

ISSN 1979-6544

# Ş U Ĥ U F

Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Kebudayaan  
Vol. 3, No. 2, 2010

*PEMBINA* Abdul Djamil  
Muhammad Shohib

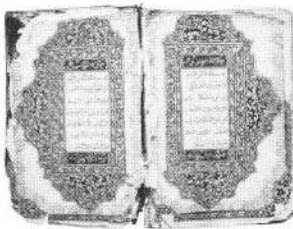
*PEMIMPIN UMUM* Muchlis M. Hanafi  
*REDAKTUR AHLI* Darwis Hude  
Irfan Mas'ud  
Abdul Hadi W.M.  
Irmawati M. Johan

*PEMIMPIN REDAKSI* Ali Akbar  
*REDAKTUR PELAKSANA* Deni Hudaeny A.A  
*SEKRETARIS REDAKSI* Abdul Hakim  
*DEWAN REDAKSI* Bunyamin Yusuf Surur  
Enang Sudrajat

*EDITOR* Ahmad Yunani  
Mustofa

*TATA USAHA* Fajar Projo Asmoro  
Moh. Khoeron  
Ali Fakhruddin  
Ety Hanisa

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



Salah satu Mushaf Al-Qur'an koleksi  
Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal, Jakarta.  
Ukuran 28 x 19 cm, abad ke-19 M.

**Ş U Ĥ U F**, 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 20 - 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 yang ingin mendapatkan jurnal ini dapat menghubungi alamat di atas.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## *Daftar Isi*

---

*Muchlis M. Hanafi*

Integrasi Ilmu dalam Perspektif Al-Qur'an  
175—191

*Reflita*

Dasar Pengelompokan Surah Makkiyyah dan Madaniyyah dalam  
Mushaf Standar  
193—217

*M. Ishom El-Saha*

Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas  
Pegiat Fikih Nusantara  
219—234

*Moh. Khoeron*

Kajian Orientalis terhadap Teks dan Sejarah Al-Qur'an: Tanggapan  
Sarjana Muslim  
235—249

*Jonathan Zilberg*

*An Anthropological Account of a Visit to the Museum Istiqlal*  
251—277

*Tawalinuddin Haris*

Masjid-Masjid di Dunia Melayu Nusantara  
279—307

*Achmad Opan Safari*  
Iluminasi dalam Naskah Cirebon  
309—325

*Tawalinuddin Haris*  
Obituari: Uka Tjandrasasmita dalam Kenangan  
327—334

*Abdul Hakim*  
Tinjauan Buku: Menimbang Kedudukan dan Peran Perempuan  
335—351

Pustaka  
353—367

ملخص  
369—373

Indeks  
Vol. 1, No. 1, 2008 s/d Vol. 3, No. 2, 2010  
375—387



## Pengantar Redaksi

Jurnal *Suhuf* Volume 3, No. 2 tahun 2010 menampilkan sejumlah artikel, tinjauan buku, obituari dan pustaka. Empat tulisan tentang kajian Al-Qur'an dan tiga tulisan tentang museum dan kebudayaan Islam. Tulisan *pertama* berjudul "Integrasi Ilmu Pengetahuan: Prespektif Al-Qur'an" ditulis oleh Dr Muchlis M. Hanafi. Artikel ini berusaha mengungkapkan bahwa integrasi ilmu pengetahuan itu sesuatu yang inheren dalam Al-Qur'an. Integrasi ilmu pengetahuan dapat ditemukan dalam Al-Qur'an dengan menelusuri pandangannya tentang obyek, sumber dan tujuan ilmu pengetahuan. Al-Qur'an memuat prinsip-prinsip nilai yang memungkinkan, bahkan mengharuskan upaya integrasi tersebut. Inilah yang akan penulis lakukan dalam paparan dan tulisan ini. Ada beberapa prinsip dasar yang mengharuskan umat Islam mendayagunakan metode-metode ilmiah terkait dengan cara mengungkap rahasia alam dan terapan-nya. Al-Qur'an tidak mengenal dikotomi ilmu pengetahuan; ilmu agama dan umum, ilmu dunia dan akhirat. Dalam pandangannya, ilmu mencakup segala macam pengetahuan yang berguna bagi manusia dalam menunjang kelangsungan hidupnya, baik masa kini maupun masa depan.

Tulisan *kedua* berjudul "Dasar Pengelompokan Surah Makkiah dan Madaniyyah dalam Mushaf Standar" ditulis oleh Reflita, MA. Tulisan ini merupakan kajian terhadap penentuan nama-nama surah dalam mushaf standar Indonesia. Perbedaan pendapat di antara ulama mengenai jumlah ayat/surah *makkiyyah* dan *madaniyyah* bukan hal baru. Perbedaan ini dapat terlihat dari perbedaan kelompok satu surah yang terdapat dalam Mushaf Al-Qur'an, maupun dalam beberapa kitab tafsir yang ada. Dalam Mushaf Standar Indonesia terbitan Kementerian Agama RI juga ditemukan ketidakkonsistenan dalam pencantuman kelompok surah sesuai dengan perkembangan pengkajian terhadap ayat atau surah *makkiyyah* dan *madaniyyah*. Kajian teoretis mengenai disiplin ilmu ini sangat dibutuhkan sebagai referensi dalam pencantuman kelompok surah.

Tulisan *ketiga* berjudul “Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Penggiat Fikih Nusantara” ditulis oleh M. Ishom El-Saha, M.Ag.. Tulisan ini merupakan keprihatinan penulis atas kelangkaan kitab tafsir yang bercorak fikih karya ulama Nusantara. Kajian fikih di Indonesia tergolong subur dan berkembang seiring dengan dinamika kehidupan masyarakat. Mulai dari kajian fikih ibadah dan fikih munakahat, bahkan fikih muamalah bersamaan dengan menggeliatnya ekonomi syari’ah. Namun demikian bertambahluasnya wilayah kajian fikih di Indonesia belum juga memberi tanda-tanda bangkitnya minat cendekiawan muslim Indonesia memperluas kajian tafsir ahkam. Tulisan ini dibuat untuk memberi dorongan bahwa sudah selayaknya para penggiat fikih Nusantara mendesain ulang pola kajian fikih agar lebih sistematis dengan menitiktekan kajian tafsir ahkam. Dengan menggunakan pendekatan deskriptif-kualitatif, tulisan ini menjabarkan bahwa kajian fikih dengan pendekatan tafsir ahkam akan lebih mendekatkan kepada pemahaman yang utuh terhadap persoalan fikih.

*Keempat* adalah tulisan Moh. Khoeron berjudul “Kajian Orientalis terhadap Teks dan Sejarah Al-Qur’an Tanggapan Sarjana Muslim”. Al-Qur’an selain dipelajari umat Islam juga banyak dipelajari oleh non-Muslim (orientalis). Di antara tema-tema besar Islam yang dikaji kaum orientalis ialah masalah teks dan sejarah al-Qur’an. Mereka menggugat validitas Al-Qur’an melalui analisis teks maupun kesejarahan Al-Qur’an, yang menurut mereka “diragukan keasliannya” bersumber dari Allah. Melalui tulisan ini penulis mencoba menangkap respon dan reaksi umat Islam melalui dua cendekiawan Muslim yang berlawanan garis pemikirannya yaitu Fazlur Rahman dan Azami. Dengan pendekatan deskriptif-komperatif, penulis membuat kesimpulan bahwa sepatutnya kajian al-Qur’an di internal umat Islam juga dilakukan secara ilmiah dan bisa dipertanggungjawabkan dengan menggabungkan corak analisis Fazlur Rahman sekaligus Azami.

Tulisan *kelima* merupakan kajian museum berjudul “*An Anthropological Account of a Visit to the Museum Istiqlal*” ditulis oleh penggiat kajian antropologi museum, Jonathan Zilberg, Ph.D. dari University of Illinois at Urbana-Champaign. Ada beberapa hal penting dalam artikel ini: *pertama*, kajian ingin memperluas pembahasan sebelumnya tentang antropologi Museum (Istiqlal) di Indonesia. *Kedua*, mencerminkan kepentingan nasional dalam

mempromosikan identitas Museum (Istiqlal). *Ketiga*, artikel ini memberikan pertimbangan terhadap aspek-aspek bermasalah dari koleksi sendiri, keadaan museum Istiqlal sebagai sarana pembelajaran kebudayaan Islam bagi masyarakat Indonesia. *Keempat*, menyediakan bibliografi yang relatif luas sehingga dapat memperkenalkan beberapa literatur akademis penting yang relevan dengan koleksi dan dapat dimanfaatkan oleh para sarjana maupun para pencinta museum.

Tulisan selanjutnya berjudul “Masjid-masjid di Dunia Melayu Nusantara” merupakan tulisan Tawalinuddin Haris, M.Hum, dosen di Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia. Tulisan ini mengungkapkan bahwa masjid bukan hanya sekadar tempat bersujud, tetapi tempat kaum muslimin melaksanakan berbagai aktivitas lainnya seperti pendidikan, dakwah dan sebagai tempat aktivitas budaya Islam. Perkembangan bangunan masjid di dunia Melayu Nusantara sangat berhubungan dengan adat, kultur daerah setempat. Baik dari segi bagunan, arsitektur, elemen-elemen dan bentuknya. Tulisan ini membahas tentang awal mulanya perkembangan masjid di dunia Melayu Nusantara serta ciri khas bangunan masjid masing-masing daerah, yang sangat dipengaruhi oleh kultur daerah masing-masing.

Artikel terakhir adalah tulisan Ahmad Ophan Safari, dosen sekaligus praktisi budaya di Cirebon, berjudul “Iluminasi dalam naskah Cirebon”. Iluminasi naskah merupakan bagian tak terpisahkan dari naskah itu sendiri. Iluminasi dapat membantu menjelaskan asal naskah, karena kecenderungan pola (motif) tiap daerah memiliki karakter berbeda. Salah satu wilayah yang memiliki kekayaan naskah dengan beragam ilustrasinya adalah Cirebon, yang merupakan *border area* antara dua kutub kebudayaan besar yaitu Jawa dan Sunda. Tradisi pembuatan iluminasi naskah hampir berkembang sejalan dengan tradisi penyalinan naskah, yang dibuat berdasarkan kandungan isi teks, atau penyesuaian *genre* naskahnya. Tulisan ini membahas jenis-jenis ilustrasi naskah Cirebon serta fungsinya dalam naskah dan dalam kehidupan sosial-ekonomi masyarakat Cirebon.

Tulisan selanjutnya adalah obituari Dr Uka Tjandrasasmita, seorang arkeolog senior yang hampir seluruh hidupnya diabdikan untuk mengembangkan disiplin ilmu ini. Obituari ini kami persem-

bahkan untuk mengenang kepeloporannya dalam bidang arkeologi, khususnya arkeologi Islam.

Tulisan berikutnya adalah tinjauan buku yang mengkritisi Tafsir Tematik yang diterbitkan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Kementerian Agama RI. Tinjauan tentang kedudukan dan peran perempuan dalam Al-Qur'an ini ditulis oleh Abdul Hakim, M.Si.

Rubrik yang juga secara tetap ditampilkan dalam jurnal ini adalah Pustaka, yang berisi ulasan singkat terhadap buku-buku baru tentang kajian Al-Qur'an dan seni budaya Islam. Pada umumnya, buku-buku yang diulas dalam rubrik ini dapat menjadi rujukan bagi kajian lebih lanjut.

Terakhir, dalam edisi kedua volume ini kami memuat Indeks, yang mencakup Indeks Subjek, Indeks Judul, dan Indeks Penulis. Semua tulisan yang pernah dimuat dalam *Suhuf*—kecuali yang dimuat dalam rubrik Pustaka—dapat ditelusuri melalui indeks tersebut. Ke depan, kami akan memuat indeks tulisan pada edisi kedua setiap volume.

Selamat membaca.

*Redaksi*



*Science integration can be found in the Qur'an by tracing the Qur'anic perspective in viewing object, source and the goal of sciences. The Qur'an contains the principles of values that enabled even obliged the effort for that integration. This is the explanation that the writer wants to show in this writing. There are some basic principles that oblige the muslim community to make their best effort in scientific methods concerning the way to uncover the secret of the universe and its application. Al-Qur'an does not recognize the dichotomy of sciences—religious sciences and general sciences, worldly sciences and hereafter sciences. In Qur'anic view, science covers all the knowledge that is benefecial for all human kind for the their sustainable life at the present time or in the future.*

*Key words: Al-Qur'an, sciences, integration of sciences.*

## Integrasi Ilmu dalam Perspektif Al-Qur'an

*Muchlis M. Hanafi*

*Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta*

### **Mukadimah**

Diskursus seputar upaya integrasi ilmu belakangan ini banyak dilakukan seiring dengan keinginan sebagian besar umat Islam untuk bangkit mengejar ketertinggalannya di berbagai bidang kehidupan. Dikotomi ilmu—agama dan umum, dunia dan akhirat—dianggap sebagai pangkal penyebabnya. Sejatinya, dikotomi ilmu dalam tradisi keilmuan Islam bukanlah hal baru. Dalam karya-karya klasik Islam telah dikenal dikotomi ilmu, seperti yang dilakukan al-Gazāli (w. 1111 M) dengan membagi ilmu kepada ilmu *syar'iyah* dan *ghayr syar'iyah*, atau Ibnu Khaldūn (w. 1406 M) yang membaginya dengan istilah *al-'ulūm an-naqliyyah* dan *al-'ulūm al-'aqliyyah*. Dikotomi ini masih dapat ditolerir mengingat para ulama dan ilmuwan saat itu tetap mengakui validitas dan status ilmiah masing-masing, sehingga tidak jarang ada ulama yang menguasai dua bidang keilmuan itu sama baiknya. Sekadar menyebut contoh; Jabir Ibnu Hayyān (161 H/ 778 M), al-Khawarizmī (235 H/ 850 M), al-Kindī (252 H/878 M), Abū Bakar ar-Rāzī (320 H/ 925 M), Ibnu

al-Haiṣam (430 H), Ibnu Sina (438 H), al-Bairunī (440 H/1048 M), Ibnu Nāfis (678 H/1296 M) dan Ibnu Khaldūn (808 H/1406 M). Barat, seperti diakui banyak pihak, sangat berhutang budi kepada mereka dalam soal kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang mereka capai di berbagai bidang saat ini.

Tetapi belakangan, seiring dengan masuknya sistem pendidikan sekular yang masuk ke dunia Islam melalui imperialisme, dikotomi ilmu tersebut menimbulkan persoalan baru dengan dampak yang begitu dahsyat, yaitu dominasi ilmu-ilmu modern (baca sains) atas ilmu-ilmu agama, bahkan terkesan ada pengingkaran atau perlakuan rendah terhadap ilmu-ilmu agama.<sup>1</sup> Ironisnya, dikotomi model ini melembaga dalam sistem pendidikan di banyak negara Muslim yang diperkenalkan dalam bentuk lembaga pendidikan agama yang biasanya didukung sebagian besar masyarakat dan sekolah umum yang banyak didukung pemerintah.

Kondisi semacam ini tidak boleh dibiarkan berlarut lama, sebab selain akan semakin menambah keterpurukan kondisi umat Islam, juga akan menimbulkan problem teologis. Al-Qur'an dan hadis, sebagai sumber pokok ajaran Islam, memerintahkan umat Islam untuk menguasai ilmu agar dapat beragama dan menjalankan misi sebagai khalifah Tuhan di muka bumi dengan baik. Hal itu memungkinkan mengingat alam yang menjadi objek sains, dan teks-teks keagamaan (Al-Qur'an dan hadis) yang menjadi objek ilmu agama, keduanya bersumber dari Allah swt. Upaya integrasi keduanya dapat menjadi tawaran solutif bagi kegagalan sains sekular dalam memaknai peran manusia di alam raya. Semangat positivisme dan sekularisme yang mendasari sains modern telah mencabut manusia dari akar spiritualnya. Akibatnya, mencuatlah konsep sains dan manusia yang terbagi-bagi (*atomized*).<sup>2</sup>

Semangat integrasi dapat kita temukan dengan menelusuri pandangan Al-Qur'an tentang objek, sumber dan tujuan ilmu pengetahuan, tentunya sesuai pemahaman penulis. Selain itu dalam Al-Qur'an kita juga dapat menemukan prinsip-prinsip nilai yang memungkinkan, bahkan mengharuskan, upaya integrasi tersebut.

---

<sup>1</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu, Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Bandung: Arasy Mizan dan UIN Jakarta Press, hlm. 19.

<sup>2</sup> Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam, Sebuah Pendekatan Tematis*, Bandung: Mizan, 2002, hlm. 62.

Inilah yang akan penulis lakukan dalam paparan dan tulisan sederhana ini.

### **Objek dan Tujuan Ilmu Pengetahuan**

Apresiasi Al-Qur'an terhadap ilmu tidak hanya tergambar dari penyebutan kata *al-'ilm* dan derivasinya yang mencapai 854 kali, tetapi terdapat sekian ungkapan yang bermuara pada kesamaan makna seperti *al-'aql*, *al-fikr*, *an-naẓr*, *al-baṣar*, *at-tadabbur*, *al-i'tibār* dan *az-Ẓikr*. Kendati Al-Qur'an bukan buku ilmiah, tetapi tidak satu ayat pun di dalamnya yang menghambat perkembangan ilmu pengetahuan. Bahkan terdapat hampir 750 ayat yang bersinggungan, secara langsung atau tidak, dengan berbagai bidang keilmuan seperti kosmologi, kedokteran, geologi dan sebagainya.

Kata *al-'ilm* dan derivasinya, menurut pakar Al-Qur'an Rāḡib al-Aṣḡfahanī, bermakna pengetahuan akan hakikat sesuatu.<sup>3</sup> Padanannya adalah *al-ma'rifah*. Kendati keduanya bermakna pengetahuan tetapi para pakar bahasa Arab menggunakan kata *al-ma'rifah* sebagai ungkapan untuk pengetahuan yang diperoleh melalui proses pemikiran dan perenungan terhadap gejala atau fenomena sesuatu yang dicermati. Karena itu dalam bahasa Arab pengetahuan Tuhan akan makhluk-Nya digambarkan dengan ungkapan *'alima*, bukan *'arafa*. Sebaliknya, pengetahuan manusia akan Tuhannya diungkapkan dengan kata *'arafa* karena diperoleh melalui perenungan terhadap tanda-tanda kekuasaan-Nya.<sup>4</sup>

Pengetahuan, apa pun bentuknya, diperoleh melalui sebuah proses mencermati, membaca dan menganalisa yang dilakukan oleh akal, indera (*al-baṣar*) dan kalbu (*al-baṣīrah*). Proses ini biasa disebut dengan berfikir. Melalui dua unit wahyu yang pertama; lima ayat pertama surah al-'Alaḡ dan awal surah al-Qalam, Al-Qur'an telah mengajak manusia untuk bergegas menghasilkan ilmu pengetahuan. Sebab hanya dengan ilmu pengetahuan manusia dapat menjalankan fungsinya sebagai khalifah di muka bumi dengan baik. Karena itu yang diajarkan pertama kali kepada Adam as ketika turun ke bumi adalah pengetahuan tentang nama-nama benda (Q.S. al-Baqarah/2: 31).

---

<sup>3</sup> Rāḡib al-Aṣḡfahanī, *Al-Mufradāt*, Beirut: Dār al-Fikr, hlm. 127

<sup>4</sup> *Ibid.* hlm. 343.

Kedua unit wahyu pertama menekankan pentingnya membaca yang disimbolkan dengan kata *iqra'* dan menulis yang disimbolkan dengan *al-qalam* (pena atau alat tulis lainnya). Keduanya menjadi simbol kemajuan peradaban manusia. Dengan membaca akan tercipta ilmu, dan dengan menulis proses transformasi ilmu dapat berjalan secara berkesinambungan.

Pada unit wahyu pertama, kata *iqra'* yang mengandung arti membaca, mengumpulkan, menganalisa sehingga menjadi satu himpunan yang padu, tidak disebutkan objeknya. Sesuai dengan kaidah ilmu tafsir, redaksi seperti ini menunjukkan bahwa objeknya bersifat umum. Dari sini, Al-Qur'an tidak mengenal dikotomi ilmu pengetahuan; ilmu agama dan umum, ilmu dunia dan akhirat. Dalam pandangannya ilmu mencakup segala macam pengetahuan yang berguna bagi manusia dalam menunjang kelangsungan hidupnya, baik masa kini maupun masa depan; fisika atau metafisika. Kesan ini diperkuat dengan dikaitkannya perintah *iqra'* dengan sifat *rubūbiyah* Tuhan yang maha mencipta, *bismi rabbika allaḏi khalaq*.

Kata *rabb* yang sering diartikan *Tuhan* mengandung makna *pemeliharaan* dengan segala kelazimannya. Kaidah ilmu tafsir lain mengatakan, penyebutan suatu perintah yang disertai dengan suatu sifat menunjukkan keterkaitan perintah tersebut dengan sifat yang menyertainya. Dengan kata lain ayat pertama ini berpesan, “bacalah dengan nama Tuhan pemelihara yang telah mencipta, segala apa saja yang dapat memelihara kelangsungan hidupmu.” Dan jika kita merujuk kepada asal makna kata *ism* yang berarti tanda yang dapat mengenalkan identitas pemiliknya, maka dapat ditangkap kesan lain bahwa objek perintah *iqra'* pada ayat ini secara khusus tertuju pada tanda-tanda kekuasaan Tuhan yang terbentang di alam luas ini.

Demikian tergambar jelas bahwa di antara objek ilmu dalam Islam bersifat empiris atau fisik, yaitu alam yang merupakan tanda kekuasaan Tuhan. Tetapi berbeda dengan epistemologi Barat yang membatasi objek ilmu pada bidang empiris atau fisik, menurut epistemologi Islam kita dapat mengetahui bukan hanya yang fisik melainkan juga yang metafisik. Dalam Al-Qur'an Allah bersumpah dengan menyebut kedua objek tersebut.

فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ (٣٨) وَمَا لَا تُبْصِرُونَ (٣٩)

Maka Aku bersumpah dengan apa yang kamu lihat (fisik), dan dengan apa yang tidak kamu lihat (metafisik). (Q.S. al-Hāqqah/69: 38-39)

Dari ayat di atas diketahui objek ilmu meliputi materi dan nonmateri, fenomena dan nonfenomena, bahkan ada wujud yang jangankan dilihat, diketahui oleh manusia pun tidak.

وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Dan Allah menciptakan apa yang kamu tidak mengetahuinya (Q.S. an-Nahl/16: 8).

Pengakuan terhadap wujud metafisik dalam epistemologi islam melahirkan dua jenis ilmu pengetahuan, pertama: ilmu *kasbiy* (diperoleh melalui usaha), yaitu ilmu yang diperoleh melalui penginderaan; dan kedua: *ilmu ladunni*, yaitu ilmu yang diperoleh tanpa usaha manusia. Pada unit wahyu pertama Allah menjelaskan, bahwa di samping ilmu yang diperoleh melalui pengajaran yang dilakukan dengan pena (*'allama bil-qalam*), juga ada yang tanpa *qalam*, yaitu yang berasal dari sesuatu yang tidak diketahui manusia (*'allamal-insāna mā lam ya'lam*).

Kebenaran ilmu *ladunni* melebihi kebenaran hasil penginderaan dan penalaran. Ini diuraikan oleh Al-Qur'an melalui kisah Nabi Musa bersama seseorang yang dianugerahi Allah ilmu *ladunni*. Nabi Musa a.s. yang demikian cerdas dan kritis, yang menimbang segala sesuatu dengan sangat cermat, telah dinilai keliru. Siapa yang menggunakan nalarnya pasti akan berkata bahwa membocorkan perahu milik orang miskin dan sarana pencariannya adalah sesuatu yang buruk; membunuh anak kecil adalah tindakan kriminal; membangun bangunan yang hampir roboh dengan meminta upah adalah sangat wajar dan rasional. Tetapi, seperti kata Quraish Shihab, satu per satu dipersalahkan oleh dia yang mendapat *ilmu ladunni* itu guna membuktikan bahwa di balik fenomena yang dilihat dan menjadi bahan pertimbangan Nabi Musa masih ada sekian banyak hal yang tersembunyi, yang tidak diketahuinya dan yang menuntutnya untuk percaya dan mengikuti (baca Q.S. al-Kahf/18: 60-82).<sup>5</sup>

Alasan yang sering dikemukakan ilmuwan untuk membatasi objek ilmu pada yang bersifat fisik adalah karena objek ini sajalah

---

<sup>5</sup> M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hlm. 140.

yang bisa diteliti secara objektif dan karena itu bisa diverifikasi kebenarannya. Lain halnya dengan objek nonfisik yang tidak bisa diteliti secara objektif melalui eksperimen. Lebih jauh kita dapat berkata, pandangan itu sebenarnya lahir dari keraguan di kalangan ilmuwan Barat yang telah dimulai sejak masa pasca renaissance Eropa, pada abad ke 14-15 M, terhadap keberadaan objek-objek nonfisik. Positivisme yang mendasari sains modern, telah merubah masyarakat Barat menjadi sekular dan lepas dari nuansa spiritual dengan menafikan objek-objek nonfisik. Seperti kata Nasr, “di tangan Descartes realitas-realitas eksternal yang begitu kaya ini telah direduksi ke dalam kuantitas dan filsafat alam ke dalam matematika”.<sup>6</sup> Betapa keringnya sains Barat dapat dilihat dari jawaban atas pertanyaan, untuk apa melakukan riset, observasi dan eksperimen? Jawaban yang selalu mengemuka, “untuk mengetahui hukum alam yang mengatur fenomena tersebut”. Dalam epistemologi Islam, jawaban tidak berhenti di situ, tetapi berlanjut dengan pernyataan bahwa “hukum alam yang berjalan secara konsisten itu berakhir pada adanya penyebab pertamanya, yaitu sang Pencipta”. Tidak mungkin itu terjadi dengan sendirinya, apalagi alam fisik ini diakui lahir dari sebuah ledakan dahsyat. Tentu ada penyebab pertama (*musabbib al-asbāb*) yang berada pada puncak hirarki yang wujud.<sup>7</sup>

Sampai di sini kita dapat berkata, semua objek sains modern adalah juga objek yang sah dari epistemologi Islam, sebagai bagian integral dari objek-objek lainnya yang membentang antara dunia fisik dan Tuhan sebagai puncak segala wujud. Kesemuanya, tanpa membedakan antara satu dan lainnya, mempunyai validitas kebenaran yang sama. Bahkan keduanya dapat bekerja sama untuk mencapai puncak hakikat segala yang wujud, Pencipta alam ini.

Integralitas objek-objek ilmu dapat dipahami mengingat dalam pandangan Islam semua aktivitas manusia, termasuk pencarian ilmu pengetahuan, harus berakhir pada satu tujuan, yaitu:

وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ

<sup>6</sup> Mulyadi, hlm. 60. Dikutip dari Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Mandala Book, 1968, hlm. 69.

<sup>7</sup> M. Abdullāh Syarqawi, *Al-Qur'ān wa al-Kawn*, Kairo: Maktabah az-Zahra, hlm. 16.

Dan bahwa kepada Tuhanmulah kesudahan (segala sesuatu) (Q.S. an-Najm/53: 42)

Oleh karena itu, di dalam Islam tidak dikenal semboyan “ilmu untuk ilmu”, atau ilmu yang bebas nilai, tetapi ilmu harus dapat menyingkap rahasia kebenaran Pencipta melalui observasi terhadap alam nyata, yang kemudian mengantarkan kepada keimanan yang berkualitas dan ketundukan totalitas. Perhatikan firman Allah *subhānahū wata'ālā* berikut:

سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ  
بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar. Dan apakah Tuhanmu tidak cukup (bagi kamu) bahwa sesungguhnya Dia menyaksikan segala sesuatu? (Q.S. Fuṣṣilat/41: 53)

وَلَيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ  
اللَّهَ لَهَادٍ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

Dan agar orang-orang yang telah diberi ilmu, meyakini bahwasanya Al-Qur'an itulah yang hak dari Tuhanmu lalu mereka beriman dan tunduk hati mereka kepadanya, dan sesungguhnya Allah adalah Pemberi petunjuk bagi orang-orang yang beriman kepada jalan yang lurus (Q.S. al-Hajj/22: 54).

### Sumber Ilmu Pengetahuan

Perbedaan objek masing-masing ilmu membawa kepada perbedaan cara manusia memperoleh informasi tentang objek-objek ilmu. Sains modern yang membatasi objeknya pada yang bersifat fisik menjadikan indra sebagai alat atau sumber untuk memperoleh ilmu pengetahuan, sebab dengan indra objek ilmu dapat diuji secara empiris. Karenanya yang dapat diterima hanya realita yang telah teruji di alam nyata, lainnya tidak. Sikap yang tidak menerima keberadaan alam selain yang berwujud materi ini digambarkan Al-Qur'an dalam bentuk kecaman dengan ungkapan:

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ  
مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ

*Dan mereka berkata: "Kehidupan ini tidak lain hanyalah kehidupan di dunia saja, kita mati dan kita hidup dan tidak ada yang membinasakan kita selain masa", dan mereka sekali-kali tidak mempunyai pengetahuan tentang itu, mereka tidak lain hanyalah menduga-duga saja. (Q.S. al-Jāsiyah/45: 24)*

Indra sebagai sumber ilmu pengetahuan diterima oleh semua ilmuwan; Barat maupun Muslim. Tetapi karena dalam epistemologi Islam objek ilmu tidak terbatas pada yang bersifat fisik, tetapi juga nonfisik, maka perlu ada sumber lain untuk menggali ilmu pengetahuan. Para ilmuwan Muslim, berdasarkan Al-Qur'an, memperkenalkan antara lain indra, akal, hati (intuisi) dan wahyu.

Al-Qur'an mengajak manusia untuk mencermati hakekat keberadaan mereka dan hubungannya dengan alam melalui pendekatan empirik/inderawi. Setiap bentuk penginderaan yang dilakukan manusia akan dimintai pertanggungjawabannya.

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ  
مَسْئُولًا

*Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggung jawabnya. (Q.S. al-Isrā'/17: 36)*

Ayat ini mengisyaratkan penggunaan empat sarana memperoleh ilmu pengetahuan, yaitu pendengaran, mata (penglihatan) dan akal, serta hati. Dengan empat sarana ini manusia dapat berusaha untuk memperoleh ilmu pengetahuan. Selain itu, ayat di atas juga mengesankan adanya tiga prinsip metode ilmiah yang harus diperhatikan; pertama, manusia hanya dibolehkan mengikuti sesuatu yang telah diyakini kebenarannya, bukan sebatas dugaan; kedua, kebenaran dapat diperoleh melalui observasi ilmiah yang benar; dan ketiga, kebenaran yang telah diperoleh melalui observasi ilmiah itu harus dipegang teguh, sebab suatu saat akan dimintai pertanggungjawabannya<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> M. Abdullah Syarqawi, hlm. 20.

Cukup banyak ayat yang menganjurkan untuk melakukan pengamatan, observasi dan percobaan dengan menggunakan mata, telinga dan yang membantunya serta akal, seperti dalam ayat-ayat yang memerintahkan manusia untuk berfikir tentang alam raya, melakukan perjalanan dan sebagainya.

قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

Katakanlah: "Perhatikanlah apa yang ada di langit dan di bumi". (Q.S. Yūnus/10: 101)

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Katakanlah: "Berjalanlah di (muka) bumi, maka perhatikanlah bagaimana Allah menciptakan (manusia) dari permulaannya, kemudian Allah menjadikannya sekali lagi. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu" (Q.S. al-'Ankabūt/29: 20).

Dalam pandangan Islam, keimanan yang benar harus dilandasi dengan bukti yang dicapai melalui proses pemikiran dan penghayatan, bukan sekadar ikut-ikutan atau sangkaan dan dugaan. Asas pembuktian dan eksperimen menjadi dasar untuk membangun keimanan yang benar dan teguh. Dari asas ini lahir ragam metode ilmiah yang berperan dalam pengembangan ilmu-ilmu, tidak hanya 'agama', tetapi juga 'umum'.

Sekian ayat dalam Al-Qur'an menjelaskan kecaman terhadap mereka yang beriman dengan 'membebek' kepada ajaran nenek moyang (Q.S. al-Mā'idah/5: 104), atau mengikuti ajaran berdasarkan dugaan yang belum tentu benar (Q.S. an-Najm/53: 23).

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلًا كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ

Apabila dikatakan kepada mereka: "Marilah mengikuti apa yang diturunkan Allah dan mengikuti Rasul". Mereka menjawab: "Cukuplah untuk kami apa yang kami dapati bapak-bapak kami mengerjakannya". Dan apakah mereka akan mengikuti juga nenek moyang mereka walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui apa-apa dan tidak (pula) mendapat petunjuk? (Q.S. al-Mā'idah/5: 104)

إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى

Itu tidak lain hanyalah nama-nama yang kamu dan bapak-bapak kamu mengada-adakannya; Allah tidak menurunkan suatu keteranganpun untuk (menyembah) nya. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti sangkaan-sangkaan, dan apa yang diingini oleh hawa nafsu mereka, dan sesungguhnya telah datang petunjuk kepada mereka dari Tuhan mereka. (Q.S. an-Najm/53: 23).

Tantangan Al-Qur'an kepada orang yang berseberangan dengan ajarannya jelas,

قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Katakanlah, datangkanlah bukti-bukti kalian jika kalian merasa benar (Q.S. al-Baqarah/2: 111).

Al-Qur'an tidak pernah khawatir seruannya untuk menggunakan akal dan ilmu pengetahuan akan memporakporandakan bangunan keimanan. Sebab dalam pandangan Islam, hakekat keagamaan tidak akan bertentangan dengan hakekat yang dicapai ilmu pengetahuan. Dalam tradisi keilmuan Islam dikenal sebuah kaidah, "teks-teks keagamaan yang sah tidak mungkin bertentangan dengan nalar yang jernih dan benar". Jika secara lahir keduanya terkesan bertentangan pasti salah satunya ada yang keliru atau lemah.<sup>9</sup>

Kendati demikian, mengandalkan indra dan akal saja untuk meraih pengetahuan tidaklah cukup, akibat keterbatasan-keterbatasan kedua alat pengetahuan itu. Keterbatasan itu bukan saja ketika dalam menjangkau objek-objek yang bersifat nonfisik, yang memang tidak bisa diuji secara empiris, tetapi juga yang bersifat fisik. Rahasia alam semesta yang telah diketahui manusia melalui ilmu pengetahuan masih lebih sedikit dari yang belum diketahui. Karena itu sangat wajar jika Allah menegaskan,

وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit (Q.S. al-Isrā'/17: 85).

Immanuel Kant berkata bahwa akal murni (*pure reason*) kita tidak akan mampu mengetahui hakekat (*neumena*) karena ia senantiasa tertutup bagi akal. Adapun yang kita ketahui lewat akal

<sup>9</sup> Yusuf al-Qaraḍawī, *Ar-Rasūl wa al-'Ilm*, Kairo: Dār aṣ-Ṣahwah, hlm. 14.

adalah fenomena (penampakan) bukan sesuatu sebagaimana adanya (*das Ding an sich*).<sup>10</sup> Oleh karena itu para filosof Muslim seperti Ibnu Sina dan Mulla Sadra yang menjadikan akal sebagai alat utamanya dalam penelitian-penelitian ilmiah filosofis mereka, mengakui adanya daya lain yang dimiliki manusia, selain indra dan akal, yaitu hati (intuisi) dan wahyu. Hati bukan hanya seperti kolam yang dapat menampung air yang dituangkan dari luar, tetapi juga seperti sumur yang disamping dapat berfungsi menampung air juga mampu mengeluarkan air dari kedalamannya. Jadi hati bukan hanya wadah pengetahuan tetapi juga alat untuk mengetahui, apalagi jika didukung dengan kedalaman dan kejernihan. Pada tingkat manusia tertentu yang siap dan suci jiwanya (baca: nabi) Allah memberikan ilmu yang "tanpa usaha", itulah wahyu yang berfungsi membimbing indra, akal dan hati.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa metode ilmiah yang dikembangkan dalam sains modern dalam bentuk eksperimen dan induksi sebagai sarana memperoleh ilmu pengetahuan adalah juga metode yang diakui keberadaannya dalam Al-Qur'an, bahkan menjadi dasar bagi keimanan yang berkualitas. Hanya saja karena objek ilmu mencakup fisik dan nonfisik maka dituntut kerendahan hati para ilmuwan dan saintis modern untuk mengakui keberadaan sumber-sumber ilmu pengetahuan lain yang tidak kalah validitasnya sebagai sebuah bagian integral yang tidak bisa dipisah-pisah satu sama lainnya dari sistem keilmuan yang holistik. Dengan memahami dan menyadari ini proses integrasi ilmu dapat lebih maju selangkah ke depan.

### **Beberapa Prinsip Nilai dalam Proses Integrasi**

Salah satu bahasan dalam filsafat ilmu adalah menganalisa tujuan yang akan dicapai dan hubungannya dengan aktivitas manusia dan pandangan terhadap alam dan kehidupan. Dari sini kita dapat berkata, dalam pandangan Islam, metode ilmiah yang menjadi dasar pengembangan sains merupakan sebuah kebutuhan primer, sebab terkait erat dengan aktivitas individu dan masyarakat Muslim dan pandangannya terhadap alam, kehidupan dan manusia. Ada beberapa prinsip dasar yang mengharuskan umat Islam mendaya-

---

<sup>10</sup> Mulyadi Kartanegara, hlm. 111.

gunakan metode-metode ilmiah terkait dengan cara mengungkap rahasia alam dan terapannya.

### 1. Prinsip *Istikhlāf*

Dalam banyak ayat Al-Qur'an dijelaskan fungsi manusia sebagai khalifah (wakil) Tuhan yang akan mengembangkan dan membangun bumi dengan segala tantangannya agar dapat dihuni dengan baik dalam rangka mengantarkan manusia mengenal Tuhan-nya. Perhatikan misalnya Q.S. Fāṭir/35: 39, Q.S. al-An'ām/6: 165, Q.S. al-A'rāf/7: 69 dan 129, Q.S. Yūnus/10: 14, Q.S. an-Naml/27: 62 dan Q.S. an-Nūr/24: 55. Memperhatikan ayat-ayat tersebut dapat disimpulkan bahwa fungsi kekhalifahan ini terkait dengan dua hal, pertama: kerja, inovasi, kreativitas dan mencegah kerusakan di bumi, dan kedua: komitmen dengan nilai-nilai yang digariskan Tuhan dalam segala usaha di alam ini. Hubungan keduanya sangatlah erat, ketimpangan salah satunya akan membawa kehancuran di dunia dan akhirat. Surah al-'Aşr menegaskan bahwa kerugian akan diderita manusia ketika kehilangan dua syarat pokok: iman dan amal saleh (kerja, kreativitas dan inovasi). Dari sini, pelaksanaan fungsi khalifah dan jaminan serta sarana yang mendukungnya hanya dapat diperoleh melalui penguasaan metode ilmiah yang dapat mengungkap rahasia alam raya dan menciptakan keharmonisan antara manusia dan lingkungannya.

### 2. Prinsip *Tawāzun* (Keseimbangan)

Salah satu prinsip dasar pemikiran Islam adalah menjaga keseimbangan antara kebutuhan ruhani dan materil. Berhias diri yang merupakan kebutuhan materil sangat dianjurkan di tempat yang sangat diharapkan manusia dapat melepaskan diri dari ikatan-ikatan duniawi, yaitu masjid (Q.S. al-A'rāf/7: 31). Terdapat sekian ayat yang mengecam perilaku pengikut agama tertentu yang mengharamkan sesuatu yang dihalalkan Allah *subḥānahu wata'ālā* (Q.S. al-A'rāf/7: 32, Q.S. Āli 'Imrān/3: 93, Q.S. al-An'ām/6: 140, Q.S. an-Nahl/16: 116). Adalah sangat kontradiktif jika Allah menundukkan alam ini untuk kemaslahatan manusia, kemudian datang agama untuk meletakkan aturan yang menghalangi tercapainya kebutuhan materil yang dihidangkan alam ini. Pandangan integral ini tidak akan terwujud tanpa keseimbangan dua unsur pokok dalam diri

manusia: jasmani dan ruhani. Itu dapat diwujudkan melalui metode ilmiah dan terapannya.

### **3. Prinsip *Taskhīr* (Penaklukan)**

Dalam pandangan Islam, alam dengan segala hukum-hukumnya telah ditundukkan untuk manusia agar dapat menjalankan fungsi khalifah dengan baik. Terdapat sekian ayat yang menjelaskan hubungan manusia dengan alam yang dapat digambarkan sebagai tuan (Q.S. Ibrāhīm/14: 32-33, Q.S. Šād/78: 36, Q.S. Luqmān/31: 20, Q.S. al-'Ankabūt/29: 61). Kendati sebagai tuan, Islam tidak menginginkan manusia menjadi majikan yang berlaku semena-mena, dan juga tidak seperti tuan yang dikendalikan hambanya; dua sikap kontradiktif yang pernah ada dalam peradaban Barat.

Dalam sejarah peradaban Eropa, alam pernah disikapi dengan penuh rasa takut sehingga perlu disembah, dan juga disikapi seperti layaknya musuh yang harus diperas dan dikuras. Dalam mitologi Yunani, seperti dijelaskan Sir John A. Hamerton, bangsa Yunani begitu tunduk kepada tuhan-tuhan yang berasal dari benda-benda di alam ini. Benda-benda itu dianggap memiliki unsur kehidupan dan ketuhanan sehingga mereka merasa perlu untuk mempersembahkan sesajen (kurban). Zeos tidak saja dianggap sebagai tuhan langit, tetapi kekuasaannya melampaui bumi yang menjadikannya tuhan pada pohon, laut dan seisinya, dan lain-lain<sup>11</sup>.

Sikap mengkultuskan dan menyucikan ini sangat bertolak-belakang ketika sains modern menjadikan alam sebagai objek yang dijajah untuk diperas dan dikuras. Islam tidak memandang alam sebagai memiliki kekuatan yang tak dapat dihindari manusia kecuali dengan sujud kepadanya, dan tidak juga sebagai musuh yang harus ditaklukkan, tetapi dengan menjadikannya sarana untuk membangun kehidupan yang harmonis antara manusia dan alam. *Taskhīr* adalah prinsip yang menengahi antara pengkultusan dan 'penjajahan'. Dalam prinsip *taskhīr* tersimpan hubungan cinta kasih dan saling memahami, etika dan estetika. Sumpah-sumpah Tuhan dalam Al-Qur'an yang menggunakan benda-benda dan fenomena alam seperti langit, bintang, matahari, bulan, siang, malam, fajar merupakan pengakuan akan eksistensinya sekaligus gambaran

---

<sup>11</sup> Emaduddin Khalil, *Madkhal ilā Mawqif al-Qur'ān al-Karīm min al-'Ilm*, Suriah: Mu'assasah ar-Risālah, 1983, hlm. 53-55.

hubungan yang bersahabat. Sikap serupa ditunjukkan Rasulullah yang begitu mencintai benda-benda alam di sekelilingnya seperti ungkapnya kepada gunung,

أَحَدُ جِبَلٍ يُحِبُّنَا وَنَحْبُهُ

*Gunung Uhud adalah gunung yang mencintai kami dan kami pun mencintainya.*<sup>12</sup>

Pengkultusan terhadap alam tidak akan membawa kepada kemajuan dan peradaban, demikian juga 'penjajahan', kendati dapat membawa kemajuan, tetapi tidak akan menciptakan peradaban dengan pengertian luas. Islam memberikan tawaran solutif. Dengan prinsip *taskhīr* alam ditundukkan untuk tujuan-tujuan kemanusiaan, namun pada saat yang sama memberikan prinsip nilai dan rambu-rambu yang dapat meningkatkan kreativitas dan membuat manusia lebih berperadaban dalam pola hubungannya dengan alam dan lingkungan. Prinsip *taskhīr* tidak dapat terlaksana tanpa penguasaan metode ilmiah yang lebih komprehensif.

#### 4. Prinsip Keterkaitan antara Pencipta dan Ciptaan-Nya.

Ilmu, dalam pandangan Islam, bertujuan membuktikan keterkaitan yang erat antara Pencipta dan ciptaan-Nya. Melalui penemuan ilmiah, banyak ilmuwan membuktikan bahwa keserasian dan keberaturan alam ini berada di bawah kendali sang Pencipta<sup>13</sup>. Frank Allen, seorang ahli biologi asal Kanada, misalnya, mengemukakan, "Alam ini pasti berasal dari Pencipta yang tidak berawal, Mahatahu atas segala sesuatu dan memiliki kekuatan yang tidak terbatas. Kelayakan bumi ini sebagai sebuah tempat kehidupan yang serasi tidak mungkin terjadi karena 'kebetulan'."<sup>14</sup>

Teori kebetulan (*law chance*) banyak dikemukakan oleh para ilmuwan ateis, mulai dari filosof Yunani kuno, Democritus (w. 370

<sup>12</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dari Ibnu Abbas dalam *Bāb Kharsh at-Tamar*, 5/39, dan Imam Muslim dalam *bāb Uḥud Jabalun Yuḥibbunā wa Nuḥibbuhū*, 2/1011.

<sup>13</sup> Lihat misalnya pernyataan 30 ilmuwan Barat dalam buku *Allāh Yatajallā fī 'Aṣr al-'Ilm*, hasil editing John Klauther Monesma, Terj. Damardash Abdul Majid Sarhan, Kairo: Maktabah al-Halabiy, 1968; dan *Man Does Not Stand Alone*, karya Chressiy Maureson yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Mahmud Saleh al-Falakiy dengan judul: *Al-'Ilm Yad'ū li al-Islām*, Kairo: Maktabah an-Nahḍah, 1962.

<sup>14</sup> Emaduddin Khalil, hlm. 72.

SM) sampai kepada filosof Inggris, Bertrand Russell. Tentang teori ini B. Russel mengatakan, "Keberadaan/kehidupan manusia tidak didahului oleh tujuan dan aturan, melainkan karena adanya pertemuan atom atau sel dalam tubuhnya yang terjadi secara kebetulan. Semua usaha manusia dengan sendirinya akan berhenti dengan berakhirnya alam ini". "Kalau saja kita persilahkan 6 ekor kera untuk duduk di depan mesin ketik dan selama jutaan tahun berlatih mengetik tulisan, maka tidak mustahil kalau yang muncul pada lembaran terakhir yang mereka tulis berupa puisi Shakespeare, demikian kata salah seorang penganut teori ini, Julian Heksley.<sup>15</sup>

Teori ini dibantah oleh banyak ulama dan ilmuwan, sebab bertentangan dengan keimanan umat beragama, selain tidak sejalan dengan logika akal sehat. Ibnu Rusyd (w. 595/1198 M) misalnya, memperkenalkan *dalīl al-'ināyah* (perhatian) dan *dalīl al-ikhtirā'* (penciptaan) untuk membuktikan adanya Pencipta alam raya ini. Yang pertama membuktikan bahwa adanya perhatian, kesesuaian dan keserasian seluruh benda yang di langit dan di bumi untuk kehidupan manusia dan makhluk-makhluk lain, seperti malam, siang, hujan, matahari, bulan dan lain-lain, adanya itu semua tidak mungkin karena faktor kebetulan. Demikian juga keberadaan benda-benda itu tidaklah mungkin terjadi dengan sendirinya secara kebetulan. Ketika melihat sebuah batu yang berbentuk layaknya sebuah kursi yang siap diduduki kita akan berkata, pasti ada yang membentuknya seperti itu. Demikian juga alam ini.<sup>16</sup>

Agaknya tepat ungkapan Al-Qur'an yang menyatakan hanya para ilmuwan atau ulama yang memiliki kekhusyukan hati kepada Allah.

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama/ilmuwan (Q.S. Fāṭir/35: 28).

Adalah tidak tepat membatasi pengertian kata *al-'ulamā'* pada ayat di atas sebatas pada komunitas yang menguasai ilmu-ilmu *syar'iy* yang berkenaan dengan wahyu yang *tanzīliyy* (Al-Qur'an dan hadis). Tetapi melihat konteks penyebutan ayat ini yang

<sup>15</sup> M. Abdullah Syarqawi, hlm. 57.

<sup>16</sup> Ibnu Rusyd, *Al-Kasyf 'an Manāhij al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah*, hlm. 70.

didahului dengan tanda-tanda kekuasaan Tuhan seperti turunnya hujan dari langit yang menghasilkan ragam buah-buahan, gunung yang memancarkan warna-warni serta ragam perbedaan manusia dan binatang, melihat itu semua ayat ini lebih tepat, tanpa menafikan pengertian di atas, dipahami sebagai komunitas yang mampu membaca tanda-tanda alam dan zaman. Mereka itulah para ilmuwan yang dengan kreativitas ilmiahnya sampai pada kesimpulan bahwa keserasian alam ini adalah berkat adanya sang Pencipta.

### ***Khātimah***

Penulis harus mengakui, tulisan sederhana ini masih sangat jauh dari harapan akan adanya konsep utuh tentang integrasi ilmu. Selain problem keahlian, karena bahasan ini biasanya masuk dalam kajian filsafat ilmu, penulis hanya menghidangkan penjelasan Al-Qur'an seputar masalah ini, tentunya menurut pemahaman penulis. Kendati Al-Qur'an bukan buku filsafat, tetapi dengan mudah kita dapat menemukan panduan dan tutunan Al-Qur'an tentang problem-problem filosofis, termasuk problem disintegrasi ilmu.[]

### **Daftar Pustaka**

- al-Aṣḥānī, Rāgīb, *Al-Mufradāt*, Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Integrasi Ilmu, Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Bandung: Arasy Mizan dan UIN Jakarta Press.
- Khalil, Emaduddin, *Madkhal ilā Mawqif al-Qur'ān al-Karīm min al-'Ilm*, Suriah: Mu'assasah al-Risalah, 1983.
- Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam, Sebuah Pendekatan Tematis*, Bandung: Mizan, 2002.
- Maureson, Chressiy, *Man Does Not Stand Alone*, (terjemahan bahasa Arab oleh Mahmud Shaleh al-Falakiy dengan judul *Al-'Ilm Yad'ū li al-Islām*), Kairo: Maktabah an-Nahdhah, 1962.
- Monesma, John Klauther (ed.), *Allāh Yatajallā fī 'Aṣr al-'Ilm*, (terj. Damardash Abdul Majid Sarhan), Kairo: Maktabah al-Halabiy, 1968.
- Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*.

Nasr, Seyyed Hossein, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Mandala Book, 1968.

al-Qaraḍawi, Yusuf, *Ar-Rasūl wa al-'Ilm*, Kairo: Dār al-Shahwah.

Rusyd, Ibn, *Al-Kasyf 'an Manāhij al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah*.

Shihab, M. Quraish, *Menabur Pesan Ilahi*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.

Syarqawi, M. Abdullah, *Al-Qur'ān wa al-Kaun*, Kairo: Maktabah az-Zahra.





*Difference of opinion among the muslim scholars concerning the number of verses and chapter of makkiiyyah and madaniyyah is not the new issue. The difference can be seen from the difference of the group of one verse which is available in the Qur'an, or in some books of Qur'anic exegesis available. In the Standard Qur'an of Indonesia being published by the Ministry of Religious Affairs, the Republic of Indonesia, there are also some inconsistencies in putting the group of the chapter in accord with the development of study toward this verse or chapter of makkiiyyah and madaniyyah. Theoretical study concerning this science is extremely needed to be the reference in putting the gorup of the chapter in the Qur'an.*

*Key words: makkiiyyah, madaniyyah, Standard Qur'an of Indonesia.*

## Dasar Pengelompokan Surah *Makkiiyyah* dan *Madaniyyah* dalam Mushaf Standar Indonesia

*Reflita*

*Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta*

### **Pendahuluan**

Penafsiran Al-Qur'an sangat terkait dengan situasi sosio-kultural tempat ayat diturunkan. Ayat yang turun pada masa awal kenabian (periode Mekah) memiliki perbedaan dengan yang turun di Medinah, baik dari segi redaksi maupun tema yang dikandung. Munculnya beberapa kekeliruan dalam penafsiran disinyalir karena tidak menggunakan pijakan kronologi sejarah pewahyuan, baik yang terkait dengan *asbāb an-nuzūl*, *makkiiyyah* dan *madaniyyah*, maupun *an-nāsikh wa al-mansūkh*.

Dalam sejarah penurunannya, Al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur (*tadarruj*), sehingga ada yang turun di Mekah dan ada yang di Medinah, ada yang turun sebelum dan sesudah hijrah. Jarang satu surah diturunkan secara utuh di satu tempat atau satu periode. Terkadang dalam satu surah terdapat ayat yang turun

sebelum hijrah, yang lainnya turun setelah hijrah. Kajian mengenai kronologi turunnya ayat yang dalam istilah Ulumul Qur'an dikenal dengan *ilm asbāb an-nuzūl makkiy wa madaniy* ini kemudian menjadi bahan kajian, baik oleh kalangan muslim maupun orientalis.

Para ulama mencurahkan perhatian yang sangat besar terhadap kajian *makkiyyah* dan *madaniyyah* ini. Mereka meneliti Al-Qur'an surah demi surah dan ayat demi ayat, untuk mengetahui urutan turunnya, dengan memperhatikan waktu, tempat, dan kepada siapa ayat-ayat itu ditujukan. Bahkan, Abū Ḥasan an-Naisabūrī<sup>1</sup> dalam kitabnya *at-Tanbīh* mengemukakan, “Ilmu-ilmu Al-Qur'an yang paling mulia adalah ilmu waktu dan tempat diturunkannya.”

### **Definisi Makkiyyah dan Madaniyyah**

Perbedaan pandangan ulama dalam menetapkan suatu surah, apakah *makkiyyah* ataukah *madaniyyah*, disebabkan perbedaan dalam menetapkan kategori *makkiy* dan *madaniy*. Ada yang menetapkan berdasarkan tempat turunnya, ada yang berdasarkan waktu turunnya, dan ada juga yang membaginya berdasarkan *style* bahasa atau ungkapan (*uslūb*). Perbedaan ini berimplikasi pada perbedaan definisi yang muncul.

Istilah *makkiy* pada dasarnya diambil dari nama kota Mekah, tempat permulaan Nabi menyebarkan ajaran Islam. Ia merupakan kata sifat yang disandarkan pada kota tersebut. Disebut *makkiy* apabila mengandung kriteria yang berasal dari Mekah. Begitu juga istilah *madaniy* berasal dari nama kota ‘Medinah’, tempat yang menjadi tujuan hijrah Rasulullah dalam penyebaran dan pengembangan Islam yang kemudian menjadi kata sifat yang disandarkan kepada kota tersebut.

Sejarah kajian Al-Qur'an tidak bisa terlepas dari rentetan sejarah dakwah Nabi yang terfokus di dua tempat Mekah dan Medinah, walaupun dalam perkembangannya dakwah Rasul tidak hanya di seputar dua kota tersebut, namun meluas melewati batas wilayah keduanya. Perkembangan ini tetap tidak mempengaruhi kedua kota tersebut sebagai pusat penyebaran Islam. Oleh karena

---

<sup>1</sup> Nama lengkapnya adalah Muḥammad bin Ḥasan bin Ḥusein bin Mansūr Abu al-Ḥasan an-Naisābūrī. Wafat tahun 355 H. Ia adalah ulama yang ahli di bidang hadis. Lihat Syamsuddīn Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uṣmān az-Ḥabībī, *Taẓkirat al-Ḥuffād*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, jil. 3, hlm. 885.

itu, pengertian *Makkiy* dan *Madaniy* tidak hanya terkait dengan ruang—tempat dan penduduk sekitarnya—namun juga berhubungan dengan periode waktu. Oleh karena itu, ulama tidak lagi memahami *makkiy* dan *madaniy* dalam pengertian sempit, hanya terbatas kepada tempat saja. Al-Imam az-Zarkasyī<sup>2</sup> dalam bukunya *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* mengemukakan tiga definisi *makkiy* dan *madaniy* dilihat dari unsur waktu, tempat, dan sasaran pembicaraan.<sup>3</sup>

*Pertama*, ayat/surah *makkiyyah* adalah ayat/surah Al-Qur'an yang turun di Mekah sekalipun setelah hijrah, sedangkan ayat/surah *madaniyyah* adalah ayat/surah Al-Qur'an yang turun di Medinah sekalipun turun setelah hijrah.

*Kedua*, ayat/surah *makkiyyah* adalah ayat/surah Al-Qur'an yang turun sebelum hijrah Nabi sekalipun turun bukan di Mekah, sedangkan ayat/surah *madaniyyah* adalah ayat/surah Al-Qur'an yang turun setelah hijrah Nabi sekalipun turun bukan di Medinah.

*Ketiga*, ayat/surah *makkiyyah* adalah ayat/surah Al-Qur'an yang *khiṭāb*-nya (fokus pembicaraannya) ditujukan kepada penduduk Mekah, sedangkan ayat/surah *madaniyyah* adalah ayat/surah Al-Qur'an yang *khiṭāb*-nya (fokus pembicaraannya) ditujukan kepada penduduk Medinah.

Setelah mengemukakan tiga definisi di atas, az-Zarkasyī berpendapat bahwa definisi yang kedua merupakan definisi yang lebih tepat, karena definisi ini lebih populer di kalangan ulama. Pendapat ini kemudian diikuti oleh Imam as-Sayūṭī dalam bukunya *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* dan ulama-ulama sesudahnya. Pada umumnya definisi tentang *makkiy* dan *madaniy* dalam buku-buku ulama belakangan merujuk pada definisi yang dikemukakan oleh az-Zarkasyī.

---

<sup>2</sup> Nama lengkapnya adalah Badaruddīn Muḥammad bin 'Abdullāh az-Zarkasyī. Lahir di Mesir tahun 745 dan wafat tahun 794 H. Ia adalah ulama yang ahli di bidang fiqh Syāfi'i, *uṣūl* dan orang pertama yang menyusun ilmu Al-Qur'an dalam bukunya *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Lihat Syamsuddīn Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uṣmān az-Zahabī, *Sair A'lām an-Nubalā'* (Kairo: Dārul Ḥadīṣ), juz 6, hlm. 60.

<sup>3</sup> Az-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 2001, jilid 1, hlm. 192. Lihat juga as-Sayūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah Dār at-Turās, t.th., jilid 1, hlm. 34.

Penentuan definisi yang paling tepat dalam memahami *makkiy* dan *madaniy* sangat penting, karena akan berpengaruh pada proses pengelompokan surah. Untuk itu, sangat diperlukan usaha *pen-tarjih-an* atas ketiga definisi tersebut, sebagai berikut:

*Pertama*, definisi berdasarkan konteks tempat

Ulama yang mengemukakan definisi berdasarkan konteks ini mengkategorikan ayat/surah yang turun di Mekah dan sekitarnya, sekalipun turun setelah hijrah, sebagai surah *makkiyyah*. Sedang ayat/surah yang turun di Medinah dan sekitarnya, sekalipun turun sebelum hijrah, sebagai surah *madaniyyah*. Persoalannya, bagaimana dengan wahyu yang turun bukan di dua tempat tersebut atau bukan pula di sekitarnya? Di sini ulama yang mendukung pendapat ini dihadapkan pada dua kesulitan berikut:

1. Kesulitan mengelompokkan wahyu yang turun di luar kota Mekah dan Medinah. Terkait ini, ulama kemudian berusaha menetapkan daerah-daerah luar yang masuk dalam bagian kota Mekah dan Medinah. Imam as-Sayūfī misalnya, menetapkan daerah Mina, 'Arafah, dan Hudaibiyah masuk dalam batasan Mekah. Sedang daerah Badar, Uhud, dan Sala' masuk dalam batasan Medinah. Penetapan ini jelas mengundang perdebatan.
2. Kesulitan mengelompokkan ayat/surah yang turun di luar Mekah dan Medinah, dan bahkan di luar daerah batasannya, seperti ayat 45 Surah az-Zukhrūf yang turun di Bait al-Maqdis. Terkait ini, pendukung definisi ini kemudian memunculkan istilah baru, yakni *mā laisa bi makkiy wa lā madaniy*. Istilah ini juga sulit untuk diterima.

Kedua kesulitan ini membuat definisi berdasarkan konteks tempat, dinilai masih memiliki kelemahan.

*Kedua*, berdasarkan konteks *khiṭāb* (kepada siapa ayat ditujukan)

Ulama yang mendefinisikan *makkiy* dan *madaniy* berdasarkan konteks *khiṭāb* ini mengkategorikan ayat/surah yang ditujukan kepada penduduk Mekah sebagai ayat/surah *makkiyyah*. Sedang ayat/surah yang ditujukan kepada penduduk Medinah sebagai surah *madaniyyah*.

Dari sudut tinjauan komunikasi, *makkiy* dicirikan dengan bentuk panggilan umum/universal yang merujuk seluruh manusia (*yā ayyuhān-nās*, wahai sekalian manusia—tanpa membedakan suku,

ras, dan agama). Sebutan universal ini cocok dengan karakter pesan Al-Qur'an yang diturunkan pada periode Mekah atau secara umum sebut saja periode Nabi sebelum hijrah. Mekah menjadi lokasi yang cocok untuk menurunkan ajakan kembali kepada tauhid dan seruan kepada moral yang baik, karena kedua persoalan inilah yang merupakan problem utama teologi dan kultural yang dialami penduduk Mekah saat itu.

Sementara itu, *madaniy* mencirikan nilai pembaruan, sebuah konsep nuzul yang dicirikan oleh sifat yang lebih khusus dan eksklusif, bukan lagi dekonstruktif dengan mengganyang kepercayaan lama dan moral rendah, tetapi bersifat konstruktif yang bernilai signifikan bagi pembangunan masyarakat baru. Di sinilah nilai-nilai eksklusif Islam diturunkan dalam proses intensifikasi dakwah, pelembagaan syariat yang baru, dan penentuan strategi bagi pembangunan masyarakat muslim yang kuat. Dari sisi tinjauan strategi dakwah, kondisi ini cocok bagi proses penanaman nilai-nilai agama yang bersifat pendalaman. Sebutan yang kerap dipakai untuk pesan-pesan yang turun di sini, *yā ayyuhallazīna āmanū* (wahai orang-orang yang beriman), misalnya merujuk sebuah seruan yang bersifat internal dan eksklusif.

*Ketiga*, berdasarkan konteks waktu

Mayoritas ulama memilih definisi berdasarkan konteks waktu karena definisi *makkiy* dan *madaniy* menjadi lebih fleksibel mencakup unit wahyu yang diturunkan. Karena yang dijadikan patokan adalah hijrah Nabi, bukan lagi tempat dan *khiṭāb*. Semua ayat yang turun sebelum hijrah, di mana pun tempat turunnya, dikategorikan *makkiyyah*. Sedang ayat yang turun setelah hijrah, dikelompokkan *madaniyyah*, sekalipun turun di Mekah.<sup>4</sup>

Az-Zarqānī mengatakan, ketika *makkiy* dan *madaniy* dibawa ke dalam konteks waktu akan lebih tepat. Sebab, tidak ada lagi

---

<sup>4</sup> Di antara mufasir yang memilih definisi ini adalah Ibnu Kaṣīr. Dalam mukadimah kitabnya ia menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an terbagi ke dalam dua kelompok *makkiyyah* dan *madaniyyah*. Ayat/surah *makkiyyah* adalah ayat/surah yang turun setelah hijrah, sekalipun tempat turunnya adalah di Mekah atau 'Arafah. Sedangkan ayat/surah *madaniyyah* adalah ayat/surah yang turun setelah hijrah sekalipun turunnya di Mekah atau tempat mana pun. Lihat Ibnu Kaṣīr, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, Beirut: Dār al-Fikr, jilid 1, hlm. 18.

kebingungan dalam pengelompokan unit wahyu yang diturunkan di berbagai tempat dan berbagai kondisi dan situasi.<sup>5</sup>

### **Konsep *Makkiyyah* dan *Madaniyyah***

Konsep *makkiyyah* dan *madaniyyah* pada dasarnya dibangun atas dasar informasi (riwayat). Al-Qādī Abū Bakr al-Bāqillānī<sup>6</sup> mengemukakan, bahwa untuk dapat mengetahui *makkiy* dan *madaniy* harus merujuk kepada riwayat sahabat Nabi dan tabi'in. Sebab, merekalah yang menyaksikan dan mengetahui di mana dan dalam kondisi apa suatu ayat/surah diturunkan. Sekalipun Nabi tidak menekankan untuk mencermati tempat turun suatu ayat, namun para sahabat sangat menaruh perhatian terhadap bidang ini. Dari kalangan mereka, terdapat beberapa nama yang ahli di bidang *asbāb an-nuzūl*, *makkiy* dan *madaniy*. Bahkan ada juga yang mengetahui secara detail kronologi penurunan wahyu.

Ibnu Mas'ūd, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhārī, berkata, "Demi Allah yang tidak ada Tuhan selain-Nya, tidak pernah diturunkan ayat dari Al-Qur'an kecuali aku mengetahui kepada siapa ayat tersebut ditujukan dan di mana diturunkan." 'Ali bin Abī Ṭālib juga pernah berkata, "Tidak ada suatu ayat pun yang turun kecuali saya mengetahui dalam hal apa dan di mana ayat itu diturunkan."

Hanya saja, tidak semua ayat Al-Qur'an memiliki *asbāb an-nuzūl* dan penjelasan tempat turunnya. Riwayat yang berasal dari sahabat maupun tabi'in mengenai tempat turunnya ayat tidak mencakup semua ayat Al-Qur'an. Hal ini membuka peluang munculnya ijtihad dalam penetapan ayat/surah *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*.

Az-Zarkasyī, mengutip perkataan al-Ja'barī, mengemukakan bahwa ada dua cara mengetahui *makkiy* dan *madaniy*, yaitu *simā'ī* (berdasarkan riwayat) dan *qiyāsī* (melalui perbandingan). Penetapan secara *qiyāsī* dilakukan dengan memperbandingkan secara komprehensif seluruh surah *makkiyyah* dan *madaniyyah* yang memiliki riwayat dari sahabat maupun tabi'in. Dari hasil perban-

<sup>5</sup> Az-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1988, jilid 1, hlm. 194-195.

<sup>6</sup> Al-Baghdādī. Wafat tahun 403 H. Di antara karangannya; *I'jāz al-Qur'ān*, *al-Intiṣār*, *at-Tanhīd*, dan lain-lain.

dingan ini, ulama kemudian menetapkan parameter dan kekhususan dari masing-masing kelompok *makkiyyah* dan *madaniyyah*.<sup>7</sup>

Surah-surah *Makkiyyah* bisa diketahui melalui beberapa tanda, antara lain surah yang di dalamnya terdapat “*yā ayyuhannās*”. Tentang hal ini, ulama berbeda pendapat mengenai ayat terakhir Surah al-Ḥajj, namun mayoritas berpendapat bahwa ayat tersebut adalah *makkiyyah*. Tanda lainnya adalah mengandung kata “*kallā*”; terdapat ayat Sajdah; diawali oleh huruf Hijaiyah, kecuali Surah al-Baqarah dan Āli ‘Imrān<sup>8</sup>; mengandung cerita Nabi Adam dan iblis, kecuali Surah al-Baqarah; mengandung kisah umat terdahulu; serta surah-surah *mufaṣṣal* (surah-surah pendek).

Ayat/surah *makkiyyah* memiliki keistimewaan dari segi tema dan gaya bahasa. Di antaranya:

1. Doktrin tentang tauhid dan hanya beribadah kepada Allah, pembuktian mengenai risalah, hari kebangkitan, pembalasan, kiamat dan kengeriannya, neraka dan siksaanya, surga dan nikmatnya, argumentasi terhadap orang musyrik dengan menggunakan bukti-bukti rasional dan ayat-ayat kauniyyah.
2. Peletakan dasar-dasar umum untuk perundang-undangan dan akhlak mulia yang menjadi dasar terbentuknya masyarakat, dan penyikapan dosa orang-orang musyrik dalam penumpahan darah, memakan harta anak yatim secara zalim, penguburan hidup-hidup bayi perempuan dan tradisi buruk lainnya.
3. Menyebutkan kisah para nabi dan umat-umatnya terdahulu.
4. Suku katanya pendek, disertai dengan kata-kata yang mengesankan pernyataannya singkat.
5. Memiliki makna yang dalam pada setiap ungkapannya.

Tanda-tanda ayat/surah *Madaniyyah* antara lain diawali dengan *yā ayyuhal-lazīna āmanū* (wahai orang-orang yang beriman); ada perintah jihad; disebutkan orang-orang munafik, kecuali Surah al-‘Ankabūt; dan berisi kewajiban atau hukuman.

Keistimewaan ayat/surah *madaniyyah* dari segi tema dan gaya bahasa, yaitu ayat/surahnya panjang; menggunakan *uṣlūb* (gaya bahasa) yang mengandung *hujjah* ketika berdialog dengan ahli

<sup>7</sup>Az-Zarkasyī, *Al-Burhān*, hlm. 189.

<sup>8</sup> Huruf-huruf Hijaiyah yang terdapat di awal surah dalam kajian ‘*ulūmul Qur’ān* disebut *hurūf al-muqāṭṭa’ah*. Lihat Muhammad Hasbi Ash Shidqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur’ān*, Semarang: PT Pustaka rezki Putra, 2002, hlm. 125-126.

kitab; menjelaskan hukum-hukum amaliah seperti ibadah, muamalah, hubungan kemasyarakatan, dan hukuman; mengungkapkan sifat orang munafik disertai peringatan dan kehati-hatian berhadapan dengan mereka; menjelaskan kaidah-kaidah *tasyri'* (penetapan hukum) dan hikmah pensyariatannya, jihad, dan hukum-hukum yang berkaitan dengannya, seperti perdamaian, *ganīmah* (harta rampasan perang), tebusan dan tawanan.<sup>9</sup>

### Kuantitas Makkīyah dan Madaniyyah

Sebagaimana definisi dan konsepsi, ulama juga berbeda pendapat tentang kuantitas ayat *makkīyah* dan *madaniyyah*. Dalam mukadimah kitabnya, Ibnu Kaṣīr mengemukakan bahwa terdapat beberapa riwayat dari sahabat mengenai surah-surah yang turun di Mekah dan Medinah, dan menurutnya, yang sah adalah riwayat dari Abī Ṭalḥah berikut:

عن علي بن أبي طلحة، قال: نَزَلَتْ بِالْمَدِينَةِ سُورَةُ الْبَقَرَةِ، وَآلِ عِمْرَانَ، وَالنِّسَاءِ، وَالْمَائِدَةِ، وَالْأَنْفَالِ، وَالتَّوْبَةِ، وَالْحَجِّ، وَالتَّوْرِ، وَالْأَحْزَابِ، وَالذِّينِ كَفَرُوا، وَالْفَتْحِ، وَالْحَدِيدِ، وَالْمُجَادِلَةَ، وَالْحَشْرَ، وَالْمُمْتَحِنَةَ، وَالْحَوَارِيُونَ، وَالتَّغَابُنِ، وَ { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ } وَ { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ } وَالْفَجْرِ، { وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى } وَ { إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ } وَ { لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا } وَ { إِذَا زُلْزِلَتْ } وَ { إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ }

'Alī bin Abī Ṭalḥah berkata: "Surah yang turun di Medinah adalah al-Baqarah, Āli 'Imrān, an-Nisā', al-Mā'idah, al-Anfāl, at-Taubah, al-Hajj, an-Nūr, al-Aḥzāb, Muḥammad, al-Faṭḥ, al-Ḥadīd, al-Mujādalah, al-Ḥasyr, al-Mumtaḥanah, al-Ḥawāriyyūn, at-Tagābun, at-Ṭalāq, at-Taḥrīm, al-Fajr, al-Lail, al-Qadr, al-Bayyinah, az-Zalzalah, dan an-Naṣr."

Setelah mengomentari kualitas hadis ini, Ibnu Kaṣīr menjelaskan bahwa dalam riwayatnya ini, Abī Ṭalḥah luput menyebutkan

<sup>9</sup> Disarikan dari 'Abd ar-Razzāq Ḥusein Aḥmad, *al-Makkī wa al-Madanī fī al-Qur'ān al-Karīm*, jilid. 1, hlm. 160-171.

Surah al-Hujurāt dan al-Mu‘awwizatain.<sup>10</sup> Berdasarkan riwayat ini, surah-surah *madaniyyah* berjumlah 25 surah.

Menurut as-Sayūṭī, klasifikasi surah-surah *madaniyyah* yang paling cermat dilakukan oleh Abu al-Ḥasan al-Ḥaṣṣar dalam bukunya *an-Nāsikh wa al-Mansūkh*. Di situ dijelaskan bahwa surah yang disepakati ulama sebagai *madaniyyah* berjumlah 20, yang diperselisihkan apakah *makkiyyah* atau *madaniyyah* 12 surah, dan sisanya *makkiyyah*. Ke-20 surah yang disepakati *madaniyyah* adalah al-Baqarah, Āli Imrān, an-Nisā', al-Mā'idah, al-Anfāl, at-Taubah, an-Nūr, al-Aḥzāb, Muḥammad, al-Fath, al-Hujurāt, al-Ḥadīd, al-Mujādalah, al-Ḥasyr, al-Mumtaḥanah, al-Jumu'ah, al-Munāfiqūn, aṭ-Ṭalāq, at-Taḥrīm, an-Naṣr. Sedangkan 12 surah yang diperselisihkan, yaitu al-Fātiḥah, ar-Ra'd, ar-Raḥmān, aṣ-Ṣaff, at-Tagābūn, al-Muṭaffifīn, al-Qadr, al-Bayyinah, az-Zalzalah, al-Ikhlāṣ, al-Falaq, dan an-Nās.

Berbeda dengan al-Ḥaṣṣar, penulis menemukan surah-surah yang disepakati ulama sebagai *madaniyyah* sebanyak 19 surah, yang disepakati *makkiyyah* berjumlah 73 surah, dan sisanya (22 surah) adalah yang diperselisihkan ulama, antara *makkiyyah* dan *madaniyyah*. Berikut ini daftar surah-surah *makkiyyah* dan *madaniyyah*:

### 1. Surah-Surah Makkiyyah

al-An'ām, al-A'rāf, Yūnus, Hūd, Yūsuf, Ibrāhim, al-Ḥijr, an-Naḥl, al-Isrā', al-Kahf, Maryam, Ṭāhā, al-Anbiyā', al-Mu'minūn, al-Furqān, asy-Syu'arā, an-Naml, al-Qaṣaṣ, al-'Ankabūt, ar-Rūm, Luqmān, as-Sajdah, Saba', Fāṭir, Yāṣīn, aṣ-Ṣaffāt, Ṣād, az-Zumār, al-Mu'min, Fuṣṣilat, asy-Syūrā, az-Zukhruf, ad-Dukhān, al-Jāsiyah, al-Aḥqāf, Qāf, az-Zāriyāt, aṭ-Ṭūr, an-Najm, al-Qamar, al-Wāqī'ah, al-Mulk, al-Qalam, al-Hāqqah, al-Ma'ārij, Nūḥ, al-Jinn, al-Muzammil, al-Muddaṣṣir, al-Qiyāmah, al-Mursalāt, an-Nabā', an-Nāzi'āt, 'Abasa, at-Takwīr, al-Infīṭār, al-Insyiqāq, al-Burūj, aṭ-Ṭāriq, al-Gāsiyah, al-Fajr, al-Balad, asy-Syams, aḍ-Duhā, aṭ-Ṭīn, al-'Alaq, al-Qāri'ah, at-Takāsur, al-'Aṣr, al-Humazah, al-Fīl, al-Ma'ūn, dan al-Lahab.

<sup>10</sup> Ibnu Kaṣīr, *Tafsīr Ibnu Kaṣīr*, jilid 1, hlm. 18-19.

## 2. Surah-Surah Madaniyyah

Berikut adalah surah-surah yang masuk kategori *madaniyyah*, yaitu al-Baqarah, Āli 'Imrān, an-Nisā', al-Mā'idah, al-Anfāl, at-Taubah, an-Nūr, al-Aḥzāb, Muḥammad, al-Fath, al-Ḥujurāt, al-Mujādalah, al-Ḥasyr, al-Mumtahanah, al-Munāfiqūn, at-Ṭalāq, at-Taḥrīm, al-Insān, dan an-Naşş

## 3. Surah-Surah yang Diperselisihkan (*Makkiyyah/Madaniyyah*)

No	Nama Surah	Klasifikasi (menurut ulama)	
		<i>Makkiyyah</i>	<i>Madaniyyah</i>
1	al-Fātiḥah	Jumhur ulama dari riwayat Abi Maisarah	Ibnu 'Abbās, 'Alī bin Abī Ṭālib
2	ar-Ra'd	Ibnu 'Abbās, Mujāhid	Qatādah
3	al-Ḥajj	an-Nuḥās	ad-Daḥḥā'
4	ar-Rahmān	Ibnu 'Abbās	al-Baihaqī
5	al-Ḥadīd	Ibnu 'Abbās	Jumhur
6	aş-Şaf	Ibnu Yasar, Ibnu 'Abbās, Mujāhid	Jumhur
7	al-Jumu'ah	Ibnu Yasar, Ibnu 'Abbās, Mujāhid	Jumhur
8	at-Tagābun	Ibnu 'Abbās, Ibnu 'Aṭā', Ibnu Yasar	Mayoritas ulama
9	al-Muṭaffifīn	Al-Qurtubī, Ibnu Mas'ūd	Ḥasan, 'Ikrimah
10	al-A'lā	Jumhur	aḍ-Daḥḥā'
11	al-Lail	Jumhur	Ibnu 'Abbās, Abu Ṭalḥah
12	asy-Syarḥ	Ibnu Zubair, 'Āisyah, Ibnu 'Abbās	Al-Biqā'i
13	al-Qadr	Mawardī	aş-Şa'labī, al-Wāhidī
14	al-Bayyinah	Aisyah, Ibnu 'Abbās, jumhur	Ibnu Zubair, Jumhur
15	az-Zalzalah	Ibnu 'Abbās	Ibnu Mas'ūd
16	al-'Ādiyāt	Ibnu Mas'ūd, Jābir	Ibnu 'Abbās, Anas Bin Mālik
17	Quraisy	Jumhur	aḍ-Daḥḥā'
18	al-Kauşar	Ibnu 'Abbās, Muqātil	Ḥasan, 'Ikrimah (pendapat yang kuat)
19	al-Kāfirūn	Ibnu Mas'ūd, Ḥasan	Ibnu Zubair, Ibnu 'Abbās
20	al-Ikhlāş	Ibnu Mas'ūd, Ḥasan, 'Ikrimah	Ibnu 'Abbās
21	al-Falaq	Ḥasan	Ibnu 'Abbās
22	an-Nās	Ḥasan	Ibnu Zubair

Terjadinya perbedaan dalam penentuan surah *makkiyyah* dan *madaniyyah* di atas pada dasarnya disebabkan oleh beberapa faktor:

1. Tidak ada riwayat dari Nabi Muhammad yang menjelaskan ayat/surah ini turun di Mekah atau di Madinah.
2. Perbedaan definisi *makkiy* dan *madaniy*.
3. Dalam hadis-hadis *asbāb an-nuzūl*, tidak ada penjelasan yang jelas tentang sebab turun ayat/surah. Terkadang sebagian riwayat yang dianggap sebab turun ayat bahkan merupakan tafsiran terhadap ayat.
4. Ciri-ciri *makkiyyah* dan *madaniyyah* yang ditetapkan ulama tidak berlaku universal dan pasti. Setiap kriteria selalu memiliki pengecualian. Inilah yang menimbulkan kontroversi di kalangan ulama.
5. Sebagian ulama berpedoman pada riwayat yang lemah, padahal ada riwayat sahih yang menjelaskan tempat turunnya ayat/surah.

### **Fungsi Memahami Makkiyyah dan Madaniyyah**

Memahami perbedaan ayat/surah *makkiyyah* dan *madaniyyah* merupakan bagian terpenting dari ilmu-ilmu Al-Qur'an, karena berfungsi antara lain untuk:

1. Memahami ketinggian *balāgh* dan *uslūb* Al-Qur'an sehingga dakwah bisa disesuaikan dengan kondisi dan keadaan kaum.
2. Memahami hikmah pensyariatian hukum, bahwa hukum diturunkan secara bertahap sesuai keadaan, kondisi, dan tuntutan *mu-khaṭabīn* (umat manusia) serta kesiapan mereka untuk menerima dan melaksanakannya.
3. Mendidik dan mengarahkan para da'i agar menerapkan prinsip-prinsip Qur'ani dalam berdakwah, baik menyangkut pemilihan *uslūb* ataupun tahapan-tahapan bahan yang tepat, sehingga disesuaikan dengan sasaran dakwahnya.
4. Membantu dalam menafsirkan Al-Qur'an, karena pengetahuan akan tempat turun ayat akan membantu dalam menafsirkannya secara benar. Jika ada perbedaan makna, akan lebih mudah dalam menentukan *nāsikh* dan *mansūkh*.
5. Membantu mengetahui sejarah perjuangan Nabi Muhammad.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> 'Abdur-Razāq, *Makkiy wa Madaniy*, hlm. 549. lihat juga az-Zarqānī, *Manāhil al 'Irfān*, hlm. 195.

### **Makkiyyah dan Madaniyyah dalam Mushaf Standar**

Penyebutan *makkiyyah* dan *madaniyyah* dalam *Al-Qur'an Mushaf Standar Indonesia* (selanjutnya disebut 'Mushaf Standar') maupun *Al-Qur'an dan Terjemahnya* tidak berbeda dengan yang dikemukakan al-Ḥaṣṣar, baik surah yang disepakati maupun yang diperselisihkan. Dalam hal terakhir, tampak para ulama peletak klasifikasi tersebut melakukan upaya *tarjih* pendapat yang dipandang kuat. Namun dari penetapan yang dilakukan ada tiga catatan yang perlu diperhatikan:

*Pertama*, ada ketidakjelasan standar penetapan, apakah berdasarkan waktu—sebelum atau sesudah hijrah seperti pandangan jumbuh ulama—atau tempat.

*Kedua*, terkait ayat/surah yang diperselisihkan *makkiyyah* dan *madaniyyah*-nya, ditemukan perbedaan pengelompokan antara Mushaf Standar dengan *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Sebagai contoh, Surah al-Falaq dan an-Nās pada *Al-Qur'an dan Terjemahnya* terbitan tahun 2008 dikelompokkan sebagai *makkiyyah*, sedang dalam mushaf terbitan tahun yang sama dikategorikan *madaniyyah*. Bahkan, perbedaan pengelompokan juga terjadi sesama Mushaf Standar pada tahun penerbitan yang berbeda. Misalnya, Surah ar-Raḥmān, dalam mushaf terbitan tahun 2008 dikelompokkan *madaniyyah*, sedang dalam mushaf terbitan tahun 2007 dikategorikan *makkiyyah*.

*Ketiga*, kurangnya referensi dalam penetapan *makkiyyah* dan *madaniyyah*. Penetapan *makkiyyah* dan *madaniyyah* dalam Mushaf Standar maupun *Al-Qur'an dan Terjemahnya* tidak dilengkapi dengan dalil-dalil yang digunakan.

Pada tanggal 26-28 November 2007 Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an mengadakan sidang pleno yang membahas surah yang diperselisihkan *makkiyyah* dan *madaniyyah*-nya. Bertempat di Wisma Haji, Tugu, Bogor, sidang itu menghasilkan beberapa rumusan berikut:

1. Surah al-Fātiḥah, ar-Ra'd, ar-Raḥmān, al-Muṭaffifin, al-Ikhlās, al-Qadr ditetapkan sebagai-surah-surah *makkiyyah*
2. Surah aṣ-Ṣaf, at-Tagābūn, al-Bayyinah, az-Zalzalah, al-Falaq, an-Nās ditetapkan *madaniyyah*

Penetapan ini bertujuan menghilangkan perbedaan pengelompokan surah *makkiyyah* dan *madaniyyah* dalam Mushaf Standar dan

*Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Sayangnya, sebagaimana penulis sebutkan sebelumnya, tidak ditemukan data-data atau dalil-dalil yang digunakan ulama dalam pengklasifikasian surah-surah di atas.

Sebagai sebuah upaya, penetapan ini sangat penting. Sebab jika perbedaan pengelompokan itu dibiarkan, jelas akan menimbulkan kebingungan masyarakat, khususnya di kalangan penerbit. Ketika regulasinya mengharuskan setiap penerbit merujuk pada Mushaf Standar, maka manakah yang akan dijadikan rujukan jika yang dirujuk itu sendiri ternyata tidak konsisten dalam menetapkan *makkiyyah* dan *madaniyyah*. Standar baku penetapan *makkiyyah* dan *madaniyyah* yang argumentatif sangat diperlukan. Dari situ diharapkan tidak terjadi lagi perubahan-perubahan fundamental di masa yang akan datang.

Berangkat dari rumusan hasil sidang pleno Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an di atas, penulis mencoba melakukan kajian tentang landasan argumentatifnya sebagaimana berikut:

## 1. Surah al-Fātiḥah

Ulama berbeda pendapat tentang surah ini. Sebagian mengatakan *makkiyyah*, sebagian lain *madaniyyah*. Pendapat lain mengatakan, bahwa surah ini turun dua kali, di Mekah dan Medinah. Bahkan ada juga yang berpendapat bahwa sebagian ayatnya turun di Mekah dan sebagian lain turun di Medinah.

### a. *Makkiyyah*

Menurut jumbuh ulama, al-Fātiḥah termasuk surah *makkiyyah*. Ini sebagaimana keterangan yang diriwayatkan dari Ibnu 'Abbās, 'Alī bin Abī Ṭālib, Abū Maisarah, Abū Hurairah, Abū 'Āliyah, Ḥasan al-Baṣrī dan Qatādah.<sup>12</sup> Banyak argumen yang dijadikan landasan oleh kelompok ini, di antaranya:

#### 1) Firman Allah

وَلَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمَ (الحجر/ ١٥ : ٨٧)

Surah al-Ḥijr adalah surah *makkiyyah* berdasarkan kesepakatan ulama. Surah ini turun setelah Surah al-Fātiḥah. Abū Hurairah, Ubay bin Ka'ab, dan Abī Sa'īd al-Mu'allī meriwayatkan bahwa tafsiran Nabi terhadap kata *as-sab' al-*

<sup>12</sup> Lihat as-Ṣa'labī, *al-Kasyu wal-Bayān*, jilid 1, hlm. 19, Ibnu Kaṣīr, *Tafsīr Ibnu Kaṣīr*, jilid 1, hlm. 9-10, al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jilid 1, hlm. 33-34.

*masānī* dalam ayat di atas adalah al-Fātiḥah. Berdasarkan riwayat ini, al-Fātiḥah termasuk *makkiyyah* karena tidak mungkin Nabi menafsirkan *as-sab‘ al-masānī* dengan al-Fātiḥah, jika surah ini belum turun.

- 2) Kewajiban salat diperintahkan di Mekah dan salat dianggap tidak sah tanpa membaca Surah al-Fātiḥah. Ini pertanda bahwa surah ini termasuk *makkiyyah*.
- 3) as-Şa‘labī meriwayatkan dalam tafsirnya, dari ‘Alī bin Abī Ṭālib, bahwa dia berkata: “*Fātiḥatul Kitāb* turun di Mekah dari dasar mutiara di bawah ‘Arasy.”

Masih banyak argumen yang menguatkan keberadaan al-Fātiḥah sebagai surah *makkiyyah*.

b. *Madaniyyah*

Di antara dalil yang menjelaskan ke-*madaniyyah*-an surah ini:

- 1) Hadis riwayat Ibnu Abī Syaibah dari Abū Hurairah yang menjelaskan bahwa al-Fātiḥah turun di Medinah. Hadis ini *mudraj*<sup>13</sup> dari perkataan Mujāhid.
- 2) Hadis riwayat Muslim dari Ibnu ‘Abbās:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بَيْنَمَا جِبْرِيلُ قَاعِدٌ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ نَقِيضًا مِنْ فَوْقِهِ فَرَفَعَ رَأْسَهُ فَقَالَ هَذَا بَابٌ مِنَ السَّمَاءِ فُتِحَ الْيَوْمَ لَمْ يُفْتَحْ قَطُّ إِلَّا الْيَوْمَ فَنَزَلَ مِنْهُ مَلَكٌ فَقَالَ هَذَا مَلَكٌ نَزَلَ إِلَى الْأَرْضِ لَمْ يَنْزِلْ قَطُّ إِلَّا الْيَوْمَ فَسَلَّمَ وَقَالَ أَبْشِرْ بِنُورَيْنِ أُوتِيْتَهُمَا لَمْ يُؤْتِيَهُمَا نَبِيٌّ قَبْلَكَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ وَخَوَاتِيمُ سُورَةِ الْبَقَرَةِ لَنْ تَقْرَأَ بِحَرْفٍ مِنْهُمَا إِلَّا أُعْطِيْتَهُ.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Dalam ilmu *muṣṭalah hadiṣ*, istilah ini dipahami sebagai kata atau kalimat yang ditambahkan pada *matan* hadiṣ tanpa ada pemisah. Baca Mahmud aṭ-Ṭaḥḥān, *Taisir Muṣṭalah al-Ḥadiṣ*, Alexandria: Markaz al-Hudā li ad-Dirāsāt, 1415 H. hlm. 77.

<sup>14</sup> Hadis sahih, diriwayatkan oleh Muslim dalam *Şaḥiḥ Muslim*; diriwayatkan juga oleh Ibnu Ḥibbān dalam *Şaḥiḥ Ibnu Ḥibbān*, an-Nasā’ī dalam *Sunan an-Nasā’ī*, dan al-Ḥākim dalam *al-Mustadrak al-Ḥākim*.

*Ibnu 'Abbās bercerita bahwa ketika malaikat Jibril duduk di sisi Nabi, dia mendengar suara dari arah atas, dia pun mengangkat kepalanya, maka Jibril berkata, "Ini adalah pintu langit yang dibuka pada hari ini, dan hanya dibuka pada hari ini saja," lalu darinya turunlah malaikat. Kemudian Jibril melanjutkan, "Malaikat ini turun ke bumi dan tidak turun kecuali pada hari ini," kemudian malaikat itu memberi salam sembari berkata, "Berikanlah kabar gembira dengan dua cahaya yang dikaruniakan kepadamu, yang tidak dikaruniakan kepada nabi sebelumnya, yaitu fātiḥatul kitāb dan ayat-ayat terakhir Surah al-Baqarah. Sekali-kali kamu tidak akan pernah membaca satu huruf pun dari keduanya, melainkan akan dikaruniakan kepadamu kebaikan (yang kamu kehendaki)."*

Dari landasan yang dikemukakan dua kelompok di atas, dalil kelompok pertama dinilai lebih kuat dibandingkan kelompok kedua. Alasannya, hadis pertama yang dikemukakan kelompok kedua adalah hadis *mudraj*. Sedang hadis kedua tidak bisa dijadikan alasan bahwa al-Fātiḥah diturunkan di Medinah. Hadis ini lebih tepatnya berbicara tentang keutamaan Surah al-Fātiḥah.<sup>15</sup>

Dari riwayat-riwayat di atas, tersirat betapa penilaian sahabat tentang *makkiyyah* dan *madaniyyah*-nya Surah al-Fātiḥah didasarkan pada tempat (turun di Mekah), bukan waktu. Bukankah sebagian besar ulama menetapkannya berdasarkan konteks waktu? Apakah kata turun di Mekah bermakna turun di daerah Mekah atau turun sebelum hijrah? Belum ada keterangan yang jelas dari ulama salaf tentang ini. Referensi yang ada pun tidak menjelaskan *makkiy* dan *madaniy* menurut Nabi maupun sahabat. Dari situ, 'Abdur-Razzāq dalam bukunya *Makkiy wa Madaniy*, kemudian mencoba membuat tafsiran bahwa maksud kata "turun" dalam ungkapan sahabat bukanlah tempat, tetapi waktu.

## 2. Surah ar-Ra'd

Surah ar-Ra'd termasuk yang diperselisihkan ulama tentang pengelompokannya. Sebagian mengatakan surah ini *makkiyyah*, sebagian lain berpendapat *madaniyyah*.

### a. Makkiyyah

Menurut jumhur mufasir berdasarkan riwayat dari Mujāhid dan 'Alī bin Ṭalḥah dari Ibnu 'Abbās, Surah ar-Ra'd termasuk *makkiyyah*. Dasar argumentasinya:

<sup>15</sup> 'Abdur-Razzāq Aḥmad Ḥusein, *Makkiy wa Madaniy*, hlm. 461.

- 1) Pendapat Ibnu ‘Abbās sebagaimana diriwayatkan Mujāhid bahwa Surah ar-Ra‘d turun di Mekah dan termasuk surah *makkiyyah*.
- 2) Ibnu al-Jauzī dalam tafsirnya menjelaskan bahwa Surah ar-Ra‘d *makkiyyah* berdasarkan riwayat Alī bin Ṭalḥah dari Ibnu ‘Abbās.
- 3) Terdapat beberapa *asbāb an-nuzūl* ayat dalam surah ini yang menunjukkan bahwa ia termasuk *makkiyyah*.
- 4) Jika diperhatikan kandungannya secara keseluruhan, menunjukkan bahwa Surah ar-Ra‘d itu *makkiyyah* karena berbicara tentang keesaan Allah, serta ancaman dan peringatan terhadap kaum musyrik.

b. *Madaniyyah*

Sebagian ulama berpendapat bahwa Surah ar-Ra‘d adalah *madaniyyah* berdasar riwayat ‘Aṭīah al-‘Aufī dan ‘Aṭā’ al-Khurāsānī dari Ibnu ‘Abbās. Dalil-dalil lain yang digunakan:

- 1) Pandangan Ibnu ‘Abbās sebagaimana diriwayatkan Ibnu Mardaweih bahwa Surah ar-Ra‘d turun di Medinah.
- 2) Pandangan ‘Abdullāh bin Zubair sebagaimana diriwayatkan Ibnu Mardaweih bahwa Surah ar-Ra‘d turun di Medinah.
- 3) Sebagian *asbāb an-nuzūl* ayat menjelaskan bahwa Surah ar-Ra‘d turun di Medinah.

Dari dua pendapat di atas, menurut ‘Abdur-Razzāq Ḥusein Ahmad, pendapat yang paling kuat adalah pendapat jumbuh, bahwa Surah ar-Ra‘d termasuk *makkiyyah*. Setelah melakukan penelitian terhadap kualitas riwayat-riwayat yang dijadikan dalil oleh masing-masing kelompok, Razzāq menemukan riwayat yang menjelaskan ke-*makkiyyah*-an surah ini sah, berbeda dengan riwayat yang digunakan kelompok kedua. Dua riwayat dari Ibnu ‘Abbās yang dijadikan dalil merupakan riwayat yang lemah.<sup>16</sup>

### 3. Surah ar-Raḥmān

Al-Khāṭib asy-Syarbīnī dalam tafsirnya, *as-Sirāj al-Munīr*, menyebutkan pendapat ulama tentang kualifikasi Surah ar-Raḥmān. Menurut Ḥasan, ‘Urwah Ibnu Zubair, ‘Aṭā’, dan Jābir, dari riwayat

---

<sup>16</sup> *Ibid*, hlm. 471-484.

Ibnu ‘Abbās, surah ini adalah *makkiyyah*. Sedang menurut Ibnu Mas‘ūd dan Muqātil, surah ini adalah *madaniyyah*. Berkenaan dua pendapat ini, Ibnu ‘Ādil menilai, bahwa pendapat pertama lebih kuat berdasarkan riwayat dari ‘Urwah bin Zubair.

#### 4. Surah aṣ-Ṣaff

An-Nuḥas menjelaskan bahwa Ibnu ‘Abbās pernah berkata, “Surah aṣ-Ṣaff turun di Mekah.” Namun, riwayat ini lemah menurut asy-Syaukānī. Jumhur ulama berpendapat, Surah aṣ-Ṣaff adalah *madaniyyah*. Dasarnya, hadis riwayat at-Tirmizī:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ قَالَ : قَعَدْنَا نَقْرَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَذَاكَرْنَا فَقُلْنَا لَوْ نَعْلَمُ أَيُّ الْأَعْمَالِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ لَعَمَلْنَاهُ فَأَنْزَلَ تَعَالَى {سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ \* يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ} قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ فَقَرَأَهَا عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.<sup>17</sup>

‘Abdullāh bin Salam berkata, Kami duduk bersama sekelompok sahabat rasul saw, kami saling mengingatkan. Kami berkata, seandainya kita mengetahui apa pekerjaan/perbuatan yang paling disenangi Allah, tentulah kita akan melakukannya. Lalu Allah menurunkan ayat (sabbāḥa lillāhī mā fī as-samāwāti wa mā fī al-arḍi wa huwa al-‘azīz al-ḥakīm, yā ayyuhallazīna āmanū lima taqūlūna mā lā ta‘lamūn). ‘Abdullāh bin Salām berkata, Rasul kemudian membacakan ayat tersebut kepada kita.

Menurut al-Bānī, hadis ini *ṣaḥīḥ al-isnād*. Berdasarkan hadis ini, jumhur ulama menyimpulkan bahwa Surah aṣ-Ṣaff adalah *madaniyyah*.

#### 5. Surah at-Tagābun

Menurut Ibnu Jarīr berdasarkan riwayat dari ‘Atā’ bin Yasār, Surah at-Tagābun seluruhnya turun di Mekah, kecuali ayat (yā ayyuha al-lazīnā āmanū inna min azwājikum).<sup>18</sup> Karena itu, surah ini adalah *makkiyyah*.

<sup>17</sup> At-Tirmizī, *Sunan at-Tirmizī*, Beirut: Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah, jld. 5, hlm. 412.

<sup>18</sup> As-Sayūṭī, *Lubābun-Nuqūl*, hlm. 239. hadis ini adalah hadis *mursal*.

Sedangkan menurut as-Sayūṭī dan mayoritas ulama, Surah at-Tagābun adalah *madaniyyah*. Di antara dalil-dalil yang menguatkan:

1. Riwayat Ibnu Darīs, Ibnu Mardawaih, dan al-Baiḥaqī, bahwa Ibnu ‘Abbās berkata, “*Surah at-Tagābun turun di Medinah.*”
2. Perkataan Ibnu Zubair, sebagaimana diriwayatkan Ibnu Mardawaih, bahwa surah at-Tagābun turun di Medinah.<sup>19</sup>

Pendapat kedua dinilai lebih kuat, karena riwayat pendapat pertama lemah. Selain itu, riwayat tentang *asbāb an-nuzūl*-nya juga banyak menjelaskan ke-*madaniyyah*-an surah ini. Dijelaskan bahwa ayat 14 sampai akhir surah, semuanya turun di Medinah.<sup>20</sup>

## 6. Surah al-Muṭaffifin

Menurut Ibnu Mas‘ūd dan aḍ-Ḍaḥḥāk, Surah al-Muṭaffifin adalah *makkiyyah*. Ibnu Darīs meriwayatkan, bahwa Ibnu ‘Abbās berkata, “Surah yang terakhir turun di Mekah adalah Surah al-Muṭaffifin.”

Pandangan ini berbeda dengan riwayat Ibnu Mardawaih dan al-Baiḥaqī yang juga dari Ibnu ‘Abbās, bahwa surah yang pertama turun di Medinah adalah al-Muṭaffifin. Pendapat kedua ini juga diperkuat oleh hadis riwayat an-Nasā‘ī, Ibnu Mājah, Ḥākim, dan aṭ-Ṭabarī dengan sanad yang sahih. Dijelaskan bahwa ketika nabi memasuki wilayah Medinah, saat itu masyarakat di sana sangat terkenal dengan kecurangannya dalam masalah timbangan. Maka Allah menurunkan surah ini. Penduduk Medinah pun memperbaiki dan membenarkan timbangannya.

Dari dua pendapat di atas, terlihat bahwa pendapat kedua lebih kuat. Karena hadis yang dijadikan dalil adalah hasan, bahkan Ḥākim menilainya sahih.

## 7. Surah al-Qadr

Jāluddīn as-Sayūṭī dalam bukunya *al-Itqān fī ‘Ulūmil-Qur‘ān* mengemukakan ada dua pendapat ulama mengenai Surah al-Qadr.

---

<sup>19</sup>As-Sayūṭī, *Dar al-Manṣūr*, Kairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, jld 8, hlm. 181.

<sup>20</sup>As-Sayūṭī, *Lubābun-Nuqūl*, hlm. 238-239. Lihat juga al-Wāḥidī, *Asbāb an-Nuzūl*, hlm. 454-455.

Sebagian ulama berpendapat, surah ini adalah surah *makkiyyah*. Sebagian lagi mengatakan *madaniyyah*.

a. *Makkiyyah*

Menurut Jābir bin Zaid surah al-Qadr adalah *makkiyyah* berdasarkan riwayat dari Ibnu ‘Abbās.<sup>21</sup>

b. *Madaniyyah*

Dalil tentang ke-madaniah-an surah ini adalah hadis yang diriwayatkan oleh at-Tirmizī dan Ḥākim dari Ḥasan bin ‘Ali bin Abī Ṭālib:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَى بَنِي أُمَيَّةَ عَلَى مَنبِرِهِ فَسَاءَهُ ذَلِكَ فَزَلَّتْ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ وَتَزَلَّتْ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ.

*Bahwasanya Nabi saw melihat Bani Umayyah di atas mimbarinya, hal itu membuat beliau kecewa/tidak. Maka turun ayat Innā a‘ṭainākal-kausar dan turun juga Innā anzalnāhu fī lailah al-Qadr (al-Qadr).*

Menurut al-Muznī hadis ini adalah hadis munkar. At-Tirmizī juga melemahkan hadis ini. Dalam riwayat lain, Nabi Muhammad bersabda:

عَنْ ابْنِ الْمُسَيْبِ بَلَفَظَ قَالَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَيْتُ بَنِي أُمَيَّةَ يَصْعَدُونَ مَنبِرِي فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَيَّ فَأَنْزَلْتُ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ.<sup>22</sup>

*Ibnu al-Musayyab meriwayatkan, Nabi Ṣallallāhu ta‘ālā ‘alaihi wa sallam berkata, “Aku melihat Bani Umayyah berteriak di atas mimbarku. Hal itu membuat aku tertekan. Maka turun surah Innā a‘ṭainākal-kausar (al-kausar) dan turun juga Innā anzalnāhu fī lailatil-Qadr (al-Qadr).*

Menurut ulama yang mengatakan surah ini adalah *madaniyyah* beralasan, mimbar yang disebutkan dalam hadis di atas baru ada di Medinah. Ini menandakan bahwa surah ini adalah surah *madaniyyah*.<sup>23</sup> Pendapat ini diperkuat oleh al-Wāhidī. Ia berkata bahwa surah yang pertama turun di Medinah adalah Surah al-Qadr.

<sup>21</sup> Ibnu ‘Ātiyāh, *At-Tahrīr wa at-Tanwīr*, hlm. 4870.

<sup>22</sup> As-Sayūṭī, *Lubābun-Nuqūl*, hlm. 262. Menurut at-Tirmizī hadis ini adalah hadis daif.

<sup>23</sup> Al-Alūsī, *Rūḥul-Ma‘ānī*, jilid 30, hlm. 188.

Dalil lain adalah riwayat dari Abī Ṭalḥah. Ia memasukkan Surah al-Qadr ke dalam kelompok surah *madaniyyah*. Ibnu Kaṣīr menyebutkan, riwayat dari Abī Ṭalḥah adalah sahih.

Menurut as-Sayūṭī, pendapat mayoritas adalah *makkiyyah*.<sup>24</sup> Pernyataan ini berbeda dengan yang dikemukakan Abū Ḥayyān dalam kitab tafsirnya. Menurutnya pendapat mayoritas adalah pendapat yang menyebutkan bahwa Surah al-Qadr adalah surah *madaniyyah*.<sup>25</sup> Pendapat ini senada dengan al-Khātib asy-Syarbinī dalam *as-Sirāj al-Munīr*.

### 8. Surah al-Bayyinah

Ulama juga berbeda pendapat tentang klasifikasi Surah al-Bayyinah. Dalam kitabnya *at-Taḥrīr wat-Tanwīr*, Ibnu ‘Aṭiyah menyebutkan pendapat mayoritas ulama, Surah al-Bayyinah adalah surah *madaniyyah*. Berbeda dengan Abū Ḥayyān, ia mengemukakan bahwa pendapat mayoritas menyebutkan surah ini adalah surah *makkiyyah*.

#### a. *Makkiyyah*

Abū Ṣāliḥ meriwayatkan dari Ibnu ‘Abbās, bahwasanya Surah al-Bayyinah adalah surah *makkiyyah*. Pendapat ini diikuti oleh Yaḥyā bin Salām dan Ibnu Faris.

#### b. *Madaniyyah*

Ibnu Mardawaih dan Ibnu Kaṣīr meriwayatkan dari ‘Āisyah, bahwasanya Surah al-Bayyinah adalah surah *madaniyyah*. Abū Ṭalḥāh juga memasukkan surah ini kedalam kelompok surah *madaniyyah*. Golongan ini mendasarkan pendapatnya pada hadis yang diriwayatkan oleh Imam Aḥmad, aṭ-Ṭabrānī dan Ibnu Mardawaih:

عَنْ أَبِي حَيْثَمَةَ الْبَدْرِيِّ قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَى آخِرِهَا قَالَ جَبْرِئِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ رَبَّكَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَهَا أَبِي فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَبِي رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أَنَّ

<sup>24</sup> Diantara mufassir yang mendukung pendapat ini adalah; Ibnu Kaṣīr.

<sup>25</sup> Abū Ḥayyān, *Baḥrul Muḥīṭ*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t. hlm. 794.

جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامَ أَمْرَنِي أَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ فَقَالَ أَبِي قَدْ ذَكَرْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ فَبَكَى.

Dari Abī Khaismah al-Badarī, ia berkata, tatkala turun ayat lam lakunillazīna kafarū min ahlil-kitāb sampai akhir, Jibril berkata kepada Nabi Muhammad, “Ya Rasulullah sesungguhnya Tuhanmu memerintahkan engkau supaya membacakan surah ini kepada Ubay”. Kemudian nabi berkata kepada Ubay, “Sesungguhnya Jibril menyuruhku membacakan surah ini kepadamu”. Ubay bertanya, “Engkau menyebutkan namaku ya Rasulullah”. Rasul menjawab. “Ya”. Ubay kemudian menangis.

Hadis ini sahih. Al-Bukhārī meriwayatkan dengan redaksi yang sedikit berbeda:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَبِي إِنْ اللَّهُ أَمْرَنِي أَنْ أَقْرَأَ عَلَيْكَ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ قَالَ وَسَمَّانِي قَالَ نَعَمْ فَبَكَى. (رواه البخاري)

Anas bin Mālik meriwayatkan bahwasanya Rasulullah saw berkata kepada Ubay bin Ka‘ab, “Sesungguhnya Allah memerintahkanku supaya aku membacakan untukmu Lam yakunillazīna kafarū min ahlil kitābi (Surah al-Bayyinah)”. Ubay bertanya; “Dia (Allah) menyebutkan namaku”? Rasul menjawab “Ya”. Ubay kemudian menangis. (Riwayat al-Bukhārī)<sup>26</sup>

Pendapat yang kedua lebih kuat dibandingkan pendapat yang pertama. Jadi, Surah al-Bayyinah adalah surah *madaniyyah*.

## 9. Surah az-Zalzalah

Menurut Ibnu ‘Abbās, Mujāhid dan ‘Aṭā’, surah ini adalah surah *makkiyyah*. Sedangkan menurut Muqātil dan Qatādah, ia adalah *madaniyyah* berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Abū Ḥātim.

Dari Abū Sa‘īd al-Khudrī, ia berkata, Ketika turun ayat famay ya‘mal miṣqāla żarratin sampai akhir, aku bertanya, “Ya Rasulullah sungguh aku akan melihat amalku”? Nabi menjawab, “Ya”. Aku berkata lagi “Yang besar terlihat besar”? Nabi menjawab, “Ya”. Aku masih bertanya, “Yang kecil terlihat kecil”? Nabi menjawab “Ya”. Aku berkata, “Aku akan menyampaikannya pada ibuku”. Nabi bersabda, “Sampaikanlah berita

<sup>26</sup> Hadis sahih, diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim.

*gembira ini wahai Sa'īd, sungguh satu kebaikan akan dibalas sepuluh kali lipat".*

Abū Sa'īd waktu itu berada di Madinah. Ini menandakan surah az-Zalzalah adalah surah *madaniyyah*. Abū Ṭalḥah juga memasukkan surah ini kedalam kelompok surah *madaniyyah*.

## 10. Surah al-Ikhlās

Sebagian ulama mengatakan Surah al-Ikhlās adalah surah *makkiyyah* dan sebagian lagi mengatakan *madaniyyah*.

### a. Makkiyyah

Menurut jumhur, Surah al-Ikhlās termasuk surah *makkiyyah*. Dalam *asbāb an-nuzūl* surah ini disebutkan:

عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ أَنَّ الْمُشْرِكِينَ قَالُوا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
أَنْسَبَ لَنَا رَبُّكَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى .<sup>27</sup>

*Ubay bin Ka'ab meriwayatkan, kaum Musyrik berkata kepada Rasulullah saw jelaskan kepada kami nasab Tuhanmu. Lalu turunlah ayat ini.*

### b. Madaniyyah

Menurut ad-Ḍaḥḥāk, Ibnu Jābir, Qatāqah, Muqātil, surah al-Ikhlās termasuk surah *madaniyyah* berdasarkan *asbāb an-nuzūl* surah. Surah al-Ikhlās turun berkenaan dengan pernyataan kaum Yahudi, yakni, Ka'ab Asyraf dan Ḥuyay bin Akḥṭab.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أَنَّ الْيَهُودَ جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهُمْ  
كَعْبُ الْأَشْرَفِ وَحِييُ بْنُ أَخْطَبٍ، فَقَالُوا: يَا مُحَمَّدُ صِفْ لَنَا رَبَّكَ الَّذِي  
بَعَثَكَ فَأَنْزَلَ (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ).<sup>28</sup>

*Ibnu 'Abbās berkata, Sekelompok Yahudi mendatangi Rasulullah saw di antara mereka ada Ka'ab al-Asyraf dan Ḥuyay bin Akḥṭab. Mereka berkata, "Ya Muhammad jelaskan kepada kami tentang sifat-sifat/kriteria Tuhanmu yang mengutus engkau. Lalu turunlah Qul huwallāhu aḥad.*

<sup>27</sup> Al-Wāḥidī, *Asbābun Nuzūl*, hlm. 500. lihat juga Al-Alūsī, *Rūḥul Ma'ānī*, jilid 30, hlm. 271.

<sup>28</sup> As-Sayūṭī, *Lubābun-Nuqūl*, hlm. 268.

Dari perbedaan pendapat di atas, menurut Ibnū ‘Āṭiyyah pendapat yang kuat adalah Surah al-Ikhlās *makkiyyah*. Karena secara garis besar surah ini berbicara tentang keesaan Allah (tauhid) yang merupakan ciri-ciri surah *makkiyyah*.<sup>29</sup> Pendapat ini dikuatkan oleh ‘Abdul Razāq al-Mahdī, ketika mentakhrij hadis-hadis tentang *asbāb an-nuzūl* dalam buku *Lubābun-Nuqūl* karangan as-Sayūṭī, ia menemukan hadis yang menyebutkan Surah al-Ikhlās turun berkenaan dengan pertanyaan kaum Yahudi adalah hadis daif. Karena salah satu perawinya daif, yakni Abī Khalaf. Sedangkan hadis Ubay bin Ka‘ab tentang pertanyaan kaum musyrikin tentang sifat Tuhan merupakan hadis yang sahih menurut al-Hākim, Aḥmad bin Ḥanbal dan at-Tirmizī. Walaupun an-Nasā’ī<sup>30</sup> dan Ibnu Ḥibbān menjarahkan hadis ini, namun dengan banyaknya riwayat yang semakna dengan hadis ini, kualitasnya menjadi terangkat.<sup>31</sup>

### 11. Surah al-Falaq

Menurut riwayat Abū Ṣāliḥ dari Ibnu ‘Abbās, Surah al-Falaq adalah *madaniyyah*. Sedangkan Karīb juga meriwayatkan dari Ibnu ‘Abbās, menyebutkan surah ini adalah *makiyyah*. Menurut Ḥasan, ‘Aṭa’, Jābir dan Ikrimah pendapat yang pertama yang sahih. Karena surah ini turun berkenaan dengan sihir yang menimpa Nabi Muhammad, yang dilakukan orang Yahudi di Medinah.<sup>32</sup> Hadis tentang sihir ini agak panjang, inti sari hadis tersebut sebagai berikut: seorang Yahudi (yaitu Labīb bin A‘ṣam) menyihir Nabi dengan menggunakan sisir beliau. Akhirnya rasul sakit. Ketika sakit ini malaikat mendatangi Rasul dan memberitahukan obatnya. Setelah itu Allah menurunkan surah *al-mu‘awwizatain* (al-Falaq dan an-Nās).

### 13. Surah an-Nās

Surah an-Nās dan al-Falaq dikenal dengan nama surah *al-mu‘awwizatain*. Penjelasan tentang pengelompokan surah ini sama dengan Surah al-Falaq.

<sup>29</sup> Ibnu ‘Āṭiyyah, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr*, hlm. 4931.

<sup>30</sup> Menurut an-Nasā’ī hadis ini *laisa biquwwah* (tidak kuat).

<sup>31</sup> As-Sayūṭī, *Lubābun-Nuqūl*, hlm. 268.

<sup>32</sup> Ibnu Jauzi, *Zādul Masīr*, jilid 9, hlm. 270.

## Kesimpulan

Berdasarkan deskripsi dan analisis terhadap riwayat-riwayat dan pendapat ulama seputar kualifikasi surah, dapat disimpulkan pendapat yang *rājiḥ* (kuat) adalah sebagai berikut: yang termasuk surah *makkiyyah* yaitu Surah al-Fātiḥah, ar-Raḥman, al-Ikhlāṣ dan Surah ar-Ra'd. Adapun lainnya tergolong dalam kelompok surah *madaniyyah* yaitu Surah aṣ-Ṣaff, at-Tagābun, al-Muṭaffifīn, al-Qadr, al-Bayyinah, az-Zalzalah, al-Falaq, an-Nās.

Apabila dibandingkan dengan hasil sidang pleno Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an di Wisma Haji Tugu Bogor, tanggal 26-28 November 2007 tentang penetapan kualifikasi surah-surah yang diperselisihkan ulama, penulis menemukan dua surah yang berbeda yakni Surah al-Muṭaffifīn dan al-Qadr. Dalam Mushaf Standar kedua surah ini adalah *makkiyyah*, sedangkan dari analisis penulis keduanya adalah *madaniyyah*.

*Wallāhu a'lam biṣ-ṣawāb.* []

## Daftar Pustaka

- Abd ar-Razāq Ḥusain Ahmad, *al-Makkiyy wal-Madaniyy*, Dārul-'Affān.tp.tt.
- Bukhārī, Abū Ṭayyib Ṣiddīq bin Ḥasan bin 'Alī al-Ḥusain al Qinqawjī. *Faṭḥ al-Bayān fī Maqāsid Al-Qur'ān*.
- Al-Alūsī. *Rūḥ al-Ma'āniyy*. Beirut: Beirut: Dār al-Ihyā'.
- As-Sayūṭī, Jalāluddīn 'Abdur-Raḥmān bin Abū Bakr, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr.
- , *Lubābun-Nuqūl fī Asbāb an-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2005
- asy-Syaukānī, Muḥammad bin 'Alī Muḥammad. *Faṭḥul-Qadīr*. Mesir: Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al Bābī. 1383H/1964M.
- ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2002.
- Al-Wāhidī, Abū Ḥasan 'Alī Aḥmad, *Asbāb an-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Az-Zarkasyī, Badaruddīn Muḥammad bin 'Abdillāh, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr.

- Az-Zarqānī, Muḥammad ‘Abdul ‘Aḍīm, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur‘ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- Az-Zuḥailī, Wahbah, *Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dār al-Fikr, cet 1. 1411H/1991M.
- Az-Zahabī, Syamsuddīn Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Usmān, *Tazkirat al-ḥuffāz*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- , *Sair A‘lāmun-Nubalā‘*, Kairo: Dār al ḥadīs





*Study on Islamic jurisprudence in Indonesian is very vigorous and developed in accord with the dynamics of society's life in Indonesia. Starting from the study of Islamic jurisprudence on worship, marriage and even on social life in line with the revival of shariah economy. However, although the study theme of Islamic jurisprudence is getting wider, it has not aroused the mark for the interest revival of Indonesian muslim scholars to study in depth and width about the Quranic exegesis of the law yet. This writing is made to encourage those who may concern on this issue that it is advisable to those vigorously study the Islamic jurisprudence in Indonesia redesign the pattern of the study of Islamic jurisprudence to be more systematic by emphasizing its study on the Quranic exegesis of the law. This writing explains that the study of Islamic jurisprudence using the approach of the Quranic exegesis of the law will lead to the comprehensive understanding on the problems of Islamic jurisprudence.*

*Key words: Qur'anic exegesis (tafsir), Qur'anic exegesis of the law (tafsir ahkam), Indonesian Islamic jurisprudence.*

## Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Penggiat Fikih Nusantara

*M. Ishom El-Saha*

*LAIN Sultan Maulana Hasanuddin, Banten*

### **Pendahuluan**

Islam Nusantara seringkali diidentikkan dengan peradaban fikih. Uniknyanya meskipun telah lahir banyak ulama fikih Nusantara yang prestasi intelektualitasnya kaliber dunia dengan karya-karya monumental, namun tidak banyak yang mencurahkan pikirannya di bidang tafsir ahkam. Padahal, selain mereka banyak menulis karya fikih, ada juga yang mencurahkan perhatian kepada kajian tafsir.

Disinyalir bahwa tipe keberagamaan masyarakat Muslim di Indonesia lebih menekankan praktik pengamalan daripada pemikiran. Khususnya pengamalan peribadatan dengan mengikuti pendapat suatu mazhab fikih (Syafi'iyah). Akibatnya upaya melakukan verifikasi hukum dengan pendekatan kajian tafsir ahkam menjadi kurang begitu populer di kalangan masyarakat Indonesia.

Tulisan ini dibuat untuk mendorong bahwa sudah selayaknya para penggiat fikih Nusantara mendesain ulang pola kajian fikih agar lebih sistematis dengan menitiktekan kajian tafsir ahkam. Cara-cara yang biasa digunakan mengkaji fikih dari kitab *matan* hingga *syarh* selain membutuhkan waktu studi yang panjang juga kurang efektif untuk membangun dasar logika bermazhab yang kuat.

Pada dasarnya mempelajari fikih dengan pendekatan tafsir ahkam akan lebih mendekati kepada pemahaman yang utuh terhadap ide besar masing-masing mazhab. Di situlah orang bisa mengerti dasar-dasar hukum, interpretasi ayat maupun logika hukum dari masing-masing pemuka mazhab sehingga efeknya bisa melahirkan pemahaman yang mantap dalam bermazhab. Selain itu ia juga akan menjadi lebih arif dan bijaksana dalam menyikapi perbedaan mazhab sebab ia mengetahui dan memahami dasar logika setiap mazhab.

### **Tafsir Ayat-ayat Hukum**

Sebagai disiplin ilmu tafsir, kemunculan tafsir ahkam tergolong baru. Meskipun demikian sesungguhnya tafsir jenis ini telah dikenal dan dipraktekkan sejak zaman Rasulullah saw bahkan bisa dikatakan bahwa tafsir ahkam menempati sisi penting dalam sejarah umat Islam, di samping masalah tauhid. Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya menyebutkan:

"...Ketahuilah, Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab dan menurut uslub bahasa mereka. Mereka memahami dan mempelajari makna Al-Qur'an berdasarkan kosakata dan susunan gramatikanya. Al-Qur'an diturunkan adakalanya langsung beberapa ayat, adakalanya satu-dua ayat untuk menjelaskan tauhid dan kewajiban-kewajiban agama sesuai konteksnya. Di antara ayat-ayat Al-Qur'an ada yang khusus menerangkan teologi, khusus mengatur perilaku hukum, ada yang turun dahulu kemudian dinasakh dengan ayat yang turun kemudian. Peran Nabi saw (dianggap penting) untuk menjelaskan ayat yang mujmal dan membedakan antara ayat yang nasikh dan yang mansukh. Rasulullah saw pun mengajarkan kepada para sahabat sehingga mereka mengetahui konten dan konteks ayat secara naqli."<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1996. hlm. 406.

Faktor ketidaksamaan kadar intelektualitas para sahabat membutuhkan penjelasan dari Nabi secara khusus terkait dengan ayat-ayat hukum. Al-Qur'an memang diturunkan dengan bahasa Arab sesuai *uslub* bahasa mereka. Walaupun demikian bukan berarti semua orang Arab bisa mudah memahaminya, sebab kultur mereka bukan tergolong masyarakat terdidik, melainkan orang-orang primitif (*badawah*) dan kaum tidak terpelajar (*ummiyyah*).<sup>2</sup>

Indikasi ini tampak dari cara pemahaman para sahabat Rasulullah, di antaranya 'Adiy ibn Hātim terhadap firman Allah swt: "*Dan makan dan minumlah kamu sehingga tampak olehmu garis putih (al-khaiṭ al-abyaḍ) dari garis hitam (al-khaiṭ al-aswad) daripada fajar.*"<sup>3</sup> Disebutkan, bahwa 'Adiy ibn Hātim mengambil pitalan benang putih dan hitam; didasari persepsi pribadinya terhadap kalimat "*al-khaiṭ al-abyaḍ*" dan "*al-khaiṭ al-aswad*", untuk menentukan masa-masa *iftār* (tidak berpuasa). Menjelang separuh malam 'Adiy ibn Hātim memperhatikan pitalan benang yang ditaruh di bawah bantal tidurnya, namun tetap tidak terlihat. Pagi harinya 'Adiy ibn Hātim menghadap Rasulullah saw untuk melaporkan pengalamannya semalam. Rasulullah pun tertawa sambil berujar; "Bantalmu terlalu lebar dan panjang (sehingga pitalan benang yang engkau taruh tidak tampak), sesungguhnya yang dimaksud (*al-khaiṭ al-abyaḍ* dan *al-khaiṭ al-aswad*) adalah malam dan siang."<sup>4</sup>

Sudah menjadi tradisi sahabat, mereka tidak akan pernah menafsirkan Al-Qur'an dengan nalar pikirnya sendiri kecuali mereka berupaya mencari kehujujahannya berdasarkan tafsiran Rasulullah saw. Hal ini seperti digambarkan oleh Ibn Mas'ūd; "Di antara kami jika mereka belajar sepuluh ayat, mereka tidak kunjung beranjak sehingga mampu mengetahui maknanya dan cara mengamalkannya."<sup>5</sup>

Cara penafsiran Al-Qur'an seperti ini berkembang cukup lama di awal perkembangan Islam. Para mufassir beranggapan bahwa untuk membantu pembacaan mereka memahami Al-Qur'an harus

<sup>2</sup> *Ibid.* hlm. 407

<sup>3</sup> Q.S. Al-Baqarah/2: 187

<sup>4</sup> As-Sayis, *Tafsīr Ayāt al-Aḥkām* T.T; T.P., t.t. Jilid I, hlm. 79; Ma'ani dan Ahmad al-Ganduri, *Aḥkām min al-Qur'ān wa as-Sunnah: Lugāh, Ijtīmā', tasyrī'*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1976, hlm. 6.

<sup>5</sup> al-Ganduri, *Aḥkām min al-Qur'ān.*, hlm. 6-7

dilakukan sebagaimana para sahabat Nabi memahaminya ketika Al-Qur'an itu diturunkan. Menurut mereka, tidak mungkin bisa mengambil pelajaran dari petunjuk spiritual Al-Qur'an yang ditawarkannya tanpa pertama-tama memahami apa yang secara pasti dimaksudkan oleh kalimat Al-Qur'an. Oleh sebab itulah, menjadi urgen tafsir bersinergi dengan tradisi yang ditransfer dari orang-orang salaf, seperti mengetahui nasikh-mansukh, asbāb an-nuzūl dan spirit ayat (*maqāṣid al-ayy*); dimana hal itu hanya bisa dimengerti berdasarkan informasi sahabat dan tabi'in.<sup>6</sup>

Inilah konsep dasar *tafsir naqli*, corak penafsiran Al-Qur'an pertama yang dikenal dalam Islam. Tokoh yang paling berperan dalam perkembangan corak tafsir ini adalah Abū Muḥammad ibn 'Aṭīyah yang memiliki pengaruh besar dalam upaya merekonstruksi keabsahan data pendukung tafsir naqli dengan menerapkan *tahqīq* dan *tamhish*. Sayangnya, catatan-catatan Abu Muhammad ibn 'Aṭīyah ini tidak terbukukan, walaupun sangat populer di kalangan ulama Maroko dan Andalus.<sup>7</sup> Jika saja catatan-catatan Abu Muhammad ibn 'Aṭīyah dibukukan barangkali akan menjadi kitab tafsir naqli, dan bahkan *tafsir ahkam* pertamakali.

### Batas Kajian Tafsir Ahkam

Tafsir ahkam pada dasarnya hanya merupakan sebagian saja dari tafsir Al-Qur'an secara keseluruhan. Ia pun merupakan bagian yang tak terpisahkan dari tafsir-tafsir Al-Qur'an pada umumnya, baik dalam kategori *tafsīr bi an-naqli* maupun *tafsīr bi ar-ra'yi*. Hanya saja seiring dengan pengelompokan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam beberapa bagian, berdasarkan isi kandungannya, orientasi penafsiran setiap mufassir terhadap kelompok ayat dari waktu ke waktu, sehingga semakin menunjukkan kekhasan yang satu sama lainnya berbeda.<sup>8</sup> Sebutlah misalnya tafsir ahkam itu sendiri, tafsir adabi, tafsir tarbawi, dan lain sebagainya.

<sup>6</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, hlm. 407; J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern (The Interpretation of the Koran in Modern Egypt)* Pentj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, hlm. 11.

<sup>7</sup> Konon, cara penafsiran yang dilakukan oleh Abu Muhammad ibn Athiyah banyak dianut oleh Al-Qurṭubi. Lihat. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, hlm. 407.

<sup>8</sup> Moh. Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2002. hlm. 117.

Batasan tafsir ahkam pada umumnya ditentukan pada aspek ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang hukum. Pertanyaannya sekarang, berapakah jumlah ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang hukum (ayat ahkam)? Para ulama berbeda pendapat tentang jumlah ayat ahkam. Ziauddin Sardar menyebut 140 ayat, Tantawi Jawhari menyebut 150 ayat, Ahmad Amīn menghitung 200 ayat, Ibn al-'Arabi menjumlah ada 767 ayat. Beberapa ulama lain, seperti, Al-Gazali, ar-Razi, dan Ibn Jazza'i, al-Kalbi serta Ibn Qudāmah menyebut 500 ayat. Sementara menurut perhitungan Ibn al-Mubārak dan Abū Yūsuf, masing-masing menyebutkan 900 dan 1.110 ayat.<sup>9</sup>

Perbedaan ulama mengenai jumlah ayat ahkam disebabkan karena pendekatan mereka terhadap ayat ahkam berbeda. Sebagai contoh Q.S. Hūd ayat 84 yang secara sepintas sebetulnya menonjolkan aspek sejarah kehidupan umat Nabi Syu'aib (Suku Madyan). Hanya saja karena ayat itu ada penjelasan tentang perintah Allah yang disampaikan Nabi Syu'aib agar tidak mengurangi timbangan dan takaran, maka oleh sebagian ulama ayat ini digolongkan ke dalam ayat ahkam.

Memang dalam prakteknya cara menghitung dan menentukan cakupan ayat ahkam oleh kalangan ulama agak berbeda. *Pertama*, ada yang menghitungnya dengan pendekatan konsep (*tasawwur*) ayat ahkam, yaitu bahwa Al-Qur'an pada dasarnya ketetapan Allah untuk mengatur hidup manusia. Oleh karena itu tidak semua ayat ahkam berarti harus secara eksplisit berbicara hukum tetapi termasuk juga ayat-ayat *qasas* (kisah) asalkan ada korelasinya dengan aturan hidup. Contoh, Wahbah az-Zuhaili yang mengelompokkan ayat-ayat syariat sebanyak 500 ayat (husus halal-haram). *Kedua*, ada pula yang menentukan berdasarkan konten (*qaḍiyah*)-nya dengan menentukan proposisi ayat dari sisi *uṣlūb* (redaksi) serta materi hukum pada ayat. Misalnya, Ibn al-'Arabi dalam *Aḥkām Al-Qur'ān* yang menghitung ada 767 ayat. *Ketiga*, ada pula yang hanya membatasi pada konteks (*waqi'iyah*)-nya saja yaitu penentuannya hanya didasari pada pengaturan materi hukum pada ayat. Misalnya, Ziauddin Sardar yang hanya menghitung ayat ahkam sejumlah 140 ayat, dan Ahmad Amīn yang hanya memasukkan 200 ayat dalam kategorisasi ayat ahkam.

---

<sup>9</sup> *Ibid.* hlm. 31-32

Secara khusus, Ahmad Amīn banyak mengkritik ulama yang menghitung jumlah ayat ahkam berdasarkan *tasawwur* dan *qaḍiyah*. Menurutnya, ada sebagian ulama yang berlebihan dalam mengklasifikasikan sebuah ayat ke dalam kelompok-kelompok ayat-ayat hukum, tanpa memperhatikan kepatutan ayat-ayat itu sebagai ayat ahkam.<sup>10</sup> Sebagai contoh, Ahmad Amīn mempertanyakan alasan ulama yang memasukkan Q.S. al-Munāfiqūn/63: 1 dalam konteks kalimat *asyhadu* yang digolongkan sebagai kelompok ayat-ayat sumpah (*alfāz al-yamīn*).

Di samping itu, ia juga mengkritisi ulama yang meng-*istinbat*-kan hukum haram memakan daging kuda, daging *bigāl* (peranakan kuda dengan keledai) dan keledai dari sumber Q.S. an-Nahl/16: 8. Begitu pula Ahmad Amīn mempertanyakan pendapat ulama yang mewajibkan qurban (*uḍḥiyah*) dengan dasar Q.S. al-Kauşar/108: 2. Ia memang tidak secara eksplisit menyebutkan keberatannya tentang *istinbat* hukum wajib menyembelih hewan qurban dari ayat itu; namun demikian patut diduga bahwa alasan logisnya disebabkan Surah al-Kauşar termasuk surah Makiyyah sedangkan penyariatian pemotongan hewan qurban diperintahkan di Madinah.

Lantas, batasan ayat ahkam itu apa? Pandangan az-Zuhaili dan Khallaf dapat merekatkan perbedaan itu. Menurutnya ayat ahkam dapat dikelompokkan kedalam tiga tipologi. (1) tipe ayat ahkam akidah (*al-ahkām al-i'tiqādiyyah*) yaitu hukum-hukum yang berhubungan dengan tuntutan Allah terhadap mukalaf yang bertalian dengan keimanan. (2) tipe ayat ahkam khuluqiyah/etika (*al-ahkām al-khulūqiyah*) yaitu ketentuan hukum yang bertalian tentang tuntutan terhadap manusia dewasa supaya menghias diri dengan budi pekerti mulia dan menjauhi perilaku tercela. (3) tipe ayat ahkam tentang perbuatan praktis (*al-ahkām al-mu'āmalat*) atau yang berhubungan dengan perihal interaksi manusia dewasa, baik dalam bentuk ucapan dan perbuatan maupun dalam transaksi dan tindakan-tindakan hukum lainnya. Bentuk hukum terakhir inilah yang biasa disebut dengan istilah fikih Al-Qur'an.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām*, Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1975, hlm. 228.

<sup>11</sup> Abd al-Wahhāb Khallaf, *Uşul al-Fiqh*, Jakarta: al-Majlis al-A'la li ad-Da'wah al-Islamiyyah, 1973. hlm. 32; az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr*, Beirut: Dār al-Fikr, 1991. jilid I, hlm. 43.

### Kaitan antara Tafsir Ahkam dengan Syari'at Islam

Batasan kajian tafsir ahkam yang disebutkan di atas sebetulnya bisa dijadikan referensi dasar untuk mencari keterkaitan antara Tafsir Ahkam dengan Syari'at Islam. Terutama yang dikemukakan oleh az-Zuhaili dan Khallaf. Artinya, jika yang dimaksudkan syariat adalah ketentuan hukum Islam secara umum maka ketiga tipe ayat ahkam itu sangat terkait. Namun, jika yang dimaksud syari'at adalah hukum fikih maka hanya pada aspek fikih Al-Qur'an sajalah yang berkaitan satu sama lain. Dengan demikian, jika digeneralisir, keterkaitan antara tafsir ahkam dengan syari'at Islam terletak pada bidang kajian hukumnya.

Walaupun begitu, antara tafsir ahkam dengan syari'at Islam tetap memiliki garapan yang berbeda. Perbedaan yang paling mendasar adalah; *Pertama*, terletak pada analisis keilmuannya. Tafsir ahkam lebih bersifat dogmatis-instruktif, filosofis dan global. Sedangkan syari'at (hukum fikih) Islam lebih bersifat normatif, teknis, dan detail.<sup>12</sup> Sebagai contoh, perbedaan ahli tafsir dan ahli fikih ketika mengurai Q.S. al-Mā'idah/5: 6.

Ketika menafsirkan penggalan ayat "*wamsahū bi ru'ūsikum*", misalnya Muhammad Ali al-Sayis, hanya menyebutkan tentang kesepakatan para ahli fikih bahwa mengusap kepala adalah bagian dari rangkaian wudu, meskipun mereka berlainan pendapat menyangkut kadar pengusapannya. Kalangan Malikiyah mewajibkan mengusap semua rambut kepala dengan alasan ikhtiyath (berhati-hati); sedangkan kalangan Syafi'iyah memandang cukup dengan bagian tertentu rambut kepala asalkan sudah memenuhi kriteria "mengusap" (*al-mash*). Lain halnya pendapat kalangan Hanafiyah yang mengharuskan membasuh kepala dalam wudu dengan batas minimal seperempat dari kepala. Dasarnya adalah penjelasan Hadis rasulullah yang diriwayatkan oleh al-Mugīrah ibn Syu'bah yang intinya menyebutkan bahwa dalam suatu perjalanan, Rasulullah turun dari kendaraannya untuk suatu keperluan, kemudian beliau berwudu dan dalam wudunya itu Rasulullah mengusap jambulnya.<sup>13</sup>

Setelah menyebutkan pendapat ulama yang berbeda-beda itu, selaku mufasir, Muhammad Ali as-Sayis mengurai secara sistematis dan kronologis perihal yang menyebabkan perbedaan antar

<sup>12</sup> Amin Suma, *Pengantar Tafsir*, hlm. 121.

<sup>13</sup> Ali al-Sayis, *Tafsir Ayāt al-Ahkām.*, hlm. 172

fuqaha itu. Di antara penyebabnya adalah karena perbedaan cara pandang mereka terhadap huruf "ba" pada kalimat " *bi ru`usikum*". Ada yang mengartikannya sebagai huruf tambahan tanpa makna (*az-ziyādah*). Ada pula yang melihatnya sebagai *asliyyah* (asli dan berarti). Ada juga yang mengartikannya *li at-tab`īd* (separuh).<sup>14</sup>

Cara penafsiran al-Sayis itu tentu tidak sama dengan cara penguraian kalangan fuqaha. Karena umumnya fuqaha menerapkan pendekatan masalah, bukan sumber masalah (*asl al-mas'alah*).

Perbedaan *kedua*, pembahasan syariat (hukum fikih) Islam pada umumnya bersifat homogen, dalam arti hanya terkonsentrasi kepada persoalan hukum, dan kurang memperhatikan pertaliannya dengan cabang-cabang ilmu lain. Sedangkan tafsir ahkam pembahasannya bersifat heterogen karena hampir selalu mengaitkan persoalan hukum dengan aspek-aspek keilmuan lainnya, terutama menitiktekan pada kajian uslub dan teksnya.

Perbedaan *ketiga*, mengingat objek kajian tafsir ahkam adalah ayat-ayat Al-Qur'an (tipe *fikih Al-Qur'an*), maka permasalahan yang dibahas terfokus pada masalah-masalah yang ada dalam Al-Qur'an. Sementara syariat (hukum fikih) Islam karena yang dijadikan objeknya adalah permasalahan hukum, maka bisa dikatakan tidak ada persoalan yang tidak bisa dideteksi lewat hukum fikih, walaupun tidak ada nash Al-Qur'an yang sharih (jelas).

Perbedaan *keempat*, terletak pada sistematika pembahasan. Jika tafsir ahkam pembahasannya menyesuaikan dengan urutan susunan ayat dan surat, maka tidak demikian dengan syariat (hukum fikih) Islam. Dalam kajian syariat (hukum fikih) Islam, ayat-ayat hukum bisa dinukil berulang kali sesuai dengan kebutuhan bahasan hukum terhadap dalil-dalil hukumnya.

### **Studi Tafsir Ahkam di Indonesia**

Proses penyebaran Islam di Indonesia pada awalnya merupakan ajang mediasi mistisisme Islam dengan mistisisme lokal. Karenanya literatur Islam yang menjamur di awal-awal kehadiran Islam merupakan naskah-naskah tasawuf. Adapun literatur tafsir baru beredar kemudian, pada abad XVIII, seiring dengan terbentuknya jaringan ulama Nusantara-Haramain.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

Hal ini terurai dalam penelitian Van Bruinessen yang menyebutkan bahwa kitab-kitab yang beredar di Indonesia pada abad ke-16 sampai abad ke-18 banyak merujuk kepada kitab-kitab tasawuf panteistis. Baru kemudian muncul dua kitab fikih; *at-Taqrīb fī al-Fiqh* dan *al-Idāh fī al-Fiqh*; serta dua kitab tafsir yakni *Tafsir al-Jalālain* dan *al-Baiḍāwī*.<sup>15</sup>

Khusus tafsir al-Jalālain, kitab ini telah diajarkan di Pesantren tertua di Indonesia yakni Pesantren Tegalsari yang didirikan oleh Kiai Agung Muhammad Besari (1742-1773 M).<sup>16</sup> Adapun ulama Indonesia yang secara intens pertamakali mengkaji tafsir adalah ulama asal Aceh yang bernama Syekh Abdurrouf al-Sinkili. Beliau juga dikenal sebagai ulama Indonesia yang pertamakali menyusun kitab tafsir, *Tarjumān al-Mustafīd* yang corak penulisannya mengikuti alur *Tafsir al-Jalālain* dan ada bagian-bagian tertentu yang merujuk pada isi *Tafsir al-Baiḍāwī* dan *Tafsir al-Khāzin*. Di samping itu, al-Sinkili juga tercatat sebagai ulama Melayu yang pertama kali menerjemahkan *Jalālain*.<sup>17</sup>

### Corak Tafsir Indonesia

Corak tafsir dengan mengemukakan penjelasan-penjelasan ayat secara sintaksis dan gramatis ini rupanya mewarnai perkembangan tafsir di Indonesia pada era-era berikutnya. Hampir semua tafsir yang ditulis oleh ulama Indonesia sampai akhir abad ke-19 mengikuti corak tafsir, yang disebut J.J.G. Jansen sebagai corak tafsir dedaktis tradisional.<sup>18</sup> Sebutlah, misalnya, *al-Burhān fī al-Tafsīr Al-Qur'ān* karya Syekh Haji Rasul,<sup>19</sup> *Khawās Al-Qur'ān al-'Azīm* karya Syekh Kemas Fachruddin al-Palimbani,<sup>20</sup> *Faiḍ al-*

<sup>15</sup> Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1995, hlm. 41-46.

<sup>16</sup> *Ibid.* hlm. 41; Mastuki dan M. Ishom El-Saha, *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan cakrawala Pemikirannya*, Jakarta: Diva Pustaka, 2003, Jilid I, hlm. 92.

<sup>17</sup> Ishom El-Saha, *Intelektualisme Pesantren...*, hlm. 92.

<sup>18</sup> J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir.*, hlm. 104-105.

<sup>19</sup> Karya ulama asal Sumatera Barat ini dicetak pertama kali pada tahun 1922, lihat Mastuki dan M. Ishom El-Saha, *Intelektualisme Pesantren.*, jilid 2, hlm. 228.

<sup>20</sup> Kitab berbahasa Arab Melayu ini merangkum ayat-ayat pilihan yang menjelaskan tentang budi pekerti, ditulis pada 1769 sewaktu Syekh Kemas

*Rahmān* karya K.H. Sholeh Darat Semarang,<sup>21</sup> *Tafsir al-Munir* karangan Syekh Nawawi al-Bantāni,<sup>22</sup> *Tafsir Al-Qur'an* karya Syekh Ihsan Jampes,<sup>23</sup> *Tafsir al-Ibriz* dan *Tafsir Yāsīn* karangan KH. Bisri Musthafa Rembang.<sup>24</sup>

Perkembangan corak penulisan tafsir di Indonesia mulai mengalami perubahan setelah memasuki abad ke-20. Hal ini ditandai dengan kemunculan tafsir dengan corak deskriptif-interpretatif yang memadukan antara *tafsir bi al-ma'sūr* dan *tafsir bi al-ma'qūl*, dengan sedikit memberikan informasi gramatikal. Misalnya, *Tafsir Al-Qur'an* karya KH Sanusi, *Tafsir Juz 'Ammā* karya Ki Bagus Hadikusumo, *Tafsir al-Furqan* karya Ahmad Hasan, *Tafsir al-Azhar* karya Buya Hamka, *Tafsir an-Nur* karya Hasby Ashiddieqi, *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus, *Tafsir Rahmat* karya Oemar Bakry, *Tafsir Qur'an* karya Zainuddin Hamidy Hs.

Adapun perkembangan tafsir *ilmi* yang sangat memperhatikan persoalan pengetahuan, logika dan filsafat di Indonesia masih sangat langka. Walaupun ada beberapa tafsir yang sedikit mengarah ke jenis tafsir ini seperti *Tafsir al-Misbah* M. Quraisy Shihab, dan *Tafsir Politik* Su'bah Asa.

Realitas ini tentunya cukup menarik untuk dikaji. Sebab tatkala masyarakat Indonesia dari sejak awal berkembangnya telah mengenal al-Gazali, namun gagasan al-Gazali tentang pentingnya tafsir *ilmi*, yang dijelaskannya dalam karyanya *Jawāhir Al-Qur'an* belum begitu tampak dalam corak tafsir Indonesia.

Dalam buku kecilnya itu al-Gazali mengutarakan, bahwa Al-Qur'an hanya akan menjadi jelas bagi mereka yang mempelajari ilmu pengetahuan yang digali darinya. Seseorang tidak bisa memahami Al-Qur'an tanpa pengetahuan tata bahasa Arab, dan orang tidak bisa memahami apa yang dimaksud oleh ayat seperti

Fakhruddin tinggal di Haramain, lihat Ishom El-Saha, *Intelektualisme Pesantren.*, jilid 1, hlm. 137.

<sup>21</sup> Kitab tafsir berbahasa Jawa dengan tulisan Arab (Pegon) ini selesai ditulis pada 5 Rajab 1309 H/1891 M, dicetak di Singapura.

<sup>22</sup> Kitab ini ditulis pada 1305 H.

<sup>23</sup> Kitab ini ditulis dengan bahasa Arab dan baru mengupas 1-3 juz Al-Qur'an dengan ketebalan 1325 halaman. Sekarang ini masih dalam bentuk manuskrip.

<sup>24</sup> Kitab ini ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa (Arab pegon) dicetak oleh Penerbit Menara Kudus.

"dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku" (Q.S. Asy-Syu'arā'/26: 80), jika ia tidak mengerti kedokteran.<sup>25</sup>

Corak tafsir di Indonesia justru banyak dipengaruhi pemikiran as-Suyūṭi dalam *al-Itqān* dan *an-Nuqāyah* yang banyak mengusung tafsir adabi yang menekankan analisis linguistik dan filologis berdasarkan leksilogi Arab. Hal ini dapat ditelusuri dari buku-buku tentang ilmu tafsir yang ditulis oleh ulama Indonesia, antara lain; *Mahya at-Taysīr* karangan Syekh Muhammad As'ad al-Bugisi, berisi tentang penjelasan ilmu tafsir yang dikemas dalam bentuk nadzam, yang pertamakali dicetak di Mesir pada tahun 1935.<sup>26</sup> Kitab ini setelah dicetak di Surabaya berganti judul dengan *al-Kawkab al-Munīr*. Kitab ini juga sempat disyarahi sendiri oleh Syekh Muhammad As'ad al-Bugisi dengan judul *Tuhfah al-Faqīr fi Syarḥ al-Kawkab al-Munīr*.<sup>27</sup>

Corak tafsir Suyutisme juga tampak dalam kitab *at-Tasriḥ al-Yasīr fi 'Ilm al-Tafsīr* karangan K.H. Sya'roni Ahmadi Kudus. Kitab ilmu tafsir ini didesain sebagai pegangan praktis menafsirkan Al-Qur'an. Karenanya kitab ini banyak mencontohkan cara penafsiran Al-Qur'an dengan multi pendekatan, seperti tinjauan asbabun-nuzul, ilmu qira'at, lafadz dan sanad, serta arti-arti ayat yang berhubungan dengan hukum.<sup>28</sup>

### Ulama Nusantara dan Tafsir Ayat-ayat Hukum

Meski secara umum, tafsir di Indonesia sangat kental dengan *tafsir adabi* corak as-Suyūṭi bukan berarti tafsir karya ulama Indonesia meniadakan tinjauan hukum Islam pada ayat-ayat ahkam tertentu. Apalagi kultur Islam di Indonesia kental dengan nuansa fikih. Karenanya pendekatan tafsir ahkam secara tidak langsung juga ikut terbungkus dalam kemasan tafsir karya ulama Indonesia.

Hal ini antara lain dapat disimak dari *At-Tafsīr al-Munīr li Mu'ālim at-Tanzīl* karya Syekh Nawawi al-Bantani. Kitab tafsir ini sesungguhnya menekankan analisis linguistik dan filologis berdasarkan leksilogi Arab serta kehujjahan riwayat yang melatarbelakangi tafsir. Walaupun demikian ketika tiba saatnya menafsir-

<sup>25</sup> Al-Gazali, *Jawāhir al-Qur'ān*, Kairo: T.p., 1329 H. hlm. 32.

<sup>26</sup> Mastuki dan M. Ishom El-Saha, *Intelektualisme.*, jilid 2, hlm. 282

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, hlm. 337.

kan suatu ayat yang berkaitan dengan hukum, Syekh Nawawi juga menggunakan pendekatan tafsir ahkam.

Contoh Syekh Nawawi al-Bantani ketika menafsirkan ayat; "*faman kāna minkum marīḍan aw 'alā safarin fa'iddatum min ayyāmin ukhar*" (Q.S. al-Baqarah/2: 184). Dalam hal ini mengqada puasa yang tidak dijalankan oleh sebab sakit atau dalam perjalanan, apakah harus dilakukan berturut-turut? Syekh Nawawi berpendapat boleh dilakukan berturut-turut atau dipisah sesuai dengan waktu sempat mengerjakannya. Hal ini merujuk kepada Hadis Rasulullah yang diriwayatkan dari Ubaidah bin Jarah, bahwa Rasulullah SAW telah bersabda; sesungguhnya Allah tidak memberikan rukhsah bagi orang yang membatalkan puasa, dan (namun) Dia tidak memberatkan bagi mereka yang hendak mengqadha puasa. (Boleh) jika kamu bermaksud menggabung puasa qadha berturut-turut dan (boleh) jika kamu bermaksud memisahkannya.<sup>29</sup>

Secara umum meski ulama Nusantara yang menulis karya tafsir, seperti Syekh Nawawi al-Bantani juga mengusung tafsir ahkam dalam karya mereka tetapi hal itu belum dilakukan secara sistematis. Mungkin ke depan di Indonesia diperlukan cendekiawan seperti Farīd Abd al-Azīz al-Jundi yang berhasil mensistematisasikan tafsir ahkam buah pikir al-Qurṭubī dari kitab tafsirnya, dalam sebuah karya berjudul, *Jāmi' al-Aḥkām al-Fiqhiyyah li al-Imām al-Qurṭubī min Tafsīrih*.

### **Mempertautkan Kajian Fikih dan Tafsir Ahkam di Indonesia**

Di Indonesia umumnya pola kajian tafsir dengan fikih dilakukan secara tersendiri. Di pesantren atau madrasah, biasanya fikih sudah dipelajari dan diajarkan sejak pendidikan tingkat dasar, sementara tafsir baru diajarkan pada tingkat menengah atas. Di samping itu, kesempatan untuk mempelajari fikih lebih banyak dibanding mempelajari tafsir, dan bisa dilakukan secara bertingkat: dari kitab (fikih) matan dan ikhtisar hingga kitab syarh dan hasyiyah.

Menariknya meski fikih telah diajarkan dari sejak usia dini tapi kesempatan untuk mengetahui dasar hukumnya sangat terbatas. Di pesantren yang berhaluan Syafi'iyah, kajian fikih dengan dalil

---

<sup>29</sup> Muhammad Nawawi al-Jawi, *at-Tafsīr al-Munīr li Mu'ālim at-Tanzīl*, Mesir: Muṣṭafa al-Bābi al-Ḥalabi, 1955, juz 1, hlm. 47.

serta dasar hukumnya baru akan ditemukan jika belajar kitab seperti *Kifāyah al-Akhyār* karya as-Subki. Itupun jika sempat belajar lama di pesantren, tapi jika sebentar di pesantren bisa jadi hanya mempelajari kitab-kitab matan saja. Akibatnya sepulangnya dari pesantren, ketika masyarakat bertanya tentang masalah hukum dan dalilnya, maka santri itupun kewalahan menjawabnya.

Kondisi serupa juga dialami mahasiswa fakultas syari'ah. Dalam hal ini antara kajian fikih dengan tafsir tidak terintegrasi secara baik,<sup>30</sup> walaupun tafsir ahkam juga diberikan kepada mahasiswa program S-1 fakultas Syari'ah pada setiap jurusan dan pada semua program studi dengan sedikit perbedaan pada stressing ayat-ayat hukumnya. Sedangkan untuk Program S-2 dan S-3, mata kuliah tafsir ahkam berstatus wajib bagi mahasiswa peserta program Syari'ah dan merupakan mata kuliah pilihan bagi program-program studi yang lain, terutama program studi kekhususan Tafsir-Hadis.<sup>31</sup>

Adapun di Pesantren kajian tafsir ahkam masih tergolong langka, meskipun ada beberapa pesantren yang memasukkannya dalam satuan kurikulum Madrasah Aliyah dan Ma'had Aly. Biasanya kitab yang digunakan adalah *Rawāi' al-Bayān* karya as-Ṣābūnī, dan *Tafsīr Ayāt al-Aḥkām* karya as-Sayis.

Memang, baik di Perguruan Tinggi Islam maupun di pesantren, karya as-Ṣābūnī dan as-Sayis relatif lebih banyak dipakai dibanding dengan kitab-kitab tafsir ahkam yang lain. Kalaupun ada kitab tafsir ahkam lain yang dipergunakan sifatnya adalah literatur sekunder. Pertimbangannya adalah kedua kitab tafsir ahkam itu lebih mudah didapatkan dibanding dengan yang lain.

Namun demikian tetap saja karena keterbatasan waktu yang digunakan (maksimal 4 sks) menyebabkan kajiannya tidak pernah tuntas. Kalaupun tuntas hal itupun sebatas bahasan tafsir ayat-ayat ibadah (taharah, salat, puasa, zakat, dan haji). Oleh sebab itulah, penting kiranya mempertautkan antara kajian fikih dengan tafsir ahkam agar terlahir pemahaman dan pemikiran yang sistematis dan komprehensif.

---

<sup>30</sup> Ini tercermin terutama sejak pemisahan jurusan Tafsir dari fakultas Syari'ah pada akhir tahun 1980-an, dan justru dimasukkan ke dalam fakultas Ushuludin.

<sup>31</sup> Amin Suma, *Pengantar Tafsir.*, hlm. 182.

Berikut ini ialah model alternatif pembelajaran fikih dengan mempertautkan dengan kajian tafsir ahkam. *Pertama*, melakukan pemetaan dan identifikasi ayat-ayat hukum, serta mengelompokkannya berdasarkan sistematika pembagian topik bahasan fikih (ibadah, mu'amalah, jinayah). Di lingkungan IAIN/UIN, khususnya fakultas Syari'ah, cara ini sudah dilakukan pada setiap jurusan sehingga terkumpul ayat-ayat tentang munakahat, qada (*al-Aḥwāl asy-Syakhsiiyyah*); ayat-ayat tentang mu'amalah, ayat-ayat tentang ḥudūd dan jināyah dan sebagainya. Hanya saja, umumnya dosen mengalami hambatan terkait dengan pengembangan kajian dan metode tafsirnya. Apalagi tidak semua ayat hukum yang telah dipetakan itu telah dikaji oleh ulama Timur Tengah, seperti tafsir ayat-ayat ekonomi Islam, yang literaturanya masih cukup sulit didapatkan di Indonesia.

*Kedua*, menentukan metode tafsir yang digunakan untuk mengolah data berupa ayat-ayat hukum sesuai pokok bahasan hukum Islam. Dengan menggunakan pendekatan tafsir model Al-Farmawi, metode tafsir bisa dipilih antara metode *tahlīlī* (deskriptif-analitik), metode *ijmāli* (metode global), metode *muqāran* (komperatif), serta metode *mawḍū'i* (tematik).<sup>32</sup> Walaupun demikian umumnya dalam melakukan penafsiran ayat-ayat hukum biasa diterapkan metode gabungan dari beberapa aliran dan metode tafsir. Dari sudut aliran biasa digabungkan antara *tafsīr bi ad-dirāyat* dengan *bi ar-riwāyat*. Sedangkan dari sudut metodologi bisa digabungkan antara metode tematik dengan komperatif, di samping metode deskriptif-analitik.

*Ketiga*, masih berkaitan dengan metode tafsir sebenarnya bisa juga dilakukan dengan cukup menggunakan kajian tafsir *tahlīlī* atas sebuah karya tafsir yang ditulis oleh ulama tertentu. Hal ini seperti yang dilakukan oleh al-Jundi ketika melakukan kajian tafsir ahkam al-Qurṭubi dari kitab tafsirnya secara *tahlīlī*, dalam sebuah karya berjudul, *Jāmi' al-Aḥkām al-Fiqhiyyah li al-Imām al-Qurṭubi min Tafsīrih*.

*Keempat*, menyusun hasil kajian tafsir ahkam. Struktur penulisan tafsir ahkam yang umum dipakai oleh ulama tafsir kontemporer biasanya terdiri dari beberapa bagian, yaitu; (a) penulisan

---

<sup>32</sup> Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mawḍū'iy: Dirasāt Manhajiyāt Mawḍū'iyāt*, t.k.: t.p., 1977, hlm. 23

ayat-ayat paling pokok pada bahasan hukum tertentu; (b) makna kosa kata; (c) penukilan asbabunuzul; (d) penelusuran korelasi antar ayat; (e) menguraikan sepotong demi sepotong atau sekaligus yang diperkuat Hadis; (f) menguraikan hasil interpretasi maupun pendapat ulama mazhab; dan jika diperlukan bisa menghasilkan dan; (g) kesimpulan atau *istinbat* hukum.

Apabila kajian fikih dilakukan dengan mempertautkannya dengan kajian tafsir ahkam maka implikasinya; (a) bisa mengisi kekosongan tafsir ahkam khususnya pada pokok bahasan hukum Islam tertentu seperti tafsir ekonomi Islam; (b) mengurangi waktu sekaligus mengefektifkan model pembelajaran fikih; tidak perlu bertingkat-tingkat sesuai jenis kitab fikih (matan, ikhtisar, syarh, dan hasyiyah); dan (c) melahirkan ahli fikih yang benar-benar mumpuni di bidangnya.

### **Penutup**

Tafsir ahkam dan fikih pada dasarnya dua disiplin keislaman yang telah ada sejak lama dan memiliki keterkaitan satu dengan lainnya. Seperti dipahami bahwa tugas utama Rasulullah saw adalah menyampaikan Al-Qur'an dan sekaligus menerangkan maksudnya. Ketika Rasulullah menerangkan ayat Al-Qur'an, lahirlah apa yang dikenal dengan tafsir. Di zaman Rasulullah persoalan yang sudah mulai muncul dan sering dipertanyakan kepada beliau ialah masalah keimanan dan hukum. Karena itulah antara tafsir ahkam dan fikih memiliki keterkaitan yang erat.

Atas dasar itulah semestinya kalangan yang menggeluti hukum Islam di Indonesia tidak terlalu berpikir fikih sentris. Tetapi juga lebih mengakrabkan diri terhadap kajian tafsir ahkam. Dengan demikian diharapkan, meskipun terjadi perbedaan di antara penganut pemikiran hukum Islam namun diantara mereka terbangun budaya toleransi dan sikap inklusif, karena didukung dengan pemahaman tafsir ahkam.[]

### Daftar Pustaka

- Amīn, Ahmad, *Fajr al-Islām*, Kairo, Mesir: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah, 1975.
- Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1995.
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1996.
- al-Farmāwī, Abd al-Ḥayy, *Al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mawḍū‘i: Dirāsāt Manhajīyyat Mawḍū‘iyyat*. 1977.
- al-Gazali, *Jawāhir Al-Qur‘ān*, Kairo: T.P., 1329 H.
- al-Jawi, Muhammad Nawawi, *at-Tafsīr al-Munīr li Mu‘ālim at-Tanzīl*, Mesir: Muṣṭafa al-Bābi al-Ḥalabi, 1955.
- Jansen, J.J.G, *Diskursus Tafsir Al-Qur‘an Modern (The Interpretation of the Koran in Modern Egypt)* Pentj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1976.
- Khallaf, Abd al-Wahhab, *Ushūl al-Fiqh*, Jakarta: al-Majlis al-A‘la li al-Da‘wah al-Islamiyyah, 1973.
- Ma‘ani, Abd al-Asim Ma‘ani dan Ahmad al-Ganduri, *Ahkām min Al-Qur‘ān wa as-Sunnah: Lughah, Ijtimā‘, tasyrī‘*, Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1976.
- Mastuki dan M. Ishom El-Saha, *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikirannya*, Jakarta: Diva Pustaka, 2003.
- as-Sayis, Muhammad Ali, *Tafsir Ayāt al-Ahkām*
- Suma, Moh. Amin, *Pengantar Tafsir Ahkam*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2002.
- az-Zuhaili, Wahbah, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dār al-Fikr, 1991.



Besides being studied by the muslims, the *Qur'an* is also studied by many of non-Muslim people better known as the orientaslists. Among the big themes of Islam being studied by the orientaslists is the problem of the text and the history of the *Qur'an*. The orientaslists criticize the validity of the *Qur'an* through the study of text analysis and history of the *Qur'an*. They question the authenticity of the *Qur'an* as being revealed by God. By this writing, the writer tries to catch the response and the reaction of Islamic society through two contradicted thoughts of the big muslim thinkers, namely Fazlur Rahman and A'zami. The writer concludes that study of the *Qur'an* in the internal milleu of muslim community should also be done scientifically and responsibly by combining the patterns of both Fazlur Rahman and A'zami analysis.

*Key words:* orientalist, exegesis of the *Qur'an*, text and the history of the *Qur'an*.

## Kajian Orientalis terhadap Teks dan Sejarah Al-Qur'an

### Tanggapan Sarjana Muslim

Moh. Khoeron

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta

### Pendahuluan

Salah satu topik dialektika yang cukup *intens* didiskusikan di kalangan orientalis dan sarjana muslim yang *concern* terhadap kajian Al-Qur'an ialah persoalan pengaruh tradisi Yahudi-Kristen dan pola transmisi Al-Qur'an semenjak masa penurunan wahyu hingga kodifikasi.<sup>1</sup> Berawal dari simpulan bahwa kendati umat

---

<sup>1</sup> Persoalan di seputar proses kodifikasi disinyalir menjadi salah satu motif kajian Al-Qur'an, khususnya bagi mereka yang ingin mengungkap misteri yang masih menghantui sejarah Al-Qur'an. Betapa tidak, Al-Qur'an yang diyakini sebagai kalam Allah yang ahistoris dan transenden, harus 'terintervensi' oleh usaha manusia yang tidak terlepas dari persoalan teologi, politik, sosial, dan budaya. Mayoritas umat Islam misalnya meyakini bahwa susunan ayat dan surat dalam Al-Qur'an seperti sekarang ini bersifat *tauqifi*. Namun, hampir tidak bisa ditemukan berbagai riwayat yang mengatakan bahwa ayat sekian ditempatkan

Islam percaya Al-Qur'an sebagai kitab suci Allah yang tak pernah ternoda dari pemalsuan, mereka tak mampu mengemukakan pendapat secara ilmiah; berbagai upaya dilakukan untuk memberikan klarifikasi dari sebuah konklusi yang dianggap simplistik dan lemah akan data-data historis. Salah satunya dengan mengkaji dan mempertanyakan kembali kebenaran teks dan sejarah Al-Qur'an.

Arthur Jeffrey, Theodor Noldeke, Caentani, Schwally, Mingana, John Wansbrough, Richard Bell, Montgomery Watt, Toshihiko Izutsu, Alford Welch, Daniel Madigan, atau Kenneth Cragg kemudian muncul sebagai bagian dari pengkaji-pengkaji Al-Qur'an. Pandangan-pandangan mereka banyak menghiasi jurnal dan buku-buku yang kemudian menjadi bahan bacaan umum. Pro-kontra pun merebak. Ada yang menanggapinya secara emosional, kemudian mengklaim upaya mereka sebagai sebuah kebodohan yang jauh dari kebenaran. Ada juga yang berusaha untuk mendiskusikan hasil kajian mereka secara lebih objektif dan proporsional. Berusaha mengkritisi dan memberikan jawaban atas berbagai "prasangka ilmiah" yang mereka rumuskan. Namun tidak sedikit pula yang acuh dan tidak peduli.

Tulisan ini mencoba memotret tanggapan sarjana muslim terhadap hasil kajian kalangan orientalis terhadap teks dan sejarah Al-Qur'an. Adapun sarjana muslim yang dimaksud adalah Fazlur Rahman, penulis buku *Major Themes of the Qur'an* (Tema Pokok Al-Qur'an) dan Muhammad Mustafa Azami, penulis buku *The History of The Qur'anic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Studi with the Old and New Testaments* (Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru)

### **Posisi Orientalisme dalam Kajian Keislaman**

Orientalisme berasal dari kata "orient", berarti Timur, dalam bahasa Latin serta beberapa bahasa Barat lainnya. Istilah orien-

---

setelah ayat ini dan sebagainya... Kita hanya bisa menemukan sebuah riwayat yang isinya secara tekstual mengatakan: "Letakkan ayat ini pada tempat ini" dan sebagainya. Singkatnya, ada sejarah yang hilang untuk menjelaskan beberapa ayat atau susunan ayat Al-Qur'an dari Surah al-Fatihah sampai Surah an-Nas. Ini lebih diperkuat dengan adanya susunan yang berbeda pada mushaf sahabat besar. Lih. M. Quraish Shihab dalam Pengantar Buku "Rekonstruksi Sejarah Al-Quran." Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005), h. vii – viii, cet. 1

talisme mengacu kepada semua cabang ilmu yang *concern* dengan kajian-kajian bangsa Timur dalam semua aspeknya seperti agama, bahasa, ilmu, sastra, seni, dan lain-lain. Secara garis besar istilah tersebut dipakai untuk menyebut studi mengenai soal-soal ketimuran.<sup>2</sup>

Sedangkan yang dimaksud dengan dunia timur (*orient*) menunjuk kepada bagian dunia yang diidentifikasi oleh orang Eropa Barat sebagai dunia yang mencakup semua bangsa yang terletak di sebelah timur benua Eropa. Bangsa Barat membagi dunia timur ke dalam tiga bagian: Timur Dekat, Timur Tengah, dan Timur Jauh.<sup>3</sup>

Sebenarnya di Dunia Barat sendiri orientalisme jarang atau tidak pernah diajarkan pada universitas manapun saja sebagai suatu mata kuliah tersendiri. Gelar "orientalis" juga jarang atau tidak dipakai. Yang dihiasi dengan nama orientalisme hanyalah sebuah kebiasaan konferensi internasional, yang hanya diselenggarakan setiap dua atau tiga tahun. Di samping itu, memang, orientalisme telah menjadi sorotan yang tajam, malah boleh disebut serangan yang tajam dari sejumlah orang Timur karena berbagai alasan, antara lain:<sup>4</sup>

*Pertama*, Sesuai dengan namanya "*mustasyriqūn*" dan "*istisy-rāq*", terminologi ini muncul karena para orientalis dianggap sebagai antek-antek kolonialisme (dulu) atau neokolonialisme (sekarang). Mereka menekuni studi ketimuran untuk membantu kepentingan politik bangsa Eropa di kawasan dunia Timur.

*Kedua*, kritik kepada para orientalis juga diberikan karena tuduhan bahwa mereka pada dasarnya merupakan orang-orang yang secara halus dan sembunyi hendak melakukan Kristenisasi, atau sekurang-kurangnya hendak melemahkan Islam sebagai agama.

*Ketiga*, tuduhan yang sering dilontarkan kepada para orientalis sebagai zionisme, yaitu usaha menyokong bangsa Yahudi untuk membangun negara tersendiri di tengah-tengah bangsa Arab (dulu) dan menancapkan pengaruh mereka di dunia internasional (sekarang).

---

<sup>2</sup> Karel A. Steenbrink, *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988, hlm. 4

<sup>3</sup> Muhammad ad-Dasuqi, *al-Fikr al-Istisyraqy: Tārīkhuh wa Taqwīmuh*, Manṣūra: Dār al-Wafā, 1995, hlm. 41

<sup>4</sup> Karel A. Steenbrink, *Mencari Tuhan...*, hlm. 4

*Keempat*, kritik terhadap orientalisme kini ternyata tidak hanya berasal dari bangsa Timur, tetapi dari orang Barat sendiri. Sejak tahun 1950-an cukup banyak sarjana, khususnya di Amerika dan juga di Australia, berpendapat bahwa pendekatan tradisional dalam kalangan kaum orientalis sangat terbatas dan terlalu mementingkan segi sejarah dan dokumen-dokumen sastra saja.

Terlepas dari berbagai sorotan negatif itu, sebagai sebuah kegiatan intelektual dan kultural, orientalisme juga memiliki kontribusi positif terhadap umat Islam terutama di bidang pengeditan buku-buku warisan Islam dan menerbitkannya, membuat katalog manuskrip keislaman, menyebarkan metode penelitian ilmiah saat mengkaji turas, dan membuat buku-buku indeks.

Adapun khusus menyangkut bidang kajian Al-Qur'an, para orientalis ditengarai melakukan upaya untuk mempengaruhi penilaian maupun konsepsi masyarakat muslim khususnya tentang keotentikan Al-Qur'an sebagai wahyu maupun sebagai pedoman hidup. Hal ini tampak dari permasalahan yang penulis angkat dalam karya tulis ini yaitu mengenai sejarah dan teks Al-Qur'an.

### **Sejarah dan Teks Al-Qur'an: Kajian Atas Karya Orientalis**

Berawal dari kerja keras untuk melakukan penerjemahan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an,<sup>5</sup> kajian-kajian orientalis terus mengalami perkembangan. Menurut Rahman, sejak awal zaman modern, secara garis besar, tema kajian mereka dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu:<sup>6</sup>

*Pertama*, karya yang berusaha mencari pengaruh Yahudi-Kristen dalam Al-Qur'an. Misalnya, *Judische Elemente im Koran* (1878) karya Hartwig Hirschfeld, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen* (1883) karya Abraham Geiger, *The Origin of Islam in its Christian Environment* karya Richard Bell, dan *Quranic Studies* karya John Wansbrough.

*Kedua*, karya-karya yang mencoba membuat rangkaian kronologis ayat-ayat Al-Qur'an. Misalnya, *Geschichte des Qurans* karya Theodor Noldeke (1836-1930) dan Friedrich Schwally (1919), *Le Probleme de Mohamet* karya R. Blachere, *Koran Kommentar* karya Rudi Paret, *Materials for the History of the Text*

<sup>5</sup> Salah satunya adalah *The Koran Interpreted*, karya A.J. Arbery

<sup>6</sup> Baca Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Quran (Major Themes of the Qur'an)*, pentj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1996 cet. II, hlm. x - xvi

of the Qur'an karya A. Jeffery, dan *The Collection of the Qur'an* karya John Burton.

*Ketiga*, karya-karya yang bertujuan menjelaskan keseluruhan atau aspek-aspek tertentu saja dalam Al-Qur'an. Misalnya, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* karya Ignaz Goldziher, *Mohammad* karya H. Grimme, *The Event of the Qur'an* dan *The Man of the Qur'an* karya Kenneth Cragg, *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran* dalam *Orientalia Christiana Analecta* tulisan Thomas O'Shaughnessy, serta *The Structure of the Ethical Term in The Koran* dan *God and Man in the Koran* karya T. Izutsu.

Walaupun wilayah kajian kalangan orientalis terhadap Al-Qur'an pada umumnya berkuat pada tiga kategori besar di atas tapi yang dianggap paling berpengaruh dalam proses dialektika antara orientalis dengan sarjana Islam hanya pada konten pertama dan kedua.

Terkait dengan kategori karya orientalis yang berusaha mencari pengaruh Yahudi-Kristen dalam Al-Qur'an, kita bisa mempelajarinya melalui pemikiran Wansbrough dalam bukunya yang mencoba untuk membuktikan tiga tesa berikut ini:

*Pertama*, bahwa Al-Qur'an adalah kitab sejenis *tradition juive* karena tercipta di dalam suasana perdebatan sektarian Yahudi-Kristen; *Kedua*, Al-Qur'an adalah 'perpaduan' berbagai tradisi; dan *Ketiga*, Al-Qur'an adalah sebuah ciptaan setelah kehadiran Muhammad.<sup>7</sup> Menurut Wansbrough, sumber-sumber non-Islam yang awal membuktikan bahwa keberadaan Al-Qur'an dapat dilacak pada abad kedua Hijrah. Bahkan, sumber-sumber Islam yang awal sendiri, menurut Wansbrough, mengindikasikan bahwa teks Al-Qur'an belum ditetapkan secara total hingga awal abad ketiga.

Berdasarkan analisisnya itu, Wansbrough mengajukan empat postulat historis, yaitu: (1) tidak terdapat alasan untuk mengasum-

---

<sup>7</sup> Terkait dengan tesa yang ketiga, lebih jauh menerapkan analisa Bibel, yaitu *form criticism* dan *redaction criticism*, kepada Al-Qur'an, Wansbrough menyimpulkan bahwa Al-Qur'an yang tetap baru ada setelah 200 tahun wafatnya Rasulullah saw. Menurut John Wansbrough lagi, riwayat-riwayat mengenai Al-Qur'an versi Usman adalah sebuah fiksi yang datang kemudian, direkayasa oleh komunitas muslim supaya asal-muasal Al-Qur'an dapat dilacak ke Hijaz. Lihat Adnin Armas, *Pengaruh Metodologi Bibel Terhadap Studi Al-Quran*, dalam <http://www.icmi.or.id>.

sikan historisitas sumber-sumber tertulis Islam awal dalam bentuk apa pun, termasuk Al-Qur'an, sebelum abad ketiga; (2) konsekuensinya, sumber-sumber tersebut tidak bisa dijadikan basis bagi sejarah asal-usul Islam; (3) sebaliknya, sumber-sumber itu merepresentasikan suatu proyeksi ke belakang "teks-teks Hijazi" yang sebenarnya berkembang di luar jazirah Arabia, utamanya Irak; dan (4) kunci untuk memahaminya adalah dengan melihat pengaruh Yahudi terhadap perkembangan formatif tradisi Muslim.<sup>8</sup>

Selain Wansbrough, orientalis lain yang mengklaim adanya pengaruh Yahudi-Kristen dalam Al-Qur'an ialah Hartwig Hirschfeld. Untuk membuktikannya ia menyodorkan temuan berupa kosa kata asing (*fremdworter*) di dalam Al-Qur'an yang menunjukkan bahwa Islam tidak orisinal. Menurutnya, "Salah satu persoalan utama yang kita hadapi kemudian adalah ... bagaimana memastikan sebuah ide atau ekspresi itu muncul dari kekayaan spiritual Muhammad atau dipinjam dari sumber lain, bagaimana dia mempelajari hal itu, dan seberapa jauh hal itu diubah untuk disesuaikan dengan tujuan kenabiannya."

Pandangan Hartwig Hirschfeld ini juga didukung orientalis lain, Arthur Jeffery. Ia menyebut Al-Qur'an sebagai kitab berbahasa Arab yang terpengaruh berbagai bahasa asing seperti Ethiopia, Aramaik, Ibrani, Syriak, Yunani Kuno, Persia, dan bahasa lainnya. Secara lebih spesifik, Jeffery menyebutkan adanya 275 kosa kata asing di dalam Al-Qur'an (*Foreign Vocabulary of the Quran*).

Pandangan serupa juga dikemukakan Christoph Luxenberg. Ia bahkan sampai pada kesimpulan bahwa bahasa Al-Qur'an sebenarnya berasal dari bahasa Syriac (Syro-Aramaik). Sementara orientalis lain, Arnold, dengan bahasa puitis mengatakan: "Islam lahir di gurun pasir, ibunya Sabean Arab, ayahnya Yahudi, dan perawat yang mengasuhnya adalah Kristen Timur." Sependapat dengan Arnold, Samuel Zwemer (pernah berkunjung ke Indonesia tahun 1922 sebagai seorang misionaris level internasional, pendiri dan pengagas jurnal misionaris *The Moslem World* serta perancang terkemuka berbagai konferensi misionaris internasional) menyimpulkan bahwa Islam bukanlah sebuah kreativitas, namun sebuah cangkokan (*concoction*); tidak ada yang mulia mengenainya kecuali Muhammad yang genius mencampurkan unsur-unsur lama

<sup>8</sup> Mun'im A Sirry, *Rekonstruksi Sejarah Teks Alquran*, dalam <http://www.republika.co.id>

di dalam obat mujarab baru untuk penyakit manusia dan memaksanya dengan menggunakan pedang.<sup>9</sup>

Adapun kategori kedua dari konten kajian orientalis adalah tentang kronologi ayat Al-Qur'an yang tidak terlepas dari simpulan pertama bahwa Al-Qur'an merupakan ciptaan setelah kehadiran Muhammad. Hasil kajian orientalis sampai pada simpulan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an banyak yang mengalami diskontinuitas. Hal itu disebabkan orang-orang yang menyalin ayat-ayat tersebut tidak dapat membedakan bagian depan dan belakang dari materi-materi di mana ayat-ayat tersebut pertama kali dituliskan. Pandangan ini antara lain dikemukakan Richard Bell. Ada juga seorang orientalis, John Burton yang berpandangan bahwa keseluruhan teks Al-Qur'an, diedit, dicek, dan disebarluaskan oleh Nabi Muhammad sendiri.<sup>10</sup>

Dua konten kajian orientalis tersebut rupanya memancing reaksi dari kalangan sarjana muslim dibanding konten kajian orientalis yang bertujuan menjelaskan keseluruhan atau aspek-aspek tertentu saja dalam Al-Qur'an. Fazlur Rahman mensinyalir bahwa kategori ketiga justru kurang memperoleh perhatian dari kalangan orientalis, walaupun ada diantara mereka yang mencurahkan pikiran mereka pada obyek kajian ini. Dijelaskan bahwa ada kemungkinan mereka berasumsi bahwa kaum Muslim sendiri yang harus menyajikan Al-Qur'an sebagaimana yang semestinya.

### **Sekilas tentang Fazlur Rahman dan Azami**

Fazlur Rahman,<sup>11</sup> dilahirkan pada tahun 1919 di daerah barat laut Pakistan. Ia dibesarkan dalam keluarga muslim yang amat religius dan bermazhab Hanafi yang dikenal paling rasional di antara mazhab sunni lainnya. Ketika itu, anak benua Indo-Pakistan belum terpecah menjadi dua negara merdeka, yakni India dan Pakistan. Anak benua ini terkenal dengan para pemikir Islam liberalnya, seperti Syah Wali Allah, Sir Sayyid Ali dan Iqbal.

Tamat sekolah menengah, Rahman mengambil studi bidang sastra arab di Departemen Ketimuran pada Universitas Punjab.

---

<sup>9</sup> Baca Adnin Armas, *Orientalisme dan Teori Pengaruh Terhadap Islam*, dalam <http://swaramuslim.net>.

<sup>10</sup> Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Quran...*, hlm. xiv - xv

<sup>11</sup> Biografi Fazlur Rahman diambil dari beberapa sumber, salah satunya dapat dibaca pada <http://islamlib.com>

Tahun 1942, lulus dan berhasil meraih gelar MA dalam sastra Arab. Tahun 1946, Rahman melanjutkan studi doktoralnya ke Oxford University, dan berhasil meraih gelar doktor filsafat pada tahun 1951. Pada masa ini seorang Rahman giat mempelajari bahasa-bahasa Barat, sehingga ia menguasai banyak bahasa. Paling tidak ia menguasai bahasa Latin, Yunani, Inggris, Perancis, Jerman, Turki, Persia, Arab dan Urdu. Ia mengajar beberapa saat di Durham University, Inggris, kemudian menjabat sebagai *Associate Professor of Philosophy* di Islamic Studies, McGill University, Kanada.

Sekembalinya ke Pakistan, Rahman diangkat sebagai direktur *Institute of Islamic Research* (1962) dan menjadi anggota *Advisory Council of Islamic Ideology* Pemerintah Pakistan (1964). Lembaga yang pertama bertujuan menafsirkan Islam dalam term-term rasional dan ilmiah dalam rangka menjawab kebutuhan-kebutuhan masyarakat modern yang progresif, sedang yang kedua bertugas meninjau seluruh hukum baik yang sudah maupun belum ditetapkan, dengan tujuan menyelaraskannya dengan “Al-Qur’an dan Sunnah”.

Pada tahun 1968, Rahman mengundurkan diri dari jabatan Direktur Lembaga Riset Islam karena gelombang protes atas gagasan-gagasannya yang bersifat liberal.<sup>12</sup> Satu tahun berikutnya, mundur dari keanggotaan Dewan Penasihat Ideologi Islam. Dan pada akhirnya memutuskan hijrah ke Chicago untuk menjabat sebagai guru besar dalam kajian Islam dalam segala aspeknya pada Departement of Near Eastern Languages and Civilization, University of Chicago. Bagi Rahman, tampaknya tanah airnya belum siap

---

<sup>12</sup> Gagasan-gagasan liberal Rahman, yang merepresentasikan kaum modernis, selalu mendapatkan serangan dari kalangan ulama tradisional dan fundamentalis di Pakistan. Ide-idenya di seputar riba dan bunga bank, sunnah dan hadis, zakat, proses turunnya wahyu Al-Qur’an, fatwa mengenai kehalalan binatang yang disembelih secara mekanis, dan lainnya, telah meledakkan kontroversi-kontroversi berskala nasional yang berkepanjangan. Bahkan pernyataan Rahman dalam karya *magnum opus*-nya, *Islam*, bahwa “Al-Qur’an itu secara keseluruhannya adalah kalam Allah dan—dalam pengertian biasa—juga seluruhnya adalah perkataan Muhammad”, telah menghebohkan media massa selama kurang lebih setahun. Banyak media yang menyudutkannya. Al-Bayyinah, media kaum fundamentalis, misalnya, menetapkan Rahman sebagai *munkir al-Qur’an*. Puncak kontroversi ini adalah demonstrasi massa dan aksi mogok total, yang menyatakan protes terhadap buku tersebut.

menyediakan lingkungan kebebasan intelektual yang bertanggung-jawab.

Dari selintas perjalanan hidup Fazlur Rahman di atas, Taufik Adnan Amal membagi perkembangan pemikirannya ke dalam tiga babakan utama, yang didasarkan pada perbedaan karakteristik karya-karyanya, yaitu:

- Periode awal (dekade 50-an). Karya yang dihasilkan, *Avicenna's Psychology* (1952); *Avicenna's De Anima* (1959); dan *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (1958). Dua yang pertama merupakan terjemahan dan suntingan karya Ibn Sina (Avicenna). Sementara yang terakhir mengupas perbedaan doktrin kenabian antara yang dianut oleh para filosof dengan yang dianut oleh ortodoksi.
- Periode Pakistan (dekade 60-an). Karya yang dihasilkan, *Islamic Methodology in History* (1965) dan *Islam*.
- Periode Chicago (dekade 70-an dan seterusnya). Karya yang dihasilkan, *The Philosophy of Mulla Sadra* (1975), *Major Theme of the Qur'an* (1980); dan *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (1982).

Kalau karya-karya Rahman pada periode pertama boleh dikata bersifat kajian historis, pada periode kedua bersifat historis sekaligus interpretatif (normatif), maka karya-karya pada periode ketiga ini lebih bersifat normatif murni. Pada periode awal dan kedua, Rahman belum secara terang-terangan mengaku terlibat langsung dalam arus pembaruan pemikiran Islam. Baru pada periode ketiga Rahman mengakui dirinya, setelah membagi babakan pembaruan dalam dunia Islam, sebagai juru bicara neomodernis.

Sementara Muhammad Mustafa Al-A'zami,<sup>13</sup> lahir di Mau, India, pada tahun 1930. Mengawali pendidikannya di Dār al-Ulūm Deoband, India (1952), cendekiawan di bidang Hadis kemudian melanjutkan kuliahnya di Universitas al-Azhar, Kairo (MA, 1955), Universitas Cambridge (Ph.D, 1966) dan menjadi Guru Besar Emeritus di Universitas King Sa'ud (Riyad). Jabatan yang pernah

---

<sup>13</sup> Baca MM. Al-A'zami, *Sejarah Teks Al-Quran dari Wahyu sampai Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*, Depok: Gema Insani, 2005, cet. I, hlm. 411

dipercayakan kepadanya antara lain: Sekretaris Perpustakaan Nasional Qatar, Associate Profesor pada Universitas Umm al-Qura, cendekiawan tamu pada Universitas Michigan, Profesor tamu Yayasan Raja Faisal di bidang Studi Islam pada Universitas Princeton, Cendekiawan Tamu pada Universitas Colorado.

Hasil karya cendekiawan yang juga pernah menjadi Professor kehormatan pada Universitas Wales antara lain: *Studies in Early Hadith Literature, On Schacht's Origin of Muhammadan Jurisprudence, Dirasat fi al-Hadits an-Nabawi, Kuttab 'an Nabi, Manhaj an-Naqd 'ind al-'Ilal Muhaddithin, al-Muhaddithin min al-Yamah, dan The History of The Qur'anic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*.<sup>14</sup> Buku yang pernah dieditnya, al-'Illah of Ibn al-Madani, Kitāb at-Tamyīz of Imām Muslim, Magāzi Rasūlullāh of 'Urwah bin Zubair, Muwaṭṭa' Imām Mālik, Sāhīh Ibn Khuzaimah, dan Sunan Ibn Mājah.

### **Tanggapan Fazlur Rahman dan A'zami atas Kajian Orientalis**

Dari kategorisasi yang dilakukan Fazlur Rahman terhadap karya orientalis, ada dua *discourse* yang menguras perhatian, baik di kalangan intelektual muslim maupun orientalis, yaitu: masalah pengaruh Yahudi-Kristen dalam Al-Qur'an dan kronologi ayat-ayat Al-Qur'an. Terkait dengan ini, kajian tentang tanggapan Fazlur Rahman dan A'zami akan difokuskan pada tesa yang disampaikan oleh Wansbrough, yaitu: bahwa Al-Qur'an adalah kitab seperti *tradition juive* karena tercipta di dalam suasana perdebatan

---

<sup>14</sup> Buku ini membahas, antara lain, berbagai kritikan yang dilontarkan pihak Orientalis tentang Al-Qur'an dari berbagai dimensi pemikiran. Tudingan terhadap perbedaan susunan surah-surah, sistem bacaan yang berbeda, kelainan mushaf para sahabat dengan mushaf 'Usmani, semuanya dibahas secara lugas dalam mematahkan *hujjah* yang seringkali didewakan pihak Orientalis. Nuktah-nuktah kritikan Orientalis ditangkis oleh penulis dengan menyentuh akar permasalahan dari kesalahan sumber-sumber yang mereka pakai dan kejahilan terhadap sistem studi Islam yang dipoles dengan kajian mereka terhadap kitab suci orang Barat (The Bible) yang, katanya, betul-betul rapuh dan tidak representatif. Yang lebih menarik lagi, ia mampu mengetengahkan pendapat yang meyakinkan tentang asal usul penulisan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru yang betul-betul, kata dia, meragukan dan jauh berbeda dengan keutuhan kitab suci Al-Qur'an yang terpelihara sejak diturunkannya. Bukti-bukti yang dipakai bukan dilandasi oleh sikap emosional melainkan dilacak dari sumber-sumber ilmiah dan otoritatif guna membuktikan kepalusannya.

sektarian Yahudi-Kristen, Al-Qur'an adalah 'perpaduan' berbagai tradisi, dan Al-Qur'an adalah sebuah ciptaan setelah kehadiran Muhammad.

Secara umum, Rahman menjelaskan bahwa hal yang patut disayangkan dari kajian tentang pengaruh Yahudi-Kristen dalam Al-Qur'an adalah dijadikannya keinginan untuk 'membuktikan' bahwa Al-Qur'an tidak lebih dari gema agama Yahudi (Kristen) dan Muhammad tidak lebih adalah penganut Yahudi (Kristen) sebagai dasar melakukan kajian. Akibatnya, karya-karya yang terkait dengan hal ini ditulis hanya untuk 'memperlihatkan' bahwa Muhammad adalah murid dari seorang Yahudi. Sedang kajian tentang ada atau tidaknya ide-ide Yahudi-Kristen di antara populasi Arab di Makkah sebelum Islam tidak pernah tersentuh.<sup>15</sup> Lebih jauh tentang tesa Wansbrough, Rahman menjelaskan, asumsi bahwa Al-Qur'an adalah perpaduan berbagai tradisi dan karenanya bersifat post profetik, tidak didukung oleh data-data historis yang kuat tentang asal-usul, sifat, evaluasi, dan person-person yang terlibat dalam tradisi-tradisi tersebut.<sup>16</sup>

Rahman menjelaskan bahwa Al-Qur'an tidak bisa dipahami sebagai sebuah perpaduan dari unsur-unsur yang berbeda dan bertentangan, sebagaimana pandangan Al-Qur'an mengenai masalah keanekaragaman kaum beragama.<sup>17</sup> Rahman juga memperta-

---

<sup>15</sup> Kajian tentang ini sejatinya sangat dan lebih penting untuk dilakukan sebagai upaya memotret sejauhmana pra konsepsi masyarakat Arab sebelum dan ketika datangnya Islam. Apakah proses penolakan dan penerimaan mereka terhadap ajaran Islam juga dipengaruhi oleh pemahaman dasar yang sudah mereka miliki terkait dengan ajaran Yahudi-Kristen ataukah tidak. Untuk lebih jelasnya, baca Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an...*, hlm. 216 - 232

<sup>16</sup> Bagi A'zami, hal ini tidak terlepas dari asumsi dasar tentang kitab suci yang sudah hidup dalam asumsi orientalis bahwa sejarah Al-Qur'an sama saja dengan sejarah "kitab suci" mereka. Disebabkan kitab suci mereka bermasalah, maka Al-Qur'an juga dianggap bermasalah. Baca, Adnin Armas, *Satu Lagi: Pejuang Islam tantang Kaum Orientalis*, dalam <http://swaramuslim.net>

<sup>17</sup> Sebagai contoh, Rahman menyitir tuduhan Snouck Hurgronje bahwa pada awal mulanya, Muhammad meyakinkan orang Arab bahwa ia menyampaikan risalah seperti yang diterima Kristen dari Yesus dan Yahudi dari Musa..... Namun ketika di Madinah, dia kecewa karena Ahli Kitab tidak mau mengakuinya. Karena itu, dia mengusahakan otoritas untuk dirinya yang berada di luar pengendalian mereka dan yang sekaligus tidak bertentangan dengan wahyu-wahyu yang semula. Dia pun berpaling kepada nabi-nabi di zaman dahulu (Ibrahim dan Nuh) karena kaum-kaum para nabi ini tidak dapat membantahnya

nyakan pendekatan yang digunakan Wansbrough yang memisahkan signifikansi historis dan signifikansi eskatologis dalam membahas terminologi Al-Qur'an. Padahal dalam Al-Qur'an tidak ada pemisahan seperti itu. Pemisahan ini disinyalir dari dipersamakannya contoh-contoh Al-Qur'an tentang bangsa-bangsa dan kebudayaan-kebudayaan yang telah dihancurkan, seperti kisah 'Ad dan Tsamud, dengan pesimisme tentang kesementaraan dunia. Kisah tersebut, lanjut Rahman, lebih tepat sebagai pernyataan mengenai nasib yang telah diterima oleh suatu bangsa.<sup>18</sup>

Terkait dengan tuduhan orientalis tentang diskontinuitas ayat-ayat Al-Qur'an sebagaimana disinyalir oleh Richard Bell sebagai bentuk ketidakmampuan orang-orang yang menyalin ayat-ayat tersebut untuk membedakan mana yang di depan dan mana yang di belakang, Rahman menegaskan bahwa kronologi ayat demi ayat sebagaimana yang digagas oleh Bell adalah mustahil. Demikian juga dengan kronologi yang disusun oleh R. Blachere, dinilai bersifat subjektif karena hanya didasarkan pada perkembangan psikologi Nabi Muhammad. Dari semua ini, Rahman berpandangan bahwa Al-Qur'an sendiri merupakan argumentasi yang paling baik untuk menyangkal tesa-tesa kaum orientalis.

Berbeda dengan Rahman, dengan menggunakan analisa perbandingan antara Al-Qur'an dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, A'zami secara lebih detail memberikan jawaban atas tesa Wansbrough dengan langsung memberikan jawaban beberapa tuduhan yang dilontarkan oleh kalangan orientalis itu sendiri.

Setidaknya, menurut A'zami, ada empat pintu gerbang yang dijadikan sebagai pintu masuk kalangan orientalis dalam menyerang Al-Qur'an, yaitu:<sup>19</sup>

*Pertama*, menghujat penulisan Al-Qur'an dan kompilasinya. Terkait dengan ini, beberapa pertanyaan dikembangkan oleh para orientalis. Di antaranya, kenapa jika Al-Qur'an sudah ditulis sejak zaman Nabi, Umar merasa khawatir akan kematian para huffadz dalam peperangan Yamamah? Mengapa bahan yang ditulis tidak disimpan oleh Nabi sendiri?

(karena sudah tidak ada). Baca Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Quran...*, hlm. 194

<sup>18</sup> Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Quran...*, hlm. xiii

<sup>19</sup> MM. Al-A'zami, *Sejarah Teks Al-Quran...*, Depok: Gema Insani, 2005 hlm. 340 - 343, cet. I

Al-A'zami menjawab tuduhan semacam ini dengan mengemukakan hukum persaksian. Menurutnya, misalnya ada, Nabi tidak menyerahkan naskah kepada sahabat untuk dijadikan pedoman, karena merasa bahwa turunnya Al-Qur'an masih terus berproses (masih ada kemungkinan nasikh-mansukh dan wahyu baru). Kenapa Umar takut kehilangan Al-Qur'an? Karena tradisi penurunan Al-Qur'an melalui otoritas yang saling beruntun, mulai dari Nabi hingga sahabat. Dan kematian mereka mengancam terputusnya kesaksian.

*Kedua*, merubah istilah Islam dengan ungkapan asing. Ini setidaknya banyak terjadi dalam wilayah fiqh dan tafsir. Di wilayah fiqh misalnya, Schacht dalam bukunya, *Introduction of Islamic Law*, membagi fiqh Islam dalam tema *person, property, obligation in general*, dan lain sebagainya. Dalam wilayah tafsir, Wansbrough membagi *Quranic Studies* dalam tema *Principles of Exegesis, Masoretic Exegesis, Hagadic Exegesis*, dan sebagainya.

*Ketiga*, melontarkan tuduhan bahwa Islam (Al-Qur'an) merupakan bentuk pemalsuan dari Yahudi-Kristen. Dalam konteks ini, A'zami memberikan jawaban sebagai berikut:

- 1) Terkait dengan tuduhan adanya penyesuaian kata yang merusak sebagaimana dilontarkan oleh Noldeke bahwa kekeliruan Al-Qur'an karena kebodohan Muhammad tentang sejarah awal agama Yahudi.<sup>20</sup> A'zami memberikan jawaban bahwa itu merupakan tuduhan yang hendak mengubah wajah Islam dengan istilah orang lain. Berkesimpulan bahwa Fir'aun tidak mempunyai seorang menteri bernama Haman hanya karena tidak disebut pada kitab suci terdahulu misalnya, adalah sebuah kecerobohan.
- 2) Terkait dengan tuduhan Hirschfeld bahwa Al-Qur'an adalah Injil palsu disebabkan penolakannya terhadap informasi Perjanjian Baru tentang dua doktrin utama dalam Kristen tentang dosa warisan dan penebusannya, A'zami memberikan jawaban dengan menyitir beberapa ayat Al-Qur'an (Q.S. al-Baqarah/2: 37, al-An'ām/6: 164, al-Ikhlāṣ/112: 1-4, dan al-Fātiḥah/1: 1-2).

---

<sup>20</sup> Dituduhkan bahwa orang Yahudi yang paling tolol sekalipun tidak akan pernah menyebut Haman (menteri Ahasuerus) untuk menteri Fir'aun, atau Muhammad menyebutkan suburnya negeri Mesir-di mana hujan hampir-hampir tidak pernah kelihatan dan tidak pernah hilang-karena hujan, dan bukan karena kebanjiran yang disebabkan oleh sungai Nil.

*Keempat*, sengaja mengubah atau memalsukan Al-Qur'an. Bagi A'zami tuduhan orientalis tentang kronologi Al-Qur'an mengarah pada usaha untuk mengubah Al-Qur'an. Upaya Flugel,<sup>21</sup> Blachere, dan Mingana menjadi bukti betapa kuat keinginan mereka untuk merubah dan merusak Al-Qur'an.

Dari semua itu, A'zami sampai pada kesimpulan bahwa Schacht, Wansbrough, Noldeke, dan orientalis lainnya, walaupun dalam batas-batas tertentu mengalami perbedaan, namun pasti melakukan kecurangan jika ingin sukses dalam memalsukan Al-Qur'an.

### **Penutup**

Sebagai *corpus* Al-Qur'an terus dikaji dan ditelaah. Tidak hanya oleh orang Islam tetapi juga oleh kalangan non Muslim. Tentunya dengan beragam motif dan tendensinya. Terkait dengan semua itu, perbedaan pendekatan dan epistemologi, terlebih lagi motivasi, tentunya akan memberikan warna yang berbeda dalam mengkaji Al-Qur'an. Untuk itu, dialog objektif menjadi hal penting untuk menempatkan Al-Qur'an pada tempat yang semestinya.

Pengkajian teks dan sejarah Al-Qur'an, bukan hanya dimaksudkan untuk mengungkap dimensi-dimensi tersembunyi yang selama ini tak terpikirkan oleh umat Islam, tapi juga merupakan modal intelektual untuk memahami kitab suci yang hingga hari ini terus menjadi sumber inspirasi hukum dan moral kaum Muslim. Dalam konteks inilah semestinya kita merespon khazanah orientalisme. Studi mereka tentang Al-Qur'an, Hadis, dan sejarah Nabi merupakan bekal yang sangat berharga bagi kita untuk mengungkap misteri masa-masa awal sejarah Islam.

Apa yang dilakukan oleh A'zami dan Fazlur Rahman dalam merespons hasil kajian kesarjanaan Barat secara intelektual patut diteladani. Berbeda dengan kebanyakan ulama Timur Tengah yang kerap mengutuk Barat tanpa melahirkan karya ilmiah, A'zami memperlihatkan konsistensi menjawab intelektualisme Barat secara intelektual pula. Sebelumnya ia menulis kritik intelektual berjudul

---

<sup>21</sup> Bagi A'zami, edisi Flugel yang penggunaannya begitu meluas dan berulang kali dicetak, tidak ubahnya sebuah teks yang sangat amburadul. Sebab, tidak mewakili, baik tradisi teks ketimuran yang murni maupun teks dari berbagai sumber yang ia cetak, serta tidak memiliki dasar ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan.

*On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1985) sebagai respons terhadap karya Joseph Schacht (1902-1969) berjudul *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950); suatu karya penting yang kini menjadi fondasi studi hadits di kalangan sarjana Barat pasca Ignaz Goldziher (1850-1921).

Saya kira, pesan A'zami jelas: jika tidak setuju dengan karya-karya Barat, kita seyogianya menulis karya-karya intelektual yang punya bobot ilmiah serupa. Hal yang sama juga dilakukan oleh Fazlur Rahman, dan buku *Tema Pokok Al-Qur'an* ditulis dalam semangat memberikan klarifikasi sekaligus wacana alternatif yang akan memperkaya kita semua dalam konteks kajian teks dan sejarah Al-Qur'an.[]

### Daftar Pustaka

- Ad-Dasūqi, Muhammad, *Al-Fikr al-Istisyrāqy: Tarīkhuh wa Taqwīmuh*, Manshura: Dār al-Wafa, 1995.
- Al-A'zami, MM., *Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*, Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005.
- Armas, Adnin, *Satu Lagi: Pejuang Islam Tantang Kaum Orientalis*, dalam <http://swaramuslim.net>.
- , *Orientalisme dan Teori Pengaruh terhadap Islam*, dalam <http://swaramuslim.net>
- , *Pengaruh Metodologi Bibel terhadap Studi Al-Qur'an*, dalam <http://www.icmi.or.id>
- Rahman, Fazlur (1996), *Tema Pokok Al-Qur'an (Major Themes of the Qur'an)* Terj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1996
- Sirry, Mun'im A., *Rekonstruksi Sejarah Teks Alquran*, dalam <http://www.republika.co.id>
- Steenbrink, Karel. A., *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1998.





*The purpose of this article is fourfold. Firstly, it expands upon the previous anthropological discussion of the Museum Istiqlal in Indonesia. Secondly, it reflects on the national importance of the intended role of the Museum Istiqlal in promoting this identity. Thirdly, this article considers problematic aspects of the collection itself, the state of the museum and above all—the unfulfilled potential the Museum Istiqlal offers for Islamic education in Indonesia. Fourthly, it provides a relatively extensive bibliography so as to introduce some of the substantial academic literature which is relevant to the collection and thus of potential use to scholars and museum specialists potentially interested in this under-utilized museum.*

*Key words: Museum Istiqlal, museum, identity, anthropology.*

## An Anthropological Account of a Visit to the Museum Istiqlal

*Jonathan Zilberg*

*University of Illinois at Urbana-Champaign*

### **Introduction—Enter the Museum: A Personal Encounter by Way of Aceh**

In 2005, I become interested in the Aceh Provincial Museum (Museum Negeri Aceh) in Banda Aceh and what could be done to support it considering that it had survived the tsunami entirely intact. I had heard of the government's plans to build a tsunami museum and my position as a museum ethnographer was that it was a very poor idea. I argued that if any money was to be spent on a museum in Banda Aceh (Zilberg 2008, 2009), it should have gone to supporting the provincial museum in terms of maintenance, salaries, training, exhibitions, educational outreach and bilateral international support programs. I was thus extremely gratified to see an exhibition of historical documents at the Provincial Museum organized by Asian Research Institute at the National University of Singapore on the occasion of the First International Conference of Aceh and the Indian Ocean. More importantly there was the exhibition held in front of the Masjid Baiturrahman accompanied by

two fine fold out pamphlets, namely, *Tradisi Penyalinan Mushaf Al-Qur'an di Aceh* (Akbar, n.d.) and *Pameran Mushaf Al-Qur'an* (Akbar 2008). I was particularly pleased with the beautifully designed and informative fold outs produced for those exhibitions as it left us with a historical record of the events. Nevertheless in both cases of the exhibition at the Provincial Museum and the other in front of the Masjid Baiturrahman, there were no long term results in terms of significantly improving the Provincial Museum. Though some important materials were added to one small room the permanent collection, the museum is in essentially the same position as it was before the tsunami. Nevertheless, it must be emphasized that despite the problems at both the provincial and the Tsunami Museum, the Rumoh Aceh at the Provincial Museum is an exceptionally well designed and very well visited and appreciated space.

Nevertheless, my concern was that simply mounting exhibitions without using them to enhance the museum's capacity and its interaction with Acehnese communities, schools and universities rendered the projects wholly ineffective. Such exhibitions merely serve the transient purpose of providing a high profile institutional media event for governments, donor agencies and international partners funding and supporting such projects. They achieve little or no sustainable improvement for the museum and thus ultimately make mere symbolic contributions to the province and the state. Accordingly, the lasting contribution of these two exhibitions are not the memories for visiting academics attending the International Conferences on Aceh and Indian Ocean Studies nor the minor augmentation of the provincial museum's collection but merely these two fold out brochures which are not even available to the public. Effectively then nothing was achieved institutionally and of the US \$ 7.5 million dollars lavished on the nearby Tsunami Museum, outside of the remarkable structure itself, that project has proven to this date a predictable failure (see Tjandraningsih 2010, Zilberg 2009). In all this, as I explore below and in more historical detail elsewhere (Zilberg 2010a and b, forthcoming 2011), the Tsunami Museum is fatedly associated with the problematic history and unfulfilled mission of the Museum Istiqlal fourteen years after its inauguration.

It was in this context that I came to meet with Professor Pirous and Kamal Arif as they were on the committee for overseeing the

competition for choosing the Tsunami Museum's architectural design as well as overseeing the planning of the contents and exhibits for the Tsunami Museum. As of then, I still had not heard of the Museum Istiqlal though I had been in Indonesia intermittently since 1996. The first I heard of it was during this interview. There Professor Pirous explained that in the first meeting with the Bureau for Reconstruction and Rehabilitation (BRR), he had emphatically stated a condition to Kuntoro Mangkusubroto, the head of the agency. The condition for his and the engagement of the others at the prestigious Bandung Institute of Technology (ITB) and elsewhere was that the creation of a collection and its management thereafter would be given equal attention as to the construction of the building. On no account was he, nor any of the others on the committee, prepared to be involved in another project that had worked out like the Museum Istiqlal. Sadly history has repeated itself as the saying goes, the first time as tragedy and the second time as farce.

As it was a marginal issue to that which I was studying at the time, the apparent lack of community participation in the planning for the Tsunami Museum except for the choice of the design, I did not pursue what those problems with the Museum Istiqlal might have been (Zilberg 2008, 2009). But nevertheless, intrigued, I did soon thereafter visit the museum in question. First however, I asked all the Indonesians I was acquainted with, and related to, if they knew about whether such a museum existed. No one had ever heard of it except for Lies Marcoes, an Islamic specialist and anthropologist working at The Asia Foundation. Indeed, Marcoes mentioned that some members of the Muslim scholarly community were upset about the state of the collection, specifically the condition of the old Islamic manuscripts. It was with all this in mind that I first visited Taman Mini Indonesia Indah, specifically the Museum Istiqlal (Zilberg 2010a, b, and c, forthcoming 2011).

### **What Would James Boon Say?**

Often, when I stroll around Indonesian museums, two classic articles by anthropologists come to mind, "Resonance and Wonder" by Stephen Greenblatt (1991) and "Why Museums Make Me Sad" by James Boon (1991), both of which were published in *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display* (Karp and

Lavine, 1991). Greenblatt's work is relevant for the obvious. There are remarkably fine objects, or photographic reproductions of objects, to be seen particularly in the National Museum and at the Museum Istiqlal. As objects with powerful historical and religious auras, they provoke wonder in the sensitive or informed viewer.

Indeed, the more you know about these objects, replicas and photographs, the more powerful the resonance and the wonder. As for the sadness, anyone familiar with the state of Indonesian museums specifically the problem of the limited educational use made of the facilities and manifest lack of interest in museums by Indonesians themselves will know what I mean. As one Indonesian museum lover, Thomas Haryonagoro, Chairman of the Museum Consultative Board (Barahamus) in Yogyakarta recently puts it pithily in the article "Museums Matter" in *The Jakarta Post* (Sudiarno 2010): "Our society doesn't appreciate museums". But for all the problems facing Indonesian museums in general and the Museum Istiqlal in particular there are also very positive aspects to dwell upon.

When I first went to the Museum Istiqlal, I was amazed. It was a large four story building attached to a more modern looking and even larger four story facility filled with Qur'ans. That, as it turned out, was the Bayt Al-Qur'an (House of Koran). On entering the Museum Istiqlal, I was even more surprised. Why? Because I had thought from the discussion with Professor Pirous that the problem was about the collection, that is the nature and extent of the contents, this having been and still being a major problem with the Tsunami Museum. But instantly I realized that was not the problem.

The collection was substantial. The professional lay out and soft lighting, the color, richness and depth of it all drew me in then and still does. It was a surprisingly powerful experience and each time I visit this museum, or the Textile Museum, the National Museum and the Puppet Museum for that matter, I appreciate them and their contents more and more deeply. The resonance and wonder grows and sometimes the sadness too. But on occasion I come away elated at something new I have learnt about the collection or with the events and exhibitions held in these museums. Occasionally there are even positive changes evident in the management of these museums and the presentations of their

collections. Most unexpected of all, as I relate further below, the Museum Istiqlal excelled in one dimension no other museum or university in Indonesia is matching, as far as I am aware, intellectual production. But before discussing that vital issue, let us enter the museum.

It was the rainy season. To the immediate left upon entering the museum, along the front wall, following after the wide red textile with embroidered sentences from the Qur'an shimmering in silver, were a series of well framed photographs of fine pages selected from the illuminated Qur'ans kept in the National Library. They were beautiful. And while they might not all match the quality of the finest specimens one would see for instance in the Walters Gallery in Boston or the specimens in The British Library or The Art Gallery of South Australia (see Bennett 2005, Gallop 1991, Kumar and McGlynn 1996 and Piotrovsky 1997), many of them are aesthetically highly refined and historically of great interest—though we are only privileged here to see single pages. They, and the other specimens across the hall to the left of the entrance as one exits, are important as they serve to draw attention to the collections nearby in the Bayt al-Qur'an and those in the National Library and thus to the national patrimony more broadly. They thus should have been stimulating connection and research within the Indonesian intellectual community.

Instead, water stains run down the walls between them and across some of the reproduced pages themselves. Their existence is barely known. On my first visit, pools of water spread across the floor and buckets were strategically placed below the larger leaks, a problem now ingeniously solved at no expense but without addressing the source of the problem and thus the long term threat to the buildings structural integrity. It was almost hard to believe. Perhaps this was what Professor Pirous had been so upset about. Perhaps not. We will return to that later.

It got worse. Following after the illuminated manuscripts, the aged photographs of mosques in different cities across Indonesia and their labels were in various states of neglect or degradation, or even absence. The architectural plans were similarly stained and decrepit. An air of listlessness and disrepair hung all around in the semi-darkness. It was a feeling that will descend upon any foreigner on visiting most Indonesian museums or public institutions for that

matter. Most of all, as noted above, the experience reminded me of James Boon's article "Why Museums Make Me Sad". It did not do so in the same way though. It made me sad because of the decrepit state of the museum and the objects therein, of the whole experience as a failure of governmental, individual and institutional capacity and will. Nevertheless, I was captivated. And as I explore below, it is not that decrepit at all if one keeps in mind the context of maintenance in public institutions and public space in Indonesia in general.

Despite the dated and degraded nature of the photographs of mosques, they drew me in. The fine photographs of and detailed information on the mosque of Kampung Naga in West Java were especially fascinating of all because of how the architectural structures spoke to community traditions and Indonesia's history and its megalithic roots. In fact, the most degraded photographs of all, of Masjid Bayan in West Lombok, remain wondrous to me despite their condition. One of them however even remains after all these years in surprisingly good condition, frangipani flowers scattered on the sunlit dry ground still almost alive.

Every time I see these I am returned to Lombok. I can physically feel the place. I recall the literature on the long violent history of colonialism and the prior Balinese conquest of the indigenous Sasak, the history of class struggle, poverty and Islam there, these all being particularly fascinating anthropological chapters in the dark side of Indonesian history (Cederoth 1981, Gerdin 1982 and Van der Kraan 1980). In addition, I had been told by the Director of the Center for the Study of Religion and Culture at Universitas Islam Negara Syarif Hidayatullah Jakarta (State Islamic University of Indonesia) that he had seen a large pile of Islamic manuscripts abandoned and lying on the floor of the new Ford Foundation funded storage facility at the museum in the Palace in Mataram. It made me wonder why Indonesians often seem to care so little for their heritage and what had happened to the missing specimens of the old Islamic manuscripts nearby in the back corner of the museum and what could be done to protect this endangered heritage for prosperity as addressed further below.

As for the photographs of the Great Mosque of Banda Aceh, Masjid Baiturrahman, built in 1614, destroyed during the Dutch conquest in 1874 and rebuilt in 1897, I stood there too for a while. I

was taken back to Aceh and into the mosque itself, to memories of photographs of prayers there after the tsunami and to the peacefulness of predawn and sunset moments I had spent there. Watching how slowly and carefully another lone visitor studied the photographs of these mosques, after having poured intently over each framed illuminated manuscript page, it made me wonder about how students and people from all over Indonesia might have similar experiences when they stand in front of these photos. While these photographs are all old and in some cases severely damaged, they still serve their function. Yet sadly, the most culturally and symbolically valuable objects of all around the corner, the endangered Islamic manuscripts on bark cloth paper yellowed with age and worn by time and worm, far more degraded, do not serve their assumedly intended function at all. Or have they?

### **The Backmost Least Visited Corner of the Museum Istiqlal**

Moving on and leaving aside the many other very interesting materials, whether it be the architectural plans, the replicas of tombstones, the calligraphy, ceramics, textiles and contemporary art, it was the back left corner exhibit of Qur'ans and endangered manuscripts that really disturbed me.<sup>1</sup> While it is superficially the most uninteresting part of the museum, it is in fact an all important part of the museum. In there is a collection of Qur'ans which are not of any great interest being widely available if now out of date modern books but significant in having been from the personal collections of the late President Soeharto and the vice-president Try Sutrisno. They speak to the more substantial collection in the adjacent Bayt Al-Qur'an (BQ) and to the well known Mushafs Istiqlal, Wonosobo and others. But what is fascinating, at least for myself as an anthropologist, were the very old Islamic manuscripts as well as a few specimens of Qur'anic writing on wood in Javanese script in the traditional form of connected wooden slates.

At first glance, despite the talismanic value of these otherwise unremarkable specimens which are merely of national importance because of who they had belonged to, the dingy room does not attract attention. This is not only because it is necessarily dimly lit

---

<sup>1</sup> For relevant information on each of these categories see the extended bibliography.

and is essentially an uninteresting display of books in glass cases but because the many photographs of pages of illuminated manuscripts from the National Library in the other corners of the museum are incomparably more beautiful and interesting. Visitors are naturally drawn to those illuminated manuscripts and tend to spend most time looking at them and at the photographs and models of Indonesian mosques. The most common activity however seems to be to ignore most of the collection and especially this back section and simply to have one's photographs taken in front of the silver mosque minarets. And yet, here in the most remote and least visited corner of the museum, there is treasure to be found. If you are interested in endangered manuscripts and the history of the intellectual life of the Indonesian *pesantren* tradition, you will be entranced by the old worm eaten books yellowed with age and filled with amazingly detailed notes in the margins, now protected for posterity through partially being digitally photographed as part of this research.

While the Qur'ans owned by the late President Soeharto and Vice-President did not interest to me, what did immediately attract my attention on that first visit was the fact that several display cases were empty. A number of questions immediately came to mind. What had been there before? If they had been important manuscripts or books, had they been in particularly compromised condition and if so had they been the reason for the current controversy about the museum? Keeping Mataram in mind and the leak from upstairs at the MI, I wondered where were these specimens now and what condition were they in? And finally, what was being done about this if anything? Fortunately, today, the displays are no longer empty.

As for the displays along the back wall and on the other side of that corner exhibition space, the very old manuscripts in the dimmest of lighting called to my anthropological sensibilities. Lying there open, radiating age, meticulous notes filled the margins and ran all around the pages such that the commentary sometimes exceeded the actual Arabic texts with the Javanese and Madurese translations immediately below each line. All in various states of decay, they called to me as no other specimens in the museum. I wanted to know what was written on those pages, particularly in the margins. I wanted to know who had written them and in what

contexts, where. Has the museum not then served its most basic function in terms of stimulating my own intellectual interests in the history and anthropology of Indonesian Islam?

### **Whither the Museum Istiqlal?**

As a museum ethnographer, the experience of studying the Museum Istiqlal has been surprising. First, expecting far worse, I was amazed to see the extent and quality of the collection.<sup>2</sup> Second, to my surprise my reactions to the museum changed significantly during the research and these changes were completely counter-intuitive. Initially, I was overcome by a James Boon-like feeling of sadness of the general sort conveyed by the title of his article "Why Museums Make Me Sad" (1985). However, for Boon "Any ... museum, any museum at all, makes me sad" (*ibid.* 255). In contrast, for myself, museums generally do not make me sad.

For Boon, museums make him sad for deeply intellectualized, political and emotional reasons. These range from the act of representation itself to the history of their creation through pillage and conquest and the evocation of childhood experiences in museums. Even the adult experience of wonder and resonance, the compositeness of motives for visiting and engaging museums, and the automatic tendency we have as anthropologists to conduct instant ethnographies of museum going whenever we visit museums make him sad. Finally, Boon is even saddened by his power to curate which he brings to bear on any collection he encounters. Perhaps he was depressed when he wrote this article, in a maudlin state of mind quite unlike the wild man as otherwise known. While I fully appreciate these points and see their logic, for myself, these issues do not necessarily evoke sadness but varying degrees of wonder and heightened engagement. In fact, in thinking about Boon's museum melancholia, I have come to realize just how much museums make me happy and not sad. They remind me of

---

<sup>2</sup> Excellent catalogs were produced for the Festival Istiqlal 1991. They pertain to each category of objects in the collection today and to a vast record of Islamic Indonesian culture more broadly. They are as follows: *Arsitektur, Busana Muslimah, Naskah & Buku, Pameran Kebudayaan Indonesia Yang Bernafaskan Islam, Seni Pertunjukan, Seni Rupa Modern, Tata Boga*. For the 1995 Festival Istiqlal and the exhibition of contemporary Islamic art held at the National Gallery, September 23-November 18, see *Seni Rupa Kontemporer Istiqlal*.

the grand sweep of history and time, they connect me to other museums and to other times and places. They automatically stimulate me intellectually no matter their contents and condition. It is a rare museum that does not have some contents that I find spiritually and aesthetically inspirational. What does make me sad is how few Indonesians (even members of the elite who are sure to visit museums when abroad) share these type of feelings about their own museums and the remarkable specimens to be found therein.

Moreover, in even greater contrast to Boon's melancholia, in time I have even come to realize that my own initial sadness was contextually inappropriate. Why? It is simply a matter of standards. One should approach an Indonesian museum as an ordinary Indonesian visitor would. One simply cannot approach such museums with the expected standards held by international cosmopolitan experience or as mandated by the International Council of the Museum (ICOM). Judging from the state of almost all Indonesian public institutions, facilities and any regular non-elite context, there is nothing out of the ordinary about this museum, its management or the state of its contents. In fact, in that context, it is rather fine.

All that being said however, during the research I was to discover the most unexpected and surprising situation as regards the Government recognition of the problem and its willingness to share these concerns. Even more importantly, I found that the state of the physical and organizational nature of the museum and its problematic history belied the fundamental strengths that no other museum in the country has and which is generally understood to be sorely lacking virtually throughout the Indonesian knowledge sector (see Nielsen 2010, Sherlock 2010, MacArthur 2010). The journals *Suhuf* and *Lektur* are enormously positive success stories in an otherwise highly compromised intellectual and museum environment though it is also arguable that the state of Indonesian local knowledge production is not as moribund or compromised as is often assumed.

Thus towards the tasks of enticing future researchers and highlighting current exhibition problems while noting the potentials at hand, I next comment on three of the mosques depicted in the museum. I do so as the section on mosques includes photographs, architectural drawings and models, constitutes a significant part of the collection and is one of the strongest features of the collection,

certainly with the best accompanying information.<sup>3</sup> The displays discussed are nonetheless representative of both the problems and of potential opportunities that exist for future improvement of the museum.

### **From Banda Aceh to Demak and Mataram: Beyond the Faded Photographs**

Consider the materials in the Museum Istiqlal on the mosque of Demak. Unless one understands the enormous historical importance of the mosque of Demak as described in Nancy Florida's remarkable study *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Public Display in Java* (1995), one will have little or no reaction to the material provided on this mosque. But imagine if there was accompanying audio-visual material which provided the historical account of the politics, construction and mystical alignment of the mosque with Mecca (*ibid.*: 167).

Imagine how interesting it could be if such details were provided, if one could hear the historical account sung as it was composed in the original Javanese and translated and read poetically in Indonesian, Arabic and English. This is one particularly powerful instance of what we are missing in the current experience. With adequate funding and training and support, Indonesian curators could fundamentally enhance the MI experience by drawing on such published anthropological, historical and philological research. As it is today, there is no use made of multi-media technology in the museum though it has been proposed in the 2011 budget. Indeed, the MI is full of examples of similar materials which present excellent opportunities for replacement and multi-media augmentation. To briefly take three other significant examples in the architecture section, consider the photographs of the Great Mosque of Banda Aceh, the mosque of Kampung Naga in West Java and Mesjid Bayan near Mataram in West Lombok.

In the case of Masjid Baiturrahman, what many viewers probably do not realize is that the use of the classical onion dome was introduced by the Dutch in the reconstruction phase after the conquest of Aceh in the late 19<sup>th</sup> Century. One can learn this from

---

<sup>3</sup> For a few of the many articles by Indonesian authors particularly relevant to the study of the Museum Istiqlal collection, see Ambary (2003, 2004), Hadi (2004), Nurtawwab (2009) and Tjardrasasmita (2009).

the captions below the display of photographs of the range and evolution of Acehese mosques in the Provincial Museum. The point is that most viewers probably imagine the domes as a classical element in Ottoman and pre-Ottoman Islamic history. To the contrary, they were actually a Dutch sponsored colonial architectural innovation. Keeping this in mind, and the potential value of this museum to architecture students, some of these and other examples of Indonesian mosques exhibited in the MI illustrate the previous tradition of religious architectural syncretism the tiered roofs typical to the Hindu-Buddhist palaces and the contemporary royal palaces or *kratons*. Outside of Aceh and West Sumatra, this continuity remains stronger in Java and particularly so eastwards as the museum's photographs and the Festival Istiqlal 1991 architecture catalog show. The displays also seem to indicate the possibility of even earlier megalithic continuities such as the last two mosques mentioned above in West Java and Lombok and considered below in which generations upon generations continue to congregate and pray at sites deemed sacred across time.

I find the photograph of the old mosque in Lombok despite being almost completely ruined, its colors run from water damage, powerfully prescient. Why? The architecture of the mosque speaks to the antiquity of contemporary traditions. Above all, the photograph itself makes me sad at its condition and how obvious the decrepitude is. And it leads one to ask: How many years will it be before it is replaced? Why is the museum in this condition in the first place? And does it even matter even if anyone does care?

Does this photograph of an old mosque in Lombok not symbolize the by and large decrepit state of museums in Indonesia in general? Does it not highlight the problems of management and state funding of museums, libraries, archives and universities across the board? Does it also not support the argument that Indonesians are fundamentally disinterested in museums? Here lies the crux of the problem, so much so that we have to ask the question: Are museums in Indonesia merely irrelevant colonial relics? Has in this case the state not simply created an irrelevant post-colonial institution and utterly failed in its original mission? What can be done in spite of these problems? Is the situation at the museum comparatively any worse off in terms of human capacity than many

other institutions including universities and even the parliament? And finally, is the situation really so dark?

Contrary to the perception one gains on a superficial occasional visit to the museum, the visitor numbers are surprisingly high. Take for instance the statistics for 2009 which by month range widely as follows: January 2,499, February 4,596, March 5,013, April 3,440, May 6,538, June 7,342, July 2,929, August 1,302, September 892, October 2,399, November 6,136 and finally December, 8,970 totaling 52,056 visitors for the year. Above all, if one keeps these number in mind despite the other occasions when the museum is largely empty and has a tomb like quality all such museum exhibition spaces exude, one should keep in mind the significant intellectual activity promoted by the managing body through the journals *Suhuf* and *Lektur*. Moreover, in terms of the Indonesian study of Islamic philology in particular, we are presented with an unusually dynamic instance of local academic research. This is interesting as it is occurring at a time in which scholarship of Malay manuscripts is attracting less and less interest (see Jones 1999, Riddell 2004:139). Yet it is an area of centuries of established and expanding interest amongst Indonesians themselves as embodied in the endangered manuscripts with their detailed marginalia. Moreover, the late Uka Tjandrasmita has written an introductory text on the subject, *Kajian Naskah-Naskah Klasik dan Penerapannya bagi Kajian Sejarah Islam di Indonesia* (2006) and there are the two edited volumes *Naskah Klasik Keagamaan Nusantara Cermin Budaya Bangsa* (Bafadal and Saefullah 2005) amongst a significant local literature only accessible to those scholars who have access to these materials and who can read Indonesian. Lastly, the Universitas Islam Negeri has created a philology program and the University of Indonesia has created a museum studies program within the Department of Archaeology.

All of these developments bode well for the potential future of this museum and the analysis of the collection but only if a culture emerges of willing support and mutual engagement without any demands from participating individuals and institutions for conditional funding for assistance. Indeed, this lack of interest in participation in supporting museums or in research and publication for its own sake as part of the intellectual duty of professionals without financial incentive is a major reason for the problematic

status of museums and the knowledge sector in Indonesia. It would however be naïve to expect the situation to change. Nevertheless, as the bibliography in this paper points to, there is no shortage of materials available for museum education programs at the Museum Istiqlal or for those in Indonesian universities and schools willing to engage the collection on their own volition.

### **Islamic Politics and the Museum's Future**

The problems with the Museum Istiqlal raised in this article leads to a slew of larger and more difficult questions. What are the consequences for not taking care of such problems, if any? At the largest level, what does all this tell us about Indonesia in light of the fact of what this museum was supposed to represent and serve? In pondering such questions one should consider above all that this is the national Islamic museum and that in the last decade Islam has achieved an unprecedented dominance of the national political landscape. This is especially important symbolically when one compares identity debates in Indonesia as we know them today to the situation as it was almost two decades ago in 1991 during the first Festival Istiqlal when the plans for the museum were first announced to the public (Abdullah 1997, Tjandrasasmita 2008, Zilberg 2010). It was at that all important first festival that President Soeharto heralded the new policy of fully accepting and embracing the power of Indonesian Islam as central to national identity. It was in this context that the museum was planned and built, as a monument to and symbolic driver for a state sponsored Islamic renaissance. It is thus against this larger background and the current tensions in Indonesian Islam and society today that any discussion of the museum might best be considered in future debate.

The anthropological literature on Taman Mini Indonesia Indah, where Museum Istiqlal is located, has focused exclusively on the expression and experience of Indonesian identity at the complex in terms of ethnicity and the politics of nationalism (See Adams 1998, Bruner 2005, Errington 1998, Hitchcock 1998, Pemberton 1994, Picard 1993, Wood 1997 and Zilberg 2010c, forthcoming 2011).<sup>4</sup> It

---

<sup>4</sup> This is largely due to the fact that these two museums were only built in 1997, after the above-cited ethnographic research on TMII had been conducted and

is therefore significant that while there is a substantial anthropological discussion of Indonesia's national theme park, there is as of yet no single ethnographic study available of the Museum Istiqlal. Accordingly, this anthropological reflection on the contents and state of the Museum Istiqlal represents the first attempt to begin such work and above all to encourage future use of and research on the museum by Indonesians themselves. Towards that aim, this article has sought to open such a debate through the lens of a personal anthropological reflection. It has also considered some of the challenges at hand and has made a few minor suggestions as to how to possibly improve visitor experience and better achieve the museum's mission.

Despite the problems facing the museum, the Ministry of Religious Affairs is being extremely successful in stimulating the advancement of a long established tradition of local Islamic scholarship through the journals *Suhuf* and *Lektur*. In terms of ultimately being able to achieve the museum's original goals of providing a repository for and study of Indonesian Islamic history, culture and art, the contents of those journal and the depth of future research they point to and bode well for the museum's enduring potential. The greatest problem remains in the extremely limited educational use of the museum, its restricted human capacity and the scale of the state budget allocations.

It is significant in all this that 2010 is The Year of the Museum in Indonesia and that beginning in 2009, the Government of Indonesia has officially recognized that the countries museums are in a dire state of mismanagement and repair so much so as to require an action plan. These are presented in *Tahun Kujung Museum 2010* dan *Gerakan Nasional Cinta Museum (GNCM) 2010-2004* and produced by the Direktorat Museum, Direktorat Jenderal Sejarah dan Purbakala, Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata. They are augmented by the more specific proposals in *Rencana Pengembangan Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal (2010)* produced by the same departments. These follow upon the inter-

---

published. There is however still a significant lag in the museum anthropology literature at this point and with the rising importance and interest in political Islam, this absence of research on what constitutes the national Islamic museum is a critical research gap that this paper works towards addressing.

mittent and in cases far more detailed unfulfilled government proposals prepared for these museums over the years since 1997.

It is unfortunately arguable that until the state institutes a policy of choosing directors and curators with the appropriate experience and training rather than appointing state functionaries to these positions, the situation in Indonesian museums will remain deeply problematic. Indeed, this was precisely the reason for the initial conflict at the Museum Istiqlal which has led to the current situation (George 2008, Zilberg 2010a). Perhaps with the recent creation of three departments of museology at the University of Indonesia in Jakarta, the University of Padjadjaran in Bandung, and the University of Gadjah Mada in Yogyakarta, the recently late Dr. Uka Tjandrasmita's elephantine patience expressed in his article "Peran Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal bagi Pembangunan Bangsa Indonesia" in *Suhuf* (Vol. 1, No.1, 2008) will eventually bear fruit. But the fact of the matter is that in 1997 when the Museum Istiqlal was opened, Indonesia already had the qualified professionals it needed for the task and it is they who should perhaps be best re-engaged at the cost of not having to reinvent the wheel.

### **Conclusion**

Regardless of its problems and checkered history, the Museum Istiqlal has a special relevance to Indonesia today in an era in which a pronounced sense of competing Islamic national identities and affective hegemony have emerged so much so as to overshadow the former doctrine of *Pancasila* (see Fealey and White 2008, Pakpahan 2010, Sijabat 2010). It is interesting to emphasize this difference between the situation in Indonesia today to the situation at the time of the Festival Istiqlal in 1991, the second Festival Istiqlal in 1995 and the museum's inauguration in 1997. In the late 1980's and early 1990's there was a political need for the state to embrace and project a national Islamic identity and this agenda is what eventually led to the creation of this museum. Yet in contrast to the larger success of that identity project, the museum is today by and large forgotten, neglected, and arguably even an irrelevance. Nevertheless, in this context and remembering that the Museum Istiqlal and the Bayt al-Qur'an were originally specifically built to promote a peaceful and diverse sense of Islam, these conjoined

museums offer the state today an exceptional political and cultural stage for reaffirming its declared original ideological principles.

The problem is that any such interpretation and politics misjudges the depth of division within the Indonesian Islamic communities in the assumption of a pan-Islamic consensus. Managing such a museum and department is thus potentially an extremely difficult and delicate operation. Perhaps it is even this political danger that has compromised and limited the fruition of the museum's original idealistic intention. Yet for all that, whatever the constraints and potential problems, the Museum Istiqlal arguably presents the ultimate national context for celebrating Islam's diversity and its peaceful and tolerant nature as President Soeharto described it in 1991 when he opened the Festival Istiqlal (see Yustiono 1991: 32). It remains then to be seen whether the Government of Indonesia and Indonesian citizens themselves can show sufficient institutional, political and intellectual will to manifest the original dream embodied in this museum.

Finally, to end I must return to James' Boon's melancholic muse. When you visit the Museum Istiqlal, whether it be for the first time or for the first time in a long time, will you be overcome by sadness for reasons of conquest and pillage? Probably not. Will you be saddened for the child within in which you are taken back to your past or your parent's and grandparent's past? Perhaps. Will you be made melancholy by observing the other visitors and your own intellectual powers to critique the displays and re-curate the exhibition? I think not. In fact, I think in all you will be gladdened. But if you had been to the Festival Istiqlal in 1991 and 1995 and had been one of the original team who had dreamed of and planned the museum, you would be more than saddened. You would be heartbroken and enraged all over again. I think. Having opened up thus an old wound, perhaps this simple sad question has to be posed to our esteemed elders and their legacy. Do you stay away in sadness and anger, despair and disgust—or do you forgive and try again—futile as it well may be? []

**Acknowledgements:** I gratefully thank Dr. HM Atho Mudzhar, Muhammad Shohib and Ali Akbar for making this research possible. I also thank Lies Marcoes, John Brownlee, Sandra Hamid, Erman Rahman, Annabel Teh Gallop, Kenneth George, Clark Cunningham and Ed Bruner for their comments and assistance.

## Bibliography

- Abdullah, Taufik *Museum dan Dialog Pegetahuan dengan Kenyataan: Islam di Indonesia*. Orasi Kebudayaan Islam di Indonesia dalam rangka Peresmian Bayt al-Qur'an dan Museum Istiqlal Taman Mini Indonesia Indah di Balairung Sapta Pesona Depparpostel, Jakarta, April 12, 1997.
- Abdullah, Taufik, Yustiono, Samsoe Basaroedin, Armahedi Mahzar, Ahmad Zacky Siradj and Moedji Raharto. *Islam dan Kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini dan Esok*. Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1993.
- Affendi, Yusuf, Buchari, Machmud and Barliana, Iskandar. *Katalog Arsitektur Festival Istiqlal 1991*. Bandung: Badan Pelaksana Festival Istiqlal.
- Akbar, Ali. *Pameran Mushaf Al-Qur'an*. Exhibition pamphlet. Musabaha Al-Qur'an Nasional Banda Aceh, 29 June – 4 July, 2008.
- . *Tradisi Penyalinan Mushaf Al-Qur'an di Aceh*. Exhibition pamphlet. Jakarta: Bayt al-Qur'an & Museum Istiqlal. n.d.
- Ambary, Hasan M. "Arkeologi dan Kajian Islam di Indonesia". *Jurnal Lektur Keagamaan* Vol. 1, No. 2, 2003, pp. 107-125.
- Amiq. "Lektur Keagamaan dalam Pengajaran Teologi Islam di Pondok Pesantren Abad XVIII-XX di Indonesia." <http://www.ziddu.com/download/8890691/lekturteologi.pdf.html>
- Amiq and Jinan, Thoiful. "Manuskrip Islam Pesantren, Kitab Cetakan, dan Fungsi Marginalia". *Lektur* Vol. 4., no. 1, 2008, pp. 1-26.
- Anonymous. "Museum Istiqlal dan Bayt al-Qur'an: Hadiah untuk Indonesia dan Dunia". *Ummat*, No. 23, May 12, 1997, pp. 49-52, 54-56.
- Assyaukanie, Luthfi "Where we go to study Indonesian Islam". *The Jakarta Post*. Friday, June 25, 2010, pp.6.
- Basu, Paul and Sharon MacDonald. "Introduction: Experiments in Exhibition, Ethnography, Art, and Science." In *Exhibition Experiments*, eds. Sharon Macdonald and Paul Basu. Oxford: Blackwell. 2007.
- Bayani, Manijeh, Conadini, Anna, and Stanley, Tim. *The Decorated Word. Qur'ans of the 17<sup>th</sup> to 19<sup>th</sup> Centuries. Part One*. London: Nour Foundation.
- Bennet, James ed. *Crescent Moon: Islamic Art and Civilization in Southeast Asia/ Bulan Sabit: Seni dan Perabadian Islam di Asia Tenggara*. Adelaide: Art Gallery of South Australia. 2005.
- Bentley, Jerry H., Bridenthal, Renate and Wogens, Karen, eds. *Seascapes: Maritime Histories, Littoral Cultures and Transoceanic Exchanges*. Honolulu: University of Hawai'i Press. 2007.
- Boon, James. "Why Museums Make Me Sad." In Karp, Ivan and Steven D. Lavine, eds. *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington: Smithsonian Institution Press. 1991, pp. 255-277.

- Bruner, Edward M. "Taman Mini: Self-Constructions in an Ethnic Theme Park in Indonesia" in *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago: University of Chicago Press. 2005, pp. 211-230.
- Braginsky, Vladimir. "The Science of Women and the Jewel: The Synthesis of Tantrism and Sufism in a Corpus of Mystical Texts from Aceh". *Indonesia and the Malay World*, vol. 32, no 93, July 2004, pp.141-175.
- Buchari, Machmud. "The mushaf of Al-Qur'an at Istiqlal", *Arts & the Islamic World*, 1992, 21: 43-45.
- Budianto, Lilian. "Yudhoyono to visit Turkey to boost ties". Tuesday, June 22, 2010, pp. 12.
- Carrier, David. "Deep Innovation and Mere Eccentricity in Islamic Art History" in *Making Art History: A Changing Discipline and its Institutions*, ed. Elizabeth C. Mansfield. New York: Routledge. 2007, pp.173-186.
- Casale, Giancarlo. *The Ottoman Age of Exploration: An Islamic Seaborn Empire in the Sixteenth-Century Indian Ocean*. Oxford: Oxford University Press. 2010.
- Cederroth, Scen. *The Spell of the Ancestors and the Power of Mekkah: A Sasak Community on Lombok*. Gothenburg Studies in Social Anthropology. Sweden: ACTA Universitatis Gothenburgensis. 1981
- Chin, Christina. "Qatar: Empire of the sun". *The Jakarta Post*, Friday June 4, 2010, p. 17.
- Colombijn, Freek. "Islamic influences on urban form in Sumatra in the seventeenth to nineteenth centuries CE." *Indonesia and the Malay World* vol. 32, no. 93, July 2004, pp. 249-270.
- Coombes, Annie E. "Museums and the Formation of National and Cultural Identities." In *Museum Studies: An Anthology of Contexts*, ed. Bettina Messias Carbonell. Oxford: Blackwell Publishing. 2004, pp. 231-46.
- Departemen Agama Republik Indonesia, Badan Litbang dan Diklat. *Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal Taman Mini Indonesia*. 2008.
- Dimiyati, Edi. "Bayt Al-Qur'an & Museum Istqlal: Peradaban Islam Nusantara" In *47 Museum Jakarta*, pp. 262-67. Jakarta: Gramedia. 2010.
- Drewes, G. W. J. *Directions for Travelers on the Mystic Path: Zakariyya al-Ansari's Kitab Fath al-Rahman and its Indonesian Adaptations, with an appendix on Palembang manuscripts and authors*. The Hague: Martinus Nijhoff. 1977.
- Fadhal, H., A. R. Bafadal and Asep Saefullah. *Naskah Klasik. Keagamaan Nusantara*. Vol. I. Jakarta: Departemen Agama RI, Badan Litbang dan Diklat. 2005.

- Fadhal, H., A. R. Bafadal and Asep Saefullah. *Naskah Klasik. Keagamaan Nusantara*. Vol. II. Jakarta: Departemen Agama RI, Badan Litbang dan Diklat. 2006.
- Fink, Lois Marie. "Museum Archives as Resources for Scholarly Research and Institutional Identity." In *New Museum Theory and Practice*. Oxford: Blackwell. 2006, pp. 293-305.
- Flood, Finbarr Barry. "From the Prophet to postmodernism? New world orders and the end of Islamic art". In *Making Art History: A Changing Discipline and Its Institutions*, ed. Elizabeth C. Mansfield. New York: Routledge. 2007.
- Florida, Nancy K. *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Java*. Durham: Duke University Press. 1995.
- Gallop, Annabel Teh. *Golden Letters: Writing Traditions of Indonesia/ Surat Emas: Budaya Tulis di Indonesia*. London: The British Library – Jakarta: Yayasan Lontar. 1991.
- Gallop, Annabel Teh. "An Acehese Style of Manuscript Illumination". *Archipel* 68, 2004a, pp. 193-240.
- . "Seni Mushaf di Asia Tenggara". *Jurnal Lektur Keagamaan* vol. 2, no. 2, 2004b, pp. 121-143.
- Gallop, Annabel Teh and Ali Akbar. "The Art of the Qur'an in Banten", *Archipel* 72, 2006, pp. 96-156.
- Gade, Anna. *Perfection Makes Practice*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.
- George, Kenneth M. "Designs on Indonesians' Muslim Communities". *Journal of Asian Studies* vol. 57, no. 3, pp. 693-713, 1998.
- . "Picturing Aceh: Violence, Religion and a Painter's Tale". In *Spirited Politics: Religion and Public Life in Contemporary Southeast Asia*, eds. Andrew C. Wilford and Kenneth M. George. Ithaca, NY: Southeast Asian Publications Series, Cornell, 2005, pp. 185-208.
- . "Ethics, Iconoclasm and Qur'anic Art". *Cultural Anthropology* vol. 24, no. 4, 2009, pp. 589-62.
- . *Picturing Islam: Art and Ethics in a Muslim Lifeworld*. Malden, MA: Wiley Blackwell, 2010.
- George, Kenneth M. and Mamanoor, A.D. *Pirous: Vision, Faith and a Journey in Indonesian Art, 1955-2002*. Bandung: Yayasan Serambi Pirous. 2002.
- Gerdin, Ingela. *The Unknown Balinese: Land, Labor and Inequality in Lombok*. Gothenburg Studies in Social Anthropology. Sweden: ACTA Universitatis Gothenburgensis. 1982.
- Goksoy, Ismail Hakki. "Ottoman Aceh Relations According to Turkish Sources." Paper presented at the First International Conference of Aceh and Indian

- Ocean Studies, Banda Aceh, February 24-27, 2007, <http://www.scribd.com/doc/25099528/Aceh-Ottoman-Relations>
- Government of Indonesia, Department of Religion. *Katalog Koleksi Bayt al-Qur'an & Museum Istiqlal, Taman Mini Indonesia Indah*. Forthcoming.
- Greenblatt, Stephen. "Resonance and Wonder". In *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*, eds. Karp, Ivan and Steven D. Lavine. Washington: Smithsonian Institution Press. 1991, pp. 42-56.
- Hadi, Abdul W. M. "Islam dan Seni di Indonesia", *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 2, No. 2, 2004, pp. 144-154.
- Hasanuddin, H. "The Diversity of Traditions in Indonesian Craftsmanship". *Arts of the Islamic World* No. 21, Spring 1992, pp. 46-48.
- Hitchcock, Michael, Victor T. King, and Michael J. G. Parnwell, eds. *Tourism in South-East Asia*. London: Routledge.
- Hitchcock, Michael. "The Indonesian Cultural Village Museum and Its Forebears". *Journal of Museum Ethnography* 1997 (7): 17-24.
- Hitchcock, Michael. "Tourism, Taman Mini, and National Identity". *Indonesia and the Malay World* 1998, 26 (75): 124-35.
- Howell, Julia Day. "Sufism and the Indonesian Islamic Revival", *Journal of Asian Studies*, 60(3):701-29.
- Hudson, Kenneth. "The Museum Refuses to Stand Still". In *Museum Studies: An Anthology of Contexts*, ed. Bettina Messias Carbonell. Oxford: Blackwell Publishing. 2004, pp. 85-91.
- Jones, Russell. "Malay manuscripts: gatherings and soiled pages". *Archipel* 57, pp. 97-108.
- Kadi, Ismail Hakki, Annabel Teh Gallop and Andrew C. S. Peacock. "Islam, Trade and Politics Across the Indian Ocean", *British Academic Review*, Issue 14, November 2009, pp. 36-39.
- Karp, Ivan and Steven D. Lavine, eds. *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington: Smithsonian Institution Press. 1991.
- Krismantari, Ika "Museums dominate Batavia Festival". *The Jakarta Post*, June 20, 2010, pp. 2.
- Kumar, Ann and John H. McGlynn eds. *Illuminations: Writing Traditions of Indonesia*. Jakarta: Lontar. 1996.
- Kusumo, Pratomeng. *Menimba Ilmu dari Museum*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1989.

- Lambourne, Elizabeth. "The formation of the *Batu Aceh* tradition in fifteenth-century Samudera-Pasai". *Indonesia and the Malay World* vol. 32, no. 93, July 2004, pp. 211-248.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Badan Litbang dan Diklat, Departemen Agama RI. *Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal Taman Mini "Indonesia Indah"*. Jakarta: RI, 2008.
- Lindauer, Margaret. "The Critical Museum Visitor" in *New Museum Theory and Practice: An Introduction*, ed. Janet Marstine. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 203-225.
- McCarthy, John and Rustam Ibrahim. "Review of Social Science Capacity Building Support to Indonesia's Knowledge Sector". Paper prepared for AusAID, 8 March 2010.
- McDonald, Sharon and Paul Basu, eds. *Exhibition Experiments*. 2007. Oxford: Blackwell Publishing.
- Miksic, John. "From megaliths to tombstones: the transition from prehistory to the early Islamic period in highland West Sumatra". *Indonesia and the Malay World* vol. 32, no. 93, July 2004, pp. 191-210.
- Molyneaux, Brian L. "Introduction: the represented past". In *The Presented Past: Heritage, museums and education*, eds. Peter G. Stone and Brian L. Molyneaux. London: Routledge, 1994, pp. 1-12.
- Mudzhar, Atho. Kementerian Agama RI, Badan Litbang Dan Diklat. Gedung Bayt Al-Qur'an dan Museum Istiqlal Komplek Taman Mini Indonesia Indah. Letter to the author. Jakarta, March 29, 2010.
- Museum Negeri Banda Aceh. *Pameran Lukisan, Kaligrafi & Mesjid di Aceh*. Banda Aceh: Museum Negeri Banda Aceh. 1998.
- Nielsen, Greta. *Comparative Experiences of Middle Income Countries as part of the diagnostics for the initiative "Revitalizing Indonesia's Knowledge Sector for Development Policy"*. ISSA/IET/Asia Division AusAID, April 23, 2010.
- Nurtawab, Ervan. "The Tradition of Writing Qur'anic Commentaries in Java and Sunda", *Suhuf*, Vol. 2, No. 2, 2009, pp. 163-195.
- Pakpahan, Maria. "Pancasila ideology revisited." *The Jakarta Post*. Wednesday, June 2, 2010, p. 7.
- Peacock, A. C. S., ed. *The Frontiers of the Ottoman World*. Proceedings of the British Academy, vol. 156. London: British Academy, 2009.
- Pemberton, John. "Recollections from 'Beautiful Indonesia' (Somewhere beyond the Postmodern)". *Public Culture* 6 (2): 241-62.
- Picard, Michel. "Tourism, Nation-Building and Culture." In *Tourism, Ethnicity, and the State in Asian and Pacific Societies*, eds. Michael Picard and Robert E. Wood. Honolulu: University of Hawai'i Press. 1997, pp. 181-214.

- Piotrovsky, Mikhail B. *Earthly Beauty, Heavenly Art: Art of Islam*, ed. John Vrieze. Amsterdam: De Nieuwe Kerk and Lund Humphries.
- Pirous, A. D., Wiyoso Yudoseputro, Yustiono and Setiawan Sabana. "Islamic Indonesian Contemporary Art: Plurality and Synthesis", *Arts & the Islamic World* No. 21, Spring 1992, pp. 35-42.
- Pirous, A. D. "Tempat Kita Bercermin Diri", *Ummat* No. 23, May 12, 1997, pp. 53.
- Ricklefs, M. C. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamisation from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. Eastbridge: Norwalk, CT. 2006.
- Ricklefs, M. C. "Religion, Politics and Social Dynamics in Java: Historical and Contemporary Rhymes" in *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, eds. Greg Fealey and Sally White. Singapore: ISEAS. 2008, pp. 115-136.
- Riddell, Peter G. "Breaking the Hamzah Fansuri barrier: other literary windows into Sumatran Islam in the late sixteenth century CE". *Indonesia and the Malay World* vol. 32, no. 93, July 2004, pp. 125-140.
- Saini, K. M. "Islamic Inspiration in Indonesian Performing Arts", *Arts & the Islamic World* No. 21, Spring 1992, pp. 53-55.
- Saliya, Yuswadi. "Mosque Architecture in Indonesia: Variations on a Theme." *Arts & the Islamic World* No. 21, Spring 1992, pp. 49-52.
- Sherlock, Stephen. Knowledge for policy: Regulatory obstacles to the growth of a knowledge market in Indonesia". Paper prepared for AusAID, June 2010.
- Schlereth, Thomas J. "Collecting Ideas and Artifacts: Common Problems of History Museums and History Texts." In *Museum Studies: An Anthology of Contexts*, ed. Bettina Messias Carbonell. Oxford: Blackwell Publishing. 2004, pp. 335-47.
- Sijabat, Ridwan Max. "Pancasila is better than no ideology, experts say". *The Jakarta Post*. Tuesday, June 1, 2010, p. 2.
- Stanley, Nick. *Being Ourselves for You: The Global Display of Cultures*. 1998. London: Middlesex University Press.
- Stanley, Nick and King Chung-Siu. "The Indonesian Cultural Village Museum and Its Forebears". *Journal of Museum Ethnography* 1995, 7: 25-40.
- Stocking, George W. ed. *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*. Madison: University of Wisconsin Press. 1985.
- Stone, Peter G. "Introduction; a framework for discussion". In *The Presented Past: Heritage, Museums and Education*, eds. P.J. Stone. and B. L. Molyneaux. London: Routledge. 1994, pp. 14-25.

- Sudiarno, Tarko. "Museums Matter." *The Jakarta Post*. Friday, June 18, 2010, p. 28.
- Susanto, Mikke. *Gus Dur di Mata Dunia: Jupri Abdullah, Syiwo Tejo, Aboe Jumroh*. Jakarta: TMII.
- Taman Mini Electronic Document, <http://www.taman-mini.co.id/php/viewMenuUtama.php?lokID=4>.
- Taylor, Jean Gelman. "Aceh Histories in the KITLV Images Archive". Paper presented at the First International Conference of Aceh and Indian Ocean Studies, Banda Aceh, February 24-27, 2007, [http://www.ari.nus.edu.sg/docs/Aceh-project/full-papers/aceh\\_fp\\_jeangelmantaylor.pdf](http://www.ari.nus.edu.sg/docs/Aceh-project/full-papers/aceh_fp_jeangelmantaylor.pdf)
- Tjandraningsih, Christine, T. "Controversial, costly Aceh tsunami museum neglected". *Kyodo*. December 25, 2009. <http://home.kyodo.co.jp/modules/fstStory/index.php?storyid=477742>.
- Tjandrasmita, Uka. *Kajian Naska-Naskah Klasik dan Penerapannya bagi Kajian Sejarah Islam di Indonesia*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2006.
- Tjandrasmita, Uka. "Peran Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal bagi Pembangunan Bangsa Indonesia". *Suhuf* vol. 1, no. 1, 2008, pp. 159-65.
- Tjandrasmita, Uka. "Kutipan Ayat-ayat Al-Qur'an pada Batu Nisan". *Suhuf* Vol. 2, No. 2, 2009, pp. 249-283.
- Van Bruinessen, Martin. "Kitab Kuning: Books in Arabic script used in the Pesantren milieu; comments on a new collection in the KITLV Library". In *Bidjdragen tot de Taal-, Lond-en Volkenkunde* Leiden.1990, 146, pp. 226-269.
- Van der Hoeven, Hans and Joan van Albada. *Memory of the World: Lost Memory – Libraries and Archives Destroyed in the Twentieth Century*. Paris: UNESCO, 1996.
- Van der Kraan, Alfons. *Conquest, Colonization and Underdevelopment, 1870-1940*. Singapore: Asian Studies of Australia. 1980.
- Wallace, Michael. "Visiting the Past: History Museums in the United States". *Radical History Review* 1981 25:63-96.
- Yustiono. "Identification Process of the Indonesia Muslims", *Arts & the Islamic World* No. 21, Spring 1992, pp. 32-34.
- Zilberg, Jonathan. "Does Aceh Really Need a \$7.5 Million Tsunami Museum?" Museum Ethnography at Home. Museum Ethnographers Group. Pitt Rivers Museum, Oxford, April 10-11, 2008.
- . "Memorials, State Domination and Inclusion versus Exclusion: The Case of the Tsunami Museum in Banda Aceh". *The International Journal of the Inclusive Museum*, vol 2, no. 2, <http://ijz.cgpublisher.com/product/pub.177/prod.96>. 2009.

- , “The Museum Istiqlal: A History of an Indonesian Islamic Museum”. The Third International Conference of the Inclusive Museum, Istanbul, Turkey, July 29-August 3, 2010a.
- , “The Museum Istiqlal: An Indonesian Islamic Museum - An on-line slide presentation of the exhibition galleries - Third International Conference on the Inclusive Museum, Yildiz Technical University Istanbul, Turkey, June 29 - July 2, 2010b. <http://www.scribd.com/doc/35718350/The-Museum-Istiqlal-An-Indonesian-Islamic-Museum>
- , “Reinventing Islam in Indonesia and the Value of the Museum Istiqlal”. Paper presented at the Annual Conference on Islam, *Reinventing Indonesian Islam*, Banjarmasin, South Kalimantan, Indonesia, November 1-4, 2010c.
- , “The History of the Museum Istiqlal” *Suhuf*, Vol. 4 No. 2, 2011 (forthcoming).



*The Kiswah of Ka'bah.*



*The red cloth and illuminated manuscripts.*



*The architecture photographic section.*



*The mushaf and manuscript room.*





*Mosque is functioned not only as a place to prostrate, but more than that is the place where muslims can do some other activities such as education, preaching and activities relating to Islamic culture. The development of the building of the mosque in the Malay World of Indonesian Archipelago (Nusantara) is closely connected to the custom and local culture, either from the shape of the building, architecture, elements or the shape of the architectures. This writing is discussing about the early development of the mosques in the Malay world of Indonesian archipelago (Nusantara) and their special characteristics from each region which is much influenced by its the local culture.*

*Key words: mosques, Nusantara, Malay world.*

## Masjid-masjid di Dunia Melayu Nusantara

*Tawalinuddin Haris  
Universitas Indonesia, Depok*

### Pendahuluan

Kata “masjid” berasal dari bahasa Arab, *sajada-yasjudu-sujūd*, yang berarti “sujud”, menundukkan kepala sampai ke tanah. Dari kata *sajada* kemudian terbentuk kata “masjid” (jamak: *masājid*) yang artinya “tempat sujud”.<sup>1</sup> Pengertian tempat sujud di sini tidak mengacu pada bangunannya, apakah beratap atau tidak, berbatas atau tidak, yang pokok adalah tempat sujud. Ada juga yang menghubungkan kata *sajada* itu dengan tunduk atau patuh, sehingga masjid pada hakikatnya adalah tempat untuk melakukan segala aktivitas yang berkaitan dengan kepatuhan kepada Allah semata. Tetapi dalam kenyataannya, masjid bukan hanya sekadar

---

<sup>1</sup> Menurut H.A.R. Gibb dan H. Kraemers, kata masjid dalam bahasa Arab itu diambil dari bahasa Aramic, “*mesgad*” yang berarti tiang suci, stela atau tempat pemujaan. Istilah ini ditemukan juga dalam bahasa Ethiopia yang berarti kuil atau gereja (Lihat *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1953: 340). Kata *sajada* dapat juga berarti tempat untuk beribadat, bahkan ada yang berpendapat kata masjid dari kata *majlis*.

tempat bersujud, tetapi tempat kaum muslimin melaksanakan berbagai aktivitas lain seperti pendidikan, dakwah, dan kegiatan budaya Islam. Martin Frishman mengatakan bahwa masjid sebagai suatu bangunan berfungsi sebagai rumah ibadah dan simbol Islam (Frishman, 1994: 11). Pada bangunan masjid tertentu, selain ruang utama yang berfungsi sebagai tempat salat, disediakan ruangan tersendiri untuk berbagai keperluan, seperti ruangan untuk pertemuan (aula), kantor pengurus Dewan Kemakmuran Masjid (DKM), perpustakaan, bahkan ruang kuliah seperti pada Masjid Syuhada Yogyakarta. Pada zaman Rasulullah dan Khulafa' Rasyidin (Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali), masjid berfungsi juga sebagai tempat mengendalikan pemerintahan negara, termasuk menyusun strategi perang.

Di dalam Al-Qur'an istilah *masjid* ditemukan 19 kali, sedangkan istilah *sujud*, *sajada*, dan berbagai bentuknya ditemukan 92 kali. Kalau dikaitkan dengan pengertian di atas, masjid adalah sesuatu yang sangat universal. Al-Qur'an maupun sumber ajaran Islam lainnya seperti hadis tidak menjelaskan secara konkret bentuk bangunan masjid. Dengan kata lain, tidak ada landasan dan aturan yang ditetapkan oleh Islam tentang bangunan masjid, yang penting arah hadap atau kiblat salatnya adalah Ka'bah di Mekah. Pada bangunan masjid, arah kiblat itu dilambangkan atau ditandai dengan mihrab, yaitu ruangan kecil tempat imam memimpin salat berjamaah. Dalam hadis riwayat Imam Muslim dinyatakan, "Bumi bagi setiap muslim adalah masjid" (*al-arḍu kulluhā masjid*), dan "Telah dijadikan bagi kita bumi ini sebagai tempat sujud dan keadaannya suci" (*ju'ilat lanā al-arḍu masjidan wa ṭahūran*). Merujuk kepada hadis tersebut, setiap muslim bebas memilih tempat salat, asalkan tempatnya suci.

Dalam perkembangan kemudian, pengertian masjid menjadi lebih spesifik, yaitu sebuah bangunan atau gedung atau lingkungan yang ditembok yang dipergunakan sebagai tempat salat, baik salat lima waktu, salat Jum'at, ataupun salat hari raya. Pengertian masjid sebagai suatu bangunan merupakan wujud atau aspek fisik dari kebudayaan Islam. Di Indonesia, kata masjid dilafalkan berbedabeda seperti *mesigit* (Jawa Tengah), *masigit* (Jawa Barat), *meuseugit* (Aceh), dan *mesigi* (Sulewesi Selatan). Tidak hanya itu, ada penamaan tersendiri untuk bangunan masjid atau bangunan tempat salat yang tidak dipakai untuk salat Jum'at. Masjid-masjid

seperti ini berukuran tidak terlalu besar, dengan berbagai nama atau sebutan, seperti *meunasah* (Aceh), *surau* (Minang), *langgar* (Jawa), *tajuk* (Sunda), *bale* (Banten), *langgara* (Sulawesi), *suro* atau *mandersa* (Batak), dan *santren* (Lombok).

Selain itu dikenal juga istilah *musala*, sebagai tempat salat sehari-hari, namun tidak untuk salat Jum'at. Dalam khazanah kebudayaan Islam dikenal istilah *mashad* (masjid-makam) yaitu masjid yang dibangun di kompleks makam, dan masjid-madrasah (masjid-pesantren) yaitu masjid yang dibangun di kompleks pesantren. Bahkan di Iran dan India dikenal *idgah*, bahasa Parsi untuk menyebut musala atau tempat salat yang terbuka, biasanya dipergunakan untuk salat Idul Fitri dan Idul Adha (Petersen, 1996: 113)

Meskipun bentuk konkret bangunan masjid tidak dijelaskan dalam Al-Qur'an maupun hadis, tetapi ada perintah untuk membangun masjid sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan at-Tirmizī yang berbunyi: "*Amara rasūlullāhi ṣallallāhu 'alaihi wasallama, an nattakhiza al-masājida fī diyārinā wa amarnā an tunāzifahā* (Rasulullah menyuruh kepada kita agar membangun masjid di rumah kita dan ia memerintahkan agar kita selalu membersihkannya). Selain itu, agama Islam mengajarkan bahwa salat berjamaah lebih utama daripada salat sendirian. Menurut sebuah hadis, pahala salat berjamaah 25 atau 27 kali lipat dibandingkan dengan salat sendirian. Oleh karena itu, untuk keperluan tersebut dirasa perlu mendirikan sebuah bangunan, tempat jamaah melakukan salat, terbebas dari gangguan alam (panas dan hujan) dan lingkungan sekitarnya yang dapat mengurangi kekhusukan salat. Bangunan inilah yang kemudian disebut masjid.

### Sejarah Bangunan Masjid

Masjid pertama yang dibangun pada masa Nabi Muhammad saw adalah Masjid Quba, sekitar 10 km dari Kota Madinah. Masjid ini dibangun oleh Nabi Muhammad saw dalam perjalanan hijrahnya dari Mekah ke Madinah. Tetapi bangunan masjid yang selama ini menjadi prototipe masjid-masjid dunia Islam adalah masjid yang dibangun oleh Nabi Muhammad saw dan para sahabatnya di Madinah, sekarang dikenal dengan Masjid Nabawi. Bagaimana wujud bangunan masjid itu pada awal mulanya tidak

diketahui. Menurut rekonstruksi para ahli,<sup>2</sup> Masjid Nabawi berdenah segi empat, dikelilingi tembok dari tanah liat, tanpa atap (terbuka), bagian yang dipakai untuk salat diberi atap dari pelepah daun kurma dan tanah liat, ditopang oleh tiang-tiang (tonggak-tonggak) dari pohon kurma. Pada salah satu dindingnya terdapat ruangan atau kamar tempat tinggal Nabi Muhammad saw dengan keluarganya, sedangkan pada sisi yang berlawanan dengan tempat salat terdapat bagian yang disediakan untuk tempat tinggal para sahabat yang miskin dan tidak memiliki rumah (Frishman, 1994: 32; Sumalyo, 2000: 30). Bagian ini disebut *suffah* sedangkan penghuninya disebut *ahlişsuffah* (Aboebakar, 1955: 33; Frishman, 1994: 32 ; Sumalyo, 2000: 30).

Dalam perkembangannya kemudian, muncul berbagai bentuk dan gaya bangunan masjid di seluruh dunia Islam, termasuk Indonesia. Bentuknya beraneka ragam, bergantung pada berbagai faktor, antara lain kondisi geografis, budaya setempat, dan teknologi. Dengan demikian bangunan masjid dunia Islam memperlihatkan citra sendiri karena iklim, material bangunan, teknologi, atau keahlian seniman yang berbeda-beda.

Menurut Martin Frishman (Frishman, 1994: 12), secara kronologis desain masjid berkembang (mengalami evolusi) dalam tiga tahapan yang dapat dipandang sebagai fenomena umum di semua *region*. *Pertama*, masjid dengan ruang *hyspostyle* (ruang lorong) dengan halaman terbuka, dikelilingi sederetan tiang-tiang yang menopang atap. Desain ini pada awalnya muncul di Semenanjung Arab (Saudi Arabia) dan berkembang sampai pertengahan periode Abbasiyah sekitar abad ke-10 atau 11. *Kedua*, munculnya berbagai desain bangunan masjid gaya regional yang memperlihatkan dominannya pengaruh geografis. *Ketiga*, desain bangunan masjid yang tumpang tindih dengan yang kedua tetapi tidak bertentangan dengan "gaya regional". Martin Frishman menyebut gaya tersebut sebagai "*monumental style*", dicirikan dengan penggunaan elemen-

---

<sup>2</sup> Gambar rekonstruksi masjid yang dibangun oleh Nabi Muhammad antara lain dibuat oleh Leacroft dan Creswell. (Periksa: Yulianto Sumalyo, *Arsitektur Masjid dan Monumen Sejarah Muslim*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2000, gambar no. 45 halaman 30; Robert Hillenbrand, *Islamic Architecture: Form, Function and Meaning*. Edinburg University Press, 1994, gambar no. 2.54, hlm. 39; Alexandre Papadopoulo, *Islam and Muslim Art*. Harry N. Abrams, INS Publishers, 1979: gambar no. 1049).

elemen (lengkungan dan kubah) sebagaimana dipahami dari arsitektur Barat. Gaya ini berkembang antara lain di Iran (setelah 1550), Asia Tengah (abad ke-14 dan 15), Asia Kecil/Anatolia pada masa Dinasti Usmaniah (setelah tahun 1453), dan di India pada masa Dinasti Mughal (1555).

Berdasarkan pada kategori dasar desain masjid, termasuk di dalamnya faktor-faktor regional, Martin Frishman membedakan 7 (tujuh) gaya regional bangunan masjid.<sup>3</sup> *Pertama*, masjid dengan ruang *hypostyle*, atap rata atau kubah seperti terlihat pada masjid-masjid di Arabia, Spanyol, dan Afrika. *Kedua*, masjid dengan ruang lorong (*hypostyle hall*) menggunakan bahan lumpur kering seperti yang berkembang di Sahara Barat dan Afrika. *Ketiga*, masjid dengan layout empat *iwan* (ruang kubah tong) yang ditempatkan pada setiap sisi ruang utama yang dibagi empat oleh dua garis sumbu berpotongan (*bi-axial*), seperti yang berkembang di Iran dan Asia Tengah. *Keempat*, masjid tiga kubah dengan halaman yang luas seperti masjid-masjid yang berkembang di India. *Kelima*, masjid dengan ruang tengah yang luas dengan atap kubah yang masif (gaya Ottoman) seperti yang berkembang di Anatolia (Turki). *Keenam*, suatu komplek bangunan yang dikelilingi tembok, di dalamnya terdapat paviliun dengan taman seperti di Cina. *Ketujuh*, bangunan utamanya dengan atap pyramid (atap tumpang) seperti yang berkembang di Asia Tenggara, termasuk Indonesia. Sebaliknya James Dickie (1978) mengolompokkan masjid berdasarkan fungsinya menjadi lima yaitu: masjid jamik (*congregational mosque*); khanaqah (*monastic mosque*); masjid-madrasah (*collegiate mosque*); masjid monumen (*memorial mosque*) dan mashad (*shrine mosque*)

### Elemen-elemen Bangunan Masjid

Secara umum elemen-elemen yang harus ada pada setiap bangunan masjid adalah demarkasi ruang, dinding kiblat dan mihrab, mimbar, dikka, kursi, maqsurah, kolam, menara, dan portal

---

<sup>3</sup> Mengutip Martin Frishman, Yulianto Sumalyo menyebutkan 9 gaya masjid Dunia Islam, yaitu (1) Arab dan sekitarnya, (2) Spanyol dan Afrika Utara, (3) Iran dan Asia Tengah, (4) Anatolia, (5) India, (6) Sub-Sahara Afrika, (7) Asia Timur, (8) Cina, (9) Asia Tenggara. (Periksa: Yulianto Sumalyo, *Arsitektur Masjid dan Monumen Sejarah Muslim*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2000: 2).

(Frishman, 1994:32 – 41, Sumalyo, 2000: 7-8). Demarkasi ruang terdiri dari bagian yang beratap dan terbuka, ukuran bagian yang beratap (ruang salat) bervariasi bergantung pada luas halaman tengah (*sahn*) yang dikelilingi tembok pada ketiga sisinya dengan sejumlah tiang yang mendukung atap yang disebut *riwaq*, kemudian pada keempat sisinya diberi akses ke ruang salat. Ruang salat berdenah segi empat, atau dengan tipe *hypostyle* dan mempunyai atap yang ditopang oleh sejumlah tiang, atau dengan atap kubah yang besar atau beberapa kubah kecil. Ruang salat memiliki sebuah dinding yang menghadap ke Mekah, pada pertengahan dinding itu ditempatkan mihrab.<sup>4</sup> Namun tidak seperti pada bangunan gereja, mihrab tidak dipandang sebagai bagian yang suci (sakral) dari bangunan masjid. Bentuk mihrab didasarkan pada nis (ceruk) bangsa Romawi yang berdenah setengah lingkaran yang menjorok keluar dari dinding (tembok). Dinding kiblat dan mihrab merupakan komponen yang sangat esensial untuk semua bangunan masjid, terkecuali Masjidil Haram di Mekah. Mimbar biasanya ditempatkan di sebelah kanan mihrab dilengkapi anak tangga untuk naik ke tribun (panggung) yang seringkali ditutupi dengan atap tipe cupola. Mimbar menjadi penting pada setiap masjid sebagai tempat khatib membacakan khutbah Jum'at.

Dikka atau *platform* (tribun) biasanya dibuat dari kayu, dilengkapi dengan tangga dan ditempatkan satu garis lurus di depan mihrab. Dari tempat itu *qādi masjid* mengikuti gerakan dan bacaan imam agar dapat diikuti dan didengar oleh jama'ah. Dikka dapat juga ditempatkan di halaman masjid, bergantung pada ukuran dan kondisi iklim. Kursi merupakan tempat menaruh kitab suci Al-

---

<sup>4</sup> Kata *mihrāb* berarti mahligai, tempat yang biasa dipergunakan oleh orang-orang Kristen untuk meletakkan patung. Kata mihrab terdapat dalam Al-Qur'an Surah Šād/38: 21 dan Surah Saba'/34: 13. Menurut H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers, kata *mihrāb* berasal dari *harba* yang artinya tombak atau dari *mihrab* yang artinya candi (Periksa: *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1953:) Tetapi dalam kamus bahasa Arab kata *mihrāb* (محراب) bentuk jamaknya *maḥārib* (محارِب) berarti *bagian rumah yang paling terhormat* (Periksa: Atabik Ali, A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, t.t.: 1644). Sekarang kata *mihrāb* berarti suatu tempat di dalam masjid yang merupakan pintu mati berpelengkung (nis atau ceruk) sebagai penanda arah kiblat dan tempat imam memimpin salat berjamaah. Pada masjid-masjid tua di Indonesia letaknya berhadapan dengan pintu masuk ke ruang salat di sisi timur.

Qur'an yang ditempatkan di samping dikka, di Indonesia dikenal dengan nama *rehal* atau *rehan*.



Maqsūrah di Masjid Agung Yogyakarta. (Foto: Ali Akbar).

Elemen berikutnya adalah *maqsūrah* yaitu bagian terlindung atau berpagar tempat imam, khalifah atau gubernur melakukan salat dan berlindung jika ada serangan yang tiba-tiba. Bahkan pada periode awal Islam, istana gubernur (*dār al-imara*) seringkali didirikan berdekatan dengan mihrab dan disediakan akses privat ke areal mihrab dan *maqsūrah* untuk keamanan. Kolam yang ditempatkan di dekat atau di halaman tengah dengan atau tanpa pancuran air berfungsi sebagai tempat berwudu sebelum salat, sedangkan menara untuk tempat menyeru azan agar terdengar sampai jarak yang jauh. Pada masa Rasulullah, azan diserukan dari atap masjid. Menara azan mulai populer pada abad ke-14 atau 15. Jumlah menara satu sampai tujuh buah seperti pada Masjidil Haram di Mekah. Namun dengan ditemukannya alat pengeras suara (*loudspeaker*), fungsi menara azan bergeser sebagai pelengkap bangunan masjid saja.

Ciri yang terakhir atau yang kesembilan dari bangunan masjid, menurut Martin Frishman, adalah portal (pintu masuk) yang

jumlahnya bergantung pada ukuran besar kecilnya bangunan masjid. Pada masjid-masjid tua di Indonesia, jumlah pintu ke ruang salat biasanya ganjil, tiga, lima, bahkan sampai sembilan, misalnya, pintu masuk Masjid Agung Sang Cipta Rasa, Cirebon.

Jika kesembilan elemen di atas dikaitkan dengan masjid-masjid Nusantara, memang ada elemen yang sama, tetapi ada juga yang belum pernah ditemukan seperti dikka dan kursi. Kalau toh kursi atau rehan dijumpai pada beberapa masjid di Nusantara, benda tersebut bukan elemen yang harus ada pada sebuah bangunan masjid Indonesia. Perbedaan lain yang menonjol adalah letak dinding kiblat dan mihrab pada masjid-masjid Nusantara selalu di sisi barat. Jumlah mihrab kadang-kadang lebih dari satu, misalnya Masjid Agung Pamekasan memiliki tiga mihrab, demikian juga beberapa masjid tua di Batu Malang, Bondowoso, dan Banyuwangi sebagaimana dilaporkan oleh Pijper (Pijper 1984: 27).

Kolam (Banten: *kolem*; Surakarta: *blumbang*) yang berisi air untuk berwudu pada umumnya terpisah dengan bangunan masjid. Tempat berwudu seringkali berupa bak air yang disemen disebut kulah. Kulah-kulah ini kadang-kadang dilindungi bangunan dari bambu atau batu ditempatkan di samping masjid, di daerah Kuningan disebut *saung kulah*, artinya *rumah kulah*, sedangkan di Magelang disebut *pawulon* artinya tempat mengambil wudu. Pada beberapa masjid tua di Jawa antara lain di Masjid Gala dan di Masjid Makam Sunan Bayat, di Desa Paseban, Kecamatan Tembayat, Kabupaten Klaten, fungsi kolam atau *saung kulah* digantikan dengan gentong, atau tempayan dari tanah liat yang pada bagian luarnya dilapisi semen (Jawa: *padasan*) sebagai tempat air wudu. Tempat-tempat air wudu merupakan elemen penting dan harus ada pada setiap bangunan masjid di Indonesia tetapi keberadaan *maqsūrah* hanya terbatas pada masjid-masjid kerajaan di Jawa antara lain pada Masjid Agung Demak,<sup>5</sup> Masjid Agung

---

<sup>5</sup> Maqsurah Masjid Agung Demak ditempatkan di sebelah kiri mihrab. Jika dibandingkan dengan *maqsūrah* Masjid Sang Cipta Rasa, Cirebon, Masjid Agung Yogyakarta dan Maqsurah Masjid Pakualaman, maqsurah Masjid Agung Demak lebih tertutup karena dahulu adalah tempat berkhalwat sehingga lebih mendekati pada fungsi *zawiyah*. Pada bidang hias berbentuk bingkai cermin dinding atas sisi timur terdapat inskripsi Arab berbunyi *Hāzā muṣallā asy-syarīf al-amin fī balad al-masyhūr bi-Ẓīmā' allāzī isytahara bi ismi Rahaden Mas Tumenggung Arya Purbaningrat* (Ini adalah musala Yang Mulia Yang Terpercaya di negeri yang

Yogyakarta dan Masjid Pakualaman. Jumlah *maqsūrah* tidak selalu satu, di Masjid Sang Cipta Rasa, Cirebon, ada dua buah *maqsūrah*, sebelah kanan mihrab adalah untuk Sultan Kasepuhan dan di sebelah kiri pintu utama (disebut pintu Nerpati) adalah untuk Sultan Kanoman.

Pada masjid-masjid di Nusantara, menara termasuk bangunan pelengkap atau pendukung bangunan masjid. Menara pada awalnya bukan merupakan bagian yang integral dari sebuah masjid, hal ini tampak dari letak menara yang terpisah dengan bangunan masjid. Demikian juga variasi bentuk menara yang melengkapi bangunan masjid. Menurut Pijper, di Pulau Jawa saja ada 5 gaya bangunan menara. *Pertama*, menara gaya candi Jawa Timur (menara Masjid Kudus). *Kedua*, menara tipe mercusuar (menara Masjid Banten). *Ketiga*, menara tipe Hadramaut (menara Masjid Pakojan-Jakarta). *Keempat*, menara tipe India (menara Masjid Mangkunegara-Surakarta). *Kelima*, menara yang mendapatkan pengaruh Portugis seperti menara Masjid Kasunyatan, Banten (Pijper 1992: 23-27). Menara Masjid Sanggau, Kalimantan Barat berbentuk *towerlet* yang menyembul dari atap, sedangkan menara Masjid Agung Demak terbuat dari logam yang dibangun pada tahun 1932 M. Menurut Pijper (1947) menara ditambahkan pada masjid dengan dua maksud, pertama, meniru menara masjid-masjid Arab, tanpa mengerti makna dan fungsinya, dan yang kedua, pada abad ke-19 penempatan dua buah menara pada masjid-masjid Jawa untuk memberikan kesan simetri di bagian depan. Ada pula pendapat yang menghubungkan kebiasaan bangunan masjid dengan dua menara merupakan pengaruh Persia.

Elemen lain yang menjadi ciri masjid-masjid Nusantara ialah bedug atau kentongan (Jawa), *kohkol* (Sunda), *kulkul* (Bali) yang ditempatkan di serambi masjid. Kadang-kadang bedug dan kentongan ditempatkan dalam bangunan tersendiri yang terpisah dari bangunan masjid seperti pada Masjid Panjunan, Cirebon. Bedug atau kentongan dipukul sebagai penanda masuknya waktu salat sebelum atau setelah adzan diserukan. Di beberapa daerah, bedug dipukul menjelang makan sahur (bedug sahur), atau menjelang hari Lebaran ('Idul Fitri dan 'Idul Adha). Menurut

---

masyhur dengan Demak yang terkenal dengan nama Raden Mas Tumenggung Arya Purbaningrat). Di dalam ruangan maqsurah terdapat angka tahun 1287 H (1866).

Pijper, di daerah Priangan, di akhir bulan Ramadan, bedug dipukul pada siang hari untuk mengingatkan orang-orang supaya membayar zakat fitrah, yang disebut *dulag fitrah* atau *bedug fitrah* (Pijper, 1984: 14). Di Lombok, bedug dipukul sebagai tanda pemberitahuan (pengumuman) kepada warga kampung bahwa ada warga yang meninggal dunia.



*Bedug yang digantung di bangunan terpisah di depan Masjid Sultan Tidore, Maluku Utara. (Foto: Ali Akbar).*

Bangunan lain yang kadang-kadang ditemukan di halaman masjid tua adalah *istiwā'*, makam, kantor pengurus masjid, dan perpustakaan, seperti terdapat di Masjid Agung Surakarta dan Masjid Agung Yogyakarta. Bahkan di halaman Masjid Agung Demak terdapat bangunan museum tempat menyimpan artefak (bekas tiang soko tatal, kaligrafi) dan foto-foto lama Masjid Agung Demak. Kemudian di halaman Masjid Agung Surakarta dan Masjid Agung Yogyakarta, di kiri-kanan pintu gerbangnya terdapat dua bangunan kembar disebut *pagongan*, yaitu bangunan tempat menaruh dan menabuh gamelan sekaten pada perayaan Maulud Nabi Muhammad saw.

Istiwa (Jawa: *bencet*) adalah alat untuk mengetahui waktu masuknya salat, khususnya zuhur (salat Jum'at) dan asar, dengan

bantuan sinar matahari. Oleh karena itu disebut juga “jam matahari”. Istiwa ini biasanya ditempatkan di halaman depan, bergeser agak ke kiri atau ke kanan. Meskipun Pijper (1984) telah menyebutkan sejumlah istiwa di beberapa masjid di Pulau Jawa (Masjid di Kota Kuningan, Tasikmalaya, Bandung, Sukabumi, Purwakarta, Cirebon, dan Singaparna) namun penelitian yang dilakukan oleh Toni sebagai bahan skripsi di Departemen Arkeologi FIB-UI (lulus tahun 1999) hanya berhasil menemukan 12 istiwa di Jawa dan Madura, yaitu di Masjid Agung Banten, Masjid Caringin (Propinsi Banten), Masjid Sang Cipta Rasa, Masjid Agung Purworejo, Masjid Agung Demak dan Masjid Agung Surakarta (Propinsi Jawa Tengah), Masjid Sunan Giri, Masjid Jami’ Malang dan Masjid Al-Mukarromah - Probolinggo (Jawa Timur), Masjid Agung Sumenep dan Masjid Agung Pamekasan (Madura).

Bangunan makam yang sering ditemukan di halaman masjid adalah makam tokoh pendiri masjid. Di Jakarta misalnya, dikenal makam Sayid Husein bin Abubakar Alaydrus di Masjid Luar Batang dan Makam Sayid Abdul Rachman bin Alwi al-Syatiri di Masjid Kampung Bandan. Kedua makam itu tadinya berada di luar masjid, tetapi sekarang sudah berada di dalam serambi karena perluasan bangunan masjid. Dalam kasus seperti ini, hampir dapat dipastikan masjidnya lebih dulu dibangun dari makamnya karena tokoh yang dimakamkan terlibat dalam pembangunan masjid. Hal ini perlu dijelaskan agar tidak menimbulkan kerancuan pemahaman dengan masjid-masjid yang dibangun di halaman makam atau mashad, misalnya masjid-mashad di halaman makam Sunan Tembayat, Klaten atau masjid-mashad yang dibangun di ujung tangga naik ke Makam Imogiri, Bantul, Daerah Istimewa Yogyakarta.

Dalam kasus masjid-mashad, yang lebih dulu dibangun adalah makamnya, si tokoh utama yang dimakamkan tidak ada sangkut pautnya dengan bangunan masjid. Masjid makam (mashad) dibangun untuk tempat salat para penziarah yang berkunjung ke makam. Jika kompleks makamnya masih dipergunakan sebagai tempat pemakaman (*living monument*) seperti Makam Imogiri, masjid ini dipakai juga sebagai tempat mengistirahatkan jenazah untuk memberikan kesempatan para pelayat yang ingin melakukan salat jenazah sebelum upacara pemakaman.

### Asal Usul dan Ciri Umum Masjid-masjid Nusantara

Berbicara mengenai asal-usul bangunan atau prototipe bangunan masjid di Indonesia para ahli bersilang pendapat, W.F. Stutterheim dalam bukunya berjudul: *Cultuur Geschiedenis van Indonesie III: De Islam en zijn komst in den Archipel* (1952) melihat adanya bagian-bagian masjid yang berasal dari kesenian Indonesia sebelum Islam dan menghubungkan asal-usul masjid Indonesia dengan bangunan gelanggang tempat menyabung ayam (*hanenklopban*), di Bali dikenal dengan *wantilan*. Bangunan tersebut berdenah segi empat, beratap tumpang tanpa dinding. Menurut Stutterheim, bangunan gelanggang tempat menyabung ayam setelah ditutup pada keempat sisinya telah menjadi bangunan masjid yang sederhana, setelah di sisi barat ditambah dengan bagian menjorok sebagai mihrabnya.

Pendapat Stutterheim mendapat bantahan dari H.J.de Graaf dalam tulisannya "*De Oorsprong der Javaansche Moskee*" (Indonesia 1947:289-305) yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul "*The Origin of Javanese Mosque*" (*Journal of Southeast Asian History*, IV, 1963). Di dalam artikel tersebut, H.J.de Graaf menyatakan bahwa tidak mungkin orang Islam memilih bangunan gelanggang tempat menyabung ayam sebagai bentuk dasar bangunan masjid karena bangunan tersebut adalah bangunan tempat berjudi. Selain itu bangunan tersebut hanya dikenal di Jawa dan Bali, tidak pernah ditemukan di tempat lain. De Graaf mengajukan teori bahwa prototipe bangunan masjid Indonesia tidak berdasarkan atas bangunan yang ada di Indonesia, tetapi dari bentuk masjid-masjid yang ada di daerah Gujarat (India). Untuk memperkuat teorinya, dia merujuk pada masjid di Malabar yang atapnya bertingkat seperti halnya masjid-masjid di Indonesia. Informasi tentang masjid di Malabar diperoleh de Graaf dari berita Jan Huygens Van Linschoten, seorang Belanda yang datang ke India pada abad ke-16. Di Taluk, Sumatera Barat ada masjid dengan atap bertingkat, yang menurut de Graaf, prototipenya berasal dari Gujarat. Selain bertingkat, Masjid Taluk dikelilingi parit berisikan air untuk berwudu, keadaan seperti ini dijumpai juga pada seluruh bangunan masjid di Indonesia, seperti di Jawa, Ambon dan Ternate.

Pandangan de Graaf yang mempersamakan masjid di Malabar dengan Masjid Taluk dibantah oleh Sutjipto Wiryosuparto. Menu-

rut dia, pendapat de Graaf tidak seluruhnya benar, karena kedua bangunan tersebut justru memiliki perbedaan yang mendasar. Apabila denah bangunan masjid di Indonesia persegi, maka denah bangunan masjid di Malabar yang disebutkan oleh van Linschoten itu denahnya persegi panjang. Apabila masjid di Taluk memiliki parit yang berisikan air untuk berwudu, maka masjid di Malabar yang disebutkan oleh van Linschoten tidak memiliki parit.

Sanggahan dan pendapat Sutjipto Wiryosuparto dimuat dalam artikelnya berjudul “Sejarah Pertumbuhan Bangunan Mesjid Indonesia” (*Fadjar* Th. III (21) 1961). Menurut Sutjipto Wiryosuparto, denah bangunan masjid di Jawa yang persegi diperlihatkan juga oleh masjid-masjid di Indonesia. Denah yang persegi itu adalah bagian dari rumah Jawa yang disebut pendopo. Bangunan pendopo yang denahnya serba persegi itu apabila ditutup dengan tembok atau dinding dan diberi bangunan untuk mihrab yang diarahkan ke kiblat barat laut akan menjadi sebuah masjid. Meskipun atap rumah Jawa tidak bertingkat, tetapi dasar untuk dijadikan atap bertingkat sudah ada sebagaimana diperlihatkan oleh atap rumah Jawa yang disebut atap joglo.

Kalau dikaji, pendapat atau teori di atas dapat digolongkan menjadi dua, teori de Graaf lebih ke arah India sentris, sedangkan teori Stutterheim dan Sutjipto Wiryosuparto ke arah Indonesia sentris, bahkan cenderung ke Jawa sentris. Terlepas dari silang pendapat seperti di paparkan di atas, yang pasti bahwa orang-orang Indonesia yang sudah menjadi muslim tetap sebagai orang Indonesia. Demikian juga budayanya, tetap budaya Indonesia. Oleh karena itu masuk akal jika mereka membangun masjidnya dengan meniru (mengambil) bentuk bangunan yang sudah ada, apakah itu gelanggang tempat menyambung ayam (*wantilan*), bangunan meru, rumah bergonjong, atau bangunan pendopo, karena di dalam ajaran agama Islam tidak ada aturan untuk itu. Ternyata atap tumpang ditemukan juga pada masjid-masjid tua di Malaysia, Patani, Brunei dan Filipina.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Di Malaysia antara lain: Masjid Kampung Keling (1748), Masjid Terengkaru (1728), Masjid Kampung Hulu (1728), Masjid Pangkalan Rama (1730), Masjid Kampung Laut, Masjid Tok Tuan Kemaman, Terengganu, dan lain-lain. (Periksa: Abdul Halim Nasir, *Seni Bina Masjid di Dunia Melayu-Nusantara*. Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, 1995).

Meskipun bentuk atap masjid-masjid tua di Indonesia hampir sama yakni atapnya tumpang (satu sampai 7), tetapi kalau diperhatikan secara detail, bentuk setiap lapisan atap itu memperlihatkan nuansa lokalnya. Atap puncak masjid-masjid tua di Jawa berbentuk tajuk, masjidan, atau limasan. Atap masjid Minangkabau bergonjong seperti atap rumah orang Minang. (Masjid Raya Rao-Rao, Surau Nagari Lubuk Bauk, Surau Syek Burhanuddin), dan atap Masjid Sultan Abdurrahman, Pontianak seperti kubah lonceng. Sebaliknya atap masjid-masjid tua di Lombok seperti Masjid Rambitan, Masjid Pujud, dan Masjid Bayan dibuat curam dan terjal, agar air hujan cepat meluncur ke bawah sehingga atap yang terbuat dari alang-alang atau sirap bambu (santek) dapat bertahan lebih lama. Atap masjid dengan kemiringan yang tajam laksana piramid dapat kita saksikan juga pada beberapa masjid tua di Sumatera Barat antara lain pada Masjid Raya Pakandangan, Masjid Gadang Koto Nan IV, dan Masjid Raya Lima Kaum; di Kalimantan antara lain pada Masjid Kiai Gede di Kota Waringin, (Kalimantan Tengah), Masjid Ngabang (Kalimantan Barat), atau pada Masjid Ternate (Maluku Utara). Hal itu ada kaitannya atau merupakan hasil adaptasi dengan iklim tropis atau curah hujan yang tinggi. Demikian juga kalau diperhatikan atap masjid tua di berbagai daerah lainnya di Indonesia, nuansa-nuansa lokal itu tetap ada. Akan lebih kentara kalau kita perhatikan motif hias (ornamen) bangunan masjid di berbagai daerah di seluruh Nusantara.

Apakah bentuk atap tumpang ada kaitannya dengan arsitektur, fungsi, ataukah mempunyai makna simbolis seperti yang ditengarai para ahli? Pijper (1984) menghubungkan atap tumpang sebagai bentuk survival bangunan meru. Sebab atap seperi itu terdapat pada bangunan yang tidak ada hubungannya dengan Islam seperti meru di Bali. Tampaknya atap bertingkat (tumpang) pada masjid-masjid di Jawa mengambil bentuk meru dari jaman Hindu-Jawa. Sebaliknya atap tumpang mungkin saja sebagai bentuk perkembangan dari dua unsur yang berbeda (berlainan), yaitu atap candi yang denah dasarnya bujur sangkar yang selalu berundak (bersusun) dengan puncak stupa yang ada kalanya berbentuk susunan payung yang terbuka. Selain untuk mengimbangi ukuran badan (ruangan) masjid yang besar (luas), atap tumpang dapat melancarkan sirkulasi udara melalui celah-celahnya sehingga udara di dalam naungan masjid tetap sejak dan nyaman.

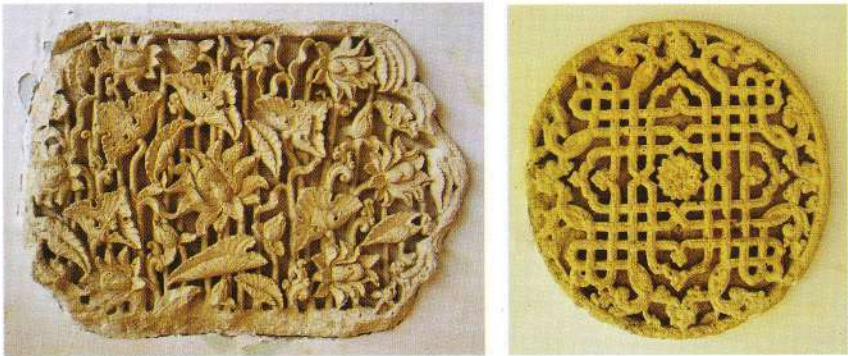


*Atap tumpang Masjid Sultan Ternate, Maluku Utara. (Foto: Ali Akbar).*

Agar atap tidak mudah bocor maka atap puncaknya (atap berujung) ditutupi dengan kemuncak yang disebut *mustaka* atau *memolo* (Jawa), *gegentongan* (Banten), *katabah* (Sulawesi Selatan), atau *pungki* (Lombok). *Mustaka* terbuat dari tanah bakar, porselen, kayu, batu karas, besi, tembaga atau bron, bahkan konon *mustaka* Masjid Agung Surakarta dulunya terbuat dari emas (Adnan 1996: 14) Keberadaan *mustaka* atau *memolo* pada masjid-masjid di Jawa oleh K. Hidding, ditafsirkan sebagai simbol puncak Gunung Mahameru (Hidding, 1933). Tetapi ada pula yang menghubungkan atap tumpang yang jumlah ganjil itu dengan konsep-konsep yang “Islamik” misalnya, rukun Islam yang lima (syahadah, salat, puasa, zakat dan haji), iman, Islam dan ihsan atau syariat, tarekat, makrifat dan hakikat (Handipaningrat, 1970: 44). Dalam perkembangan selanjutnya, kemuncak (*mustoko*) dilengkapi dengan hiasan bulan bintang yang merupakan simbol dakwah Islam. Di daerah pedalaman Sumatera Barat, atap tumpang tiga dihubungkan dengan tiga tingkatan masyarakat yang disebut “*urang nan tigo jinih*”, yaitu penghulu, imam khatib, dan *urong banyo*. Selain itu bentuk atap masjid dari golongan Bodi Caniago, keturunan Parapatih Sabatang berbeda dengan bentuk atap masjid dari golongan

Kotopiliang, keturunan dari Datuk Katumanggungan (Anonim, 1888: 314- 315).

Kalau masjid-masjid di Jawa dibangun di atas pondasi yang masif dan pejal yang ditafsirkan sebagai wujud survival unsur bangunan pra Islam yaitu batur bangunan candi, maka di Sumatera, Kalimantan dan Sulawesi, sejumlah masjid-masjid tua dibangun di atas tiang-tiang kolong, sehingga dalam hal ini faktor alam dan budaya lokal ikut mempengaruhi penampilan bangunan masjid di Indonesia. Meskipun demikian, perlu dicatat bahwa selain atap tumpang (bertingkat), yang menjadi ciri umum bangunan masjid di Nusantara, ciri lain adalah denahnya segi empat (segi panjang maupun segi empat bujur sangkar), menghadap ke timur dan mihrab tempat imam memimpin salat berjamaah ditempatkan pada dinding barat, menjorok keluar.



*Ornamen teratai dan motif geometris di Masjid Mantingan, Jepara, Jawa Tengah. (Foto: Ali Akbar).*

Pengaruh pra Islam selain pada struktur bangunannya, tampak juga pada berbagai jenis motif hias (ornamen) antara lain motif geometris, bunga teratai dengan berbagai variasinya, tumbuh-tumbuhan atau sulur-suluran, bahkan representasi makhluk-makhluk bernyawa yang dilarang dalam ajaran Islam ditemukan pada beberapa masjid tua di Jawa, antara lain Masjid Panjunan, (Cirebon), Masjid Mantingan (Jepara), Masjid Agung Demak (Demak), Masjid Mataram (Kota Gede), Masjid Agung Surakarta, dan lain-lain. Penampilan bangunan masjid di Indonesia dipengaruhi juga oleh elemen budaya luar, seperti Cina, Eropa, dan Islam. Pengaruh itu selain dapat dilacak pada motif hiasnya

(keramik tempel, motif naga, kaligrafi), juga pada elemen-elemen bangunannya seperti ujung-ujung atap (jurai atap) yang mencuat ke atas seperti pada kelenteng-kelenteng Cina. Atap masjid seperti itu antara lain terlihat pada Masjid Angke (DKI) atau pada Masjid Agung Palembang, Sumatera Selatan. Bahkan kalau kita merujuk pada laporan Wouter Schouten, atap sebuah bangunan masjid di Kota Jepara (*der Moren tempel binnen de stadt Iapare*) pada abad ke-17, bertumpang lima seperti layaknya bangunan pagoda Cina (Graaf, 1938: 160; Graaf, 1947/48, foto no:3). Demikian juga dengan adanya tiang-tiang bergaya Dorik pada beberapa masjid tua di Indonesia, antara lain Masjid Caringin dan Masjid Carita (Banten), atau Masjid Agung Sumedang, Masjid Manonjaya, Tasikmalaya (Jawa Barat), yang merupakan contoh pengaruh budaya Eropa pada masjid-masjid tua di Indonesia.

Berkenaan dengan kajian G.F. Pijper terhadap masjid-masjid Jawa, ia mengemukakan enam ciri masjid-masjid Jawa sebagai berikut: (1) mempunyai bentuk denah dasar persegi, (2) berdiri di atas pondasi yang padat yang agak tinggi, (3) atapnya meruncing, terdiri dari 2 sampai 5 tingkat dan mengecil ke atas, (4) di sisi barat atau barat laut, ada bangunan menonjol untuk mihrab, (5) di bagian depan dan kadang-kadang di kedua sisinya, ada serambi terbuka atau tertutup, 6) halaman sekitar masjid dikelilingi tembok dengan satu atau dua pintu gerbang yang disebut gapura. Ditambahkan pula bahwa ciri khas masjid Jawa ialah dibangun di sebelah barat alun-alun (Pijper, 1984: 15, 1992:24).

Jika keenam ciri di atas diterapkan untuk masjid-masjid tua di seluruh Indonesia, boleh saja. Tetapi sebagaimana telah dijelaskan di atas, tidak semua bangunan masjid di luar Pulau Jawa dibangun di atas pondasi padat (masif) dan pejal. Banyak juga yang berdiri di atas tiang kolong seperti masjid-masjid di Sumatera, Kalimantan, dan Sulawesi. Demikian juga dengan tembok keliling, masjid-masjid tua di luar Jawa tanpa tembok keliling, karena faktor lingkungan ikut menentukan. Oleh karena itu, jika kita bicara mengenai ciri-ciri masjid tua di Nusantara, maka ciri-ciri yang telah dikemukakan oleh Pijper di atas dapat ditambahkan dengan ciri-ciri/unsur-unsur yang lain. *Pertama*, arah mihrab masjid-masjid tua di Indonesia tidak selalu tepat ke arah kiblat, ada mihrab masjid yang lurus ke barat bahkan agak ke selatan (kiri), misalnya Masjid Al-Anwar (Masjid Angke). Hal itu terjadi dikarenakan belum

digunakannya kompas dalam penentuan arah mihrab bangunan masjid, atau mungkin juga karena kurang pemahannya sebagian umat muslim pada waktu itu tentang arah kiblat yang menurut mereka identik dengan arah barat. Yang lebih parah lagi ketika orang yang salat di masjid itu mengikuti arah kiblat yang tidak tepat. Arah kiblat yang kurang pas ini sering terjadi pada masjid-masjid yang ditempatkan di sebelah barat alun-alun, misalnya, Masjid Agung Yogyakarta. Kesalahan itu mungkin juga ada kaitannya dengan tata letak, untuk menjaga dan memelihara keserasian lingkungan karena masjid keraton penempatannya mengikuti pola tertentu yang dikaitkan dengan alun-alun dan keraton. Bangunan masjid ditempatkan di sebelah barat alun-alun dan keraton di sebelah selatannya (Haris, 1986: 444).

*Kedua*, masjid-masjid tua dibuat dari bahan yang mudah rusak (kayu, bambu, dan alang-alang atau jerami), terutama masjid di daerah pedesaan, seperti masjid-masjid tua di Lombok (Masjid Rambitan, Masjid Pujud dan Masjid Bayan). *Ketiga*, ada parit (kolam) yang mengitari atau di depan masjid, terutama pada masjid kerajaan di Jawa antara lain yang masih ada adalah parit di Masjid Agung Yogyakarta dan parit Masjid Kajoran (Klaten). Parit-parit seperti ini dahulu terdapat juga di Masjid Mataram Kota Gede, Masjid Agung Surakarta, Masjid Bandengan di dalam tembok keraton Surakarta dan Masjid Watu (Masjid Sela) di sebelah timur alun-alun keraton Yogyakarta. H.J.de Graaf memberi nama masjid-masjid yang memiliki parit berisikan air seperti itu "masjid air" (*watermoskeeen*).

*Keempat*, masjid tua di Indonesia pada umumnya hanya bangunan inti (tanpa serambi). Serambi baru ditambahkan kemudian, misalnya Masjid Keraton Buton, Bau-bau, Sulawesi Tenggara, dan Masjid Gala, Bayat, di Kabupaten Klaten, Jawa Tengah. Bahkan menurut berita Jacob van Neck dari tahun 1599, Masjid Banten tidak berserambi (Pijper, 1984: 19). Serambi yang sekarang kita saksikan, ditambahkan kemudian. Demikian juga dengan Masjid Jepara sebagaimana digambarkan oleh Wouter Schouten dan Masjid Aceh sebagaimana dilukiskan oleh Peter Mundy, keduanya tanpa serambi.

*Kelima*, masjid-masjid tua di Indonesia dibangun di atas tiang-tiang kolong, terutama sejumlah masjid tua di Kalimantan, seperti Masjid Sultan Abdurrahman di Pontianak, Masjid Keraton

Sanggau, Masjid Keraton Sambas, dan lain-lain. Hal ini ada kaitannya dengan faktor lingkungan, alam, maupun budaya.

Dalam perkembangan selanjutnya bangunan masjid Indonesia meniru masjid tipe India atau Timur Tengah dengan munculnya bangunan masjid beratap kubah. Bangunan masjid beratap kubah baru muncul sekitar abad ke-19. Di Jawa masjid beratap kubah yang tertua adalah Masjid Tuban yang dibangun pada tahun 1894. Di luar Jawa misalnya, Masjid Baiturrahman, Banda Aceh yang dibangun oleh Belanda pada tahun 1879, Masjid Raya Al-Osmani Labuhan Deli yang dibangun oleh Sultan Osman dari Kerajaan Melayu Deli (1854-1858), Masjid Azizi, Langkat (1899) dan Masjid Raya Medan (Masjid Al-Mashun) yang dibangun pada tahun 1906. Kita juga menyaksikan sejumlah masjid yang menggunakan atap kubah dan atap tumpang, atap kubah pada bangunan induknya, sedangkan ruangan mihrabnya beratap kubah, atau atapnya bertumpang (berlapis) tapi bagian atap puncaknya dengan kubah (dome). Ada juga bangunan masjid dengan atap kubah besar yang dikelilingi atap kubah yang berukuran lebih kecil atau atap kubah (dome) yang dikelilingi atap rata seperti Masjid Agung Al-Azhar yang dibangun pada tahun 1953 dan Masjid Istiqlal, salah satu masjid terbesar di Asia Tenggara yang diresmikan pada tahun 1978.



*Masjid Azizi, Langkat, Sumatra Utara (Foto: Ali Akbar).*

Pada zaman Orde Baru, sekitar tahun 70-an telah dibangun ratusan masjid oleh Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila (YAMP) yang mengambil bentuk dasar Masjid Demak dengan konstruksi modern, sehingga hal itu dapat dipandang sebagai upaya “*Jawanisasi*” (penjawaan) bentuk bangunan masjid di Indonesia. Sejak itu muncul sejumlah bangunan masjid beratap tumpang, tetapi atap puncaknya berbentuk tajuk, masji dan atau joglo, bentuk atap yang sesungguhnya merupakan ciri atap masjid-masjid di Jawa. Hal itu semestinya tidak perlu terjadi, karena sekalipun pemerintah, yang dalam hal ini Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila (YAMP) mendanai pembangunan masjid di berbagai daerah di luar pulau Jawa, tetapi bentuk atau arsitekturnya seharusnya tetap mencerminkan ciri lokal.

Secara vertikal, bangunan masjid dibagi menjadi tiga bagian yaitu, pondasi, ruang salat, dan atap. Telah dijelaskan, bahwa masjid-masjid tua didirikan di atas pondasi masif dan pejal, tingginya mulai dari sekitar 25 cm sampai dua meter. Pijper memberikan contoh beberapa masjid yang tinggi pondasinya lebih dari 2 meter seperti, Masjid Bandungan di sebelah barat Magelang, Masjid Desa Tonoboyo di lereng Gunung Sumbing dan Masjid Gunung Kencana di daerah Lebak (Pijper, 1984: 20). Demikian juga di Lombok, masjid-masjid dengan tinggi pondasi (lantai) lebih dari 2 meter antara lain terdapat pada Masjid Kampung Patemon, Kalurahan Pagutan, Kota Mataram dan Masjid Sumbek Desa Sumbek, Kecamatan Kopang; Kabupaten Lombok Tengah (keduanya sudah dibongkar). Bahkan Masjid Gala, di Kecamatan Bayat, Kabupaten Klaten, Jawa Tengah berdiri di atas pondasi bertingkat, padat, dan pejal (*trapenpyramid*).

Namun seperti telah dipaparkan di atas, di luar Pulau Jawa (Sumatera, Kalimantan dan Sulawesi) masjid juga didirikan di atas tiang-tiang kolong. Di dalam ruang utama (ruang salat), terdapat mihrab yang kadang-kadang dibagi dua, sebagian untuk tempat imam memimpin salat berjamaah disebut pangimaman atau paimaman, dan yang sebagian lagi tempat mimbar disebut pengimbaran. Pada beberapa masjid keraton seperti Masjid Sang Cipta Rasa Cirebon, Masjid Agung Demak, dan Masjid Agung Yogyakarta, di ruang salat terdapat *maqsūrah* (Jawa: *kepyak*), bagian berpagar tempat sultan menjalankan salat terutama salat Jum'at dan salat 'Idul Fitri dan 'Idul Adha.

Selain itu, di dalam ruang salat terdapat sejumlah tiang yang menopang atap, antara lain tiang utama (Jawa: soko guru) yang mendukung atap puncak (Jawa: atap brunjung). Jumlah soko guru tidak sama pada setiap masjid, bergantung pada bentuk dan ukuran atap puncak. Pada bangunan masjid di Jawa, jumlah soko guru yang menopang atap puncak yang bentuknya tajuk atau masjidan akan berbeda dengan atap limasan. Tetapi yang lazim, jumlah soko guru adalah empat. Bahkan, ada juga masjid yang bertiang satu sehingga disebut Masjid Soko Tunggal, misalnya Masjid Soko Tunggal di areal Taman Sari Keraton Yogyakarta. Jika ruangan masjid sudah tidak mampu menampung jamaah, dibuat ruang tambahan, di depan atau di kiri-kanan ruang utama yang disebut serambi atau *surambi* (Jawa) atau *tepas* (Sunda). Serambi atau surambi juga difungsikan sebagai tempat aktivitas keagamaan lainnya seperti pernikahan, penerimaan, dan pembagian zakat fitrah. Bahkan di zaman kolonial Belanda, serambi masjid-masjid besar di beberapa kota kabupaten dipergunakan untuk *sidang Raad Agama*. Pada sejumlah masjid tua di Jawa, serambi kiri (selatan) dibuat agak tertutup untuk salat kaum wanita. Ruang itu disebut *pawestren* (*pangwadonan*, *pawadonan*). Tetapi adakalanya tempat salat bagi kaum wanita dibangun terpisah dengan bangunan masjid. Keberadaan *pawestren* membuktikan bahwa kaum wanita Jawa sejak dulu sudah aktif dalam aktivitas keagamaan di masjid. Tidak hanya itu, di Jawa ada masjid yang diperuntukkan hanya buat kaum wanita (masjid wanita), misalnya masjid wanita di Kampung Kauman, Pengkolan, Karangajen dan Suronatan, Yogyakarta. Di Surakarta masjid wanita ditemukan di Kampung Plampitan dan Kampung Keprabon, kemudian di daerah Purwokerto masjid wanita ditemukan di Kampung Ajibarang. (Pijper, 1987: 4-5).

Berdasarkan bentuk atapnya, masjid-masjid di Nusantara dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu bangunan masjid beratap tumpang dan bangunan masjid beratap kubah. Pada mulanya atap masjid-masjid tua di Indonesia berbentuk tumpang, jumlahnya satu sampai tujuh. Atap masjid bertumpang satu antara lain ditemukan pada masjid-masjid tua di Jakarta seperti pada Masjid Angke, Masjid Tambora, Masjid Al-Alam Marunda, dan Masjid Al-Alam Cilincing. Bahkan kalau kita perhatikan foto-foto masjid tua di Jakarta dalam tulisan P. H.S. van Ronkel yang dimuat dalam *Nederlandsch Indie Oud en Nieuw*, tahun 1916-1917, atap Masjid

Mangga Dua, Masjid Kebun Jeruk, Masjid Meester Cornelis, Masjid Bandengan, dan atap Masjid Krukut juga seperti itu. Atap masjid tumpang tiga antara lain pada Masjid Agung Demak, Masjid Agung Surakarta dan Yogyakarta, atap tumpang lima pada Masjid Agung Banten sedangkan atap tumpang tujuh terdapat pada Masjid Ternate. Seperti telah dijelaskan di atas, bangunan masjid dengan atap kubah (dome) baru muncul pada akhir abad ke-19. Dalam perkembangannya, atap kubah sering dikombinasi dengan atap tumpang atau atap rata dari beton seperti yang kita saksikan pada Masjid Istiqlal, Jakarta.

### **Masjid-masjid Tua di Jakarta**

Berbicara mengenai masjid-masjid tua di Jakarta, ada beberapa versi. Kalau merujuk pada SK Gubernur DKI Jakarta No: 474 tahun 1993, ada 16 buah masjid yang ditetapkan sebagai bangunan Cagar Budaya: tiga di wilayah Jakarta Pusat, yaitu Masjid Al-Makmur di Jalan Raden Saleh No. 30; Masjid at-Ta'ibin di Jalan Kalilio, dan Masjid Istiqlal di Jalan Pintu Air; empat di wilayah Jakarta Utara, yaitu Masjid dan Makam Kramat Luar Batang, Masjid Kampung Bandan, Masjid al-Alam Marunda, dan Masjid al-Alam Cilincing; delapan di Jakarta Barat, yaitu Masjid Jami' an-Nawier Pekojan, Langgar Tinggi Pekojan, Masjid Jami al-Mansur Sawahllo, Masjid Jami' al-Anshor Pengukiran, Masjid Kampung Baru Bandengan Selatan, Masjid Jami' Kebon Jeruk Jalan Hayam Wuruk no. 83, Masjid Angke, dan Masjid Tambora di Jalan Kampung Tambora. Kemudian di wilayah Jakarta Selatan dan Jakarta Timur masing-masing ada satu yaitu Masjid al-Azhar Jalan Sisingamangaraja, Kebayoran dan Masjid Jatinegara Kaum, di Jalan Jatinegara Kaum Raya 208. Adolf Heuken dalam bukunya *Mesjid-mesjid tua di Jakarta* (2003) menyebutkan 14 buah masjid tua di Jakarta, lima di antaranya dibangun oleh orang Arab, tiga/empat oleh orang Tionghoa.

Secara kronologis, masjid dapat dibagi menjadi tiga periode. *Pertama*, masjid-masjid tua abad ke-17, yaitu Masjid Al-Anshar, Jalan Pengukiran II (Kelurahan Pekojan), Masjid Al-Alam Cilincing, Masjid Al-Alam Marunda dan Masjid as-Shalafiah Jantinegara Kaum. *Kedua*, masjid-masjid tua abad ke-18, yaitu Masjid al-Mansur (1717), Masjid Luar Batang (1736), Masjid Kampung Baru Bandengan Selatan (1748), Masjid an-Nawier,

Pakojan (1760), Masjid Angke (1761), Masjid Tambora (1761), Masjid Krukut (1785), Masjid Kebon Jeruk (1786) dan Masjid al-Mukarromah, di Jalan Lodan (1789). *Ketiga*, masjid-masjid tua abad ke-19 dan ke-20, yaitu Masjid at-Taibin Senen (1815), Langgar Tinggi Pekojan (1829), Masjid Nurushshabah, Bidaracina (1839), Masjid Menteng (1370), Masjid Hidayatullah di Karet (1921), Masjid Jami' al-Makmur Tanah Abang (1917), Masjid al-Makmur Jalan Raden Saleh (1932), dan Masjid Boplo atau Masjid Cut Mutia (1935). Ada empat masjid yang tidak ditetapkan sebagai Bangunan Cagar Budaya (BCD) dalam SK Gubernur tetapi dalam bukunya Adolf Heuken tergolong ke dalam masjid tua yaitu Masjid Nurushshabah, Bidaracina (1839), Masjid Krukut (1786), Masjid Cut Mutia (1912), dan Masjid Menteng (1870) yang kemudian dipindahkan ke Jalan Tangkuban Perahu (1903). Telah dipaparkan di atas, foto lama Masjid Krukut dan Masjid Meester Cornelis di muat dalam artikelnya P.H.S. van Ronkel (1916). Demikian juga foto lama masjid di Gang Tengah, dekat Salemba. Ada dua buah masjid yang ditetapkan sebagai Bangunan Cagar Budaya, tetapi dalam buku Adolf Heuken tidak dimasukkan sebagai masjid tua, yaitu: Masjid Agung Al-Azhar (1953-1958) dan Masjid Istiqlal (1961 - 1978). Bahkan ada sejumlah masjid yang tergolong masjid tua yaitu Masjid Cililitan, Masjid Mangga Dua dan Masjid Matraman, tidak ditetapkan sebagai BCB dan tidak dimasukkan Adolf Heuken sebagai masjid tua di Jakarta. Padahal foto lama Masjid Mangga Dua dimuat dalam tulisan P.H. S.van Ronkel (1916), sedangkan foto lama Masjid Cililitan dan Masjid Matraman dimuat dalam bukunya H. Abu Bakar (1955), sehingga dari segi usia sudah lebih dari lima puluh tahun.

Masjid tua paling banyak ditemukan di wilayah Jakarta Barat, kalau diperhatikan peta lama bangunan masjid di tepi barat Ciliwung memang lebih banyak dibandingkan dengan di tepi timur, Mungkin hal itu ada kaitannya dengan kebijakan pemerintah kolonial pada waktu itu yang mengalokasikan permukiman penduduk Muslim di tepi barat Ciliwung. Berbicara mengenai ciri-ciri masjid tua di Jakarta, hampir sama dengan ciri-ciri masjid-masjid yang dinyatakan oleh Pijper di atas. Daerah Khusus Ibukota Jakarta masjidnya tidak hanya dibangun di atas pondasi yang masif, juga di atas tiang-tiang kolong seperti Langgar Tinggi, Pekojan. Atap bangunan masjid tidak hanya bertumpang, juga dengan atap

kubah (dome), bahkan yang lebih memprihatinkan lagi sebagian besar masjid-masjid tua atau yang tergolong tua sudah berubah dari bentuk aslinya.

Hal yang menonjol pada masjid tua di Jakarta adalah pengaruh budaya luar, terutama Cina dan Eropa. Pengaruh Cina antara lain nampak pada jurai atap yang mencuat ke atas seperti pada rumah atau kelenteng Cina. Hal itu nampak dengan jelas pada Masjid Angke. Demikian juga dengan cat warna merah darah dan kuning emas. Contoh lain adalah roster-roster porselen Cina pada Masjid Marunda. Pengaruh Eropa antara lain terlihat pada motif hias bergaya barok pada lubang angin di atas pintu (*fan light*) yang dipahat tembus (*trawangan*) seperti pada Masjid Kebon Jeruk dan Masjid Angke. Kehadiran tiang-tiang bergaya dorik dan pemasangan kusen pintu yang keluar (menonjol) dari tembok, yang mengingatkan pada rumah-rumah Belanda di Jakarta tempo dulu dapat kita saksikan pada pintu utama Masjid Angke. Demikian juga dengan pemakaian tralis pada jendela (tanpa daun jendela) sehingga bangunan masjid menjadi agak terbuka, seperti pada Masjid Angke, Masjid Marunda, Masjid Cilincing, Masjid Tambora dan Masjid Sawah Lio mengingatkan pada rumah-rumah Belanda tempo dulu. Sebaliknya kehadiran atap kubah dan kaligrafi Arab dapat dipandang sebagai pengaruh negara-negara Timur Tengah atau pengaruh Islam. Demikian juga dengan digunakannya lengkung sempura atau lengkung *moor* pada beberapa mibrab masjid tua di Jakarta. Kalau kita memperhatikan foto-foto lama, ciri lain dari masjid tua di Jakarta, atapnya dua lapis (atap tumpang satu) seperti pada Masjid Angke, Masjid Mangga Dua, Masjid Tambora, Masjid Krukut, Masjid Bandengan, Masjid Meester Cornelis, Masjid Marunda, dan Masjid Cilincing. Mungkin hal itu ada kaitannya dengan ukuran masjid yang tidak terlalu besar. Kadang-kadang ada panggar langkan yang membatasi atap puncak dan atap lapis kedua seperti pada Masjid Angke, Masjid Tambora, Masjid Krukut, dan Masjid Kebon Jeruk.

### **Penutup**

Meskipun dalam agama Islam diperintahkan untuk membangun masjid, namun tidak ada penjelasan mengenai bentuknya, sehingga umat Islam memiliki kebebasan dalam menentukan pilihannya. Oleh karena itu, ketika konsep masjid itu diwujudkan

sebagai produk budaya, muncullah berbagai bentuk dan ragam bangunan masjid, bergantung pada kondisi geografis tempat masjid itu didirikan serta kemampuan teknologi masyarakat yang bersangkutan. Fungsi utama bangunan masjid adalah sebagai tempat melaksanakan ibadah salat, terutama salat berjamaah. Sebagai tempat salat berjamaah, di dalam ruangan masjid disediakan sebuah ruangan kecil (ceruk) yang disebut mihrab, tempat imam memimpin salat berjamaah. Mihrab biasanya ditempatkan pada dinding yang berhadapan dengan Ka'bah, di Masjidil Haram, Mekah sebagai arah hadap salat umat Islam. Posisi mihrab seringkali tegak lurus dengan pintu utama ke ruang salat di sisi timur. Oleh karena itu, mihrab merupakan elemen yang amat penting dari sebuah bangunan masjid, meskipun mihrab tidak dipandang sebagai bagian yang paling sakral dari sebuah bangunan masjid.

Sesuai dengan posisi geografisnya, ciri khas bangunan masjid di Nusantara, mihrab ditempatkan di sisi barat menjorok keluar dari tembok (dinding), atapnya tumpang atau dengan kubah, denahnya segi empat—meskipun tidak selalu segi empat, karena Masjid Raya Medan (Masjid Al-Mashun) denahnya segi delapan. Secara kronologis bentuk atap tumpang (berlapis) lebih dahulu muncul daripada atap kubah, tetapi tidak berarti bahwa semua bangunan masjid yang beratap tumpang lebih tua daripada masjid yang beratap kubah. Atap tumpang adalah salah satu ciri masjid-masjid tua Nusantara, meskipun bentuk detail dari setiap lapisan atap itu berbeda antara satu dengan lainnya. Atap puncak (*atap brunjung*) masjid-masjid tua di Jawa berbentuk tajuk (*masjidan*), di Sumatra Barat ada masjid dengan atap bergonjong, sementara di Pontianak, Kalimantan Barat, atap Masjid Sultan Abdurrahman seperti kubah lonceng.

Dalam foto-foto lama, mesjid-mesjid tua di Jakarta tidak memiliki serambi, atapnya bertingkat (tumpang), seperti masjid-masjid tua Nusantara, tetapi di antara lapisan atapnya ada kalanya terdapat pagar langkan dan ujung-ujung jurai atap mencuat sebagai bukti adanya pengaruh budaya Cina. Sebaliknya, ciri khas masjid-masjid tua di wilayah Banten, umpak tiang di ruang utama berbentuk buah labu, bahkan beberapa di antaranya (Masjid Carita dan Masjid Menes) memiliki loteng tempat menyeru azan. Fenomena-fenomena seperti itu dapat dipandang sebagai “kearifan budaya lokal” bangsa Indonesia.[]

## Daftar Pustaka

- Aboebakar, H., *Sedjarah Mesjid dan Amal Ibadah di dalamnya*, Jakarta: Banjarmasin Fa- Toko buku "Adil" ' 1955.
- Anonim, "De Masjd's en Inlandsche Godsdienstscholen in de Padangsche Bovenlandetf, Indische Gids", No: 6, 1888: 312-332'
- Bangunan Cagar Budaya di Wilayah DKI Jakarta, Jakarta: Dinas Museum dan Sejarah DKI Jakarta, 1995.
- Basit Adnan, A, *Sejarah Masjid Agung dan Gamelan Sekanten di Surakarta*, Sala: Yayasan Mardikintoko (tt).
- Bonneff, Marcel, "La Mosquee de Pierre (Masjid Selo) de Yogyakarta", *Archipel* 30, 1985:31-38.
- Brown, Percy, *Indian Architecture (Islamic Period)*. Bombay,: D..B' Taraporevala Sons & Co. PVT' LTD, 1942
- Crucq, K.C., "Aanteekeningen over de Manara te Banten", *TBG*, LXXIX, 1939: 193 - 201.
- Dickie, James, "Allah and Eternity: Mosques, Madrasas and Tombs", dalam: George Michell (Edited), *Architecture of Islamic Worlds, Its History and Social Meanin*. Thames and Hudson, Ltd, 1978: 15 - 47
- Dumarcay, Jacques, "La Charpenterie des Mosques Javanaises", *Archipel* 30, 1985: 21-36.
- Dumarcay, Jacques et Henri Chambert - Loir, "Le Langgar Tinggi de Pekojan, Jakarta", *Archipel* 30, 1985: 47-56.
- Faraidl, Miftah, *Masjid*. Bandung: Penerbit Pustaka 1406 - 1984.
- Frishman, Martin and Hasan-Uddin Khan (Edited), *The Mosque, History, Architectural Development & Regional Diversity*. London: Thames and Hudson Ltd, 1994.
- Garlake, Peter S, *The Early Islamic Architecture of The East African Coast*, Nairobi, London: Oxford University Press, 1966.
- Gazalba, Sidi, *Mesjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan*. Jakarta: Pustaka Antara, 1962.
- Gibb, H.A.R and J.H.Kramers, *Shorter Encyclopadia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1953.
- Gottheil, R.J.H., "The origin and history of the minaret", *Journal of American Oriental Society*, No: 30, 1909-1910: 137-154.
- Graaf, H.J. de, "De Oorsprong der Javaanse Moskee", *Indonesie I ste jaargang*, 1947-1948: 290-305.

- , “De Moskee van Japara”, *Djawa*, 16 ste jaargang 1936.
- Hanafiah, Djohan, *Masjid Agung Palembang Sejarah dan Masa Depan*. Jakarta: CV Haji Masagung MCMLXXXVIII.
- Handipaningrat, KHRT, “Masjid Agung Surakarta”, *Relung Pustaka*, Majalah Bulanan Budaya, 1970:44-45.
- Haris, Tawalinuddin, “Mesjid Luwu: Sebuah Tinjauan Arsitektur”, Pertemuan Ilmiah Arkeologi V Cipanas, 3-9 Maret 1986 (I. *Evolusi Manusia, Lingkungan Hidup Dan Teknologi*), Jakarta: Proyek Penelitian Purbakala Jakarta Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan, 1986: 438-447
- , “Mesjid Sultan Abdurrahman Pontianak”, *Romantika Arkeologi*, 56, 1990.
- , “Mesjid Keraton Buton”, *Romantika Arkeologi*, 40, 1986.
- Heuken, Adolf, *Tempat-tempat Bersejarah di Jakarta*. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 1997.
- , *Mesjid-mesjid Tua di Jakarta*, Yayasan Cipta Loka Caraku 2003.
- Juliadi, *Masjid Agung Banten, Nafas Sejarah dan Budaya*. Yogyakarta: Ombak, 2007.
- Kartamidjaya, “Langgars en pesantrens”, *Ned. NZG* (61) 1917.
- Kramer, J.H., “De Groote moskee te Kutaradja”, *Nederlandsche Nieuw*, 1920:67-87
- , *Over de Kunst van de Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1953.
- Kern, R.A., *De Islam in Indonesie*. Uitgeverij W- van Hoeve -s-Gravenhage, 1947.
- , “Short Notes, The Origins of the Malay Surau”, *Journal of The Malay Branch Royal Asiatic Society*, Volume 29, 1956: 178-181.
- Lombard, Denys, “A Travers Le Viexc Djakarta. La Mosquee de Balineis”, *Archipel*, 3, 1972: 97-101
- Maclaine Pont, H. “Javaanshe Architectuur”, *Djawa*, Deerde jaargang, 1923: 112-127
- Masjid Kuno Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1999.
- Masjid dan Makam Dunia Islam*. Welteweden: Balai Pustaka 1926.
- Moojen, P.A.J., *Kunst op Bali. ; inleiding studie tot de Bouwkunst*, Den Haag: Adi Pustaka, 1926.
- Petersen, Andrew, *Dictionary of Islamic Architecture*. London and New York: Routledge, 1996.

- Pijper, G.F., "Afbrak van Moskeeen", dalam: *Oudheidlatndige Verslag*, Bijlaage E, 1930: 202-215.
- , "The Minaret in Jawa ", dalam *Indian Antiqua, A Volume of Oriental Studies Presented by His Friends and Pupils ti Jean hilippe Vogel, C.I.E. on the Occasion of the Fiftieth Anniversary of His Doctorate*, Leiden: E.J. Brill, 1947: 274-283.
- , "Menara di Pulau Jawa", dalam Tudjimah (penerjemah), *Penelitian tentang Agama Islam di Indonesia 1930-1950*. Jakarta: UI-Press, 1992.
- , "Mesjid-Mesjid Di Pulau Jawa", dalam Tudjimah dan Yessy Agusdin (penerjemah), *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1984: 14-66.
- , "Wanita dan Mesjid", dalam Tudjimah (penerjemah), *Fragmento Islamica, Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam di Indonesia Awal Abad XX*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press), 1987: I -50.
- , "Menara Masjid di Pulau Jawa" dalam Tudjimah (Penerjemah), *Empat Penelitian tentang Agama Islam di Indonesia, 1930-1950*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press) 1992: 23-36.
- Prijotomo Josep, *Ideas and Forms of Javanese Architecture*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988.
- Ronkel, PH. S. van, "Moskeeen van Batavia", *Nederlandsch Indie Oud en Nieuw*, 1916: 195-207.
- Saarda, C, "Origins of The Mosque 622 – 650", *Moslem World*, Vol. XXIII, 1933: 336-344
- Salam, Solihin, *Kudus dan Kerukunan Islam*. Jakarta: Lembaga Penyelidikan Islam, 1962.
- Sarjean B. "Mihrab", *Bulletin of the School of Orientol and African Studies*, No: 22, 1959: 439 - 452.
- Staal, J. "De Missigit Raija in Atjeh ", *De Indiasche Gids*, No: 1, 1882.
- Stutterheim, W.F., "Moskee onderzoek en den Archipe". *Djawa se Jaargang*, 1927:1 14 - 1 16.
- , *Cultuurgeschiedenis van Indonesie III De Islam en zijnkomst in de Archipel*. Jakarta: J.B. Wolters & Groningen, Jakarta, 1952.
- Sudibyo, Yuwono, "Mesjid Kiai Gede Kotawaringin", *Kamandalu*, No: 3 1985: 23 -24 dan 27.
- , "Arsitektur Tradisional Mesjid Sumatra Barat", *Kebudayaan Th.V (10)*, 1995/96:25 - 41
- Tim Penyusun, "Laporan Pemugaran Masjid Agung Demak". Proyek Pemugaran dan Pemeliharaan Masjid Agung Demak Bantuan Presiden 1985.

- Tim Penyusun, "Masjid Gala, Bayat dan Pemugarannya". Bagian Proyek Pelestarian/Pemanfaatan Peninggalan Sejarah dan Purbakala Jawa Tengah, 1993.
- Toni, "Istiwa pada Mesjid-Mesjid Kuno di Jawa Abad XVI – XIX", Skripsi Jurusan Arkeologi FSUI, Depok, 1999
- Tjandrasasmita, Uka, "Peninggalan Purbakala Islam di Mantingan", *Starweekly* XVI/794, 1961.
- , "Pengertian tentang Masjid", *Madjalah Djaja*, 1964
- , "*Islamic Antiquities of Sendang Duwur*". Jakarta: The Archaeological Foundation, 1975.
- Wellan, J.W.J., "Bidrage tot de geschiedenis van de Masjid Lama te Palembang", *Cultureel Indie I*, 1939: 305-314.
- Wijil Pangarsa, Galih, "Les Mosques de Lombok: Evolution Architecturale et Diffusion de L'islam", *Archipel* 44, 1992: 75 -93.
- Wirjosuparto, Sutjipto, "Sejarah Bangunan Mesdjid di Indonesia", *Almanak Muhammadiyah*, 1381/1382: 64-76.
- , "Sedjarah Pertumbuhan Bangunan Mesdjid di Indonesia", *Fadjar*, Th III (22), 1961: 7-9.
- , "Sedjarah Menara Mesjid Kuno di Kudus", *Fadjar* Th. III (23), 1961: 6-8.
- , "Sedjarah Bangunan Menara Mesdjid di Banten", *Fadjar* Th. III (22): 9-10.
- Zimmerrmann, Victor, "*Eene Nieuwe Moskee te Weltevreden*", *TBG.*, LVII, 1917: 225 -228.
- Zwemer, S.M., "The Pulpit in Islam", *The Moslem World*, Vol. XXIII (3), July, 1933: 217-229.





*Illumination of the manuscript is an integral part of the manuscript itself. Illumination of the manuscript can help readers understand the origin of the manuscripts as the characteristic and pattern of the motive of the manuscripts of each region is different from one to another, besides indeed the style and the subjectivity of the writer. One of the regions which has the manuscripts with various illumination is Cirebon, a border area between two poles of the two big cultures: Java and Sunda. The tradition of making manuscript illumination is developed in line with the tradition of the writing and rewriting the manuscripts. The illumination is made based on the content of the text or the adjustment of the genre of the manuscript. This writing is discussing various types of the illumination and their functions in the manuscript and social-economic of Cirebon community.*

*Key words: manuscript, illumination, Cirebon.*

## Iluminasi dalam Naskah Cirebon

*Achmad Opan Safari  
IAIN Syekh Nurjati, Cirebon*

### Pendahuluan

Iluminasi dari kata *illuminate*, yaitu *to make something clearer or easier to understand*, atau *to decorate something with light*. Menurut Gallop dan Arps, padanan kata iluminasi dalam bahasa Indonesia adalah seni *sungging*,<sup>1</sup> sementara di Yogyakarta disebut *renggan wadana* (Gallop dan Arps, 1991: 38, 93).

Dalam kitab babon tarekat Sattariyah Keraton Kaprabonan ada istilah *nurgiri ciptarengga*, nama bukit tempat Sunan Gunungjati menyampaikan syiar Islam. Bukit tersebut digambarkan terang benderang karena disinari lampu hiasan yang dirancang dengan indah. Kata *ciptarengga* dalam bahasa Cirebon memiliki makna yang sama dengan *renggan wadana* dan *illumination*.

---

<sup>1</sup> Di Cirebon, menurut Rastika—seorang pelukis kaca terkenal—pengertian *sungging* adalah teknik mewarnai gambar dengan cara ditumpang dari satu warna ke warna lainnya yang lebih muda, setahap demi setahap. Tahapan warna itu disebut *larapan* atau gradasi.

Berbagai kutipan istilah atau makna iluminasi di atas memiliki kesamaan makna, yaitu menjelaskan tentang keindahan dan kreasi serta fungsinya memperjelas makna. Iluminasi dalam sebuah naskah dengan demikian memiliki kedudukan yang sangat penting. Sebab, iluminasi menjadi media estetika dan sarana eksplanasi bagi teks yang terdapat dalam naskah. Iluminasi juga bisa membantu memperjelas asal suatu naskah, karena motif setiap daerah memiliki ciri masing-masing. Iluminasi juga dapat membantu menentukan kapan suatu naskah ditulis atau disalin, sebab seniman-seniman pembuat iluminasi merupakan saksi zaman. Setiap zaman memiliki gaya yang berbeda.

Dari uraian di atas, jelas bahwa iluminasi memiliki kedudukan yang sangat penting bagi kandungan isi naskah. Namun studi yang khusus membahas iluminasi dalam sebuah naskah masih langka. Salah satu wilayah yang memiliki kekayaan iluminasi adalah Cirebon, yang merupakan *border area* antara dua kutub kebudayaan besar, yaitu Jawa dan Sunda. Sunan Kalijaga dan Raden Sepat adalah orang Jawa yang telah banyak menyumbangkan warisan kebudayaan Jawa di Cirebon. Masjid Agung *Sang Cipta Rasa* dan *Mande Majapahit* adalah bukti yang tidak bisa disangkal. Sedangkan Pangeran Cakrabuana (pendiri Cirebon) adalah orang yang memberi fondasi kebudayaan Sunda di Cirebon. *Mande Pajajaran* adalah salah satu buktinya. Adapun budaya Arab atau Islam dibawa oleh Sunan Gunungjati, ia adalah tokoh keturunan Syarif Hud dari Mesir dan Ratu Rarasantang dari Pajajaran. Adapun pengaruh Cina dibawa oleh istrinya, Nio Ong Tien yang merupakan keturunan Dinasti Ming.

Pangeran Kararangen Arya Carbon Raja Giyanti, dalam carita *Purwaka Caruban Nagari* (1720) menggambarkan Cirebon sebagai *Caruban* atau campuran dari berbagai macam etnis, budaya, bahasa, dan agama. Dengan latar belakang budaya tersebut, tidak heran kalau Cirebon memiliki variasi iluminasi yang beragam. Apalagi Cirebon telah mengenal tradisi intelektual dan menjadi pintu masuknya agama Islam di Jawa Barat (1477 M).<sup>2</sup> Menurut catatan, Cirebon memiliki sumber-sumber tertulis sejak masa Panembahan Ratu Awal (1570-1650 M) kemudian dilanjutkan oleh Pangeran

---

<sup>2</sup> Tahun 1447 M adalah tahun didirikannya pesantren di Wukir, Gunung Sembung oleh Pengeran Cakrabuana. Beliau meneruskan jejak gurunya Syekh Nurdjati.

Losari (Pangeran Angkawijaya) melalui karyanya *Purwaka Samasta Bhuana* (1581), Panembahan Girilaya (1650M-1662M), Pangeran Wangsakarta (1627M-1698M), Pangeran Karangan Arya Carbon Raja Giyanti (1720), dan terakhir Pangeran Raja Hidayat (1848).

Tradisi pembuatan iluminasi hampir berkembang sejalan dengan tradisi penulisan dan penyalinan naskah. Iluminasi naskah Cirebon dibuat berdasarkan kandungan isi teks, atau penyesuaian *genre* naskahnya. Ada iluminasi naskah tasawuf, sejarah pelintangan, cerita, wayang, hikmah dan lain-lain.

### **Aspek Kodikologi**

Aspek kodikologi iluminasi naskah Cirebon terdiri atas beberapa unsur. *Pertama* adalah medianya, yaitu lontar, kulit binatang (perkamen), kertas daluang, dan kertas Eropa. *Kedua* adalah unsur pewarna, terdiri atas pigmen dan perekat. Sebelum pewarna sintesis digunakan, pewarna alam menjadi pilihan utama untuk menyungging atau mewarnai iluminasi.

Menurut Sawiyah, seorang penyungging dan penatah wayang dari Desa Gegesik Kulon, Kabupaten Cirebon, bahan baku pewarna alami (pigmen) terdiri dari:

1. Pigmen putih dihasilkan oleh bahan baku tulang sapi yang dibakar di atas seratus derajat, kemudian ditumbuk hingga halus.
2. Hitam dihasilkan dari arang yang ditumbuk halus. Ada juga yang membuat pigmen hitam dari *jelaga (oyan)*, atau daun bambu yang dibakar kemudian dihaluskan.
3. Kuning dihasilkan dari kunyit yang diparut sampai lembut kemudian dikeringkan.
4. Biru dihasilkan dari buah *tarum/nila/mangsi (indigofera)*, yang jika diperas akan berbentuk cair.
5. Merah dihasilkan dari gincu.
6. Marun dihasilkan dari akar mengkudu.

Enam jenis pigmen dari bahan alami di atas biasa digunakan oleh Ki Sawiya untuk menyungging pada kulit, kertas atau bahan lain. Agar lebih kuat daya rekatnya, zat pewarna alami tersebut dilarutkan dengan cara diaduk bersama perekat yang terbuat dari sisik ikan (*ancurk*), atau tepung tapioka (*aci*), atau bisa juga getah batang pohon jeruk nipis.

Menurut Katura AR, pengrajin batik dari Desa Trusmi Kabupaten Cirebon, pewarna tersebut dapat juga digunakan untuk batik. Hanya saja perekat dan teknik aplikasinya berbeda. Pada media kertas proses pewarnaan dilakukan secara langsung, sedangkan pada batik bersifat reaktif, melalui proses pencelupan dan pengeringan.

Bahan-bahan pewarna tadi diaplikasikan ke dalam kertas daluang atau kertas Eropa dengan menggunakan *kalam* (*harupat*) untuk membuat sketsa atau outlinenya, sedangkan untuk penyunggingan menggunakan kuas yang terbuat dari bulu kambing atau bulu kucing<sup>3</sup>. Untuk naskah yang berbahan lontar atau kulit, aksara dan iluminasi dibuat dengan alat yang terbuat dari baja. Alat tersebut ada yang berbentuk seperti jarum dengan panjang  $\approx$  15 cm, ada juga yang berbentuk seperti pisau *pangot* kecil (pisau raut), kedua alat tersebut disebut *werti*.

Pada naskah dengan bahan baku lontar atau kulit, aksara atau sketsa iluminasi dibuat dengan cara ditoreh, kemudian digosok dengan buah kemiri yang sudah dibakar sehingga pada bagian yang ditoreh akan berwarna hitam, sedang yang bagian kosongnya akan mengkilap. Selain menggunakan buah kemiri ada juga yang menggunakan *jelaga* untuk menghitamkan bagian yang sudah ditoreh. Iluminasi pada tiga naskah lontar yang ada di Desa Mertasinga, Trusmi, dan Jemas Lor masih sangat sederhana, yaitu hanya pada awal kalimat dan hiasan untuk menutup kalimat. Bentuknya pun sangat sederhana, yaitu cecek telu dan unsur bunga, sedangkan warna yang digunakan hanya hitam.

### Jenis-jenis Iluminasi

Di atas telah dijelaskan bahwa bentuk iluminasi dapat dibedakan berdasarkan *genre* naskahnya. Di Cirebon iluminasi ada yang dibentuk dengan dua unsur, yaitu motif utama dan hiasan penunjang. Tetapi ada juga yang memiliki satu unsur saja, tanpa hiasan penunjang. Namun semuanya dibuat untuk mendukung teks agar tampak lebih indah dan lebih bermakna. Dari sekian banyak naskah yang beriluminasi dapat dikategorikan berdasarkan modelnya. Berikut model-model iluminasi naskah Cirebon

---

<sup>3</sup> Bahan yang paling baik untuk membuat kuas adalah bulu kucing bagian punggung. Menurut Rastika, bagian tersebut bersifat lentur dan tidak mudah patah.

### 1. Model Lafal

Iluminasi model lafal ini banyak ditemukan pada naskah tasawuf. Model lafal biasanya terdiri dari dua unsur motif, yaitu motif utama yang biasanya diambil dari unsur huruf, kata atau kalimat dalam bahasa Arab yang biasanya dibuat dengan ukuran yang lebih besar. Adapun unsur penunjangnya dapat berupa kata atau kalimat atau juga motif bunga yang biasanya dibuat dalam ukuran yang lebih kecil. Unsur penunjang berfungsi untuk memperindah motif utama dan menjelaskan makna yang ada dalam motif utama selain model lafal-makna yang terdiri dari aksara Arab yang dibuat dengan ukuran besar-kecil tadi; ada juga iluminasi model lafal ini yang motif utamanya adalah gambar bunga atau binatang sedangkan hiasan penunjangnya berupa aksara Arab. Contoh model lafal adalah *iluminasi Salira Muhammad*, *iluminasi daerah zikir tarekat Sattariyah*, *iluminasi daerah Lāilāha illallāh*, *iluminasi daerah salat sempurna*, dan lain-lain. Adapun contoh model lafal yang unsur utamanya bukan aksara Arab adalah *iluminasi daerah iwak telu sirah sanunggal*.

Iluminasi model lafal juga ditemukan dalam naskah pelintangan atau *naskah pitungan*. Pada naskah jenis ini, lafal dan hiasan penunjang dibuat dengan ukuran yang terkadang tidak terlalu jelas mana motif utama dan mana hiasan penunjang. Contohnya ada pada *iluminasi paldina* yang terdapat dalam naskah *sedekah wulan* yang ditulis oleh R. Syarief Rohani Kusumawijaya.

### 2. Model Patran

Sulit untuk menemukan padanan kata *patran* dalam bahasa Indonesia. Kata yang agak mirip maknanya dalam bahasa Belanda yaitu *patroon* yang sama maknanya dengan *pattern* (bentuk) dalam bahasa Inggris. *Patran* umumnya berbentuk daun atau bunga. TD Sudjana menjelaskan bahwa *patran* adalah motif yang dibentuk dari stilasi daun dan bunga. Motif *patran* digunakan untuk membentuk objek lain seperti gajah, keris atau sesama motif bunga dan daun yang dibuat dengan ukuran yang lebih besar. Contoh motifnya adalah motif gajah terate, keris, kangkung, mega mendung, wadatan, dan lain-lain. Iluminasi model *patran* ini banyak ditemukan pada hiasan tepi naskah, ada yang berbentuk seperti bingkai, ada yang bagian atas kanan-kiri naskah, bagian bawah kanan-kiri naskah, dan ada yang berbentuk bagian kiri-kanan, bagian atas

bawah naskah. Hiasan tepi banyak digunakan untuk iluminasi Al-Qur'an dan surat raja-raja.

### 3. *Model Mega Mendung*

Dalam tradisi Cina, mega mendung berarti motif awan (*cloud motive*). Menurut R. Sugro Hidayat, mega mendung Cirebon terbagi dalam dua jenis motif, yaitu (a) mega mendung (mega dalam cuaca menjelang hujan), (b) mega sumirat (mega dalam keadaan cuaca panas).

Kedua motif tersebut umumnya dibedakan dalam warna dan komposisi. Mega mendung memiliki komposisi yang padat dan warna yang redup. Sedangkan mega sumirat memiliki warna yang cerah dan komposisi yang tidak padat (digambar bagian-bagian tertentu saja). Baik mega mendung maupun mega sumirat digambar dalam bentuk memanjang (horizontal) dan posisinya selalu diletakkan di atas objek. Namun apabila posisinya diletakkan di bawah objek dan bentuknya vertikal, tidak dinamakan motif mega mendung, tetapi *wadasan* (karang).

Dari motif mega mendung, mega sumirat dan wadasan ini kemudian berkembang menjadi motif panji semirang, sunyaragen, kuping gajahan, buledan, patra wadasan, wadas sela pandan, dan lain-lain. Bahkan sekarang mega mendung berkembang untuk menggambar bunga, binatang dan bangunan.

Sebetulnya bentuk yang paling dasar dari aneka ragam motif mega mendung tersebut adalah motif kuping gajahan dan buledan. Dalam naskah-naskah Cirebon banyak ditemukan iluminasi model mega mendung ini, ada yang menjadi motif utama dan ada yang menjadi motif pendukung.

### 4. *Model Geometris*

Menurut Katura AR, model geometris adalah motif yang dibuat dengan alat bantu ukur seperti jangka, penggaris dan busur. Motifnya dibuat dengan cara mengulang-ulang. Dalam naskah Cirebon iluminasi model geometris ini banyak digunakan untuk hiasan tepi naskah Al-Qur'an, pelintangan atau surat-surat raja. Unsur-unsur motif yang digunakan dalam iluminasi model geometris ini kebanyakan adalah jenis *kawung*, *liris*, *banji*, *angen-angen*, dan lain-lain.

### 5. Model Wayang

Iluminasi model wayang banyak ditemukan dalam naskah-naskah cerita pewayangan. Di Cirebon naskah-naskah pewayangan adalah naskah yang banyak disalin oleh para dalang wayang kulit purwa. Naskah-naskah wayang yang banyak disalin oleh para dalang adalah *Bramakawi Bratayudha* yang ditulis oleh Ki Kacaprawa. Salinan dari naskah tersebut dibuat oleh Ki Surma, Ki Lesek, Ki Maruna, dan yang terbaru oleh Ki Bahani. Selain naskah tersebut, model wayang juga ditemukan pada naskah *Budug Bashu* yang ditulis oleh Pangeran Muhammad Jamaluddin Alauda (1801), naskah *Serat Menak* (koleksi Pangeran Yusuf Pendabrata), naskah *Jaran Sari Jaran Purnama* dan naskah *Jaka Pekik Jaka Menyawak* (koleksi Ki Marsita).

Seperti umumnya gambar wayang, iluminasi model ini juga digambarkan secara *en-profile* (tampak dari samping). Iluminasi model wayang dibuat untuk menjelaskan narasi cerita yang terdapat dalam teks. Iluminasi tersebut dibuat pada setiap *jejer* (adegan) baik *jejer* keraton maupun *jejer* perang. Perbedaannya adalah gambar wayang dalam naskah dibuat lebih luwes dan mengikuti perkembangan zaman. Banyak adegan yang tidak bisa dibuat atau tabu dalam pakem wayang dapat ditampilkan dalam naskah, misalnya pada adegan di *paseban pandawa*. Kresna, Yudhistira dan Bima digambarkan berdiri, sedangkan pandawa lainnya dan para putra digambarkan sedang duduk. Ada juga tokoh Bima yang sedang berperang dengan mengendarai mobil, bukan kereta perang. Tokoh wayang-wayang setan juga ditampilkan dengan lucu dan porno. Contoh-contoh adegan tersebut sangat mustahil digambarkan dalam *jejer* pagelaran wayang kulit.

Iluminasi model wayang ini sangat membantu transformasi ilmu dari dalang senior ke dalang muda, khususnya dalam visual *jejer* wayang. Kondisi saat ini, dalang muda biasanya mendapatkan pengalaman atau bahan cerita secara lisan baik melalui belajar langsung atau *ngenger* (magang) dalam satu pertunjukan sebagai *panjak* (penabuh gamelan). Jadi walaupun tidak dapat membaca aksara carakan, dalang muda dapat memahami isi cerita yang divisualkan melalui iluminasi model wayang ini.

### Fungsi Sosial Iluminasi di Cirebon

Fungsi iluminasi dalam naskah telah secara gamblang dipaparkan sebelumnya. Dalam dinamika kehidupan masyarakat ternyata

fungsi iluminasi yang terdapat dalam naskah-naskah kuno masih dapat dirasakan hingga saat ini. Adapun kalangan masyarakat yang merasakan manfaat dari adanya iluminasi tersebut adalah:

*a. Masyarakat pedalangan*

Bagi komunitas pedalangan, baik secara langsung maupun tidak, iluminasi selain menjadi media transformasi ilmu pedalangan juga menjadi sumber inspirasi para dalang muda untuk mengembangkan kreativitasnya. Di depan telah dijelaskan bahwa iluminasi dalam model wayang telah berani mendobrak kekakuan-kekakuan yang ada dalam *seni pakeliran*. Di dalam iluminasi telah diajarkan bahwa pembaruan gaya bukan merupakan hal yang tabu dalam kitab *Bramakawi Bratayudha* yang memiliki tembang-tembang kawi dan struktur keindahan yang baku.

Masyarakat pedalangan di Cirebon memiliki tradisi lisan yang lebih ketat dibandingkan tradisi tulis, sehingga mereka lebih mudah mencerna ide-ide melalui gambar dibandingkan melalui teks. Dalang-dalang muda sekarang lebih pragmatis, sehingga mereka lebih tertarik belajar langsung melalui magang menjadi *nayaga* daripada mempelajari teks-teks yang sulit dimengerti maknanya dan mereka pun tidak bisa membacanya.

*b. Praktisi seni rupa*

Pada tahun 1950-1980-an ada seorang pelukis kaca terkenal di Desa Grogol Kecamatan Gunungjati, Cirebon, bernama Pangeran Aruna Martaningrat. Karya-karya Mama Aruna (demikian panggilanannya) banyak diminati kalangan akademisi dan bangsawan Cirebon. Karya Mama Aruna dinilai memiliki estetika visual dan estetika spiritual. Menurut Haryadi Suadi (Dosen Grafis FSRD ITB), karya Mama Aruna memiliki nilai filosofis yang tinggi, teknik yang matang dan konsep berkarya yang baik. Karya-karya Mama Aruna banyak diilhami oleh ajaran tasawuf yang berasal dari naskah-naskah kuno. Begitu pula dengan konsep visual dalam lukisannya, juga banyak dipengaruhi oleh iluminasi yang ada dalam naskah.

Tradisi mengangkat nilai-nilai visual dan spiritual yang ada dalam naskah ternyata dilanjutkan oleh pelukis-pelukis sesudahnya seperti Pangeran Yusuf Dendabrata, Raden Umbara Wijayakusuma, Raden Sugro Hidayat dan yang lainnya. Setelah era Mama Aruna, seniman lukis kaca lain yang mengangkat ide dari naskah adalah

Rastika. Rastika lebih banyak menggambar adegan wayang kulit. Konsep visual yang dituangkan Rastika dalam kaca juga merupakan hasil penggalian dari iluminasi naskah *Bramakawi Bratayudha*, *Budug Bashu*, dan lakon barikan.

Seniman-seniman muda sekarang banyak yang tidak mengetahui bahwa lukisan kaca yang berjudul *insan kamil*, *gunung gundul*, dan *serabad* merupakan motif yang digali oleh Mama Aruna dari iluminasi naskah. Begitu pula lukisan bertema wayang dengan judul *Jaya Tandingan*, *Jaya Perbangsa*, *Jaya Renyuan* dan lain-lain juga digubah oleh Rastika dan Ki Lesek dari iluminasi naskah. Telah begitu banyak karya tersebut direproduksi oleh pelukis-pelukis lebih muda tanpa mengetahui bahwa desain awalnya berasal dari iluminasi naskah.

c. *Ahli tasawuf*

Bagi orang Cirebon yang memdalam ajaran tasawuf, iluminasi yang dipetik dari beberapa naskah tersebut biasanya banyak diaplikasikan dalam bentuk lukisan, baik di kertas, kaca, maupun dalam *tlawungan*.<sup>4</sup> Ketiga bentuk karya seni tersebut biasanya menjadi dekorasi yang digantung di tembok. Sebagai hiasan dinding, tentu saja karya seni langka itu dapat memperindah ruangan, selain berfungsi sebagai media pengingat esensi ajaran tasawuf dalam naskah. Fungsi lainnya adalah sebagai simbol identitas komunitas penganut ajaran tasawuf. Memang semiotika pengenalan identitas ini tidak sepopuler wayang. Pada umumnya masyarakat akan mudah membaca, apabila di rumah seseorang terdapat wayang, pemiliknya adalah orang Jawa. Begitu pun bagi orang yang memasang gambar *Macan Ali (Kad Kalacan Singa Baruang Dwajalullah)*,<sup>5</sup> mengasosiasikan bahwa pemiliknya adalah orang Cirebon atau orang keturunan keraton.

---

<sup>4</sup> *Tlawungan* dalam bahasa Cirebon adalah gantungan atau jemuran pakaian. Dalam istilah seni rupa di Cirebon *tlawungan* adalah hiasan pada kayu yang digantung di dinding.

<sup>5</sup> Dalam naskah Wangsakarta lambang bendera Cirebon disebut *Kad Kalacan Singa Baruang Dwajalullah*, yang diterjemahkan oleh Ki Kartani sebagai "Singa Barong merupakan lencana bendera Allah". Namun setelah tahun 1970-an sebutan untuk lambang bendera Cirebon itu berubah menjadi *Macan Ali*. Munculnya istilah ini oleh Ki Kartani dianggap sebagai pengaruh atas buku sejarah Cirebon yang ditulis oleh Pangeran Suleman Sulendraningrat dari Kraton Kaprabonan Cirebon.

Identitas pengenalan ajaran tasawuf hanya dipahami oleh orang-orang yang mendalami ajaran spiritual tersebut. Bagi orang awam, simbol identitas tersebut tidak memiliki makna apa-apa. Memang iluminasi model lafal ini tidak untuk masyarakat umum, namun hanya untuk komunitas penganut ajaran tasawuf saja.

### **Penutup**

Terkait penaskahan, Cirebon sudah memiliki tradisi sejak tahun masa Panembahan Ratu Awal (1570-1650 M). Naskah-naskah tersebut terus dilestarikan baik kandungannya, seperti ajaran tasawuf, sejarah Cirebon, ataupun iluminasi yang ada di dalamnya. Iluminasi naskah Cirebon dibuat dari bahan alami.

Iluminasi yang terdapat dalam naskah antara lain model patran, mega mendung, geometris, wayang, lafal atau kaligrafi, dan lain-lain. Model-model iluminasi pada naskah Cirebon hingga saat ini masih banyak digunakan dan dilestarikan pada seni ukir, seni batik, seni lukis kaca, dan juga pada seni bangunan. Kesemuanya berfungsi ganda, yaitu untuk kelestarian tradisi itu sendiri, juga untuk para pengrajinnya. Ia memiliki fungsi ekonomi, sosial, dan budaya. []

### **Daftar Pustaka**

- Gallop, Annabel Teh, dan Arps, Bernard, 1991, *Golden Letters: Writing Traditions of Indonesia / Surat Emas: Budaya Tulis di Indonesia*, London-Jakarta: The British Library - Yayasan Lontar.
- Kumar, Ann, dkk, *Illumination: The Writing Traditions of Indonesia*, Jakarta: Yayasan Lontar, 1991.
- Kusumabratawirja, P. M. Arifudin, *Manuskrip Babon Petarekatan*.
- Kusumawijaya, Rd. Syarief Rohani, *Ajaran Tasawuf Cirebon* (manuskrip).
- Mu'jizah, *Martabat Tujuh: Edisi Teks dan Pemaknaan Tanda serta Simbol*, Jakarta: Yanassa, 2005.



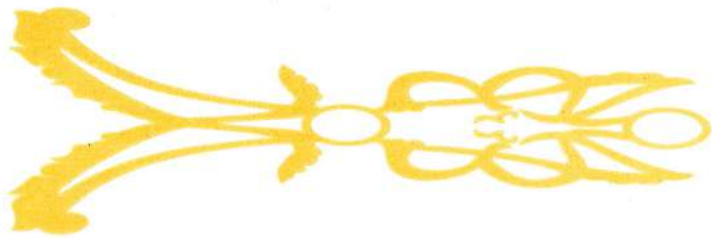
### **Wawancara**

1. Pangran Aruna Martadiningrat (w. 1987)
2. Ki Lesek (w. 1993)
3. Pangeran Yusuf Dendabrata (w. 1995)
4. R. Umbara wijaya Kusuma (w. 2004)

5. R. Sugro Hidayat 2008
6. Katura AR (2010)
7. Ki Sawiya (2010)
8. Ki Kartani (2010)
9. Rastika (2010)

### Lampiran

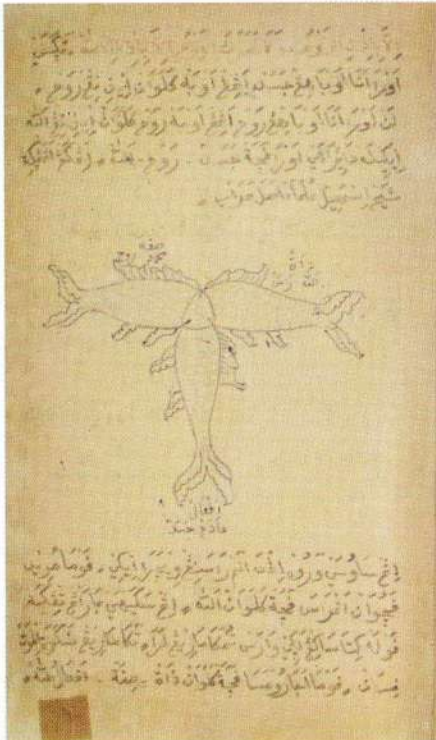
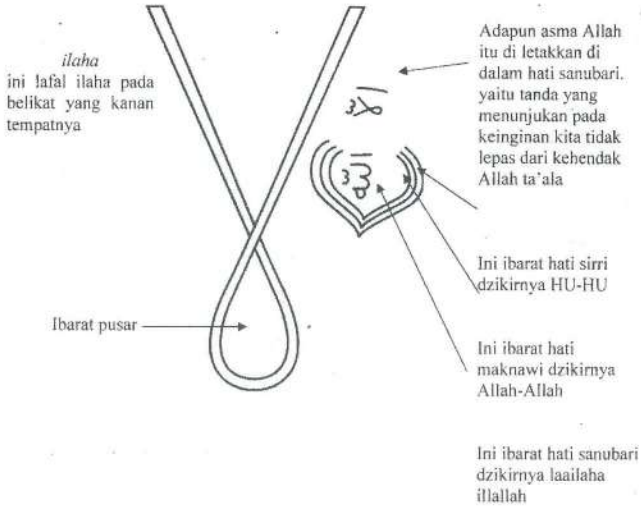
1. Gambar rincian iluminasi *daerah salat yang sempurna dan salira muhammad*.

د	م	م	ح	م
				
د	م	ح	م	م
				
				
د	م	م	ح	م
Waktu subuh cahayanya hijau, yakni kalau tidak salat subuh di akhirat tidak memiliki dua kaki.	Waktu isya cahayanya hitam, yakni kalau tidak salat isya di akhirat tidak memiliki dua bagian perut dan rongga.	Waktu maghrib cahayanya merah, yakni kalau tidak salat magrib di akhirat tidak memiliki dada, hati dan rongga.	Waktu asar cahayanya kuning, yakni kalau tidak salat ashar di akhirat tidak memiliki dua bahu dan dua tangan.	Waktu zuhur cahayanya putih, yakni kalau tidak salat zuhur di akhirat tidak memiliki mata, mulut, hidung dan telinga.

2. Iluminasi *salira muhammad* dalam lukisan kaca.



3. Iluminasi daerah zikir terekat Sattariyah.



4. Iluminasi daerah iwak telu sirah sanunggal dalam naskah babon Tarekat Sattariyah Keraton Kaprabonan, bagian *Adab al-Murid*.

5. Iluminasi *daerah iwak telu sirah sanunggal* yang diaplikasikan dalam bentuk *tlawungan* (dekorasi ukiran kayu).



6. Iluminasi model *patran* dalam bentuk gajah teratai.



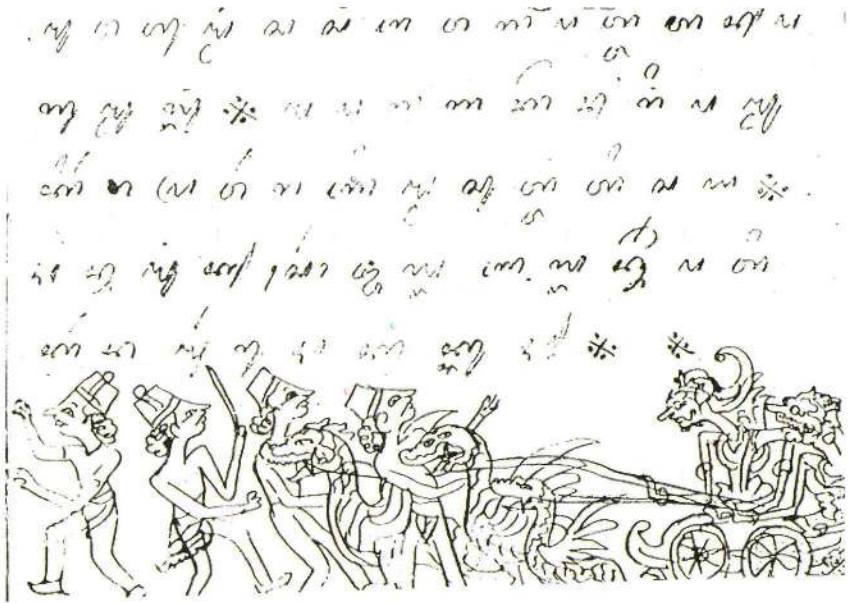
Menurut Ki Kamad, motif gajah teratai dibuat oleh Pangeran Jabir dari Keraton Kanoman. Motif ini banyak digunakan para pelukis kaca dan pengukir kayu.

7. Iluminasi model *mega mendung*.



*Mega mendung* dijadikan media untuk membentuk motif singa sirah sanunggal. Motif ini diilhami oleh iluminasi naskah.

8. Iluminasi model wayang.



Bramakawi Bratayudha karya Ki Kacaprawa.



Lukisan kaca karya Rastika yang diilhami oleh iluminasi naskah model wayang karya Ki Kacaprawa.

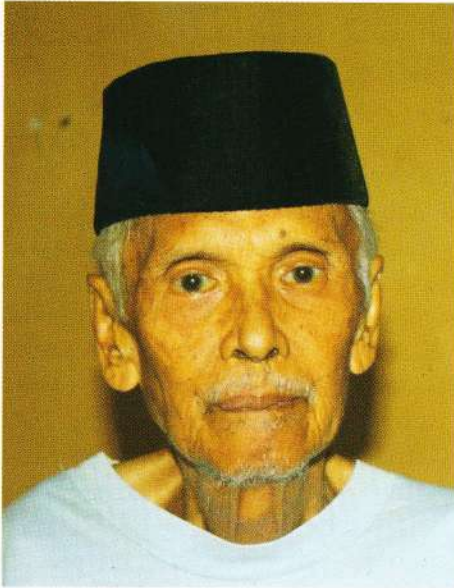




*Obituari*

## Uka Tjandrasasmita dalam Kenangan

*Tawalinuddin Haris*  
*Universitas Indonesia, Depok*



*Dr. Uka Tjandrasasmita,  
8 Desember 2009.*

*Foto: Ali Akbar.*

*Innā lillāhi wa innā ilaihi rāji'ūn.* Uka Tjandrasasmita, salah seorang arkeolog senior yang dimiliki negeri ini telah pergi meninggalkan kita untuk selama-lamanya menghadap Allah *subhānahu wa ta'āla*. Ia wafat dengan tenang di rumahnya, Jalan Cemplang Baru Barat RT 04 RW 10 Blok F no. 131, Kelurahan Cilendek, Bogor Barat, pada hari Sabtu tanggal 22 Mei 2010 setelah hampir selama tiga tahun berjuang melawan kanker yang menggerogoti ususnya. Ia meninggalkan seorang istri, 11 anak, dan 16 cucu. Ia sempat dua kali menjalani operasi di RS Marzuki Mahdi, Bogor. Operasi pertama pada bulan Oktober 2007 dan operasi yang kedua dilakukan 3 bulan kemudian, Desember 2007.

Setelah menjalani operasi yang kedua, kesehatan Pak Uka (demikian ia biasa dipanggil) sempat membaik, tetapi lama-kelamaan tubuhnya tampak semakin kurus sehingga pada bulan Agustus 2009 masuk RS Karya Bhakti, Bogor. Ketika itu terdeteksi sudah tumbuh kanker baru yang menyerang livernya. Di rumah sakit ini, ia sempat dirawat selama dua minggu, tetapi karena tidak betah ia meminta pulang, ingin dirawat di rumah. Di rumah ia tampak lebih sehat dibanding ketika di rumah sakit. Ia tidak menggunakan alat bantu pernafasan, dan seperti biasa ia dapat menemui tamu-tamunya. Bahkan menurut penuturan isterinya, Ibu Imas Mulyani, meskipun dalam keadaan sakit, ia masih mampu menyiapkan bahan dan berceramah pada diklat sejarah yang diadakan oleh Pusdiklat Tenaga Teknis Keagamaan Kementerian Agama RI.

Saya dengan rekan Supratikno Rahardjo sempat mewawancarainya dalam kapasitas sebagai narasumber berkaitan dengan penelitian pemanfaatan situs Banten Lama yang sedang kami kerjakan. Ketika itu Pak Uka masih tampak semangat, meskipun kondisi fisiknya sudah lemah. Terakhir saya menemuinya pada bulan Februari 2010, ketika itu ia masih bisa diajak *ngobrol*. Setelah itu hampir selama tiga bulan saya tidak pernah kontak dengan keluarganya. Pada hari Kamis, dua hari menjelang wafat, saya mendapat pesan singkat dari Pak Hasan Djafar yang mengabarkan bahwa Pak Uka sakit keras dan sudah tidak bisa menerima infus. Ketika berita itu saya konfirmasi melalui telepon, isterinya mengatakan bahwa kesehatan Bapak memang sudah menurun drastis sejak seminggu sebelumnya.

Esok harinya, setelah salat Jum'at saya bersama isteri menjenguk Pak Uka di rumahnya. Saya menemukan ia terbaring di tempat tidur dalam keadaan tidak berdaya. Melihat kondisinya seperti itu, saya menyarankan kepada Ibu Uka untuk mengumpulkan putra-putrinya, membacakan Surah Yasin, agar beliau diberikan jalan yang terbaik oleh Allah *subḥānahu wata'āla*. Setelah salat isyak, saya sempat membacakan Surah Yasin pula. Keesokan harinya, Sabtu 22 Mei 2010, usai mengajar sekitar pukul 09.40 WIB, saya mendapat pesan singkat dari Tb. Najib, arkeolog, yang menyatakan bahwa Pak Uka dalam keadaam koma. Kemudian dalam perjalanan pulang, pukul 10.20 saya mendapatkan kiriman pesan singkat untuk kedua kali dari orang yang sama, berisi, "*Innā lillāhi wa innā ilaihi rāji' iūn*, Pak Uka sudah tiada".

Pak Uka dimakamkan pada hari itu juga, Sabtu, di pemakaman keluarga yang lokasinya tidak jauh dari rumahnya, berdampingan dengan makam isteri pertamanya, Nyi R. Tjahyani. Upacara pemakaman dilaksanakan sekitar pukul 16.00. Saya sendiri tidak sempat hadir karena datang terlambat.

Perjalanan hidup dan karier Pak Uka sebagai pendidik maupun birokrat dimulai dari bawah, dan dijalaninya dengan tekun dan penuh pengabdian. Saya mengenalnya sejak menjadi mahasiswa tingkat doktoral di Jurusan Arkeologi Fakultas Sastra dan Kebudayaan Universitas Gadjah Mada. Pada waktu itu, hampir semua dosen arkeologi untuk tingkat doktoral didatangkan dari Jakarta, dari Fakultas Sastra Universitas Indonesia dan Lembaga Purbakala dan Peninggalan Nasional (LPPN). Saya ingat betul dosen-dosen yang mengajar—paling tidak satu kali dalam satu semester—yaitu almarhum Pak Buchari dan almarhum Pak Suwadi Syafei dari Universitas Indonesia, serta Pak R.P. Sujono dan Pak Uka dari LPPN.

Setelah saya lulus ujian komprehensif, berkat bantuan Pak Buchari saya mendapatkan beasiswa dari Konsorsium Sastra dan Filsafat untuk penulisan skripsi selama 6 bulan. Saya tinggal di Jakarta agar mendapatkkan bimbingan yang intensif dari Pak Uka, karena obyek penelitian saya adalah makam, termasuk bidang arkeologi Islam. Paling tidak dua minggu sekali saya datang ke kantor Pak Uka di Jalan Cilacap 4 untuk bimbingan. Setiap kali saya datang, saya menunggu di ruang tamu yang letaknya persis di depan ruang kerja Pak Uka. Jika ada waktu luang, baru saya masuk ke ruangannya. Dengan ramah dan senyum khasnya ia menerima kehadiran saya untuk berkonsultasi, meskipun terkadang dari raut wajahnya tampak kelelahan. Dengan teliti—meski kadang-kadang tampak sambil menahan rasa kantuk—ia membaca dan mengoreksi draf skripsi saya. Dengan bimbingannya, penulisan skripsi dapat saya selesaikan dalam waktu empat bulan.

Setelah saya lulus dan bekerja sebagai pengajar di Seksi Arkeologi, Jurusan Ilmu-Ilmu Sejarah, Fakultas Sastra Universitas Indonesia, Pak Uka menunjuk saya sebagai tekno-arkeolog pemugaran Makam Kramat Raja Selaparang, Makam Sriwa, Masjid Pujud, Masjid Rambitan dan Taman Narnama, tahun 1978 sampai 1985 di tanah kelahiran saya, Lombok. Pak Uka juga sering melibatkan saya dalam kegiatan studi kelayakan (*feasibility study*)

ke berbagai daerah. Kesempatan yang diberikannya sangat bermanfaat untuk pengembangan bidang yang saya geluti. Kunjungan ke berbagai situs banyak menambah wawasan dan pemahaman saya tentang kepurbakalaan Islam di berbagai wilayah di Indonesia yang belum sempat ia berikan ketika saya menjadi mahasiswanya. Setelah pensiun ia pun masih sering mengajak saya dalam penelitian dan penulisan buku. Menurut penuturan salah seorang koleganya, Ibu Lily Manus, Pak Uka itu tidak pernah marah, banyak senyum dan tertawa. Ketika menjabat direktur pada Direktorat Sejarah dan Purbakala, ia setiap hari datang pagi, dan setelah meletakkan tas di mejanya ia berkeliling mengontrol ruangan anak buahnya, apakah mereka sudah datang atau belum.

Sejauh yang saya ketahui, Pak Uka adalah birokrat yang sederhana dan mumpuni dalam tugasnya. Bisa dikatakan, ia tidak mau kaya, meskipun peluang untuk itu ada. Ketika saya menjadi tekno-arkeolog, teman saya yang pada waktu itu menjadi pimpinan proyek (pimpro) menitipkan sejumlah uang untuk diberikan kepada Pak Uka. Ketika pesan itu saya sampaikan kepadanya, saya malah diinterogasi dan dimarahi “habis-habisan”. Dan lagi, ketika ada dua orang pimpro di daerah mengeluarkan surat keputusan (SK) yang mengangkat Pak Uka sebagai konsultan proyek pemugaran di daerahnya, ia malah memarahi pimpro yang bersangkutan—meskipun hal itu diperbolehkan oleh peraturan pada waktu itu. Bahkan ketika sedang diselenggarakan rapat koordinasi pimpro-pimpro seluruh Indonesia di Jakarta, SK itu disobek Pak Uka di depan mereka, dengan maksud memberi pelajaran kepada yang lain. Kejadian itu diceritakan Pak Uka kepada saya dengan berlinang air mata dalam suatu percakapan di rumahnya di Bogor.

Saya mengenal lebih dekat dengan Pak Uka dan keluarganya setelah ia pensiun dari Fakultas Sastra Universitas Indonesia pada tahun 1995. Saya dan keluarga sering datang ke rumahnya yang sederhana tetapi nyaman, baik dalam rangka silaturahmi maupun berkonsultasi berkenaan dengan ilmu yang saya geluti, atau meminjam buku-buku bahan penelitian atau bahan kuliah. Pak Uka dan isterinya selalu ramah terhadap para tamunya. Seringkali tamunya tidak diizinkan pulang sebelum mencicipi hidangan yang disediakan. Bahkan dalam keadaan sakit, ia tetap berusaha menemui tamunya. Menurut penuturan sang isteri, Bapak merasa lebih sehat jika ada teman *ngobrol*, apalagi masalah arkeologi.

Pak Uka adalah sosok ilmuwan yang tekun dan gemar membaca. Penguasaannya terhadap literatur sejarah dan purbakala Islam di Indonesia sungguh luar biasa. Suatu ketika ia pernah mengutarakan kepada saya tentang obsesinya untuk menjadikan perpustakaan pribadinya sebagai Pusat Studi Islam Asia Tenggara yang terbuka untuk umum. Ketika itu saya bertanya-tanya dalam hati, mungkinkah obsesinya dapat menjadi kenyataan, mengingat pada waktu itu ia tengah sakit dan kondisi fisiknya sudah lemah. Ia pernah meminta saya datang ke Bogor satu atau dua minggu sekali, membantu menata buku-bukunya. Menurut penuturan isterinya, beberapa hari menjelang ajalnya ia berpesan agar buku-bukunya, yang berjumlah ribuan, dijaga dan dipelihara.

Pak Uka dilahirkan di Subang, Kuningan, Jawa Barat pada tanggal 8 Oktober 1930. Ayahnya bernama Tjandrasasmita, seorang pensiunan mantri lumbung desa, sementara ibunya bernama Tojimah. Pendidikannya dimulai dari *Schakel School* di Kuningan (1938-1942), kemudian dilanjutkan di Taman Muda dan Taman Dewasa Cirebon (1946 dan 1949), SMA YMIK Jakarta (1952), Fakultas Sastra Jurusan Ilmu Purbakala dan Sejarah Kuno Universitas Indonesia (1952); lulus Propadeus 1953, Sarjana Muda (BA) tahun 1955, Sarjana Arkeologi dan Sejarah Kuno Spesialisasi Arkeologi Islam dan Sejarah Islam Indonesia (1960). Skripsinya yang berjudul "Kekunaan Islam di Sendangduwur" telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Satyawati Suleiman dan diterbitkan dengan sponsor Ford Foundation pada tahun 1975. Pada tahun 1998, tepatnya tanggal 8 Oktober bertepatan dengan hari ulang tahunnya ke-68, Pak Uka memperoleh gelar Doktor Honoris Causa (Dr. HC) dari IAIN (kini: UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, karena dipandang telah berjasa membina dan mengembangkan ilmu arkeologi dan sejarah Islam di Indonesia. Pidato pengukuhanannya berjudul "Kajian Sejarah dan Arkeologi Islam di Indonesia: Pemanfaatan Hasil Kajian Filologi".

Sebagai pendidik, karier Pak Uka dimulai sebagai guru Sekolah Dasar di Matraman 115 (1949-19652), pengajar tidak tetap SMP dan SMA Negeri dan Swasta (1952-1958); dosen tidak tetap Universitas Atmajaya Jakarta (1959-1960); dosen tidak tetap Fakultas Sastra Universitas Indonesia (1960-1990), dosen tidak tetap Fakultas Sastra dan Kebudayaan Universitas Gadjah Mada (1960-1998); dosen tidak tetap Fakultas Universitas Padjadjaran

dan IKIP Bandung (1960-1969); dosen tidak tetap Fakultas Adab dan Humaniora IAIN (kini: UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta (1963-2009) dan dosen tidak tetap Sekolah Pascasarjana Universitas Indonesia (1998-2008).

Sebagai birokrat Pak Uka meniti kariernya mulai dari jabatan Ajun Komis pada Dinas Purbakala Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI (1952), Asisten Purbakala pada Lembaga Purbakala dan Peninggalan Nasional (1960), Ahli Purbakala (1962) Kepala Dinas Umum pada Lembaga Purbakala dan Peninggalan Nasional Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (1965) dan Kepala Dinas Arkeologi Islam pada Lembaga Purbakala dan Peninggalan Nasional Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (1968-1974). Setelah Lembaga Purbakala dan Peninggalan Nasional (LPPN) dipecah menjadi Pusat Penelitian Arkeologi Nasional dan Direktorat Sejarah dan Purbakala, ia ditunjuk sebagai Direktur Direktorat Sejarah dan Purbakala (1974-1979), dan ketika lembaga ini berganti nama pada tahun 1979 menjadi Direktorat Perlindungan dan Pembinaan Peninggalan Sejarah dan Purbakala, Pak Uka masih menjabat sebagai direkturnya sampai pensiun sebagai pejabat eselon II pada tahun 1990.

Setelah pensiun sebagai birokrat Pak Uka kembali ke almamaternya, Fakultas Sastra Universitas Indonesia, sebagai dosen tetap sampai purnabakti pada tahun 1995 dengan pangkat terakhir Pembina Utama Golongan IVE. Setelah purnabakti itu ia menjadi dosen tetap di Fakultas Sastra Universitas Pakuan Bogor (1997-2009) mengampu mata kuliah Sejarah Kebudayaan Indonesia dan Bahasa Belanda. Sambil tetap mengajar, ia membimbing dan menguji tesis dan disertasi, baik di Pascasarjana Universitas Indonesia maupun di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, meskipun pada saat itu sudah dalam keadaan sakit.

Pada tingkat internasional, Pak Uka pernah bekerja sebagai konsultan pada UNESCO untuk *Project of Cultural Tourism Development in Central Java and Yogyakarta* (1992), anggota ahli (*expert member*) mewakili pemerintah RI dalam *International Commission for the Preservation of Islamic Cultural Heritage of OIC* (OKI) dari 1982 sampai 1990, Sekretaris *International Council of Monuments and Sites* (ICOMOS) Indonesia dari tahun 1985 sampai 1990, anggota *Japanese Project of Sophia University: Study*

*and Preservation of Historic Cities of South-East Asia* dalam *National Research Team* dari 1988 sampai 1990.

Dalam bidang organisasi, Paka Uka berpengalaman sebagai anggota Ikatan Pelajar Indonesia (IPI), Tentara Pelajar Indonesia (TPI) Cirebon dari 1945 sampai 1949, dan pernah diperbantukan pada Batalyon IV Kodam Siliwangi Daerah Cirebon Timur, Batalyon I Komandan Kapten Memet Selamat Roekman (1945-1947). Ketika pasukan Siliwangi hijrah ke Yogya, Pak Uka melanjutkan sekolahnya di Taman Siswa Cirebon dari tahun 1948 sampai 1949 sambil memimpin para pemuda di luar kota di Desa Pagambiran dan sewaktu-waktu membantu TNI yang mengadakan serangan kepada Belanda (NICA) di Kota Cirebon. Ketika bekerja pada Dinas Purbakala pernah membantu Keamanan Depdikbud dari 1965 sampai 1966 di bawah pimpinan Letkol Sampurna SH, pada masa Depdikbud Ibu Menteri Artati; anggota dan penasehat Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI) sampai 2009, anggota Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) dan pernah menjadi ketua MSI dari tahun 1979 sampai 1984.

Sebagai ahli arkeologi Pak Uka sering bepergian ke luar negeri untuk seminar, konferensi, workshop, baik karena tugas pemerintah maupun atas undangan dari UNESCO, ASEAN, atau OIC ke New Delhi, India (1961), California University, USA (1971), Lisabon, Portugal (1971), Belanda (1971, 1982, 2005, 2006), Phenomphen, Cambodia (1971, 1973, 1997), Perancis (1977, 1981, 2006), Seoul, Korea Selatan (1979), Manila, Filipina (1980), Peshawar, Pakistan (1981), Tokyo, Nara, Jepang (1981), Beijing, RRC. UNESCO mengundang Pak Uka ke Istanbul, Turki, setiap tahun (1983 sampai 1990), Riyad, Saudi Arabia (1985), Singapore (1985), London, Inggris (1985), Pagan, Myanmar (1988), Bangkok, Thailand (1983, 1989, 1990), Brunei Darussalam (1989), Canada (1990), Darwin, Australia (1990), Kulala Lumpur, Pahang, Serawak, Malaysia (1987, 1990, 2003, 2005, 2006).

Karena komitmennya yang tinggi kepada arkeologi, Pak Uka telah memperoleh beberapa penghargaan, yaitu Karyasatya Pegawai Negeri Kelas II Depdikbud (1985), Lencana Kebudayaan Nasional, SK Presiden RI (1996), Piagam Penghargaan dari Menteri Luar Negeri RI untuk partisipasi dalam pemugaran Gedung Asia Afrika di Bandung (1985), Piagam Penghargaan dari Menteri Penerangan untuk partisipasi keanggotaan Badan Sensor Film

(1982-1984), Piagam Penghargaan dari Menteri Pendidikan dan Kebudayaan untuk partisipasi aktif dalam seminar nasional (1975), Piagam Penghargaan dari Menteri Pariwisata untuk pemberian ceramah pelatihan tenaga kepariwisataan (1999), Piagam Penghargaan dari Menteri Kependudukan dan Lingkungan Hidup untuk partisipasi aktif dalam seminar nasional (1985), 100 sertifikat/penghargaan dari berbagai universitas (negeri/swasta) dan lembaga-lembaga lainnya (pemerintah/non-pemerintah). Terakhir pada tanggal 31 Desember 2009, ia mendapat Piagam Penghargaan dari Gubernur Jawa Barat sebagai Pelaku Budaya, Arkeologi di Jawa Barat.

Dari tahun 1960 sampai akhir hayatnya Pak Uka menghasilkan sejumlah karya tulis/publikasi, yaitu 22 buku/*booklet*, 50 makalah internasional, 154 makalah nasional dan 7 makalah lokal. Sebagian sudah diterbitkan dalam bentuk buku. Buku terakhirnya, *Arkeologi Islam Nusantara*, diterbitkan oleh Kepustakaan Populer Gramedia bekerja sama dengan École française d'Extrême-Orient dan Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah pada tahun 2009.[]



*Tinjauan Buku*

## Menimbang Kedudukan dan Peran Perempuan

Judul : Tafsir Al-Qur'an Tematik, Kedudukan dan Peran Perempuan  
Penulis : Tim Tafsir Tematik Kementerian Agama  
Penerbit : Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an  
Cetakan : 2009  
Halaman : xxx + 405

*Abdul Hakim*

*Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta.*

### **Pengantar**

Pada tanggal 15 Maret 2005, seorang perempuan mengimami salat jumat dengan makmum campuran laki-laki dan perempuan di sebuah Gereja Katedral di Sandram Tagore Gallery 137 Green Sreet, New York. Perempuan tersebut adalah Amina Wadud, seorang feminis rasionalis dan professor di *Virginia Commonwealth University*. Masyarakat Islam dibuat terkejut dengan ulah perempuan ini, namun menganggapnya hanya sensasi belaka.

Dugaan tersebut salah karena pada Jumat 17 Oktober 2008, Amina Wadud melakukan hal yang sama, menjadi imam dan khatib dengan makmum laki-laki dan perempuan. Bedanya, itu dilakukan di Pusat Pendidikan Muslim (*Oxford Centre*) di Oxford. Sebagai penyelenggara, aktivis liberal dari Pusat Kependidikan Muslim Oxford (MECO) berdalih tidak ada larangan dalam Al-Quran.

Di Indonesia, wacana perubahan juga tidak kalah menariknya. Pada era 1980-an, Munawir Sadzali memunculkan gagasan "Reaktualisasi Islam". Ia merisaukan aturan pembagian harta waris, dua bagian untuk laki-laki dan satu bagian untuk perempuan. Menurutnya, itu tidak adil kalau dilihat pada masyarakat yang perem-

puannya aktif mencari nafkah, sedang laki-lakinya pasif di rumah saja, seperti masyarakat Solo (Jawa Tengah).<sup>1</sup>

Kasus lain yang tidak kalah hebohnya adalah adanya *Counter Legal Draft* terhadap Kompilasi Hukum Islam. Disusun oleh tim yang menamakan dirinya sebagai Tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama RI dan diketuai oleh Siti Musdah Mulia, peristiwa ini telah menimbulkan kontroversi di masyarakat. Menteri Agama saat itu, Sayyid Agil Hussin al-Munawwar, memberikan teguran keras kepada tim penulis Pembaruan Hukum Islam, melalui surat No. MA/271/2004 tanggal 12 Oktober 2004, tentang dua hal: *pertama*, larangan mengadakan kegiatan serupa dengan melibatkan serta mengatasnamakan tim Departemen Agama; dan *kedua*, perintah agar semua naskah asli *Counter Legal Draft* itu diserahkan kepada Menteri Agama.<sup>2</sup>

Beberapa kasus di atas adalah sebagian usaha yang pernah dilakukan untuk mengetengahkan perempuan dari “pinggiran”. Belum berhasil maksimal, dan karenanya tidak bisa juga dikatakan gagal. Yang pasti, semua itu menunjukkan betapa peran dan kedudukan perempuan masih menjadi *corpus* yang terbuka untuk didiskusikan.

Membicarakan peran dan kedudukan perempuan tidak bisa dipisahkan dari makhluk lainnya, yaitu laki-laki. Sebelum turunnya Al-Qur'an, sejarah mencatat bahwa perempuan mengalami nasib yang kurang baik. Pada puncak peradaban Yunani, perempuan merupakan alat pemenuhan seks laki-laki. Pada zaman Romawi, perempuan sepenuhnya ada di bawah kekuasaan ayahnya hingga ia kawin. Setelah kawin, kekuasaan berpindah ke suami. Ia bisa menjual, mengusir, menganiaya, dan membunuhnya. Pada zaman Konstantin, perempuan juga boleh diperjualbelikan, tetapi harus mendapatkan persetujuan dari keluarga.<sup>3</sup> Bahkan di daerah tertentu

---

<sup>1</sup> Munawir Sjadzali, *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995, hlm. 87.

<sup>2</sup> Poligami No, Kawin Kontrak Yes, dalam *TEMPO* edisi 17 Oktober 2004, hlm. 116.

<sup>3</sup> Quraish Shihab, “Kesetaraan Jender dalam Islam”, pengantar pada *Argumen Kesetaraan Jender, Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999, hlm. xxviii.

di India, wanita masih dijadikan sebagai sesembahan di kuil-kuil mereka.<sup>4</sup>

Kemudian, bagaimanakah kajian perempuan (jender) dalam perspektif Al-Qur'an? Hingga sekarang, tidak banyak kajian cendekiawan Indonesia yang secara utuh membahas tentang tema ini. Salah satu dari yang sedikit tersebut adalah *Argumen Kesetaraan Jender, Perspektif Al-Qur'an* karya Nasaruddin Umar. Buku ini memiliki kekhasan yang jarang, bahkan belum ditemukan dalam buku lain. Kekhususan tersebut antara lain berusaha memahami ayat-ayat jender dengan menggunakan metode komprehensif, yaitu memadukan metode kontemporer dan metode ilmu-ilmu sosial, analisis semantik, semiotik, dan hermeneutik.

Termasuk yang sedikit juga adalah buku *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*. Dalam format bunga rampai, buku ini mengupas dan menggali wacana relasi jender dalam berbagai literatur klasik di bidang tafsir, hadis, fikih, tasawuf, filsafat, dan ilmu kalam. Harapannya, pembaca dapat memperoleh interpretasi secara utuh, kaya, mengakar, dan menyeluruh, karena dalam Islam terdapat beragam aspek yang masing-masing interpretasinya saling melengkapi.

Kajian tafsir yang mengkhususkan ayat-ayat tentang peran perempuan secara utuh juga bisa dikatakan belum banyak. Salah satunya adalah *Tafsir Tauhīd*, karya Amina Wadud. Buku ini berisi kritik terhadap berbagai pembatasan dalam pendekatan atomistik di hampir semua tafsir tradisional yang tidak berubah. Sebuah karya yang cukup berpengaruh bagi kehadiran tafsir feminis dalam kajian dan penafsiran Al-Qur'an. Harapannya, dalam melakukan penafsiran, para penafsir berikutnya bisa memahami adanya hak-hak perempuan yang setara dengan laki-laki.<sup>5</sup>

Ikut ambil bagian dalam upaya merespon diskursus jender yang sangat dinamis, buku *Tafsir Al-Qur'an Tematik, Kedudukan dan Peran Perempuan*, hadir dengan membawa signifikansinya tersendiri. Dalam rangka memperkaya khazanah penafsiran, buku ini mengupas sejauh mana kedudukan dan peran perempuan dalam perspektif Al-Qur'an.

---

<sup>4</sup> Lihat Louise Brown, *Sex Slave, Sindikat Perdagangan Perempuan di Asia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.

<sup>5</sup> Kartika Pemilia Lestari dan Rica Noviyanti, Studi Kritis Terhadap Tafsir Feminis, dalam *ISLAMIA*, 110-129, Volume III No. 05, 2010.

### **Isi Buku *Kedudukan dan Peran Perempuan***

Buku tafsir Al-Qur'an tematik berjudul *Kedudukan dan Peran Perempuan* merupakan salah satu bagian dari lima tema yang dikeluarkan pada tahun 2009 oleh Kementerian Agama melalui Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. Empat tema lainnya yaitu Pembangunan Ekonomi Umat; Etika Berkeluarga, Bermasyarakat dan Berpolitik; Pelestarian Lingkungan Hidup; serta Kesehatan dalam Perspektif Al-Qur'an. Masing-masing tema bisa dibaca secara terpisah. Kelima tema ini merupakan kelanjutan dari penerbitan Tafsir Al-Qur'an Tematik tahun 2008 yang mengentengahkan tiga tema, yaitu Hubungan Antar-Umat Beragama; Membangun Keluarga Harmonis; serta Al-Qur'an dan Pemberdayaan Kaum Du'afa.

Selain pendahuluan, *Kedudukan dan Peran Perempuan* ini terdiri dari beberapa pembahasan mengenai perempuan. Dimulai dari asal-usul penciptaan laki-laki dan perempuan; kepemimpinan perempuan; profil perempuan dalam Al-Qur'an; peran perempuan dalam bidang sosial; aurat dan busana muslimah; peran perempuan dalam keluarga; perempuan dan hak waris; perempuan dan kepemilikan; kesaksian perempuan; perzinahan dan penyimpangan seksual; serta pembunuhan anak perempuan dan aborsi.

Pembahasan asal-usul penciptaan laki-laki dan perempuan dimulai dengan asumsi bahwa dalam pandangan Al-Qur'an laki-laki dan perempuan adalah sama dalam esensi kemanusiaannya. Maka dilihat dari aspek ini, tidak ada perbedaan antara keduanya. Kedua jenis makhluk ini akan mendapatkan kemuliaan yang Allah berikan kepada seluruh umat manusia tanpa pembedaan (Q.S. al-Isrā'/17: 70). Hal ini menunjukkan betapa terhormatnya perempuan dalam Islam. Pembahasan ini dirasa perlu karena persoalan asal mula perempuan menjadi salah satu isu kontroversial dalam diskursus dan studi gender.<sup>6</sup>

Bahasan tentang asal mula penciptaan perempuan penting terkait adanya doktrin teologi bahwa perempuan tercipta dari tulang rusuk laki-laki. Di kemudian hari, doktrin ini dipakai untuk menindas perempuan, baik fisik maupun psikis. Juga kemudian dijadikan dalil perlakuan subordinasi terhadap perempuan. Tulisan

---

<sup>6</sup> Muchlis M. Hanafi, dkk, *Kedudukan dan Peran Perempuan (Tafsir Al-Qur'an Tematik)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama, 2009, hlm. 20.

ini mengungkap bahwa tidak ada satu petunjuk yang pasti dari ayat Al-Qur'an yang menjelaskan perempuan diciptakan dari tulang rusuk, atau bahwa unsur penciptanya berbeda dengan laki-laki. Mengutip Rasyīd Riḍā, doktrin ini timbul dari ide yang termaktub dalam Perjanjian Lama (Kejadian II: 21-22).<sup>7</sup> Al-Qur'an justru menekankan persamaan unsur kejadian Adam dan Hawa, seperti dijelaskan dalam Q.S. Al-Isrā'/17: 70<sup>8</sup>; dan Q.S. Āli 'Imrān/3:195.<sup>9</sup>

Setelah pembahasan tentang asal-usul penciptaan laki-laki dan perempuan, buku ini langsung membahas tentang kepemimpinan perempuan. Diawali dengan kisah para pemimpin sukses antara lain Mahathir Muhammad (Malaysia), Park Chung Hee (Korea), serta para khalifah Islam seperti Abu Bakar, Umar bin Khattab, dan Umar bin Abdul Aziz.<sup>10</sup> Menurut buku ini, kepemimpinan perempuan bukan hanya hak tetapi juga amanah dan tanggung jawab.<sup>11</sup>

Penjelasan tentang kepemimpinan perempuan dalam keluarga justru didominasi penjelasan tentang kepemimpinan laki-laki atas perempuan. Tugas dan peran kaum perempuan sebagai pemimpin dalam keluarga adalah melahirkan dan membangun anak keturunan yang saleh dan salehah. Ini pulalah inti dari kepemimpinan perempuan dalam keluarga.<sup>12</sup>

Ulasan tentang kepemimpinan perempuan dalam ibadah lebih banyak tentang *fiqh an-Nisā'* (fikih perempuan). Sedangkan dalam sosial kemasyarakatan, mengutip Q.S. at-Taubah/9: 71,<sup>13</sup> perempuan diperbolehkan menjadi pemimpin kegiatan atau lembaga sosial seperti LSM, rumah sakit, lembaga pendidikan. Kesemuanya itu tidak boleh mengabaikan tugas yang lebih utama yaitu sebagai ibu

---

<sup>7</sup> *Ibid*, hlm. 35.

<sup>8</sup> Artinya: "Dan Sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkut mereka di darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan sempurna"

<sup>9</sup> Artinya: "Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), "Sesungguhnya aku tidak menyia-nyiakkan amal orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan, (karena) sebagian kamu adalah keturunan dari sebagian yang lain."

<sup>10</sup> Muchlis M. Hanafi, hlm. 48-53.

<sup>11</sup> *Ibid*, hlm. 53.

<sup>12</sup> *Ibid*, hlm. 63.

<sup>13</sup> Artinya: "Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain...."

rumah tangga dalam rangka melahirkan dan membangun generasi unggul dan baik.<sup>14</sup>

Pembahasan tentang kepemimpinan perempuan dalam negara bisa dikatakan menarik. Berawal dari kisah kekayaan Ratu Balqis dan kaum Sabā' (Q.S. An-Naml/27: 23-24), tulisan kemudian mengerucut pada gambaran tentang kegagalan seorang raja perempuan dalam membangun nilai-nilai keimanan dan ketauhidan, dan karenanya berdampak pada pembangunan bidang sosial kemasyarakatan lainnya. Gambaran ini kemudian diperkuat dengan hadis "Tidak akan pernah beruntung (sukses) suatu kaum (bangsa) yang menyerahkan segala urusannya kepada perempuan".<sup>15</sup> Dilihat dari tugas dan tanggungjawabnya yang sangat besar, kepala negara atau kepala daerah tidak sepatutnya diberikan kepada kaum perempuan. Perempuan tidak boleh menjadi presiden.<sup>16</sup>

Alih-alih menentang kepemimpinan perempuan, bagian ini justru melarang perempuan untuk menjadi kepala negara. Bahkan mengarahkan bahwa akan lebih maslahat bagi suatu bangsa, jika dipimpin seorang laki-laki yang adil, jujur, tegas, perpihak kepada kepentingan masyarakat, visioner, berilmu pengetahuan, dan sehat jasmani.<sup>17</sup>

Pembahasan ketiga adalah profil perempuan dalam Al-Qur'an. Ada tiga tipikal perempuan dalam Al-Qur'an yaitu *al-mar'ah as-sāliḥah* (perempuan saleh); *al-mar'ah as-sayyiah* (perempuan durhaka) dan; *al-mar'ah wa musyarakatuhā fi al-mujtama'* (perempuan yang memiliki peran sosial di masyarakat).<sup>18</sup> Termasuk kategori pertama antara lain, istri Nabi Adam, istri Nabi Ibrahim, Istri Nabi Zakaria, istri 'Imrān, Istri Fir'aun, Maryam binti 'Imrān (bunda Maria), dan istri-istri Nabi Muhammad saw. Untuk kategori kedua, Al-Qur'an hanya menceritakan tiga profil, yaitu istri Nabi Nuh, Zulaikha istri al-'Azīz, dan istri Abū Lahab. Sedangkan profil perempuan yang memiliki peran sosial adalah Ratu Bilqis (pemimpin negeri Sabā'), Ibu Musa, dan dua putri Nabi Syu'aib

<sup>14</sup> Muchlis M. Hanafi, hlm. 63.

<sup>15</sup> H.R. at- Tirmizi dan an-Nasā'i dari Abu Bakrah

<sup>16</sup> Muchlis M. Hanafi, *op. cit.* hlm. 70-71.

<sup>17</sup> Lihat kesimpulan pada hlm. 74.

<sup>18</sup> Muchlis M. Hanafi, hlm. 75

(lelaki tua). Kategori terakhir untuk zaman sekarang bisa disebut juga sebagai wanita karier.<sup>19</sup>

Pembahasan keempat adalah peran perempuan dalam bidang sosial. Secara singkat, bahasan ini sudah dikemukakan pada bahasan kedua dan ketiga. Namun bahasan peran perempuan dalam bidang sosial lebih memfokuskan pada apakah perempuan harus selalu tinggal di rumah? Bagaimana jika ia bekerja di luar rumah seperti menuntut ilmu dan aktifitas lainnya? Al-Qur'an tidak melarang sama sekali perempuan untuk keluar rumah. Bahkan, Q.S. an-Nisā'/4:15<sup>20</sup> menjelaskan bahwa hukuman bagi perempuan yang berzina untuk menetap di rumah tidak keluar sama sekali hingga ia wafat atau ada ketetapan hukum baru. Ayat tersebut kemudian digunakan sebagai argumentasi bahwa keberadaan perempuan di rumah terus-menerus dinilai Al-Qur'an sebagai sebuah hukuman.<sup>21</sup>

Terkait pekerjaan di luar rumah/sosial, pada dasarnya Al-Qur'an tidak melarang perempuan untuk ambil bagian. Dengan catatan, pekerjaan itu dilakukan dengan tetap menjaga kehormatannya, memelihara tuntunan agama, serta menghindarkan dari hal-hal yang dapat mengundang efek negatif bagi diri, keluarga, maupun masyarakatnya. Perempuan juga makhluk sosial, dia memiliki orang tua, suami, dan anak. Untuk itu, perlu komunikasi dengan mereka (terutama suami) tentang pekerjaannya. Selain itu, harus dipikirkan juga dampak terhadap anak. Terkadang, dampak sosialnya lebih besar dibandingkan profit yang didapatkan.<sup>22</sup>

Tentang kewajiban menuntut ilmu, sub-bahasan ini lebih bersifat umum, menyangkut laki-laki dan perempuan. Hanya saja ada penekanan bahwa seorang perempuan harus tetap memerhatikan ketentuan agama, misalnya kepergiannya untuk studi tetap menjaga kehoratan, kesopanan, keselamatan, serta tidak menimbulkan fitnah dan tidak mengundang kemaksiatan. Pada prinsipnya, Al-Qur'an tidak membatasi aktifitas perempuan, melainkan memberi petunjuk.

---

<sup>19</sup> *Ibid*, hlm. 123.

<sup>20</sup> Artinya: "Dan para perempuan yang melakukan perbuatan keji di antara perempuan-perempuan kamu, hendaklah terhadap mereka ada empat orang saksi di antara kamu (yang menyaksikan). Apabila mereka telah memberikan kesaksian, maka kurunglah mereka (perempuan itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan lain (yang lain) kepadanya."

<sup>21</sup> Muchlis M Hanafi, hlm. 128.

<sup>22</sup> *Ibid*, hlm. 139.

Sekiranya ada ayat Al-Qur'an atau hadis yang terkesan membatasi, maka harus dipahami dalam konteks memberi petunjuk untuk menyempurnakan peran yang disandangnya.

Bahasan selanjutnya terkait peran perempuan dalam keluarga (*al-ahl*). Keluarga yang dimaksud adalah keluarga inti (*nuclear family*), yaitu ayah, ibu, dan anak, bukan keluarga besar. Keluarga sebagai komunitas terkecil dalam struktur masyarakat yang memegang peran strategis sebagai tempat pertama kali sebagian besar manusia berinteraksi dengan sesamanya. Perempuan dalam keluarga memiliki peran sebagai istri, anak, dan ibu.

Peran perempuan sebagai istri ada tiga, yaitu menjadi pasangan biologis suami; menjadi pasangan psikologis suami; dan manajer dalam mengatur rumah tangga. Peran sebagai pasangan biologis bisa dilihat pada Q.S. al-Baqarah/2: 223 "*Istri-istrimu adalah ladang bagimu...*". Menariknya, pada satu bagian dikatakan bahwa istri, mau-tidak mau, harus melayani suaminya. Sebab, kalau menolak berarti telah mengabaikan salah satu perannya sebagai pasangan biologis suami. Tetapi pada kalimat lain dijelaskan bahwa hal tersebut dilakukan sepanjang dapat dinikmati berdua dan tidak ada unsur pemaksaan/pemeriksaan. Satu hal tidak boleh menolak meski dia tidak menginginkannya, hal lainnya bahwa pemaksaan tersebut sama dengan pemeriksaan.<sup>23</sup>

Peran perempuan sebagai pasangan psikologis suaminya adalah kemampuan mengaktualisasikan diri dengan baik sehingga suami memperoleh kesenangan secara psikologis. Kemampuan bertutur kata, bersikap, dan bertindak sesuai dengan syariat Islam. Hal lain adalah perilaku saling melindungi dari berbagai ancaman, penyingkapan aib atau kekurangan, dan berbagai hal yang merendahkan martabat pasangan.

Perempuan sebagai manajer rumah tangga, terutama ketika suami tidak berada di rumah. Perannya adalah menata berbagai sarana yang diperlukan oleh semua anggota keluarga sehingga fungsional dan menyenangkan, mengatur urusan belanja sehari-hari sehingga tertata dengan baik. Sesuai dengan hadis Nabi Muhammad saw "*Kalian semua adalah pemimpin dan bertanggungjawab terhadap bawahannya..., istri juga pemimpin dan bertanggung jawab dalam pengaturan rumah tangganya....*".<sup>24</sup> Hadis ini

<sup>23</sup> *Ibid*, hlm 195.

<sup>24</sup> H.R. Bukhari dari Ibnu Umar

menegaskan peran dominan perempuan (istri) dalam wilayah domestik. Ungkapan “perempuan sebagai pemimpin di rumah suaminya dan bertanggung jawab terhadap wilayah tugasnya” menjadi jaminan atas peran strategis itu.<sup>25</sup>

Peran perempuan dalam keluarga sebagai ibu di antaranya yaitu mengandung anak; melahirkan dan menyusunya; merawat dan membesarkan anak. Adapun peran perempuan sebagai anak antara lain menjadi anak yang berbuat baik kepada orang tuanya (Q.S. al-Isra’/17: 23-24);<sup>26</sup> menjadi putri yang menjaga diri dalam pergaulan (Q.S. an-Nūr/24: 31); dan menjadi anak yang mewarisi nilai-nilai Islam (Q.S. al-Baqarah/2: 132-133<sup>27</sup> dan Q.S. an-Nūr/24: 58). Penjelasan mengenai peran perempuan dalam keluarga pada bahasan ini lebih mirip kajian tentang fikih wanita, seperti kewajiban ibu, serta aurat dan cara bergaul perempuan. Semuanya berdasarkan argumen teologis, bukan studi solutif terhadap permasalahan perempuan, seperti kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), serta perdagangan perempuan dan anak.

Persoalan lain yang kerap menjadi sasaran tembak aktivis jender adalah pembagian hak waris perempuan dalam Islam. Buku ini juga membahas hal tersebut dengan subjudul “perempuan dan hak waris”. Tulisan ini diawali dengan sejarah Konferensi Wanita Internasional yang melahirkan kesepakatan penghapusan secara total segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan. Salah satunya

---

<sup>25</sup> Muchlis M. Hanafi, hlm. 198-200.

<sup>26</sup> Artinya: “Dan Tuhanmu memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah berbuat baik kepada ibu bapak. Jika salah seorang diantara keduanya atau kedua-duanya sampai berusia lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan “ah” dan janganlah engkau membentak keduanya, dan ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang baik. Dan rendahkanlah dirimu kepadanya dengan penuh kasih sayang dan ucapkanlah, “Wahai Tuhanku! Sayangilah keduanya sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku pada waktu kecil”.

<sup>27</sup> Artinya: “Dan Ibrahim mewasiatkan perkataan itu kepada anak-anaknya, demikian pula Yakub. “Wahai anak-anakku! Sesungguhnya Allah telah memilih agama ini untukmu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam keadaan muslim. Apakah kamu menjadi saksi saat maut menjemput Yakub, ketika ia berkata kepada anak-anaknya, “apa yang kamu sembah sepeninggalku?” Mereka menjawab, “Kami akan menyembahmu dan Tuhan nenek moyangmu Ibrahim, Ismail dan Ishak, (yaitu) Tuhan Yang Maha Esa dan kami hanya berserah diri kepada-Nya.”

adalah tentang hak waris perempuan dalam Islam. Bagian ini mencoba diterangkan melalui tafsir maudhu'i bahwa pembagian waris dalam Islam tidak hanya memperlakukan perempuan secara adil, tetapi memberikan banyak keistimewaan terhadap perempuan.

Ayat-ayat yang menerangkan tentang hak waris, antara lain Q.S. an-Nisā'/4:11-14 dan ayat 176, menjelaskan bahwa persoalan waris merupakan ketentuan Allah yang harus ditaati oleh manusia. Dengan demikian ia bersifat *ta'abbudi*, yang tidak memberi peluang akal untuk menalarnya. Dibanding peradaban terdahulu, misalnya peradaban Mesir kuno, bangsa-bangsa Semit kuno, Agama Yahudi, Peradaban Yunani maupun pada masa Jahiliyah pra-Islam, hukum waris Islam merupakan yang paling luhur terutama dalam memperlakukan perempuan. Contohnya pada masa jahiliyah, syarat untuk bisa mendapatkan hak waris harus laki-laki, usia balig, dan mampu mengangkat senjata. Bahkan bukan hanya tidak mendapatkan warisan, perempuan pada masyarakat Jahiliyah pra-Islam juga menjadi barang warisan yang bisa didapatkan seorang anak dari ayahnya.<sup>28</sup>

Ternyata, dalam pembagian hak waris dalam Islam perempuan tidak selalu mendapatkan setengah dari bagian laki-laki (laki-laki). Ada kondisi tertentu yang menyebabkan hal tersebut. Terkadang perempuan mendapatkan bagian yang sama dengan laki-laki dan bahkan dalam kondisi berbeda mendapatkan bagian lebih besar dari bagian laki-laki. Penelitian Salahuddin Sultān membutikan bahwa melalui jalur *al-furūd* perempuan menerima bagian lebih banyak dari laki-laki.

Bahasan selanjutnya adalah tentang kesaksian perempuan. Hal ini berdasarkan surah al-Baqarah ayat 282 yang menyatakan bahwa kesaksian perempuan setengah dari kesaksian laki-laki. Pembahasan pada bagian ini lebih banyak mengetengahkan ikhtilaf para ulama tentang boleh-tidaknya perempuan menjadi saksi.<sup>29</sup> Dalam buku ini diterangkan, mayoritas fuqaha sepakat bahwa dalam tindak pidana pembunuhan, khususnya yang hukumnya qisās, syarat saksi haruslah laki-laki. Oleh karena itu, kesaksian perempuan tidak diterima karena kesaksian perempuan mengandung unsur syubhat berupa *badal* (keraguan dalam pergantian).<sup>30</sup>

<sup>28</sup> *Ibid*, hlm 228.

<sup>29</sup> *Ibid*, hlm. 285-292.

<sup>30</sup> *Ibid*, hlm 294.

Adapun tentang kesaksian perempuan dalam nikah, ada beberapa pendapat. *Pertama*, mazhab Hanafi memperbolehkan perempuan menjadi saksi dan jumlah minimal dua orang. *Kedua*, Imam Syafi'i, Imam Malik, dan Imam Ahmad tidak memperbolehkan perempuan jadi saksi meski disertai laki-laki, sebab laki-laki merupakan syarat kesaksian dalam pernikahan. Ketiga adalah pendapat mazhab Zahiri yang membolehkan perempuan menjadi saksi tanpa disertai laki-laki dengan syarat jumlahnya empat orang.<sup>31</sup>

Bahasan ini kemudian ditutup dengan pernyataan bahwa kemanusiaan laki-laki dan perempuan adalah sama. Masalah kesaksian 2:1 sering ditafsirkan secara tekstual, tetapi tidak melihat pada konteksnya. Akibatnya timbul pandangan bahwa kemanusiaan perempuan tidak sempurna; perempuan tidak sama dengan laki-laki. Padahal, dalam kasus *li'an*, perempuan dan laki-laki diberikan kesempatan yang sama untuk bersumpah sebanyak empat kali. Allah tidak membedakan antara perempuan dan laki-laki seperti firman-Nya dalam Surah al-Hujarāt ayat 13.<sup>32</sup>

Aborsi dan Pembunuhan anak adalah bahasan selanjutnya. Aborsi adalah pengguguran janin dalam rahim atau penghentian kehamilan dengan cara tertentu setelah tertanamnya sel telur (ovum) yang telah dibuahi dalam rahim, sebelum usia janin mencapai 20 minggu atau dibawah 28 minggu dihitung sejak haid terakhir.<sup>33</sup> Beberapa alasan orang melakukan aborsi juga tercatat dalam Al-Qur'an, antara lain takut menjadi miskin (Q.S. Al-An'ām/6: 151<sup>34</sup> dan al-Isra'/17: 31<sup>35</sup>); tidak sanggup menanggung

---

<sup>31</sup> *Ibid*, hlm 298.

<sup>32</sup> Artinya: "*Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh Allah Maha Mengetahui dan Mahateliti.*"

<sup>33</sup> Muchlis M. Hanafi, hlm. 356.

<sup>34</sup> Artinya: "*Katakanlah (Muhammad), "Marilah aku bacakan apa yang diharamkan Tuhan kepadamu. Jangan mempersekutukan-Nya dengan apa pun, berbuat baik kepada ibu bapak, janganlah membunuh anak-anakmu karena miskin...."*"

<sup>35</sup> Artinya: "*Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut miskin. Kamilah yang memberi rezeki kepada mereka dan kepadamu. Membunuh mereka itu sungguh suatu dosa besar"*

malu seumur hidup (Q.S. an-Nahl/16: 58-59);<sup>36</sup> dan takut kehilangan kehormatan dan kebanggaan keluarga. Adapun jenis aborsi ada dua, yaitu aborsi spontan atau abortus tidak sengaja dan aborsi yang disengaja (terjadi secara sengaja karena sebab-sebab tertentu).

Al-Qur'an memberikan solusi untuk mencegah terjadinya aborsi, antara lain tidak mendekati zina (Q.S. al-Isrā'/17: 32<sup>37</sup>); menutup aurat (Q.S. al-Aḥzāb/33: 59<sup>38</sup>); melaksanakan undang-undang tentang pornografi secara konsisten; meningkatkan bimbingan dan penyuluhan agama di kalangan remaja dan ibu-ibu muda; meningkatkan kesadaran remaja dan ibu-ibu muda bahwa tindakan aborsi itu kejahatan kemanusiaan, biadab, dan pembunuhan; menyadarkan para dokter ahli kandungan, bidan, petugas kesehatan dan dukun untuk tidak membantu siapa pun yang hendak menggugurkan kandungan; dan menyadarkan pada penegak hukum.

### Mencegah "Feminisasi" Tafsir

Se pantas membaca judul buku ini, mungkin banyak orang akan menduga bahwa isinya terkait diskursus relasi perempuan dengan lelaki atau wacana jender. Apalagi daftar isinya adalah tema-tema problematis yang biasa menjadi bahan diskusi para pegiat jender atau feminis. Minimal, isinya diharapkan bisa menjembatani ketegangan antara kelompok yang selalu mengatakan "tidak, tidak, dan tidak" untuk ide-ide feminis dengan kelompok yang berusaha mencangkakan paham tersebut ke dalam studi Islam ataupun kelompok yang hanya melakukan *carbon copy* konsep tersebut serta mencari justifikasi dari nas maupun fakta sejarah.

Namun, ketika membuka halaman demi halaman, harapan tersebut belum cukup terpenuhi. Kebanyakan ulasan yang disajikan

---

<sup>36</sup> Artinya: "Apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, wajahnya menjadi hitam (merah padam), dan dia sangat marah. Dia bersembunyi dari orang banyak, disebabkan kabar buruk yang disampaikan kepadanya. Apakah ia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan atau akan membenamkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ingatlah alangkah buruknya (putusan) yang mereka tetapkan itu."

<sup>37</sup> Artinya: "Dan janganlah kamu mendekati zina; (zina) itu sungguh suatu perbuatan keji, dan suatu jalan yang buruk."

<sup>38</sup> Artinya: "Wahai Nabi! Katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin, "Hendaklah mereka menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka." Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenal, sehingga mereka tidak diganggu. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang."

bernuansa fikih, lebih spesifik lagi fikih wanita. Bahasannya masih kering teori sosial. Belum bisa dikaitkan dengan isu kontemporer seperti transeksual, sistem matrilineal, kaum minoritas seksual, maupun tentang tuntutan ekonomi yang menjadikan para wanita muslim menjadi buruh di negeri orang. Bahkan ada tema yang sama sekali tidak menyinggung peran perempuan dalam pembahasannya, seperti tema pembunuhan anak dan aborsi. Tema tersebut hanya bercerita tentang sejarah pembunuhan anak, serta bentuk-bentuk hukum dan konsekuensi hukumnya. Uraian tentang peran perempuan sangat minim.

Kekurangan-kekurangan di atas bisa dimaklumi karena dari referensinya tidak diketemukan buku tentang perempuan atau jender, selain karya Mansour Fakih, *Analisis Jender dan Transformasi Sosial*. Buku Nasaruddin Umar, yang dinilai cukup moderat menurut Quraish Shihab dan banyak dijadikan rujukan kajian jender Islam di Indonesia, *Argumentasi Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an* juga tidak ditilik. Apalagi buku-buku kontroversial karya Amina Wadud (*Qur'an and Woman: Re-reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*) maupun Qosim Amin (*Tahrir al-Mar'ah* dan *Mar'ah al-Jadidah*) yang seharusnya bisa dinetralisir lewat buku tafsir ini.

Boleh jadi tim penulis agak berhati-hati untuk tidak jauh melangkah ke dalam wacana feminisme (*gender equality*) murni. Karena merasa asing, rancu, dan khawatir tidak kompatibel dengan pemikiran Islam. Kerancuannya dapat diteliti dari cara bagaimana kaum feminis menyamakan metodologi penafsiran teks Bible dan teks Al-Qur'an.<sup>39</sup> Akal sehat akan mudah melihat bagaimana trik mereka mengakali Al-Qur'an dan Hadis sehingga sesuai dengan konsep jender sekular-liberal. Karena itu wajar jika penolakan tentang gerakan feminisme juga datang dari kalangan perempuan itu sendiri. Hasil Survei Gallup World Poll yang mencakup 1,3 milyar kaum muslim, menunjukkan bahwa perempuan yang tidak menyetujui pemberian hak hukum "sama" dengan pria tidak kalah terdidiknya dengan para wanita yang menyetujuinya.

Apakah wanita pendukung syariat adalah penentang persamaan jender? Belum tentu. Sebagian muslimah percaya bahwa memiliki

---

<sup>39</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi, "Problem Kesetaraan Jender dalam Studi Islam", dalam *Islamia*, 3-9, vol. III No. 05, 2010.

hak hukum yang sama tidak selalu berarti keadilan bagi wanita. Sebab pria dan wanita memiliki peranan yang berbeda dalam keluarga. Mereka memberi ilustrasi, “Memberi seorang petani dan seorang tukang kayu sebuah palu sebagai alat untuk bekerja memang memperlakukan mereka *sama*, tetapi tidak *adil*.”<sup>40</sup> Meski menyukai kesetaraan jender, umat Islam agaknya ingin membangun kesetaraan jender mereka sendiri dalam konteks kultural kaum muslim, bukan *carbon copy*. Jangan sampai penafsiran Al-Qur'an dilakukan hanya untuk memenuhi keinginan satu golongan yang belum tentu benar.

### Posisi Ratu Bilqis dan Presiden Perempuan

Selain referensi tentang teori sosial yang sedikit, serta kuatnya nuansa fikih, dalam buku ini juga terdapat pendapat yang saling bertolakbelakang. Hal itu terlihat pada bahasan tentang status Ratu Bilqis. Pada judul “Kepemimpinan Perempuan” dikatakan bahwa Ratu Bilqis dan kaumnya tidak beriman kepada Allah, bahkan mereka adalah penyembah matahari.<sup>41</sup> Dia adalah sosok yang menggambarkan kegagalan seorang pemimpin perempuan di dalam membangun nilai-nilai keimanan dan ketauhidan.<sup>42</sup>

Kasus Ratu Bilqis ini kemudian dijadikan alasan untuk menolak kepemimpinan perempuan pada level negara (presiden). Argumenasinya, kepemimpinan perempuan tidak mampu membangun nilai-nilai keimanan dan ketauhidan dan tentunya berdampak pada pembangunan di bidang sosial kemasyarakatan lainnya. Untuk itu, secara tegas buku ini menjelaskan bahwa dilihat dari tugas dan tanggungjawabnya yang sangat besar, kepala negara atau kepala daerah tidak sepatasnya diberikan kepada kaum perempuan.<sup>43</sup> Alasannya, seperti tertulis pada halaman 71, kepala negara atau kepala daerah harus tahu betul permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat dan bangsanya. Ia harus sering melakukan inkognito, memeriksa kondisi dan keadaan masyarakatnya, walaupun malam hari.

---

<sup>40</sup> John L Esposito dan Dahlia Mogahed, *Who Speaks for Islam?*, (terj. Eva Nukman) *Saatnya Muslim Bicara!: Opini umat Muslim tentang Islam, Barat, kekerasan, HAM, dan Isu-isu kontemporer lainnya*, Bandung: Mizan, 2008. 153-154

<sup>41</sup> Muchlish M. Hanafi, hlm. 70.

<sup>42</sup> *Ibid*, hlm. 71.

<sup>43</sup> *Ibid*.

Sementara itu, tulisan lain yang berjudul “Profil Perempuan dalam Al-Qur'an” justru menggambarkan bahwa Ratu Bilqis adalah seorang ratu yang beriman.<sup>44</sup> Apa yang dilakukan oleh Bilqis (bermusyawarah dengan pembesar kerajaannya) merupakan keputusan politik yang sangat cerdas. Dengan begitu, para bawahannya merasa mendapatkan penghargaan dan penghormatan.<sup>45</sup> Pimpinan harus bertindak adil dan selalu bermusyawarah dalam mengambil keputusan, dan ini sebagaimana yang dilakukan oleh Ratu Bilqis.<sup>46</sup>

Tentang gambaran Ratu Bilqis, antarindividu tim penulis boleh berbeda pendapat. Namun sebagai satu kesatuan tulisan, buku ini tidak semestinya memberikan gambaran tentang satu orang secara bertolak belakang. Karenanya, pertentangan ini tidak seharusnya terjadi.

Sebagai perbandingan, Abdullah Yusuf Ali menulis bahwa Ratu Bilqis adalah seorang penguasa yang menyukai kebesaran dan percaya penuh pada bawahannya. Setiap hendak melakukan sesuatu ia selalu berkonsultasi dengan para anggota majelisnya dan anggota majelis itu pun siap selalu melaksanakan perintahnya. Rakyatnya sangat loyal dan perkasa, siap ke lapangan untuk menghadapi musuh negeri bersama. Tetapi ratu mereka sangat berhati-hati dalam menjalankan kebijaksanaan, dan tidak ingin melibatkan negeri ke dalam peperangan. Dia setia kepada rakyatnya seperti kesetiaan mereka kepadanya. Bilqis adalah sosok perempuan sejati, lemah lembut, berhati-hati, dan mampu menjinakkan nafsu kekerasan yang ada pada bawahannya.<sup>47</sup>

Lebih lanjut Yusuf Ali menulis bahwa pada waktu zaman Nabi Sulaiman dan Ratu Bilqis sampai beberapa abad kemudian, negeri Saba' tetap bahagia dan makmur. Perairan dari bendungan Ma'rib melimpah. Jalan-jalan dan saluran air dikelilingi oleh kebun indah. Di setiap sudut tertentu terlihat ada dua kebun. Rakyatnya dapat menikmati karunia Allah Yang Maha Penyayang. Inilah yang disebut sebagai *baldatun tayyibatun wa rabbun gafur* (sebuah negeri yang bahagia dan Tuhan Yang Maha Pengampun).<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> *Ibid*, hlm 112.

<sup>45</sup> *Ibid*, hlm. 113.

<sup>46</sup> *Ibid*, hlm. 116

<sup>47</sup> Abdullah Yusuf Ali, *Al-Qur'an Terjemahan dan Tafsirnya*, Jilid II, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, hlm. 967.

<sup>48</sup> *Ibid*, hlm. 1103

Terlepas boleh-tidaknya perempuan menjadi kepala pemerintah (presiden), sebagai perbandingan, Indonesia (Aceh) pernah dipimpin oleh para Sultanah. Tidak sedikit para pemimpin perempuan yang terbukti bisa menjadi panutan masyarakat. Sebut saja Malikhah Nur Ilah (w. 1380), Raja Pasai yang wilayah kekuasaannya sampai ke Kedah di sebarang Selat Malaka. Ada juga Ratu Nahrisyah (w. 1428); Laksamana Keumalahayati, seorang panglima angkatan Laut Kerajaan Aceh pada masa pemerintahan Sultan Alaidin Ri'ayat Syah al-Mukammil (1589-1604); Sultanah Safiatuddin Syah (w. 1675) yang bergelar Sultan Tajul Alam Safiatuddin Syah dan memerintah selama 35 tahun. Lebih menakjubkan lagi, kepemimpinannya didukung oleh ulama terkenal saat itu, Nuruddin ar-Raniri dan Abdurauf as-Sinkili (mufti).<sup>49</sup> Kepemimpinannya kemudian dilanjutkan oleh Sultanah Nurul Alam Naqiatuddin Syah (w. 1678). Secara berturut-turut kemudian Sultanah Zakiyatuddin Inayat Syah (w. 1688/1099H); dan Ratu Kemal Zainatuddin Syah (w. 1699)<sup>50</sup>.

Akhirnya, tidak ada sesuatu yang sempurna, termasuk buku ini. Namun usaha untuk menghadirkan referensi yang bersumber dari Al-Qur'an bagi masyarakat tentang "kedudukan dan peran perempuan" patut dihargai—meskipun hasilnya tidak berbeda jauh dengan kajian-kajian sebelumnya. Sebagaimana ilmu yang sifatnya dinamis, kajian ini masih perlu dilanjutkan. Lebih bagus lagi kalau menggunakan bahasa "mereka", bahkan duduk bersama dan mendengarkan "mereka". Karena "mereka" bukanlah "*the other*". Mereka bagian dari diri kita dan kita juga bagian dari mereka. *Wallāhu a'lam.* []

## Daftar Pustaka

- Ali, Abdullah Yusuf, *Al-Qur'an Terjemahan dan Tafsirnya*, Jilid II, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Brown, Louise, *Sex Slave, Sindikat Perdagangan Perempuan di Asia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.

---

<sup>49</sup> Ismail Sofyan, *Wanita Utama Nusantara Dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: Bank Exim dan Kementerian Urusan Peranan Wanita, 1994, hlm. 45-46

<sup>50</sup> *Ibid*, hlm 70.

- Esposito, John L., dan Dahlia Mogahed, *Who Speaks for Islam?*, (Terj. Eva Nukman) *Saatnya Muslim Bicara!: Opini Umat Muslim Tentang Islam, Barat, kekerasan, HAM, dan Isu-isu Kontemporer Lainnya*, Bandung: Mizan, 2008.
- Hanafi, Muchlis M. dkk, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Kedudukan dan Peran Perempuan*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009.
- Lestari, Kartika Pemilia dan Rica Noviyanti, Studi Kritis Terhadap Tafsir Feminis, dalam *Islamia*, Volume III No. 05, 2010.
- "Poligami No, Kawin Kontrak Yes", dalam *Tempo* edisi 17 Oktober 2004.
- Shihab, Quraish, "Kesetaraan Jender dalam Islam", pengantar pada *Argumen Kesetaraan Jender, Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999.
- Sjadzali, Munawir, *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995.
- Sofyan, Ismail, *Wanita Utama Nusantara Dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: Bank Exim dan Kementerian Urusan Peranan Wanita, 1994.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender, Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy, "Problem Kesetaraan Jender dalam Islam", dalam *Islamia*, 3-9, vol. III No. 05, 2010.





## Pustaka

Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an, Model Dialektika Wahyu dan Budaya*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008, 234 hlm.

Al-Qur'an, adakalanya turun untuk merespon permasalahan masyarakat waktu itu. Karena itu terkadang ia datang untuk merevisi, menolak, bahkan memperkuat dan melanjutkan tradisi dan kebudayaan yang ada pada zaman tersebut. Al-Qur'an bukan produk budaya karena diwahyukan oleh Allah swt kepada Nabi Muhammad saw. Semua kandungannya autentik dari Tuhan sebagai penciptanya sehingga disebut dengan *kalāmullāh*. Meskipun demikian, Al-Qur'an tidak anti-budaya karena Allah menurunkannya dengan pendekatan budaya.

Pemilihan Muhammad sebagai utusan-Nya didasari oleh status sosialnya sebagai anggota suku Quraisy, suku yang menjadi patron bagi suku-suku lainnya pada masa itu. Penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur'an juga menunjukkan penggunaan pendekatan budaya. Melalui bahasa masyarakat saat itu, Al-Qur'an lebih mudah dipahami dan diterima pesan-pesannya. Al-Qur'an juga memerhatikan tradisi yang berlaku dalam masyarakat Arab. Hal ini tampak dalam ayat-ayatnya yang membahas dan memberikan perhatian khusus terhadap berbagai tradisi yang berlaku dalam masyarakat Arab sekaligus melakukan perubahan-perubahan di dalamnya. Al-Qur'an memproduksi dan memfungsikan budaya arab dengan cara mengkulturisasikan nilai-nilai dasar seperti keadilan, kesetaraan, moralitas, dan pertanggungjawaban individu yang berporos pada konsep tauhid atau adaptasi monoteisme.

Dengan menggunakan prinsip adaptasi, adopsi, dan integrasi, Al-Qur'an mampu berdialektika dengan budaya manusia. Prinsip-prinsip budaya yang bertentangan dengan prinsip tauhid dan etika sosial tentu akan dibuang dan digantikan dengan prinsip yang mengedepankan prinsip tauhid dan prinsip keadilan. Sedangkan yang tidak bertentangan adakalanya dipertahankan, namun ada juga yang direvisi dan dikoreksi sehingga bisa lebih mencerminkan kemaslahatan yang tidak bertentangan dengan prinsip tauhid dan keadilan. Semangat Al-Qur'an yang rahmatan lil 'ālamīn akan terejawantahkan dengan baik dan bisa berlaku universal bagi kehidupan manusia tanpa harus tersekat pada dimensi ruang dan waktu. Untuk itulah buku ini mengkhususkan pada tema Antropologi Al-Qur'an.

Fase reformasi dalam kajian buku ini, bahasan bab III, dibagi menjadi dua yakni fase Makkah dan Madinah. Pesan-pesan awal Al-Qur'an yang turun di Makkah menekankan pada ketauhidan, ketakwaan, masalah eskatologis (akhirat), ibadah ritual, dan etika sosial. Hal ini sangat relevan dengan realitas masyarakat Makkah yang menyembah berhala (politiesme), orientasi pada kehidupan profan, dan melakukan praktik-praktik sosial eksploitatif. Reformasi yang dilakukan terhadap masyarakat Arab pada fase Makkah ini terfokus pada reformasi kultural. Al-Qur'an melalui ayat-ayatnya berusaha mengubah kultur politiesme menuju kultur monoteis, kultur politiesm yang berlaku menghasilkan tatanan sosial yang diskriminatif. Masyarakat terbagi-bagi dalam stratifikasi sosial yang menghasilkan ketimpangan ekonomi, politik dan sosial. Fase Makkah adalah sebatas *inzār* (peringatan), yang berkaitan dengan pengubahan atau pergulatan konsep-konsep lama dan dakwah dengan konsep-konsep baru. Fase kultural.

Salah satu contoh adalah bagaimana Al-Qur'an memperkenalkan konsep tauhid dengan terlebih dahulu merubah konsep kaum musyrik tentang Tuhan. Masyarakat Arab memiliki keyakinan akan adanya Sang Pecipta yaitu Allah, tetapi juga mereka menyembah berhala. Al-Qur'an mengenalkan konsep keesaan Tuhan awalnya dengan penyebutan tentang perbuatan dan sifat Tuhan. Ayat pertama turun menunjukkan kepada Tuhan dalam perbuatan-Nya, bukan "Allah", tetapi menggunakan kata *rabbuka*, Tuhan Pemeliharamu. Hal ini bermaksud membuktikan bahwa Tuhan Yang Maha Esa dapat dibuktikan melalui ciptaan atau perbuatan-Nya. Hingga wahyu keenam (*surah at-takwīr*) masih menggunakan kata *rabbuka* dan *rabbul 'ālamīn*, belum menggunakan lafal "Allah".

Lafal "Allah" dalam Al-Qur'an baru disebutkan pada wahyu ketujuh (*surah al-A'la*) sebanyak satu kali. Wahyu kedelapan hingga kedelapanbelas juga tidak terdapat lafal "Allah". Baru pada wahyu kesembilanbelas (*surah al-Ikhlāṣ*) lafal "Allah" dijelaskan secara rinci. Surah ini merupakan jawaban terhadap masyarakat Makkah yang mempertanyakan tentang Tuhan sembahen Muhammad saw.

Selanjutnya adalah fase Madinah. Pembaruan dalam fase ini menekankan pada reformasi struktural. Sasarannya adalah menciptakan struktur masyarakat baru dengan dasar yang lebih kuat. Sistem politik, sistem sosial masyarakat, ekonomi, perdagangan, hukum juga mulai diketatkan. Ketika umat Islam sudah mapan dalam berbagai aspeknya, Al-Qur'an kemudian memberikan aturan-aturan tentang pembangunan masyarakat Islam pada masa sekarang. Secara garis besar, ada tiga karakter reformasi Al-Qur'an yaitu dekonstruksi sistem keyakinan; transformasi nilai-nilai modernitas dan; rekonstruksi sistem hukum.

Bagaimana pandangan Al-Qur'an terhadap perilaku yang berlaku dalam masyarakat Arab, sebagaimana tertuang dalam ayat-ayatnya, juga dijelaskan dalam buku ini. Pandangan tersebut dibaca melalui sikap, dianalisis melalui kandungan atau pesan-pesannya yang bersinggungan dengan tradisi tersebut. Dijelaskan juga sikap Al-Qur'an terhadap tradisi Arab; formasi sosial masyarakat yang dilakukan oleh Al-Qur'an. Hal ini untuk menjelaskan dasar perbedaan sikap Al-Qur'an terhadap tradisi Arab dan respon masyarakat Arab terhadap Al-Qur'an.

Secara umum, sikap Al-Qur'an dalam merespon keberadaan tradisi Arab dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu *tahmīl* (menerima atau melanjutkan tradisi) contohnya sistem perdagangan dan penghormatan terhadap bulan-bulan haram; *tahrīm* (melarang keberadaan tradisi) contohnya berjudi, minum khamar, praktik riba, perbudakan; dan *tagyīr* (menerima dan memodifikasinya sedemikian rupa sehingga berubah karakter dasarnya) contohnya pakaian dan aurat perempuan; lembaga perkawinan; hukum waris; pengangkatan anak (adopsi) dan hukum qisās dan diyat.[] *Abdul Hakim.*

\*\*\*

L.W.C. van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, Depok: Komunitas Bambu, 2010, liii+214 hlm.

Buku ini pada awalnya adalah sebuah laporan dari penulis kepada pemerintah kolonial Belanda di Indonesia yang diterbitkan pada tahun 1886. Secara garis besar buku ini terbagi menjadi dua bagian. Pada bagian pertama lebih banyak membahas tentang tempat asal para pendatang Arab tersebut, kondisi geografi, keadaan ekonomi, sosial, dan budaya di tempat asal mereka.

Pada bagian pertama juga dipaparkan golongan masyarakat yang hidup di Hadramaut, yaitu golongan sayid, suku-suku, golongan menengah dan golongan budak. Golongan sayid adalah keturunan al-Husain, cucu Nabi Muhammad. Mereka bergelar habib dan habibah untuk anak perempuan mereka. Kata ini hanya digunakan sebagai atribut atau keterangan dan bukan sebagai gelar. Golongan ini sangat besar jumlahnya di tempat asal mereka dan membentuk kebangsawanan beragama yang sangat dihormati, sehingga secara moral sangat berpengaruh pada penduduk. Mereka terbagi dalam keluarga dan memiliki pemimpin yang disebut *munsib*.

Golongan kedua adalah suku-suku (*qabīlah*). Kepala suku biasanya disebut *muqaddam*, sedangkan kepala keluarga atau cabang disebut Abū.

Mereka tinggal di puri yang dijaga kuat oleh sebuah garnisum yang dibentuk dari anggota keluarga yang terdekat dan para budak. Kekuasaan kepala suku mereka atau keluarga mereka pada umumnya sangat tidak sempurna. Segalanya ditentukan oleh kepribadian, keberanian, kekayaan dan hubungannya dengan kepala suku lain. Pemimpin suku dipatuhi selama ia memperhatikan kepentingan mereka atau selama ia dianggap paling kuat. Pergantian kepemimpinan dilakukan setelah pemimpin meninggal. Hal tersebut dilakukan oleh anak laki-laki dari garis ayah dan para sayid yang paling berpengaruh di wilayah itu berkumpul untuk memilih penggantinya. Anak laki-laki yang paling dekat hubungan darahnya dengan almarhum lebih berhak menjadi pengganti.

Kelompok ketiga adalah golongan menengah. Mereka adalah penduduk bebas, baik di kota maupun di desa. Mereka terdiri dari para pedagang (*qarwī*), pengrajin, petani, pembantu. Kelompok keempat adalah para budak. Menurut van den Berg, nasib budak di Hadramaut tidak terlalu buruk. Undang-undang menetapkan bahwa mereka harus diperlakukan sebagai anggota keluarga dan bukan sebagai hak milik. Mereka mengikuti profesi majikan. Mereka yang menjadi anggota suku memegang senjata dan mengerjakan ladang. Begitu juga mereka yang bekerja di golongan menengah mengerjakan pekerjaan golongan menengah. Pembebasan budak jarang sekali terjadi. Keturunan budak yang dibebaskan pada umumnya termasuk kelas pembantu. Akhir-akhir ini budak yang dibebaskan lebih memilih meninggalkan negeri itu dan mengadu nasib di negeri asing. Banyak di antaranya yang menetap di Nusantara. Berdasarkan mata pencaharian, golongan menengah bergerak pada perdagangan dan industri. Bagi golongan sayid dan suku-suku yang menetap, mata pencahariannya adalah bertani dan bagi suku Badui adalah berburu dan beternak.

Inti buku ini ada pada bagian dua yang menerangkan tentang orang arab dan peran mereka di Nusantara. Data-data mengenai orang arab nusantara pada buku ini didapat dari sensus yang dilakukan oleh pemerintah penjajah Belanda pada tahun 1874 dan sepuluh tahun kemudian, yaitu tahun 1884. Terkait sensus tersebut, kajian ini cenderung menafikan keberadaan komunitas Arab Nusantara yang ada sebelum tahun tersebut. Contohnya komunitas Arab di Surabaya yang menurut catatan Berita Cina sudah ada di sana sejak abad ke-XV Masehi. Pada bagian kedua ini, juga dibahas tentang ciri-ciri orang Arab; sarana kehidupan; pendapat dan aspirasi politik; pengaruh terhadap penduduk pribumi; golongan arab campuran; serta kepercayaan dan pengajarannya.

Terkait pengajaran dan kepercayaan orang arab dijelaskan bahwa tidak ada orang arab yang masuk ke Nusantara dengan maksud mengajar-

kan agama kepada yang sudah menganutnya atau mengajarkan Qur'an kepada kaum kafir. Anggapan orang Eropa bahwa setiap orang arab ahli teologi dan imam adalah salah. Sering dijumpai bahwa seorang arab yang dianggap sebagai "imam" sama sekali tidak memiliki Al-Qur'an. Orang arab tersebut, tanpa meninggalkan usahanya dan tidak ada orang yang lebih berwenang, mendapat kehormatan untuk menjadi imam dalam salat berjamaah oleh rekan-rekan sebangsanya. Bahkan ada beberapa orang yang sengaja dibayar dari uang hasil iuran rekan-rekannya agar ia mau menggunakan seluruh waktunya hanya untuk mengajarkan agama kepada keluarga koloni arab.

Bedasarkan sensus yang dilakukannya, Van den Berg menegaskan bahwa, pada saat itu, hanya ada 50-an orang Arab yang memberikan pengajaran Islam, sebagian besar orang Arab campuran. Jumlah murid mereka tidak lebih dari 1.000 orang. Dari jumlah guru tersebut, hanya 16 orang yang mengajarkan ilmu kalam, hukum (syariah), dan tata bahasa. Pengajaran terbesar yang dilakukan oleh orang Arab terdapat di Sumenep: terdapat 8 guru sekolah, 6 di antaranya arab campuran dengan 540 murid. Sementara di Surabaya hanya terdapat 100 murid. Anak yang mengikuti pendidikan Islam hampir semuanya berkebangsaan Arab, sedangkan murid dewasa hampir semuanya pribumi. Di Garut, tercatat seorang perempuan yang berasal dari Arab memberi pengajaran tingkat dasar kepada beberapa anak perempuan pribumi.

Masjid-masjid pada koloni Arab pada umumnya hanya digunakan untuk sembahyang sehari-hari, salat akbar dua kali setahun, dan sebagainya. Masjid itu juga biasa digunakan sebagai sekolah dan tempat berteduh orang-orang miskin dan musafir. Banyak yang tidak memiliki imam tetap, namun begitu saat salat tiba salah satu umat dipersilahkan untuk maju memimpin salat. Hanya dua masjid Arab yang digunakan untuk melakukan salat jum'at yaitu masjid Kali Anget Sumenep dan Masjid Palembang.

Beberapa nama cendekiawan Arab saat itu antara lain Sayid Husain bin Abu Bakar al-Idrus (w. 1798), dikubur di Luar Batang yang kuburannya banyak dikunjungi oleh peziarah baik pribumi, arab, maupun keturunan Cina. Bahkan tercatat, penjualan benda-benda kramat di sekitar makamnya mencapai 8.000 Gulden setahun. Cendekiawan kedua adalah Abdurahman bin Ahmad Al-Mishri, ia merupakan keturunan Mesir. Ahli dalam bidang astronomi dan astrologi. Sangat dihormati oleh pemerintah Belanda, Gubernur Jenderal Markus. Wafat tahun 1847 dan dimakamkan di Petamburan.

Nama-nama lainnya yaitu Habib Muhammad Jabarti asal Sudan, masuk ke Indonesia tahun 1844 dan meninggal tahun 1855. Dimakamkan

di Tambora. Pada tahun 1851 seorang cendekiawan arab dari Hadramaut, Salim bin Abdullah bin Somair tiba di Indonesia. Ia adalah penulis kitab *safinatun-najāh*. Salim bin Abdullah bin Somair adalah penentang fanatik aliran mistik Islam, khususnya mealui thoriqah yang terkenal dengan penampilannya yang sering menimbulkan keributan. Ia berkali-kali “berburu” para pribumi yang menyebarkan aliran ini. Ulama lainnya adalah Sayid Syaikh bin Ahmad Bafakih. Ia adalah cucu dari Abdurahman bin Ahmad al-Misri dan lebih banyak berkecimpung di Sumenep. Nama lain adalah Sayid Usman bin Abdullah bin Yahya, seorang penganjur ketaatan kepada pemerintahan Eropa sambil tetap menjalankan ibadah agama Islam. Ia banyak dimusuhi oleh kalangan pan-Islamisme. Dia adalah penerus Habib Salim bin Abdullah bin Somair dalam menentang mistisisme Islam. □ *Abdul Hakim*

\*\*\*

Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*,  
Jakarta: Prespektif, 2010, xx + 518 hlm.

Peminat kajian Al-Qur'an (*Ulumul Qur'an*) yang pernah membaca buku *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an* karya Taufik Adnan Amal barangkali tidak asing dengan beberapa pendapat “kontroversi” terkait diskursus *ulumul Qur'an* prespektif ilmuwan barat ataupun sebagian sarjana muslim yang pandangannya—meminjam istilah Nur Kholis Setiawan—cukup “liberatif” terhadap beberapa aspek penting Al-Qur'an, meskipun hal itu cukup menyentak pemahaman umat muslim yang sudah mapan selama ini. Buku tersebut, sebagaimana pengantar M. Quraish Shihab pantas untuk diapresiasi dalam kerangka memberikan wacana baru *ulumul Qur'an* walaupun menurutnya terdapat beberapa catatan terkait beberapa rujukannya yang banyak tidak berimbang, karena porsi sumber otoritas keilmuan Barat lebih dominan.

Apabila kritik M. Quraish Shihab tersebut diterima, maka salah satu alternatifnya adalah dengan membaca buku *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*. Buku ini ditulis oleh Fahmi Salim, Magister (S-2) bidang Tafsir dan Ilmu Al-Qur'an dari Universitas Al-Azhar Kairo yang mendapat predikat *cumlaude (mumtaz)* disertai dengan predikat “*tau-ṣiyyah bi tābi'ihā wa tabaddulihā baina al-jāmi'at*” (rekomendasi cetak dan pertukaran antara universitas). Selain itu, buku ini merupakan salah satu karya menarik yang sebaiknya dapat dibaca dan ditelaah bagi para pengkaji *ulumul Qur'an*, baik yang pro maupun kontra terhadap kajian hermeneutika Al-Qur'an.

Dalam karya ini penulis menjelaskan dengan detail, ternyata ada perbedaan mendasar dan sangat substansial antara terminologi takwil dan hermeneutika Al-Qur'an yang dewasa ini banyak dinilai para tokoh muslim kontemporer dan pengkaji *ulumul Qur'an* dengan menganggap keduanya "sama."

Buku ini awalnya ditulis dalam bahasa Arab yang di terjemahkan ke bahasa Indonesia oleh penulisnya sendiri dan berisi lima bab pembahasan. Bab pertama terfokus pada studi kritis yang berisi perbandingan antara takwil dan hermeneutika. Penulis berusaha memberikan eksplanasi terkait batas-batas pemisah antara definisi takwil dan hermeneutika. Selain itu, ia juga mencoba mengeksplor beberapa pandangan dari tokoh-tokoh Timur dan Barat, sebelum kemudian ia berkomentar terkait kendala krusial yang berdampak sistemik untuk dapat mengeneralisasi kesamaan makna antara takwil dan hermeneutika.

Pada bagian kedua, penulis mengulas tentang konsep dan pergulatan pemikiran terkait dengan hermeneutika Al-Qur'an. Ia mencoba menelisik asal-muasal munculnya teori hermeneutika, beberapa madzhab dan karakter yang terkait dengannya. Selain itu, ia juga mengkritisi doktrin "segitiga hermeneutika" (teks, pembaca dan konteks) yang menurutnya sangat bias bila diterapkan dalam teks Al-Qur'an. Di sisi lain, ia juga mengkomparasikan apabila hermeneutika diterapkan di dalam Bibel dan Al-Qur'an. Selain itu, ia juga mencoba menggali beberapa aspek kemanfaatan beberapa metodologi yang dibangun oleh para orientalis terhadap kajian Al-Qur'an.

Sementara di bagian ketiga, ia mencoba mengangkat beberapa isu krusial terkait hermeneutika Al-Qur'an. Mengkritisi beberapa teori yang dibangun dan dikembangkan oleh sarjana muslim liberal, seperti; kajian kritis historisitas teks versi M. Arkoun, historisitas teks Al-Qur'an yang digagas Abu Zaid, mazhab sastra Al-Qur'an Amin al-Khauili. Selain itu, ia juga memberi catatan terkait metode antropologi pemahaman Al-Qur'an yang digawangi M. Arkoun dan semiotik Al-Qur'an-nya Abu Zaid. Terakhir, ia mencoba mengelaborasi terkait interpretasi dialektika teks dan realitas, yang dalam hal ini ia coba komparasikan menurut beberapa aspek, mulai dari sisi *asbab nuzul*, susastra yang dikembangkan para pendukung Marx, epistemologi Al-Qur'an sebagai *muntāj saqafi* (produk budaya), sampai pada kritiknya terhadap kasus perubahan hukum-hukum *qat'ī* dengan dalih adanya dialektika antara teks konstan dan realitas yang selalu berubah, seperti sudah tidak relevannya sanksi potong tangan bagi para pencuri dengan alasan tidak sejalan dengan semangat moderenitas, selain juga dikelompokkan dalam jenis hukuman primitif masa lalu dan sebuah contoh hukum yang mencidrai kemuliaan manusia.

Pada bagian terakhir bab keempat, penulis memberikan tawaran alternatif terkait kemungkinan diterimanya beberapa metode riset ilmu-ilmu humaniora model ilmuwan barat atau para sarjana muslim liberal terkait pembacaan Al-Qur'an. Menurutnya, calon pengkaji Al-Qur'an idealnya harus mampu memilah dan memilih batasan-batasan dari beberapa keilmuan terkait hermeneutika di atas bila ingin mengaplikasikannya ke dalam konteks memahami Al-Qur'an. Sebab, menurutnya metode hermeneutika yang awalnya digunakan untuk menguji akan keabsahan Bibel cukup mengalami pembiasaan yang luar biasa bila dihadapkan dengan Al-Qur'an yang otoritas dan historisitasnya sangat berbeda. [] *Zainal Arifin Madzkur*

\*\*\*

M. Quraish Shihab, *Al-Qur'an & Maknanya*, Tangerang: Lentera Hati, Cetakan I, Agustus 2010, ix+606+60 hlm.

Sebagai kitab suci, Al-Qur'an harus dimengerti maknanya, dipahami maksudnya, dan diamalkan ajarannya dalam kehidupan sehari-hari. Terlebih seiring keberadaannya sebagai kitab suci yang berfungsi sebagai *hudan*, petunjuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Namun, bagi sebagian besar muslim Indonesia, memahami Al-Qur'an dalam bahasa aslinya (bahasa Arab), tidaklah mudah. Untuk itu diperlukan terjemahan Al-Qur'an dalam Bahasa Indonesia.

Sebagai upaya membantu masyarakat untuk bisa memahami sekelumit makna Al-Qur'an, terjemahan Al-Qur'an dalam Bahasa Indonesia telah merentang sejarahnya tersendiri. Dilihat dari hasil karya terjemahan Al-Qur'an berbahasa Indonesia misalnya, kita mewarisi banyak produk yang bisa bercerita tentang dinamika penerjemahan Al-Qur'an. Dari hasil karya itu, kita bisa mengenal corak dan dinamika penerjemahan Departemen Agama dalam Al-Qur'an dan Terjemahnya (pertama kali diedarkan pada 1965 dan sudah mengalami dua kali perbaikan, yaitu pada tahun 1989 dan 1998), corak penerjemahan A. Hassan bin Ahmad dalam *Al-Furqan Tafsir Al-Qur'an bi al-Lughah al-Indunisiyyah* (terbit 1972), Prof. TM. Hasbi Ash Shiddieqy dalam *Tafsir Al-Bayān* (terbit 1966), Prof. H. Mahmud Yunus dalam *Tarjamah Qurān Karim* (terbit 1985), dan M. Quraish Shihab dalam *Al-Qur'an dan Maknanya* (terbit 2010).

Kecuali Mahmud Yunus, hampir semua penyusun terjemahan Al-Qur'an menyertakan pengantar tentang cara yang ditempuh dalam menerjemahkan Al-Qur'an dalam karya terjemahannya. Selaku Ketua Lembaga Penyelenggara Penterjemah Kitab Sutji Al Quraan Kementerian Agama, Soenarjo dalam pengantarnya menjelaskan bahwa terjemahan dilakukan seletterlijk (seharfijah) mungkin. Jika dengan cara itu,

terjemahan tidak dimengerti, baru dicari jalan lain untuk dapat difahami dengan menambah kata-kata dalam kurung atau diberi not. Apabila mengenai sesuatu kata ada dua pendapat, maka kedua pendapat itu dikemukakan dalam not. Hasbi ash-Shiddiqy dalam pengantarnya juga menjelaskan bahwa adakalanya menerjemahkan lafad ayat saja, adakalanya menerjemahkan makna ayat. Sementara A. Hassan menjelaskan bahwa dalam menerjemahkan ayat, sebisa mungkin dengan menerjemahkan kata per kata, kecuali yang tidak bisa, baru menggunakan terjemah makna. Bahkan, secara tegas A Hassan juga menjelaskan bahwa kita tidak bisa mengandalkan pemahaman Al-Qur'an dari terjemahan belaka. Semua sepertinya menggambarkan semangat dan kesadaran yang sama, bahwa Al-Qur'an tidak bisa diterjemahkan dalam pengertian dialihbahasakan.

Buku Al-Qur'an dan Maknanya yang disusun oleh M. Quraish Shihab juga hadir dalam semangat dan kesadaran yang sama. Hadir sebagai bagian dari upaya membantu masyarakat untuk memahami sekelumit makna yang terkandung dalam ayat Al-Qur'an, buku ini, menurut Quraish, bukan terjemahan, karena Al-Qur'an tidak dapat dialihbahasakan. Al-Qur'an hanya dapat dihidangkan sebagian maknanya, bukan makna hakiki yang dimaksud Tuhan. Setiap kata yang diucap dan tulisan yang ditulis, lebih-lebih firman Allah, hanya diketahui secara pasti maksudnya oleh sang pengucap dan penulis. Sedang pemahaman pendengar atau pembacanya bersifat relatif, tidak pasti. Karena alasan itulah sepertinya penulis lebih memilih Al-Qur'an dan Maknanya sebagai judul bukunya, tidak seperti buku-buku terjemahan Al-Qur'an lainnya.

Dalam kerangka memperjelas makna, buku ini juga dilengkapi dengan beberapa hal berikut. *Pertama*, asbabun nuzul ayat-ayat tertentu yang menurut penilaian ulama bernilai sahih. Menurut penulisnya, hanya ayat tertentu karena tidak semua riwayat tentang asbabun nuzul itu sahih. Pun tidak semua ayat memerlukan asbabun nuzul untuk memahami maknanya. Penjelasan asbabun nuzul ini terhidang secara khusus dalam kolom catatan yang bertemakan sabab an-nuzul.

*Kedua*, catatan-catatan ilmiah yang menurut penulis umumnya terambil dari *Tafsir al-Muntakhāb* dan *Tafsir al-Misbāh*. Selain berupa penjelasan atas makna kata yang memang perlu untuk dijelaskan, catatan-catatan itu adakalanya berupa informasi terkait maksud dari sebuah ayat. Semuanya dihidangkan untuk menambah pemahaman pembacanya.

*Ketiga*, penjelasan tentang makna dan kandungan surah-surah Al-Qur'an. Bagian ini berisi informasi tentang masa turun surat (Makiyah dan Madaniyah) berikut tema utama dan tujuannya. Pada bagian ini juga dijelaskan tentang nama surat. Bahkan, pada beberapa bagian, juga dijelaskan tentang keragaman nama sebuah surat.

*Keempat*, penjelasan singkat tentang tajwid, mulai dari pengertian tajwid itu sendiri sampai pada penjelasan tentang beberapa hukum

bacaan, seperti: *mad, nun sukun dan tanwin, mim sukun, macam-macam idgam, huruf rā', lam ta'rif, saktah, basmalah, hamzah waṣl, dan qalqalah.*

Secara substansi, buku ini ditulis oleh seorang yang memang pakar pada bidangnya secara lebih teliti hingga memperhatikan detail-detail terkecilnya. Sebagai contoh, ketika menerjemahkan *jumlah ismiyah (nominal sentence)* dan *jumlah fi'liyah (verbal sentence)* pada firman Allah Surah at-Taubah/9: 40, penulis memilih redaksi yang memang bisa membedakan antara satu dengan lainnya, bahwa kalimat orang kafir itu memang ditempatkan di bawah (rendah), sedang kalimat Allah tidak ditempatkan-Nya di atas, tetapi memang selalu di atas. Demikian juga ketika menerjemahkan kata *ba'udah* yang umumnya diartikan dengan nyamuk. Menurut Quraish, kata ini lebih tepat diterjemahkan dengan kutu (binatang yang sangat kecil, menggigit, berbau busuk, berkaki enam, bersayap empat, berekor, dan juga mempunyai belalai. Meski kecil, belalainya mampu menembus kulit gajah, kerbau, dan unta. Bahkan kalau sudah menggigit, unta pun bisa mati dibuatnya). Demikian juga ketika menerjemahkan kata *ẓarrah*, dalam catatannya, Quraish lebih memilih untuk menerjemahkan kata ini sebagai istilah yang menggambarkan sesuatu yang terkecil, bahkan dapat berarti sesuatu yang tidak wujud.

Hal yang cukup menarik lagi adalah ketika Quraish memaknai setiap kata *lā uqsimu*, baik Surah al-Wāqī'ah/56: 75, al-Ḥāqqah/69: 38, al-Ma'ārij/70: 40, al-Qiyāmah/75: 1-2, maupun al-Balad/90: 1, dengan "tidak bersumpah", sementara buku terjemah Al-Qur'an lainnya, umumnya menerjemahkannya dengan "bersumpah". Baik terjemahan yang diterbitkan Kementerian Agama, terjemahan Hasbi Ash Shiddieqy, maupun terjemahan Mahmud Yunus, semuanya menggunakan redaksi terjemahan yang kedua (bersumpah). Dalam catatan kaki nomor 423, ketika menerjemahkan al-Ḥāqqah/69: 38, Quraish menjelaskan bahwa sebagian ulama memahami huruf *lā* itu dengan tidak, disebabkan Allah tidak bersumpah dengan semua wujud karena persoalannya jelas. Hal senada juga dijelaskan oleh Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān dalam *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān* dan Ibn 'Āsyūr dalam *at-Tahrīr wa at-Tanwīr*.

Demikian buku ini hadir memperkaya khazanah pengetahuan kita tentang dinamika penerjemahan Al-Qur'an di Indonesia. Dengan membaca buku ini, kita diajak untuk membuka-buka kembali buku-buku terjemah yang sudah pernah terbit sebelumnya, buku-buku ulum al-Qur'an, dan bahkan buku-buku tafsir Al-Qur'an. Selamat membaca.[]  
*Moh Khoeron Durori*

Windoro Adi, *Batavia 1740: Menyisir Jejak Betawi*, Jakarta: Gramedia, 2010, vi+479 hlm.

Biarkan foto-foto itu bertutur tentang alur peristiwa yang pernah dialaminya. Biarkan gambar itu bercerita tentang rentang sejarah dengan sederet dinamikanya hingga sang Batavia berubah nama menjadi Jakarta. Biarkan sketsa itu berkisah tentang bentang sejarah dari kekisruhan Kasultanan Banten yang kemudian memberi berkah dan hikmah bagi kemakmuran masyarakat pesisir di sekitar Kali Angke, bagian barat Jakarta. 1740 bermula, hingga Jakarta membangun mimpi dan dinamikanya. Demikian Windoro Adi bercerita tentang budaya Betawi melalui gambar, ilustrasi, dan sketsa.

Berawal dari pemberontakan Cina tahun 1740 terhadap VOC, buku ini berupaya membangun teori tentang awal mula terbentuknya etnis dan budaya betawi melalui mekanisme ketegangan kreatif antar budaya. Dari dominasi budaya Cina yang berpendar dan berakulturasi dengan budaya Gujarat dan India, kekayaan itu terus berproses dan membentuk hingga akhirnya diikat oleh ikatan budaya Islam-nya Arab Hadramaut, Yaman Selatan. Seratus tahun berselang sejak pemberontakan itu, identitas kelompok yang diikat oleh Islam secara alamiah itu tumbuh kian matang dan akhirnya membentuk etnis baru Betawi, lengkap dengan berbagai tradisi, arsitektur, seni, busana, silat, dan kulinernya.

Pakaian pengantin pria yang bernuansa Arab dengan Peci dan sarung, dan mempelai wanita yang bernuansa Cina dengan tirai cadar berhias paku sanggul burung hong dan kebaya encim adalah warisan akulturasi budaya berbusana. Cingkrik yang awalnya berkembang di Rawa Belong, sepeninggal si Pitung, dengan selempang sarung yang diadopsi dari *chiu-kin* (kain penghapus keringat orang Cina), adalah warisan budaya silat. Celana batik hujan gerimis, yang *booming* seiring dikeluarkannya larangan mengenakan sarung batik plekat ala Skotlandia oleh Syekh Ahmad Syurkati ketika terjadi aksi anti-Eropa pada tahun 1930, memberi pengaruh bagi semakin eksisnya warisan busana batik betawi. Nasi uduk Bang Udin, Soto Betawi Mak Ncum, dan Asinan Tiga Jaman, adalah warisan kuliner yang juga coba ditutur oleh Windoro melalui foto dan narasi sederhana hingga mudah dicerna.

Sejarah asal usul Rawa Belong, Jalan Kemandoran, dan Palmerah dikisah. Kantor Gubernur Jenderal berikut para gubernurnya, Istana Dam, Tepian Kali Besar, Toko Merah, Benteng Batavia, Pasar Rumput, dan Kampung Delman dihadirkan kembali dalam foto dan narasi singkat. Foto jendela Masjid Tanah Pekojan pun dipampang sembari menjelaskan sejarah langgar yang bagian belakangnya menjadi tempat perahu pembawa rempah, kain, bahan bangunan, durian, nangka, dan kelapa para pedagang bersandar. Langgar yang menjadi tempat beribadah dan

beristirahat para pedagang. Didirikan di salah satu tanah wakaf Syarifah Mas'ad Barik Ba'alawi, langgar ini menjadi pusat syiar Islam masyarakat sekitar yang terkemas dalam empat pesta tahunan, yaitu pesta anak yatim piatu yang dikhitan, pesta Mauludan, pesta mikrajan, dan pesta khataman Al-Qur'an.

Langgar tinggi dan Masjid Al-Anshor terurai dalam gambar dan cerita sederhana hingga tercermin betapa Islam memberi pengaruh yang demikian kuat bagi perkembangan budaya Betawi. Al-Anshor adalah masjid yang dibangun orang Moor, muslim Hejaz, Gujarat, India yang dikenal sebagai orang Keling, sebagai bentuk perlawanan atas larangan mendirikan masjid yang dikeluarkan VOC saat itu. Perlawanan yang kemudian membangkitkan semangat orang Arab, Cina, Banten, Sunda, Makasar, Sunda, dan Bali untuk membangun masjid di sekitar Pekojan, bahkan hingga meluas ke Jakarta Barat.

Sejak peristiwa itu, tercatat 8 masjid yang berhasil dibangun, yaitu Al-Mansur (1717), Luar Batang (1736), Kampung Baru (1748), Annawar (1760), Angke/Al-Anwar (1761), Tambora (1761), Krukut (1785), dan Kebon Jeruk 1786). Dari delapan masjid itu, Masjid Angke/Al-Anwar dan Masjid Kebon Jeruk menyimpan cerita menarik. Yang pertama dibangun kontraktor Cina untuk Muslim Bali, sedang yang kedua dibangun oleh kaum Muslim Cina. Arsiteknya pun berunsur Bali, Belanda, Jawa, dan Cina. Bahkan, konon Masjid Angke bisa menjelaskan mengapa orang Bali yang identik dengan Hindu menjadi Muslim.

Dari semua itu, buku ini juga menjelaskan betapa kerukunan antar umat beragama di sekitar masyarakat Betawi yang mayoritas muslim tetap terjaga seiring dengan tetap terjaganya warisan klenteng dan gereja. Keterjagaan kerukunan mewariskan harmoni budaya, hingga kita sekarang masih bisa menyaksikan Klenteng Arya Marga dan Gereja Sion di tengah-tengah semaraknya syiar Islam yang berkumandang di masjid-masjid.

Singkatnya, sesuai judulnya, buku ini ingin menyoisir lika-liku sejarah betawi, dari sisi etnis dan budayanya. Ditulis tidak dalam format bab, judul-judul kecilnya menggambarkan cerita-cerita pendek dalam setiap penggalnya. Namun demikian, antara satu dengan lainnya saling terkait hingga membentuk cerita utuh tentang panorama jejak Betawi. Bagi para pengkaji sejarah dan budaya Betawi, buku ini mempunyai signifikansinya tersendiri. Sebab, buku ini kaya akan informasi awal, baik di narasi maupun foto dan ilustrasi, sehingga bisa dijadikan jembatan penghubung menuju sumber-sumber informasi yang otoritatif. Hebatnya sebagian dari sumber-sumber itu pun disebutkan dalam daftar pustaka buku ini. Sayang, foto dan ilustrasi masalah etnis dan budaya betawi masih sangat kurang tergambar seiring dengan terlalu dominannya foto dan gambar pada kondisi kekinian. [] *Moh Khoeron Durori*

Harun Yahya, *Keajaiban Al-Qur'an*, Bandung: Sygma Group Publishing, 2009, 194 hlm.

Sungguh Al-Qur'an pelajaran yang sarat akan hikmah, serta jalan lurus menuju kebenaran. Informasi Al-Qur'an tidak akan pernah habis digali oleh para ilmuwan. Begitu mengkaji Al-Qur'an semakin dalam, lautan ilmu semakin terbuka, dan tidak pernah bertepi. Dijamin tidak ada kontradiksi dalam Al-Qur'an dan tidak pernah habis keajaiban yang muncul darinya. Salah satu contoh, Al-Qur'an memposisikan ilmu pengetahuan di atas segala-galanya. Al-Qur'an turun pertama kali bukan dengan perintah salat, zakat, atau puasa, apalagi haji, tetapi menuntut ilmu dengan "iqra" yaitu bacalah. Dengan membaca kita akan dapat memahami sunnatullah yang ada di alam raya, yang ada pada diri kita, termasuk ayat yang ada dalam kitab suci Al-Qur'an.

Allah menurunkan Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia. Allah telah memerintahkan manusia untuk memikirkan alam semesta (Surah Ali Imrān/3: 190-192) dan mengambil berbagai hukum serta manfaat darinya. Ketika Al-Qur'an berbicara tentang manusia, tumbuhan ataupun makhluk lain, ia pasti berbicara tentang hakikatnya. Manusia baru mengetahui setelah sains dan peralatan-peralatan canggih digunakan melalui penelitian-penelitian ilmiah. Itulah makna Al-Qur'an mendahului sains modern sekaligus sebagai bukti mukjizat Al-Qur'an pada masa kemajuan teknologi yang semakin menegaskan bahwa ia adalah kalamullah yang tidak sedikit pun mengandung kesalahan (Surah an-Nisā'/4: 82).

Adnan Oktar dikenal sebagai seorang penulis dengan nama pena 'Harun Yahya'. Ia adalah seorang dai dan ilmuwan asal Turki, yang menjunjung tinggi nilai akhlak dan mengabdikan hidupnya untuk berdakwah tentang keberadaan dan keesaan Allah dan keluhuran akhlak Al-Qur'an kepada masyarakat. Nama Harun Yahya tampaknya pun tidak asing lagi di telinga kaum muslim. Terlebih mereka yang menyukai atau mungkin mendalami dunia sains Islami. Kita dapat menyaksikan karya Harun Yahya yang dipopulerkan dalam bentuk buku maupun kepingan VCD. Kita pun dapat menikmati sains yang biasanya dipahami dengan kening yang berkerut secara lebih asik dan menyenangkan. Lebih dari itu, pemaparan dan penelusuran sains ala Harun Yahya senantiasa menyertakan bukti-bukti dan fakta alam, yakni mendekatkan kita dengan Sang Khalik. Ya, di balik semua peristiwa yang terjadi di alam semesta ini, ada kekuasaan Allah Yang Maha Pengatur.

Dalam buku 'Keajaiban Al-Qur'an', Harun Yahya akan "membuktikan" keajaiban Al-Qur'an sebagai mukjizat yang diturunkan Allah, melalui penemuan-penemuan ilmiah oleh para pakar di bidang sains. Melalui 'pembuktian' betapa Al-Qur'an yang diturunkan 16 abad yang lalu mampu menjawab tantangan ilmiah para ilmuwan ketika dihadapkan

dengan penelitian ilmiah modern. Al-Qur'an memberikan informasi yang akurat. Penemuan-penemuan ilmiah yang menakjubkan, mengagumkan semakin memberikan penguatan secara nyata bahwa Al-Qur'an bukanlah buatan manusia/Muhammad, karena tidak mungkin kebenaran ilmiah yang baru ditemukan. Contohnya penemuan ilmiah akan keunikan dan kekhususan sidik jari bagi diri manusia dan berbeda satu sama lain. Sebagaimana tertera pada Al-Qur'an: "Apakah manusia mengira Kami tidak akan mengumpulkan (kembali) tulang belulangnya? Ya, bahkan Kami mampu menyusun kembali ujung jari-jarinya dengan sempurna." (Surah al-Qiyāmah/75: 3-4). Penekanan pada sidik jari memiliki makna sangat khusus. Ini dikarenakan sidik jari setiap orang adalah khas bagi dirinya sendiri. Setiap orang yang hidup atau pernah hidup di dunia ini mempunyai serangkaian sidik jari yang unik dan berbeda dari orang lain. Sidik jari pun dipakai sebagai kartu identitas yang sangat penting bagi pemiliknya dan digunakan untuk tujuan ini di seluruh penjuru dunia. Akan tetapi, hal yang menarik dan penting adalah bahwa keunikan sidik jari ini baru ditemukan di akhir abad ke-19. Sebelumnya orang menghargai sidik jari sebagai lengkungan-lengkungan biasa tanpa makna khusus. Namun dalam Al-Qur'an, Allah merujuk kepada sidik jari, yang sedikitpun tidak menarik perhatian orang waktu itu dan mengarahkan perhatian kita pada arti penting sidik jari yang baru mampu dipahami di zaman sekarang.

Dalam buku Keajaiban Al-Qur'an, semua topik-topik yang disampaikan mengungkap fakta-fakta di balik Al-Qur'an, kebenaran Al-Qur'an melalui penelitian dan argument ilmiah sesuai dengan perkembangan zaman dan teknologi dengan bahasa dan kata yang menarik dan dinamis. Bahkan buku ini salah satu terobosan yang kreatif dan inovatif yang mencoba menggali berbagai keajaiban dari berbagai aspek kehidupan. Kini, relativitas waktu adalah fakta yang terbukti secara ilmiah. Hal ini telah diungkapkan melalui teori relativitas waktu Einstein di tahun-tahun awal abad ke-20. Sebelumnya, manusia belumlah mengetahui bahwa waktu adalah sebuah konsep yang relatif, dan waktu dapat berubah tergantung keadaannya. Dalam sejarah manusia, tak seorang pun mampu mengungkapkan fakta ini dengan jelas sebelumnya. Tapi ada pengecualian; Al-Qur'an telah berisi informasi tentang waktu yang bersifat relatif! Sejumlah ayat yang mengulas hal ini berbunyi: "Dia mengatur urusan dari langit ke bumi, kemudian (urusan) itu naik kepada-Nya dalam satu hari yang kadarnya adalah seribu tahun menurut perhitunganmu." (as-Sajdah/32: 5). "Malaikat-malaikat dan Jibril naik (menghadap) kepada Tuhan dalam sehari yang kadarnya limapuluh ribu tahun." (al-Ma'ārij/70:4). Fakta bahwa relativitas waktu disebutkan dgn sangat jelas dalam Al-Qur'an, yg mulai diturunkan pada tahun 610 M, adalah bukti lain bahwa Al-Qur'an adalah Kitab Suci.

Dalam buku ini, kita akan menemukan bukti-bukti kebenaran Al-Qur'an yang mengupas berbagai keajaiban-keajaiban keseimbangan sempurna dan keselarasan alam semesta; langit, atap yang terpelihara; gunung-gunung yang bergerak dan tanah yang menghilang di ujung-ujung bumi, keajaiban besi, dan pembakaran tanpa api. Tak kalah menarik, biomimetik; inspirasi-inspirasi dari makhluk hidup. Ada juga cerita tentang keajaiban pada lebah; ikan dan manfaatnya untuk kesehatan jantung, pembuluh nadi, dan perkembangan bayi yang baru lahir. Sebuah buku yang tidak saja melengkapi wawasan kita tentang makhluk hidup dan penciptaannya, melainkan juga kita akan mendekati diri pada Sang Pencipta. Buku ini akan menambah 'nutrisi' keimanan akan kebenaran Al-Qur'an sebagai mukjizat terbesar sepanjang hayat. [] *Novita Siswayanti*





## ملخص

### وحدة العلوم في نظر القرآن الكريم

مخلص محمد حنفي - اللجنة لتصحيح المصحف القرآن الكريم - جاكرتا  
 يمكن الاطلاع على وحدة العلوم في القرآن الكريم بتتبع وجهة نظره لموضوعها ،  
 ومصدرها ، و غايتها. و احتوى القرآن على القيم الرئيسية التي تمكّن بل  
 تقتضي المحاولة لذلك الوحدة. و هناك ايضا مبادئ اساسية التي تتطلب المسلمين  
 لاستخدام المناهج العلمية المتصلة بكيفية الكشف عن اسرار الكون مع تطبيقها.  
 كان القرآن الكريم لا يفرّق العلوم، ما بين العلوم الإسلامية و العلوم العامة، و  
 علوم الدنيا و الأخرى. و في نظره، يشتمل العلوم على كل المعارف النافعة لدعم  
 استمرارية حياة الناس في الحاضر و في المستقبل.  
 الكلمات الرئيسية : العلم، القرآن الكريم، و وحدة العلوم.

الأساس في تقسيم السور المكية و المدنية في مصحف "ستاندر" اندونيسيا

رفليتا - اللجنة لتصحيح المصحف القرآن الكريم جاكرتا

ليست الإختلافات بين العلماء في عدد الآيات و السور المكية و المدنية بأمر  
 جديد. و هذا يعرف من اختلاف مجموعة السور في المصحف القرآن الكريم و  
 في بعض كتب التفسير الموجودة. و يوجد في مصحف "ستاندر" اندونيسيا

الذي نشرته وزارة الشؤون الدينية تناقض في إدراج مجموعة السور وفقا لتطور دراسة الآية او السورة المكية و المدنية . و الدراسة النظرية في هذا التخصص تكون محتاجة و مهمة كمرجع في إدراج مجموعة السور.

الكلمات الرئيسية : المكية ، المدنية ، و مصحف "ستاندرد"

التغلب على ندرة تفسير الأحكام في المجتمع المجدين بفقہ نوسانتارا  
م. عصام الصحاح - الجامعة الإسلامية الحكومية سلطان مولانا حسن الدين -  
بانين

تعتبر الدراسة الفقهية في اندونيسيا من الدراسات الخصبه و تتطور مع ديناميات حياة المجتمع ، بدءا من الدراسة في فقه العبادة و فقه المناكحة بل وفي فقه المعاملات مقترنة بتطور الاقتصاد الإسلامي. ومع ذلك ، كان الإمتداد في مجال الدراسة الفقهية في اندونيسيا لم يدل على هوض الحرص من العلماء المسلمين على اتساع دراسة تفسير الأحكام . و كتب هذا البحث للتشجيع أنه ينبغي لعلماء نوسانتارا المجدين بالفقہ ان يجددوا المنهج الدراسي الفقهي ليكون اكثر انتظاما و تركيزا في دراسة تفسير الأحكام. و بالمنهج الوصفي النوعي يوضح هذا البحث أن الدراسة الفقهية على نهج تفسير الأحكام ستكون اقرب الى الفهم الكامل السليم في المسائل الفقهية.

الكلمات الرئيسية : التفسير، تفسير الأحكام، فقہ نوسانتارا.

## دراسة للمستشرقين في النص و التاريخ من القرآن الكريم ؛ ردّ من خريج الجامعة المسلم

محمد خيران - اللجنة لتصحيح المصحف القرآن الكريم

إنّ القرآن الكريم يدرسه المسلمون و ايضاً غير المسلمين (المستشرقين). و من المواضيع الكبيرة الإسلامية التي يدرسها المستشرقون ما يتعلق بالنصوص و التاريخ من القرآن الكريم. كانوا يدّعون -صحة القرآن من خلال تحليل النصوص و التاريخ منه - أن القرآن مشكوك في أصالته من الله. و من هذا البحث يحاول الكاتب للحصول على الإستجابات و ردود فعل المسلمين من الرجلين اللذين يقابل احدهما الآخر في الفكر، و هما فضل الرحمن (الليبرالي) و عزمي (السلفي). و بالمنهج الوصفي المقارن ، استنبط الكاتب بأن دراسة القرآن داخل المجتمع المسلم ينبغي اجراءها علمياً و يمكن تمثيلها بالجمع بين نموذجي التحليل لفضل الرحمن و عزمي.

الكلمات الرئيسية : المستشرقين ، و تفسير القرآن، و النص ، و التاريخ من القرآن.

### الملاحظة الأنثروبولوجية من الزيارة الى المتحف الإستقلال

جونتان زيلبرج - جامعة إينويس، أوربانا - شامبين

كان لهذا البحث اربعة اهداف. اولاً، لتوسيع نطاق البحث الأنثروبولوجي السابق عن المتحف الإستقلال في اندونيسيا. ثانياً، لتصوير الأهمية الوطنية عن

الدور المراد من المتحف الإستقلال في إعزاز هويته. ثالثاً، لتوفير المراجع الواسعة حتى يمكن تقديم بعض المؤلفات الأكاديمية المهمة التي لها صلة بالعروض المتحفية، ثم تكون هذه الإمكانيات يستخدمها العلماء و المتخصصين المهتمين بهذا المتحف الغير المشتغل. رابعاً، للملاحظة الإثنوجرافية الخاصة التي تنظر و تبحث جوانب المشكلة من نفس المواد المتحفية و حالة المتحف و اكثر من ذلك - من الإمكانيات للمتحف الإستقلال التي لم تتحقق - و هو ما يعرض التربية الإسلامية في اندونيسيا.

الكلمات الرئيسية : المتحف ، هوية ، المواد المتحفية

### المسجد في ارض الملايو نوسانتارا

تولين الدين - الجامعة الاندونيسية

ليس المسجد مجرد المكان للسجود، بل هو مكان المسلمين لأداء الوظائف الأخرى كالتربية و الدعوة، و ايضا للأنشطة الثقافية الإسلامية. كان تطوير بناء المسجد في ارض الملايو نوسانتارا ترتبط بالعادات و التقاليد المحلية سواء من حيث المباني او العناصر او الهندسة المعمارية. و يدرس هذا البحث عن بداية تطوير المساجد في ارض الملايو و خاصية بنائها في كل المنطقة التي تأثرت من عاداتها و تقاليدها الخاصة.

الكلمات الرئيسية : المسجد، نوسانتارا، و الملايو.

## الرسوم التوضيحية في المخطوطات من شيريون

احمد أوبان سفاري - الجامعة الإسلامية الحكومية شاح نور جاتي - شيريون

إنّ رسوم المخطوطة جزء لا يتجزء من النصوص نفسها. و هذه تساعد وضوحا من أي منطقة كان مصدرها، لأنّ لآتجاه كل المنطقة طابعا مختلفا، بالإضافة الى الذاتية من نمط كاتبها. و شيريون من احدى المناطق التي لها ثروة في شكل المخطوطات بمختلف رسومها، و هو منطقة الحدود ما بين قطبي الثقافة الجاوية و السونداوية الكبيرتين. كاد التقليد في تصنيع رسم المخطوطة يمشي مع التقليد في كتابة المخطوطة و نسخها، و رسوم المخطوطة من شيريون مصنوعة من حيث محتوى النص او تعديل الأسلوب الأدبي النصي. و على ذلك، فيدرس هذا البحث عن انواع الرسوم في المخطوطات من شيريون مع وظيفتها في النص و الحياة الإجتماعي و الإقتصادي من مجتمع شيريون.

الكلمات الرئيسية : المخطوطة، الرسوم التوضيحية، و شيريون.





# INDEKS

Vol. 1, No. 1, 2008 s/d Vol. 3, No. 2, 2010

## INDEKS SUBJEK

### — A —

#### Alam, semesta

Kehancuran Alam Semesta dalam Al-Qur'an: Perspektif Kosmologi. *Efa Ida Amaliyah*. Vol. 2, No. 1, 2009. 73—94

#### Australia

Islamic Art at the Art Gallery of South Australia. *James Bennett*. Vol. 2, No. 2, 2009. 113—126

#### Antropologi

*An Anthropological Account of a Visit to the Museum Istiqlal*. *Jonathan Zilberg*. Vol. 3, No. 1, 2010. 251—277

### — B —

#### Baca, tanda

Aspek Rasm, Tanda Baca dan Kaligrafi pada Mushaf-Mushaf Kuno Koleksi Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal Jakarta. *Asep Saefullah*. Vol. 1, No. 1, 2008. 87—110.

#### Bahasa, Arab

Kontribusi Ulama Tajwid terhadap Perkembangan Ilmu Bahasa. *Harun Al-Rasyid*. Vol. 2, No. 2, 2009. 35—50

#### Bahasa, Al-Qur'an

*Quḍīyyatu Wuqū' il Alfāz al-A'jamiyyat fī al-Qur'ān al-Karīm*. *Ahmad Akrom Malibary*. Vol. 2, No. 1, 2009. 11—29

Leksikografi Al-Qur'an: Ke Arah Penyusunan Kamus Al-Qur'an. *Muchlis M. Hanafi*. Vol. 2, No. 1, 2009. 31—52

#### Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal

Aspek Rasm, Tanda Baca dan Kaligrafi pada Mushaf-Mushaf Kuno Koleksi Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal Jakarta. *Asep Saefullah*. Vol. 1, No. 1, 2008. 87—110.

Peran Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal bagi Pembangunan Bangsa Indonesia. *Uka Tjandrasasmita*. Vol. 1, No. 1, 2008. 159—165.

*An Anthropological Account of a Visit to the Museum Istiqlal*. *Jonathan Zilberg*. Vol. 3, No. 1, 2010. 251—277

#### Budaya

Islam di Nusantara pada Kurun Abad ke-10 Masehi sebagaimana Tercermin dalam Tinggalan Budaya. *Bambang Budi Utomo*. Vol. 3, No. 1, 2010. 85—105

Jejak Parsi dalam Sejarah Kebudayaan dan Sastra Melayu. *Abdul Hadi W.M.* Vol. 3, No. 1, 2010. 107—130

Pelestarian Benda Cagar Budaya dan Pemanfaatannya bagi Pembangunan Bangsa. *Uka Tjandrasasmita.* Vol. 3, No. 1, 2010. 131—143

— C —

**Cirebon**

Iluminasi dalam Naskah Cirebon. *Achmad Opan Safari.* Vol. 3, No. 1, 2010. 309—325

— E —

**Esoterik, tafsir**

Tafsir Esoterik: Sebuah Model Penafsiran “Elit” yang “Terlupakan”. *M. Ulinuha Khusnan.* Vol. 3, No. 1, 2010. 13—34

— F —

**Fikih**

Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Penggiat Fikih Nusantara. *M. Ishom El-Saha.* Vol. 3, No. 1, 2010. 219—234

— G —

**Gender**

Relasi Gender dalam Keragaman Qira’at. *Ali Fachruddin.* Vol. 3, No. 1, 2010. 35—50  
Menimbang Kedudukan dan Peran Perempuan (Tinjauan Buku). *Abdul Hakim.* Vol. 3, No. 1, 2010. 335—351

— H —

**Hermeneutika**

Tafsir, Ta’wil dan Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman Al-Qur’an. *M. Quraish Shihab.* Vol. 2, No. 1, 2009. 1—10

**Hubungan, antaragama**

Hubungan Antaragama. *Muchlis M. Hanafi.* Vol. 1, No. 1, 2008. 19—42.

— I —

**Integrasi, ilmu**

Integrasi Ilmu dalam Perspektif Al-Qur’an. *Muchlis M. Hanafi.* Vol. 3, No. 1, 2010. 175—191

**Iluminasi**

Iluminasi dalam Naskah Cirebon. *Achmad Opan Safari.* Vol. 3, No. 1, 2010. 309—325

— J —

**Jawa**

*The Tradition of Writing Qur’anic Commentaries in Java and Sunda.* Ervan Nurtawab. Vol. 2, No. 2, 2009. 1—34

Tulisan Pegon: Wujud Identitas Islam-Jawa; Tinjauan atas Bentuk dan Fungsinya. *Titik Pudjiastuti.* Vol. 2, No. 2, 2009. 95—112

## — K —

**Kamus, Al-Qur'an**

Leksikografi Al-Qur'an: Ke Arah Penyusunan Kamus Al-Qur'an. *Muchlis M. Hanafi*. Vol. 2, No. 1, 2009. 31—52

**Keluarga**

Membangun Umat dengan Pemahaman Al-Qur'an yang Toleran dan Moderat: Strategi Pendekatan Pendidikan dalam Keluarga. *M. Darwis Hude*. Vol. 1, No. 1, 2008. 9—18.

**Kaligrafi**

Aspek Rasm, Tanda Baca dan Kaligrafi pada Mushaf-Mushaf Kuno Koleksi Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal Jakarta. *Asep Saefullah*. Vol. 1, No. 1, 2008. 87—110.

**Kisah**

Dimensi Edukatif pada Kisah-Kisah Al-Qur'an. *Novita Siswayanti*. Vol. 3, No. 1, 2010. 69—83

**Kosmologi**

Kehancuran Alam Semesta dalam Al-Qur'an: Perspektif Kosmologi. *Efa Ida Amaliyah*. Vol. 2, No. 1, 2009. 73—94

## — L —

**Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an**

Kinerja Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an: Studi Kasus Bidang Pentashihan Mushaf Al-Qur'an dengan Menggunakan Teori *Urgency, Seriousness, Growth* (USG). *Enang Sudrajat*. Vol. 1, No. 1, 2008. 61—86

**Leksikografi, Al-Qur'an**

Leksikografi Al-Qur'an: Ke Arah Penyusunan Kamus Al-Qur'an. *Muchlis M. Hanafi*. Vol. 2, No. 1, 2009. 31—52

## — M —

**Madura, pesantren tahfiz**

Pondok Pesantren Bustanul Huffaz as-Sa'idiyah, Sampang. *Taufiqurrakhman AM*. Vol. 2, No. 1, 2009. 95—112

**Makam**

Kutipan Ayat-Ayat Al-Qur'an dan Kalimat Sufistik pada Beberapa Batu Nisan Makam Kuno di Indonesia. *Uka Tjandrasasmita*. Vol. 2, No. 2, 2009. 91—109

**Makiyyah, Madaniyyah**

Dasar Pengelompokan Surah *Makkiyyah* dan *Madaniyyah* dalam Mushaf Standar Indonesia. *Reflita*. Vol. 3, No. 1, 2010. 193—217

**Masjid**

Masjid-Masjid di Dunia Melayu Nusantara. *Tawalinuddin Haris*. Vol. 3, No. 1, 2010. 279—307

**Masyarakat**

Tafsir dan Pemasyarakatan Al-Qur'an. *M. Quraish Shihab*. Vol. 1, No. 1, 2008. 1—8.

**Melayu**

Jejak Parsi dalam Sejarah Kebudayaan dan Sastra Melayu. *Abdul Hadi W.M.* Vol. 3, No. 1, 2010. 107—130

Masjid-Masjid di Dunia Melayu Nusantara. *Tawalinuddin Haris.* Vol. 3, No. 1, 2010. 279—307

**Minangkabau, ragam hias**

Perlambangan dalam Hiasan Tekstil Tradisional Minangkabau: Tinjauan Estetika Minangkabau dan Estetika Islam. *Wesnina.* Vol. 2, No. 1, 2009. 113—126

**Moralitas**

Membangun Moralitas: Kajian Semantik Kata *Khuluq* dalam Al-Quran. *Iskandar.* Vol. 2, No. 2, 2009. 51—67

**Mushaf, kuno**

Aspek Rasm, Tanda Baca dan Kaligrafi pada Mushaf-Mushaf Kuno Koleksi Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal Jakarta. *Asep Saefullah.* Vol. 1, No. 1, 2008. 87—110

**Mushaf, Standar Indonesia**

Dasar Pengelompokan Surah *Makkiyyah* dan *Madaniyyah* dalam Mushaf Standar Indonesia. *Reflita.* Vol. 3, No. 1, 2010. 193—217

**Museum Istiqlal** (lihat Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal)

— N —

**Nisan**

Kutipan Ayat-Ayat Al-Qur'an dan Kalimat Sufistik pada Beberapa Batu Nisan Makam Kuno di Indonesia. *Uka Tjandrasasmita.* Vol. 2, No. 2, 2009. 91—109

**Naskah**

Illuminasi dalam Naskah Cirebon. *Achmad Opan Safari.* Vol. 3, No. 1, 2010. 309—325

**Nasrani**

Hubungan Antaragama. *Muchlis M. Hanafi.* Vol. 1, No. 1, 2008. 19—42

**Nusantara**

Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus: Kajian atas Karya Tafsir Nusantara. *Iskandar.* Vol. 3, No. 1, 2010. 1—11

Islam di Nusantara pada Kurun Abad ke-10 Masehi sebagaimana Tercermin dalam Tinggalan Budaya. *Bambang Budi Utomo.* Vol. 3, No. 1, 2010. 85—105

Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Penggiat Fikih Nusantara. *M. Ishom El-Saha.* Vol. 3, No. 1, 2010. 219—234

Masjid-Masjid di Dunia Melayu Nusantara. *Tawalinuddin Haris.* Vol. 3, No. 1, 2010. 279—307

— O —

**Obituari**

Yasin Hamid Safadi (1934—2006) (Obituari). *Annabel Teh Gallop.* Vol. 2, No. 1, 2009. 145—154

Uka Tjandrasasmita dalam Kenangan (Obituari). *Tawalinuddin Haris.* Vol. 3, No. 1, 2010. 327—334

**Orientalis**

Kajian Orientalis terhadap Teks dan Sejarah Al-Qur'an: Tanggapan Sarjana Muslim. *Moh. Khoeron*. Vol. 3, No. 1, 2010. 235—249

— P —

**Pegon**

Tulisan Pegon: Wujud Identitas Islam-Jawa; Tinjauan atas Bentuk dan Fungsinya. *Titik Pudjiastuti*. Vol. 2, No. 2, 2009. 95—112

**Pendidikan**

Membangun Umat dengan Pemahaman Al-Qur'an yang Toleran dan Moderat: Strategi Pendekatan Pendidikan dalam Keluarga. *M. Darwis Hude*. Vol. 1, No. 1, 2008. 9—18.

Dimensi Edukatif pada Kisah-Kisah Al-Qur'an. *Novita Siswayanti*. Vol. 3, No. 1, 2010. 69—83

**Perempuan**

Menimbang Kedudukan dan Peran Perempuan (Tinjauan Buku). *Abdul Hakim*. Vol. 3, No. 1, 2010. 335—351

**Persia**

Islam di Nusantara pada Kurun Abad ke-10 Masehi sebagaimana Tercermin dalam Tinggalan Budaya. *Bambang Budi Utomo*. Vol. 3, No. 1, 2010. 85—105

Jejak Parsi dalam Sejarah Kebudayaan dan Sastra Melayu. *Abdul Hadi W.M.* Vol. 3, No. 1, 2010. 107—130

**Pesantren, tahfiz**

Potret Lembaga Tahfiz Al-Qur'an di Indonesia: Studi Tradisi Pembelajaran Tahfiz. *M. Syatibi AH*. Vol. 1, No. 1, 2008. 111—134.

Pondok Pesantren Tahfizul Qur'an Manba'ul Furqon: Pesantren Desa Berskala Nusantara. *E. Badri Yunardi*. Vol. 1, No. 1, 2008. 135—158.

Pondok Pesantren Bustanul Huffaz as-Sa'idiyah, Sampang. *Taufiqurrakhman AM*. Vol. 2, No. 1, 2009. 95—112

Menelusuri Jejak Pemelihara Al-Qur'an, Studi Kasus Pondok Pesantren Tahfiz K.H. Harun Nafsi, Samarinda. *M. Syatibi, AH*. Vol. 2, No. 2, 2009. 69—89

**Pluralisme**

Argumentasi Pluralisme Agama (Tinjauan Buku). *Abdul Hakim*. Vol. 2, No. 2, 2009. 127—142

— Q —

**Qira'at**

Ragam Qiraat Al-Qur'an. *Ahmad Fathoni*. Vol. 2, No. 1, 2009. 53—72

Relasi Gender dalam Keragaman Qira'at. *Ali Fachruddin*. Vol. 3, No. 1, 2010. 35—50

— R —

**Ragam hias**

Perlambangan dalam Hiasan Tekstil Tradisional Minangkabau: Tinjauan Estetika Minangkabau dan Estetika Islam. *Wesnina*. Vol. 2, No. 1, 2009. 113—126

**Rasm**

- Aspek Rasm, Tanda Baca dan Kaligrafi pada Mushaf-Mushaf Kuno Koleksi Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal Jakarta. *Asep Saefullah*. Vol. 1, No. 1, 2008. 87—110
- Ragam Qira'at Al-Qur'an. *Ahmad Fathoni*. Vol. 2, No. 1, 2009. 53—72
- Diskursus Ke-*tauqifi*-an Rasm Usmānī. *Zainal Arifin*. Vol. 3, No. 1, 2010. 51—67

**Rezeki**

- Rezeki dalam Perspektif Al-Qur'an: Sebuah Kajian Tafsir Tematik. *M. Bunyamin Yusuf Surur*. Vol. 1, No. 1, 2008. 43—60

— S —

**Sanad**

- Potret Lembaga Tahfiz Al-Qur'an di Indonesia: Studi Tradisi Pembelajaran Tahfiz. *M. Syatibi AH*. Vol. 1, No. 1, 2008. 111—134

**Sastra, Melayu**

- Jejak Parsi dalam Sejarah Kebudayaan dan Sastra Melayu. *Abdul Hadi W.M*. Vol. 3, No. 1, 2010. 107—130

**Sejarah, Al-Qur'an**

- Kajian Orientalis terhadap Teks dan Sejarah Al-Qur'an: Tanggapan Sarjana Muslim. *Moh. Khoeron*. Vol. 3, No. 1, 2010. 235—249

**Seni, Islam**

- Islamic Art at the Art Gallery of South Australia*. *James Bennett*. Vol. 2, No. 2, 2009. 113—126

**Semantik, kajian**

- Membangun Moralitas: Kajian Semantik Kata *Khuluq* dalam Al-Quran. *Iskandar*. Vol. 2, No. 2, 2009. 51—67

**Sunda**

- The Tradition of Writing Qur'anic Commentaries in Java and Sunda*. *Ervan Nurtawab*. Vol. 2, No. 2, 2009. 1—34

**Sufistik**

- Kutipan Ayat-Ayat Al-Qur'an dan Kalimat Sufistik pada Beberapa Batu Nisan Makam Kuno di Indonesia. *Uka Tjandrasmita*. Vol. 2, No. 2, 2009. 91—109

— T —

**Ta'wil**

- Tafsir, Ta'wil dan Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman Al-Qur'an. *M. Quraish Shihab*. Vol. 2, No. 1, 2009. 1—10

**Tajwid**

- Kontribusi Ulama Tajwid terhadap Perkembangan Ilmu Bahasa. *Harun Al-Rasyid*. Vol. 2, No. 2, 2009. 35—50

**Tafsir**

- Tafsir dan Pemasarakatan Al-Qur'an. *M. Quraish Shihab*. Vol. 1, No. 1, 2008. 1—8.
- Rezeki dalam Perspektif Al-Qur'an: Sebuah Kajian Tafsir Tematik. *M. Bunyamin Yusuf Surur*. Vol. 1, No. 1, 2008. 43—60.

- Tafsir, Ta'wil dan Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman Al-Qur'an. *M. Quraish Shihab*. Vol. 2, No. 1, 2009. 1—10
- Asbāb al-Khaṭa' fī at-Tafsīr* (Tinjauan Buku). *Reflita*. Vol. 2, No. 1, 2009. 127—144
- The Tradition of Writing Qur'anic Commentaries in Java and Sunda*. *Ervan Nurtawab*. Vol. 2, No. 2, 2009. 1—34
- Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus: Kajian atas Karya Tafsir Nusantara. *Iskandar*. Vol. 3, No. 1, 2010. 1—11
- Tafsir Esoterik: Sebuah Model Penafsiran "Elit" yang "Terlupakan". *M. Ulinnuha Khusnan*. Vol. 3, No. 1, 2010. 13—34
- Tafsir Al-Qur'an Tematik* (Tinjauan Buku). *Syahrullah Iskandar*. Vol. 3, No. 1, 2010. 145—155
- Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Penggiat Fikih Nusantara. *M. Ishom El-Saha*. Vol. 3, No. 1, 2010. 219—234

### **Tahfiz, lembaga** (lihat Pesantren tahfiz)

#### **Tashih**

- Kinerja Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an: Studi Kasus Bidang Pentashihan Mushaf Al-Qur'an dengan Menggunakan Teori *Urgency, Seriousness, Growth* (USG). *Enang Sudrajat*. Vol. 1, No. 1, 2008. 61—86

#### **Teks Al-Qur'an**

- Kajian Orientalis terhadap Teks dan Sejarah Al-Qur'an: Tanggapan Sarjana Muslim. *Moh. Khoeron*. Vol. 3, No. 1, 2010. 235—249

#### **Tekstil**

- Perlambangan dalam Hiasan Tekstil Tradisional Minangkabau: Tinjauan Estetika Minangkabau dan Estetika Islam. *Wesnina*. Vol. 2, No. 1, 2009. 113—126

#### **Tematik, tafsir**

- Rezeki dalam Perspektif Al-Qur'an: Sebuah Kajian Tafsir Tematik. *M. Bunyamin Yusuf Surur*. Vol. 1, No. 1, 2008. 43—60
- Tafsir Al-Qur'an Tematik* (Tinjauan Buku). *Syahrullah Iskandar*. Vol. 3, No. 1, 2010. 145—155

## —U—

#### **Umat**

- Membangun Umat dengan Pemahaman Al-Qur'an yang Toleran dan Moderat: Strategi Pendekatan Pendidikan dalam Keluarga. *M. Darwis Hude*. Vol. 1, No. 1, 2008. 9—18

#### **Usmani, rasm**

- Ragam Qiraat Al-Qur'an. *Ahmad Fathoni*. Vol. 2, No. 1, 2009. 53—72
- Diskursus *Ke-tauqifi*-an Rasm Uṣmānī. *Zainal Arifin*. Vol. 3, No. 1, 2010. 51—67

## —Y—

#### **Yahudi**

- Hubungan Antaragama. *Muchlis M. Hanafi*. Vol. 1, No. 1, 2008. 19—42

INDEKS JUDUL  
[Menurut nomor terbitan]

**Vol. 1, No. 1, 2008**

- Tafsir dan Pemasyarakatan Al-Qur'an. *M. Quraish Shihab*. Vol. 1, No. 1, 2008. 1—8
- Membangun Umat dengan Pemahaman Al-Qur'an yang Toleran dan Moderat: Strategi Pendekatan Pendidikan dalam Keluarga. *M. Darwis Hude*. Vol. 1, No. 1, 2008. 9—18
- Hubungan Antaragama. *Muchlis M. Hanafi*. Vol. 1, No. 1, 2008. 19—42
- Rezeki dalam Perspektif Al-Qur'an: Sebuah Kajian Tafsir Tematik. *M. Bunyamin Yusuf Surur*. Vol. 1, No. 1, 2008. 43—60
- Kinerja Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an: Studi Kasus Bidang Pentashihan Mushaf Al-Qur'an dengan Menggunakan Teori *Urgency, Seriousness, Growth* (USG). *Enang Sudrajat*. Vol. 1, No. 1, 2008. 61—86
- Aspek Rasm, Tanda Baca dan Kaligrafi pada Mushaf-Mushaf Kuno Koleksi Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal Jakarta. *Asep Saefullah*. Vol. 1, No. 1, 2008. 87—110
- Potret Lembaga Tahfiz Al-Qur'an di Indonesia: Studi Tradisi Pembelajaran Tahfiz. *M. Syatibi AH*. Vol. 1, No. 1, 2008. 111—134
- Pondok Pesantren Tahfizul Qur'an Manba'ul Furqon: Pesantren Desa Berskala Nusantara. *E. Badri Yunardi*. Vol. 1, No. 1, 2008. 135—158
- Peran Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal bagi Pembangunan Bangsa Indonesia. *Uka Tjandrasmita*. Vol. 1, No. 1, 2008. 159—165

**Vol. 2, No. 1, 2009**

- Tafsir, Ta'wil dan Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman Al-Qur'an. *M. Quraish Shihab*. Vol. 2, No. 1, 2009. 1—10
- Qudhiyyatu Wuqu'il Alfaz al-A'jamiyyat fi al-Qur'an al-Karim*. *Ahmad Akrom Malibary*. Vol. 2, No. 1, 2009. 11—29
- Leksikografi Al-Qur'an: Ke Arah Penyusunan Kamus Al-Qur'an. *Muchlis M. Hanafi*. Vol. 2, No. 1, 2009. 31—52
- Ragam Qiraat Al-Qur'an. *Ahmad Fathoni*. Vol. 2, No. 1, 2009. 53—72
- Kehancuran Alam Semesta dalam Al-Qur'an: Perspektif Kosmologi. *Efa Ida Amaliyah*. Vol. 2, No. 1, 2009. 73—94
- Pondok Pesantren Bustanul Huffaz as-Sa'idiyah, Sampang. *Taufiqurrakhman AM*. Vol. 2, No. 1, 2009. 95—112
- Perlambangan dalam Hiasan Tekstil Tradisional Minangkabau: Tinjauan Estetika Minangkabau dan Estetika Islam. *Wesnina*. Vol. 2, No. 1, 2009. 113—126

*Asbāb al-Khaṭa' fī at-Taḥsīn* (Tinjauan Buku). *Reflita*. Vol. 2, No. 1, 2009. 127—144

Yasin Hamid Safadi (1934—2006) (Obituari). *Annabel Teh Gallop*. Vol. 2, No. 1, 2009. 145—154

### Vol. 2, No. 2, 2009

*The Tradition of Writing Qur'anic Commentaries in Java and Sunda*. Ervan Nurtawab. Vol. 2, No. 2, 2009. 1—34

Kontribusi Ulama Tajwid terhadap Perkembangan Ilmu Bahasa. *Harun Al-Rasyid*. Vol. 2, No. 2, 2009. 35—50

Membangun Moralitas: Kajian Semantik Kata *Khuluq* dalam Al-Quran. *Iskandar*. Vol. 2, No. 2, 2009. 51—67

Menelusuri Jejak Pemelihara Al-Qur'an, Studi Kasus Pondok Pesantren Tahfiz K.H. Harun Nafsi, Samarinda. *M. Syatibi, AH*. Vol. 2, No. 2, 2009. 69—89

Kutipan Ayat-Ayat Al-Qur'an dan Kalimat Sufistik pada Beberapa Batu Nisan Makam Kuno di Indonesia. *Uka Tjandrasasmita*. Vol. 2, No. 2, 2009. 91—109

Tulisan Pegon: Wujud Identitas Islam-Jawa; Tinjauan atas Bentuk dan Fungsinya. *Titik Pudjiastuti*. Vol. 2, No. 2, 2009. 95—112

Islamic Art at the Art Gallery of South Australia. *James Bennett*. Vol. 2, No. 2, 2009. 113—126

Argumentasi Pluralisme Agama (Tinjauan Buku). *Abdul Hakim*. Vol. 2, No. 2, 2009. 127—142

### Vol. 3, No. 1, 2010

Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus: Kajian atas Karya Tafsir Nusantara. *Iskandar*. Vol. 3, No. 1, 2010. 1—11

Tafsir Esoterik: Sebuah Model Penafsiran "Elit" yang "Terlupakan". *M. Ulinuha Khusnan*. Vol. 3, No. 1, 2010. 13—34

Relasi Gender dalam Keragaman Qira'at. *Ali Fachruddin*. Vol. 3, No. 1, 2010. 35—50

Diskursus *Ke-tauqīfī-an* Rasm Usmānī. *Zainal Arifin*. Vol. 3, No. 1, 2010. 51—67

Dimensi Edukatif pada Kisah-Kisah Al-Qur'an. *Novita Siswayanti*. Vol. 3, No. 1, 2010. 69—83

Islam di Nusantara pada Kurun Abad ke-10 Masehi sebagaimana Tercermin dalam Tinggalan Budaya. *Bambang Budi Utomo*. Vol. 3, No. 1, 2010. 85—105

Jejak Parsi dalam Sejarah Kebudayaan dan Sastra Melayu. *Abdul Hadi W.M.* Vol. 3, No. 1, 2010. 107—130

Pelestarian Benda Cagar Budaya dan Pemanfaatannya bagi Pembangunan Bangsa. *Uka Tjandrasasmita*. Vol. 3, No. 1, 2010. 131—143

*Tafsir Al-Qur'an Tematik* (Tinjauan Buku). *Syahrullah Iskandar*. Vol. 3, No. 1, 2010. 145—155

**Vol. 3 No. 2, 2010**

- Integrasi Ilmu dalam Perspektif Al-Qur'an. *Muchlis M. Hanafi*. Vol. 3, No. 1, 2010. 175—191
- Dasar Pengelompokan Surah *Makkiyyah* dan *Madaniyyah* dalam Mushaf Standar Indonesia. *Reflita*. Vol. 3, No. 1, 2010. 193—217
- Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Penggiat Fikih Nusantara. *M. Ishom El-Saha*. Vol. 3, No. 1, 2010. 219—234
- Kajian Orientalis terhadap Teks dan Sejarah Al-Qur'an: Tanggapan Sarjana Muslim. *Moh. Khoeron*. Vol. 3, No. 1, 2010. 235—249
- An Anthropological Account of a Visit to the Museum Istiqlal*. *Jonathan Zilberg*. Vol. 3, No. 1, 2010. 251—277
- Masjid-Masjid di Dunia Melayu Nusantara. *Tawalinuddin Haris*. Vol. 3, No. 1, 2010. 279—307
- Illuminasi dalam Naskah Cirebon. *Achmad Opan Safari*. Vol. 3, No. 1, 2010. 309—325
- Uka Tjandrasasmita dalam Kenangan (Obituari). *Tawalinuddin Haris*. Vol. 3, No. 1, 2010. 327—334
- Menimbang Kedudukan dan Peran Perempuan (Tinjauan Buku). *Abdul Hakim*. Vol. 3, No. 1, 2010. 335—351

## INDEKS PENULIS

**Abdul Hadi W.M.**

- Jejak Parsi dalam Sejarah Kebudayaan dan Sastra Melayu. Vol. 3, No. 1, 2010. 107—130

**Abdul Hakim**

- Argumentasi Pluralisme Agama (Tinjauan Buku). Vol. 2, No. 2, 2009. 127—142
- Menimbang Kedudukan dan Peran Perempuan (Tinjauan Buku). Vol. 3, No. 1, 2010. 335—351

**Achmad Opan Safari**

- Illuminasi dalam Naskah Cirebon. Vol. 3, No. 1, 2010. 309—325

**Ahmad Akrom Malibary**

- Qudhiyyatu Wuqū' il Alfāz al-A'jamiyyat fī al-Qur'ān al-Karīm*. Vol. 2, No. 1, 2009. 11—29

**Ahmad Fathoni**

- Ragam Qiraat Al-Qur'an. Vol. 2, No. 1, 2009. 53—72

**Ali Fachruddin**

- Relasi Gender dalam Keragaman Qira'at. Vol. 3, No. 1, 2010. 35—50

**Annabel Teh Gallop**

Yasin Hamid Safadi (1934—2006) (Obituari). Vol. 2, No. 1, 2009. 145—154

**Asep Saefullah**

Aspek Rasm, Tanda Baca dan Kaligrafi pada Mushaf-Mushaf Kuno Koleksi Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal Jakarta. Vol. 1, No. 1, 2008. 87—110.

**Bambang Budi Utomo**

Islam di Nusantara pada Kurun Abad ke-10 Masehi sebagaimana Tercermin dalam Tinggalan Budaya. Vol. 3, No. 1, 2010. 85—105

**E. Badri Yunardi**

Pondok Pesantren Tahizul Qur'an Manba'ul Furqon: Pesantren Desa Berskala Nusantara. Vol. 1, No. 1, 2008. 135—158

**Efa Ida Amaliyah**

Kehancuran Alam Semesta dalam Al-Qur'an: Perspektif Kosmologi. Vol. 2, No. 1, 2009. 73—94

**Enang Sudrajat**

Kinerja Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an: Studi Kasus Bidang Pentashihan Mushaf Al-Qur'an dengan Menggunakan Teori *Urgency, Seriousness, Growth* (USG). Vol. 1, No. 1, 2008. 61—86

**Ervan Nurtawab**

*The Tradition of Writing Qur'anic Commentaries in Java and Sunda*. Vol. 2, No. 2, 2009. 1—34

**Harun Al-Rasyid**

Kontribusi Ulama Tajwid terhadap Perkembangan Ilmu Bahasa. Vol. 2, No. 2, 2009. 35—50

**Iskandar**

Membangun Moralitas: Kajian Semantik Kata *Khuluq* dalam Al-Quran. Vol. 2, No. 2, 2009. 51—67

Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus: Kajian atas Karya Tafsir Nusantara. Vol. 3, No. 1, 2010. 1—11

**James Bennett**

Islamic Art at the Art Gallery of South Australia. Vol. 2, No. 2, 2009. 113—126

**Jonathan Zilberg**

*An Anthropological Account of a Visit to the Museum Istiqlal*. Vol. 3, No. 1, 2010. 251—277

**M. Bunyamin Yusuf Surur**

Rezeki dalam Perspektif Al-Qur'an: Sebuah Kajian Tafsir Tematik. Vol. 1, No. 1, 2008. 43—60

**M. Darwis Hude**

Membangun Umat dengan Pemahaman Al-Qur'an yang Toleran dan Moderat: Strategi Pendekatan Pendidikan dalam Keluarga. Vol. 1, No. 1, 2008. 9—18

**M. Ishom El-Saha**

Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Penggiat Fikih Nusantara. Vol. 3, No. 1, 2010. 219—234

**M. Quraish Shihab**

Tafsir dan Pemasyarakatan Al-Qur'an. Vol. 1, No. 1, 2008. 1—8

Tafsir, Ta'wil dan Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman Al-Qur'an. Vol. 2, No. 1, 2009. 1—10

**M. Syatibi AH**

Potret Lembaga Tahfiz Al-Qur'an di Indonesia: Studi Tradisi Pembelajaran Tahfiz. Vol. 1, No. 1, 2008. 111—134

Menelusuri Jejak Pemelihara Al-Qur'an, Studi Kasus Pondok Pesantren Tahfiz K.H. Harun Nafsi, Samarinda. Vol. 2, No. 2, 2009. 69—89

**M. Ulinnuha Khusnan**

Tafsir Esoterik: Sebuah Model Penafsiran "Elit" yang "Terlupakan". Vol. 3, No. 1, 2010. 13—34

**Moh. Khoeron**

Kajian Orientalis terhadap Teks dan Sejarah Al-Qur'an: Tanggapan Sarjana Muslim. Vol. 3, No. 1, 2010. 235—249

**Muchlis M. Hanafi**

Hubungan Antaragama. Vol. 1, No. 1, 2008. 19—42.

Leksikografi Al-Qur'an: Ke Arah Penyusunan Kamus Al-Qur'an. Vol. 2, No. 1, 2009. 31—52

Integrasi Ilmu dalam Perspektif Al-Qur'an. Vol. 3, No. 1, 2010. 175—191

**Novita Siswayanti**

Dimensi Edukatif pada Kisah-Kisah Al-Qur'an. Vol. 3, No. 1, 2010. 69—83

**Reflita**

*Asbāb al-Khaṭa' fi at-Tafsīr* (Tinjauan Buku). Vol. 2, No. 1, 2009. 127—144

Dasar Pengelompokan Surah *Makkiyyah* dan *Madaniyyah* dalam Mushaf Standar Indonesia. Vol. 3, No. 1, 2010. 193—217

**Syahrullah Iskandar**

*Tafsir Al-Qur'an Tematik* (Tinjauan Buku). Vol. 3, No. 1, 2010. 145—155

**Taufiqurrakhman AM**

Pondok Pesantren Bustanul Huffaz as-Sa'idiyah, Sampang. Vol. 2, No. 1, 2009. 95—112

**Tawalinuddin Haris**

Masjid-Masjid di Dunia Melayu Nusantara. Vol. 3, No. 1, 2010. 279—307

Uka Tjandrasasmita dalam Kenangan (Obituari). Vol. 3, No. 1, 2010. 327—334

**Titik Pudjiastuti**

Tulisan Pegon: Wujud Identitas Islam-Jawa; Tinjauan atas Bentuk dan Fungsinya. Vol. 2, No. 2, 2009. 95—112

**Uka Tjandrasasmita**

Peran Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal bagi Pembangunan Bangsa Indonesia. Vol. 1, No. 1, 2008. 159—165.

Kutipan Ayat-Ayat Al-Qur'an dan Kalimat Sufistik pada Beberapa Batu Nisan Makam Kuno di Indonesia. Vol. 2, No. 2, 2009. 91—109

Pelestarian Benda Cagar Budaya dan Pemanfaatannya bagi Pembangunan Bangsa. Vol. 3, No. 1, 2010. 131—143

**Wesnina**

Perlambangan dalam Hiasan Tekstil Tradisional Minangkabau: Tinjauan Estetika Minangkabau dan Estetika Islam. Vol. 2, No. 1, 2009. 113—126

**Zainal Arifin**

Diskursus *Ke-tauqīfī*-an Rasm Usmānī. Vol. 3, No. 1, 2010. 51—67



## Ketentuan Pengiriman Tulisan

### Jenis dan tema tulisan

Jenis tulisan yang dapat dikirimkan ke jurnal ini khususnya yang 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.

### Ilustrasi

Jurnal ini sangat menghargai ilustrasi tulisan, dan harap dikirim dalam bentuk cetakan atau soft copy dengan format JPEG. Keterangan foto dan sumbernya (kreditasi) harus disertakan. Ilustrasi dapat dimasukkan dalam tubuh tulisan atau sebagai lampiran.

### Jenis Font

Font untuk bodytext menggunakan **Time New Roman-Arab**, ukuran 12. Untuk tulisan Arab bodytext menggunakan **Times New Roman**, ukuran 12. Dan untuk teks Arab yang pisah dari bodyteks menggunakan font **Tradisional Arabic**, ukuran 16.

### Penulisan Catatan kaki

Rujukan tulisan menggunakan catatan kaki (Bukan catatan akhir). Ukuran font 10. Contoh penulisan catatan kaki dari **buku: Azyumardi Azra**, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2002, hlm. 200. Catatan kaki dari **buku terjemahan**: M. Hadi Ma'rifat, *Sejarah Al-Qur'an*, terj. Thoha Musawa, Jakarta: Al-Huda, 2007, hlm. 123. Catatan kaki dari **buku kumpulan tulisan**: Surip Suwandi, "Pengaruh Bahasa Jawa dalam Bahasa Pelembang" dalam Achadiati Ikrami (ed.), *Jati Diri yang terlupakan: Naskah-Naskah Pelembang*, Jakarta: Yanassa, 2004, hlm. 123. Catatan kaki dari **Jurnal**: Mukhlis M. Hanafi, "Leksikografi Al-Qur'an", *Suhuf Vol. 2 No. 1*, 31-52, 2009: 123. Kutipan dari **Al-Qur'an**: Q.S. al-Baqarah/2: 123.

### Penulisan daftar pustaka

Daftar pustaka disusun secara alfabetis. Ukuran font 10. Contoh penulisan daftar pustaka dari **buku**: Tjandrasmita, Uka, *Arkeologi Islam Nusantara*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009. Daftar pustaka dari **jurnal**: Hanafi, Mukhlis M., "Leksikografi Al-Qur'an", *Suhuf Vol. 2 No. 1*, 31-52, 2009. Daftar pustaka dari internet emncantumkan judul, alamat serta tanggal akses, contoh: Malay Concordance Project. An electronic copus of Malay texts, compiled dan edited by I. Proudfoot. <http://www.anu.edu.au/asianstudies/mmp/mcp.html>. Akses 10 Oktober 2009.