ISSN 1979-6544

ṢUḤUF

Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Kebudayaan
Vol. 4, No. 1, 2011

Mushaf Al-Qur'an Standar Kementerian Agama RI, ditulis ulang oleh Ustaz Baiquni Yasin dan tim, tahun 1999-2001.

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

ṢUḤUF Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Kebudayaan diterbitkan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 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 halaman belakang. Redaksi berhak menyunting tulisan tanpa mengurangi maksud tulisan. Bagi lembaga yang ingin mendapatkan jurnal ini dapat menghubungi alamat di atas.

بسم الله الرحمن الرحيم

ISSN 1979-6544
ṢUḤUF
Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Kebudayaan
Vol. 4, No.1, 2011

Daftar Isi

Pengantar Redaksi

Jurnal *Suhuf* Volume 4, No. 1 tahun 2011 menampilkan sejumlah artikel, tinjauan buku, dan pustaka. Lima tulisan tentang kajian Al-Qur'an dan dua tulisan tentang museum dan kebudayaan Islam. Tulisan *pertama* berjudul "Mengenal Mushaf Al-Qur'an Standar Usmani Indonesia: Studi Komparatif atas Mushaf Standar Usmani 1983 dan 2002" yang ditulis oleh Zainal Arifin M, seorang pentashih pada Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta. Penulis menjelaskan bahwa Indonesia memiliki Mushaf Al-Qur'an Standar yang menjadi patokan dalam penulisan dan penerbitan Al-Qur'an sejak tahun 1984. Ada tiga varian Mushaf Standar Indonesia, yaitu Mushaf Al-Qur'an Standar Utsmani, Mushaf Al-Qur'an Standar Bahriyah, dan Mushaf Standar Braille. Tulisan ini bermaksud memperbarui pemahaman terhadap Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia setelah mengalami dua kali penulisan, yaitu tahun 1983 dan tahun 2002. Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia berdasar pada riwayat Hafs dari 'Asim. Beberapa hal yang menjadi ciri khas mushaf ini bisa dilihat pada tanda baca, kelengkapan tajwid, serta perangkat tanda baca lainnya, yaitu tanda sifir, isymām, imālah, tashīl, dan lain-lain.

Tulisan kedua berjudul "Mencium dan *Nyunggi* Al-Qur'an: Upaya Pengembangan Kajian Al-Qur'an Melalui *Living Qur'an*" oleh Hamam Faizin, dosen pada UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Melalui tulisan ini penulis memperkenalkan lapangan kajian baru yang belum banyak dikembangkan. Pada dasarnya, kajian Al-Qur'an tidak melulu berfokus pada teks Al-Qur'an (*ma fil-Qur'an*) dan kajian terhadap tafsir, ulumul-Qur'an (*ma haulal-Qur'an*), namun bisa meluas sampai pada wilayah sosiologi dan antropologi agama di mana manusia mempergunakan Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari atau yang sering disebut *living Qur'an*, yakni Al-Qur'an yang hidup dalam masyarakat. Artikel ini mencoba memperkenalkan pengembangan kajian Al-Qur'an ke ranah *living Qur'an*, yang sejauh ini kurang mendapat perhatian di tengah-tengah arus utama studi Al-Qur'an yang berkutat pada teks Al-

Qur'an. *Living Qur'an* bisa menjadi alternatif menarik dalam kajian Al-Qur'an kontemporer.

Tulisan berikutnya adalah "Pesan Moral Perbudakan dalam Al-Qur'an: Pesan Kemanusiaan yang Terlupakan" oleh Agus Muhammad dari Moderate Muslim Soceity, Jakarta. Penulis menguraikan tiga tahap pembebasan budak dalam Al-Qur'an. *Pertama*, tahap pencanangan pembebasan budak, di mana pembebasan budak dan anjuran untuk memperlakukan budak dengan baik dianggap sebagai kebajikan yang nantinya akan mendapat imbalan pahala di akhirat. *Kedua*, tahap implementasi di mana pembebasan budak dijadikan sanksi hukum. *Ketiga*, menutup sumber perbudakan. Pada waktu Islam datang, salah satu sumber perbudakan adalah perang. Pesan moral pembebasan budak dalam Islam adalah komitmen untuk menghargai manusia sebagai mahluk Tuhan yang bermartabat.

Tulisan selanjutnya berjudul "Sisi Sunni az-Zamakhsyarī: Telaah Ayat-ayat Siksa Kubur dalam *Al-Kasysyāf* oleh Maryam Shofa dari UNSIQ Wonosobo, Jawa Tengah. Kecenderungan az-Zamakhsyari terhadap aliran Mu'tazilah memang sangat terlihat dalam kitab tafsirnya *al-Kasysyāf*. Banyak ulama yang sudah mengungkap dan membuktikan sisi Mu'tazilah az-Zamakhsyari tersebut. Ia menggunakan kepiawaiannya dalam bidang sastra untuk melakukan penafsiran yang mendukung paham alirannya. Namun, tulisan ini melihat sisi lain az-Zamakhsyari, yaitu sisi Sunni-nya. Ia melacak penafsiran az-Zamakhsyari khususnya ayat-ayat yang berkaitan dengan konsep siksa kubur.

Tulisan berikutnya adalah "Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Kontemporer: Studi Komparatif atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad Arkoun" oleh Hasani Ahmad Said dari IAIN Raden Intan, Lampung. Penulis menengarai bahwa stagnasi pemikiran yang dialami oleh umat Islam saat ini, salah satu faktor penyebabnya adalah sulitnya mendialogkan realitas teks-teks keagamaan yang mereka warisi dengan realitas kehidupan yang mereka hadapi. Hal inilah yang mendorong para sarjana muslim kontemporer melakukan perenungan kembali khazanah intelektual yang mereka warisi dari ulama-ulama klasik (*at-turāṡ*). Dan dalam proses perenungan dan pembacaan ulang atas *at-turāṡ* itu, di Barat berkembang dengan pesat metode pemahaman teks yang disebut hermeneutika. Metode ini pun lalu menarik perhatian sarjana-

sarjana Muslim kontemporer untuk diaplikasikan dalam membaca, memahami dan menafsirkan *at-turaś*. Tulisan ini mengungkap dua sosok yang cukup banyak mendapat sorotan, yaitu Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammed Arkoun.

Tulisan selanjutnya adalah "Museum Istiqlal dan Identitas Keislaman di Indonesia" oleh Dr. Irmawati Marwoto-Djohan, ketua Departemen Arkeologi Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia. Penulis mengemukakan bahwa berdasarkan konsep museologi baru, yaitu bahwa sebuah museum sesungguhnya berfungsi sebagai institusi edukasi yang tujuannya adalah membuat masyarakat sadar akan identitasnya, menguatkan identitas masyarakat dan keyakinan akan potensi dirinya untuk dapat berkembang menjadi lebih maju. Museum Istiqlal sebagai museum yang merepresentasikan keislaman di Indonesia diharapkan dapat menjadi tempat pembelajaran bagi masyarakat tentang bagaimana Islam di Indonesia, yaitu menyangkut kehidupan sosial, kehidupan sehari-hari, kerukunan beragama, Islam yang inklusif, keragaman budaya Islam di Indonesia, dan lain-lain.

Tulisan berikutnya adalah "Ikonografi Zulfikar dalam Sejarah Hubungan Turki dan Nusantara" oleh Mohd Zahamri bin Nizar, dari Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, Kuala Lumpur. Tulisan ini mengkaji penggunaan motif Zulfikar dalam seni rupa, khususnya dalam berbagai contoh bendera kerajaan dan bendera perang di Turki dan Nusantara. Analisis formal digunakan untuk mendiskusikan aspek-aspek estetik artefak tersebut, dan analisis komparatif digunakan untuk melihat hubungan antara penggunaan motif Zulfikar di Turki dan Nusantara. Kajian ini juga melihat kompleksitas hubungan historis antara Turki dan Nusantara, dan keterkaitannya dengan penggunaan motif Zulfikar. Terakhir, kajian ini berusaha untuk mengungkap beberapa konsep penting yang mendasari penggunaan ikonografi Zulfikar dalam konteks historis.

Tulisan selanjutnya adalah tinjauan buku yang ditulis oleh Muhammad Musadad, peneliti pada Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. Ia meninjau buku baru karya Ali Audah mengenai nama dan kata dalam Al-Qur'an.

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.

Tak lupa kami mengucapkan terima kasih kepada James Bennett, kurator seni Asia di Art Gallery of South Australia, Adelaide, yang berbaik hati mengedit abstrak bahasa Inggris yang mengawali setiap tulisan.

Selamat membaca.

Redaksi

Mengenal Mushaf Al-Qur'an Standar Usmani Indonesia

Studi Komparatif atas Mushaf Standar Usmani 1983 dan 2002

Zainal Arifin M.
Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta.

Indonesia memiliki Mushaf Al-Qur'an Standar yang menjadi patokan dalam penulisan dan penerbitan Al-Qur'an sejak tahun 1984. Ada tiga varian Mushaf Standar Indonesia, yaitu Mushaf Al-Qur'an Standar Usmani, Mushaf Al-Qur'an Standar Bahriyah, dan Mushaf Al-Qur'an Standar Braille. Tulisan ini bermaksud memperbarui pemahaman terhadap Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia setelah mengalami dua kali penulisan, yaitu tahun 1983 dan tahun 2002. Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia berdasar pada riwayat Hafs dari 'Asim. Beberapa hal yang menjadi ciri khas mushaf ini bisa dilihat pada tanda baca, kelengkapan tajwid, serta perangkat tanda baca lainnya, yaitu tanda *sifir*, *isymām*, *imālah*, *tashīl*, dan lain-lain.

Kata kunci: Al-Qur'an, mushaf, Mushaf Standar Usmani.

Indonesia has used a Qur'anic standard text as a reference for publishing the Qur'an since 1984. There are three kinds of standard texts in Indonesia: the Othmani Qur'anic standard text, the Bahriyah Qur'anic standard text, and the Braille Qur'anic standard text of Indonesia. This article seeks to renew readers' acquaintance with the standard text following its two editions in 1983 and 2002. The Qur'anic standard text of Indonesia is based on Hafs from 'Asim. Some distinct aspects of the text can be observed in the signs of reading, the completion of the rule for reading of the holy Qur'an (tajwid), *and symbols such as* sifir, isymām, imālah, tashīl, *as well as other elements.*

Keywords: the Qur'an, mushaf, the Othmani Qur'anic standard text.

Pendahuluan

Mushaf Al-Qur'an Standar Usmani, demikian nama resmi yang tercatat dalam dokumen resmi Pemerintah Republik Indonesia terkait tiga varian mushaf yang harus dijadikan patokan dalam penulisan, peredaran, dan penerbitan Al-Qur'an di Indonesia sejak tahun 1984. Tiga varian tersebut adalah (1) Mushaf Al-Qur'an Standar Usmani untuk orang awas, (2) Mushaf Al-Qur'an Standar

Bahriyah untuk para penghafal Al-Qur'an, dan (3) dan Mushaf Al-Qur'an Standar Braille untuk para tunanetra.

Terhitung sejak ditetapkannya pada tahun 1984, tiga varian mushaf ini tersebar dan digunakan, baik dalam pengertian dibaca maupun dijadikan sebagai objek kajian dan penelitian. Di antara ketiganya, yang paling banyak dicetak dan diterbitkan adalah Mushaf Al-Qur'an Standar Usmani (selanjutnya disebut MASU).

Kebutuhan Al-Qur'an di Indonesia sangat besar.[1] Bila penduduk Indonesia pada tahun 2010 mencapai 237.556.363 jiwa, dapat dilihat dengan jelas betapa besar tingkat kebutuhan masyarakat muslim Indonesia terhadap mushaf Al-Qur'an. Disayangkan, besarnya jumlah kebutuhan itu tidak dibarengi dengan buku penunjang yang terkait mushaf, semisal *muqaddimah* atau buku panduan untuk mengenalnya. Buku-buku sejenis ini relatif jarang, meski pernah ada. Buku *Mengenal Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia* yang pernah dikeluarkan Badan Litbang Agama Departemen Agama RI pada tahun 1984/1985, saat ini sangat langka, bahkan di kalangan pegawai Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an sendiri. Padahal buku ini sangat penting, setidaknya untuk lebih mengenal, serta menjelaskan proses penyusunan dan perbedaannya dengan mushaf terbitan sebelumnya.

Belakangan, signifikansi itu semakin terasa seiring munculnya pertanyaan kritis seputar MASU: kenapa, seperti apa, dan bagaimana terkodifikasinya?[2] Sejalan dengan itu, penelaahan dan penelitian tentu menjadi sebuah keniscayaan. Tidak hanya untuk menjawab pertanyaan yang berkembang, tetapi keberadaan mushaf yang hingga kini menjadi pedoman, baik penerbit Al-Qur'an maupun pentashih, menjadi urgensi tersendiri untuk diteliti dan dijelaskan.

---

[1] Berdasarkan data BPS tahun 2003 misalnya, muslim Indonesia mencapai 177.528.772 jiwa (88%) dari total penduduk 201.241.999 jiwa. Kalau diasumsikan satu keluarga terdiri dari 5 orang (bapak, ibu dan tiga anak), berarti ada 35.505.754 kepala keluarga muslim. Jika setiap keluarga harus memiliki satu mushaf Al-Qur'an, berarti yang dibutuhkan adalah 35.505.754 mushaf. Puslitbang Lektur Keagamaan, *Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat, 2005, hlm. 11-12

[2] Misalnya, buku Maftuh Bastul Birri, *Irsyād al-Ḥairān fī Raddi 'ala Ikhtilāfi Rasmil-Qur'ān*. Judul Indonesianya, *Mari Memakai Al-Qur'an Rasm 'Utsmaniy (RU): Kajian Tulisan Al-Qur'an dan Pembangkit Generasinya*, Lirboyo: Madrasah Murattilil Qur'anil Karim, Ponpes Lirboyo Kediri, 1417 H/1996 H.

Tulisan ini ingin memperbarui kembali pemahaman terhadap MASU, untuk menelaah apa saja yang diperbaiki ketika diterbitkan pertama kali tahun 1983 dan juga ketika ditulis ulang kedua kali pada tahun 2002. Upaya ini sebelumnya pernah dilakukan dalam beberapa tulisan, hanya saja masih ada yang terlewatkan. Tulisan ini berusaha untuk melengkapi kekurangan itu.

Mengenal MASU Indonesia

Secara etimologi, istilah "Mushaf Al-Qur'an Standar Usmani" dapat dipahami dari kata "standar" yang dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* berarti patokan atau standar baku.[3] Hal ini juga dikuatkan dengan dokumen terjemahan Arab-Inggris pada Muker Ulama ke-IX yang mengistilahkannya sebagai *Muṣḥaf al-Mi'yāri al-Indūnisī* atau *The Indonesian Standarized Al-Qur'an.*[4] Dengan demikian MASU adalah mushaf resmi/standar yang beredar dan berlaku di Indonesia.

Secara terminologi, MASU didefinisikan sebagai mushaf Al-Qur'an yang dibakukan cara penulisannya, tanda baca (harakat)-nya, dan tanda *waqaf*-nya, sesuai hasil yang disepakati dalam Musyawarah Kerja (Muker) Ulama Ahli Al-Qur'an yang berlangsung sampai 9 kali, semenjak tahun 1974-1983 dan dijadikan pedoman bagi Al-Qur'an yang diterbitkan di Indonesia.[5]

Merujuk beberapa dokumen hasil Muker I - IX, mushaf standar ini disebut dengan beberapa nama, yaitu Mushaf Standar Usmani, Al-Qur'an Mushaf Standar Usmani, Mushaf Al-Qur'an Standar,[6] Al-

---

[3] Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008, hlm.1375

[4] Puslitbang Lektur Keagamaan, *Hasil Musyawarah Kerja (Muker) Ulama Al-Qur'an IX*, Jakarta: Departemen Agama, 1982-1983, hlm, 96 dan 104.

[5] Puslitbang Lektur Agama Badan Penelitian dan Pengembangan Agama. Proyek Penelitian Keagamaan RI, "Tanya Jawab tentang Mushaf Standar," dalam *Mengenal Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*, Jakarta:1973 s/d. 1984, lampiran IX, h.1.

[6] Sebutan ini bisa dilihat pada Puslitbang Lektur, *Mengenal Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia,* 1984-1985. Juga Drs. H. Mazmur Sya'roni, "Prinsip-prinsip Penulisan dalam Al-Qur'an Standar Indonesia", Jurnal *Lektur,* Vol. 5. No. 1, 2007, hlm. 127.

Qur'an Standar, dan juga Mushaf Standar.[7] Di antara nama tersebut, penulis memilih sebutan "Mushaf Al-Qur'an Standar Usmani", sebab lebih mudah untuk menyebut dan membedakannya dengan dua mushaf standar lainnya.

Tidak ada perbedaan mendasar antara MASU dengan Mushaf Al-Qur'an lainnya yang beredar di kalangan umat Islam, baik di Indonesia maupun di negara lainnya. Dari segi tulisannya, MASU juga menggunakan kaidah-kaidah penulisan *rasm usmani*. Karena itu, disebut Mushaf Usmani juga. Kalaulah ada perbedaan, seperti dengan mushaf Al-Qur'an terbitan Saudi Arabia, itu terbatas pada penggunaan beberapa harakat, tanda baca, dan tanda waqaf.[8]

Sejak pertama kali ditetapkan, MASU setidaknya sudah diterbitkan dalam dua edisi, yaitu edisi perdana (1983) dan kedua (2002).

MASU Edisi Perdana, 1983

MASU edisi perdana selesai ditulis pada saat penyelenggaraan Muker ke-IX di Jakarta pada 1983 dan diterbitkan pada tahun yang sama. Namun, SK Menteri Agama-nya baru keluar pada tahun 1984.[9] Mushaf ini ditulis sendiri oleh Muhammad Syadzali Sa'ad hingga khatam 30 juz, yang kemudian menjadi bahan pembahasan Muker I - IX.

Sejak pertama kali diterbitkan, MASU edisi perdana sudah tiga kali cetak, yaitu *pertama*, sampul warna merah (tahun 1983); *kedua*, sampul warna hijau (tahun 1984-1985); dan *ketiga*, sampul warna biru (tahun 1986-1987). Ini berawal dari adanya sayembara untuk menemukan beberapa kesalahan yang kemudian menjadi bahan perbaikan dan dicetak ulang dengan warna cover yang berbeda-beda.[10]

---

[7]Lihat juga Ahmad Fathoni, *Sejarah Perkembangan Rasm Utsmani: Studi Kasus Penulisan Al-Qur'an Standar Usmani Indonesia"* .Tesis S2 Fakultas Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Jakarta, 1999, hlm. 78.

[8]E. Badri Yunardi, *Sejarah Lahirnya Mushaf Standar Indonesia*, makalah yang disampaikan pada Diklat Pentashih Mushaf Al-Qur'an, Pusdiklat Tenaga Teknis Keagamaan Badan Litbang dan Diklat, di Jakarta, tanggal 13 Agustus 2008.

[9] Mazmur Sya'roni, *op. cit.*

[10] Zainal Arifin M, *Akselerasi Dakwah Al-Qur'an: Studi Analisis Penggunaan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia Sebagai Sebuah Metode Lengkap Alternatif*", lampiran 2.

Gambar 1. *Cover Mushaf Standar Usmani, terbitan 1983, 1984, dan 1986. Sumber: Perpustakaan Lajnah.*

Selain warna, mushaf edisi 1983 dan turunannya dapat dikenali dari dua hal. *Pertama*, iluminasi sampul, baik dalam maupun luar, berupa huruf *Jawi* (Arab-Melayu) dengan khat Kufi yang berbunyi:

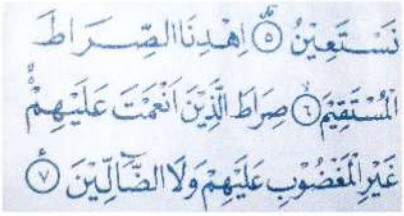
مصحف ستندارد اندونسيا حاصل فنليتيان بادان لتباع اكام دان مشاورة اهل القران دى كلواركن اوله

دفرتمن اكام ريفوبلك اندونسيا تاهون ١٤٠٣ هـ- ١٩٨٣ م

"Mushaf Standar Indonesia Hasil Penelitian Badan Litbang Agama dan Musyawarah Ahli Al-Qur'an dikeluarkan oleh Departemen Agama Republik Indonesia tahun 1403 H/1983 M."

Kedua, medalion pada bagian tengah sampul luar berisi tulisan Q.S. Al-Ḥijr/15: 9 dengan khat *Ṡuluṡī*.

Tulisan MASU edisi perdana menggunakan khat *Naskhi* dengan huruf tidak terlalu tebal. Bentuk khat seperti ini sesuai usulan Menteri Agama pada waktu itu.[11]



Gambar 2. *Bentuk khat Mushaf Standar Usmani edisi perdana.*

---

[11] Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, *Mengenal Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*, Jakarta: Departemen Agama RI, 1984-1985, hlm. 18.

Muker Ulama Al-Qur'an I dan II menyepakti bahwa penulisan Al-Qur'an harus merujuk dan mempergunakan *rasm uśmānī*.[12] Untuk itu, MASU pun menggunakan *rasm uśmānī*. Bahkan penegasan ke-usmanian-nya dicantumkan dengan kalimat *"nusikha 'ala ar-rasm al-'uśmānī"* (ditulis berdasarkan *rasm uśmānī*).

Persoalan mushaf Al-Qur'an harus ditulis dengan *rasm uśmānī* sebenarnya bukan hal baru. Jauh sebelum Muker Ulama Al-Qur'an I (1974), para ulama sudah mafhum tentang persoalan ini.[13]Dalam diskursus *'ulūmul-Qur'ān* sendiri terjadi perdebatan yang panjang hingga sekarang.[14]

MASU Edisi Kedua, 2002

Pada tahun 1999-2001, MASU ditulis ulang. Idenya berawal dari adanya usulan untuk mengembalikan tulisannya seperti khat mushaf Bombay yang lebih tebal. Tulisan model edisi perdana dinilai terlalu tipis.[15] Di luar itu, tidak banyak perubahan yang dilakukan.

MASU edisi kedua ditulis oleh cucu penulis edisi perdana, yaitu Baiquni Yasin bersama tim, sejak tahun 1999 – 2001. Naskah aslinya adalah milik Yayasan Iman Jama' yang bekerja sama

---

[12] Badan Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, *Pedoman Pentashihan Mashaf Al-Qur'an tentang Penulisan dan Tanda Baca,* Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departeman Agama, 1976, hlm. 50-51.

[13] *Ibid.*

[14]*Pertama,* pandangan Ibnu Mubārak (w.1090-1155 H/1678-1731 M) dan 'Abdul-'Azīz ad-Dabāg (w. 1090-1132 H/1678-1719 M) bahwa *ar-Rasm al-'Uśmānī* bersifat *tauqīfī* yang diterima para penulis wahyu secara *taken for granted* dari Nabi saw. *Kedua*, pendapat al-Bāqillānī (w. 403 H/1013 M) dan Ibnu Khaldūn (w. 808 H/ 1405 M) bahwa *rasm uśmānī* adalah produk ijtihad sahabat Nabi saw pada masa Usman. *Ketiga,* pendapat al-'Izz ibnu 'Abdussalām (661 H/.1266 M) dan al-Zarkasyī (w. 794 H/1391 M) bahwa bagi orang awam, selayaknya bentuk ortografi Al-Qur`an disesuaikan dengan perkembangan pola penulisan. Namun bagi orang-orang tertentu, tetap mempergunakan *rasm uśmānī* sebagai salah satu warisan khazanah klasik yang layak dilestarikan. Lihat Zainal Arifin M, *Legalisasi al-Rasm al-Utsmani dalam Penulisan al-Qur`an*, tesis S-2 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009, hlm. 11-14, lihat juga Subkhī al-Ṣāliḥ, *Mabāhiś fī Ulūm al-Qur'ān*. Bairut: Dār al-Ilm li al-Malāyīn, 1988, cet. XVII, hlm. 90-100.

[15] Wawancara dengan Drs. H. Badri Yunardi, M.Pd., Jum'at, 7 Januari 2011.

dengan Lajnah Pentashihahan Mushaf Al-Qur'an.[16] Sekarang naskah tersebut disimpan di Bayt Al-Qur'an Taman Mini Indonesia Indah, Jakarta. Pada fase ini, tulisan khat *Kufi*[17] yang sempat tercantum dalam MASU 1983 ditiadakan.

Gambar 3. *Cover luar dan halaman judul dalam Mushaf Standar Usmani, 2002. Sumber: Mushaf Standar Usmani, 2009.*

Kalau mushaf edisi perdana (1983) ditulis dengan khat *Naskhi* yang tidak terlalu tebal, bentuk khat edisi kedua (2002) jauh lebih tebal, mendekati ketebalan mushaf dari Bombay. Berbeda dengan edisi perdana (1983), halaman judul di awal mushaf dilengkapi kalimat penegasan riwayat Ḥafṣ dari 'Aṣim[18], tepatnya sebelum kalimat *nusikha 'ala ar-rasm al-'uṡmānī.*

Penegasan ini penting, karena *pertama,* dalam ilmu *qirā'at al-Qur'ān* dikenal beberapa riwayat imam *Qurrā',* seperti *Qirā'ah Sab'ah* (bacaan imam tujuh)[19] atau *'Āsyirah* (bacaan imam sepuluh). 'Aṣim adalah salah satu imam tujuh (*sab'ah*) yang memi-

---

[16] Departemen Agama, Al-Qur'an Al-Karim, Jakarta: 2009, hlm. 25.

[17] Tulisannya berbunyi, *"Mushaf Standar Indonesia Hasil Penelitian Badan Litbang Agama dan Musyawarah Ahli Al-Qur'an dikeluarkan oleh Departemen Agama Republik Indonesia tahun 1403 H/1983 M."*

[18] Nama lengkapnya, Abu Bakr bin Abun-Najūd al-Asadī, wafat di Kufah tahun 127 H (ada juga yang meriwayatkan 128 H). Lihat ad-Dāni, *at-Taisīr...,* hlm. 6. Lihat juga, Ahmad Isa al-Mi'sarawi, *al-Kāmil al-Mufaṣṣal fī al-Qirā'at al-Arba'ah 'Asyr*, al-Qāhirah: Dār al-Imām as-Syātibī, 2009 M/1430 H, cet. Ke-1, hlm, 15.

[19] Muhammad Arwani Amin al-Qudsi, *Faiḍ al-Barākāt fī Sab' al-Qirā'at.* Kudus: Maktabah Mubārakatan Tayyibatan, 1421 H/2000 M. lihat juga Ahmad Fathoni, *Kaidah Qira`ah Tujuh*, Jakarta: Darul Ulum Press & Institut Studi Ilmu al-Qur`an, 1996, cet. Ke-2.

liki dua perawi utama, yakni Su'bah dan Ḥafṣ[20] MASU ditulis berdasarkan riwayat Ḥafṣ; dan *kedua,* penentuan jenis *qirā'at* juga akan menentukan tanda baca *qirā'at* yang bersangkutan.

Penegasan riwayat seperti ini lazim di beberapa negara muslim. Sebagai contoh, Saudi Arabia dengan Mushaf Madinah *bi riwāyati Warasy 'an Nāfi' al-Madan';* Libya dengan Mushaf al-Jamāhiriyyah *bi riwāyati al-Imām Qālūn*; dan Sudan dengan mushaf Al-Qur'an *bi riwāyati ad-Dūrī 'an Abī 'Amr.*

Pembenahan MASU 1983

Naskah awal pembentukan MASU *1983* adalah Mushaf Standar Depag 1960-an. Naskah terakhir ini dikaji secara mendalam terkait beberapa hal, seperti rasm, tanda baca, dan lain-lain, hingga akhirnya menghasilkan mushaf standar Indonesia.

Sekilas, spesifikasi MASU 1983 dapat dijelaskan sebagai berikut:[21] *Pertama*, mengambil sumber pada *rasm usmānī*[22]. Persoalan boleh tidaknya Al-Qur'an ditulis dengan selain *rasm usmānī* sempat menjadi diskusi hangat pada Muker I Ulama Al-Qur'an di Ciawi (5-9 Februari 1974). Saat itu, hampir semua ulama dan kyai yang hadir sepakat tentang keharusan mushaf Al-Qur'an ditulis dengan *rasm usmānī.* Pembolehan tidak mengikuti rasm Usmani hanya dalam keadaan darurat.[23]

Terkait itu, penulisan MASU Indonesia mengacu pada Al-Qur'an terbitan Departemen Agama tahun 1960 yang sekaligus tanda bacanya juga menjadi pedoman.[24] Adapun kerja Muker Ulama adalah membakukan tulisan rasm yang memiliki rujukan

---

[20] Ahmad Isa al-Ma'sarawi, *al-Kamil...*,hlm. 7-26.

[21] E. Badri Yunardi dalam "Sejarah lahirnya Mushaf Standar Indonesia" *Jurnal Lektur Keagamaan*, vol. 3, No.2 tahun 2005, h.293-295. Lihat juga Mazmur Sya'roni, "Prinsip-prinsip…," hlm. 127.

[22] Dalam konteks ilmu *rasm usmani*, menurut penelitian Ahmad Fathoni di Indonesia mulai menggeliat dan kembali eksis adalah sejak lahirnya Mushaf Standar (Usmani) Indonesia pada tahun 1984. Ahmad Fathoni, "Sejarah Perkembangan Rasm Utsmani: Studi Kasus Penulisan al-Qur'ân Standar Ustmânî Indonesia". Tesis S2 Fakultas Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Jakarta, 1999.

[23] Puslitbang Lektur Agama, *Pedoman Pentashihan...*, hlm. 51-52.

[24] *Ibid.* hlm. 96.

yang dapat dipertanggungjawabkan.[25] Terhadap yang tidak dijumpai rujukannya, dilakukan penyesuaian sesuai kaidah yang ada pada salah satunya. Jadi, sistem penulisan MASU tidak hanya berkiblat pada satu imam.[26] Bahkan masih didapati bentuk tulisan yang tidak mengikuti pendapat dari dua Imam rasm di atas.

Beberapa Penulisan Rasm dalam MASU

No	Surah/ayat	ad-Dānī	Abū Dāwūd	Standar Usmani
1.	QS. al-Fatihah/1: 4	مَـٰلِكِ	مَـٰلِكِ	Sesuai ad-Dānī& Abū Dāwūd[27]
2.	Q.S. al-Baqarah: 7	أَبْصَٰرِهِمْ	أَبْصَٰرِهِمْ	ad-Dānī[28]
3.	Q.S. al-Baqarah/2: 167	حَسَرَٰتٍ	حَسَرَٰتٍ	Abū Dāwūd[29]
4.	QS. al-Baqarah/2: 43	الرَّٰكِعِينَ	الرَّٰكِعِينَ	الرَّٰكِعِينَ Tidak mengikuti keduanya[30]

[25]Rujukan yang dimaksud adalah dua madzhab Rasm Usmani (syaikhān fir-rasm), Abū Dāwūd atau ad-Dānī.

[26] Mazmur Sya'roni, "Prinsip-prinsip…" hlm. 129.

[27] Meskipun *syaikhan* (dua guru besar) rasm Usmani menyepakati *hażaf alif* (membuang alif) pada lafaz *maliki,* namun kenyataannya beberapa Negara Timur Tengah dan sebagian Afrika yang mencetak Al-Qur'an tetap dengan *alif (iṡbāt*), negara-negara tersebut antara lain, Mesir, 1891; Iran, 1927; Damaskus, 1955; Istambul Turki, 1960; Berlin Jerman, 1968; Kuwait, 1971; Baghdad, 1978. lihat Zainal Arifin, "Diskursus Ketauqifian Rasm Usmani" *Suhuf,* Vol. 3, No. 1, 2010, hlm. 59

[28] Mushaf Al-Qur'an yang konsisiten dengan madzhab ad-Dānī di antaranya adalah Mushaf al-Jamahiriyah Tripoli Libia. Lihat ad-Dāni, *al-Muqni' fī Rasm Maṣāḥif al-Amṣār*. al-Qāhirah: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, t.t.

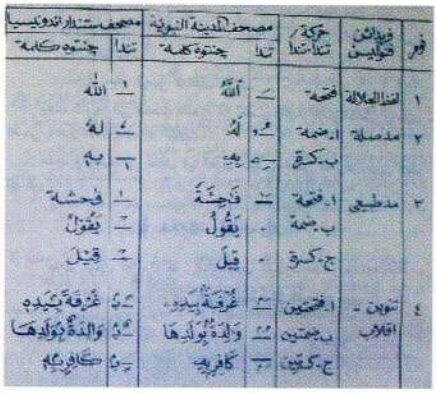
[29]Mushaf Al-Qur'an yang konsisten dengan madzhab Abu Daud di antaranya adalah Mushaf Madinah/Saudi. Lihat Abu Daud Sulaiman bin Najah, *Mukhtaṣar at-Tabyīn li-Hijā' at-Tanzīl*, editor: Ahmad bin Ahmad Mu'ammar Syirsyal, Arab Saudi: Mujamma Malik Fahd, 1421 H. Lihat juga Mazmur Sya'rani, (peny), *Pedoman Umum Penulisan...* Departemen Agama RI, Puslitbang Lektur Agama, Jakarta 1998/1999, hlm. 9.

[30] Pola penulisan tidak "bermadzhab" seperti ini lazim dipakai dalam mushaf Bombay dan mushaf terbitan Depag tahun 1960. Namun demikian, perlu untuk diketahui bahwa pola penulisan dengan secara ketat mengikuti dan lebih memilih salah satu imam sebagai satu standar, khususnya kasus mushaf Madinah menurut Dr. Subhi as-Salih adalah mulai tahun 1923-1924. Baca;

Pembakuan tanda baca yang familiar

Persoalan ini pernah disinggung E. Badri Yunardi dalam salah satu artikelnya, sesuai hasil keputusan Muker ulama Al-Qur'an I-IX dan X-IV.[31]Tanda baca dimaksud diklasifikasikan menjadi dua: penulisan harakat, dan penulisan tanda-tanda tajwid.

Tentang penulisan harakat, MASU melakukannya secara penuh. Setiap huruf yang berbunyi diberi harakat sesuai bunyinya, termasuk sukun untuk *mad ṭābi'ī*.[32] Pola penulisan harakat dalam MASU juga cukup familier. Harakat *fatḥah* (ـَ),*ḍammah* (ـُ), *kasrah,* dan *sukun*(ـْ)di tulis apa adanya, begitupun *fatḥatain* (ـً), *kasratain,* atau *ḍammatian* (ـٌ). Khusus *sukun,* tidak ditulis bulat, tetapi setengah lingkaran. Sebab kalau bulat penuh, akan *redundant* dengan tanda *sifir mustadir.* Pola penulisan seperti ini sangat berbeda dengan Mushaf Timur Tengah pada umumnya. Saudi misalnya, tidak menuliskan harakat secara penuh; *mad ṭābi'ī* tidak diberi *sukun,* beberapa kalimat pun tidak diberi harakat.[33]



Gambar 4. *Perbandingan pola harakat Mushaf Standar Usmani dan Mushaf Madinah, Saudi Arabia. (Sumber: Al-Qur'an dan Terjemahnya, Mujamma' Malik Fahd, h. 1129).*

Subkhī al-Sāliḥ,, *Mabāhiṡ*..., hlm. 100. Selain itu berdasarkan data yang di himpun oleh Yayasan Pendidikan Al-Qur'an terkait terbitan Mushaf Al-Qur'an yang tidak secara konsisten mengikuti salah satu imam rasm masih sangat banyak bahkan berimbang. Lihat Zainal Arifin, "Diskursus Ketauqifian..." hlm. 59.

[31] E. Badri Yunardi, "Sejarah lahirnya..." h.293-295

[32] Mazmur Sya'roni, "Prinsip-prinsip Penulisan…" hlm. 130.

[33]Untuk memperjelas, lihat gambar Perbandingan Pola Harakat Mushaf Standar Usmani dan Mushaf Saudi.

Selain tujuh di atas, MASU juga memiliki dua bentuk harakat lagi yang menunjukkan bacaan panjang, yakni; *ḍammah* terbalik (ۥ) dan *fatḥah* tegak/berdiri (ٰ).

Terkait tanda-tanda tajwid, MASU membakukan beberapa pola dalam bagian ilmu tajwid, seperti *idgām, iqlāb, mad wājib, mad jā'iz*, dan bacaan *mad* selain *mad ṭābi'ī, saktah, imālah*, dan *tashīl*. Secara umum, tanda-tanda tersebut dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

1. *Idgām* (*bigunnah, bilā gunnah, mīmī, mutamāṡilain, mutajānisain*, dan *mutaqāribain*) semuanya diberi tanda tasydid (ّ).

   Contoh; هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (di atas huruf *lam* di beri tanda *tasydid*).
2. *Iqlāb*, ketika *nun sukun* atau *tanwīn* bertemu huruf *ba'*, maka digunakan tanda iqlab berupa huruf *mīm* kecil yang terletak di dekat *nun sukun* atau *tanwīn* tanpa menghilangkan keduanya.

   Contoh: كَلَّا لَيُنۢبَذَنَّ (di tengah antara *nun sukun* dan *ba'* terdapat *mim* kecil).
3. *Mad Wājib*, ketika *mad ṭābi'i* bertemu *hamzah* dalam satu kalimat, maka di atas alif diberi tanda khusus (ـٓـ). Tanda ini juga digunakan untuk *mad* yang berukuran panjang sama, seperti:*mad lāzim muṡaqqal kilmi, mad lāzim mukhaffaf kilmi, mad farqi*, dan *mad lāzim harfi musyabba'*.

   Contoh: إِذَا جَآءَ
4. *Mad Jā'iz*, ketika *mad ṭābi'i* bertemu *hamzah* dalam dua kalimat atau awal kalimat berikutnya, maka di atas huruf *mad* diberi tanda khusus *mad jā'iz* (ـٓـ). Perlu dicatat, lambang khusus ini tidak ada kaitannya dengan kaidah khat, apakah *naskhi* atau *ṡuluṡi*, tetapi merupakan tanda tajwid yang disepakati dan distandarkan dalam penulisan MASU. Menurut Mazmur Sya'roni, ini disebabkan ada pembedaan hukum yang terdapat pada kedua mad tersebut.[34]

   Contoh: قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ

---

[34] Mazmur Sya'roni, *Prinsip-prinsip*... hlm. 135.

5. *Saktah*,[35] MASU tidak memberi tanda atau lambang tertentu, tetapi menuliskan kalimah "سكتة" di antara dua kata yang terdapat hukum *saktah* tersebut. Ini juga akan sangat berbeda dengan mushaf Saudi, yang memberi tanda س saja. Bacaan ini hanya terdapat pada empat tempat; Q.S. al-Kahfi/18: 1-2, Q.S. Yāsīn/36: 52, Q.S. al-Qiyāmah/75:27, dan Q.S. al-Muṭaffifīn/83: 14. Contoh: كَلَّا بَلْ رَانَ
6. *Imālah*[36] sebagaimana *saktah*, MASU juga langsung menulis kata "امالة" di bawah huruf yang dibaca *imālah*. Bacaan ini hanya terdapat pada Q.S. Hūd/11: 41.

   Contoh; بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا
7. *Isymām*,[37]ini juga tidak menggunakan lambang tertentu, tetapi langsung menuliskan kata اشمام di bawah kata yang bersangkutan. Bacaan ini hanya terdapat pada Q.S. Yūsuf/12: 11. Contoh: لَا تَأْمَنَّا
8. *Tashīl*,[38] ini juga langsung ditulis di bawah huruf yang bersangkutan. Bacaan ini hanya terdapat pada Q.S. Fuṣṣilat/41: 44. Contoh: ءَاَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ
9. *Naql*,[39]tanda bacaan ini dihilangkan dalam MASU. Sebab sudah terwakili dengan kaidah: *"penulisan harakat dalam Mushaf Standar Usmani berlaku secara penuh"*. Menurut riwayat Hafṣ dari 'Aṣim, bacaan ini hanya pada Q.S. al-Ḥujurāt/49: 11 بِئْسَ الِاسْمُ (harakat *alif* langsung dipindah *(naql)* ke huruf *lam*, sehingga tidak terbaca *bi'sal ismu*).

---

[35]*Saktah* adalah diam sejenak seraya menahan suara, kira-kira dua harakat, dilakukan tanpa nafas, dan diniatkan untuk melanjutkan bacaan lagi. 'Abdul 'Ali al-Mas'ul, *Mu'jam*..., hlm. 230.

[36]*Imalah* adalah melafalkan alif yang condong ke ya dan suara fathah yang condong ke arah kasrah, sehingga mendekati huruf e (seperti kata cabe) 'Abdul 'Ali al-Mas'ul, *Mu'jam*..., hlm. 96.

[37]*Isymam* secara bahasa berarti saling berdekatan. Dalam konteks ini, isymam berarti membaca ikhfa harakat, maka jadilah antara bacaan sukun dan berharakat. 'Abdul 'Ali al-Mas'ul, *Mu'jam*..., hlm. 80.

[38]*Tashil* ialah meringankan ucapan dengan mengeluarkan suara antara hamzah dan alif, 'Abdul 'Ali al-Mas'ul, *Mu'jam*..., hlm.135.

[39]*Naql* ialah memberi harakat huruf mati dengan harakat hamzah setelahnya, kemudian hamzah di buang dari lafal 'Abdul 'Ali al-Mas'ul, *Mu'jam* ..., hlm. 325.

Pembakuan letak niṣf Al-Qur'ān *(tengah Al-Qur'an)*

MASU membakukan 'tengah Al-Qur'an' berada di sebelah kiri. Saat itu, para peserta Muker sadar bahwa ini sebenarnya bukan hal prinsip. Dasar pertimbangannya hanya karena masyarakat awam sudah familier dengan keberadaannya di sebelah kiri. Untuk alasan kemaslahatan, 'tengah Al-Qur'an' distandarkan dan ditetapkan di sebalah kiri.

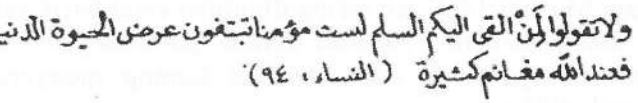
Tidak mempergunakan nun idhār

Pada mushaf-mushaf lama, bacaan *Iẓhār* biasanya ditandai dengan huruf *nun* untuk menunjukkan ke-*iẓhāran*-nya. Dalam MASU, huruf *nun* ini dibuang karena berpotensi membingungkan. Apalagi terkadang ada yang menganggapnya sebagai tanda *waqaf.* Pada mushaf-mushaf lama, tanda *iẓhār* seperti ini jumlahnya banyak sekali, dalam satu halaman bisa mencapai 3 atau 4. Artinya, kalau semua harus diberi tanda ini, maka jumlahnya ribuan.[40]

Gambar 5. *Contoh Bentuk nūn iẓhār dalam Ayat Al-Qur'an.*
Sumber: Al-Qur'an Al-Karim, 1960, h. 26

Membenahi harakat membingungkan

Pada mushaf1960-an, pola kerapian tulisan mungkin kurang begitu diperhatikan, terlebih model khat Bombay yang tebal. Bahkan biasanya letak harakat juga kerapkali berada pada tempat yang bukan semestinya, sehinggga para pembaca awam kesulitan membedakan huruf mana dengan harakat apa? Misalnya Q.S. an-Nisā'/4: 94, harus dibaca *liman* atau *lamin*?



Gambar 6. *Harakat membingungkan.*
Sumber: Mengenal Mushaf Standar, 1984-1985, h. 20

---

[40] Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, *Mengenal Mushaf...*, hlm. 19-21.

Membenahi penulisan kata yang berhimpit

Selain letak harakat yang tidak tepat, pada mushaf 1960-an juga sering dijumpai beberapa penulisan kata yang berhimpitan. Hal ini menyulitkan pembaca, selain juga dapat berlanjut pada salah arti.[41] Misalnya penulisan kata يجزي pada Q.S. an-Najm/53: 31 di bawah ini, tidak jelas apakah *kha'* atu *jim*?

ولله ما في السموت وما في الارض ليجزي الذين اساءوا
بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى (النجم: ٣١)

Gambar 7. *Huruf terlalu berhimpit.*
Sumber: Mengenal Mushaf Standar, 1984-1985, h. 21

Membetulkan potongan kata salah

Pada beberapa mushaf 1960-an, terdapat kata-kata yang dipotong atau dipisah secara tidak benar. Terkadang ini tidak begitu terlihat. Bagi awam, hal ini mungkin tidak menimbulkan kesalahan baca. Tetapi bagi yang mengerti bahasa Arab, akan terasa ganjil. Maka dalam MASU, hal-hal seperti ini dibenahi.[42] Misalnya dalam Q.S. Hūd/11: 26-27 di bawah ini, kata *arāziluna* dipisah menjadi dua; *arādi* baris atas, sementara *diluna* di baris bawah.

من قومه ما نرىك الا بشرا مثلنا وما نرىك اتبعك الا الذين هم ارا
ذلنا بادى الرأى وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كذبين (هود: ٢٧)

Gambar 8. *Potongan kalimat salah.*
Sumber: Mengenal Mushaf Standar, 1984-1985, h. 22

Membenahi letak tanda berhenti yang kurang pas

Dalam Mushaf 1960-an, sering dijumpai awal baris yang dimulai dari tanda berhenti. Padahal bentuk pemotongan seperti ini, meski sebenarnya tidak salah, terlihat kurang menyenangkan,[43] kurang enak dilihat.

---

[41] *Ibid.* hlm. 21.
[42] *Ibid.* hlm 22.
[43] Ibid. hlm. 22-23.

فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم
(٦٩) يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسرى ان يعلم الله

Gambar 9. *Pemotongan Kurang Tepat*
Sumber: Mengenal Mushaf Standar, 1984-1985, h. 22-23

Membakukan nūn waṣal

Nūn Waṣal dikenal juga sebagai *nūn ṣillah* atau *nūn wiqāyah*. *Nūn* ini berfungsi menyambung kata yang berharakat *tanwīn* dan di depannya terdapat *hamzah waṣal*. Bagi orang Arab atau yang mengerti kaidah baku bahasa Arab, *nūn* ini mungkin tidak signifikan. Akan tetapi bagi orang biasa, sangat membantu dalam menghindari lompatan bacaan.

خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ خَيْرًا ۨلْوَصِيَّةُ

Gambar 10. *Pola penulisan Mushaf Madinah (kiri) dan pola penulisan MASU (kanan).*

Membakukan tanda sifir

Sifir adalah tanda berbentuk bulatan yang diletakkan di atas alif zā'idah.[44] Bentuk sifir dalam MASU dibedakan menjadi dua, yakni: sifir *mustadīr* (sifir bulat) dan sifir *mustaṭīl* (sifir lonjong). Masing-masing memiliki fungsi dan implikasi pada bacaan kalimat.

Gambar 11. *Sifir mustadir (kiri) dan sifir mustaṭīl (kanan).*
Sumber: Ma'lūmāt Mushaf Standar , 2009, h. 4.

Sifir *mustadīr* (°) berfungsi menunjukkan bahwa *alif* yang bertanda tersebut adalah tambahan. Karenanya dibaca pendek, baik

[44] Mazmur Sya'roni, *Prinsip-prinsip...*, hlm. 141.

ketika *waṣal* maupun *waqaf*. Fungsi sifir *mustaṭīl* (۞) sebagaimana sifir *mustadīr*, hanya cara bacanya yang berbeda; saat waqaf dibaca panjang, ketika *waṣal* pendek.

Meringkas dan Menstandarkan Tanda Waqaf.

Pada mushaf tahun 1960-an, sering didapati beberapa tanda waqaf yang bertumpuk pada satu tempat. Ini tentu berpotensi membingungkan orang awam, tanda waqaf mana yang harus diikuti. Dalam MASU, penulisan tanda waqaf yang seperti ini ditiadakan, hanya ditulis salah satunya, sehingga lebih memudahkan dan tidak membingungkan pembaca.

Gambar 12. *Tanda waqaf bertumpuk dan perbaikannya dalam MASU. Sumber: Mushaf 1960, h. ii, dan Mushaf Syamil, h.ii*

Selain itu, dalam beberapa mushaf Al-Qur'an, seperti cetakan 'Afif Cirebon, Sulaiman Mar'i Surabaya atau Singapura, al-Ma'arif Bandung, yang dicetak tahun 1960-an[45] juga memiliki beberapa kesamaan tanda waqaf yang berjumlah 12 macam: 1. *Waqfun lāzimun* (م), 2. *'Adamul-waqfi* (لا), 3. *Waqfun jā'izun* (ج), 4. *Waqfun murakhkhasun* (ص), 5. *Waqfun mujawwazun* (ز) 6. *al-Waṣlu al-aula* (صلى), 7. *Qīla 'alaihil-waqfu* (ق), 8. *al-Waqfu al-aula*(قف), 9. *Waqaf muṭlaq*(ط), *10. Każālika muṭābiqun 'alāmā qablahu* (ك), 11. Tanda *saktah* (□□□), dan 12. *Mu'ānaqatun* (∴ , ∴). [46] MASU telah menyederhanakan 12 tanda waqaf ini menjadi 7 macam, sesuai keputusan Muker Ulama. Berikut catatan hasil Muker terkait penyederhanaan tanda waqaf:

---

[45] Berdasarkan data Puslitabang Lektur tahun 1984-1985.

[46] Puslitbang Lektur Agama, *Pedoman Pentashihan Al-Qur'an (penulisan, Harakat, Tanda Baca dan Waqaf)*, Jakarta:Departemen Agama, 1982-1983, hlm. 58.; Puslitbang Lektur Agama Penelitian Keagamaan RI, *Hasil Musyawarah Kerja ke- IX Ulama Al-Qur'an,* Jakarta: Departemen Agama, 1982-1983, hlm. 39.

1. Tanda waqaf (ص) dan (ز) diganti (صلى), karena maksudnya sama;
2. Tanda waqaf (قف) dan (ط) diganti (قلى), karena maksudnya juga sama;
3. Tanda waqaf (ق) ditiadakan, karena tidak *mu'tamad* (*ḍa'īf*) menurut jumhur ulama qiraat;
4. Tanda waqaf (ك) akan diisi dengan tanda waqaf seperti sebelumnya;
5. Tujuh tanda waqaf (م، لا، ج، صلى، قلى، سكتة، ∴-∴) adalah yang sudah disederhanakan sesuai tanda waqaf Al-Qur'an terbitan Mekah dan Mesir;
6. Tiap mushaf Al-Qur'an yang diterbitkan di Indonesia harus disertai lampiran tanda-tanda waqaf tersebut beserta penjelasannya.[47]

Penyempurnaan MASU 2002

Secara umum, MASU edisi 2002 tidak mengalami banyak perubahan, tetap sesuai hasil ketetapan Muker yang terkristal dalam MASU 1983. Hanya ada sedikit penyempurnaan terkait penulisan kalimat yang disesuaikan dengan kaidah *rasm uṡmānī*. Edisi ini disempurnakan kembali pada terbitan 2007, dengan adanya penetapan kembali atas klasifikasi Makiyah dan Madaniyah beberapa surah, serta penetapan atas satu nama dari beberapa penamaan surah yang diperselisihkan.

MASU 2002 telah mengalami beberapa penyempurnaan pola penulisan kalimat sesuai ilmu *rasm uṡmānī*. Tepatnya ada di 54 tempat yang secara garis besar dapat diklasifikasi menjadi 10 kategori sebagaimana tabel berikut:[48]

No	Kategori Istilah	Jml	Perbandingan Pola Penulisan		Surah/Ayat
			1983	2002	
1.	Membuang *alif*[49]	22	النَّاظِرِيْنَ	النّٰظِرِيْنَ	al-Baqarah/2:69

[47] Puslitbang Lektur Agama. *Hasil Musyawarah*..., hlm. 39-40.

[48] Daftar Penyempurnaan Penulisan Mushaf Al-Qur'an Standar Penulisan Ulang (tahun 2002) di Bidang Pentashihan Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.

[49] Membuang alif dalam disiplin ilmu rasm Usmani masuk dalam bab *haẓf alif*. Puslitbang Lektur, *Pedoman Umum Penulisan*..., hlm. 18.

2.	Menetapkan *alif*	9	أَوْلِيَآئُهُمْ	أَوْلِيَآؤُهُمْ	al-Baqarah/2:257
3.	Hamzah tanpa nabrah	2	نَبِّـُٔونِي	نَبِّـُٔونِي	al-An'am/6:143
4.	*Ya'* dikecilkan	5	لِّنُحْيِـَٔ	لِّنُحْيِـَٔ	al-Furqan/25:49
5.	Penambahan *ya'*	1	أُوْفِ الْكَيْلَ	أُوْفِي الْكَيْلَ	Yusuf/12:59
6.	Membuang *ya'*	1	بِلِقَآئِ	بِلِقَآءِ	as-Sajdah/32:10
7.	Membuang nabrah	7	لَنَسْفَعَ	لَنَسْفَعَ	asy-Syu'ara/26:176
8	Membuang *waw*	2	تُؤْوِيَ	تُـْٔوِيَ	al-Ahzab/33:51
9.	Menetapkan nabrah	3	بِأَيْدٍ	بِأَيْيْدٍ	az-Zariyat/51:47
10	Membuang tanda *"sin"*	1	بِمُصَيْطِرٍ	بِمُصَيْطِرٍ	al-Gasyiyah/88:22
Jumlah		54			

Penetapan perbedaan klasifikasi Makkiyah dan Madaniyah

Dalam sidang pleno Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an di Wisma Haji Tugu Bogor (2007), telah disepakati penetapan surah-surah Makkiyah dan Madaniyah, di antaranya sebagai berikut:[50]

No	Nama Surah	Edisi 1983	Edisi 2002
1.	al-Fātiḥah	Makkiyah *wa qīla* Madaniyah	Makkiyah
2.	al-Falaq	Madaniyah[51]	Madaniyah
3.	an-Nās	Madaniyah[52]	Madaniyah

[50] Reflita, "Dasar Pengelompokan Surah Makkiyah dan Madaniyah dalam Mushaf Standar Indonesia," *Suhuf*, Vol. 3. No.2, 2010., h.193-217.

[51] Dalam Al-Qur'an dan Terjemahnya Departemen Agama tahun 1988-1989 dikatakan Makkiyah, lihat dalam *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Bandung Gema Risalah, 1991, hlm. 1119

[52] *Ibid*, hlm. 1121.

Pembakuan nama-nama surah

Selain penetapan surah Makiyah dan Madaniyah, pada sidang pleno tahun 2007 juga dilakukan pembakuan nama-nama surah, sebagimana tabel berikut:

No	Perbedaan Nama Surah	Standar, 1983	Standar, 2002
1.	at-Taubah/Barā'ah	at-Taubah	at-Taubah
2.	al-Isra'/Banī Isrā'īl	Banī Isrā'īl	al-Isrā'
3.	as-Sajdah/Alif Lām Mīm Sajdah	as-Sajdah	as-Sajdah
4.	al-Mu'min/Gāfir	al-Mu'min	Gāfir
5.	Muhammad/al-Qitāl	Muḥammad	Muḥammad
6.	al-Mujadilah/al-Mujādalah	al-Mujādalah	al-Mujādalah
7.	al-Mumtaḥanah/al-Mumtaḥinah	al-Mumtaḥanah	al-Mumtaḥanah
8.	al-Insān/ad-Dahr	ad-Dahr	al-Insān
9.	al-Muṭaffifīn/at-Taṭfīf	at-Taṭfīf	al-Muṭaffifīn
10.	al-Insyiraḥ/asy-Syarḥ	al-Insyiraḥ	asy-Syarḥ
11.	az-Zalzalah/Az-Zilzāl	Az-Zilzāl	az-Zalzalah
12.	al-Lahab/al-Masad	al-Lahab	al-Lahab
13	ḥā Mīm Sajdah/Fuṣṣilat	ḥā Mīm Sajdah	Fuṣṣilat[53]

Pembahasan nama-nama surah seperti tabel di atas juga pernah mengemuka pada awal-awal Muker. Dalam dokumen yang ada, dilaporkan setidaknya ada 38 surah yang memiliki nama lebih dari satu.[54] Misalnya nama Surah at-Taubah, dinamakan juga *al-Barzah, al-'Azāb, al-Munāqarah (al-Muqāranah), al-Hāfirah, al-Mutsitah, al-Muṭṭaridah, al-Mudamdamah,* dan *al-Mukhziyah.*[55]

Penutup

MASU didesain sedemikian rupa untuk umat Islam Indonesia. MASU mengakomodasi beberapa pemahaman yang sudah mengakar yang tidak menyalahi prinsip dasar membaca Al-Qur'an berda-

---

[53] Untuk penetapan nama surah *Ḥa Mīm Sajdah* menjadi *Fussilat*, penulis tidak menemukan keterangannya dalam Rekomendasi sidang Pleno Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an pada tahun 2007, namun langsung diperbandingkan dalam mushaf Standar, 1983 dan 2002 (yang dicetak 2009).

[54] Puslitbang Lektur Agama, *Pedoman Pentashihan...*,hlm. 46-48.

[55] *Ibid*, hlm 47.

sar riwayat Ḥafṣ dari 'Aṣim. Tujuan yang ingin dicapai oleh Muker Ulama Al-Qur'an dan Lajnah saat itu adalah agar umat Islam Indonesia dapat membaca Al-Qur'an dengan benar, sesuai kaidah *mu'tabar*. Hal ini bisa dilihat dari penyesuaian tanda baca, kelengkapan tajwid, serta perangkat pelengkap tanda baca seperti *sifir*, *isymām, imālah, tashīl,* dan lain-lain.

Namun, bukan berarti MASU dapat menggeser signifikansi guru Al-Qur'an. Sebab, bagaimanapun mushaf hanyalah piranti. Faktor *talaqqī* kepada yang kompeten dalam *qirā'ah* (*mutqin*) adalah sebuah keniscayaan. Karena itu, patut diapresiasi komentar menarik 'Abdul Fatah al-Qāḍī yang juga disitir oleh M.M. A'ḍami terkait bacaan Al-Qur'an sebagai berikut:

إِنَّ الْقِرَاءَةَ إِنَّمَا تَعْتَمِدُ عَلَى التَّلَقِّيْ وَالنَّقْلِ وَالرِّوَايَةِ، لَا عَلَى مُجَرَّدِ الْخَطِّ وَالرَّسْمِ وَالْكِتَابَةِ

"Sesungguhnya bacaan Al-Qur'an itu sangat bertumpu pada aspek *talaqqi*, bersambungnya sanad dan jalur periwayatan, bukan semata-mata tergantung pada khat, rasm, ataupun tulisan."[56] []

Daftar Pustaka

Al-Mas'ūl, 'Abdul 'Ali, *Mu'jam Muṣṭalaḥāt 'Ilm al-Qirā'at Al-Qur'āniyah*, Mesir: Dār as-Salām, 2007 M/ 1428 H, cet. ke-1.

Ṣāliḥ, Subkhī, *Mabāḥiś fī Ulūm al-Qur'ān*. Bairut: Dār al-Ilm li al-Malāyīn, 1988, cet. XVII.

'Abd al-Fattāḥ 'Abdul Gānī al-Qāḍī,, *al-Qirā'at fī Naẓr al-Musytasyriqīn wa al-Mulḥidīn*, al-Qāhirah, 1426 H/2005 M. cet. Ke-1.

Ad-Dani, Abu Amr Usman bin Sa'id, *al-Muqni' fī Rasm Maṣāḥif al-Amṣār*. al-Qāhirah: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, t.t.

Ad-Dani, Abu Amr Usman bin Sa'id, *at-Taisīr fī al-Qirā'at as-Sab'*, Bairut: Dār al-Kutub al-'Arabi, 1984 M-1404 H, cet. Ke-2.

Al-A'zami, M. M., *Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi*, terjemahan Suharimi Solihin, et.al. *The History The Qur'anic Text*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.

---

[56] M. M. Al-A'zami, *Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi*, terjemahan Suharimi Solihin, et.al. *The History The Qur'anic Text*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005, cet. I, hlm. 106-107. Lihat teks aslinya dalam; 'Abd al-Fattāh 'Abdul Gani al-Qāḍī, *al-Qirā'at fī Naẓr al-Musytasyriqīn wa al-Mulhidīn*, al-Qāhirah, 1426 H/2005 M. cet. Ke-1, hlm. 100.

Al-Ma'sarawi, Ahmad Isa, *al-Kāmil al-Mufaṣṣal fī al-Qirā'at al-Arba'ah al-'Asyar*, al-Qāhirah: Dār al-Imām as-Syatibi, 2009 M/1430 H, cet. Ke-1.

Arifin, Zainal M, "Akselerasi Dakwah Al-Qur'an: Studi Anlisis Penggunaan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia Sebagai Sebuah Metode Lengkap Alternatif", *Skripsi Sarjana Sosial Islam*, Jakarta; Perpustakaan Institut PTIQ, 2006.

Arifin, Zainal M, "Diskursus Ketauqifian Rasm Usmani," Suhuf, Vol. 3, No. 1, 2010.

Arifin, Zainal M, *Legalisasi al-Rasm al-Utsmani dalam Penulisan al-Qur`an*. tesis S-2 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.

Arwani Amin, Muhammad, *Faiḍ al-Barākāt fī Sab' al-Qirā'at*. Kudus: Maktabah Mubārakatan Tayyibatan, 1421 H/2000 M.

Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, *Mengenal Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*, Jakarta: Departemen Agama RI, 1984-1985.

Badan penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, *Pedoman Pentashihan Mashaf Al-Qur'an tentang Penulisan dan Tanda Baca*, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departeman Agama, 1976

Departemen Agama, Al-Qur'an al-Karim, Jakarta: 2009.

Fathani, Ahmad, "Sejarah Perkembangan Rasm Usmani: Studi Kasus Penulisan al-Qur'ân Standar Ustmânî Indonesia" Tesis S2 Fakultas Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Jakarta, 1999.

Fathani, Ahmad, *Kaidah Qira`ah Tujuh*, Jakarta: Darul Ulum Press & Institut Studi Ilmu al-Qur`an, 1996, cet. Ke-2

http//www.bps.go.id/tab_sub/view.bph?tabel=1&daftar=1&id_subjek=12&notab=1 di akses pada hari Kamis, 13 Januari 2011.

Najah, Abu Daud Sulaiman bin Najah, *Mukhtasar at-Tabyīn Lihija' at-Tanzīl*, editor: Ahmad bin Ahmad Mu'ammar Syirsyal, Arab Saudi: Mujamma Malik Fahd, 1421 H.

Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an al-Karim Departemen Agama RI, "Ma'lumat" *Al-Qur'an al-Karim*, Jakarta: 1983/1984.

Proyek Peningkatan Pelayanan Kehidupan Beragama Pusat Departemen Agama RI, "Alamat al-Waqfi," *Ma'lumat, Al-Qur'an al-Karim*, Jakarta: 2004.

Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, *Pedoman Pentashihan Mashaf Al-Qur'an tentang Penulisan dan Tanda Baca*, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama, tahun, 1976.

Puslitbang Lektur Agama Badan Penelitian dan Pengembangan Agama. Proyek Penelitian Keagamaan RI, *Pedoman Pentashihan Al-Qur'an (penulisan, Harakat, Tanda Baca dan Waqaf*, Jakarta:Departemen Agama, 1982-1983.

Puslitbang Lektur Agama Badan Penelitian dan Pengembangan Agama. Proyek Penelitian Keagamaan RI, *Hasil Musyawarah Kerja ke- IX Ulama Al-Qur'an*, Jakarta:Departemen Agama, 1982-1983

Puslitbang Lektur Agama Badan Penelitian dan Pengembangan Agama. Proyek Penelitian Keagamaan RI, "Tanya Jawab Tentang Mushaf Standar," *Mengenal Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*, Jakarta:1973 s/d. 1984, lampiran IX.

Puslitbang Lektur Keagamaan, *Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama*, Jakarta; Badan Litbang dan Diklat, 2005.

Reflita, "Dasar Pengelompokan Surah Makkiyah dan Madaniyah dalam Mushaf Standar Indonesia," *Suhuf*, Vol. 3. No.2, 2010.

Sya'roni, Mazmur, *Pedoman Umum Penulisan dan Pentashihan Mushaf al-Qur'an dengan Rasm Usmani*, Departemen Agama RI, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Puslitbang Lektur Agama, Jakarta 1998/1999.

Sya'roni, Mazmur, Prinsip-prinsip Penulisan dalam Al-Qur'an Standar Indonesia, *Lektur*, Vol. 5. No. 1, 2007.

Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

Yunardi, E. Badri, "Sejarah lahirnya Mushaf Standar Indonesia" *Jurnal Lektur Keagamaan*, vol. 3, No.2 tahun 2005.

Yunardi, E. Badri, *Sejarah Lahirnya Mushaf Standar Indonesia*, Makalah Disampaikan Pada Diklat Pentashih Mushaf Al-Qur'an, Pusdiklat Tenaga Teknis Keagamaan Badan Litbang dan Diklat, di Jakarta, Tanggal 13 Agustus 2008.

Wawancara

Wawancara dengan Drs. H. E. Badri Yunardi, MPd. Pada hari Jum'at, 7 Januari 2011.

Mencium dan *Nyunggi* Al-Qur'an
Upaya Pengembangan Kajian Al-Qur'an Melalui *Living Qur'an*

Hamam Faizin
UIN Syarif Hidayatullah

Pada dasarnya, kajian Al-Qur'an tidak melulu berfokus pada teks Al-Qur'an (*mā fil-Qur'an*) dan kajian terhadap tafsir, ulumul-Qur'an (*mā ḥaulal-Qur'an*), namun bisa meluas sampai pada wilayah sosiologi dan antropologi agama, yaitu ketika manusia mempergunakan Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Inilah yang sering disebut *living Qur'an*, yakni Al-Qur'an yang hidup dalam masyarakat. Artikel ini mencoba memperkenalkan pengembangan kajian Al-Qur'an ke ranah *living Qur'an*, yang sejauh ini kurang mendapat perhatian di tengah-tengah arus utama studi Al-Qur'an yang berkutat pada teks Al-Qur'an. *Living Qur'an* bisa menjadi alternatif menarik dalam kajian Al-Qur'an kontemporer.

Kata kunci: *Living Qur'an*, masyarakat, tafsir, teks, Al-Qur'an.

Basically, the study of the Qur'an does not always focus on the text (or what is in the text), exegesis or research into its science and knowledge. The study can be extended to the fields of anthropology and sociology of religion in examing how people use the Qur'an in their daily lives. This is the so-called "living Qur'an" and the article seeks to introduce developments in mainstream Qur'anic research into the "living Qur'an". This is a field which has not yet received sufficient attention in textual studies of the Qur'an. Studying the Qur'an within the context of the "living Qur'an" can present an interesting alternative approach for contemporary times.

Keywords: Living Qur'an, society, Qur'anic exegesis, texts, the Qur'an.

Pendahuluan

Al-Qur'an diyakini sebagai kitab suci umat Islam yang memuat banyak hal dan bisa digunakan untuk banyak hal. Beberapa ulama mendukung pendapat tersebut, salah satunya adalah Abu Hamid Al-Gazali (w. 505 H/1111 M) yang di dalam *Iḥyā' 'Ulūmiddīn* menyerukan bahwa Al-Qur'an memuat semua jenis ilmu dan pengetahuan eksplisit-implisit. Secara turun-temurun, pendapat ini masih dipegang erat, tidak hanya oleh *well-versed* muslim, tetapi juga muslim awam. Di antara sarjana muslim yang mengikuti pendapat Al-

Gazali adalah Farid Esack. Di dalam bukunya, *The Quran: a Short Introduction*, Farid Esack menyatakan bahwa *Al-Qur'an fulfills many of functions in lives of muslims.*[1] Al-Qur'an mampu memenuhi banyak fungsi di dalam kehidupan muslim.

Al-Quran bisa berfungsi sebagai pembela kaum tertindas, pengerem tindakan zalim, penyemangat perubahan, penenteram hati, dan bahkan obat (*syifā'*) atau penyelamat dari malapetaka. Dari fungsi-fungsi itu, nyatalah bahwa Al-Qur'an benar-benar memberikan makna yang konkret dalam kehidupan seorang muslim. Oleh karena itu, hingga kini, Al-Qur'an tetap dijadikan pegangan hidup.

Walhasil, Al-Qur'an adalah kitab yang *ṣāliḥ likulli zamān wa makān* yang selalu dibaca, dikaji, dipelajari dan dikembangkan kajiannya dari sejak diturunkan hingga sekarang, tidak hanya oleh muslim sendiri, tetapi juga oleh non-muslim. Artikel ini mencoba menawarkan pengembangan kajian Al-Qur'an tidak pada teks Al-Qur'an *an sich*, tetapi pada kepentingan dan fungsi praksis Al-Qur'an (di luar aspek tekstual Al-Qur'an). Mengingat interaksi (baca: resepsi) umat Islam terhadap Al-Qur'an di dalam kehidupan sehari-hari sangat beragam, tidak hanya menafsirkan teks Al-Qur'an saja, tetapi memperlakukan Al-Qur'an sebagai 'entitas' yang bernilai atau yang dalam artikel ini disebut dengan istilah *living Qur'an* (Al-Qur'an yang hidup dalam kehidupan sehari-hari). Kajian *living Qur'an* ini masih jarang mendapatkan perhatian.

Interaksi Manusia Terhadap Al-Qur'an

Memetakan bagaimana interaksi umat beragama terhadap Al-Qur'an bukanlah pekerjaan mudah. Meskipun begitu, tidaklah salah kiranya melakukan pemetaan awal sebagai langkah untuk mengetahui secara jelas posisi-posisi manusia (umat beragama) dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an. Mengingat, tidak hanya umat Islam saja yang berinteraksi dengan Al-Qur'an, melainkan juga non-muslim.

Dalam sejarah studi Al-Qur'an—sejauh pengetahuan penulis—hanya ada dua sarjana yang berusaha melakukan pemetaan ini, yakni almarhum Fazlur Rahman (w. 1988), intelektual muslim

---

[1] Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction*, (England: Oneworld Publication, 2002), hlm. 16

kelahiran Pakistan, dan Farid Esack, doktor bidang ilmu tafsir Al-Qur'an berkulit hitam asal Afrika Selatan.

Dalam pemetaannya, Fazlur Rahman menggunakan analogi sebuah negara. Menurut pengamatannya, ada tiga kelompok besar pengkaji Al-Qur'an, yakni *citizents* (penduduk asli, umat Islam), *foreigners* (kelompok asing/non-muslim yang mengkaji Al-Qur'an) dan *invanders* (penjajah, kelompok yang ingin menghancurkan Al-Qur'an).[2]

Sedangkan pemetaan yang dilakukan oleh Farid Esack dalam bukunya *The Qur'an: a Short Introduction*[3] agak jauh berbeda dan lebih mendetail. Farid Esack dalam hal ini menggunakan analogi interaksi antara seorang pencinta (*lover*), kelompok yang berinteraksi dengan Al-Qur'an, dan yang dicinta (*beloved*), yakni Al-Qur'an.

Pemetaan ini tidak berpretensi menilai (*evaluative*) bahwa cara interaksi suatu kelompok tertentu itu lebih baik daripada kelompok yang lain. Namun, pemetaan ini lebih ditujukan sebagai sebuah gambaran (*descriptive*) umum saja, tidak ada penilaian (*evaluation*) di dalamnya, sebagaimana yang diungkapkan di dalam buku tersebut.

Secara garis besar, ada dua bagian besar yang masing-masing bagian itu dibagi ke dalam tiga kelompok. Bagian pertama adalah umat Islam sendiri, dan bagian kedua adalah non-muslim.

Bagian pertama ini memuat tiga kelompok. Kelompok pertama disebut dengan *uncritical lover* (pencinta tak kritis). Kelompok ini adalah orang-orang muslim awam (*ordinary muslims*). Kelompok ini berinteraksi dengan kekasihnya (baca: Al-Qur'an) secara 'buta', bahwa kekasihnya, Al-Qur'an, adalah segala-galanya, tanpa pernah mencoba meragukan atau menanyakan tentang Al-Qur'an. Bahkan, keindahan dan keagungan Al-Qur'an bisa menjadikan mereka mengalami sebuah pengalaman spiritual yang hebat. Dalam kelompok ini, Al-Qur'an menjadi sebuah entitas yang bernilai dengan sendirinya dan memberikan pengaruh kepada mereka dalam kehidupan sehari-hari.

Kelompok kedua adalah *scholarly lover*, yakni sarjana muslim konvensional. Mereka adalah pencinta Al-Qur'an yang berusaha

---

[2] Fazlur Rahman, "Some Recent Books on the Qur'an by Western Authors," dalam *The Journal of Religion*, Vol. 16 No. 1, Januari 1984.

[3] Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction*, hlm. 1-10.

menjelaskan kepada dunia mengapa Al-Qur`an bisa disebut sebagai wahyu dari Allah yang membawa kebenaran, dan oleh karenanya perlu diterima dan dijadikan sebagai pegangan hidup. Para pencinta ini menjelaskan kehebatan atau *i'jāz* Al-Qur`an secara ilmiah dengan piranti-piranti keilmuan yang sudah mapan, yakni ilmu tafsir (*ulūm al-Qur'ān*).

Ulama-ulama yang termasuk kelompok ini di antaranya adalah Abū al-'Alā al-Maudūdī dengan *Tafhīm al-Qur'ān*, Amin Aḥsan Islahi dengan *Tadabbur al-Qur'ān*, Ḥusain Ṭabaṭaba`ī dengan *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, A'isyah 'Abdurraḥmān (Bintu Syaṭi') dengan *At-Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, Abū al-Qasim al-Khū'i dengan *Al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* dan masih banyak lagi lainnya.

Kelompok ketiga adalah *critical lover*, pencinta yang kritis. Mereka berusaha bertanya tentang sifat-sifat, asal-usul (otentisitas) dan bahasa kekasihnya (Al-Qur'an), sebagai refleksi kedalaman cinta. Di antara sarjana muslim yang termasuk kelompok ini adalah Fazlur Rahman, Naṣr Ḥamid Abū Zayd dan Muhammad Arkoun.

Bagian kedua yang memuat non-muslim terbagi menjadi tiga kelompok juga. Kelompok pertama dinamai *the friend of lover*, teman pencinta. Kelompok ini berbeda tipis dengan kelompok *critical lover*. Yang membedakan hanyalah identitas keagamaan, yakni non-muslim. Biasanya kelompok ini dihuni oleh para orientalis (*outsider*) yang 'baik', di antara mereka adalah Kenneth Cragg dengan karyanya *The Event of the Qur'an—Islam and its Scripture: Reading in the Qur'an*, Montgomery Watt dengan karyanya *Campanion to the Qur'an*, William Graham dengan karyanya *Divine Word and Prophetic World in Early Islam*.

Kelompok kedua sering disebut dengan *revisionist*. Kelompok non-muslim ini acap kali ingin melakukan perubahan-perubahan yang sifatnya merevisi Al-Qur'an beserta aspek-aspek inherennya, dan berusaha melemahkan Al-Qur'an dengan bukti-bukti akademis. Kasus terbaru yang termasuk dalam kelompok ini adalah ulah Christoph Lexenborg (nama samaran) yang menyatakan bahwa Al-Qur'an itu sebenarnya berasal dari bahasa Aramaik-Syiria. Sebelum dia, ada beberapa orientalis yang memiliki kecenderungan yang sama, di antaranya adalah Patricia Crone dan Michael Cook. Kelompok ketiga adalah *polemicist*, yakni non-muslim yang menolak

Al-Qur'an secara membabi-buta. Model kelompok ketiga ini termasuk bentuk interaksi terhadap Al-Qur'an.

Kiranya, pemetaan baru ini atau lebih tepatnya tipologi interaksi manusia terhadap al-Qur'an perlu diperkenalkan kepada umat Islam sebagai khazanah dan *frame* dalam melihat begitu banyaknya gaya dan model interaksi manusia terhadap Al-Qur'an. Wilayah *living Qur'an* lebih banyak berfokus pada kelompok pertama dari bagian pertama (*uncritical lover*). Namun tidak menutup kemungkinan juga pada kelompok lainnya.

Living Qur'an yang dilakukan oleh umat Islam tidak melalui pendekatan teks atau bahasa Al-Qur'an. Sebab, mereka (orang-orang yang tidak mempunyai otoritas keagamaan dan tidak mempunyai kemampuan dalam memahami bahasa Al-Qur'an) tidak pernah melakukan pendekatan terhadap bahasa atau teks Al-Qur'an. Mereka hanya mencoba secara langsung berinteraksi, memperlakukan, dan menerapkan Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari mereka secara praktis.

Interaksi terhadap Al-Qur'an semacam itu sudah menjadi budaya atau lebih tepatnya sudah mendarah daging di kalangan masyarakat, yang pada akhirnya akan memproduk *mode of conduct* (pola perilaku) tertentu. Pola perilaku ini didasarkan pada asumsi-asumsi mereka terhadap objek yang dihadapi, yakni Al-Qur'an. Asumsi-asumsi inilah yang disebut dengan *mode of thought* (pola berpikir). Bagi pelakunya, cara interaksi itu lebih bermanfaat (*meaningful*), dinamis, dan sangat mempengaruhi sisi psikologis si pelaku.

Contoh-contoh *Living Qur'an*

Dalam lintasan sejarah Islam, bahkan pada era yang sangat dini, praktik memperlakukan Al-Qur'an atau unit-unit tertentu Al-Qur'an sehingga bermakna dalam kehidupan praksis umat pada dasarnya sudah terjadi. Menurut suatu riwayat, Nabi Muhammad saw pernah menyembuhkan penyakit dengan ruqyah melalui Surah al-Fātiḥah atau menolak sihir dengan bacaan Surah *al-Mu'awwiżatain*. Pada zaman ini, Al-Qur'an (baca al-Fātiḥah dan Surah *al-Mu'awwiżatain*) diperlakukan sebagai pemangku fungsi di luar kapasitasnya sebagai teks.[4] Apa yang dilakukan oleh Nabi

---

[4] Muhammad Mansur, "*Living Qur'an* dalam Lintasan Sejarah Studi Al-Qur'an" Makalah disampaikan pada Seminar *Living Qur'an* dan Hadis,

Muhammad saw tersebut bergulir sampai generasi-generasi berikutnya bahkan sampai sekarang.

Dalam pengamatan penulis ada sejumlah buku, yang sedikit banyak menyinggung persoalan ini dan cukup mampu merangsang penelitian-penelitian tentang *living Qur'an* lebih jauh lagi. Buku-buku tersebut adalah:

1. "Kitab Suci" dalam *Indonesia Bagian dari Desa Saya* karya Emha Ainun Nadjib.[5] Di dalam buku ini Emha berkisah:

> "...kalau Al-Qur'an saya terjatuh karena kurang berhati-hati waktu berlari-lari dari rumah menuju Masjid di magrib hari, dengan wajah sedih Ibu saya menyuruh saya mencium dan *nyunggi* (Jw: membawa) Kitab Suci itu di kepala saya sambil membaca istigfar, minta maaf, *sorry* pada Tuhan...."

Dalam kisah tersebut, Ibu Emha menyakini (*mood of thought*) bahwa Al-Qur'an adalah sesuatu atau entitas yang *sacred*, dan bernilai tinggi, sehingga ia harus diperlakukan secara baik (*mood of conduct*). Apabila tidak diperlakukan dengan baik, maka berdosa dan harus minta maaf.

> "...ketika saya mencuri krai (semacam mentimun) di sawah sehabis pulang sekolah....perbuatan jahat saya itu diketahui Ibu, dan beliau naik pitam. Saya dan adik saya digiring ke rumah Mak Tun, pemiliki krai itu dan disuruh mohon ampun habis-habisan. "Qur'anmu jatuh dari ubun-ubunmu", kata Ibu, "kamu harus membayar ongkosnya dengan *nderes* [membaca] Qur'an tujuh kali khatam."

Kutipan di atas menyiratkan bahwa Al-Qur'an adalah kendali otak manusia. Apabila manusia melakukan kesalahan maka kendali tersebut jatuh dari otaknya. Dan kendali itupun harus dikembalikan dengan cara membaca Al-Qur'an. Al-Qur'an digunakan sebagai 'semacam alat penebus dosa' atau alat menumbuh kebaikan untuk memupus dosa.

> "....ternyata hal cium-mencium Kitab Suci ini memang soal serius.... Memang mencium fisik Qur'an makin lama makin terasa bau keringat, apak, karena sering dipakai... Tapi mencium ruhnya, sekarang atau nanti,

---

diselenggarakan oleh Jurusan Tafsir Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 8-9 Agustus 2005.

[5] Emha Ainun Nadjib, *Indonesia Bagian dari Desa Saya* (Yogyakarta: SIPRESS, 1992), hlm. 108-114.

esok atau lusa, minggu depan dan bulan berikut, makin semerbak kembang. Qur'an selalu memberi pengalaman baru. Memberi rasa baru, rasa baru yang riil, memberi kehidupan baru. Terus-menerus."

Nalar yang dibangun orang awam ketika mencium Al-Qur'an bukanlah mencium fisiknya, tetapi ruhnya. Ruh itu mewujud dalam rasa yang baru dalam kehidupan yang terkadang susah digambarkan, sebagaimana kutipan berikut ini:

"... dalam proses pergaulannya dengan si ruh, Kitab Suci merupakan gerak ke cakrawala tanpa pernah henti. Nanti sampai di rumah, sesekali kita baca fisik Al-Qur'an itu dengan *tartil* dan tiba-tiba lahirlah sesuatu yang baru. Jiwa kita menjadi baru. Ruh itu menumbuhkan kekayaan yang baru..."

Kemudian:

"....Nilai-nilai dasar yang dikandung Kitab Suci itu sudah tertera dalam naluri jiwa manusia secara fitrah. Jadi, asal setia penuh pada hati nurani, insyaallah sesuai dengan Kitab Suci. Ada lagi orang yang sekadar bisa baca Qur'an saja: punya tradisi *nderes* Qur'an berjam-jam...*fly*, bercinta begitu khusyuk dan romantik dengan Tuhannya. Memang ia tidak bisa mengartikan Bahasa Arab, tetapi percintaan itu sudah berlangsung dengan sistem komunikasi tersendiri."

Kutipan di atas menyatakan bahwa Al-Qur'an itu sudah ada di dalam nurani manusia, sehingga apabila manusia melakukan sesuatu yang bertentangan dengan nurani kebanyakan manusia, maka perbuatan itu bertentangan dengan Al-Qur'an. Kutipan di atas juga menyatakan bahwa Al-Qur'an diyakini sebagai alat komunikasi percintaan antara manusia dengan Tuhannya yang sangat rahasia. Komunikasi yang dibangun melalui Al-Qur'an ini bisa mengasah instink keilahian manusia, sebagaimana kutipan berikut ini:

"....Kitab suci itu semacam ungkal.[6] Kita pakai untuk mengasah clurit batin kita. Mengasah kesetiaan. Iman taqwa. Rasa cinta. Komitmen. Kelembutan intuisi dan ketajaman instink keilahian kita."

2. *The Qur'an: A Short Introduction*, karya Farid Esack. Secara umum, buku ini adalah buku *Ulumul Qur'an*,[7] namun Farid Esack memasukkan pembahasan "*The Qur'an in the Lives of Muslims*".

---

[6] Alat pengasah atau penajam.

[7] Baca hlm. 13-29.

Pada Bab I buku ini, Farid Esack banyak berkisah tentang bagaimana muslim Afrika mengenal Al-Qur'an, mempelajari, menghafal, dan memperlakukan Al-Qur'an. Anak-anak di Afrika belajar membaca Al-Qur'an seusai pulang sekolah selama dua jam. Bahkan Farid Esack juga bercerita ketika di Inggris dia bertemu dengan orang Mesir Koptik yang hafal separuh Al-Qur'an. Proses menghafal tersebut dilakukannya ketika masih di desa dan orang tuanya merasa menghafal Al-Qur'an adalah hal yang lebih penting ketimbang lainnya.

Farid Esack juga mengisahkan ibunya yang menjadi ibu rumah tangga. Tatkala memasak makanan, ibunya sering bergumam membacakan salah satu ayat Al-Qur'an dengan tujuan agar makanannya menjadi lezat. Sebagian besar rumah di Afrika dipajangi beberapa tulisan Al-Qur'an dengan tujuan agar selamat dari ancaman bahaya. Anak-anak kecil bila ingin terhindar dari gonggongan atau gigitan anjing membaca ayat-ayat tertentu dari Al-Qur'an. Fenomena-fenomena tersebut mengantarkan Farid Esack pada kesimpulan bahwa bagi muslim Al-Qur'an itu hidup (*alive*) dan memiliki *quasi-human personality*.

Dalam bab ini, Farid Esack juga mengutip sebuah kisah dari Abdullah Qasem Ahmad yang mengisahkan Hujjatul Islam al-Gazali. Kisah ini diriwayatkan dari Imam Al-Gazāli dari Aḥmad Ibn Ḥanbal. Aḥmad Ibn Ḥanbal pernah bermimpi bertemu Tuhan. Ahmad Ibn Hanbal bertanya tentang orang-orang yang begitu dekat dengan Tuhan dan bagaimana mereka bisa meraih kedekatan tersebut. Tuhan menjawab, "Dengan firmanku, wahai Aḥmad." Aḥmad Ibn Ḥanbal mengejar lagi dengan mengajukan pertanyaan selanjutnya, "Dengan memahami makna firman-Mu atau tanpa memahaminya?" Terhadap pertanyaan ini, Tuhan menjawab, "Baik dengan memahaminya maupun tidak."

Fenomena-fenomena interaksi manusia sehari-hari dengan Al-Qur'an yang dilukiskan oleh Farid Esack sebetulnya sangat menarik untuk diteliti lebih jauh.

3. *The Qur'an: God and Man Communication* karya Almarhum Nasr Hamid Abu Zayd.[8] Dalam tulisan panjang tersebut

---

[8] Tulisan ini merupakan makalah pidato ilmiah. Bisa diakses di http:// www. stichtingsocrates.nl/teksten/The_Qu'ran_God_and_man_in_communication_-_Oratie_Rijksuniversiteit_Leiden.pdf

ia ingin membuktikan bahwa Al-Qur'an merupakan *channel* komunikasi manusia dengan Tuhan.

Pada awalnya, Nasr Hamid memaparkan asal mula proses pewahyuan, bahwa lima ayat pertama Al-Qur'an menentukan bentuk atau model komunikasi manusia dan Tuhan. Jibril memerintahkan Nabi Muhammad untuk membaca (*iqra'*, yang kemudian menjadi *qira'ah* dan *qur'an*). Kehadiran Jibril adalah sebagai pembicara atau pemberi wahyu, dan Nabi Muhammad sebagai yang dituju.

Dari sini Nasr Hamid menganggap penting bahwa wahyu dan bacaan (*qira'ah*) itu dua hal yang tidak bisa dipisahkan, karena keduanya merupakan ruang tengah eksistensi di mana Tuhan dan manusia bertemu. Ada dimensi lain, selain wahyu dan qiraah, yakni dimensi oral dan aural yang hadir dalam pertemuan Nabi Muhammad dan Malaikat Jibril. Sebelum membaca, Nabi Muhammad mendengarkan. Dalam pewahyuan berikutnya, Nabi dinasehati untuk tidak membaca secara tergesa-gesa apa yang telah diwahyukan kepadanya (Q.S. al-Qiyāmah/75: 18), yang berarti bahwa Nabi Muhammad seharusnya mendengarkan terlebih dahulu secara penuh perhatian kepada Malaikat dan kemudian membacakannya. Mendengarkan secara penuh perhatian terhadap pembacaan Al-Qur'an, menurut Al-Qur'an, merupakan sebuah kesempatan bagi seorang yang beriman untuk mendapat rahmat Tuhan (Q.S. al-A'rāf/7: 204). Mendengarkan bukan sekadar sebuah aksi pasif, namun lebih pada aksi internal, intim dan aksi perasaan hati.

Dalam sebuah hadis, pembaca Al-Qur'an dianjurkan membaca Al-Qur'an seolah-olah Kitab Suci ini diwahyukan ke dalam hatinya. Konsekuensinya, pendengar harus sadar kenyataan bahwa dia (laki-laki maupun perempuan) sedang mendengarkan wahyu Tuhan. Di dalam salat, orang yang beriman menjadi pembaca dan pendengar sekaligus, yang kemudian beraksi sebagai pembicara dan penerima wahyu dalam waktu yang sama.

Oleh sebab itu, segala kegiatan yang melibatkan Al-Qur'an (wahyu Tuhan yang dibaca) pada dasarnya sedang terjadi komunikasi antara manusia dengan Tuhan. Di dalam salat, misalnya, terjadi komunikasi langsung antara Allah dan Muhammad melalui sebuah perjalanan yang disebut dengan *mi'rāj* yang disinggung di dalam Surah an-Najm.

Di dalam ayat-ayat pertama dari Surah an-Najm kita bisa memahami sebuah pertemuan kosmis yang di dalamnya Muhammad, Jibril, dan Tuhan hadir. Ayat-ayat tersebut secara nyata menunjuk orang-orang Mekah; baik Muhammad maupun Jibril dirujuk dengan kata sifat, Muhammad sebagai *ṣāḥibikum*, saudaramu (Q.S. an-Najm/53: 2), dan Jibril sebagai 'Kekuatan yang besar, dan memberkahi dengan kearifan (Q.S. an-Najm/53: 5-6). Sumpah 'demi jatuhnya bintang' di dalam ayat pertama merefleksikan sebuah pergerakan ke bawah, berlawanan dengan gerak ke atas Muhammad menuju, *al-ufuq al-'alā*, di mana Muhammad akan menerima wahyu secara langsung. Jibril digambarkan sudah berada di *al-ufuq al-'ala*. Kata ganti-kata ganti yang merujuk kepada Muhammad, Jibril dan Tuhan secara puitis ambigu di dalam ayat 8 dan 13. Perjalanan kosmis menyeluruh ini disimpulkan oleh indikasi bahwa Muhammad benar-benar melihat beberapa tanda kebesaran Tuhannya, sebuah rujukan yang jelas pada perjalanan malam, *al-isrā'* (Q.S. al-Isrā'/17: 1-2).

Selama perjalanan kosmis ini, *mi'rāj*, dan melalui *wahy* secara langsung salat diperkenalkan sebagai sebuah ritual wajib yang harus dilaksanakan lima kali sehari, sehingga sumber-sumber Islam menginformasikan kepada kita. Peristiwa ini menjadikan salat sebuah status yang sangat unik bila dibandingkan dengan ritual-ritual lainnya. Menurut hadis Nabi, salat menjadi pilar agama (*'imād ad-dīn*). Pentingnya salat lebih jauh ditekankan oleh sebuah hadis Nabi yang di dalamnya Nabi pernah berkata, "Tuhan hadir di dalam kiblatnya orang yang salat" (*Allāh fī qiblat al-muṣalli,*) yang menunjukkan secara jelas fungsi komunikatif salat. Diriwayatkan juga di dalam hadis Nabi—ketika beliau membedakan antara iman dan ihsan—yang mengatakan, "*al-iḥsān huwa an ta'buda Allāha ka'annaka tarāhu, fa'in lam takun tarāhū fa-innahu yarāk,*" (ihsan adalah kamu menyembah Allah seolah-olah kamu melihat-Nya; jika kamu tidak melihatnya, [dan sesungguhnya kamu benar-benar tidak melihat-Nya], maka Dia melihatmu." Signifikansi partikel kesamaan, *ka'anna* adalah kiasan untuk keadaan 'imajinasi' yang dengannya ini memungkinkan untuk merasakan sebuah *image* Tuhan yang memudahkan proses komunikasi. Maknanya adalah untuk mengajak orang beriman sepenuhnya dan mengakui bahwa dia secara langsung menyapa Allah dan menerima tanggapan dari Tuhan.

Jadi, salat yang di dalamnya ada banyak sekali bacaan Al-Qur'an, memberikan sebuah *channel* komunikasi yang sederajat atau sama lain dengan pola komunikatif yang khas, yang melaluinya Al-Qur'an diwahyukan. *Taslīm, as-salāmu 'alaikum wa-raḥmatullāhi wa-barakātuh*, merupakan rukun untuk mengakhiri komunikasi, sebagaimana takbir, rukun untuk memasuki salat (memasuki komunikasi). Dimensi aural dan oral yang ditemukan di dalam struktur wahyu pada dasarnya dapat juga ditemukan di dalam salat dan di dalam berbagai kegiatan yang melibatkan pembacaan Al-Qur'an.

Kegiatan-kegiatan lain yang disorot oleh Nasr Hamid adalah haji dan penyebutan istilah-istilah Qur'ani dalam kehidupan sehari-hari, misalnnya penggunaan kata *Allah*. Nama Tuhan, *Allah*, hadir hampir dalam setiap aksi bicara. Dalam bahasa Arab, khususnya dalam dialek Mesir, seringnya mengutip nama Allah dalam pembicaraan setiap hari berkali-kali adalah hal lumrah. Kata tersebut mengekspresikan apresiasi yang dalam atau kekaguman, jika kata tersebut diucapkan dengan huruf vokal yang panjang dengan akhiran penutup yang pendek. Namun kata tersebut bisa mengekspresikan kemarahan atau ketidakpuasan jika diucapkan dengan tekanan nada yang keras atau tinggi dengan menekan pada *tasdid lam*-nya yang diakhiri dengan intonasi gaya bicara bertanya. Dalam konteks semacam itu, kata 'Allah' berperan sebagai "pembuat" keadaan tertentu dari pikiran dan tidak ada hubungannya dengan ungkapan keagamaannya. Kata tersebut tidak memiliki signifikansi keagamaan dan bahkan dapat digunakan dalam situasi-situasi yang tidak diperbolehkan oleh agama. Seorang penjudi, misalnya, bisa saja menggunakan kata ini untuk mengekspresikan kekecewaannya atas perilaku pesaing judinya. Kata tersebut bisa jadi mengandung arti cemoohan atau hinaan jika diulang berkali-kali.

Beberapa kata atau istilah lain pun dielaborasi, seperti syahadat, takbir, *isti'āżah*, istigfar, basmalah, salam, hauqalah, al-Fātiḥah, hamdalah serta doa. Semuanya itu adalah bentuk kecil komunikasi manusia dan Tuhan, yang pada dasarnya merupakan Al-Qur'an yang hidup (*alive*) dalam kehidupan sehari-hari. Nasr Hamid juga mengeksplorasi budaya pembacaan Al-Qur'an sebelum acara-acara resmi, pembacaan Surah al-Fātiḥah sebelum kegiatan-kegiatan tertentu dimulai.

4. *Discovering The Qur'an: A Contemporary Approach to A Vailed Text,* karya Neal Robinson.[9] Buku yang ditulis oleh Neal Robinson pada dasarnya adalah tulisan yang mengungkapkan keindahan atau keajaiban (*i'jāz*) teks-teks Al-Qur'an dengan pendekatan yang kontemporer, misalnya dengan melihat ritme surah-surah tertentu yang simetris dan *balance*, sehingga ia menyimpulkan bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Tuhan yang memiliki kualitas musikal yang tinggi (*the innate musical qualities of revelation).*[10] Ada satu bab, *The Qur'an as Experienced by Muslims,* adalah bab khusus yang menggambarkan bagaimana Al-Qur'an diperlakukan di dalam kehidupan masyarakat. Neal Robinson menceritakan keajaiban seorang Taha Husain ketika menghafalkan Al-Qur'an. Juga mengungkapkan sejarah pertama kali Al-Qur'an diperdengarkan melalui radio, yakni pada tahun 1934, hingga Al-Qur'an menjadi sangat familiar di setiap mulut umat Islam. Banyak sekali istilah-istilah atau kata-kata Al-Qur'an yang digunakan manusia dalam kehidupan sehari-hari, seperti basmalah dan al-Fatihah. Dia juga menjelaskan perkembangan kemasan Al-Qur'an dengan adanya iluminasi (hiasan pinggir berupa ukir-ukiran) dan kaligrafi.

5. *The Qur'an: A Biography,* karya Bruce Lawrence.[11] Dalam buku ini Bruce Lawrence menuliskan pengalaman beberapa tokoh dalam mendekati atau memahami Al-Qur'an. Tokoh-tokoh tersebut adalah Nabi Muhammad saw, Ja'far Ṣādiq, Ibnu Jarīr aṭ-Ṭabarī, Robert of Ketton (penerjemah Al-Qur'an paling awal), Muhyiddin Ibn 'Arabī, Jalāluddīn Rumi, Aḥmad Khan, Muhammad Iqbal, W.D. Muhammad, Usamah bin Laden dan Muhammad Zuhri. Bagian yang menarik dan relevan dengan kajian *living Qur'an* berada pada pembahasan tokoh Muhammad Zuhri.[12] Muhammad Zuhri adalah tokoh sufi revolusioner yang menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an, seperti Surah al-Fatihah untuk menyembuhkan penyakit HIV/AIDS. Dalam buku ini, Bruce mengisahkan:

> *"Nuerology can also play a crucial role in the* ta'wīdz *or prescription for mercy that deviners/saint make to dispel the evil one. Every letter in Arabic*

---

[9] Neal Robinson, *Discovering The Qur'an: A Contemporary Approach to A Vailed Text,*(London: SCM Press, 2003), Cet. 2.

[10] *Ibid.,* hlm. 14

[11] Bruce Lawrence, *The Qur'an: A Biography,* (London: Atlantik Book, 2006). Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia

[12] Biografi, tulisan-tulisannya dapat dilihat di www.pakmuh.com

alphabet carries a value. Those numbers when added up can give you a total that simbolically represents the holy phrase. No phrase is deemed to be more than the Opening Chapter. 'Those seven verses,' declared a Sufi pravtitioner, 'provide the key to acquiring riches, success and strenght. They act as a medicine and a cure, dispelling sadness, depression, anguish, and fear'.[13]

Numerologi juga memainkan peran penting dalam resep rahmat yang digunakan tabib/sufi untuk mengusir setan. Setiap huruf alfabet Arab memiliki *nilai*. Bilangan-bilangan itu ketika ditambahkan dapat menghasilkan jumlah total secara simbolis yang menggambarkan ayat suci. Tidak ada ayat-ayat yang dinilai lebih penting selain al-Fātiḥah. Tujuh ayat dalam surah ini, kata seorang praktisi sufi, "bisa menjadi kunci untuk mendapatkan kekayaan, kesuksesan dan kekuatan. Ayat-ayat ini berfungsi sebagai obat dan penyembuh, mengusir kesedihan, depresi, kemarahan dan ketakutan."

Ayat-ayat Al-Qur'an dengan berbagai formulasinya yang dihasilkan para sufi untuk mengobati (*sufi healing*) menjadi menarik. Dalam buku ini Bruce Lawrence bertanya, "Apakah ini sihir atau agama, bid'ah atau ortodoksi?" Banyak orang berdebat soal pertanyaan ini. Namun bagi orang yang sakit ini adalah masalah agama praksis: apa saja yang bisa menyembuhkan akan digunakan dan keberhasilan penyembuhan bergantung pada kenyakinan—bukan hanya pada wali/sufi/tabib, tetapi juga pada perantara Al-Qur'an—karena apalah arti sebuah Kitab Suci bagi orang yang beriman jika ia juga bukan sebuah kitab rahasia-rahasia, kata-katanya adalah portal yang menguak kebenaran yang lebih dalam, lebih besar dan tak terlihat?

6. *Al-Qur'an, Surat Cinta Sang Kekasih* karya Islah Gusmian.[14] Dalam buku ini Islah Gusmian memetaforkan Al-Qur'an sebagai surat cinta dari sang kekasih dengan analisis sufistik dan psikologis. Ada banyak dimensi *living Qur'an* yang diungkap dalam buku ini, misalnya aktivitas membaca Al-Qur'an dapat melembutkan dan membersihkan hati. Hal ini diperkuat dengan teori-teori kimia. Al-Qur'an adalah kalam Allah dan Allah adalah cahaya langit dan bumi. Cayaha itu memiliki frekuensi yang beresonansi terhadap hati. Membaca ayat-ayat Allah berarti bergaul dengan

---

[13] Bruce Lawrence, *The Qur'an: A Biography*, hlm. 190-191.

[14] Islah Gusmian, *Al-Qur'an, Surat Cinta Sang Kekasih*, (Yogyakarta, Galang Press, 2005).

cahaya yang melembutkan hati dan membersihkannya. Islah Gusmian juga menjelaskan tradisi *semaan* Al-Qur'an yang dirintis Gus Mik dan GBPH Joyokusumo, yang sampai sekarang menjadi tradisi kuat di Yogyakarta, Jawa Tengah, Jawa Timur, dan diikuti oleh banyak sekali jamaah. Islah juga menjelaskan begitu terhormatnya Al-Qur'an—oleh sebagian muslim Al-Qur'an tidak hanya dihafal, namun juga teks-teksnya dipakai sebagai medium berdoa. Model dan cara penggunaannya pun beragam. Islah juga menyebutkan kitab-kitab *mujarrabat* karya ulama Indonesia dan Timur Tengah.[15]

Selain enam buku di atas, mungkin masih banyak lagi buku-buku lainnya yang membahas fenomena-fenomena sosial yang bersinggungan dengan Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Atau, mungkin fenomena tersebut sudah ada tetapi tidak mendapatkan perhatian serius, misalnya di Yogyakarta setiap kali ada orang yang meninggal, ahli warisnya akan memutarkan kaset tartilan Al-Qur'an mulai pagi hari hingga waktu pemakaman. Di pesantren-pesantren yang masih salaf, sebagian besar santrinya meletakkan Al-Qur'an di rak paling atas dibandingkan dengan kitab-kitab lain yang berbahasa Arab. Sebagian muslim juga memperlakukan ayat-ayat Al-Qur'an tertentu sebagai azimat (Jawa: jimat), kekebalan tubuh, penglaris, dan sebagainya, dan masih banyak lagi contoh cara interaksi masyarakat yang tidak mampu memahami bahasa Al-Qur'an dalam memperlakukan Al-Qur'an. Di sini, teks Al-Qur'an ditransformasikan hingga menjadi bernilai dengan sendirinya.

Nah, cara berinteraksi atau memperlakukan Al-Qur'an seperti di atas, di Indonesia khususnya, belum benar-benar mendapat perhatian serius oleh pengkaji Al-Qur'an. Padahal, cara seperti itu pada intinya sama dengan menafsirkan Al-Qur'an dengan melalui teks, yakni sama-sama mencari makna Al-Qur'an sehingga Al-Qur'an bisa bermakna dan berarti dalam kehidupan.

Living Qur'an Luput dari Perhatian

Orang-orang yang tidak mempunyai otoritas dan kemampuan dalam memahami bahasa Al-Qur'an—di samping mengekor pada tokoh kepercayaannya—juga mempunyai cara tersendiri dalam

---

[15] Islah Gusmian, *Al-Qur'an Surat Cinta Sang Kekasih*, hlm. 182-185

memperlakukan atau berinteraksi dengan Al-Qur'an. Hal ini, sekali lagi, dilakukan hanya semata ingin menemukan signifikansi Al-Qur'an terhadap kehidupan mereka. Cara yang tersendiri itu memang jauh berbeda dengan *mainstream* yang ada.

Luputnya perhatian itu, bagi penulis, paling tidak disebabkan oleh, *pertama*, anggapan bahwa cara berinteraksi terhadap Al-Qur'an sebagaimana di atas bukanlah termasuk dalam ruang lingkup kajian Al-Qur'an atau tafsir. Atau, *kedua*, anggapan bahwa cara tersebut memang sesat, bid'ah, khurafat, atau tidak sesuai dengan ajaran-ajaran tafsir pada umumnya. Bagaimana hal yang seperti itu luput dari perhatian atau bahkan dicap sesat? Bukankah cara interaksi yang seperti itu masuk dalam jenis tafsir anagogik? Juga, bukankah cara seperti itu pantas disebut sebagai Al-Qur'an yang hidup dalam fenomena sosial-budaya masyarakat atau *living Qur'an*?

Yang dimaksud *living Qur'an* dalam konteks ini adalah kajian atau penelitian ilmiah tentang berbagai peristiwa sosial terkait dengan kehadiran Al-Qur'an atau keberadaan Al-Qur'an di sebuah komunitas muslim tertentu. Penelitian ilmiah ini dikemukakan untuk menghindari masuknya tendensi keagamaan tertentu. Dengan tendensi ini berbagai peristiwa tersebut akan dilihat dengan kacamata ortodoksi yang ujung-ujungnya berupa vonis hitam putih, sunnah-bidah, *syar'iyyah-ghairu syar'iyyah* atau meminjam istilah yang agak berimbang dengan istilah *living Qur'an* maka peristiwa tersebut sebetulnya lebih tepat disebut *the dead Qur'an*. Artinya, jika dilihat dengan kacamata keislaman (sebagai agama) tentu peristiwa sosial dimaksud berarti telah membuat teks-teks Al-Qur'an tidak berfungsi. Karena hidayah Al-Qur'an terkandung di dalam tekstualitasnya dan hanya dapat diaktualisasikan secara benar apabila bertolak dari pemahaman teks dan kandungannya. Sementara banyak dari praktik perlakuan atas Al-Qur'an dalam kehidupan kaum muslim sehari-hari yang tidak bertolak dari pemahaman atau kandungan yang benar (secara agama) dari teks Al-Qur'an.[16]

Misalnya, Al-Qur'an memang mengklaim dirinya sebagai *syifā'* yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan sebagai obat. Tetapi

---

[16] Muhammad Mansur, "*Living Qur'an* dalam Lintasan Sejarah Studi Al-Qur'an", hlm. 6

ketika unit-unit tertentu darinya dibacakan untuk mengusir jin atau setan yang konon merasuk ke dalam tubuh manusia, maka bukan berarti praktik ini tidak berdasarkan pemahaman atas kandungan teks Al-Qur'an. Dari sudut pandang Islam, tentu praktik ini berarti menunjukkan *the dead Qur'an*, tetapi sebagai fakta sosial, praktik semacam ini tetap terkait dengan Al-Qur'an dan betul-betul terjadi di tengah komunitas muslim tertentu. Itulah yang kemudian perlu dijadikan objek studi baru bagi para pemerhati dan sarjana Al-Qur'an.

Kesimpulan

Orientasi studi Al-Qur'an selama ini lebih banyak didominasi pada ranah kajian isi teks. Wajar jika Nasr Hamid Abu Zayd mengistilahkan peradaban Islam sebagai *haḍārah an-naṣṣ* (peradaban teks). Oleh sebab itu, penelitian Al-Qur'an yang berorientasi resepsi hermeneutik belaka lebih banyak daripada studi yang berkaitan dengan aspek resepsi kultural dan estetik. Jika selama ini ada kesan tafsir dipahami harus berupa teks verbal, maka sebenarnya tafsir tersebut bisa diperluas untuk dapat mengimbanginya dengan semua aspek non-verbal dari teks tersebut. Seperti respon atau praktik suatu mayarakat yang diinspirasi oleh kehadiran Al-Qur'an. Hal ini dalam bahasa Al-Qur'an disebut dengan istilah *tilāwah* (pembacaan yang berorientasi pada pengamalan) yang berbeda dengan *qira'ah* (pembacaan yang berorientasi pada pemahaman). Maka, melalui kajian *living Qur'an*, diharapkan dapat memberikan kontribusi yang signifikan bagi pengembangan studi Al-Qur'an lebih lanjut. Kajian tafsir akan lebih banyak mengapresiasi respon dan perilaku masyarakat terhadap kehadiran Al-Qur'an, tafsir tidak lagi hanya bersifat elitis, melainkan emansipatoris yang mengajak partisipasi masyarakat. Pendekatan fenomenologis, sosiologis, antropologis dan analisis ilmu-ilmu sosial-humaniora serta beberapa disiplin ilmu lainnya, tentu menjadi faktor yang sangat menunjang dalam kajian ini.

Labih lanjut, *living Qur'an* dapat juga dimanfaatkan untuk kepentingan dakwah dan pemberdayaan masyarakat, sehingga mereka lebih maksimal dalam mengapresiasikan Al-Qur'an. Seperti fenomena menjadikan Al-Qur'an sebagai jimat, mantera dan berbagai fenomena lain sebagaimana diungkap di atas. Dari kajian ini pula nantinya dapat diketahui lebih komprehensif latar belakang

serta aspek-apek yang mempengaruhi perilaku "menyimpang" masyarakat tersebut. Hingga kemudian, cara pikir klenik secara bertahap dapat ditarik kepada cara pikir akademik. Karena menjadikan Al-Qur'an hanya sebagai *tamīmah* dapat dipandang merendahkan fungsi Al-Qur'an, meski sebagian ulama ada yang membolehkannya.

Metode *living Qur'an* tidaklah dimaksudkan untuk mencari kebenaran positivistik yang selalu melihat konteks, tetapi semata-mata melakukan "pembacaan" objektif terhadap fenomena keagamaan yang terkait langsung dengan Al-Qur'an. Sebagai upaya pembacaan teks Al-Qur'an yang lebih komprehensif dari berbagai dimensinya, maka wilayah studi teks Al-Qur'an tidak lagi merupakan hal yang bersifat elitis, tetapi bersifat emansipatoris yang akan mengajak dan melibatkan banyak orang dengan berbagai disiplin ilmu terkait.

Sebagai metode yang relatif sangat baru dalam ranah studi Al-Qur'an, secara teoretik metode ini tidak menjadi persoalan, namun secara metodik-konseptual metode ini boleh dibilang masih mencari bentuk acuannya. Sebagai kajian yang berangkat dari fenomena sosial, tentu bentuk penelitian fenomenologis adalah bentuk penelitian yang dapat ditawarkan dalam metode *living Qur'an* ini. Walhasil, meskipun demikian, tidaklah berarti semata-mata pendekatan kualitatif-fenomenologis menjadi satu-satunya metode penelitian ini. Karena itu pula berbagai pendekatan dan metode penelitian dapat dipakai, dengan mempertimbangkan aspek fokus dan analisis penelitian.[]

Daftar Pustaka

Esack, Farid, *The Qur'an: A Short Introduction,* England: Oneworld Publication, 2002.

Fazlur Rahman, "Some Recent Books on the Qur'an by Western Authors," dalam *The Journal of Religion*, Vol. 16 No. 1, Januari 1984.

Gusmian, Islah, *Al-Qur'an Surat Cinta Sang Kekasih,* Yogyakarta, Galang Press, 2005.

Lawrence, Bruce, *The Qur'an: A Biography,* London: Atlantik Book, 2006.

Mansur, Muhammad, "*Living Qur'an* dalam Lintasan Sejarah Studi Al-Qur'an". Makalah disampaikan pada Seminar *Living Qur'an* dan Hadis, diselenggarakan oleh Jurusan Tafsir Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 8-9 Agustus 2005.

Nadjib, Emha Ainun, *Indonesia Bagian dari Desa Saya*, Yogyakarta: SIPRESS, 1992.

Neal, Neal, *Discovering The Qur'an: A Contemporary Approach to A Vailed Text*,(London: SCM Press, 2003), cet. 2.

www.pakmuh.com

http:// www. stichtingsocrates.nl /teksten/The Qu'ran, God and man in communication/Oratie Rijks universiteit Leiden.pdf

Pesan Moral Perbudakan dalam Al-Qur'an

Pesan Kemanusiaan yang Terlupakan

Agus Muhammad
Moderate Muslim Soceity, Jakarta.

Secara umum, penahapan pembebasan budak dalam Al-Qur'an dilakukan melalui tiga tahapan. *Pertama*, tahap pencanangan pembebasan budak dan anjuran untuk memperlakukan budak dengan baik dianggap sebagai kebajikan yang nantinya akan mendapat imbalan pahala di akhirat. *Kedua*, tahap implementasi, yaitu ketika pembebasan budak dijadikan sanksi hukum. *Ketiga*, menutup sumber perbudakan. Pada waktu Islam datang, salah satu sumber perbudakan adalah perang. Pesan moral pembebasan budak dalam Islam adalah komitmen untuk menghargai manusia sebagai makhluk Tuhan yang bermartabat.

Kata kunci: budak, perbudakan, Al-Qur'an.

Generally, the steps for liberating slaves in the Qur'an are conducted in three gradual phases. The first step is the announcement of the liberation of the slaves, where the liberation of the slaves is recommended and declared to be a virtue that has its reward in the hereafter. The second step is the implementation phase, where the liberation of the slaves becomes sanctioned by law. The third step is shutting off the roots of the slavery. At the time of the arrival of Islam, one of the sources of slavery was warfare. The moral message in the liberation of the slaves is Islam's commitment to value the dignity of human beings as creatures of God.

Keywords: slave, slavery, the Qur'an.

Pendahuluan

Perbudakan merupakan bagian integral sejarah peradaban umat manusia. Perbudakan manusia oleh manusia dalam pengertian seperti yang terjadi pada zaman "jahiliah" memang sudah tidak ada lagi, namun jejak-jejaknya masih dapat kita lihat hingga peradaban modern ini, meski dalam bentuk yang lebih lunak. Kisah tragis beberapa tenaga kerja wanita (TKW) di Arab Saudi, Malaysia, dan Singapura, yang sering diperlakukan tidak manusiawi oleh para majikannya adalah contoh telanjang mengenai perbudakan dalam bentuk lain. Kisah-kisah senada bahkan juga dapat kita jumpai di

Tanah Air, tidak hanya di dunia pembantu rumah tangga, tetapi hampir semua dimensi kehidupan yang masih memandang manusia hanya sebagai alat bagi kepentingan kelompok kuat.

Karena itu, sungguh menarik untuk melihat kembali wacana yang selama ini hampir-hampir terlupakan. Sebab, isu hak asasi manusia (HAM) yang semakin kuat sejak dekade 90-an ternyata juga tidak banyak menyinggung diskursus perbudakan. Padahal perbudakan inilah yang menjadi 'akar' dari berbagai bentuk pelanggaran HAM.

Wacana ini menjadi kian menarik jika dihubungkan dengan diskursus perbudakan dalam Al-Qur'an. Sebab, bukan saja tema perbudakan merupakan salah satu topik yang sering disalahpahami oleh kaum orientalis; tetapi juga kalangan pemikir Islam sendiri tak jarang hanya melakukan 'apologi' ketika menghadapi tuduhan Barat bahwa Islam turut mengakui dan 'melanggengkan' perbudakan. Sejauh ini belum ada kajian intelektual yang secara serius mengupas masalah perbudakan secara komprehensif yang langsung merujuk pada Al-Qur'an sebagai salah satu sumber utama hukum Islam. Kajian yang selama ini ada seolah-olah terlalu sibuk 'menangkis' serangan orientalis yang menuduh Islam mengakui perbudakan. Tapi bagaimana diskursus Al-Qur'an sebagai rujukan utama dalam masalah perbudakan, jarang mendapat perhatian yang semestinya.

"Cacat Bawaan"

Sebagai anak kandung sejarah, perbudakan sebetulnya merupakan salah satu "cacat bawaan" sejarah peradaban umat manusia. Tidak ada satu bangsa pun yang tidak mengenal institusi perbudakan, mulai dari tingkat yang paling kasar hingga yang paling halus. Menurut catatan sejarah, bekas-bekasnya tampak dalam tiap zaman dan bangsa. Bahkan orang-orang Yahudi, Yunani, Romawi, dan Jerman kuno – bangsa-bangsa yang lembaga-lembaga hukum dan sosialnya paling banyak mempengaruhi peradaban modern – mengenal dan menjalankan perbudakan.[1]

Konvensi PBB tentang Penghapusan Perbudakan baru diadopsi tanggal 7 September 1956 dan mulai diterapkan tanggal 30 April 1957. Sebelum betul-betul dihapuskan secara resmi, budak tak

---

[1] Syed Amir Ali, *Api Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1978, hlm. 442.

lebih dari hak milik seperti benda-benda kekayaan lainnya. Bukan saja hak-hak dasar kemanusiaannya dirampas sama sekali, kejahatan-kejahatan yang mengerikan juga ditimpakan pada mereka. Di samping tenaganya diperas habis-habisan, menurut Muhammad Qutb[2], mereka juga tidak diberi makan yang layak kecuali sekadar cukup untuk tidak mati dan mampu melanjutkan pekerjaan. Selama bekerja, dera cambuk bertubi-tubi hanya sekadar untuk memenuhi kepuasan nafsu tuan-tuannya.

Dalam sejarah peradaban Romawi, wajah paling buruk dari potret itu terlihat dari kesenangan para pembesar yang sengaja mengadu sesama budak di "panggung pembantaian". Dengan dipersenjatai tombak dan atau alat-alat perang lainnya, mereka digiring ke arena untuk bertarung dengan sesama budak, bergulat sampai salah seorang mati. Yang hidup, dengan darah dingin, mencincang temannya sendiri dan kemudian melemparkan keluar arena. Pada detik itulah mereka disambut sorak sorai dengan gegap gempita.[3]

Ketika Islam datang pada abad ke-6 M, lembaga perbudakan tak ubahnya seperti lembaga sosial lainnya. Budak pada waktu itu merupakan harta benda dan kekayaan manusia yang digunakan tanpa syarat untuk kepentingan pribadi.[4] Berbeda dengan minuman keras yang di zaman Jahiliah sudah ada orang yang berpantang meminumnya, orang sama sekali tidak terpikir untuk memerdekakan budak, karena perbudakan pada waktu itu merupakan fenomena yang sudah berurat-berakar dalam budaya masyarakat. Begitu kuatnya akar perbudakan itu sehingga sangat sulit untuk menemukan orang yang menentangnya, atau orang yang merasakan perlunya diadakan perombakan terhadap hal ini.[5]

Namun demikian, bukan berarti Islam memperbolehkan perbudakan, terutama dalam hal perlakuan keji terhadap budak. Akan tetapi, karena sebab-sebab obyektif dan konstektual, Islam juga tidak dapat menghapuskan perbudakan secara drastis dan radikal. Di samping dapat menimbulkan gejolak sosial yang justru merugikan, nilai-nilai sosial waktu itu juga sama sekali tidak mendukung

---

[2] Muhammad Quṭb, *Salah Paham terhadap Islam*, Bandung: Pustaka, 1980, hlm. 59.

[3] *Ibid*, hlm. 60.

[4] Fuad Mohd. Fachruddin, *Islam Berbicara soal perbudakan*, Jakarta: Mutiara, 1981, hlm. 23.

[5] Muhammad Quṭb, *Salah Paham terhadap Islam*, hlm. 74.

untuk tujuan itu. Bahkan, para budak itu sendiri sangat boleh jadi belum tentu siap untuk menjadi manusia merdeka, karena karakter dasar mereka terlalu sulit untuk diubah dari sikap mental budak yang sudah terlanjur mendarah daging menjadi manusia merdeka yang mandiri. Sebagai gantinya, Islam memberikan ketentuan-ketentuan hukum untuk menghapusnya secara bertahap. Hal ini sangat jelas ditunjukkan dalam Al-Qur'an. Sekilas, Al-Qur'an memang potensial untuk disalahpahami sebagai sumber nilai yang turut 'mempertahankan' perbudakan. Di samping tidak ada satu ayat pun yang secara tegas melarang praktek perbudakan, ada beberapa ayat yang terkesan memberikan interpretasi yang membolehkan perbudakan. Bahkan, dalam Q.S. al-Mu'minūn/23: 6, al-Aḥzāb/33: 50 dan al-Ma'ārij/70: 30, disebut kebolehan menggauli budak perempuan.

Jika ayat-ayat tersebut dipahami secara harfiah tanpa memperhatikan kondisi sosial waktu itu, ayat-ayat tersebut dapat menimbulkan penafsiran yang negatif. Dari ayat-ayat itulah lahir tuduhan bahwa Islam turut mengakui dan membolehkan perbudakan.

Jalan Terjal

Dilihat dari jumlah ayat yang secara verbal membicarakan masalah budak, perhatian Qur'an terhadap masalah ini sebetulnya sangat besar, terutama karena kondisi sosial saat itu sama sekali tidak memungkinkan bahkan sekadar untuk memberi sedikit perhatian terhadap budak. Sebagai 'anak buangan' zaman, mereka bukan hanya dianggap 'tidak berhak' untuk mendapat perhatian, bahkan sering menjadi sasaran kejahatan hingga yang paling keji sekalipun. Karena itu, ketika Al-Qur'an membicarakan masalah budak, masyarakat Quraisy pada waktu itu betul-betul menertawai apa yang disitir Al-Qur'an.

Dengan beragam tema dan penekanan, lebih dari 20 ayat tersebar di berbagai surah yang secara verbal membicarakan masalah budak dan perbudakan. Bahkan, yang cukup menarik, ada 9 ayat yang secara spesifik mempunyai kaitan masalah pembebasan budak; enam ayat diungkapkan secara lugas dan tersurat (Q.S. al-Balad/90: 3, al-Baqarah/2: 177, an-Nisā'/4: 92, an-Nūr/24: 33; al-Mujādalah/58: 3, al-Mā'idah/5: 79, dan tiga ayat dinyatakan secara tersirat, yakni Q.S. at-Taubah/9: 60, al-Anfāl/8: 67, Muḥammad/47: 4).

Besarnya perhatian Al-Qur'an dapat segera kita lihat pada Q.S. al-Balad/90: 10-16: *"Dan Kami telah menunjukkan kepadanya dua jalan* (jalan kebaikan dan jalan kejahatan)*; Maka tidakkah sebaiknya (dengan hartanya) ia menempuh jalan yang mendaki lagi sukar?; Tahukah kamu apa* al-'aqabah *itu? Yaitu memerdekakan budak dari perbudakan".*

Ayat di atas perlu mendapat perhatian tersendiri bukan hanya karena ayat tersebut tergolong wahyu pertama yang secara spesifik membicarakan masalah budak, tetapi karena ayat tersebut langsung menukik pada persoalan yang memang menjadi keprihatinan Al-Qur'an, yakni pembebasan budak. Penekanan ini dengan sendirinya memberikan gambaran tersendiri tentang intensitas perhatian Al-Qur'an terhadap pembebasan budak. Namun demikian, oleh karena kondisi sosial waktu itu sama sekali tidak memungkinkan untuk mengubah struktur perbudakan, apalagi pranata hukum, adat istiadat dan pranata sosial sama sekali belum siap untuk tujuan itu, maka boleh dikata ayat tersebut sekadar mencanangkan pembebasan budak sebagai salah satu misi kenabian Muhammad.

Sebagai fakta sejarah yang sudah sedemikian mengakar dalam struktur dan sistem sosial waktu itu, perbudakan memang tidak mudah untuk dihapuskan. Itulah sebabnya ayat tersebut menggambarkan upaya pembebasan budak dengan istilah *al-'aqabah*. Dalam tafsirnya yang cukup terkenal, Al-Maragi menyebut *'aqabah* sebagai 'jalan terjal di gunung yang sulit didaki' (Al-Maragi, 1961). Hal yang sama sulitnya dengan pembebasan budak adalah memberi makan orang miskin pada musim kelaparan seperti yang disebutkan dalam ayat berikutnya.

Persuasif dan Bertahap

Secara tematik, diskursus Al-Qur'an tentang pembebasan budak bisa diklasifikasi menjadi dua. *Pertama*, pembebasan budak sebagai kebajikan (Q.S. al-Balad/90: 13, al- Baqarah/2: 177 dan an-Nūr/24: 32-33); dan *kedua*, pembebasan budak sebagai sanksi hukum (Q.S. an-Nisā'/4: 92, al-Mujādalah/58: 3, al-Mā'idah/5: 89).

Secara kronologis, tema pertama lebih awal turunnya, sedangkan yang kedua turun lebih kemudian. Kronologi ini sangat bisa dipahami. Sebab, dengan melihat kondisi obyektif waktu itu, memang tidak mungkin menjadikan pembebasan budak langsung sebagai perangkat hukum yang sifatnya mengikat. Sehingga apa

yang dilakukan pertama kali tak lebih sekadar "memperkenalkan" pembebasan budak sebagai salah satu misi kenabian Muhammad yang jika dilakukan maka dijanjikan pahala.

Karena itu, misi yang diistilahkan Al-Qur'an sebagai *aqabah* itu tidak berbicara banyak untuk bisa melakukan perubahan secara progresif dan radikal dan melakukan perubahan struktural dalam masalah pembebasan budak. Ditambah dengan kenyataan bahwa pengikut Nabi ketika di Mekah masih sangat kecil dengan tekanan begitu hebat dari kaum Quraisy Mekah, maka realisasi dari wahyu Allah swt ke-11 itu menjadi semakin sulit untuk bisa langsung diimplementasikan.

Hampir bersamaan dengan ayat pertama yang berbicara masalah pembebasan budak tersebut, turun pula ayat-ayat mengenai perbudakan, yakni Q.S. al-Mu'minūn/23: 6 dan al-Ma'ārij/70: 30. Kedua ayat ini masih menerima praktik perbudakan sebagaimana adanya, bahkan di antaranya juga berisi kebolehan menggauli budak perempuan.

Akan tetapi, penerimaan tersebut harus dipahami dalam konteks yang tepat. Sebagai fakta historis, perbudakan pada waktu itu merupakan bagian integral dari sistem sosial yang sudah demikian mengakar dalam struktur masyarakat. Sehingga mau tidak mau, Al-Qur'an juga mengakui adanya lembaga tersebut. Namun dalam ayat ini harus ditekankan bahwa penerimaan tersebut harus dikaitkan ajaran moral yang mengharuskan pemilik budak "menjaga kemaluannya" yang ditegaskan dalam ayat berikutnya.

Dengan demikian, kebolehan menggauli budak perempuan tidak dalam pengertian mubah (boleh dilakukan) seperti dalam terminologi fiqh, tetapi lebih dekat ke makruh (sebaiknya dihindari). Pesan moral yang ingin dikemukakan ayat tersebut adalah bahwa meninggalkan praktik tersebut lebih dianjurkan daripada mengikutinya. Pengertian ini menjadi semakin kuat dalam turunnya beberapa ayat yang secara tegas menekankan supaya memperlakukan budak dengan baik (Q.S. an-Nisā'/4: 36; an-Nahl/16: 71, an-Nūr/24: 32-33). Ayat-ayat ini menekankan agar budak tidak semata-mata diperlakukan sebagai "alat" bagi majikannya, tetapi juga diimbangi dengan sikap dan perlakuan yang lebih manusiawi terhadap budak.

Senada dengan anjuran tersebut, Q.S. al-Baqarah/2: 177 menekankan bahwa pembebasan budak merupakan bagian dari keiman-

an. Dalam ayat ini ditekankan bahwa yang disebut kebajikan bukanlah menghadapkan wajahnya ke barat atau ke timur, tetapi adalah beriman kepada Allah, hari akhir, malaikat, Nabi dan kitab-kitab yang telah diturunkan Allah, memberikan harta kepada kerabat, anak yatim, kaum miskin, orang yang meminta-minta, dan memerdekakan budak.

Berbeda dengan ayat-ayat sebelumnya di mana pembebasan budak hanya dalam konteks "kebajikan sosial", pembebasan budak pada ayat ini tidak lagi semata-mata masalah kemanusiaan, tetapi juga bagian dari keimanan. Di sini pembebasan budak naik derajatnya, dari sekadar kebajikan yang berdimensi kemanusiaan menjadi kebajikan yang berdimensi keimanan, atau dalam istilah yang sering dipakai akhir-akhir ini, pembebasan budak merupakan salah satu bentuk "kesalehan sosial".

Q.S. an-Nūr/24: 33 semakin mengukuhkan pembebasan budak sebagai misi kenabian Muhammad. Dalam ayat ini ditekankan bahwa pemilik budak harus mengabulkan permintaan si budak yang ingin menebus dirinya untuk menjadi manusia merdeka dengan cara membayar sejumlah uang secara berkala. Namun demikian, ayat ini juga diikuti dengan syarat "jika kalian memang mengetahui adanya kebaikan pada mereka (dalam proses pembebasan tersebut)".

Ibnu Katsir secara tegas mengatakan bahwa jika pemilik budak mengetahui sang budak memang memiliki cukup harta untuk menebus kemerdekaan dirinya, maka sang pemilik wajib menerima tebusan tersebut. Ibnu Katsir mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari yang menceritakan bahwa seorang sahabat bertanya kepada Nabi, apakah saya wajib (memerdekakan budak) jika saya tahu bahwa sang budak tersebut memilki harta (untuk menebus kemerdekaannya)? Nabi menjawab, "Saya tidak berpendapat lain kecuali wajib."[6]

Dalam rangka mengimplementasikan ayat di atas, Nabi langsung memberikan contoh melalui tindakan nyata, bukan hanya dalam soal bagaimana seharusnya memperlakukan budak dengan

---

[6] Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Aḍim*, Beirut: Muṣtafa Nur al-Ilmi, Juz V, hlm. 96.

baik, tetapi juga dengan pembebasan budak.[7] Catatan sejarah yang menegaskan bahwa pada masa Nabi tidak pernah terjadi transaksi jual beli budak[8] merupakan bukti lain dari usaha Nabi untuk mengeliminasi perbudakan secara bertahap dan berangsur-angsur.

Untuk tujuan itulah, dalam beberapa ayat yang turun belakangan (Q.S. an-Nisa'/4: 92, al-Mujādalah/58: 3, dan al-Mā'idah/5: 89), Al-Qur'an mulai menjadikan pembebasan budak sebagai perangkat hukum yang tegas dan mengikat. Dalam an-Nisā'/4: 92, pembebasan budak dijadikan sebagai sanksi hukum atas pembunuhan yang tidak disengaja. Dalam al-Mujādalah/58: 3, pembebasan budak dijadikan sebagai sanksi hukum bagi orang yang melakukan *ẓihār* (menyamakan istri dengan mertuanya) terhadap istrinya. Sedangkan dalam al-Mā'idah/5: 89, pembebasan budak dijadikan sanksi hukum bagi orang yang melanggar sumpah (*kaffārat*).

Bagi orang yang melakukan *ẓihār* dan orang yang melanggar sumpah, pembebasan budak memang hanya salah satu dari sanksi hukum lainnya (puasa dan memberi makan orang miskin). Apakah pelaku boleh memilih sanksinya? Dalam hal *ẓihār*, aṭ-Ṭabari menekankan agar lebih mengutamakan pembebasan budak. Jika tidak mampu, baru boleh memilih sanksi hukum yang lain. Aṭ-Ṭabari mengutip sebuah hadis yang menegaskan bahwa orang yang melakukan *ẓihār* tidak boleh menggauli istrinya sampai dia memerdekakan budak.[9]

Demikian juga dengan sanksi hukum bagi orang yang melanggar sumpah. Tidak ada ketegasan apakah pelanggar sumpah boleh memilih secara bebas sanksi hukum apa yang akan dijalankan. Namun Syaikh Rasyid Rida lebih menekankan pembebasan budak berdasarkan hadis Nabi yang diriwayatkan Imam Khuzaifah bahwa Nabi memang membolehkan memilih salah satu sanksinya. Tetapi, pembebasan budak disebut pertama kali oleh Nabi.[10]

---

[7] Banyak hadis yang membicarakan masalah ini. Lihat, Fuad Mohd. Fachruddin, *Islam Berbicara Soal Perbudakan,* hlm. 52-58; Bandingkan dengan Mohammad Qutb, *Salah Paham terhadap Islam*, hlm. 77-79.

[8] Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990, hlm. 129.

[9] Al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*, Beirut: Musṭafa al-Bāb al-Ḥalabi, 1962, hlm. 9

[10] Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manār,* Beirut: Musṭafa al-Bāb al-Ḥalabi, 1962, hlm. 39.

Prof. Hamka memberikan penjelasan yang lebih detail. Mengutip pendapat para ulama, Hamka menegaskan bahwa sanksi hukum terhadap orang yang melanggar sumpah tergantung kepada materi sumpahnya. Makin berat materi sumpah yang dilanggarnya, maka makin besar pula kafarahnya, demikian juga sebaliknya.[11]

Dengan adanya perangkat hukum ini, upaya Al-Qur'an untuk mengeliminasi perbudakan semakin dipertegas dan bersifat mengikat. Artinya, bagi orang-orang yang melakukan berbagai pelanggaran tersebut, tidak ada alasan untuk menghindar dari kewajiban membebaskan budak. Meskipun ada keringanan untuk mengganti memerdekakan budak dengan sanksi hukum lain, namun ini hanya berlaku pada orang yang benar-benar tidak mampu. Tidak diragukan lagi bahwa pembebasan budak sebagai sanksi hukum merupakan pranata hukum yang pertama kali dalam masyarakat Arab, bahkan mungkin di seluruh penjuru dunia waktu itu.

Proses pentahapan hukum dalam masalah pembebasan budak, yang awalnya dianggap sebagai kebajikan hingga ditetapkan sebagi perangkat hukum yang sifatnya mengikat, memperlihatkan bahwa penanganan masalah perbudakan betul-betul memperhatikan kondisi obyektif pada waktu itu.

Menutup Sumber Perbudakan

Upaya Al-Qur'an untuk melakukan perombakan terhadap struktur perbudakan yang sudah mengakar kuat dalam sistem sosial waktu itu tidak hanya dilakukan melalui sanksi hukum, tetapi juga diimbangi dengan terobosan untuk menutup sumber perbudakan itu sendiri. Setelah kemenangan kaum muslim dalam Perang Badar, Al-Qur'an menetapkan suatu ketentuan radikal yang secara diametral bertentangan dengan tradisi kepemilikan budak waktu itu.

Sebagaimana sudah menjadi tradisi dalam proses pemilikan budak pada waktu itu, cara yang paling umum di kalangan bangsa Arab adalah melalui peperangan dengan suku lain. Anggota suku yang kalah perang dan tertawan, jika tidak mampu ditebus oleh sukunya, maka mereka kemudian dijadikan budak.

Upaya Al-Qur'an untuk menutup sumber perbudakan melalui peperangan tercermin dalam Surah al-Anfāl/8: 67 yang berbunyi,

---

[11] Prof. Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, Juz VII , 1982, hlm. 38.

"Tidak patut bagi seorang Nabi mempunyai seorang tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. Kamu menghendaki harta benda (duniawiah) sedangkan Allah swt menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana." Ayat yang turun pada masa-masa Perang Badar ini menegaskan sebaiknya tawanan perang jangan dibiarkan jadi budak.

Dengan nada yang sama, Surah Muḥammad/47: 4 justru lebih tegas lagi. Ayat ini memberi dua pilihan bagi tawanan perang. *Pertama* membebaskan mereka tanpa tebusan berupa harta atau lainnya, atau *kedua*, melepaskan mereka dengan meminta tebusan berupa harta atau tebusan lainnya. Jika kaum muslim memenangkan suatu peperangan dan berhasil menawan musuh, mereka boleh membebaskannya tanpa syarat, atau meminta tebusan. Dengan demikian, Al-Qur'an menganggap tawanan perang bersifat sementara. Mereka pada dasarnya tidak boleh diperbudak sebagaimana ketentuan peperangan yang berlaku pada saat itu.[12]

Terobosan yang ditawarkan Al-Qur'an tentu saja sangat berani dan tergolong radikal. Sebab, dalam tradisi kepemilikan budak waktu itu, para tawanan perang yang tidak mampu ditebus oleh keluarga atau sukunya, sudah dengan sendirinya menjadi budak. Tradisi kepemilikan seperti ini sudah mengakar kuat dalam struktur budaya waktu itu. Tradisi yang sekaligus menjadi sumber perbudakan inilah yang mencoba ditutup oleh Al-Qur'an.

Kritik Struktural

Seluruh ayat yang berbicara masalah perbudakan, dan khususnya pembebasan budak, memiliki hubungan yang saling terkait. Hubungan ini tidak hanya dalam pengertian bahwa kronologi turunnya ayat-ayat itu memiliki intensitas yang semakin kuat, tetapi juga dalam pengertian bahwa antara ayat yang satu dengan ayat lainnya memiliki hubungan interpretatif.

Dalam Q.S. an-Nūr/24: 33, misalnya, ungkapan '*jika kalian mengetahui adanya kebaikan pada mereka (dalam masalah pembebasan budak)*' merupakan kata kunci bagi setiap ayat yang berbicara masalah pembebasan budak. Artinya, upaya untuk

---

[12] Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 1989, hlm. 32-33.

memerdekakan budak harus betul-betul dilandasi oleh substansi ungkapan tadi. Sehingga pembebasan budak itu betul-betul membawa kebaikan bagi budak yang bersangkutan, bukan justru sebaliknya. Itulah sebabnya Al-Qur'an juga menyediakan sarana bagi kemerdekaan budak serta kemandiriannya di kemudian hari. Untuk kepentingan inilah, dalam Q.S. at-Taubah/9: 60, budak ditetapkan sebagai salah seorang yang berhak menerima zakat. Dengan demikian, Al-Qur'an tidak hanya menganjurkan pembebasan budak, tetapi sekaligus menyediakan sarana bagi kemandirian si budak ketika sudah menjadi manusia merdeka dengan menjadikan mereka sebagai salah satu dari delapan golongan masyarakat yang berhak menerima zakat, baik zakat fitrah maupun zakat mal.

Namun demikian, apa yang diinginkan Al-Qur'an sebetulnya bukan sekadar membebaskan budak dalam pengertian verbal. Ada keinginan yang lebih substansial dari sekadar mengubah status budak menjadi manusia merdeka, yakni terciptanya sistem sosial yang adil, egaliter dan mampu melindungi seseorang dari penindasan orang lain serta berbagai bentuk kesewenang-wenangan lainnya, sehingga harkat dan martabat manusia betul-betul dijamin dan dilindungi oleh struktur semacam itu. Karena itu, pembebasan budak yang ditekankan Al-Qur'an pada dasarnya merupakan kritik struktural terhadap sistem sosial di mana seseorang tidak boleh lagi melakukan tindakan sewenang-wenang dan berbagai perbuatan keji terhadap orang lain.

Dalam konteks ini pula bisa dipahami mengapa tidak ada satu ayat pun dalam Al-Qur'an yang secara tegas melarang praktik perbudakan. Sebab, sebagai sumber hukum yang keberlakuannya sama sekali tidak dibatasi oleh ruang dan waktu, Al-Qur'an memiliki jangkauan jauh ke depan, bahwa meskipun pada akhirnya perbudakan sudah secara resmi dihapuskan dari bumi, tetapi jejak-jejaknya masih tetap terbawa hingga dalam peradaban modern ini. Itulah sebabnya, ayat-ayat tentang perbudakan tetap relevan hingga saat ini.

Penutup

Kenyataan bahwa manusia senantiasa memiliki kecenderungan berbuat baik dan buruk merupakan bibit-bibit bagi munculnya perbudakan dalam bentuk yang tidak jauh berbeda dengan perbu-

dakan dalam pengertian yang sebenarnya. Di sinilah ayat-ayat yang berbicara masalah perbudakan secara umum dan pembebasan budak secara khusus, menemukan makna kontekstualnya bahwa perbudakan seperti apa pun bentuknya, mulai dari yang paling kasar hingga yang paling halus, adalah perbuatan tercela yang secara moral tidak bisa dibenarkan oleh sistem hukum mana pun.[]

Daftar Pustaka

At-Ṭabari, *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*, Beirut: Musṭafā al-Bāb al-Ḥalabi, 1962.

Ali, Syed Amir Ali, *Api Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

Amal, Taufik Adnan dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 1989, hlm. 32-33.

Boisard, Marcel A. *Humanisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Fachruddin, Fuad Mohammad, *Islam Berbicara Soal Perbudakan*, Jakarta: Mutiara, 1981.

Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, Juz VII , 1982.

Ibnu Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-'Aḍīm*, Beirut: Musṭa Nur al-'ilmi, Juz V.

Qutb, Muhammad, *Salah Paham Terhadap Islam*, Bandung: Pustaka, 1980.

Riḍa, Rasyid, *Tafsīr al-Manār*, Beirut: Musṭafā al-Bāb al-Ḥalabi, 1962.

Sisi Sunni az-Zamakhsyarī

Telaah Ayat-ayat Siksa Kubur dalam *al-Kasysyāf*

Maryam Shofa
UNSIQ Wonosobo, Jawa Tengah

Kecenderungan az-Zamakhsyari terhadap aliran Mu'tazilah memang sangat terlihat dalam kitab tafsirnya *al-Kasysyāf*. Banyak ulama yang sudah mengungkap sisi Mu'tazilah az-Zamakhsyari tersebut. Ia menggunakan kepiawaiannya dalam bidang sastra untuk melakukan penafsiran yang mendukung paham alirannya. Namun, tulisan ini akan melihat sisi lain az-Zamakhsyari, yaitu menyingkap sisi Sunni az-Zamakhsyari. Penulis akan melacak penafsirannya khususnya pada ayat-ayat yang berkaitan dengan konsep siksa kubur.

Kata kunci: *al-Kasysyāf*, az-Zamakhsyarī, Sunni, siksa kubur.

The leanings of az-Zamakhsyari towards the Mu'tazili sect is clearly seen in his Qur'anic exegesis text called al-Kasysyāf. *Many Islamic scholars have already identified and demonstrated the Mu'tazili sectarian tendencies of az-Zamakhsyari. He used his expertise in the field of literature in order to present an interpretation of the Qur'an as supporting his sect's viewpoint. However, this article will explore a different approach to demonstrate another side of az-Zamakhsyari. The writer will trace his interpretation in exegesis, particularly on the verses dealing with the concept of torture in the graveyard, to reveal the Sunnite side of az-Zamakhsyari,.*

Keywords: al-Kasysyāf, *az-Zamakhsyarī, Sunni, torture in the graveyard.*

Pendahuluan

Dalam setiap periode selalu muncul mufasir dengan corak tafsir yang berbeda. Munculnya beragam kitab tafsir ini tentu sangat terkait dengan perbedaan metodologi penafsiran yang digunakan. Di samping itu, latar belakang keilmuan mufasir juga sangat mempengaruhi karakteristik masing-masing tafsir. Beragam pendekatan dilakukan untuk menyingkap kandungan dan keindahan gaya bahasa Al-Qur'an. Walhasil, dalam setiap periode selalu muncul kitab tafsir dengan beragam corak yang semakin memperkaya khazanah keilmuan Islam.

Salah satu kitab tafsir yang menggunakan pendekatan sastra adalah tafsir *al-Kasysyāf* karya az-Zamakhsyarī. Tafsir ini merupakan karya tafsir bercorak sastra yang muncul pada periode pertengahan. Tafsir pada periode pertengahan adalah tafsir yang ditulis semenjak abad ke-9 M hingga abad ke-20 M. Sementara menurut kategorisasi Harun Nasution, periode pertengahan dalam tafsir dimulai sejak 1250 M hingga 1800 M.[1]

Kehebatan az-Zamakhsyarī dalam mengungkap keindahan sastra Al-Qur'an memang tidak diragukan. Terbukti bahwa tafsir *al-Kasysyāf* beredar luas dan dikonsumsi oleh banyak kalangan, meskipun dalam penafsirannya, kecenderungan az-Zamakhsyarī dalam mendukung paham teologi Mu'tazilah sangat terlihat. Bahkan, untuk menghasilkan penafsiran yang sesuai dengan paham alirannya, ia akan memanfaatkan kaidah ilmu balagah sebagai penguat argumennya.[2]

---

[1] Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an,* Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hlm. 25.

[2] Salah satu instrumen kebahasaan yang dipakai az-Zamakhsyarī dalam penafsirannya adalah ilmu Bayan. Ahmad Thib Raya telah melakukan sebuah kajian untuk membedah keberadaan Bayan dalam tafsir ini. Hingga ia sampai pada kesimpulan bahwa Bayan yang dipakai az-Zamakhsyari memiliki dwifungsi, yaitu interpretatif dan argumentatif. Fungsi interpretatif yaitu kaidah-kaidah ilmu Bayan berfungsi sebagai penjelas (*interpretator*) maksud dari ayat-ayat Al-Qur'an. Sementara fungsi argumentatif, maksudnya adalah bahwa kaidah-kaidah ilmu Bayan difungsikan sebagai alat untuk mendukung paham yang dianutnya. Contoh ilmu Bayan yang memiliki fungsi argumentatif, adalah penafsiran kata *khatama* dan *gisyāwah* dalam Q.S. al-Baqarah/2: 7. Permasalahan yang muncul adalah bahwa jika kata *khatama* diartikan dengan 'menutup atau mengunci' dan kata *gisyāwah* dimaknai dengan 'ditutupi', maka hal ini bertentangan dengan dasar keyakinan Mu'tazilah. Karena konsekuensi dari pemaknaan yang seperti tadi akan menghasilkan kesimpulan bahwa Allah telah mengunci mati hati mereka dan menutup penglihatannya. Penafsiran ini sangat bertentangan dengan prinsip dasar Mu'tazilah, yaitu *aṣ-ṣalāḥ wa al-aṣlaḥ* (bahwa Allah wajib mendatangkan yang baik dan yang terbaik bagi hamba-Nya).

Untuk itulah, az-Zamakhsyari menggunakan ilmu Bayan untuk melahirkan makna baru atas ayat ini. Az-Zamakhsyari memaknai kata *khatama* dengan '*katama*, sementara kata *gisyāwah* diartikan dengan *giṭā'ah*. Dengan demikian, sesungguhnya tidak ada penutupan penglihatan dan penguncian hati yang hakiki. Redaksi ayat tersebut mengandung unsur majaz yaitu *isti'ārah* dan *tamṡīl*. Dikatakan *isti'ārah* karena sesungguhnya hati, pendengaran, dan penglihatan mereka yang tertutup. Kemudian dikatakan *tamṡīl* karena mereka tidak bisa mengambil manfaat sedikit pun dari petunjuk yang diberikan kepada mereka,

Namun, hal di atas tidak akan menjadi fokus kajian dalam tulisan ini. Penulis akan menggunakan kacamata berbeda untuk melihat sisi lain dari tafsir ini. Penulis akan mencoba melacak sisi Sunni az-Zamakhsyarī, melalui analisis penafsiran az-Zamakhsyarī terkait konsep siksa kubur (*'ażāb al-qabr*). Konsep ini merupakan satu dari sekian banyak konsep yang diperdebatkan oleh banyak aliran teologi Islam, termasuk Sunni dan Mu'tazilah.

Mengenal Sosok az-Zamakhsyarī

Biografi az-Zamakhsyarī

Sebagaimana tertulis dalam kitab tafsirnya, nama lengkap az-Zamakhsyarī adalah Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar az-Zamakhsyarī al-Khawārizmī. Ia lahir di Zamakhsyar, sebuah desa yang terletak di wilayah Khawārizm, kawasan Turkistan (saat ini Rusia) pada hari Rabu 27 Rajab 467 H (1074 M). Ia bergelar *jārullāh* (tetangga Allah), sebuah gelar yang diberikan kepada seseorang setelah bermukim di Mekah dalam kurun waktu yang cukup lama.[3]

Az-Zamakhsyarī menggambarkan sendiri tentang kebesaran nama ayahnya, bahwa ia seorang ahli sastra yang taat beribadah, selalu berpuasa dan bangun tengah malam. Namun, karena diduga terlibat masalah politik dengan penguasa saat itu, ayahnya dimasukkan ke dalam penjara. Ibn al-Aṡīr, sebagaimana dikutip al-Juwainī, menggambarkan bahwa perdana menteri saat itu adalah orang yang berperilaku buruk, hingga akhirnya ayah az-Zamakhsyarī meninggal karena mengalami penyiksaan di dalam penjara.[4] Sementara sosok ibunya digambarkan oleh az-Zamakhsyarī sebagai seorang yang lemah lembut dan penuh kasih sayang.[5]

Terkait kehidupan pribadinya, az-Zamakhsyarī memilih hidup membujang. Banyak faktor yang menyebabkan az-Zamakhsyarī memilih hidup menyendiri. Di samping karena kecintaannya terha-

---

sehingga kebenaran yang datang dari Tuhan tidak dapat diterima. Lihat Jaja Zarkasyi, 'Orientasi Bayānī az-Zamakhsyarī dalam Tafsir al-Kasysyāf', *Jurnal Studi Al-Qur'an,* Vol. 2, No. 2, 2007, hlm. 557-559.

[3] Muḥammad Ḥusain aż-Żahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Beirut: Dār al-Arqām ibn Abi al-Arqam, t.th, hlm. 278.

[4] Muṣṭafā aṣ-Ṣāfī al-Juwainī, *Manhaj az-Zamakhsyarī fī Tafsīr al-Qur'ān wa Bayān I'jāzihī,* Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th, hlm. 26.

[5] Al-Juwainī, *Manhaj az-Zamakhsyarī,* hlm. 25.

dap ilmu pengetahuan, penyakit jasmani yang diderita[6] serta kondisi finansialnya diduga juga menjadi alasan kenapa ia memilih hidup membujang.[7]

Az-Zamakhsyarī melakukan *riḥlaḥ* ke berbagai negeri untuk mengincar pangkat dan kedudukan yang dapat menunjang ilmunya. Untuk mewujudkan cita-citanya tersebut, az-Zamakhsyarī mencoba menarik simpati para pembesar kerajaan. Ia pergi ke Khurasan kemudian ke Asfahan (sekarang wilayah Iran), tempat istana kerajaan Saljuk Malik Syah (w. 511 H). Pada tahun 512 H, az-Zamakhsyarī menderita sakit yang membuatnya berpikir kembali akan niatnya yang salah. Akhirnya ia memutuskan untuk melanjutkan perjalanan menuju Baghdad dengan maksud menimba ilmu pengetahuan dari para agamawan dan cendekiawan. Di sini ia mempelajari hadis dari ahli hadis ternama yaitu Abū al-Khaṭṭāb ibn al-Biṭr, Abū Sa'd asy-Syifānī dan *Syaikh al-Islām* Abū Manṣūr al-Ḥārisī. Ia juga belajar dari ad-Dāmigānī, seorang ahli fiqih yang bermazhab Hanafī.[8]

Sementara itu, pengetahuan az-Zamakhsyarī dalam bidang sastra diperolehnya dari seorang pakar bahasa dan sastra Arab, Maḥmūd ibn Jarīr aḍ-Ḍabbī al-Aṣfahānī atau yang dikenal dengan panggilan Abū Muḍar al-Naḥwī (w. 507 H). Abū Muḍar merupakan pembawa paham Mu'tazilah pertama kali di daerah Khawarizm. Ia

---

[6] Dalam sebuah riwayat diceritakan bahwa pada musim dingin, az-Zamakhsyarī melakukan suatu perjalanan dengan menunggang kuda, namun ia terjatuh karena tertimpa salju hingga kakinya patah. Lihat Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, Beirut: Dār al-Ṣādir, 1994, jilid 2, hlm. 340. Riwayat lain menyebutkan bahwa ketika masih kecil, az-Zamakhsyarī bermain seekor burung dan mengikat kakinya, lalu burung itu masuk ke dalam lubang dan ia menariknya, hingga kakinya patah. Melihat kejadian itu, ibunya berkata: 'Allah akan memotong kakimu'. Lihat al-Juwainī, *Manhaj az-Zamakhsyarī*, hlm. 25.

[7] Hal ini dipahami dari bait syair yang diucapkannya:

وأسعد الناس ناس قط ما ولدوا # ولا غدو الخراب الأرض عمارا

فلم يذوقوا بأولاد إذا انقرضوا # ثكلا ولا راعهم بيت إذا انهارا

Orang yang paling bahagia adalah orang yang tidak memiliki anak; dan orang yang tidak mempunyai rumah (tidak melakukan kerusakan di bumi). Sehingga mereka tidak akan meratapi anak-anaknya jika mereka mati; mereka juga tidak akan terkejut jika rumah mereka roboh.

[8] Al-Juwainī, *Manhaj az-Zamakhsyarī*, hlm. 33-35.

mendapat julukan *farīd al-'aṣr wa waḥīd ad-dahr* dalam bidang sastra, sementara az-Zamakhsyarī sendiri termasuk muridnya yang cerdas. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika kepiawaian Abū Muḍar dalam bidang sastra dan paham Mu'tazilahnya sangat mempengaruhi pemikiran az-Zamakhsyarī.[9]

Sa'īd ibn as-Samman ar-Razī (w. 443 H) menilai tentang kredibilitas az-Zamakhsyarī, bahwa ia merupakan seorang ahli fiqih dan pakar hadis yang keilmuannya tiada tanding, sehingga ia pantas dijuluki *Syaikh al-Islām* (guru besar Islam). Az-Zamakhsyarī juga memperoleh gelar *Imām ad-Dunyā* (pemimpin dunia) yang gelarnya ekuivalen dengan gelar "Doctor Universales" Eropa.[10] Ibn Khaldūn yang juga seorang sastrawan, dalam *Muqaddimah*-nya pun mengakui reputasi tafsir ini dari aspek sastranya dibanding kitab tafsir lainnya, meskipun dengan beberapa catatan.[11]

Az-Zamakhsyarī wafat pada malam Arafah tahun 538 H di Jurjaniyah, Khawarizm sepulangnya dari Mekah untuk kedua kalinya.[12]

Latar Historis

Az-Zamakhsyarī hidup pada masa pemerintahan Bani Saljuk. Pemerintahan Bani Saljuk mencapai masa kejayaannya ketika berada di bawah kepemimpinan Sultan Saljuk Malik Syah ditambah dengan dukungan dari perdana menterinya, yaitu Niẓām al-Mulk.[13]

---

[9] *Ibid.* hlm. 27-28. Lihat juga A. Husnul Hakim, 'Studi Kritis Atas Tafsir *Al-Kasysyāf* karya Az-Zamakhsyari', *Jurnal Al-Burhan,* No. 6, 2005, hlm. 44.

[10] Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik hingga Modern,* Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010, hlm. 150.

[11] Ibn Khaldūn mengungkapkan:

ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن (أى فن اللغة والإعراب والبلاغة) من التفسير، كتاب الكشاف للزمخشري...إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد، فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة.

Sebaik-baik kitab tafsir yang mencakup aspek bahasa, i'rab dan balagah adalah tafsir al-Kasysyaf *karya az-Zamakhsyarī ... namun sang mufasir adalah seorang tokoh Mu'tazilah dalam hal aqidah, sehingga menggunakan* ḥujjah *untuk memperkuat aliran mazhabnya yang tercela.*

Lihat Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn,* CD ROM *Maktabah Syamilah* Edisi 2, jilid 1, hlm. 252. Meskipun begitu, mayoritas tafsir dari kalangan ulama Sunni yang bercorak sastra, seperti Abu as-Su'ūd dan an-Nasafī banyak belajar dari tafsir ini.

[12] Al-Juwainī, *Manhaj az-Zamakhsyarī,* hlm. 42.

[13] *Ibid*, hlm. 24.

Kejayaan dinasti bukan hanya di bidang politik dan militer, tetapi juga di bidang ilmu pengetahuan yang mengalami kemajuan pesat. Niẓām al-Mulk merupakan pendiri perguruan tinggi pertama dalam sejarah Islam. Ia mendirikan perguruan tinggi yang diberi nama *Niẓāmiyyah.* Institusi tersebut tidak hanya didirikan di Baghdad tetapi juga di Naisabur, Thus, Asfahan, dan kota-kota lain.[14] Ia memiliki sebuah karya yang sangat mengagumkan di bidang seni pemerintahan, yaitu *Siyāsah-nāmah.*[15] Sementara untuk memajukan ilmu pengetahuan, Niẓām al-Mulk mendirikan beberapa perpustakaan dan menarik para ilmuwan serta cendekiawan terkemuka untuk bergabung di institusi yang ia dirikan.

Malik Syah juga mendirikan Sekolah Hanafiah di Baghdad, yang ia ambil dari nama pendiri salah satu mazhab, Abu Hanifah. Minatnya yang tinggi terhadap astrologi dan ilmu pengetahuan modern membuatnya mendirikan sebuah observatorium pada tahun 467 H.[16]

Perhatian yang besar terhadap ilmu pengetahuan ini melahirkan para ilmuwan dalam berbagai disiplin ilmu, di antaranya al-Gazālī dalam bidang ilmu filsafat, al-Juwainī seorang ahli di bidang ilmu fikih, al-Qusyairī dalam bidang tasawuf, al-Baihaqī seorang ahli hadis dan fikih, aṡ-Ṡa'labī dalam bidang bahasa, serta al-Jurjānī (w. 471 H) seorang pakar di bidang bahasa dan sastra dengan karya populernya *Dalā'il al-I'jāz* dan *Asrār al-Balāgah.* Menurut Syauqī Ḍaif, dua kitab ini juga yang mempengaruhi metode sastra az-Zamakhsyarī dalam menafsirkan Al-Qur'an.[17]

---

[14] Aṣ-Ṣafadī, *Al-Wāfī bi al-Wafayāt,* CD ROM *Maktabah Syamilah* Edisi 2, jilid 4, hlm. 166.

[15] Philip K. Hitti, *History of the Arabs,* Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010, hlm. 607.

[16] Moh. Matsna HS, *Orientasi Semantik Az-Zamakhsyari: Kajian Makna Ayat-ayat Kalam,* Jakarta: Anglo Media, 2006, hlm. 36.

[17] *Ibid.,* hlm. 36-37. Salah satu teori al-Jurjanī yang diterapkan az-Zamakhsyari adalah ketika menafsirkan ayat (ويقدر الله يبسط الرزق لمن يشاء) (Q.S. ar-Ra'd/13: 26). Ia menggunakan teori yang mengatakan bahwa dalam suatu ungkapan yang tidak ada bentuk *nafy* atau *istifhām*, sementara *musnad ilaih* (subyek) didahulukan dan berbentuk *isim ma'rifah.* Maka pendahuluan subyek tersebut mengandung arti *takhṣīṣ* (pengkhususan). Dengan demikian maksud ayat tersebut adalah bahwa hanya Allah-lah Zat yang melapangkan dan menyempitkan rizki seseorang, tiada zat yang lain. Lihat az-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyāf 'an*

Karya-karya Ilmiah

Az-Zamakhsyarī sepanjang hidupnya menyusun buku yang berjumlah lebih dari lima puluh judul dalam berbagai disiplin ilmu. Dalam bidang tafsir, *al-Kasysyāf* merupakan salah satu kitabnya yang populer.

Dalam bidang akidah ia memiliki beberapa karya di antaranya *Risālāt fī Kalimāt asy-Syahādah, al-Kasysyāf fī Qirā'āt al-Qur'ān, I'rāb Garīb al-Qur'ān.* Dalam bidang bahasa dan sastra, yaitu *Nawābig al-Kalām, Aṭwāq aż-Żahab, al-Muqāmāt, Syarḥ al-Muqāmāt as-Sābiqah, Asās al-Balāgah, al-Qisṭās* dan lain-lain[18]. Dalam bidang nahwu yaitu *al-Mufaṣṣal, al-Anmużaj fī an-Naḥwī, Syarḥ li al-Kitāb Sibawaih, al-Mufrad wa al-Muallaf.* Dalam bidang hadis dan ilmu hadis yaitu *al-Fā'iq fī Garīb al-Ḥadīṡ,*[19] *Mukhtaṣar al-Muwāfaqāt baina Ahl al-Baīt wa aṣ-Ṣaḥābah, Khaṣāiṣ al-'Asyarah al-Kirām al-Bararah.* Dalam bidang fiqih dan akhlaq yaitu *ar-Rā'id fī al-Farā'iḍ, Mutasyābih Asmā' ar-Ruwāt, al-Kalim an-Nawābig fī al-Mawā'iẓ, an-Naṣāiḥ al-Kibar an-Naṣā'iḥ aṣ-Ṣigār, Kitāb Manāqib al-Imām Abī Ḥanīfah.* Az-Zamakhsyarī juga memiliki sebuah karya dalam bidang ilmu geografi berjudul *al-Amkinah wa al-Jibāl wa al-Miyāh.*[20]

Studi Kitab *al-Kasysyāf*

Latar Belakang Penulisan

Sebagaimana uraian yang dipaparkan oleh az-Zamakhsyarī dalam mukaddimah kitab tafsirnya, bahwa penulisan kitab tafsir ini berawal dari keprihatinan az-Zamakhsyarī melihat banyaknya ulama dari kalangan Mu'tazilah yang memahami Al-Qur'an dengan cara mencampuradukkan antara ilmu-ilmu bahasa dengan prinsip-prinsip pokok agama. Kelompok ini ia sebut dengan nama *al-Fi'ah an-Nājiyah al-'Adliyyah.* Setiap kali mereka datang untuk berdis-

---

Ḥaqāiq at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta'wīl, Mesir: Maktabah Mesir, t.th, jilid 2, hlm. 516.

[18] Kitab ini disyarah oleh az-Zanjānī dan selesai pada tahun 665 H dengan nama '*Taṣḥīḥ al-Miqyās fī Tafsīr al-Qisṭās*. Lihat Ḥājī Khalīfah, *Kasyf aẓ-Ẓunūn*, CD ROM Maktabah Syamilah Edisi 2, hlm. 1326.

[19] Kitab ini diselesaikan pada bulan Rabi'ul Awwal 516 H. Lihat Ḥājī Khalīfah, *Kasyf aẓ-Ẓunūn*, hlm. 1217.

[20] Hamim Ilyas, *Studi Kitab Tafsir,* Yogyakarta: Teras, 2004, hlm. 47.

kusi, az-Zamakhsyarī memberikan penjelasan mengenai hakikat kandungan ayat. Tampaknya, penjelasan dan uraian yang dipaparkan oleh az-Zamakhsyarī dapat ditangkap dengan baik oleh mereka. Mereka pun menginginkan adanya sebuah kitab tafsir dan berinisiatif untuk mengusulkan supaya az-Zamakhsyarī mengungkapkan hakikat makna Al-Qur'an dan semua kisah yang terdapat di dalamnya, termasuk aspek-aspek penakwilannya.[21]

Informasi lain menyebutkan bahwa dorongan juga datang dari kalangan Mu'tazilah, mereka menginginkan agar az-Zamakhsyarī bersedia menyusun tafsir yang sesuai dengan paham Mu'tazilah dengan menonjolkan aspek *ma'ānī* yang terkandung dalam Al-Qur'an.[22] Karena itu, sangat beralasan jika Ibn 'Asyūr berpendapat bahwa tafsir ini ditulis untuk mendongkrak popularitas Mu'tazilah sebagai kelompok yang menguasai balagah dan takwil.[23] Mengingat desakan yang terus berdatangan, az-Zamakhsyarī pun kemudian merespon dan memulai penulisan tafsirnya pada tahun 526 H/1132 M ketika berada di Mekah. Penyusunan kitab tafsir ini memakan waktu selama tiga tahun. Hal ini sebagaimana dituturkan az-Zamakhsyarī dalam *Muqaddimah* kitabnya, bahwa masa penyusunan tafsirnya sama dengan masa pemerintahan Khalifah Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq.[24]

Sistematika Penulisan

Tafsir ini disusun berdasarkan *tartīb muṣḥafī* yaitu berdasarkan urutan surah dan ayat dalam Mushaf Usmani yang terdiri dari 30 juz dan berisi 144 surah. Setiap surah diawali dengan *basmalah* kecuali Surah at-Taubah.

Az-Zamakhsyarī lebih dahulu menyebutkan ayat Al-Qur'an yang akan ditafsirkan, baru kemudian menafsirkannya dengan mengemukakan pemikiran rasionya. Jika ditemukan riwayat pendukung terkait penafsirannya, ia pun mengambilnya. Ia juga menyingkap aspek *munāsabah*, yaitu hubungan antara satu ayat dengan ayat lainnya atau satu surah dengan surah lainnya.

---

[21] Az-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyāf*, jilid 1, hlm. 9.

[22] Al-Juwainī, *Manhaj az-Zamakhsyarī*, hlm. 77.

[23] Jaja Zarkasyi, 'Orientasi Bayānī Aż-Żamakhsyarī', hlm. 553.

[24] Aż-Żamakhsyarī, *al-Kasysyāf*, jilid 1, hlm. 10. Kitab tafsir ini selesai disusun tepat pada hari Senin 23 Rabī' al-Akhīr 528 H.

Pada mulanya tafsir ini hanya terdiri dari dua jilid yang dicetak di Bulaq pada tahun 1281 H/1864 M. Sementara tafsir *al-Kasysyāf* yang beredar sekarang ini terdiri dari empat jilid. Jilid pertama berisi *muqaddimah* mufasir dan penafsiran mulai awal Surah al-Fātiḥah hingga Surah an-Nisā'. Jilid kedua dilanjutkan dengan penafsiran terkait Surah al-Mā'idah hingga Surah an-Naḥl. Kemudian jilid ketiga dimulai dari Surah al-Ḥajj dan diakhiri dengan Surah al-Ḥujurāt. Jilid terakhir dimulai dari Surah Qāf dan diakhiri dengan Surah al-Nās, dan di akhir kitab ini disebutkan uraian singkat mengenai riwayat hidup az-Zamakhsyarī.

Metodologi Penafsiran

Penyusunan tafsir ini menggunakan pendekatan metode *taḥlīlī*, artinya mufasir memaparkan penafsiran Al-Qur'an ayat demi ayat dari segala aspek yang 'dianggap perlu' untuk diuraikan sesuai dengan susunan mushaf *(tartīb muṣḥaf)*.[25] Hal ini dapat diketahui bahwa az-Zamakhsyarī memaparkan secara lengkap penafsiran seluruh ayat Al-Qur'an dari awal Surah al-Fātiḥah hingga akhir Surah an-Nās.

Aspek lain yang dapat dilihat adalah bahwa aż-Żamakhsyarī menggunakan metode dialog, yaitu ketika ia akan menjelaskan makna suatu kalimat ia menggunakan redaksi (فإن قلت), kemudian ia akan memberikan penjelasan dengan berkata (قلت). Hal ini memberikan gambaran bahwa aż-Żamakhsyarī seakan-akan berdialog atau berinteraksi langsung dengan seseorang. Namun, jika ditengok dari latar belakang penyusunan kitab ini, maka sangat wajar jika aż-Żamakhsyarī menggunakan metode seperti ini. Karena tafsir ini memang disusun atas permintaan sekelompok orang yang meminta fatwa kepadanya terkait penafsiran Al-Qur'an khususnya berkenaan dengan aspek balagahnya.

Tafsir ini merupakan corak tafsir yang berhaluan rasionalis (*bi ar-ra'yi*), artinya penjelasan dalam kitab tafsir ini lebih mengedepankan penggunaan akal dibanding *naql*. Pengelompokan ini tentu didasarkan pada dominasi pendapat atau aliran yang dianut oleh mufasir, meskipun tetap tidak menafikan adanya penggunaan

---

[25] Departemen Agama RI, *Hubungan Antar-Umat Beragama: Tafsir Al-Qur'an Tematik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama, 2008, hlm. xxi.

riwayat yang digunakan sebagai penguat argumen penafsirannya. Penyebutan riwayat tersebut juga tanpa disertai penyebutan transmisi sanadnya.

Metode lain yang digunakan mufasir di sini adalah penggunaan *uslūb majāżī*, karena tafsir ini memang menggunakan pendekatan bahasa dan sastra. Hal ini terbukti bahwa analisis terkait mufradat (kosakata) dan aspek kebahasaannya lebih mendalam dibanding aspek lain. *Uṣlūb majāżī* yang digunakan aż-Żamakhsyarī di sini juga berfungsi sebagai senjata untuk memberikan interpretasi pendukung pokok pemikiran Mu'tazilah. Tidak salah jika sebagian kalangan menganggap bahwa tafsir ini termasuk tafsir apologis, yaitu 'memanfaatkan' Al-Qur'an untuk melegitimasi paham kelompoknya. Aż-Żahabī menyebutkan bahwa az-Zamakhsyari pada mulanya memulai *muqaddimah* kitabnya dengan ungkapan 'الحمد لله الذي خلق القرآن'. Tetapi dengan beberapa pertimbangan, termasuk kekhawatirannya bahwa kitab tafsirnya ini akan ditinggalkan oleh banyak kalangan, akhirnya ia pun mengubah redaksinya dengan 'الحمد لله الذي أنزل القرآن'.[26]

Az-Zamakhsyarī adalah seorang pengikut mazhab Hanafī, namun ia tidak fanatik terhadap mazhabnya. Hal ini bisa terlihat ketika ia menafsirkan kata *taṭahharna* dalam Q.S. al-Baqarah/2: 222. Terkait penafsiran kata tersebut, az-Zamakhsyarī lebih sepakat dengan pendapat Imam Syafi'i yang mengatakan bahwa suci berarti telah mandi (*wa huwa qaul wāḍiḥ*). Sementara Abū Ḥanifah memaknai bersih dalam ayat tersebut yaitu telah berhenti darah haidnya meskipun belum mandi.[27]

Sisi Sunni Az-Zamakhsyarī

Secara garis besar aliran teologi *ahlu as-Sunnah wa al-Jamā'ah* atau yang dikenal dengan sebutan Sunni, muncul sebagai respon atas kebijakan pemerintah saat itu yang menjadikan Mu'tazilah sebagai aliran resmi pemerintah. Sunni yang sebelumnya merupakan sebuah *manhaj al-fikr* (metode pemikiran), dalam

---

[26] Penggunaan redaksi kata *khalaqa* erat kaitannya dengan kecenderungan az-Zamakhsyarī terhadap aliran Mu'tazilah yang menganggap bahwa Al-Qur'an sebagai sesuatu yang baru (*makhlūq*). Lihat aż-Żahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, hlm. 279.

[27] Az-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf*, jilid 1, hlm. 241.

perkembangannya kemudian berubah menjadi sebuah *firqah* (kelompok) yang memiliki doktrin tersendiri.

Di sini penulis merasa perlu mengemukakan kembali secara singkat definisi Sunni, hal ini untuk menghindari terjadinya *misinterpretation*. 'Sunni' terambil dari kata *sunnah* yang memiliki beberapa arti, di antaranya *ṭarīqah* yang berarti suatu cara yang ditempuh para sahabat dalam memahami ayat-ayat *mutasyābihāt*, di mana mereka menghindari takwil dan menyerahkan sepenuhnya makna dari ayat-ayat tersebut kepada Allah swt. Arti lain dari *sunnah* adalah tradisi *(ḥadīṡ)*, dengan demikian *ahl as-sunnah* berarti orang-orang yang secara konsisten mengikuti tradisi Nabi saw, atau dengan kata lain menjadikan hadis sebagai pedoman ajaran-ajaran mereka.[28]

Untuk menentukan siapa saja yang masuk kriteria *ahl as-sunnah* (Sunni) secara definitif tidaklah mudah. Hal ini karena banyak aliran yang juga mengaku sebagai Sunni. 'Abd al-Qāhir al-Bagdādī, pengarang *al-Farqu baina al-Firaq*, sebagaimana dikutip M. Quraish Shihab menyebutkan bahwa ada delapan macam golongan yang masuk kategori *ahl as-sunnah*. Mereka harus memenuhi lima belas prinsip pokok sehingga bisa disebut Sunni. Salīm al-Bisyrī menjelaskan bahwa *ahl as-sunnah* adalah kaum Muslim yang mengikuti aliran Asy'ari dalam bidang akidah, dan empat imam mazhab dalam bidang syariah.[29] Pendapat terakhir inilah tampaknya yang banyak dipahami oleh sebagian umat Islam dalam memaknai kelompok *ahl as-sunnah*.

Konsep Siksa Kubur ('aẓāb al-qabr)

Tulisan ini hanya akan mengutarakan pendapat aliran Sunni dan Mu'tazilah. Karena hal ini akan menjadi alat untuk mendeteksi apakah penafsiran az-Zamakhsyarī terkait konsep siksa kubur ini tetap sepaham dengan aliran Mu'tazilah yang ia anut, ataukah ia justru sependapat dengan pendapat aliran Sunni.

Kelompok Sunni mengakui adanya nikmat dan siksa kubur. Nikmat kubur diperuntukkan bagi kaum mukmin (Q.S. an-Naḥl/16:

---

[28] Nukman Abbas, *al-Asy'arī: Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan*, Jakarta: Erlangga, t.t, hlm. 92. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hlm. 57.

[29] M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah*, hlm. 58.

32)[30], sementara siksa kubur ditimpakan bagi kaum kafir (Q.S. al-An'ām/6: 93).[31] Keyakinan adanya siksa kubur, bagi kalangan Sunni berdasar pada Surah al-Mu'min/40: 46.

النَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ

Kepada mereka dinampakkan neraka pada pagi dan petang (sebelum hari bangkit), dan pada hari terjadinya kiamat. (Dikatakan kepada malaikat): "Masukkanlah Fir'aun dan kaumnya ke dalam azab yang sangat keras" (Q.S. al-Mu'min/40: 46).

Dari ayat tersebut, kalangan Sunni meyakini akan adanya siksa kubur. Konteks ayat tersebut menjelaskan balasan untuk pengikut Fir'aun yang dimasukkan ke dalam neraka sebelum datangnya hari kiamat pada pagi dan petang hari (siksa kubur).[32]

Ayat lain yang dijadikan dalil oleh kalangan Sunni adalah Q.S. at-Taubah/9: 101, pada kalimat 'سنعذبهم مرتين' (nanti mereka akan Kami siksa dua kali). Siksa pertama menurut mereka adalah siksa dengan pedang, dan siksa kedua adalah siksa dalam kubur.[33] Sementara hadis yang mereka jadikan *ḥujjah* di antaranya adalah hadis riwayat Abū Hurairah, "Berlindunglah kalian kepada Allah swt dari siksa kubur" (*ta'āwważū billāh min 'ażāb al-qabr*).[34]

---

[30] Kata *ṭayyibīn* pada ayat ini dimaknai dalam konteks akidah (beriman) dan perbuatannya. Ayat ini, menurut mereka, berbicara tentang siksa kubur. Karena seorang mayit mukmin dikubur dalam tanah, lalu bagaimana mungkin malaikat berkata, 'Masuklah kalian ke dalam surga'? Dalam sebuah hadis diterangkan bahwa hal itu untuk seorang mayit dalam kuburnya. Lihat, Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-Uṡaimin, *Syarḥ 'Aqīdah ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah,* Kairo: Maktabah aṣ-Ṣafā, 1427 H/ 2005 M, hlm. 299.

[31] Kata *aẓ-Ẓālimūn* maksudnya adalah orang-orang kafir, di mana mereka berada dalam tekanan sakaratul maut. Al-Utsaimin, *Syarḥ 'Aqīdah ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah,* hlm. 301.

[32] Jamāl ad-Dīn Aḥmad al-Gaznawī, *Kitāb Uṣūl ad-Dīn,* Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1998, hlm. 215.

[33] Lihat, al-Asy'arī, *Al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah,* Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1424 H/ 2003 M, hlm. 104.

[34] Hadis yang semakna dengan hadis ini diriwayatkan melalui banyak jalur transmisi sanad. Di antaranya adalah riwayat Muslim dari Abū Hurairah dalam *Bāb Istiḥbāb at-Ta'awwuż min 'Ażāb al-Qabr*, 8/160. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya pada *Bāb Ta'awwuż min 'Ażāb*

Berbeda dengan Sunni, Mu'tazilah mengingkari adanya siksa kubur.[35] Menurut mereka, manusia akan menyatu kembali dengan tanah setelah dikubur. Karenanya, mereka juga disebut dengan nama *al-Quburiyah* karena pengingkaran mereka akan adanya siksa kubur.

Penafsiran 'Sunni' dalam Tafsir al-Kasysyāf

Aliran Mu'tazilah memiliki lima ajaran pokok yang dikenal dengan sebutan *al-Uṣūl al-Khamsah.* Kelima ajaran pokok itu antara lain *at-tauḥīd*[36] (keesaan Allah swt), *al-'adl*[37] (keadilan Tuhan), *al-wa'd wa al-wa'īd*[38] (janji dan ancaman), *al-manzilah baina al-manzilataini*[39] (posisi di antara dua posisi), dan *al-amr bi al-ma'rūf wa an-nahyu 'an al-munkar*[40] (memerintahkan kepada kebaikan dan

---

al-Qabr fī al-Kusūf, (1/356). Riwayat tersebut menceritakan adanya dialog antara 'Āisyah dengan Rasulullah saw. tentang adanya siksa kubur. Lihat juga Ḥāfiẓ ibn Aḥmad Ḥakamī, *Ma'ārij al-Qabūl,* Kairo: Dār al-Ḥadīs, 1427H/2006M, jilid 2, hlm. 117-١٣٩.

[35] Al-'Asy'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn,* Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1369 H/ 1950 M, jilid 2, hlm. 104.

[36] Konsep tauhid Mu'tazilah pada prinsipnya sama dengan konsep tauhid aliran lain, yaitu mengakui keesaan Allah swt dan tidak ada sekutu bagi-Nya. Hanya saja yang membedakan adalah bahwa Mu'tazilah mengingkari sifat *azalī* yang qadim bagi Allah swt. Selengkapnya lihat 'Abd al-Jabbār, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah,* Kairo: Maktabah Wahbah, 1416 H/ 1996 M, hlm. 128-131.

[37] Prinsip keadilan menurut Mu'tazilah mempunyai arti bahwa Allah tidak berbuat zalim, tidak menghendaki hal-hal yang jahat bagi hambaNya dan semua perbuatan yang dilakukan manusia tidak ada kaitannya dengan kehendak Allah, melainkan diciptakan oleh manusia itu sendiri (*free will*). Lihat, 'Abd al-Jabbār, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah,* hlm. 131-134. Lihat juga, Moh. Matsna, *Orientasi Semantik az-Zamakhsyarī,* hlm. 128-130. Dari dua konsep (*al-'adl* dan *at-tauhīd*) inilah, kaum Mu'tazilah menamakan dirinya sebagai *ahl al-'adl wa at-tauhīd.*

[38] Allah menjanjikan balasan surga bagi mereka yang bertakwa dan menjanjikan ancaman neraka bagi mereka yang berdosa dan menyekutukan-Nya. Prinsip ini menurut mereka berarti bahwa Allah wajib memenuhi janji-Nya memberi balasan atau ancaman sebagai konsekuensi perbuatan yang telah manusia lakukan. Lihat, 'Abd al-Jabbār, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah,* hlm. 134-137.

[39] 'Abd al-Jabbār, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah,* hlm. 137-141.

[40] Pada dasarnya prinsip ini tidak hanya diakui Mu'tazilah, semua kalangan sepakat bahwa perintah kepada kebaikan serta larangan berbuat kemunkaran adalah kewajiban setiap muslim (Q.S. Āli 'Imrān/3: 104). Letak perbedaannya dengan versi Mu'tazilah adalah pada praktik pelaksanaannya. Mu'tazilah

melarang kemungkaran). Terkait ayat-ayat teologi, tampak jelas bahwa penafsiran az-Zamakhsyarī banyak dipengaruhi oleh pemikiran Mu'tazilah. Tidak mengherankan jika penafsirannya cenderung membela kelima ajaran pokok tersebut.

Sementara terkait konsep siksa kubur, penulis akan melakukan analisis tehadap penafsiran az-Zamakhsyarī yang terfokus pada beberapa ayat yang mengindikasikan adanya siksa kubur, di antaranya adalah Surah al-Mu'min/40: 46, Surah at-Taubah/9: 101, Surah al-Isrā'/17: 75, Surah Nūḥ/71: 25, Surah as-Sajdah/32: 21, Surah al-An'ām/6: 93), dan Surah Ibrāhīm/14: 27.

1) Surah al-Mu'min/40: 46

النَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ

Kepada mereka dinampakkan neraka pada pagi dan petang (sebelum hari bangkit), dan pada hari terjadinya kiamat. (Dikatakan kepada malaikat): 'Masukkanlah Fir'aun dan kaumnya ke dalam azab yang sangat keras' (Q.S. al-Mu'min/40: 46).

Az-Zamakhsyarī menafsirkan kata '*guduwwan wa 'asyiyyan'* dengan ungkapan berikut ini:

في هذين الوقتين يعذبون بالنار، وفيما بين ذلك الله أعلم بحالهم، فإما أن يعذبوا بجنس آخر من العذاب أو ينفس عنهم. ويجوز أن يكون غدوا وعشيا عبارة عن الدوام.[41]

'Pada dua waktu ini, mereka disiksa di neraka, selain dua waktu itu Allah yang lebih tahu keadaan mereka, mungkin diberi siksaan yang lain atau dihilangkan (nyawanya). Dan kata 'guduwwan wa 'asyiyyan' *merupakan ungkapan yang menunjukkan tentang kelanggengan (ditampakkannya neraka pada pagi dan petang).'*

Pernyataan az-Zamakhsyarī di akhir penafsirannya sangat menarik untuk dicermati:

ويستدل بهذه الآية على إثبات عذاب القبر

---

menetapkan beberapa syarat terkait prinsip ini. Lihat selengkapnya 'Abd al-Jabbār, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah,* hlm. 141-148.

[41] Az-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf,* jilid 4, hlm. 90.

Dari sini, tampak jelas bahwa az-Zamakhsyarī memberikan pernyataan adanya siksa kubur. Hal ini tentu berbeda dengan paham yang dianut kelompoknya yang tidak mengakui adanya siksa dan nikmat dalam kubur.

Konteks ayat ini menceritakan nasib keluarga Fir'aun yang berencana melakukan makar jahat kepada orang mukmin. Lalu Allah swt menimpakan azab atau siksa kepada keluarga dan pengikut Fir'aun dengan siksa yang buruk, dan ditampakkanlah neraka kepada mereka pada pagi dan petang hari sebelum datangnya hari kiamat. Ibn Kaṡīr mengatakan, "Ayat ini adalah pokok akidah terbesar yang menjadi dalil bagi kelompok *ahl as-Sunnah wa al-Jam'ah* tentang adanya siksa dalam kubur."[42]

2) Surah at-Taubah/9: 101

وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَافِقُوْنَ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِيْنَةِ مَرَدُوْا عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ

نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّوْنَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيْمٍ

Di antara orang-orang Arab Badwi yang di sekelilingmu (yang berdiam di sekitar Madinah) itu, ada orang-orang munafik; dan (juga) di antara penduduk Madinah. Mereka keterlaluan dalam kemunafikannya. Kamu (Muhammad) tidak mengetahui mereka, (tetapi) kamilah yang mengetahui mereka. Nanti mereka akan kami siksa dua kali. Kemudian mereka akan dikembalikan kepada azab yang besar (Q.S. at-Taubah/9: 101).

Az-Zamakhsyarī menjelaskan maksud dari kata (سنعذبهم مرتين) dengan mengemukakan beberapa pendapat, di antaranya bahwa dua kali siksaan itu maksudnya adalah *al-qatl* (pembunuhan) dan siksa kubur. Pendapat lain menyebutkan *al-faḍīḥah* (terbuka aibnya) dan siksa kubur.[43] Az-Zamakhsyarī menyertakan sebuah riwayat yang bersumber dari 'Abdullāh ibn 'Abbās. Ibn Abbās menceritakan khutbah Jumat Rasulullah saw, saat itu Rasul mengusir mereka dari masjid. Dan pada bagian akhir, Rasulullah bersabda:[44]

فهذا العذاب الأوّل، والثاني عذاب القبر

"Ini merupakan siksa pertama (yaitu ketika mereka diusir dari masjid), kemudian siksa kedua adalah siksa kubur."

---

[42] Ibn Kaṡīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Riyad: Dār Ṭaibah, 1420 H/ 1999 M, jilid 7, hlm. 146.

[43] Az-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyāf*, jilid 2, hlm. 328.

[44] Hadis ini diriwayatkan oleh at-Tabrānī dalam *al-Mu'jam al-Ausaṭ*.

Dari penafsiran di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa az-Zamakhsyarī juga mengakui adanya siksa kubur. Hal ini terlihat dari sikapnya yang tidak memberikan sanggahan atau komentar apa pun terkait penafsiran ayat di atas, atau mungkin melakukan penakwilan terhadap ayat tersebut agar sesuai dengan paham alirannya, sebagaimana yang ia lakukan ketika menafsirkan ayat lain.[45]

3) Surah al-Isrā'/17: 75

إِذًا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيٰوةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيْرًا

Kalau terjadi demikian, benar-benarlah kami akan rasakan kepadamu (siksaan) berlipat ganda di dunia ini dan begitu (pula siksaan) berlipat ganda sesudah mati, dan kamu tidak akan mendapat seorang penolongpun terhadap kami (Q.S. al-Isrā'/17: 75).

Dari penafsiran az-Zamakhsyarī tentang ayat ini juga akan didapati bahwa az-Zamakhsyarī cenderung kepada pendapat Sunni yang mengakui adanya siksa kubur. Az-Zamakhsyarī menggunakan ungkapan dialog dalam penafsirannya, ia mengatakan, "Jika kamu bertanya tentang hakikat makna ayat ini," maka az-Zamakhsyarī menjawab, "Makna ayat ini adalah Allah akan memberikan siksaan yang berlipat ganda, yaitu siksaan kehidupan (akhirat) dan siksaan kematian. Karena—masih menurut dia—bentuk siksaan itu terdiri atas dua macam, yaitu siksaan kematian yakni siksa kubur, dan siksaan kehidupan di akhirat yaitu siksa neraka."[46]

Ayat di atas bercerita tentang bagaimana jika Nabi Muhammad saw nyaris cenderung kepada usul-usul kaum musyrikin yang tentu bertolak belakang dengan ajaran Al-Qur'an. Kemudian dijelaskan, *Kalau terjadi demikian,* maka Allah menimpakan *siksaan berlipat ganda.* Namun, hal itu tentu tidak akan terjadi karena Rasulullah akan selalu terjaga dari hal-hal yang tercela.[47]

4) Surah Nūḥ/71: 25

مِمَّا خَطِيْٓـٰٔتِهِمْ أُغْرِقُوْا فَأُدْخِلُوْا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوْا لَهُمْ مِنْ دُوْنِ اللهِ أَنْصَارًا

---

[45] Lihat penafsiran az-Zamakhsyarī pada Surah al-Baqarah/2: 7.

[46] Az-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf,* jilid 3, hlm. 33

[47] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* Jakarta: Lentera Hati, 2002, jilid 7, hlm. 529.

Disebabkan kesalahan-kesalahan mereka, mereka ditenggelamkan lalu dimasukkan ke neraka, Maka mereka tidak mendapat penolong-penolong bagi mereka selain dari Allah (Q.S. Nūḥ/71: 25).

Dimasukkannya mereka ke dalam neraka di akhirat berkaitan dengan ditenggelamkannya mereka sebelumnya, dan hal itu terjadi pada waktu yang berdekatan. Maka, penyebutan secara berurutan itu terjadi pada waktu antara ditenggelamkannya mereka di bumi dan dimasukkannya mereka ke dalam neraka di akhirat. Dan menurut az-Zamakhsyarī, itu adalah bentuk siksa kubur yang pasti adanya. Hal ini sebagaimana penafsirannya berikut ini:

(فَأُدْخِلُواْ نَاراً) جعل دخولهم النار في الآخرة كأنه متعقب لإغراقهم، لاقترابه، ولأنه كائن لا محالة، فكأنه قد كان. أو أريد عذاب القبر .[٤٨]

5) Surah as-Sajdah/32: 21

وَلَنُذِيْقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُوْنَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ

Dan sesungguhnya Kami merasakan kepada mereka sebahagian azab yang dekat (di dunia) sebelum azab yang lebih besar (di akhirat), Mudah-mudahan mereka kembali (ke jalan yang benar). (Q.S. as-Sajdah/32: 21).

Ketika menjelaskan ayat ini, az-Zamakhsyarī mengatakan bahwa *al-'azāb al-adnā* adalah dalam bentuk pembunuhan dan tawanan, seperti ketika mereka—orang kafir Mekah—diuji selama tujuh tahun.[49] Muqātil ibn Sulaimān menjelaskan dalam tafsirnya, bahwa ketika itu orang kafir Mekah diuji oleh Allah dengan kelaparan selama tujuh tahun karena pengingkaran mereka kepada Nabi Muhammad saw. Diceritakan bahwa mereka hanya makan tulang belulang, bangkai, dan anjing.[50]

Kemudian az-Zamakhsyarī juga mengutip pendapat Mujāhid yang mengatakan bahwa azab yang dekat (*al-'azāb al-adnā*) maksudnya adalah azab yang dirasakan oleh orang kafir Mekah sebelum datangnya hari kiamat, yaitu azab kubur. Az-Zamakhsyarī pun tidak memberikan komentar ataupun sanggahan. Hal ini mengindikasikan bahwa ia juga sepakat dengan pendapat Mujahid

---

[48] az-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf*, jilid ٤, hlm. ٤٧٢.

[49] *Ibid*, hlm. 369.

[50] Muqātil ibn Sulaimān, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaimān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 H/ 2003 M, jilid 3, hlm. 30.

tentang adanya siksa (azab) kubur. Sedangkan azab yang lebih besar (*al-'aẓāb al-akbar*) dijelaskan dalam tafsirnya adalah azab di akhirat.[51]

6) Surah al-An'ām/6: 93

وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُوْنَ فِى غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلٰئِكَةُ بَاسِطُوْا أَيْدِيْهِمْ أَخْرِجُوْا أَنْفُسَكُمْ اَلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُوْنِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ ءَايٰتِهِ تَسْتَكْبِرُوْنَ

Alangkah dahsyatnya sekiranya kamu melihat di waktu orang-orang yang zalim berada dalam tekanan sakaratul maut, sedang para malaikat memukul dengan tangannya, (sambil berkata): "Keluarkanlah nyawamu" di hari ini kamu dibalas dengan siksa yang sangat menghinakan, karena kamu selalu mengatakan terhadap Allah (perkataan) yang tidak benar dan (karena) kamu selalu menyombongkan diri terhadap ayat-ayat-Nya (Q.S. al-An'ām/6: 93).

Az-Zamakhsyarī menafsirkan bahwa orang-orang zalim, yang ia tafsirkan dengan orang Yahudi, akan menghadapi tekanan sakaratul maut, lalu az-Zamakhsyarī menjelaskan:

(الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ) يجوز أن يريدوا وقت الإماتة وما يعذبون به من شدة النزع، وأن يريدوا الوقت الممتدّ المتطاول الذي يلحقهم فيه العذاب في البرزخ والقيامة.[٥٢]

(Pada hari itu kamu dibalas) maksudnya adalah pada waktu mati dan mereka disiksa dengan siksaan yang sangat menyakitkan, atau bisa juga dimaknai (bahwa mereka disiksa) pada waktu yang terbentang luas – mereka mendapatkan siksaan dalam alam barzakh (alam kubur) dan pada hari kiamat.

Dari penjelasan di atas juga dapat dilihat kecenderungan az-Zamakhsyarī dalam meyakini adanya siksa kubur, hal ini tentu bertolak belakang dengan paham aliran yang dianutnya.

7) Surah Ibrāhīm/14: 27

يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِى الْأٰخِرَةِ وَيُضِلُّ اللهُ الظَّالِمِيْنَ وَيَفْعَلُ اللهُ مَايَشَاءُ

Allah meneguhkan (iman) orang-orang yang beriman dengan ucapan yang teguh itu (kalimat ṭayyibah) dalam kehidupan di dunia dan di akhirat; dan Allah

---

[51] Az-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyāf*, jilid 3, hlm. 369.

[52] *Ibid*, hlm. 45.

menyesatkan orang-orang yang zalim dan memperbuat apa yang Dia kehendaki (Q.S. Ibrāhīm/14: 27).

Ayat di atas menjelaskan bahwa Allah swt akan meneguhkan iman seorang mukmin dengan ucapan yang teguh baik ketika di dunia maupun di akhirat. Menurut az-Zamakhsyarī maksud dari kalimat '*bi al-qaūl al-ṡābit*' (ucapan yang teguh) adalah bahwa ketika mereka mendapat fitnah di dunia, maka iman mereka tidak akan hilang dan luntur. Ketika mereka ditanya tentang keyakinan dan agama mereka di akhirat, maka mereka tidak akan kebingungan untuk menjawabnya.[53] Kemudian pada bagian akhir penafsirannya, az-Zamakhsyarī mengatakan:

وقيل معناه الثبات عند سؤال القبر

Dan dikatakan bahwa maknanya adalah diberi ketetapan (hati) ketika pertanyaan dalam kubur.

Pernyataan di atas semakin menguatkan kesimpulan bahwa az-Zamakhsyarī lebih condong pada pendapat aliran Sunni terkait konsep siksa kubur daripada pendapat alirannya.

Penutup

Secara umum mayoritas ulama mengakui reputasi tafsir *al-Kasysyāf* dari aspek kebahasaan dan sastra yang disuguhkan sang mufasir. Namun, ada beberapa catatan terutama hal-hal yang terkait dengan sebagian substansi penafsirannya yang memperlihatkan kecenderungan terhadap salah satu aliran, dalam hal ini Mu'tazilah.

Di sisi lain az-Zamakhsyarī pada beberapa penafsiran ayat-ayat tentang siksa kubur terlihat mengikuti pendapat aliran Sunni yang meyakini adanya siksa kubur. Hal inilah yang tentu bertolak belakang dengan ketenarannya sebagai salah seorang tokoh Mu'tazilah.

Terlepas dari itu semua, kita tetap mengapresiasi kitab tafsir *al-Kasysyāf*, karena tafsir ini telah mampu memberi umpan pancing kepada para ilmuwan lain untuk mengungkap berbagai macam aspek yang terkandung di dalam Al-Qur'an—tentu dengan kaca mata dan pendekatan yang beragam. Hingga pada akhirnya khazanah keilmuan Islam akan terus hidup dan semakin berkembang.[]

---

[53] *Ibid*, hlm. 369.

Daftar Pustaka

Ḥakamī, Ḥāfiż ibn Aḥmad, *Ma'ārij al-Qabūl*, Kairo: Dār al-Ḥadīś, 1427H/2006M.

Aż-Żahabī, Muḥammad Ḥusein, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Beirut: Dār al-Arqām ibn Abi al-Arqam, t.th.

Abbas, Nukman, *al-Asy'ari: Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan*, Jakarta: Erlangga, t.th.

Al-'Uṡaimin, Muḥammad ibn Ṣāliḥ, *Syarḥ 'Aqīdah Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah*, Kairo: Maktabah al-Ṣafā, 1427H/2005M.

Al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi al-Wafayāt*, CD ROM Maktabah Syamilah Edisi 2.

Al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Ausaṭ*, Kairo: Dār al-Ḥaramain, 1415 H.

Al-Asy'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1424H/2003M.

Al-Asy'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1369H/1950M.

Al-Gaznawī, Jamāl ad-Dīn Aḥmad, *Kitāb Uṣūl ad-Dīn*, Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1998.

Al-Jabbār, 'Abd, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1416H/1996M.

Al-Juwainī, Muṣṭafā al-Ṣāfī, *Manhaj az-Zamakhsyarī fī Tafsīr al-Qur'ān wa Bayān I'jāzihī*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th.

Az-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta'wīl*, Mesir: Maktabah Mesir, t.th.

Ghofur, Saiful Amin, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.

Goldziher, Ignaz, *MazhabTafsir: Dari Klasik hingga Modern*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.

Hakim, A. Husnul, 'Studi Kritis Atas Tafsir *Al-Kasysyaf* karya Al-Zamakhsyari', *Jurnal al-Burhan*, No. 6, 2005.

Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010.

Ilyas, Hamim, *Studi Kitab Tafsir*, Yogyakarta: TERAS, 2004.

Kaśīr, Ibn, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Riyad: Dār Ṭaibah, 1420H/1999M.

Khaldūn, Ibn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, CD ROM Maktabah Syamilah Edisi 2.

Khalīfah, Ḥājī, *Kasyf al-Ẓunūn*, CD ROM Maktabah Syamilah Edisi 2.

Khallikān, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn, *Wafayāt al-A'yān,* Beirut: Dār al-Ṣādir, 1994.

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama, *Hubungan Antar-Umat Beragama: Tafsir Al-Qur'an Tematik,* Jakarta: Depag RI, 2008.

Matsna HS, Moh., *Orientasi Semantik Al-Zamakhsyari: Kajian Makna Ayat-ayat Kalam,* Jakarta: Anglo Media, 2006.

Shihab, M. Quraish, *Sunnah-Syi'ah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?,* Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Mishbah,* Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Sulaimān, Muqātil ibn, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaimān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424H/2003M.

Zarkasyi, Jaja, 'Orientasi Bayani al-Zamakhsyari dalam Tafsir al-Kasysyaf', *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 2, No. 2, 2007.

Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Kontemporer

Telaah atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd dan Mohammed Arkoun

Hasani Ahmad Said
IAIN Raden Intan, Lampung

Stagnasi pemikiran yang dialami oleh umat Islam saat ini, salah satu faktor penyebabnya adalah sulitnya mendialogkan realitas teks-teks keagamaan yang mereka warisi dengan realitas kehidupan yang mereka hadapi. Hal inilah yang mendorong para sarjana muslim kontemporer melakukan perenungan kembali khazanah intelektual yang mereka warisi dari ulama-ulama klasik (*at-turāṡ*). Dalam proses perenungan dan pembacaan ulang atas *at-turāṡ* itu, di Barat berkembang dengan pesat metode pemahaman teks yang disebut hermeneutika. Metode ini pun lalu menarik perhatian para sarjana Muslim kontemporer untuk diaplikasikan dalam membaca, memahami dan menafsirkan *at-turāṡ*. Tulisan ini mengungkap dua sosok yang cukup banyak mendapat sorotan, yaitu Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammed Arkoun.

Kata kunci: metdologi, penafsiran, Al-Qur'an, kontemporer.

One of the causes for stagnation of thought experienced by Muslim society at the present time is the difficulty faced in the ongoing dialogue between the reality of religious texts and the reality of contemporary life. This is the reason present-day Muslim scholars are more deeply reflecting on the works of classical Muslim scholars inherited from the at-turāṡ. *At the same time in the Western world there has emerged a method, known as hermeneutics, used for understanding scriptural texts. This theoretical approach has attracted much interest from contemporary Muslim scholars who are seeking to apply its method to understanding Islamic classical works* (at-turāṡ). *The article introduces two figures, namely Nasr Hamid Abu Zayd and Muhammed Arkoun, who having attracted much attention from scholars*

Keywords: methodology, interpretation, the Qur'an, contemporary.

Pendahuluan

Sebagai metode baru, hermeneutik yang masih asing bagi umat Islam secara umum, banyak mendapatkan tanggapan dan reaksi yang berbeda-beda. Ada kelompok sarjana yang dengan agresif

memaksakan aplikasi metode ini secara total, sebaliknya banyak kelompok yang menolak mentah-mentah aplikasi metode ini, dan ada kelompok yang menerima mengoperasionalkan metode ini dengan penuh hati-hati dan pertimbangan.

Bahasa tidak semata-mata terdiri dari pernyataan makna yang terdengar, bukan pula sekadar wacana. Ia lebih merupakan tanda dan pembawa makna dalam pengertian aktif, sebagaimana dikatakan Ernst Fuch bahwa *where meaning is, there is also language.*[1] Karena itu, suatu kajian teks dapat ditempatkan dalam dua wilayah epistemologi, yaitu bidang analisis wacana (*'ilm taḥlīl al-khitāb*) dan bidang semiologi atau semiotik (*'ilm al-'alāmah*). Dalam semiotik, konsep teks bermakna luas, mencakup sistem tanda yang dapat memproduksi makna umum. Bagi konsep ini, teks linguistik termasuk di dalamnya, sebagaimana teks-teks yang non-linguistik.[2]

Perhatian yang diberikan oleh para pengkaji Islam dalam menelaah tradisi Arab-Islam dari dulu sampai dewasa ini, banyak difokuskan kepada pembacaan teks-teks tersebut. Ini dilatarbelakangi suatu asumsi—meminjam Nasr Hamid Abu Zayd—bahwa peradaban dunia dapat diandaikan kepada tiga kategori, yaitu peradaban Mesir Kuno yang disebut "peradaban (yang muncul) pasca kematiannya" (*ḥaḍārah mā ba'da al-maut)*, peradaban Yunani disebut "peradaban akal" *(ḥaḍārah al-'aql)*, sedangkan peradaban Arab-Islam dikategorikan sebagai "peradaban teks" (*ḥaḍārah an-naṣṣ*).[3]

Peradaban Arab-Islam disebut peradaban teks dalam pengertian sebagai peradaban yang menegakkan asas-asas epistemologi dan tradisinya atas suatu sikap yang tidak mungkin mengabaikan peranan teks di dalamnya. Kendati demikian, ini tidak berarti bahwa teks itu sendiri yang menumbuhkembangkan peradaban atau meletakkan asas-asas kebudayaan dalam sejarah masyarakat

---

[1] Edgar McNight, *Meaning in Text: Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics*, Philadelphia: Fortress, 1978, hlm. 73

[2] Istilah teks dalam analisis wacana terbatas hanya pada sistem tanda bahasa yang dapat memproduksi makna umum. Itu dikarenakan bahwa ilmu tanda (semiotik) adalah ilmu yang menyeluruh yang menganggap analisis wacana adalah bagiannya. Alasannya, karena bahasa merupakan sistem tanda, sehingga kajiannya dianggap sebagai cabang semiotik.

[3] Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm an-Naṣ: Dirāsat fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Markaz as-Saqāfī al-'Arabī, 1994, hlm. 9.

Muslim. Sesungguhnya faktor utama yang melandasi dan menjadi asas epistemologi dari suatu kebudayaan adalah proses dialektika antara manusia dengan realitasnya (*jadal al-insān ma'a al-wāqi'i*) yang meliputi aspek sosial, ekonomi, politik dan budaya pada satu sisi, dan proses dialog kreatif manusia yang terjalin dengan teks (*wa ḥiwāruhu ma'a an-naṣṣ*) pada sisi yang lain.[4]

Realitas sebagai sebuah "teks"[5] seperti konteks kesejarahan manusia, begitu pula teks-teks liturgis keagamaan yang lain seperti Al-Qur'an, hadis, kitab tafsir, syarah hadis, fiqih, tasawuf dan falsafah telah berperan sebagai instrumen yang melengkapi lahirnya kebudayaan dan peradaban masyarakat Arab-Islam. Studi interpretasi Al-Qur'an kontemporer tidak saja terbatas pada bentuk interpretasi yang menekankan pada pencarian makna dari segi narasi belaka.[6] Akan tetapi, perspektifnya sudah berkembang pesat yaitu dengan menempatkan teks Al-Qur'an sebagai teks yang bersifat historis yang lekat dengan bahasa dan budaya tertentu.

---

[4] *Ibid.*

[5] Secara umum, ada empat pandangan hermeunetika baru. Salah satunya, pandangan Schleirmacher, bahwa hermeunetika sebagai kajian penafsiran matan atau teks. Schleirmacher pendiri ilmu hermeunetika baru. Dilthey mengibaratkan "Schleirmacher adalah Kant-nya hermeunetika". Schleirmacher memulai kajian ilmu hermeunetika dengan sebuah pertanyaan umum, "Bagaimana setiap perkataan yang terucap dan tertulis dapat dipahami dengan baik?" Pemahaman adalah kondisi relatif teman bicara. Dalam setiap kerelatifan mempunyai bentuk, bahwa ada pembicara yang menyusun kalimat untuk menjelaskan makna (baca: kandungan) yang dimaksud, sama halnya dengan pendengar, juga memiliki kondisi seperti pembicara. Pendengar ketika memperhatikan susunan kalimat yang diucapkan, secara spontan, dapat memahami kandungannya dengan kecerdasan yang dimilikinya melalui proses misterius. Proses misterius dan kecerdesan di sini adalah yang disebut proses hermeunetika. Dan di sini, letak posisi hermeunetika sebenarnya. Oleh karenanya, hermeunetika disebut sebagai seni mendengar. Menurut Schleirmacher pemahaman adalah re-eksperimen proses intelektual penyusun matan (baca: teks).

[6] Studi interpretasi Al-Qur'an yang dilakukan oleh para ulama dari kalangan Muslim sejak dulu sampai kini dan akan datang akan selalu berada dalam satu bingkai teoretik yang sama yaitu *to make the texts understandable and relevant*. Lihat Andrew Rippin, *Muslim: Their Religious Beliefs and Practices* Volume 2: The Contemporary Period, London: Routledge, 1995, hlm. 85; bandingkan dengan J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1974; juga Helmut Gatje, *The Qur'an and it's Exegesis: Selected Text with Classical and Modern Interpretation*, terj: Alford T. Welch, California: California University Press, 1976, hlm. 30

Artinya, di samping berbicara tentang interpretasi teks, telaah ini sudah masuk pada analisis "status ontologis teks"[7] dan relasi antarkonteks melalui interpretasi kebudayaan dengan menggunakan pisau analisis linguistik dan semiotik yang terbingkai dalam hermeneutika teks.

Tugas hermeneutika[8] teks dalam pengertian yang paling sederhana adalah upaya untuk memahami teks. Sedangkan pemahaman itu sendiri mempunyai hubungan fundamental dengan bahasa, pemikiran dan sejarah. Melalui bahasa manusia berkomunikasi dan melalui bahasa pula mereka bisa salah arti, salah paham dan salah interpretasi. Itu semua dapat terjadi tergantung kepada bagaimana

---

[7] Telaah terhadap status ontologis ini berfaidah untuk menjelaskan sifat-sifat historis dan nir-historis Al-Qur'an, yaitu mengenai ketidakseimbangan ontologis dalam proses komunikasi antara manusia yang natural dengan Tuhan yang supranatural. Pendekatan yang dilakukan untuk kajian ini, setidaknya pernah dilakukan oleh Izutsu dengan menggunakan analisis semantik. Namun ia masih terbatas pada pencarian makna asli dari suatu teks dan belum menyingkap problem jarak, tradisi dan kebudayaan, begitu pula dengan aspek-aspek simbolis lain yang dapat di telaah melalui semiotik. Lihat Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: a Semantical Analysis of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo: Keio University Press, 1964, hlm. 155; telaah terhadap status ontologis teks melalui hermeneutik tidak hanya terjadi di kalangan Muslim terhadap Al-Qur'an, tetapi juga terhadap kitab "Perjanjian Baru" di antaranya dilakukan oleh Rudolf Bultmann melalui karyanya yang berjudul *"Das Problem der Hermeneutik"*. Lihat Routrand Wieland, "*Wurzeln der Schwierigkeit innerislami schen Gerpracchs Uber Neue Hermeneutiche Zungange zum Korantext*", dalam Stefan Wild (ed.), *The Qoran as Text*, Leiden: E.J. Brill, 1996, hlm. 270; ulasan singkat tentang telaah terhadap konsep teks ini lihat juga Berichtvon Almut Wieland, Internationale Symposion "*Der Koran als Text*", dalam: *Juhrbuch für Religionwissenschaft und der Religionen*, Bonn: Freinburg, 1994, hlm. 148-158; juga Nasr Abu Zayd, *Mafhūm an-Naṣṣ*..., hlm. 10.

[8] Terminologi hermeneutika adalah sebuah seni tafsir yang berasal dari bahasa Yunani. Hermeneutika berasal dari kata Yunani, *hermeneuien* yang berarti tafsir atau interpretasi. Plato menyebut para penyair dengan sebutan *hermenes* (penafsir) para Tuhan. Arostoteles juga menggunakan istilah ini di dalam bukunya pada bab logika proposisi yang bertajuk "Peri Hermeneias", yang bermakna "Bab Tafsir". Secara lenguistik, kata ini berhubungan erat dengan kata *hermez*, yang bermakna Tuhan orang-orang Yunani, di mana sebagai utusan "Tuhan Perbatasan". Para sarjana memahami kata ini mempunyai tiga gradasi prinsip interpretasi: *pertama*, matan atau teks, yakni pesan yang muncul dari sumbernya, *kedua*, perantara, yakni penafsir (hermes) dan *ketiga*, perpindahan pesan ke pendengar (lawan bicara).

manusia memaknai sebuah "peristiwa bahasa".[9] Kritisisme terhadap teks dengan menggunakan pendekatan linguistik tidaklah serta merta mengabaikan pendekatan lainnya. Dalam pada itu, linguistik, semiotik dan hermeneutik memang tidaklah sama, masing-masing memiliki objek kajian yang berbeda-beda. Namun ketiganya memiliki relasi yang cukup kuat—khususnya di bidang interpetasi—terkait secara berkelindan, satu sama lain sulit untuk dipisah-pisahkan secara dikotomis-antagonistik.

Bahasa tidak semata-mata terdiri dari pernyataan makna yang terdengar, bukan pula sekadar wacana. Ia lebih merupakan tanda dan pembawa makna dalam pengertian aktif, sebagaimana dikatakan Ernst Fuch bahwa *where meaning is, there is also language.* Oleh karena itu, suatu kajian teks dapat ditempatkan dalam dua wilayah epistemologi, yaitu bidang analisis wacana (*'ilm tahlīl al-khiṭāb*) dan bidang semiologi atau semiotik (*'ilm al-alāmah*). Dalam semiotik konsep teks bermakna luas, mencakup sistem tanda yang dapat memproduksi makna umum. Bagi konsep ini, teks linguistik termasuk di dalamnya, sebagaimana teks-teks yang non-linguistik. Istilah teks dalam analisis wacana terbatas hanya pada sistem tanda bahasa yang dapat memproduksi makna umum. Itu dikarenakan bahwa ilmu tanda (semiotik) adalah ilmu yang menyeluruh yang menganggap analisis wacana adalah bagiannya. Alasannya, karena bahasa merupakan sistem tanda, sehingga kajiannya dianggap sebagai cabang semiotik.[10]

---

[9] Mengenai berbagai pengertian hermeneutik dan ruang lingkupnya dapat terpetakan secara jelas umpamanya dalam Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Nortwestern: Nortwestern University Press, 1996, hlm. 33-45. Pada buku ini Palmer memetakan sedikitnya enam teori modern hermeneutik, yaitu (1) hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci; (2) hermeneutika sebagai metodologi filologi; (3) hermeneutika sebagai ilmu pemahaman linguistik; (4) hermeneutika sebagai dasar ilmu-ilmu kemanusiaan; (5) hermeneutika sebagai fenomenologi Dasein dan pemahaman eksistensial; dan (6) hermeneutika sebagai sistem penafsiran. Sedangkan Josef Bleicher menunjukan tiga kategori besar, yaitu (1) hermeneutika sebagai metode; (2) hermeneutika sebagai filosofi; (3) hermeneutika sebagai kritik. Lihat Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosopy and Critique*, London: Routledge and Kegal Paul, 1980, hlm.1; bandingkan dengan Carl Braaten, *History of Hermeneutics*, Philadelphia: Fortress, 1966.

[10] Nasr Abu Zayd, *At-Tafkīr fī Zaman at-Takfīr: Dlid al-Jahl wa az-Zaif wa al-Khurāfah*, Kairo: Maktabah al-Madbūlī al-Mishriyyah, 1995, cet-2, hlm. 133-

Sedangkan kritisisme dapat diartikan sebagai upaya untuk memahami teks dengan melihat berbagai kemungkinannya yang ditinjau dari segi tujuan teks itu sendiri. Dalam dunia sastra, kritisisme seringkali digunakan para kritikus sastra ketika melakukan kritik sastra.[11] Bidang hermeneutika teks ternyata memiliki peranan besar dalam kajian ini ketika terdapat bagian yang terkait dengan bahasa dan pemikiran sebagai sebuah wacana yang akan dimaknai dan diinterpretasikan. Memahami teks dalam hermeneutika kritis, tidaklah sekadar memahami makna teks itu sendiri, melainkan mencakup kepada wilayah pembongkaran persepsi dari sebuah pengetahuan, interpretasi, maupun metode interpretasi yang sudah dianggap mapan, dalam hal ini adalah tentang hakikat teks Al-Qur'an. Selain itu mencoba menyingkap distorsi dan ketimpangan yang mungkin terjadi ketika menimbang dan melakukan kegiatan interpretasi. Apabila dikaitkan dengan teks Al-Qur'an, maka sesungguhnya kajian kritis dari hermeneutika ini adalah terfokus pada analisis dan kritik wacana teks Al-Qur'an.

134; dengan asumsi di atas dapat dikatakan bahwa teks, makna, bahasa, dan juga interpretasi adalah bagian dari semiotik. Lihat kutipan Jack Solomon dari Umberto Eco dalam *The Sign of Our Time, Semiotics: The Hidden Messages of Environment, Object and Cultural Images*, Los Angeles: Jeremy P. Tar cher, INC, 1988, hlm. 16; kendati dikatakan bahwa semiotik mencakup keseluruhan sistem tanda, akan tetapi bahasa merupakan bagian terpenting dalam sistem tanda karena bahasa merupakan simbol yang berupaya menyampaikan dan mengekspresikan gagasan-gagasan. Lihat Roland Barthes, *Writing Degree Zero & Elements of Semiology*, terj: Annete dan Colin Smith, London: Jonathan Cape Thirty Bedford Square, 1967, hlm. 77; dalam telaah ini sesungguhnya tidak dibedakan secara terminologis antara semiotik dan semiologi. Keduanya dibedakan sebatas pada penggunaan rujukan dalam bidang linguistik. Mazhab Ferdinand de Saussure lebih banyak menggunakan istilah "semiologi", sementara istilah "semiotik" banyak dipengaruhi dan digunakan oleh Charles Sanders Pierce. Lihat Aart Van Zoest , "*Interpretasi dan Semiotik*", terj: Okke K.S. Zaimar dan Ida Sundari dari judul asli "Interpretation et Semiotique" dalam A. Vivoldi Verga (ed.) *Theorie de la Litérature*, Paris: A. CTJ. Picard, 1981; selanjutnya lihat Panuti Sajiman dan Aart Van Zoest, *Serba-serbi Semiotik*, Jakarta: Gramedia, 1996, hlm. 1-25.

[11] Objek kritik sastra di antaranya meliputi sastra itu sendiri yakni kata-kata atau kalimat, baik yang berbentuk prosa, persajakan yang di dalamnya melibatkan unsur-unsur nalar dan perasaan. Lihat Ahmad Sayyib, *Uṣūl an-Naqd al-Adabī*, Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1964, hlm. 116-118

Pada umumnya, status ontologis teks Al-Qur'an[12] tidak banyak diulas para ulama. Al-Qur'an acapkali dipahami dalam defenisi dan "etika teologis" yaitu sebagai wahyu Tuhan yang disampaikan kepada Nabi Muhammad saw melalui malaikat Jibril. Sedangkan menurut definisi dan "etika linguistik", Al-Qur'an terdiri dari kata, kalimat, paragraf dan tanda-tanda baca yang sarat makna. Karenanya dilihat dari aspek ini, ia setara dan dapat didekati sebagaimana teks-teks yang lain. Oleh karena itu, untuk mendukung telaah ini para pengkaji dari kalangan Muslim tentunya harus terlebih dahulu memiliki kesepahaman bahwa dengan kajian teks model ini tidaklah serta merta menafikan inspirasi Al-Qur'an yang bersifat Ilahi. Karena sakralitas atau kesucian sebuah kitab—meminjam Frihtjof Schuon—tidak terletak pada level ontologisnya dalam bentuk teks, melainkan pada aspek inspirasinya. Sehingga yang membedakan antara kitab suci (Al-Qur'an, Injil, Taurat) dengan karya yang lain berada pada wilayah inspirasinya.[13]

Kritisisme terkait dengan pemahaman seseorang terhadap Al-Qur'an dan bagaimana memperlakukannya. Paham ini berlaku sebatas digunakan untuk mengikis pemahaman distorsif terhadap konsep teks Al-Qur'an. Lebih-lebih pada aspek kebekuan metodologi dan perspektif yang digunakan yang cenderung menepikan pendekatan ilmu-ilmu humaniora. Karenanya salah satu karakteristik dari kritisisme adalah membongkar model pembacaan repetitif, tautologi, yang cenderung menutup pendekatan lain di luar pendekatan yang digunakan para ulama yang beraliran salaf. Kritisisme

---

[12] Al-Qur'an adalah wahyu Ilahi yang berisi nilai-nilai universal kemanusiaan. Ia diturunkan untuk dijadikan petunjuk, bukan hanya untuk sekelompok manusia ketika ia diturunkan tetapi juga untuk seluruh manusia hingga akhir zaman. Nilai-nilai dasar Al-Qur'an mencakup berbagai aspek kehidupan manusia secara utuh dan komprehensif (Q.S. al-An'âm/6:37). Tema-tema pokoknya mencakup aspek ketuhanan, manusia sebagai individu dan anggota masyarakat, alam semesta, kenabian, wahyu, eskatologi, dan makhluk-makhluk spiritual. Eksistensi, orisinalitas, dan kebenaran ajarannya dapat dibuktikan oleh sains modern (Q.S. al-Hujurāt/15:9), sedang tuntunan-tuntunannya adalah rahmat bagi semesta alam (Q.S. al-Furqān/25:1). Lihat, http://www.psq.or.id/profile.asp?mnid=14, *unduhan 14 Januari 2010*

[13] Frihtjof Schuon, *Understanding Islam*, terj: D.M. Matheson, London: George Allen & Unwin LTD., 1972, Cet. 3, hlm. 43-44; bandingkan dengan pernyataan Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āsyirah*, Dimisyqa: Dār al-Ahālī li Tabā'ah wa an-Nasyir, 1990, cet-2, hlm. 33; juga R. Detweiler, "What is Sacred Text", dalam: Semia, 1989, hlm. 35-39

dibangun dengan menitikberatkan kepada model pembacaan yang akan mendekatkan kepada "kesadaran ilmiah" (baca: bukan sekadar kesadaran teologis), tanpa melakukan pengingkaran terhadap spirit dan inspirasi kitab suci sebagai wahyu Tuhan.

Jika dipahami selintas saja, pendekatan ini seakan menggelincirkan kepada pemahaman yang sekularistik atau akan jatuh pada corak Marxisme yang cenderung anti suprarasional. Namun di balik itu, pandangan-pandangan semacam itu justru menjadi tantangan besar dari ilmu pengetahuan modern, khususnya dalam bidang linguistik. Karena betapapun juga, perubahan dan perkembangan yang terjadi terus-menerus pada nalar dan ilmu pengetahuan modern harus senantiasa berbanding lurus dengan sikap mental dan intelektual kaum Muslim, yang pada tataran ini berfungsi untuk mengimbangi prinsip-prinsip pembaharuan pemikiran keislaman. Hal ini senada dengan suatu prinsip yang menyatakan bahwa "modernitas" sesungguhnya dapat dijadikan perspektif untuk "membaca" tradisi, bukan sebaliknya tradisi belaka yang membaca modernitas tanpa diselingi dengan proses dialektis.[14] Kritisisme melalui pembacaan teks-teks keagamaan identik dengan pembacaan tradisi, karena teks dapat dikatakan

---

[14] Ketika berbicara tentang konsep tradisi keagamaan Islam dan warisan intelektual dalam bentuk teks, Muhammad 'Abid al-Jābirī mempertanyakan "siapakah yang memiliki wewenang untuk membaca tradisi? Untuk itu ia mengajukan tiga model pensikapan terhadap tradisi: (1) membaca tradisi (teks-teks) dalam kerangka modernitas; (2) membaca tradisi dalam kerangka tradisi; (3) membaca modernitas dalam kerangka tradisi. Di antara tiga pilihan ini, al-Jābirī mengambil yang pertama, dengan alasan bahwa jika ini tidak cepat dipilihnya, maka otoritas akan berpindah kepada yang kedua dan yang ketiga, dan itu—terutama yang ketiga—amat berbahaya. Dengan kata lain, masalah otoritas ini bukan hanya sebatas tradisi membaca tradisi. Tetapi yang lebih berbahaya, mengukur segala sesuatu, termasuk modernitas dalam kerangka tradisi. Lihat Muhammad 'Abid al-Jābirī, "*Isykaliyāt al-Aslah wa al-Mu'āṣirah fī al-Fikr al-'Arabī al-Ḥadīs wa al-Mu'āṣir: Sīrah Thabaqī am Musykil as-Saqāfī*:, dalam *At-Turās wa at-Tahaddiyāt al-'Ashr*, Beirut: Markaz Dirāsah Wihdah al-'Arabiyyah, 1987, hlm. 1, sebagaimana dikutip A. Luthfy Syaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", dalam Jurnal Pemikiran Islam Paramadina, Vol. I, No. 1, Juli-Desember 1998, hlm. 58-95; bandingkan dengan Armando Salvatore, "*The Rational Autentication of Turâs in Contemporary Arabic Thought: Muhammmad 'Abid al-Jābirī and Hassan Hanafī*, dalam The Muslim World, Vol. LXXXV, No. 3-4, Juli-Oktober, 1995

sebagai fiksasi atau pemadatan dari suatu wacana maupun tuturan.[15] Di sinilah "teks sebagai realitas" maupun "realitas sebagai teks" dapat ditempatkan.[16] Keduanya sama-sama hadir untuk ditelaah, dipahami, diinterpretasikan sampai kemudian dicari signifikansinya dalam berbagai konteks.

Memperbincangkan historisitas teks tidaklah dimaksudkan sebagai pembahasan "sejarah" teks, namun lebih mengedepankan sisi Al-Qur'an pada aspek ontologisnya. Peristiwa pewahyuan sebagai titik awal lahirnya Al-Qur'an merupakan kata kunci untuk menyatakan bahwa ketika inspirasi Ilahi itu disampaikan kepada manusia dengan menggunakan bahasa kaum tertentu,[17] bahasa Arab (*al-lisān al-'Arabī*),[18] maka hal itu sekaligus menandakan sifat kesejarahannya, sebab wahyu tersebut sudah termanusiakan. Historisitas ini berperan untuk mengulas "peristiwa bahasa" yang dapat berpengaruh terhadap sistem pemaknaan pada satu sisi, dan menempatkan otoritas teks pada sisi yang lain. Kaum Mu'tazilah dan Asy'ariyah telah mengawali perdebatan mengenai historisitas ini melalui sebuah pertanyaan "apakah Al-Qur'an itu diciptakan dan baharu ataukah *azali* dan *qadim*? Untuk menjembatani dua arus besar pemikiran kalam klasik di atas sebenarnya dapat ditengarai melalui pendekatan linguistik modern sebagaimana yang pernah dikonseptualisasikan oleh Ferdinand de Saussure.

Menurut paradigma Saussurian, khususnya yang terumuskan dalam *Cours de Linguistique Gênêrale*, konsepsi *kalām* dibedakan dengan konsep *lugah*. Konsep *lugah* atau *lisān* dapat disetarakan dengan konsep *langue* dalam linguistik Saussure, yaitu keseluruhan kebiasaan yang diperoleh secara pasif yang diajarkan oleh masyarakat bahasa yang memungkinkan penutur-penerima dapat saling memahami dan menghasilkan unsur-unsur yang dipahami penutur dalam masyarakat. Sedangkan *kalām* identik dengan *parole* yaitu

---

[15] Nasr Abu Zayd, *Isykaliyāt al-Qirā'ah wa Aliyāt at-Ta'wīl*, Beirut: Markaz as-Ṡaqāfī al-'Arabī, 1992 hlm. 46; Paul Recoeur, *Interpretation Theory*, California: The Texas University Press, 1976, hlm. 30

[16] Selanjutnya lihat T. Borhgrevink & M. Melthuus, "Text as reality-reality as text", dalam Studia Theologica, 1989, hlm. 35-59; Umberto Eco, *The Limits of Interpretation*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990, hlm. 21

[17] Ḥassan Hanafī, *Dirāsah Islāmiyyah*, hlm. 401

[18] Q.S. Asy-Syu'arā'/26: 195; Q.S. Yūsūf/12: 2

manifestasi individu tentang bahasa (*al-istikhrāj al-fard li al-lugah*).[19] Jadi, telaah terhadap historisitas teks Al-Qur'an tidaklah dilekatkan pada wilayah "teologis" yang bertali-temali dengan konsep *kalam*, akan tetapi berada dalam wilayah bahasa dalam pengertian *lugah* dan *lisān* atau *langue* sebagaimana dimaknai Saussure, yaitu bahasa sebagai realitas historis yang bersifat manusiawi dan merupakan aksioma masyarakat bahasa, sehingga dengan sendirinya *lugah* atau *lisān* merupakan bagian dari kebudayaan.

Ketika pesan-pesan ketuhanan direpresentasikan wahyu dalam realitas kultural dan berada dalam sistem bahasa melalui peristiwa bahasa yang bersifat manusiawi, maka pengandaian akan otoritas makna teks terdapat pada unsur kesejarahannya. Menurut Komaruddin Hidayat, pada akhirnya setiap interpretasi makna teks harus memiliki sumber otoritas.[20] Mengenai otoritas ini kelihatannya muncul beragam pendapat. Adakah sumber otoritas itu berupa wahyu, hasil pembuktian empiris, tradisi yang telah mapan, ataukah kekuatan penalaran manusia? Pada kenyataannya semua faktor tersebut saling mengisi dan berinteraksi secara dialektis yang kemudian terawetkan dalam sebuah tradisi. Dalam Islam, misalnya, otoritas tradisi demikian kuat. Posisi tradisi keagamaan dan pendapat ulama sangat vital sebagai sumber justifikasi dan sekaligus juga pengikat komunitas keberagamaan sejak dari level peribadatan sampai dengan bangunan keilmuan. Bahkan dalam konteks tertentu, otoritas teks itu semakin besar seiring dengan urgensi teks. Oleh karena itu, dari sudut pandang transendentalisme hermeneutik, kebenaran yang lebih konsisten justru tertuang dalam teks, bukannya dalam diri pengarang yang kadangkala labil dan situasional.[21] Di sinilah kritisisme tentang historisitas teks dapat dimaknai untuk

---

[19] Harimurti Kridalaksana, Mongin Ferdinand de Saussure (1857-1913) Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme", pengantar dalam Ferdinand de Saussure, Pengantar Linguistik Umum, terj: Rahayu S. Hidayat, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993, cet-2, hlm. 1-25; bandingkan dengan Nasr Abū Zayd, *An-Naṣṣ as-Sulṭah al-Ḥaqīqah: Al-Fikr ad-Dīnī bain Irādah al-Ma'rifah wa Irādah al-Haiminah*, Beirut: Markaz as-Ṡaqāfī al-'Arabī, 1995, cet-1, hlm. 86-87

[20] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. 146-147

[21] *Ibid.*

kemudian dapat memasuki wilayah otoritas teks dan relasi interkontektualitas.

Berkaitan dengan masalah otoritas teks, Nasr Hamid Abu Zayd, salah seorang sarjana Muslim Mesir yang kontroversial, berpendapat bahwa pada dasarnya "teks" tidak memiliki wewenang, kuasa, atau otoritas apa pun selain otoritas epistemologis (*as-sulṭah al-ma'rīfiyyah*). Yakni otoritas yang diupayakan sebuah teks dalam posisinya sebagai teks untuk dimanifestasikan dalam wilayah epistemologi tertentu. Seluruh teks berusaha memunculkan otoritas epistemologinya secara baru dengan asumsi bahwa ia memperbaharui teks-teks yang mendahuluinya. Akan tetapi, otoritas tekstual ini tidak akan bermetamorfosis menjadi otoritas kultural-sosiologis, kecuali melalui kelompok yang mengadopsi teks tersebut dan mengubahnya menjadi kerangka ideologi. Dalam pada itu—dan ini juga berlaku terhadap interpretasi teks Al-Qur'an—perlu dibedakan, bahwa teks-teks yang memiliki otoritas tertentu adalah disusupkan oleh pemikiran manusia, otoritas tersebut tidak muncul dari dalam teks itu sendiri. Sehingga "pembebasan dari kekuasaan teks" (*at-tuḥarrir min sulṭah an-naṣṣ*) sebenarnya berarti pembebasan dari otoritas mutlak dan hegemoni yang mempraktikkan pemaksaan dan penguasaan dengan menyelipkan indikasi-indikasi dan makna-makna di luar masa, ruang, dan kondisi ke dalam teks. Paparan ini sesungguhnya merupakan ajakan untuk memahami, menganalisis dan melakukan interpretasi berdasarkan analisis bahasa terhadap teks tersebut dalam kompleksitas konteksnya,[22] yang pada gilirannya akan melahirkan kontekstualisasi makna teks.

Lahirnya makna tidaklah berasal dari teks itu semata-mata, akan tetapi melalui proses dialektika antara teks dengan manusia sebagai objek teks, seperti juga yang terjadi dari relasi antara teks dengan kebudayaan sebagai relasi dialektis yang saling menguatkan, dan satu sama lain mengkombinasikan dirinya pada saat memunculkan wacana, pemikiran dan ideologi.[23] Akal pikiran manusialah yang melahirkan makna dan berbicara atas nama teks,

---

[22] Pernyataan Nasr Abu Zayd tersebut dapat ditelaah dalam Majalah *al-Qāhirah*, 1993; juga bagian "Muqaddimah" dalam karyanya yang berjudul *Al-Imām as-Syāfi'i wa Ta'sīs al-Aidiūlūjiyyah al-Wasaṭiyyah*, Kairo: Maktabah al-Madbūlī, 1996, hlm. 15-16; juga *At-Tafkīr fī Zaman at-Takfīr*, hlm. 137

[23] Nasr Abu Zayd, *Mafhūm an-Naṣ*, hlm. 25

sedangkan teks itu sendiri tidak berbicara.[24] Sehingga otoritas itu dapat dikatakan sebagai produk dari proses dialektika.

Para pengkaji Islam pada umumnya—terutama dari kalangan Muslim— secara dominan mengasosiasikan otoritas tersebut kepada teks primer dan teks sekunder. Teks primer (*an-naṣ al-aṣlī*) dalam bingkai warisan tradisi Islam adalah Al-Qur'an. Teks primer berposisi sebagai teks yang menampilkan realitas pertama dalam suatu runtutan teks yang muncul kemudian. Sedangkan teks sekunder (*an-naṣṣ aṡ-ṡanawī*) berasal dari teks yang kedua, yaitu berupa Sunnah atau Hadis, berperan sebagai pengurai (*syarḥ*) dan penjelas (*bayān*) dari teks primer. Apabila Sunnah atau Hadis dikatakan sebagai teks sekunder (tingkatan kedua), maka terlebih lagi dengan ijtihad dan pendapat para ulama, baik di kalangan ahli fiqih maupun tafsir, dapatlah diandaikan sebagai teks sekunder, atau bahkan "tersier". Sebab ijtihad-ijtihad para ulama itu merupakan uraian atau penjelasan terhadap teks primer yang pertama (*an-naṣṣ al-aṣlī al-awwal*, Al-Qur'an) atau teks sekunder yang kedua (*an-naṣṣ aṡ-ṡānī aṡ-ṡanawī*, Hadis).

Sejarah panjang pemikiran Islam menunjukkan bahwa—karena faktor sosial, politik, ekonomi dan kultural tertentu—telah terjadi pergeseran otoritas dari teks sekunder menjadi teks primer. Bahkan teks sekunder telah memberikan otoritas bagi dirinya sendiri. Untuk itu, dalam memahami teks Al-Qur'an tidaklah sekadar didasarkan kepada pendekatan dari segi narasi dan pemaknaan saja, lebih dari itu terdapat beragam konteks dalam kajian ini yang setidaknya dapat memposisikan pemaknaan intersubjektivitasnya, yaitu dengan memetakan unsur relasi interkontekstualitas.

Berdasarkan latar belakang masalah yang dikemukakan di atas, permasalahan yang akan disorot adalah bagaimana metode tafsir kontemporer dalam pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid dan

---

[24] Pernyataan ini dikemukakan Imam Ali ra. ketika menanggapi pernyataan "lā ḥukm illa Allāh"di saat konflik politik dan ideologi pecah di kalangan masyarakat Islam. Ia menyatakan "yang berbicara dan melakukan pemaknaan adalah akal pikiran manusia bukan teks itu sendiri". Pernyataan tersebut berusaha menggugat otoritarianisme teks dari lawan-lawa politiknya yang berbicara atas nama Tuhan. Lihat Nasr Abu Zayd, *At-Tafkīr*, hlm.139; *Al-Imām asy-Syāfi'i*, hlm. 67; sebagaimana dikutip dari At-Ṭabarī, *Tārīkh ar-Rasūl wa al-Mulūk*, Muhammad Abu al-Faḍl Ibrāhīm (ed.), Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1979, juz. V, hlm. 48-49

Mohammed Arkoun dan bagaimanapula mekanisme penalarannya? Pokok permasalahan ini, selanjutnya dirinci menjadi beberapa persoalan sebagai berikut: Apa yang melatar belakangi pemikiran tafsir kontemporer tersebut? Bagaimana perumusan metode penafsirannya? Bagaimana aplikasi terhadap penerapan metodenya itu? Dan sejauh mana kontribusi *paradigm linguistic* dan *semiotic* terhadap model pembacaan Al-Qur'an?

Nasr Hamid Abu Zayd dan Metodologi Penafsiran Kontemporer

Dalam pandangan Abu Zayd, Al-Qur'an hanyalah fenomena sejarah yang tunduk pada peraturan sejarah.[25] Maka sebagai 'suatu' yang sudah mensejarah dan terealisasi dalam dunia yang temporal-terbatas, Al-Qur'an juga bersifat temporal-historis dan harus dipahami dengan pendekatan historis. Abu Zayd juga memandang Al-Qur'an sebatas teks linguistik yang tidak dapat melepaskan dirinya dari aturan bahasa Arab yang dipengaruhi oleh kerangka kebudayaan yang melingkupinya.

Dengan demikian pemaknaannya selalu tunduk pada latar belakang zaman, ruang historis dan latar belakang sosialnya.[26] Di samping itu, dia juga menganggap Al-Qur'an bukan lagi teks Tuhan yang sakral, tapi telah bergeser menjadi teks manusia yang nisbi (samar) dan maknanya selalu berubah, karena telah masuk dalam pemahaman manusia yang relatif.

Dengan begitu, dia memisahkan Al-Qur'an secara total antara lafaz dan maknanya. Yang mutlak dan sakral adalah Al-Qur'an yang berada di alam metafisika (*Lauḥ Maḥfūẓ*), yang tidak pernah diketahui sedikit pun tentangnya, melainkan yang disebutkan oleh teks itu sendiri. Lalu Al-Qur'an tersebut dipahami dari sudut pandang manusia yang berubah dan nisbi. Sejak turun, dibaca dan dipahami Nabi, Al-Qur'an telah bergeser kedudukannya dari Teks Tuhan menjadi teks manusia. Hal ini disebabkan Al-Qur'an telah berubah dari wahyu menjadi interpretasi. Kemudian Abu Zayd menuduh musyrik bagi mereka yang menyakini mutlaknya penafsiran, karena telah menyamakan yang Mutlak (Tuhan) dan yang nisbi (manusia) dan menyamakan antara Maksud Tuhan dan

---

[25] Nasr Hamid Abu Zayd, *At-Tafkīr....*, hlm. 210; dan *al-Khiṭab wa at-Ta'wīl*, al-Markaz aś-Śaqafi al-'Arabi, Beirut: 2000, cetakan pertama, hlm. 205

[26] Nasr Hamid Abu Zayd, *an-Naṣṣ wa al-Sulṭah...*, hlm. 92

pemahaman manusia. Dikarenakan Al-Qur'an sudah tidak lagi mutlak dan telah berubah menjadi makna yang relatif, maka bagi kalangan liberal Islam, hermeneutika dipandang perlu sebagai perangkat interpretasi teks keagamaan.

Moch. Nur Ichwan, salah satu murid Abu Zayd, menguatkan bahwa dalam konteks Islam, hermeneutika dimaknai sebagai teori dan metode yang memfokuskan dirinya pada problem pemahaman teks. Dikatakan problem, mengingat sejak awal diwahyukannya, Al-Qur'an dirasa sulit untuk dipahami dan dijelaskan. Problem tersebut semakin rumit manakala Rasulullah wafat, sehingga tidak ada lagi otoritas tunggal yang menggantikannya. Oleh sebab itu, penggunaan hermeneutika dalam studi Al-Qur'an tidak bisa diabaikan lagi. Bahkan saat ini, hermeneutika Al-Qur'an dinyatakan telah menjelma menjadi kajian interdisiplin yang memerlukan penerapan ilmu-ilmu sosial dan humanitas.[27] Abu Zayd juga memandang Al-Qur'an secara dikotomis yang memiliki dua dimensi, yaitu dimensi historis (nisbi) dan dimensi ketuhanan (mutlak). Abu Zayd mempertanyakan, apakah setiap yang termaktub dalam Al-Qur'an adalah firman Allah yang harus diaplikasikan? Pertanyaannya ini dijawabnya dengan menganalogikannya pada Bibel dalam pandangan Kristen, tulisnya: *"According to Christian doctrine, not everything that Jesus said was said as the Son of God. Sometimes Jesus behaved just as a man"*.[28] Pada akhirnya, pemutlakan nisbinya penafsiran bermuara pada seruan Abu Zayd untuk meninggalkan kekuasaan teks-teks agama (Al-Qur'an dan Hadis) karena dianggap membelenggu kebebasan berfikir.[29] Ringkasnya, pandangan Abu Zayd tentang Al-Qur'an, kenisbian tafsir dan pemikiran keagamaan dapat dirangkum secara runtut sebagai berikut: Memberikan definisi dikotomis antara agama dan pemikiran keagamaan yang berbeda total antara satu dengan lainnya sebagai pintu masuk; meragukan satu per satu kedudukan agama dan pemikiran keagamaan yang didefinisikan secara dikotomis; agama yang dimaknai sekadar kumpulan teks suci, kemudian direlatifkan eksistensi kemutlakannya; teks yang

---

[27] Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, cetakan I, Jakarta: Teraju, 2003, hlm. 59-60

[28] Nasr Hamid Abu Zayd & Esther R. Nelson, *Voice of an Exile Reflections on Islam*, Connecticut/London: Praeger, 2004, hlm. 174-175

[29] Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Imam asy-Syāfi'i*, hlm. 146

mutlak dan suci (dalam hal ini adalah Al-Qur'an), hanyalah yang berada di *Lauḥ al-Maḥfūẓ*. Teks suci tersebut tidak pernah diketahui oleh seorang muslim pun. Sehingga pada akhirnya, hanya menyisakan kenisbian dan meragukan kedudukan Al-Qur'an.

Setelah meragukan eksistensi Al-Qur'an (atau keberadaan agama itu sendiri) sebagai kitab yang mutlak dan suci, kemudian Abu Zayd mengebiri fungsi dan perannya sebagai solusi akhir bagi manusia. Sebab teks-teks yang dipandang suci dan mutlak tersebut pada hakikatnya adalah teks atau agama sejarah, yang muncul pada suatu bangsa, pada suatu waktu dan identik dengan budaya bangsa tersebut pada saat itu. Sehingga sebagai agama atau teks sejarah, ia akan terus berkembang sesuai dengan tempat dan zamannya, relatif dan tidak bisa diklaim sebagai aturan yang mutlak dan tetap. Merombak dan menolak pemikiran keagamaan yang didefinisikan secara dikotomis dengan agama dalam poin pertama, sehingga pada akhirnya baik agama maupun pemikiran keagamaan sama-sama ditolak, direduksi dan didekonstruksi (dirombak).

Penolakan Abu Zayd terhadap pemikiran keagamaan berdasarkan adanya warna suatu dogma dan ideologi terhadap pemikiran keagamaan. Indikasi dogma dan ideologi yang mewarnai pemikiran keagamaan adalah selalu menjadikan Allah sebagai hakim dalam memahami teks dan menelantarkan posisi manusia sebagai makhluk yang historis dalam membaca teks menurut ruang dan waktu ia berada. Maka Abu Zayd pun terjebak dengan ideologi lainnya, yaitu mengutamakan manusia sebagai pembaca teks dan menelantarkan Allah swt sebagai Sang Pemilik dalam memaknai sebuah teks. Terakhir, seruan meninggalkan agama (kitab suci): "Telah tiba saatnya menganalisa dan melangkah ke era pembebasan —tidak hanya sekadar dari kekuasaan teks-teks agama—tetapi juga dari setiap kekuasaan yang mengekang ruang gerak manusia di dunia ini. Kita harus bertindak sekarang dan cepat, sebelum disapu oleh banjir bandang."

Seperti umumnya tokoh-tokoh liberal lainnya yang menyuarakan kesamaan gender (*gender equality*), baik dalam hak waris bagi perempuan, mengharamkan poligami, menolak pembatasan pakaian (jilbab) dan isu-isu feminisme lainnya, Abu Zayd pun tidak ketinggalan mengambil peran dalam memperkuat faham ini.

Dalam menyikapi poligami, Abu Zayd berpendapat bahwa sebenarnya solusi yang ditetapkan oleh Al-Qur'an adalah solusi

sementara, tidak bersifat permanen dan tidak berarti membenarkan keberadaan poligami. Poligami hanyalah solusi terhadap problem anak yatim yang sesuai untuk diterapkan pada abad ke-7. Pada saat itu poligami telah dipraktekkan secara luas, sehingga tidak dapat dikatakan bahwa poligami adalah hukum Al-Qur'an. Akan tetapi, di zaman sekarang ini, Abu Zayd berpendapat bahwa poligami tidak lagi dibolehkan, bahkan dilarang. Sebab pada saat ini, poligami adalah penistaan bagi wanita, sebagaimana juga terhadap anak-anak yang lahir di tengah-tengah keluarga mereka. (*Polygamy is insulting to women as well as to the children born into the family*).

Sedangkan mengenai kewajiban menutup aurat dengan mengenakan jilbab, Abu Zayd secara tegas mengatakan bahwa pandangan seperti ini tidak lain hanyalah simbol pengekangan terhadap akal wanita dan eksistensi sosialnya. Lebih lanjut dia mengatakan: "Sesungguhnya pengekangan wanita dalam busana jilbab adalah simbol penjelmaan pemasungan pada akal dan eksistensi sosialnya, dan pengabaian eksistensi sosialnya ini adalah praktek pembunuhan yang serupa dengan praktek ritual bom bunuh diri yang sewaktu-waktu diarahkan kepadanya untuk pengekangan wanita Mesir."

Adapun tentang pembagian harta waris, Abu Zayd berpendapat bahwa sebelum kedatangan Islam di jazirah Arab pada abad ke-7, wanita tidak mendapatkan harta waris sedikit pun, karena sistem peraturan masyarakat menganut sistem patriarkal. Anak laki-laki tertua mewarisi semua harta peninggalan. Kemudian Islam mengubah aturan itu (Q.S. an-Nisā'/4: 11). Menurut Abu Zayd, ayat tersebut menekankan terjadinya perubahan dalam hukum masyarakat, yaitu wanita mempunyai hak bagian dalam harta warisan. Substansi arahannya adalah prinsip keadilan (*justice*).

Namun sebenarnya, bila dicermati secara mendalam, ayat di atas justru menekankan pembatasan terhadap hak-hak kaum laki-laki (*limiting the rights of men*). Sebab pada ayat tersebut (Q.S. an-Nisā'/4: 11), penyebutannya jelas mendahulukan kata *li aż-żakari* (bagi laki-laki), dan tidak sebaliknya, *li al-unṡayayni miślu hażżi aż-żakari* (bagian dua orang anak perempuan sama dengan bagian seorang anak lelaki). Penyebutan laki-laki yang mengawali perempuan tersebut, berarti bahwa Al-Qur'an menyibukkan dirinya dengan pembatasan bagian harta waris untuk laki-laki. Sebab dalam tradisi jahiliah, kaum laki-laki mewarisi semua harta peninggalan,

tanpa batas. Maka Abu Zayd menyimpulkan, sebenarnya Al-Qur'an —secara perlahan dan pasti—cenderung mengarah pada kesamaan antara wanita dan laki-laki, khususnya pada kesamaan bagian harta peninggalan. Kesimpulan Abu Zayd ini tentunya adalah sebuah konsekuensi logis dari pendekatan yang dianutnya, yaitu konteks historis (*historical context*). Dia selalu menghubungkan semua aspek hukum yang disebutkan dalam Al-Qur'an berkenaan dengan kondisi sosiokultural masyarakat Arab pada abad ke-7, seperti halnya saat dia menafsiran ayat-ayat hudud (jenis hukum kriminal). Tentang ayat hudud, dia berpendapat bahwa semua jenis hukuman yang tertera dalam Al-Qur'an menggambarkan pesan realitas sosial (*reflect a historical reality*) dan tidak berarti menggambarkan bentuk spesifik perintah Tuhan (*Divine imperatives*) yang harus dijalankan di sepanjang masa. Sebab dalam hal ini, Al-Qur'an tidak bermaksud untuk menegakkan jenis hukuman (rajam, qisas, dan lain-lain) yang disebutkan di dalamnya.

Menurut Abu Zayd, penyebutan jenis hukuman yang diambil dari budaya sebelum Islam tersebut tidak lain agar Al-Qur'an mempunyai kredibilitas dengan peradaban kontemporer. Pada akhirnya substansi semua jenis hukuman tersebut adalah adanya hukuman untuk sebuah tindak kriminal (*punishment for crime*). Bila dirunut secara kritis, pendapat Abu Zayd ini tidak sesuai dengan teori proyek penyelidikan yang dikembangkannya dalam pembacaan teks. Sebab dari hasil kesimpulan pendapatnya, khususnya tentang jilbab, poligami, pembagian waris dan penerapan jenis hukuman yang tertera dalam al-Qura'an (hudud) di atas, tidak ditemui satu pun bukti tertulis dari ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadis yang menguatkan pendapatnya. Padahal dalam teori proyek penyelidikannya, dia menganjurkan sebuah pendekatan yang memegang prinsip-prinsip objektif-ilmiah dan demitologisasi (penghapusan mitos) agar tidak terjebak dalam sebuah ideologi. Karena Abu Zayd tidak menemukan bukti tertulis dari Al-Qur'an maupun Hadis, maka sebagai gantinya dia menyebutkan "yang tidak terkatakan" (*al-maskut 'anhu*) dan memperkuatnya dengan kondisi sosiokultural masyarakat Arab saat itu (*historical context*). Tentunya teori "*al-maskut 'anhu*" ini sangat tidak ilmiah. Sebab teori ini menggambarkan seolah-olah Abu Zayd lebih mengerti "maksud Tuhan" yang tidak difirmankan-Nya.

Padahal, dia sendiri mengingkari Al-Qur'an dalam bentuknya yang mutlak di *Lauḥ Maḥfūẓ*, karena tidak bisa dibuktikan secara ilmiah. Apalagi dia juga cenderung berpendapat bahwa manusia yang relatif tidak akan pernah mengetahui maksud Tuhan yang mutlak. Hal ini tentunya menggambarkan bahwa pendapatnya ini sangat kontradiktif antara satu dengan lainnya. Lebih aneh lagi, ketika Abu Zayd berdalih dengan *historical context* untuk memperkuat teori *"al-maskut 'anhu"*-nya ini. Sebab alasan ini hanyalah bertujuan untuk menampilkan "ideologi"nya dan menggeser ideologi yang bertentangan dengannya.

Ideologi Abu Zayd yang ingin ditampilkannya adalah ideologi antikemapanan dengan mendasarkan pada latar belakang *historical context*. Sehingga dengan sendirinya dia menolak segala formalisasi jenis hukuman yang termaktub dalam Al-Qur'an. Dan sebagai konsekuensinya adalah setiap bentuk hukuman (*the particular form of punishment*) dalam Al-Qur'an tidak bersifat final dan senantiasa berubah menurut kondisi sejarah, waktu dan tempat. Karena itu, semua jenis hukum yang termaktub dalam Al-Qur'an tidak lain hanya diperuntukkan untuk kondisi waktu itu (*specific punishment for particular time*). Di sisi lain teori "*al-maskut 'anhu*" tidak lain dari kelanjutan teori kesinambungan (*gradual method, al-manhaj al-tadriji*) versi at-Ṭāhir al-Ḥaddād.[30]

At-Ṭāhir al-Ḥaddād adalah pemikir sekuler Tunisia awal abad ke-20 (sekitar 1929-an), yang meninggal dalam usia muda. Dalam bukunya, *al-Mar'ah fī Khiṭābi al-Azmah* (Wanita dalam Wacana Krisis), Abu Zayd banyak menukil pemikiran at-Ṭāhir dan menguatkannya. Pada saat yang sama, kaum Muslim sejak awal kelahirannya sudah sibuk dan memperhatikan bagaimana penafsiran dan aturan-aturan, metodologi dan hal-hal yang berhubungan dengan penafsiran diterapkan terhadap kitab suci. Hal ini bisa dilihat dalam berbagai literatur yang masih ada hingga sekarang. Di samping berbagai disiplin keilmuan yang berkembang dalam sejarah Islam dan kaum Muslim, disiplin studi Al-Qur'an (*Ulūm al-Qur'ān*) merupakan salah satu disiplin yang marak dipelajari.

Penting dibedakan antara hermeneutika dengan tidakan penafsiran (*exegese*). Tindakan penafsiran berkaitan dengan komentar-

---

[30] At-Ṭāhir al-Haddād, *Imra'atunā fī as-Syarī'ah wa al-Mujtama'*, Tunisia: al-Dar at-Tunisiyyah li an-Nasyr: 1992.

komentar aktual atas teks, sedangkan heremeneutika berkaitan dengan metodologi yang dipakai dalam tindakan penafsiran.[31] Dalam terminologi pesantren, tindakan penafsiran adalah sebagaimana bisa ditemukan dalam kitab-kitab tafsir (yang paling umum ditemui adalah kitab *Tafsīr al-Jalālain*), sedangkan hermeneutika adalah *ulūm al-tafsīr*-nya.

Dalam pengertian yang demikian, Farid Esack menyatakan bahwa hermeneutika sebenarnya sudah diterapkan dalam tradisi studi Al-Qur'an klasik. Hal ini terbukti dengan adanya beberapa metodologi penafsiran yang melibatkan konteks pewahyuan Al-Qur'an seperti *nāsikh-mansūkh* dan *asbābun-nuzūl*. Di samping itu, sudah ada kesadaran kategorisasi penafsiran-penafsiran sesuai dengan latar ideologis, bidang pengetahuan dan spesifikasi.[32] Terlihat misalnya Tafsir Kalāmī (Mu'tazilah, Syī'ah, Asy'ariyah), Tafsir Fikih, Tafsir Ilmi, Tafsir Falsafi, Tafsir Adabi-Ijtima'ī dan lain sebagainya. Sehingga, tindakan menolak hermeneutika pada dasarnya adalah tindakan yang ahistoris.

Tindakan penafsiran Al-Qur'an yang bersifat hermeneutis sudah dilakukan oleh beberapa reformis Muslim. Nama-nama seperti Muhammad Abduh, Sayyid Ahmad Khan dan kawan-kawan pada hakekatnya sudah melakukan kerja-kerja hermeneutis, walaupun secara terminologis mereka sendiri tidak menyebutnya demikian dan persentuhan ilmiah dengan Barat masih belum segencar sekarang. Namun bisa dikatakan bahwa mereka adalah tokoh-tokoh hermeneutika Al-Qur'an Modern fase awal.[33]

Setelah memasuki perkembangan terkini, studi Al-Qur'an mengalami persentuhan dengan beberapa pemikiran yang berkembang di Barat. Beberapa pemikir yang *concern* terhadap studi Al-Qur'an mulai memasukkan beberapa metodologi Barat, termasuk hermeneutika dalam pemaknaannya yang spesifik. Upaya ini dilakukan dengan tujuan agar Al-Qur'an mampu dan bisa menja-

---

[31] Nafisul Atho' dan Arif Fahrudin (ed.), *Hermeneutika Transendental; dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003. hlm. 18

[32] Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, England: Oneworld Publication, 1997, hlm. 18

[33] Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an; Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005, hlm. 14

wab isu-isu kontemporer yang sedang dihadapi oleh umat Islam. Beberapa nama bisa disebutkan di sini, seperti Fazlurrahman, Mohammed Arkoun, Farid Esack, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Syahrur, Bintu Syathi', dan lain-lain.

Gagasan Metodologi Kontemporer Mohammed Arkoun

Nama Mohammed Arkoun[34] yang dipilih dalam tulisan ini disebabkan pemikiran Arkoun menawarkan suatu kecenderungan baru dalam pemikiran Islam. Menempatkan pemikirannya, khususnya dalam bidang *membaca* Al-Qur'an, dalam jajaran pemikiran kontemporer menjadi tepat karena persinggungannya dengan pemikiran-pemikiran kontemporer sangat kentara sekali.

Dalam tulisan ini akan disinggung mengenai dua persoalan epistemologis dalam studi Al-Qur'an, khususnya masalah problem interpretasi dan mekanisme pemahaman konteks. Dalam hal ini, permasalahannya difokuskan pada dua pertanyaan: sejauh mana kontribusi paradigma linguistik (strukturalisme) dan semiotika terhadap model pembacaan Al-Qur'an, dan konteks seperti apakah yang harus ditampilkan dalam memahami Al-Qur'an sebagai

---

[34] Mohammded Arkoun lahir pada 1 Februari 1928 di Tourirt-Mimoun, Kabilia, Aljazair. Menurut Suadi Putro, dalam lingkungan hidup yang sarat dengan sufisme dan nuansa spiritual inilah Arkoun dibesarkan. Lihat, Suadi Putro, MA, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, Jakarta: Paramadina, 1996, hlm. 11-13, Kehidupan Arkoun yang mengenal berbagai tradisi dan kebudayaan merupakan faktor penting bagi perkembangan pemikirannya. Sejak mudanya Arkoun secara intens akrab dengan tiga bahasa: Kabilia, Perancis dan Arab. Bahasa Kabilia biasa dipakai dalam bahasa keseharian, bahasa Perancis digunakan dalam bahasa sekolah dan urusan administratif, sementara bahasa Arab digunakan dalam kegiatan-kegiatan komunikasi di mesjid. Sampai tingkat tertentu, ketiga bahasa tersebut mewakili tiga tradisi dan orientasi budaya yang berbeda. Bahkan ketiga bahasa tersebut juga mewakili cara berpikir dan memahami. Bahasa Kabilia, yang tidak mengenal bahasa tulisan, merupakan wadah penyampaian sehimpunan tradisi dan nilai pengarah mengenai kehidupan sosial dan ekonomi yang sudah berusia beribu-ribu tahun. Bahasa Arab merupakan alat pengungkapan tertulis mengenai ajaran keagamaan yang mengaitkan negeri Aljazair ini dengan Timur Tengah. Bahasa Perancis merupakan bahasa pemerintahan dan menjadi sarana akses terhadap nilai dan tradisi ilmiah Barat. Karena itu, tidak mengherankan kemudian kalau masalah bahasa mendapatkan perhatian besar dalam bangunan pemikiran Arkoun, lihat lebih lanjut, Haji Johan H. Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 4, vol. IV, 1993, hlm.94.

sebuah representasi kebudayaan? Tulisan ini diharapkan dapat memberikan kontribusi baik yang bersifat teoretis maupun praksis. Yang pertama mencoba mengetengahkan teori-teori modern sebagai sebuah perspektif baru dalam mendekati Al-Qur'an. Sedangkan kontribusi praksisnya akan memudahkan para pengkaji Al-Qur'an memetakan konteks dalam melakukan interpretasi Al-Qur'an. Dua hal tersebut sangat signifikan dalam kajian keagamaan kontemporer seiring terjadinya ledakan-ledakan besar teori ilmu pengetahuan yang melompati tapal batas teologis.

Pemikiran Arkoun sangat kentara dipengaruhi oleh gerakan (post)strukturalis Perancis. Metode historisisme yang dipakai Arkoun adalah formulasi ilmu-ilmu sosial Barat modern hasil ciptaan para pemikir (post)strukturalis Perancis.[35] Secara cemerlang, Arkoun mengaku dirinya sebagai sejarawan-pemikir dan bukan sebagai sejarawan-pemikiran. Sejarawan pemikiran bertugas hanya untuk menggali asal-usul dan perkembangan pemikiran (sejarawan murni), sementara sejarawan-pemikir dimaksudkan sebagai sejarawan yang setelah mendapatkan data-data obyektif, ia bisa juga mengolah data tersebut dengan memakai analisis filosofis. Dengan kata lain, seorang sejarawan-pemikir bukan hanya bertutur *tentang* sejarah pemikiran belaka secara pasif, melainkan juga secara aktif bisa bertutur *dalam* sejarah.[36]

Arkoun banyak meminjam konsep-konsep kaum (post)strukturalis itu untuk kemudian diterapkan ke dalam wilayah kajian Islam. Konsep-konsep seperti korpus, epistema, wacana, dekonstruksi, mitos, logosentrisme, yang *ter-*, *tak-* dan *di-pikirkan*, *parole*, *aktant* dan lain-lain, adalah bukti bahwa Arkoun memang dimatangkan dalam kancah pergulatannya dengan (post)strukturalisme.

Arkoun memperlihatkan kepiawaiannya ketika secara eklektik bisa "menari-nari" di atas panggung poststrukturalisme itu, dan bila perlu sekali-kali bisa mengenyahkan panggungnya. Ia, misalnya, bisa menerapkan analisis semiotika ke dalam teks-teks suci dengan cara melampaui batas kemampuan semiotika itu sendiri. Menurutnya, ini dilakukan karena selama ini semiotika belum mengembangkan peralatan analitis khusus untuk teks-teks suci. Padahal,

---

[35] Luthfi Asysyaukani, "Tipologi Pemikiran dan Wacana Arab Kontemporer", dalam Jurnal *Pemikiran Islam* vol. I nomor 1, Juli-Desember 1998., hlm. 62-63

[36] Mohammed Arkoun, *"Metode Kritik Akal Islam"*, dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 6, vol. V 1994, hlm. 157

teks-teks keagamaan berbeda dengan teks lainnya karena berpretensi mengacu pada petanda terakhir, petanda transendental (*signifie dernier*).

Arkoun juga bisa mencomot konsep-konsep dari Derrida tanpa harus terjebak pada titik paling ekstrem dari implikasi pemikiran Derrida: tidak ada petanda terakhir. Bahkan dalam bangunan pemikirannya, Derrida yang berpendapat bahwa bahasa tulisan lebih awal ketimbang lisan (dalam bidang filsafat bahasa) bisa disajikan, tanpa berbenturan dengan Frye yang memandang bahwa bahasa lisan tentunya lebih awal ketimbang bahasa tulisan (dalam bidang antropologi, perkembangan kebudayaan atau peradaban).

Aturan-aturan metode Arkoun yang hendak diterapkannya kepada Al-Qur'an (termasuk kitab suci yang lainnya) terdiri dari dua kerangka raksasa: (1) mengangkat *makna* dari apa yang dapat disebut dengan *sacra doctrina* dalam Islam dengan menundukkan teks Al-Qur'an dan semua teks yang sepanjang sejarah pemikiran Islam telah berusaha menjelaskannya (tafsir dan semua literatur yang ada kaitannya dengan Al-Qur'an baik langsung maupun tidak), kepada *suatu ujian kritis* yang tepat untuk menghilangkan kerancuan-kerancuan, untuk memperlihatkan dengan jelas kesalahan-kesalahan, penyimpangan-penyimpangan dan ketak-cukupan-ketakcukupan, dan untuk mengarah kepada pelajaran-pelajaran yang selalu berlaku; (2) menetapkan suatu *kriteriologi*[37] yang di dalamnya akan dianalisis motif-motif yang dapat dikemukakan oleh kecerdasan masa kini, baik untuk menolak maupun untuk mempertahankan konsepsi-konsepsi yang dipelajari.[38]

Dalam mengangkat makna dari Al-Qur'an, hal yang paling pertama dijauhi oleh Arkoun adalah pretensi untuk menetapkan "makna sebenarnya dari Al-Qur'an. Sebab, Arkoun tidak ingin membakukan makna Al-Qur'an dengan cara tertentu, kecuali menghadirkan—sebisa mungkin—aneka ragam maknanya. Untuk

---

[37] Kriteriologi (*criteriology*) adalah himpunan dari berbagai kriteria atau ukuran (*critere*); Arkoun mengatakan misalnya, semua teks Arab dari abad pertengahan mematuhi kriteriologi yang ketat, yaitu himpunan keyakinan yang membentuk berbagai praanggapan dari setiap tindak pemahaman pada periode tersebut.

[38] Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, Jakarta: INIS, 1997, hlm. 48

itu, pembacaan mencakup tiga saat (*moment*): (1) suatu saat *linguistis* yang memungkinkan kita untuk menemukan keteraturan dasar di bawah keteraturan yang tampak; (2) suatu saat *antropologi*, mengenali dalam Al-Qur'an bahasanya yang bersusunan *mitis*; (3) suatu saat historis yang di dalamnya akan ditetapkan jangkauan dan batas-batas *tafsir logiko-leksikografis* dan *tafsir-tafsir imajinatif* yang sampai hari ini dicoba oleh kaum Muslim.[39]

Kesimpulan

Pendekatan hermeneutika yang membawa ruh relativisme kebenaran dan saat ini dicoba untuk diterapkan untuk menafsirkan teks-teks keagamaan (baik Al-Qur'an maupun Hadis), tidak dapat disebut sebagai bagian dari ijtihad atau pembaharuan dalam koridor khazanah keilmuan Islam. Paham relativisme berakar dari pengaruh pandangan hidup Barat yang mendominasi semua bidang kehidupan dewasa ini. Paham yang berujung pada penolakan terhadap segala pemikiran yang telah mapan ini adalah bagian dari paham post-modernisme yang selalu ingin melakukan perombakan (*deconstruction*). Sebab dalam relativisme, hal-hal yang paling mendasar dalam agama—seperti kedudukan wahyu Al-Qur'an, kekuatan Mushaf Usmani, aturan hukum waris, pernikahan, larangan homoseksual dan sebagainya—tidak luput dari dekonstruksi. Semua hukum dan ajaran agama bisa berubah sesuai dengan kondisi sosial, politik, budaya dan ekonomi yang melatarbelakangi penafsir dan teks, seperti yang menjadi sasaran pendekatan konteks historis (*historical context*).

Kritisisme dan relasi interkontekstualitas sebagaimana diulas di atas merupakan salah satu perspektif yang berkembang dalam studi interpretasi. Telaah ini memberikan peta baru dalam model analisis yang digunakan untuk membaca konteks-konteks dalam suatu kegiatan interpretasi. Objektivitas dan kebenaran interpretasi hanya dapat berlaku ketika produk interpretasi itu tidak keluar dari kerangka makna asli (*al-ma'nā*) dari suatu teks dan juga tidak lepas dari makna yang dikehendaki (*al-magzā*) oleh teks yang bersifat kontekstual. Karena itu, dalam pembacaan Al-Qur'an perlu ditradisikan model pembacaan produktif (*al-qirā'ah al-muntijah*) yang dapat menepikan model pembacaan repetitif (*al-qirā'ah at-*

---

[39] *Ibid.* hlm. 51

tikrāriyyah) maupun pembacaan tendensius (*al-qirā'ah al-mugridah*). Setidaknya dengan kritisisme dan pemetaan interkontekstualitas yang dipaparkan di atas, upaya untuk mendekati "makna objektif" dari suatu teks dapat ditimbang kembali.

Dalam tulisan ini, dua persoalan epistimologis dalam studi Al-Qur'an, khususnya problem interpretasi dan mekanisme pemahaman konteks yang dipakai Nasr Hamid Abu Zayd dan Mohammed Arkoun telah dibahas.[]

Daftar Pustaka

al-Haddad, al-Ṭāhir, *Imra'atunā fī asy-Syarī'ah wa al-Mujtama'*, al-Dār al-Tunisiyyah li an-nasyr: 1992

Arkoun, Mohammed, "Metode Kritik Akal Islam", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 6 vol. V 1994

———, Mohammed, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, Jakarta: INIS, 1997

Asysyaukani, Luthfi, "Tipologi Pemikiran dan Wacana Arab Kontemporer", dalam jurnal *Pemikiran Islam* vol. I nomor 1, Juli-Desember 1998

At-Ṭabarī, *Tārīkh ar-Rasūl wa al-Mulūk*, Muhammad Abu al-Faḍl Ibrāhīm (ed.), Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1979

Atho', Nafisul, dan Arif Fahrudin (ed.), *Hermeneutika Transendental; dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis* Islamic Studies, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003

Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosopy and Critique*, London: Routledge and Kegal Paul, 1980

Braaten, Carl, *History of Hermeneutics*, Philadelphia: Fortress, 1966

Departemen Pendidikan Nasioanal, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005

Detweiler, R., "*What is Sacred Text*", dalam: Semia, 1989

Eco, Umberto, *The Limits of Interpretation*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990

Esack, Farid, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, England: Oneworld Publication, 1997

Fais, Fakharuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an;Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005

Gatje, Helmut, *The Qur'an and it's Exegesis: Selected Text with Classical and Modern Interpretation*, terj: Alford T. Welch, California: California University Press, 1976

Hanafī, Hassan, *Dirāsah Islāmiyyah,* Kairo: Maktabah al-Anjilo al-Miṣriyyah, 1981

Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama,* Jakarta: Paramadina, 2001

Ichwan, Moch. Nur, *Meretas kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, cetakan I, Teraju, kelompok Mizan, Jakarta:2003

Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Koran: a Semantical Analysis of the Koranic Weltanschauung,* Tokyo: Keio University Press, 1964

Jābirī, Muhammad 'Abid al-, "*Isykaliyāt al-Aṣlah wa al-Mu'āṣirah fī al-Fikr al-'Arabī al-Ḥadīs wa al-Mu'āṣir: Sīrah Ṭabaqī am Musykil as-Saqāfī*:, dalam *At-Turās wa at-Tahaddiyāt al-'Aṣr,* Beirut: Markaz Dirāsah Wihdah al-'Arabiyyah, 1987

———, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī,* Beirut: Markaz as-Ṡaqāfī al-'Arabī, 1991

Jansen, J.J.G., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt,* Leiden: E.J. Brill, 1974

Kridalaksana, Harimurti, *Mongin Ferdinand de Saussure (1857-1913) Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme*", pengantar dalam Ferdinand de Saussure, Pengantar Linguistik Umum, terj: Rahayu S. Hidayat, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993

McNight, Edgar, *Meaning in Text: Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics*, Philadelphia: Fortress, 1978)

Meuleman, Haji Johan H., "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, Nomor 4 vol. Iv 1993

Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer,* Nortwestern: Nortwestern University Press, 1996

Putro, Suadi, *Mohammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas,* Jakarta: Paramadina, 1996

Recoeur, Paul, *Interpretation Theory,* California: The Texas University Press, 1976

Rippin, Andrew, *Muslim Their Religious Beliefs and Practices,* Volume 2: *The Contemporary Period,* London: Routledge, 1995

Sajiman, Panuti, dan Aart Van Zoest, *Serba-serbi Semiotik,* Jakarta: Gramedia, 1996

Salvatore, Armando, "The Rational Autentication of Turās in Contemporary Arabic Thought: Muhammmad 'Abid al-Jābirī and Ḥassan Hanafī", dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXV, No. 3-4, Juli-Oktober, 1995

Sayyib, Ahmad, *Uṣūl an-Naqd al-Adabī*, Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1964

Schuon, Frihtjof, *Understanding Islam*, terj: D.M. Matheson, London: George Allen & Umwin LTD., 1972

Solomon, Jack, dari Umberto Eco dalam *The Sign of Our Time, Semiotics: The Hidden Messages of Environment, Object and Cultural Images*, Los Angeles: Jeremy P. Tar cher, INC, 1988

Syahrūr, Muhammad, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, Dimisyqa: Dār al-Ahālī li Ṭabā'ah wa an-Nasyir, 1990

Syaukanie, A. Luthfy, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", dalam Jurnal *Pemikiran Islam* Paramadina, Vol.I, No. 1, Juli-Desember 1998

T. Borhgrevink & M. Melthuus, "Text as reality-reality as text", dalam *Studia Theologica*, 1989

Wieland, Berichtvon Almut, *Internationale Symposion "Der Koran als Text"*, dalam: *Juhrbuch für Religionwissenschaft und der Religionen*, Bonn: Freinburg, 1994

Wieland, Routrand, *"Wurzeln der Schwierigkeit innerislami schen Gerpracchs Uber Neue Hermeneutiche Zungange zum Korantext"*, dalam Stefan Wild (ed.), *The Qoran as Text*, Leiden: E.J. Brill, 1996

www.psq.or.id/profile.asp?mnid=14, unduhan 14 Januari 2010

Zayd, Nasr Hāmid Abū, *al-Khithab wa at-Ta'wīl*, Beirut: al-Markaz aṡ-Ṡaqāfī al-'Arabi, 2000

———, *al-Tafkīr fī zaman al-Takfīr, ḍiddu al-jahl wa al-zayf wa l-kharafah*, Kairo: Maktabah Madbuli, 2003

———, *An-Naṣ as-Sulṭah al-Ḥaqīqah: Al-Fikr al-Dīnī Bain Irādah al-Ma'rifah wa Irādah al-Haiminah*, Beirut: Markaz as-Saqāfī al-'Arabī, 1995

———, *Mafhūm an-Naṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Markaz aṡ-Ṡaqāfī al-'Arabī, 1994

Zoest, Aart Van, "*Interpretasi dan Semiotik*", terj: Okke K.S. Zaimar dan Ida Sundari dari judul asli "*Interpretation et Semiotique*" dalam A. Vivoldi Verga (ed.) Theorie de la Litérature, Paris: A. CTJ. Picard, 1981

Museum Istiqlal dan Identitas Keislaman di Indonesia

Irmawati Marwoto-Johan
Departemen Arkeologi FIB Universitas Indonesia

Berdasarkan konsep museologi baru, sebuah museum berfungsi sebagai institusi edukasi yang tujuannya adalah membuat masyarakat sadar akan identitasnya, menguatkan identitas, dan keyakinan akan potensi dirinya untuk dapat berkembang menjadi lebih maju. Museum Istiqlal sebagai museum yang merepresentasikan keislaman di Indonesia diharapkan dapat menjadi tempat pembelajaran bagi masyarakat tentang bagaimana Islam di Indonesia, menyangkut kehidupan sosial, kehidupan sehari-hari, kerukunan beragama, Islam yang inklusif, keragaman budaya Islam di Indonesia, dan lain-lain.

Kata kunci: Islam, museum, Museum Istiqlal, postmuseum.

Based on the concept of the new museology, a museum is seen to function as an educational institution that aims to increase and strengthen society's awareness of its own identity so that it will realise the potenial for better development. Museum Istiqlal is a museum that represents Islamic identity in Indonesia and its goal is for the Museum to become a location where the community can learn more about this subject. The museum seeks to promote wider understanding about the variety of social and daily life in Islamic cultures in Indonesia, as well as about religious harmony, which is inclusive Islam, and also many other subjects.

Keywords: Islam, museum, Museum Istiqlal, postmuseum.

Pendahuluan

Adalah kenyataan bahwa Indonesia adalah negara di Asia Tenggara dengan mayoritas penduduk beragama Islam. Museum manakah yang dapat merepresentasikan tentang hal ini? Jawabannya adalah Museum Istiqlal, karena museum ini adalah satu-satunya lembaga yang telah memiliki dan mengumpulkan koleksi artefak Islam dari berbagai wilayah di Indonesia. Museum Istiqlal adalah museum yang mempunyai misi tentang keislaman di Indonesia. Koleksi museum ini terdiri atas berbagai mushaf dan manuskrip kuna dan masa kini, di samping koleksi berupa artefak yang berasal dari masa Islam, seperti kain, mihrab, alat-alat sehari-

hari, replika nisan-nisan kuno, dan lain-lain. Selain kekunaan koleksi, yang dipamerkan juga meliputi benda-benda seni Islam dari masa kini seperti lukisan kaligrafi dan tapestri.

Museum Istiqlal diresmikan pada tahun 1997 oleh Presiden RI H.M.Soeharto. Pembangunannya dimulai setelah penyelenggaraan Festival Istiqlal ke-2 tahun 1995. Salah satu kegiatan festival adalah mengumpulkan berbagai artefak keislaman dari seluruh Nusantara yang kemudian ditempatkan di museum ini. Pengelolaan Museum Istiqlal berada di bawah Kementerian Agama RI, dan sejak tahun 2007 hingga sekarang menjadi bagian dari Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, Badan Litbang dan Diklat.

Berdasarkan jenis koleksi yang dimiliki Museum Istiqlal, museum ini dapat dikategorikan sebagai museum khusus yang menyajikan koleksi keislaman Indonesia. Tujuan dari artikel ini adalah membuat kajian rekonseptualisasi Museum Istiqlal sebagai museum Islam di Indonesia.

Museum dan Identitas

Globalisasi yang terjadi pada masa kini telah membawa dampak dipertanyakannya kembali identitas. Kathryn Woodward (1997) mengatakan bahwa telah terjadi krisis identitas akibat globalisasi dan perkembangan teknologi di dunia modern, sehingga diperlukan pendefinisian ulang mengenai konsep identitas.[1]

Identitas adalah konsep yang kompleks. Setiap individu mengekspresikan identitasnya dengan memberikan loyalitasnya pada kelompok-kelompok yang memiliki ciri-ciri umum seperti gender, kebangsaan, orientasi seksual, etnis, agama, budaya, minat, dan lain-lain. Selain itu identitas bersifat temporal.

Dalam masalah identitas ada dua pendekatan yang bisa dibedakan, yaitu esensialis dan non-esensialis. Pendekatan esensialis mengatakan bahwa identitas merupakan sesuatu yang terkait hanya dengan dasar-dasar biologis dan genetis, nasional, rasial, kelas, dan sebagainya. Identitas dilihat sebagai sesuatu yang tidak berubah. Sedangkan pendekatan non-esensialis melihat identitas sebagai

---

[1] Robertus Wardi, "Wacana Subyektivitas dan Identitas Cultural Studies". Dalam Mudji Sutrisno, inBene dan Hendar Prutanto (ed.) *Cultural Studies, Tantangan bagi Teori-teori Besar Kebudayaan.* Depok: Penerbit Koekoesan: Hlm.114-129.

sebuah entitas yang dapat berubah-rubah menurut sejarah, waktu, dan ruang tertentu. Jadi tidak ada entitas yang tetap, stabil dan terberi (Wadi :117; Aloysius:139)[2].

Museum Istiqlal sebagai museum khusus—yaitu museum religi—dapat menjadi sebuah ruang yang memperlihatkan dan mengkonstruksikan identitas Islam di Indonesia. Museum ini dapat memberikan pengetahuan dan pengalaman baru bagi setiap pengunjung, dan dapat menjadi bagian dari dirinya atau menjadi representasi dari masyarakat muslim Indonesia.

Melalui Museum Istiqlal setiap individu dapat merasa tergugah emosi dan pengetahuannya tentang nilai-nilai keislaman yang disampaikan museum, sehingga memperoleh pengalaman baru ketika selesai berkunjung. Dalam proses pemaknaan dan memperoleh pengetahuan baru yang didapatkan melalui benda yang dikenalnya dalam kehidupan sehari-hari, kemudian melalui benda atau informasi yang tidak dikenalnya, dengan pandangan dunianya sendiri akan mencoba untuk memaknainya. *Knowledge* atau makna baru yang diperoleh dirinya itulah apa yang disebut sebagai *self-identity*. Ketika *self-identity* ini terjadi, kunjungan ke museum adalah pengalaman yang positif. Keberadaan museum Istiqlal memberikan ruang untuk mengkonstruksikan bahwa sebuah identitas keislaman adalah sebuah identitas yang terus 'menjadi' dan sebuah identitas yang terus berjalan bagaikan sebuah perjalanan.

Rekonseptualisasi Museum

Museum masa kini dituntut untuk melakukan perubahan, yaitu menjadi museum yang memperhatikan kebutuhan masyarakat. Museum tidak hanya semata-mata berorientasi pada objek, yaitu benda materi atau sering juga disebut sebagai artefak. Museum dalam hal ini merupakan sebuah institusi yang inklusif. Tugasnya adalah memberikan pembelajaran dan pengalaman bagi masyarakat.

---

[2] *Ibid.* Lihat juga Mark Aloysius, "Masalah Etnisitas, Ras dan Bangsa: Suatu Pendekatan Cultural Studies" dalam Mudji Sutrisno, inBene dan Hendar Prutanto (ed.) *Cultural Studies, Tantangan Bagi Teori-Teori Besar Kebudayaan.* Depok: Penerbit Koekoesan, hlm. 131-148.

Selain ciri di atas, *postmuseum* lebih menekankan pada *intangible heritage*. Oleh sebab itu. koleksi yang besar tidak lagi menjadi perhatian utama, tetapi lebih menekankan pada kegunaannya, sehingga memori, lagu-lagu serta tradisi budaya menjadi bagian utama dalam koleksi *postmuseum*.[3]

Bentuk museum yang dituju saat ini adalah museum *postmodern*—yang memiliki karakter berbeda dengan museum modern—disebut oleh Hoopergreenhill sebagai *postmuseum*.[4] Salah satu ciri penting dari *postmuseum* adalah menjadikan museum sebagai tempat pembelajaran seumur hidup yang berbeda dengan pembelajaran formal seperti di sekolah dan universitas. Konsep belajar yang semula hanya menekankan pada belajar secara formal telah mengalamai perubahan. Belajar adalah belajar sepanjang hidup melalui berbagai pengetahuan dan pengalaman yang dapat diperoleh di mana pun. Perubahan konsep belajar ini melihat bahwa pengetahuan adalah sebuah proses yang dapat diperoleh baik secara formal ataupun informal, sehingga setiap individu dapat mencari pengetahuan yang berarti dan relevan bagi dirinya.[5]

Untuk menjawab kebutuhan ini museum perlu mempertimbangkan pendekatan apa yang akan dipakai dalam menjalankan fungsinya sebagai museum yang ingin memberikan pengetahuan dan pengalaman kepada masyarakat.

Greenhill (2000)[6] mengatakan bahwa ada dua hal penting yang berkait dengan pengembangan museum sebagai tempat pembelajaran, yaitu kajian *what is said* dan *how it is said*. Pertama adalah terkait dengan narasi yang telah dikonstruksi melalui pameran museum, dan kedua adalah melalui metode yang digunakan untuk menyampaikan pameran museum.[7] Dalam kaitan ini pula Museum Istiqlal kiranya perlu memikirkan kembali apa yang akan disampaikan kepada masyarakat sebagai museum yang menjalankan fungsinya memberikan edukasi.

Bagaimana menyampaikan pesan kepada masyarakat adalah melalui pameran. Dalam membuat pameran diperlukan pemilihan

---

[3] Eilean Hooper Greenhill, "What is a Museum?" dalam *Museum and the Shapping of Knowledge*, London: Routledge, 1992, hlm.1-22

[4] *Ibid*, hlm. 1

[5] *Ibid*, hlm. 2

[6] *Ibid*.

[7] *Ibid*, hlm. 3

teori edukasi yang sesuai dengan visi dan misi museum. Pameran atau tata pamer (*display*) museum adalah bentuk dari pendekatan edukasi yang digunakannya. Melalui pameran, pengetahuan dihasilkan dan disampaikan kepada masyarakat, juga makna visual yang telah dikonstruksi dan dinyatakan dalam sebuah teks. Namun demikian, makna yang disampaikan oleh museum tidaklah selalu sama dengan makna yang diberikan pengunjung museum. Pengunjung dapat memberikan dan membentuk makna berdasarkan cara pandangnya sendiri dengan menggunakan pengetahuan dan kemampuan yang telah dimilikinya. Dengan demikian terjadi proses pembentukan makna yang berbeda-beda. Artinya, makna tidaklah tunggal, tetapi bisa banyak.[8] Namun pameran bukanlah satu-satunya bentuk edukasi museum. Bentuk lainnya adalah diskusi, seminar, dan lain-lain.

Dalam *postmuseum*, edukasi yang dilakukan adalah dalam bentuk edukasi budaya. Budaya yang dimaksud di sini adalah budaya yang berkait dengan produksi makna dan perubahan makna. Budaya adalah sebuah produksi sosial dan makna yang direproduksi kembali. Budaya adalah bagian dalam proses interpretasi dan proses pembelajaran. Interpretasi yang dihasilkan akan berbeda, tergantung dari latar belakang budaya, pengalaman, dan pengetahuan yang dimiliki seseorang.[9]

Makna yang diperoleh pengunjung museum bukan hanya apa yang diperolehnya melalui pembelajaran yang disampaikan museum. Tetapi makna bisa diartikan lebih luas, yaitu tentang akibat yang ditimbulkan dari kunjungannya ke museum dalam kehidupan manusia seperti memori, perasaan, dan nilai-nilai.[10]

Museum menyampaikan pesan dan edukasi melalui benda materi yang bisa dilihat. Namun, berbeda dengan museum modern yang bertujuan untuk menyampaikan pesan melalui mata, *postmuseum* lebih memperhatikan bahwa informasi yang akan disampaikan lebih pada penyerapan melalui otak. Untuk sampai pada makna budaya apa yang akan disampaikan Museum Istiqlal,

---

[8] *Ibid*, hlm. 3-4.

[9] *Ibid*, hlm. 12-13.

[10] Jem Fraser, "Museums-Drama, Ritual and Power". Dalam Simon J. Knell, Suzanne Macleod and Sheila Watson (ed.) *Museum Revolution, How Museums Change and are Change*. Routledge: London- New York, 2007. Hlm. 292.

sebelumnya perlu dipahami sejauh mana sebuah *postmuseum* melakukan proses pembuatan makna (*meaning making*).

Kekuasaan dan Narasi

Ketika berbicara tentang budaya, yang dibicarakan di *post-museum* bukan budaya yang objektif dan otonom. Dalam hal ini museum memiliki kekuasaan untuk merepresentasikan masa lalu, membuat narasi, dan representasi keadaan sosial. Apa yang direpresentasikan oleh museum dapat memberikan dampak pada kehidupan seseorang, baik perilaku dan perasaannya terhadap dirinya, juga terhadap orang lain.

Penciptaan makna memperlihatkan bahwa makna tidaklah netral dan objektif, tetapi menjadi bagian dari ranah politik. Budaya mempunyai kekuasaan untuk menyatakan pernyataan makna, melegitimasi, bernegosiasi, atau menentang makna tertentu.[11]

Pengetahuan tentang masa lalu dan penulisan kembali sejarah adalah isu yang penting dalam politik budaya. Museum dalam hal ini mempunyai kekuasaan untuk menyampaikan permasalahan etika dan moral, demikian pula dengan isu inklusif dan eksklusif.[12]

Postmuseum sangat terkait dengan pengetahuan yang dikonstruksikan melalui benda-benda materi. Museum dapat menyampaikan atau menyembunyikan sejarah mengenai manusia dan narasi. Proses-proses ini terkait dengan imajinasi dan interpretasi. Pengkonstruksian makna yang akan disampaikan dilakukan melalui interpretasi visual.[13]

Ada dua sudut pandang dalam sebuah interpretasi budaya visual di museum, yaitu *pertama* berdasarkan pandangan kurator, dan *kedua* berdasarkan sudut pandang pengunjung. Makna yang diberikan kurator terhadap benda-benda di museum melalui sebuah proses yang panjang dan kompleks, seperti tujuan museum, kebijakan pengumpulan koleksi, metode klasifikasi, gaya penyajian pameran dan kerangka berfikir yang terwujud dalam suatu

---

[11] Rhiannon Mason, "Museums, Galleries and Heritage: Sites of Meaning-making and Communication". Dalam Gerard Corsane (ed.), *Heritages, Museums and Gallerie, An Introductory Reader*. London and New York: Routledge, 2005, hlm. 208.

[12] Eilean Hooper Greenhill, *Museum and Interpretation of Visual Culture*, London and New York: Routledge, 2000, hlm. 19.

[13] *Ibid*, hlm. 13

artikulasi. Makna yang diberikan pengunjung dari budaya visual yang disajikan adalah sebuah hasil interpretasi individual dan sosial yang kompleks dan tidak pasti.[14] Berbeda dengan museum modern yang hanya melihat satu makna, yaitu makna yang diberikan oleh kurator (*subject matter*) dari sebuah disiplin ilmu tertentu. Oleh karena itu, Bennet menyebutnya museum modern sebagai *monologic museum* dan untuk *postmuseum* disebutnya sebagai *dialogic museum*.[15]

Dalam *dialogic museum*, sebuah museum adalah ruang yang memberi fasilitas untuk berkomunikasi, berdiskusi, bertukar pikiran, dan interaksi. Bukan sebagai ruang untuk memberi instruksi.[16] Sebagaimana dikatakan oleh James Clifford, museum adalah "*contact zones*".[17] Dalam *postmuseum*, fungsi museum lebih pada sebagai ruang pertemuan berbagai budaya dan komunitas untuk saling berinteraksi.[18] Dengan demikian, dalam *postmuseum*, makna yang akan disampaikan adalah makna yang dikonstruksikan dan pesan yang dikomunikasikan kepada pengunjung museum.

Museum Istiqlal sebagai *Postmuseum*

Berdasarkan museologi baru, sebuah museum "baru" adalah museum yang berfungsi sebagai institusi edukasi yang tujuannya membuat masyarakat sadar akan identitasnya, menguatkan identitas masyarakat, dan keyakinan akan potensi dirinya untuk dapat berkembang menjadi lebih maju (Hauenschild 1988: 4).[19]

Museum Istiqlal seyogyanya melakukan rekonseptualisasi, yaitu mengubah dari keadaan sekarang menuju museum "baru", yaitu sebuah *postmuseum* yang merupakan museum dengan berbagai perspektif dan multivokal (*multy voices*), dan pengetahuan yang disampaikan bukanlah pengetahuan yang monolitik.

---

[14] *Ibid*, hlm. 124.

[15] Rhiannon Mason, "*Museums, Galleries and Heritage*...", hlm. 203

[16] *Ibid*, hlm. 202

[17] *Ibid*.

[18] Rhiannon Mason, "Cultural Theory and Museum Studies" dalam Sharon Mcdonald (ed.) *A Companion to Museum Studies*. USA: Blackwell Publishing, 2006, hlm. 25.

[19] Andrea Hauenchil, *Claims and Reality of New Museology: Case Studies in Canada*, The United States and Mexico: Smithsonian Centre for Education and Museums Studies, 1989, hlm. 4.

Sebagai museum "baru" dan berfungsi sebagai institusi edukasi, Museum Istiqlal perlu mengkaji edukasi apa yang akan disampaikan kepada masyarakat agar mereka dapat menemukan *self-identity* sehingga bisa memberdayakan potensi dirinya. Pengetahuan atau informasi apa yang akan disampaikan adalah makna yang dikonstruksikan. Makna tersebut tidak satu, tetapi banyak. Makna bukanlah terdapat dalam benda, tetapi diperoleh dalam kaitannya dengan konteks benda lain.

Museum Istiqlal sebagai museum yang merepresentasikan keislaman di Indonesia dapat menjadi tempat pembelajaran bagi masyarakat tentang bagaimana Islam di Indonesia, kehidupan sosial, kesetaraan gender, kehidupan sehari-hari, kerukunan beragama, Islam inklusif, atau perbedaan-perbedaan sosial lainnya yang relevan dengan kekinian.[]

Daftar Pustaka

Aloysius, Mark. "Masalah Etnisitas,Ras dan Bangsa: Suatu Pendekatan Cultural Studies" dalam Mudji Sutrisno, inBene dan Hendar Prutanto (ed.) *Cultural Studies, Tantangan Bagi Teori-Teori Besar Kebudayaan.* Depok: Penerbit Koekoesan.

Fraser, Jem, "Museums-Drama, Ritual and Power". Dalam Simon J.Knell, Suzanne Macleod and Sheila Watson (ed.) *Museum Revolution, How Museums Change and are Change*. London- New York: Routledge, 2007.

Greenhill, Eilean Hooper, "What is a museum?" dalam *Museum and the Shapping of knowledge*. London and New York: Routledge, 1992.

———, *Museum and Interpretation of Visual Culture*, London and New York: Routledge, 2000.

———, *Museum and Education, Purpose, Pedagogy, Performance.* London and New York: Routledge, 2007.

Hauenchil, Andrea, *Claims and Reality of new Museology: case Studies in Canada*, The united States and Mexico: Smithsonian Centre For Education and Museums Studies, 1989.

Mason, Rhiannon, "Museums, Galleries and Heritage: Sites of meaning-making and Communication". Dalam Gerard Corsane (ed,) *Heritages,Museums and Gallerie, An Introductory Reader*. Routledge: London and New York, 2005.

———, "Cultural Theory and Museum Studies" dalam Sharon Mcdonald (ed.) *A Companion to Museum Studies*, USA: Blackwell Publishing, 2006.

Wardi, Robertus "Wacana Subyektivitas dan Identitas Cultural Studies". Dalam Mudji Sutrisno,inBene dan Hendar Prutanto (ed.) *Cultural Studies, Tantangan Bagi Teori-Teori Besar Kebudayaan.* Depok: Penerbit Koekoesan.

Ikonografi Zulfikar dalam Sejarah Hubungan Turki dan Nusantara

Mohd Zahamri bin Nizar
Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, Kuala Lumpur

Tulisan ini mengkaji penggunaan motif Zulfikar dalam seni rupa, khususnya dalam berbagai contoh bendera kerajaan dan bendera perang di Turki dan Nusantara. Analisis formal digunakan untuk mendiskusikan aspek-aspek estetik artefak tersebut, dan analisis komparatif digunakan untuk melihat hubungan antara penggunaan motif Zulfikar di Turki dan Nusantara. Kajian ini juga melihat kompleksitas hubungan historis antara Turki dan Nusantara, dan keterkaitannya dengan penggunaan motif Zulfikar. Terakhir, kajian ini berusaha untuk mengungkap beberapa konsep penting yang mendasari penggunaan ikonografi Zulfikar dalam konteks historis.

Kata kunci: Zulfikar, pedang, Turki, Nusantara, Asia Tenggara.

This study explores the use of the Zulfikar motif in visual art, especially in the numerous examples of state flags and the flags of war in Turkey and the Malay World. A formal analysis is used to present a discussion of the aesthetic aspects of the artifacts. The comparative analysis examines the relationship between the use of the Zulfikar motif in Turkey and the Malay World. The study also reviews the complexities of historical relations between Turkey and the archipelago, and their connection to the use of the Zulfikar motif. Finally, this study will attempt to uncover some of the important concepts underlying the use of Zulfikar iconography in relevant historical contexts.

Keywords: Zulfikar, sword, Turkey, Nusantara, Southeast Asia

Pengenalan

Hubungan Timur Tengah-Nusantara sudah berlangsung sejak permulaan Islam diperkenalkan di kawasan ini. Sejak itu, peradaban Timur Tengah (Arab maupun Parsi), telah menanamkan pengaruhnya, baik dalam bidang pemikiran dan pengamalan Islam, politik, serta kebudayaan. Turki yang menjadi pusat kekhalifahan terakhir juga ikut memberikan pengaruh kuat bagi perkembangan peradaban Nusantara. Manifestasi saling mempengaruhi ini setidaknya dapat dilihat dalam warisan ragam seni rupa seperti motif bulan bintang, seni khat Tughra, Zulfikar, dan yang lainnya.

Tulisan ini akan mengkaji penggunaan motif Zulfikar di Turki dan Nusantara. Analisis formalnya dilakukan dengan meneliti berbagai artefak kesenian yang berupa bendera kerajaan dan pedang, serta menghubungkannya dengan konteks sejarah hubungan Turki dan Nusantara. Termasuk juga konsep penggunaan motif Zulfikar dalam konteks hubungan dua kebudayaan tersebut.

Pedang Zulfikar

Zulfikar (ذو الفقار) adalah nama pedang Rasulullah saw yang diperoleh dari harta rampasan perang Badar (2H). Pemilik aslinya bernama Munabbih al-Hajjaj, musyrik Quraisy. Pedang ini melegenda, paling masyhur dibanding pedang Rasulullah lainnya. Kemasyhurannya terungkap dalam seuntai kalimat, '*Lā saif illa żu 'l-faqār*' (Tiada pedang kecuali Zulfikar), yang banyak ditemui terpahat dengan seni khat yang indah pada pedang-pedang Islam di seluruh dunia pada abad pertengahan. Pedang ini kemudian diberikan kepada Ali ra.[1] sering digunakannya dalam medan perang, dan akhirnya dianggap sebagai simbol Ali ra. Ungkapan '*Lā saif illā żu 'l-faqār*' pun kemudian disandingkan dengan '*Lā fatā illa 'Ali*' (Tiada pahlawan kecuali Ali).[2]

Zulfikar merupakan pedang bermata dua, sebagaimana pedang-pedang Arab kuno. Bedanya, pedang ini konon mempunyai dua bilah paralel pada ujungnya.[3] Kini riwayat tentang pedang ini tidak diketahui dengan jelas. Pedang yang asli juga sudah tidak ditemukan lagi sekarang. Yang ada hanya replikanya yang dibuat untuk tujuan pameran, namun tingkat kesamaan dengan pedang aslinya juga tidak dapat dipastikan.

Terlepas dari itu, Zulfikar telah berkembang menjadi sebuah ikonografi tertua dan penting dalam sejarah umat Islam di seluruh

---

[1] Diriwayatkan dari sumber Parsi tentang mukjizat Rasulullah yang merubah ranting kering pohon kurma menjadi pedang Zulfikar, lalu diberikan kepada Ali ketika perang Uhud. Tentang berbagai riwayat mengenai Zulfikar, lihat Zwemer, Samuel. (1939). *Studies in Popular Islam: A Collection of Papers Dealing with the Superstitions and Beliefs of the Common People*. London: The Sheldon Press. (www.answering-islam.org/Books/Zwemer/Studies/)

[2] Dhu 'l-Fakar. (1983). In B. e. a. Lewis (Ed.), *The Encyclopedia of Islam* (New Edition ed., Vol. 2). Leiden: E. J. Brill, h. 959 dan Dhu 'l-Fakar. (1987). In M. T. e. a. Houtsma (Ed.), *E. J. Brill's Encyclopaedia of Islam 1913-1936* (Vol. 2). Leiden: E. J. Brill, h. 233.

[3] *E. J. Brill's Encyclopaedia of Islam 1913-1936* (Vol. 2), h. 233.

dunia. Penggunaannya dapat dilihat dalam berbagai artefak kesenian Islam dengan berbagai bentuk dan bahan.

Representasi Zulfikar dalam Artefak Kesenian Islam

Dalam artefak kesenian Islam, representasi Zulfikar muncul dalam empat bentuk. *Pertama*, inskripsi tulisan '*La saif illa żu 'l-faqār, La fatā illā 'Ali*' yang banyak diukir pada senjata, seperti pedang, meriam, lembaran seni khat, dan lainnya. Contoh yang menarik adalah inskripsi pada sebilah pedang yang dikaitkan dengan Ali ra yang kini tersimpan dalam Museum Istana Topkapi, Istanbul. Inskripsi '*Lā saif illa żu 'l- faqār, Lā fatā illā 'Ali*' ini diukir dengan gaya seni khat *Śuluś* dan motif flora bertatah emas.[4] Contoh lain adalah inskripsi pada meriam Ki Amuk (Banten), '*Lā fatā illā 'Ali radija 'alaihi, la saifa illa żu 'l-fakar*', yang diatur dalam bentuk medalion.[5]

Kedua, kerajinan pedang yang kemudian diberi nama Zulfikar. Pedang-pedang seperti ini banyak dihasilkan pada zaman kerajaan Mughal di India untuk tujuan hiasan. *Ketiga*, lukisan dan goresan cat miniatur yang menggambarkan kisah-kisah tertentu serta melibatkan Ali dan pedang Zulfikar.

Keempat, motif hiasan samada dalam karya-karya dua atau tiga dimensi. Imej Zulfikar muncul sebagai motif pada objeks seperti bendera, senjata seperti meriam, kapak, dan lainnya. Representasi keempat inilah yang paling banyak ditemukan dalam berbagai artefak kesenian Islam.

Zulfikar dalam Artefak Kesenian Turki Usmaniah

Banyak catatan dan bukti yang menunjukkan bahwa motif Zulfikar diadaptasi secara luas oleh kekhalifahan Turki Usmaniah, khususnya dalam seni peperangan. Penggunaannya sebagai motif bendera perang adalah yang paling menonjol. Bahkan, digunakan sebagai simbol panji-panji (*war ensign*) angkatan laut Usmaniah

---

[4] Yucel, U. (1993). *Pedang-pedang Islam dan Tukangnya* (U. Khalid, ter.). Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia. h. 12.

[5] Lihat Guillot, Claude dan Ludvic Kalus. (2008) Inskripsi Islam pada Meriam Ki Amuk. dalam *Banten: Sejarah dan Peradaban (Abad X-XVII)*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), h. 377-383.

dan lambang (*order*) tentara elit Usmaniah yang dikenal dengan *Yenicheri*.[6]

Contoh tertua yang dapat dirujuk adalah bendera yang diinformasikan milik pasukan Sultan Salim I (1466-1520) (Gambar 1). Disebutkan bahwa bendera ini telah digunakan pasukan Sultan Salim I ketika kampanye penaklukan Mesir. Zulfikar menjadi motif hiasan utama dalam desain bendera ini. Motif bagian bilah pedang Zulfikar berbentuk tulisan ayat-ayat Al-Qur'an (Surah al-Fath) dengan khat Ṡuluṡ dan corak medalion. Sedang bagian hulu dihiasi motif flora, motif kepala naga, dan motif bulan sabit. Enam motif bulan sabit berisi inskripsi yang didesain dengan gaya seni khat *Ṡuluṡ*. Ada yang berupa kalimah syahadah dan tulisan Muhammad; ada juga yang berupa gelar dan silsilah keturunan sultan. Selain merupakan bendera tertua dengan motif Zulfikar, juga yang pertama dengan motif bulan sabit yang menjadi ikonografi utama Usmaniah dan berpengaruh sangat luas di seluruh dunia Islam.[7]

Contoh lainnya adalah bendera dalam koleksi Metropolitan Museum of Art, New York (Gambar 2). Bendera sutera berwarna merah dan hijau dengan sulaman benang berwarna emas ini juga bermotif Zulfikar, bulan sabit, dan inskripsi berbagai kalimah dengan khat Ṡuluṡ. Inskripsinya berupa Basmalah, kalimat Allah, Muhammad, dan nama-nama Khalifah al-Rasyidin. Motif Zulfikar-nya sendiri berisi inskripsi Surah al-Ikhlas.[8] Menurut J.M. Roger, bendera ini telah dirampas oleh Atanazy Miaczynski ketika pengepungan kota Vienna pada tahun 1683.[9] Pasukan Usmaniah yang dipimpin oleh Kara Mustafa Pasha, Perdana Menteri Usmaniah pada zaman pemerintahan Sultan Mehmed IV, pun gagal menguasai kota tersebut.

---

[6] *Yenicheri* (Janissaries) yang berarti 'tentara baru' adalah pasukan elit Usmaniah yang didirikan oleh Sultan Murad I (1362-1389 M). Pasukan khusus sultan ini merupakan pasukan garis depan Usmaniah dan sangat disegani musuh di medan perang. Mereka merupakan pasukan pertama abad pertengahan yang menggunakan senjata berbahan peledak (*firearms*) secara luas. Juga merupakan pasukan khusus yang menggunakan senapang musket. Pasukan ini telah dicabut oleh Sultan Mahmud III (1808-1839 M) pada tahun 1826 M.

[7] *Art Treasures of Turkey: Circulated by the Smithsonian Institution 1966-1968*. (1968). Washington D.C.: Smithsonian Institution, h. 115.

[8] http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/1976.312

[9] Roger, J. M. (2002). *Empire of the Sultans: Ottoman Art from The Khalili Collection*. London: The Nour Foundation and Khalili Family Trust, h. 137.

Bendera sejenis juga banyak ditemui dalam koleksi Eropa yang menjadi barang rampasan dalam ekspansi kekuasan Usmaniah pada abad ke-17 ke Vienna, Malta, dan kawasan lainnya. Misalnya, bendera dari Afrika Utara yang bertahun 1683[10], bendera koleksi Heeresgeschichtliches Museum di Vienna yang merupakan hasil rampasan perang pada tahun 1684, bendera koleksi Gereja Santo Stefano di Pisa, serta beberapa bendera koleksi British Museum dan Sangiorgi.[11] Bendera perang dengan motif Zulfikar yang berinskripsi seperti ini berkembang dan digunakan secara luas oleh tentara Usmaniah pada abad ke-16 dan ke-17.[12]

Gambar 1: Bendera Sultan Salim I (1512-20). Sutera bersulam benang metalik. Bermotif Zulfikar dan bulan sabit dengan inskripsi ayat-ayat al-Qur'an dengan gaya seni khat Thuluth. 57.25 x 145 cm. Koleksi Topkapi Palace Museum, Istanbul. (Art Treasures, 1966: 115)

Gambar 2: Bendera perang Usmaniah bertarikh 1820. Sutera merah dengan emas dan sulaman berwarna hijau. 293.9 x 267.2 cm. Koleksi Metropolitan Museum of Art, New York. (http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/1976.312)

---

[10] Lihat Bloom, J. d. S. B. (2006). *Islamic Arts*. London: Phaidon Press Limited, h. 381.

[11] Lihat Roger, J. M. (2002). *Empire of the Sultans: Ottoman Art from The Khalili Collection*. London: The Nour Foundation and Khalili Family Trust, h. 137.

[12] Kilicbay, Baris. (1999). *The Zulfikar (Dhu'l-Fakar) sword.* http://www.crwflags.com/fotw/flags/tr-zulf.html#zul

Kedua bendera ini mempunyai kesamaan ciri yang sangat kentara. Mulai dari desain motif Zulfikar, inskripsi pada hulu pedang, inskripsi bagian tengah yang membentuk medalion, bagian hulu yang bermotif kepala naga di sebelah kiri dan kanan, sampai ujung gagang pedang yang menyerupai kubah. Selain itu juga motif bulan sabit yang sebagian disandingkan dengan motif bintang. Motif bulan sabit ini juga berinskripsi kalimah-kalimah yang lazim, seperti Allah, Muhammad, syahadah, dan nama Khalifah al-Rashidin. Dari contoh ini, dapat dilihat adanya gaya khusus desain motif Zulfikar dalam bendera perang Usmaniah.

Selain bendera perang di atas, ada juga contoh bendera dengan desain yang agak berbeda, yaitu bendera Hizir Hayreddin (Barbarosa) Pasha.[13] Hizir adalah laksamana angkatan laut Usmaniah yang memimpin banyak peperangan di lautan menghadapi gabungan armada Kristian Eropa.

Ada juga bendera yang dikaitkan secara langsung dengan pasukan *Yenicheri* dan menjadi koleksi Istanbul Military Museum. Bendera ini mempunyai beberapa kesamaan dengan bendera Barbarosa. Desain Zulfikar pada bendera tersebut dikaitkan dengan lambang *(order)* pasukan gabungan khusus Yenicheri.[14]

Selain banyak digunakan dalam bendera perang Usmaniah, motiv Zulfikar juga ditemukan di kerajaan Safavi Iran. Kaveh Farrokh dalam sebuah artikel tentang motif singa dan matahari di Iran juga menyebut bahwa tentara kerajaan Safavi pernah menggunakan motif Zulfikar pada bendera mereka. Meski sejarah mencatat bahwa penggunaan simbol-simbol bendera Iran didominasi oleh representasi motif singa dan matahari.[15]

---

[13] Seorang laksamana yang sangat terkenal pada abad ke-16. Pada zaman Sultan Salim I (1512-20) dilantik menjadi Gubernur Algeria. Kemudian dilantik menjadi Laksamana Agung armada Usmaniah pada zaman pemerintahan Sultan Suleiman al-Qanuni (1520-1566). Beliau berhasil menghalau percobaan gabungan armada Kristian yang dipimpin Spanyol untuk menguasai wilayah-wilayah Islam Afrika Utara dan Lautan Mediterania.

[14] Lihat Johnson, Lee ed. (1995). Elite Series: *The Janissaries*. London: Osprey Reed Consumer Book Ltd.

[15] Farrokh, Kaveh (2009). *The Lion and Sun Motif of Iran: A brief Analysis*. http://www.kavehfarrokh.com/news/the-lion-and-sun-motif-of-iran-a-brief-analysis/

Hubungan Turki dan Nusantara

Keberhasilan Usmaniah menguasai Mesir dan mendeklarasikan dirinya sebagai khalifah dunia Islam telah memperluas pengaruhnya ke wilayah-wilayah Islam di sebelah Timur. Persaingan sandi perdagangan Timur dengan Barat (Portugis) telah memperlihatkan campur tangan Usmaniah dalam perang dan diplomasi di wilayah ini.

Pada awal 1517, Sultan Salim I mempersiapkan angkatan laut di Suez untuk menyaingi Portugis di Lautan Hindi. Kondisi ini, dipertajam lagi dengan penguasaan Usmaniah atas Semenanjung Arab dan pembangunan pangkalan angkatan laut di Aden.[16] Angkatan laut ini dipimpin oleh Suleyman Pashah atas perintah Sultan Suleyman al-Qanuni. Bahkan pada tahun 1537, Bahadur Shah, Sultan Gujarat, memohon bantuan Usmaniah untuk memerangi Portugis di Lautan Hindi.[17]

Persaingan panjang antara Portugis dengan Usmaniah dan kerajaan-kerajaan Islam di India turut mempengaruhi perkembangan di Nusantara. Kesultanan Malaka tercatat sebagai yang pertama mempunyai hubungan diplomasi dengan Usmaniah. Hikayat Hang Tuah mencatat peristiwa perjalanan Hang Tuah ke Istanbul bertemu dengan Raja Rum untuk belajar menggunakan senjata.[18] Sejak kejatuhan Malaka (1511), beberapa kerajaan Melayu lainnya juga menjalin hubungan diplomasi dan kemiliteran dengan Khilafah Usmaniah. Yang terbesar terjadi pada zaman Kesultanan Aceh di mana serial pengiriman utusan diplomasi ke Istanbul sudah berlangsung sejak 1547.[19] Saat itu, Aceh dipimpin oleh Sultan Ala al-Din Riayat Shah al-Qahhar (1537-1571), sedang khalifah ketika itu adalah Sultan Suleyman al-Qanuni. Hasilnya, Aceh memperoleh bantuan pengiriman ahli militer dalam rangka membebaskan Malaka dan memerangi Portugis di Selat Malaka. Puncak perang melawan Portugis di Malaka berlangsung pada

---

[16] Izziah Suryani Arshad. (2009). Kekuasaan Portugis di Timur dan Hubungannya dengan Kerajaan Usmaniah. dalam *Daulah Usmaniah dan Alam Melayu*. Shah Alam: Karisma Publications Sdn Bhd. h. 10-13.

[17] Maksudolu, Mehmet. (1999). *Osmanli History 1289-1922: Based on Osmanli Sources*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia. h. 131.

[18] Ermy Azziaty Rozali. (2006) Kesultanan Melayu dan 'Kerajaan Rum' dalam Karya Kesusasteraan Melayu Tradisional dalam *Sejarah* No 14, h.1-27.

[19] Goksoy, Ismail Hakki. (2007). *Ottoman-Aceh Relations According to the Turkish Sources*. Makalah dalan First International Conference of Aceh and Indian Ocean Studies. 24-27 Februari 2007.

zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636) melalui pengepungan besar-besaran (1629).[20]

Meski hanya Aceh yang diketahui mempunyai hubungan militer secara langsung dengan Usmaniah, namun beberapa kerajaan Melayu lainnya juga tercatat mempunyai hubungan diplomasi, seperti: Makassar pada pertengahan abad ke-17, serta Banten dan Sulu pada pertengahan abad ke-18. Termasuk juga upaya diplomasi yang berlangsung pada akhir abad ke-19 yang melibatkan Kesultanan Aceh, Riau, Jambi, Brunei, Negeri Sembilan, Johor, dan Jawa sebagai reaksi atas gagasan Pan-Islamisme. Gagasan ini dipelopori oleh Sultan Abdul Aziz (1861-1876) sejak tahun 1871 dan dilanjutkan oleh Sultan Abdul Hamid II (1876-1909). Tujuannya, berusaha menyatukan umat Islam di seluruh dunia dalam menghadapi imperialisme Barat.

Meski tidak secara langsung, hubungan antara beberapa kerajaan Nusantara dengan dua kota suci (Mekah-Madinah) yang sejak abad ke-16 berada di bawah perlindungan Khilafah Usmaniah juga ikut berperan besar dalam jalinan diplomasi ini. Demikian juga dengan kehadiran juru dakwah dari berbagai wilayah kekhalifahan, serta ulama, masyarakat keturunan Arab, dan *ahlul-bait*. Ditambah lagi adanya jalinan hubungan dagang Nusantara dengan pusat kekuasaan dunia Islam yang melintasi Lautan Hindi dan Semenanjung Arab; semuanya telah memperkuat pengaruh kebudayaan Usmaniah di wilayah ini.

Zulfikar Dalam Artifak Kesenian di Nusantara

Selama ini, belum ditemukan tulisan yang secara khusus mengkaji penggunaan motif Zulfikar dalam artefak-artefak kesenian Nusantara. Namun, bahasan singkat tentangnya dapat ditemukan dalam beberapa tulisan tentang aspek-aspek kesenian, seperti seni tekstil dan persenjataan. Oleh karena itu, tulisan ini mencoba menghimpun hasil-hasil kesenian Nusantara yang bermotif Zulfikar. Adapun representasinya, dapat ditemukan dalam tiga jenis artefak kesenian Nusantara, yaitu: bendera, tekstil batik, dan meriam. Dari ketiganya, penggunaan motif Zulfikar paling

---

[20] Lombard, Denys. (2008). *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), h. 138-143.

banyak ditemui pada bendera.[21] Tulisan ini akan dibatasi pada representasi motif Zulfikar yang berbentuk bendera.

Dari bentuknya, hasil pengamatan penulis menemukan sejumlah bendera dalam bentuk tekstil yang masih asli[22], bendera yang telah dilukis ulang dengan cat, serta bendera yang berbentuk grafik yang telah diukur ulang oleh para pengkaji. Dari sebaran geografisnya, artefak-artefak yang ditemukan--berdasarkan tempat asal, bukan kawasan koleksi tersebut disimpan--tersebar di Aceh, Sumatera Utara, Jambi, Siak, Selangor, Riau, Johor, Terengganu, Cirebon, Brunei, Kalimantan Tengah, Kalimantan Timur, dan Sulu. Beberapa di antaranya akan dijelaskan dalam bagian berikut.

Representasi Zulfikar di Aceh

Artefak yang berasal dari Aceh terdiri dari enam buah bendera perang dari penghujung abad ke-19 dan awal abad ke-20. *Pertama,* bendera perang dalam koleksi Museum Negeri Banda Aceh (Gambar 3) bermotif Zulfikar yang diapit dengan motif bulan sabit di kedua sisinya. Bendera berwarna putih, hitam, dan merah ini juga mempunyai inskripsi berupa kalimah *Lā ilāha illallāh* dan motif flora di kedua sisinya. Dijelaskan, bendera ini telah dirampas oleh pasukan Belanda di bawah pimpinan Jeneral Van Heutz dalam pertempuran di Batee Ilie pada 3 Februari 1901.

Kedua, bendera bermotif Zulfikar, bintang, bulatan bujur, dan tiga panel segi empat di bagian atas dan sisinya (Gambar 4). *Ketiga,* bendera bermotif Zulfikar yang telah dikreasi (*highly stylized*) dan berbentuk cakra atau medalion bermotif geometri (Gambar 5). Pada latar bendera berwarna hitam dan putih ini terdapat banyak inskripsi yang tidak dapat dikenal pasti. Dijelaskan bahwa bendera kedua dan ketiga ini telah dirampas dari pasukan Aceh oleh Belanda dalam pertempuran di Jambo Ayer pada tahun 1902.[23]

Keempat, bendera bermotif dua bilah pedang, bulan sabit, dan bintang (Gambar 6). Meski tidak menampilkan motif Zulfikar,

---

[21] Kajian mendalam terhadap bendera-bendera di Hindia Timur Belanda telah dilakukan oleh D. Ruhl pada tahun 1952. Dia mendaftar sejumlah bendera kerajaan-kerajaan Nusantara yang mengadaptasi motif Zulfikar. Lihat (Ruhl, 1952) dalam http://www.crwflags.com/fotw/flags/id-princ.html

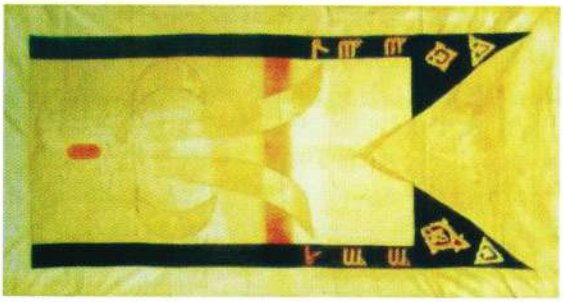
[22] Sejumlah bendera perang Kesultanan Sulu dalam bentuknya yang awal juga diketahui. Namun tidak dimasukkan dalam kajian ini. Lihat www.royalpanji.net.

[23] *Profil Propinsi Republik Indonesia: Daerah Istimewa Aceh*. (1992). Jakarta: Yayasan Bhakti Wawasan Nusantara, h. 33.

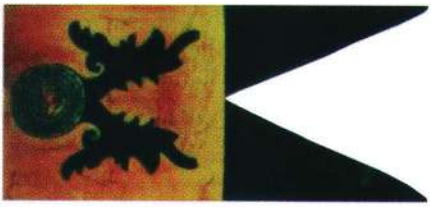
bendera ini tetap dijadikan objek kajian karena menjadi bagian signifikan dalam membaca sejarah hubungan Aceh dengan Usmaniah. Bendera berwarna merah putih ini juga bermotif tiga bulatan putih di bagian penjuru bendera. Dijelaskan, bendera yang kini dalam koleksi National Museum Denmark ini telah digunakan antara tahun 1850-1900; termasuk juga bendera yang dirampas penjajah Belanda.[24]

Kelima, bendera bermotif dua bilah pedang dengan bulatan besar di bagian tengahnya, berinskripsi kalimah syahadah, dan berwarna merah putih (Gambar 7). Tidak ada keterangan pasti tentang bendera ini, namun dipercaya merupakan bendera perang Aceh.

Keenam, bendera yang berbentuk segi tiga dengan warna merah dan putih (Gambar 8). Bendera ini bermotif Zulfikar dan bulatan kecil di sisinya; merupakan bendera perang yang digunakan pada tahun 1883 dan kini berada dalam koleksi Volkenkundig Museum Nusantara.[25]



Gambar 3: Bendera perang pasukan Aceh yang dirampas Belanda di bawah pimpinan Jeneral van Heutz dalam pertempuran di Batee Ilie pada 3 Februari 1901. Koleksi Muzium Negeri Banda Aceh. (Profil, 1992: 33)

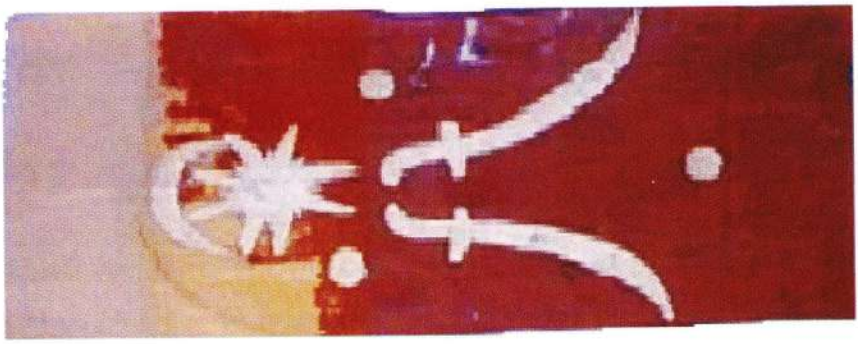


Gambar 4 dan 5: Bendera perang pasukan Aceh yang dirampas oleh Belanda dalam pertempuran di Jambo Ayer pada tahun 1902. (Profil, 1992: 33)

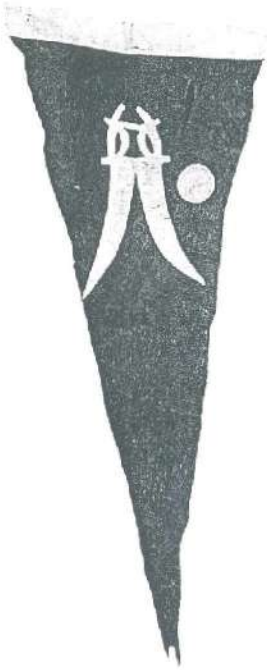
---

[24] Tarmizi Age. (2010). *Ultimatum Belanda 26 Maret 1873 Terhadap Aceh Harus Di Pertanggungjawabkan*. http://www.waa-aceh.org

[25] Maxwell, Robyn. (1990). *Textiles of Southeast Asia: Tradition, Trade and Transformation*. Melbourne: Oxford University Press Australia, h. 331.

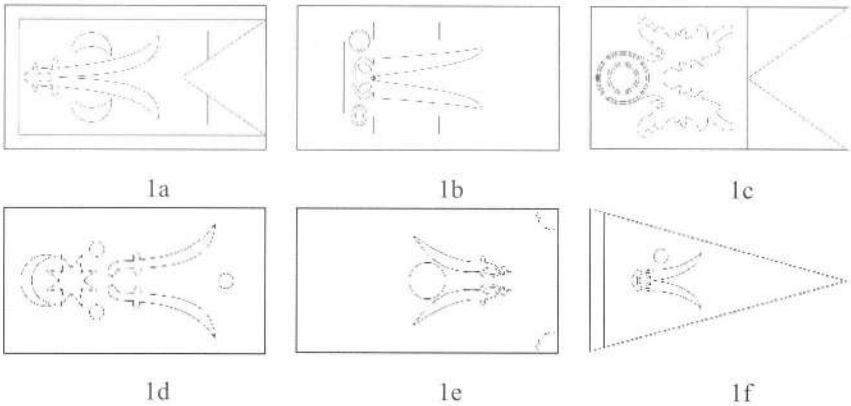


Gambar 6: Bendera Aceh yang dipakai di antara tahun 1850 dan 1900, bewarna merah dan dihias dengan bulan, bintang dan dua pedang berwarna putih. Bendera itu merupakan barang bererti politik yang mungkin berkaitan dengan perang Belanda (1873-1903). Koleksi National Museum Denmark (Tarmizi, 2010)



Gambar 7: Bendera perang Aceh. Tiada maklumat terperinci. Sumber gambar: http://kutablang.multiply.com/photos/photo/18/7
Gambar 8 (kanan): Bendera perang Aceh tahun 1883. Berwarna merah putih. Koleksi Volkenkundig Museum Nusantara. (Maxwell, 1990: 331)

Dari contoh-contoh di atas, dapat disimpulkan beberapa kekhasan berikut: *pertama,* hanya terdapat tiga warna yang digunakan, yaitu merah, putih, dan hitam; *kedua,* selain Zulfikar, yang paling menonjol adalah motif bulan, terutama bulan sabit (lihat rekabentuk bendera pada ilustrasi 1a-1f); *ketiga,* motif bulatan tidak dapat dipastikan mewakili sesuatu, namun boleh diandaikan sebagai bulan purnama. Sebab, tidak diketahui apakah ada dasar dalam tradisi Aceh untuk mengaitkannya dengan simbol matahari.



Ilustrasi bendera Perang Aceh yang menggunakan motif Zulfikar dan pedang. Lakaran kembali oleh penulis berdasarkan gambar 3-8.

Rekabentuk bendera yang digunakan Aceh tersebut digambarkan oleh Hamka bermotif bulan sabit, bintang, dan ditambah sebilah pedang.[26] D. Ruhl, mengutip pernyataan Kremeer, menjelaskan bahwa bendera Kesultanan Aceh mempunyai latar berwarna merah dengan motif pedang Zulfikar berwarna putih.[27] Meski tidak seratus persen sama, namun rekabentuk ketiga (Ilustrasi 1d) dinilai

[26] Hamka (1977). *Sejarah Umat Islam*. Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara, h. 563.
[27] Ruhl, D. (1952). *Flags of the East Indies Archipelago (1600-1942) (Vlaggen van den Oost-Indischen Archipel* (1600-1942). Terj. Norman Martin. 1997. http://www.crwflags.com/fotw/flags/id-princ.html

yang paling mendekati aslinya. Bendera ini dikatakan sebagai salah satu varian yang digunakan oleh sultan.[28]

Semua bendera Aceh ini digunakan pada kisaran akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Hal ini menunjukkan adanya kaitan kuat dengan perang Aceh-Belanda (1873-1914). Periode perang yang panjang hingga menimbulkan banyak kerugian, baik di pihak Aceh maupun Belanda. Perang ini juga menjadi saksi percobaan Aceh untuk mendapat bantuan dan perlindungan dari Khilafah Usmaniah dalam menghadapi serangan Belanda.

Namun demikian, sebenarnya penggunaan motif-motif pada bendera Aceh, khususnya bulan sabit dan Zulfikar mempunyai sejarah yang panjang. Utusan diplomasi Aceh ke Istanbul pada zaman Sultan Ala al-Din Riayat Shah al-Qahhar abad ke-16, telah dibalas dengan pengiriman bantuan militer Usmaniah, sekaligus pengakuan Aceh di bawah perlindungan Usmaniah. Sehubungan itu, Kesultanan Aceh kemudian diberi hak mengibarkan bendera Usmaniah.[29]

Pada tahun 1850, Aceh kembali mengirim utusan diplomasi ke Istanbul. Saat itu, hubungan Usmaniah-Aceh telah diperbaharui oleh Sultan Abdul Majid dan Aceh tetap diakui berada dalam naungan Usmaniah.[30] Aceh pun diizinkan lagi untuk mengibarkan bendera Usmaniah.[31]

Bendera Usmaniah berkibar di bumi Aceh hingga meletus perang Aceh-Belanda (1873-1914). Ini terlihat dari ultimatum perang yang dikirim Belanda pada tahun 1873. Pihak Belanda menuntut Aceh memutuskan hubungan dengan Khilafah Usmaniah, memalingkan ketaatannya kepada Raja Belanda, dan menuntut agar bendera Belanda dikibarkan menggantikan bendera Aceh.[32]

Terlepas dari itu, sejauhmana hubungan penggunaan motif Zulfikar pada bendera Aceh dengan Usmaniah, belum ditemukan

---

[28] Selain bendera, salah satu pemberian khalifah kepada Aceh yang dapat ditunjukan adalah beberapa buah meriam besar yang bernama Meriam Lada Secupak yang diletakkan di istana (*dalam*) Aceh. Meriam ini telah dirampas oleh Belanda dalam perang Aceh-Belanda (1873-1903) dan kini berada di Belanda. Reid, Anthony. (1969). *The Contest for North Sumatra. Kuala Lumpur*: Oxford University Press, University of Malaya Press, h. 3.

[29] Maksudolu, Mehmet. (1999), h. 25; Goksoy, Ismail Hakki. (2007).

[30] Ibid, h. 84.

[31] Reid, Anthony. (2005). *The Ottomans in Southeast Asia*. Asia Research Institute Working Paper Series No. 36. National University of Singapore.

[32] Tengku Hasan M. Di Tiro. (1980). *The Legal Status of Acheh-Sumatra Under International Law*.

keterangan yang menguatkannya. Namun bahwa hubungan itu terjalin dapat dilihat melalui pengiriman bantuan militer Usmaniah ke Aceh pada abad ke-16. Bantuan yang dikirim berupa kapal perang, meriam, senjata api, pasukan militer, pemimpin perang, insinyur militer, pakar pembuat senjata, dan seniman.[33] Dari situ, Aceh mempelajari teknis pembuatan senjata, kapal perang, dan strategi peperangan.[34]

Kapal perang Aceh dibuat berdasarkan model kapal-kapal perang Usmaniah saat itu. Bentuknya dapat dilihat dalam sebuah lukisan Portugis yang menggambarkan serangan Aceh ke Kota Malaka pada tahun 1568.[35] Melalui perpindahan teknologi dan budaya kemiliteran yang berskala besar ini, dapat diasumsikan bahwa angkatan laut Aceh dan pasukan militernya juga mengadaptasi motif Zulfikar pada bendera kapal perang Usmaniah yang datang ke Aceh ketika itu. Sejarah penggunaan dan pengadaptasiannya yang sudah cukup lama (400 tahun) inilah yang kemudian dijadikan sandaran mengapa representasi Zulfikar dalam bendera Aceh cukup bervariasi dan bahkan berevolusi kepada bentuk yang jauh berbeda dari awalnya (lihat Ilustrasi 1b dan 1c).

Selain itu, penggunaan motif Zulfikar di Aceh juga dapat dikaitkan dengan tradisi kesusasteraannya yang banyak dipengaruhi oleh kesusateraan Parsi. Tercatat ada beberapa hikayat yang menceritakan pedang Zulfikar. Peristiwa Fatimah az-Zahra berbicara dengan pedang Zulfikar misalnya, dapat ditemukan dalam Hikayat Amir Hamzah dan dalam teks Wasiat Nabi. Bahkan peristiwa itu juga terrekam dalam Hikayat Peudeung.[36] Untuk itu, kajian mendalam atas naskah kesusateraan ini juga dimungkinkan akan dapat menggambarkan kedudukan Zulfikar dalam pemikiran dan jiwa masyarakat Aceh.

---

[33] Goksoy. (2007); Lukman Thaib (2002). *Acheh's Case: A Historical Study of the National Movement for the Independence of Acheh-Sumatra*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press. h. 82.

[34] Ibid.

[35] lihat Manguin, Pierre-Yves. (1988). Of Fortresses and Galleys The 1568 Acehnese Siege of Melaka, after a Contemporary Bird's-Eye View. *Modern Asian Studies*. Vol. 22. No. 3, Special Issue: Asian Studies in Honour of Professor Charles Boxer (1988). h. 607-628.

[36] Mukherjee. Wendy. (2005). Fatimah in Nusantara. *Sari* 23 (2005) h. 137-152.

Representasi Zulfikar pada Bendera Sunan Gunung Jati

Ada juga sebuah bendera yang terkenal dan sering dikaitkan dengan Kesultanan Cirebon (Gambar 9). Dijelaskan bahwa bendera ini telah digunakan oleh Sunan Gunung Jati atau Syarif Hidayatullah pada abad ke-16.[37] Bendera ini juga bermotif Zulfikar dengan macan Ali (singa Ali) sebagai motif utama. Tiga motif macan Ali terbentuk dari kaligrafi figuratif yang antara lain merupakan inskripsi *Basmalah*. Terdapat juga empat motif geometri segi delapan dengan angka-angka seperti *wifiq*. Sedang bagian sisinya, dipenuhi inskripsi Basmalah dan surah al-Ikhlas.[38] Motif bendera ini sangat kental dengan pengaruh Parsi.

Motif Zulfikar pada bendera ini mempunyai rekabentuk yang agak unik. Bagian hulu pedang agak berbeda dengan motif Zulfikar lainnya. Perbedaan yang kemungkinan disebabkan adanya pengaruh bentuk jenis senjata setempat.

Gambar 9: Bendera Kesultanan Cirebon yang digunakan oleh Sunan Gunung Jati atau Syarif Hidayatullah. Koleksi: Muzium Tekstil Nasional, Jakarta. (Raja Fuziah, 1997: 318)

---

[37] Raja Fuziah Raja Tun Uda dan Abdul Rahman al-Ahmadi. Malay Arts and Crafts: Islamic
Inspiration in Creativity. dalam M. T. Osman (Ed.), *Islamic Civilization in the Malay World.*
Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 318.

[38] Muhammad Zafar Iqbal. (2006). *Kafilah Budaya: Pengaruh Persia Terhadap Kebudayaan Indonesia*. Terj. Yusof Anas. Jakarta: Penerbit Citra, h. 118.

Motif Macan Ali pada bendera ini merujuk pada Sayyidina Ali yang bergelar *Asadullāh* (singa Allah).[39] Disebutkan, bendera ini dibawa oleh Sunan Gunung Jati ketika menaklukan Sunda Kelapa pada tahun 1527.[40] Motif ini mempunyai kaitan erat dengan diri Sunan Gunung Jati sendiri. Sebab, sang sultan adalah keturunan Rasulullah.

Setelah berhasil menguasai wilayah Sunda, Jawa Barat, Sunan Gunung Jati menjadikan Banten sebagai pusat pemerintahan. Pada zaman pemerintahan Sultan Hasanuddin, Banten mempunyai kekuatan militer terkuat di Jawa Barat. Saat itu, Banten menjadi pesaing Portugis dalam kegiatan perdagangan di Nusantara. Pada abad ke-17, tepatnya ketika dipimpin Sultan Ageng Tirtayasa, Banten menjadi penentang kuat penjajahan Belanda di Jawa. Disebutkan juga bahwa Banten pernah menjalin hubungan diplomasi dengan Khilafah Usmaniah.[41]

Representasi Zulfikar Bendera Kesultanan Johor-Riau dan Selangor

Sekumpulan bendera perang koleksi Belanda yang berasal dari penghujung abad ke-18 juga menarik untuk dikaji. Bendera-bendera ini mempunyai kaitan dengan Kesultanan Johor-Riau dan kebangkitan pengaruh Bugis di Tanah Melayu, khususnya di Johor, Riau, dan Selangor. Namun, kajian tulisan ini tidak dibuat berdasarkan artefak bendera yang asli, tetapi berdasarkan sebuah carta bendera *(flag chart)* hasil rekabentuk bendera asli yang bertajuk *"Veroverde Vlaggen Te Toeloe Catapang Door Het Esquader Van Den Commandeur van Braaam 1784"* (Gambar 10).

Carta yang dibuat dengan menggunakan media cat air oleh Engel Hoogerheyden itu kini tersimpan dalam koleksi Nederlands Scheepvaartmuseum, Amsterdam. Carta berisi lukisan 27 bendera yang dirampas pasukan Belanda pimpinan Jacob Pieter van Braam dalam pertempuran di Teluk Ketapang, Kuala Selangor dan Pulau Penyengat pada tahun 1784 (Vries, 2011).[42] Semuanya merupakan

---

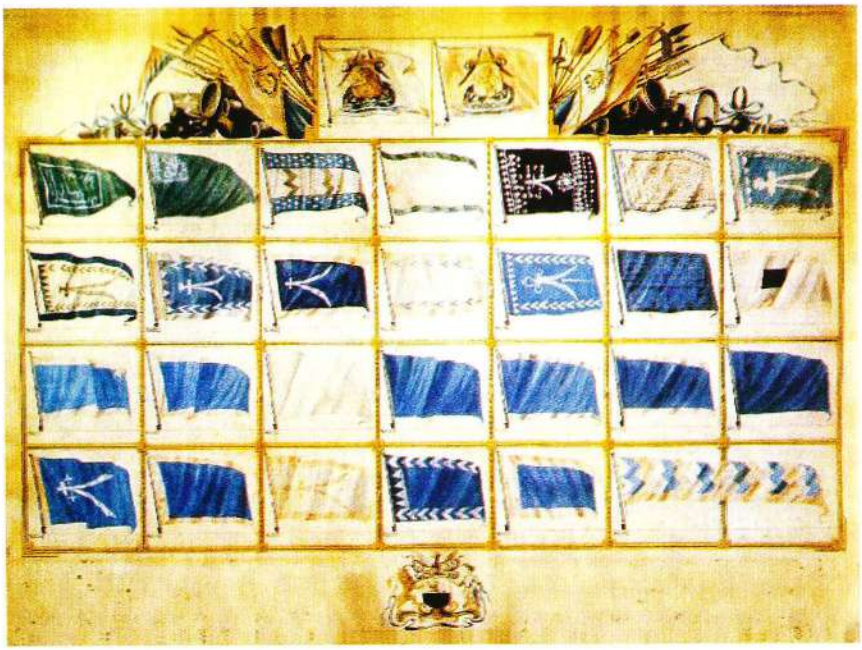
[39] Ibid, h. 125-126.

[40] Ibid, h. 118.

[41] Auni Abdullah. (2001). *Islam dan Perdagangan dalam Sejarah Alam Melayu*. Kuala Lumpur: Darulfikir Sdn. Bhd, h. 261-276, 318.

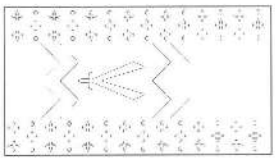
[42] Vries, Hubert De. (2011). *Indonesian Heraldry, Malaysian Heraldry*. http://hubert-herald.nl/INHOUD.htm

bendera perang pasukan Raja Haji (Yamtuan Muda Riau ke-4) dan Sultan Ibrahim (Sultan Selangor ke-2).

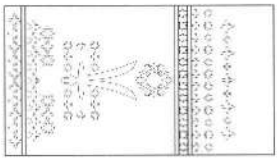


Gambar 10: Bendera perang pasukan Johor-Riau dan Selangor di bawah pimpinan Raja Haji dan Sultan Ibrahim yang dirampas pasukan Belanda di bawah pimpinan Jacob Pieter van Braam pada tahun 1784. Ilustrasi ini adalah lukisan cat air Engel Hoogerheyden. Koleksi Nederlands Scheepvaartmuseum, Amsterdam. (Spruit, 1995: 92; Vries, 2011)

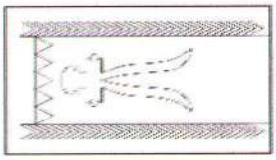
Dari 27 lukisan bendera dalam carta tersebut, sembilan di antaranya merepresentasikan motif Zulfikar; yaitu lukisan bendera (dihitung dari baris atas - kiri ke kanan) ke 3, 5, 7, 8, 9, 10, 12, 22, dan 23 (lihat sketsa 2a-2f).



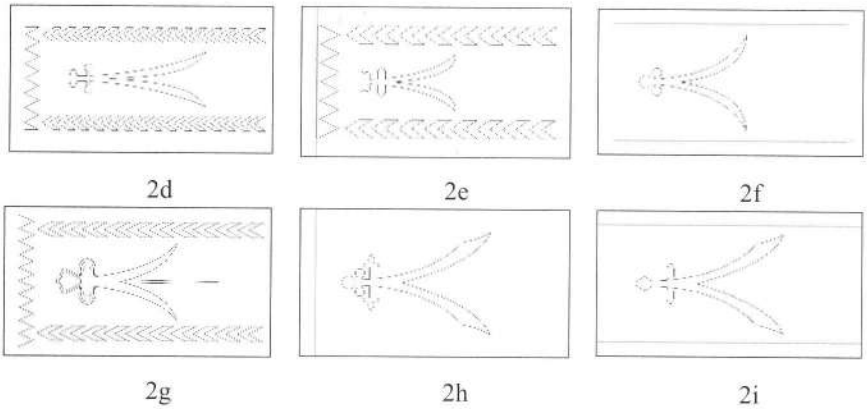
2a



2b



2c



Ilustrasi bendera perang Johor-Riau dan Selangor yang menggunakan motif Zulfikar. Sketsa dibuat dengan cat air oleh Engel Hoogerheyden (Gambar 10).

Rekabentuk bendera ini juga bervariasi, baik dari segi penggunaan motif, komposisi, warna, maupun representasi Zulfikarnya. Selain Zulfikar, motif-motif lain yang dapat dilihat adalah geometri berbentuk V (Ilustrasi 2c, 2d, 2e dan 2g) dan zigzag (Ilustrasi 2a), serta motif bintang dan bunga pecah empat. Juga terdapat motif medalion yang terdiri dari gabungan motif bunga dan geometri (Ilustrasi 2b). Penggunaan motif V yang dikenal sebagai *chevron* lazim digunakan dalam rekabentuk lencana pasukan militer. Fungsinya, menunjukkan pangkat dan masa bhakti pemakainya. Penggunaan lambang-lambang kemiliteran seperti ini menunjukan bahwa angkatan perang yang dipimpin Raja Haji dan Sultan Ibrahim ini telah mempunyai organisasi yang sistematik.

Menurut Vries, dua bendera berbentuk segi tiga yang berinskripsi (lihat gambar 10, bendera pertama dan kedua) mengacu pada bendera raja. Sedang yang bermotif Zulfikar, kemungkinan bendera bagi laksamana, ketua, atau panglima skuadron Bugis. Adapun bendera lain yang berdekorasi lebih sederhana, kemungkinan mengacu pada bendera penolong laksamana *(rear-admiral)* atau kapten kapal perang.[43] Olahan rekabentuk bendera juga berbeda, antara yang paling sederhana (Ilustasi 2f, 2h, dan 2i) dengan yang paling kompleks (Ilustrasi 2b). Keadaan ini juga dapat

[43] Ibid.

disebut sebagai perbedaan hirarki kemiliteran setiap pasukan yang membawanya.

Selain itu, terdapat tiga buah bendera perang dari Siak yang mirip dengan bendera-bendera Johor-Riau dan Selangor ini.[44] Ketiga bendera tersebut juga bermotif Zulfikar dan motif geometri, seperti bendera Johor-Riau dan Selangor (Ilustrasi 2c, 2d, 2e, dan 2g). Kesamaan ini menunjukkan adanya pertalian khusus antara kerajaan Johor-Riau, Selangor, dan Siak.

Dilihat dari warnanya, tampak hanya ada empat warna yang digunakan, yaitu merah, putih, biru, dan hitam. Adapun kombinasinya adalah merah-putih, biru-putih, hitam-putih, merah-biru-putih, merah-putih-hitam, dan merah-putih-hitam-biru. Warna-warna ini masih digunakan dalam bendera negeri-negeri tersebut hingga kini, seperti kombinasi warna merah-putih-biru pada bendera negeri Johor.

Rekabentuk motif Zulfikar pada bendera-bendera di atas juga mempunyai keseragaman tertentu. Sekurang-kurangnya terdapat empat gaya yang dapat dikenal pasti. Gaya pertama, bentuk Zulfikar yang paling ringkas dan berskala kecil dibanding lainnya (Ilustrasi 2a dan 2b). Gaya kedua, rekabentuk Zulfikar yang berskala lebih besar dan mempunyai hulu berpalang yang agak menarik (Ilustrasi 2d, 2f, 2h dan 2i). Gaya ketiga, rekabentuk Zulfikar dengan hulu yang agak tebal dan besar (Ilustrasi 2c dan 2e). Sedang gaya keempat, rekabentuk yang mempunyai jalur tajam di tengah antara bukaan bilah pedang dan hulu yang berbeda dibanding lainnya (Ilustrasi 2g).

Rekabentuk hulu Zulfikar pada gaya kedua dan ketiga sangat mirip dengan gaya hulu pedang Shamsir *(Tulwar)* yang menjadi ciri khas pedang dan digunakan secara luas di benua India. Rekabentuk hulu pedang ini mempunyai bonggol (*pommel*) di bagian ujung dan palang dengan ujung berbentuk seperti cuping telinga. Pedang Syamsir yang digunakan di Nusantara umumnya dibawa dari India. Namun ada juga yang merupakan hasil kerajinan setempat.[45] Rekabentuk pedang Syamsir pada representasi Zulfikar ini menjadi penanda adanya kemungkinan hubungan khusus antara kesultanan

---

[44] Lihat daftar bendera perang Siak dalam http://www.crwflags.com/fotw/flags/id-princ.html

[45] Gardner, G.B. (1936). *Keris and Other Malay Weapons.* Singapore: Progressive Publishing Company, h. 71.

Johor-Riau dan Selangor dengan kerajaan benua India, khususnya Mughal.

Dibanding bendera Aceh, rekabentuk motif Zulfikar pada bendera-bendera perang Johor-Riau dan Selangor lebih konsisten dari segi variasi gayanya. Pola rekabentuknya lebih dekat dengan realitas dan mudah diidentifikasi dengan bentuk-bentuk pedang tertentu. Perbandingan aturan komposisi motif dalam bendera juga menunjukkan bahwa bendera perang Johor-Riau dan Selangor lebih sesuai dengan prinsip keseimbangan dan simetris, di banding bendera perang Aceh.

Berdasarkan analisis formal seni rupa, dapat dirasakan bahwa bendera-bendera ini merupakan artefak kesenian yang tinggi nilai artistiknya. Sayangnya, kajian ini hanya berdasarkan salinan imej bendera tersebut yang bermedia cat air; bukan berdasar bendera asli yang kini tersimpan dalam koleksi Legermuseum dan National Museum di Belanda[46].

Sebuah artikel berbahasa Belanda tulisan Mariska Pool, mendaftar koleksi bendera ini berikut kategori dan sejarah mendapatkannya. Diuraikan juga upaya konservasi yang telah dilakukan terhadap koleksi tersebut. Selain penting dari sisi sejarah, Pool juga mengakui bahwa bendera-bendera tersebut merupakan contoh ketinggian nilai artistik seni tekstil Melayu abad ke-18.[47]

Dari 27 bendera sebagaimana yang dilukis Engel Hoogerheyden ini, 21 di antaranya adalah bendera-bendera yang telah dirampas pada 18 Juni 1784 dalam peperangan di Teluk Ketapang, Melaka. Dalam perang itu, Raja Haji dan 500 orang tenteranya gugur syahid. Sebuah bendera lainnya telah dirampas Van Braam pada 2 Agustus 1784 dalam pertempuran di Kuala Selangor. Selebihnya adalah bendera-bendera yang telah dirampas Van Braam dalam pertempuran di Pulau Penyengat, Riau.

Bendera yang dirampas di Kuala Selangor berwarna biru, milik Sultan Ibrahim yang dikibarkan di kota Bukit Melawati.[48] Vries, dalam sebuah situs tentang bendera-bendera di Malaysia, menunjuk bendera ketujuh (lihat Gambar 10 dan Ilustrasi 2c) yang bermotif

---

[46] Turut dilaporkan juga adalah sejumlah bendera Palembang (1821 M) dan bendera perang Diponegoro (1825-30 M)

[47] Pool, Mariska. (2001). *Vergeten vlaggen: de trofeën van het eskader Van Braam in de Indische Archipel, 1784.* In: Armamentaria, 2001.

[48] Ibid.

Zulfikar sebagai bendera Sultan Ibrahim tersebut. Namun dalam situs lainnya tentang bendera-bendera di Indonesia, Vries memandang bendera pertama dan kedua sebagai bendera Sultan Ibrahim dan Raja Haji.[49] Keduanya berwarna biru-putih dan berinskripsi dalam bahasa Arab atau Melayu yang belum bisa dijelaskan kalimatnya.

Namun demikian, analisis yang lebih teliti terhadap karakter dan formasi huruf, dapat memberikan petunjuk yang lebih jelas. Berdasarkan perbandingan tata letak inskripsi misalnya, diketahui bahwa tulisan pada bendera pertama menempatkan terletak di bagian tengah dan mendominasi hampir 2/3 ruang bendera. Sedang inskripsi bendera kedua terletak di bagian penjuru atas dengan skala yang lebih kecil, kira-kira 1/5 dari ruang bendera. Ini menunjukan bahwa pemilik bendera pertama mempunyai status lebih tinggi di banding yang kedua. Hal ini memunculkan penilaian bahwa bendera pertama milik Raja Haji (Yamtuan Muda Riau), sedang bendera kedua milik Sultan Ibrahim (Sultan Selangor).

Abad ke-18 merupakan era perluasan pengaruh orang-orang Bugis di negeri-negeri Melayu. Setelah Makassar jatuh (1669), orang-orang Bugis merantau ke hampir seluruh pelosok Nusantara. Tahun 1717 merupakan awal menguatnya pengaruh Bugis dalam politik negeri-negeri Melayu. Ini terlihat dari keterlibatan anak-anak raja Bugis (lima bersaudara) dalam membantu Raja Johor, Sulaiman, mengembalikan tahktanya yang ketika itu jatuh ke tangan Raja Kecil dari Siak. Upaya ini berhasil dan Raja Sulaiman kembali menguasai kerajaan yang kemudian dikenal sebagai kerajaan Johor-Riau. Daeng Merewah pun dilantik sebagai Yamtuan Muda dan terjalin lah aliansi di antara keduanya yang kemudian disebut dengan "Aturan Setia Antara Melayu dan Bugis". Dari sini, kepulauan Riau kemudian berkembang menjadi pusat kekuasaan Bugis di Selat Melaka. Pada era Yamtuan Muda Riau ke-3 (Daeng Kemboja), Riau terus berkembang maju menjadi pusat perdagangan di Nusantara.[50]

Konflik kekuasaan Bugis Riau dengan Belanda di Selat Melaka terjadi untuk pertama kalinya pada tahun 1756. Berawal dari terjadinya peperangan besar di Linggi yang berlanjut dengan

---

[49] Vries, Hubert De. (2011).
[50] Auni Abdullah. (2001). h. 331-340.

pengepungan terhadap Belanda di Malaka. Setelah berunding, perjanjian damai ditandatangani pada 1 Januari 1758.[51]

Peperangan kedua dengan Belanda terjadi pada era Yamtuan Muda Riau ke-4 (Raja Haji) pada tahun 1782-1784. Riau dikepung pasukan Belanda sejak Juni 1783 dan perang besar terjadi pada 6 Januari 1784 di Tanjung Pinang. Pihak Belanda mengalami kekalahan besar dan mundur ke Malaka. Pada saat yang sama, Sultan Ibrahim di Selangor bersama dengan orang-orang Rembau, menyerang dan mengepung Kota Malaka. Pasukan Raja Haji pun menyusul ke Melaka, untuk bergabung dengan pasukan Sultan Ibrahim menaklukkan Kota Malaka. Pasukan Raja Haji telah bertahan di Teluk Ketapang, sementara pasukan gabungan Sultan Selangor dan Rembau di Batang Tiga. Peperangan pun berkecamuk di Punggur, Duyong, Pernu, Semabok, Unjung Pasir, Bunga Raya, Bandar Hilir, Bukit Cina, Tanjung Keling dan Terengkera.[52] Saat itu, kawasan yang belum berhasil dikuasai memang hanya Kota Malaka, dan pasukan Belanda bertahan di dalamnya.[53]

Perang berkecamuk hingga datang bantuan pasukan Belanda dari Betawi yang dipimpin oleh Jacon Pieter Van Braam dalam jumlah yang besar yang dilengkapi kapal perang dan persenjataan mutakhir. Pengepungan Kota Malaka pun dapat dilemahkan. Pertempuran besar kembali terjadi antara pasukan Van Braam dengan pasukan Raja Haji di daerah pertahannya, Teluk Ketapang. Dalam perang ini, Raja Haji dan 500 pasukannya gugur syahid. Sang Raja kemudian diberi gelar Raja Haji Fisabilillah Marhum Teluk Ketapang.

Sepeninggal Raja Haji, pasukannya mundur ke Muar dan akhirnya kembali ke Riau bersamaan mundurnya pasukan Sultan Ibrahim dan pasukan Rembau dari Melaka. Sementara itu, jenazah Raja Haji yang awalnya ingin dibawa Belanda ke Betawi, gagal karena tiba-tiba kapal Dolphijt yang akan membawanya meledak hingga menewaskan seluruh awak kapalnya. Konon, muncul cahaya seperti api dari keranda jenazahnya. Raja Haji akhirnya dimakamkan di Kota Malaka. Ketika Inggris berkuasa di Malaka,

---

[51] Buyong Adil. (1985). *Perjuangan Orang Melayu Menentang Penjajahan Abad ke 15-19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajaran Malaysia, h. 95-110.

[52] Ibid, h. 103-108.

[53] De Witt, D. (2007). *History of the Dutch in Malaysia*. Petaling Jaya: Nutmeg Publishing, h. 76.

ahli waris Raja Haji memindahkan jenazahnya ke Riau dan dimakamkan di Pulau Penyengat.[54] Dalam perang di Teluk Ketapang inilah Van Braam disebut berhasil merampas 21 buah bendera sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya.

Selanjutnya, pada 13 Juli 1784, pasukan Van Braam menyerang Kuala Selangor. Ikut dalam penyerangan ini, pasukan dari Siak yang sebelumnya juga membantu Belanda dalam peperangan di Malaka. Pasukan Belanda berhasil menguasai Kota Malawati yang kemudian diberi nama Fort Altingsburg dan Kota Tanjung Keramat yang dinamai Fort Utrecht seperti nama kapal perangnya.[55] Perang ini menjadi saksi direbutnya sebuah bendera yang dikenal sebagai bendera Sultan Selangor oleh Van Braam.

Raja Muhammad Ali bin Raja Alam dan penerusnya, Syed Ali, dari Siak pun dilantik menjadi Raja Selangor oleh Belanda. Sementara Sultan Ibrahim mundur ke Hulu Selangor, lalu ke Pahang. Dari Pahang, Sultan Ibrahim dengan bantuan orang-orang Pahang yang dikirim Bendahara Tun Abdul Majid, melancarkan serangan pada 27 Juni 1785. Sultan Ibrahim menang, dan kembali menduduki takhta kerajaan Selangor dan menguasai Kuala Selangor. Adapun Syed Ali dan orang-orang Siak lainnya, semua melarikan diri ke negeri mereka.[56]

Keterlibatan orang-orang Siak dalam perang antara Belanda dan Selangor ini, dapat milihat dari persamaan tiga buah bendera Siak yang didaftar oleh Ruhl.[57] Sebelumnya, orang siak juga terlibat membantu Belanda dalam perang di Teluk Ketapang. Fakta ini menunjukkan kemungkinan bahwa bendera-bendera Siak itu merupakan hasil rampasan dari kedua peperangan itu.

Setelah berhasil menguasai Selangor, Van Braam menuju Riau untuk melumpuhkan kekuasaan Bugis di Selat Malaka. Belanda mengajak berunding Sultan Mahmud (Sultan Johor-Riau) dalam usahanya membujuk sultan agar memutuskan ikatan Melayu-Bugis. Upaya itu gagal, perang pun berkecamuk antara Belanda dengan pasukan Bugis pimpinan Raja Ali (Yamtuan Muda Riau ke-5) di Pulau Penyengat. Raja Ali dan pasukannya kemudian mundur ke

---

[54] Ibid, h. 76-77; Buyong Adil. (1985), h. 103-108.
[55] De Witt, D. (2007), h. 77.
[56] Buyong Adil. (1985), h. 109-112.
[57] Lihat daftar bendera perang Siak dalam http://www.crwflags.com/fotw/flags/id-princ.html

Borneo. Perang berakhir dengan adanya perjanjian antara Sultan Mahmud dan Belanda. Belanda berhasil menduduki Riau dan itu menjadi tanda berakhirnya kegemilangan Riau sebagai pusat perdagangan dan kekuasaan politik di Nusantara.[58] Dalam perang di Pulau Penyengat ini pula, Van Braam berhasil mengumpulkan sebagian bendera perang.

Setelah misinya berhasil, Van Braam pulang ke Belanda dan menerima banyak penghargaan atas keberhasilannya. Bendera-bendera perang hasil rampasan, kemudian dipamerkan di Knight's Hall, The Hague, dalam rangka merayakan kemenangannya.[59] Fakta ini menunjukkan bahwa peristiwa perang Bugis-Belanda sangat penting; dan keberadaan angkatan perang Bugis merupakan ancaman yang sangat serius. Ini terlihat dari bagaimana Kota Malaka sebenarnya hampir berhasil dikuasai. Daya juang luar biasa ini dapat dibandingkan dengan usaha yang dilakukan Aceh pada abad ke-16 dan 17 untuk membebaskan Malaka dari tangan Portugis.

Meski banyak pihak menganggap kehadiran Bugis di Johor sebagai bentuk kekuasaan asing yang mencoba menundukkan kekuasaan Melayu, namun harus diakui juga bahwa kehadiran mereka merupakan rahmat Ilahi dalam mengembalikan kewibawaan Islam di Nusantara, khususnya Selat Malaka.[60] Raja Haji telah membuktikannya dengan mengorbankan jiwanya menentang penjajahan Belanda di bumi Melayu.

Kembali ke motif Zulfikar pada bendera-bendera perang Johor-Riau dan Selangor, belum ditemukan catatan yang menyebut langsung tentang pengaruhnya dari Usmaniah. Berbeda dengan Aceh, Johor-Riau belum diketahui informasi apakah pernah menjalin hubungan kemiliteran atau diplomatik dengan Usmaniah atau tidak. Sejarah hanya merekam hubungan antara keduanya pada akhir abad ke-19, yaitu melalui upaya Raja Ali Kelana mendapat bantuan Usmaniah untuk mengembalikan posisi Yamtuan Muda Riau di kerajaan Riau-Lingga yang telah dihilangkan oleh Belanda pada tahun 1899.[61] Begitu juga dengan kunjungan Sultan Abu

---

[58] De Witt. (2007). h. 77-78.

[59] Ibid; Vries. (2011); Pool. (2001).

[60] Auni, (2001) h. 333.

[61] Lihat Andaya. Barbara Watson. (1977). From Rūm to Tokyo: The Search for Anticolonial Allies by the Rulers of Riau, 1899-1914. *Indonesia*, Vol. 24 (Oct., 1977), h. 123-156.

Bakar ke Istanbul dan hubungan diplomasi Johor-Usmaniah pada penghujung abad ke-19.[62]

Meski begitu, ada kemungkinan bahwa penggunaan motif Zulfikar di Johor-Riau merupakan pengaruh dari Aceh. Sultan-sultan Aceh, mulai dari Sultan Ala'ad-din Ahmad Shah (1727-1735) sampai Sultan terakhir, Muhammad Daud Shah (1874-1903), semuanya adalah keturunan Daeng Mansur dari Tanah Bugis. Lombard menyebut bahwa Aceh memegang peranan penting bagi terbentuknya kerajaan Bugis pada abad ke-18.[63] Kajian lebih dalam tentang ini mungkin dapat memberikan lebih banyak petunjuk.

Seperti dijelaskan sebelumnya, bantuan Usmaniah ke Aceh pada abad ke-16 berbentuk bantuan kemiliteran. Selain bantuan kapal perang, senjata, insinyur perang, dan seniman, panglima dan pakar strategi perang Usmaniah juga mendirikan sebuah akademi kemiliteran yang dikenal sebagai *Askari Bayt al-Muqaddas*.[64] Melalui program pendidikan dan pengembangan keahlian ini, Aceh mampu membuat kapal perang dan senjata, serta melatih tentaranya dalam skala besar dan sistematik, terutama pada zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Kajian lanjut diperlukan untuk mengetahui apakah Aceh telah mentransfer keahliannya kepada kerajaan-kerajaan lain, termasuk kerajaan Makassar di Tanah Bugis yang tumbuh pasca berlalunya era kejayaan Aceh. Indikasi ke arah situ ada, terlihat dari perlakuan Aceh terhadap negeri-negeri Melayu yang dikuasainya yang lebih mengedepankan semangat jihad dan persaudaraan Islam di atas segalanya-galanya. Ketika berhasil menguasai Perak, Pahang, dan Johor, Aceh tidak mengambil alih takhta kerajaan, melainkan tetap menyerahkannya kepada sultan atau keturunannya untuk memerintah di bawah kekuasaan dan pengawasan Aceh. Yang terpenting bagi Aceh adalah tujuan membebaskan Malaka dari cengkaman Portugis. Bahkan tercatat dalam sejarah Aceh, anak-anak raja berberapa negeri yang berhasil dikuasai, diangkat menjadi Sultan Aceh.[65]

Kisah pengislaman Tanah Bugis juga menguak peran tiga ulama Minangkabau yang dikirim oleh kerajaan Aceh untuk

---

[62] Ermy Azziaty Rozali. (2006), h. 13-15.

[63] Lombard, Denys. (2008), h. 251.

[64] Goksoy, (2007).

[65] Contohnya: Sultan Alauddin Mansor Shah (1577-1586 M) berasal dari Perak, Sultan Ali Riayat Shah (1586-1588 M) dari Inderapura, dan Sultan Iskandar Thani (1636-1641 M) dari Pahang. (Hamka, 1977)

menjalankan misi dakwah.[66] Juga menjelaskan adanya hubungan diplomasi antara Aceh dan Makassar sejak abad ke-17.[67] Bahkan makassar pun disebut mempunyai hubungan diplomasi dengan Khilafah Usmaniah dan kerajaan Mughal di India. Kenyataan ini memungkinkan untuk dapat menjelaskan penggunaan representasi Zulfikar pada bendera-bendera kerajaan Bugis Riau dan Selangor. Sayang, dalam sumber yang terbatas untuk kajian ini, tidak ditemukan contoh representasi Zulfikar pada bendera kerajaan-kerajaan Bugis di Sulawesi Selatan.

D. Ruhl juga menyebut tentang kecintaan masyarakat Kepulauan Maluku terhadap bendera. Setiap penghulu kampung mempunyai bendera sendiri di mana dia dan pengikutnya akan berjuang di bawahnya. Ruhl juga mencatat bahwa sebanyak 195 bendera telah dirampas oleh pasukan Belanda dalam Perang Makassar 1669. Motif yang banyak digunakan dalam bendera tersebut adalah matahari, bulan, dan bintang.[68] Namun sejauh ini belum ditemukan fakta pendukung dari catatan Ruhl tersebut. Lukisan tentang peristiwa Perang Makassar yang bertajuk *The Conquest of Macassar by Speelman from 1666 to 1669* memang memperlihatkan penggunaan begitu banyak bendera. Namun tidak ada satu pun yang kelihatan menggunakan motif Zulfikar.

Dari semua ini, bisa dijelaskan bahwa representasi Zulfikar dalam bendera perang Johor-Riau dan Selangor pada hakikatnya tidak mudah untuk dikaitkan secara langsung dengan pengaruh Usmaniah. Kajian lanjut terhadap teks-teks agama dan kesusastraan juga diperlukan untuk membedahnya. Misalnya, dalam perang di Teluk Ketapang diriwayatkan bahwa Raja Haji dikatakan telah gugur syahid. Sementara tangan yang satu memegang badik, tangan lainnya memegang kitab *Dalā'il al-Khairāt*. Kitab ini berisi zikir dan salawat Nabi karya Imam al-Jazuli. Kitab ini sangat berpengaruh di kalangan pengikut tariqat Naqsyabandiah. Juga sangat berpengaruh di Riau, khususnya di Pulau Penyengat pada abab ke-19.[69] Teks sastra keagamaan lain yang juga berpengaruh adalah Syair Perang Mengkasar karya Encik Amin yang sangat

---

[66] Lihat Pelras, Christian. 1993. Religion, Tradition, and the Dynamics of Islamization in South Sulawesi. *Indonesia*, Vol. 57, *Archipel* (Apr., 1993), h. 133-154.
[67] Lombard, (2008), h. 249.
[68] Ruhl, (1952).
[69] Abdul Rahman Abdullah. (1994). *Gerakan Anti Penjajahan di Malaysia 1511-1950: Pengaruh Agama dan Tarikat*. Kuala Lumpur: Penerbitan Kintan Sdn. Bhd., h. 35-38.

dipengaruhi oleh Hamzah Fansuri (sufi besar dari Aceh). Kajian mendalam terhadap naskhah-naskhah sastra keagamaan yang berkaitan, kemungkinan dapat memberikan lebih banyak petunjuk yang terkait dengan pengaruh Usmaniah dalam representasi motif Zulfikar.

Zulfikar sebagai Ikonografi di Nusantara

Dari analisis di atas, tampak benang merah terkait penggunaan motif Zulfikar. *Pertama*, Zulfikar adalah nama pedang kepunyaan Rasulullah dan Ali. Penggunaannya sebagai ikonografi dapat disebut sebagai bentuk rasa cinta dan kasih kepada Rasulullah. Dapat disebut juga sebagai simbol jihad dan kepahlawan Ali. Bahkan dikatakan juga bahwa penggunaannya terkait dengan nasab keturunan *ahlul bait* Rasulullah.

Raja Haji telah menunjukkan contoh yang dapat menjelaskan simpulan ini. Pasukan perangnya terbukti mengadaptasi secara luas simbol Zulfikar pada bendera. Dalam perang, pasukannya terbukti menunjukkan perlawanan yang gigih terhadap pasukan Belanda yang dari segi persenjataannya jauh lebih kuat dan modern. Keberhasilan mempertahankan kota dan mengalahkan Belanda di Riau, pengepungan besar-besaran Kota Malaka, dan perjuangan sampai titik darah penghabisan di Teluk Ketapang, menunjukkan semangat jihad yang tinggi. Munculnya kekuatan ini juga terinspirasi keberanian dan kepahlawan Ali yang tidak gentar menghadapi musuh. Rasa cinta dan kasih yang mendalam terhadap Rasulullah tergambar dengan amalan salawat dan zikir *Dalā'il al-Khairāt*. Bahkan Raja Haji gugur syahid dengan tangan memegang kitab tersebut. Ini membayangkan betapa dalam penghayatannya terhadap perjuangan Rasulullah serta janji Allah dan Rasul-Nya akan pahala bagi para syuhada. Lantaran gugur dalam perang bersejarah, sang Raja pun diberi gelar Raja Haji Fisabilillah Marhum Teluk Ketapang.

Adapun ikonografi Zulfikar sebagai simbol *ahlul bait* dapat dikaitkan dengan penggunaannya pada bendera Sunan Gunung Jati dan meriam-meriam *gargabus* di Brunei yang tidak dibincangkan dalam tulisan ini. Sultan dari kedua kerajaan ini dan banyak kerajaan Nusantara lainnya adalah keturunan Rasulullah. Contoh lainnya adalah Kesultanan Sulu yang didirikan oleh seorang ulama

keturunan Rasulullah, dan bendera kerajaannya juga bermotif Zulfikar.

Kedua, ikonografi Zulfikar dalam hubungannya dengan Kekhalifahan Usmaniah melambangkan penerimaan masyarakat Melayu terhadap perannya sebagai pelindung umat Islam di seluruh dunia. Penggunaannya secara luas di Aceh menggambarkan hakikat tersebut. Perasaan persaudaraan sesama muslim terungkap melalui hubungan antara Khilafah Usmaniah dengan Aceh dan kerajaan lainnya di Nusantara. Juga menggambarkan hubungan Aceh sebagai 'Serambi Mekah' dengan seluruh kerajaan di kawasan ini. Ini terungkap dalam jalinan hubungan yang kompleks yang telah kita bahas sebelumnya. Selain itu juga menunjukkan kepentingan khilafah yang melindungi umat Islam di seluruh dunia. Nusantara yang begitu jauh dari pusat pemerintahan khalifah, juga diberi bantuan dan perhatian, meski wilayah-wilayah di sini bukan merupakan kawasan rasmi pemerintahan Usmaniah.

Kesimpulan

Sesungguhnya kajian tentang Zulfikar ini merupakan topik yang sangat menarik. Dari sekian banyak contoh dan analisis yang telah dilakukan dalam kajian ini, diperoleh kesimpulan bahwa penggunaan motif Zulfikar sangat signifikan dalam masyarakat Nusantara. Analisis formal yang dilakukan menunjukkan adanya gaya-gaya tertentu dan kompleksitas penggunaannya, termasuk unsur-unsur pengaruh Turki, India, dan lokal. Sedang analisis konteksnya menunjukkan kepada kita tentang pengaruh dan hubungan antara kawasan ini dengan Khilafah Usmaniah. Begitu juga hubungan penghormatan dan pengakuan masyarakat kawasan ini kepada Rasulullah dan kepahlawanan Ali. Tidak diragukan lagi bahwa ikonografi Zulfikar mempunyai status dan peranan di kalangan masyarakat Nusantara.[]

Daftar Pustaka

Andaya, Barbara Watson. (1977). From Rūm to Tokyo: The Search for Anticolonial Allies by the Rulers of Riau, 1899-1914. *Indonesia*, Vol. 24 (Oct. 1977), h. 123-156.

Art Treasures of Turkey: Circulated by the Smithsonian Institution 1966-1968. (1968). Washington D.C.: Smithsonian Institution.

Auni Abdullah. (2001). *Islam dan Perdagangan dalam Sejarah Alam Melayu.* Kuala Lumpur: Darulfikir Sdn. Bhd.

Aydin, Hilmi ed. (2004). Pavilion *of the Sacred Relics: The Sacred Trusts Topkapi Palace Museum, Istanbul.* New Jersey: The Light, Inc.

Bloom, J. d. S. B. (2006). *Islamic Arts.* London: Phaidon Press Limited.

Buyong Adil. (1985). *Perjuangan Orang Melayu Menentang Penjajahan Abad ke 15-19.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajaran Malaysia.

Dhu 'l-Fakar. (1983). In B. e. a. Lewis (Ed.), *The Encyclopedia of Islam* (New Edition ed., Vol. 2). Leiden: E. J. Brill.

Dhu 'l-Fakar. (1987). In M. T. e. a. Houtsma (Ed.), *E. J. Brill's Encyclopaedia of Islam 1913-1936* (Vol. 2). Leiden: E. J. Brill.

Ermy Azziaty Rozali. (2006) Kesultanan Melayu dan 'Kerajaan Rum' dalam Karya Kesusasteraan Melayu Tradisional dalam *Sejarah* No 14.

Farrokh, Kaveh (2009). *The Lion and Sun Motif of Iran: A brief Analysis.* http://www.kavehfarrokh.com/news/the-lion-and-sun-motif-of-iran-a-brief-analysis/

Gardner, G.B. (1936). *Keris and Other Malay Weapons.* Singapore: Progressive Publishing Company.

Goksoy, Ismail Hakki. (2007). *Ottoman-Aceh Relations According to the Turkish Sources.* Makalah dalan First International Conference of Aceh and Indian Ocean Studies, 24-27 Februari 2007 anjuran Asia Research Institute, National University of Singapore & Rehabilitation and Construction Executing Agency for Aceh and Nias (BRR), Banda Aceh, Indonesia.

Guillot, Claude dan Ludvic Kalus. (2008) Inskripsi Islam pada Meriam Ki Amuk. dalam *Banten: Sejarah dan Peradaban (Abad X-XVII).* Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia).

Hamka (1977). *Sejarah Umat Islam.* Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara.

Izziah Suryani Arshad. (2009). Kekuasaan Portugis di Timur dan Hubungannya dengan Kerajaan Usmaniah. dalam *Daulah Usmaniah dan Alam Melayu.* Shah Alam: Karisma Publications Sdn Bhd.

Johnson, Lee ed. (1995). Elite Series: *The Janissaries.* London: Osprey Reed Consumer Book Ltd.

Kilicbay, Baris. (1999). *The Zulfikar (Dhu'l-Fakar) sword.* http://www.crwflags.com/fotw/flags/tr-zulf.html#zul

Lukman Thaib (2002). *Acheh's Case: A Historical Study of the National Movement for the Independence of Acheh-Sumatra*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

Lombard, Denys. (2008). *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia).

Maksudolu, Mehmet. (1999). *Osmanli History 1289-1922: Based on Osmanli Sources*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.

Manguin, Pierre-Yves. (1988). Of Fortresses and Galleys The 1568 Acehnese Siege of Melaka, after a Contemporary Bird's-Eye View. *Modern Asian Studies*, Vol. 22, No. 3, Special Issue: Asian Studies in Honour of Professor Charles Boxer (1988), h. 607-628.

Maxwell, Robyn. (1990). *Textiles of Southeast Asia: Tradition, Trade and Transformation*. Melbourne: Oxford University Press Australia.

Muhammad Zafar Iqbal. (2006). *Kafilah Budaya: Pengaruh Persia Terhadap Kebudayaan Indonesia*. Terj. Yusof Anas. Jakarta: Penerbit Citra.

Mukherjee, Wendy. (2005). Fatimah in Nusantara. *Sari* 23 (2005) 137 – 152.

Pelras, Christian. 1993. Religion, Tradition, and the Dynamics of Islamization in South Sulawesi. *Indonesia,* Vol. 57, *Archipel* (Apr., 1993), h. 133-154.

Pool, Mariska. (2001). *Vergeten vlaggen: de trofeën van het eskader Van Braam in de Indische Archipel, 1784*. In: Armamentaria, 2001.

Profil Propinsi Republik Indonesia: Daerah Istimewa Aceh. (1992). Jakarta: Yayasan Bhakti Wawasan Nusantara.

Raja Fuziah Raja Tun Uda dan Abdul Rahman al-Ahmadi. Malay Arts and Crafts: Islamic Inspiration in Creativity. dalam M. T. Osman (Ed.), *Islamic Civilization in the Malay World*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 279-352.

Reid, Anthony. (1969). *The Contest for North Sumatra. Kuala Lumpur*: Oxford University Press, University of Malaya Press.

Reid, Anthony. (2005). *The Ottomans in Southeast Asia*. Asia Research Institute Working Paper Series No. 36. National University of Singapore.

Roger, J. M. (2002). *Empire of the Sultans: Ottoman Art from The Khalili Collection*. London: The Nour Foundation and Khalili Family Trust.

Ruhl, D. (1952). *Flags of the East Indies Archipelago (1600-1942) (Vlaggen van den Oost-Indischen Archipel* (1600-1942). Terj. Norman Martin. 1997. http://www.crwflags.com/fotw/flags/id-princ.html

Tarmizi Age. (2010). *Ultimatum Belanda 26 Maret 1873 Terhadap Aceh Harus Di Pertanggungjawabkan*. http://www.waa-aceh.org

Tengku Hasan M. Di Tiro. (1980). *The Legal Status of Acheh-Sumatra Under International Law*.

Yucel, U. (1993). *Pedang-pedang Islam dan Tukangnya* (U. Khalid, terj.) Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia.

Zwemer, Samuel. (1939). *Studies in Popular Islam: A Collection of Papers Dealing with the Superstitions and Beliefs of the Common People*. London: The Sheldon Press. (www.answering-islam.org/Books/Zwemer/Studies/)

http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/1976.312

Tinjauan Buku

Judul : *Nama dan Kata dalam Qur'an: Pembahasan dan Perbandingan*
Penulis : Ali Audah
Penerbit : Litera Antarnusa
Cetakan : I, Maret 2011
Halaman : xviii + 762

Muhammad Musadad
Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta.

Pengantar

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui Malaikat Jibril. Kitab ini menggunakan bahasa Arab. Menurut ahli bahasa A.L. Schlozer (w. 1781) bahasa Arab termasuk rumpun bahasa Semit. Lebih khusus lagi bahwa bahasa Arab merupakan cabang bahasa-bahasa Arabia Barat Daya, meskipun ia berasal dari zaman purbakala. Menjelang abad ketiga Masehi, bahasa ini berkembang menjadi bahasa yang sempurna.

Al-Qur'an yang memiliki 114 surah dan ribuan ayat tentunya kaya akan kata dan nama di dalamnya. Setelah lebih dari 1400 tahun Al-Qur'an diturunkan, banyak sekali buku-buku yang telah ditulis oleh ulama Al-Qur'an yang menjelaskan kandungan isi seperti tafsir secara umum atau penjelasan kosakata dan nama yang terkandung di dalamnya.

Di Indonesia pun sudah banyak buku mengenai penjelasan kosa-kata tentang Al-Qur'an seperti Quraish Shihab yang memaparkan penjelasan kosakata dengan penjelasan semantik dalam bukunya *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata dan Tafsirnya*. Melalui pendekatan ini Quraish Shihab berusaha menggali makna yang terkandung dalam sebuah kata dari unsur kebahasaan. Dalam buku ini, ia mengelompokkan entri kata berdasarkan abjad bahasa Indonesia dengan mengikuti transliterasi kata dalam bahasa tersebut.

Berbeda dengan Quraish Shihab, Ali Audah dalam bukunya *Nama dan Kata dalam Qur'an: Pembahasan dan Perbandingan* berusaha memaparkan pengertian nama dan kata yang terdapat dalam Al-Qur'an dengan menyebutkan penjelasan dari aspek sejarah, pandangan mufasir, pandangan kitab-kitab lain seperti Bibel mengenai nama dan kata yang sama. Penjelasan dari Bibel disebutkan dalam buku ini karena dalam Al-Qur'an yang menggunakan bahasa Arab terdapat kata dan nama yang memiliki kesamaan dengan yang ada di Bibel, sehingga keduanya dapat disandingkan dan diperbandingkan.

Berkenaan dengan hal itu Ali Audah, penerjemah *Hayatu Muhammad*, karya Muhammad Husein Haykal, mengulas sejumlah nama dan kata yang disebutkan dalam Al-Qur'an dalam buku setebal 767 halaman ini.

Tentang buku *Nama dan Kata dalam Al-Qur'an; Pembahasan dan Perbandingan*

Buku ini menguraikan kisah para nabi dan rasul, namun memiliki perbedaan dengan yang biasa terdapat dalam buku-buku riwayat para nabi atau dalam kitab-kitab tafsir. Tekanannya lebih pada peninjauan nama-nama dan kata-kata yang dirasa masih memerlukan penjelasan, dan bila perlu diperbandingkan dengan yang ada dalam Alkitab (Bibel) dan sumber-sumber lain. Pada bagian-bagian tertentu diuraikan terbatas, atau lebih terperinci jika menemui beberapa masalah yang patut dibahas dan menjadi bahan studi.

Wahyu yang terdapat dalam Al-Qur'an ataupun Bibel memiliki perbedaan selain dalam segi akidah juga dalam metode penyampaian kisah dan ceritanya. Al-Qur'an merupakan wahyu yang datang dari Tuhan dan disampaikan kepada Nabi Muhammad melalui Jibril yang kemudian disampaikan kepada para sahabat dengan cara mengimlakkanya, sedangkan Bibel ditulis oleh para Nabi , murid-murid dan pengikut mereka. Dalam Al-Qur'an cerita-cerita dan peristiwa yang dikemukakan hanya intinya hal ini dengan tujuan memberikan teladan dan pembelajaran sedangkan dalam Bibel diterangkan secara rinci.[1]

---

[1] Ali Audah, *Nama dan kata dalam Qur'an; Pembahasan dan Perbandingan*, Bogor: Pustaka Litera Antarnusa, 2011, hlm. v

"Nama" yang dimaksud dalam judul buku ini tidak terbatas hanya pada nama-nama para nabi, tetapi meliputi juga nama-nama tokoh, nama-nama tempat, kota atau negeri, seperti Firaun, Haman, Qarun, Uzair, Zulkarnain, Luqman, Harut dan Marut, Abu Lahab, Makkah, Madinah, Babilon, Saba', atau kisah-kisah dan peristiwa lain: Ashabul Kahfi, Ashabul Ukhdud dan yang lainnya. Sedang pengertian "Kata" meliputi nama-nama benda tertentu atau yang ada hubungannya dengan sejarah.[2]

Nama dan Kata yang terdapat dalam buku ini sebagian besar penjelasannya terdapat dalam kosakata pada Al-Qur'an dan Tafsirnya Departemen Agama. Demikian karena buku ini merupakan kumpulan tulisan nama dan kosakata yang pernah disusun untuk *Al-Qur'an dan Tafsirnya* Departemen Agama (edisi yang disempurnakan), namun didalam buku ini sebagian terdapat penjelasan yang lebih luas.

Metodologi Penyampaian

Ali Audah menjelaskan nama dan kata dengan mengutip atau menyebutkan ayat-ayat sesuai kata yang akan diterangkan. Kemudian nama dan kata tersebut dijelaskan dengan mengambil beberapa pendapat mufasir-mufasir sebelum membandingkannya dengan penjelasan yang terdapat dalam Bibel. Memang tidak seluruh "nama dan kata" yang disebutkan dalam buku ini dijelaskan juga versi Bibelnya. Sebagian nama rasul dan nabi dijelaskan dengan mengutarakan versi Bibelnya di antaranya Adam, Idris, Nuh, Hud, Saleh, Ibrahim, Lut, Ismail, Ishak, Yakub, Yusuf, Syuaib, Ayyub, Zulkifli, Musa, Daud, Sulaiman, Ilyas, Al-Yasa, Yunus, Zakaria, Yahya, Isa, dan Muhammad. Sedangkan sebagian lainnya tidak disebutkan versi Bibel atau bahkan dijelaskan singkat secara kebahasaan, seperti Harun, Abābīl, Abū Lahab, 'Ad, Adnā al-Arḍ, Aḥbār, Ahlu Bait, Ahl al-Kitab, Ahlul-Qurā, Aḥqāf, dan lainnya.

Pada bagian-bagian tertentu dalam buku ini dicantumkan gambar-gambar tempat dan peta, diantaranya; gambar Maqam Ibrahim, Makam Nabi Muhammad, Masjidilharam, Masjid Nabawi, Masjid dua Kiblat, Masjid Quba, peta Hijrah, peta Petra, dan peta Perang Hunain.

---

[2] *Ibid*, hlm. hlm. viii

Isi buku *Nama dan Kata dalam Al-Qur'an*; Pembahasan dan Perbandingan

Dalam pendahuluannya Ali Audah menjelaskan tentang Israiliyat, sumber dan pengaruhnya. Israiliyat yang merupakan bentuk jamak dari kata israiliyah merupakan sebuah istilah yang sebenarnya tidak terdapat dalam Al-Qur'an namun kata israiliyat memiliki hubungan yang erat dengan tafsir Al-Qur'an dan hadis.[3]

Sedangkan Ḥusein aż-Żahabi menjelaskan bahwa israiliyat mengandung dua pengertian, pertama yaitu menyangkut kisah dan dongeng kuno yang menyusup dalam kitab tafsir dan hadis yang asal pemuatannya kembali pada sumber Nasrani, Yahudi dan lainnya. Kedua, israiliyat merupakan cerita-cerita yang sengaja disisipkan ke dalam tafsir dan hadis oleh musuh-musuh Islam yang mana cerita-cerita tersebut tidak dapat diketahui dari mana sumbernya.[4]

Aż-Żahabi sendiri mengklasifikasikan israiliyat menjadi tiga:

1. Dari sisi kualitas sanad, terbagi menjadi dua, yaitu sahih dan tidak sahih.
2. Tiga bagian tentang israiliyat, pertama israiliyat yang sesuai dengan Islam, kedua israiliyat yang tidak sesuai dengan Islam, dan yang ketiga yang tidak masuk keduanya (maskut 'anhu)
3. Dari sisi materi kisah (maudu' khabar) terbagi menjadi tiga, yang berkaitan dengan akidah, hukum, dan kisah.[5]

Pengaruh Israiliyat ke dalam beberapa tafsir telah ada dari zaman sahabat Nabi. Hal ini tidak mengherankan karena dalam beberapa hal terdapat kesamaan kendati hanya sepintas lalu seperti dalam penciptaan langit, bumi dan kisah-kisah para nabi. Sedangkan dalam Perjanjian Lama cerita-cerita mengenai para nabi disebutkan secara rinci seperti, umur, tempat lahir dan mati, nama-nama ibu, bapak serta saudara-saudara, anggota keluarga dan keturunan mereka, juga disebutkan pula nama-nama kota, jumlah

---

[3] Ibid, hlm. 1-20. Tulisan pendahuluan tentang Israiliyat, sumber dan pengaruhnya juga terdapat dalam *Mukadimah al-Qur'an dan Tafsirnya* (Edisi yang disempurnakan) yang diterbitkan oleh Departemen Agama. Hal ini terjadi karena penulis merupakan Anggota Tim Penyusunan Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang disempurnakan) Departemen Agama.

[4] Muhammad Husain Az-Zahabi, *Al-Isrāiliyat fī at-Tafsīr wa al-Hadis*, Kairo: Maktabah, tt, hlm. 13-14

[5] *Ibid*, hlm. 35-40.

makhluk bernyawa, tanaman-tanaman dan barang-barang yang terkait dan tidak terkait.[6]

Sebagai perbandingan, Fakhrur Rozi (544-606 H/116-1228 M), penulis *at-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥul Gaib*, merupakan tokoh yang dikenal sangat detail jika membahas suatu masalah. Dalam menafsirkan Surah Al-Baqarah ayat 34-35[7], ia tidak menyinggung cerita rusuk dan ular. Dalam tafsirnya dikatakan, bahwa ada beberapa tafsir yang menyebut Hawa yang menyuguhkan khamar kepada Adam sampai mabuk dan dalam mabuknya itu Adam makan buah yang dilarang. Namun dengan halus Razi mengkritisi berita tersebut dengan argumen bahwa di surga tidak ada mabuk sebagaimana di dunia dan Adam boleh makan apa saja, tetapi tidak mendekati pohon itu. Razi kemudian mengomentari dan mempertanyakan kesahihan dari cerita-cerita tentang surga, Adam, pasangannya serta peranan iblis.[8]

Dari sini terlihat memang terdapat tafsir Al-Qur'an yang mencampuradukkan kisah dalam Al-Qur'an dan sumber-sumber lainnya dalam tafsir-tafsir mereka, di antaranya dengan berita-berita yang terdapat dalam Alkitab dan kitab-kitab Yahudi lainnya. Dalam pendahuluannya, Ali Audah membatasi pada penciptaan langit dan bumi, serta Adam dan istrinya yang diambil dari Al-Qur'an dan Alkitab dan sebagian dari kitab Sa'labi. Dari sini dapat dilihat bagaimana israiliyat mempengaruhi pikiran orang dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Setelah menjelaskan Adam dalam beberapa versi, penulis lalu melanjutkan menjelaskan Idris hingga Muhammad. Dari sekian penjelasan terdapat beberapa nama yang dijelaskan cukup panjang baik dari sisi sejarah, versi mufasir dan versi Bibel di antaranya Ibrahim, Ismail, Ishak, Yusuf, Musa, Isa dan Muhammad. Sudut pandang sejarah mendominasi penjelasan dari entri kata yang cukup panjang. Seperti ketika Ali Audah menjelaskan tentang

---

[6] Ali Audah, *Nama dan kata dalam Qur'an*,hlm. 6

[7] Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat, "Sujudlah kamu kepada Adam!" Maka mereka pun sujud kecuali Iblis. Ia menolak dan menyombongkan diri, dan ia termasuk golongan yang kafir. Dan Kami berfirman, "Wahai Adam! Tinggallah engkau dan istrimu di dalam surga, dan makanlah dengan nikmat (berbagai makanan) yang ada di sana sesukamu. (Tetapi) janganlah kamu dekati pohon ini, nanti kamu termasuk orang-orang yang zalim!" (Q.S. Al-Baqarah/2; 34-35)

[8] Ali Audah, *Nama dan kata dalam Qur'an*, hlm.14

Muhammad saw yang ia paparkan dari semenjak lahir, perjalanan hidup hingga wafatnya.

Penutup

Dari keseluruhan pembahasan di atas, disimpulkan bahwa buku ini berusaha menjelasakan tentang nama dan kata yang terdapat di dalam Al-Qur'an baik dari versi mufasir, sudut pandang sejarah, dan perbandingannya dengan versi Alkitab (Bibel), sehingga tampak mana di antara cerita-cerita itu yang memang murni terdapat di dalam Al-Qur'an dan yang telah dipengaruhi oleh israiliyat.[]

Daftar Pustaka

Al-Qur'an dan Terjemahnya, Departemen Agama RI

Ali Audah, *Nama dan kata dalam Qur'an; Pembahasan dan Perbandingan*, Bogor: Pustaka Litera Antarnusa, 2011

Az-Zahabi, Muhammad Husain, *Al-Israiliyat fi al-Tafsir wa al-Hadis*, Kairo: Maktabah,t.t.

Tim Penyusun Tafsir, *Mukaddimah Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Edisi yang disempurnakan), Jakarta: Departemen Agama, 2008

Pustaka

Abd Moqsith Ghazali, dkk, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: Gramedia, 2009, xxvi + 176 hlm.

Upaya kodifikasi Al-Qur'an pada masa awal dengan menggunakan aksara Arab dalam bentuknya yang primitif, memunculkan persoalan. Penulisan tanpa tanda baca dan harakat meretas problem baru yang berimplikasi bukan hanya pada bunyi kata sebagaimana terjadi sebelumnya, tapi juga pada makna dan maksud. Sistem tanda baca dalam huruf Arab dalam rangka memutus rantai persoalan tersebut baru ditemukan pada pertengahan abad ke-7, ketika Abu al-Aswad ad-Duali, seorang sarjana yang bekerja pada Dinasti Umayyah, mencoba mengatasi berbagai musykil dalam pembacaan Al-Qur'an.

Kajian di atas adalah salah satu poin pembahasan dalam buku *Metodologi Studi Al-Qur'an* yang ditulis oleh Abd Moqsith Ghazali, dkk. Tidak sebagaimana buku-buku lain yang mengusung tema 'Metodologi Studi Al-Qur'an' yang lebih sering mengarah pada pembahasan seputar perangkat-perangkat keilmuan dalam memahami Al-Qur'an yang lazim merujuk pada karya-karya besar seperti *Al-Itqān* yang ditulis Imam Suyuti, atau *Al-Burhān* yang dikarang oleh Imam Zarkasy, buku ini lebih mentitikberatkan kajiannya pada seputar metodologi yang berkaitan dengan persoalan-persoalan pelik kekinian dalam Al-Qur'an yang sering melahirkan tanya dan persoalan yang tak kujung terpecahkan.

Buku ini terdiri dari lima bab pembahasan. Bagian pertama memuat judul bahasan, "Kapan dan Bagaimana Al-Qur'an Menjadi Kitab Suci?" Pertanyaan ini merupakan pertanyaan mendasar dalam memahami Al-Qur'an menyangkut eksistensi kitab suci ini yang belakangan banyak dipertanyakan sejumlah cendikiawan, baik dari kalangan Islam sendiri, *insider*, maupun non-Islam, *out sider*. Pada bagian ini, penulis menjelaskan sejumlah persoalan yang sering menjadi titik sorot sejumlah orang yang mempertanyakan hal-hal mendasar yang berkaitan dengan Al-Qur'an, mulai dari sejarah pewahyuan, problematika yang muncul pada masa kodifikasi baik masa Abu Bakar maupun masa Usman, penetapan Bahasa Arab

sebagai bahasa Al-Qur'an, hingga sakralisasi masif yang melekat pada kitab suci ini.

Pada bagian pertama penulis mencoba mengetengahkan persoalan-persoalan krusial menyangkut Al-Qur'an, diantaranya adalah tentang penulisan Al-Qur'an. Pada soal ini penulis membuat kesimpulan, bahwa persoalan wahyu sepenuhnya adalah persoalan keimanan, dan bukan persoalan ilmu pengetahuan. Sementara itu, penulisan adalah proses manusiawi yang bisa diuji dan diverifikasi secara objektif. Wahyu adalah sesuatu yang bersumber langsung dari Allah, sementara penulisannya melalui sejumlah media seperti pelepah kurma, tulang, hingga lembaran-lembaran kertas, *suḥuf*, adalah proses manusiawi yang menyimpan sejumlah kemungkinan. Demikian halnya dengan sakralisasi Al-Qur'an. Dalam kaitan ini penulis beranggapan, bahwa sakralisasi terhadap Al-Qur'an sejatinya mengikuti arus perkembangan sejarah penulisan Al-Qur'an. Dalam pandangannya, sakralisasi adalah konstruksi sebuah masyarakat yang muncul melalui interaksi yang intensif. Namun, harus dipahami juga, bahwa sakralisasi itu juga bersinergi dengan bendanya, Al-Qur'an yang memang dinyatakan sebagai kitab suci, dan tidak boleh disentuh kecuali oleh orang yang suci.

Selanjutnya, pada bagian lain, penulis mengurai tentang persoalan wahyu dalam Al-Qur'an. Dalam kaitan ini, semua umat Islam sepakat, bahwa Al-Qur'an merupakan wahyu yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad saw. Namun, bagaimana wahyu yang 'ilahiyah' yang agung dan mulia itu bisa mengejawantah dalam dimensi kemanusiaan pada dimensi ruang dan waktu yang sangat kecil dan sempit. Seperti apa proses yang terjadi, sehingga wahyu itu bisa mewujud dalam tataran kehidupan manusia? Dalam Islam, sebagaimana dijelaskan penulis, wahyu yang diberikan kepada Nabi Muhammad dapat ditelaah melalui konsep *tanzīl*. Pendapat seperti ini juga pernah dikemukakan Muhammad Syahrur dalam bukunya, *Al-Kitāb Wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, yang berupaya mengeksplorasi makna melalui konsep *inzāl* dan *tanzīl*.

Kecuali soal wahyu dan kesejarahan, buku ini juga mengulas tentang problematika bahasa dalam Al-Qur'an. Penggunaan tata bahasa Arab dalam Al-Qur'an bukan tanpa masalah. Sebab, beberapa penggunaan gramatika dalam bahasa Al-Qur'an nampak melampaui, *beyond*, kaidah umum penggunaan kaidah bahasa yang

dipahami oleh ahli gramatika bahasa Arab. Penulis dalam hal ini mencatat sejumlah ayat yang susunan gramatikanya nampak tidak sejalan dengan kaidah umum Bahasa Arab yang dikenal. Namun, meskipun nampak tidak sesuai, di bagian akhir penulis mencoba menghimpun pendapat-pendapat yang berupaya menjelaskan 'penyimpangan' gramatika tersebut dengan sejumlah argumen dan alasan yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Pada bagian terakhir, penulis mencoba memaparkan sejumlah metode alternatif dalam memahami dan mendekati Al-Qur'an. Yang pertama adalah, *al-'Ibrah bi al-maqāṣid lā bi al-lafẓ*. Pada kaidah ini, berupaya untuk memahami Al-Qur'an bukan sekadar melalui huruf dan aksaranya, melainkan melalui *maqasid* yang dikandungnya. Yang kedua adalah *Jawāz naskh an-Nuṣūs* (*al-Juzi'iyyah*) *bi al-maṣlaḥah*. Prinsip metodologi yang dikedepankan dalam kaidah ini adalah, bahwa sesungguhnya syari'at Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal dan menolak segala bentuk kemafsadatan. Yang ketiga adalah, *tanqīḥ an-nuṣūs bi 'aql al-mujtama' yajuzu*. Artinya, bahwa akal publik memiliki kewenangan untuk menyortir sejumlah ketentuan "partikular" agama menyangkut perkara-perkara publik, namun dengan tetap tidak menghilangkan pesan dan nasihat yang terkandung dalam satu ketentuan hukum. [] *Mustopa.*

*

Henri Chambert-Loir, Massir Q Abdullah, Siti Maryam Salahuddin dkk, *Iman dan Diplomasi, Serpihan Sejarah Kerajaan Bima*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia bekerjasama dengan EFEO, Cetakan pertama: Maret 2010, 222 hlm.

Sejarah lokal dapat digali dari berbagai sumber, antara lain dari naskah-naskah kuno dalam beberapa bahasa daerah. Ternyata banyak kerajaan di masa lampau memiliki tradisi penulisan sejarah sendiri. Buku ini mengungkapkan tiga macam dokumen dari Bima, berasal dari Abad ke-18 dan 19, dengan fokus terhadap dua komponen terpenting dari dinamika kerajaan masa itu yaitu agama dan politik atau kebijakan dalam negeri dan luar negeri. Di dalam

negeri, pemerintah terus memperdalam dan memperkuat agama Islam sebagi salah satu asas terpenting struktur masyarakat, sedangkan menyangkut luar negeri, pemerintah harus pandai mengatur siasat menghadapi hegemoni Belanda.

Ketiga dokumen yang dipaparkan dalam buku ini pertama adalah sebuah fragmen dari buku catatan harian yang ditulis pada 1765-1790 oleh pembesar kerajaan Bima, Bumi Luma Rasanae, pada awal pemerintahan Sultan Abdul Hamid Muhammad Syah. Dokumen ini menggambarkan sebuah kerajaan yang pada umumnya bisa dikatakan stabil, berkuasa, damai, tertib, sejahtera dan taat pada berbagai peraturan, baik adat dan hukum maupun keagamaan.

Bo' merupakan buku sejarah lokal Bima, seperti juga *Bo' Sangaji Kai*. *Bo' Bumi Luma Rasanae* menyajikan sebuah gambaran yang fragmentaris, namun amat kaya dari segala aspek kehidupan politik, agama, sosial dan budaya kerajaan dan masyarakat Bima pada akhir abad ke-18 Masehi. Tidak dapat disangkal bahwa Bima termasuk daerah di Indonesia yang sumber lokalnya paling kaya dan terperinci.

Dokumen kedua terdiri dari 10 surat diplomatik yang ditulis oleh Sultan Abdul Hamid pada periode selanjutnya, yakni tahun 1790-1818. Semua surat ini dialamatkan kepada Gubernur Jenderal Kompeni Belanda. Hanya satu yang dialamatkan untuk Syahbandar Batavia. Dalam surat-suratnya, Sultan tampak merendakan diri, mengajukan berbagai permohonan ataupun meminta maaf atas kekurangan Bima dalam hubungannya dengan Kompeni. Gambaran ini tentu saja perlu ditafsirkan dengan hati-hati. Surat diplomatik pada hakikatnya adalah suatu siasat, yang tidak selalu mudah diketahui maksud sebenarnya. Namun demikian, banyak informasi dapat ditimba dari surat-surat ini, antara lain mengenai produk ekspor Bima yang dijual kepada Kompeni serta barang-barang yang ditukar antara kedua pihak sebagai hadiah. Juga mengenai keadaan ekonomi kerajaan Bima, yang kelihatan rapuh dan mudah tergoncang, dan juga mengenai politik di Pulau Sumbawa.

Beberapa aspek terkait keadaan sosial-politik, perdagangan dan nilai-nilai budaya bima zaman lampau tercermin dalam surat-surat ini. Contohnya tentang struktur sosial Bima, terdapat golongan paroa (budak) yang dapat dihadiahkan, seperti barang, kepada petinggi kompeni. Surat-surat ini juga memberikan informasi tentang hasil bumi Bima yang utama, hubungan perdagangan antara

Kompeni dan Bima dan aspek teknis perdagangan, konflik domestik yang terjadi, serangan bajak laut, tarikh kematian pejabat Kompeni di Bima, kebakaran Loji kompeni di Bima dan juga hubungan politik antara Bima dengan kerajaan-kerajaan tetangganya.

Surat-surat ini juga menyajikan informasi mengenai administrasi lokal kerajaan Bima. Contohnya data tentang hubungan istana dengan fetor yang mewakili kepentingan kompeni dan perannya dalam kehidupan politik kerajaan dan peran istana dalam pengangkatan fetor. Tak kalah pentingnya, dokumen ini juga menyediakan data historis mengenai kebahasaan, khususnya mengenai keadaan bahasa Melayu ragam tulis di Sumbawa pada abad ke-19. Data itu menunjukkan bahwa bentuk-bentuk dan proses afiksasi bahasa Melayu dan tidak saja beragam dan kaya, tetapi juga menunjukkan perbedaan dari tempat ke tempat.

Bagian ketiga berupa dokumen risalah keagamaan berjudul *Jauharat al-Ma'arif* (Permata Ilmu Makrifat). Karangan ini ditulis oleh bangsawan Bima bernama Haji Nur Hidayatullah al-Mansur Muhammad Syuja'uddin. Membaca penjelasan penulisnya, risalah ini diterjemahkan dari *Syams al-Ma'arif al-Kubra* karya Aḥmad ibnu Ali al-Buni. Tetapi sebenarnya, tidak ditemukan dalam risalah *Jauharat al-Ma'arif* kutipan atau uraian yang jelas berasal dari karangan al-Buni tersebut.

Risalah ini berisi dua ulasan yang sangat berlainan. Fasal pertama berkenaan dengan 'adab kenegaraan' (*fiqh siyāsah*) atau ilmu politik, yakni mengandung nasihat dan petunjuk tentang sikap dan tindakan yang harus dituruti oleh seorang raja agar memerintah dengan adil dan baik, dan sesuai dengan syariat. Ini sebuah genre yang sangat tua. Sudah mulai berkembang pada abad ke-2 Hijriah, dan sangat luas dalam sastra Arab dan Parsi, tetapi sebaliknya sangat langka dalam dunia Melayu. Adapun isi risalah yang kedua sangat berbeda dengan isi pertama. Isi kedua berkenaan dengan ilmu hikmah dan ilmu gaib. [] *Abdul Hakim*

*

Henri Chambert Loir, *Sadur, Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009. 5+1160 halaman.

Indonesia sejak dahulu telah mengimpor dari luar (India, Timur Tengah, Tiongkok, dan Eropa) aneka ragam agama, kesusasteraan, ilmu, teknik dan berbagai jenis produk peradaban lain yang kemudian diolah, disesuaikan, dikembangkan, sehingga menjadi bagian utuh dari kebudayaan Indonesia. Semua ini melalui proses penerjemahan. Maka jelas, terjemahan merupakan fenomena penting dalam sejarah Indonesia.

Buku ini merangkum 65 karangan penulis Indonesia dan asing (Sansekerta, Parsi, Arab, Urdu, Tionghoa, Jepang dan beberapa bahasa Eropa) ke dalam sembilan bahasa lokal (Jawa, Melayu, Sunda, Bali, Sasak, Aceh, Batak, Bugis, dan Makassar), dalam segala bidang, selama sepuluh abad (dari abad ke-9 sampai ke-20).

Salah satu yang manarik dari buku setebal 1160 halaman ini yaitu bagian tentang sejarah penerjemahan firman Tuhan *"Menghindari Ketaksaan: Firman Tuhan"* yang terdapat pada halaman 395-527. Dari 8 tulisan pada bagian ini, hanya dua tulisan yang membahas tentang sejarah terjemahan Al-Qur'an. *"Menerjemahkan Al-Qur'an dalam Bahasa-bahasa di Indonesia* oleh Peter Riddel. Kedua, *"Negara, Kitab Suci dan Politik; Terjemahan Resmi Al-Qur'an di Indonesia"* oleh Much Nur Ichwan.

Sejak awal sejarah Islam, tiga dari madzhab Sunni, termasuk di kawasan Nusantara, menentukan teks asli Al-Qur'an dalam bahasa Arab sebagai dasar ibadah. Hal ini yang dijadikan argumen tidak diperbolehkannya menerjemahkan Al-Qur'an. Polemik ini muncul kembali antara Turki dan Mesir ketika Kemal Attaturk pada tahun 1924 secara resmi memerintahkan penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa turki. Dua Ulama Mesir, Muhammad Mustafa al-Maragi dan Mahmud Saltut pada tahun 1930-an, menawarkan gagasan yang lebih luwes tentang penerjemahan Al-Qur'an. Adapun Rasyid Rida menandaskan bahwa penerjemahan Al-Qur'an merupakan praktik yang sah, asal disertai penafsiran dan hasil penerjemahan tersebut tidak disebut sebagai "Al-Qur'an". Dalam "terjemahan" tersebut teks asli arabnya harus tetap ada, sesuai fatwa Syeikh Mustafa al-Maragi pada tahun 1936.

Periodesasi penerjemahan Al-Qur'an di Nusantara terbagi menjadi tiga yaitu periode 1500-1920 manakala muncul terjemahan parsial dan tafsir-tafsir lengkap; periode kedua yaitu tahun 1920-1960-an; dan periode ketiga tahun 1960-an hingga sekarang.

Ciri dari periode pertama adalah banyak ditemui terjemahan ayat sepenggal-sepenggal yang dibuat oleh banyak penulis sebagai ilustrasi bagi doktrin-doktrin teologis tertentu. Bentuk lainnya adalah dalam bentuk kitab tafsir yang cukup lengkap. Sebagai contoh adalah terjemahan Al-Qur'an karya Hamzah Fansuri (w. 1527) dalam bahasa Melayu yang ia sisipkan dalam karya-karya puisinya. Kemudian diikuti oleh murid spriritualnya yaitu Syamsuddin al-Sumatrani (w. 1630 M). Cendekiawan lainnya yaitu Nuruddin ar-Raniri (w.1658 M) dalam kitabnya *Ḥujjah as-Ṣiddīq li daf'i Zindīq* dan *Bustān al-Salatīn*.

Adapun terjemahan lengkap Al-Qur'an pertama dalam bahasa Melayu adalah *Tarjuman al-Mustafid* karya Abdurauf as-Sinkili (w. 1693). Karya ini disusun sekitar tahun 1675. banyak berisi tafsir klasik karya Jalalain, al-Baydawi dan al-Khāzin. Sesudah karya *Tarjuman al-Mustafid*, selama hampir 300 tahun tidak pernah ada lagi upaya untuk menerjemahkan Al-Qur'an. Banyak penulis yang terus menerjemahkan penggalan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam bahasa Melayu dalam karya mereka, namun tetap tidak lengkap. Jelas sekali bahwa karya as-Sinkili merupakan tonggak penting yang menentukan perkembangan agama Islam di Nusantara.

Kedua, adalah periode 1920-an s.d. 1960-an. Sejak tahun 1920-an dan seterusnya tiba-tiba minat untuk membuat terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa melayu (Indonesia) kembali menguat. Contohnya Tjokroaminoto menerjemahkan karya Muhammad Ali. Saat itu menimbulkan polemik dan diakhiri dengan kesepakatan untuk merujuk pada panduan penerjemahan Al-Qur'an yang dibuat oleh Syeikh Rasyid Rida dan Syeikh al-Maragi. Ahmad Hasan, ulama keturunan India dan Jawa menulis terjemahan *al-Furqon: Tafsir Al-Qur'an*, tahun 1928. Pada tahun 1935 juga muncul terjemahan karya Mahmud Yunus, *Tarjamah Al-Qur'an al-Karim*. Adapun pada Hamidy dan Fachruddin menulis *Tafsir Al-Qur'an* tahun 1959.

Termasuk juga dalam periode kedua ini adalah *Tafsir Hidayaturahman* yang disusun oleh KH Munawar Chalil dan diterbitkan oleh A.B. Sitti Syamsiah di Solo. *Hibarna* yang disusun

oleh K.H. Iskandar Idris; *al-Ibriz* karangan K. Bisyri Mustofa terbit di Rembang tahun 1960 dan *Tafsir Al-Qur'an Karim*, karangan H.M. Kasim Bakri yang terbit pada tahun 1960.

Pada periode ini banyak karya terjemahan yang dinamai tafsir, meskipun kadar tafsirannya minim sekali; karya-karya tersebut lebih menjelaskan isi Al-Qur'an tanpa sedikit pun berpretensi menjadi Al-Qur'an dalam bahasa Indonesia.

Periode ketiga, pertengahan tahun 1960-an sampai sekarang. Pada skala kecil, Nurcholis Madjid adalah seorang tokoh yang mencoba menerjemahkan Al-Qur'an berdasarkan ijtihadnya. Terutama terjemahan potongan ayat-ayat Al-Qur'an. Contohnya, *"Sesungguhnya Allah swt tidak mengubah yang ada pada suatu bangsa, sehingga mereka itu mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri"* Q.S.: 13:11. Tokoh lainnya adalah Hasbullah Bakry.

Selain terjemahan potongan ayat, termasuk periode ini adalah H.B. Jassin *Al-Qur'an al-Karim Bacaan Mulia* (1978) , Diponegoro, Syaifuddin bin KH Isa Anshary (1970-an), Ahmad Bastari Asnin (1984), yang menerjemahkan Al-Qur'an dengan gaya puitis. Adapun para tokoh yang menghasilkan karya terjemahan lengkap diantaranya Teuku Hasby Ash-Shiddiqi dengan Tafsir an-Nur (1964) dan Haji Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA) dengan karyanya Tafsir al-Azhar (1967).[ ] *Abdul Hakim*

*

Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an, Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, xiii+267 hlm.

Biasanya, diskursus Al-Qur'an berkisar antara Al-Qur'an sebagai wahyu dan Al-Qur'an sebagai teks. Dalam karya ini, penulis membedakan antara wahyu, Al-Qur'an dan Mushaf Usmani. Ketiganya adalah tiga nama yang kendati mengacu pada satu substansi, namun berbeda kadar muatannya. Wahyu sebagai pesan otentik Tuhan masih memuat keseluruhan pesan Tuhan; Al-Qur'an sebagai wujud kongkrit pesan Tuhan dalam bentuk bahasa Arab

oral memuat kira-kira sekitar lima puluh persen pesan Tuhan; dan Mushaf Usmani sebagai wujud kongkrit pesan Tuhan dalam bentuk bahasa Arab tulis hanya memuat kira-kira tigapuluh persen pesan Tuhan. Jika selama menjadi wahyu masih memuat keseluruhan pesan Tuhan, tidak demikian ketika telah menjadi Al-Qur'an dan Mushaf Usmani. Itu terjadi bukan karena Tuhan tidak mampu menjamin keabadian pesan-Nya, melainkan karena keterbatasan bahasa Arab yang dijadikan wadah pesan Tuhan yang tidak terbatas itu.

Sementara itu, yang ada pada kita adalah Mushaf Usmani. Oleh karena Mushaf Usmani menggunakan bahasa Arab, maka diasumsikan di dalamnya terdapat pergumulan yang tidak kunjung usai antara pesan Tuhan dengan pesan pemilik bahasa Arab, yang bahasanya menjadi wadah pesan Tuhan. Sebab, sebelum bahasa Arab dijadikan wadah pesan Tuhan, masyarakat Arab telah membuat semacam kaidah hubungan antara lafal, makna dan referens. Ketika pesan Tuhan diwadahkan dalam bahasa Arab, maka Muhammad saw sebagai agen tunggal Tuhan yang juga sebagai masyarakat Arab memilih lafal dan makna tertentu yang mampu membuat dua pesan, yakni pesan Tuhan dan pesan masyarakat Arab sebagai pemilik bahasa Arab.

Implikasinya, teori interpretasi yang hanya mengacu pada fenomena kebahasaan semacam tafsir, hanya mampu menemukan pesan masyarakat Arab sebagai pemilik bahasa Arab. Sedang pesan Tuhan yang ada di dalamnya belum tersentuh sedikitpun. Oleh karena itu, diperlukan sebuah teori interpretasi lain yang dinilai mampu menemani tafsir, sehingga yang terungkap bukan hanya pesan pemilik bahasa, tetapi juga pesan Tuhan. Dalam hal ini, penulis menawarkan hermeneutika. Karena disiplin ini tampaknya bisa menjadi mitra tafsir guna mengungkap pesan Tuhan di balik bahasa Arab sebagai fenomena budaya.

Hal tersebut diatas yang disebut oleh penulis sebagai kerangka baru dalam menalar ulum Al-Qur'an. Nalar dimaksud harus berpijak pada nalar dialektis dan sistematis sehingga Al-Qur'an tidak terkesan lahir dalam ruang kosong. Metode nalar dimaskud adalah menggunakan sosiologi dan linguistik. Sosiologi digunakan untuk menempatkan Al-Qur'an dalam posisi berdialektika dengan realitas sehingga Al-Qur'an dapat menjawab berbagai persoalan riil yang dihadapi masyarakat. Linguistik digunakan untuk memahani proses

komunikasi Tuhan dengan manusia yang mewujud dalam bentuk wahyu, Al-Qur'an dan Mushaf Usmani. Kedua pendekatan ini dimaksudkan untuk memahami hakikat Al-Qur'an dan karakternya, seperti makkiyyah dan madaniyyah, asbab nuzulnya dan nasikh-mansukhnya. Dengan pendekatan linguistik akan ditemukan perbedaan cukup signifikan antara wahyu, Al-Qur'an dan Mushaf Usmani. Apa yang ada pada kita saat ini adalah Mushaf Usmani.

Hermeunetika digunakan untuk menginterpretasi Mushaf Usmani sebagai wahyu tertulis, sehingga pesan Tuhan yang tersimpan di dalamnya, selain bisa diungkap dan dipisahkan dari pesan budaya pemilik bahasa, juga mengkontekstualkan pesan asasi Mushaf Usmani dengan realitas kekinian.

Buku ini terdiri dari lima bab. Setelah pendahuluan pada bab I, bab II membahas tentang argumen kehadiran Al-Qur'an. Apakah Al-Qur'an hadir semata-mata karena kehendak Tuhan atau karena ada ruang yang memang menghendaki kehadirannya di republik manusia ini, dan Tuhan merespon kehendak ruang itu. Bab III mengulas tentang apakah konsep klasik tentang wahyu Tuhan membuka ruang pertanyaan kritis, dan memungkinkan kita untuk melakukan kritik dan tawaran baru dengan mencoba memahami kembali konsep wahyu Tuhan. Sedangkan pada bab IV dibahas mengenai karakter ayat Al-Qur'an. Tujuannya untuk mengetahui metode dan pesan yang ditawarkan sumber asasi umat Islam ini, sehingga ia menjadi panduan menginterpretasi dalam mengungkap pesan yang ada di dalamnya, dan sekaligus dapat mengkontekstualisasikan ke dalam realitas kekinian.[] *Abdul Hakim*

*

Hasan Djafar, *Komplek Percandian Batujaya, Rekonstruksi Sejarah Kebudayaan Daerah Pantai Utara Jawa Barat*, Jakarta: EFEO, Puslitbang Arkenas, Kibtalt Buku Utama, KITLV-Jakarta. Cetakan: 2010, 188 hlm.

Buku ini membahas keberadaan situs Batujaya dan dirangkai disertasi penulisnya yang dipertahankan pada program Pasca Sarjana Arkeologi UI. Buku ini bukan hanya mengungkapkan

secara detail keberadaan kompleks percandian situs Batujaya, tetapi sekaligus telah meruntuhkan pandangan selama ini bahwa bangunan candi yang terbuat dari bata tidak selalu berasal dari masa yang lebih muda dibandingkan dari candi yang terbuat dari batu. Kenyatan ini sekaligus membuktikan bahwa bata telah menjadi bahan bangunan penting sejak masa awal Hindu-Buddha di Indonesia dan teknologi pembuatannya sudah dikuasai oleh komunitas Batujaya.

Berdasarkan pertanggalan relief dari temuan-temuan arkeologi dan pertanggalan absolut melalui analsis C14, komplek percandian situs Batujaya dibangun dalam dua tahap pada masa kerajaan Tarumanegara. Pembangunan fase pertama pada abad ke-6 dan ke-7. Pembangunan kedua berlangsung pada abad ke-8 dan ke-10. ini berarti komplek percandian di daerah ini bukan hanya memperlihatkan dibangun dalam kurun yang cukup panjang. Kompleks percandian situs Batujaya sekaligus merupakan kompleks percandian agama Buddha tertua di pulau Jawa.

Berbeda dengan candi-candi yang dibangun di daerah pedalaman, bangunan candi dan bangunan keagamaan di situs Batujaya dibangun dengan menggunakan bata dalam berbagai ukuran dan kualitas. Hal ini menunjukkan bahwa komunitas yang tinggal di sekitar Batujaya sudah memiliki kemampuan teknologi yang cukup maju dengan menggunakan sumber-sumber setempat. Tanah liat dengan campuran sekam atau kulit padi dan pasir tidak sulit diperoleh dari daerah sekitar. Situs Batujaya berada pada aliran sungai Citarum Hilir.

Sejumlah inskripsi ditemukan di kompleks percandian Batujaya. Diantara enam buah inskripsi hanya 3 buah yang bisa dibaca yaitu 2 inskripsi pada lempeng emas dan satu buah pada fragmen terakota. Beberapa huruf yang dituliskan mirip dengan model yang digunakan pada prasasti Ciarunteun. Ketiga inskripsi Batujaya merupakan inti ajaran Buddha tentang rantai sebab-akibat, yang salah satu bunyinya *"Ketiadaan pengetahuan akan mengakumulasi karma; tentang kelahiran, karmalah penyebabnya; pengetahuan tidak mengakumulasikan karma, tanpa karma tidak ada kelahiran kembali"*.

Berdasarkan analisis inskripsi sisa bangunan, diperoleh kesimpulan bahwa Batujaya merupakan kompleks percandian Buddha. Ayat-ayat suci yang tertulis dengan jelas memberikan bukti kuat

mengenai latar keagamaan serta coraknya. Lempengan emas tempat inskripsi ditulis biasanya berisi ayat suci agama Buddha dan disimpan dalam bagian bangunan seperti stupa. Inskrispi semacam ini tentunya memiliki nilai tertentu dalam kaitannya dengan ritual agama Buddha maupun dengan bangunan percandiannya.

Keberadaan agama Buddha ini ternyata tidaklah menghilangkan tatanan kehidupan sosial budaya masyarakat setempat pada waktu itu yang masih memiliki tradisi religi yang sudah berakar pada zaman prasejarah. Kondisi sosial-budaya yang demikian telah memungkinkan tumbuh-kembangnya dua tradisi budaya yang berbeda yaitu tradisi budaya prasejarah dan Buddha. Tradisi prasejarah di wilayah barat ini masih terus berlangsung pada masa perkembangan Hindu-Buddha.

Hal lain yang dihasilkan dari keberadaan komunitas agama baru di wilayah Kerajaan Tarumanegara, telah menghasilkan suatu bentuk kesenian baru yaitu seni bangunan yang terbuat dari bata, khususnya seni-seni bangunan keagamaan berbentuk candi. Pada saat bersamaan muncul pula tradisi seni arca dan seni hias bersamaan dengan munculnya seni bangunan, khususnya berupa arca-arca dan ornamen yang juga berlatarkan keagamaan.

Temuan kerangka komunitas Buni di situs Batujaya dianggap menarik karena merupakan yang pertama kali ditemukan dalam keadaan utuh dan lengkap dengan perhiasan dan bekal kuburnya. Temuan ini sekaligus menyingkap awal peradaban komunitasnya. Pecahan-pecahan tembikar tersebut, setelah direkonstruksi, ternyata merupakan peralatan rumahtangga, seperti kuali, periuk, wajan, piring, kendil, guci dan jambangan.

Tembikar-tembikar tesebut tediri dari tembikar lokal dan nonlokal. Tembikar lokal bentuknya lebih sederhana. Akan halnya tembikar nonlokal warnanya hitam dan bagian dalamnya berwarna kemerahan. Tembikar tersebut memiliki hiasan dengan teknis cungkil atau gores. Jika berbentuk piring, dasar bagian dalamnya memiliki hiasan lingkaran konsentris yang dikenal oleh para ahli tembikar dengan istilah *rolated wear*. Tembikar tersebut berasal dari Arikamedu, sebuah pelabuhan laut di India Selatan.

Temuan tembikar Arikamedu memperlihatkan bahwa sejak akhir masa prasejarah atau masa awal sejarah, komunitas di pantai Utara Jawa Barat sudah memiliki hubungan dengan bangsa lain dengan tingkat kebudayaan yang tinggi. Tingkat kebudayaan ini

diperkirakan terus berlangsung pada periode selanjutnya sebagaimana terdapat pada bangunan-bangunan candi.

Namun, melihat cukup luasnya kompleks percandian situs Batujaya yang dibangun dalam kurun cukup panjang, saat itu tidak mustahil di daerah Batujaya sudah ada komunitas yang terorganisasi dengan baik. Sayangnya tidak diketahui asal komunitas tesebut dan siapa pemimpinnya. [] *Abdul Hakim*

ملخص

المعرفة عن المصحف القرآن القياسي العثماني في اندونيسيا
دراسة مقارنة عن المصحف القرآن القياسي العثماني عام ١٩٨٣ و ٢٠٠٢

زين العارفين- اللجنة لتصحيح المصحف القرآن الكريم، جاكرتا

يوجد في إندونيسيا المصحف القرآن القياسي العثماني ويصبح فيما بعد معيارا في كتابة المصحف القرآن الكريم و نشره في المجتمع منذ عام ١٩٨٤. وهناك ثلاثة أنواع المصحف القرآن القياسي في إندونيسيا، وهي المصحف القرآن القياسي العثماني، والمصحف القرآن القياسي البحرية، والمصحف القرآن القياسي برايل (Braille). الهدف من هذا البحث هو لتجديد الفهم في المصحف القرآن القياسي العثماني الإندونيسي بعد المرتين من كتابته (عام ١٩٨٣ و ٢٠٠٢). استند هذا المصحف على رواية حفص عن عاصم. وبعض المميزات من هذا المصحف رأيناها في علامات الترقيم وكمال بحثه في علم التجويد وعلامة الصفر والإشمام والإمالة والتسهيل وغيرها من العلامات.

الكلمات الرئيسية: القرآن، المصحف، والمصحف القياسي العثماني.

*

تقبيل القرآن و حمله على الرأس:
المحاولة لتنمية الدراسة القرآنية من خلال إحياء القرآن

همام فائزين- الجامعة الإسلامية الحكومية شريف هداية الله، جاكرتا

من المعروف أن الدراسة القرآنية لا تركز البحث في ألفاظ او نص القرآن (ما فيه) فقط، او البحث في التفسير وعلوم القرآن، بل تمتدّ الى الجانب السوسيولوجي والأنتروبولوجي الديني من حيث أن المرء يستخدم القرآن في حياته اليومية ، وهذا ما نسميه بإحياء القرآن وحياته في المجتمع. وتحاول هذه الكتابة توضيح تنمية الدراسة القرآنية تجاه عالم " إحياء القرآن " الذي لا يُهتمّ به كثيرا في خلال تيار تلك الدراسة عن النص القرآني. ويمكن لهذا أن يصبح اختيارا جاذبا في الدراسة القرآنية المعاصرة.

الكلمات الرئيسية: خلق القرآن، المجتمع، التفسير، النص، والقرآن.

*

الأخلاقية في ايات الرق في القرآن الكريم: الرسالة الإنسانية المنسية

أغوس محمد- المجتمع المسلم المعتدل، جاكرتا

بصفة عامة، إنّ للإعتاق -كما ذكره القرآن الكريم- ثلاثة مراحل. الاولى، مرحلة الإعلان بأن الإعتاق والحث على المعاشرة الحسنة مع العبيد من الأعمال الصالحة ولصاحبها اجركبير في الأخرة. والثانية، مرحلة التنفيذ من حيث أن الإعتاق اصبح عقوبة لأمر معين. والثالثة، إغلاق مصادر الرق. ولما جاء الإسلام

كانت الحروب من أحد مصادر الرق. والأخلاقية في الإعتاق في الإسلام هو التزام لاحترام البشر كخلق الله ذي الكرامة.

الكلمات الرئيسية: العبيد ، الرق، والقرآن.

*

الجانب السني للزمخشري:
دراسة عن الأيات المتعلقة بعذاب القبر في الكشاف

مريم صفا — الجامعة لعلوم القرآن وونوسوبو — الجاوى الوسطى

كان اتجاه الإمام الزمخشري على مذهب المعتزلة قد ظهر في كتابه التفسير الكشاف، وكثير من العلماء قد أثبت وحقق ذلك الإتجاه فيه. وبمهارته الأدبية يفسر القرآن تفسيرا يدعّم مذهبه، ولكن تستخدم هذه المقالة نظرية أخرى لإبداء الجانب الأخر للإمام الزمخشري. و لعرض الجانب السني له، تتبعت الكاتبة تفسيراته، وخاصة في تفسير الأيات المتعلقة بعذاب القبر.

الكلمات الرئيسية: الكشاف، الزمخشري، السني، وعذاب القبر.

*

منهجية التفسيرالمعاصرة للقرآن الكريم:
دراسة مقارنة عن فكرتي نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون

حسني أحمد سعيد – الجامعة الإسلامية الحكومية رادين إينتان – لامفونج

صعوبة الحوار بين واقعية ما ورثه المسلمون من النصوص الدينية وواقعية ما بين أيديهم من الحياة من أحد العوامل المساهمة في ركود تفكيرهم اليوم. و هذا الظاهر تشجيع للعلماء المسلمين المعاصرين إلى إعادة التأمل في التراث الفكري الذي ورثوه من العلماء القدماء. وفي خلال التأمل والقراءة، ظهر وتطور في الغرب المنهج الجديد لفهم النصوص المسمى بهرمينيطيقا الذي جذب انتباه هؤلاء العلماء ليتم تطبيقه في قراءة ذلك التراث وفهمه وتفسيره. وقدّم هذا البحث شخصيتين مشهورتين بتفكيرهما، نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون.

الكلمات الرئيسية: المنهجية، التفسير، القرآن، والمعاصرة.

*

متحف الاستقلال والهوية الإسلامية في إندونيسيا

إرماواتي مارووتو جوهان

قسم الأثرية شعبة العلوم و الثقافة بالجامعة الإندونيسية

إنّ للمتحف وظيفة – استنادا على مفهوم علم المتاحف الجديدة –، وهو كمؤسسة تعليمية سيكون مكانا يولّد توعية المجتمع بهويتهم، ثم يؤيد تلك الهوية

والثقة بقوتهم الكامنة حتى يكونوا أكثر تقدما في التطور. و المتوقع من المتحف الإستقلال -كمتحف يقدم الآثار الثقافية الإسلامية في إندونيسيا- ان يصبح مكانا يدرس فيه المجتمع عن الإسلام في اندونيسيا، وخاصة عن الحياة الإجتماعية، والحياة اليومية، والإنسجام الديني، والإسلام الشامل، وتنوع الثقافة الإسلامية في إندونيسيا، و غير ذلك.

الكلمات الرئيسية: الإسلام، المتحف، والمتحف الإستقلال.

*

إيقونية ذي الفقار في العلاقات التاريخية بين التركيا والأرخبيل

مهد زهمري بن نزار

الهدف من هذه الدراسة هو البحث عن استخدام طراز ذي الفقار في الفنون التشكيلية، وخاصة العديد من القطع الأثرية كأعلام البلدان وأعلام الحرب في تركيا وعالم الملايو. سيجري التحليل الشكلي لمناقشة الجوانب الفنية من تلك القطع، والتحليل المقارن لتجريب العلاقات بين تطبيق طراز ذي الفقار في التركيا وفي عالم الملايو. وايضا، تبحث هذه الدراسة في العلاقة التاريخية بين التركيا والأرخبيل، وتعقيداتها، واتصالها باستخدام طراز ذي الفقار. واخيرا، تحاول هذه الدراسة اكتشاف بعض المفاهيم الهامة في استخدام إيقونية ذي الفقار في السياق التاريخي المناسب.

الكلمات الرئيسية: ذوالفقار، السيف، التركيا، و جنوب شرق آسيا

Ketentuan Pengiriman Tulisan

Tema dan bentuk tulisan

Tema tulisan yang dapat dimuat dalam jurnal ini berkaitan dengan kajian Al-Qur'an, seni budaya Islam, dan permuseuman, dalam bentuk artikel ilmiah, hasil penelitian, tinjauan buku, dan obituari tokoh.

Bahasa, abstrak, dan kata kunci

Naskah dapat ditulis dalam bahasa Indonesia, Inggris, atau Arab. Abstrak dan kata kunci harus disertakan.

Ilustrasi

Jurnal ini sangat menghargai ilustrasi tulisan, dan harap dikirimkan dalam bentuk cetakan serta *soft copy* dengan format JPEG. Keterangan foto dan sumbernya (kreditasi) harus disertakan. Ilustrasi dapat dimasukkan dalam tubuh tulisan atau sebagai lampiran.

Cara pengiriman naskah

Naskah diketik dengan program Microsoft Word, dengan panjang antara 15–25 halaman spasi rangkap. Naskah dikirimkan dalam bentuk *hard copy* (cetakan) dan *soft copy* (dalam bentuk CD atau media lainnya). Tulisan dapat dikirimkan secara langsung ke alamat redaksi, melalui pos, atau *email* dengan alamat: jurnalsuhuf@yahoo.com. Penulis harap menyertakan biodata singkat dalam bentuk esai yang berisi jenjang pendidikan terakhir, lembaga, aktivitas, dan karya tulis yang dianggap penting. Harap sertakan pula alamat pos lengkap, email, dan nomor telepon yang mudah dihubungi.

Penulisan catatan kaki

Rujukan tulisan menggunakan catatan kaki (bukan catatan akhir). Contoh penulisan catatan kaki dari **buku**: Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002), h. 213. Catatan kaki dari **buku terjemahan**: M. Hadi Ma'rifat, *Sejarah Al-Qur'an*, terj. Thoha Musawa (Jakarta: Al-Huda, 2007), h. 256. Catatan kaki dari **buku kumpulan tulisan**: Surip Suwandi, "Pengaruh Bahasa Jawa dalam Bahasa Palembang" dalam Achadiati Ikram (ed.), *Jati Diri yang Terlupakan: Naskah-naskah Palembang* (Jakarta: Yanassa, 2004), h. 179. Catatan kaki dari **jurnal**: Muchlis M. Hanafi, "Leksikografi Al-Qur'an", *Suhuf*, Vol. 2, No. 1, 2009, h. 105. Kutipan dari **Al-Qur'an**: Q.S. al-Baqarah/2: 138.

Penulisan daftar pustaka

Daftar pustaka disusun secara alfabetis. Contoh penulisan daftar pustaka dari buku: Ambary, Hasan Muarif, Menemukan Peradaban, Jakarta: Logos, 1998. Daftar pustaka dari jurnal: Hanafi, Muchlis M., "Leksikografi Al-Qur'an", Suhuf, Vol. 2, No. 1, 2009. Daftar pustaka dari internet mencantumkan penulis, judul, alamat, serta tanggal akses, contoh: Armas, Adnin, "Studi Orientalis terhadap Sejarah Teks Al-Qur'an", http://idrusali85.wordpress.com/2007/08/19/studi-orientalis-terhadap-sejarah-teks-al-quran/. Akses 11 Agustus 2011.