

ISSN 1979-6544

ŞUHUF

Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Kebudayaan
Vol. 2 No. 2, 2009

PEMBINA M Atho Mudzhar
Muhammad Shohib

PEMIMPIN UMUM Muchlis M. Hanafi

REDAKTUR AHLI M Darwise Hude
Abdul Hadi WM

PEMIMPIN REDAKSI Ali Akbar

REDAKTUR PELAKSANA Zaenal Muttaqin

SEKRETARIS REDAKSI Abdul Hakim

DEWAN REDAKSI Ahmad Yunani
Yasin Rahmat Anshori
Enang Sudrajat
Anton Zaelani
Syaejudin

TATA USAHA Fajar Projo Asmoro
Ahmad Munawwar
Khikmawati

ALAMAT REDAKSI Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an
Badan Litbang dan Diklat, Departemen Agama RI
Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal
Taman Mini Indonesia Indah, Jakarta 13560
Telp./Faks. (021) 8416468, 87798807
Email: jurnalsuhuf@yahoo.com



Gambar kulit depan: *Manuskrip Al-Qur'an Naskah A.51 koleksi Perpustakaan Nasional RI, Jakarta*
Foto: Art Gallery of South Australia.

Şuhuf, *Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Kebudayaan* terbit dua kali setahun. Redaksi menerima tulisan mengenai kajian Al-Qur'an dan kebudayaan dalam bentuk artikel ilmiah, hasil penelitian, ataupun tinjauan buku. Panjang tulisan sekitar 25 halaman A4 1,5 spasi, diserahkan dalam bentuk *print out* dan file format *rtf* dalam program Microsoft Word. Tulisan dapat dikirimkan melalui *email*. Penulis harap menyerahkan abstrak dalam bahasa Indonesia dan Inggris, kata kunci, biodata singkat dalam bentuk esai, dan alamat kantor/rumah, nomor telepon, dan *email*. Ketentuan pengiriman tulisan lihat di halaman belakang. Redaksi berhak menyunting tulisan tanpa mengurangi maksud tulisan. Bagi lembaga atau peminat yang ingin mendapatkan jurnal ini dapat menghubungi alamat di atas.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ISSN 1979-6544

ŞUHUF

Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Kebudayaan
Vol. 2 No. 2, 2009

Daftar Isi

Ervan Nurtawab

The Tradition of Writing Qur'anic Commentaries
in Java and Sunda
163—195

Harun Al-Rasyid

Kontribusi Ulama Tajwid terhadap Perkembangan Ilmu Bahasa
197—210

Iskandar

Membangun Moralitas: Kajian Semantik Kata *Khuluq*
dalam Al-Qur'an
211—226

M. Syatibi AH

Menelusuri Jejak Pemelihara Al-Qur'an:
Studi Kasus Pondok Pesantren Tahfiz KH. Harun Nafsi, Samarinda
227—247

Uka Tjandrasasmita

Kutipan Ayat-ayat Al-Qur'an dan Kalimat Sufistik pada Beberapa
Batu Nisan Makam Kuno di Indonesia
249—270

Titik Pudjiastuti

Tulisan Pegon Wujud Identitas Islam-Jawa:
Tinjauan atas Bentuk dan Fungsinya
271—284

James Bennett

Islamic Art at the Art Gallery of South Australia
285—295

Abdul Hakim

Tinjauan Buku *Argumentasi Pluralisme Agama*
297—310

Pustaka

311—323

ملخص

325—330



Pengantar Redaksi

Jurnal Suhuf Volume 2, No. 2 tahun 2009 menampilkan sejumlah artikel, tinjauan buku, dan resensi. Tulisan *pertama* berjudul “The Tradition of Writing Qur’anic Commentaries in Java and Sunda” oleh Ervan Nurtawab. Artikel yang pernah dipresentasikan di Inggris ini bertujuan mengkaji tradisi penulisan dan penyalinan tafsir Al-Qur’an di kawasan budaya Jawa dan Sunda dari abad ke-18 hingga awal abad ke-20 M, dari segi penggunaan aksara, gaya bahasa dan tulisan, begitu juga latar sosio-historis di balik penulisan karya-karya tersebut. Sebagian besar karya ditemukan dalam bentuk manuskrip, dan beberapa yang lain dalam bentuk cetakan. Penulis juga melakukan investigasi sejauh mana karya-karya tersebut memberi kontribusi bagi terbentuknya Islam lokal di Asia Tenggara, khususnya di Jawa dan Sunda.

Setelah mendeskripsikan dan menganalisis karya-karya tersebut, penulis menyimpulkan bahwa karya-karya tafsir Al-Qur’an di kedua kawasan tersebut bisa dibagi menjadi tiga bagian. *Pertama*, karya-karya tafsir lengkap 30 juz; *kedua*, karya-karya tafsir tidak lengkap, khususnya yang ditemukan adalah karya-karya tafsir yang dicampur dengan tema-tema keislaman lainnya; dan *ketiga*, fragmen-fragmen tafsir dari Timur Tengah yang disalin kembali kemudian ditambah catatan-catatan pinggir dalam bahasa lokal. Selain dari itu, khususnya di Jawa, tujuan penulisan karya-karya tersebut tampaknya tidak hanya untuk memahami Al-Qur’an, tetapi juga memberi versi lain teks Al-Qur’an dalam bahasa Jawa. Dalam artikel ini, penulis juga membuktikan bahwa tradisi penulisan karya tafsir Al-Qur’an di Jawa dan Sunda telah mapan dan berkembang dengan baik sejak abad ke-19, atau bahkan lebih awal lagi, yaitu abad ke-18 Masehi.

Tulisan *kedua* berjudul “Kontribusi Ulama Tajwid terhadap Perkembangan Ilmu Bahasa” oleh Harun al-Rasyid dari IAIN Sumatra Utara, Medan. Tulisan ini menyoroti sepek terjeng para

ulama Al-Qur'an dalam berbagai usaha "menyelamatkan" Al-Qur'an dari perubahan dan kesalahan dalam pengucapan. Di samping itu tulisan ini juga membahas kontribusi ulama Al-Qur'an dalam perkembangan ilmu fonetik, terutama beberapa kajian tentang perumusan, teori dan pendapat para ulama Al-Qur'an tentang ilmu tajwid yang berkaitan dengan ilmu fonetik dan kemudian dipedomani dalam kajian ilmu kebahasaan.

Tulisan *ketiga* berjudul "Membangun Moralitas: Kajian Semantik Kata *Khuluq* dalam Al-Quran" ditulis oleh Iskandar, seorang pengajar di STAIN Samarinda. Al-Qur'an merupakan sumber ajaran Islam yang sangat berkepentingan terutama untuk menghasilkan kerangka berpikir yang benar bagi tindakan manusia, yaitu tindakan akhlak yang oleh Al-Qur'an dipandang sebagai 'ibadah' atau 'pengabdian kepada Tuhan'. Al-Qur'an menjadi sangat penting dalam upayanya mencipta sebuah tatanan akhlak (moral) yang berlaku bagi seluruh tindakan manusia. Tulisan ini mengetengahkan segi-segi penting akhlak (moralitas) Islam yang diangkat langsung dari petunjuk-petunjuk Al-Qur'an, meliputi terminologi moral, sumber moral, dan prinsip-prinsip dasar moral dalam rangka memberikan kontribusi bagi pengaturan hidup dan kehidupan manusia.

Tulisan selanjutnya, *keempat*, merupakan hasil penelitian lapangan berjudul "Menelusuri Jejak Pemelihara Al-Qur'an: Studi Kasus Pondok Pesantren Tahfiz KH. Harun Nafsi, Samarinda" oleh M. Syatibi, AH, seorang peneliti senior, sekarang bertugas di Puslitbang Lektur Keagamaan. Penelitian lembaga tahfiz Al-Qur'an ini bertujuan untuk mengungkap sejarah pesantren, cara atau metode yang diterapkan dalam menghafal Al-Qur'an, sanad pembimbing tahfiz, serta prestasi yang dicapai oleh para santri dan alumninya. Di wilayah Kalimantan belum banyak lembaga pesantren yang mengembangkan pembelajaran tahfiz Al-Qur'an. Pesantren Harun Nafsi memelopori penyelenggaraan program tahfiz Al-Qur'an, dan pesantren ini merupakan salah satu lembaga yang sampai sekarang banyak memberikan kontribusi dalam penyediaan tenaga huffaz di wilayah Kalimantan Timur.

Tulisan *kelima* berjudul "Kutipan Ayat-ayat Al-Qur'an dan Kalimat Sufistik pada Beberapa Batu Nisan Makam Kuno di Indonesia" oleh Dr Uka Tjandrasmita, seorang perintis arkeologi Islam di Indonesia. Tulisan ini mengkaji pahatan ayat-ayat Al-

Qur'an dan kalimat sufistik pada batu nisan makam-makam kuno di Indonesia, dengan tujuan menelusuri maksud dipahatkannya, dan ayat-ayat Al-Qur'an dari surah apa saja yang dikutip. Dengan banyaknya kutipan ayat-ayat Al-Qur'an kita dapat memperkirakan kapan Al-Qur'an dikenali dan dibaca oleh masyarakat Islam Nusantara. Demikian pula tulisan ini berusaha menjawab pertanyaan, apakah ada kaitan erat antara ayat-ayat Al-Qur'an yang dijadikan dasar pemikiran kaum Sufi, dan juga kapan mulai ada bukti-bukti kalimat sufistik yang dipahatkan pada beberapa batu nisan di Indonesia.

Tulisan *keenam* berjudul "Tulisan Pegon Wujud Identitas Islam-Jawa: Tinjauan atas Bentuk dan Fungsinya" oleh Dr Titik Pudjiastuti, seorang ahli kodikologi naskah Nusantara, pengajar di Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia. Tulisan ini mengemukakan bahwa agama Islam yang masuk ke Jawa pada abad ke-15 –16 tidak hanya memperkenalkan konsep religinya, tetapi juga tulisan Arab. Dampak dari penetrasi Islam itu, munculah peradaban baru yang disebut peradaban Islam-Jawa. Tulisan Arab yang semula diajarkan untuk kepentingan memahami ajaran Islam, menulis teks-teks Islam dalam bahasa Arab lama-kelamaan dikembangkan, dimodifikasi, disesuaikan dengan bunyi lidah Jawa, sehingga dapat digunakan sebagai alat untuk menulis teks-teks berbahasa Jawa. Modifikasi tulisan Arab-Jawa ini dikenal sebagai Pegon. Tujuan penciptaan tulisan Pegon yang semula dimaksudkan untuk penyebaran ajaran agama Islam kemudian juga difungsikan sebagai sarana untuk menuliskan bermacam-macam maksud dan kepentingan, seperti: teks sastra, dokumen resmi, surat pribadi dan lain sebagainya.

Tulisan selanjutnya berjudul "Islamic Art at the Art Gallery of South Australia" yang ditulis oleh James Bennett, seorang kurator Seni Asia di galeri seni yang berada di Adelaide itu. Sejak lebih dari sepuluh tahun terakhir, perhatian Australia terhadap seni budaya Islam terus berkembang, seiring dengan meningkatnya pertumbuhan masyarakat imigran Muslim dari Timur Tengah, Asia Selatan, dan Asia Tenggara di negara ini. Koleksi Art Gallery of South Australia, di Adelaide – sebagaimana galeri-galeri negeri dan nasional lainnya – mencerminkan perubahan identitas masyarakat Australia dan komitmen sosial mereka terhadap multikulturalisme. Beberapa pameran berkaitan dengan seni budaya Islam yang telah

diselenggarakan galeri seni ini adalah *Persia and Beyond* (1997), *Persian Treasures* (2003), dan *Crescent Moon: Islamic Art and Civilisation of Southeast Asia* (2005). *Crescent Moon* merupakan pameran internasional pertama yang menampilkan seni budaya Islam Asia Tenggara dengan koleksi pinjaman dari Indonesia, Malaysia, Singapura, Brunei, dan Australia. Untuk mengukuhkan perhatian terhadap seni Islam, sejak tahun 2003 Art Gallery of South Australia memamerkan secara tetap koleksi khusus seni Islam, dan ini merupakan yang pertama di Australia.

Tulisan selanjutnya adalah tinjauan buku berjudul *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an* yang ditulis oleh Dr Abdul Moqsih Ghazali, seorang pengajar di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Tinjauan buku ini ditulis oleh Abdul Hakim seorang hafiz dari Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.

Adapun bagian terakhir jurnal ini memuat resensi beberapa buah buku yang kami anggap penting untuk memperkaya referensi kita khususnya dalam kajian Al-Qur'an.

Demikian, selamat membaca dan semoga bermanfaat.

Redaksi



Artikel ini bertujuan mengkaji tradisi penulisan dan penyalinan tafsir Al-Qur'an di kawasan budaya Jawa dan Sunda dari abad ke-18 hingga awal abad ke-20 M dari segi penggunaan aksara, gaya bahasa dan tulisan, begitu juga latar sosio-historis di balik penulisan karya-karya tersebut. Sebagian besar karya ditemukan dalam bentuk manuskrip, dan beberapa karya ditemukan dalam bentuk cetakan. Penulis juga melakukan investigasi sejauh mana karya-karya tersebut memberi kontribusi bagi terbentuknya Islam lokal di Asia Tenggara, khususnya di Jawa dan Sunda. Dalam artikel ini penulis membuktikan bahwa tradisi penulisan karya tafsir Al-Qur'an di Jawa dan Sunda telah mapan dan berkembang dengan baik sejak abad ke-19, atau bahkan lebih awal lagi, yaitu abad ke-18 Masehi.

Kata kunci: tafsir, Al-Qur'an, Jawa, Sunda.

The Tradition of Writing Qur'anic Commentaries in Java and Sunda

Ervan Nurtawwab
UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta

Introduction

This article aims to examine the tradition of writing or copying Qur'anic commentaries in the Javanese and Sundanese cultural regions of the island of Java from 18th to early 20th centuries in terms of the choice of script, language and writing styles, as well as the socio-historical background behind the production of such manuscripts. Some works are however available in printed forms. I also investigate how far these manuscripts contributed to the making of local Islam in Southeast Asia, specifically in Java and Sunda.

In general, most scholars believe that prior to the early 20th century Southeast Asian Muslims had not developed the understanding of the Qur'an through the production of Qur'anic com-

mentaries or translations. In this article, either Qur'anic commentary or translation is considered the work of interpretation [read: *tafsīr*].¹ It is with the case of Karel Steenbrink's study. Concluding the survey of L.W.C. van den Berg in 1886, Steenbrink writes:

¹ The terms *tafsir* and *terjemah* are Malay/Indonesian words derived from Arabic. Yet, both terms have been used without clear distinct definitions. The example of this is the identification of the *Turjuman al-Mustafid* of Abdurra'ūf al-Fansuri al-Sinkili (d. 1693 AD). Peter G. Riddell seems to consider it a translation due to its nature itself, which is the translated version of the Jalālayn. Furthermore, it has been proven that 'Abdurra'ūf himself chose the interlinear method for the compilation of the *Turjumān*, which shows his Malay style as being imitated from Arabic grammar. Finally, the use of linguistics approach for his analysis automatically affects Riddell's pre-supposition that the *Turjumān* is essentially a translation. [See all his works pertaining to the *Turjumān* published from 1984 to 2004, especially his Ph.D thesis at the Australian National University, 1984 entitled, "'Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī's *Tarjumān al-Mustafid*: A Critical Study of His Treatment of Juz 16"]

Meanwhile, Anthony Johns prefers to regard the *Turjumān* as more than just a translation. This is a commentary in his eyes, and the reflection of the Malay 'ulamā' attempting to vernacularize Islam and the Qur'ān. Furthermore, Johns sees this work as the result of 'Abdurra'ūf's oral tradition with which he taught the students the meanings of the Qur'ān in his *Madrasah*. He could be the example of how a great Malay scholar did Islamic education in the 17th century in Aceh. [See Anthony Johns, "She Desired Him and He Desired Her (Quran 12:24): 'Abd al-Ra'ūf's Treatment of an Episode of the Joseph Story in *Tarjuman al-Mustafid*," *Archipel*, 57, vol. II, (1999), p. 112.] On the other hand, Harun basically identifies the *Turjumān* as a commentary as shown in his Ph.D. thesis title: "Hakekat Tafsir *Tarjumān al-Mustafid* Karya Abdurrauf Singkel," (Ph.D. thesis at the UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1988). Nevertheless, he does not comment on the use the term "tafsir" in it. While he calls the *Turjumān* "tafsir," he seems not to feel this kind of identification as a serious matter worth for academic inquiry. As a matter of fact, these two terms are very different in terms of their definitions as well the acceptance of the work in the Arab world.

Through my study of the *Turjumān*, I argue that the *Turjumān*, of course together with all acts of interpreting and translating the Qur'ān implemented in the forms of independent writings, is actually *tafsir*, the work of interpretation. [See Ervan Nurtawab, "New Light on the Study of 'Abdurra'ūf's *Turjumān al-Mustafid*," presented in the Workshop on "Islamic Manuscript Tradition and Kitab in Southeast Asia," at Nagoya University, Nagoya-Japan, on Nov. 23, 2007].

Walaupun Al-Qur'an dan hadis merupakan sumber utama agama Islam, studi khusus yang berfokus pada kitab suci ini atau kumpulan hadis, belum dilakukan. Dan ternyata hanya satu buku tafsir saja yang dipakai, sedangkan kumpulan hadis yang 'klasik' sama sekali tidak ditemukan.

Hal ini membuktikan bahwa pendekatan Alquran dan hadis tidak terjadi secara langsung, tetapi hanya melalui seleksi yang sudah diadakan oleh kitab-kitab lain, khususnya kitab fiqh.²

Albeit the Qur'an and hadith are considered the primary sources of Islam, there had not been any study that focuses on either this holy text or hadith collection. And it turns out to be one tafsir is only available, while the "classical" hadith collection is not found at all.

This fact shows that the approaches to the Qur'an and hadis were not directly done, yet through the selections extracted in another kitabs, especially in the fiqh kitabs.

From the above statement, Steenbrink is still in line with his previous scholar's opinion which states that in Southeast Asia the Qur'an is not directly approached through the production of tafsir. This conclusion is ostensibly due to the inavailability of proper data and no pesantren at that time reportedly considered it one of primary sources of Islam.

Another scholar who supports Berg's argument is Martin van Bruinessen. In this regard, Bruinessen writes:

A century ago, the Qur'an and the traditions were rarely studied directly, but mostly in the 'processed' form of scholastic works on jurisprudence and doctrine.³

Van den Berg's impression is probably generally correct: in the late 19th century, tafsir was not yet considered a very important part of the curriculum. Under the impact of modernism, with its slogan of return to the Qur'an and the hadith, the interpretation of the Qur'an obviously assumed greater importance.⁴

The above statement points out that Bruinessen re-strengthen Steenbrink's argument. Furthermore, he states that the slogan of the

² Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), p. 157.

³ Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script used in the Pesantren Milieu: Comments on a New Collection in the KITLV Library," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* /BKI 146:2/3 (1990), p. 229.

⁴ Bruinessen, "Kitab Kuning," BKI, p. 253.

Qur'an and the hadis as the impact of modernism has given the *ulamas* a space and chance for the production of tafsīr.

Bruinessen's argument is perhaps correct since modernism has apparently opened Muslim eyes to be brave in directly approaching the Qur'an which leads to the increasing number in the production of tafsīrs. Yet, it does not mean that prior to the emergence of modernism in the early 20th century Southeast Asia the writing of Qur'anic commentaries was less popular. In fact, more works are gradually found to support that prior to the 20th century local Muslim communities in Southeast Asia have actively attempted at understanding the Quran through the production of Qur'anic commentaries and translations. Prior to the 20th century, the aim of producing Qur'anic commentaries even appears to be not only to understand the Qur'an, but also give a new version of the Arabic Qur'an in Javanese. Having been influenced by modernism, such a substitution is seemingly no longer available. In this article, I will show that, particularly in Java and Sunda, local Muslim communities have actually developed the tradition of writing and copying Qur'anic commentaries since the 19th, or even the 18th, century.

***Pégon* Script in Java and Sunda**

It is necessary to initially know the origins of *pégon* script by which the tradition of Islamic MSS have been developed in Java and Sunda, as well as Madurese and how such a script have been widely used in the writing of Islamic kitābs, local tafsir in particular, in Java and Sunda. By the 16th century, the Indian Sanskrit language was well-adopted for the development of Javanese literature.⁵ Then, Muslims have established the tradition of intellectual Islam since the 17th century. Furthermore, Islam has been initially disseminated to maritime districts in the Javanese regions through the trading routes. Islam was peacefully introduced by the Arab traders and Muslim missionaries and was followed by the dissemination and assimilation of Arabic scripts with local

⁵ To know further about the influence of Sankrit on old-Javanese literature, see Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*, (Jakarta: Djambatan, 1994), p. 10-67.

Malay and Javanese as to the development of Islamic literature since the 15th century, or even earlier.

T. H. Pigeaud in his work, *Literature of Java*,⁶ explains that, like another regions influenced by Islam and Arabization, the Arabic script was introduced in Java since its early phases of Islamization. Nevertheless, it should be noted that the old Islamic MSS produced around the 16th century, says Pigeaud, are still in Javanese script. This fact shows how high prestige the Javanese literature was.⁷ Equally, the palm-leaf used for writing old-Javanese script had been utilized long time ago. Due to its rough fibers, it is more difficult to make dots and short bending lines on its surface. The fibrous lontar forced people to write in parallel straight lines, while the Arabic script has many short bending lines. Eventually, this shows the fact that the introduction of Arabic script is coincided with the introduction of *kertas*⁸ [paper] as material for writing in Java and most other regions in archipelago. Thus, the palm-leaf Javanese MSS in Arabic script are automatically not found.⁹

The writing of Javanese and Sundanese texts in Arabic script is in need of modifying several new letters by adding some diacritical signs in order to represent all Javanese spellings.¹⁰ All Javanese

⁶ T. H. Pigeaud, *Literature of Java. Catalogue Raisonné of Javanese Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Public Collections in the Netherlands. Volume I*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), p. 25-27.

⁷ This prestige can be seen from the powerful Javanese culture. The Archipelago Islamic MSS are mostly written in Jawi script. Yet in Java, there are an enormous amount of Islamic MSS written in Javanese script.

⁸ The Malay word, *kertas*, is derived from Arabic, *qirṭās*, originally from Greek, *chartes*. See Russell Jones, "The Origins of Malay Manuscript Tradition," *Cultural Contact and Textual Interpretation*, (Dordrecht: Foris Publication, 1986), p. 131.

⁹ Contradictory to this opinion, Edi S. Ekadjati proves that local script and paper have been initially used for the media of Islamic learning, specifically in the Sundanese region. He researched three Sundanese "Lontar" MSS kept in the National Library of Jakarta in December 2003. Ekadjati proves that one of the MSS contains the Islamic teaching, such as the basmallah, shahadah (confession), and prayer. See for further Ekadjati, "Data Baru Islamisasi di Tatar Sunda," December 2003. [Unpublished article], p. 3.

¹⁰ In the *pégon* script, there is additional diacritical sign not available in Arabic, namely *e*, *eu*, and *o* with respectively ~, ~, dan ~. Apart from that, the

texts written in Arabic script are identified as *pégon* texts. According to Pigeaud, this name identification is possibly given due to its short bending lines in the writing of Arabic script. This is in comparison with the parallel straight lines used in Indian-Javanese script.

The *pégon* script is also called *gundil* due most works are not vocalised. It enjoyed its popularity among Indonesian Muslim communities. Certainly, the texts are difficult to read for those who are uneducated from such Islamic educational institution as *pesantren*, Islamic boarding school. Ekadjati states that in the 18th century the Arabic script had been less popular among Muslim communities in the Sundanese-Priangan region. The example of this is MS 1238, entitled *Hadits Kudsi*—predicted from Cirebon in the 18th century—containing *sūra al-Fātiḥah*. The local script, *cacarakan*, was still in use for Qur'anic terms.¹¹ Having converted the Arabic to the *pégon* script, such a script mostly replaced the prestigious position of Indian-Javanese script. Yet, a general distinction comes up as to the use of *pégon* or *gundil* script for Islamic texts as well as of Javanese script for other works.¹²

During the 19th and early 20th centuries, says Pigeaud, some Javanese Islamic MSS, in *pegon* script and *gundil*, had been printed in lithographic method. These printed works had been distributed by some local publishers, commonly belonged to some middle-class *santri* Muslims. On the other hand, the attempt to increase the use of Javanese script in the 19th century had become popular among Javanese aristocrats. Consequently, the use of *pégon* script for the writing of Islamic MSS significantly decreased.¹³ In the West-Java region, on the other hand, it is estimated that the use of *pégon* script for the writing of Sundanese MSS had its own period and strongly connected to the authority policies as to the use of official script. However, it has been generally accepted that the *pégon* script was

vowel *e* also uses *بي*, such as the word *kabéh* (كابيه). Some additional letters in the *pegon* script are (ك), (غ), and (چ), respectively for *g*, *ng*, and *c*.

¹¹ Edí S. Ekadjati & Undang A. Darsa, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara, jilid 5: Jawa Barat: Koleksi Lima Lembaga*, (Jakarta: YOI, 1999), p. 425.

¹² Such a distinction is of course ambiguous. In fact, many works on Islam are written in Javanese script.

¹³ Pigeaud, *Literature of Java: Volume 1*, p. 27

used in one period between the Javanese-Sundanese [earlier] and Latin scripts [later].¹⁴

In the Sundanese pesantrens, *pégon* script has been used as medium for Islamic learning since the 18th century and reached its peak in the period between the 19th and the mid-20th century. This script type is mostly used for writing on Islamic studies, especially on Qur'anic commentaries. As for another script, the Javanese script was used in Sunda since the 11th century. It was then intensively used in the 17th century during the Mataram administration. Since then, the Javanese script as well as language was even officially used for knowledge and administration.¹⁵

As to the use of Javanese language in Sundanese MSS, especially in the Cirebon and Priangan regions, there are two MSS entitled *Sejarah Bopati-bopati di Cianjur* and *Sejarah Cikundul* indicating that a Javanese scribe once lived in Sundanese region. Since local people did not easily understand the language but only a few people, the attempt of writing in Sundanese emerged. Yet, it is still unclear whether the movement focused on the production of new texts or just copying previous ones.¹⁶

Qur'anic Commentaries in Java

There are many Islamic MSS written in Javanese script and language. Arabic language had been hardly used with exception of writing Qur'anic Mushāfs. Equally, we found many mistakes in terms of spelling for Arabic terms due to the dialect distinction between the two languages. Such factors reveal further evidence that the structure of Javanese language and literature is powerful to compare with Islamization and Arabization toward the Javanese local communities. The tradition of writing Javanese texts took place in the palaces milieu. Meanwhile, some pesantrens established the tradition of writing Islamic kitabs to be a media for conducting Islamic education among Muslims communities.¹⁷

¹⁴ Edi S. Ekadjati, et.al., *Naskah Sunda Lama Kelompok Cerita*, (Jakarta: Depdikbud, 1983), p. 137.

¹⁵ Ajip Rosidi, et.al., *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya termasuk Budaya Cirebon dan Betawi*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 2000), p. 37-38.

¹⁶ Ekadjati, et.al., *Naskah Sunda*, p. 127.

¹⁷ These Islamic MSS has been usually inherited to the next generation of ulama. In this regard, there is the collection of Abdurrahman Wahid kept in the

A comprehensive understanding of the Qur'an is not an easy task. It is likely to be more difficult in the societies inherently affiliated with such well-established pre-Islamic culture as Javanese community. In such a culture, understanding the Qur'an is a serious matter. Even, the Javanese Muslims also have great difficulties in reciting the scripture. It can be seen from the fact that many Javanese Muslims mistakenly read the Qur'an except for those who have been educated in the *pesantrens*.¹⁸ One of them is a prominent Jāwī ulama, Kyai Mahfudz al-Tarmasi (1868-1919). He came from a pious family and lived in Mecca since 1874 A.D. when he was six years old. Kyai Mahfudz also wrote on Qur'anic sciences, hadis, and fiqh. Yet, out of his twenty works, there is no single work dealing with tafsīr.¹⁹

Albeit Qur'anic recitation is considered difficult, Javanese Muslims have death with Qur'anic commentaries since the 18th century. The evidence is MSS Lor 2097-R-15.710, consisting of the Qur'anic text followed by its Javanese commentaries, themes and names of sūras. This copy reportedly uses European paper with the watermark Churchill 406. This copy is predicted to have existed from the end of the 18th century and becomes the collection of Professor Roorda library in Delft and, then Leyden, who passed away in 1874.²⁰ Such a fact of course attracts our attention since the works on Qur'anic commentary are increasingly found in the following century. Some commentaries are complete, meaning that

National Library of Jakarta, which is initially the heritage of the previous Nahdhatul 'Ulama [NU] Ulama.

¹⁸ The evidence of this is the way Javanese people write and spell Arabic words. They often made mistakes. For example, the *'Abd al-Rahman* changes into *Ngabdurrahman*. It is also with the case of Kitab names. To large extent, Arabic spelling does not fit the Javanese tongue. It also becomes a serious matter among Sundanese communities.

¹⁹ His works on the Qur'anic science are as follow: *al-Fawā'id al-Tirmasiyyah fī Asānīd al-Qirā'āt al-'Asyriyyah*; *al-Badr al-Munīr fī Qirā'āt al-Imām ibn Kašīr*; *Tanwīr al-Sadr fī Qirā'āt al-Imām Abī 'Amr*'; *Insyirāh al-Fu'ād fī Qirā'āt al-Imām Hamzah*; *Tamīm al-Manāfi' fī al-Qirā'āt al-Imām Nāfi'*; dan *'Unyat al-Ṭalabah bi Syarḥ Naẓm al-Ṭayyibah fī al-Qirā'āt al-'Asyriyyah*. For the biography of Kyai Mahfuz Tarmas and his works, see Abdurrahman Mas'ud, "Mahfudz al-Tirmisi (D. 1338/1919): An Intellectual Biography," *Studia Islamika* 5:2 (1998), p. 27-48.

²⁰ T.H. Pigeaud, *Literature of Java: Volume II: Descriptive Lists of Javanese Manuscripts*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968), p. 66.

they interpret the whole Qur'an. Some are incomplete, usually found in "very mixed MSS," and pieces of Arabic tafsīr re-copied in such "very mixed MSS."

As for the two latter, some that can be mentioned here are MS in the collection of Royal Military Academy, Breda. It contains sūras al-Fātiḥah, al-Anbiyā', and Yūsuf. The Arabic Qur'an is followed with Malay, Javanese, and Latin languages originally from the private collection of Professor Reland in Utrecht.²¹ The second work is MS IS.1. by Syekh Imam Arga. This MS contains several texts, namely the Arabic Qur'an with its Javanese commentaries and some *primbong* texts. It contains several sūras, such as sūras *Patekah* [al-Fātiḥah], *Dakan* [al-Dukhān], *Rahman* [al-Raḥmān], *Watangat*, *Anabail*, *Anaza 'at* [al-Nāzi'āt], *Abbas* [‘Abasa], *Kuret* [al-Quraysh], *Antaqat*, *Buresj* [al-Burūj], *Syamsi* [al-Syams], and *al-Takāsur*.²² Some texts followed by interlinear translation in Javanese. It measures 19.5 x 16 cms and has 366 pages with 14 lines per page.²³

The third work is the MS entitled *Kur'an Winedhar* Chapter 1. This is actually a printed work that contains the Qur'an with commentaries in Javanese script and language, written in 1936 in Sūrakarta and kept in the library of the Sūrakarta palace.²⁴ The fourth work is entitled *Serat Alfatekah* and has 530 pages. It contains Qur'anic commentaries. The date and place of its production are unknown. The fifth work is MS entitled *Serat-serat Alfatekah* and has 590 pages in Javanese. Its date is also unknown and now kept in the library of the Mangkunagaran palace.²⁵ The sixth work is *Serat Wirid Giri Jaya*, written in 1925. This MS contains the Qur'an with Javanese commentaries and the attached image showing a Cirebonese Muslim praying.²⁶

²¹ Pigeaud, *Literature of Java: Volume II.*, p. 870.

²² As can be seen, some names are difficult to identify.

²³ Behrend & Titik Pudjiastuti (eds.), *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 3A: Perpustakaan Fakultas Sastra UI*, (1997), p. 449.

²⁴ Girardet, Nikolaus, *Descriptive Catalogue of the Javanese Manuscripts and Printed Books in the Main Libraries of Surakarta and Yogyakarta*, (Wiesbaden-German: Franz Steiner Verlag GMBH, 1983), p. 79.

²⁵ Girardet, *Descriptive Catalogue.*, p. 344.

²⁶ Girardet, *Descriptive Catalogue.*, p. 345.

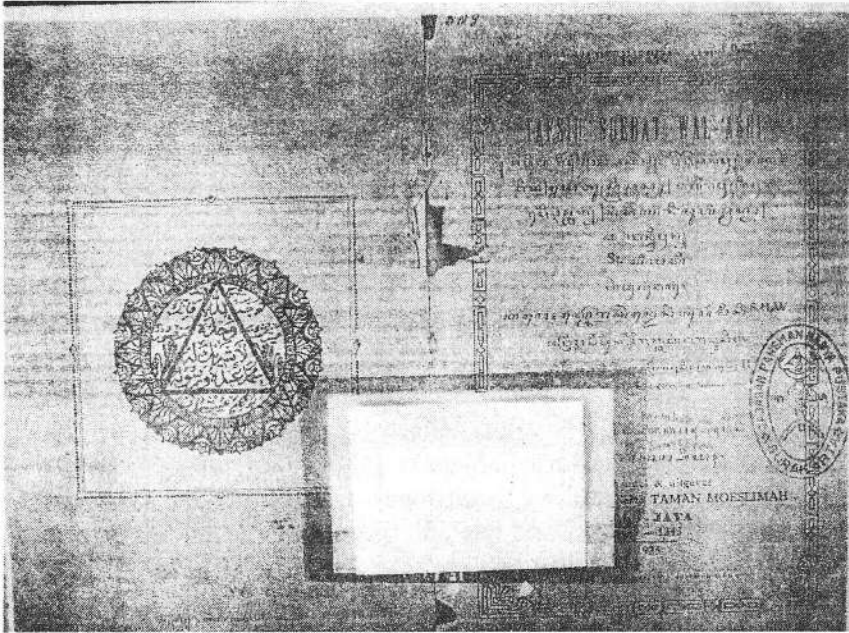


Figure 1. The Cover of *Tafsir Soerat Wal-'Asri*

The seventh work is entitled *Tafsir Soerat Wal-'Asri* by St. Chayati of Tulungagung and has 16 pages, printed by the Worosoelilo publisher of Surakarta in 1925. It connects its commentary to the story of the prophet 'Isā informing the coming of the Prophet Muhammad.²⁷ The eighth work is entitled *Kiyamat Kubra I-IV* by Kendar Purbadipura of Surakarta. This work contains Islamic eschatology based on Qur'anic commentaries by Bagus Ngarpah, and is kept in the Sonobudoyo library in Yogyakarta.²⁸

The ninth work is coded PB C.97, which contains three texts. The first one is the six pillars of *īmān*, twenty attributes of God, and then translation of *sūra al-Baqarah* verse 171 and *sūras* concerning the Judgment day. The second one is the commentary of *sūra Saba'* verse 29 until the beginning of *sūra A'lā*. The third one is the Qur'anic commentaries related to the Judgment day from *sūra A'lā*

²⁷ Girardet, *Descriptive Catalogue*., p. 548.

²⁸ Girardet, *Descriptive Catalogue*., p. 871.

until sūra al-Nās. This commentary fragment is taken from the Javanese commentaries reportedly made by Bagus Ngarpah. It is unknown where the MS was scribed. Yet, it is predicted from the early 20th century. The tenth work is almost the same as PB C. 97 in terms of the content. It is coded PB C.41, which contains four books. The first book is the Qur'anic translations started by the explanation of the pillars of *īmān* and of the twenty attributes of God. Secondly, the fragment of the Qur'anic verses concerning the Judgment day, from sūra al-Nūr verse 26 until sūra al-Nāzi'āt. The third one is the fragment of the Qur'anic verses from sūra Fuṣṣilat verse 21 until sūra al-Nāzi'āt. The fourth one is the fragment of the Qur'an from sūra al-Nāzi'āt verse 13 until sūra al-Nās. This fragment is taken from the translations reportedly made by Bagus Ngarpah.²⁹

The eleventh work is MS SB. 12 entitled *Tafsīr Alquran saha Pethikan Warni-warni*, which contains three different texts and is scribed by more than one writer. The meant commentary lies in the beginning of the MS, which is the fragment of sūra al-Baqarah with its tafsīr—the *Jalālayn*—and in its margin added by some notes in Javanese, in pegon script.³⁰ The twelfth work is entitled *Tafsīr Qur'an Jawen*, printed by the Siti Sjamsijah publisher of Surakarta in 1930, and probably a complete work and published volume by volume. This Javanese commentary is in Javanese language and script. Yet, I get one volume only, which has 282 pages containing one part of chapter 1, which is sūra al-Baqarah from verse 52 to 139. The numbering is also printed started from number 287 to 562. The Qur'anic text is followed by its Javanese translations in Javanese script, then its detailed commentary lies in the bottom. Regarding the complete works, the tradition of working a complete works on the Qur'anic commentaries has been well-established since the 19th century. In this regard, there are at least four complete tafsīrs produced in the 19th century. All of them are handwritten works but one work which is a printed Qur'anic translation. Firstly, this printed work is entitled *Kitab Kur'an*, which is the Qur'anic translation in Javanese script and language, and becomes the

²⁹ Behrend, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 1: Museum Sonobudoyo*, (Jakarta: Djambatan, 1990), p. 549.

³⁰ Behrend, *Katalog Museum Sonobudoyo.*, p. 558

ownership of some libraries in Java.³¹ In the collection of Sonobudoyo library, its title page is lost so that the date of publication is unknown. Nevertheless, the same copy is also found in the collection of Radyapustaka library. This copy has its title page printed in red ink and mentions the year 1858.

As for this copy, Uhlenbeck states that this is basically the first Qur'anic translation in Javanese script and language and printed by the Lange & Co. of Batavia in 1858.³² It measures 24 x 28.2 cms and has 462 pages, with 27 lines per page and complemented by such signs as *rubu'*, *šumun*, *nišf*, dan *juz'*, which show that this work is probably meant to substitute the original version of the Qur'an in Arabic. In this regard, I argue that we could not basically regard this work as the first complete Qur'anic translation in Javanese script and language since there are still some complete works on the Qur'anic translation produced in the Javanese and Sundanese regions along the 19th century as will be elaborated. However, this work could be apparently considered the first complete Javanese printed work on the Qur'anic commentaries.

³¹ Also as one of the collection of the Mangkunagaran library, see Girardet, *Descriptive Catalogue*, p. 345.

³² Uhlenbeck, *A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura*, (Leiden: KITLV, 1964), p. 54; and Feener, *Notes towards the History of Qur'ānic Exegesis*, p. 55-56. Keijzer studied this MS in his article, "De Twee Erste Soera's van den Javaanschen Koran," *BKI X*, (1863), p. 314-366.

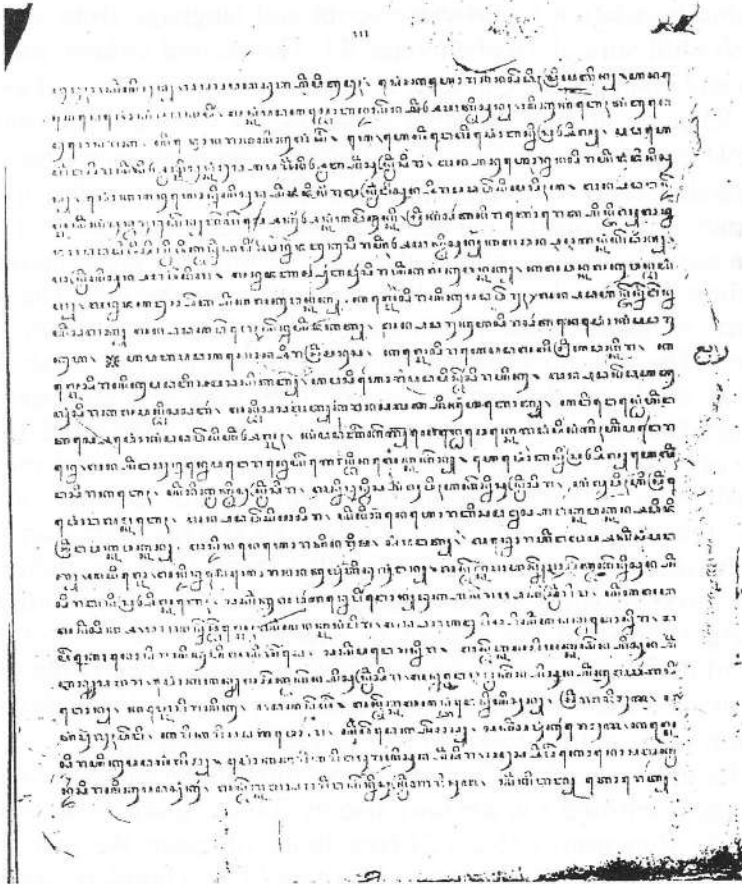


Figure 2. *Kitab Kuran* printed by Lange & Co of Batavia in 1858.

The second complete work on the Qur'anic commentary is entitled *Kur'an Jawi* by Bagus Ngarpah, scribed by Ki Ranasubaya and edited by Ng. Wirapustaka. It measures 21.5 x 34 cms. In its title page, it is mentioned the year 1835-1905, showing the date of its writing. This MS is very voluminous. It has three large volumes and has 1559 pages in total based on the numbering. It has also many blank papers in each volume. In both first and second volumes, this work uses paper without watermarks and chain and laid lines. It contains text in between 20 and 23 lines per page. To make it more neatly, the author initially made such guide lines before writing. The first volume has 387 pages that contain the

Qur'anic translation in Javanese script and language from sūra al-Fātiḥah until sūra al-Tawbah verse 94. The second volume has 577 pages and contains the Qur'anic commentaries from sūra al-Tawbah verse 95 until sūra al-'Ankabūt verse 44. As for the third volume, this 594 pages MS contains the Qur'anic commentaries from sūra al-'Ankabūt verse 45 to the end of the Qur'an, which is sūra al-Nās. To make it more neatly, the author initially made some kind of lines before writing. In this volume, there are 22 lines per page, including one short line in the top-middle paper for numbering. The total number of pages does not include some blank papers in each volume. There is no illumination and illustration. Yet, these three volumes are in good condition as well their very neat and beautiful writing. The scribe is apparently professional. Compared to the above printed Javanese commentary, this work is not complemented by such signs as *rubu'*, *ṣumun*, etc. They are the same in that the Arabic text is excluded in both works at all and the texts start from the left side. It is unlike the Qur'an that starts from the right side. These three volumes are also apparently made for substitution of the original text of the Qur'an in Arabic, as could be proven in terms of the arrangement, short explanation in each beginning of the sūras as well their meanings, the place of revelation [Makkiyyah or Madaniyyah], and the total number of verse in each sūra.

The third complete Qur'anic translation in Javanese script and language is entitled *Kur'an Jawi* also by Bagus Ngarpah, scribed by Suwanda. It measures 36.5 x 23 cms. In its title page, the year 1835-1905 is mentioned as the date of writing. This complete Javanese translation is made in one volume. It has 791 pages with the numbering in Arabic numeral until number 746. The number of lines in each page is different, ranging from 25 to 33 lines per page. Like the above two Javanese translations, the Arabic text is not included in this third work at all, and -unlike the Qur'an- the text starts from the left side.

Uhlenbeck gives short explanation on Ngarpah's Qur'anic translation. He considers Ngarpah's work the second Javanese Qur'anic translation and gradually printed in 1884 albeit there are only eight first chapters available in the printed forms.³³ Uhlenbeck's description indicates that there was an attempt to

³³ Uhlenbeck, *A Critical Survey*., p. 54.

publish this translation work although I have not got information whether it is fully already printed. Considering the fact that Ngarpah has two works on Qur'anic translation, it is unclear as to which translation is already printed since the eight chapters printed work is still not found. Looking at the title mentioned by Uhlenbeck,³⁴ in all possibility it apparently refers to the three volumes of Javanese Qur'anic translation by Ngarpah.

The fourth complete Javanese Qur'anic translation is entitled *Al-Kur'an*. This MS consists of 2 volumes. The first volume has 628 pages and contains the Qur'anic sūras from al-Fātiḥah to al-Isrā'. The Arabic text is followed by its commentaries in Javanese, in *pegon* script. No date of writing is available in this copy. This MS is in bad condition so that it is difficult to read it. The second volume has 716 pages containing the Qur'anic sūras from al-Kahfī until the end of the Qur'an. Like the first volume, no date is available in this copy.³⁵ The way a scribe wrote these two copies is apparently neat and professional. In each verse, some dots are made possibly for dividing the verse into words or phrases to be easier to literally understand and translate. Similarly, some dots are also available in its translation section possibly for the same function. The Qur'anic text and its commentary are written in black ink. The *waqf* signs, the sūra headings, and the first word in each sūra are in red. Some corrections are made. It is specifically with the case of sūra al-Baqarah verse 253.

In the early 20th century, we also found one complete Javanese Qur'anic translation, which is the work of Moh. Amin bin Ngabdul Muslim. It has five volumes, gradually published from 1932 to 1935 by the Siti Sjamisjah publisher in Solo. The first volume contains the Qur'an and its Javanese commentary from chapter 1 to chapter 6, while the second one from chapter 7 to 12. The third volume comprises the Qur'an and its commentary from chapter 13 to chapter 18, then followed with chapters 19–24 in the next volume. The last volume contains chapters 25–30. The numbering uses the Arabic numerals, starting from number one (1) for each sūra. There is one person picture attached in the beginning of each

³⁴ Uhlenbeck, *A Critical Survey*, p. 91.

³⁵ Jennifer Lindsay, et.al., *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara jilid 2: Kraton Yogyakarta*, (Jakarta: YOI, 1994), p. 208–209.

sūra, and it is also followed by the advertisement for the publication of the Siti Sjamsijah publisher.

As for the determination of the first complete printed Javanese Qur'anic commentary, Ekmeleddin Ihsanoglu regards tafsīr *al-Ibrīz: Qur'an Tarjamah Jawi* by Kyai Bisri, published in Yogyakarta in 1967, as the first printed Javanese Qur'anic commentary.³⁶ This argument is automatically revised by the evidence of some complete works on the Javanese Qur'anic exegesis, both in Javanese and *pegon* scripts produced long before the publication of tafsīr *al-Ibrīz* in 1967. Regarding the first printed work, I state that the Javanese Qur'an published in 1858 is considered the first printed work on the Javanese Qur'anic exegesis.

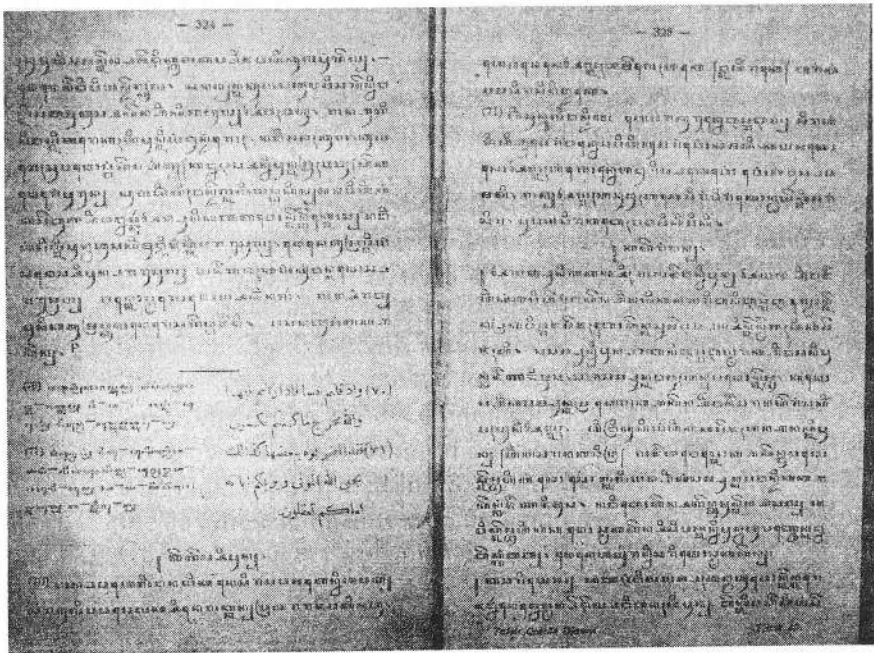


Figure 3. *Tafsir Qoeran Djawen* page 324 & 325

³⁶ Ekmeleddin Ihsanoglu (ed.), *World Bibliography of Translations of the Meanings of The Holy Qur'an: Printed Translations 1515–1980*, (Istanbul-Turki: Research Centre for Islamic History, Art, and Culture, 1406/1986), p. xl.

Qur'anic Exegesis in Sunda

Nowadays, the Sundanese area is officially divided into two provinces, Banten and West Java. Thus, the elaboration of the local tradition of Qur'anic exegesis would be started from the Bantenese area, then continued to the West Java. In the Bantenese area, I found that the attempt of understanding the Qur'an are frequently inherently connected with the writing of the Qur'anic Mushafs. The Bantenese Qur'anic Mushafs, states Annabell Gallop, have some uniqueness. With regard to the size, Bantenese Qur'anic Mushafs are found larger than average produced in the archipelago. Regarding the text block, the texts cover almost all areas of each paper. It seems that there is almost no empty space at the side of the page. As for the calligraphy, its Arabic calligraphy is written more tidily than the average. Lastly, the writing of the word *Allāh* is commonly in red ink.³⁷ This identification brings us to the statement that some Qur'anic Mushafs kept in the Indonesian National Library are obviously of Bantenese style. In this regard, Gallop and Akbar have listed some Qur'anic Mushafs predicted from the Bantenese region, namely MSS A. 50; A. 51 [a-e]; A. 52 [a-k]; A. 53 [a-k]; A. 54 [a-e]; W. 277 [a-j]; and W. 278.³⁸

The production of Qur'anic commentaries in this area are usually included in what some scholars regard as *Mushafs*. In my view, some MSS of the Qur'an with its interlinear translations were made not only for the Mushafs, but also the media of understanding its meaning. In this regard, such works could be identified as the work on tafsīr. I will list four Bantenese Qur'anic Mushafs containing translations in local languages. Most of them are kept in the National Library at Jakarta. There is only one MS kept as the collection of one Mosque in Banten.

³⁷ Quoted from Ali Akbar, *Kaligrafi dalam Mushaf Kuno Nusantara: Telaah Naskah-naskah Koleksi Perpustakaan Nasional RI*, thesis at the University of Indonesia, (2005), p. 75.

³⁸ Annabel Gallop & Ali Akbar, "The Art of the Qur'an in Banten: Calligraphy and Illumination," *Archipel* 72, (2006), p. 134-140. See also Akbar, *Kaligrafi dalam Mushaf Kuno Nusantara*, p. 75.

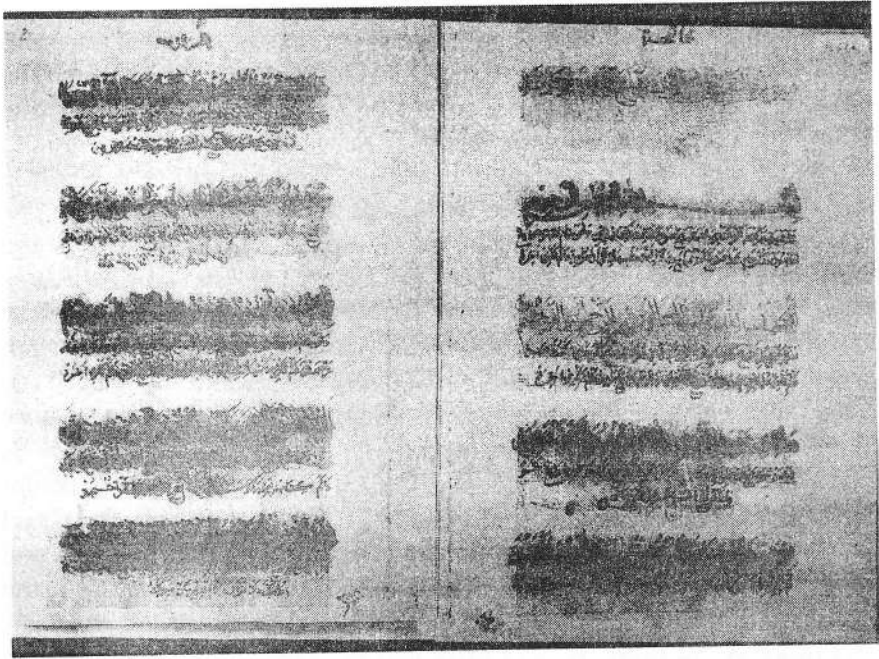


Figure 4. MS A.51 Sura al-Fatihah with its commentaries in Malay. This MS A. 51 [a-e] is very much similar to MS W.277 [a-j]. In other word, this is another copy of MS W. 277 or *vice versa*.

The first Qur'anic commentary of Banten is coded MS A.51, as the collection of the National Library. This is a complete work written in 5 volumes. Each volume contains 6 chapters: [a] 496 pp, [b] 543 pp, [c] 608 pp, [d] 601 pp, [e] 691 pp. This MS measures 30.5x19.5 cms. In each page, it contains 5 lines of Arabic text, which is the Qur'an, and followed by 1-2 lines of Malay translation. The black ink is mostly used for writing the Qur'anic text and its commentary. The red ink, on the other hand, is utilized for the *sūra* headings, the first words of the Qur'anic text in each *sūra*, the waqaf and chapter signs. The Arabic text and its Malay commentaries are mostly written inside the frame, except for some signs for chapters, the explanation on the status of *sūras* as to whether it is Madaniyyah or Makkiyyah and the number of its verses as well as the related debates. According to Gallop & Akbar,

there are some indications that this MS was initially planned to write in 10 volumes, containing 3 chapters in each volume.³⁹

The second Qur'anic commentary of Banten is MS A. 54, which is the Qur'an with its Javanese interlinear translation. This manuscript is divided into five volumes. Yet, chapters 15-16 are reportedly unavailable. With the exception of volume 3, each volume contains six chapters; [a] 346 p, [b] 355 p, [c] 242 p, [d] 332 p, and [e] 306 p. It measures 50.5x36 cms and uses European paper. Each page contains 18 lines in which 9 lines for Arabic text in red and another 9 lines for Javanese commentary in black. Its text block measures 43x24 cms. Text frame is unavailable.⁴⁰



Figure 5. MS W 277 Surah al-Fatihah with its commentaries in Malay. MS W. 277 is obviously the second complete Malay Qur'anic commentary after the *Turjuman al-Mustafid*, written in circa 1675.

The third Qur'anic commentary of Banten is MS W. 277. This manuscript can be considered the vocalised Malay Qur'anic

³⁹ Gallop & Akbar, "The Art of the Qur'an in Banten," *Archipel* 72, p. 135-136.

⁴⁰ Gallop & Akbar, "The Art of the Qur'an in Banten," *Archipel* 72, p 138.

commentary.⁴¹ This work is divided into 10 volumes in which each contains three chapters; [a] 202 ff; [b] 298 ff, [c] 296 ff, [d] 304 ff, [e] 326 ff, [f] 312 ff, [g] 316 ff, [h] 324 ff, [i] 350 ff, and [j] 354 ff. It measures 32x20 cms. Its text block constitutes 28x11.5 cms. Each page contains five lines of Arabic text followed with one or two lines of Malay commentary. It uses black ink, and no text frame is available. The red ink, on the other hand, is utilized for the *sūra* headings, the first words of the Qur'anic text in each *sura*, the *waqaf* and chapter signs. The Arabic text and its Malay commentaries are mostly written inside the frame, except for some signs for chapters, the explanation on the status of *suras* as to whether it is *Madanīyah* or *Makkīyah* and the number of its verses as well as the related debates. In almost all aspects, this manuscript is very much similar to MS A.51 [a-e]. In other word, this is another copy of MS A.51 or vice versa. The fourth Qur'anic commentary of Banten is kept in Mosque Agung Banten measuring 30x18 cms, with its text block 22x11 cms.⁴²

The fifth one is *Marāḥ Labīd* by Shaykh Nawawi of Banten.⁴³ This is Arabic commentary of the Qur'an and written in Mecca. Shaykh Nawawi is one of the most prominent *Jāwī* Ulama lived in the Haramayn during the 19th century. He was awarded as the *Imām* of the Haramayn and invited to the Azhar University to give a speech there. During his career, he produced a numerous number of

⁴¹ As to the Qura'nic exegesis tradition in Malay, most scholars believe that it is almost three hundred years after the writing of the *Turjuman* in circa 1675 AD there was only one complete Malay commentary of the Qur'an available. Those who agree with this opinion are Anthony Johns (1996: 43; 1997: 4-5); Peter Riddell (1989: 119); Azyumardi Azra (2004: 82); and Wan Shaghir Abdullah (2005). With this mushaf containing a complete work on Qura'nic translatio, I state that it is only about one hundred year the local 'ulamā's already produced some complete Malay commentaries.

⁴² Gallop & Ali Akbar, "The Art of the Qur'an in Banten," *Archipel* 72, p. 139.

⁴³ Nawāwī was born in Tanara, Banten, in 1813 A.D, from a religious family. He initially got Islamic education from his father, who was the *penghulu*. His name is Umar ibn Arabi. Then, Nawāwī studied with a pious ulama, Haji Sahal, in Banten bernama, then travelled to Karawang to see Raden Haji Yusuf to study with him. As many Archipelago ulama did, Nawāwī then made a journey to Mecca when he was 15 years old, and travelled to some centres for the study of Islam in Middle East region. He once went home, but he immediately went back to Mecca and lived permanently there until his death in 1897 A.D.

works on various Islamic fields. He is considered a representative of the Jāwī Ulama who wrote in Arabic very well. His *magnum opus*, the *Marāḥ Labīd* is written in two big volumes. Snouck Hurgronje informed that this tafsīr was printed in Mecca in circa 1884 A.D. Having been testified by the Ulama in Mecca and Cairo, the *Marāḥ Labīd* was firstly published in Cairo in 1887, together with one attached tafsīr entitled *Kitāb al-Wajīz fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* by al-Wāḥidī (d. 468 A.H.).⁴⁴

During this period, Karel Steenbrink assumes that the established traditional Islamic thought in the Haramayn had not been infected by the modernist movement pioneered by Muhammad 'Abduh (1850-1905). Based on the fact, the attempt to connect the understanding of the Qur'an to the Western thought is not found in the *Marāḥ Labīd*.⁴⁵ Unlike 'Abduh (d. 1905), Nawāwī relies on the neo-classical tradition, which primarily refers to the works of the Medieval ulama. In this regard, the *Manār* of 'Abduh is mainly influenced by the Mu'tazilī school of thought while the *Marāḥ Labīd* is made for preserving the medieval Islamic thought of such ulama as Ibn Kaṣīr, al-Maḥallī (d. 1460), and al-Suyūṭī (d. 1505).⁴⁶

In the first section of his tafsīr, Nawāwī listed some reference works upon which he heavily drew. They are the *Futūḥāt al-Ilāhīyyah*, *Mafātiḥ al-Gayb*, *al-Sirāj al-Munīr*, *Tanwīr al-Miqbās*, and *Tafsīr Abū al-Sa'ūd*.⁴⁷ In his work, *al-Mufasssīrūn: Hayātuhum wa-Manhajuhum*, Muhammad 'Alī Iyāzī then identifies the *Marāḥ Labīd* as belonged to the *tafsīr al-ṣūfī* with the consideration that he

⁴⁴ Riddell, *Islam and the Malay Indonesian World: Transmission and Responses*, (Singapura: Horizon Books, 2001), p. 195; and Abd. Rachman, "Nawāwī al-Bantani: An Intellectual Master of the Pesantren Tradition," *Studia Islamika* 3:3 (1996), p. 96.

⁴⁵ Karel Steenbrink, *Beberapa Aspek.*, p. 122. In this regard, Abd. Rachman states that each work on the Qur'anic commentary cannot be separated from its authorial religious intention. Thus, says him, as if Nawāwī is like Imam al-Gazālī living in the 19th century due to his high prestige among the Sunnite ulama. On the other hand, as if Muhammad 'Abduh is like Ibn al-Rusyd living in the 19th century since he pioneered the idea of rationality in the discourse on the religious thought. See Abd. Rachman, "Nawāwī al-Bantani.," p. 96.

⁴⁶ 'Abd. Rachman, "Nawāwī al-Bantani.," p. 95.

⁴⁷ See Shaykh Nawawi, *Marāḥ Labīd*, vol. 1, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), p.

refers to the *Futūḥāt al-Makkīyyah* by Muḥy al-Dīn ibn al-‘Arabī. Yet, it does not make this containing a nuance of *ishārī*. The *Marāḥ Labīd* is then considered the work in which the Qur’anic text is understood in the *Ẓāhir* way.⁴⁸

It is strange and of course incorrect to classify the *Marāḥ Labīd* as *tafsīr al-ṣūfī*. No data is available to support that *Marāḥ Labīd* has connection with the work of ‘Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyyah*. Nawāwī’s statement itself in his muqaddimah mentions the work *al-Futūḥāt al-Ilāhīyah* -without mentioning its author- as one of his references. It is ‘Alī Iyāzī who then connect *al-Futūḥāt al-Ilāhīyah* to the work of a prominent sufi, Ibn al-‘Arabī. Basically, Nawāwī preferred to use Arabic linguistics and traditions since he puts hadis, the companion *asāra*, the *tābi‘īn* and the *Salaf* generation tradition in a high priority. Furthermore, Nawāwī is the follower of the Ash‘arite theology and al-Gazālī’s thought. Iyazi’s opinion needs to be critically studied, the fact that Nawāwī mentions the work *al-Futūḥāt al-Ilāhīyah* does not mean the work of Muḥy al-Dīn ibn al-‘Arabī, yet it is clearly the work of Sulaymān ibn ‘Umar al-‘Ujaylī al-Azharī (d. 1790) -known with *al-Jamal* and the follower of the Sāfi‘ite- entitled *al-Futūḥāt al-Ilāhīyah bi Tawdīḥ Tafsīr al-Jalālayn lil-Daqā‘iq al-Khiffīyah*, written in 1196 A.H., firstly published in Cairo in 1303 A.H.

The last commentary is MS coded A.60 entitled *Jamālayn lil-Jalālayn* of Nūr al-Dīn ‘Alī ibn Sulṭān Muḥammad al-Qārī. Its date of writing is mentioned in 1010 A.H. Its date of copying, 1178 A.H. is available in the colophon. Nūr al-Dīn ‘Alī ibn Sulṭān Muḥammad al-Qārī was born in Hira and got his early Islamic education in his hometown. He made a journey to Mecca for study and then lived permanently there until his death in d. 1014 A.H./1606 A.D. Nūr al-Dīn is the *faqīh*, follower of the Hanafī school, *mufasssīr*, and expert in ḥadīth. Apart from the *Jamālayn lil-Jalālayn*. His another work on the Qur’an is *Anwār al-Qur’ān wa-Asrār al-Furqān*.⁴⁹

⁴⁸ See ‘Alī Iyāzī, *al-Mufasssīrūn; Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Wizārat al-Ṣāqafat al-Irsyād al-Islāmi, 1373 H), p. 546.

⁴⁹ ‘Adil Nuwayhid, *Mu‘jam al-Mufasssīrīn min Ṣadr al-Islām hattā al-‘Aṣīr al-Hāḍir*, volume 1, (Libanon: Muassasah Nuwayhid al-Ṣāqāfiyyah, 1988), p.

As for the tradition of Islamic MSS in the West Java region, says Edi S. Ekadjati, the Arabic script, together with Arabic terms, had not been widely used during the 18th century. The evidence of this is the existence of MS 1238, entitled *Hadis Kudsi*—possibly from Cirebon in the 18th century—containing sūra al-Fātiḥah in which the Qur'an is written in Javanese script.⁵⁰ In this century, we still have no evidence whether the West Java communities produced the Qur'anic commentarie or translation but such a transliteration. Since the rapid development of Islamic MSS tradition, there are many more Qur'anic commentaries produced during the 19th century in the West Java region.

During the 19th century, the writing tradition of Islamic MSS has been established throughout the region. However, Cirebon and Bandung had been two important scriptoriums of Islamic MSS for their largest production. This fact shows that both Cirebon and Bandung were the centres for the development of socio-politics and culture. In 2003, I conducted the survey of Islamic MSS using the catalogue of Edi S. Ekadjati dan Undang A. Darsa, published in 1999, as the reference. In this survey, I made some kind of classification in terms of its production place, the themes, and the use of language and script for 245 MSS predicted produced during the 19th century. Regarding its production place, the MSS were produced in different places, such as Bandung: 85 MSS; Cirebon: 95 MSS; Sumedang: 5 MSS; Subang: 2 MSS; Ciamis: 2 MSS; Tasikmalaya: 5 MSS; Garut: 6 MSS; Cianjur: 6 MSS; Kuningan: 3 MSS, while the rest (36 MSS in total) are produced in other places in the Priangan region. As for the themes, the Priangan Islamic MSS contains various Islamic fields, such as The Qur'an: 13 MSS; Qur'anic Commentary/Translation: 6 MSS; Fiqh: 42 MSS; Tasawuf/Ethics: 78 MSS; Manakib: 10 MSS; Tawḥīd/Theology: 19 MSS; Adab: 5 MSS; Prayers: 36 MSS; and Islamic Story: 37 MSS.

With regards to the use of script, the West Java Islamic MSS produced throughout this region were written in Arabic script: 12 MSS; Latin script: 7 MSS; Pegon script: 96 MSS; both Arabic & Pegon scripts: 82 MSS. The rest MSS were made in other local

361-362. See also 'Umar Riḍā' Kaḥḥālah, *Mu'jam al-Muallifīn*, vol. 7, (Beirut: Ihyā' al-Turāṯ al-'Arabi, t.th.), p. 100.

⁵⁰ Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat.*, p. 425.

script, which is *cacarakan*. The name of author is scarcely included in the West Java Islamic MSS, and it also becomes one of the main characteristics of Archipelago Islamic MSS.

The attempt to understand the Qur'an has been implemented through various kinds of works. Most works are made for technical functions, which mean that they could be directly practiced as guidance books to conduct certain religious ceremonies. They are like *fiqh*, *tarekat*, *manakib*, prayers, etc. Thus, the writing of Qur'anic commentaries were not popular and of course not for such practical functions. In this regard, most Qur'anic commentaries were usually included in other fields in one kitab. It is possibly for showing the practical function of such Qur'anic commentaries. Like in Java, the variety of Qur'anic commentaries in this region is also found. Firstly, some works are only the translations of certain *sūras* and mixed with other Islamic fields. The second one is the fragments of non-local Arabic *tafsīr*—the *Jalālayn* for example—recopied in the very mixed MSS, while the third one is complete work on the Qur'anic exegesis. In terms of the script, during the 19th century the *pegon* script is mostly used. In terms of the language, the West Java Islamic MSS were predominantly written in Javanese language.

For the former two forms, some works containing the Qur'anic commentaries are, firstly, MS I254 entitled *Tarekat*—originally from Cirebon in the 18th century: some *tafsīrs* and understanding of certain verses are available between pages five and fifty,⁵¹ and secondly MS I362 entitled *Sohibul Kitab Abdul Mursid*—from the 18th century Cirebon—comprising of the learning on the *tafsīr* of certain Qur'anic verses in Javanese. There are also further commentaries of the verses.⁵² Thirdly, this MS is coded I450 entitled *Kitāb Tafsīr Fāṭīhah*, from the 19th century Bandung. It

⁵¹ This 66 pages MS is written in Arabic and Javanese languages, in Arabic and *pegon* script, using the local paper made of wood of the Saeh tree. This MS is divided into three parts. Firstly, it contains the commentaries of and understanding of certain Qur'anic verses. Two more parts contain prayers and Shattariyyah-based theology. This MS is kept in the Kasepuhan palace, Cirebon. See Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat.*, p. 436.

⁵² This MS is written in Arabic and Javanese languages, in Arabic and *pegon* scripts. It has 222 pages. It is also complemented with the explanation of one sufi order. See Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat.*, p. 519–520.

constitutes the copy of Javanese text containing the Sundanese commentary of sūra al-Fātiḥah.⁵³ The fourth one is MS I499 entitled *Kitab Doa-doa*, probably from Garut in the 19th century. In pages 1-15, it contains the Qur'anic texts followed by the commentary in Javanese, while in pages 16-33 containing the prayers in Javanese, and some in Sundanese.⁵⁴ The fifth one is tafsīr *Jalalayn*, written by Syekh Ahmad Ibnu Abbas with the use of the pegon script. This work is scribed by Muhammad Bakri Assafii in the 19th century, probably from Cirebon. This MS is coded I12a.⁵⁵ This MS are in need of further study to know, apart from 'Abdurra'ūf's *Turjumān al-Mustafid*, whether the *Jalalayn* is also translated into any other local language like Javanese or Sundanese. The sixth one is MS I2 comprising the Qur'anic text followed by its Javanese commentary in the pegon script.

Regarding the complete tafsīr work, one of them is scribed, or probably written, by R.H. Abdoel Madjid in 1856 in Sumedang. As identified in the catalogue, there is a title in the cover, namely *al-Qur'an*. It measures 44.5 x 28 cms, and its text measures 34 x 21 cms. This 637 pages MS uses European paper. Black ink is dominantly used.⁵⁶ The second complete work is anonymous MS coded I12 entitled *Tafsīr Alquran* that has 698 pages. It uses local paper and the date of its writing is unknown. The Qur'anic text is in Arabic, while its commentary is in Javanese, in pegon script.⁵⁷ Unfortunately, I found this copy not complete so that it is difficult to determine whether it was a complete work.

As many other areas of the Malay-Indonesian world, the writing tradition of West Java Qur'anic exegesis had been increasingly established in the early 20th century. In this regard, there are more ulamas interested in the working on either Qur'anic commentary or translation. One of them is Kyai Ahmad Sanusi (1888–1950).⁵⁸ He

⁵³ This MS has 14 pages, using the European paper, with the watermark *Superfin 1897*, written in Arabic and Sundanese languages, in Arabic and pegon scripts. See Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat.*, p. 586–587.

⁵⁴ This 34 pages MS is reportedly from Garut. See Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat.*, p. 618–619.

⁵⁵ See Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat.*, p. 241.

⁵⁶ Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat.*, p. 234.

⁵⁷ Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat.*, p. 240.

⁵⁸ Kyai Ahmad Sanusi was born in Cibadak, Sukabumi, in 1888. regarding the fact that his father was the leader of the Cantayan pesantren, the young

could be regarded as the prolific ulama. Gunseikanbu mentions that he wrote about 101 works in various Islamic fields.⁵⁹ Without mentioning the reference, Fadlil Munawwar Manshur even states that Sanusi has produced about 480 works.⁶⁰ In my opinion, we could consider him the most prolific ulama that produced the Qur'anic commentaries during his lifetime. During his life, he wrote seven Qur'anic commentaries in which most of them are incomplete. The seven works are *Tafsīr Malja' al-Ṭālibīn*; *Tamshīyat al-Muslimīn*; *Rawdat al-'Irfān fī Ma'rifat al-Qur'ān*; *Tanbīh al-Ḥayrān fī Tafsīr Sūrat al-Dukhān*; *Hidāyat al-Qulūb al-Ṣibyān fī Fadā'il Sūrat Tabārak Mulk min al-Qur'ān*; *Tafriḥ Qulūb al-Mu'minīn fī Tafsīr Kalimāt Sūrat Yāsīn*; and *Tamshīyat al-Wildān fī Tafsīr al-Qur'ān*.⁶¹ He wrote a complete Qur'anic commentary, which is the *Rawdat al-'Irfān fī Ma'rifat al-Qur'ān*.

Rawdat al-'Irfān is the Qur'anic commentary in Sundanese containing the Qur'anic text, its literal translation, and commentary.⁶² The study of this commentary has been done by Asep Mukhtar Mawardi in his work, *Haji Ahmad Sanusi: Riwayat Hidup dan Perjuangannya*, (1985), more exclusively by Fadlil Munawwar Mansur in his work, *Ajaran Tasawuf dalam Raudatul-'Irfān fī Ma'rifatil-Qur'ān karya Kiai Haji Ahmad Sanusi: Analisis Semiotik dan Resepsi*, in 1992. In the latter, the *Rawdat al-'Irfān* is

Ahmad Sanusi of course already got Islamic education since his childhood. In 1909, he made a pilgrimage to Mecca and advanced in Islamic knowledge. He studied Islam with many prominent ulamas in Mecca, one of them is Indonesian ulama, Kyai Mahfudz Termas.

⁵⁹ Gunseikanbu, *Orang Indonesia yang Terkemuka di Jawa*, (Yogyakarta: UGM Press, 1986), p. 442–443.

⁶⁰ Fadlil Munawwar Manshur, *Ajaran Tasawuf dalam Raudatul-'Irfān fī Ma'rifatil-Qur'ān karya Kiai Haji Ahmad Sanusi: Analisis Semiotik dan Resepsi*, M.A. Tesis at the Gajah Mada University, Yogyakarta, (1992), p. 337.

⁶¹ His two commentaries, namely *Tafsīr Malja' al-Ṭālibīn* and *Tamsyīyyatul Muslimīn*, has been studied by Husen Hasan Basri in his work, "al-Turās al-'Ilmi al-Islāmī bi-Indūnīsīyyā: Dirāsah fī Tafsīray Malja'u-ṭ-ṭālibīn wa Tamsyīyyātu al-Muslimīn li-al-Shaykh al-Ḥāj Aḥmad Sanūsī." *Studia Islamika* 8:1 (2001): 153–180. His complete work on tafsīr, the *Rawdat al-'Irfān*, becomes the object of the study by Fadlil Munawwar Manshur in his work, *Rawdat al-'Irfān fī Ma'rifat Al-Qur'ān karya Kiai Haji Ahmad Sanusi: Analisis Semiotik dan Resepsi*, M.A. thesis at the Gajah Mada University, Yogyakarta, (1992).

⁶² Manshur, *Ajaran Tasawuf*, p. 3.

said to contain the tasawuf teaching. It is also said that the writing of the *Rawḍat al-'Irfān* constitutes a series of writing with another work, namely the *Malja' al-Ṭālibīn fī Tafsīr Kalām Rabb al-'ālamīn*. *Malja' al-Ṭālibīn* was reportedly written when Kyai Ahmad Sanusi was arrested in Gang Kampung Bali Kecil Nomer 6 Tanah Abang, Weltevreden, Jakarta. Like the *Rawḍat al-'Irfān*, the *Malja' al-Ṭālibīn* is also the Qur'anic commentary in Sundanese, in pegon script. Both are different in that the *Rawḍat al-'Irfān* contains two types of commentaries, while the *Maljā' al-Ṭālibīn* contains the literal translation only.⁶³

Basing himself on the interview with Muhammad Abdurrahman Badri Sanusi, the oldest son of Kyai Sanusi, Manshur states that the *Rawḍat al-'Irfān* is a series of Kyai Sanusi's creative activity in expressing his ideas through the use of Sundanese language. His first work on the Qur'anic commentary is the *Maljā' al-Ṭālibīn*. He was only finished with it until chapter nine divided into 28 thin volumes. It is estimated that Kyai Sanusi rewrote some aspects contained in the *Maljā' al-Ṭālibīn* when he worked on the writing of the *Rawḍat al-'Irfān*. His second work on tafsīr is the *Tamsyīyat al-Muslimīn*. This kitab is more widely used since it is written in Indonesian language. Thus, it is also for non-Sundanese speaking readers. Like the *Maljā' al-Ṭālibīn*, the *Tamsyīyat al-Muslimīn* is also not finished, yet it only contains 10 chapters. As a result, there are 21 chapters left in the *Maljā' al-Ṭālibīn* while 20 chapters in the *Tamsyīyat al-Muslimīn*. The unfinished *Maljā' al-Ṭālibīn* and *Tamsyīyat al-Muslimīn* is because Kyai Sanusi had to move from his home prison in Jakarta to Sukabumi. In Sukabumi, Kyai Sanusi faced many social and pesantren problems. Taking such obstacles into account, he wrote on tafsīr for his students in different style. Hence, he wrote both *Maljā' al-Ṭālibīn* and *Tamsyīyat al-Muslimīn*.⁶⁴

Manshur explains that the *Rawḍat al-'Irfān* is divided into two parts in terms of its creation process. The first part contains the Qur'anic text and its commentary from chapters 1 to 15, while the second from chapters 16 to 30. The first and second parts of the

⁶³ Manshur, *Ajaran Tasawuf*, p. 9–10.

⁶⁴ Manshur, *Ajaran Tasawuf*, p. 123–126.

Rawḍat al-'Irfān are different in terms of their history of writing and publication. The publication of both parts is of course originally from hand-written form, recopied by hand, and then published in lithographic method.⁶⁵

As for the first part of the *Rawḍat al-'Irfān*, it was created through the oral tradition conducted by Kyai Sanusi together with his 30 students. His students seriously followed his tafsir in which they took notes on any verses as well as their translations, and gave comments.⁶⁶ The notes were then collected by his secretary (*kātib*), Muhammad Busyra. Having been collected, Busyra recopied all the student notes. Then the result was given to Kyai Sanusi for remarks and corrections in case of [un]intentional mistakes. The agreement made by Kyai Sanusi can be seen from the fact that he allowed the publication of this text. After the death of Muhammad Busyra, Kyai Sanusi appointed a new *kātib*, Muhammad ibn Yahya. His writing result, which is the copy of the first part of the *Rawḍat al-'Irfān*, was then gradually printed in litography by the same publisher until its tenth printing. Then, it was printed in the Pesantren Gunung Puyuh publisher, Sukabumi, and the Orba Shakti publisher, Bandung.⁶⁷ From its second to tenth printing, the *Rawḍat al-'Irfān* in Muhammad ibn Yahya's copy version had been printed in Sukabumi, Cianjur, and Bandung. Since the Dutch colonialist applied too high taxes for such a publication, the Pesantren Gunung Puyuh Publisher was then sold. For this reason, the publication of the *Rawḍat al-'Irfān* is done outside. Each publication made 5,000 copies. Considering the fact that the first part of the *Rawḍat al-'Irfān* has been already printed tenth times, there are approximately 50,000 copies of the *Rawḍat al-'Irfān* spread among Sundanese communities. All these publication are based on Muhammad ibn Yahya's copy.⁶⁸

Regarding the second part of the *Rawḍat al-'Irfān*, Kyai Sanusi himself wrote it. Thus, the *Rawḍat al-'Irfān* has original version from the author. But, it is in bad condition so that it is very difficult to read. His oldest son, Muhammad Abdurrahman Badri Sanusi,

⁶⁵ Manshur, *Ajaran Tasawuf*, p. 114.

⁶⁶ Manshur, *Ajaran Tasawuf*, p. 115–116.

⁶⁷ Manshur, *Ajaran Tasawuf*, p. 117.

⁶⁸ Manshur, *Ajaran Tasawuf*, p. 120.

then made preservation for this original copy. When he found the original version in good condition and readable, Badri Sanusi successfully copied all the texts from chapters 16 to 30. Since he felt that his writing is not neat, Badri Sanusi assigned a professional *kātib*, Acep Manshur, for making the copy of it to publish. He did in lithography and then printed and published by the Pesantren Gunung Puyuh. The publication of the second part of the *Rawḍat al-'Irfān* is just done in the late 1990s due to many obstacles. It was because the copying process by Badri Sanusi and then by Acep Manshur took much time. Therefore, the second part of the *Rawḍat al-'Irfān* only reached its first printing, which produced about 5.000 copies.⁶⁹

In his *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an: Printed Translations 1515–1980*, Ekmeleddin Ihsanoglu states that the *al-Amin al-Qur'an* by H. Qomaruddin Shaleh–A.A. Dahlan–Jus Rusamsi, printed in Bandung in 1971 is considered the first complete printed work on the Sundanese Qur'anic commentary.⁷⁰ It seems that we could find another way to state there is one complete work printed in the pre-independence period, which is the *Rawḍat al-'Irfān* of Kyai Sanusi, albeit its second part is just printed in the 1990s.

Conclusion

The facts that there are many works on the Qur'anic commentaries produced since the 18th century show that the tradition of writing Qur'anic commentaries in Java and Sunda has been well-flourished long before the 20th century. In Java, some commentaries are complete, meaning that they interpret the whole Qur'an. Some are incomplete, usually found in "very mixed MSS," and pieces of Arabic tafsīr re-copied in such "very mixed MSS."

In the Banten region, the production of Qur'anic commentaries in this area are usually included in what some scholars regard as *Mushaf*. It is proven that some Qur'anic *Mushaf* with its interlinear translations were made not only for the Qur'anic recitation, but also

⁶⁹ Manshur, *Ajaran Tasawuf*., p. 121–122.

⁷⁰ Ihsanoğlu (ed.), *World Bibliography*., p. xli.

the media of understanding its meanings. In this regard, such works could be identified as tafsīr. In the West Java region, the variety of Qur'anic commentaries in this region is also found. Firstly, some works are only the translations of certain sūras and mixed with other Islamic fields. The second one is the fragments of non-local Arabic tafsīr—the *Jalālayn* for example—recopied in the very mixed MSS, while the third one is complete work on the Qur'anic exegesis. In terms of the script, during the 19th century the pegon script is mostly used. In terms of the language, the West Java Islamic MSS were predominantly written in Javanese language.[]

Bibliography

- Akbar, Ali, *Kaligrafi dalam Mushaf Kuno Nusantara: Telaah Naskah-naskah Koleksi Perpustakaan Nasional RI*, thesis at the University of Indonesia, 2005.
- Al-Kuran*. Kraton Yogyakarta. [microfilm]
- Arga, Imam, *Tafsīr Al-Qur'an*. Primbon, [microfilm]
- Azra, Azyumardi, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulamā' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Crows Nest and Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004
- Bantanī, al-, Syekh Nawāwī, *Marāh Labīd-Tafsīr al-Nawāwī: al-Tafsīr al-Munīr li Ma'ālim al-Tanzīl*, 2 volumes, Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Baydāwī, al, *Anwār al-Tanzīl wa-Asrār al-Ta'wīl*, 2 volumes, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Behrend, T.E. & Titik Pudjiastuti, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 3 – A: Fakultas Sastra Universitas Indonesia*, Jakarta: YOI, 1997.
- Behrend, T.E., "Manuscript Production in Nineteenth-Century Java: Codicology and the Writing of Javanese Literary History," *BKI*, 1993.
- Behrend, T.E., et.al., *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 4: Perpustakaan Nasional Indonesia*, Jakarta: YOI, 1998.
- Bruinessen, Martin van, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script used in the Pesantren Milieu: Comments on a New Collection in the KITLV Library," *BKI* 146:2/3, 1990.
- Chayati, St., *Tafsīr Surat Wal Ngasri*, Solo: Woroesilo, 1925.
- Churchill, W.A., *Watermarks in Paper: in Holland, France, England, etc. in the XVII and XVIII Centuries and Their Interconnection*, Amsterdam: Menno Hertzberger, 1935.

- Djajadiningrat, Hoesein, *Tinjauan Kritis tentang Sajarah Banten*, Jakarta: Djambatan, 1983.
- Ekadjati, Edi S. & Undang A. Darsa, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara, jilid 5: Jawa Barat: Koleksi Lima Lembaga*, Jakarta: YOI, 1999.
- Ekadjati, Edi S., "Data Baru Islamisasi di Tatar Sunda: Lontar sebagai Media Da'wah Islam," Artikel tak diterbitkan, 2003.
- Ekadjati, Edi S., et.al., *Naskah Sunda Lama Kelompok Cerita*, Jakarta: Depdikbud, 1983.
- Feener, R., Michael, "Notes towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia," *Studia Islamika* 5:3, 1998.
- Gallop, Annabel & Ali Akbar, "The Art of the Qur'an in Banten: Calligraphy and Illumination," *Archipel* 72, 2006.
- Girardet, Nikolaus, *Descriptive Catalogue of the Javanese Manuscripts and Printed Books in the Main Libraries of Surakarta and Yogyakarta*, Wiesbaden-Jerman: Franz Steiner Verlag GMBH, 1983.
- Gunseikanbu, *Orang Indonesia yang Terkemuka di Jawa*, Yogyakarta: UGM Press, 1986.
- Heawood, Edward, *Watermarks Mainly of the 17th and 18th Centuries*, Hilversum: The Paper Publications Society, 1986. Pertama kali terbit tahun 1950.
- Hooker, M.B., "The Translation of Islam into Southeast Asia," dalam Hooker, (ed.), *Islam in Southeast Asia*, Leiden: E. J. Brill, 1983.
- Ihsanoglu, Ekmeleddin, (ed.) *World Bibliography of Translations of The Meanings of The Holy Qur'an: Printed Translations 1515-1980*, Istanbul-Turki: Research Centre for Islamic History, Art, and Culture, 1406/1986.
- Ihsanoglu, Ekmeleddin, "A Study on the Manuscript Translations of the Holy Qur'an," dalam John Cooper (ed.), *The Significance of Islamic Manuscripts*, London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1992.
- Iyāzī, 'Alī, *al-Mufasssīrūn: Hayātuhum wa Manhājuhūm*, Teheran: Wizārat al-Šaqāfat al-Irsyād al-Islāmi, 1373 H.
- Johns, A.H., "In the Language of the Divine: The Contribution of Arabic," *Illuminations: The Writing Traditions of Indonesia*, New York: Weatherhill, 1996.
- Johns, A.H., "Islam di Dunia Melayu: Sebuah Survei Penyelidikan dengan Beberapa Referensi kepada Tafsir Al-Qur'an," dalam Azyumardi Azra, (ed.), *Perspektif Islam Asia Tenggara*, Jakarta: YOI, 1989.
- Johns, A.H., "Qur'anic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile," dalam Andrew Rippin, (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, New York: Oxford University Press, 1988.
- Jones, Russell, "The Origins of Malay Manuscript Tradition," *Cultural Contact and Textual Interpretation*, Dordrecht-Holland: Foris Publications, 1986.
- Kahhālāh, 'Umar Riḍā, *Mu'jam al-Mu'allifīn, jilid ke-7*, Beirut: Iḥyā al-Turās al-'Arabī, t.th.

- Keijzer. "De Twee Erste Soera's van den Javaanschen Koran," *BKI X*, 1863.
Kitab Kur'an, Batavia: Lange, 1858.
Kitab Tafsir Fatihah, Bandung. [microfilm]
- Lindsay, Jennifer, et.al., *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara jilid 2: Kraton Yogyakarta*, Jakarta: YOI, 1994.
- Madjid, R.H. Abdoel, *Alquran dan Terjemahnya*, Sumedang: Museum Geusan Ulun. [microfilm]
- al-Maḥallī, & al-Suyūfī. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm lil-Imām al-Jalālayn*, Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.
- Manshur, Fadlil Munawwar, *Ajaran Tasawuf dalam Rauḍatul-'Irfan fī Ma'rifatil-Qur'ān karya Kiai Haji Ahmad Sanusi: Analisis Semiotik dan Resepsi*, Tesis pada program studi Sastra Indonesia dan Jawa jurusan Ilmu Humaniora pasca sarjana UGM Yogyakarta, 1992.
- Mas'ud, Abd., "Mahfudz al-Tirmisi (D. 1338/1919): An Intellectual Biography," *Studia Islamika* 5:2, 1998.
- Muslim, Moh. Amin ibn Ngabdul, *Kur'an Jawi*, 5 jilid, Solo: Siti Sjamsijah, 1935 (I); 1933 (II & III); 1932 (IV & V).
- Ngarpah, Bagus, *Kur'an Jawi*, 3 jilid, ed. Ng. Wirapustaka, disalin oleh Ki Ranasubaya, Surakarta: Radyapustaka, 1905. MS.
- Ngarpah, Bagus, *Kur'an Kajawekaken*, disalin oleh Suwanda, Surakarta: Radyapustaka, 1905.
- Nurtawab, Ervan. "New Light on the Study of 'Abdurra'ūf's *Turjuman al-Mustafid*," presented in the Workshop on "Islamic Manuscript Tradition and Kitab in Southeast Asia," organized by SIAS group 2, at Nagoya University, Nagoya-Japan, (2007).
- Nurtawab, Ervan, "Taqālid Ta'līf Kutub al-Tafsīr al-Malāyuwīyah wa-al-Jāwīyah wa-al-Sundāwīyah: Muḥāwalah li-Rasm Kharīṭah," *Studia Islamika* 12:3, 2005.
- Nuwayhid, 'Adil, *Mu'jam al-Mufasssirīn min Ṣadr al-Islām ḥattā al-'Aṣir al-Hādīr*. Libanon: Muassasah Nuwahhid al-Ṣaqāfiyyah, 1988.
- Pigeaud, T.H., *Literature of Java*, 4 jilid, The Hague: Martinus Nijhoff, 1967-1980.
- Qārī, al-, Nūr al-Dīn 'Alī ibn Sulṭān Muḥammad, *Jamālayn lil-Jalālayn*, [MS]
- Rachman, Abd., "Nawāwī al-Bantanī: An Intellectual Master of the Pesantren Tradition," *Studia Islamika* 3:3, 1996.
- Riddell, Peter, "Earliest Qur'anic Exegetical Activity in the Malay-Speaking States," *Archipel*, 1989.
- Riddell, Peter, *Islam and The Malay Indonesian World: Transmission and Responses*, Singapura: Horizon Books, 2001.

- Riddell, Peter, *Transferring a Tradition: 'Abd al-Rauf al-Singkili's Rendering into Malay of the Jalalayn Commentary*, Berkeley, CA: Centers for South and Southeast Asian Studies, University of California, 1990a.
- Rosidi, Ajip. et.al., *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya termasuk Budaya Cirebon dan Betawi*, Jakarta: Pustaka Jaya, 2000.
- Steenbrink, Karel, "Qur'an Interpretations of Hamzah Fansūrī (CA. 1600) and Hamka (1908–1982): A Comparison," *Studia Islamika*, vol. 2, No. 2, 1995.
- Steenbrink, Karel, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Tafsir Qur'an Jawen*, Solo: Siti Sjamsijah, 1930.
- The Qur'ān*, MSS. A. 51 [a-e]; A. 54 [a-e]; and W. 277 [a-j]
- Uhlenbeck, *A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura*, Leiden: KITLV, 1964.
- Umar, Hasan Husen [Basri, Husen Hasan], "al-Turās al-'Ilmī al-Islāmī bi-Indunīsīyā: Dirāsah fī Tafsīray *Malja al-Tālibīn wa-Tamsyīyat al-Muslimīn* lil-Shaykh al-Ḥāj Aḥmad Sanusī," *Studia Islamika* 8:1, 2001.
- Zimmer, Benjamin G., "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java," *Studia Islamika*, vol. 7, no. 3, 2000.
- Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*, Jakarta: Djambatan, 1994.



This paper exposes some great works of tajweed scholar to the phonetic studies in Arabic language. The Qur'anic scholars and their studies of tajweed knowledge (the rules of reciting Qur'an) have given a significant contribution to the correct pronunciation in sounding the Arabic fonems (ḥurf hijā'iyah). Furthermore, other significant contribution is to give full attention to the beauty of the sound on reading Al-Qur'an.

Key words: Al-Qur'an, fonem, tajweed, Arabic language.

Kontribusi Ulama Tajwid terhadap Perkembangan Ilmu Bahasa

*Harun Al Rasyid
LAIN Sumatra Utara, Medan*

Pendahuluan

Kebanyakan orang Islam tentu ingin dapat membaca Al-Qur'an dengan baik dan benar sesuai dengan perintah Islam (Q.S: 73: 5). Tetapi banyak kendala yang harus dilalui. Kendala yang sering dihadapi, di samping hukum-hukum bacaan seperti *idgām*, *ikhfā'*, *izhār* dan *iqlāb*, juga cara pengucapan tiap-tiap huruf. Kendala lain yang juga dianggap serius dan paling sering dialami adalah dialek bahasa kedaerahan yang ikut masuk ke dalam pengucapan huruf (*fonem*) Al-Qur'an. Terkadang pengaruh ini sangat dominan dalam pengucapan, bahkan di sebagian kalangan telah terjadi pengkristalan. Untuk kendala yang terakhir ini memang Rasul pernah mensinyalir dalam sebuah hadis yang mengingatkan bahwa kendala ini akan banyak dihadapi oleh umatnya yang memiliki keragaman suku, bangsa dan bahasa.

Ketika permasalahan ini muncul di tengah masyarakat Islam, para ulama qira'ah terpanggil untuk membuat dan merumuskan tata cara dan hukum-hukum yang dapat dijadikan panduan dalam membaca Al-Qur'an. Setelah melakukan pengkajian lebih dalam

pada masalah-masalah yang berkaitan dengan qira'ah, disusunlah ilmu dalam disiplin keilmuan Al-Qur'an yang dinamakan *ilmu tajwīd*.. Disengaja atau tidak, ternyata mereka telah memasuki ranah pengkajian bidang kebahasaan. Kajian mereka ini ternyata memberikan kontribusi dalam perkembangan ilmu bahasa, terutama dalam bidang ilmu fonetik (*'ilm aṣwāt*) yang memberikan perhatian besar pada tata cara pengucapan huruf hijaiyah, proses pembentukannya, dan juga sifat-sifat setiap fonem yang dibahas dalam kajian *makhārij al-ḥurūf*, serta kajian yang berhubungan dengan pembentukan suara bahasa hukum *nūn* mati dan *tanwīn* yang bersentuhan dengan kajian ilmu fonetik bahasa Arab.

Tulisan ini akan menyoroti sepak terjang para ulama Al-Qur'an dalam berbagai usaha "menyelamatkan" Al-Qur'an dari perubahan dan kesalahan dalam pengucapan. Di samping juga membahas kontribusi ulama Al-Qur'an dalam perkembangan ilmu fonetik, terutama beberapa kajian tentang perumusan, teori dan pendapat para ulama Al-Qur'an tentang ilmu tajwid yang berkaitan dengan ilmu fonetik dan kemudian dipedomani dalam kajian ilmu kebahasaan.

Bahasa Arab merupakan bahasa yang paling kaya dengan "suara". Tidak ada bahasa di dunia yang melebihi bahasa Arab dalam hal pengucapan huruf-huruf yang sesuai dengan makhrajnya masing-masing. Terkait dengan tata bunyi, ada beberapa problem tata bunyi yang perlu menjadi perhatian para pembelajar non-Arab, salah satunya fonem Arab yang tidak ada padanannya dalam bahasa Indonesia ataupun Melayu, misalnya ث ح خ ذ ص ض ط ظ ع غ ق. Kebanyakan orang Indonesia merasa sulit dalam mengucapkan huruf-huruf (*fonem*) tersebut, sehingga kata dalam bahasa Indonesia yang berasal dari bahasa Arab bila mengandung fonem-fonem tersebut akan berubah menjadi fonem lain. Misalnya huruf *zā'* atau *dād* dalam bahasa Arab akan berubah menjadi *lām* dalam bahasa Indonesia, contoh *zāhir* menjadi lahir, *maḍārat* menjadi melarat, dan *zālim* menjadi lalim. Demikian juga *qāf* berubah menjadi *kāf* seperti *waqt* menjadi waktu, *qadr* menjadi kadar, *qalb* menjadi kalbu, dan sebagainya. Dalam hal perubahan fonem ini, ada kendala yang diduga kuat merupakan pengaruh dari bahasa kedaerahan, yang bukan hanya terjadi di Indonesia, tetapi juga di negara-negara yang tidak berbahasa Arab (*non-Arabic speaker*). Bahkan di beberapa negara Arab pun mengalami kendala pengucapan fonem

yang bersentuhan dengan dialek kedaerahan mereka. Misal, pengucapan huruf ق (*qaf*) telah mengalami perubahan di sebagian besar masyarakat Saudi dan Mesir, yaitu pengucapan ق (*qaf*) berubah menjadi *gaf*, contoh kata “دقيق” (*daqīq*) menjadi *dagīg*. Sedangkan di kebanyakan masyarakat Syria pengucapan ق (*qaf*) berubah menjadi *i*, contoh kata “دقيق” (*daqīq*) menjadi *da’i*, lebih ringan dalam pengucapan.

Hal serupa pun dialami sebagian masyarakat di Jawa yang mempunyai kendala dengan huruf ح (*hā*) dan ع (*‘ā*). Pengucapan huruf ح (*ha*) berubah menjadi ك (*ka*), contoh الحمد (*al-ḥamdu*) berubah menjadi *al-kamdu*. Sementara huruf ع (*‘a*) berubah menjadi *nga*, sehingga ucapan عالمين (*‘ālamīn*) berubah menjadi *ngālamīn*. Begitu juga terjadi pada pengucapan kebanyakan masyarakat Islam India yang mendapat pengaruh dari bahasa Urdu. Pengucapan huruf ض (*dād*) berubah menjadi ظ (*zā*), sehingga ucapan والذالين (*walad-dāllīn*) menjadi *walaz-zāllīn*.

Dari beberapa contoh di atas dapat dilihat adanya pengaruh yang kuat dari bahasa daerah atau negara yang mengkristal pada lisan masing-masing masyarakat muslim dunia. Hal ini sudah disinyalir dalam suatu hadis yang menjelaskan keanekaragaman umat Islam, baik yang hidup pada masa Rasul maupun sekarang.¹

Dengan adanya fenomena perbedaan bacaan itu, ilmu tajwid bertujuan menjaga kemurnian Al-Qur’an dari terjadinya perubahan dan kesalahan dalam pengucapan huruf yang mencakup tiga hal penting, yaitu (1) tempat keluarnya huruf, (2) jenis dan sifat tiap-tiap huruf, serta (3) hukum-hukum yang timbul dalam suatu susunan kalimat Al-Qur’an seperti *idgām*, *ikhfā’*, *iqlāb*, *tarqīq* dan *tafkhīm*, *mad* dan *qaṣr*.

Ketiga permasalahan ini tentu sangat erat hubungannya dengan masalah kebahasaan, karena pembahasan tempat keluarnya huruf (*makhārij al-ḥurf*) menjadi dasar metodologi pengajaran bahasa, baru kemudian diiringi dengan tanda baca. Disepakati oleh para ahli

¹ “Yā Jibrīl innī arsaltu ilā ummatin ummiyyatin minhum asy-syaikhul-kabīr wal-gulāmu wal-jāriyyatu war-rajulu-llaẓi lam yaqra’ kitāban qattu, qāla: yā Muḥammad innal-qur’āna unzila ‘alā sab’ati aḥrufin. (Riwayat Turmūzi). Lihat Ibnu Al-Jazari, Muqaddimah kitab *An-Nasyr fī al-Qirā’at al-‘Asyr*, bab *Asbāb Ikhtilāf al-Qirā’ah*, jilid 1, hlm. 26.

bahasa terkini bahwa bahasa merupakan sebuah sistem yang terdiri atas unsur-unsur satuan, dari yang terkecil sampai yang terbesar, yaitu fonem, morfem, kata, frasa, kalimat, dan yang lebih luas lagi, wacana. Dalam kaidah bahasa Arab, istilah yang dipakai untuk menggambarkan unsur-unsur penyusunan bahasa itu adalah *al-aṣwāt* (bunyi) dan *al-ḥurūf* (huruf), *al-kalimāt* (kata) dan *al-jumal* (kalimat) (Shinni, 1982: 5). Dengan demikian, peran para ulama Al-Qur'an, dalam hal ini ulama tajwid, sangatlah besar terhadap perkembangan ilmu bahasa.

Pembacaan Al-Qur'an Secara Tartil

Al-Qur'an yang merupakan petunjuk hidup bagi setiap Muslim merupakan firman Allah yang pada awalnya diterima Nabi secara lisan, kemudian didokumentasi dalam bentuk tulisan atau mushaf. Untuk dapat menjadikannya sebagai pedoman hidup, manusia harus terlebih dahulu dapat membacanya dengan baik dan benar sesuai peraturan yang ditetapkan oleh Al-Qur'an itu sendiri. Dalam proses membaca inilah dibutuhkan kemampuan tata bahasa Arab.

Muslim Indonesia, sebagai umat yang tidak berbahasa ibu bahasa Arab, untuk dapat membaca Al-Qur'an dengan benar terlebih dahulu harus mampu melafalkan lambang-lambang bunyi bahasa Arab dengan tepat. Pengetahuan akan ilmu *aṣwāt* akan sangat membantu dalam melafalkan huruf-huruf dengan tepat sesuai *makhraj*-nya.

Ayat "... *Dan bacalah Al-Qur'an secara tartil (teratur dan benar)*"² menunjukkan bahwa pembacaan Al-Qur'an dengan pengucapan *tartil* hukumnya wajib. Secara etimologi, *tartil* (*verbal noun*) berasal dari kata *rattala* (pasti), artinya membaca (Al-Qur'an) dengan perlahan; membaca dengan benar dan tepat; membaca dengan irama yang teratur.³ Perintah membaca Al-Qur'an dengan *tartil* lebih ditegaskan lagi dalam pemahaman ayat di atas ketika kata perintah *rattil* terulang kembali dalam bentuk *maṣḍar* '*tartilan*', yang mengesankan makna adanya perhatian besar terhadap terealisasinya perintah Allah tersebut, pengagungan

² Lihat Q.S.: 73:4; 25:32

³ Imam Muhammad Makki, *Kitāb Nihāyat al-Qaul al-Mufīd*, hlm.9. Yasui, Lewis Ma'lūf, *al-Munjid*, Dār el-Masyriq, Bairūt, 1986.

terhadap obyeknya yaitu Al-Qur'an, dan besarnya pahala yang Allah berikan kepada mereka yang melaksanakan perintah itu.

Ali r.a. ketika ditanya makna *tartīl* dengan hati-hati mengatakan, “*Tajwīd al-hurūf wa ma'rifat al-wuqūf*”, yaitu ketepatan pengucapan huruf dan mengetahui tanda berhenti. Lebih jauh lagi, dalam kajian Imam Khalīl bin Aḥmad, seorang ahli bahasa dan ulama Al-Qur'an, dalam kitabnya *al-'Ain* memberikan pendekatan dalam memahami tafsir makna *tartīl*, yaitu *tadabbur* (dengan penghayatan) dan *tafkīr* (direnungkan).⁴

Para ulama sepakat bahwa yang dimaksud *tartīl* adalah membaca dengan pelan, penuh ketenangan dan perhatian yang serius, dengan memperjelas pengucapan huruf-hurufnya. Imam Al-Baiḍawī menambahkan bahwa kesempurnaan tersebut dengan cara melatih lisan atau pengulangan dan merutinkan bacaan sambil mempraktikkan kesempurnaan pembacaan huruf-huruf yang tipis (*tarqīq*) dan tebal (*tafkhīm*), memendekkan huruf yang pendek dan memanjangkannya jika dituntut demikian, serta mengaplikasikan kaidah lainnya yang terangkum dalam materi *taḥsīn* Al-Qur'an.

Istilah lain yang juga mempunyai makna sama dengan *tajwīd* adalah *taḥsīn*, yang sering dikaitkan dengan aktivitas membaca Al-Qur'an. Istilah ini telah mendapatkan tempat di hati masyarakat, terutama mereka yang menyadari pentingnya melaksanakan rutinitas membaca Al-Qur'an dengan segala kesempurnaannya. Istilah ini muncul sebagai sinonim dari kata yang sudah lebih dahulu akrab di telinga kaum muslimin, yaitu *tajwīd* yang seringkali dipahami sebagai ilmu yang membahas tata cara membaca Al-Quran dengan baik dan benar serta segala tuntutan kesempurnaannya.

Secara bahasa, istilah *tajwīd* yang disamakan dengan *taḥsīn* memiliki arti sama, yaitu “membaguskan”. Para ulama memberikan batasan istilah ini, yaitu “mengeluarkan huruf-huruf Al-Qur'an dari tempat keluarnya (*makhraj*) dengan memberikan *ḥaq* dan *mustaḥaq*-nya. *Ḥaq* adalah menegaskan huruf disertai penerapan sifat-sifatnya seperti mengalirnya nafas atau sebaliknya (*hams* dan *jahr*) atau menebalkan huruf tertentu dengan cara mengangkat pangkal lidah atau menipiskannya (*isti'lā'* dan *istifāl*) yang keseluruhan sifat

⁴ Abu 'Umar ad-Dānī, *at-Tahdīd fī 'Ilmi at-Tajwīd*, Bagdād: Maktab al-Anbār, 1977

huruf tersebut berjumlah 17 sifat. Adapun *mustahaq* adalah mengaplikasikan sifat-sifat tambahan disebabkan, misalnya, terjadinya pertemuan huruf tertentu dengan huruf lainnya seperti *idgām*, *ikhfā'*, *iqlāb*, atau mengaplikasikan kesempurnaan konsistensi tanda panjang sesuai dengan tuntutan. Untuk mencapai kesempurnaan penguasaan ilmu ini secara teori dan praktik, setiap Muslim dituntut untuk mengoptimalkan usaha melalui latihan-latihan dan praktik membaca yang senantiasa didampingi oleh orang yang dianggap sudah baik bacaannya. Bagi sebagian orang ada yang mendapatkan kemudahan untuk menguasainya, namun ada juga yang merasa kesulitan karena ia belum terbiasa mengucapkan kata-kata selain bahasa yang dikuasainya.

Ilmu tajwid adalah untuk menjaga perubahan (*tagyīr*) pembacaan kata pada Al-Qur'an. Apabila terjadi *tagyīr* dalam pembacaan Al-Qur'an dinamakan *luhūn*⁵ yang diharamkan sebagian ulama qira'at, Adapun yang melatarbelakangi hal tersebut adalah pengaruh bahasa atau dialek kedaerahan.

Latar Belakang Munculnya Ilmu Tajwid

Ilmu tajwid dengan beragam istilah yang ada di dalamnya secara teoretis memang ditulis bukan pada masa Rasulullah saw. Pada masa Rasulullah, para sahabat tidak semua tahu bagaimana cara membaca atau melafalkan Al-Qur'an dengan baik dan benar. Apabila terjadi kesalahan di kalangan para sahabat, Rasul langsung memperbaikinya. Pada saat itu masih belum terpikir untuk menyusun kitab panduan qira'at ataupun ilmu tajwid.

Ketika Islam menyebar ke berbagai penjuru dunia, dan orang-orang non-Arab masuk Islam berbondong-bondong, mulai timbul masalah dalam membaca Al-Quran. Lidah mereka mengalami kesulitan dalam mengucapkan huruf-huruf Al-Qur'an, misalnya *ḍād*, 'ain, *zā'*, *khā'*, *qāf*, *gīn*, *ṭā'*, *ṣād*, *ḥā'* yang mungkin tidak ada di dalam bahasa mereka, terutama huruf *ḍād*. Bahasa Arab dikenal juga dengan sebutan bahasa *ḍād* (*lugat ad-ḍād*).

Dengan semakin banyaknya jumlah umat Islam, terjadi perbedaan cara membaca Al-Qur'an di kalangan sahabat, di antaranya dalam hal *makhraj* masing-masing huruf dan sifat-sifatnya, juga

⁵ *Luhun* adalah kekeliruan dalam *i'rāb* atau lagu. Lihat *Qamus al-Munawwir*, hlm. 1352

bagaimana cara melafalkan dan membaca sesuai ajaran Rasulullah. Permasalahan lain setelah wafatnya Rasul semakin banyak dijumpai di kalangan sahabat, karena tidak semua sahabat yang ada saat itu mampu membaca dan mengucapkan huruf (*fonem*) Al-Qur'an dengan baik dan benar. Sebagian ada yang sudah lanjut usia, atau sebaliknya balita, sehingga dalam pengucapan akan terjadi kendala besar.

Dikisahkan dalam *Āsar aṣ-Ṣaḥābah* bahwa Ali r.a. pernah mengalami perselisihan bacaan dengan Hisyām yang berbeda logat dan dialek. Bila kondisi seperti ini dibiarkan terus tanpa ada perhatian, dikhawatirkan kesalahan dan kekeliruan dalam membaca Al-Qur'an akan 'mengganggu' keaslian Al-Qur'an. Dalam sejarah Islam, disebut-sebut nama Abu al-Aswad ad-Du'alī (68 H) yang berjasa dalam membuat tanda baris (harakat) dan tanda berhenti (*waqaf*) pada mushaf Al-Qur'an. Ia termasuk dalam jajaran tabi'in. Dijelaskan dalam *Muqaddimah Mukhtaṣar Jiddan* bahwa ia melakukannya atas perintah Ali bin Abi Talib. Setelah itu, muncul Khalīl bin Aḥmad (175 H.) dengan kitabnya *al-'Ain* dan Imam Sibawaih (180 H.) dengan kitabnya *Sirru Ṣanā'at al-'Irāb*.

Pada pertengahan abad ke-5 hijri, di tangan Makky bin Abī Tālib al-Qā'isy (437 H.) dan Abī 'Amr Usmān bin Sa'id ad-Dānī (444 H.), terciptalah buku panduan yang membahas tentang tata cara dan hukum-hukum yang berkaitan dengan *makhraj* huruf, sifat huruf, *waqaf* dan *ibtidā'* dan juga hukum *nūn sukūn* dan *tanwīn* yang terdapat dalam Al-Qur'an. Kitab tersebut berjudul *ar-Ri'āyah li Tajwīd al-Qirā'ah*, dan Abī 'Amr Usmān bin Sa'id ad-Dānī menghasilkan kitab *at-Taḥdīd fī al-Itqān wat-Tajwīd*. Ulama ini kemudian diikuti oleh para ulama lainnya dari berbagai penjuru negeri Islam dan menyempurnakan apa yang telah dihasilkan oleh *muassis* ilmu tajwid ini, sehingga akhirnya ilmu tajwid menjadi semakin lengkap seperti yang kita baca sekarang.

Kemunculan ilmu tajwid sangat memberikan kemudahan bagi keragaman bahasa umat Islam dalam mempelajari Al-Qur'an yang berbahasa Arab. Bahasa Arab sebagai bahasa yang terpilih untuk mewakili bahasa yang digunakan oleh Al-Qur'an, juga dari beberapa dialek bahasa (*lahjah*) yang digunakan oleh masyarakat dalam percakapan sehari-hari. Kurang lebih ada sekitar 48 dialek

bahasa yang dapat dijumpai dalam Al-Qur'an,⁶ semuanya merupakan bahasa dari suku-suku Arab yang ada pada saat itu. Di antara suku yang masyhur pada saat turunnya Al-Qur'an di antaranya Quraisy, Huẓail, Tamīm, Asad, Rabi'ah Hawazin, Sa'ad dan beberapa suku lainnya. Dari beberapa suku yang ada ini kebetulan yang terpilih mewakili bahasa Al-Qur'an adalah dialek suku Quraisy yang ditinjau dari beberapa faktor.⁷ Adanya bahasa kesukuan inilah yang kemudian menimbulkan masalah besar di kalangan umat Islam dalam hal pembacaan Al-Qur'an. Sebagaimana dikatakan oleh Imam Ibn al-Jazari dalam kitabnya *at-Taisir fī al-Qirā'āt al-'Asyr* bahwa di antara faktor dominan adanya perbedaan bacaan Al-Qur'an adalah karena keragaman dialek para sahabat yang berasal dari suku yang berbeda-beda.⁸

Dalam suatu riwayat dikisahkan, ketika Nabi Muhammad saw memerintahkan para sahabatnya mempelajari dan menghafal Al-Qur'an mereka mengalami kendala. Para sahabat dan pengikutnya yang berasal dari berbagai suku sangat sulit mengubah dialek yang sudah melekat pada pengucapan mereka. Hal ini ditegaskan dalam hadis, "*Sesungguhnya aku diutus kepada umat yang buta aksara (ummiyyīn) yang di dalamnya terdapat orang tua, anak-anak dan wanita yang tak mengenyam pendidikan ...*".⁹ Dalam hadis lain disebutkan, "*Bahwa Al-Qur'an ini diturunkan dengan tujuh huruf.*"

Terkait kedua hadis ini, sebagian besar ulama Al-Qur'an sepakat bahwa perbedaan bacaan Al-Qur'an bertujuan untuk mempermudah dalam mempelajari Al-Qur'an, bukan saja bagi umat Islam yang berbahasa Arab (*Arabic speaker*), tetapi juga kaum 'ajam yang tidak berbahasa Arab (*non-Arabic speaker*). Dalam sebuah riwayat dikisahkan ketika terjadi perbedaan bacaan antara Umar bin Khattab (yang berlogat Arab Mekah) dengan Hisyam bin

⁶ As-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūmi al-Qur'ān*, hlm. 134-135.

⁷ Para ahli bahasa dan sejarah Islam berpendapat bahwa beberapa faktor yang melatarbelakangi terpilihnya dialek suku Quraisy sebagai bahasa Al-Qur'an di antaranya mudah dipahami dan lebih banyak digunakan di sekitar Mekah yang menjadi pusat keramaian dengan berbagai aktivitas, baik perdagangan maupun peribadatan. Di samping itu, yang paling dominan adalah bahwa Nabi Muhammad saw berasal dari suku besar ini. (Lihat Abd Ṣabūr Syāhin, *Fī Taṭawwur al-Lugawi*).

⁸ Al-Jazri, *op. cit.*, jilid I.

⁹ *Al-Burhān*, jilid I, hlm. 227.

Hakim (yang berlogat Arab Madinah). Bacaan keduanya sesuai dengan apa yang diterima dan didengar langsung dari Rasul. Keduanya lalu mencoba membawa permasalahan tersebut kepada Rasul dan menanyakan siapa yang paling benar di antara mereka. Rasul menjawab bahwa bacaan kedua-duanya adalah benar.¹⁰

Perbedaan bacaan itu tidak mengubah keaslian Al-Qur'an, dan ketika ditanyakan kepada Rasul, itu sah saja. Adanya perbedaan bacaan itu merupakan rahmat bagi umat. Hal ini bukan berarti bebas membaca dan mengubah ayat Al-Qur'an, sebab ada pedoman yang telah digariskan oleh para ulama qira'at atau ulama Al-Qur'an untuk menjaga kemurniannya.

Munculnya ilmu tajwid adalah untuk mengatasi kendala perbedaan bacaan dengan berpedoman pada apa yang digariskan para ulama tajwid. Untuk dapat menguasai dan memahami ilmu ini para ulama Al-Qur'an merancang suatu pedoman yang akan mempermudah dalam mempelajarinya, yaitu bahasa. Hal ini karena ilmu tajwid mempunyai kaitan khusus dengan ilmu bahasa. Seseorang bisa saja menguasai ilmu tajwid secara terpisah antara praktik dan teori. Antara keduanya bisa dikuasai secara terpisah dan bisa menyatu. Ada orang yang bisa membaca Al-Qur'an dengan benar dan sesuai kaidah ilmu tajwid, meskipun tidak bisa menerangkan istilah-istilah hukum bacaannya. Demikian pula sebaliknya, bisa jadi ada orang yang paham dan hafal semua aturan teoretisnya, tetapi ketika membaca Al-Qur'an, bacaannya buruk.

Target terpenting dari ilmu tajwid secara teori adalah mengetahui hukum-hukum tajwid lengkap dengan istilah-istilahnya untuk diterapkan dalam pembacaan Al-Qur'an. Secara hukum, menguasai teori ilmu tajwid adalah sunah. Hukumnya bisa menjadi fardu untuk diterapkan dalam membaca Al-Qur'an.

¹⁰ Hadis riwayat Bukhari dan lafalnya Muslim, pada bab *unzila al-Qur'ān 'alā sab'ati aḥruf*: Diriwayatkan ketika itu Hisyam sedang salat dan membaca Surah al-Furqān dan Umar mendengar bacaan Hisyam berbeda dengannya. Keduanya lalu mencoba membawa permasalahan tersebut kepada Rasul dan menanyakan siapa yang paling benar di antara mereka. Rasul menjawab bahwa bacaan kedua-duanya adalah benar. Lihat *Saḥiḥ Bukhārī*, jilid 6, hlm.185; *Saḥiḥ Muslim*, jilid 2, hlm. 202; lihat juga *Tafsīr aṭ-Ṭabari*, jilid 1, hlm.10; *Al-Burhān*, jilid 1, hlm. 112.

Perhatian Ulama terhadap Ilmu Fonetik

Perhatian ulama terhadap ilmu fonetik dan perkembangannya cukup besar, khususnya para *qurrā'* yang juga ahli bahasa. Abu al-Aswad ad-Du'alī (w. 68 H./689 M.) merumuskan cara mengucapkan huruf *layyinah* (vowel) dalam bahasa Arab yang dikenal dengan istilah harakat (*fathāh*, *kasrah*, dan *ḍammah*).¹¹ Beberapa tahun kemudian pembahasan ini dikembangkan oleh Khalīl bin Aḥmad (w. 175 H./796 M.). Khalīl dalam kitabnya *al-'Ain* menjadikan suara huruf Arab menjadi dua bagian, yaitu huruf *ṣaḥīḥ* (vowel) dan huruf *gair ṣaḥīḥ* (consonant),¹² bahkan lebih jauh lagi ia merumuskan durasi dalam pengucapan huruf-huruf tersebut.

Peran para ulama dalam perkembangan ilmu fonetik tidak hanya sampai di sini. Jauh setelah mereka, salah seorang murid Khalīl, yaitu Imam Sibawaih (w. 180 H./801 M.) dalam kitabnya *al-Kitāb* meneruskan metode gurunya, tetapi pembahasan yang dijabarkan lebih dalam lagi. Puncak kegemilangan pembahasan ilmu fonetik di kalangan cendekiawan bahasa Arab adalah ketika Ibn Janny (w. 392 H.), yang dikenal oleh para ahli bahasa sebagai "Bapak Fonetik",¹³ merumuskan definisi bahasa (Arab: *lugah*) dalam kitabnya *Sirr Ṣanā'at al-I'rāb*. Menurut dia, bahasa adalah "suara yang diucapkan untuk menyampaikan maksud dan tujuan seseorang".

Imam Sibawaih dan *al-Kitāb* dalam Kajian Ilmu Fonetik

Dalam *al-Kitāb*, Imam Sibawaih mengatakan bahwa ilmu bahasa mencakup tiga disiplin ilmu yang saling mendukung satu sama lain, yaitu ilmu *naḥwu*, ilmu *ṣaraf*, dan ilmu *al-aṣwāt al-lugawiyyah al-'arabiyyah* (fonetik Arab). Ketiga disiplin ini merupakan kunci dasar dalam menguasai ilmu bahasa. Ia memandang bahwa ilmu *naḥwu* berguna untuk mengetahui susunan kalimat bahasa, sedangkan ilmu *ṣaraf* untuk mengetahui bentuk kata yang digunakan dalam kalimat. Oleh karena itu, sebagian besar ulama

¹¹ Lihat 'Iṣām Nuruddin, *'Ilm Wazā'if al-Aswāt al-Lugawiyyah* (fonologi), hlm. 161.

¹² Lihat Ahmad Muhammad Qaddūr, *Aṣṣalatu 'Ilmi al-Aṣwāt 'inda al-Khalīl min Khilāli Muqaddimati Kitāb al-'Ain*, hlm. 20-30.

¹³ *Ibid*, hlm. 164-165.

bahasa berpendapat bahwa ilmu naḥwu adalah *abun* (ayah) dan saraf adalah *ummun* (ibu) dari ilmu alat bahasa Arab.

Adapun ilmu fonetik berguna untuk menambah kemahiran dalam berbahasa, yaitu bagaimana mengeluarkan suara huruf, dan untuk membedakan antara huruf yang sama bunyinya tetapi berbeda pengucapannya. Pada kajiannya tentang ilmu fonetik Imam Sibawaih mengklasifikasi pembentukan suara bahasa Arab menjadi beberapa kelompok, yaitu (a) berdasarkan tempat keluar huruf; (b) berdasarkan sifat suara yang dikeluarkan, yaitu jelas (*jahr*) dan samar (*hams*); (c) berdasarkan cara pengucapan, yaitu keras (*syiddah*) dan lembut (*rakhwah*); dan (d) huruf yang keluar di antara suara yang keras dan lembut.¹⁴

Adapun pembentukan suara bahasa yang dirumuskan oleh Imam Sibawaih merupakan hasil dari kajiannya terhadap hukum *idgām* dalam tajwid Al-Qur'an. Metode yang digunakannya sama seperti gurunya, yaitu sifat *al-mulāḥazah az-żātiyyah* dari kesinambungan ilmu yang telah diwariskan. Ini adalah metode yang dipakai oleh para salafi dan bertujuan untuk menjaga, melestarikan serta menghargai karya ulama besar Islam sebelumnya. Tetapi karya yang dihasilkan Imam Sibawaih jauh lebih lengkap dan sempurna dibandingkan dengan karangan gurunya.¹⁵

Hubungan antara Ilmu Tajwid dengan Fonetik

Seperti kita ketahui, kebanyakan ulama terdahulu memiliki pengetahuan ilmu bahasa dan ilmu Al-Qur'an. Tidak heran jika mereka menjadikan pembahasan ilmu fonetik bahasa Arab bagian dari ilmu naḥwu. Baru kemudian pada awal abad ketiga hijri para ahli qira'at mengembangkan kajian bahasa, yang mereka kombinasikan dengan ilmu tajwid Al-Qur'an.

Dalam ilmu tajwid ada beberapa pembahasan yang terkait erat dengan ilmu fonetik secara umum dan khusus.¹⁶ Seperti telah disinggung sebelumnya, tujuan ilmu tajwid di samping menjaga kalimat Al-Qur'an juga menjaga lisan dari kekeliruan pengucapan

¹⁴ Nuruddin, *op.cit.*, hlm. 162.

¹⁵ Mereka adalah Dr Anis Ibrahim, Dr Abd. Şabūr Syahīn, dan lain-lain.

¹⁶ Seperti pembahasan Imam Sibawaih dalam *al-Kitab* dan Ibnu Janny *Sirr Şanā'at al-d I'rāb*, kajian mereka ini oleh kalangan ahli bahasa Barat, banyak di adopsi rumusnya dalam menentukan sifat dan tempat keluarnya huruf (lihat Nuruddin, *Ilm al-Aşwāt al-Lugawiyah*).

huruf-huruf di dalamnya, sedangkan di sisi lain “pengucapan suara huruf” merupakan sasaran dalam ilmu fonetik. Sudah tentu hasil yang diharapkan dari kedua ilmu ini adalah agar dapat memiliki kemampuan atau kemahiran dalam membaca Al-Qur’an dan berbahasa Arab, baik ketika mengucapkan huruf hijaiyah maupun kalimatnya.

Kesamaan pembahasan kedua ilmu ini, yaitu ilmu tajwid difokuskan pada kalimat-kalimat Al-Qur’an dengan mempelajari hukum-hukum yang berlaku di dalamnya, sedangkan ilmu fonetik lebih luas dan tidak terbatas pada bahasa tertentu saja. Melihat keeratan hubungan antara kedua ilmu ini, tidak salah jika sebagian ahli bahasa Arab menyatakan bahwa ilmu tajwid merupakan ilmu fonetik bahasa Arab. Pendapat ini justru muncul dari kalangan pembaru Arab.¹⁷ Maka dapat dikatakan bahwa Ilmu tajwid dan para ulamanya mempunyai andil besar dalam perkembangan ilmu fonetik yang merupakan ilmu dasar dalam pelajaran ilmu bahasa Arab. Antara ilmu tajwid dan fonetik keduanya mempunyai hubungan erat dalam penguasaan bahasa Arab yang baik dan benar, juga berguna untuk memperbaiki pengucapan dari pengaruh dialek kedaerahan. Bacaan yang baik dan benar adalah bacaan yang indah serta dapat dinikmati dan dimengerti, bukan hanya bagi pembaca, tetapi juga pendengarnya.

Melalui tulisan ini dapat diketahui peran besar para ulama Al-Qur’an terhadap perkembangan ilmu bahasa. Mereka telah membuat suatu kajian berupa rumusan dalam pengucapan huruf dan bimbingan ke arah pembacaan Al-Qur’an secara baik dan benar (*tartīlan*) ke dalam suatu ilmu yang mereka menamakan ilmu tajwid, jauh sebelum para ahli bahasa merumuskan cara pengucapan yang sesuai dengan tempat keluar huruf (*organic speech*). Tulisan ini juga berusaha mengungkap beberapa kajian Al-Qur’an yang dikembangkan oleh para ahli bahasa, khususnya terkait dengan pembacaan Al-Qur’an yang baik dan benar (*taḥsīn al-qirā’ah al-*

¹⁷ ‘Abdul Azīz al-Sigh, *Phonetic Terminology in the Arabic Studies*, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘asir, 1998 (lihat ‘Preface’). Pendapat senada dapat dilihat pada Ibrahim Anis, *al-Aṣwāt al-Lugawiyah*, 2nd ed., Mesir, Maktabah Anglo al-Miṣriyyah, 1975; Mukhtar Aḥmad Umar, *al-Baḥṣ al-Lugawiyah ‘inda al-‘Arab*, Mesir, ‘Alim al-Kutub, 1976.

Qur'āniyyah), serta menjaga dan melestarikan warisan para ulama *mutaqaddimīn* untuk dapat dikaji kembali dan diaplikasikan.

Kesimpulan

Para ulama tajwid telah memberikan perhatian besar pada cara pengucapan suara-suara bahasa Arab yang digali dari kitab suci Al-Qur'an. Pengkajian mereka diawali dengan memunculkan ilmu tentang cara membaca Al-Qur'an yang baik dan benar, disebut dengan *ilmu tajwid*.

Ilmu fonetik merupakan pondasi untuk dapat menguasai dan mengetahui suatu bahasa yang dipelajari. Tidak banyak pelajar yang mengetahui peran ulama tajwid dalam perkembangan ilmu fonetik. Kebanyakan dari mereka menganggap bahwa ahli ilmu fonetik didominasi para ahli bahasa dari Barat. Selanjutnya, menguasai ilmu tajwid berarti dapat mengetahui kekeliruan dalam pengucapan huruf Al-Qur'an, dan terhindar dari pengaruh bahasa atau dialek (*lahjah*) kedaerahan.[]

Daftar Pustaka

- Al-Jazari, Ibnu. *An-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr*. Diyār al-Miṣriyyah: Maktabah at-Tijāriyyah al-Kubra, 1345 H.
- Al-Khouly, Muhammad Ali. *Maḍal ilā 'Ilm al-Luḡah*. Yordania: Dār al-Falāḥ, ed. I, 1993.
- As-Suyūṭi, Jalaluddin. *Al-Maḥzar fī 'Ulūm al-Luḡah wa Anwa'ihā*. Mesir: Dār Ihyā al-Arabiyyah.
- Ayyub, Abd. Rahman. *Aṣwāt al-Luḡah*. Kairo: Dār at-Ṭaba'ah al-Qaumiyyah, 1962.
- Basyar, Muhammad Kamal. *'Ilm al-Luḡah al-'Amah al-Aṣwāt*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1981.
- Ibrāhīm, Anis. *Al-Aṣwāt al-Luḡawiyyah*. Kairo: Maktabah Anglo al-Miṣriyyah, ed. V, 1958.
- . *Fī al-Laḥjāt al-Luḡawiyyah*. Kairo: Maktabah Anglo al-Miṣriyyah, ed. IV, 1973.
- Janny, Abul Fatāḥ Ibnu. *Sirr Ṣanā'at al-'Rāb*. Dār al-Qalam Dimas, Halbūni, ed. I, 1985.
- Sina, Sina. *Asbāb Hudūs al-Ḥurūf*. Kairo: al-Maṭba'ah as-Salafiyyah, 1352 H.

Syahīn, Abd Şabūr. *Al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah fī Daw' 'Ilmi al-Lughah al-Ḥadīṣ*.
Kairo: Dār al-Qalam, 1966.

Zahran, al-Badrawi. *Fī 'Ilm al-Aşwāt al-Lugawiyyah wa 'Uyūb an-Nuṭqi*, Kairo.
Dār al-Ma'ārif, ed. I, 1994.



The Qur'an is the main source of the Islamic teachings which has a great interest in particular to produce the correct paradigm for human conduct and act, moral acts which by the Qur'an are considered to be part of 'ibadah' or 'devotion to God'. Therefore, the Qur'an becomes a very important to create a moral order for all the acts of humankind. This writing tries to show some important aspects of Islamic moral being adopted from the Qur'anic guidances which cover moral terminology, source of moral and basic principles of the moral in its attempt to give some contribution for managing the life of humankind.

Key words: Al-Qur'an, morality, conduct, semantic study.

Membangun Moralitas

Kajian Semantik Kata *Khuluq* dalam Al-Qur'an

Iskandar

STAIN Samarinda

Pendahuluan

Al-Qur'an, yang diturunkan limabelas abad silam, tak diragukan lagi merupakan salah satu Kitab Suci pembawa reformasi keagamaan paling radikal yang pernah muncul di Timur. Sebagai tulisan otentik yang paling awal dari peristiwa besar ini, Al-Qur'an menjadi sangat penting dalam upayanya mencipta sebuah tatanan akhlak (moral) yang berlaku bagi seluruh tindakan manusia. Lewat istilah-istilah konkret yang digunakannya, Al-Qur'an telah menjelaskan, betapa umat manusia sangat dipengaruhi oleh suatu tatanan akhlak. "Jatuh bangunnya suatu kelompok manusia adalah karena pola tertentu sebagai konsekuensi mereka terhadap kehidupan."¹

¹ Bashir Ahmad Dar, *Qur'anic Ethic*, terjemahan Yusuf Sobirin dengan judul *Etika Qur'an*, Cet. I, (Bogor: PT Pustaka Litera Antar-Nusa, 1993), hlm. 9.

Konflik yang serius dan berkepanjangan, seperti yang pernah terjadi pada zaman-zaman pra-Islam dan bahkan pada abad “millennium” adalah karena benturan tatanan akhlak dengan sikap hidup yang tidak benar, antara norma kesukuan, ras, dan kedaerahan, hingga ke bentuk-bentuk hegemoni dan kekuasaan. Oleh karena itu, Al-Qur’an, seperti diungkap Fazlur Rahman, merupakan suatu ajaran khas Islam yang sangat berkepentingan, terutama untuk menghasilkan kerangka berpikir yang benar bagi tindakan manusia, yaitu tindakan akhlak yang oleh Al-Qur’an dipandang sebagai ‘ibadah’ atau ‘pengabdian kepada Tuhan’.²

Makalah ini menengahkan segi-segi penting akhlak (moralitas) Islam yang diangkat langsung dari petunjuk-petunjuk Al-Qur’an, meliputi terminologi moral, sumber moral, dan prinsip-prinsip dasar moral dalam rangka memberikan kontribusi bagi pengaturan hidup dan kehidupan manusia.

Moral dan Akhlak: Tinjauan Terminologis

Moralitas (Inggris: *morality*) diangkat dari kata dasar “moral”, suatu istilah yang berasal dari bahasa Latin *mos, moris (costum)* yang dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, didefinisikan sebagai: (1) *Beliefs about the nature of man; (2) beliefs about ideals, about what is good or desirable or worthy of pursuit for its own sake; (3) rules laying down what ought to be done and what ought not to be done; and (4) motives that incline us to choose the right or the wrong course.*³

Defenisi ini menunjukkan bahwa istilah moral dipakai untuk mengacu kepada persoalan baik dan buruk, apa yang seharusnya dilakukan (*ought to be done*) dan apa yang seharusnya tidak (*ought not to be done*). Ia merupakan sebuah keyakinan, dorongan, dan motivasi, sehingga moral, dengan meminjam istilah Izutsu, juga menjadi sebuah istilah ‘etik primer’ yang mengandung sisi

² Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, Cet. II, (Chicago: University of Chicago, 1979), hlm. 241.

³ Patrick H. Howell Smith, “Religion and Morality” dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, Vo. 7 (New York: Macmillan Publishing, Co., Inc. & The Free Press, 1972), h. 150; Sidney I. Landau (ed.), *The Doubleday Dictionary*, (New York: Doubleday & Company Inc., Garden city, 1975), h. 471.

metabahasa (*metalanguage*) bagi suatu sikap dan karakter yang benar atau yang salah.⁴

Dalam bahasa Al-Qur'an, kata yang dipandang lebih populer untuk menunjuk kepada makna moral, meski tidak berarti sepadan, adalah *akhlāq* (اخلاق). Kata ini merupakan bentuk jamak dari kata *khuluq* (خُلُق), yang dalam bahasa Indonesia sering diterjemahkan dengan istilah “tabiat atau budi pekerti.”⁵

Menurut Ibnu Fāris, *khuluq* (خلق), yang terbentuk dari akar kata ق - ل - خ mengandung dua dimensi makna dasar, yaitu: تقدير الشيء (ketetapan sesuatu), dan ملامسة الشيء (kehalusan/kelembutan sesuatu).⁶ Dari makna dasar yang pertama itulah istilah *khuluq* (خُلُق) dipakai untuk menunjuk arti “tabiat” atau “watak dasar” (السجية), karena orang yang memiliki *akhlāq* berarti ia memiliki tabiat atau watak dasar tertentu yang cenderung tetap (permanen). Sehingga, sikap yang dimunculkan lebih merupakan refleksi dari suatu kebiasaan pola hidup.

Dalam Al-Qur'an terdapat dua ayat dari 257 ayat yang berakar kata ق - ل - خ,⁷ yang membentuk kata *khuluq* (خُلُق), masing-masing terdapat dalam ayat 4 Surah *al-Qalam*/68 dan ayat 137 Surah *asy-Syu'arā*'/26.

Ayat 4 Surah *al-Qalam* berbunyi: وإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ (Dan pada dirimu sungguh terdapat budi pekerti yang agung), dan ayat 137 Surah *asy-Syu'arā*' berbunyi: إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأُولِينَ (agama kami ini tiada lain hanyalah adat kebiasaan orang-orang terdahulu).

Ayat pertama di atas berkaitan erat dengan dua ayat sebelumnya (ayat 1 dan 2 Surah *al-Qalam*) yang menyatakan tuduhan orang-

⁴ Menurut Izutsu, istilah-istilah etik primer merupakan kata deskriptif umum yang digunakan dengan pengertian etik yang relatif serius dan dibedakan dengan istilah-istilah etik sekunder yang berfungsi sebagai pengklasifikasian berbagai sifat deskriptif tersebut. Lihat Toshihiko Izutsu, *Eticho Religious Concepts in the Qur'an*, (Montreal-Canada: McGill University Press, 1966), hlm. 20.

⁵ Lihat J. Milton Cowan (ed.), *Hans Wehr A Dictionary of Modern Written Arabic*, Cet. III, (London: George Allen and Unwin Ltd., 1971), hlm. 258; Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Qamus 'Arabiyy Indunisiy*, (n.d.), hlm. 393.

⁶ Ibn Fāris, *Mu'jam al-Maqāyis fi al-Lughah*, Cet. II, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1998), hlm. 329.

⁷ Lihat 'Ilmiy Zādah Fadiḍullāh al-Ḥusniy, *Fath al-Rahmān li Ṭālib Āyat al-Qur'ān*, (Beirūt: Maṭba'at Ahliyyah, 1323), hlm. 135-138.

orang musyrik terhadap Muhammad bahwa dia adalah orang gila.⁸ Tuduhan ini kemudian dibantah oleh Tuhan dengan pernyataan مَا أَنْتَ بِمَجْنُونٍ بِنِعْمَتِكَ رَبِّكَ (dengan nikmat Tuhanmu engkau Muhammad bukanlah orang gila). Bantahan Tuhan ini kemudian dipertegas dengan alasan bahwa Muhammad adalah orang yang telah mendapat anugerah Tuhan yang berlimpah. Salah satu bentuk anugerah itu adalah Tuhan menjadikan ia sebagai orang yang memiliki budi pekerti yang agung. Dengan begitu, apa yang mereka tuduhkan sebenarnya tidaklah benar. Inilah yang tergambar dalam ungkapan وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ (Dan pada dirimu sungguh terdapat budi pekerti yang agung).

Korelasi (*munāsabah*) di antara ayat ini dengan jelas membuktikan bahwa penggunaan kata *khuluq* (خُلُقٍ) yang kemudian dirangkaikan dengan kata berikutnya '*azīm* (عَظِيمٍ), menunjukkan adanya sisi *akhlak* yang sempurna, yaitu nilai kebaikan, keagungan, dan kemuliaan.⁹

Menurut Sayyid Qutb, frase *khuluqin 'azīm* (خُلُقٍ عَظِيمٍ) seperti yang terungkap dalam ayat 4 Surah *al-Qalam* ini merupakan formulasi dari apa yang disebutnya sebagai "konsepsi *akhlaq* Islami" (*al-akhlāq al-Islāmiy*) yang kemudian mengandung implikasi sangat penting dalam pengaturan hidup kemanusiaan, baik individu, sosial-kemasyarakatan maupun negara dan pemerintahan.¹⁰

Berbeda dengan istilah *khuluq* (خُلُقٍ) yang terdapat pada Surah *al-Qalam* 4, kata *khuluq* (خُلُقٍ) dalam Surah *asy-Syu'arā* 137 mengandung arti sebaliknya. Kata خُلُقٍ dalam ayat ini bergandengan dengan الاولين mengandung arti agama orang-orang dahulu (دين الاولين) atau kedustaan orang-orang dahulu (اساطير الاولين).¹¹ Arti-arti ini sesuai dengan arti-arti yang diberikan oleh hasil bacaan para ahli

⁸ Lebih jauh lihat at-Ṭabariy, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyat al-Qur'an*, Juz XXVIII, (Beirut: Maṭba'at al-Ahliyyah, 1323 H.), hlm. 135-138.

⁹ Lebih jauh lihat at-Ṭabariy, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyat al-Qur'an*, Juz 28, (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), hlm. 17-18.

¹⁰ Lihat Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'an*, Cet. XVII, Jilid VI, (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), hlm. 3657.

¹¹ Lihat Jalāl ad-Dīn as-Sayūṭiy, *Tafsīr ad-Dur al-Mansūr fī Tafsīr al-Ma'sūr*, Juz VII, (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), hlm. 313; Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, Jilid III, (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), hlm. 416; Al-Ṭabāriy, *Tafsīr al-Ṭabāriy*, Jilid X, (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), hlm. 60.

qira'at, seperti ahli Madinah dan Kufah *muta'akhhirīn* serta Abu Ja'far dan Abu 'Amr.¹²

Kata *khuluq* (خُلُق) dalam frase ayat 137 Surah *asy-Syu'arā* di atas digunakan berkaitan dengan peristiwa pembangkangan kaum 'Ād terhadap ajakan Nabi Hud as. untuk bertakwa kepada Tuhan dan menaati kerasulannya.¹³ Dengan kalimat *إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ* ini mereka bermaksud untuk mempertahankan *status quo*, yaitu hanya ingin mengikuti agama nenek moyang, yang hal itu sebenarnya tiada lain hanyalah suatu adat kebiasaan orang-orang dahulu yang penuh kebohongan. Maka dengan ungkapan itu, kata خُلُق di sini mengandung arti penolakan antipati mereka terhadap ajakan kebenaran yang disampaikan kepadanya.

Dengan demikian, kata *khuluq* (خُلُق) dalam konteks ayat ini mengacu pada sisi *akhlak* yang – berlawanan dengan kata *khuluq* (خُلُق) yang terdapat pada ayat 4 Surah *al-Qalam* sebelumnya – yaitu kejahatan, kekerasan, kekejaman dan arogansi. Inilah yang kemudian disebut sebagai *akhlāq* non-Islami.

Atas dasar pengertian-pengertian tersebut, *akhlāq* (اخلاق) memiliki konsekuensi dua arah yang saling berlawanan: *akhlāq* yang baik (*al-akhlāq al-mahmūdah*) dan *akhlāq* yang buruk (*al-akhlāq al-maẓmūmah*), yang sekaligus membawa pada konsekuensi pahala dan dosa, sorga dan neraka.¹⁴

¹² Ahli qira'at Madinah dan Kufah *muta'akhhirīn* membaca *خُلُقُ الْأَوَّلِينَ* (*dammat* huruf خ dan huruf ل), sedangkan Abū Ja'far dan Abū 'Amr membaca *خُلُقِ الْأَوَّلِينَ* (*fathah* huruf خ dan *sukun* huruf ل). Lihat Ibn Kaṣīr, *loc. cit.*; al-Ṭabariy, *loc. cit.* Ar-Rāḡib al-Aṣfahāniy, dalam *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, mengangap kata *khalq* (خَلَق) dan kata *khulq* (خُلُق) memiliki dasar-dasar kata yang sama, seperti halnya kata-kata *syarbi* (شَرِب) dan *syurbi* (شُرْب), atau *šarmi* (صَرَم) dan *šurmi* (صُرْم). Hanya saja, kata *khalq* (خَلَق) lebih menitik beratkan pada segi makna yang menunjuk pada gerak (*hayyī'āt*) dan bentuk (*asykāl wa al-šuwār*) yang dapat ditangkap dengan penglihatan inderawi (*al-mudrikat bi al-baṣr*). Sedangkan kata *khuluq* (خُلُق) lebih menitik beratkan pada potensi (*al-quwwa*) dan watak dasar (*as-sajiyah*), yang sebenarnya hanya dapat ditangkap lewat gejala-gejala batin (*al-mudrikat bi al-baṣīrah*). Lihat ar-Rāḡib al-Aṣfahāniy, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, Cet. I, (Beirūt: Dār al-Qalam, 1992), hlm. 297.

¹³ Lihat Q.S. *asy-Syu'arā*/'26: 126.

¹⁴ Lihat Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Juz XI, (Mesir: Dār al-Miṣriyyat littā'lif wa at-Tarjamah, t.th.), hlm. 374; Definisi yang diberikan al-Jurjāni menyebutkan bahwa *akhlāq* (اخلاق) merupakan ungkapan dari suatu bentuk jiwa terdalam yang

Namun, persoalan yang kemudian muncul adalah, dari mana sumber *akhlaq* (moral) itu bisa diperoleh, sehingga dapat menentukan mana *akhlāq* (moral) yang baik dan mana yang buruk? Analisis semantik atas dua frase yang berkaitan dengan istilah *khulq* (خلق) berikut ini setidaknya dapat memberikan jawaban yang jelas.

Mencari Sumber Moral

Sumber akhlak dalam konteks ajaran Islam diyakini secara primordial berasal dari ajaran otentisitas Al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Keyakinan ini sebenarnya bukan tanpa alasan, karena Al-Qur'an dalam berbagai tempat telah menyebut 'dirinya' sebagai *Hudan*,¹⁵ *Furqān*,¹⁶ dan *Bayyināt*.¹⁷ Kenyataan ini cukup menjadi bukti bahwa Al-Qur'an merupakan 'juru selamat' yang dapat mengantarkan manusia ke arah kehidupan yang benar dan menghindarkannya dari kehidupan yang salah dengan berbagai bentuknya.

Dalam Surah *al-Qalam* ayat 4 وَإِنَّكَ لَلْعَلِيِّ خَلْقٍ عَظِيمٍ (Dan sesungguhnya pada dirimu terdapat budi pekerti yang agung), seperti yang telah disebut, mencerminkan adanya sumber *akhlaq* (moralitas) Islam yang paling asasi, hal ini diwakili oleh masing-masing frase: *wainnaka* (وَإِنَّكَ) dan *la'ala khuluqin 'azīm* (لَعَلِّي خَلْقٍ عَظِيمٍ).

Frase *وَإِنَّكَ* (Dan sesungguhnya pada dirimu) menunjuk pada diri Muhammad saw sebagai pengemban amanah risalah untuk kepentingan rahmat seluruh manusia,¹⁸ suatu risalah yang memiliki kesempurnaan dan kemuliaan abadi yang datang dari Tuhan Yang Mahasempurna dan Mahamulia.

Penunjukan diri Muhammad saw sebagai pengemban amanah risalah, seperti yang ditunjuk oleh lafal *wainnaka* (وَإِنَّكَ) dan diikuti oleh lafal *la'alā* (لَعَلِّي) sebagai bentuk *isti'la'*¹⁹ merupakan apresiasi

melahirkan sikap (tindakan) secara mudah tanpa harus berfikir. Maka jika yang lahir itu tindakan baik, ia disebut akhlak yang baik, dan jika sebaliknya, ia disebut akhlak yang buruk. Lihat al-Jurjāniy, *Kitāb al-Ta'īfāt*, (Singapura: al-Hāramain, t.th.), hlm. 101.

¹⁵ Lihat Q.S. *al-Baqarah*: 2

¹⁶ Q.S. *al-Baqarah*: 185

¹⁷ Q.S. *al-Hadīd*: 9.

¹⁸ Q.S. *al-Anbiyā'*: 107.

¹⁹ Lihat Muḥammad ar-Rāzi, *loc. cit.*; Ibn Hisyām, *Mugni al-Labīb 'an Kutub al-A'ārib*, Cet. VI, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1985), hlm. 300.

Tuhan atas keunggulan pribadi yang dimiliki Muhammad saw dibanding kebanyakan manusia lainnya.

Oleh karena itu, risalah yang sempurna dan mulia ini tidak seharusnya diemban dan diterima oleh siapa pun selain dari diri yang juga memiliki nilai-nilai kesempurnaan dan kemuliaan. Dalam hal ini, Sayyid Qutb lewat tafsirnya *Fi Zilāl al-Qur’ān* pernah menyinggung:

إنه محمد هو الذى يرقى إلى هذا الأفق من العظمة ... إنه محمد هو الذى يبلغ قمة الكمال الانسانى المجانس لفتح الله فى الكيان الانسانى... إنه محمد هو الذى يكافئ هذه الرسالة الكونية العالمية الانسانية, حتى لتمثل فى شخصه حية تمشى على الارض فى إهاب إنسان. إنه محمد الذى علم الله منه أنه اهل لهذا المقام والله أعلم حيث يجعل رسالته واعلن فى هذه أنه على خلق عظيم²⁰

Pernyataan ini semakin memperkuat pandangan bahwa pribadi Muhammad saw merupakan miniatur dari segala wujud kesempurnaan dan kemuliaan, sehingga menjadi panutan bagi segenap manusia dalam upaya pengaturan hidup dan kehidupannya.

Tidak berlebihan tentunya, jika kemudian Tuhan pun mengeluarkan pernyataan suprematif-Nya: لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة (Dan sesungguhnya pada diri Muhammad itu terdapat panutan yang baik).²¹ Demikian pula pernyataan Tuhan yang lain dalam ungkapan frase فبهدهم اقتده (... maka ikutilah petunjuk mereka).²² Dengan demikian, cerminan pribadi Muhammad saw menjadi sumber akhlak (moralitas) Islam.

Cerminan pribadi Muhammad ini sebenarnya merupakan bentuk pengejawantahan dari sumber moralitas Qur’ani. Hal ini didasarkan pada alasan, bahwa frase kedua خلق عظيم juga bermakna Al-Qur’an. Setidaknya pengertian inilah yang dikeluarkan Ibn al-Munzir yang diterimanya dari Ibn ‘Abbās.²³

²⁰ Sayyid Qutb, *loc. cit.*

²¹ Lihat Q.S *al-Aḥzāb*: 21.

²² Lihat Q.S. *al-An’ām*: 90

²³ Lihat al-Ṭabāriy, *op. cit.*, hlm. 12-13; al-Sayūṭiy, *op. cit.*, hlm. 243.

Menurut sebagian ulama lain, frase خلق عظيم juga berarti دين عظيم (agama yang

Sesuai dengan pengertian ini pula, Siti 'Aisyah ketika ditanya oleh Sa'ad bin Hisyām bin 'Āmir dengan mengatakan: يا ام المؤمنين اخبريني بخلق رسول الله (Wahai Ummul Mukminin, apakah yang menjadi akhlak Rasulullah?), maka dengan serta merta ia menjawab: كان خلقه القرآن (akhlak Muhammad adalah Al-Qur'an),²⁴ yaitu akhlak sebagaimana yang terkandung dalam butiran ajaran Al-Qur'an tentang kebaikan, keterpujian, dan kemuliaan.

Dengan demikian, Qur'an merupakan sumber akhlak (moralitas) Islam yang sarat dengan tuntunan bagi pembentukan sikap-sikap keterpujian dan kemuliaan manusia, suatu sumber moral yang paling asasi dalam kehidupan manusia yang universal.

Dimensi dan Prinsip Dasar Moral

Akhlak (moralitas) Islam yang bersumber Al-Qur'an dan yang telah mengejawantah dalam kepribadian Muhammad saw memiliki beberapa prinsip yang sangat mendasar, baik dalam dimensi ketuhanan maupun kemanusiaan.

a. Dimensi Ketuhanan

Menurut al-Junaid, sebagaimana dikutip Al-Qurtubiy, salah satu alasan mengapa Rasulullah saw diberi predikat "berakhlak mulia" (خلق عظيم) adalah karena dimensi ketuhanan merupakan bagian utama dalam keseluruhan kesempurnaan akhlak yang dimilikinya. Sehingga pribadi Rasulullah tiada lain adalah untaian keimanan dan rangkaian ketakwaan (*lam takun lahu siwa Allāh*).²⁵ Oleh karena itu, Rasulullah saw pernah menyatakan bahwa akhlak yang mulia merupakan manifestasi keimanan yang paling utama

agung), yaitu agama Islam, dan ادب عظيم (sopan santun yang mulia), yaitu sopan santun yang telah diajarkan Tuhan melalui agama Islam dengan berbagai bentuk syari'at-Nya

²⁴ Lihat Abī al-Ḥusain Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Cet. I, Juz I, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1993), hlm. 331; al-Nasā'iy, *Sunan al-Nasā'iy - al-Mujtabā'*, Cet. I, Juz III, (Mesir: Syarikat Maktabat wa Maṭba'at Muṣṭafa al-Bab al-Ḥalabiy wa Awlāduhu, 1964), hlm. 162; al-Turmuḏiy, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Juz III, (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), hlm. 248; Ibn 'Abdillāh al-Qazwīniy, *Sunan Ibn Mājah*, Juz III, (T.t.: Maṭba'at Dār al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), hlm. 782; Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Jilid VI, (Beirut: al-Maktabat al-Islāmiy, t.th.), hlm. 54 dan 91; al-Dārimiy, *Sunan al-Dārimiy*, Juz I, (al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-Syāri' Sulayman al-Ḥalabiy, 1978), hlm. 345.

²⁵ Lihat al-Qurtubiy, *al-Jāmi' al-Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 18, n.d., hlm. 227.

(*Akmal al-mu'minin imānan ahsanuhum khuluqan*).²⁶ Hal ini diperkuat dengan pernyataan Rasulullah ketika salah seorang sahabat bernama 'Amr bin 'Abasah pernah bertanya: *أَيُّ الْإِيمَانِ أَفْضَلُ*²⁷ قَالَ خُلُقٌ حَسَنٌ (Iman manakah yang paling utama? Jawab Rasul: akhlak yang mulia).

Hal di atas sekaligus menunjukkan bahwa akhlak kepada Tuhan adalah memelihara keimanan yang benar, sehingga tidak mudah terjebak pada bentuk-bentuk kekafiran dan kemunafikan, sebagaimana yang pernah terjadi pada kaum 'Ad dengan ungkapan arogansinya:²⁸ *إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ* (agama kami ini tiada lain hanyalah adat kebiasaan orang-orang terdahulu), yaitu suatu agama pembangkangan terhadap nilai-nilai kebenaran dan keimanan.

Dengan demikian, akhlak yang mulia sekaligus akan menjadi karakteristik tersendiri, terutama bagi keberuntungan orang-orang mukmin. Berkenaan dengan hal ini, Allah menggambarkan karakteristik tersebut dalam firman-Nya:

*Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman, (yaitu) orang-orang yang khusyu' dalam shalatnya, dan orang-orang yang menjauhkan diri dari (perbuatan dan perkataan) yang tiada berguna, dan orang-orang yang menunaikan zakat, dan orang-orang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. Barangsiapa yang mencari di balik itu maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas, dan orang-orang yang memelihara amanat-amanat (yang dipikulnya) dan janji-janjinya, dan orang-orang yang memelihara shalatnya. Mereka itulah orang-orang yang akan mewarisi, (yakni) yang akan mewarisi surga Firdaus, mereka kekal di dalamnya.*²⁹

Iman, dengan demikian, menjadi barometer kesempurnaan akhlak, dan karena urgensinya dalam kehidupan, Rasulullah sendiri selalu menganjurkan agar setiap orang dapat bermohon doa kepada Allah setiap hari dengan doa:³⁰ *اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ صِحَّةَ إِيمَانٍ وَإِيمَانًا فِي خُلُقٍ* (Ya Allah, aku bermohon kepada-Mu agar memperoleh

²⁶ Lihat Ahmad bin Hanbal, *op.c it.*, Juz II, hlm. 350.

²⁷ *Ibid.*, Juz IV, hlm. 385.

²⁸ Q.S. *asy-Syu'arā'* ayat 137.

²⁹ Q.S. *al-Mu'minūn*: 1-11.

³⁰ Ahmad bin Hanbal, *op. cit.*, Juz II, hlm. 321.

kebaikan dalam keimanan, dan memperoleh keimanan dalam akhlak yang mulia).

b. Dimensi Kemanusiaan

Di samping berdimensi ketuhanan, akhlak juga memiliki dimensi kemanusiaan yang penting. Betapapun, keimanan kepada Allah harus diikuti oleh perilaku yang mulia terhadap sesama manusia. Inilah yang dapat terbaca pada sabda Rasulullah: *إتق الله ... وخالق الناس بخلق حسن* (Bertakwalah kamu kepada Allah, ... dan setelah itu berbuat baiklah kepada sesama).³¹ Di sini, perintah bertakwa kepada Allah bergandengan erat dengan perintah untuk berbuat baik (akhlak) kepada sesama manusia. Oleh karena itu, Al-Qurtuby lebih jauh mengungkapkan³² bahwa salah satu alasan mengapa frasa *وإنك لعلى* dirangkai dengan frasa berikutnya *خلق عظيم* adalah juga karena prinsip-prinsip dasar kemanusiaan yang dikandungnya, yaitu prinsip dasar *akhlaq* (moral) yang telah terformulasi dalam tiga isi pokok ayat Tuhan: *خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين* (*Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari orang-orang yang bodoh*).³³

Ayat ini, menurut riwayat Abdullah bin Zubair, seperti dikutip al-Sayūṭiy,³⁴ diturunkan demi kepentingan pengaturan *akhlaq* (moral) manusia. Ayat ini mengajarkan beberapa prinsip dasar moralitas yang berimplikasi penting dalam kehidupan manusia. Tiga prinsip dasar yang diangkat dari ayat di atas, *pertama* *خذ العفو* (*jadilah engkau pemaaf*), *kedua* *وأمر بالعرف* (*dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf*), dan *ketiga* *وأعرض عن الجاهلين* (*serta berpalinglah dari orang-orang yang bodoh*).

1. *Al-'Afwu* (العفو = Pemberian Maaf)

Kata *العفو* pada frasa *خذ العفو* mengandung arti ketulusan, kejujuran, dan sikap lemah-lembutan.³⁵ Kata ini juga berarti saling memaafkan antarsesama, tidak melakukan tindak kekerasan,

³¹ Lihat al-Turmuḏiy, *op. cit.*, Juz IV, hlm. 355.

³² Lihat al-Qurtubiy, *loc. cit.*

³³ Lihat Q.S. *al-A'raf*: 199.

³⁴ Lihat Jalaluddin al-Sayūṭiy, Juz II, *op. cit.*, hlm. 628.

³⁵ Lihat Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḏa, *Tafsīr al-Manār*, Cet. II, Juz IX, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 533.

kekejaman, provokasi dan pemaksaan kehendak, sehingga terjalin komunikasi kekerabatan yang harmonis.³⁶

Dengan begitu, ungkapan klausa *خذ العفو* ini menggambarkan sisi *akhlaqi* (moralitas) Islam yang mengajarkan kedamaian dan ketentraman. Setiap orang dituntut untuk bersikap lunak dan simpatik, baik dalam perkataan maupun perbuatan, agar tercipta suasana *tasammuh* dan *tasahhul* dalam kehidupan bermasyarakat, maupun dalam kehidupan berbangsa dan beragama.

Sisi *akhlaq* (moral) semacam inilah yang selalu diajarkan Rasulullah dalam sabdanya: *يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنقروا* (Berikanlah kemudahan dan jangan memberatkan, berikanlah kegembiraan dan jangan menakutkan).³⁷

Allah swt juga telah mengajarkan melalui firman-firman-Nya: *ولو كنت فظا غليظا القلب لنفضوا من حولك ...* (Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu),³⁸ demikian juga dengan pernyataan Tuhan: *وجادلهم* *وبالتي هي احسن* ... (dan bantahlah mereka dengan cara yang baik).³⁹

Berdasarkan hal tersebut, maka frasa *خذ العفو* dengan demikian menjadi prasyarat utama dalam proses stabilisasi kehidupan bermasyarakat. Berangkat dari ajaran *akhlaq* (moral) inilah kemudian Tuhan memerintahkan manusia untuk saling mengajak berbuat *ma'rūf* (kebaikan), sebagaimana tergambar dalam frasa berikutnya: *وأمر بالعرف*.

2. *Al-Amru bi al-'Urfi* (الأمر بالعرف = Perintah Berbuat Baik)

Menurut Ibnu Kašīr, kata *العرف* dalam ungkapan frasa *أمر بالعرف* (dan suruhlah orang-orang untuk mengerjakan yang *ma'ruf*) berarti loyal dan setia, sehingga memberi arti bahwa setiap orang dituntut agar dapat setia dan patuh menjalankan perintah, yang dalam 'bahasa *fiqh*' disebut dengan syari'at agama, demikian pula kesetiaan untuk berbuat kebaikan terhadap sesama manusia.⁴⁰

Dalam *Mu'jam al-Maqāyis fī al-Lughah*, kata *العرف* yang berakar kata *ع - ر - ف* mengandung arti kepastian dan ketenangan (*as-sukūn*

³⁶ Lihat al-Qurṭubiy, *op. cit.*, hlm. 344.

³⁷ Lihat Aḥmad bin Ḥanbal, Jilid I, *op. cit.*, hlm. 239.

³⁸ Q.S. *Āli 'Imrān*: 59.

³⁹ Q.S. *al-Nahl*: 125.

⁴⁰ Lihat Ibn Kašīr, Jilid II, *op. cit.*, hlm. 339.

wa at-ṭuma'nīnah).⁴¹ Kata العرف ini sering juga digunakan dalam bentuk المعروف yang secara bahasa berarti 'pengetahuan' atau 'kebaikan'. Hal ini dapat dipahami, karena pengetahuan melahirkan kebaikan, dan atas dasar pengetahuan pula terjadi kepastian, ketenangan, dan ketenteraman hati. Oleh karena itu, apabila orang berbuat baik, bersikap loyal dan taat menjalankan segala perintah agama (syariat), di hatinya akan terdapat rasa kepastian, ketenangan dan ketenteraman. Dari pengertian inilah kata *al-'urfi* (العرف) atau *al-ma'rūf* (المعروف) kemudian dihadapkan secara berlawanan dengan kata *al-munkar* (المنكر) yang berarti kebodohan, kejahatan, keraguan, dan kegelisahan, karena orang yang bodohlah yang bisa berbuat kejahatan yang dalam hidupnya senantiasa diliputi rasa keraguan dan kegelisahan.⁴²

Berdasarkan pengertian di atas, maka isi pokok dalam klausa بالعرف وأمر mengandung landasan penting, terutama menyangkut pembentukan sikap kaum Muslimin sebagai komunitas terbaik, terdidik, berdedikasi tinggi, loyal menjalankan perintah agama (syari'at) dan memiliki komitmen tinggi dalam menegakkan kebaikan. Hal ini diperkuat dengan pernyataan Tuhan seperti tergambar dalam ayat ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف (Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf).⁴³ Demikian pula Allah menyatakan: ... يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبایعنك ... ولا يعصينك في معروف فبايعهن (Hai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk mengadakan janji setia ... dan tidak akan mendurhakaimu dalam urusan yang baik, maka terimalah janji setia mereka).⁴⁴

Selain arti di atas, kata *al-ma'rūf* (المعروف) juga mengandung ajaran penting menyangkut tata aturan hubungan kekeluargaan (suami isteri) sebagai bentuk komunitas terkecil. Hubungan kekeluargaan di sini diwujudkan dalam bentuk persamaan untuk mendapatkan hak, sebagaimana tercermin dalam ungkapan ayat: (dan para wanita mempunyai hak yang

⁴¹ Lihat Ibn Fāris, *op. cit.*, h. 759; Lihat juga al-Qurṭubiy, *op. cit.*, hlm. 346.

⁴² Lihat al-Rāgib al-Aṣḥānīy, *op. cit.*, hlm. 561.

⁴³ Q.S. *Āli 'Imrān*: 104.

⁴⁴ Q.S. *al-Mumtaḥanah*: 12.

seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang *ma'ruf*),⁴⁵ atau untuk tetap berhak mendapatkan perlakuan adil sebagaimana firman-Nya: فإمسك بمعروف أو تسريح بإحسان (setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang *ma'ruf* atau menceraikan dengan cara yang baik).⁴⁶

Dengan isi pokok seperti di atas, المعروف atau العرف menjadi salah satu bentuk landasan moralitas dalam pembentukan sikap yang lebih baik bagi kehidupan masyarakat bangsa yang lebih luas, maupun dalam kehidupan masyarakat keluarga yang lebih kecil.

3. *Al-I'rād 'an al-Jāhiliy* (الإعراض عن الجاهلي = Menghindar dari Orang-orang yang Bodoh)

Di samping dua prinsip dasar *akhlaq* (moralitas) sebagaimana dikemukakan terdahulu, terdapat satu prinsip dasar ketiga yang juga penting, yaitu sikap menghindari dari segala macam bentuk kebodohan (*absurd*) yang ditimbulkan oleh manusia-manusia anarkis, yaitu para penentang kebaikan dan penolak kebenaran. Hal inilah yang diisyaratkan pada klausa terakhir ayat 199 Surah *al-A'rāf*: واعرض عن الجاهلين (*serta berpalinglah dari orang-orang yang bodoh*).

Sikap menghindari ini dilakukan – baik dalam perkataan maupun perbuatan – dengan maksud menjaga kemurnian ajaran (*syari'at* agama) dan kesucian jiwa sehingga tidak mudah terpengaruh oleh sikap konfrontasi buruk yang mereka lakukan.⁴⁷

Oleh karena itu, jika kelompok masyarakat *absurd* (*jahiliy*) ini melakukan tindakan yang mengarah pada anarki, baik dalam bentuk pernyataan maupun aksi, Al-Qur'an mengajarkan untuk mengambil sikap menghindari, namun tetap disertai dengan perasaan memaafkan, karena Allah telah memberikan sifat orang mukmin sebagai *الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين* (orang-orang yang menahan amarahnya dan memaafkan kesalahan orang; Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan),⁴⁸ demikian pula وان تعفوا أقرب للتقوى (pemaafan kamu itu lebih dekat kepada takwa).⁴⁹

⁴⁵ Q.S. *al-Baqarah*: 228.

⁴⁶ Q.S. *al-Baqarah*: 229.

⁴⁷ Lihat Wahbah az-Zuhailiy, *al-Tafsir al-Munir*, Juz IX, (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), hlm. 218.

⁴⁸ Q.S. *Āli 'Imrān*: 134.

⁴⁹ Q.S. *al-Baqarah*: 237.

Betapapun perlawanan yang dilancarkan oleh masyarakat *jahiliy*, Al-Qur'an tetap mengajarkan untuk tidak membalasnya dalam bentuk perlawanan yang sama, namun justru dalam bentuk yang lebih simpatik dan persuasif. Di sinilah letak ketinggian *akhlaq* (moralitas) yang ingin diajarkan Allah untuk para hamba-Nya sebagaimana tersebut dalam firman-Nya: اِدْفِعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ (Hindarilah perbuatan buruk mereka dengan yang lebih baik; Kami lebih mengetahui apa yang mereka sifatkan).⁵⁰ Hal serupa disebutkan pula dalam ayat-Nya yang lain: وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفِعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ (Dan tidaklah sama kebaikan dan kejahatan. Hindarilah (kejahatan itu) dengan cara yang lebih baik, maka tiba-tiba orang yang antaramu dan antara dia ada permusuhan seolah-olah telah menjadi teman yang sangat setia).

Pada sisi lain, sikap penghindaran dan keberpalingan dari kelompok masyarakat *jahiliy* di atas tetap dilakukan karena dilandasi oleh suatu alasan, bahwa mereka sebenarnya bukanlah kelompok yang pro kebenaran dan keadilan, tetapi mereka tidak lebih dari sekadar kalangan oportunist yang hanya mengejar kepentingan hawa nafsu dan keserakahan. Mereka bukanlah orang yang pantas memegang kendali amanat rakyat dan amanat Tuhan, dan mereka bukan pula orang yang pandai mensyukuri nikmat Tuhan, sehingga wajar kalau mereka terhindar dan terabaikan.⁵¹

Tiga isi pokok *خذ العفو*, *وأمر بالعرف*, dan *وعرض عن الجاهلين* seperti kata Ja'far as-Şādiq⁵² adalah tiga mata rantai yang tak terpisahkan dalam membentuk prinsip dasar akhlak (moralitas) Islam yang berlaku universal dalam kehidupan manusia. Tiga isi pokok ini pulalah yang telah mewarnai jati diri dan pribadi Muhammad saw sebagai nabi yang diberi gelar oleh Tuhan dengan ungkapan *khuluqin 'azīm* (خلق عظيم = berbudi pekerti yang luhur) dan *uswatun hasanah* (اموة حسنة = suri teladan yang baik).

Penutup

Dengan bahasan di atas dapat dipahami bahwa *akhlaq* (moral) menjadi suatu istilah 'etik primer' yang banyak menurunkan sisi

⁵⁰ Q.S. *al-Mu'minūn*: 96.

⁵¹ Lihat Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍa, *op. cit.*, hlm. 538.

⁵² Seperti dikutip al-Qurṭubiy, *op. cit.*, hlm. 345.

etik lain yang lebih konkret dan bernilai evaluatif. Hal ini berarti bahwa *akhlaq* (moral) mengandung makna terdalam sebagai suatu kekuatan (*force*) dan watak dasar yang mampu melahirkan ikhtiar untuk bersikap dan bertindak benar atau salah.

Akhlaq (moral) juga akhirnya menjadi sesuatu yang sangat penting dalam upaya membangun kehidupan manusia yang lebih bernilai, harmonis, aman dan damai, baik pada tataran masyarakat bangsa dan negara yang sedang *chaos* maupun dalam kehidupan masyarakat keluarga dan agama yang sedang retak.[]

Daftar Pustaka

- Abī al-Ḥayyān. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz X, Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- al-Aṣḥāhānīy, ar-Rāgīb. *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, Cet. I, Damsyiq: Dār al-Qalam, 1992.
- Cowan, J. Milton (ed.). *Hans Wehr A Dictionary of Modern Written Arabic*, Cet. III, London: George Allen and Unwind Ltd., 1971.
- Dar, Basyir Ahmad. *Qur'anic Etic*, terjemahan Yusuf Sobirin dengan judul *Etika Qur'an*, Cet. I, Bogor: PT. Pustaka Litera Antar Nusa, 1993.
- ad-Dārimīy, *Sunan al-Dārimīy*, Juz I, al-Qāhirah: Dār al-Fikr Sulaymān al-Ḥalabiy, 1978.
- Husniy, 'Ilmiy Zadat Faiḍullāh, *Fath ar-Raḥmān Liṭālib Āyat al-Qur'ān*, Beirut: Maṭba'at Ahliyyah, 1323.
- Izutsu, Tosihiko. *Ethico Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal-Canada: McGill University Press, 1966.
- Ibn Fāris. *Mu'jam al-Maqāyīs fī al-Luḡah*, Cet. I, Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Ibn Kaṣīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid III, Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-'Arab*, Juz XI, Mesir: Dār al-Miṣriyyat Littā'līf wa al-Tarjamah, t.th.
- Ibn Hisyām. *Mughniy al-Labīb 'An Kutub al-A'ārib*, Cet. IV, Beirut: Dār al-Fikr, 1985.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad Aḥmad bin Hanbal*, Beirut: Al-Maktabat al-Islamiy, t.th.
- al-Jurjāniy. *Kitāb al-Ta'rīfāt*, Singapura: Al-Ḥaramain, t.th.
- Landau, Sidney I (ed.). *The Doubleday Dictionary*, Garden, New York: Doubleday Company, Inc., 1975.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Qāmūs 'Arabiyy-Indunisiyi*, n.d.
- Muslim, Abī al-Ḥusain. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār al-Fikr, 1993.

- Nasā'î. *Sunan at-Turmuziy*, Cet. I, Mesir: Syarikat Maktabat wa Maṭba'at Muṣṭafa al-Bāb al-Ḥalabiy wa Awlāduhu, 1964.
- Quṭb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Cet. XVII, Beirūt: Dār al-Fikr, 1992.
- Qazwīniy, Ibn 'Abdillāh. *Sunan Ibn Mājah*, t.t.: Maktabat Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.
- Qurtubiy. *Al-Jāmi' al-Aḥkām al-Qur'ān*, n.d.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, Cet. II, Chicago: University of Chicago, 1979.
- al-Rāziy, Muḥammad. *Tafsīr al-Fakhr ar-Rāziy*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1994.
- Riḍa, Rasyīd. *Tafsīr al-Manār*, Cet. II, Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.
- Smith, Patrick H. Howel, "Religion and Morality" dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. VII, New York: Macmillan Publishing Co., Inc., & The Free Press, 1972.
- As-Sayūṭiy, Jalāluddīn. *Tafsīr al-Dur al-Mansūr fī Tafsīr al-Ma'sūr*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1993.
- at-Ṭabāriy. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*, Beir-t: Dār al-Fikr, 1988.
- at-Turmuziy, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1980.
- Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English*, New York: Portland House, 1989.
- al-Zuhāiliy, Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1991.



Indonesia is a country which most its populations are Moslems. The tradition of learning the holy Qur'an by heart was begun since the development of Islam in this country. There are many methods to learn the holy Qur'an by heart. One of the methods is through the pesantren (traditional Islamic boarding school) for learning the holy Qur'an by heart or tahfīz. Harun Nafsi's pesantren educates the huffāz (those who learn the Qur'an by heart). This pesantren also has a great role to increase Qur'anic education in East Kalimantan, especially to prepare the huffāz of the Qur'an for joining in the National Competition of Recitation of the Holy Qur'an (MTQ), to be imam of the mosque, and other purposes. The tahfīz's methods are reading (qirā'ah), depositing some Qur'anic verses the students have learnt by heart (setoran), learning by heart and repeating what have been learnt by heart (takrīr). The qira'ah that KH Masruni used is known as qira'ah of Imam 'Asim through Imam Hafis, and his chains (sanad) from KH Muhammad Munawwir, Krapyak, Yogyakarta.

Key words: the Qur'an, pesantren (Islamic boarding school), tahfīz (learning by heart), Kalimantan.

Menelusuri Jejak Pemeliharaan Al-Qur'an

Studi Kasus Pondok Pesantren Tahfiz
KH Harun Nafsi, Samarinda

M. Syatibi AH

Puslitbang Lektur Keagamaan, Jakarta

Pendahuluan

Al-Qur'an diturunkan sebagai kitab suci bagi umat Islam. Kandungan ayat-ayatnya menjadi petunjuk dan pedoman bagi manusia. Umat Islam mempunyai kewajiban untuk memelihara dan menjaga kesuciannya. Allah berfirman, "Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkannya Al-Qur'an, dan pasti Kami (pula) yang memeliharanya." (Al-Hijr/15: 9)

Banyak cara dilakukan umat Islam dalam memelihara dan menjaga keotentikan Al-Qur'an, salah satunya dengan mengha-

falnya. Para sahabat Nabi saw berusaha keras melakukannya. Nabi menunjuk beberapa sahabat sebagai *kuttābul-wahyi* (penulis wahyu), di antaranya Ali bin Abi Talib, Mu'awiyah bin Abi Sufyan, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Šābit, dan lainnya. Bila ayat turun, Nabi memerintahkan mereka menuliskannya dan menunjukkan tempat ayat tersebut dalam surah, sehingga penulisan pada itu membantu penghafalan dalam hati.¹

Dalam kitab *Šaḥiḥ al-Bukhārī* diterangkan bahwa ada tujuh huffaz melalui tiga riwayat (Abdullah bin Amr bin 'As, Qatādah dan Šābit dari Anas), yaitu Abdullah bin Mas'ūd, Sālīm bin Ma'qal (bekas budak Abu Huzaifah), Ubay bin Ka'ab, Muaz bin Jabal, Zaid bin Sabit, Abu Zaid bin Sakan, dan Abu Darda.² Menurut Mannā' Khalīl al-Qattān, penyebutan tujuh huffaz tersebut tidak berarti adanya pembatasan, karena masih banyak para sahabat yang hafal Al-Qur'an termasuk "khalifah yang empat" (Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali) dan sahabat lainnya.

Indonesia merupakan salah satu negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, dan tradisi menghafal Al-Qur'an telah lama tumbuh dan berkembang. Usaha menghafal Al-Qur'an pada awalnya dilakukan oleh para ulama yang belajar di Timur Tengah melalui guru-guru mereka. Selanjutnya, kecenderungan menghafal Al-Qur'an mulai banyak diminati masyarakat Indonesia sendiri. Untuk menampung keinginan tersebut, para alumni Timur Tengah, khususnya dari Hijaz (Mekah-Madinah), membentuk lembaga-lembaga tahfiz Al-Qur'an dengan mendirikan pondok pesantren khusus tahfiz atau melakukan pembelajaran tahfiz pada pondok pesantren yang telah ada.

Propinsi Kalimantan Timur adalah salah satu daerah yang penduduknya mayoritas beragama Islam, dan komitmen mereka dalam menjalankan syariat Islam. Tradisi keagamaan masyarakat Banjar adalah *sunni*, dan cukup fanatik dalam beragama. Para ulama yang menetap di daerah ini sebagian adalah orang Banjar (paling tidak keturunan Banjar) atau pernah belajar di Banjarmasin. Tidak sedikit para santri alumnus pesantren di Pulau Jawa hidup dan turut serta membina keagamaan di daerah ini, dan pada

¹ *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, hlm. 186

² *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, hlm. 180-181

dasarnya kebanyakan tokoh agama masyarakat Banjar merupakan 'jebolan' pesantren di Jawa.

Di wilayah Kalimantan belum banyak lembaga pesantren yang mengembangkan pembelajaran tahfiz Al-Qur'an. Oleh karena itu, pada tahun 1989 Pesantren Harun Nafsi menyelenggarakan program tahfiz Al-Qur'an, dan pesantren ini merupakan salah satu lembaga yang sampai sekarang banyak memberikan kontribusi dalam penyediaan tenaga huffaz di wilayah Kalimantan Timur.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif analitis, yaitu menjelaskan kejadian dan tindakan apa adanya, serta menafsirkannya berdasarkan gejala-gejala yang ada. Pendekatan ini diharapkan dapat menghasilkan suatu deskripsi yang lengkap dan utuh mengenai pesantren tahfiz ini.

Penelitian ini bertujuan mengungkap sejarah pesantren, cara atau metode yang diterapkan dalam menghafal Al-Qur'an, sanad pembimbing tahfiz, serta prestasi yang dicapai oleh santri dan alumninya.

Sejarah dan Perkembangan Pesantren

Latar Belakang Berdirinya

Jauh ke belakang, peristiwa G 30 S PKI tahun 1965 merupakan peristiwa yang membawa kesan mendalam bagi umat Islam Indonesia dan merupakan peringatan bagi para ulama di daerah dalam rangka menjaga umatnya dari rongrongan keyakinan yang keliru dan pengaruh politik yang dapat menimbulkan perpecahan dan radikalisme dalam kehidupan bermasyarakat. Dampak dari peristiwa tersebut, pemerintah mendorong masyarakat untuk menaati ajaran agama yang dianutnya. Di sisi lain, masyarakat pun menyadari kekurangannya dalam melaksanakan dan memahami ajaran agama. Situasi tersebut memberikan pengaruh pada kehidupan keagamaan, sehingga masyarakat berbondong-bondong menghadiri pengajian, mengundang mubalig, berlomba membangun tempat ibadah, mendirikan lembaga pendidikan, menyekolahkan anak ke berbagai lembaga pendidikan keagamaan, dan lain-lain. Perubahan sikap masyarakat itu merupakan fenomena baru dalam kehidupan keagamaan yang tidak pernah terjadi sebelumnya.

Di Samarinda perubahan seperti itu juga terjadi, namun tidak terlalu besar, karena kehidupan masyarakatnya telah terbiasa dengan nafas keagamaan. Perkembangan yang lebih mereka ra-

sakan adalah adanya 'tafsir' keagamaan yang mulai beragam yang dapat menimbulkan perbedaan, dan dikhawatirkan akan membawa perpecahan umat.

KH Harun Nafsi (+1920 - 1986) adalah salah satu ulama yang merasa prihatin terhadap kehidupan keagamaan tersebut. Ia mengajarkan ajaran agama sejak zaman penjajahan Belanda, dengan bekal pengetahuan yang dimilikinya. Harun pernah dimasukkan dalam tahanan selama dua tahun karena dituduh ikut berserikat dengan para tokoh agama lainnya untuk melawan Belanda.³

Didorong oleh rasa keprihatinan tersebut serta rasa tanggung jawab sebagai tokoh agama, ditambah lagi dorongan dari masyarakat yang menghendaki perlunya istikamah dalam belajar agama, bersama tokoh masyarakat lain, di antaranya H. Umbah, Harun mendirikan sebuah pesantren dan madrasah⁴ yang diberi nama "At-Taqwa Harun al-Rasyid" pada tahun 1977. Pondok Pesantren ini didirikan di atas tanah wakaf seluas + 200 m di Jl. Cipto Mangunkusumo, Gang Mesjid, Desa Harapan Baru, Samarinda Sebrang. Cita-cita untuk mendirikan pesantren ini sudah sejak lama terpendam dalam hati KH Harun Nafsi karena perlunya lembaga pembelajaran agama bagi orang tua dan anak-anak.

Dinamakan Pondok Pesantren "At-Taqwa Harun al-Rasyid", dengan harapan mereka yang mengikuti pendidikan agama di pesantren ini menjadi manusia yang senantiasa bertakwa kepada Allah, sehingga hatinya menjadi tenang, damai, istikamah, dan tidak terpengaruh berbagai penafsiran keagamaan yang menyesatkan. Perubahan nama pondok pesantren dari "PP at-Taqwa Harun al-Rasyid" menjadi "PP KH Harun Nafsi" terjadi pada tahun 1996 berdasarkan catatan Notaris Harjo Gunawan nomor akta 44 tanggal 13 Juni tahun 1996. Hal ini didasari atas beberapa faktor di antaranya karena kebanyakan masyarakat tidak mengenal lagi "PP at-Taqwa Harun al-Rasyid", tetapi menyebutnya dengan "PP KH Harun Nafsi" yang dinisbatkan kepada pendirinya, yaitu KH Harun Nafsi, serta dalam rangka mengenang pendiri pondok. Pondok

³ Pada saat itu tokoh yang berpengaruh dalam masyarakat akan dicurigai bahkan dituduh melawan Belanda, atau sebaliknya kalau dia mau akan direkrut menjadi pegawai/pembantu pemerintah Belanda.

⁴ Pesantren dan madrasah pada saat itu sama saja, berfungsi sebagai tempat untuk belajar bagi orang tua dan anak-anak. Pada waktu itu belajarnya duduk di atas lantai kayu ulin.

pesantren ini kemudian lebih dikenal dengan bidang tahfizya, dan bidang ini merupakan unggulan pesantren. Kekhususan ini telah dikenal luas di wilayah Kalimantan Timur, meskipun bidang tahfiz baru dimulai pada tahun 1989. Sekarang pesantren ini dikenal dengan nama "Pondok Pesantren Tahfzhul Qur'an KH Harun Nafsi".

Perkembangan PP Harun Nafsi

Pada awalnya pengajian hanya diikuti oleh bapak-bapak dan ibu-ibu dan pada sore harinya anak-anak. Secara bertahap peserta pengajian mulai bertambah dan mulai dilirik oleh peserta dari Samarinda Sebrang yang di antaranya ada yang menginap di pesantren. Pengajian langsung dilakukan oleh KH Harun Nafsi dibantu oleh KH Bijuri Arsyad.

Tahun 1984 KH Harun Nafsi meninggal dunia dan pimpinan pesantren diteruskan oleh KH Bijuri Arsyad. Peserta didik terus bertambah, sehingga pada tahun 1987 dibuka program baru, yaitu pendidikan *takhasus diniyah*.⁵ Program ini banyak diminati santri, karena lebih menonjolkan materi keagamaan, khususnya bidang fiqih dan tasawuf, dengan buku pegangan kitab kuning. Pada tahun 1989 dibuka program tahfiz Al-Qur'an dengan mendatangkan ustaz tahfiz dari luar Samarinda, yaitu Ustaz Masruni dari Amuntai, Kalimantan Selatan.

Program tahfiz Al-Qur'an itu mendapat tanggapan positif dari para santri, bahkan sebagian santri berpindah minat ke bidang tahfiz, dan bidang ini menjadi pilihan utama, baik bagi santri lama maupun baru. Di sisi lain, pemerintah provinsi Samarinda dan tingkat kabupaten pun mulai melirik program tahfiz di pesantren ini, untuk mengisi kekurangan hafiz Al-Qur'an dalam Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ) atau Seleksi Tilawatil Qur'an (STQ). Untuk menampung santri tahfiz yang mulai banyak, pada tahun 1990 dibangun asrama putra berbentuk bangunan panggung. Baru pada tahun 2002 mulai didirikan bangunan tembok. Tahun 1995 pesantren ini membentuk kelompok bimbingan ibadah haji (KBIH) yang juga bermanfaat sebagai salah satu sumber dana pesantren.

⁵ Program *takhasus diniyah* sama dengan pesantren salafiyah yang kajian kitabnya adalah kitab kuning.

Saat ini Yayasan PP KH Harun Nafsi mempunyai tiga bidang pembinaan, yaitu:

1. Bidang Pendidikan, mengelola pendidikan formal yang ditangani oleh Hj. Rusdiana, H. Busran Ahmad, Abdul Sani dan H. Syahrani.
2. Bidang Tahfiz Al-Qur'an, mengelola pesantren tahfiz al-Qur'an, ditangani oleh H. Masruni (tahfiz putra), Hj. Maria Ulfah (tahfiz putri) dan H. Yusrani.
3. Bidang Kelompok Bimbingan Ibadah Haji (KBIH), ditangani oleh Drs. HM Rusli (ketua), Mujek Tauhid, SPd (sekertaris dan Kholidi, SE (sekertaris).

Profil Pengasuh, KH Masruni

KH Masruni lahir di Babirik, Kabupaten Amuntai, Kalimantan Selatan, tahun 1967. Tradisi keislaman seperti salat lima waktu, jamaah di masjid, mengaji Al-Qur'an, sekolah madrasah dan lainnya merupakan kebiasaan yang telah dilakukannya sejak kecil. Ia pun gemar mengaji serta menghafalkan Al-Qur'an sejak sebelum memasuki Madrasah Ibtidaiyah. Kegemaran itu terus berlanjut dan mulai dikenal oleh para guru dan teman-temannya saat memasuki Madrasah Ibtidaiyah dan Tsanawiyah, sehingga madrasah sering memintanya untuk membaca Al-Qur'an pada saat acara keagamaan di madrasah dan MTQ tingkat sekolah di wilayah Amuntai.

Kepercayaan tersebut mendorongnya untuk lebih menekuni bidang tahfiz ini. Pada awalnya ia merasa ragu, apakah mungkin ia dapat menghafal Al-Qur'an seperti para gurunya?⁶ Dorongan dari para ustaz serta orang tua dan keluarganya membuat hatinya teguh meneruskan cita-citanya menghafal Al-Qur'an.

Setelah menyelesaikan sekolahnya di Madrasah Tsanawiyah di Amuntai, Masruni melanjutkan sekolah Madrasah Aliyah di Banjarmasin, dan pada saat itu proses menghafal Al-Quran terus berlanjut. Tamat dari Aliyah ia masuk Sekolah Tinggi Ummul Qur'an di Banyu Anyar, Banjarmasin, tetapi tidak mencapai satu tahun sekolah tersebut ditutup karena penanggung biayanya meninggal. Masruni lalu melanjutkan ke pesantren Riadussalihin,

⁶ Pada saat Masruni sekolah di MI dan MTs di Amuntai ada beberapa gurunya yang sedang dalam proses menghafal Al-Qur'an dan ada yang telah hafal 3,5,10 dan 15 juz. Merekalah yang mendorong Masruni untuk menghafal Al-Qur'an.

Barabai, dengan menekuni khusus tahfiz Al-Qur'an. Di pesantren ini cita-citanya tercapai dengan menguasai tahfiz 30 juz dan mendapatkan sanad. Gurunya, KH Syamsul, menjelaskan bahwa ia belajar tahfiz kepada KH Zaini dari Syekh Nawawi (Desa Dalam Pagar) dari Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari⁷ yang mempejarinya dari Mekah. Setelah tamat dari pesantren Riadussalihin, Masruni nyantri ke Pondok Pesantren Tahfiz Al-Qur'an (PPTQ) Manbaul Furqan, Luewiliang, Bogor, Jawa Barat.

Selanjutnya Ustaz Masruni pergi ke Jakarta, diterima di Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ), tetapi hanya beberapa bulan, dan ia pindah dan ikut mengajar tahfiz di Madrasah Al-Hikmah, Mampang Prapatan, Jakarta Selatan. Tiga bulan kemudian ia pergi ke Bogor untuk diwisuda, namun dalam wisuda itu tidak ada catatan sanad yang diterimanya.

Untuk lebih memantapkan hafalannya ia pergi ke Jawa Tengah,⁸ ke Pondok Pesantren al-Hikmah, Benda, Brebes. Di pesantren ini ia men-*taqrir*-kan hafalannya kepada KH Aini, KH Syarifuddin dan KH Mukhlas selama 6 bulan. Dia mendapat ijazah dari pesantren ini, dan menurutnya sanad para guru huffaz pesantren ini bersumber dari KH Muhammad Arwani, Kudus, Jawa Tengah.

Sanad (Jaringan Huffaz)

Sanad adalah jaringan atau silsilah tahfiz yang diurutkan dari Nabi Muhammad saw, para sahabat, *tabi'in*, *tabi'ut-tabi'in*, sampai dengan guru tahfiz tempat seorang hafiz mengambil hafalan. Setiap hafiz belum tentu mempunyai sanad yang tertulis, tergantung pada guru yang mengajarkannya, apakah ia mempunyai sanad atau tidak.

⁷ Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812) adalah ulama besar Nusantara asal Banjar, lahir di Desa Dalam Pagar, Martapura, Kalimantan Selatan. Anak cucu dan para muridnya menulis buku *Manakib Syekh Muhammad al-Banjari* sebagai kenangan terhadap kebesarannya. Karyanya yang sangat dikenal adalah kitab *Sabil al-Muhtadin*, dan untuk mengabadikannya, mesjid raya Banjarmasin diberi nama "Sabilal Muhtadin".

⁸ Jawa Tengah dan Jawa Timur adalah tempat yang dianggap mempunyai peranan yang sangat besar dalam pengembangan tahfiz Al-Qur'an dan ada sebagian anggapan para huffaz sebaiknya men-*taqrir*-kan hafalannya ke salah satu pesantren di Jawa dalam rangka *tabarukan*.

Sanad para huffaz di Indonesia mempunyai perbedaan urutan atau sumbernya, walaupun pada titik tertentu akan bertemu. Perbedaan ini terjadi karena guru tahfiz mereka tidak berasal dari sumber yang sama, baik pada guru yang ada di Indonesia atau yang bersumber dari Timur Tengah.

Sanad dalam tahfiz diperlukan dalam rangka menjaga kemurnian atau konsistensi hafalan seseorang dalam jalur *qira'ah* (bacaan) yang benar. Sebab, dapat saja hafalan yang diambil dari berbagai sumber *qira'ah* akan menimbulkan perbedaan bacaan akibat *qira'ah* yang dianut gurunya berbeda jalur. Pada masa *tabi'in* hal ini sering terjadi, karena banyaknya penghafal Al-Qur'an yang mempunyai jalur *qira'ah* yang berbeda.

Dalam dunia *qira'ah* terdapat tiga *qira'ah* yang masyhur, yaitu *qira'ah* tujuh (*qirā'ah sab'ah*), *qira'ah* sepuluh (*qirā'ah 'asyirah*), dan *qira'ah* empat belas (*qirā'ah arba' asyar*). Untuk di Indonesia, *qira'ah* yang diambil adalah *qira'ah* Imam 'Ashim (Abu Bakar ibn Abu Najud al-Asadi) dengan perawi Imam Hafs. *Qira'ah* ini termasuk dalam *qira'ah sab'ah* atau salah satu *qira'ah* yang masyhur.

Woodward menjelaskan bahwa sanad adalah struktur naratif teks yang mengingatkan orang pada literatur hadis. Itu merupakan khas transmisi pengetahuan di kalangan Muslim. Seperti diamati Zamakhsyari, ada suatu mata rantai transmisi atau *sanad* bagi setiap cabang ilmu keagamaan Islam. Mata rantai transmisi ini merupakan inti ilmu hadis, dalam pengertian sumber yang lebih menentukan validitas suatu hadis dibanding isinya (*matan*). Dalam tradisi Sufi, pengetahuan dan praktek mistik harus ditransmisikan dengan cara yang sama seperti itu. Menurut pengamatan Schimmel, setiap murid dipersyaratkan untuk mempelajari silsilah spiritual yang menghubungkannya dengan Nabi Muhammad.⁹

Di Indonesia seseorang yang telah menguasai Al-Qur'an 30 juz *bil-gaib* akan menyandang gelar *al-hāfiz* dan mempunyai kedudukan yang cukup terpandang di lingkungannya. Hasil penelitian Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan tahun 2005 terhadap tujuh pesantren berciri khas tahfiz Al-Qur'an di Jawa menyebutkan

⁹ Mark R Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: LkiS, 1999, hlm. 159.

dalam salah satu kesimpulannya bahwa kemampuan seorang ulama dalam menghafal Al-Qur'an merupakan puncak intelektual keulamaannya yang dapat meningkatkan status sosial dalam kehidupan keagamaan.¹⁰ Dhofier mengatakan bahwa kedudukan Kiai Munawwir di dalam komunitas santri didasarkan pada perannya sebagai orang Jawa terkemuka dalam transmisi teks lisan Al-Qur'an. Ia hafal seluruh teks Al-Qur'an, dan sejak kembali dari Mekah merupakan otoritas terdepan dalam pengajaran tajwid di Jawa.¹¹ Nelson juga mengatakan bahwa Kiai Munawwir adalah tokoh penting dalam kehidupan keagamaan di Jawa, karena kemampuannya membaca Al-Qur'an secara hafalan umumnya diakui paling mendekati kata ilahiyah itu.¹²

Pada dasarnya banyak ulama Indonesia (Jawi) yang mempelajari Al-Qur'an di Mekah, dan sebagian di antara mereka telah hafal Al-Qur'an. Tetapi banyak di antara mereka yang lebih senang mengembangkan ilmu lain seperti tafsir, fikih, nahwu/saraf (bahasa), tasawuf atau lainnya, karena mungkin ilmu-ilmu tersebut lebih banyak dibutuhkan dalam pengembangan ilmu agama di Indonesia dibanding tahfiz Al-Qur'an pada saat itu.

Di lingkungan masyarakat Muslim Indonesia, tradisi keilmuan yang dianut adalah keilmuan fiqhiyah dan sufiyah. Seseorang akan mendapat julukan ulama atau kiai manakala dia menguasai ilmu-ilmu yang terkait dengan ilmu fikih dan tasawuf. Kondisi ini terkait dengan situasi sosial budaya pada awal masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia. Tekanan pada penegakan Islam (syariat) merupakan prioritas utama di samping pendekatan dakwah melalui mistik (tasawuf). Keadaan ini karena kondisi masyarakat pada saat itu sangat memerlukan ajaran-ajaran yang terkait dengan keduanya. Tidak sedikit para ulama Indonesia yang belajar ke Haromain (Makkah dan Madinah) yang menguasai berbagai ilmu termasuk di dalamnya hafal Al-Qur'an, akan tetapi mereka lebih senang mengembangkan ilmu fiqhiyah, tasawuf dan bahasa karena kondisi masyarakat pada saat itu sangat membutuhkan keilmuan tersebut.

¹⁰ Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan, *Profil Pondok Pesantren Berciri Khas Tahfiz Al-Qur'an*, Jakarta, 2005 hlm. 151.

¹¹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 1982, hlm. 79.

¹² Lihat K Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an*, Austin University of Texas Press, 1985, hlm. 1-5.

Dari hasil penelitian Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an tahun 2007 terhadap 20 lembaga tahfiz Al-Qur'an yang dilakukan di Jawa, Madura dan Bali, ditemukan 5 jaringan (sanad) yang terdiri dari ulama Indonesia yang mempunyai peranan dalam penyebaran tahfiz Al-Qur'an dan merupakan sumber para hufaz yang ada di lembaga/pesantren tahfiz yang diteliti. Mereka mempelajari tahfiz Al-Qur'an pada umumnya dari Timur Tengah dan kesemuanya bersumber dari Mekah. Di antara ulama tersebut adalah:

1. KH Muhammad Sa'id bin Isma'il, Sampang, Madura.
2. KH Muhammad Munawwar, Sidayu, Gresik.
3. KH Muhammad Mahfuz at-Tarmasi, Termas, Pacitan.
4. KH Muhammad Munawwir, Krapyak, Yogyakarta.
5. KH M. Dahlan Khalil, Rejoso, Jombang.¹³

Lima jaringan ulama tahfiz di atas mungkin hanya merupakan beberapa sanad yang ditemukan dalam penelitian tersebut, karena masih banyak ulama lain yang belajar di Timur Tengah dan dimungkinkan hafal Al-Qur'an. KH Khalil Bangkalan, KH Hasyim Asy'ari, KH Ahmad Dahlan atau lainnya dikenal sebagai ulama yang hafal Al-Qur'an, tetapi mereka tidak dikenal sebagai sumber (sanad) tahfiz.

Dari dua pesantren terakhir yang didatangi Ustaz Masruni untuk 'nyantri' dan men-*tahqiq*-kan hafalannya, terdapat rujukan sanad yang sama, yaitu dari KH Muhammad Arwani Kudus. Hanya saja, melalui dua pesantren tersebut terdapat perbedaan saluran antara Ustaz Masruni kepada KH Muhammad Arwani. Dari pesantren Al-Hikmah Benda melalui tiga guru secara bersamaan (KH Aini, KH Syarifuddin dan KH Mukhlas) bersambung kepada KH Muhammad Arwani dan melalui PPTQ Manbaul Furqan melalui KH Abdullah Ma'sum dari KH Subakir Ma'sum bersambung KH Muhammad Arwani.

KH Muhammad Arwani adalah murid KH Muhammad Munawwir yang berguru dari Syaikh Abd. Karim bin H. Umar al-Badri ad-Dimyāti dan Syaikh Ismā'il, dari Syaikh Aḥmad ar-Rasyidi dari Syaikh Mustafa bin 'Abdur Raḥmān al-Azmiri dari Syaikh Hijāzy dari Syaikh Ali bin Sulaimān al-Masyhūri dari

¹³ Syatibi, makalah ringkasan hasil penelitian *Perkembangan Lembaga Tahfiz Al-Qur'an*, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2007.

Syaikh Sultan al-Muzāny dari Syaikh Saiffudīn bin 'Atha'illah al-Fadāly dari Syaikh Tahazah al-Yamani dari Syaikh Namiruddīn at-Tablāwiy, dari Syaikh Zakaria al-Anshāry, dari Syaikh Aḥmad as-Suyūṭī dari Syaikh Muhammad ibnu Jazary dari al-Imam Abi 'Abdullah Muḥammad bin Khāliq al-Muṣry as-Syafi'i dari al-Imam Abil Ḥasan Ali asy-Syuja bin Salam bin Ali bin Mūsa al-Abbāsi al-Miṣry dari al-Imām Abi Qāsim asy-Syātibi dari al-Imām Abil Ḥasan bin Huzail dari al-Hafīdz Abi 'Amr ad-Dāniy dari Abi Ḥasan Ṭāhir dari Syaikh Abil Abbas al-Asyainy dari 'Ubaid ibnu Shabag, dari al-Imam Hafs dari al-Imam 'Ashim dari 'Abdur Raḥman as-Salami, dari sahabat Nabi saw (Ali bin Abi Ṭalib, Usmān bin 'Affān, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Šābit, 'Abdullah bin Mas'ūd, Salim bin Ma'qal dan Muaz bin Jabal) dari Rasulullah saw dari Allah swt dengan perantara Malaikat Jibril a.s.¹⁴

Selain dari jalur sanad yang bertemu pada sanad KH Muhammad Arwani, Ustaz Masruni juga mempunyai jalur sanad dari Pesantren Riyadussalihin, Barabai, yaitu KH Syamsul Barabai dari Syaikh Nawawi, Desa Dalam Pagar, bersambung pada Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Sayangnya, sanad dari jalur al-Banjari ini didapat hanya dari penjelasan KH Syamsul, sedangkan dokumen yang tertulis tidak ditemukan.

Metode Tahfiz

Pembelajaran tahfiz yang dilakukan di lingkungan PP KH Harun Nafsi pada dasarnya berpijak pada dua proses, yaitu *bin-nazar* (membaca dengan melihat mushaf) dan *bil-gaib* (menghafal, tidak melihat mushaf). Setiap santri yang akan memasuki bidang tahfiz di pesantren ini, baik yang telah melakukan tahfiz pada pesantren lain atau bagi pemula harus melakukan tes *bin-nazar*. Syarat ini dilakukan untuk mengetahui kemampuan santri dalam membaca Al-Qur'an, baik dalam kelancaran, tajwid, makhraj, fasahah, atau adabnya, dan untuk itu biasanya santri dianjurkan melakukan *bin-nazar* tiga sampai tujuh kali khatam Al-Qur'an, tergantung dari kemampuan mereka. Proses ini dilakukan untuk membantu dan memudahkan santri dalam proses tahfiz selanjutnya,

¹⁴ Keterangan rangkain sanad KH Arwani didapat dari hasil penelitian 2007 yang ada pada hasil penelitian Pesantren Tahfiz Al-Quran "Raudatul Huffaz" pimpinan KH Nurhadi di Tabanan, Bali, oleh M. Syatibi AH (belum dicetak).

paling tidak mereka telah mengenal huruf-huruf Al-Qur'an dengan baik.

Metode kedua adalah *bil-gaib* (menghafal tidak melihat mushaf). Setelah melakukan *bin-nazar* dengan baik, artinya kemampuan mereka dalam membaca Al-Qur'an telah lancar, fasih dan akrab, maka proses tahfiz dapat dimulai. Tetapi bagi santri yang merupakan pindahan dari pesantren tahfiz lain dan telah menguasai hafalan beberapa juz, mereka harus mentakrir hafalannya, dan bila dianggap telah menguasai dengan baik, proses tahfiz selanjutnya dapat dilakukan.

Adapun metode tahfiz Al-Qur'an yang diterapkan di pesantren ini ada empat tahap yang satu sama lain saling berkaitan, yaitu *qira'ah* (bacaan), *setoran*, *tahfiz* dan *taqrir*.

(1) *Qira'ah*.¹⁵ Setelah para santri ditentukan untuk memulai pembelajaran tahfiz, yang pertama dilakukan adalah menentukan penggunaan macam *qira'ah* yang akan digunakan dalam proses tahfiz. Hal ini dilakukan dalam rangka memudahkan proses menghafal dan proses takrirnya, karena bacaan yang dibawa para santri sangat beragam, sesuai dengan lingkungan asalnya.

(2) *Setoran*.¹⁶ Tahap selanjutnya para santri mulai dibolehkan untuk menghafal. Langkah pertama mereka mempersiapkan bahan setoran kepada guru tahfiznya. Di lingkungan PP KH Harun Nafsi, santri yang akan menyetor bahan hafalan harus sudah menguasai benar-benar ayat yang akan disetorkan, bahkan di antara mereka ada yang telah setengah hafal. Setoran dilakukan dengan menggunakan lembaran pada Al-Qur'an sudut, ada di antara mereka yang menyetorkan satu lembar, ada yang dua lembar, bahkan bagi mereka yang tekun menghafal dapat menyetorkan hingga empat lembar (dua halaman). Para santri telah diarahkan oleh para gurunya dalam melakukan penyetoran lembaran yang akan dihafalkannya, untuk itu kemampuan dan ketekunan mereka sangat menentukan setoran yang akan dihafal. Mereka tidak boleh memaksakan di luar kemampuan. Waktu setoran untuk santri putra

¹⁵ *Qirā'ah* (*qira'ah*) di sini adalah macam-macam bacaan yang dilantunkan oleh para hufaz dari Timur Tengah seperti Mahmud al-Husari, Abdurrahman al-Hudaifi, Muhammad al-Ayubi, Abdurrahman as-Sudaisi dan lainnya, bukan kelompok *qira'ah sab'ah*, *qira'ah asyrah* atau *qira'ah arba' asyar*.

¹⁶ *Setoran* ialah mengajukan atau menyetorkan bahan yang akan dihafal berdasarkan kemampuan para santri.

dilakukan setelah salat Subuh sampai pukul 07.00 pagi di ruang Masjid al-Muttaqin yang terletak di depan pesantren.

(3) *Tahfīz*.¹⁷ Proses tahfiz yang sebenarnya baru dilakukan oleh para santri setelah mereka menyetor lembaran hafalan. Pada tingkat ini berbagai cara dilakukan oleh para santri, ada di antara mereka yang menyendiri di tempat-tempat tertentu di ruangan Masjid al-Muttaqin, ada yang menghafal di dalam kamar, di ruangan terbuka, sambil berbaring dan menghafal secara bersamaan di ruangan tertentu, atau cara lainnya. Ustaz Marsuni sebagai pengasuh tahfiz memberikan kebebasan kepada mereka dalam menghafal menurut selera masing-masing, yang penting tidak mengganggu santri lain. Setelah merasa menguasai hafalan dalam daftar setoran, mereka melakukan takrir secara berulang-ulang, dan mereka juga melakukan sima'an dengan sesama temannya dalam rangka mentahqiq hafalannya. Apabila telah hafal benar-benar, mereka selanjutnya harus mempersiapkan untuk setoran selanjutnya.

(4) *Takrir*.¹⁸ Setelah dirasakan menguasai hafalan dari daftar setoran yang diajukan, para santri melakukan tahapan selanjutnya, yaitu mentakrir hafalannya kepada pengasuh atau guru tahfiz pada sore hari setelah salat Asar. Bagi santri yang telah banyak hafalannya, mereka mentakrir hafalannya tidak hanya pada hasil setoran pada pagi harinya, tetapi mereka diharuskan mentakrir hafalan dari setoran sebelumnya, bahkan ada yang mengulangi takrirnya sampai satu juz dalam rangka mentahqiq hafalan lamanya. Bentuk takrir yang dilakukan tidak hanya bersifat mandiri, tetapi juga ada yang bersifat kolektif. Cara ini biasa disebut sima'an. Dalam sima'an biasanya dibatasi juz. Para santri dikumpulkan dalam bentuk lingkaran, termasuk di dalamnya guru tahfiz. Mereka secara bergantian melakukan hafalan bergiliran, dengan batas halaman, atau pada tingkat yang lebih tinggi dengan batas juz, dengan disimak atau diawasi oleh guru tahfiznya.

Suatu tradisi dalam pembelajaran tahfiz di lingkungan pesantren, yaitu para santri senior diharuskan membimbing juniornya dalam menghafal ayat-ayat tertentu yang dianggap sulit dan sering

¹⁷ *Tahfīz* (tahfiz) ialah proses menghafal para santri secara pribadi atau dengan bimbingan seniornya dalam rangka mempersiapkan takrir/setor hafalan kepada pembimbingnya.

¹⁸ *Taqrīr* (takrir) ialah setoran hafalan kepada pembimbing tahfiz atas dasar setoran para santri dalam rangka mentahqiq hafalannya.

menghambat hafalan. Di dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang bunyinya hampir sama atau memang sama, sehingga menyulitkan kelanjutan dari bunyi ayat terkait. Contoh, ayat yang berbunyi

واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس

terdapat di beberapa surah dalam Al-Qur'an, antara lain al-Baqarah/2: 34, al-Isra'/17: 61, al-Kahf/18: 50 dan Taha/20: 116. Bunyi ayat seperti ini banyak terdapat dalam Al-Qur'an, dan para santri perlu bimbingan khusus dari para senior dalam rangka memudahkan hafalan.

Qira'ah yang Digunakan

Qira'ah (bacaan Al-Qur'an) yang digunakan dalam proses tahfiz adalah qira'ah Imam 'Aṣim dengan riwayat Imam Ḥafṣ. Qira'ah ini adalah qira'ah yang digunakan oleh sebagian besar masyarakat Islam di dunia, terutama di Indonesia. Saudi Arabia, salah satu negara yang menjadi kiblat dunia Islam, juga menggunakan qira'ah 'Asim riwayat Ḥafṣ.

Macam-macam qira'ah sudah ada sejak Al-Qur'an itu sendiri diturunkan. Rasulullah saw mengajarkan kepada para sahabat sebagaimana ia menerima bacaan itu dari Malaikat Jibril. Banyak kalangan sahabat yang termasyhur menjadi ahli bacaan Al-Qur'an, seperti Ubay bin Ka'ab, 'Ali bin Abī Ṭālib, Zaid bin Ṣābit, Ibnu Mas'ūd dan Abū Mūsā al-Asy'ari. Mereka itulah yang menjadi sumber bacaan bagi sebagian besar sahabat dan para tabi'in.

Pada masa tabi'in, seratus tahun pertama hijriyah, muncul beberapa orang yang mengkonsentrasikan diri mendalami bacaan Al-Qur'an. Kemudian mereka menjadi imam-imam qira'at yang dianut oleh banyak umat Islam. Mereka mengaku bahwa bacaannya bersumber dari Nabi saw. Perbedaan bacaan dapat diakomodasi karena ada hadis Nabi yang menerangkan bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan beberapa versi bacaan.

Pada akhir abad kedua hijriyah para ahli Al-Qur'an melakukan penelitian, penyeleksian dan pengujian terhadap kebenaran qira'ah-qira'ah yang ada dengan menggunakan kriteria dan kaidah yang telah mereka sepakati. Mereka mengungkapkan bahwa qira'ah-qira'ah yang ada, bila ditinjau dari sanadnya, akan terbagi menjadi enam tingkatan, yaitu *mutawātir*, *masyhūr*, *āḥād*, *syāz*, *mudraj* dan *mauḍū'*. Ketiga tingkatan terakhir adalah qira'ah yang batil dan

tertolak. Umat Islam haram menggunakan qira'ah yang batil ini, karena sanadnya tidak *muttasil* (bersambung) sampai Rasulullah.

Adapun Al-Qur'an yang digunakan dalam proses tahfiz adalah Al-Qur'an khusus yang digunakan untuk menghafal, dikenal dengan nama "Qur'an Pojok" atau "Qur'an Sudut". Di luar negeri, model Al-Qur'an ini dikenal dengan nama "Al-Qur'an Bahriyah". Al-Qur'an jenis ini telah dikenal sejak lama, khususnya di lingkungan para hafiz. Dikatakan Al-Qur'an Pojok atau Sudut karena setiap halamannya diakhiri dengan tanda akhir ayat, sedangkan sebutan Bahriyah berasal dari penerbit pertama yang menerbitkan Al-Qur'an model ini, yaitu penerbit "Bahriyah" di Istanbul, Turki – dan karenanya disebut pula dengan "Al-Qur'an Stambul" atau "Istambul". Kalangan masyarakat huffaz Indonesia sering menyebut Al-Qur'an ini dengan "Qur'an Menara Kudus" atau "Qur'an Kudus". Penyebutan ini dinisbahkan kepada penerbit/pencetaknya, yaitu "Menara" yang bertempat di kota Kudus. Penggunaan Al-Qur'an model ini dalam rangka memudahkan proses menghafal (setoran). Setiap lembar diakhiri dengan tanda akhir ayat, sebanyak 15 baris pada setiap halaman, 20 lembar setiap satu juz, dan menggunakan *rasm imlā'i* sebagaimana kaidah bahasa Arab.¹⁹

Pemeliharaan Hafalan

Al-Qur'an adalah kitab suci yang mempunyai banyak kelebihan, disebut *i'jāz*. Salah satu dari kelebihanannya adalah banyaknya umat Islam yang sengaja menghafal Al-Qur'an dalam rangka memelihara kemurniannya. Menghafal Al-Qur'an yang terdiri atas sekitar 542 lembar, 30 juz dan 114 surah,²⁰ banyak dilakukan kaum Muslimin. Ada berbagai petunjuk dalam rangka memelihara hafalan Al-Qur'an, baik yang dilakukan oleh Nabi, para sahabat, para tabi'in atau para penghafal Al-Qur'an dewasa ini. Pada masa Nabi saw pemeliharaan hafalan dilakukan oleh Nabi dengan cara takrir kepada Malaikat Jibril, dalam rangka memelihara hafalan serta keaslian Al-Qur'an.²¹

¹⁹ Lihat H.A. Muhaimin Zen, *Bimbingan Menghafal Al-Qur'anul Karim*, Jakarta: PT Al-Husna Zikra, 1996, hlm. 274.

²⁰ Al-Qur'anul Karim, Klaten: PT Macanan, 2007.

²¹ Lihat Muhaimin Zen, *Bimbingan Praktis Menghafal Al-Qur'anul Karim*, Jakarta: al-Husna Zikra, 1996, hlm. 272.

Kitab *Iḥyā Ulūmiddīn* karya Imam al-Gazālī mencatat beberapa hadis dan riwayatnya mengenai pembacaan Al-Qur'an dalam rangka pemeliharaan hafalan sampai khatam. Di situ digambarkan bagaimana para sahabat dengan keimanan dan keikhlasan hati berlomba-lomba membaca Al-Qur'an sampai khatam. Ada yang khatam dalam tempo semalam, ada yang khatam dua kali dalam tempo sehari semalam, dan seterusnya. Di dalam hadis sahih Rasulullah menyuruh Abdullah bin 'Umar supaya mengkhataamkan Al-Quran satu kali dalam satu minggu. Begitulah para sahabat melakukan pemeliharaan hafalannya, seperti juga Usman bin 'Affan, Zaid bin Sabit, Ibnu Mas'ūd dan Ubay bin Ka'ab. Mereka telah biasa mengkhataamkan Al-Qur'an setiap hari Jum'at.

Mereka yang mengkhataamkan Al-Qur'an satu kali dalam satu minggu membagi Al-Qur'an menjadi tujuh menurut pembagian yang sudah diatur. Usman bin 'Affan r.a. pada malam Jum'at mulai membacanya dari Surah al-Baqarah sampai Surah al-Ma'idah, pada malam Sabtu dari Surah al-An'ām sampai Surah Hūd, pada malam Ahad dari Surah Yūsuf sampai Surah Maryam, pada malam Senin dari Surah Ṭāhā sampai Surah Ṭā Sīn Mīm (Syu'ārā'), pada malam Selasa dari Surah al-Ankabūt sampai Surah Ṣād, dan pada malam Rabu dari Surah az-Zumar sampai Surah ar-Raḥmān, dan mengkhataamkan sampai akhir pada malam Kamis.

Tetapi Ibnu Mas'ūd mempunyai cara lain. Ia membaginya dengan hari pertama tiga surah, hari kedua lima surah, hari ketiga tujuh surah, hari keempat sembilan surah, hari kelima sebelas surah, hari keenam tiga belas surah dan hari ketujuh adalah surah-surah selebihnya sampai khatam. Di samping itu ada juga di antara para sahabat yang membaca Al-Qur'an sampai khatam dalam sebulan untuk memperdalam maksud yang terkandung di dalamnya.

Adapun ulama-ulama Al-Qur'an masa kini dalam pemeliharaan hafalan mempunyai keseragaman cara seperti yang dilakukan oleh KH Idris Kamali Cirebon, KH Adlan Ali Tebuireng Jombang dan KH A. Zaini Miftah Madura, yang sampai sekarang masih dilakukan murid-muridnya, yaitu dengan menggunakan cara *بشوق فمي* (*famī bisyauq*) secara harfiah berarti "Lisan saya selalu dalam kerinduan".²² Di PPTQ KH Harun Nafsi, Ustaz Masruni

²² Lihat Muhaimin, Zen, Bimbingan praktis Menghafal Al Qur'anul Karim, al-Husna az Zikra, Jakarta 1996, hal: 273 sd 275.

menerapkan cara ini untuk dirinya dan para santrinya yang telah hafal 30 juz. Maksud “kerinduan” di sini adalah rindu membaca Al-Qur'an. Kalimat tersebut, di samping mempunyai arti secara kalimat, masing-masing hurufnya juga mempunyai arti tersendiri, yaitu:

1. *Fa'* sampai *mim*, maksudnya memulai hafalan Al-Qur'an hari pertama dari Surah al-Fatihah sampai al-Maidah.
2. *Mim* sampai *ya'*, hari kedua melanjutkan hafalan dari Surah al-Maidah sampai Surah Yunus.
3. *Ya'* sampai *ba'*, hari ketiga melanjutkan hafalan dari Surah Yunus sampai Surah Bani Isra'il.
4. *Ba'* sampai *syin*, hari keempat melanjutkan hafalan dari Surah Bani Isra'il sampai Surah asy-Syu'ara.
5. *Syin* sampai *waw*, hari kelima melanjutkan hafalan dari Surah asy-Syu'ara sampai Surah aş-Şaffāt.
6. *Waw* sampai *qaf*, hari keenam melanjutkan hafalan dari Surah aş-Şaffāt sampai Surah Qāf.
7. *Qaf* sampai *khatam*, hari ketujuh melanjutkan hafalan dari surah *Qaf* sampai Surah an-Nās (Khatam).

Dengan cara semacam ini para ulama Al-Qur'an periode akhir memulai pemeliharaan Al-Qur'an itu pada hari Jum'at dan mengakhirinya pada hari Kamis malam Jum'at. Setelah khatam dilanjutkan dengan salat malam dua kali, masing-masing dua rakaat. Pada rakaat pertama setelah membaca Surah al-Fātiḥah membaca Surah Yāsīn, dan pada rakaat kedua setelah membaca Surah al-Fātiḥah membaca Surah ad-Dukhān, pada rakaat ketiga setelah membaca membaca al-Fātiḥah membaca Surah as-Sajdah, dan rakaat keempat setelah membaca Surah al-Fātiḥah membaca Surah al-Mulk. Setelah selesai salat dilanjutkan dengan membaca istigfar, zikir dan ṣanā (memuji Allah), lalu dengan membaca doa.

اللهم ارحمني بترك المعاصي ابدًا ما ابقيتني وارحمي من ان أتكلف ما لا يعينني
 وارزقني حسن النظر فيما يرضيك عني. اللهم بديع السماوت والارض ذا الجلال
 والاکرام والعزة التي لا ترام. أسئلك يا الله يا رحمن بجلالك ونور وجهك أن تلزم
 قلبي حب كتابك كما علمتني. وارزقني أن أتلوه على النحو الذي يرضيك عني .

وأستلک أن تنور بالکتاب بصري وتطلق به لساني وتفرج به عن قلبي وتشرح
به صدري وتستعمل به بدني وتقوييني على ذلك ونعيني عليه فإنه لا يعينني على
الخير غيرك ولا موافق له إلا أنت.

Santri dan Alumni

Di lingkungan pesantren tahfiz, santri yang belajar tidak terikat tingkatan kelas dan usia, yang ada adalah tingkatan kemampuan dalam menguasai hafalan. Memang ada aturan bagi santri tahfiz dalam melakukan proses tahfiznya, tetapi karena tidak ada kurikulum yang tetap, pembelajaran tampaknya agak bebas. Para santri dapat keluar atau masuk pesantren dengan bebas sesuai keinginan mereka, demikian pula tingkatan kemampuan tidak didasarkan pada lamanya belajar santri, tetapi kemampuan hafalan mereka pada saat masuk pesantren.

Di PPTQ Harun Nafsi ada beberapa santri pindahan dari pesantren lain atau sebaliknya, selain santri yang istiqamah. Perpindahan ini dilakukan atas dasar *tabarukan* (mengambil berkah), atau karena jenuh di pesantren tertentu, atau metode yang ada dirasakan tidak tepat bagi dirinya, atau alasan pertemanan di lingkungan pesantren, atau karena perintah dari ustaznya dalam rangka mengambil sanad tahfiz.

M. Khairurrahman, misalnya, adalah salah satu santri yang pindah dari pesantren Harun Nafsi ke pesantren tahfiz di Kalimantan Selatan, setelah hampir menguasai hafalan 30 juz. Setelah menguasai hafalan 30 juz kemudian pindah kembali ke PP Harun Nafsi atas saran gurunya dalam rangka *tabarukan*, mentahqiq hafalan dan mencari pengalaman, khususnya dalam pengembangan metode tahfiz untuk membekali dirinya pada masa mendatang. Menurut catatan PPTQ Harun Nafsi saat ini terdapat 33 santri laki-laki dan 25 santri perempuan yang bermukim di pesantren. Jumlah ini dapat saja berubah, karena di lingkungan pesantren tahfiz tidak ada aturan awal tahun atau akhir tahun.

Keikutsertaan santri dan guru PPTQ Harun Nafsi dalam Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ) atau Seleksi Tilawatil Qur'an (STQ) baik tingkat nasional atau daerah cukup tinggi, dalam rangka mewakili daerah Kalimantan Timur atau daerahnya masing-masing. Berdasarkan pengamatan pada saat penelitian, terdapat 26 piala

hasil musabaqah para santri atau guru, mewakili daerah Kalimantan Timur. Itu hanya sebagian yang ada, karena sebagian lainnya dibawa oleh juaranya sendiri ke rumah masing-masing. Dalam catatan pesantren terdapat 20 nama santri atau guru PPTQ Harun Nafsi yang telah mengikuti atau mendapatkan kejuaraan pada MTQ atau STQ.

Alumni PPTQ Harun Nafsi adalah mereka yang telah mengikuti pembelajaran tahfiz di pesantren dan telah mampu menghafal 30 juz dengan baik. Mereka diwajibkan mengikuti wisuda atau *ikhtitam* dengan mendapat syahadah sebagai tanda tamat belajar dari pesantren ini. Berdasarkan catatan yang ada pada buku Wisuda Hafiz/Hafizah tahun 2007, jumlah santri yang telah berhasil menyelesaikan hafalan 30 juz atau tamat dari pesantren, yaitu 30 santri putra (dari tahun 1995 s.d. 2006) dan 4 santri putri (tahun 2006).

Penutup

PPTQ Harun Nafsi semula merupakan pesantren salafiyah "at-Taqwa Harun al-Rasyid", didirikan pada tahun 1977 oleh KH Harun Nafsi dalam rangka memenuhi kebutuhan masyarakat bidang agama Islam. Tahun 1996 berdiri Yayasan KH Harun Nafsi yang saat ini menaungi tiga bidang, yaitu pendidikan, pesantren tahfiz, dan Kelompok Bimbingan Ibadah Haji (KBIH).

PPTQ Harun Nafsi diasuh oleh Ustaz H Masruni (putra) dan Ustazah Hj. Maria Ulfah (*putra*) sebagai pembina tahfiz. Semua pembiayaan operasional melalui donatur yang dihimpun oleh yayasan sehingga biaya konsumsi dan akomodasi bagi semua santrinya bebas.

Sistem pengajaran tahfiz Al-Qur'an yang digunakan ada empat tahap, satu sama lain saling berkaitan, yaitu *qira'ah*, *setoran*, *tahfiz* dan *takrir*. Adapun sistem pemeliharaan hafalannya menggunakan konsep *فمي بشوق* yang arti harfiahnya, "Lisan saya selalu dalam kerinduan."

Sanad pengasuh tahfiz PPTQ Harun Nafsi bersumber dari jalur sanad KH Muhammad Munawwir, Krapyak, Yogyakarta melalui guru tahfiznya KH Aini, KH Syarifuddin dan KH Mukhlas, dan di pesantren Al-Hikmah, Benda, Berebes, bersumber dari KH Muhammad Arwani Kudus.

Di lingkungan PPTQ Harun Nafsi, santri yang belajar tidak terikat dengan tingkatan kelas dan usia, namun lebih pada tingkatan kemampuan mereka dalam menguasai hafalan. Di pesantren ini tidak ada kurikulum yang tetap. Alumni PP Tahfiz Al-Qur'an Harun Nafsi adalah mereka yang telah mengikuti pembelajaran tahfiz di pesantren dan telah mampu menghafal 30 juz dengan baik. Mereka diwajibkan mengikuti wisuda atau *ikhthitām* dengan mendapat syahadah sebagai tanda tamat belajar dari pesantren.[]

Daftar Kepustakaan

- Al-Qaṭṭān, Manna Khalīl, *Mabāʿis fī 'Ulūm Al-Qur'ān (Studi Ilmu-ilmu Qur'an)*, terjemahan, Bogor: Litera Antar Nusa, 2004.
- As'ad, Ali. K.H.M. Moenawwir, *Pendiri Pondok Pesantren Krapyak*. Yogyakarta: PP Al-Munawwir.
- As-Suyūṭi, Jalāluddīn, *Al-Itqān fī 'Ulūmi al-Qur'ān*. Bairūt: 'Alam Al-Kutub.
- Az-Zarqāni, Muḥammad 'Abd al-'Azīm, *Manāhil al-'Irfān fī Ulūmi al-Qur'ān*. Libanon: Daru al-Fikr.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*. Bandung: Mizan, 2004.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 1982.
- Fathoni, Ahmad, *Kaidah Qira'ah Tujuh*. Jakarta: PTIQ, IIQ dan Darul Ulum, 2005
- Wahid. Marzuki, *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Martin Van Bruinenseen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1999.
- Mudzhar, Atho, *Pendekatan Studi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cetakan IV, 2002.
- Madjid, Nurcholish, *Bilik-Bilik Pesantren*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Nazir, Moh, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985.
- Nelson, K, *The Art of Reciting the Qur'an*, Autin University of Texas Press, 1985.
- Schimmel, A, *The Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- Syatibi, M, AH. *Literatur Klasik di Pesantren Lirboyo pada Jurnal Lektur Keagamaan*. vol.3, no.1. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang Agama, 2005

- Tim Peneliti, *Laporan Akhir Profil Pondok Pesantren Berciri Khas Tahfiz Al-Qur'an*. Puslitbang Pendidikan Agama, 2005
- Woodward, Mark R, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. LKiS. Yogyakarta, 1999.
- Yaqub, Ali Mustafa, *Islam Masa Kini*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Yusuf, Bunyamin, M, *Pendidikan Tahfiz Al-Qur'an Indonesia-Saudi Arabia*. Jakarta: Yayasan Al-Firdaus. 2006.
- Zen, Muhaimin, *Bimbingan Praktis Menghafal Al-Qur'anul Karim*, Jakarta: PT. Al-Husna Zikra, 1996.



This writing studies the engraved Qur'anic verses and sufistic words on some of the ancient tombstones in Indonesia with the aim of tracing the purpose of this engraving, and the source of verses and the chapter of the Qur'an being cited. It is from the number of the Qur'anic verses being cited on those tombstones that people are able to identify and predict the date the Muslim community in the Indonesian Archipelago (Nusantara) started to know the Qur'an and to read it. Further question is whether there is a tight connection between one and other verses of the Qur'an which become the basic arguments of the Sufis' thought. Further investigation and exploration is about the time the proofs of the sufistic words being engraved on the tombstone in Indonesia.

Key word: Al-Qur'an, sufi, sufism, tombstone.

Kutipan Ayat-ayat Al-Qur'an dan Kalimat Sufistik pada Beberapa Batu Nisan Makam Kuno di Indonesia

*Uka Tjandrasasmita
UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta*

Pendahuluan

Bangsa Indonesia bukan hanya memiliki kekayaan alam semata, tetapi juga warisan budaya sebagai hasil proses akulturasi dan perkembangan yang menunjukkan kesinambungan dan jati dirinya. Di antara warisan budaya bangsa dari masa pertumbuhan dan perkembangan Islam di Indonesia, kecuali yang berupa budaya bukan kebendaan seperti naskah-naskah kuno, pemikiran, gagasan dan lainnya, juga budaya yang berupa kebendaan seperti bangunan, benda-benda pusaka, persenjataan, perhiasan dan lainnya, termasuk makam dengan batu-batu nisan. Hasil budaya seperti makam dengan batu-batu nisannya kali ini akan dikaji terutama yang berkaitan dengan judul tulisan di atas. Hal itu untuk menelusuri tujuan atau maksud dipahatkannya beberapa ayat Al-Qur'an pada

beberapa batu nisan makam-makam kuno, dan bahkan juga kalimat-kalimat sufistik. Ayat-ayat Al-Qur'an dari surah apakah saja yang mereka kutip untuk dipahatkan pada batu-batu nisan. Kecuali itu, dengan banyaknya kutipan ayat-ayat Al-Qur'an kita akan dapat meyakinkan bilakah di Tanah Air kita Al-Qur'an sudah dikenali dan dibaca oleh masyarakatnya. Demikian pula apakah ada kaitan erat di antara ayat-ayat Al-Qur'an yang dijadikan dasar pemikiran kaum Sufi atau ahli Tasawuf, dan juga kapankah mulai ada bukti kalimat-kalimat sufistik yang juga dipahatkan pada beberapa batu nisan di Indonesia?

Pembahasan

Pada beberapa batu nisan makam kuno di Tanah Air, baik mengenai nama-nama orang yang wafat maupun kutipan doa, syahadat, zikir, ayat-ayat Al-Qur'an dan kalimat sufistik, pernah dicatat dan dibicarakan oleh beberapa ahli yang pernah mengadakan kajian tentang makam dan batu-batu nisan dari beberapa kompleks makam. Di antara para ahli itu adalah Louis-Charles Damais, Hasan Muarif Ambary, Othman Mohd. Yatim, Herwandi, dan lainnya. Tulisan ini ingin lebih menekankan pada pembicaraan seperti telah disebutkan pada judul. Marilah kita coba telusuri kutipan beberapa ayat Al-Qur'an dari batu-batu nisan makam tertua dari abad ke-11 M sampai makam dari lebih kurang abad ke-18 M.

Kita mulai memperhatikan batu nisan makam Leran dari Gresik, Jawa Timur, yang mengandung nama Fatimah binti Maimun binti Hibatullah, wafat bulan Ramadan 495 H./1102 M, hasil pembacaan J.P. Moquette yang kemudian angka tahunnya dibetulkan Paul Ravaisse yang membacanya tahun 475 H./1082 M.¹ Angka tahun hasil pembacaan Paul Ravaisse itu kemudian diterima oleh beberapa ahli lainnya, meski di antara para ahli itu juga masih ada perbedaan pendapat tentang asal-usul batunya. Penelitian mutakhir dilakukan oleh kedua ahli Perancis, yaitu Ludvik Kalus dan Claude Guillot, baik dari jenis batunya maupun dari tulisannya, berpendapat bahwa nisan Leran itu berasal dari luar Indonesia yang mungkin sekali dari salah sebuah daerah pusat Islam di Timur

¹ J.P.Moquette, *Mohammedaansche Inscriptie op Java n.m de Grafsteen te Leran. Handl van hetEerste Congress voor de Taal-Land en Volkenkunde van Java*. Weltevreden 1921, hlm. 393-399; P. Ravaisse, *L'inscription qoufique de Leran.a Java. T.B.G.* 85, 1925, hlm. 668-703.

Tengah. Batu nisan Leran dengan nama Fatimah binti Maimun bin Hibatullah itu menurut pendapatnya tidak mempunyai arti bagi bukti sejarah kedatangan Islam di Indonesia, karena batu tersebut sejenis dengan tiga buah batu lainnya di Leran yang menunjukkan bukti batu-batu itu dipakai sebagai jangkar kapal.²

Meskipun ada pendapat demikian, kita masih perlu membicarakannya atas dasar kenyataan temuan di situs Leran. Kebetulan pada batu nisan dari Leran itu ada kaitan dengan pembicaraan kita tentang adanya kutipan ayat Al-Qur'an yang baik menurut pembacaan kedua ahli Perancis itu maupun pembacaan ahli lainnya bahwa terdapat kutipan Surah ar-Rahmān/55: 26 dan 27.

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْحَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

"Semua yang ada di bumi itu akan binasa, Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kekuasaan dan kemuliaan,"³

Pada batu nisan makam dari Gampong Samudra yang memuat nama Sultan Malik as-Salih (wafat 696 H/1297 M) yang pernah diteliti J.P. Moquette dan juga ahli-ahli lainnya yaitu Othman Mohd. Yatim, Teuku Ibrahim Alfian, terdapat kutipan Al-Qur'an Surat al-Ḥasyr/59: 22, 23 dan 24.⁴ Kutipan ayat-ayat tersebut, di daerah Samudra-Pasai, juga terdapat pada batu-batu nisan makam Sultanah Nahrisyah (w. 1428 M), batu nisan Na'ina Husamuddin (w. 1420 M) di Meunasah Pi, batu nisan Pangeran Abdullah (w. 1407 M) di Teuku Sidi, dan di tempat lainnya dari masa Kerajaan

² Ludvik Kalus dan Claude Cuillot, "Nisan Leran (Jawa) Berangka Tahun 475 H./1082 M. dan Nisan-nisan Terkait". *Inskripsi Tertua di Indonesia*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia)-Ecole Francaise d'Extreme-Orient Forum Jakarta-Paris, 2008, hlm. 11-31.

³ *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Khādim al-Ḥaramain asy-Syarīfain Faḥd ibn 'Abd al 'Azīz Al Sa'ūd sebagai penganjur untuk dicetaknya *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an. Jakarta, 1971, hlm. 886. Ayat-ayat selanjutnya juga diambil dari kitab ini.

⁴ Othman Mohd Yatim, *Batu Aceh Early Islamic Gravestones in Peninsular Malaysia*. Museum Association of Malaysia. Kuala Lumpur, Malaysia, 1988, hlm. 63. Teuku Ibrahim Alfian, "Pasai dan Islam". *Pasai Kota Pelabuhan Jalan Sutra. Kumpulan Makalah Diskusi*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional. Proyek Inventerisasi dan Dokumnetasi Sejarah Nasional, 1993. hlm. 148-160.

Samudra-Pasai. Kecuali itu, pada masa Kerajaan Aceh Darussalam kutipan ayat-ayat dari Surah al-Ĥasyr/59 itu juga terdapat pada batu-batu nisan di kompleks makam Kandang XII Banda Aceh, di kompleks makam Putroe Ijo Kampung Pande nisan Sultanah Inayat Syah (w. 1099 H./ 1688 M), di kompleks makam Meurah I dan II Kecamatan Darul Imarah (Aceh Besar). Ayat-ayat dari Surah al-Ĥasyr/59 di kompleks makam-makam tersebut kutipannya terpisah antara ayat 22, 23 dan 24. Kompleks makam-makam tersebut berasal dari abad ke-16 dan 17 M.⁵ Marilah kita kutip:

وَأَمَدَدْنَاَهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ

“Dia-lah Allah Yang tiada Tuhan (Yang berhak disembah) selain Dia. Yang Mengetahui yang gaib dan yang nyata, Dia-lah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang” (Surah al-Ĥasyr/59: 22).

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ
الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ

“Dia-lah Yang tiada Tuhan (Yang berhak disembah) selain Dia, Raja Yang Maha Suci, Yang Mahasejahtera, Yang mengaruniakan keamanan, Yang Maha Memelihara, Yang Mahaperkasa, Yang Kuasa, Yang memiliki segala Keagungan, Maha Suci Allah dari apa yang mereka persekutukan” (Surah al-Ĥasyr/59: 23).

هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

“Dia-lah Yang Menciptakan, Yang Mengadakan, Yang Membentuk rupa, Yang Mempunyai Nama-nama yang paling baik bertasbih kepada-Nya apa yang ada di langit dan di bumi. Dan Dia-lah Yang Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.” (Surah al-Ĥasyr/59: 24).

Pada nisan-nisan makam dari abad ke-15 M yaitu makam Malik Ibrahim di Gresik Jawa-Timur yang wafat pada bulan Rabi‘ul-ākhir 822 H./ 1419 M. yang pernah dicatat dan diteliti oleh beberapa ahli mulai Raffles, Van Ronkel, Juynboll, J.P. Moquette dan lainnya; kemudian makam Sultanah Nahrisyah di Samudra-Pasai yang wafat

⁵ Herwandi, “Kaligrafi Islam pada Makam-makam di Aceh Darussalam, Telaah Sejarah (Abad XVI M - XVIII M).” Disertasi di Universitas Indonesia, belum diterbitkan, Jakarta, 2002, hlm. 179-220.

pada 832 H./1428 M. juga telah diteliti antara lain oleh J.P. Moquette.⁶ Yang menarik perhatian kita ialah hasil penelitian J.P. Moquette yang membandingkan bentuk, jenis bahan dan cara penulisan nisan makan di antara kedua makam Malik Ibrahim dan Sultanah Nahrisyah dengan nisan makam 'Umar ibn Ahmad al-Kazaruni (w. 734 H.) dari Cambay-Gujarat dengan kesimpulan bahwa ketiga makam tersebut dibuat dari satu pabrik di Cambay. Dalam pembicaraan kita yang berkaitan dengan kutipan ayat Al-Qur'an menarik perhatian karena pada ketiga nisan tersebut yang dimulai dari bingkai kanan sampai bingkai kiri terdapat kutipan Surah al-Baqarah/2: 255 yang terkenal dengan Ayat Kursi yang kutipannya sebagai berikut:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

“Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia Yang hidup kekal yang mengurus terus-menerus (mahluk-Nya), tidak mengantuk dan tidak tidur; Kepunyaan-Nya apa yang ada di langit dan di bumi. Tiada yang dapat memberi syafa'at di sisi Allah tanpa izin-Nya. Allah mengetahui apa-apa yang ada di hadapan mereka dan di belakang mereka, dan mereka tidak mengetahui apa-apa dari ilmu Allah melainkan apa yang dikehendaki-Nya. Kursi (Kekuasaan) Allah meliputi langit dan bumi. Dan Allah tidak merasa berat memelihara keduanya, dan Allah Mahatinggi dan Mahabesar.”

Kutipan ayat kursi yang ada pada nisan Sultanah Nahrisyah bukan hanya ayat 255, tetapi juga ayat 284, 285. Demikian ayat-ayat tersebut juga terdapat pada nisan Na'ina Husamuddin, makam di Batee Bale.

Kutipan ayat-ayat dari Surah al-Baqarah itu terdapat pula pada batu-batu nisan makam di Banda Aceh dan Aceh Besar dari masa

⁶ Uka Tjandrasasmita, *Penelitian Arkeologi Islam di Indonesia dari Masa ke Masa*, Jakarta: Menara Kudus, 2000, hlm.25-26; J.P. Moquette: *De Grafsteen Te Pase En Grisse Veergeken Met Dergelijke Monumenten Uit Hindoestan. T.B.G.54, 1912, hlm.536-348, dan Fabriekswerk. N.B.G.58, 1920, hlm. 33-47.*

Kesultanan Aceh Darussalam yang diteliti oleh Herwandi. Kutipan Ayat Kursi itu ada pada beberapa nisan makam antara lain di kompleks makam Kandang XII, di kompleks makam Bitai Meuraksa Kotamadya Banda Aceh, di kompleks makam Putroi Meurah, di kompleks makam Raja Reubah, di kompleks makam Kampung Pande dan juga di situs pemakaman lainnya.⁷ Sehubungan dengan ayat-ayat dari Surah al-Baqarah itu kecuali ayat 255 seperti telah dikutip dan diterjemahkan, marilah kita ikuti kutipan dan terjemahan Surah al-Baqarah/2: 284 dan 285.

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَعْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ .

أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

"Kepunyaan Allah-lah segala apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Jika kamu melahirkan apa yang ada dalam hatimu atau kamu membunyikan, niscaya Allah akan membuat perhitungan dengan kamu tentang perbuatanmu itu. Maka Allah mengampuni siapa yang dikehendaki -Nya dan menyiksa siapa yang dikehendaki-Nya; dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu."

"Rasul telah beriman kepada Al-Qur'an yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya. Demikian pula orang-orang yang beriman semuanya beriman kepada Allah malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya dan rasul-rasul-Nya mereka mengatakan Kami tidak membeda-bedakan antara seseorangpun (dengan yang lain) dan dari rasul-rasul-Nya, dan mereka mengatakan: "Kami dengar dan Kami taat. (Mereka berdo'a) ampunilah kami ya Tuhan kami dan kepada engkau lah tempat kembali."

Pada nisan-nisan makam di Tralaya, Banda Aceh, bahkan di Lobu Tua Barus terdapat kutipan ayat-ayat Al-Qur'an dari Surah Ali 'Imran. Pada batu-batu nisan makam di situs Tralaya-Trawulan Kabupaten Mojokerto sebagaimana telah diteliti oleh Louis Charles Damais, seorang sarjana Perancis ini, mencatat adanya kutipan

⁷ Herwandi, *Kaligrafi Islam*, hlm.159, 179, 190.

Surah Ali 'Imran/3: 182 pada nisan IV, ayat 18 pada nisan V.⁸ Hasan Muarif Ambary dalam penelitiannya telah membaca Surah Ali 'Imran/3: 18,19 pada sebuah nisan kubur di situs pemakaman Tuan Ambar di Barus Lobu Tua dari abad ke-17 M.⁹ Herwandi telah mencatat kutipan ayat-ayat Al-Qur'an dari Surah 'Ali Imran ayat 185,189, 192 pada nisan-nisan beberapa makam di daerah Banda Aceh dan Aceh Besar, seperti di kompleks makam Kandang XII dari abad 16-17 M. Menurut hasil penelitian Teuku Ibrahim Alfian bahwa ayat-ayat Al-Qur'an dari Surah Ali 'Imrān/3: 18, 27, 28 dan 29 ternyata juga dikutip pada beberapa batu nisan makam di masa Kerajaan Samudra-Pasai seperti di situs Batee Bale.¹⁰ Baiklah kita kutip Surah Ali 'Imran/3: 18, 19, 27, 28, 29, 182.185, 189 dan 192 sebagai berikut:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ
الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

"Allah menyatakan bahwasanya tidak ada Tuhan (yang berhak demikian) melainkan Dia Yang menegakkan keadilan para malaikat dan orang-orang yang berilmu juga menyatakan yang demikian itu. Tak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia Yang Mahaperkasa lagi Bijakasana." (Surah Ali 'Imran/3:18).

فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ
بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ

"Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi al-Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barang siapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya." (Surah Ali 'Imran/3:19).

⁸ Louis Charles Damais: Makam Islam Bertarikh Di Tralaya. *Epigrafi Dan Sejarah Nusantara Pilihan Karangan Louis-Charles Damais*. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1995, hlm.272,274.

⁹ Hasan Muarif Ambary: *Etude L'Art Funeraire Musulman en Indonesie Des Origines Aux- XIX-eme Siecle. Epigraphique et Typologique*. Paris: EHESS, 1984, hlm.128-129. (Disertasi belum diterbitkan)

¹⁰ Herwandi: *Kaligrafi Islam*, hlm. 175-176.

تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

"Engkau masukkan malam ke dalam siang dan Engkau masukkan siang ke dalam malam. Engkau keluarkan yang hidup dari yang mati, dan Engkau keluarkan yang mati dari yang hidup. Dan Engkau beri rezki siapa yang Engkau kehendaki tanpa hisab (batas)". (Surah Ali 'Imran/3:27).

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ

"Janganlah orang-orang mu'min mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mu'min. Barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. Dan Allah mengingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya. Dan hanyalah kepada Allah kembalimu." (Surah Ali 'Imran/3:28).

قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

"Katakanlah: "Jika menyembunyikan apa yang ada dalam hatimu atau kamu melahirkannya pasti Allah mengetahui: Allah mengetahui apa-apa yang ada di langit dan apa-apa yang di bumi. Dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu." (Surah Ali 'Imran/3:29).

ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ

"(Azab) yang demikian itu adalah disebabkan perbuatan tanganmu sendiri dan bahwasanya Allah sekali-kali tidak menganiaya hamba-hambanya." (Surah Ali 'Imran/3:182).

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ

"Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. Dan sesungguhnya pada hari kiamat sajalah disempurnakan pahalamu. Barangsiapa dijauhkan dari neraka dan dimasukkan ke dalam surga maka sungguh ia telah beruntung. Kehidupan dunia hanyalah kesenangan yang memperdayakan." (Surah Ali 'Imran/3:185).

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

"Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi: dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu." (Surah Ali 'Imran/3:189).

رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ

"Ya Tuhan kami, sesungguhnya yang Engkau masukkan ke dalam neraka, maka sungguh telah engkau hinakan ia, dan tidak ada bagi orang-orang zalim seorang penolongpun." (Surah Ali 'Imran/3:192).

Pada batu-batu nisan bahkan pada jirat kubur di beberapa kompleks makam di Banda Aceh dan Kabupaten Aceh Besar dari masa Kesultanan Aceh Darussalam kutipan Surah-Surah lainnya seperti Surah al-Qaṣaṣ/28:88, Surah al-Ankabūt/29: 17, 26, 27; Surah Ṭāha:55; Surah al-Anbiyā'/21: 35; dan lain-lainnya. Berikut ayat-ayat yang dikemukakan di atas:

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

"Janganlah kamu sembah disamping (menyembah) Allah, tuhan apapun yang lain. Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah. Bagi Nyalah segala penentuan, dan hanya kepada Nya-lah kamu dikembalikan." (Surah al-Qaṣaṣ/28:88).

إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

"Sesungguhnya apa yang kamu sembah selain Allah itu adalah berhala, dan kamu membuat dusta. Sesungguhnya yang kamu sembah selain Allah itu tidak mampu memberikan rezki kepadamu; maka mintalah rezki itu di sisi Allah, dan sembahlah Dia dan bersyukurlah, kepada Nya-lah kamu akan dikembalikan." (Surah al-Ankabūt/29: 17).

فَأَمِّنْ لَهُ لَوْ طُوفَ وَإِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

"Maka Luth membenarkan (kenabiannya) dan berkatalah Ibrahim: "Sesungguhnya aku akan berpindah ke tempat yang (diperintahkan) Tuhanku (kepadaku); Sesungguhnya Dia-lah yang Mahaperkasa lagi Mahabijaksana." (Surah al-Ankabūt/29: 26).

وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ

“Dan kami anugerahkan kepada Ibrahim Ishak dan Ya'qub, dan Kami jadikan kenabian dan al-Kitab kepada keturunannya, dan Kami berikan balasannya di dunia dan sesungguhnya dia di akhirat, benar-benar termasuk orang-orang yang saleh.” (Surah al-Ankabūt/29: 27).

مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى

“Dari bumi (tanah) itulah Kami menjadikan kamu dan kepadanya Kami akan mengembalikan kamu dari padanya Kami akan mengeluarkan kamu pada kali yang lain.” (Surah Tāha/20:55).

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ

Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. Kami akan menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan sebagai cobaan (yang sebenar-benarnya). Dan hanya kepada Kami-lah kamu dikembalikan.” (Surah al-Anbiyā’/21: 35).

Di antara sejumlah ayat Al-Qur’an yang semua ayatnya dikutip pada batu nisan ialah Surah Yāsin (ayat 1-83), tetapi mengingat panjangnya kutipan tersebut, ditempatkan bukan pada batu nisannya saja tetapi dan terutama pada pelipit-pelipit jirat atau kijing kubur yang bertingkat. Kutipan Surah Yāsin terutama terdapat pada kompleks makam Kandang XII, makam kelima deretan kedelapan.¹¹ Sebenarnya pada batu nisan di situs Batee Bale berasal dari masa Kerajaan Samudra-Pasai juga telah ada kutipan Surah Yāsin ayat 55, 56, 57.¹² Kita kutip ayat-ayat tersebut:

إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَاكِهِونَ

“Sesungguhnya penghuni surga pada hari itu bersenang-senang dalam kesibukan (mereka).” (Surah Yāsin/36: 55)

هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَكِينُونَ

“Mereka dan istri-istri mereka berada dalam tempat yang teduh, bertelekan di atas dipan-dipan.” (Surah Yāsin/36:56)

¹¹ Herwandi: *Kaligrafi Islam...*, 2002, hlm. 179.

¹² Teuku Ibrahim Alfian, *Pasai dan Islam*, 1993, hlm. 159.

لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدْعُونَ

“Di surga itu mereka memperoleh buah-buahan dan memperoleh apa yang mereka minta.”: (Surah Yāsin/36:57).

فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

“Maka Maha Suci (Allah) yang di tangan-Nya kekuasaan atas segala sesuatu dan kepada Nya-lah kamu dikembalikan.” (Surah Yāsin/36:83).

Jikalau di atas telah dibicarakan sejumlah kutipan ayat Al-Qur'an, rupanya masih banyak lagi yang telah dikutip pada batu-batu nisan baik dari Samudra-Pasai maupun dari Aceh Darussalam. Karena Louis Charles Damais, berdasarkan data lebih kurang 1500 foto dan 2500 *abklatsch* (acuan) nisan-nisan kubur dari Samudra-Pasai dan Aceh yang pernah diinventarisasi dalam Laporan Tahunan Dinas Purbakala (O.V.) tahun 1912-1917 menyatakan isinya banyak kutipan ayat-ayat Al-Qur'an. Nisan-nisan kubur itu ada yang berasal dari abad ke-7 -10 H. (ke-13 - 16 M.). Dari 878 nisan kubur Samudra-Pasai yang sempat ia teliti hanya 600 lebih sedikit.¹³ Herwandi dalam penelitiannya terhadap situs-situs makam dari masa Kerajaan Aceh Darussalam mencatat 119 ayat Al-Qur'an, di antaranya yang terbanyak dikutip ialah ayat-ayat yang telah kita bicarakan di atas. Oleh karena itu gambaran mengenai kutipan ayat-ayat Al-Qur'an pada beberapa batu nisan sebagai telah dicontohkan itu agaknya sudah cukup untuk sekadar pengetahuan pembaca.

Hal yang juga tercantum pada judul di atas yaitu masalah kutipan kalimat-kalimat sufistik atau tasawuf. Sebenarnya masalah ini pernah kami sampaikan dalam suatu seminar Pertemuan Ilmiah Arkeologi (PIA) di Yogyakarta dengan judul “Peranan Sufi dalam Penyebaran Islam dan Refleksinya pada Beberapa Nisan Kubur di Sebagian Daerah Asia-Tenggara”.¹⁴ Mengingat dalam tulisan tersebut sudah kami bicarakan tentang pengertian tasawuf dan perkembangannya di Indonesia-Malaysia, pada tulisan ini ingin

¹³ L.Ch. Damais, *Epigrafi Islam di Asia Tenggara*, hlm. 183-184.

¹⁴ Uka Tjandrasasmita, dalam *Proceedings Pertemuan Ilmiah Arkeologi V. Jilid IV. Studi Regional Kajian Arkeologi Indonesia, Metode dan Teori*. Ikatan Arkeologi Indonesia, 1989, hlm.247-263, hlm 389-392.

langsung membicarakan tentang syair sufistik yang dikutip pada batu-batu nisan di beberapa makam saja sebagai contoh.

Pada batu nisan dari Samudra-Pasai, yaitu nisan sultan pertama, Sultan Malik al-Salih (w. 696 H./ 1297 M) kecuali terdapat pahatan nama Sultan dan ayat Al-Qur'an dari Surah al-Ḥasyr sebagaimana telah disebut di atas juga pada sebelah kanan batu nisan kepala terdapat kutipan puisi sufistik atau bersifat tasawuf. Hal ini pernah dibicarakan oleh Teuku Ibrahim Alfian dan juga Othman Mohd. Yatim.¹⁵ Kedua ahli ini membicarakan persamaan antara puisi pada nisan kubur Sultan Malik as-Salih dengan nisan Sultan Mansur Syah bin Muzafar Syah, Sultan Melaka (w. 822 H/ 1477 M) dan Sultan Abdul-Jalil (w. 1511/ 1512 M), Sultan Pahang ketiga.

Puisi sufistik pada batu nisan Sultan Malik as-Salih, bunyinya sebagai berikut:

انما الدنيا فناء ليس الدنيا ثبوت
الا انما الدنيا كبيت نسجته العنكبوت

*Sesungguhnya dunia ini fana, dunia ini tidak kekal
Sesungguhnya dunia ini ibarat sarang yang ditunen oleh laba-laba*

Syair sufistik yang pada dasarnya seperti ini juga terdapat pada beberapa batu nisan di situs makam-makam dari masa Kerajaan Aceh Darussalam. Sebagai contohnya yaitu pahatan puisi pada batu nisan Meurah II makam no, 23, 27 dan 30 hasil penelitian Herwandi.¹⁶ Puisi-puisi sufistik tersebut antara lain berbunyi:

الموت كأس و كل الناس شاربه
الدنيا كبيت نسجتها العنكبوت
الموت باب و كل الناس داخله

Al-mautu ka'sun wa kullu an-nās syāribuh
Ad-dunyā ka bayt nasajathā al-ankabūt
Al-mautu bāb wa kullu annās dākhiluh

¹⁵ Teuku Ibrahim Alfian, "Puisi dalam Nisan: Pertalian Antara Pasai-Melaka-Pahang". *Malaysia in History*. Vol.XVI, Number 2, December 1973, hlm. 34-36; Othman Mohd. Yatim, *Batu Aceh ...*,1988, hlm. 71-74. Teuku Ibrahim Alfian, *Pasai dan Islam*. 1993. hlm.148-174.

¹⁶ Herwandi, *Kaligarfi Islam*, 2002, hlm. 281-284.

*Maut ibarat cangkir dimana semua orang minum
Dunia ini ibarat sarang yang ditunen laba-laba
Maut ibarat pintu gerbang, semua orang akan memasukinya*

Pada batu nisan lainnya puisi sufistik itu tidak dipahat secara lengkap, hanya satu atau dua kalimat saja. Pertanyaan-pertanyaan sebagaimana telah dikemukakan di atas akan muncul, bagaimanakah kaitannya dengan ayat-ayat Al-Qur'an yang juga terdapat kutipannya pada beberapa batu nisan itu.

Berdasarkan hasil penelitian mushaf-mushaf Al-Qur'an dari berbagai daerah di Indonesia yang dilakukan oleh para peneliti Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, mushaf yang dapat dikatakan tertua berasal dari abad ke-16 M. Mushaf tertua itu antara lain yang tepatnya berangka tahun Jumadilawal 933 H (1585 M) yang menurut Annabel Teh Gallop berasal dari Indonesia, mungkin Sumatera. Meskipun mushaf-mushaf yang dianggap tertua itu dari abad ke-16 M namun penulisan Al-Qur'an di Nusantara diperkirakan sudah ada paling tidak akhir abad ke-13 M. ketika Samudra-Pasai menjadi kerajaan Islam pertama di Nusantara.¹⁷

Berdasarkan bukti-bukti kutipan beberapa ayat Al-Qur'an pada batu nisan di berbagai situs makam di Indonesia terutama di Kerajaan/Kesultanan Samudra-Pasai sejak abad ke-13 M-15 M kemudian dikembangkan ke Kerajaan/Kesultanan Aceh Darussalam abad ke-16 M dan seterusnya, kita akan lebih yakin lagi bahwa Al-Qur'an sudah dikenal serta dibaca baik oleh para ulama, raja-raja maupun masyarakat umum. Baik dari Samudra-Pasai maupun Aceh Darussalam kebiasaan pengutipan ayat-ayat Al-Qur'an itu juga diteruskan ke daerah-daerah lainnya di Indonesia, bahkan ke wilayah lainnya di Asia Tenggara seperti Malaysia, Brunei Darussalam, Pattani, bahkan mungkin pula ke Sulu dan Mindanao.¹⁸ Bahwa belum adanya temuan mushaf Al-Qur'an, apakah dibuat pada kertas daluang atau lontar dari masa Kerajaan Samudra-Pasai, dapat kita pahami. Karena menurut pendapat para ahli konservasi,

¹⁷ Bafadhah, Fadhal AR *et al.* (ed.) *Mushaf-Mushaf Kuno di Indonesia*, Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama R.I., 2005, hlm. vii-viii.

¹⁸ Uka Tjandrasmita: Peranan Kaum Sufi Dalam Penyebaran Islam dan Refleksinya Pada Beberapa Nisan Kubur Di Sebagian Daerah Asia Tenggara. *Proceedings Pertemuan PIA*, Yogyakarta 4-7 Juli 1989 hlm. 247-267, 389-392.

dari segi bahan sejenis kertas itu di negeri yang beriklim tropis mudah rusak atau hancur dimakan waktu.¹⁹

Hubungan antara beberapa ayat Al-Qur'an yang dikutip serta dipahatkan pada batu-batu nisan sudah tentu ada kaitannya dengan keyakinan orang-orang Muslim sejak masa itu, yaitu bahwa Allah sebagai al-Khālik, Mahapencipta segala sesuatu yang ada, baik di bumi maupun di langit. Kekuasaan Allah meliputi langit dan bumi; Allah adalah Zat yang Mahatinggi, Mahaadil, Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, Pemberi rezeki, Mahakekal-abadi, Maha Mengetahui dan sebagainya. Selain hal-hal kemahaesaan Allah juga terdapat pernyataan kepada makhluk-Nya yang menaati perintah-perintah-Nya hidup senang baik di dunia maupun di akhirat antara lain kehidupan di surga. Tetapi sebaliknya kepada makhluk-Nya yang tidak taat kepada perintah-perintah-Nya Allah akan memberikan hukuman sesuai perbuatannya. Hal-hal itu dapat diperhatikan pada ayat-ayat al-Qur'an yang dikutip pada batu-batu nisan yang telah kita bicarakan.

Mengenai ketidakkekalan hidup makhluk yang diciptakan Allah, misalnya dinyatakan bahwa semua makhluk yang berada di bumi akan binasa, akan mati, telah difirmankan Allah antara lain dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang juga telah dibicarakan di atas seperti Surah ar-Rahmān/55: 26, 27, Surah Ali 'Imrān/3: 181, Surah al-Anbiyā'/21: 36, Surah al-Qaṣaṣ/28: 88. Jikalau kita perhatikan ayat-ayat Al-Qur'an yang dikutip pada batu-batu nisan itu ada beberapa yang mungkin menjadi dasar bagi timbul dan berkembangnya sufisme atau tasawuf. Harun Nasution berpendapat karena di dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang mengatakan bahwa manusia dekat sekali dengan Tuhan sebagaimana dinyatakan dalam Surah al-Baqarah ayat 115, 186; Surah al-Qāf ayat 16; Surah al-Anfāl ayat 17, Surah Ali 'Imran ayat 185, Surah al-Ankabūt ayat 57, Surah ar-Rahmān ayat 26, 27, ayat kursi bahkan juga beberapa hadis.²⁰

¹⁹ Frederick J. Marsh: *The Repair of Islamic Illuminated Manuscript Leaves and The Conservation of Palm Leaf Manuscripts*. Japan: Tokyo National Research Institute of Cultural Properties. 1989, hlm. 3-16.

²⁰ Harun Nasution, *Filsafat Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973. hlm.51-74; Uka Tjandrasmita, *Peranan Kaum Sufi ...*, PIA. IV Ikatan Arkeologi Indonesia, 1989, hlm.250-253.

Demikian jika kita perhatikan isi puisi sufistik yang kutipannya terdapat pada nisan kubur Sultan Malik as-Salih dari masa Samudra-Pasai dan pada beberapa nisan kubur di kompleks makam Meurah II dari masa Kerajaan Aceh Darussalam, sangat jelas ada kaitannya dengan beberapa ayat Al-Qur'an yang kutipannya juga terdapat pada beberapa batu nisan yang telah dibahas di atas. Dengan adanya kutipan puisi terutama pada nisan makam Sultan Malik as-Salih (w. 696 H/1297 M) kita dapat meyakini lagi bahwa bukan hanya Al-Qur'an sudah dikenal sejak abad ke-13 M, tetapi juga ajaran sufisme atau tasawuf.

Jadi melalui kajian tulisan (epigrafi) pada batu-batu nisan kita dapat menguatkan teori A.H. Johns yang didasarkan sumber-sumber literatur sufisme yang terutama berasal dari abad ke-16-17 M,²¹ bahwa baik Al-Qur'an maupun ajaran sufisme atau tasawuf sangat mungkin sudah ada sejak abad ke-13 M, sejak Kerajaan Samudra-Pasai. Hal ini juga dapat dikuatkan oleh sumber-sumber lain di antaranya ialah *Sejarah Melayu* yang menceritakan bahwa seorang raja Malabar meninggalkan kerajaannya kemudian menyertai Syaikh Ismail pergi ke Lamiri, Haru dan Samudra. Ketika mereka datang di Samudra, kepala kampung itu bernama Marah Silu yang kemudian ditemui serta mengatakan agar Marah Silu membaca Al-Qur'an dan setelahnya barulah ia diberi nama Sultan Malik as-Salih sebagai sultan pertama dari kerajaan Islam pertama di Indonesia, bahkan di Asia Tenggara.

Dalam *Sejarah Melayu* juga dikatakan bahwa para raja, baik di Samudra-Pasai maupun di Malaka, menyukai ajaran tasawuf antara lain tentang "Manusia Sempurna/Insan al-Kamil". Kecuali itu, menarik perhatian kita berita-berita asing antara lain dari Ibn Battutah yang dalam perjalanannya singgah di Samudra-Pasai pada tahun 1345 M masa pemerintahan Sultan Malik az-Zahir, cucu Sultan Malik as-Salih. Dikatakan oleh Ibn Battutah bahwa Sultan Samudra menyukai agama dengan kenyataan adanya diskusi-diskusi teologis mazhab Syafi'i dan mistik-mistik Islam atau

²¹ A.H. Johns, *Sufism as a Category in Indonesian Literature and History*. *J.S.A.H.* Vol. 2 July 1961, hlm. 10-23; Uka Tjandrasasmita, *ibid.*, 1989, hlm 247-248.

tasawuf. Di antara ahli-ahli agama itu ialah Qādi Syarīf dari Persi, Amir Sayyid dari Syria, Tāj al-Dīn dari Isfahan.²²

Demikianlah keberadaan Al-Qur'an dan sufisme atau tasawuf yang sangat mungkin sudah ada sejak abad ke-13 M dan kemudian berkembang ke berbagai daerah lainnya di Indonesia, bahkan ke wilayah Asia Tenggara, yaitu Malaysia, Brunei Darussalam, Pattani bahkan mungkin juga ke Sulu, Mindanao di Filipina Selatan.

Beberapa Kesimpulan

1. Di antara kekayaan khazanah kebudayaan bangsa Indonesia dari zaman pertumbuhan dan perkembangan Islam yang termasuk peninggalan arkeologi-Islam ialah batu-batu nisan terutama yang bertulisan karena mengandung informasi tentang tokoh-tokoh sejarah, keagamaan dan lainnya;
2. Batu-batu nisan kuno sebagai peninggalan arkeologis yang terutama mempunyai pahatan berupa kutipan sejumlah ayat-ayat Al-Qur'an seperti telah dibahas dan dikaji itu ternyata sangat penting, karena merupakan bukti yang sampai kini menguatkan pendapat bahwa Al-Qur'an telah dikenal dan dibaca baik oleh ulama, raja-raja maupun masyarakat umum sejak abad ke-13 M, sejak kerajaan Islam pertama di Indonesia, bahkan di Asia Tenggara;
3. Demikian pula adanya kalimat-kalimat sufistik atau bersifat tasawuf pada batu nisan Sultan Malik as-Salih (w. 696 H/1297 M) ditambah dengan sumber lainnya, dapat dimengerti bahwa ajaran sufisme atau tasawuf juga setidaknya sudah mulai dikenal di Indonesia sejak abad ke-13 M.;
4. Tradisi pengutipan ayat-ayat Al-Qur'an yang dipahatkan pada batu-batu nisan dari Samudra-Pasai dikembangkan ke Banda Aceh dan Aceh Besar pada masa Kerajaan Aceh Darussalam. Demikian pula ke daerah-daerah Muslim di Tanah Air bahkan juga ke wilayah Asia Tenggara lainnya yaitu Malaysia, Pattani,

²² Uka Tjandrasasmita, "Pasai Dunia Perdagangan". *Pasai Kota Pelabuhan Jalan Sutra. Himpunan Makalah Diskusi*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional. Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, 1883, hlm.28.(22- 45). Rose E. Dunn, *Petualangan Ibnu Battuta Seorang Musafir Abad ke-14*. Kata Pengantar Taufik Abdullah, Penerjemah: Amir Sutaarga. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 1995.

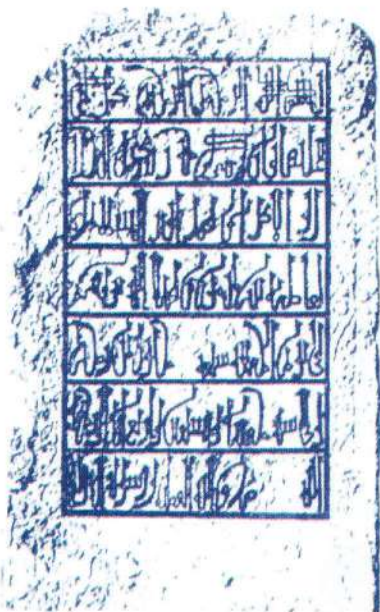
Brunei Darussalam, bahkan sangat mungkin ke Filipina Selatan: Sulu dan Mindanao;

5. Berdasarkan isi ayat-ayat Al-Qur'an yang dikutip pada batu-batu nisan dapat diklasifikasi ada yang isinya tentang: (a) kemahakuasaan Allah atas segala sesuatu baik di langit maupun di bumi; (b) kewajiban makhluk ciptaan-Nya untuk bertasbih, menyembah kepada-Nya; (c) kepada yang menaati segala perintah-Nya Allah akan memberikan pahala kehidupan yang baik di dunia maupun di akhirat, akan menjadi penghuni surga; (d) kepada yang tidak menaati segala perintah-Nya Allah akan memberikan hukuman baik di dunia maupun di akhirat, terlebih akan dimasukkan ke dalam neraka; dan (e) yang menarik perhatian kita, baik beberapa ayat Al-Qur'an maupun kalimat-kalimat sufistik menyatakan bahwa setiap makhluk di bumi ini akan mati, dan kehidupan dunia ini adalah fana, hanya sebentar saja.
6. Tujuan orang-orang Muslim memahatkan kutipan ayat-ayat Al-Qur'an dan kalimat-kalimat sufistik waktu itu kemungkinan adalah (a) membekali yang meninggal dunia agar diterima di sisi Allah sesuai dengan perbuatan dan amalannya; (b) bagi setiap orang yang berziarah ke makam itu dapat membaca ayat-ayat Al-Qur'an pada batu-batu nisan dan menyadari bahwa dirinya juga akan mengalami maut, sehingga dapat meningkatkan keimanan serta senantiasa menaati segala perintah Allah swt.[]

Daftar Bacaan

- Alfian, Teuku Ibrahim, "Puisi dalam Nisan: Pertalian Antara Pasai-Malaka Pahang." *Malaysian in History*. Vol.XVI Number 2 December 1973, hlm.14-36.
- Alfian, Teuku Ibrahim, "Pasai dan Islam. *Pasai Kota Pelabuhan Jalan Sutra. Kumpulan Makalah Diskusi*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Ditjen Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional. Jakarta, 1993, hlm. 146-174.
- Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Khadim al-Haramain as-Syarifain Fadh ibn'Abd. Al-'Aziz Al-Su'ud sebagai penganjur untuk dicetaknya Al-Qur'an Dan Terjemahannya. Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an Jakarta, 1971.

- Ambary, Muarif Hasan, *Etude L'Art Funeraire Musulman En Indonesie Des Origines Aux XIX-eme Siecle. Epigraphique et Typologique*. EHESS Paris 1984. (Disertasi belum diterbitkan).
- Damais, Louis Charles, "Makam Islam Bertarikh di Tralaya." *Epigrafi dan Sejarah Nusantara Pilihan Karangan Louis Charles Damais*. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1995, hlm. 223-332.
- Dunn, Rose E., *Petualangan Ibnu Battuta Seorang Musafir Abad ke-14*. Kata Pengantar Taufik Abdullah, Penerjemah Amir Sutaarga. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- Bafadhal, Fadhil AR dan Rosehan Anwar (Editor): *Mushaf-Mushaf Kuno Indonesia*. Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama RI, 2005.
- Nasution, Harun, *Filsafat Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Herwandi, Kaligrafi Islam pada Makam-makam di Aceh Darussalam: Telaah Sejarah Seni (Abad XVI-XVIII M.). Disertasi U.I. 2002 (belum diterbitkan).
- Johns, A.H. "Sufism as a Category in Indonesia Litterature and History". *J.S.A.H.* Vol. 2 July 1961.
- Yatim, Othman Mohd. *Batu Aceh: Early Islamic Gravestones in Peninsular Malaysia*. Museum Association of Malaysia. Kuala Lumpur, 1988.
- Ludvik Kalas dan Claude Guillot, "Nisan Leran (Jawa) Berangka tahun 475 H./1082 M. dan Nisan-nisan Terkait." *Inskripsi Tertua di Indonesia*. KPG (Kepustakaan Populer Gramedia) - Ecole Francaise d'Extreme Orient Forum Jakarta - Paris. Jakarta, 2008.
- Marsh, Frederic, J. *The Repair of Islamic Illuminated Manuscript Leaves and The Conservation of Palm Leaf Manuscripts*. Tokyo National Research Institute of Cultural Properties. Tokyo National Research Institute of Cultural Properties. Japan, 1980.
- Moquette, J.P., *De Oudste Mohammedaansche Inscriptie op Jaava. n.m. de grafsteen te Leran*. Handelingen van het Eerste Congress voor de Taal- Land en Volkenkunde van Java. Weltevreden, 1921, hlm. 391-399.
- Moquette, J.P., *De Grafsteen Te Pase En Grissee Vergeleken Met Dergelijke Monumenten Uit Hindoestan*. T.B.G. 54, 1912. hlm. 536-548.
- Moquette, J.P.: *Fabriekswerk*. N.B.G. 58, 1920, hlm.44-47.
- Ravaisse, P, *L'inscription qoufique de Leran a Java*. T.B.G. 85, 1925, hlm. 668-703.
- Tjandrasmita, Uka, "Peranan Kaum Sufi dalam Penyebaran Islam dan Refleksinya pada Beberapa Nisan Kubur di Sebagian Daerah Asia Tenggara." *Proceedings Pertemuan Ilmiah Arkeologi V. Jld. IV Studi Regional Kajian Arkeologi Indonesia Metode dan Teori*. Ikatan Arkeologi Indonesia, 1989, hlm. 247-263, 389-392.
- Tjandrasmita, Uka. *Pasai Dunia Perdagangan*. Pasai Kota Pelabuhan Jalan Sutra. *Himpunan Makalah Diskusi*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Ditjen Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional. Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional. Jakarta, 1993, hlm. 22-45.
- Tjandrasmita, Uka, *Penelitian Arkeologi Islam di Indonesia dari Masa ke Masa*. Jakarta: Menara Kudus, 2000.



Nisan kubur Fatimah binti Maimun bin Hibatullah (w. 475 H/1082 M) di Leran, Gresik, Jawa Timur.



Nisan Sultan Malik as-Salih (w. 696 H/1297 M) di Gampong Samudera, Lhokseumawe, Kabupaten Aceh Utara.



Nisan kubur dari Tralaya, Trowulan, Mojokerto, Jawa Timur. Sisi dalam (kiri) memperlihatkan medalion dan angka tahun 1329 Saka/1407 M, dan sisi luar (kanan) prasasti berhuruf Arab.



Makam Ratu Nahrisyah dari batu pualam, wafat Senin, 17 Zulhijah 831 H. Lhokseumawe, Aceh Utara.



Salah satu nisan di Kompleks Makam Potroe Ijo, Banda Aceh.



Kaligrafi pada salah satu nisan di Kompleks Makam Potroe Ijo, Banda Aceh.



Kompleks Makam Kandang XII, Banda Aceh.



Salah satu nisan di Kompleks Makam Raja Reubah, Banda Aceh.



Islam comes to Java in 15th-16th centuries did not only introduce the religious concepts but also Arabic scripts. The impact of the penetration of Islam was the production of new civilization which is known as Islamic-Javanese civilization. The Arabic scripts which at first were taught for the sake of understanding Islamic teachings and of writing Islamic text in Arabic, were eventually developed, modified and adapted to the Javanese tongue and then can be used as the tool to write the texts in Javanese literature. This modified Arabic-Javanese script is known as pegon. The original purpose of creating pegon script was related to the mission of spreading Islam but in further development is also functioned as the medium of writing many purposes and interests such as for writing literary texts, documents, private letters, etc.

Key words: Pegon, script, Islamic, Javanese.

Tulisan Pegon Wujud Identitas Islam-Jawa Tinjauan atas Bentuk dan Fungsinya

*Titik Pudjiastuti
Universitas Indonesia, Jakarta*

Pengantar

Abad ke-15-16 merupakan kurun waktu yang amat penting dalam sejarah politik Jawa, karena periode ini dianggap sebagai masa transisi, perubahan kekuasaan dari Majapahit yang Budha ke Mataram yang Islam (Moertono, 1983: xii). Pada masa itu, kehidupan politik di pelbagai pusat kekuasaan di Pulau Jawa, dari Banten hingga Blambangan mengalami perkembangan. Pandangan keagamaan masyarakat Jawa pun mengalami perubahan, jika sebelumnya mereka memeluk agama Hindu-Budha, maka sejak Islam masuk, mereka beralih ke agama Islam.

Sebagai agama baru, Islam datang tidak hanya memperkenalkan konsep religinya, tetapi juga produk budayanya, yaitu tulisan Arab. Dampak dari penetrasi Islam ini, muncullah peradaban baru yang disebut oleh de Graaf dan Pigeaud (1974: 3) sebagai peradaban Islam-Jawa. Pada masa perkembangan peradaban baru tersebut, di mana-mana, di lingkungan yang masyarakatnya telah beragama Islam terdapat masjid yang menjadi lambang dari kesatuan jemaat (de Graaf, 1989: 6-27). Selain itu, muncul juga pusat-pusat keislaman seperti pondok dan pesantren yang berfungsi sebagai tempat pendidikan agama Islam¹ yang kemudian juga menjadi tempat lahirnya teks-teks keagamaan Islam dan kesusastraan Islam-Jawa yang disebut oleh Poerbatjaraka (1950:75) sebagai 'Sastra Pesantren.'

Melalui cerita mengenai orang-orang sakti seperti kisah para wali dan naskah-naskah Jawa yang berisi tentang penyebaran agama Islam di Jawa, dapat diketahui bahwa yang berandil besar dalam proses pengembangan Islam di Jawa adalah orang-orang dari golongan menengah Islam. Menurut de Graaf (1989: 26), yang dimaksud dengan golongan ini adalah orang-orang Jawa yang bukan dari golongan bangsawan maupun petani, melainkan kaum pedagang dan buruh di badar-bandar.

Ketika agama Islam telah menjadi elemen yang dominan dalam peradaban Jawa, para santri yang belajar di pondok-pondok pesantren tidak hanya mendapat pengetahuan tentang agama Islam, tetapi juga tulisan Arab. Jika semula tulisan Arab hanya diajarkan oleh guru-guru agama untuk kepentingan mempelajari dan memahami ajaran Islam, menulis teks-teks keagamaan Islam dalam bahasa Arab, lama-kelamaan dikembangkan oleh para santri. Tulisan Arab yang telah dikuasai oleh para santri dimodifikasi dan disesuaikan dengan bunyi lidah Jawa sehingga dapat digunakan sebagai alat untuk menulis teks-teks berbahasa Jawa. Modifikasi tulisan Arab-Jawa ini dikenal sebagai *Pegon* (Behrend, 1996:162).

Tujuan penciptaan tulisan Pegon semula dimaksudkan untuk penyebaran ajaran agama Islam, agar orang Jawa yang tidak pandai bahasa Arab dapat mengerti dan memahami maksud ajaran itu

¹ Dalam *Java in The 14th Century*, Pigeaud (1963: 484) mengemukakan dugaannya bahwa pondok-pondok dan pesantren-pesantren ini bentuk aslinya adalah asrama-asrama dan mandala-mandala, yaitu tempat-tempat pendidikan agama dari zaman sebelum Islam.

dengan baik. Tetapi, seiring dengan bergulirnya waktu, tulisan Pegon kemudian juga difungsikan sebagai sarana untuk menuliskan bermacam-macam maksud dan kepentingan oleh orang Jawa.

Bagaimanakah bentuk modifikasi tulisan Arab-Jawa atau Pegon tersebut, sehingga dapat berfungsi sebagai sarana untuk menulis teks yang bukan ajaran agama Islam saja? Untuk jelasnya, berikut ini adalah uraian singkat mengenai bentuk tulisan Pegon dan fungsinya dalam masyarakat Jawa.

Tulisan Pegon

Pegon menurut Kromoprawirto (1867: 1) berasal dari kata Jawa 'pego' artinya *ora lumrah anggone ngucapake* 'tidak lazim melafalkannya.' Hal ini adalah karena secara fisik, wujud tulisan Pegon adalah tulisan Arab, tetapi bunyinya mengikuti sistem tulisan Jawa, *hanacaraka*. Abjad Pegon jumlah hurufnya memang bukan dua puluh delapan seperti huruf Arab melainkan dua puluh, sama dengan jumlah dan urutan huruf Jawa, *hanacaraka*. Oleh karena itu, urutan huruf Pegon sepadan dengan *dentawyanjana*² Jawa.

Abjad Pegon

No.	Bunyi	Jawa	Pegon
1.	ha	ꦲꦩ	هـ ا ³
2.	na	ꦤꦒ	ن
3.	ca	ꦚꦒ	ج
4.	ra	ꦫꦒ	ر
5.	ka	ꦏꦩ	ك
6.	da	ꦢꦒ	د

² *Dentawyanjana* berarti urutan huruf atau alfabet (Poerwadarminta, 1935: 67), Prawiroatmojo, 1988: 92, dan Partaatmaja, 1992: 53).

³ Dalam abjad Pegon, huruf *alif* dan *ha* dianggap sebagai varian bunyi bukan dua huruf yang berbeda, karena kedua huruf itu tidak membedakan arti. Fungsinya untuk memudahkan penulisan, umpamanya, *ha* pada awal kata akan ditulis dengan *alif*, contohnya kata *hapa* akan ditulis *apa* (Nitisastro, 1935: 4).

7.	ta	ت	ت
8.	sa	س	س
9.	wa	و	و
10.	la	ل	ل
11.	pa	پ	ث
12.	dha	د	د
13.	ja	ج	ج
14.	ya	ي	ي
15.	nya	ن	پ
16.	ma	م	م
17.	ga	گ	ك
18.	ba	ب	ب
19.	tha	ط	ط
20.	nga	ن	غ

Dari kedua puluh huruf Pegon di atas bentuk huruf Arab yang tidak dikenal dalam abjad Arab ada tujuh, yaitu 'ca' ج, 'pa' ف, 'dha' د, 'nya' ي, 'ga' ك, 'tha' ط, dan 'nga' غ. Tetapi, lima dari ketujuh huruf Arab rekaan ini dikenal dalam abjad tulisan Jawi (huruf Arab untuk teks Melayu), yaitu, huruf: *ca*, *pa*, *nya*, *ga*, dan *nga*. Dengan demikian hanya dua huruf yang benar-benar merupakan huruf rekaan Pegon, yaitu *dha* د dan *tha* ط.

Menurut Lubis (1993: 107), tiga dari lima huruf rekaan Jawi, yaitu *ca*, *pa* dan *ga* diambil dari huruf Parsi. Jadi hanya huruf '*nya*' dan '*nga*' yang benar-benar merupakan huruf rekaan Jawi. Dari informasi Begley (1985: 11) dapat diketahui bahwa huruf dengan bentuk seperti *pa* (ف) dalam susunan abjad Parsi tidak ada. Bunyi '*pa*' dalam sistem tulisan Parsi memang ada, tetapi bentuk hurufnya

seperti huruf 'nya' (نْ). Jika demikian, huruf *pa* dengan bentuk ف kiranya juga merupakan huruf rekaan Jawi.

Vokal (Jawa: *Sandhangan Swara*)

Tulisan Pegon ditulis dalam dua cara, berharakat (memakai tanda vokal) dan tanpa harakat (tanpa tanda vokal). Di sini akan dikemukakan tanda vokal yang lazim digunakan dalam tulisan Pegon berharakat.

Seperti tulisan Arab, Pegon juga menggunakan tanda-tanda diakritik untuk membunyikan vokal. Namun, jika tulisan Arab hanya mengenal tiga tanda untuk bunyi vokal, yaitu *fathah* untuk *a*, *kasrah* untuk *i*, dan *dammah* untuk *u*, tulisan Pegon mempunyai enam tanda vokal. Keenam tanda vokal itu, tiga di antaranya diadopsi dari tulisan Arab (untuk vokal *a*, *i*, dan *u*) dan tiga lainnya merupakan tanda vokal asli Pegon dari bahasa Jawa, yaitu untuk bunyi *ê* *pepet*, *e* *taling*, dan *o*. Di bawah ini adalah keenam tanda vokal tulisan Pegon tersebut:

- a) *a* (Ar. *fathah*) ditandai dengan garis kecil di atas huruf;
- b) *i* (Ar. *kasrah*) ditandai dengan garis kecil di bawah huruf;
- c) *u* (Ar. *dammah*) ditandai dengan tanda seperti koma di atas huruf;
- d) *ê* (Jw. *pepet*) ditandai dengan garis kecil bergelombang di atas huruf;
- e) *é* (Jw: *taling*) ditandai dengan kombinasi huruf *ya* dan *fathah*. Huruf *ya* diletakkan di sebelah kiri huruf yang dibunyikan *é* *taling* dan tanda *fathah* di atas huruf tersebut;
- f) *o* (Jw: *taling tarung*) ditandai dengan kombinasi huruf *wau* dan *fathah*. Huruf *wau* diletakkan di sebelah huruf yang dibunyikan *o* dan tanda *fathah* di atas huruf tersebut.

Selain keenam tanda vokal ini, bunyi vokal khususnya untuk *a*, *i*, dan *u* dalam tulisan Pegon seringkali dipertegas lagi dengan disertakannya huruf penanda vokal yang dalam tulisan Jawi dikenal dengan istilah 'huruf saksi' yaitu huruf *alif* (untuk bunyi *a*), *ya'* (untuk bunyi *i*), dan *wau* (untuk bunyi *u*). Jadi, menulis *ba* umpamanya pada tulisan Pegon, selain menggunakan tanda *fathah* di atas huruf *ba* juga akan dilengkapi dengan 'huruf saksi' *alif* di sebelah kiri huruf *ba'*, sedangkan bunyi *bi* selain menerangkan tanda *kasrah* di bawah huruf *ba'* juga diikuti dengan 'huruf saksi'

ya' di sebelah kiri huruf *ba'* dan untuk bunyi *bu*, selain tanda *dammah* di atas huruf *ba'* juga akan disertakan dengan huruf saksi *wau* di sebelah kiri huruf *ba'*.

Bentuk Tulisan Pegon

Bentuk tulisan Pegon seperti tulisan Arab; huruf ditulis (dan dibaca) dari kanan ke kiri, beberapa huruf dapat digabungkan dari salah satu atau kedua sisinya, tidak mengenal huruf kapital, tanda vokal ditempatkan di atas, di bawah atau sejajar dengan huruf konsonannya, dan setiap huruf mempunyai empat variasi bentuk, yaitu huruf yang berdiri sendiri, awal, tengah dan akhir (Thatcher, 1942: Gaur, 1994: 86).

Berdasarkan ciri-ciri huruf di atas, Gelb (1963: 197) menyebut sistem tulisan seperti tulisan Arab sebagai tulisan alfabetis, sedangkan Ullman (1989: 17) menyebutnya semi-sylabis, karena merupakan gabungan dari sistem tulisan suku kata dan alfabetis.

Selain beberapa huruf rekaan dan vokal yang berbeda dengan huruf Arab, beberapa huruf Pegon juga mempunyai cara penulisan yang agak menyimpang dari cara penulisan huruf Arab. Contohnya, huruf *wau* dan *ra'* dalam sistem tulisan Arab tidak dapat disambung dari sebelah kiri, pada penulisan huruf Pegon hal ini dapat dimungkinkan. Jadi penulisan kata *pupuh* atau *rawuh* umpamanya, akan ditulis قَوْوُه dan رَاوِه. Oleh karena itu, Pigeaud (1967: 26) menyatakan bahwa teks-teks Jawa yang ditulis dengan huruf Pegon berkesan 'menyimpang.'

Berdasarkan informasi Vrolijk (1986), Gaur (1994), dan Sirojuddin dalam Akbar (1995) dapat diketahui bahwa pada dasarnya tipe tulisan Arab ada dua, yaitu tegak dan kursif (miring). Tipe tulisan Arab tegak tidak banyak mengalami evolusi, tetapi tipe tulisan Arab kursif sangat berkembang, di antaranya yang utama adalah Naskhi, Thuluth, Rahyani, Tawqi dan Riq'a. Menurut Vrolijk (1986: 26-30), Gaur (1994: 95-97) dan Hanaway (1995: 3-4) tipe tulisan Arab kursif juga berkembang di luar tanah Arab, di antaranya adalah Ta'liq dan Nastaliq yang berkembang di Persia. Setiap tulisan mempunyai sifat, bentuk dan fungsi yang berbeda-beda.

Berdasarkan sifat hurufnya yang luwes sehingga dapat digunakan untuk menulis cepat, coretan garis hurufnya yang ditulis miring dari kanan atas ke kiri bawah, serta mempunyai dua huruf

khas Parsi yang bentuk dan ejaannya tidak terdapat dalam tulisan Arab tetapi ada dalam tulisan Jawi dan Pegon, yaitu چ *chim* (*che*) dan گ *gaf*, tulisan Pegon dapat digolongkan ke dalam tipe Nasta'liq. Seperti juga Nasta'liq yang tidak pernah digunakan untuk menulis Al-Quran atau hadis, tulisan Pegon juga hanya digunakan untuk menulis keperluan administrasi, kebutuhan sehari-hari dan karya sastra.

Fungsi Tulisan Pegon

Di atas telah dinyatakan bahwa penciptaan tulisan Pegon pada mulanya memang ditujukan untuk kepentingan penyebaran agama Islam. Namun seiring dengan perkembangan zaman dan kebutuhan, lambat-laun tulisan ini juga dimanfaatkan oleh para santri sebagai sarana penyampaian rasa keindahan. Bahkan kemudian bukan saja para santri di pesantren-pesantren yang menggunakannya melainkan juga masyarakat Jawa Muslim pada umumnya.

Dari data yang ada diketahui bahwa tulisan Pegon telah berfungsi sebagai sarana menyampaikan bermacam-macam keperluan seperti menulis teks keagamaan, teks sastra, surat pribadi maupun resmi, mantra, rajah, obat-obatan, dan lain-lain. Di bawah ini adalah beberapa contoh fungsi tulisan Pegon.

a. Sarana Penulisan Teks Keagamaan

Tulisan Pegon yang digunakan sebagai alat untuk menyebarkan ajaran Islam masih tetap menerapkan beberapa tanda diakritik dan angka yang dikenal dalam penulisan huruf Arab seperti *tasydīd* dan *tanwīn*, umpamanya kata 'Allah' tetap ditulis الله.

Pada umumnya, teks-teks keagamaan Islam yang ditulis dengan tulisan Pegon ada yang menggunakan aksara Pegon *gundhul* atau *gundhil* artinya ditulis tanpa harakat (tanda vokal). Hal seperti ini sangat lazim ditemukan pada teks-teks keagamaan yang terdapat di Banten. Menurut Pigeaud (1967: 25-26), hal itu terjadi karena masyarakat Banten sangat menguasai idiom-idiom Islam, sehingga penulisan teks keagamaan dengan huruf Pegon *gundhul* tidak menjadi masalah.

Tergolong dalam teks-teks keagamaan Islam antara lain adalah pelajaran sembahyang, terjemahan Al-Qur'an, doa-doa, fikih, akhlak dan sebagainya. Berikut ini adalah salah satu contoh teks keagamaan Islam yang berisi ajaran agama Islam, berasal dari daerah pesisir Timur Jawa, berjudul *Syair Darmanita* [Gambar 1].

<i>Bismillahirrahmanirrahim</i>	Dengan nama Allah yang pengasih lagi penyayang
<i>Bismillahi iku kawitan gunem</i>	Bismillah pembuka ajaran
<i>Arab lan Jawa mula ya jinim</i>	dalam bahasa Arab dan Jawa agar hati tenang
<i>Dadi panawar maring</i>	<i>jahannam</i> dan terlindungi dari kejahatan
<i>Oleh barkate sayyidil anam</i>	(karena) mendapat berkah dari Sayyidil Anam

b. Sarana Penulisan Teks Sastra

Dalam penulisan teks sastra, kedua puluh huruf Pegon dan enam tanda vokal digunakan sepenuhnya, sedangkan tanda-tanda diakrtik seperti yang digunakan dalam teks-teks keagamaan Islam hanya digunakan untuk kata-kata yang mengacu pada teks Arab. Dalam teks-teks sastra, penyimpangan cara penulisan huruf Arab merupakan hal yang lazim dijumpai.

Berbagai teks sastra baik yang bernuansa keislaman seperti *Serat Ahmad Muhammad*, *Serat Anbiya*, dan *Serat Yusup* maupun yang bersifat sejarah seperti *Babad Banten* dan *Babad Demak*, atau kisah-kisah pengembaraan seperti *Serat Centini* dan *Serat Jatiswara*, juga legenda seperti *Serat Jaka Tarub* dan *Serat Candrakirana* ditulis dalam bentuk *tembang macapat* (puisi klasik Jawa) atau *gancaran* (prosa). Salah satu contoh teksnya adalah *Serat Raja Kandhak* (Koleksi FIB-UI: CI 54) [**Gambar 2**].

<i>Pupuh asmarandana</i>	Asmarandana
<i>Bismillahirrahmānirrahīm</i>	Dengan nama Allah yang Pengasih lagi Penyayang
<i>Ingsun amiwiti anulis</i>	Hamba mulai menulis
<i>Ing dina jumuah punika</i>	Di hari Jumat, saat itu
<i>Anuju pahing mangkin pasarane</i>	Pahing hari pasarnya
<i>Ing wulan sapor punika</i>	Di bulan Sapor
<i>Tanggal ping nem belas</i>	Tanggal enam belas
<i>Tahun je kang lumaku ba'da ngisa wayahe miwiti nurat</i>	Di tahun <i>Je</i> yang sedang berjalan, setelah isya saatku mulai menulis

c. *Sarana Menulis Surat*

Selain untuk menulis teks bernuansa keagamaan dan sastra, tulisan Pegon juga digunakan untuk sarana komunikasi, berupa surat, baik yang bersifat pribadi maupun dokumen resmi kerajaan. Berikut ini adalah sebuah contoh surat pribadi yang ditulis dengan tulisan Pegon. Sepucuk surat yang ditulis oleh Bagus Ngarpatem pada tanggal 23 Ramadhan 1770 [**Gambar 3**].

*Hatur kawula Bagus Ngarpatem kahatur hing parentah kawedanan, kawula kapundhut anggen kawula bayar geriya sapanunggilanipun sadaya, hatur kawula nyuwun sumados benjing molud, samangsanipun kula boten waged bayar wulan molud ngajeng punika, kula inggih sampun sumongga sakarsanipun parentah, kawula boten angekahi, kula amertandhahni cap dumuk ing andhap punika.
Sanat hing dinten jumuah pahing kaping tiga likur wulan siyam tahun jimakhir ongko: sewu pitung atus pitung dasa.*

Salam hamba, Bagus Ngarpatem disampaikan kepada pemerintah wedana, hamba dikehendaki supaya membayar rumah hamba dan lainnya semua pada bulan Mulud yang akan datang tetapi saat ini hamba belum sanggup membayar pada bulan Mulud yang akan datang ini, hamba sudah pasrah, terserah tuan saja, hamba tidak akan bersikukuh. (pernyataan) Hamba ini ditandai dengan stempel di bawah ini
Tertanggal pada hari Jumat pahing tanggal 23 bulan Ramadhan
Tahun Jimakhir, 1770

d. *Sarana Penulisan Teks Mantra, Rajah, dan lain-lain*

Selain untuk menulis ketiga jenis teks di atas, tulisan Pegon juga berfungsi sebagai sarana menulis teks-teks rajah, mantra, primbon atau obat-obatan.

Tulisan Pegon yang digunakan untuk menulis teks mantra biasanya hanya huruf-huruf atau kata-kata tertentu saja seperti Allah, Muhammad, *alif* dan *lam-alif* yang ditulis dalam berbagai posisi. Tetapi, tulisan Pegon yang digunakan untuk menulis teks-teks primbon dan obat-obatan ditulis dengan kalimat-kalimat panjang sedangkan yang digunakan untuk menulis teks mantra atau rajah, umumnya ditulis dalam bentuk kalimat-kalimat pendek. Di bawah ini adalah beberapa contoh fungsi tulisan Pegon yang digunakan untuk menulis teks rajah dan mantra [**Gambar 4**].

Teks rajah sebelah kiri:

1. *punika rajah ingagem sinalah ing calana utawa ing sayuk*
 2. *ora sah kalawan wong ora kerah angucap musuhé*
-
1. *rajah* ini dipakai dengan disimpan dalam celana atau baju
 2. tidak sah (berguna, jika dipakai) oleh orang yang tidak bermusuhan (tetapi) dikatakan sebagai musuhnya

Teks rajah sebelah kanan:

1. *punika jimat lulumah*
 2. *inganggoh dhewek*
 3. *rineksa dening Allah*
-
1. ini jimat *lulumah*
 2. untuk dipakai sendiri
 3. (dan) dijaga oleh Allah

Teks mantra:

1. kata-kata pada gambar orang: *lā ilāha ilallāh, lā ilāha ilallāh, lā ilāha ilallāh*
2. kata dalam lingkaran: nama Nabi Muhammad dan keempat sahabatnya. Posisi nama dari atas ke kanan: Muhammad - Ali - Muhammad - Usman - Muhammd - Umar - Abu Bakar

Penutup

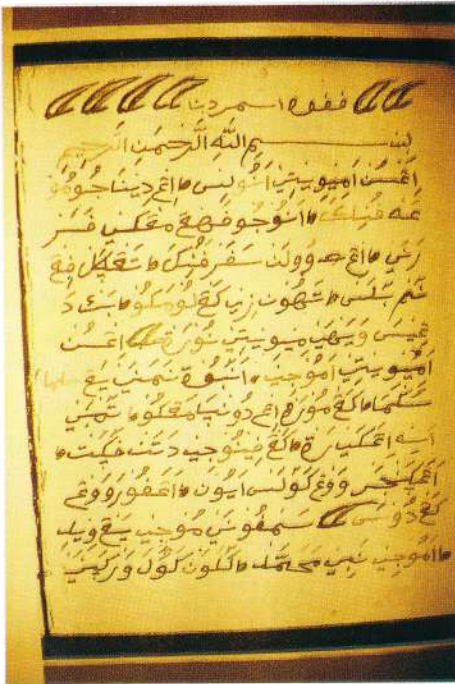
Berdasarkan uraian di atas, ada tiga hal yang perlu dikemukakan. *Pertama*, tulisan Pegon diadopsi dari Jawi. Berdasarkan bentuk huruf, sifat dan fungsinya kedua tulisan ini, Jawi dan Pegon, tergolong ke dalam tipe tulisan Nasta'liq yang berasal dari Parsi. *Kedua*, perkembangan tulisan Pegon semula hanya dimaksudkan untuk penyebaran agama Islam telah difungsikan untuk menulis berbagai tujuan dalam kehidupan masyarakat Jawa, baik formal maupun informal. *Ketiga*, penetrasi Islam ke Jawa telah melahirkan suatu peradaban baru dalam kebudayaan Jawa. Wujudnya berupa tulisan Arab tetapi berlafal Jawa, tulisan Pegon telah berperan tidak saja sebagai sarana terciptanya suatu khazanah baru dalam dunia sastra Jawa, tetapi yang lebih penting lagi secara tidak langsung telah menjadi wujud dari identitas masyarakat Islam-Jawa.[]

Daftar Bacaan

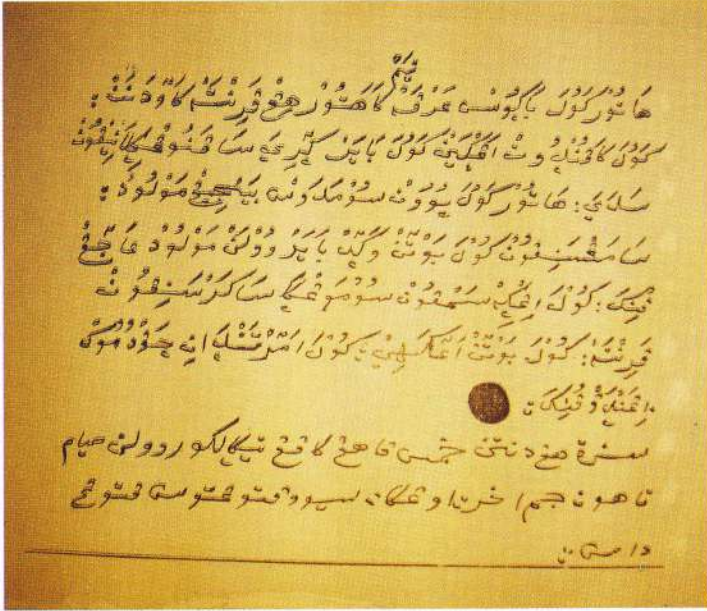
- Akbar, Ali, 1995, *Kaidah Menulis dan karya-Karya Master Kaligrafi Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Begley, W.E., 1985 *Monumental Islamic Calligraphy from India*, Illinois: Islamic Foundation Villa Park
- Behrend, T.E., 1996, "Textual gateway: The Javanese Manuscripts Tradition" dalam *Illumination The Writing Traditions of Indonesia*. Ed. Aan Kumar and John H. McGlynn. Jakarta, New York and Tokyo: the Lontar Foundation & Weatherhill
- De Graaf, H.J. dan Th. G. Th. Pigeaud, 1974. *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*. Jakarta: Graffiti Pers
- Gaur, Albetine, 1994, *A History of Calligraphy*. London: British Library
- Gelb, A., 1963, *A Study of Writing*, Chicago & London: The University of Chicago
- Hanaway, William L., 1995, *Reading NAsta'liq Persian and Urdu from 1500 to the Present*. California: Mazda
- Kromoprawirto, Mas, 1867 *Kawruh Aksara Pegon*. Madiun
- Moertono, Soemarsaid, 1983 "Kata Pengantar" dalam *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa. Peralihan dari Majapahit ke Mataram*. Jakarta: Graffiti Pers
- Pigeaud, Th.G. Th, 1967, *Literature of Java. Catalogue Raisonne of Javanese Manuscripts in The Library of the University of Leiden and Other Public Collections in The Netherlands*. Vol. I. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Pigeaud, Th.G. Th, 1963, *Java in the 14th Century. A Study in Culture History*. The Hague: Martinus Nijhoff
- Poerbatjaraka, R.M. Ng, P. Voorhoeve, dan C. Hooykaas, 1950, *Indonesische Handschriften*. Bandung: AC. Nix & Co
- Thatcher, Rev. G.W., 1942, *Arabic Grammer of the written Language*. London: Lund Humphries.
- Ullman, B.L., 1989, *Ancient writing and its Influence*, Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press. Medieval academy reprints for teaching
- Vrolijk, Arnoud, 1986, *De Kunst van Het Schrijven. Overzicht van de Arabische Kalligrafie*. Rotterdam: Hiwar



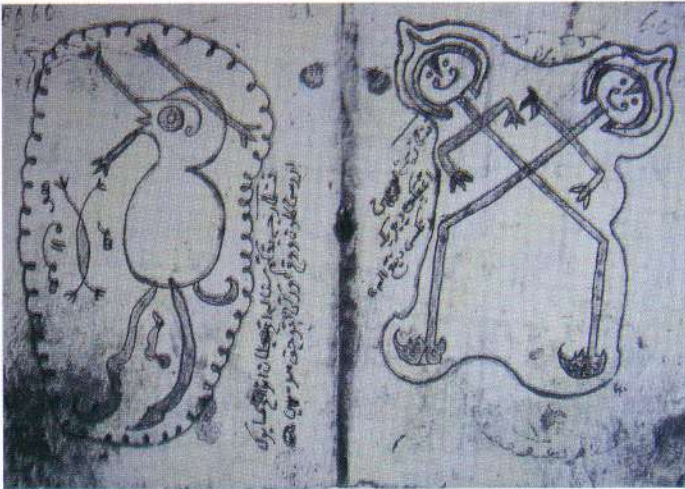
Gambar 1. Syair
Darmanita. Koleksi Pribadi



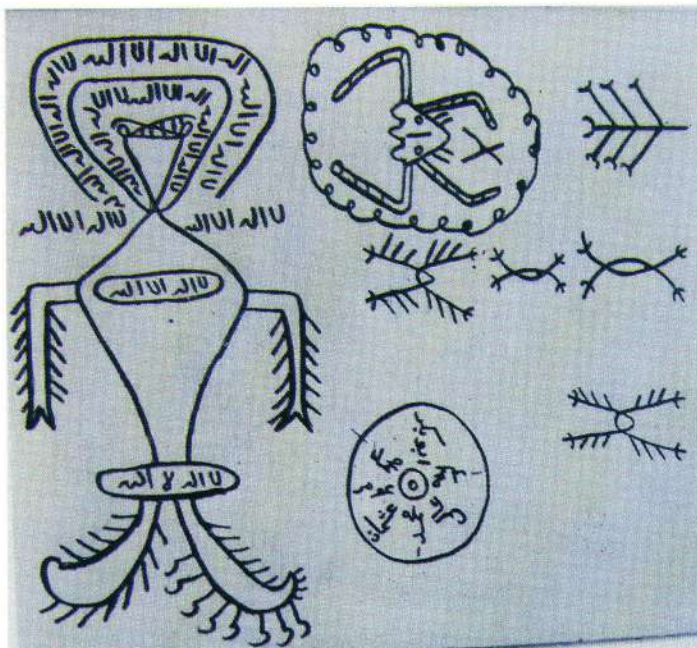
Gambar 2. Serat Raja
Kandhak (Koleksi FIB-UI:
CI 54)



Gambar 3. Surat Bagus Ngarpatem (Koleksi Perpustakaan Universitas Leiden)



Gambar 4
Tulisan Pegon untuk rajah (LOr. 8960),
diambil dari Pigeaud (1970: 4)



Gambar 5.
Tulisan Pegon untuk mantra (LOr 8618),
diambil dari Piegaud (1970: 5)



Sejak lebih dari sepuluh tahun terakhir perhatian Australia terhadap seni budaya Islam terus berkembang, seiring dengan meningkatnya pertumbuhan masyarakat imigran Muslim dari Timur Tengah, Asia Selatan, dan Asia Tenggara di negara ini. Koleksi Art Gallery of South Australia, di Adelaide – sebagaimana galeri-galeri negeri dan nasional lainnya – mencerminkan perubahan identitas masyarakat Australia dan komitmen sosial mereka terhadap multikulturalisme. Beberapa pameran berkaitan dengan seni budaya Islam yang telah diselenggarakan galeri seni ini adalah *Persia and Beyond* (1997), *Persian Treasures* (2003), dan *Crescent Moon: Islamic Art and Civilisation of Southeast Asia* (2005). *Crescent Moon* merupakan pameran internasional pertama yang menampilkan seni budaya Islam Asia Tenggara dengan koleksi pinjaman dari Indonesia, Malaysia, Singapura, Brunei, dan Australia. Untuk mengukuhkan perhatian terhadap seni Islam, sejak tahun 2003 Art Gallery of South Australia memamerkan secara tetap koleksi khusus seni Islam, dan ini merupakan yang pertama di Australia.

Kata kunci: *Australia, Islam, galeri, seni, kebudayaan.*

Islamic Art at The Art Gallery of South Australia

James Bennett

Art Gallery of South Australia, Adelaide

OVER the past ten years, Australia has increasingly aware of Muslim cultures yet today there is still only one permanent public display dedicated to Islamic art in this country. Perhaps it is not surprising that the Art Gallery of South Australia in Adelaide made the pioneer decision in 2003 to present Islamic art as a special feature for visitors to this art museum. Adelaide has a long history of contact with Islam. Following the Art Gallery's establishment in 1881, the oldest mosque in Australia was opened in 1888 in the city for use by Afghan cameleers who were important in assisting in the early European colonization of the harsh interior of the Australian continent.

Adelaide has been predominantly a European city for much of its history since first settlement in 1836 but the present profile of the Islamic collection at the Art Gallery of South Australia reflects the wider changing story of Australia's engagement with Islam. The first works of art representing Muslim cultures acquired by the Art Gallery was a small bequest of 19th century Iranian ceramic tiles and Indo-Persian weapons in 1916. During the 20th century the Islamic collection grew slowly with few acquisitions. Then, in 1997, the Art Gallery presented the exhibition *Persia and Beyond* that marked a significant turning point in the story of Australia's engagement with Islamic art.

Persia and Beyond presented the story of Islamic art as a global tradition stretching geographically from the Middle East to Indonesia. The exhibition primarily explored historical Islamic aesthetics on the basis of geography rather than its spiritual parameters. Perhaps this reflected the rapidly changing identity of Australian society at a time of increasing growth in Muslim immigrant communities from the Middle East, South Asia and Southeast Asia. The Art Gallery of South Australia, like other state and national galleries, represents the 'public face' of Australian social commitment to multiculturalism. The Art Gallery has subsequently staged several more exhibitions of Islamic art including *Persian Treasures* (2003) and *Crescent Moon: Islamic art and civilization of Southeast Asia* (2005). *Crescent Moon* was the first international exhibition to feature the Islamic art of Southeast Asia and was accompanied by a tri-lingual English, bahasa Indonesia and Malay catalogue. The exhibition included loans from twenty-eight public and private collections in Indonesia, Malaysia, Singapore, Brunei and Australia.

Overwhelmingly, the Art Gallery's donors and patrons supporting the development of the Islamic collection until now have been Australians of European ancestry. Nevertheless, it was an Australian benefactor, Dr. William Bowmore AO OBE (1909-2008), whose parents were migrants from Lebanon, whose extraordinary generosity would transform the Islamic art collection in Adelaide and so create the impetus for a commitment to its development. In 2000 Dr Bowmore first presented a unique Safavid 'Polonaise' carpet, woven in the early 17th century in Isfahan to the Art Gallery [Image 1]. In 2003 Dr. Bowmore subsequently gifted a

major collection of forty-five Iranian, Turkish, Syrian and Morocco ceramics. The collection records the history of Middle Eastern ceramics that is one of the glories of Islamic art and technology, as well as one of Islam's oldest crafts.

The Bowmore gift, including a range of ceramics dating from 9th century Nishapur slipware to a colourfully glazed 20th century Kutahya tiled stove, comprehensively documents a millennium of the Muslim potters' art. The most immediately appealing vessels in the collection are the early Persian luster ware with shimmering golden glazes imitating the most precious of all metals. The figurative theme of a 13th century bowl, depicting the famous story of Bahram Gur from the *Shahnama*, suggests the style of vanished illuminated manuscript paintings. **[Image 3]**. It is an eloquent testimony to the skill of early Muslim craft persons worked in an artistic environment where the boundaries between various contrasting media, such as fired clay and the decorated manuscript, dissolved in a shared quest for beauty. This was an era when Iranian civilisation flowered into a culture of extraordinary artistic and spiritual refinement. A thirteenth century Sultanabad bowl presents a powerful image of stillness in movement and its mysterious symbolism hints at the mystical language of early Sufism. Within its cavetto the silhouettes of fish glide beneath a turquoise glaze as clear and intense as the tropical waters of the Persian Gulf. **[Image 6]**.

Over the past decade, an increasing focus of the Islamic art collection has been the Muslim traditions of India. As early as the 1940, the Art Gallery acquired a small group of very fine 17th century Mughal miniature paintings, such as the portrait of *Dara Shikoh as a boy* (c1628-1630) **[Image 5]**. Dara Shikoh was the son of the great Shah Jahan (1592-1666) who built the famous Taj Mahal. Among more recent acquisitions has been a spectacular collection of Mughal era silverware included two Deccan *alam* religious standards that are said to be conventionalised versions of the battle standards carried by Husein, grandson of the Prophet Muhammad, and his followers. They were intended for display in a mosque or religious processions during the month of Muharram when Shia Muslims commemorate the martyrdom of Husein at the battle of Karbala in Iraq. The *Religious standard, with Arabic script* features the invocation 'In the name of God, the All-Merciful, the

All-Compassionate...’ in *thuluth* calligraphy surrounded by the names of unidentified individuals. The *Religious standard in the form of the Hand of Fatimah* [Image 2] depicts the stylised hand of the Prophet’s daughter is believed to possess talismanic powers of protection. The five fingers are said to represent the Prophet, his daughter Fatima, son-in-law Ali and two grandsons Hasan and Husein although the use of the hand symbol as an amulet against evil in the Middle East dates back to pre-Islamic times. The style of both standards is similar to examples preserved today in the royal *ashur khanah* of Hyderabad and were most likely made in that city.

It is true that much of the greatest Islamic art has been produced for the secular context of court use and the Art Gallery patron, Geoffrey Hackett-Jones, who recently generously gifted the religious *alam*, has also presented two splendid examples of Mughal metalware intended for aristocrats. The exquisitely wrought *Ewer, in the form of a goose* [Image 4] and *Pair of flasks*, each flask with the head of a bird and the body of a mango fruit, are decorated in intricate designs of flowers and leaves interspersed with birds. The elegant decoration epitomises the taste of the Indian Muslim courts during the 18th century.

Two major supporters, through many generous gifts and long-term loans of Islamic art to the Art Gallery of South Australia, are the Adelaide collectors, Barrie and Judith Heaven. Their outstanding gifts include a very rare silver *Celestial globe* depicting the heavenly constellations. The *Celestial globe* has the apocryphal signature of the renowned Persian astronomer al-Din Tusi (1201-1274) and indicates it was possibly a copy of an original globe, now lost, made by him. According to the inscribed actual date, the *Celestial globe* dates from the Lucknow reign of the Nawab of Oudh, Asaf-ud-daula (1775-1798) who was noted for his interest in astrology. The *Celestial globe* is one of only about 130 examples of globes, made during the history of Islam, to survive until today. The finely crafted hollow silver sphere, depicting the stars with zodiac symbols, epitomises the fusion of science and art so central to the expression of Islamic cultural identity throughout Muslim history.

The most recent acquisition to the Art Gallery’s Islamic art collection is also a gift from Barrie and Judith Heaven and was presented earlier this year. It is a very rare and unusual 18th century Indian miniature painting *Portrait of the Prophet Muhammad riding*

the bouraq steed. The depiction of the Prophet's face has been forbidden in Islam yet a surprising number of Muslim Middle Eastern and Indian artists painted imaginary portraits. Perhaps the most famous are the depictions of the Prophet's life in Rashid al-Din's *Jami' al-Tawarikh*, dated 714 AH, and now in the Khalili collection which is the most extensive private collection of Islamic in the world. The *Portrait of the Prophet Muhammad riding the bouraq steed* may be considered heterodox from the view of religious scholars yet the spiritual devotion of the Lucknow artist, who created the painting, is apparent in the words in Arabic written above the figure:

The pride of the prophets.
The lamp of the pure ones.
The beloved of the creator of heaven and earth.
The presence (*hadrat*) of the chosen Muhammad.
God's prayers be upon him.



Image 1. Iran, Safavid period, reign of Shah Abbas 1 (1587-1629), *The Yakob 'Polonaise' Carpet*, c1625-30, Isfahan region, silk pile with brocading in silver thread, 266.5 x 164.0 cm; Gift of Mr William Bowmore AO OBE through the Art Gallery of South Australia Foundation



Image 2. India, Late Mughal Period, 1628-1858, Religious standard (alam), in the form of the Hand of Fatimah, 18th century, Deccan, north India, gilt silver, 63.0 x 33.0 cm.



Image 3. Iran, Seljuk Period 1038-1194, *Bowl*, early 13th century, Kashan, lustre and underglaze decoration, stone-paste earthenware, 21.4 cm diameter; Gift of Mr William Bowmore AO OBE through the Art Gallery of South Australia Foundation 2003. 20035C24



Image 4. India, Late Mughal Period 1628-1858, *Ewer, in the form of a goose*, 18th century, Deccan, north India, gilt silver, 35.5 x 27.5 x 21.0 cm; Gift of Geoffrey Hackett-Jones in memory of his brother Frank through the Art Gallery of South Australia Foundation 2007.

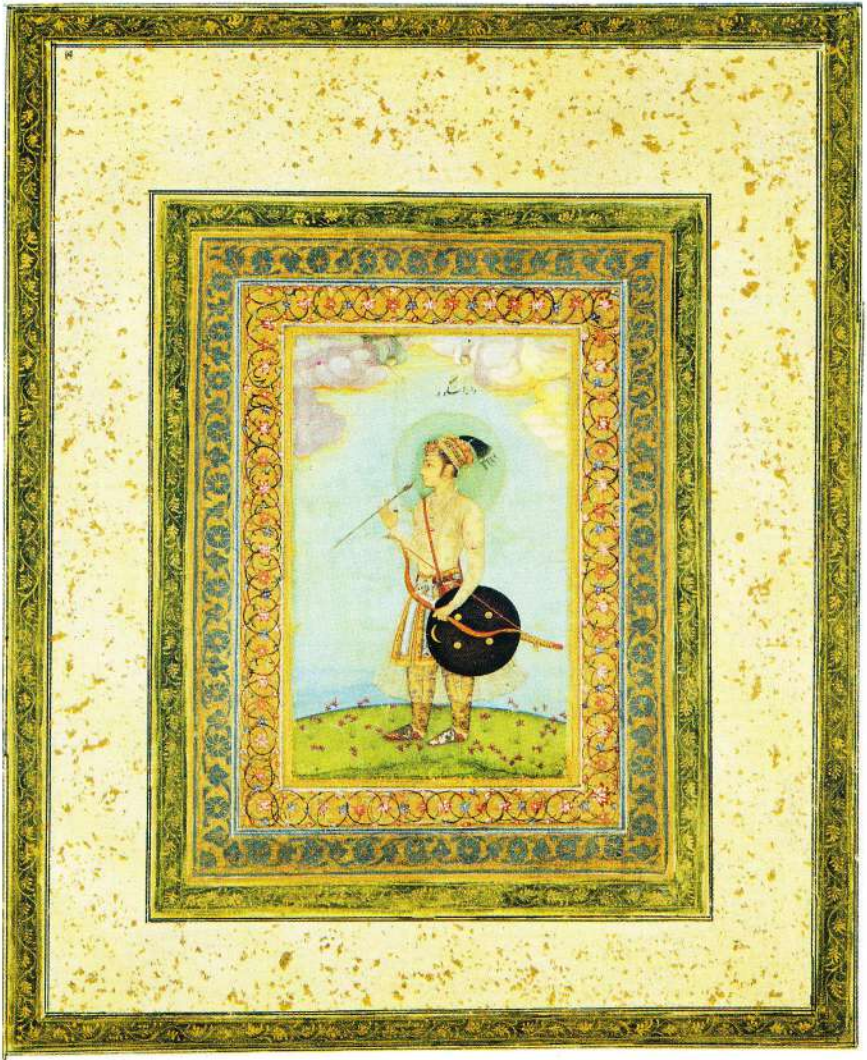


Image 5. India, Late Mughal Period, 1628-1858, *Dara Shikoh as a boy*, c1628-1630, Agra or Delhi gouache on paper, 41.0 x 32.0 cm; Morgan Thomas Bequest Fund 19400.1142



Image 6. Iran, Ilkhanid Period 1215-1353, *Bowl*, 14th century, Kashan or Sultanabad underglaze decoration, stone-paste earthenware, 20.8 cm diameter; Gift of Mr William Bowmore AO OBE through the Art Gallery of South Australia Foundation 200320035C20



Tinjauan Buku

Judul : *Argumen Plularisme Agama:
Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*
Penulis : Abdul Moqsith Ghazali
Penerbit : KataKita, Depok
Cetakan : 2009
Halaman : xxx + 424

Abdul Hakim

Lajnah Pentasbihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta

Pengantar

Umat beragama dihadapkan pada tantangan yang sebenarnya tidak berbeda bahkan bisa dikatakan sudah ada bersamaan dengan kelahiran agama itu sendiri, yaitu konflik interagama maupun antaragama. Pluralisme atau kemajemukan agama adalah fenomena nyata. Arus informasi dan globalisasi meniscayakan umat beragama beserta konfliknya yang sebelumnya bersifat lokal dan terisolasi dari dunia luar, menyeruak ke permukaan. Begitu mudah informasi tentang konflik agama diakses oleh individu lain, bahkan mereka melibatkan diri dalam konflik tersebut. Untuk itu, mendiskusikan ulang dan masif isu pluralisme adalah sebuah keniscayaan.

Munculnya klaim-klaim kebenaran oleh kelompok agama tertentu melahirkan serangkaian pertanyaan antara lain: apabila Tuhan itu Esa, tidakkah sebaiknya Tuhan itu tunggal saja? Kemudian ada juga pertanyaan yang sudah lama berkembang di masyarakat, yaitu apabila pluralisme agama tidak dapat dielakkan, maka di antara agama-agama ini manakah yang benar, ataukah semuanya sesat? Kalau kita menganggap agama yang kita anut adalah yang paling benar, bagaimana kita seharusnya berperilaku terhadap mereka yang “tidak benar”?

Kalau pertanyaan-pertanyaan di atas diajukan kepada penganut agama Kristen, mereka akan mencari jawabannya dengan merujuk pada kitab suci mereka. Begitu juga jika pertanyaan ini diungkap-

kan kepada penganut agama Islam, mereka akan mencari argumen-tasi pembenarannya dari kitab suci mereka, Al-Qur'an. Hal-hal seperti di atas yang coba didiskusikan oleh Abdul Moqsiith Ghazali dalam *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*.

Tentang buku *Argumen Pluralisme Agama*

Buku *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an* merupakan hasil dari keresahan seorang intelektual muda, Abdul Moqsiith Ghazali (untuk seterusnya disingkat AMG), melihat polarisasi sikap keberagamaan baik internal (Islam) maupun eksternal (antaragama). Polarisasi ini akan lebih mengerucut, berbahaya dan mengkhawatirkan jika berbalut dengan unsur-unsur kemajemukan yang ada di Indoensia seperti kesukuan maupun ras. Konflik berdarah-darah yang menggabungkan unsur agama dan kesukuan sudah terjadi di Ambon, bahkan hingga sekarang konflik di tempat lain, Poso, masih terus berlangsung meskipun tidak muncul ke permukaan.

Jika diperhatikan secara cermat, perbedaan pemahaman masing-masing kelompok tampaknya dipengaruhi perbedaan cara menafsirkan Al-Qur'an. Terdapat perbedaan metodologi dan pendekatan dalam memberikan pemaknaan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Meski objek bacaannya sama, dengan adanya perbedaan penekanan dan metodologi berpikir, maka kesimpulan yang akan dicapai pun bisa berbeda. Satu ayat akan sangat mungkin menghasilkan tafsir yang berbeda ketika ditafsirkan oleh orang yang berbeda ideologi, latar belakang dan pengalaman hidupnya.

Sebagai seorang intelektual muda Muslim berlatar belakang kesiantrian kuat, AMG berusaha menjembatani kelompok-kelompok yang pro dan anti-pluralisme dengan merujuk pada sumber yang sama, yakni Al-Qur'an. Selain itu, AMG juga menengahkan penafsiran para ulama klasik yang biasanya menjadi inspirasi bagi kelompok anti-pluralisme dan jarang digunakan oleh kelompok pro-pluralisme. Buku ini semula merupakan disertasi doctoral AMG di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang diterbitkan oleh Penerbit KataKita Depok pada Februari 2009.

Sistematika kajian pluralisme yang ditawarkan buku ini dimulai dengan penelusuran historis terhadap kehadiran agama-agama dan bagaimana setiap agama berinteraksi dengan agama lain. Bersa-

maan dengan itu, dibahas juga bagaimana Rasulullah saw berinteraksi dengan agama lain serta relevansinya dengan keberagaman umat Islam Indonesia. Di lain pihak, Al-Qur'an juga coba ditarik dalam konteks kehidupan sekarang untuk ditafsir dan diberi interpretasi yang lebih kontekstual sehingga didapatkan perspektif Al-Qur'an dalam menghadapi pluralisme agama.

Salah satu tawaran berani AMG, ia mengkaji pluralisme agama menggunakan sumber-sumber yang selama ini digunakan oleh para penentang gagasan pluralisme agama, yakni kitab-kitab tafsir, baik kontemporer maupun klasik. Kitab tafsir yang menjadi rujukan adalah *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Al-Qur'ān* karya al-Ṭabari, *Tafsir al-Kabīr* atau yang masyhur dengan nama *Mafātīḥ al-Gaib* karya Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir Al-Qur'ān Al-'Azīm* karya Ibnu Kaṣīr, *Tafsir al-Jalālain* karya Jalāluddīn al-Maḥalli dan Jalāludīn al-Suyūṭī, *Aḥkām Al-Qur'ān* karya Ibnu Al-'Arabi, *al-Jāmi' li Aḥkām Al-Qur'ān*, karya Imam Al-Qurṭubi, *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'ān* karya Ṭabaṭṭaba'i, *Marāḥiḥ Labīd* atau *Tafsīr Al-Munīr* karya Muhammad Nawawi al-Jāwi, dan *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm* karya Muhammad Rasyid Riḍā, *Al-Kasyshāf* karya Imām Zamakhsyāri, dan beberapa kitab tafsir lain.

Kajian terhadap ayat-ayat terkait dengan pluralisme dalam buku ini menggunakan tiga unsur, yaitu perpaduan antara tafsir maudū'i, hermeneutika, dan ushul fikih. Penggunaan tiga unsur ini diharapkan akan menghasilkan pemahaman yang utuh ihwal penyikapan Al-Qur'an terhadap umat agama lain seperti Yahudi Nasrani, Majusi dan Ṣābi'ah. Selain itu, disinggung juga sejumlah pembahasan terkait dengan filsafat agama, sosiologi agama, sejarah agama seperti pembahasan tentang sejarah kehadiran agama-agama, titik temu agama-agama, dan perjumpaan Islam dengan agama-agama lain dalam sejarah.

Secara garis besar, buku ini terdiri atas lima bab. Bab I merupakan pendahuluan yang menjelaskan latar belakang masalah dan rumusan masalah. Diuraikan juga tentang problematika Qur'anik dan tafsir seputar pluralitas agama dan umat beragama, bahwa ulama dan umat terdahulu maupun sekarang tidak memiliki pemahaman tunggal dalam menyikapi tema ini.

Pada Bab II diuraikan mengenai prespektif dan konteks pluralitas agama. Secara garis besar, bab ini menguraikan pengertian agama, sikap ulama terhadap plularitas agama, visi-misi kehadiran

agama-agama, serta perjumpaan Islam dengan agama-agama lain dalam sejarah sehingga bisa diketahui posisi Islam di antara agama-agama yang berada dalam rumpun tradisi semitik. Bahasan tentang posisi Al-Qur'an di tengah pluralitas agama ada pada Bab III. Selain itu, bab ini juga berisi pemahaman mengenai agama dan kontinuitas wahyu, keanekaragaman syari'at dengan tujuan sama, serta pendefinisian Tuhan yang berbeda-beda oleh agama-agama.

Bab IV secara khusus membahas sikap dan pandangan Al-Qur'an tentang umat agama lain yang meliputi toleransi dan kebebasan beragama dalam Al-Qur'an, serta pengakuan terhadap eksistensi umat agama lain. Bab ini juga membahas berbagai ketentuan doktrinal yang secara tekstual dipandang berseberangan dengan semangat kebebasan beragama, seperti nikah beda agama dan jihad, ditafsirkan secara kontekstual. Keseluruhan buku ini ditutup dengan Bab V.

Isi Buku *Argumen Pluralisme Agama*

Sebelum memberikan analisis terhadap ayat-ayat yang sering menjadi simpul pertikaian baik interagama maupun antaragama, AMG terlebih dahulu memetakan respon umat Islam terhadap isu pluralisme. AMG membagi dua kategori kelompok keagamaan tentang bagaimana respon mereka terhadap pluralisme. *Pertama*, kelompok eksklusivis. Mereka beranggapan bahwa agama mereka yang berasal dari Tuhan, sementara agama lain dianggap sebagai konstruksi manusia, atau juga berasal dari Tuhan, tetapi telah mengalami perubahan dan pemalsuan oleh umatnya sendiri. Kelompok ini mendasarkan pandangan mereka pada ayat-ayat Al-Qur'an, "*Barang siapa mencari satu agama selain "Islam", maka ia tidak akan diterima, sedang ia di akhirat termasuk orang yang merugi.*" (Q.S. Ali 'Imrān/3: 85); "*Sesungguhnya agama (yang diakui) di sisi Allah hanyalah "Islam."*" (Q.S. Ali 'Imrān/3: 19); "*Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kalian agama kalian, dan telah Kucukupkan untuk kalian nikmat-Ku, dan telah Kuridai Islam itu sebagai agama kalian.*" (Q.S. Al-Mā'idah/5: 3); "*Hai orang-orang yang beriman janganlah kalian mengambil orang kafir sebagai "wali" dengan meninggalkan orang-orang mukmin.*" (Q.S. An-Nisā'/4: 144).

Kelompok *kedua* yang menerima pluralisme sebagai sesuatu yang tidak terhindarkan. Kelompok ini biasanya berpandangan

bahwa agama semua nabi adalah satu. Mereka menganut pandangan tentang adanya benang merah yang mempersambungkan seluruh ketentuan doktrinal yang dibawa setiap nabi. Perbedaannya hanya pada dimensi teknis dan operasional, dan bukan yang substansial-esensial.

Kelompok ini mendasarkan pandangan mereka pada beberapa ayat, contohnya, “*Untuk kalian agama kalian, dan untukkulah agamaku.*” (Q.S. Al-Kāfirūn/109: 6); “*Tidak ada paksaan dalam agama.*” (Q.S. Al-Baqarah/2: 256); atau “*Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Šābi’īn, dan orang-orang Nasrani, siapa saja (di antara mereka) yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati.*” (Q.S. Al-Mā’idah/5: 69).

Kontradiksi antara satu ayat yang mendukung pluralisme di satu pihak dan ayat tertentu yang menolaknya di pihak lain, menurut AMG, harus diatasi demi sebuah tata kehidupan yang berdampingan secara damai dengan umat agama lain. Salah satu caranya adalah dengan penanganan dan penyelesaian dari sudut akademis ilmiah.

Hanya sedikit ulama dan cendekiawan Muslim yang memiliki perhatian khusus untuk mencoba menyelesaikan ayat-ayat kotradiktif tersebut, baik dengan mencoba memperbaiki penafsiran maupun dengan menyusun suatu metodologi tafsir yang baru. Diakui bahwa tulisan tentang pluralisme dalam Islam sangat melimpah. Namun tidak banyak karya intelektual yang disusun secara serius dan akademis ilmiah yang membincang pluralisme agama dari sudut pandang Al-Qur’an. Kebanyakan tulisan tersebut hanya berupa kolom-kolom pendek dalam media cetak dan tidak terdapat analisis yang dalam serta hanya mengambil ayat-ayat tertentu dari gagasan pluralisme agama dan membiarkan ayat-ayat yang secara tekstual menentang pluralisme agama, sehingga pembacaan terhadap Al-Qur’an parsial dan tidak komprehensif.¹

Melalui pemetaan kelompok tersebut, AMG berusaha menjembatani kelompok pemikir Islam pengusung gagasan pluralisme agama yang biasanya hanya mengutip sejumlah ayat yang mendu-

¹ Abdul Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berdasar Al-Qur’an*, Depok: KataKita, 2009, hlm. 23.

kung pluralisme agama, dan seringkali terkesan melakukan pengabaian, bahkan “lari”, dari ayat-ayat yang menghambat pluralisme agama. Demikian juga sebaliknya. Kelompok penentang pluralisme agama juga kerap menafikan ayat-ayat yang secara literal mendukung pluralisme agama dengan menggunakan ayat-ayat problematis terhadap pluralisme agama.²

Sikap terhadap Pluralitas Agama

Ada sekian banyak agama di muka bumi. Menginginkan hanya ada satu agama di muka bumi adalah sebuah kemustahilan. Hal inilah yang kemudian dengan sendirinya membagi para penganut agama terpolarisasi dalam tiga jenis paradigma dan penyikapan.³ *Pertama*, sikap eksklusif, yakni cara pandang bahwa agama lain dianggap sebagai agama buatan manusia sehingga tidak layak dijadikan pedoman. Umat agama lain dinyatakan sebagai sekumpulan orang yang berada dalam kegelapan, kekufuran dan tidak mendapatkan petunjuk serta keselamatan dari Tuhan (*extra ecclesiam nulla salus*). Kitab suci agama lain dianggap tidak asli karena telah mengalami perubahan menyesatkan yang dilakukan oleh para tokoh agamanya.⁴

Kedua, sikap inklusif. Paradigma ini menyatakan tentang pentingnya memberikan toleransi kepada orang lain, terlebih umat lain yang mendasarkan pandangan keagamaannya kepada sikap tunduk dan patuh hanya kepada Tuhan. Mengamini pendapat Nurcholish Madjid, AMG mengatakan bahwa Islam tidak hanya meliputi agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad, tetapi mencakup seluruh jenis agama yang mengajarkan keislaman (ketundukan, kepasrahan kepada Tuhan). Karena itu, lanjutnya, siapa pun yang bersikap demikian, meskipun tidak memeluk agama Islam maka ia

² *Ibid*, hlm. 22.

³ Beberapa kalangan menggunakan satu istilah untuk dua hal yang berbeda seperti inklusivisme disamakan dengan pluralisme. Tetapi ada juga yang memberikan definisi berbeda pada keduanya, termasuk AMG. Lihat, Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, Cetakan V, 1999; dan Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, Jakarta: Fitrah, 2007.

⁴ Abdul Moqsih Ghazali, hlm. 54

akan memperoleh keselamatan.⁵ Paradigma ini hendak merangkul agama lain dengan cara halus.

Ketiga, paradigma pluralis yang berpendirian bahwa setiap agama memiliki jalannya sendiri-sendiri. Jalan menuju Tuhan banyak dan beragam, banyak dan tidak tunggal. Semuanya bergerak menuju tujuan yang satu, Tuhan. Tuhan yang Satu memang tidak akan bisa dipahami secara tunggal oleh seluruh umat beragama. “Yang lain” harus dipahami sebagai yang lain. Paradigma ini tidak untuk menilai agama lain. Semua agama memiliki hak untuk tumbuh dan berkembang, termasuk untuk menjalankan agamanya secara bebas. Tidak perlu pindah agama sebagaimana dikehendaki paradigma eksklusif atau diakui sebagai orang yang terselamatkan, sekalipun ia berada di luar agama dirinya sebagaimana dikatakan paradigma inklusif. Jelas sudah bahwa kaum pluralis tidak hendak menyatakan bahwa semua agama adalah sama. Berdasarkan beberapa kelemahan pada paradigma eksklusif dan inklusif, beberapa intelektual menjadikan paradigma pluralis sebagai alternatif.⁶

Penggambaran tiga kategori di atas, terutama kategori eksklusif, lebih banyak mengetengahkan doktrin yang dianggap eksklusif ada dalam Alkitab. AMG terlihat hati-hati untuk mengomentari ayat-ayat Al-Qur'an. Ia melihat bahwa Al-Qur'an sama sekali tidak mengakomodasi ajaran tentang eksklusivisme agama. Kalaupun ada, itu hanya terjadi pada penafsiran sekelompok tertentu yang sama sekali tidak mewakili kebenaran Al-Qur'an. Bahasan di atas hanya pada agama-agama Ibrahim dan tidak pada agama-agama lain, yang pada awal pembahasan, diklaim berjumlah ribuan.

Pada bagian yang sama dibahas juga mengenai pasang surut perjumpaan Islam dengan agama lain, dari mulai lahir hingga perkembangan Islam di Indonesia terkait isu kemajemukan umat beragama.

⁵ *Ibid*, hlm. 58. Menurut Nurcholish Madjid, *islam* (dengan huruf *i* kecil) tidak berarti secara atributif atau asosiatif menunjuk pada umat Nabi Muhammad saw. Melainkan secara substantif sebagai sikap pasrah sepenuhnya kepada Allah. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Paramadina, 2000, hlm. 94.

⁶ *Ibid*, hlm. 61

Agama-agama dan Kontinuitas Wahyu

Pada tema ini, AMG lebih banyak menyoroti Islam dalam kaitannya dengan agama-agama keturunan Ibrahim⁷, yaitu Kristen dan Yahudi. Sama sekali tidak menyinggung agama lain di luar tiga tersebut di atas. Hal ini dilakukan untuk menggambarkan “posisi berdiri” Islam di antara agama samawi, sehingga dengan latar belakang sejarah tersebut, umat Muslim tahu apa dan bagaimana ia harus menyikapi kemajemukan yang ada, yaitu berangkat dari ajaran Islam bahwa apa yang diajarkan oleh Nabi Muhammad juga pernah diajarkan kepada Isa a.s., Musa a.s., bahkan Ibrahim a.s.⁸

Ajaran yang dibawa Nabi Ibrahim meliputi hal-hal sebagai berikut, yaitu tidak ada tuhan selain Allah; Allah satu-satunya Pencipta dan Pemelihara Alam Semesta; adanya hari kebangkitan; adanya hari perhitungan; adanya surga dan siksa neraka; berkarya di dunia dengan hal yang baik (amal saleh); bermanfaat kepada orang lain; serta menghormati dan mematuhi orang tua.

Begitu juga syari'at Nabi Musa yang di kemudian hari dianggap sebagai sumber ajaran agama Yahudi. Ajaran Nabi Musa yang dikenal sebagai sepuluh perintah atau *The Ten Commandments* sebagai berikut: [1] Mengakui Allah sebagai Tuhan Yang Esa; [2] tidak boleh menyembah berhala (syirik); [3] tidak boleh menyebut nama Tuhan, Allahmu, secara sembarangan; [4] selalu mengingat hari Sabat dan menyucikan hari itu; [5] menghormati kedua orang tua; [6] tidak boleh membunuh; [7] tidak boleh berzina; [8] tidak boleh mencuri; [9] tidak boleh menjadi saksi palsu; dan [10] tidak boleh dengki.⁹ Sepuluh ajaran Nabi Musa tersebut juga kembali dimuat dalam Al-Qur'an Surah al-An'ām/6 ayat 151-152.¹⁰ Kecuali

⁷ Semua Nabi yang datang setelah Nabi Ibrahim memiliki asal usul kepada Nabi Ibrahim.

⁸ Q.S. An-Nisā'/4: 163: “*Sesungguhnya Kami telah memberikan wahyu kepadamu sebagaimana Kami telah memberikan wahyu kepada Nuh dan nabi-nabi yang kemudian, dan Kami telah memberikan (wahyu) pula kepada Ibrahim, Isma'il, Ishak, Ya'kub dan anak cucunya, 'Isa, Ayub, Yunus, Harun dan selainnya. Dan Kami berikan Zabur kepada Daud*”.

⁹ Abdul Moqsih Ghazali, hlm. 140.

¹⁰ Artinya: “*Katakanlah marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu atas Tuhanmu, yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan. Kami akan memberi rizki kepadamu dan kepada mereka; dan janganlah kamu mendekati perbuatan-*

tentang perintah mengingat dan menyucikan hari Sabat, semua ajaran yang dibawa Nabi Musa tercantum di dalam Al-Qur'an. Begitu juga dengan ajaran Nabi Isa yang umat muslim diperintahkan, dalam bahasa Al-Qur'an, membenarkannya.¹¹ Beberapa syariat Alkitab (Perjanjian Baru) yang juga ada dalam Al-Qur'an antara lain tentang puasa dalam Matius, 6: 16 sama dengan yang ada di dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 183, tentang qisās dalam Kitab Keluaran, 21: 23-27 sama dengan Q.S. Al-Mā'idah/5: 45.

Dalam sebuah hadis, Nabi bersabda, "Sesungguhnya perumpamaan antara aku dengan para Nabi sebelumku adalah ibarat seseorang yang membangun sebuah rumah. Lalu ia buat itu bagus dan indah, kecuali ada tempat bagi sebuah ubin di sebuah sudut. Orang banyak pun berkeliling di sekitar rumah itu dan mereka takjub, lalu berkata, "Mengapa ubin itu tidak dipasang?" Nabi bersabda, "Aku-lah ubin itu, aku adalah penutup para Nabi." (Riwayat Bukhāri)

Toleransi dan Kebebasan Beragama

Pada bagian keempat dari bukunya, AMG menguraikan tawaran gagasannya yang mencoba menjembatani kelompok yang berseberangan dalam memahami beberapa ayat Al-Qur'an terkait eksistensi agama lain dan keselamatannya. Ia menggunakan rujukan kitab-kitab tafsir *mu'tabar* seperti Ibnu Kaṣīr, Muhammad Rasyid Riḍa, Al-Qurṭubi dan lainnya.

Toleransi, dalam bahasa Arab disebut *al-tasāmuh*, merupakan ajaran inti Islam yang sejajar dengan ajaran lain, seperti kasih, kebijaksanaan, kemaslahatan universal (*maṣlaḥat 'āmmat*), dan keadilan. Beberapa ajaran inti Islam tersebut tidak bisa dibatalkan dengan nalar apa pun (*qaṭ'iyyah*) dan bersifat universal (*kuliyyāt*),

perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah membunuhnya melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar. Demikian itu yang diperintahkan oleh Tuhanmu kepadamu supaya kamu memahaminya. Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih manfaat, sehingga ia dewasa. Dan sempurnakanlah timbangan dan takaran dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil kendatipun dia adalah kerabatmu dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat." Substansi yang sama terdapat juga dalam Q.S. al-Isrā' atau Surah Bani Israil ayat 23-39 dan Q.S. Luqmān ayat 12-19.

¹¹ Abdul Moqsiṭh Ghazali, hlm. 142-144.

melintas ruang dan waktu. Pendeknya, prinsip-prinsip ajaran inti Islam itu, termasuk toleransi, bersifat trans-historis, trans-ideologis, bahkan trans-keyakinan agama.¹²

Oleh karena itu, setiap Muslim wajib menyampaikan ajaran toleransi ke tengah umat. Sebagai ajaran fundamental, toleransi ditegaskan dalam Al-Qur'an. Menurut Al-Qur'an, perbedaan agama bukan penghalang untuk merajut tali persaudaraan antarsesama manusia yang berlainan agama. Nabi Muhammad lahir ke dunia tidak hanya untuk membela satu golongan, etnis atau agama tertentu saja, melainkan sebagai *rahmatan lil-'ālamīn*. Tidak ada alasan bagi seorang Muslim membenci orang lain hanya karena berbeda agama. Membiarkan orang lain tetap memeluk agama non-Islam adalah bagian dari perintah Islam sendiri. Bahkan toleransi yang diperintahkan Islam sangat kuat, sehingga umat Islam dilarang memaki tuhan-tuhan yang disembah penganut agama lain (Q.S. Al-An'ām/6: 108).¹³

Ayat ini, mengutip Ibnu Kaṣīr, melarang Nabi dan umat Islam mencaci maki tuhan-tuhan orang musyrik.¹⁴ Sebab, jika umat Islam melakukannya, orang musyrik akan melakukan hal yang sama terhadap Tuhan umat Islam. Ayat tersebut sekaligus menunjukkan bahwa kepercayaan seseorang terhadap suatu agama harus dilindungi. Menurut Islam, perbedaan ekspresi berkeyakinan dan berketuhanan tidak membenarkan seseorang mengganggu “yang lain”. Dengan kata lain, pemaksaan dalam perkara agama—di samping bertentangan dengan harkat manusia sebagai makhluk merdeka—juga berlawanan dengan ajaran Al-Qur'an.¹⁵

¹² *Ibid*, hlm. 215

¹³ Artinya: “Dan janganlah kamu mencaci maki sesembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa dasar pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan tempat kembali mereka, lalu Dia akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka kerjakan.”

¹⁴ Abdul Moqsiṭh Ghzali, hlm. 217.

¹⁵ Ini juga terkait dengan ayat 256 Surah al-Baqarah/2, “Tidak boleh ada paksaan dalam agama. Sungguh telah nyata (berbeda) kebenaran dan kesesatan. Karena itu barang siapa yang ingkar pada ṭāgūt dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang pada tali yang amat kuat yang tak akan putus. Allah Maha Mendengar dan Mengetahui.”

Terkait Q.S. Al-Baqarah/2: 256,¹⁶ AMG menguraikan juga pendapat Ibnu Kaṣīr yang menyatakan bahwa seluruh umat manusia wajib diseru masuk Islam. Sekiranya mereka tidak mau masuk Islam dan tidak mau membayar retribusi (*jizyāh*), mereka wajib diperangi. Pendapat tersebut merupakan pendapat sekelompok ulama yang dikutip oleh Ibnu Kaṣīr dalam tafsīr *Al-Qur'an al-'Azīm* yang kemudian diikuti oleh al-Qurṭūby dan dinyatakan sebagai pendapat Ibnu Kaṣīr. Adapun Ibnu Kaṣīr sendiri tidak berpendapat demikian. Ia mengatakan bahwa ayat tersebut merupakan perintah agar umat Islam tidak memaksa orang lain untuk masuk Islam.¹⁷

Seperti penyajian ayat sebelumnya, penjabaran Surah al-Kafirūn juga merujuk pada Ibnu Kaṣīr. Ayat ini turun sebagai teguran terhadap orang-orang Quraisy yang mengajak Nabi menyembah apa yang mereka sembah. Setahun bersama menyembah Tuhan Muhammad dan setahun menyembah Tuhan kaum musyrik. Tidak dibolehkannya melakukan pemaksaan dalam agama bisa dimaklumi karena Allah memosisikan manusia sebagai makhluk berakal. Dengan akalunya, manusia bisa memilih agama yang terbaik untuk dirinya,¹⁸ sebagaimana firman Allah, "*Katakanlah: Kebenaran itu datang dari Tuhanmu; maka barang siapa yang akan beriman, silakan, dan barang siapa yang ingin kafir, biarlah kafir*".¹⁹ Ini berarti manusia tidak memiliki kewenangan menilai dan mengintervensi keimanan seseorang. Tuhan yang berhak menilai benar tidaknya keyakinan.

Kebebasan beragama dan respek terhadap kepercayaan orang lain bukan hanya penting bagi masyarakat, tetapi juga untuk kaum Muslim, karena hal tersebut merupakan ajaran Al-Qur'an. Membela kebebasan beragama dan menghormati kepercayaan orang lain merupakan bagian dari kemusliman. Hal tersebut bisa tergambar di Al-Qur'an dalam bentuk mempertahankan rumah-rumah peribadatan umat agama lain.

¹⁶ Artinya: "*Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat. Barang siapa ingkar pada Tagut dan beriman kepada Allah, maka sungguh, dia telah berpegang (teguh) pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.*"

¹⁷ Abdul Moqsiṭh Ghzali, hlm. 219-220

¹⁸ *Ibid*, hlm. 224.

¹⁹ Q.S. Al-Kahfi/18: 29

Pandangan dan Sikap Al-Qur'an tentang Kafir

Konsep kafir merupakan salah satu konsep penting yang perlu dikaji, karena selama ini kerap menjadi sumber permusuhan. Dengan bersandar pada konsep multitafsir ini, ada beberapa individu Muslim menganggap non-Muslim sebagai orang-orang kafir yang halal dibunuh. Bahkan, label “kafir” kadang disematkan oleh satu kelompok Islam kepada kelompok Islam lain yang dianggap menyimpang, sehingga darah mereka pun halal ditumpahkan. Oleh karena itu, menjadi penting untuk melihat bagaimana Al-Qur'an mewacanakan konsep yang satu ini.

Dalam Al-Qur'an, *kufir* yang merupakan akar kata *kāfir* memiliki beberapa arti, di antaranya: [1] lawan dari syukur, yakni orang yang tidak mensyukuri nikmat Allah bisa disebut *kāfir*²⁰; [2] lawan dari iman, yakni orang yang tidak beriman²¹; [3] orang-orang yang tidak memiliki kepedulian sosial²² (tidak berzakat); [4] identik dengan orang yang melakukan kelaliman;²³ [5] seseorang yang menghalangi orang lain dalam mencari kebenaran;²⁴ [6] orang yang berputus asa dari rahmat Allah; [7] orang yang melakukan tindakan kriminal seperti membunuh juga bisa disebut kafir, seperti yang dilakukan Bani Israil terhadap para nabinya.

Di kalangan ahli fikih dikenal beberapa macam jenis kafir dan bagaimana umat Islam berinteraksi dengannya: [1] kafir *zimmi*, yaitu orang kafir yang tetap dengan agama lamanya tetapi ia tunduk dan patuh pada ketentuan agama Islam dengan tidak memerangi umat Islam; mereka harus dilindungi; [2] kafir *mu'āhad*, yakni kafir yang melakukan kontrak dengan umat Islam untuk tidak saling menyerang satu sama lain, mereka tidak boleh dibunuh; [3] kafir *musta'min*, yakni mereka yang minta jaminan keamanan dalam waktu tertentu; [4] kafir *harbi*, yakni mereka yang memusuhi Islam dengan berbagai cara, menghasut, memfitnah, bahkan dengan fisik berupa penumpasan. Kafir jenis keempat ini dipandang membahayakan eksistensi Islam.²⁵ Hal ini dapat disimpulkan bahwa penyikapian umat Islam terhadap orang kafir sangat kontekstual,

²⁰ Abdul Moqsih Ghazali, hlm. 296.

²¹ *Ibid*, hlm. 298.

²² *Ibid*, hlm. 299.

²³ *Ibid*.

²⁴ *Ibid*, hlm. 300

²⁵ *Ibid*, hlm. 306-308

tergantung bagaimana mereka menyikapi dan memperlakukan umat Islam. Apabila orang-orang kafir bersikap keras terhadap umat Islam, umat Islam dianjurkan untuk memberikan balasan setimpal. Sebaliknya, jika mereka mau mengadakan konsensus bersama atau mau mengadakan gencatan senjata, maka umat Islam dilarang menyakiti mereka.

Penutup

Isu pluralisme agama dalam konteks keindonesiaan merupakan masalah segenap elemen bangsa. Buku ini, terlepas dari kekurangan-kekurangan yang ada, berusaha memetakan permasalahan tersebut untuk kemudian memberikan solusi alternatif bagi kerukunan umat beragama. Meskipun pada akhirnya terlihat bahwa titik krusialnya bukan perbedaan pembacaan terhadap teks keagamaan (Al-Qur'an) atau penafsirannya, melainkan justru pada perbedaan pembacaan teks tafsir Al-Qur'an. Misalnya, kelompok pro dan kontra pluralisme menggunakan tafsir yang sama, Ibnu Kašīr, untuk memberikan legitimasi terhadap argumentasi mereka.

Namun, tawaran gagasan tentang pluralisme agama harus selalu didialogkan untuk mencari bentuk yang ideal bagi kelangsungan umat Islam sendiri maupun dalam konteks keindonesiaan. Masing-masing kelompok harus mengedepankan kebenaran, bukan hanya kepentingan kelompok. Ketidakrukunan dalam kehidupan beragama, internal maupun eksternal, akan berakibat kerugian bagi umat Islam yang merupakan populasi terbesar penduduk Indonesia. Buku ini tidak lepas dari ruang dan waktu. Artinya, pada tempat dan waktu yang berbeda, konflik-konflik keagamaan membutuhkan pemecahan yang berbeda pula.[]

Daftar Pustaka

- Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Makkah: Khadimul Haramain Asy-Syarifain, 1999.
- Ghazali, Abdul Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama, membangun Toleransi Berdasar Al-Qur'an*, Depok: KataKita, 2009.
- Hanafi, Hasan, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, Jogjakarta: Jendela, 2001.

- Hidayat, Komaruddin, "Agama-agama Besar Dunia: Masalah Perkembangan dan Interrelasi" dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.). *Passing Over: Melintas Batas Agama*, Jakarta: Gramedia-Paramadina, 1998.
- Madjid, Norcholis, *Islam: Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, kemandirian, dan Keoderenan*, Jakarta: Paramadina, cet. IV, 2000.
- Madjid, Nurcholish, *Dialog Keterbukaan, artikulasi nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1998.
- Misrawi, Zuhairi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, Jakarta: Fitrah, Cetakan I: Agustus 2007.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, Cetakan V, 1999.



Pustaka

Tim Tafsir, *Tafsir Al-Qur'an Tematik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI, Cetakan I, 2009, 5 jilid.

Bagaimanakah memahami fenomena *global warming*, pemanasan global berikut rentetan bencana alam yang muncul satu dasawarsa belakangan ini di bumi Indonesia melalui penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an? Atau, bagaimana memahami peran dan kedudukan wanita melalui ayat-ayat Al-Qur'an pada masa kini, di tengah arus perubahan zaman dan tuntutan peradaban yang semakin rumit dan kompleks? Bisakah ayat-ayat Al-Qur'an menjelaskan persoalan-persoalan mutakhir di dunia kesehatan yang berkembang sedemikian pesat dewasa ini?

Pertanyaan di atas, atau yang serupa, pasti akan terus bermunculan seiring laju pergerakan zaman dengan wataknya yang cepat dan progresif. Sementara itu, ayat-ayat Al-Qur'an yang menjadi kitab petunjuk (*hudan*) tidak memberikan keterangan mengenai persoalan-persoalan di atas dalam satu pembahasan yang utuh di satu surah misalnya. Atau dengan ungkapan lain, tema-tema yang dikemukakan Al-Qur'an tidak terkonsentrasi dalam satu surah, tetapi menyebar dalam sejumlah surah yang berbeda.

Bisa dipahami jika kemudian tafsir yang lahir dari para ulama terdahulu (*salaf*) lebih bercorak *tahlili*, yakni menafsirkan Al-Qur'an ayat demi ayat sesuai dengan susunan yang termuat dalam mushaf. Dari sini muncul sejumlah mufasir kenamaan seperti Ibnu Kasir, al-Tabari, dan lainnya, dengan ciri tafsirnya yang tebal dan berjilid-jilid. Model penafsiran ini berlangsung berabad-abad lamanya, bahkan sampai menyentuh awal abad ke-20. Baru kemudian sesudah itu digagas suatu model tafsir yang berbeda dengan tafsir *tahlili*, yaitu tafsir tematik, atau dalam bahasa Arab disebut dengan *al-tafsir al-maudū'i*.

Tafsir model ini dimunculkan guna merespons persoalan-persoalan manusia kontemporer melalui penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an dengan keterangan yang relatif lebih lengkap dan memadai. Tafsir dengan metode seperti ini digagas tidak lain agar pesan-pesan Ilahi, dan peran Al-Quran sebagai petunjuk (*hudan*) bagi umat manusia tidak terbatas pada masa Nabi dan sahabat-sahabatnya, namun juga pada semua masa, termasuk saat ini, dan hingga seterusnya nanti. Dengan cara inilah pesan-pesan Al-

Qur'an dan *hudan* di dalamnya bisa abadi dan terus terjaga sepanjang masa dan waktu.

Inilah juga yang menjadi alasan Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an menghadirkan tafsir tematik, yang dimaksudkan untuk turut serta memecahkan persoalan kemanusiaan dan kebangsaan kontemporer. Melalui metode ini, seperti dijelaskan Dr. Muclish M. Hanafi selaku ketua tim penyusun tafsir tematik, para mufasir yang ikut dalam penyusunan tafsir ini berupaya menetapkan satu topik tertentu dengan cara menghimpun seluruh atau sebagian ayat-ayat dari beberapa surah yang berbicara tentang topik tersebut untuk kemudian dikaitkan satu dengan lainnya sehingga pada akhirnya diambil kesimpulan menyeluruh tentang masalah tersebut menurut pandangan Al-Qur'an.

Berkenaan dengan itu, tema-tema yang dihadirkan dalam tafsir tematik ini berkisar pada persoalan-persoalan kebangsaan kontemporer yang menjadi kebutuhan manusia. Untuk edisi ini, tim perumus tafsir tematik mengambil lima tema besar, (1) Pembangunan Ekonomi Umat, (2) Pemberdayaan Kaum Perempuan, (3) Etika Berkeluarga, Bermasyarakat dan Berpolitik, (4) Pelestarian Lingkungan Hidup, dan (5) Kesehatan dalam Perspektif Al-Qur'an. Kesemua tema yang diangkat dalam tafsir ini diarahkan untuk memberikan jawaban atas sejumlah persoalan yang terjadi. Tema tentang etika politik dan bermasyarakat, misalnya, diajukan guna menjelaskan etika-etika politik dan bermasyarakat yang santun sesuai dengan tuntunan Al-Quran. Tema ini oleh tim perumus diajukan mengingat begitu banyaknya penyimpangan yang dilakukan oleh para politisi dan penguasa dalam menjalankan roda pemerintahan.

Tema tentang pemberdayaan kaum perempuan diajukan tidak lain untuk memberi penjelasan yang memadai tentang peran dan kedudukan perempuan sesuai dengan yang digariskan Al-Qur'an. Tema ini juga sengaja dihadirkan karena adanya tuntunan pemberdayaan perempuan sesuai dengan tuntutan perubahan zaman di satu sisi, dan tuntutan untuk menempatkan perempuan sesuai dengan kodratnya. Tafsir tematik ini mencoba memberi pemahanan yang relatif lebih memadai tentang persoalan tersebut. Demikian halnya dengan tema-tema lain yang kesemuanya berjumlah lima jilid buku dengan tema yang sudah dijelaskan di atas.

Mengingat tema tafsir tematik ini dibangun secara kolektif, maka penumpukan ide, gagasan dan wacana terkadang menjadi sulit terkontrol, sehingga tidak jarang dijumpai sejumlah pengulangan yang tidak perlu. Namun, kelemahan ini tidak mengurangi bobot tafsir tematik ini, karena kajian yang disajikan didasarkan atas rujukan-rujukan yang bisa dipertanggungjawabkan.[] *Mustafa*

Agus Purwanto, *Ayat-Ayat Semesta, Sisi-sisi Al-Qur'an yang Terlupakan*, Bandung: Mizan, 2008, 437 hlm.

Al-Qur'an memerintahkan manusia untuk merenungi kejadian-kejadian di alam semesta. Perenungan itu akan mengantarkannya pada pengenalan yang semakin baik akan keagungan Sang Pencipta, dan di sisi lain pada penguasaan ilmu dan teknologi bagi kesejahteraan dan kelestarian manusia di bumi.

Sekalipun Al-Qur'an bukan kitab ilmu pengetahuan, namun sebagian besar ayat-ayatnya berbicara tentang hal-hal ilmiah, seperti penciptaan alam semesta, proses penurunan hujan, peredaran galaksi, dan lain-lain. Menurut Syekh Tantāwī dalam tafsir *Al-Jawāhir* terdapat 150 ayat yang menerangkan tentang fiqih dan 750 ayat kauniah yang menerangkan tentang alam semesta. Tetapi umat Islam masih terlalu banyak menghabiskan energi untuk membahas masalah fiqih saja, dan hal ini kontradiktif dengan kuantitas ayat yang terdapat di dalam Al-Qur'an.

Dalam buku ini pengarang yang merupakan doktor fisika teoretis dan pengkaji Al-Qur'an berusaha mengajak kaum Muslim untuk merenungi kembali ayat-ayat kauniah yang terdapat dalam Al-Qur'an. Seperti halnya Syekh Tantāwī, Agus Purwanto merasa prihatin ketika melihat sebagian besar kaum Muslim lebih fokus pada ayat-ayat yang berkaitan dengan keyakinan dan praktik ritual keagamaan (akidah dan fikih) dan mengabaikan ayat-ayat kauniah yang melukiskan fenomena-fenomena alam ini. Padahal dalam Al-Qur'an banyak sekali ayat yang menyuruh manusia untuk mengoptimalkan kemampuan akalinya guna mengungkap rahasia alam semesta sebagai manifestasi rasa syukur dan meningkatkan kedekatan kepada Allah.

Buku ini memuat 800 ayat Al-Qur'an yang dijadikan inspirasi bagi pembentukan dan pengembangan ilmu pengetahuan. Pengarang menjelaskan bahasannya dalam enam bab. Bab pertama menampilkan ayat-ayat kauniah dalam Al-Qur'an yang dibagi berdasarkan klasifikasi subjek, surah dan ayat. Bab kedua dan seterusnya membicarakan tafsiran ilmiah dari ayat-ayat tersebut yang diawali dengan paparan seputar islamisasi sains.

Menariknya, pengarang mampu mengemas pembahasannya dengan bahasa yang menarik sehingga tidak membosankan. Pembaca bukan hanya dihadapkan dengan kesejajaran antara teori-teori dan fakta sains modern dengan ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi juga menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber hipotesis-hipotesis ilmiah yang bisa diuji secara eksperimen, baik langsung atau tidak langsung.

Al-Qur'an telah memberi pesan melalui ayat-ayat kauniahnya yang dapat menjadi ilham bagi umat manusia, terutama bagi peneliti, pengajar

dan ulama untuk mengembangkannya dalam bentuk penelitian. Pesan tersebut harus ditindaklanjuti, terlebih lagi oleh ilmuwan Muslim, karena berpotensi sebagai awal berpikir untuk penelitian besar yang dapat dilakukan berdasarkan sisi keilmuan masing-masing orang. Kesempurnaan Islam termasuk aspek sains harus ditampilkan lagi untuk “Membangun kembali Peradaban Islam dalam Sains Islam”.

Singkatnya, dalam buku ini, Agus Purwanto mengajak kaum Muslimin untuk menaruh perhatian terhadap sains sebagai panggilan Ilahi. Bukan hanya karena besarnya perhatian Al-Qur'an terhadap sains, tetapi juga hal ini merupakan perintah Allah untuk selalu mengembangkan sains dan teknologi. Ketulusan hati penulis, ditambah kedalaman bahasan yang mencerminkan bobot penulisnya membuat buku ini wajib dibaca oleh para pengkaji dan pencinta Al-Qur'an dan ilmu pengetahuan.[] *Reflita al Latifah*

*

Maurice Bucaille, *Fir'aun dalam Bibel dan Al-Qur'an: Menafsirkan Kisah Historis Fir'aun dalam Kitab Suci Berdasarkan Temuan Arkeologi*, Bandung: Mizania, 2007, xi + 252 hlm.

Umat beragama meyakini kebenaran kitab suci mereka berdasarkan keimanan. Para ilmuwan meyakini kebenaran sesuatu berdasarkan fakta yang bisa diuji secara ilmiah. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah: apakah dua kebenaran ini bisa dipertemukan? Ataukah keduanya harus tetap dipisahkan? Sejarah dan arkeologi adalah bidang-bidang pengetahuan modern yang sering bersinggungan dengan ajaran kitab suci, karena kitab-kitab suci memuat peristiwa yang dinyatakan benar-benar terjadi. Maurice Bucaille, seorang dokter yang pernah meneliti secara intensif mumi-mumi Fir'aun, membandingkan ajaran Bibel, Al-Qur'an dan pengetahuan modern mengenai sejarah bangsa Ibrani di Mesir, mulai dari kedatangan Yusuf hingga eksodus mereka di bawah pimpinan Musa.

Buku ini setidaknya memaparkan dua alasan mengapa dr. Bucaille menganggap periode sejarah ini sangat signifikan untuk membuktikan kesesuaian ajaran kitab-kitab suci dengan penemuan-penemuan sains modern. *Pertama*, periode sejarah ini mendapatkan porsi yang sangat besar baik di Bibel maupun di Al-Qur'an. *Kedua*, bidang arkeologi dan egiptologi mengalami perkembangan yang pesat pada masa belakangan ini. Dengan data-data dari bidang ini, kita bisa menguji kebenaran kisah-kisah dalam kitab suci.

Buku ini terdiri atas tiga bagian. Bagian *pertama* terutama membahas Bibel. Maurice Bucaille berusaha keras memisahkan antara isi Bibel yang

tidak menyampaikan unsur-unsur penting dari kronologi peristiwa, dengan hal-hal yang menurutnya harus ditetapkan sebagai informasi penting yang perlu dikonfrontasikan dengan ilmu pengetahuan modern, agar peristiwa yang dibahas dapat ditetapkan secara pasti waktu kejadiannya. Hanya lima riwayat kronologi Bibel yang dipaparkan dalam bab ini, dan dianggap cukup untuk membangun suatu kronologi yang koheren.

Pada bagian *kedua*, Maurice Bucaille juga melakukan hal yang sama terhadap Al-Qur'an. Untuk setiap periode bermukimnya bangsa Ibrani di Mesir, ia melakukan kajian paralel antara teks Bibel dan Qur'an, dengan menggarisbawahi setiap teks dari kedua kitab suci tersebut. Kemudian sampai pada kesimpulan, *pertama*, Al-Qur'an tidak membahas satu pun dari lima riwayat pokok Bibel yang diperlukan untuk membangun kronologi yang sah dari sejarah bangsa Ibrani di Mesir. Hal ini mengimplikasikan bahwa hipotesis yang mencoba hanya berpijak pada teks Al-Qur'an—dengan mengabaikan Bibel dan data-data ilmu pengetahuan modern—untuk menetapkan waktu terjadinya peristiwa-peristiwa itu, akan gagal.

Pada bab dua juga dipaparkan pernyataan-pernyataan Bibel yang terasa mustahil atau tidak akurat dalam pandangan ilmu pengetahuan sekarang. Sedangkan dalam Al-Qur'an, pada kajian yang sama, fakta-fakta tersebut disampiakan secara berbeda dan terlihat bahwa informasi-informasi dalam Al-Qur'an itu mutlak sejalan dengan pengetahuan manusia. Adapun bab *ketiga* memuat ringkasan perbandingan penelitian Maurice Bucaille yang tertuang dalam buku ini dan penelitian sebelumnya. [] *A. Hakiem Syukrie*

*

Jamal Badi dan Mustapha Tajdin, *Islamic Creative Thinking: Berpikir Positif Berdasarkan Metode Qur'ani*, Bandung: Mizania, Cetakan I, Agustus 2007, 228 hlm.

Kreativitas merupakan sebuah istilah netral, melampaui batasan budaya dan agama, seperti halnya keterampilan. Kreativitas merupakan suatu daya dorong ke arah peningkatan, pembaruan atau bahkan penemuan. Ini berarti setiap orang dari latar belakang agama atau budaya dapat menggapai kreativitas. Namun, faktor-faktor baik yang bersifat internal maupun eksternal memainkan peran penting dalam membentuk kepribadian seseorang dan, sebagai konsekuensinya memberikan batasan bagi kreativitas.

Selama ini kebanyakan kalangan cenderung melihat kreativitas dalam kaitannya dengan kemajuan teknologi dan sains. Meskipun ini benar, jika

tidak hati-hati, kita tidak akan memiliki wawasan yang lebih komprehensif dan akurat tentang apa yang dimaksud dengan orang kreatif.

Umat Muslim telah mengembangkan gagasan-gagasan yang mereka pinjam dari orang-orang Yunani dan India—yang mereka sendiri mengambil manfaat dari prestasi orang Mesir Kuno. Lebih dari seribu tahun gagasan ini benar-benar dimanfaatkan oleh para pemikir Barat yang mengembangkan, memodifikasi, atau kadang-kadang melakukan dekonstruksi dan kritik. Ini bahwa kemajuan Barat dalam bidang sains dan teknologi saat ini tidak lain daripada akumulasi prestasi manusia yang pada hakikatnya universal dan global.

Setiap peradaban memainkan peran dan mengakumulasi pengetahuan yang diperlukan untuk mencapai tingkat kemajuan saat ini. Dari perspektif ini, pandangan integratif baik konsep Islam maupun gagasan Barat tentang kreativitas sangat menarik. Buku ini tidak untuk mengarahkan bahwa Islam sepenuhnya sejalan dengan Barat—mengingat ada perbedaan yang masif antara kedua pandangan dunia tersebut—tetapi justru menekankan pada pencarian titik temu bagi keduanya.

Kreatifitas merupakan sebuah keterampilan, ia dapat dipelajari dan diajarkan kepada orang lain melalui proses pendidikan dan upaya-upaya terencana. Kreativitas bukanlah suatu pemberian khusus atau suatu wawasan yang lahir dari lubuk jiwa. Visi mistik tentang kreativitas sebagai inspirasi yang tersembunyi dalam pikiran sejumlah orang istimewa terbukti kontraproduktif.

Islam memandang berpikir sebagai sebuah rahmat Ilahi yang bisa dinikmati oleh semua orang, terlepas dari fraksi keagamaan dan kelompok etnisnya. Ini menunjukkan bahwa Islam menolak gagasan tentang kreativitas yang terbatas pada sekelompok manusia yang dianugerahi kemampuan luar biasa. Kesenkeunsinya, Islam memandang berpikir dalam kaitannya dengan perbuatan yang terjadi dalam konteks tertentu sebagai akibat dari setiap jenis respons intelektual terhadap situasi tertentu. Jadi, berpikir adalah keterampilan, yang menuntut orang berusaha untuk menguasainya.

Seperti proses apa pun, kreativitas dapat terganggu oleh banyak rintangan. Persepsi merupakan salah satu faktor esensial di balik kreativitas. Dengan munculnya konsep berpikir lateral, persepsi telah menjadi konsep penting dalam kreativitas. Berlawanan dengan konsepsi awam, persepsilah, alih-alih otak, yang mendorong atau merintang kreativitas. Al-Qur'an dan Sunnah Nabi berperan sebagai alat yang sangat penting untuk memunculkan perubahan mendasar dalam persepsi kita untuk mencapai kreativitas.

Banyak sekali gaya berpikir yang menarik yang digunakan oleh Al-Qur'an. Namun buku ini hanya mengeksplorasi dan mengungkapkan lima belas gaya berpikir. Secara garis besar buku ini menyetengahkan lima hal,

yakni konsep *tafakkur* sebagai langkah awal kreativitas; enam syarat metode kreatif Islam; penjelasan Al-Qur'an tentang pelbagai gaya berpikir; konsep ijtihad sebagai prinsip kreativitas Muslim; dan integrasi metode kreatif Islam dan Barat. [] *A. Hakiem Syukrie*

*

Ann Kumar, *Prajurit Perempuan Jawa: Kesaksian Ihtwal Istana dan Politik Jawa Akhir Abad ke-18*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2008, xiv + 196 hlm.

Banyak sekali sumber sejarah Indonesia yang belum tergali secara memadai. Salah satu sumber penting itu dalam bentuk naskah, yang kini tersimpan di beberapa lembaga pemerintah, bekas kerajaan, atau koleksi individu. Banyak faktor yang menyebabkan 'belum terjamah'-nya naskah-naskah itu, dari sulitnya akses terhadap naskah, kelangkaan peneliti, maupun hal lainnya.

Buku *Prajurit Perempuan Jawa* merupakan salah satu hasil penelitian naskah yang sangat menarik, menguak beberapa kenyataan baru dalam sejarah Indonesia. Dalam "Sekapur Sirih" penulis menggambarkan bahwa pada masa kolonial, buku-buku Belanda tentang sejarah Indonesia kebanyakan menggambarkan orang Belanda sebagai dermawan dan pahlawan, lebih mulia daripada orang Indonesia yang dianggap selalu memerlukan suapan pemerintah kolonial. Itu pun kalau tidak digambarkan sebagai pemberontak yang tak tahu diuntung (hlm. ix).

Buku ini ditulis oleh Ann Kumar, sejarawan yang menempuh pendidikan sejarah di Melbourne University dan meraih gelar Ph.D. di Australian National University, Canberra, tempat ia kini menjabat sebagai profesor di Centre for Asian Societies and Histories. Pada tahun 2003 ia memperoleh penghargaan dari pemerintah Australia atas jasanya terhadap ilmu pengetahuan dan pendidikan. Sejumlah buku karyanya telah diterbitkan, di antaranya *Surapati, Man and Legend: a Study of Three Babad Traditions* (Leiden: E.J. Brill, 1976); *The Diary of a Javanese Muslim: Religion, Politics and the Pesantren 1883-1886* (Faculty of Asian Studies Monographs: New Series No. 7, Canberra, 1985); *Java and Modern Europe: Ambiguous Encounters* (London: Curzon, 1996); dan *Illuminations: Writing Traditions of Indonesia* (New York and Tokyo: Weatherhill, 1996), bersama John McGlynn, yang menghimpun sejumlah tulisan para ahli naskah Indonesia.

Buku ini, uniknya, merupakan kajian atas catatan harian seorang prajurit perempuan Jawa akhir abad ke-18. Seperti diuraikan dalam pengantar, buku ini mampu memaksa kita untuk menimbang kembali

berbagai anggapan, pendapat, dan klise tentang masyarakat Indonesia tradisional, khususnya Jawa. Dari catatan harian ini kita tahu bahwa Islam di keraton Jawa abad ke-18 mempunyai pengaruh yang jauh lebih kuat daripada yang kita anggap selama ini. Penulis catatan harian ini dengan jelas sekali menunjukkan bahwa Islam-lah yang menuntun kehidupan Mangkunegara I (1726-1796) dan pengikutnya. Islam pulalah yang menuntun banyak perkembangan budaya, seni dan norma-norma waktu itu (hlm. xi). Kehidupan di Keraton Mangkunegaran menjadi bagian yang cukup besar dan menonjol di antara semua yang dicatat. Ternyata, meskipun sibuk dengan begitu banyak kegiatan lain, Mangkunegara masih sempat menyalin Al-Qur'an, Kitab Turutan, dan Tasbeh (hlm. 19). Dia pun menjadi pelindung masjid-masjid dan para *kaum* (orang yang mengabdikan untuk masjid). Dan yang paling mengesankan adalah ketaatan Mangkunegara dalam beribadah dan kerajinannya mengajar orang-orangnya melakukan salat dengan tata cara yang benar. Penulis buku harian ini sempat menghitung berapa kali Mangkunegara menghadiri *jumungahan* (salat jumat) pada masa yang tercakup dalam buku harian tersebut, yaitu keseluruhannya 388 kali selama lebih dari sepuluh setengah tahun (hlm. 19).

Di pihak lain, catatan harian ini mencatat bahwa pada saat itu Pangeran Jawa sudah menganggap orang Cina sebagai kaki-tangan orang Belanda. Hubungan antara orang Cina dan Jawa pada saat itu pernah mengalami krisis yang makin memburuk.

Hal lain yang penting diketahui pula—dan kita perlu mengoreksi persepsi kita selama ini—adalah anggapan kita mengenai sosok perempuan Indonesia, khususnya dalam hal ini Jawa. Selama ini dunia Barat melihat perempuan Asia sebagai kaum yang dikekang, pasrah, dan terbatas di dapur. Namun para prajurit *estri* (perempuan) di buku ini jelas tidak hidup dalam masyarakat seperti itu. Mereka selalu tampil di muka umum, dan sering melakukan banyak hal yang bukan hanya tidak sesuai dengan citra perempuan Asia selama ini, tetapi juga pasti akan dianggap sangat tidak feminin oleh dunia Barat waktu itu, bahkan jauh setelahnya. Misalnya, para prajurit perempuan itu menunggang kuda dengan pakaian laki-laki, dan bisa menembak salvo dengan tata cara militer (hlm. xii).

Itu beberapa hal penting yang diungkap buku ini. Buku ini dibagi dalam dua bagian. Bagian pertama membahas agama, pergaulan, dan perekonomian istana, dan bagian kedua membahas perkembangan politik, yaitu hubungan kerajaan dan VOC, tahun 1784-1791.[] *Ali Akbar*

Mu'jizah, *Iluminasi dalam Surat-surat Melayu Abad ke-18 dan ke-19*, Jakarta: KPG, EFEO, Pusat Bahasa, KITLV-Jakarta, 2009, 204 hlm.

Buku ini semakin memperkaya khazanah kajian surat-surat Melayu yang telah terbit sebelumnya. Di antara buku sejenis yang mendahuluinya adalah (1) *Golden letters: writing traditions of Indonesia/Surat emas: budaya tulis di Indonesia* oleh Annabel Teh Gallop dan Bernard Arps, London: The British Library, Jakarta: Yayasan Lontar, 1991; (2) *The legacy of the Malay letter/Warisan warkah Melayu* oleh Annabel Teh Gallop, London: The British Library, 1994; (3) *Di dalam berkekalan persahabatan: in everlasting friendship: letters from Raja Ali Haji* oleh Jan van der Putten dan Al Azhar, Leiden, 1995 [Diterjemahkan oleh Aswandi, diterbitkan oleh Kepustakaan Populer Gramedia, Jakarta, 2007]; (4) *Warkah al-ikhlas 1818-1821* oleh Badriyah Haji Salleh, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1999; (5) *Perang, dagang, persahabatan: Surat-surat Sultan Banten*, Jakarta: Yayasan Obor, 2007. Di samping buku-buku tersebut, surat-surat Melayu juga dimuat dalam katalog pameran serta kalender. Adapun kajian mendalam atas surat Nusantara beberapa tahun terakhir dilakukan oleh Suryadi, dan sebagian sarjana lain di Indonesia dan Malaysia.

Masing-masing buku tersebut memiliki keistimewaan sendiri. Tampaknya buku Annabel pertama menjadi inspirasi dan menyadarkan banyak kalangan tentang pentingnya kajian bidang ini. Dan kajian Annabel diperkukuh dengan buku keduanya yang membahas lebih rinci aspek-aspek tradisi surat Melayu. Buku ini juga memuat 100 transliterasi surat Melayu – suatu pekerjaan yang mungkin sulit dibayangkan rumitnya. Adapun buku ketiga khusus menampilkan surat-surat Raja Ali Haji kepada Von de Wall, sahabat setianya. Buku ini disertai pendahuluan yang kritis dan catatan akhir yang rinci dan panjang lebar. Buku keempat memuat 120 surat yang dibuat hanya dalam rentang waktu 4 tahun (1818-1821), merupakan kumpulan surat William Farquhar kepada raja Nusantara atau sebaliknya. Buku ini hanya memuat transliterasi dalam huruf Latin, sehingga terasa 'sepi'. Buku kelima adalah kajian kodikologis atas surat-surat para sultan dan bangsawan Banten koleksi beberapa lembaga internasional.

Buku Mu'jizah ini mempunyai keistimewaan tersendiri, karena fokus perhatiannya pada segi iluminasi, dan 50 surat yang dibahas dipilih berdasarkan hiasannya. Lebih dari itu, buku ini semula merupakan disertasi, sehingga telah menempuh 'perjuangan' yang panjang dan melelahkan.

Buku ini terdiri atas tiga bab dan kesimpulan. Bab *pertama*, "Surat beriluminasi dalam perkembangan sejarah Nusantara" terdiri atas kajian pustaka, ruang lingkup penelitian, latar belakang sejarah, serta daftar ke-50 surat yang diteliti. Bab *kedua*, "Pemerian dan transkripsi lima puluh

surat”, berisi uraian pemerian, transkripsi, serta deskripsi iluminasi masing-masing surat. Ke-50 surat dicetak berwarna dalam bagian ini. Bab ini merupakan bagian terbesar, dan memakan hampir dua per tiga ketebalan buku. Adapun bab *ketiga*, ”Iluminasi: tata susun, ciri, fungsi” menganalisis bagian-bagian surat, dan mencari ciri-ciri kedaerahan yang khas dari iluminasi surat.

Tiga bab itu rupanya merupakan penyederhanaan, karena disertanya sendiri – berjudul ”Surat Melayu beriluminasi raja Nusantara dan pemerintah Hindia-Belanda abad XVIII-XIX: tinjauan bentuk, isi, dan makna simbolik” – terdiri atas tujuh bab, di luar kesimpulan. Buku ini tidak memuat bab ke-7 disertai, yaitu ”Simbol dan kekuasaan” yang menurut penulisnya merupakan usaha pemaknaan surat beriluminasi dengan pendekatan semiotik. Namun di dalam buku ini tidak ada keterangan mengapa bab ke-7 dihilangkan. Dalam buku ini nama penyunting tidak dicantumkan – sesuatu yang sebenarnya perlu, sebagai bentuk ’pertanggungjawaban’.

Persoalan krusial pertama mengenai definisi iluminasi. Pengertian ’iluminasi’ dijelaskan dalam buku ini, yaitu ”istilah khusus dalam ilmu pernaknahan (kodikologi) untuk menyebut gambar dalam naskah” (hlm. 11). Dalam pernyataan ini iluminasi jelas dimengerti sebagai gambar, dan hal ini juga disebut di bagian lain, ”surat-surat bergambar (beriluminasi)” (hlm. 9). Pengertian iluminasi sebagai gambar dipertegas lebih lanjut, ketika penulis dalam kajian pustakanya mengambil contoh buku Oleg Grabar berjudul *Illustration of the Maqamat* (1984) dan buku Seyyed Hossein Nasr berjudul *Animal Symbolism in Warqa wa Ghulshah* (hlm.12). Pengambilan contoh buku Oleg Grabar ini, yang membahas *Maqamat al-Hariri*, suatu naskah berilustrasi dari abad ke-13, barangkali kurang tepat, karena ilustrasi dalam buku itu memang betul-betul ilustrasi: suatu gambar yang menjelaskan dan mendukung teks, bukan suatu hiasan atau dekorasi naskah.

Di dalam kamus, *illumination* dari kata *illuminate* berarti *to light up; to make bright; to decorate*. Dalam kamus lain disebutkan, *to shine light on something; to decorate*. Sementara *illumination* diuraikan sebagai *a coloured decoration usually painted by hand in an old book*. (*Oxford Advanced Learner's Dictionary*, Oxford University Press, 2005).

Dari pengertian kamus ini dapat dimengerti bahwa pada prinsipnya iluminasi adalah hiasan atau dekorasi. Dalam naskah, hiasan itu biasanya bersifat abstrak, tidak fungsional menjelaskan isi teks, dan berfungsi semata ”menerangi” atau sebagai ”penerang” bagi teks yang disajikan. Jadi kurang tepat bila disebut sebagai ’gambar’.

Hal ini berbeda dengan ilustrasi. Dalam kamus, ilustrasi (*illustration*) berarti *a drawing or picture in a book, magazine, etc. especially one that explains something*. Dalam lema lainnya, *illustrate* berarti *to use pictures*.

photographs, diagrams, etc. in a book, etc.; to make the meaning of something clearer by using examples, pictures, etc. (Ibid.)

Pengertian ini menjelaskan bahwa ilustrasi adalah gambar dalam naskah atau buku yang berfungsi menjelaskan isi dan mendukung teks secara langsung. Sebuah teks bisa jadi tidak lengkap, atau ganjil, jika tanpa ilustrasi. Dengan demikian, antara iluminasi dan ilustrasi berbeda fungsi. Ilustrasi berfungsi 'menjelaskan' teks, sementara iluminasi berfungsi 'menghiasi' atau 'memperindah' teks. Sebenarnya penulis perlu menegaskan perbedaan pengertian ini sejak awal.

Dalam kaitan ini, konsekuensinya, pernyataan penulis selanjutnya bisa dipertanyakan. "Jika iluminasi yang mendukung teks diabaikan dapat menyebabkan pemahaman terhadap teks tidak utuh; iluminasi dan teks adalah satu kesatuan" (hlm. 13), dan "iluminasi diduga berkaitan erat dengan teks sebab keduanya merupakan satu kesatuan" (hlm. 14). Lebih dari itu, kedua pernyataan ini juga tidak mendapatkan kejelasan dalam buku ini, sehingga menggantung, karena usaha penulis untuk memaknai iluminasi dengan pendekatan semiotik dihilangkan dalam buku ini.

Suatu pertanyaan mendasar lainnya yang bisa dilayangkan, yaitu penamaan atau identifikasi motif-motif itu sejauh mana bisa dipertanggungjawabkan? Sebab, kebanyakan motif itu telah mengalami stilisasi, sehingga sering mengaburkan kepastian jenis bunga atau tumbuhannya. Identifikasi itu barangkali juga mempunyai masalah lain, yang tak kalah 'berbahaya', yaitu terkait dengan rentang waktu dan ruang yang bisa berbeda. Misalnya, hiasan yang dibuat di kota Surat, India, pada kurun lampau, yang dimaknai pada zaman sekarang, di Indonesia. Bagaimana kontras ini bisa dijelaskan secara lebih 'pasti'?

Hal lain, buku ini menggunakan istilah 'transkripsi' untuk istilah 'transliterasi' yang biasanya digunakan dalam filologi. Tentu saja penyunting buku ini mempunyai alasan tersendiri mengenai hal ini, dan mungkin ini soal pilihan istilah saja. Namun, untuk mengorek lebih jauh, jika kita membuka salah satu kamus, transkripsi (*transcription*) berarti: *the act or process of representing something in a written or a printed form; something that is represented in writings; a change in the written form of a piece of music so that it can be played on a different instrument or using by a different voice. (Ibid).*

Ini sejalan dengan pengertian dalam kamus lain, bahwa transkripsi berarti "pengalihan tuturan (yang berwujud bunyi) ke dalam bentuk tulisan; penulisan kata, kalimat atau teks dengan menggunakan lambang-lambang bunyi" (*Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Ketiga*, 2002).

Adapun transliterasi, dari kata *transliterate*, berarti: *to write words or letters using letters of a different alphabet or language*. Sejalan dengan pengertian ini, KBI Edisi Ketiga menyebutkan bahwa transliterasi

adalah penyalinan dengan penggantian huruf dari abjad yang satu ke abjad yang lain (misalnya, dari tulisan Arab ke dalam tulisan Latin).

Terkait hal ini, ada kekeliruan penyebutan 'transliterasi' dengan 'transkripsi' pada buku *Pedoman Transliterasi Arab-Latin* (PTAL) yang diterbitkan oleh Departemen Agama. Dalam buku ini kata 'transliterasi' diganti dengan 'transkripsi', tanpa catatan kaki atau penjelasan (hlm. 24). Tentu saja, kekeliruan ini terjadi karena usaha penggantian istilah tersebut.

Kekeliruan lainnya adalah transliterasi yang digunakan buku ini. Meskipun secara jelas disebutkan bahwa transliterasi buku ini menggunakan PTAL Depag (hlm. 24), pada kenyataannya tidak sepenuhnya menggunakan pedoman tersebut, sebab dalam buku ini huruf ط dilambangkan dengan *th* dan huruf غ dengan huruf *gh*. Dalam transliterasi Depag, kedua huruf itu menggunakan huruf *t* (huruf *t* dengan titik di bawah) dan *g*. Sebaiknya pedoman transliterasi yang digunakan dalam buku ini disebutkan secara jelas, sekalipun misalnya, dengan padanan alih huruf yang dibuat sendiri.

Di bagian lain, buku ini menjelaskan ciri kedaerahan dalam surat Nusantara. Ciri khas itu di antaranya surat dari Aceh, Palembang, Banten, Batavia, Bogor, Surabaya, Madura, Tanette, Banjarmasin dan Pontianak (hlm. 160). Ciri kedaerahan ini, jika dibandingkan dengan iluminasi dalam mushaf Al-Qur'an yang berasal dari sebagian daerah tersebut, tampaknya menunjukkan kenyataan yang agak berbeda, meskipun ada hal-hal tertentu yang menunjukkan kemiripan.

Surat nomor 4 yang dikirim oleh Sultan Zainal Abidin dari Terengganu (diterima di Batavia 13 April 1798) merupakan surat dengan iluminasi mewah, dengan penggarapan detail yang baik, bahkan menurut Annabel merupakan salah satu surat Melayu beriluminasi paling apik (hlm. 8). Hal ini sejalan dengan iluminasi banyak Al-Qur'an dari Terengganu dari periode yang kurang lebih sama yang digarap dengan sangat baik pula, dan dapat dianggap di antara yang paling baik di Nusantara. Dari pola iluminasi, ada pula kemiripan, yaitu pola tiga kubah atau gunung di atas teks surat. Ada sebagian Al-Qur'an yang berstruktur iluminasi seperti itu. Namun, pilihan jenis kaligrafi yang digunakan berbeda, sebab kaligrafi dalam Al-Qur'an Terengganu menggunakan jenis Naskhi berharakat.

Beberapa surat dari Banten (nomor 12-16) memiliki ciri yang mirip satu sama lain, baik latar iluminasi emas maupun jenis kaligrafinya. Al-Qur'an berkode A.50 koleksi Perpustakaan Nasional, Jakarta, mempunyai kemiripan, yaitu ditulis di atas kertas beriluminasi emas di seluruh halamannya. Masing-masing lembar kertas ditulis hanya pada satu muka, yang kemudian direkatkan menjadi halaman bolak-balik. Adapun jenis kaligrafi yang digunakan berbeda, karena dalam mushaf menggunakan

jenis Naskhi berharakat lengkap, dengan pengaruh gaya Naskhi Indo-Persia yang kuat. Di luar gaya Banten yang bisa dianggap baku itu, keterampilan kaligrafi (tulisan indah) para penulis dari Banten dapat dikatakan sederhana.

Akhirnya, harus diakui, bahwa penelitian dan penerbitan buku ini merupakan sumbangan besar bagi kajian surat Nusantara. Ketelitian dan ketekunan luar biasa dalam membaca 50 surat dalam huruf Arab 'gundul' adalah ketekunan yang harus dipuji tinggi. Sesungguhnya, banyak faktor kesulitan membaca tulisan Jawi yang hampir-hampir tidak mempunyai petunjuk vokal. Namun kesulitan itu dilalui penulis dengan sukses. Buku ini, selanjutnya, akan memancing serangkaian penelitian lain, misalnya kaligrafi, paleografi, bahasa, sastra, diplomasi, politik, sejarah, dan lain-lain. Dan, tentu saja, buku atau hasil penelitian yang baik adalah buku yang menginspirasi banyak orang untuk melakukan penelitian lebih lanjut.[] *Ali Akbar*

*



ملخص

تقاليد كتابة تفسير القرآن في جاوة و سوندا

عرفان نور تواب

هذا البحث يهدف إلى دراسة تقاليد كتابات و نسخ تفسير القرآن الكريم في منطقتي الحضارة الجاوية والحضارة السونديوية في الفترة ما بين القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين الميلاديين. وذلك من ناحية استخدام نظام الكتابة والأسلوب والخلفية الاجتماعية والتاريخية وراء إنتاجها. وكانت معظم النصوص تم العثور عليها على شكل المخطوطات بينما القليل منها على صورة المطبوعات. وأجرى الباحث تحقيقاً حول مدى إسهام تلك الأعمال في تكوين الإسلام المحلي في منطقة جنوب شرقي آسيا ، خاصة في جاوة و سوندا.

وبعد عرض تلك النصوص وتحليلها وصل الباحث إلى النتيجة بأن كتابات التفسير في هاتين المنطقتين يمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات ؛ المجموعة الأولى: التفسير الكامل لثلاثين جزءاً من القرآن ، والمجموعة الثانية: التفسير الناقص وهو عبارة عن تلك الأعمال التي تحتوي على تفسير بعض الأجزاء من القرآن مختلطة ببعض الموضوعات الإسلامية الأخرى، والمجموعة الثالثة شظيات التفاسير من الشرق الأوسط المنسوخة مرة ثانية مع إعطاء الهوامش باللغة المحلية. هذا ، وأثبت الباحث أيضاً أن تقاليد كتابة التفسير في جاوة و سوندا قد استقرت ونمت بصفة جيدة منذ القرن التاسع عشر الميلادي ، بل ومن المحتمل أن تكون قبل ذلك ، منذ القرن الثامن عشر الميلادي.

الكلمات الرئيسية : تفسير؛ القرآن؛ جاوة ؛ سوندا

إسهامات علماء التجويد في تطور العلوم اللغوية

هارون الرشيد

يقدم هذا البحث بعض الإسهامات العظيمة التي قدمها علماء التجويد إلى الدراسات الصوتية في اللغة العربية. أسهم هؤلاء العلماء من خلال دراساتهم لعلم التجويد إسهاما كبيرا في تقويم نطق الأصوات العربية (الحروف الهجائية) كما أعطوا اهتماما كاملا بضرورة توفر جمال الصوت أثناء قراءة القرآن. الكلمات الرئيسية : القرآن؛ تجويد؛ اللغة العربية

*

بناء الأخلاق: دراسة دلالية عن كلمة خلق

إسكندر

القرآن العظيم مصدر اساسي لتعاليم الإسلام وهو معني جدا بإنتاج إطار التفكير الصحيح لسلوك الإنسان ، أي السلوك الأخلاقي الذي اعتبره القرآن نوعا من أنواع العبادات. أصبح القرآن غاية في الأهمية أثناء محاولته خلق نظام أخلاقي يصلح لجميع سلوك الإنسان. يقدم هذا البحث جوانب مهمة للأخلاق الإسلامية مستنبطة من هدي القرآن مباشرة. وهي تشمل على: مفهوم الأخلاق ومصادر الأخلاق والمبادئ الأخلاقية التي تسهم في تدبير الحياة الإنسانية.

الكلمات الرئيسية : القرآن؛ الأخلاق؛ دراسة دلالية

*

تتبع آثار حفاظ القرآن:

دراسة حالية على معهد كياهي هارون نفسي للتحفيظ سمارندا

م. شاطي أ.هـ.

إندونيسيا بلد ذات أغلبية مسلمة. بدأ ظهور عادات حفظ القرآن في هذه البلاد منذ مجيء الإسلام إليها. وتوجد عدة طرق لحفظ القرآن ، إحداها تمت داخل بيسانترينات (مدارس داخلية إسلامية تقليدية) للتحفيظ ، مثل معهد هارون نفسي بسمارندا. يربي هذا المعهد الحفاظ ويمثل دورا مهما في الرقي بمستوى تعليم القرآن في شرقي كاليمانتان ، خاصة في مجال تهيئة حفاظ القرآن ، سواء كانت بغرض تأهيلهم للاشتراك في المسابقة الوطنية لتلاوة القرآن الكريم ، أو لإمامة المساجد ، أو لأغراض أخرى. وطبق كياهي الحاج الحافظ مسروني ، مدير المعهد ، طريقة التحفيظ التي اشتملت بالترتيب على الخطوات التالية : تلاوة ، وعرض ، وتحفيظ ، وتكرير. أما القراءة التي قرأ بها كياهي الحاج مسروني فهي قراءة الإمام عاصم برواية حفص التي تلقاها من كياهي الحاج محمد منور كرابياك، يوجياكارتا.

الكلمات الرئيسية : القرآن؛ بيسانترين (مدارس داخلية إسلامية تقليدية؛

تحفيظ؛ كاليمانتان

اقتباسات الآيات القرآنية والعبارات الصوفية على بعض بلاطات

المقابر القديمة بإندونيسيا

أوكا تشاندرا ساسميتا

يدرس هذا البحث نحت الآيات القرآنية والعبارات الصوفية على بعض بلاطات المقابر القديمة بإندونيسيا. وذلك بهدف البحث عن الدوافع وراء نقشها وتحديد الآيات المنحوتة عليها. ومن هذه الاقتباسات الكثيرة يمكننا أن نخمن متى بدأ القرآن يعرفه ويقرأه المجتمع المسلم في منطقة نوسانتارا ، كما يمكن تخمين وجود العلاقة الوطيدة بين الآيات القرآنية التي استخدمت أساسا للتفكير الصوفي ، وأيضا يمكن معرفة بدء ظهور الشواهد المادية على وجود العبارات الصوفية المنحوتة على بعض بلاطات المقابر بإندونيسيا.

الكلمات الرئيسية : القرآن؛ صوفي؛ تصوف؛ بلاطة؛ المقابر

*

نظام أبجدية بيجون : تجسد هوية الإسلام الجاوي

تيتيك بوجي أستوتي

الإسلام الذي جاء إلى جاوة في الفترة ما بين القرن الخامس عشر والسادس عشر لم يأت بالمفاهيم الدينية فقط وإنما يقدم أيضا نظام الأبجدية العربية. ونتيجة لمجيئه تكونت حضارة جديدة تسمى حضارة إسلامية جاوية. وكانت الأبجدية

العربية التي اقتصر استخدامها في البداية لفهم تعاليم الإسلام وكتابة النصوص العربية فقط تم تطويرها وتعديلها لتتواءم مع اللسان الجاوي حتى يمكن استخدامها لكتابة النصوص باللغة الجاوية. وهذا النظام الأبجدي المعدل هو الذي جرت تسميته لاحقا بأبجدية بيجون. ثم تطور هدف وضعه من هدفه الأصلي أيضا حتى توسعت أغراض استخدامها من مجرد استخدامها كوسيلة لنشر الدعوة الإسلامية إلى استخدامها لكتابة الأغراض المختلفة أمثال: كتابة النصوص الأدبية، وكتابة الوثائق، وكتابة الرسائل الشخصية، وأغراض أخرى كثيرة. الكلمات الرئيسية: بيجون؛ إسلام؛ جاوة.

*

الفنون الإسلامي في جاليري الفنون جنوب أستراليا

جيمس بينيت

منذ أكثر من عشر سنين ازداد اهتمام أستراليا بالفن الإسلامي، متماشيا مع تزايد عدد المهاجرين المسلمين من مناطق الشرق الأوسط وآسيا الوسطى وجنوب شرقي آسيا. يعكس جاليري الفنون جنوب أستراليا مثل إخوته من الجاليريات الأخرى في هذه البلاد تغير هوية المجتمع الأسترالي والتزامهم الاجتماعي نحو التعددية الثقافية. والمعارض التي تم عقدها لهذا الغرض في هذا الجاليري هي: فارس وما بعدها (١٩٩٧)، و الكنوز الفارسية (٢٠٠٣)، ويعتبر القمر الهلالي: الفن الإسلامي وحضارة جنوب شرق آسيا (٢٠٠٥). يعتبر القمر الهلالي أول معرض دولي يعرض الفنون والثقافة الإسلامية لدول

جنوب شرقي آسيا بمحفوظات مستعارة من إندونيسيا وماليزيا وسنغافورة وبنوناي وأستراليا. وتأكيدا لاهتمامهم نحو الفن الإسلامي عرض جاليري جنوب أستراليا بصفة دائمة محفوظات خاصة بالفن الإسلامي منذ عام ٢٠٠٣ ، وذلك في أول معرض من نوعه بأستراليا.

الكلمات الرئيسية : الفن الإسلامي؛ جاليري؛ أستراليا.

Ketentuan Pengiriman Tulisan

Jenis dan tema tulisan

Jenis tulisan yang dapat dikirimkan ke jurnal ini khususnya berkaitan dengan kajian Al-Qur'an, seni budaya Islam, dan permuseuman, dalam bentuk artikel ilmiah, hasil penelitian, tinjauan buku dan obituari.

Bahasa, abstrak dan kata kunci

Naskah dapat ditulis dalam bahasa Indonesia, Inggris, atau Arab. Harap menyertakan abstrak dan kata kunci. Naskah berbahasa Indonesia harap menyertakan abstrak dalam bahasa Inggris dan Arab.

Bentuk dan cara pengiriman naskah

Naskah diketik dengan program Microsoft Word, dengan panjang antara 15–30 halaman spasi rangkap. Naskah dikirimkan dalam bentuk *hard copy* (cetakan) dan *soft copy* (dalam bentuk CD atau media lainnya). Tulisan dapat dikirimkan secara langsung ke alamat redaksi, melalui pos, atau *email*.

Ilustrasi

Jurnal ini sangat menghargai ilustrasi tulisan, dan harap dikirimkan dalam bentuk cetakan serta *soft copy* dengan format JPEG. Keterangan foto dan sumbernya (kreditasi) harus disertakan. Ilustrasi dapat dimasukkan dalam tubuh tulisan atau sebagai lampiran.

Penulisan catatan kaki

Rujukan tulisan menggunakan catatan kaki (bukan catatan akhir). Contoh penulisan catatan kaki dari **buku**: Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002), h. 213. Catatan kaki dari **buku terjemahan**: M. Hadi Ma'rifat, *Sejarah Al-Qur'an*, terj. Thoha Musawa (Jakarta: Al-Huda, 2007), h. 256. Catatan kaki dari **buku kumpulan tulisan**: Surip Suwandi, "Pengaruh Bahasa Jawa dalam Bahasa Palembang" dalam Achadiati Ikram (ed.), *Jati Diri yang Terlupakan: Naskah-naskah Palembang* (Jakarta: Yanassa, 2004), h. 179. Catatan kaki dari **jurnal**: M. Syatibi AH, "Literatur Klasik di Pesantren Lirboyo", *Suhuf*, 3 (1): 105. Kutipan dari **Al-Qur'an**: Q.S. al-Baqarah/2: 138.

Penulisan daftar pustaka

Daftar pustaka disusun secara alfabetis. Contoh penulisan daftar pustaka dari **buku**: Ambary, Hasan Muarif. 1998. *Menemukan Peradaban*. Jakarta: Logos. Daftar pustaka dari **jurnal**: Lubis, Nabilah. "Kajian Filologi di Indonesia", *Lektur*, 3 (1): 71-89. Daftar pustaka dari **internet** mencantumkan judul, alamat, serta tanggal akses, contoh: Malay Concordance Project. An electronic corpus of Malay texts, compiled and edited by I. Proudfoot. <http://www.anu.edu.au/asianstudies/mmp/mcp.html>. Akses 10 Oktober 2002.

Biodata dan alamat penulis

Penulis harap menyertakan biodata dalam bentuk esai yang berisi jenjang pendidikan terakhir, lembaga, aktivitas, dan karya tulis yang dianggap penting. Harap sertakan pula alamat pos lengkap, email, dan nomor telepon yang mudah dihubungi.