Aşâbak, Tafsîr âyat al-Kursî, dan Tafsîr Ḥasbunallâh*. Meskipun sedikit, tradisi menulis kitab tafsir—juga kitab-kitab dalam disiplin keilmuan yang lain—yang memakai bahasa Arab ini, tampaknya masih tetap hidup di Indonesia, terutama di kalangan pesantren.⁴³

⁴⁰ KH. M. Bashori Ali Malang, *Durûs Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Surabaya: Walisongo, 1966).

⁴¹ Perkiraan tahun ini diambil dari diselesaikannya *Tafsîr Bismillâhirrahmânirrahîm* sebagaimana ditulis di akhir buku itu oleh penulisnya, yaitu 1416 H/1997 M.

⁴² Ia adalah pengasuh Pondok Pesantren Petuk Semen Kediri. Pada periode 1996/1997 tercatat sebagai kepala Madrasah Hidayatut Thulab, sebuah madrasah yang dalam naungan pesantren Petuk Semen. Lihat, Informasi tentang penerimaan siswa baru yang diselipkan dalam bukunya, *Tafsîr Bismillâhirrahmânirrahîm* (Surabaya: Bungkul Indah, t.th).

⁴³ Pesantren sebagai basis keilmuan Islam, lewat tangan kiainya dalam sejarahnya memang telah melahirkan berbagai karya intelektual, tidak hanya dalam bidang tafsir. Syaikh Ihsan Muhammad Dahlan dari Jampes Kediri, misalnya, pada tahun 1933 menulis *Sirâj al-Ṭâlibîn, syarḥ Minhâj al-Ṭâlibîn*. Buku ini adalah komentar atas traktat al-Ghazâlî. Buku yang terdiri dua bagian—bagian pertama berisi 419 halaman dan bagian kedua 400 halaman (mengacu pada edisi Mushthafâ al-Babî al-Ḥalabî Mesir)—ini beredar tidak hanya di Indonesia tetapi juga di Amerika, Kanada, dan Australia. Tiga tahun sebelumnya, Kiai Ihsan menulis *Tashrîh al-Idârât* berbahasa Arab, buku di bidang ilmu astronomi (*falak*). Kemudian ada dua

Elitisme Tafsir dan Hierarki Pembaca

Literatur-literatur tafsir Al-Qur'an yang muncul dari tangan para Muslim Indonesia di atas, dengan keragaman bahasa dan aksara yang digunakan, mencerminkan adanya elitisme "hierarki", baik "hierarki tafsir" itu sendiri di tengah karya-karya tafsir lain, maupun "hierarki pembaca" yang menjadi sasarannya.⁴⁴

Yang dimaksud dengan elitisme hierarki tafsir dan pembaca adalah bahwa dengan bahasa dan aksara tertentu sebuah karya tafsir menjadi elit di kalangan suatu masyarakat Muslim tertentu dan segmen pembacanya pun menjadi tertentu. Misalnya, penggunaan bahasa Arab, seperti yang dilakukan oleh Imam Nawawi al-Bantani dalam *Tafsîr Marah Labîd* dan beberapa karya tafsir yang ditulis oleh Kiai Ahmad Yasin Asymuni, menjadikan karya tafsir ini menempati hierarki elit di tengah masyarakat Muslim Nusantara pada saat itu. Hal ini terjadi karena secara umum tidak banyak masyarakat Muslim Indonesia yang menguasai bahasa Arab dengan baik. Dengan demikian, dalam konteks masyarakat Muslim Indonesia, tafsir ini menjadi elit, karena hanya orang-orang tertentu saja—yaitu yang menguasai bahasa Arab—yang mampu mengakses karya tafsir ini. Tetapi keunggulannya, dari segi sasaran—dengan mempertimbangkan bahasa (Arab)—tafsir ini akan lebih mudah diakses oleh para peminat kajian Al-Qur'an dalam konteks yang lebih luas (internasional) di mana orang yang menguasai bahasa Arab akan mampu mengakses karya tafsir ini.

Hal serupa juga terjadi pada karya tafsir yang memakai bahasa lokal Nusantara, seperti Melayu-Jawi, bahasa Jawa dengan aksara Arab (Pegon), bahasa Jawa dengan aksara Roman, dan bahasa lokal

buku lagi karya kiai Ihsan, yaitu *Manâhij al-Amdâd* penjabaran dari kitab *Irsyâd al-'Ibâd* karya Syaikh Zainuddin al-Malibarî (982 H), setebal 1039 halaman, dan *Irsyâd al-Ikhwân fi Syurbah al-Qahwah wa al-Dukhân*, berisi tentang minum kopi dan merokok dari segi hukum Islam. Lihat, "Siraj al-Thalibin dari Dari Jampes Kediri untuk Dunia Islam", dalam *Republika* 24 Maret 2000. Muḥammad Ma'shûm bin 'Alî, asal Lasem Jawa Tengah menulis *al-Amtsilah al-Taṣrifiiyyah fi al-Madâris al-Salafiiyyah* (berbahasa Jawa); MA. Sahal Makhfudz Kajen menulis *al-Tsamarât al-Hajîniyyah* (Kajen: Maktabah Mathaliul Falah, t.th.)—berbahasa Arab; Kiai 'Abdullah Rifa'i Cebolek menulis *Zâd al-Mutafakkih bi Zâd al-Mutafaqqih* (tidak diterbitkan)—berbahasa Arab, dan masih banyak lagi.

⁴⁴ Moch. Nur Ichwan "Pergumulan Kitab Suci dalam Konteks Lokal Indonesia: Menuju Hermeneutik Qur'an Pribumi", Makalah dalam Diskusi Panel tentang Wacana Tafsir Pribumi, diselenggarakan BEM Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 22 Mei 2000, h. 6.

yang lain. Literatur tafsir yang ditulis dengan bahasa Jawa dan aksara Arab misalnya, pada satu sisi akan mempermudah bagi komunitas Muslim yang menguasai bahasa Jawa dan mampu membaca aksara Arab. Sedangkan orang yang meskipun mampu berbahasa Jawa tetapi tidak mampu membaca aksara Arab, tetap saja akan kesulitan mengakses karya tafsir semacam ini. Hal serupa terjadi pada orang yang mampu berbahasa Jawa, mampu membaca aksara Arab, tetapi tidak bisa membaca aksara Roman, tentu juga akan kesulitan mengakses karya tafsir yang memakai bahasa Jawa dengan aksara Roman seperti yang ditempuh dalam karya tafsir *Al-Huda Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi*, karya Bakri Syahid. Pada tingkat milieu ke-indonesiaan, model tafsir ini pun juga pada akhirnya tidak bisa menghindar dari sifat elitisnya. Sebab, karya tersebut hanya mudah dipahami khusus oleh masyarakat Muslim yang memakai bahasa tersebut.

Demikianlah, dalam konteks bahasa dan aksara yang dipakai, karya tafsir akan mengalami proses elitisme dan hierarki di tengah kemampuan para pembacanya. Namun, terlepas dari proses hierarki tersebut, pertanyaan yang muncul adalah: mengapa sebagian penulis tafsir di Indonesia masih ada yang memilih bahasa Arab sebagai bahasa pengantar? Pilihan ini tentu bukan tanpa alasan. Ada beberapa asumsi yang bisa menjelaskan dalam masalah ini. *Pertama*, masih kuatnya keyakinan para penulis tafsir Al-Qur'an di Nusantara, bahwa bahasa Arab—bahasa yang dipakai Al-Qur'an—merupakan bahasa yang 'sakral', bahkan diyakini sebagian orang berasal dari Tuhan. Sehingga sangat pantas dan layak bila tafsir Al-Qur'an juga ditulis di dalam bahasa Arab. *Kedua*, adanya tujuan praksis, yaitu dengan memakai bahasa Arab, karya tafsir tersebut dimungkinkan akan mudah diakses oleh kalangan Muslim, bukan hanya di wilayah Nusantara. Sebab, orang yang mampu berbahasa Arab akan bisa mengakses karya tafsir ini. Sehingga, karya tafsir tersebut akan bisa dijangkau secara internasional.

Lepas dari asumsi di atas, bahasa Arab dalam tradisi karya tafsir, memang menempati posisi tinggi dan penting di tengah bahasa yang lain. Proses akulturasi dua bahasa, Melayu dengan Arab misalnya, dalam tradisi penulisan karya tafsir tetap menempatkan bahasa Arab pada posisi di atas. Dalam hal ini merefleksikan adanya fenomena *diglossia*, yaitu situasi di mana dua variasi bahasa, yang satu dianggap tinggi dan yang lain dianggap rendah—ini terjadi di komunitas

Muslim Indonesia, tidak hanya dalam karya-karya tafsir. Misalnya, dapat dilihat dalam tafsir surat *Al-Ikhlâṣ* Hamzah Fansuri (1550-1599) dengan huruf jawi (Arab pegon), berikut ini: “Laut itulah yang bernama *Aḥad*/ Terlalu lengkap pada *allahus-ṣamad*/ Olehnya itulah *lam yalid walam yûlad/Walam yakun lahu kufu'an aḥad*.⁴⁵

Keragaman Bahasa dan Pengaruh Ruang Sosiokultural

Keragaman bahasa dan aksara yang dipakai oleh para penulis tafsir Al-Qur'an di Indonesia di atas, bukan hanya menciptakan adanya hierarki dan tujuan demi pembumian nilai-nilai dalam kitab suci Al-Qur'an. Tetapi juga mencerminkan adanya keterpengaruhannya ruang sosiokultural tempat karya tafsir tersebut ditulis. Tafsir yang ditulis dengan bahasa Melayu-Jawi, secara umum muncul di wilayah Sumatra dan Aceh; penulisnya adalah ulama-ulama yang berasal dari wilayah ini serta pada era abad ke-17 dan 18 M di mana bahasa Melayu Jawi menjadi alat komunikasi masyarakat pada masa itu. *Tarjumân al-Mustafid* karya 'Abd ar-Rauf as-Sinkili yang memakai bahasa Melayu aksara Arab, tentu mempertimbangkan situasi umat Islam pada saat itu, dan bahasa Melayu-Jawi menjadi salah satu alat komunikasi yang dominan.

Hal yang sama juga terjadi pada tafsir *al-Ibrîz* karya Bisri Mustofa yang memakai bahasa Jawa beraksara Arab-Pegon. Secara sosiologis, tafsir ini lahir di tengah-tengah tradisi pesantren di Jawa. Penulisnya adalah kiai sebuah pondok pesantren di Rembang. Tradisi pesantren pada kenyataannya telah memengaruhi cara penulisan, bahasa dan aksara yang digunakan oleh tafsir *al-Ibrîz*, yaitu menggunakan aksara Arab-Pegon. Pilihan ini tentu mempertimbangkan atas komunitas pembaca tafsir tersebut yang pada saat itu lebih akrab dengan aksara Arab-Pegon daripada aksara Latin. Di samping itu, model *makna gandul* yang dipilih dalam karya tafsir *al-Ibrîz* ini, karena ia mempunyai banyak keuntungan bagi para pembaca, yaitu di samping mengetahui makna setiap kata, pembaca juga akan mudah mengetahui posisi kata dalam struktur kalimat.

Atas dasar milieu dan latar sosiokultural itu pula, karya-karya tafsir yang lahir di lingkungan keraton membentuk kekhasannya

⁴⁵Doorenbos, *De Geshriften van Hamzah Pansoeri* (Leiden, 1933), h. 94, dikutip oleh Johns, “The Qur'an in Malay World”, h. 260.

sendiri. Secara umum, karya-karya tafsir yang lahir di lingkungan keraton (Jawa) memakai bahasa dan aksara Jawa; hanya untuk teks ayat Al-Qur'an yang ditulis dalam aksara Arab. Misalnya, naskah berkode IS.1 berjudul *Tafsir Al-Qur'an, Primbon* karya Syekh Imam Arga, naskah berkode I34 SB 12 berjudul *Tafsir Al-Qur'an saha Pethikan Warna-warni* yang kini tersimpan di Museum Sonobudoyo, dan *Tafsir Quran Jawen*, dicetak oleh penerbit Siti Sjamsijah Surakarta pada 1930. Pilihan ini tidak lepas dari kenyataan saat itu bahwa kondisi umat Islam di kompleks keraton lebih akrab dan terbiasa dengan bahasa dan aksara Jawa daripada Arab. Bahasa dan aksara Jawa menjadi alat komunikasi resmi dalam kehidupan sehari-hari di kompleks keraton. Kenyataan ini juga menunjukkan bahwa proses romanisasi tampak tidak begitu dominan pengaruhnya di dalam komunikasi formal maupun kehidupan sehari-hari di lingkungan keraton.

Proses sosialisasi penyebaran kandungan ayat Al-Qur'an di tengah dominannya bahasa dan aksara Jawa ini telah membawa implikasi berupa berubahnya beberapa kata Arab di tengah kehidupan umat Islam Jawa. Hal ini terjadi karena dialek Jawa dengan dialek Arab jelas berbeda, begitu juga sistem huruf sebagai pembentuk kata dalam tulisan Jawa dan Arab. Maka, terjadilah proses adaptasi yang telah mengubah bacaan dari tulisan Arab. Misalnya, *al-Fâtihah* menjadi *al Patekah*, *ad-Dukhân* menjadi *Dakan* dan seterusnya.

Di tengah proses romanisasi telah begitu kuat dan dominan dalam berbagai dokumentasi dan media komunikasi, seperti yang terjadi di koran dan majalah, aksara Jawa lambat-laun menjadi tidak populer. Beberapa majalah dan koran yang memakai bahasa Jawa sebagai alat komunikasi telah memakai aksara Roman, seperti Majalah *Panyebar Semangat* dan *Joko Lodang*, dan beberapa media massa lain. Kenyataan ini menunjukkan bahwa aksara Jawa tidak lagi populer di tengah masyarakat Jawa sendiri. Hal ini juga berimbas pada penulisan karya tafsir. Salah satu contoh adalah yang terjadi pada *Al-Huda Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi* karya Bakri Syahid yang selesai ditulis pada 1977 dan cetakan pertamanya terbit pada 1979 oleh penerbit Bagus Arafah, Yogyakarta. Sebagai orang yang dilahirkan di Yogyakarta, Bakri Syahid mempunyai kepedulian agar Al-Qur'an bisa dipahami oleh masyarakat awam yang hanya tahu bahasa daerah, yaitu Jawa. Kepedulian itu menemukan momentumnya ketika dia menjalin berbagai hubungan dengan banyak

kalangan: dari orang-orang di daerah transmigrasi, warga Suriname, Singapura, Thailand, Filipina, yang berasal dari Jawa, meminta kepadanya betapa perlu adanya tafsir Al-Qur'an yang ditulis dalam bahasa Jawa dengan aksara Roman.⁴⁶ Maka, ditulislah tafsir ini dengan memakai bahasa Jawa dengan aksara Roman. Teks ayat Al-Qur'an, di samping ditulis dengan aksara Arab juga ditransvokalisasi dengan aksara Roman. Langkah ini diambil tentu mempertimbangkan para pembaca yang bukan hanya tidak paham dengan bahasa Arab, tetapi juga tidak akrab dengan aksara Arab.

Hal yang terakhir ini juga terjadi pada karya-karya tafsir yang memakai bahasa Indonesia dan aksara Roman; tentu dengan pertimbangan yang sama. Pada sebagian karya tafsir yang ditulis dalam aksara Roman ada yang menulis teks ayat Al-Qur'an di samping dengan aksara Arab juga ditransvokalisasi dengan aksara Roman. Hal ini bertujuan agar pembaca yang tidak bisa membaca aksara Arab tetap bisa membaca teks ayat Al-Qur'an. Model ini bisa dilihat pada *Tafsir an-Nur* karya Hasbi (pada cetakan pertama yang diterbitkan oleh Penerbit Bulan Bintang Jakarta), dan yang terkini *Tafsir Ayat-ayat Tahlil* karya M. Quraish Shihab. Ada juga yang sepenuhnya, untuk teks ayat Al-Qur'an ditulis dengan memakai aksara Arab. Model ini yang dipakai M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah*, Hamka dalam *al-Azhar*, A. Hassan dalam *Tafsir al-Furqan*, dan karya-karya tafsir yang lahir pada dekade 1990-an. Model yang terakhir ini tentu mengandaikan bahwa pembacanya tidak punya masalah lagi dalam hal teknis membaca aksara Arab.

Kesimpulan

Dari uraian di atas terlihat bahwa dalam sejarah panjang penulisan karya tafsir Al-Qur'an di Nusantara, komunitas Muslim di mana karya tafsir ditulis, kepada siapa tafsir itu disajikan, telah memberikan pengaruh kuat di dalam pilihan bahasa dan skrip yang dipakai oleh para penulis tafsir Al-Qur'an. Tafsir berbahasa Melayu Jawi yang muncul pada abad 16 dan 17 M, ditulis di Aceh dan Sumatra. Penulisnya adalah orang-orang yang dengan dengan kekuasaan negara (kesultanan) pada waktu itu. Al-Sinkili adalah

⁴⁶ Bakri Syahid, *Al-Huda Tafsir Qur'an Basa Jawi* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979), h. 8.

mufti kesultanan Aceh dan penyebar tarikat Syattariyah di Nusantara. Beberapa karyanya merupakan dari penguasa pada saat itu. Misalnya, karya di bidang fikih berjudul *Mir'ah al-Ṭullâb fî Tasyîl Ma'rifah al-Aḥkâm al-Syar'iyyah li al-Mâlik al-Wahhâb*.

Karya tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa ditulis di wilayah Jawa; yang memakai aksara Jawa muncul dari dalam komunitas keraton (Yogyakarta, Solo, dan Cirebon). Hal ini dengan nyata menunjukkan bahwa proses komunikasi dan dokumentasi di dalam lingkungan keraton telah berpengaruh kuat dan bahkan sangat menentukan terkait dengan dipilihnya aksara Jawa dalam penulisan karya tafsir Al-Qur'an di Jawa.

Begitu juga yang terjadi dengan karya tafsir berbahasa Jawa dengan memakai aksara Arab (Pegon). Model ini muncul hanya di komunitas pondok pesantren, di Jawa. Aksara Arab dipilih tidak lepas dari sistem belajar-mengajar di pondok pesantren di Jawa, yang penggunaan aksara Arab, seperti terlihat dalam model *makna gandul* adalah tradisi yang tak terpisahkan dari dunia pesantren di Jawa.

Fenomena ini menunjukkan, bahwa meskipun telah terjadi islamisasi di lingkungan keraton, ditandai dengan semakin kuatnya peran penghulu agama di dalam lingkungan keraton, dan bergairahnya tradisi pengkajian atas Al-Qur'an pada abad ke-19 M, namun aksara Arab tampaknya kalah populer dibandingkan dengan aksara Jawa—hal yang sebaliknya terjadi di lingkungan pesantren. Inilah yang kemudian menyebabkan berbagai kekeliruan dalam pengucapan kata-kata atau istilah dalam Islam, karena di samping dialek Jawa yang memang berbeda dengan dialek Arab, karakter bacaan hurufnya juga berbeda. Sehingga ketika bacaan Arab tidak ditulis dengan aksara Arab akan menimbulkan masalah. Hal yang sama juga terjadi ketika bahasa Jawa ataupun bahasa Indonesia ditulis dengan aksara Arab, tanpa disertai standardisasi transliterasi atau transvokalisasi.

Di tengah pengaruh kuat proses modernisasi dan dinamika dunia perbukuan di tanah air, ada hal unik yang terjadi pada karya-karya tafsir Al-Qur'an, yaitu sebagian penulis tafsir Al-Qur'an di Indonesia masih setia tidak menggunakan bahasa lokal. Misalnya, yang dilakukan Ahmad Yasin Asymuni, yang kebanyakan karyanya ditulis dengan bahasa dan aksara Arab; model cetakannya mempertahankan model kitab kuning dengan menggunakan sistem *kurasan* atau kateren, dan bidang ruang halaman yang besar. Meskipun tafsir

ini memakai bahasa Arab, kata-kata yang sulit diberi makna *gandul* dengan aksara Arab berbahasa Jawa (Pegon) serta keterangan mengenai posisi kata dalam struktur kalimat, seperti lazimnya dalam tradisi yang ada di pesantren.

Dari keragaman bahasa dan aksara yang dipakai dalam penulisan karya tafsir di Nusantara tersebut, diketahui peran latar sosio-kultural, adanya hierarki pembaca dan kepentingan sosialisasi kandungan kitab suci Al-Qur'an yang salingrajut. Dan keragaman bahasa dan aksara yang dipilih tersebut mempunyai ruang pembaca yang berbeda-beda serta menunjukkan karakter dan hierarki pembaca yang berbeda-beda pula.[]

Daftar Pustaka

- Ali, M. Bashori, *Durûs Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, (Surabaya: Walisongo, 1966)
- Arnold, T.W, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, (Lahore: SA Muhammad Asraf, 1968)
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi, *Tafsir al-Bayan*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1971)
- _____, *Tafsir an-Nûr*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1965)
- Asmuni, Ahman Yasin, *Tafsîr Bismillâhirrahmânirrahîm*, (Surabaya: Bungkul Indah, t.th)
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama, Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1998)
- Behrend, T.E, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara, Museum Sonobudoyo Yogyakarta*, (Jakarta: Djambatan, 1990)
- "Beragam Kitab Tafsir Nusantara," *Republika*, Minggu, 05 September 2004
- Bisri, Mustofa, *Al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, (Kudus: Menara, t.th.)
- Budiwanti, Erni, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Wektu Lima*, (Yogyakarta: LKiS, 2001)
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Penafsir Al-Qur'an, 1975)
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1980)

- Hafiduddin, Didin. dalam "Tinjauan atas Tafsir al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tarana", Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-karya Klasik*, (Bandung: Mizan, 1995)
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982)
- Hassan, A. *Al-Furqan: Tafsir Al-Qur'an*, (Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 1956)
- Ichwan, Moch. Nur, "Literatur Tafsir Al-Qur'an Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian", *Visi Islam* vol. 1 No. 1 Januari 2002, h. 23
- _____, "Pergumulan Kitab Suci dalam Konteks Lokal Indonesia: Menuju Heremeneutik Qur'an Pribumi", Makalah dalam Diskusi Panel tentang Wacana Tafsir Pribumi, diselenggarakan BEM Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 22 Mei 2000
- Johns, Anthony, "Quranic Exegesis in the Malay World" dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, (Oxford: Clarendon Press, 1988)
- _____, "The Qur'an in the Malay World: Reflection on 'Abd al-Rauf of Sinkel (1615-1693)", *Journal of Islamic Studies* 9:2 (1998)
- Lee, Robert D, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, (Westview Press, A Division of HarperCollins Publishers, Inc., 1997)
- Noer, Deliar, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1990-1945*, (Jakarta: LP3ES, 1996)
- Nurtawab, Ervan, "Karakteristik Tafsir Klasik Nusantara," dalam *Republika* 17 September 2004
- Riddell, Peter, *Islam and The Malay-Indonesian World, Transmission and Responses*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001).
- Serat Centhini jilid 1* edisi yang dilatinkan oleh Kamajaya, (Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1985)
- Shihab, M. Quraish. *Hidangan Ilahi, Ayat-ayat Tahlil*, (Jakarta: Lentera Hati, 1997)
- _____, *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* volume I, (Jakarta: Lentera Hati, 2000)

Syahid, Bakri, *Al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi*, (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979)

"Siraj al-Thalibin: dari Jampes Kediri untuk Dunia Islam", dalam *Republika* 24 Maret 2000

Yunus, Mahmud, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, (Jakarta: P.T. Hidakarya Agung, 1973)